DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

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

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

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

ISSN:1308-2140 Volume 7 Issue 3 Summer 2012

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

PROF. DR. SABAHATTİN KÜÇÜK ARMAĞANI

EDİTÖRLER
Prof. Dr. Ali YILDIRIM
Sibel ÜST

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

Turkish Studies

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

ACADEMIC JOURNAL

PROF. DR. SABAHATTİN KÜÇÜK ARMAĞANI

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

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

ISSN: 1308-2140

Volume 7/3 Summer 2012

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

TURKISH STUDIES

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

Sahibi/Owner
The European Youth, Economic and Social Studies Association
Avrupa Gençlik, Ekonomik ve Sosyal Çalışmalar Derneği

Editor
Sibel ÜST

Guest Editor
Ali YILDIRIM

Yayın Kurulu Başkanı/Manager of Editorial Board
Ercan ALKAYA

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

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

Genel Koordinatör/General Coordinator
Yavuz BAYRAM

Kaynakça Sorumluları/Persons for Bibliography Process
Süleyman Kaan YALÇIN
Murat ŞENGÜL - Veysel İbrahim KARACA
Kadri H. YILMAZ

Yabancı Dil Uzmanları
Yusuf AYDIN - Muhammet Raşit MEMİŞ

Tasarım
Ramazan BÖLÜK

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Baskı Sorumluları/Persons for Print Process
Özgür AY
Önder SEZER

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

Dış Temsilciler/Representative of Foreign Country

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

Hakemler/Referees

Prof. Dr. Marcel ERDAL	Frankfurt University
Prof. Dr. Han-woo CHOİ	Eurasia University
Prof. Dr. Bernt BRENDEMOEN	Oslo University
Prof. Dr. Robert DANKOFF	Univercity Of Chicago
Prof. Dr. Walter ANDREVS	Washington University
Ass. Prof. Yuu KURIBAYASHI	Okayama University
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet AKÇATAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN	Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Konya Üniversitesi
Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKAR	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Alimcan İNAYET	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR	Karadeniz Teknik Ü.
Prof. Dr. Atabey KILIÇ	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Avni GÖZÜTOK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret TURAN	Mancester Üniversity

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Prof. Dr. Filiz KILIÇ	Nevşehir Üniversitesi
Prof. Dr. Funda TOPRAK	Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim DELİCE	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Halûk Harun DUMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan AKAY	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice AYNUR	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İ. Hakkı AKSOYAK	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. İlhan GENÇ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN	Fatih Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AYDIN	Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İNBAŞI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Mehdi ERGÜZEL	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Menderes COŞKUN	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Metin AKKUŞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM	Karadeniz Teknik Ü.
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa UĞURLU	Girne Amerikan Ü.
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Başkent Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. O. Kemal TAVUKÇU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman YILDIZ	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Öcal OĞUZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Pervin ÇAPAN	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan GÜLENDAM	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Songül TAŞ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup ÇELİK	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KARAKAYA	Goethe University
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah İLGAZİ	Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ŞAHİN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülhalim AYDIN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Adem BAŞIBÜYÜK	Erzincan Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ŞİMŞEK	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet YİĞİT	Muğla Üniversitesi
Doç. Dr. Alaattin KARACA	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Alparslan CEYLAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Bahir SELÇUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Ali KAYA	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Cafer ÇİFTÇİ	Uludağ Üniversitesi

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

Doç. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Erdal ŞAHİN	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan AYDIN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma AÇIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR	Hacette Üniversitesi
Doç. Dr. Gül TUNÇEL	GaziÜniversitesi
Doç. Dr. Güray KIRPIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice ŞİRİN USER	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin GÜFTA	Mustafa Kemal Ü.
Doç. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet BEŞİRLİ	Çankırı Karatekin Ü.
Doç. Dr. Mehmet ÇOG	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Mehmet GÜMÜŞKILIÇ	Fatih Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Naci ÖNAL	Muğla Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ZAMAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt GÜLTEKİN	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAŞDEMİR	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem DAYANÇ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Doç. Dr. Musa ÇİFÇİ	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ALKAN	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa GENCER	Abant İzzet Baysal Ü.
Doç. Dr. Mustafa ÖZSARI	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mümtaz SARIÇİÇEK	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Nadir İLHAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Nesrin T. KARACA	Başkent Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KÖSE	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Osman GÜNDÜZ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Sami KILIÇ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan ŞEN	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Şahin KÖKTÜRK	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Tarık ÖZCAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Turgut TOK	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Ülkü GÜRSOY	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar ŞENLER	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Yavuz BAYRAM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Yunus BALCI	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf ÇETİNDAĞ	Fatih Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KÖK	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem İŞCAN	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Adem ÖGER	Nevşehir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Ahi Evran Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan SİNAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIZ	İstanbul Arel Üniversitesi

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

Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ÖZYILDIRIM	Yıldız Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpaslan OKUR	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alptekin YAVAŞ	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Yrd. Doç. Dr. Aydın KIRMAN	Ordu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ayfer YILMAZ	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bülent BAYRAM	Kırklareli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cafer GARİPER	Süleyman Demirel Ü.
Yrd. Doç. Dr. Cahit BAŞDAŞ	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Caner KERİMOĞLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL	Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ebru Burcu YILMAZ	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ekrem AYAN	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul AYDIN	Doğu Akdeniz Ü.
Yrd. Doç. Dr. Esen DURMUŞ	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih AYDIN	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih USLUER	TOBB Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Faysal Okan ATASOY	Erzincan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Filiz ÇOLAK	Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Funda KARA	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ARI	Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil ERDEMİR	Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halit KARATAY	Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hasan BAKTIR	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hilmi DEMİRKAYA	Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Huriye ALTUNER	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KOPAR	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İlyas YAZAR	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmet ŞANLI	Eskişehir Osmangazi Ü.
Yrd. Doç. Dr. Kadir GÜLER	Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KANTER	Ardahan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Can DOĞAN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet EKİZ	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI	Gaziantep Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TEMİZKAN	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut TEKŞAN	Ç. Onsekiz Mart Ü
Yrd. Doç. Dr. Metin ARIKAN	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Murat KACIROĞLU	Bozok Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Musa Şamil YÜKSEL	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜSTÜNOVA	Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mutlu DEVECİ	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muvaffak DURANLI	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer MALKOÇ	Kırklareli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mücahit COŞKUN	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nafi YALÇIN	Melikşah Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nedim BAKIRCI	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nergis BİRAY	Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesime CEYHAN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nurullah ULUTAŞ	Muş Alparslan Üniversitesi

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

Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan DURMUŞ	Trakya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk SÖNMEZ	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Özgür AY	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Özlem NEMUTLU	Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ	Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Rıdvan CANIM	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sedat MADEN	Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN	Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selma BAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÇETİN BAYCANLAR	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZHER KOÇ	Osmaniye Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Serdar Uğurlu	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Seval ŞAHİN GÜMÜŞ	Mimar Sinan -GS Ü.
Yrd. Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sezai COŞKUN	Fatih Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sibel ÜST	Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Sibel YILDIZ	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Soner AKPINAR	Eskişehir Osmangazi Ü.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ	Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şaban DOĞAN	Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şenay YAPICI	Amasya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şevkiye KAZAN	Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şeyma BÜYÜKKAVAS KURAN	Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tacettin ŞİMŞEK	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tuba Işınsu İSEN-DURMUŞ	TOBB Ekonomi ve Tek. Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tuğça Poyraz TACOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL	Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Turhan ÇETİN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yasemin MUMCU AY	Adnan Menderes Ü.
Yrd. Doç. Dr. Yunus AYATA	Cumhuriyet Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra GÖRE	Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra YİĞİT	Akdeniz Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeki ÇEVİK	Balıkesir Üniversitesi
Dr. İlyas KARABIYIK	Erzincan Üniversitesi
Dr. Murat ŞENGÜL	Fırat Üniversitesi
Dr. Nezir TEMUR	Gazi Üniversitesi

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

Editörden...

Turkish Studies dergisinin çok değerli takipçileri.

YaklaGık bir buçuk yıllık bir gayret ve çalıGmanın sonunda saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK'ün adına tasarladığımız sayının basım aGamasına gelmiGbulunmaktayız.

Hocamızın adına ithaf edilen bu sayı, oldukça fazla ilgiye mazhar olmuG ve bu sayıda yayımlanmak üzere beG yüz civarı makale gönderilmiGtir. Türk dili ve edebiyatı üzerine kaleme alınmıGbu seçkin makalelerin ne yazık ki, zaman kısıtlılığı nedeniyle, yüz atmıGiki tanesi hakem heyetinden geçebilmiGtir. Gönül isterdi ki bu yazıların tamamı söz konusu sayıda yer alabilsin idi. Zira bu ilgi ve teveccühün yegâne sebebinin Hocamızın adı olduğunu biliyoruz.

Lisans, yüksek lisans, doktora ve doçentlik aGamalarında her zaman yanımızda bulduğumuz, değerli yönlendirme ve bilgileri ile bizlerin ufkunu açan Hocamıza bir gönül borcumuzun olduğuna inanıyorduk. Şüphesiz bu borcun ödenmesinin imkânı yoktur; ancak "çam sakızı çoban armağanı" kabilinden bu sayıyı saygıdeğer adlarına ithaf etmeyi düGündük.

Klasik Türk edebiyatında seçkin eserlere imza atmıGolan Hocamız, geleneksel metotların yanı sıra modern metotların da metin çözümünde kullanılmasının önemine özellikle dikkat çekmiG birisidir. Onun bu konudaki ölçüsü de, Klasik edebiyat metinlerinin bu yeni metotların kalıpları içerisine zorla sokulmasından çok, bu usullerin iyi kavranarak yeri geldikçe edebi metinlerimizin çözümünde kullanılması Geklinde olmuGtur. Bütün insanlığın, tarih sahnesine çıkıGlarından itibaren oluGturdukları ortak tecrübeleri olan kolektif bilinç ve bilinçaltlarının bizim metinlerimizde aranmasının zaruretine iGaret etmektedir.

Her topluluğun, her kültürün kendine has bir duyuG, düGünüGve algılayıGtarzı vardır; ancak bütün kültürlerin bu "kendine has"lıklarının üstünde ortak bir paydaları vardır. O da "insan olmak" yelpazesidir. Hangi kültür ve edebiyatta olursa olsun acziyeti, zaafları, ihtirasları, koktu ve ümitleri, sevinç ve kederleri vs. ile "insan" unsuru karGımıza çıkmaktadır. ÖGüte Hocamız, Klasik Şiirimize sadece Şablonları belli, Şunun buna, bunun Şuna benzetildiği bir edebiyat olarak bakmanın ötesinde, yukarıda saydığımız "hâssa"larla donatılmıG insanın varlığa çok daha derin ve üst boyutlardaki bakıG açısıyla yaklaGmamız gerektiğini söylemektedir. Olay, olgu ve nesnelerin görünen tarafından çok

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

görünmeyen tarafını algılamanın, bu konuda bizleri asıl amacımıza ulaştıracağı düşüncesindedir.

Hocamız resmi olarak emekli olmakla birlikte eğitim, öğretim faaliyetlerini bilfiil yürütmektedir. Yine belirtmek gerekir ki, bilim ve fikir adamlığının emekliliğinin olamayacağı hepimizin malumudur. şüphesiz Hocamız bilgi ve fikir ışığı ile bizleri her zaman aydınlatmaya devam edecektir. Kendisine bundan sonraki hayatında ailesi ve tüm sevdikleri ile uzun ve mutlu bir ömür diliyoruz.

Bu sayıyı Hocamıza tahsis eden, Turkish Studies dergisinin imtiyaz sahibi ve çalışanları olarak Doç. Dr. Mehmet ERDEM, Doç. Dr. Ercan ALKAYA, Yrd. Doç. Dr. Sibel ÜST'e teşekkür ederim. Yine gerek yazıları ile gerek raportörlükleri ile bu sayının ortaya çıkmasında değerli katkıları olan herkese teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ali YILDIRIM

ELAZIĞ-2012

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

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Eskişehir Osmangazi Ü.
Prof. Dr. Funda TOPRAK	Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Menderes COŞKUN	Süleyman Demirel Ü.
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ŞAHİN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ŞİMŞEK	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Bahir SELÇUK	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Ali KAYA	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan ALKAYA	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan AYDIN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Güray KIRPIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin GÜFTA	Mustafa Kemal Ü.
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÇOG	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Naci ÖNAL	Muğla Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa GENCER	Abant İzzet Baysal Ü.
Doç. Dr. Nadir İLHAN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Nesrin T. KARACA	Başkent Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KÖSE	Ondokuz Mayıs Ü.
Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Yavuz BAYRAM	Ondokuz Mayıs Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KÖK	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem İŞCAN	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Ahi Evran Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan SİNAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpaslan OKUR	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Alptekin YAVAŞ	Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Yrd. Doç. Dr. Aydın KIRMAN	Ordu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Caner KERİMOĞLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ebru Burcu YILMAZ	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ekrem AYAN	Muğla Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Filiz ÇOLAK	Uşak Üniversitesi

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Yrd. Doç. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ARI	Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil ERDEMİR	Celal Bayar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halit KARATAY	Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Huriye ALTUNER	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KOPAR	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KANTER	Ardahan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Can DOĞAN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet EKİZ	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Metin ARIKAN	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Musa Şamil YÜKSEL	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer MALKOÇ	Kırklareli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nedim BAKIRCI	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesime CEYHAN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk SÖNMEZ	Gaziosmanpaşa Ü.
Yrd. Doç. Dr. Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ	Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN	Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÇETİN BAYCANLAR	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZHER KOÇ	Osmaniye Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Serdar Uğurlu	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Seyit Battal UĞURLU	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sibel ÜST	Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Sibel YILDIZ	Niğde Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ	Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şaban DOĞAN	Abant İzzet Baysal Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şenay YAPICI	Amasya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şevkiye KAZAN	Mehmet Akif Ersoy Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tuğça Poyraz TACOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL	Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra YİĞİT	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Nezir TEMUR	Gazi Üniversitesi
Dr. Murat ŞENGÜL	Fırat Üniversitesi

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

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

PROF. DR. SABAHATTİN KÜÇÜK ARMAĞANI

Mehmet Korkut ÇEÇEN
Abdulmuttalip İPEK
PROF. DR. SABAHATTİN KÜÇÜK'ÜN ÖZ GEÇMİŞİ
I-XV

Xhemile ABDIU
TÜRKÇEDE BİLEŞİK TÜMCELERİN ÖZELLİĞİ ÜZERİNE
FEATURES OF COMPOUND SENTENCES IN TURKISH
1-11

Abdullah Mesut AĞIR
Mehmet Emin ŞEN
ABBÂSÎ DÖNEMİ ÖNEMLİ TÜRK KOMUTANLARINDAN BOĞA ES-SAĞİR
BOGA ES-SAGIR AN IMPORTANT TURK COMMANDEER OF ABBASID PERIOD
13-20

Durmuş AKALIN
Cemil ÇELİK
XIX. YÜZYILDA DOĞU AKDENİZ'DE İNGİLİZ-FRANSIZ REKABETİ VE OSMANLI DEVLETİ
BRITISH-FRENCH RIVALRY AND OTTOMAN EMPIRE IN EASTERN MEDITERRANEAN IN 19th CENTURY
21-45

Talat AKASLAN
SÖZCELEME BELİRTİCİLERİ OLARAK *–Iyor* VE *–mAktA*
-Iyor AND –mAktA AS ENUNCIATIVE MARKERS
47-73

Neval AKÇA BERK
TARİHSEL CANLANDIRMANIN TANIMI, SINIFLANDIRILMA ÇABASI, TARİH EĞİTİMİ İLE OLAN İLİŞKİSİ
THE DEFINITION OF HISTORICAL REENACTMENT, CLASSIFICATION EFFORT, ITS RELATION WITH HISTORY EDUCATION
75-95

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Ayşegül AKDEMİR
"MİSKÎNLİK" DAİRESİNDE "DEVREDEN" BİR DERVİŞ: YÛNUS EMRE
AN ASCETIC "TURNING" IN CIRCLE OF "SLOTHFULNESS": YUNUS EMRE
97-113

Yaşar AKDEMİR
Hasan KAVRUK
YUNUS EMRE'DE TÜRKÇE
TURKISH IN YUNUS EMRE
115-125

Sibel AKGÜN
1942 - 1943 ARASI DÖNEMDE KIBRIS TÜRK KİMLİĞİNİN İLK KURUMSALLAŞMA HAREKETLERİ
EARLY MOVEMENTS OF INSTITUTIONALIZING THE CYPRIOT TURKISH IDENTITY BETWEEN 1942 AND 1943
127-143

Eyüp AKMAN
TANZİMAT HAREKETLERİ KARŞISINDA ÂŞIK SEYRÂNÎ
ASHIK SEYRÂNÎ AGAINST TANZİMAT (REFORM) MOVEMENTS
145-155

Erol AKSOY
NİNNİ-MASAL-RAP ÜÇGENİNDE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ VE METİNLERARASILIK
SOCIAL CRITICISM AND INTERTEXTUALITY IN THE TRIANGLE OF LULLABY-FAIRY TALE-RAP
157-171

Gizem AKYOL AYCAN
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK ROMANLARINDA EDEBİYAT ALGISI VE TÜRK EDEBİYATININ DÖNEMLERİNE BAKIŞ
THE PERCEPTION OF LITERATURE IN THE TURKISH NOVELS OF EARLY REPUBLICAN PERIOD AND VIEW ON THE ERAS OF THE TURKISH LITERATURE
173-181

Mustafa ALKAN
MİLLİ KÜTÜPHANE 2727 NO'LU MECMUA'DA KAYITLI "ARUZ RİSÂLESİ" ÜZERİNE
ON THE PROSODY PAMPLET REGISTERED IN THE PERIODICAL NO 2727 IN THE NATIONAL LIBRARY
183-202

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Ahmet ALVER
CULTURAL MEMORY OF THE 1970S TURKEY THE PSYCHOLOGICAL EFFECTS OF STATE OPPRESSION ON THE IMPRISONED INDIVIDUAL IN THE MARCH 12TH NOVEL 'BÜYÜK GÖZALTI'
1970'LI YILLAR TÜRKİYE'SİNİN KÜLTÜREL HAFIZASI 12 MART ROMANI 'BÜYÜK GÖZALTI'NDA DEVLET BASKISININ MAHKÛM BİREY ÜZERİNDE BELİREN PSİKOLOJİK ETKİLERİ
203-219

Akif ARSLAN
ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN "TOPLULUK KARŞISINDA KONUŞMA" İLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLERİ (AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)
SOME OPINIONS OF THE UNIVERSITY STUDENTS RELATED TO "GIVING A SPEECH IN FRONT OF PUBLIC" (Ağrı İbrahim Çeçen University Sample)
221-231

İncinur ATİK GÜRBÜZ
DİVAN ŞİİRİNİN SEVİMLİ YÜZLERİ OSMANLI ŞİİRİNDE BERBERLER
CUTE FACES OF DIVAN POETRY BARBERS IN OTTOMAN POETRY
233-255

Ferda ATLI
EDEBİ METNİN VE YARATICILIĞIN KAYNAĞINA ULAŞAN YOL: PSİKANALİTİK EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ
THE WAY THAT REACHES THE SOURCE OF LITERARY TEXT AND CREATIVITY: PSYCHOANALYTIC LITERARY CRITISM
257-273

Emine ATMACA
KAZAK TÜRKÇESİNİN SÖZ VARLIĞINDAKİ RUSÇA ALINTILAR VE SES DEĞİŞMELERİ
WORDS IN KAZAKH TURKISH LEXICOLOGY BORROWED FROM RUSSIAN AND PHONETIC DIFFERENCES
275-298

Kıvanç AYCAN
KONUŞMA VE SES EĞİTİMİ ARASINDA KONUŞMANIN EZGİSİ AÇISINDAN AKRABALIK İLİŞKİSİ
KINSHIP OF SPEAKING AND VOICE EDUCATION THROUGH SPEAKING MELODY
299-306

Hidayet AYDAR
OSMANLI TEFSİR KÜLTÜRÜ AÇISINDAN MÜHİM BİR ESER; BURSA ULUCAMİ 435 NUMARALI TEFSİR NÜSHASI
AN IMPORTANT WORK FOR THE OTTOMAN TAFSIR CULTURE: THE TAFSİR COPY NUMBER: 435 FOUND IN BURSA ULU JAMI
307-327

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Adem AYDEMİR
KUTADGU BİLİG VE DİVANÜ LUGATİ'T TÜRK'E GÖRE 'SAÇ-SAKAL' KÜLTÜRÜ ÜZERİNE
ABOUT THE CULTURE OF HAIR-BEARD ACCORDING TO KUTADGU BILIG AND DİVANÜ LUGATİ'T TÜRK
329-350

Mustafa AYDEMİR
TARİHSEL BİR POLİSİYE ROMAN: İSTANBUL HATIRASI
A HISTORICAL DETECTIVE NOVEL: İSTANBUL HATIRASI
351-367

Abdulhalim AYDIN
NAMIK KEMAL'İN SANAT/SANATÇI ALGISINDA ROMANTİZM VE VICTOR HUGO ETKİSİ
INFLUENCE OF ROMANTICISM AND VICTOR HUGO ON NAMIK KEMAL'S PERCEPTION OF ART/ARTIST
369-379

İlker AYDIN
İLKÖĞRETİM 8. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI'NIN 'DUYGULAR' TEMASINDA YER ALAN OKUMA METİNLERİNE METİNDİLBİLİMSEL BİR YAKLAŞIM
A LINGUISTIC APPROACH TO READING TEXTS REVIEWED WITHIN THE CONTEXT OF EMOTIONS, IN THE TURKISH TEXTBOOKS OF THE EIGHTH GRADE OF PRIMARY EDUCATION
381-407

Timuçin AYKANAT
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT BİLİMİ VE KARŞILAŞTIRMALI BİR METİN TAHLİLİ ÖRNEĞİ
COMPARATIVE LITERATURE SCIENCE AND AN EXAMPLE OF COMPARATIVE TEXT EXAMINATION
409-427

İsrafil BABACAN
BÂKÎ'NİN GAZELLERİNDE HÜSN-İ TA'LÎL SANATI
THE LITERARY ART HÜSN-İ TA'LÎL IN BÂKÎ'S GHAZELS
429-440

Muhammet BAHADIR
KOVADA GÖLÜ'NDE SEVİYE DEĞİŞİMLERİNİN İSTATİSTİKSEL ANALİZİ
A STATISTICAL ANALYSIS OF THE LEVEL CHANGES OF KOVADA LAKE
441-452

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Ali BALALAN
NEF'İ'NİN KASİDELERİNDE MÜBALAĞA SANATINDAKİ AYRINTILAR
DETAILS OF THE HYPPERBOLISM IN THE ODES OF NEF'İ
453-468

Elif Emine BALTA
Şener DEMİREL
WALDMANN MODELİNİN 8. SINIF ÖĞRENCİLERİNİN OKUDUĞUNU ANLAMA VE ELEŞTİREL DÜŞÜNME BECERİLERİNE ETKİSİ
THE EFFECT OF WALDMANN MODEL ON 8th. GRADE STUDENTS' READING COMPREHENSION AND CRITICAL THINKING SKILLS
469-479

Ramazan BARDAKÇI
CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE YAYIMLANMIŞ DİVANLAR ÜZERİNE–III
ABOUT DİVANS PUBLISHED IN THE REPUBLICAN PERIOD OF TURKEY-III
481-553

Gökhan BAŞ
Cemil ŞAHİN
İLKÖĞRETİM 6. 7. VE 8. SINIF ÖĞRENCİLERİNİN OKUMA TUTUMLARI VE YAZMA EĞİLİMLERİ İLE TÜRKÇE DERSİNDEKİ AKADEMİK BAŞARILARI ARASINDAKİ İLİŞKİ
CORRELATION AMONGST READING ATTITUDES, WRITING DISPOSITIONS AND ACADEMIC SUCCESS OF ELEMENTARY 6TH, 7TH AND 8TH GRADE STUDENTS IN TURKISH COURSE
555-572

Uğur BAŞARAN
ÂŞIK İSMETÎ İLE KAPI GÜZELİ HİKÂYESİ BAĞLAMINDA TÜRK HALK HİKÂYELERİNİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ
CHANGE AND TRANSFORMATION DYNAMICS OF THE FOLKTALES IN THE CONTEXT OF ÂŞIK İSMETÎ İLE KAPI GÜZELİ
573-581

Zekerya BATUR
Ayşe Nur SIR
Hafız BEK
NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA DEĞER YARGILARI VE EĞİTİM
THE VALUE JUDGEMENTS IN NASREDDIN HODJA`S JOKES AND EDUCATION
583-596

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

Fatih BERK
İLKÖĞRETİM SOSYAL BİLGİLER DERSİNDE UYGULANAN PERFORMANS GÖREVLERİNE YÖNELİK GELİŞTİRİLEN TUTUM ÖLÇEĞİNİN GEÇERLİLİK VE GÜVENİLİRLİK ÇALIŞMASI
A STUDY ON VALIDITY AND RELIABILITY OF THE ATTITUDE SCALE DESIGNED FOR PERFORMANCE TASKS GIVEN IN SOCIAL STUDIES CLASSES IN PRIMARY SCHOOLS
597-615

Hasan Güner BERKANT
Ayşegül AVŞAR TUNCAY
İLKÖĞRETİM BİRİNCİ KADEMEDEKİ SINIF ÖĞRETMENLERİNİN REHBERLİK HİZMETLERİNDEKİ YETERLİLİKLERİ GERÇEKLEŞTİRME DÜZEYLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
EVALUATION OF ADEQUACY LEVELS OF PRIMARY EDUCATION FIRST STAGE TEACHERS' GUIDANCE SERVICES
617-635

H.Kâmil BİÇİCİ
İZNİK MÜZESİNDEKİ KANDİL VE ŞAMDAN MOTİFLİ MEZAR TAŞLARI
PATTERNED LAMP AND CANDLESTICK GRAVESTONES IN İZNİK MUSEUM
637-661

Ali BUDAK
FRANSIZ DEVRİMİ'NİN OSMANLI'YA ARMAĞANI: GAZETE TÜRK BASININ DOĞUŞU
THE FRENCH REVOLUTION'S GIFT TO THE OTTOMANS: THE NEWSPAPER THE EMERGENCE OF TURKISH MEDIA
663-681

Şahap BULAK
TÜRKÇEDE +sA- İSİMDEN FİİL YAPMA EKİ
SUFFIX +sA- WHICH MAKES VERB FROM NOUN IN TURKISH
683-708

Funda BULUT
"MELAHAT HANIMIN DÜZENLİ YAŞAMI"NA GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN BAKIŞ
A SEMIOLOGICAL LOOK TO MELAHAT HANIM'S REGULAR LIFE
709-721

Müjgân ÇAKIR
RÂHATÜ'L-İNSÂN(PEND-NÂME-İ ENÛŞÎRVÂN)'IN TÜRKÇE BİR TERCÜMESİ
A TURKISH TRANSLATION OF RÂHATÜ'L-İNSÂN (PEND-NÂME-İ ENÛŞÎRVÂN)
723-735

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Ömer ÇAKIR
BİRER ŞİİRİNDEN HAREKETLE ŞEYH GÂLİB VE MEHMET ÂKİF'İN İNSANA BAKIŞI ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ
A COMPARISON ATTEMPT REGARDING THE LOOK OF ŞEYH GÂLİB AND MEHMET ÂKİF TO MANKIND TAKING THEIR POEMS AS A REFERENCE
737-749

İbrahim ÇANKAYA - Murat BAŞAR
Erol KOÇOĞLU - Ahmet DEMİRKOL
MESLEK ÖNCESİ DÖNEMDE TÜKENMİŞLİĞE İLİŞKİN ÖĞRETMEN ADAYLARININ GÖRÜŞLERİ
TEACHERS CANDIDATES' VIEWS ABOUT BURNOUT IN PREVOCATIONAL PERIOD
751-758

Mehmet Korkut ÇEÇEN
ESKİ KİMYADA KİBRÎT-İ AHMER TERİMİNİN KLASİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMALARI
REFLECTIONS OF THE TERM KİBRİT-İ AHMAR FROM FIELD OF ALCHEMY ONTO CLASSICAL TURKISH POETRY
759-780

Muhammed Bilal ÇELİK
MANGITLAR DEVRİ YERLİ VAKAYİNAMELERİ
THE NATIVE CHRONICLES OF THE MANGHITS PERIOD
781-800

Bekir ÇINAR
BOSNALI SABİT VE ZİYA PAŞA'NIN ZAFERNÂMELERİNDEKİ ŞEKİL VE ZİHNİYET MUKAYESESİ
COMPARING TO SHAP AND MIND OF BOSNIAC SABIT AND ZİYA PASHA'S ZAFERNAME
801-812

Mehmet Nuri ÇINARCI
SÂDIKÎ-İ EFŞÂRIN TEBRİZ MİLLİ KÜTÜPHANESİNDEKİ KÜLLİYATI VE TÜRKÇE MANZUMELERİ
SADIKİ-İ EFŞAR'S TREATISE IN TABRIZ NATIONAL LIBRARY AND HIS TURKISH POEMS
813-835

Gürhan ÇOPUR
RUH ADAM ROMANINDA KAHRAMANIN SONSUZ OLCULUĞU: YASAK AŞK'IN DÖNGÜSÜ
THE HERO WITH A THOUSAND FACES AND CYCLE OF FORBIDDEN LOVE IN THE NOVEL "RUH ADAM"
837-844

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Abdullah DAĞTAŞ
KELİME VE KAVRAM HAVUZUNDAN SEÇEREK YAZMA TEKNİĞİNİN ÖĞRENCİLERİN YAZMA BECERİLERİNE ETKİLERİ *POOL BY SELECTING THE WORD AND CONCEPT WRITING TECHNIQUE TO THE EFFECTS OF STUDENTS' WRITING SKILLS*
845-869

H. İbrahim DELİCE
YAPI AÇISINDAN CÜMLE SORUNU
IN TERMS OF SENTENCE STRUCTURE PROBLEM
871-876

Erdinç DEMİRAY
ANAVATANLARINDAN SEKİZ ÜLKEYE DAĞITILMIŞ BİR HALK: AHISKA TÜRKLERİ
A PEOPLE SCATTERED FROM THEIR NATIVE LAND TO EIGHT COUNTRIES: AHISKA (MESKHETIAN) TURKS
877-885

Süleyman DEMİRCİ
Hasan ARSLAN
OSMANLI TÜRKİYE'SİNDE BAZI AŞİRET, CEMAAT VE TAİFELERİN EŞKIYALIK FAALİYETLERİ VE BUNLARIN MERKEZ-TAŞRA YAZIŞMALARINDAKİ YANSIMALARI: MARAŞ EYÂLETİ ÖRNEĞİ (1590-1750) *BANDITRY ACTIVITIES OF SOME TRIBAL, COMMUNITY AND TRIBAL PEOPLE AND THEIR REFLECTIONS IN CENTRAL - PROVINCIAL CORRESPONDANCE IN THE OTTOMAN TURKEY A CASE STUDY OF MARAŞ, C. 1590-1750S*
887-914

Şener DEMİREL
SEMBOL, SEMBOLİK DİL VE BU BAĞLAMDA MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNDEKİ SEMBOLİK UNSURLAR
SYMBOL, SYMBOLICAL LANGUAGE AND IN THIS SENSE SYMBOLICAL ELEMENTS IN THE FIRST 18 COUPLET OF MESNEVÎ
915-947

Mutlu DEVECİ
TEVFİK FİKRET'İN ÖZGÜRLÜK YOLUNDAKİ *"İZLER"*İ
"İZLER" OF TEVFİK FİKRET IN THE WAKE OF FREEDOM
949-957

Mehmet Sait DİLEK
Evren KÜÇÜK
SAN REMO KONFERANSI'NDA İNGİLTERE'NİN ERMENİ POLİTİKASI (18-26 NİSAN 1920)
BRITAIN'S ARMENIAN POLICY ON SAN REMO CONFERENCE (18-26 APRIL 1920)
959-971

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Ahmet DOĞAN
ENDERUNLU VÂSIF'IN "GÖNLÜMDEKİ" REDİFLİ GAZELİNDE TASAVVUFÎ SÖYLEM
SUFISTIC DISCOURSE IN "GÖNLÜMDEKİ" RHYMED GAZELLE BY ENDERUNLU VASIF NAMED
973-984

Şaban DOĞAN
YÛSUFU MEDDÂH'IN KADI İLE UĞRU DESTÂNI VE DİL ÖZELLİKLERİ
THE EPIC OF KADI AND UĞRU BY YÛSUFU MEDDAH AND ITS LINGUISTIC FEATURES
985-1036

Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU
FARUK NAFİZ ÇAMLIBEL'İN SUDA HALKALAR ADLI ESERİNDE SU İMAJLARI VE BENZETMELER
WATER IMAGES AND METAPHORS IN SUDA HALKALAR WHICH FARUK NAFIZ CAMLIBEL'S WORK
1037-1051

Hüseyin DURGUTER
KENT MODELLERİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİR KENT YÖNETİMİ
MODELS OF THE CITY AND THE SUSTAINABLE URBAN MANAGEMENT
1053-1065

Elif DÜLGER
ORUÇ BEY'İN *TEVÂRİH-İ ÂL-İ OSMÂN* ADLI ESERİNE GÖRE TÜRKLERDE YER ADI VERME GELENEĞİ
THE CUSTOM OF NAMING A PLACE ACCORDING TO THE WORK CALLED TEVÂRİH-İ ÂL-İ OSMAN BY ORUÇ BEY
1067-1074

Mesut Bayram DÜZENLİ
XVIII. YÜZYIL DİVAN ŞÂİRLERİNİN GÖZÜYLE PADİŞAHLAR VE SALTANAT DÖNEMLERİ
THE SULTANS AND THEIR PERIODS OF ROYAL FROM THE VIEWPOINTS OF 18th CENTURY OTTOMAN POETS
1075-1122

Muhittin ELİAÇIK
OSMANLI ARŞİV BELGELERİNDE KALIPLAŞMIŞ ZARF, SIFAT, EDAT vd. İFADELER
THE MOLD ADVERBS, ADJECTIVES, PREPOSITIONS AND OTHER EXPRESSIONS IN THE OTTOMAN ARCHIVAL DOCUMENTS
1123-1158

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Selim EMİROĞLU
TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN YAĞIŞ TÜRLERİNE VERİLEN ADLAR
THE NAMES THAT GIVEN TO KINDS OF PRECIPITATION IN TURKEY TURKISH DIALECTS FOR THEIR CHARATERISTICS
1159-1176

Abdulkadir ERKAL
AHMED DURSUN NÂTIKÎ'NİN MANTIK BİLİMİ İLE İLGİLİ BİR ŞİİRİ ÜZERİNE
A POEM ON THE LOGIC OF SCIENCE OF AHMED DURSUN NÂTIKİ
1177-1187

Erol EROĞLU
Neşe SARICA
MİDYAT SÜRYANİLERİNİN DÜĞÜN GELENEKLERİ
THE WEDDING TRADITIONS OF ASSYRIANS IN MIDYAT
1289-1199

Ertan EROL
CUMHURİYET'İN İLK YILLARINDA YAZILAN TİYATRO ESERLERİNDE ATATÜRK VE ATATÜRKÇÜLÜK
AN EXAMINATION OF ATATÜRK AND KEMALISM IN THE WORKS OF THEATER IN THE EARLY YEARS OF THE REPUBLIC
1201-1213

Sevda GEÇEN
İSMET ÖZEL ŞİİRLERİNDE BAŞKALDIRI/ MODERNİZMİN YOZLAŞTIRDIĞI DÜZENE BAŞKALDIRI
REBELLION IN POETRY OF İSMET ÖZEL/ REBELLION OF SYSTEM THAT IS DEGENERATED BY MODERNIZM
1215-1228

Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ
Elif CÜRO
ANADOLU ÖĞRETMEN LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÖĞRETMENLİK MESLEK BİLGİSİ DERSLERİNE YÖNELİK TUTUM VE GÖRÜŞLERİ
ATTITUDES AND OPINIONS OF ANATOLIAN TEACHER HIGH SCHOOL STUDENTS TOWARD TEACHING PROFESSION COURSES
1229-1257

Hamdi GÜLEÇ
ON THE MARRIAGE RITUALS OF TRANSITION PERIOD TRADITIONS IN ÇAN DISTRICT
ÇAN YÖRESİ GEÇİŞ DÖNEMİ UYGULAMALARINDAN OLAN EVLENME RİTÜELLERİ ÜZERİNE
1259-1280

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Kadir GÜLER
Ersen ERSOY
XVI. ASIR BURSA ZANAATKÂRLARI HAKKINDA SECİLİ MİZÂHÎ BİR ESER: SUN'Î ÇELEBÎ'NİN TEZYÎN-NÂMESİ
A HUMOROUS TREATISE ABOUT XVI. CENTURY ARTISANS OF BURSA: SUN'Î CHALABI'S TEZYÎNNÂME
1081-1309

Turan GÜLER
NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN YUNUS EMRE ADLI TİYATRO ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
A STUDY ABOUT YUNUS EMRE, A THEATRE WORK WRITTEN BY NECİP FAZIL KISAKÜREK
1311-1327

Hasan GÜLTEKİN
GÜVAHÎ'NİN BİLİNMEYEN ESERİ: TAZARRU'-NÂME
UNKNOWN WORK OF GUVAHÎ: TAZARRU-NAME
1329-1371

Ahmet GÜNDÜZ
SALNAMELERE GÖRE KIRŞEHİR SANCAĞI HAKKINDA BİLGİLER (1873-1910)
(COĞRAFYASI, TARİHİ, NÜFUSU, NAHİYE VE KAZALARI)
ACCORDING YEARBOOKS XIX. INFORMATION ABOUT CENTURY ENSIGN KIRŞEHİR (1873-1910)
(GEOGRAPHY, HISTORY, POPULATION, CANTON AND ACCIDENTS)
1373-1393

Erol GÜNDÜZ
SUBHÎZÂDE FEYZÎ'NİN FEHÎM-İ KADÎM, NÂ'İLÎ-İ KADÎM VE NEŞÂTÎ'YE YAZDIĞI NAZİRELER
SUBHÎZÂDE FEYZÎ'S NAZIRES WRITTEN TO FEHÎM-I KADÎM AND NÂ'ILÎ-I KADÎM AND NEŞÂTÎ
1395-1414

Galip GÜNER
YARAT- "YARATMAK, HALK ETMEK" FİİLİNİN ETİMOLOJİSİ
ETYMOLOGY OF YARAT- "TO CREATE"
1415-1423

Ferdi GÜZEL
PEYAMİ SAFA'NIN "YALNIZIZ" ROMANINDA SÖZ DİZİMİ
THE SYNTAX IN THE NOVEL "YALNIZIZ" OF PEYAMİ SAFA
1425-1435

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Hicran Hanım HALAÇ
45 NUMARALI KONYA ŞERİYYE SİCİL DEFTERİNDEKİ MENZİL SATIŞLARI IŞIĞINDA YOL AĞLARI VE KAT SAYISINA GÖRE KONUT TİPOLOJİSİ (1714-1715)
IN NUMBERED 45 KONYA ŞERİYYE REGISTRY BOOK IN THE LIGHT OF RANGE SALE; HOUSING TYPOLOGY ACCORDING TO AND ROAD NETWORK AND COEFFICIENT (1714-1715)
1437-1448

Abdullah HARMANCI
ALİ CANİP YÖNTEM'İN SANATA VE EDEBİYATA BAKIŞI
ALİ CANİP YÖNTEM'S PERSPECTIVE TO ART AND LITERATURE
1449-1459

Gülsemin HAZER
SAFİYE EROL'UN *DİNEYRİ PAPAZI* ROMANINDA BİREYLEŞİM/KEMALAT YOLCULUĞU
THE PROCESS OF INDIVIDUATION IN DİNEYRİ PAPAZI BY SAFİYE EROL
1461-1473

Mehmet Akif HELVACI
Ahmet ÇETİN
İLKÖĞRETİM OKULLARINDA GÖREV YAPAN ÖĞRETMENLERİN ÖRGÜTSEL SİNİZM DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ (UŞAK İLİ ÖRNEĞİ)
ASSESSMENT OF CYNICISM LEVEL OF PRIMARY SCHOOL TEACHERS (UŞAK SAMPLE)
1475-1497

Ahmet İÇLİ
YARATILIŞIN ÖYKÜSÜ OLARAK MEVLİD: MEVLİD VE MİTOLOJİ İLİŞKİSİ
MEVLİD, A STORY OF CREATION: RELATIONSHIP OF MEVLİD AND MTYHOLOGY
1499-1516

Nadir İLHAN
TOPLUMSAL VE FERDİ DÜŞÜNCENİN DİLE YANSIMALARI (DİL-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ)
THE REFLECTIONS OF SOCIAL AND INDIVIDUAL THOUGHTS TO LANGUAGE (RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND THOUGHT)
1517-1525

Abdulmuttalip İPEK
TAHSİN ÖMER'İN "DARB-I MESELLERİMİZ HAKKINDA TAHLİLİ TEDKİKAT" ADLI ATASÖZLERİ SEÇKİSİ
A SELECTION OF PROVERBS FROM TAHSİN ÖMER'S "DARB-I MESELLERİMİZ HAKKINDA TAHLİLİ TEDKİKAT"
1527-1539

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Gülüzar İYİOĞLU
REFİK HALİT'İN HİKÂYECİLİĞİNDE DEĞİŞİM
CHANGE IN STORYTELLING OF REFİK HALİT
1541-1559

Abdülkadir KABADAYI
OKULÖNCESİ ÇOCUKLARININ TÜRKÇE EDİNİMİNDE YAPTIKLARI KURALLAŞTIRMA HATALARININ İNCELENMESİ
ANALYZING OVERREGULARIZATIONAL MISTAKES PRESCHOOLERS MADE TURKISH ACQUISITION
1561-1573

İdris KADIOĞLU
LEBİB DİVANI'NDA MUSİKİ TERİMLERİ VE BİR "GAZEL-İ FERAH-SÂZ"
MUSICAL TERMS IN DIVAN OF LEBIB AND A "GAZEL-I FERAH-SAZ"
1575-1592

Spartak KADIU
TÜRKÇEDE ZAMAN VE KİP KAVRAMI VE İ-EK EYLEMİN FONKSYÖNÜ ÜZERİNE
THE CONCEPTS OF TIME AND MOOD AND THE FUNCTIONS OF VERB 'TO BE' IN TURKISH
1593-1603

Münire Nurefşan KAPAL
NEFÎ DİVANINDA GÖNÜL
"HEART IN THE DÎVÂN OF NEF'Î'"
1605-1618

Yunus KAPLAN
ŞEYHÜLİSLAM YAHYA TAKİPÇİSİ BİR ŞAİR: YÜMNÎ VE DİVANI
A POET, THE FOLLOWER OF SEYHULISLAM YAHYA: YUMNI AND HIS DIVAN
1619-1647

Mustafa KARADENİZ
GAZELLERİ IŞIĞINDA BÂKÎ'DE TEFÂHÜR
SELF-PRAISE IN CONSIDERATION OF HIS LYRICS IN BAKİ
1649-1664

Mustafa Sıddık KARAGÖZ
SAMİHA AYVERDİ'NİN "BATMAYAN GÜN" ROMANINDA KADIN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
A RESEARCH ON WOMAN IDENTITY IN SAMIHA AYVERDI'S NOVEL "UNSUNKEN DAY"
1665-1674

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Gülay KARAMAN
MEVLANA'NIN MENKIBELERİ ÜZERİNE FOLKLORİK BİR İNCELEME
A FOLKLORIC ANALYSIS ON THE LEGENDS OF MEVLANA
1675-1693

Kadir KARATEKİN
Ömer Faruk SÖNMEZ
Zafer KUŞ
İLKÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ
INVESTIGATION OF PRIMARY SCHOOL STUDENTS "COMMUNICATION SKILLS ACCORDING TO SEVERAL VARIABLES
1695-1708

Münevver KATA
15 KASIM (CUMHURİYET BAYRAMI) TÖRENLERİNİN KIBRIS TÜRK BASININDA YANSITILMA ŞEKİLLERİ
FORMANTS PORTRAYED IN THE TURKISH CYPRIOT PRESS NOVEMBER 15 CEREMONIES (REPUPLIC DAY)
1709-1717

İbrahim KAYA
SÛDÎ'NİN ŞERH-İ GÜLİSTAN'INDAKİ ELEŞTİRİLERİNE TOPLU BİR BAKIŞ
AN OVERWIEW TO THE CRITICS OF SUDİ IN THE ŞERH-İ GULİSTAN
1719-1739

Zülküf KILIÇ
TÜRK EDEBİYATINDA BİRBİRİNE YAKIN ÜÇ KELİME: HİCİV, MEDİH VE HEZEL
THREE CLOSELY RELATED CONCEPTS IN TURKISH LITERATURE: SATIRE, EULOGY, AND COMIC POEM
1741-1750

Turgut KOÇOĞLU
RUSÇUKLU ZARÎFÎ ÖMER BABA VE MANZUM-MENSUR TASAVVUF TERİMLERİ LÜGATÇESİ: ISTILAHÂT-I MEŞÂYIH
ZARÎFÎ OMAR BABA FROM RUSCUK AND HIS VERSE-PROSE GLOSSARY OF SUFISM: ISTILAHÂT-I MASHAYIKH
1751-1776

Ferhat KORKMAZ
EDİP CANSEVER'İN ŞİİRLERİNDE GÖZ İMGESİ
THE EYE IMAGINARY IN THE POEMS OF EDİP CANSEVER
1777-1789

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Yusuf KOTAN
MAHALLİ FIKRA TİPİNE BİR ÖRNEK: ERZURUMLU NAİM HOCA
ONE TYPE OF ANECDOTE OF LOCAL EXAMPLE: HOCA ERZURUMLU NAİM
1791-1802

Fettah KUZU
ŞEYH GÂLİB'İN ŞİİRLERİNDE İNSANIN DÖNÜŞÜM SÜRECİ
TRANSFORMATION PROCESS OF HUMAN IN SHEIKH GALIB'S POEMS
1803-1812

Esra LÜLE MERT
TEMEL İŞLEVİ BİLİM İNSANI YETİŞTİRMEK OLAN BAZI BÖLÜMLERDE KOPYA
CHEATING AT SOME DEPARTMENT WHOSE BASIC FUNCTION IS TO TRAIN ACADEMICIAN
1813-1829

Ahmet MOCAN
"YALNIZIZ"DA ANLATIM TEKNİKLERİ
NARRATION TECHNIQUES OF "YALNIZIZ"
1831-1841

Ersin MÜEZZİNOĞLU
DOKTOR ABDULLAH CEVDET'İN SAMSUN, GİRESUN, ORDU VE TRABZON SEYAHAT NOTLARI
DOCTOR ABDULLAH CEVDET'S TRAVEL NOTES OF SAMSUN, ORDU, GİRESUN AND TRABZON
1843-1857

Sıtkı NAZİK
BÂKÎ DÎVÂNI'NDA SEVGİLİNİN OTORİTE SAHİBİNE TEŞBİHİ
THE SIMILE OF THE LOVER FOR AUTHORITY TO THE OWNER IN BAKI'S DIVAN
1859-1883

Canan OLPAK KOÇ
DESTAN GELENEĞİNDEN TARİHİ ROMANA: *TÖLÖGÖN KASIMBEK VE KIRILAN KILIÇ I, II*
FROM LEGEND TRADITION TO HISTORICAL NOVELS TÖLÖGÖN KASIMBEK AND KBROKEN SWORD I, II
1885-1892

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Salih ORHAN
Abdülkadir KIRBAŞ
Yakup TOPAL
GÖRSELLERLE DESTEKLENMİŞ ALTI ŞAPKA DÜŞÜNME TEKNİĞİNİN ÖĞRENCİLERİN KONUŞMA BECERİLERİNİ GELİŞTİRMESİNE ETKİSİ
SIX THINKING HATS TECHNIQUE SUPPORTED VISUALS EFFECTS OF STUDENTS' SPEAKING SKILLS DEVELOP
1893-1909

Yücel ÖKSÜZ
Ceren ÇEVİK
Ayça KARTAL
İLKÖĞRETİM 4. VE 5. SINIF ÖĞRENCİLERİ ARASINDAKİ ZORBALIK OLAYLARININ ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ (RİZE İLİ ÖRNEĞİ)
STUDY OF BULLYING CIRCUMSTANCES BETWEEN 4TH AND 5TH GRADE STUDENTS OF PRIMARY EDUCATION ACCORDING TO VARIOUS VARIABLES (RİZE PROVINCE EXAMPLE)
1911-1934

Faik ÖMÜR
ALMANCADA VE TÜRKÇEDE DAVETİYE ÖRNEKLERİNİN BİÇİM İÇERİK VE DİL İŞLEVİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ
COMPARATIVE ANALYSIS OF INVITATION CARD SAMPLES IN TERMS OF DESIGN, TEXT TYPE AND LINGUISTIC FUNCTION IN GERMAN AND TURKISH
1935-1958

Abdullah ÖZBOLAT
Saffet KARTOPU
İSYAN İLE TESLİMİYET ARASINDA: AĞITLARDA KADER İNANCI
BETWEEN SUBMISSION AND REBELLION: FATE BELIEF IN THE MOURNINGS
1959-1972

Mehmet ÖZDEMİR
TÜRK EDEBİYATINDA MANZUM HİLYE TÜRÜ VE NECCARZÂDE RIZÂ'NIN *HİLYE-İ HÂCE BAHÂÜDDÎN ŞÂH-I NAKŞİBEND*'İ
TYPE IN TURKISH LITERATURE VERSE HILYE AND NECCARZÂDE RIZÂ'S HİLYE-İ HÂCE BAHÂÜDDÎN ŞÂH-I NAKŞİBEND
1973-1992

Ramazan ÖZDEMİR
ZAMAN VE MEKÂN BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA: MAKYAVEL'İN "PRENS"İ VE KINALIZÂDE'NİN "AHLÂK-I ALÂÎ"Sİ
A COMPARATIVE STUDY IN TERMS OF TIME AND SPACE: MACHIAVELLI'S 'THE PRINCE' AND KINALIZADE'S 'AHLÂK-I ÂLÂÎ'
1993-2011

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Şuayip ÖZDEMİR
İsmail ARICI
ALEVİLERİN CEM EVLERİ VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ (MALATYA ÖRNEĞİ)
ALEVİ'S OPINION ABOUT DEPARTMENT OF RELIGIOUS AFFAIRS AND CEM HOUSES (THE MALATYA SAMPLE)
2013-2026

Nazmi ÖZEROL
BÂKÎ'DE GÖZYAŞI
TEARS AT BÂKÎ
2027-2039

Fatih ÖZKAFA
HİLYE-İ ŞERİFE'NİN DİNÎ, EDEBÎ VE ESTETİK BOYUTLARI
RELIGIONAL, LITERATURAL AND AESTHETICAL DIMENSIONS OF HILYAH
2041-2053

Ali ÖZKAN
ARNAVUTLUK'TA ENVER HOCA DÖNEMİ İNSAN HAKLARI VE ÖZGÜRLÜKLER (1945-1985)
HUMAN RIGHTS AND FREEDOM IN ALBANIA UNDER ENVER HOXHA PERIOD (1945-1985)
2055-2077

Ferudun Hakan ÖZKAN
BOSTANZÂDE YAHYÂ VE GÜL-İ SAD-BERG'İ
BOSTANZADE YAHYÂ AND HIS GUL-I SAD-BERG
2079-2104

Zeynep Gülçin ÖZKİŞİ
TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE KADINLARIN BESTECİLİK EĞİTİMİNE ERİŞİMİ VE BESTECİLİK KARİYERİ
WOMEN'S ACCESS TO COMPOSITION EDUCATION AND CAREER OF COMPOSITION IN TURKEY IN THE CONTEXT IN GENDER
2105-2114

Şevket ÖZNUR
Ejdan SADRAZAM
KIBRIS ORTAÇAĞ SÖYLENCELERİNE YANSIYAN "ÖZGÜN TOPLUMSAL YAPI" ÜZERİNE KISA BİR DEĞİNİM
A SHORT RELEVANCE ABOUT AUTHENTIC SOCIAL STRUCTURE WHICH REFLECTED FROM CYPRUS MEDIAEVAL NARRATIONS
2115-2138

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Özge ÖZTEKİN
ONTOLOJİK BOYUTTA 'DÖNGÜSEL SÜREKLİLİK' & 'DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM'Ü İMLEYEN GÖRSEL SEMBOLLERLE ŞİİRİN BİÇİM DÜZEYİNDE BİLİNÇLİ DEFORMASYONU: DİVAN ŞİİRİNDE DEYİŞBİLİMSEL BİR ÖNCELEME ALANI OLARAK BİÇİMSEL SAPMALAR
THE CONSCIOUS DEFORMATION OF THE POETRY AT THE FORMAL LEVEL WITH VISUAL SYMBOLS ALLUDING TO "CYCLICAL CONTINUITY" AND "CHANGE AND TRANSFORMATION" AT THE ONTOLOGICAL DIMENSION: FORMAL DEVIATIONS IN THE DIVAN POETRY AS A FIELD OF STYLISTIC FOREGROUNDINGS
2139-2155

Mehmet PEKTAŞ
LATÎFÎ TEZKİRESİNDE EDEBÎ SANATLAR VE EDEBÎ SANATLARLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER
LITERARY ARTS IN LATÎFÎ'S TEZKİRE AND ASSESSMENTS ABOUT THE LITERARY ARTS
2157-2175

Adem POLAT
MADDE-RUH ÇATIŞMASINDAN SİMERANYA'YA KAÇIŞ: YALNIZIZ
THE ESCAPE TO SIMERANYA FROM MATTER-SOUL CONFLICT: YALNIZIZ
2177-2182

Gökhan REYHANOĞULLARI
TÜRK EDEBİYATININ İLK BİLİM-KURGU ÖYKÜLERİ VE ORHAN DURU
THE FIRST SCIENCE-FICTION STORIES OF TURKISH LITERATURE AND ORHAN DURU
2183-2197

Muhammed Eyyüp SALLABAŞ
TÜRKÇEYİ YABANCI DİL OLARAK ÖĞRENENLERİN KONUŞMA KAYGILARININ DEĞERLENDİRİLMESİ
AN EVALUATION OF SPEAKING ANXIETY FOR LEARNERS OF TURKISH AS A FOREIGN LANGUAGE
2199-2218

Mustafa SARI
TÜRK DİLİNDE EŞ ANLAMLILIK VE 'SAYRU-SÖKEL' SÖZLERİ
SYNONYMITY IN TURKISH LANGUAGE AND THE WORDS 'SAYRU- SÖKEL'
2219-2229

Bahir SELÇUK
KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE CERES (ÇAN/ÇINGIRAK)
CERES (BELL/ RATTLE) IN THE CLASSICAL TURKISH POEM
2231-2250

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Hakan SEVİNDİK
BİLİNMEYEN BİR ESER: *YÜMNÎ DİVANI*
AN UNKNOWN WORK: YÜMNÎ'S DİVAN
2251-2273

Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT
POSTMODERN ROMAN'DA ANLATICI, ZAMAN VE MEKÂN YAPISI
NARRATOR, TIME AND SPACE STRUCTURE OF POSTMODERN NOVEL
2275-2286

Fatih SONA
İSMAİL HİKMETÎ VE DİVANI
İSMAİL HİKMETÎ AND HIS DİVAN
2287-2298

İbrahim SONA
1538 TARİHLİ İLK TÜRKÇE *TÛTÎ-NÂME* ÇEVİRİSİ
THE FIRST TRANSLATION OF TÛTÎ-NÂME WHICH WAS WRITTEN IN 1538
2299-2311

Mehmet SOYTÜRK
TÜRKİYE'DEN AVUSTURYA'YA İŞGÜCÜ GÖÇÜ
LABOUR MIGRATION FROM TURKEY TO AUSTRIA
2313-2328

Ömer SUBAŞI
ARAP FETHİNDEN SELÇUKLU HÂKİMİYETİNE ARTVİN
ARTVİN FROM ARABIAN INVASION TO SELJUK DOMINANCE
2329-2351

Fatma SUSAR KIRMIZI
ÖĞRETMEN ADAYLARININ KİTAP OKUMA ALIŞKANLIĞINA YÖNELİK TUTUM ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI
AN ATTITUDE SCALE TOWARDS TEACHER CANDIDATES' READING HABIT: RELIABILITY AND VALIDITY ANALYSIS
2353-2366

Namık Kemal ŞAHBAZ
Yunus Emre ÇEKİCİ
DİSİPLİNLER ARASI BİR DİSİPLİN OLARAK TÜRKÇE EĞİTİMİ
TURKISH EDUCATION AS AN INTERDISCIPLINARY DISIPLINE
2367-2382

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Esma ŞAHİN
KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE PÂLEHENG VE BÂKÎ'NİN PÂLEHENG KONULU BİR GAZELİ
PÂLEHENG IN THE CLASSICAL TURKISH POETRY AND BÂKÎ'S GHAZEL ABOUT PÂLEHENG
2383-2392

Mehmet Emin ŞEN
VIII. YÜZYILDA TÜRKLERİN İLMÎ DURUMUNUN TESPİTİNE FARKLI BİR BAKIŞ: BASRA, MÂVERÂÜNNEHİR ÖRNEĞİ
A DIFFERENT VIEW TO ESTABLISHMENT OF SCIENTIFIC POSITION OF TURKS IN VIII CENTURY: EXAMPLE OF BASRA, TRANSOXIANA
2393-2407

Ahmet TARCAN
OKUL ÖNCESİ (4-6 YAŞ) OYUN GRUPLARINDA EKLENTİ SORULARIN İŞLEVLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
A STUDY ON THE FUNCTIONS OF THE TAG QUESTIONS IN PRESCHOOL PLAY GROUPS (4-6 YEARS OLD)
2409-2422

Gülşah TAŞKIN
KANUNÎ DÖNEMİNDE "MAHFÎ" BİR ŞAİR: MAHFÎ-İ GİLANÎ VE *BİH-İ ÇİNÎ* TERCÜMESİ
A HIDDEN POET IN THE PERIOD OF SULEIMAN THE MAGNIFICENT: MAHFÎ-İ GİLANİ AND HIS TRANSLATION OF BİH-İ ÇİNÎ
2423-2443

Feyza TOKAT
Ceyhun Vedat UYGUR
HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ'NİN "TUHFETÜ'L- ERÎBİ'N- NÂFİA Lİ'R-RÛHÂNÎ VE'T-TABÎB"İ
HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ'S "TUHFETÜ'L- ERÎBİ'N- NÂFİA Lİ'R-RÛHÂNÎ VE'T-TABÎB"
2445-2454

İbrahim TOSUN
TUNCELİ YÖRESİ TÜRKMEN AĞIZLARININ ÖZELLİKLERİ
THE CHARACTERISTICS OF TURKMEN DIALECTS IN THE DISTRICT OF TUNCELİ
2455-2480

Salih UÇAK
MEVLÂNÂ'NIN RUBÂÎLERİNDE "GÖNÜL" İSTİARESİ
THE METAPHOR OF "HEART" IN MEVLANA'S RUBAIS
2481-2490

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Erdem UÇAR
KUTADGU BİLİG'İN KAHİRE NÜSHASI ÜZERİNE NOTLAR I
NOTES ON CAIRO MANUSCRIPT OF QUTADGU BİLİG I
2491-2504

Serdar UĞURLU
TÜRK KÜLTÜRÜNDE GELENEK BAĞLAMINDA "SIRRA ERME" VE "VECD" RİTÜELLERİNİN FENOMENOLOJİK DİYALEKTİĞİ
PHENOMENOLOGICAL DIALECTICAL OF "SECRET COMING" AND "ECSTASY" RITUELS IN CONTEXT OF TRADITION IN TURKISH CULTURE
2505-2514

Nurullah ULUTAŞ
İsmail SÜPHANDAĞI
Memet ABUKAN
POLİSİYE ROMAN TEMSİLCİSİ ÜMİT DENİZ'İN ROMANLARINDA CİNAYET KURGUSU
THE MURDER PLOT IN THE NOVELS OF ÜMİT DENİZ
2515-2529

Seda UYSAL BOZASLAN
ENDERUNLU MEHMET ÂKİF'İN MİR'ÂT-İ Şİ'R ADLI TEZKİRESİNİN MUHTASAR BİR NÜSHASI
A SHORTENED COPY OF MİR'AT-I Şİ'R WRITTEN BY ENDERUNLU MEHMET AKİF
2531-2568

Timur VURAL
AVRUPALILARA GÖRE OSMANLI DÖNEMİNDE ASKERİ MÜZİK GELENEĞİ
THE TRADITION OF MILITARY MUSIC IN THE OTTOMAN PERIOD ACCORDING TO THE EUROPEANS
2569-2584

Nedim YALANSIZ
27 MAYIS DARBESİ SONRASI CELAL BAYAR VE ESKİ DEMOKRAT PARTİLİLERİN TÜRK SİYASİ HAYATINA ETKİLERİ
THE EFFECTS OF CELAL BAYAR AND FORMER-DEMOCRATIC PARTY MEMBERS ON TURKISH POLITICAL LIFE AFTER THE COUP OF 27th MAY
2585-2598

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Havva YAMAN
Derya AKKAYA
DİL BİLİMİNİN KELİME ÖĞRETİMİNE AÇILAN KAPISI: BAĞLAM TÜRLERİ
LINGUISTIC GATEWAY TO THE VOCABULARY TEACHING: TYPES OF CONTEXT
2599-2610

Hüseyin YAŞAR
SEZAİ KARAKOÇ'UN ŞİİR EVRENİNDE MEMLEKET ALGISI VEYA "O ÜLKE"
THE PERCEPTION OF 'BOURNE' IN THE POETIC UNIVERSE OF SEZAİ KARAKOÇ
2611-2633

Alptekin YAVAŞ
KUBAD-ABAD SARAYINDA BULUNAN KEMER VE ASKI TOKALARI
BELT AND BUCKLE STRAPS FOUND IN KUBAD-ABAD PALACE
2635-2648

Hakan YEKBAŞ
DİVAN ŞAİRİNİN SESSİZ VE GİZLİ ANLATIMI: MUVAŞŞAH
THE SECRET AND SILENT EXPRESSION OF DIVAN POET: MUVASSAH
2649-2700

Ali YILDIRIM
EPİKÜRİZM VE BÂKÎ'NİN BİR GAZELİ ÜZERİNE
A STUDY OF EPICURISM AND A GHAZEL OF BAKI'S
2701-2709

Kürşat YILDIRIM
ERKEN TABGAÇ (T'O-PA) TARİHİNİN ANA HATLARI (WEI SHU'NUN İLK BÖLÜMÜNE GÖRE)
OUTLINES OF EARLY TABGACH (T'O-PA) HISTORY (ACCORDING TO FIRST CHAPTER OF WEI SHU)
2711-2738

Özgür YILDIZ
II. ABDÜLHAMİD DEVRİNDEN I. CİHAN HARBİNE İSTANBUL'DA AMERİKAN MİSYONER FAALİYETLERİNE BİR BAKIŞ
AN OVERVIEW OF AMERICAN MISSIONARY ACTIVITIES IN ISTANBUL FROM REIGN OF ABDULHAMID THE 2ND TO THE FIRST WORLD WAR
2739-2750

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Fatih YILMAZ
CULTURAL TRANSMISSION THROUGH TEACHING TURKISH AS A FOREIGN LANGUAGE COURSE BOOKS
TÜRKÇENİN YABANCI DİL OLARAK ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARINDA KÜLTÜR AKTARIMI
2751-2759

Yakup YILMAZ
ZAMİR /n/'si VE /y/ YARDIMCI ÜNSÜZ KARIŞIKLIĞI: "*KIRKLARELİ'NE* Mİ, *KIRKLARELİ'YE* Mİ?" DEMELİ
CONFUSION OF PRONOMINAL /n/ AND INTERVOCALIC EUPHONIC CONSONANT /y/: SHOULD IT SAY "KIRKLARELİ'NE" OR "KIRKLARELİ'YE"
2761-2777

Mehmet Ali YOLCU
MANİLERDE DOLDURMA DİZE PROBLEMİ VE DİZELER ARASINDAKİ ANLAMSAL BAĞI SAĞLAYAN UNSURLARI SINIFLANDIRMA DENEMESİ
THE PROBLEM OF UNRELATED VERSE IN MANİ AND THE STUDY OF CLASSIFICATION OF THE ELEMENTS THAT PROVIDE THE SEMANTIC LINK BETWEEN THE VERSES
2779-2793

Sinan YÖRÜK
Şöhret SAĞBAN
OKUL MÜDÜRLERİNİN KÜLTÜREL LİDERLİK ROLLERİNİN ÖĞRETMENLERİN ÖRGÜTSEL BAĞLILIK DÜZEYİNE ETKİSİ
THE EFFECTS OF SCHOOL ADMINISTRATORS' CULTURAL LEADERSHIP ROLES ON ORGANIZATIONAL COMMITMENT LEVEL OF TEACHERS
2795-2813

Yunus MACİT
SEYAHATNAMELERDE HADÎS KÜLTÜRÜ: İBN BATTÛTA ÖRNEĞİ
HADITH CULTURE IN TRAVELOGUES: THE CASE OF IBN BATTUTA
2815-2836

Gencay ZAVOTÇU
NÂBÎ'NİN ŞİİRLERİNDE NOSTALJİK HUSUSLAR
IN THE NABİ'S POEMS NOSTALGIC ISSUES
2837-2846

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

TANITMA-ELEŞTİRİ

Ahmet AKDAĞ
Süleyman SOLMAZ, ONALTINCI YÜZYIL TEZKİRELERİNDE (AHDÎ, GELİBOLULU ÂLÎ, KINALIZÂDE, BEYÂNÎ) ŞÂİRİN DÜNYASI, Akçağ Yayınları, Ankara 2012, 670 s.
2847-2850

Sedat KARAGÜL
Tuğba ÇELİK (2011). *DİL VE EDEBİYAT ÖĞRETİMİ,* ANKARA: ANI YAYINCILIK, 326 S. ISBN 978-605-4434-60-2
2851-2853

Özge ÖZTEKİN
MEHMED TEVFİK – KÂFİLE-İ ŞU'ARÂ
HAZIRLAYANLAR: FATMA SABİHA KUTLAR OĞUZ, MÜJGAN ÇAKIR, HANİFE KONCU
İSTANBUL, DOĞU YAYINEVİ, 2012, 320 S.
2855-2857

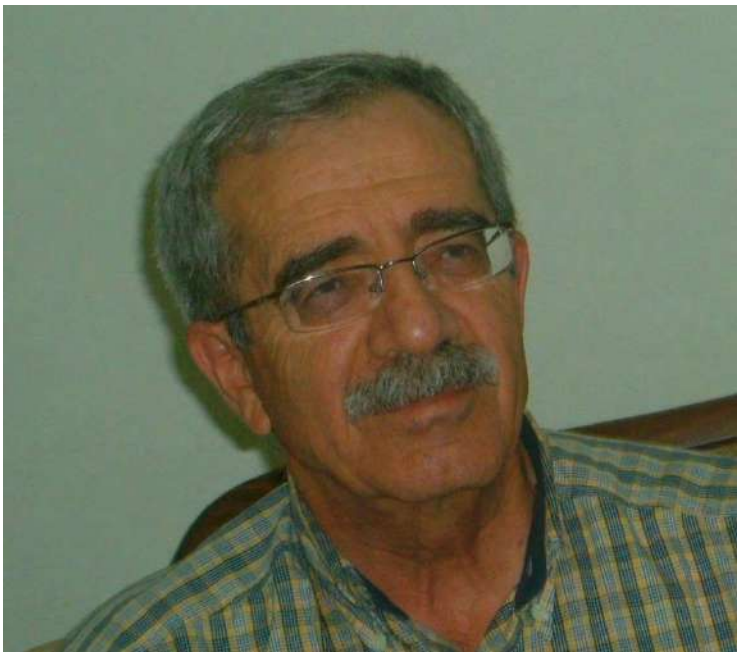
Adem POLAT
Azer YAVUZ
MİTAT DURMUŞ, MELİH CEVDET ANDAY'S UNIVERSE OF POETRY, (MELİH CEVDET ANDAY'IN ŞİİR (Ç)EVRENİ), MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION PRESS, ANKARA, 2011, 773 P., ISBN: 978-975-11-379-7
2859-2862

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3 Summer 2012

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

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. I-XV, ANKARA-TURKEY

Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK



ÖZ GEÇMİŞİ VE YAYINLARINDAN BAZILARI

18.11.1949'da Sivas'ta doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini adı geçen ilde tamamladı. 1972 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne girdi. 1976 yılında bu fakülteden mezun olduktan sonra, 13.01.1977'de Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne Eski Türk Edebiyatı asistanı olarak atandı. Prof. Dr.M. Kaya BİLGEGİL yöntemindeki "*Bâkî Divanı Üzerine Bir İnceleme (1.Kısım); Bâkî Divanı (Edisyon Kritik) (2. Kısım)"* adlı doktora tezini 1982'de tamamlayarak edebiyat doktoru unvanını aldı. 1984-1987 yılları arasında Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalıştı.

1987 yılında adı geçen bölümün Türk Dili ana bilim dalında açılan yardımcı doçentlik kadrosuna atandı. Aynı yıl girmiş olduğu Doçentlik Merkezi Yabancı Dil Sınavı'nda başarılı oldu ve 1988 yılında alanıyla ilgili araştırma ve incelemelerde bulunmak üzere Oxford Üniversitesi'ne gitti. Bodlein Library'deki Türkçe el yazması eserler üzerinde ve Oriental Institute'de üç ay kadar çalıştı. 23.10.1989 tarihinde yapılan doçentlik bilim sınavında başarılı olarak Eski Türk Edebiyatı ana bilim dalında doçent oldu. 17.11.1989'da Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığına atandı. 22.09.1992 tarihinde Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

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

Müdürlüğüne atanarak iki dönem bu görevi yürüttü. 1995 yılında profesör oldu. 1998-2002 yılları arasında Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde kurucu dekan olarak görev yaptı. Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığı görevini Mart 2005'e kadar sürdürdü. Fırat Üniversitesi'nde 32 yıl görev yapan Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK, 2009 yılında emekliye ayrıldı. Emekli olduktan sonra 05.10.2009 tarihinde Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (Cyprus International University) Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde göreve başladı. Halen Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesi ve bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Son 15 yıldan bu yana "Edebiyat Kuram ve Yöntemleri, Sanat Felsefesi, Estetik, Edebiyat Eleştirisi" alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Klasik Türk Müziğine de ilgi duyan Prof. Dr. Sabahattin Küçük'ün 14 şiiri bestelenerek repertuara girmiştir.

1. BİLİMSEL ÇALIŞMALAR:

1.1. Tezler:

Doktora Tezi: *Bâki Divanı Üzerinde Bir İnceleme (1.Kısım)* s. X+453*; Bâki Divanı (Edisyon Kritik) (2. kısım)* s. XXVII+598, Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Elazığ 1982.

Profesörlük Başlıca Araştırma Eseri:

Antakyalı Münîf Dîvânı, T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.

1.2. Kitap ve Kitap Bölümü:

1) **Bâki ve Divanından Seçmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
2) **Bâki Divanı (Tenkitli Metin)**, TDK Yayınları, Ankara 1994.
3) **Antakyalı Münif Divanı (Tenkitli Metin)**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
4) (Ali Yıldırım ve Şener Demirel ile birlikte) "İlk Klasik Dönem (1512-1600)" *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı,* **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi**, C.5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, s.222-330.

1.3. Makaleler:

1) "Şiir ve Şiir Sanatında Ses Unsuru", **Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (Prof. Dr. Ali Gündüz Akıncı'ya Armağan), C.I, S.2. Elazığ 1982.
2) "Hayâlî-i Kadîm", **Türk Kültürü**, S. 249, Ocak 1984, s. 64-69.
3) "Bâki'nin Medhiyeleri Üzerine", **Milli Kültür**, S. 44, Mart 1984, s. 48-52.
4) "Hayâlî Bey'in Yayımlanmamış Gazelleri", **Türk Dili,** S. 394, Ekim 1984, s. 418-421.
5) "Fehîm-i Kadim Başka Bir Mahlas İle Şiirler Söyledi mi?", **Kaynaklar,** S.4, 1984, s. 418-421.
6) "Cevdet Kudret, Divan Şiirinde Üç Büyükler 2. BAKİ., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985, s. 160", **Türk Dili**, S. 422, Şubat 1987, s. 116-125.
7) "Türkçede Şüphe Bildiren *ki* Edatı Üzerine", **Türk Dili**, S. 426, Haziran 1987, s. 367-372.

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

8) "Bâkî'ye Dair Notlar", **Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)**, C. I, S. 1, 1987, s. 147-156.

9) "Girit Savaşına Katılan İki Halk Şairi: Siyâhî ve Yamak", **Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)**, C. 2, S. 2, 1988. s. 139-147.

10) "Latifî Tezkiresi (Tezkiretü'ş-Şu„arâ)'nin Çorum Nüshası", *Prof. Dr. İbrahim Yarkın'a Armağan,* **Türk Kültürü Araştırmaları**, Ankara 1988, s.49-54.

11) "Baskilli Şair Ali Sancakoğlu", **Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)**, C. 2, S. 2, 1988, s. 149-160.

12) "Divan Şiirinde Güneş Üzerine Bir Deneme", **Mehmet Kaplan Özel Sayısı**, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara 1988, s. 149-176.

13) "Fuzûlî'nin Bâkî Üzerindeki Tesiri ve Divanında Yer Almayan Bir Şiiri Hakkında", **Milli Kültür**, S. 60, Mart 1988 s. 5-8.

14) "Nef„î'de At Sevgisi", **Erdem**, Mayıs 1989, S. 14, Ocak 1991, s. 503-516.

15) "Riyâzî Divanı'ndan Seçmeler, haz. Yrd. Doç. Dr. Namık Açıkgöz, Kültür Bakanlığı Yayınları/1227, 1000 Temel Eser Dizisi/159, Ankara 1990, VII+245 s." **Türk Dili**, S. 429, Aralık 1992, s. 464-474.

16) "16. Yüzyıl Şairlerinden Bursalı Rahmî Çelebi ve Şiirleri", Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu Hatıra Sayısı, **Türklük Araştırmaları Dergisi**, S. 7, Yıl: 1991-1992, İstanbul 1993, s. 423-472.

17) "Münif'in Kırk Hadis Tercümesi", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi,* **Türkoloji Dergisi**, C.XII. S.1, s.89-105.

18) Bâkî'nin Şiirlerinde Tasavvuf, **F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.7, S.1-2, Elazığ 1995, s.133-145.

19) "Asrısaadetin Dinamik Düşünce Hayatından Uzaklaşma ya da Yeryüzü Cennetinden Çıkış", **F.Ü. Ortadoğu Araştırma Merkezi Dergisi**, Elazığ 2009.

1. 4. Bildiriler (Kongre, Sempozyum ve Seminer Bildirileri) :

a. Ulusal Bildiriler:

1) "Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Harput El Yazmaları", **Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu**, Elazığ, 5-6 Mayıs 1986, s. 143-146.

2) "Tokatlı Kanî'nin Bir Mektubu Hakkında", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri**, 13-17 Ekim1986, Samsun 1988, s. 393-396.

3) "Musammat Gazel", **I.Eski Türk Edebiyatı Kollogyumu**, Ankara, 17-18 Ocak 1992.

4) "Divan Şiirinde Antakyalı Şairlerin Yeri", **II. Hatay Tarih ve Folklor Sempozyumu**, Antakya, 21-22 Mayıs 1992.

5) "19. Yüzyıl Fırat Havzası Divan Şairleri", **Fırat Üniversitesi, Folklor ve Etnoğragya Sempozyumu**, 24-27 Ekim 1985, Elazığ 1992, s. 231-238.

6) "Divan-ı Hikmet'te Ölüm Teması", **Fırat Üniversitesi, Ahmed Yesevî Sempozyumu**, Elazığ, 29-30 Nisan 1993.

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

7) "Klâsik Türk Şiirinde Saray İstiaresi", **VI. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu**, (Prof. Dr. Mine Mengi Adına), 25-27 Kasım 2010, Kayseri.

b. Uluslararası Bildiriler:

1) "Çağdaşı ve Arkadaşı Nev'î'nin Gözüyle Şairler Sultanı Bakî", **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi**, *İstanbul, 23-28 Eylül 1985, Tebliğler II, Türk Edebiyatı,* C. I, İstanbul, s. 215-222.

2) "Bakî'nin Şiirlerinde Sosyal Hayatın İzleri", **VI. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul**, *19-23 Eylül 1988; Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 59, Nisan 1989, s. 153-166.

3) "Yunus Emre'ye Göre Bilgi", **Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu**, *Ankara, 7-10 Ekim 1991*.

4) "Divan-ı Hikmet'te İnsan Eğitimi", **Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu**, *Kayseri, 26-29 Mayıs 1993*, s. 271-280.

5) Değerlendirme Oturumu, **Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar II**, 27 Nisan 2007 Bildiriler, İstanbul 2008, s.224-226.

6) "Metin Yorumlamalarında Yöntem Sorunu" **I.Uluslararası Divan Edebiyatı Sempozyumu**, *Prof. Dr. Abdülkadir KARAHAN'ın anısına,* 27-28 Mayıs 2008, Beykoz Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.

1.5. Ansiklopedi Maddesi:

1) "Bâkî", **Türkler Ansiklopedisi**, C.11, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.723-732.

2) **Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**nde Yayınlananlar: "Ferdî (Arayıcı-zâde)", "Fâizî", "Fazıl (Enderunlu)".

2. YÖNETTİĞİ TEZLER:

a. Yüksek Lisans Tezleri:

1) Özer, Osman, **Bingöl İli Karlıova İlçesi ve Yöresi Ağızları (Fonetik ve Morfolojik)**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.

2) Yaşar, Ayşe, **16.Yüzyıl Şairi Usulî Divanı'nda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.

3) Yıldırım, Ali, **İshak Çelebi, Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Edisyon Kritiği**, F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.

4) Sarı, Sabahattin, **Vecdî Divanı (Tenkitli Metin)**, F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1992.

5) Demirel, Şener, **Behiştî, Heft-Peyker (Metin - İnceleme)**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1995.

6) Birici, Sevim, **Bursalı Rahmi, Şah u Gedâ (Metin-İnceleme)**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997

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

7) Boranoğlu, Turan, **Bursalı Rahmî Çelebi Divanı'nın Tahlili**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ 1997.

8) Ay, Suzan, **Ahmet Sadık Ziver PaÇa Divanı**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ, 1999.

9) Demirel, Gamze, **Nef'î Divanı'nda Tabiat**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ, 2000.

10) Felek, Özgen, **Münif (Antakyalı) Divanı'nın Tahlili**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ, 2000.

11) Akkaya, Nesrin, **Nedim'in Tarih Manzumeleri ve Bu Manzumelerde MahallileÇme Cereyanının Ġzleri,** F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ, 2003.

12) Çeçen, Mehmet Korkut, **19. Yüzyıl Ģâirlerinden Hâlet Bey Divanı (Tenkitli Metin)**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2005.

13) Öztekin, Mahmut Bolkar, **Fuzûli ve Ģeyh Gâlîb Divanlarında Ney Metaforu,** F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2007.

14) İpek, Abdulmuttalip, **Klâsik Türk Ģiirinde Gül Redifli Kasideler**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.

b. Doktora Tezleri:

1) Yıldırım, Ali, **Kamî (Edirneli Mehmet Çelebi), Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ 1995.

2) Demirel, Şener, **Ģehrî (Malatyalı Ali Çelebi), Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ 1999.

3) Birici, Sevim, **Türk Edebiyatında Ģâh u DerviÇ (Ģâh u Gedâ) ler ve Hilâl-i Çağatâyi'den Yapılan Ģâh u DerviÇ Çevirilerinin Ġncelenmesi**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2004.

4) Demirel, Gamze, **Beliğ Mehmed Emîn Dîvânı (Ġnceleme-Tenkitli Metin)**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ 2006.

5) Felek, Özgen, **Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın Tahlîli,** F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ 2007.

6) Çeçen, M. Korkut, **Sabrî: Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili**, F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2010.

3. ESERLERĠNE YAPILAN ATIFLARDAN BAZILARI

1) Çavuşoğlu, Mehmet, "Bakî", **TDV Ġslâm Ansiklopedisi**, C.I V, s. 540.

2) İpekten, Halûk, "Baki", **Büyük Türk Klasikleri**, C. IV, s. 275.

3) İpekten, Halûk, **Eski Türk Edebiyatı, Nazım Şekilleri**, Ankara 1985, s. 165.

4) İpekten, Halûk, **Bâki, Hayatı, Edebi KiÇiliği ve Bazı Ģiirlerinin Açıklamaları**, 2. Basım, Erzurum 1990, s. 11.

5) Kurnaz, Cemal, **Hayâlî Bey Divanı Tahlili**, Ankara 1987, s. 548.

6) Mengi, Mine, **Eski Türk Edebiyatı**, Ankara 1994, s. 160.

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

7) Üzgör, Tahir, **Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Divan'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi**, Ankara 1991, s. 736.

8) Şentürk, Ahmet Atilla; Ahmet Kartal, **Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergâh Yay., 1. Basılış, İstanbul 2004.

4. İDARİ GÖREVLER

1) Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı 1989-2005 (Eğitim Fakültesi Dekanlığı dönemi hariç)

2) Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü 1992-2000

3) Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanlığı 1998-2002

4) Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı 2010-…

5. KONFERANS VE PANELLERİNDEN BAZILARI

1) **"Toplum Meseleleri Karşısında Âkif"**, Milli Şâirimiz Mehmet Âkif Ersoy'u Ölümünün 50. Yıldönümünde Anma Programı, 24.12.1986, Fırat Üniversitesi Oditoryumu, Elazığ.

2) **"Atatürk'ün Dil Politikası"**, Atatürk'ü Anma Programı, 10 Kasım 1993, F. Ü. Atatürk Konferans Salonu, Elazığ. (PANEL)

3) **"Cumhuriyet Dönemi Dil ve Kültür"**, 11 Kasım 1993, Fen-Edebiyat Fakültesi Bahaeddin ÖGEL Konferans Salonu, Elazığ.

4) **"Atatürk'ün Dil ve Kültür Politikası"**, 10 Kasım 1994, Atatürk'ü Anma Programı, F.Ü. Atatürk Konferans Salonu, Elazığ.

5) **"Mevlana'da Evren ve İnsan"**, 17 Aralık 2004, Fırat Üniversitesi Bahaeddin Ögel Konferans Salonu, Elazığ.

6) **"Fuzûlî'nin Bir Beytinin Düşündürdükleri",** 28 Mart 2008, Adıyaman Üniversitesi Sağlık Meslek Yüksekokulu Konferans Salonu, Adıyaman.

7) "**İpekyolu – Ahlât: Ticaret, Folklor, Coğrafya, Tarih ve Kültür Köprüsü"** 25 Ağustos 2011, Bitlis Eren Üniversitesi (PANEL).

8) **"Geleneksel Edebiyat Kuramında Sanat Anlayışı",** 16.04.2012, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Çevik Uraz Konferans Salonu, Lefkoşa/Kıbrıs.

9) **"Mevlanâ'yı Anlamak"**, Elazığ

10) **"Ruhsatî'nin şiirlerini Farklı Bir şekilde Yorumlama"**, Sivas

11) **"İslâm Medeniyetinin Günümüzdeki İzleri"**, Elazığ.

12) **"Millî Egemenlik Üzerine Düşünceler"**, Elazığ.

13) **"Türk Kültürü Açısından Orta Doğu"**, Elazığ.

14) **"Vakıfların Çeşitleri"**, Elazığ.

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

FOTOĞRAFLAR

Fırat Üniversitesindeki Odasında (Elazığ)

Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

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

Öğrencisi Mehmet Korkut Çeçen ile Çalışırken (Elazığ)

Öğrencisi Özgen Felek'in Doktora Tez Savunmasından (Elazığ)

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

Öğrencisi Mehmet Korkut Çeçen'in Doktora Tez Savunmasından (Elazığ)
Soldan itibaren Prof.Dr. ġener Demirel, Prof.Dr. Mustafa Öztürk, Prof.Dr. Ġ.Çetin Derdiyok, Prof.Dr. Ali Yıldırım ve Yrd. Doç.Dr. Bedri Aydoğan

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

Prof. Dr. Süleyman Çaldak ile (Adıyaman)

Yrd. Doç.Dr. Bedri Aydoğan (solda) ve Prof. Dr. Ġ Çetin Derdiyok (sağda) ile (Elazığ)

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

15-16 Mayıs 2009 Adıyaman Üniversitesi Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu AçılıĞ KonuĞması (Adıyaman)

15-16 Mayıs 2009 Adıyaman Üniversitesi Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu'ndan Prof. Dr. Mine Mengi ve Prof. Dr. Ġener Demirel ile (Adıyaman)

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

25-27 Kasım 2010 Prof. Dr. Mine Mengi Adına VI. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumundan (Kayseri)

25-27 Kasım 2010 Prof. Dr. Mine Mengi Adına VI. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumunda Bildiri Sunarken (Kayseri)

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

Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)

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

Fırat Üniversitesi Lojmanları, Prof. Dr. Mahmut Atay (solda) ve Doç. Dr. Orhan Özbey (sağda) ile (Elazığ)

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

16 Nisan 2012 Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nde "Geleneksel Edebiyat Kuramında Sanat Anlayışı" isimli konferansı sunarken (Lefkoşa/KKTC)

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'ndeki Odasında (Lefkoşa/KKTC)

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1-11, ANKARA-TURKEY

TÜRKÇEDE BİLEŞİK TÜMCELERİN ÖZELLİĞİ ÜZERİNE

Xhemile ABDIU[*]

ÖZET

Bilindiği gibi Türkçenin sözdizimin önemli bir özelliğini oluşturan ortaç ve ulaçların kullanılışı tümce anlamı açısından ilgi çekici nitelikler göstermekte, ulaç biçimbirimleri değişik işlevlerle birlikte çeşitli anlamları da yansıtmaktadır.

Dilcilere göre Hint-Avrupa dillerinde görülenin tersine, genel olarak yan tümceler ana, temel tümcelere ilgi adıllarıyla değil, ortaç ve ulaçlarla bağlanmakta. Bu kuruluşta herhangi bir ilgi adılı ya da bir bağlaç kullanılmasına gereksinme duyulmadan temel tümce içine çeşitli yan tümceler yerleştirilir, üretken dönüşümlü dilbilgisindeki yerleştirme (embedding) gerçekleştirilir.

Bilindiği gibi bağlantılı dillerin bir ad ya da eylem köküne değişik biçimbirimleri eklenir. Bu biçimbirimler her türlü türetme ve çekim işlemlerini gerçekleştirirler. Bu durumda Türkçede tümce anlambilimi açısından eklerinin çok önemli işlevleri yerine getirilir. Batı dillerinde rastlandığı gibi, Arnavutçada da ikinci dereceden aktarmalar görülür. Bu aktarmalar bütün bir tümceyi bir başka düğüme aktarak ona bağlı bir işlev verir ve bileşik tümceler ortaya çıkıyor.

-(y)ıp, -ip, -up, -üp ulaç biçimbirimin ilginç nitelikleri bulunduğu görülür. *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* biçimbirimi sıkça kullanılan zarf-fiil eklerinden biridir. Eklendiği fiili ikinci bir fiile bağlar. *-erek, -arak* ulaç biçimbirimine gelince iki fiili birbirine bağlarken yüklemin nasıl, ne tarzda yapıldığını açıklamaktadır. Yan tümceyi temel tümceye, iki önermeyi birbirine bağlayan bu biçimbirim aynı zamanda belirteç göreviyle üretken dönüşümsel dilbilgisindeki belirteçleştirmeyi sağlar.

Bu makalenin amacı bu tür yan tümceleri açıklamak ve ortaya çıkan sorunları ele almaktadır. Bir Hint-Avrupa dili olan Arnavutçadan Türkçeye ve aksine Türkçeden Arnavutçaya çeviri sırasında karşılanan zorunlukları vurgulamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: yerleştirme, *-ıp ve -arak* biçimbirimleri, bağlama, belirteçleştirme.

FEATURES OF COMPOUND SENTENCES IN TURKISH

ABSTRACT

Actually, an important feature of Turkish syntax, is the usage of participle and gerund in sentences. This shows interest in the meaning,

[*] Tiran Üniversitesi, Yabanci Diller Fakultesi, Türkoloji Bölümü / Tiran Arnavutluk, El-mek: abxh1@yahoo.it

but the usage of gerund with different functions reflects different meanings.

According to linguists unlike the Indo-European languages, where in general the main sentence is connected to subordinate sentences with conjunctions or conjunctional pronouns, in the Turkish, the sentences are connected by participle or by gerund. With this structure without the need of pronoun or conjunctions is performed an embedding.

It is known that in the agglutinative languages to the root of a name or verb is added different morphemes. These morphemes carry out all kinds of conjunction or derivations. In this case, in Turkish, the morphemes carry out very important functions in terms of semantics. Such as encountered in Western Languages, Albanian is the language of second-order transfers. These transfers are emerging to compound sentences and the entire sentence is transfered to another node that is attached to it and gives it a function.

-(y)ıp, -ip, -up, -üp morpheme has interesting morphological characteristics. -ip is one of the most frequently used adverb-verb suffixes. This morpheme connects the verb to the second one. Sometimes this morpheme connects the main predicate of the sentence to the side of the predıcate of the second sentence.

The construction with -arak, -erek explains the way in which the action is done. The basic sentence, linking with the subordinate sentence at the same time allows the grammatical transformation of adverbalization.

The aim of this work is to describe these types of clauses and to address emerging problems. In particular in translating from Albanian to Turkish and viceversa from Turkish to Albanian we will try to emphasize the difficulty encountered by foreign students.

Key Words: embedding, *-ip* and *-arak* morphemes, binding, adverbalization.

Bilindiği gibi Türkçenin sözdizimin önemli bir özelliğini oluşturan ortaç ve ulaçların kullanılışı tümce anlamı açısından da ilgi çekici nitelikler göstermekte, ulaç biçimbirimleri değişik işlevlerle birlikte çeşitli anlamları da yansıtmaktadır.

Bu kuruluşta herhangi bir ilgi adılı ya da bir bağlaç kullanılmasına gereksinme duyulmadan temel tümce içine çeşitli yan tümceler yerleştirilmiş, üretken dönüşümlü dilbilgisindeki yerleştirme (embedding) gerçekleştirilmiştir. (Aksan; 2006, 173)

Bağlantılı dillerin bir ad ya da eylem köküne değişik biçimbirimleri eklenir.Bu biçimbirimler her türlü türetme ve çekim işlemlerini gerçekleştirirler. Bu durumda Türkçede tümce anlambilimi açısından eklerinin çok önemli işlevleri yerine getirilir. Batı dillerinde rastlandığı gibi, Arnavutçada da ikinci dereceden aktarmalar görülür. Bu aktarmalar bütün bir tümceyi bir başka düğüme aktararak ona bağlı bir işlev verir ve bileşik tümceler ortaya çıkıyor.

Dünya üzerindeki diller arasında, tümceleri Özne + Nesne + Yüklem dizilişiyle kurulan dillerden biri olan Türkçenin tümce anlambilimi etkileyen bir takım belirgin sözdizimi özellikleri, nitelikleri vardır. Türkçenin tümce anlambilimini etkileyen başlıca sözdizimi özelliklerinden biri

bileşik tümcelerin kuruluş özelliği olan **adlaştırma**, **sıfatlaştırma** ve **belirteçleştirmesidir**. (Aksan, 2006, 169)

Türkçenin bağlantılı (agglutinative) bir dil oluşu, biçim öğelerine biçimbilimsel-anlambilimsel bir nitelik kazandırmakta, böyle tanımlanabilecek işlevler yüklemektedir. (Aksan 2006, 170)

Türkçenin anlambilim açısından da **önemli olan sözdizimi özelliği, bileşik tümcelerde ve girişik tümcelerde kendini göstermektedir**. **Hint-Avrupa dillerinde görülenin tersine, genel olarak yan tümceler (değişik yargılar) ana, temel tümcelere ilgi adıllarıyla değil, ortaç (participle) ve ulaç (gerund)larla bağlanmakta,** böylelikle daha kısa yoldan, daha kıvrak bir anlatım sağlanmaktadır. (Aksan, 2006, 172)

Bunun yanında, değişik yargıların, önermelerin başka dillerde olduğu gibi bağlaçlar ve ilgi adıllarına gereksinme olmadan bir araya getirilmelerinin, bunlar arasındaki bağlantıyı daha da güçlendirdiğini söyleyebiliriz. (Aksan, 2006, 175)

Fiilimsiler dile anlatım gücü zenginliği ve kıvraklık sağlamanın yanında anlatılmak isteneni kısa yoldan anlatma olanağı sağlayan, yan cümle kurabilen, bağlaçların yerine geçebilen dil bilgisel unsurlardır. Türkçe gramer kitaplarına bakıldığında fiilimsilere verilen adların birbirinden farklı olduğu ve eklerin farklılıklar gösterdiği görülür. (Bayraktar, 2004, 3)

Türkçede fiilimsilerin özellikleri:

- Genel olarak üçe ayrılan fiilimsiler, cümle içinde isim, sıfat, zarf gibi isim soylu sözcüklerin görev ve özelliklerini taşırlar. Bir bölümü ad gibi, bir bölümü ad ve sıfat gibi, bir bölümü de zarf gibi kullanılırlar. Örn. giriş kapısı, tanıdık yüzler, anlayarak okumak gibi.

- Fiilimsiler; çoğu zaman **bağlaç kullanmadan, anlatımı bölmeden yan cümle, böylelikle birleşik ve girişik cümleler** kurmayı sağlar. Bu daha çok zarf-fiil ve sıfat-fiillerle sağlanır. İsim-fiillerin ve sıfat-fiillerin, ad tamlamasında yer alabilmek gibi adlara yaklaşan yönleri de vardır. İsimleşmiş sıfat-fiiller, isimler gibi isim tamlamalarında kullanılabilirler. (Bayraktar, 2004, 5-6)

- Fiilimsiler değişik eklerle oluşmaları ve cümlede değişik görevler almalarından dolayı üçe ayrılırlar: isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiiller.

Türkçede fiilimsilerin cümledeki görevleri:

- Fiilimsi eki ile kurulmuş sözcükler, cümlede fiil özelliği göstermezler. İsim-fiil eki almış sözcükler bir ismin üstlenebileceği her türlü görevi yapabilirler. İsim-fiiller cümlede özne, nesne, tümleç ve ek fiil yardımıyla yüklem olabilirler; ayrıca isim tamlamalarında tamlayan ya da tamlanan olabilirler.

- Sıfat-fiil eki almış sözcükler cümlede sıfat gibi kullanılabilirler, adlaşarak isim gibi kullanılabilirler, bağlaçlara ihtiyaç kalmadan yan cümleler kurarak birleşik cümleler oluşturma görevini üstlenirler; ayrıca sıfat tamlamalarının sıfatı olarak da görev yapabilirler.

- Sıfat-fiiller adlaşmamış biçimiyle öznenin, nesnenin ya da tümlecin niteliğini belirtirler.

- Zarf-fiiller cümlede **zarf tümleci yapma görevinde kullanırlar, yan cümle kurarak birleşik cümle oluşturabilirler, yardımcı fiiller ve ek fiil yardımıyla yüklem olarak da kullanılabilirler.**

- Zarf-fiiller cümlede, ana cümlenin ya da yan cümlenin yükleminin belirticisi durumunda kullanılırlar.

➢ *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ekiyle kurulan zarf-fiiller cümlede **bağlaç gibi görev yaparlar.** Zarf-fiillerin bir diğer önemli görevleri yardımcı fiillerin önüne gelerek tezlik, yeterlilik, sürerlilik ve yaklaşma anlamı veren kurallı birleşik fiiller yapmaktadır. (Bayraktar, 2004, 6)

Türkçede yan tümceler ana tümcelere ortaç ve ulaçlarla bağlanmaktadır. Örnek olarak *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* biçimbirimlerle kurulan bileşik tümceler üzerine duralım.

Birleşik tümcelerde, yardımcı tümceler, basit tümcelerin ögeleri gibi çalışırlar. Yardımcı tümceler, asıl tümcelerin öznesi, nesnesi veya zarfı gibi görev yaparlar. (Karaağaç, 2009, 198)

Fiile dayalı sıfat-fiil ve isim-fiil gruplarında olduğu gibi bu zarf-fiil grubunda da yüklem görevi yapan zarf-fiilin anlamı, özne, nesne, yer tamlayıcısı ve zarf adı verilen ögelerle tamamlanır. Yüklem olan zarf-fiil yargı bildirmez. (Karahan, 2008, 57) Zarf-fiil grubu, söz dizimi içinde zaman, tarz, sebep, şart, bağlama, karşılaştırma vb. işlevlerle zarf görevi yapar. (Karahan, 2008, 59)

Ilk olarak *-(y)ıp, -ip, -up, -üp*'lü zarf-fiil ile yapılan tümcelerin özelliklerine bir göz atalım:

-(y)ıp, -ip, -up, -üp ulaç biçimbirimin ilginç nitelikleri bulunduğu görülür. *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* biçimbirimi sıkça kullanılan zarf-fiil eklerinden biridir. Eklendiği fiili ikinci bir fiile bağlar. Bazen esas cümlenin yüklemine bazen de yan cümlenin yüklemine bağlanır. Eklendiği fiile iki anlam katar. Bağlaç yerine geçerek „*ve*" bağlacı gibi kullanılabileceği gibi *-arak*, *-erek* anlamını katar. Bağlandığı fiilin tarzını bildirebilir. Johanson'a göre bu ulaç ekinin her zaman bir birliktelik anlattığını vurgulamaktadır. Leyla Subaşı Uzun'a göre bu nitelikleri derinliğine incelerken bu öğenin neden-sonuç ilişkisi, koşul bağlantısı, içinlik bağlantısı ve özelleştirme bağlantısı kurabildiğine değinebilmektedir.

Dilcilere göre *-(y)ıp, -ip, -up, -üp*'lü zarf-fiili için yapılan tanımları:

Bileşik tümcelerde yan tümce tümüyle bir zarf hükmündedir ve ana tümce içinde bir zarfın alabileceği bütün işleyişleri alır.

Zarf-fiil tümcesi anlam ve kullanışça bağlam cümlesine paralel bir sistem olur. Bu iki sistemin birbirini örtmeyen yönleri varsa da zarf-fiil yapılışı Türkçede daha yaygın ve köklü olduğundan bunları çoğu zaman bağlam cümlelerine tercih edilir. Söz içinde işleyişleri bakımından benzerlikleri sebebiyle zarf-fiil tümceleri türleri ve sınıflanmaları yönünden de bağlam tümcelerine benzerler. Bunlarda da birleşenlerin anlamca ilişkilerine göre 1. yan yana zarf-fiil tümceleri ve 2. alt alta zarf-fiil tümceleri ayırdedilir. (Banguoğlu, 2000, 572)

Yan yana zarf-fiil tümce grubunda ulama tümceleri yer almaktadır. Bu tümcelerde iki yargıyı bağlam tümcesinde olduğu gibi aynı yönde oluş ve kılış beraberliği, veya sırasıyla birleştirilir. Genellikle *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* zarf-fiilleriyle yapılan bu içtümce iki yargı arasında zaman, ve tarz ilişkisi kurabilir. *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* zarf-fiili ile yapılan bu bileşik tümcenin bazan ulamadan başka ilişkiler de kurduğu görülür. O zaman bunlar anlamlarına göre altalta zarf-fiil tümcesi sayılabilirler. Ulamada içtümce birden fazla olursa *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* zarf-fiilleri aynı anlamda almaşık olarak kullanılır. (Banguoğlu, 2000, 573) Hal zarf-fiilini olarak kullanıldıkları da olur: (Örn. Bunları eve götür**üp** ne yapacaksınız?) Buna karşılık -arak/-erek hal zarf-fiilleri de daha geniş bir ölçüde ulama için kullanılırlar. (Örn. Birçok da borç bırak**arak** ayrılmış.)En çok üçlü bir ulamada *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* zarf-fiilleri almaşık olarak kullanılırlar. (Örn. Erken kalk**ıp** kahvaltı ed**erek** yola çıkmalıyız. Sandığı kır**ıp** parayı al**arak** kaçmışlar. (Banguoğlu, 2000, 429)

Altalta zarf-fiil tümcesinde hal tümcesi başütümce anlatışının ne gibi bir hal içinde olduğunu belirten bir zarf-fiil tümcesiyle kurulmuş karmaşık tümceye zarf-fiil hal tümcesi adı

verilir. *-arak, -erek* hal zarf-fiilleri ve *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ulama zarf-fiillerinin bazan birbirleri yerinde kullanılır. (Banguoğlu, 2000, 575)

Altalta zarf-fiil tümcesi bazan ulamadan başka ilişkiler de kurduğu görülür. O zaman bunlar anlamlarına göre sayılabilirler. Örn. Bizi gör**üp** (gör**ünce**) saklamış.Papaza kız**ıp** (kız**arak**) oruç bozma. Bunu eve götür**üp** (götür**mekle**) ne yapacaksın? Gel**ip** gel**ip** kapıdan bakıyordu. Dur**up** dur**up** iççıkarma.

-(y)*ıp, -ip, -up, -üp'lü* zarf-fiil, bağlı bulunduğu esas kullanılışile fiildeki hareketten biraz önce gerçekleşmiş olan bir hareketi karşılar. Bu kullanılışile şekilce, esas fiildeki kipin yerini dolduran bir „ikame" özelliği arka arkaya aynı şekil yapısındaki kiplerin tekrarını önlemek üzere, bir önceki fiilin çekim eki atılmış ve yerine *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* zarf-fiil eki getirilmiştir.

-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü zarf-fiil, daima kendinden sonraki fiile bağlıdır. Ondaki şahıs ve zaman kavramını kendi üzerine çeker. Örn. Uzan**ıp** şöyle yi çektim. Adam gürültüye getir**ip** (= getirdi ve) bizi başından savdı.

Nuri Yüce çalışmasında *-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü* zarf-fiil kullanımları için örnekler vermiştir.

-ıp… -mış: Bir gece yarısı Belkis Hanım kocası ile beraber tiyatrodan çık**ıp** bir kahveye yemek yemeğe gir**miş**ler.

-ıp… -dı: Habip kahvesini iç**ip** kalk**tı**.

-ıp… -yor: Sekiz aydır bir fabrikada çalış**ıp** para kazan**ıyor**.

-ıp… -ır: Çobanlara ekmek ve bulgur gider, orada piş**ip** yer**ler**.

-ıp… -acak: Haksızlığa katlanmayı doğru bulmuyorum. Katlanmay**ıp** ne yap**acak**sın?

-p… -ayım: Arkadaşları gör**üp** dert anlat**ayım**, dedim.

-ıp… -sa: Koş**up** köye haber eder**se**?

-ıp… -arak: Kâh yan**ıp** kâh üşü**yerek**, …

-ıp… -ken: Başladılar gel**ip** geçer**ken** sormaya.

-ıp…-ınca: Eve gel**ip** babasını gör**ünce**, …

-ıp … -mak: Köyde serbestçe dolaş**ıp** ikram gör**mek** için … (Yüce, 1999, 50-51, § 1321) (Aynı konu için DENY: Gr § 1299; KONONOV: GrT § 967; JOHANSON: AspT 68-69, 261)

-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü zarf-fiilin bağlı bulunduğu tümce parçasının öznesi ile asıl fiilin öznesi genellikle aynıdır. Örn. Onun için de hep küçümsey**ip** kaçarız kendimizden.

Seyrek hallerde, zarf-fiillin bağlı bulunduğu özne ile esas fiilin öznesi farklı olur. Bu durum daha çok edilgen çatılı fiillerde ve araya başka bir zarf-fiilin girmesi hallerinde görülür. Örn. Katılımcılar yorul**up** hava gerginleşince, başkan toplantıya ara verdi. Kapılar açıl**ıp** öğrenciler içeriye girdikçe, koridorda tıkanıklık kalmadı. *-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü* zarf-fiil, esas fiil ile aynı zamanda yapılan bir hareketi de karşılar. Bu durumda *-arak, -erek* ekine eşdeğer bir işlev görür. Örn. Kız başını ey**ip** çalışmaya başlayınca atağından dönmeyi kendine yediremedi. (Korkmaz, 2003, 999-1001)

-(y)*ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* zarf-fiili bağlam işlevindedir.

Örn. Eve gid**ip** güzel bir film seyretsek. Eve git**sek** ve güzel bir film seyretsek. Arkadaşım okula gid**erek** bazı hocalarla görüştü. Arkadaşım okula git**ti** ve bazı hocalarla görüştü.

Hint-Avrupa dil ailesinden ana dili olan bir öğrenci için bağlaç ile kurulan tümce daha mantıklı ve daha kolaydır.

Bazı durumlarda *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* biçimbirimleri başka biçimbirimlerin yerine geçebilirler.

Örn. Kendin gel**ip** görünce anlayacaksın.

Kendin gel**ince** ve görünce anlayacaksın.

Konuyu bil**ip** fark ettirmediğini tahmin ediyorum.

Konuyu bil**diğini** fakat fark ettirmediğini tahmin ediyorum.

Arnavutça ana dili olan yabancı bir öğrenci bu tür tümceleri Türkçeden ana diline çevirebilir, fakat ana dilinden Türkçeye çevirdiğinde zarf-fiil biçimbirimleri kullanmamaktadır.

Esas fiildeki bir hareketin sürekli olarak veya art arda tekrarlanarak gerçekleşmesi, *-(y)ıp, -ip, -up, -üp'*lü zarf-fiilin arka arkaya tekrarlanması ile karşılanır. Bu tekrarlama iki şekilde olur. Aynı fiilden yapılmışzarf-fiilin arka arkaya tekrarı ile: Örn. bak**ıp** bak**ıp** – Onlara bak**ıp** bak**ıp** biz de bahtiyar oluyoruz. Eşve zıt anlamlı iki zarf fiilin art arda tekrarı ile: Örn. gir**ip** çık**ıp** – Müdür gir**ip** çık**ıp** salonu gözden geçiriyordu.

Bu tekrarlı kullanımlarda yalnız birinin -(y)*ıp, -ip, -up, -üp*"lü zarf-fiil, ötekinin asıl fiil olduğu yerler de vardır. Bu durumlarda zarf-fiil aynı zamanda esas fiildeki çekim biçimini de karşılamaktadır. Örn. Gece gündüz işadamlarıyla düş**üp** kalkıyor, nazırların yanına gir**ip** çıkıyor. Herkes kendi havasında gül**üp** eğleniyor. (Korkmaz, 2003, s. 1002)

-(y)ıp, -ip, -up, -üp' lü zarf fiil ile bağlı bulunduğu esas fiil arasındaki hareket ve zaman yakınlığı, bazen bunlara, *-(y)a'*lı tasvir fiillerinde olduğu gibi, eylemce kaynaşmış bir tasvir fiili niteliği kazandırır. Böyle bir kaynaşma daha çok, zarf-fiilin **dur-, git-, kal-** gibi tasvir niteliğindeki yardımcı fiillerle birleşmesinde görülür. Bu takdirde, birleşikteki asıl anlam öteki tasvir fiillerinde olduğu gibi zarf-fiile kayar ve yardımcı fiil yerindeki esas fiil, zarf-fiili tasvir eden bir nitelik kazanır. Örn. ak**ıp** gidiyor – Tırnaklarını kemir**ip** dururken aptal oğlanın cambazlığı gözünün önüne geldi. (Korkmaz, 2003, 1002)

Banguoğlu da ulama zarf-fiilleri açıklarken yüklemi oldukları içcümleyi basitçe başcümlenin yüklemine bağlı kıldıklarını vurgulamaktadır. Başlı başına bu işleyişle canlı bir *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* zarf-fiilleri vardır. (Örn. bağlay**ıp** bırakmak, gönder**ip** yaptırmak, gel**ip** gitmek, aç**ıp** bakmak) Bunlar iki kılışın birbiri ardınca, veya aynı zamanda gerçekleştiğini gösterirler, öyle ki bu zaman yakınlığı bazan iki fiilde bir tek kılışın sürekliliği anlatımını yaratır ve zarf-fiil bir türlü tasvir fiili meydana getirir. (yap**ıp** durmak, apış**ıp** kalmak, sür**üp** gitmek) Ona göre ulama zarf-fiilleri daha çok ulama bağlamları işleyişine denk görünürler ve onları karşılarlar. Bu zarf-fiiller çok zaman bağlamsızlıkla da karşılanırlar (Bıraktı, gitti).

Deny"ye göre de *-(y)ıp, -ip, -up, -üp*"li siyga kendiliğinden bir zaman mefhumu bildirmesi istenildiği vakit umumiyetle bir mazı değerini alır: fakat çoğu zaman bu mazilik, hadesin tesirleri halde hissedilir olmak gibi bir mana menevisini bildirmek gerek) olup bitmiş „accompli" bir hades, mefhumu tabiatiyle öncelik „prealable" bit hades yerine geçer. Eski osmanlıca bu gelişmesi sırasında ortalama bir merhalede durmuşolup, -(y)ıp siygalarda mazi manasini yardımı **durmak** fiil ile yapılan karmaşık „complexe" veya yerindelik „periphrastique" fiillerden (şimdiki osmanlıcada bu fiillerin istimrari „duratif" bir manası vardır. § 826) başlalarında kabul etmiyordu. (ki bu da sadece muzari temelilerde oluyordu:Örn. işid**ip** dururum, gör**üp** durur**mu**şum, ol**up** dururdu. Yukarıdan beri gelen bütün bu *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* siygalardaki durur-lar, her ne kadar aslında **durmak** fiilinin müzarileri iseler de, gitgide bunlar ahenge de uyarak pekiştirici bir edat

mahiyeti ile dürür suretini ve nihayet -dır/-dir/-dur /-dür suretlerini almış bulunuyor.Müfret gaibdeki **durur** fiili dur (dir) suretinde kısaltmış olarak koşaç „copule" halini alabilirdi (§ 552) nitekim bu kullanışıyle *-(y)ıp, -ip, -up, -üp*'li olarak, hissedilir surette çoğalmalı bir siyga temesi mahiyetini almış. (Deny, 1941, 845 § 1309)

-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü zarf-fiil, olumsuzluk bakımından da genellikle esas fiile bağlıdır. Bununla birlikte zarf-fiilin olumlu esas fiilin olumsuz, zarf-fiilin olumsuz esas fiilin olumlu biçimde bulunması gibi farklı çekimler de söz konusudur. Örn. Araya**ıp** bulamıyorlardı. Tümcede, olumlu ve olumsuzluk açısından çift şüphe ve kararsızlık bildiren sürekli bir durum söz konusu olduğunda, olumlu zarf-fiili, aynı kök veya gövdeden yapılmış olumsuz bir fiil çekimli izler. Örn. bil**ip** bilmediğini – Arkadaşının bu konuda bir şey bil**ip** bilmediğini öğrenemedi. (Korkmaz, 2003, 1003)

Bu güzel havada herhalde evde otur**up** televizyon seyretmeyeceğiz.

Bu güzel havada herhalde evde **otur**mayacağız televizyon seyretmeyeceğiz.

Fakat eğer ana tümcede fiil olumlu ise *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* biçimbirimlerin önünde olumsuz eki kullanılabilir.

Bu güzel havada evde **oturmayıp** yürüyüşe çıkmalıyız.

Bu güzel havada evde **oturmamalıyız** yürüyüşe çıkmalıyız.

-(y)ıp, -ip, -up, -üp zarf fiillerden sonra bir ***da*** bağlacı gelebilir. Zarf-fiilin anlamı güçlendirilir.

Örn. Yemek yiy**ip** de geldim. Yemek **yedim** de geldim.

Lewis'e göre *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* zarf fiillerden sonra ***da*** bağlacın kullanımı iki fiilin eylemi arasında bir ayırma işareti olarak görülür. Genellikle bu kullanım ikinci fiili olumsuz olduğu durumlarda yaygındır. Örn. Zengo'yu görüp ve korkmamak imkansızdı. "Fakat ne yapacaksın, eve gid**ip de**?" verdiği örnekte ***da*** bağlacı iki eylem arasındaki bir gecikme anlamını verir. Belki bu örnek *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* biçimbirimin gerçek ortaç (past participle) fonksyönünun bir izi olarak algılanabilir. (Lewis, 1975, 177)

-(y)ıp, -ip, -up, -üp'lü zarf-fiil, bir başka zarf-fiil ile yan yana olunca, kendinden sonra gelen zarf-fiilin işlevini yüklenir. (Örn. dur**up** dinlemeden - Aylarca dur**up** dinlen**meden** çalışmış ve büyük başarı göstermiştir. (Korkmaz, 2004, 1004)

-erek, -arak ulaç biçimbirimine gelince iki fiili birbirine bağlarken yüklemin nasıl, ne tarzda yapıldığını açıklamaktadır. Yan tümceyi temel tümceye, iki önermeyi birbirine bağlayan bu biçimbirim aynı zamanda belirteç göreviyle üretken dönüşümsel dilbilgisindeki belirteçleştirmeyi sağlar. Bu unsurun iki kullanımı vardır. 1. Bağlama = iki ayrı eylem, genellikle eşzamanlı olarak birbirine bağlanır. 2. Belirteçleştirme = yan tümceyi temel tümcenin, ilk önermeyi ikinci önermenin belirteci durumuna getiren yaygın kullanımlarıdır.

-arak, -erek ulaç biçimbirimi

Tümcedeki asıl fiilin gösterdiği hareketle aynı zamanda yapılan başka bir hareketi bildirir. Bu zarf-fiil, bildirdiği hareketteki zaman kavramı ile teklik, çokluk kavramını bağlı bulunduğu esas fiilden alır ve esas fiilin yapılış tarzını gösteren bir işlev yüklenir. Ekin bu işlevi genelleşmiş durumdadır. Örn. Ancak toplantıda bir karara var**ıp**, meslektaşına dikkatli dikkatli bak**arak** konuştu. (Korkmaz, 2004, 994)

-arak, -erek ulacın kullanımları ve anlamları:

➢ Asıl fiilden **biraz önce yapılan bir hareketi** bildirir. Böylece iki hareket **art arda ve birbirine bağlı** olarak gerçekleşmiş olur. (Korkmaz, 2003, 995) Örn. Ellerini toprağa bastır**arak** usul usul kalktı.

Bu işlevdeki *-arak, -erek* eki, genellikle cümledeki asıl fiili ile eşzamanlı olan, araya bir ve bağlacı sokulmuş bulunan ve esas fiilden biraz önce gerçekleşen bir harekete koşut durumdadır. Örn. Birden bire koluna gir**erek** şen bir tavır takındı. Birden bire koluna gir**di ve** şen bir tavır takındı.

➢ Cümle içinde, aynı işlevde iki veya daha fazla zarf-fiilin kullanılma durumundaki, anlatımdaki tekrarı ve üsluptaki tekdüzeliği gidermek üzere, *-arak, -erek* yanında aynı değerdeki *-(y)ıp,- ip, -up, -üp*'lü zarf-fiil de kullanılabilir. (Korkmaz, 2003, 996) Örn. Babaları arabaya atlay**ıp** çarşıya in**erek**, çocuklarının ihtiyacı olan şeyleri al**ıp** getirdi.

-arak, -erek'li zarf-fiil şahıs kavramını tümcedeki esas fiilden aldığı için, cümlenin öznesi her iki öğede de ortaktır. Örn. Arzu hocasını hatırlay**arak** burada durdu. Pek nadir hallerde her iki öğenin öznesi farklı olabilir. Bu durumda da ya her iki özneden biri gayri şahsı ifade taşır. Yahut da esas fiil edilgen yapıdadır. Örn. Hikayeyi dilinden bal damlay**arak** anlattı. (Korkmaz, 2003, 996) Deny'ye göre uygunlaşık bir hades bildiren *-arak, -erek*'li ulakta aslı hadesinkinden müstakil bir fail bulunması nadirdir. Hem bu fail bir surette hakim bir rol oynayamaz. Bu (o da çoğu zaman belirsiz olan:§1326) bir şahıstan ziyade çok kere cansız bir madde olur. O zaman kendisi de mütaaddiden ise çoğu zaman gayri mütaaddi veya meçhul olur. Örn. On iki zatdan mürekkep bir heyeti sefaret gönderil**erek** evvelce mevcud olan mütareke temdid olundu. (Deny, 1941, 851, § 1322) Yüce'ye göre de her iki öğenin öznesi farklı olduğu hallerde fiil edilgen yapıdadır ya da her iki özneden biri gayrı şahsı ifade taşımaktadır ya da konuşma dilinde bir istisna olarak görülmektedir. Örn. Gözlerinden yaşlar ak**arak** anlatmaya devam etti. (Yüce, 1999, 44-45, § 1221/b)

Bu unsurun başlıca anlamları:

-arak, -erek = -mak suretiyle

Ayten her gün yürüyüş yap**arak** kilo verdi.

Ayten her gün yürüyüş yapa**mak suretiyle (**bu sebepten dolayı**)** kilo verdi.

İhtiyar kadın merdivenden, her basamakta durup dinlen**erek** inmeye başladı.

1. *-arak, -erek* ekli zarf-fiil, tümcenin esas fiiline, aynı zamanda veya biraz önce gerçekleşme ilişkisi ile değil, doğrudan doğruya „*-mak suretiyle'* anlamında bir **tarz bildirme ilişkisi** ile de bağlanabilir. (Korkmaz, 2003, 997)

arak, -erek = -ya.. -ya

Gençler koş**arak** içeri girdiler. Gençler koş**a** koş**a** içeri girdiler.

Yalnızca tarz bildirme işlevindeki bu zarf-fiil, genellikle tekrarlı *–(y)a... –(y)a* zarf-fiilinin yerini tutar ve onunla kolayca yer değiştirebilir.

Bu şekilde bazı ikilemeler oluşur.

Genç kız ağla**ya** ağla**ya** hikâyesini anlattı.

Adam it**e** kak**a** öne geçmeye çalışıyordu.

2. *-arak, -erek*'li zarf-fiil, bazen asıl fiil *-dığı için, -dan dolayı* anlamında bir **sebep ilişkisi** ile de bağlanabilir. Örn. Ben sınav notunu düşün**erek** üzülüyor, perişan oluyordum.

3. *-ma/-me* olumsuzluk ekinden sonra gelen *-arak, -erek* eki, esas fiile *-madan, -meden, -maksızın, -meksizin* zarf-fiillerinin yerini tutan bir **olumsuzluk ilişkisi** ile bağlanır. (Korkmaz, 2003, 998) Örn. Arasıra, ben de bu konuşmalara istemeye**rek** (iste**meden**) kulak misafiri oldum.

-arak, -erek eki belirli birkaç fiilde, anlam kaymasına uğrayarak kalıplaşmış edat veya zarflar da oluşturmuştur. Bunlar açıklayıcı işlevinde kullanılmaktadır.

bak**arak** = (göre, nazaran)

gid**erek** = (yavaş yavaş, gittikçe, nihayet)

ol**arak** = (vasfı ile, biçiminde)

Bu kullanımlarda görülen açıklayıcı işlevi yabancı bir öğrenci için anlatım bozukluluğuna yol açmaktadır. Örn. Sana bu kitabı hediye ol**arak** veriyorum. Ol**arak** ulağının kullanılışıile ilgili Deny'ye göre olmak fiilin *-arak, -erek*'li ulağı olan bu siyga, çoğu zaman (belirsiz bir fail ile) şahıssız bir surette kullanılır. Esasen Türkçede de bazan atılabilen ol**arak** fiili bir tarafa bırakılarak bu türlü tabirler, Fransızcaya (*ayni şekilde Arnavutçaya*) umumiyetle tarz „*maniere*" bildiren bir zarf veya zarflık tabir ile tercüme edilebilir. Örn. hususi ol**arak**, hediye ol**arak**, fazla ol**arak**, beşinci defa ol**arak.** (Deny, 1941, 853, § 1326-27) Kornfild ise bunu ile ilgili birkaç örnek verir.

Örn. Çayı ilaç ol**arak** kullanırım. (En çok verimli olan olmak fiilinin zarf-fiil olarak kullanımı.)

Boston'da gazeteci ol**arak** bulundum. (Fonksyön kavramı ifade etmek için aynı yapı kullanılır.) (Essive)

Beni Boston'a gazeteci ol**arak** yolladılar. (Translative) (Kornfild, 1997, 235)

Konuşma dilinden ve ağızlardan yazı diline geçmiş bir şekil olarak bazen *-(y)arak,-erek* ekinin bir *-dan*, *-den* çıkma durumu ekiyle genişletildiği görülüyor. Bu durumlarda bu ekten kılış tarzını bıraz daha güçlendirme işlevi yüklenmiştir. Aynı zaman asıl fiilden biraz önce yapılan bir hareketi bildirir. Üstelik iki hareket art arda ve bildirme bağlı olarak gerçekleşmiş olur.

-(y)*ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* ile örnek alınan tümceler için bütün bu tanımlar ve açıklamalar yapıldıktan sonra Türkçenin söz dizimi yapısını vurgulamaya çalışılmıştır. Greenberg'e göre dünya diller arasında Türkçede ÖNY dizilişi, bağlaçlar yerinde „postposition"e yatkındır. Türkçede sağa doğru bir tümce sözdizimi vardır. Türkçede belirleyici unsur beliren unsurun öncesinde yer almaktadır. Johanson'a göre Türkçede bir *rectum-regens* kural sayesinde bağlı olan unsurlar (rectum) temel unsurların (regens) öncesinde bulunmaktadır. Bu kural (norm) Altay dilleri temel sözdizimsel yasası olarak sevk edilmiştir. Türkçede yerleştirme (embedding) tümceler görülür. Batı dillerinde yerleştirme tümceler Türkçede olduğu gibi görülmemektedir. Hint-Avrupa dil ailesinde yer alan Arnavutçada ikinci dereceden aktarmaları var. Bu yüzden onun tümce sözdizimi farklı bir dizilişe sahiptir. Bu iki dil arasındaki bu temel ayrımı yabancı bir öğrencinin doğru kullanılışını ve çevirisini engeleyecektir. Türkçeyi yabancı bir dil olarak öğretiminde bu öğelerin dizilişi ve bu yerleştirme tümceleri açıklaması zorluluklar göstermektedir. Türkçede yan tümce ana tümce ile „relator" la birleştirmektedir. „Relator" dilbilgisel-sözdizimsel özelliklerine sahiptir. Türkçede bağlaç ve sözlerin yerinde „tümce değerinde kelime grupları" yani „quasi-propositions" kullanılmaktadır. (Deny, 1941, 853) Bu durumda çekirdek yükleme biçimbirimler eklenmektedir ve bunlar yüklem işlevinde görülür. Genelde bileşik tümcelerde ve örnek olarak aldığımız tümcelerde çekilmeyen çekirdek yükleme eklenen biçimbirimleri bağlaç yerinde kullanılmaktadır.

Ele aldığımız bu tür tümceleri Arnavutça ana dil olan yabancı bir öğrenci Arnavutçadan Türkçeye çeviri sırasında ya basit tümlelere ayrılarak ya da bağlaçları kullanarak çevirir. Ana dili,

ikinci dereceden aktarmalara hakim olduğu için bu biçimbirimlerle kurulan bileşik tümcelerin kullanımı ve çevirisi zorluk yaratmaktadır. Üstelik Türkçede biçimbirimlerin birden fazla anlamlarını yüklendikleri için yabancı öğrencilerinde doğru kullanımları her zaman görülmemektedir. Aslında ortaç ve ulaçlarla kurulan bileşik tümceler Türkçe biçimsel yapısına uygundur. Bu tür tümceleri Türkçe ana dili olmayan yabancı bir öğrenci için zordur. Arnavut bir öğrenci edinç sayesinden Türkçeden Arnavutçaya çeviri sırasında ana diline ait doğru bir yapı bulabilir. Daha önce bahsettiğimiz gibi ya basit tümlelere ayrılarak ya da bağlaçları kullanarak çevirir. Fakat ana dilinden Türkçeye çeviri sırasında tekrar doğuşdan gelen edinç etkisinden bileşik tümceleri bağlaçlarla çevirmeye çalışacaktır ve yerleşirme tümceleri kullanmayacaktır çünkü bu tür bileşik tümceleri anadilinin ikinci derecede aktarmalarında kullanılmamaktadır. Bunu ilk olarak *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* unsurların bağlaç olarak kullanımlarında görürüz. Türkçede bu kullanımlar ne kadar basit görülürse görünsün yabancı bir öğrenciyi ana dilinin sentaks dizilişine ait olan ard arda bileşik tümcelere yönelendirir ve *-(y)ıp, -ip, -up, -üp* ve *-arak, -erek* biçimbirimlerle kurulan bileşik tümcelerinin doğru kullanmalarına engel olur. Bu engeler sadece edim sayesinden ortadan kaldırılır. Bu tür bileşik tümcelerden dışında ortaç ve ulaçlarla yapılan çok yerleşirme tümceler var. Bileşik tümcelerin doğru kullanımı ve doğru çevirisi Türkçede yerleşirme kavramı doğru anladıktan sonra ve bu iki dil arasındaki aktarmalarının farklılığını kavrandıktan sonra gerçekleşirilebilir.

KAYNAKÇA

Akademia e Shkencave, Gramatika e Gjuhës shqipe I, ADSH, Tiranë 2002.

Akademia e Shkencave, Gramatika e Gjuhës shqipe II, ADSH, Tiranë 2002.

AKERSON, F. Erkman, Anlam-Çeviri-Karşılaşırma, İstanbul 1991.

AKSAN, Doğan, Anlambilim, Anlambilim konuları ve Türkçenin Anlambilimi, Ankara 2006.

BANGUOĞLU, Tahsin, Türkçenin Grameri, TDK, Ankara 2000.

BAYRAKTAR, Nesrin, Türkçede Fiilimsiler, TDK, Ankara 2004.

BIKTIMIR, T. "Impersonal passives and the -arak constructions in Turkish" D.I.Slobin and K. Zimmer (eds) Studies in Turkish Linguistics, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 56-76.

BRENDEMOEN, B. and CSATO, E. "A Syntactic Analysis of Turkish Gerundial Clauses with Subject Control", H. Boeschoten and L. Verhoeven (eds.) Studies on Modern Turkish: Proceedings of the Third Conference on Turkish Linguistics, Tilburg: Tilburg University Press, 121-135, 1987.

DENY, Jean, Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi) Maarif Vekaleti yay., İstabul 1941.

DENY, Jean, Türk Dili Gramerlerinin Temel Kuralları (Türkiye Türkçesi), TDK, Ankara 2004.

GÖKSEL & KERSLAKE, Turkish: A Comprehensive Grammar, London, New York 2005.

JOHANSON, Lars, Structural Factors in Turkic Language Contacts, TDK, Ankara 2002.

KARAAĞAÇ, Günay, Türkçenin Söz Dizimi, İstanbul 2009.

KARAHAN, Leyla, Türkçede Söz Dizimi, TDK, Ankara 2008.

KIRAN, Zeynel, KIRAN Ayşe, Dilbilime giriş, Ankara 2001.

KONONOV, A. Gramatika Tureckobo Jazika, Akademija Nauk, Institut Vostokovedenjije, Leningrad 1941.

KORKMAZ, Zeynep "-arak/-erek ekinin yapısı üzerine", Türk Dili Araştırmalar, c.1, s.128-132.

KORKMAZ, Zeynep, Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi), TDK, Ankara 2003.

KORNFILT, Jaklin, Turkish Descriptive Grammars, London and New York 1997.

LEWIS, G. L. Turkish Grammar Oxford, New York Oxford University Press, (Fellow of the British Academi emeritus professor of Turkish in the University of Oxford) 1975.

SUBAŞI-UZUN, Leyla, "Türkçede bazı metindilbilimsel görünümler üzerinde", IV dilbilim Sempozyumu Bildirileri, 71-80, 1990.

UNDERHILL, Robert "Turkish Participle" Linguistic Inquiry 3,1: 87-99,1972.

UNDERHILL, Robert, Turkish Grammar, Cambridge: Mass.: The MIT Press, 1976.

YÜCE, Nuri, Gerundien im Türkischen: Eine morphologische und syntaktische Untersuchung, Simurg, Istanbul 1999.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 13-20, ANKARA-TURKEY

ABBÂSÎ DÖNEMİ ÖNEMLİ TÜRK KOMUTANLARINDAN BOĞA ES-SAĞÎR

Abdullah Mesut AĞIR[*]
Mehmet Emin ŞEN[**]

ÖZET

Abbâsîler döneminin 232-334/847-945 yılları arası, Türklerin askerî gücü elinde bulundurdukları ve askerî komuta görevlerinde başarılı oldukları bir dönem olmasından dolayı "Türk Nüfuzu" dönemi olarak adlandırılmıştır. Emevilerden sonra iktidara gelen ve seleflerinin takip etmiş olduğu mevali politikasından uzak duran Abbâsilerin bu siyaseti özellikle Türklerin tarih sahnesinde kendilerini göstermelerine imkân tanımıştı. Bu sayede İslâm âlemi kabiliyetleri ve cesaretleri ile maiyetleri altında bulundukları efendilerine, mensubu bulundukları dinlerine ve bağlı oldukları topraklarına hizmet edecek çok değerli Türk komutanların ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu komutanların özellikle Abbâsîlerin zayıf oldukları dönemlerde devleti uğraştıracak kadar nüfuz sahibi olmaları ve hatta bunlardan bazılarının kendi müstakil devletlerini kurmaları dikkate şayandır. Afşin, Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sagîr, Vasîf, Eşnas, İnak et-Türk gibi kendilerinden epeyce söz ettirmiş beyler gibi, bu dönemin en önemli komutanlarından birisi de şüphesiz Boğa es-Sağîr idi. Es-Sağîr et-Türkî, eş-Şerâbî lakaplarıyla bilinen Boğa'nın Türk olduğu hususunda dönemin ana kaynakları ittifak halindedir. Makaleye konu olan komutan, bir diğer önemli bey olan Boğa el-Kebîr'in küçük kardeşi olduğundan dolayı Araplarca diğer Boğa'dan ayırt etmek için es-Sağîr lakabıyla ifade edilmiştir. Türkçe bir sözcük olan Boğa'nın değişik Türk lehçelerinde "buka", "buga" gibi farklı yazımlarına tesadüf edilmektedir. Bu makalede Boğa es-Sağîr adlı Türk komutanın yapmış olduğu faaliyetler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, Türk Komutanlar, Boğa es-Sağîr.

BOGA ES-SAGIR AN IMPORTANT TURK COMMANDEER OF ABBASID PERIOD

ABSTRACT

Between the years 232-234/847-945 of Abbasids period, the period was called as "Turkish Influence" era since it was the period when Turks possessed the military power and they were successful in military command. Abbassids, came to the power after the Umayyads and stayed away from the mevali policy especially enabled the Turks to show theirselves in the historical area. In this way Islamic world testified emerging of the dignified commanders whom had loyalty to

[*] Yrd. Doç. Dr. Batman Ünv. Fen-Edeb. Fakültesi Tar. Bölümü, El-mek: mesutagir@gmail.com
[**] Yrd. Doç. Dr. Batman Ünv. Fen-Edeb. Fakültesi Tar. Bölümü, El-mek: mehmeteminsentarih@gmail.com

their masters and religon. It is remarkable that some of them among these commanders gained influence as much as preposessing the caliphate during its weak terms and even setting up their seperate states. As notorious begs such as Afşin, Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sagîr, Vasîf, Eşnas, İnak et-Türk; Boga es-Sagir was also very important lord like the others. The main sources agree with that Boga, who was also known as es-Sagir et-Turki, eş-Şerabi, was turkish man. He was called by Arabs as es-Sagir to distinguish himself from his big brother Boga el-Kebir. Boga is turkish word and is coincided to its different spelling such as "buka", "buga". In this manuscript, the activities that this commander performed will be studied.

Key Words: Abbasids, Turk Commander, Boga es-Sagir

Giriş

"Türk Nüfuzu" devri olarak adlandırılan Abbâsîler döneminin 232-334/847-945 yılları arası, Türklerin askerî gücü elinde bulundurdukları ve askerî alanda başarılı oldukları bir dönemi kapsaması açısından mühimdir. Bu dönem içerisinde Halifenin arkasındaki gerçek gücün kaynaklar aralandıkça Türklerin elinde olduğunu görmekteyiz. Türk askerlerin bu dönemde başarılı olmalarının arkasında yatan başlıca sebep ise, onları en iyi şekilde idare eden Türk komutanların olmasıdır. Türk komutan ve siyaset adamları ise döneme damgalarını vurmuşlar, halifelerin korkulu rüyaları haline gelmişlerdir. Onların ayrıca ele alınıp, faaliyetlerinin ortaya konması Türk-İslam dünyası için en yararlı hizmet olacaktır.

Devir Türk devri olduğu için öne çıkan çoğu kimselerin de Türk olması aklımıza gelecek olan ilk ihtimaldir. Buradan yola çıkarak komutanların isim ve unvanları bizlere bazı ipuçları vermektedir. Buradan hareketle araştırdığımız kişilerin bazı kaynaklarda Türkî olarak ifade edilmesi doğru bir yolda ilerlediğimizi göstermektedir. Onun için kaynaklar dikkatlice incelendiğinde birçok Türk komutanla karşılaşacağız. Bu isimler ya Türkî olarak, ya Türklerden denilerek veya Türklerin şehirlerine nispet edilerek geçmektedir.

Boğa es-Sağîr

İncelediğimiz dönem içinde önde gelen komutanlardan birisi de kaynaklarda Boğa es-Sağîr, (eş-Şerâbî) (بغا الشرابي) şeklinde geçen[1] önemli bir Türk Komutandır. Bu, Boğa el-Kebîr'in (بغا الكبير)[2] küçük kardeşi olduğundan Araplarca diğer Boğa'dan ayırt etmek için es-Sağîr lakabıyla ifade edilmiştir. Bütün kaynaklarda Boğa olarak geçen bu komutanın ismi, Türkçe sözlükte takımyıldızı anlamına gelmektedir. Muhtemelen Türk memleketlerinde ki büyük

1 Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâdıh, (ö.284/897): Târihu'l-Ya'kûbî, I-II, Beyrut, 1965, II, 486; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (ö.310/922): Târihu'l- Ümemi ve'l-Muluk, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut, 1967, IX, 354; Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, (ö. 345/956): Mürûcü'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher, thk. Müfîd Muhammed Kamîha, I-IV, Beyrut, 1987, IV, 162; İbnü'l-Cevzi, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201): el-Muntazam fi tarihi'l-Ümem ve'l-Müluk, (Neşr. Muhammed–M. Abdülkadir Ata) I-XVIII, Beyrut, 1992, XII, 73; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezeri (ö. 630/1232): el-Kamil fi't-Târih, I-XIII, Beyrut, 1965, VII, 186; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347):Târîhu,l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lam, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî, I-XXXXVII, Beyrut 1990, IV, 485; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1985.s. 152; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406): Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübbtede've'l-Haber, I-VII, Beyrut 1971, III, 293. İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, (ö.774/1372): el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XII, Beyrut, 1990, XI, 12

2 Taberî,age, IX, 192; Mes'ûdî, age, IV,160 ; İbnü'l-Cevzi, age, XI, 222; İbnü'l-Esîr,age,VII,12; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, s. 149; İbn Kesir,age, X, 345; İbn Haldûn, age, III, 271.

başarılarından[3] dolayı Boğa adıyla anılan bu kişiye verilen ad onun Türk olduğunu ortaya koymaktadır. es-Sağîr lakabı da Araplar tarafından verilmiştir. Boğa el-Kebîr'in küçük kardeşi olduğundan dolayı buna Boğa es-Sağîr denmiştir. Boğa el- Kebîr'in Ermeniye Seferi adlı bir makalede[4] Boğa es-Sağîr, Boğa el- Kebîr'in oğlu Musa ile karıştırılmıştır. Söz konusu makalede Boğa el- Kebîr'in Musa adlı bir oğlunun kısa zamanda Abbâsî dönemi Türk komutanları arasında öne çıkmasını bilerek, babası gibi çok önemli görevlerde bulunduğunu zikrederek arkasından şu yorumu yer verir: İslam Tarihçileri baba ile oğlu birbirlerinden ayırabilmek için babayı "Boğa el-Kebîr" , oğlunu "Boğa es-Sağîr " diye zikretmişlerdir. Bu bilginin yanlışlığı klasik İslam Tarihi kaynaklarına bakıldığı zaman ortaya çıkacaktır. Bu kaynaklarda Musa, her zaman Musa b. Boğa el-Kebîr [5]olarak; Boğa es-Sağîr de ayrı bir komutan olarak geçmektedir. Bu iki komutanın ölüm vaziyeti ve tarihleri de kaynaklarda net bir şekilde ifade edilmektedir ki bu da, bu durumu açıklığa kavuşturmak için yeterli olacaktır. Musa 264/876 senesinde Halife Mu'temid'in kardeşi Ebû Ahmed ile Sâmerrâ'da askerî birlikleri teçhiz edip Bağdat'a doğru giderlerken bahsi geçen şehre ulaştıkları esnada eceliyle ölmüş[6]; Boğa es-Sağîr ise 254/868 yılında kendisine düzenlenen bir komplonun kurbanı neticesinde öldürülmüştür[7].

Boğa, Türkçe bir sözcük olup değişik Türk lehçelerinde farklı yazım şekillerine rastlanmaktadır. Boğa, Türkmen dilinde "buga", Uygurca'da "buka", Azerbaycan Türkçesi'nde "buga", Kazak Türkçesi'nde "buka", Özbekçe "buka", Rusça'da ise "bık, bugay" şeklinde söylenir[8]. Aynı kelime Kaşgarlı Mahmud'da "boka" şeklinde geçer[9]. Ayrıca Boğa sözcüğünden türeyen ve bugarsak, bugasamak, bugarsamak şeklinde okunan ve boga istemek, bogaya gelmek anlamında fiil günümüz Türkiye Türkçesi ağızlarında çok sık kullanılan kelimelerdendir[10].

Bütün kaynaklar mezkur kişiyi Boğa es-Sağîr et-Türkî, eş-Şerâbî lakabıyla veya Türk komutanlar şeklinde belirterek Türk olduğu konusunda ittifak etmişlerdir[11]. Ancak onun gerek geçmişi, gerekse İslâm devleti hizmetine girişi hakkında elimizde bugün için bir bilgi bulunmamaktadır.

Onun ismine ilk kez Mütevekkil'in ilk yıllarında 234/848 yılında Muhammed b. Buays tarafından Azerbaycan bölgesinde çıkan bir isyanı bastırmak üzere gönderildiğinde rastlamaktayız. Halife Mütevekkil Zirek et-Türkî'yi Türklerden oluşan iki yüz atlı ile Marend'e göndermiş, fakat isyanı bastıramayınca, arkasından Ömer b. Seysıl b. Kal'ı dokuz yüz atlıyla göndermiş, o da başarı elde edemeyince Boğa eş-Şerâbî'yi iki bin atlıyla Marend'e yola çıkarmış ve Boğa'da adı geçen kişiyi yakalayıp Halifeye göndermiştir[12]. Boğa es-Sağîr'in burada komutan olarak görevlendirilmesi onun daha evvel de böyle bir göreve geldiğini göstermektedir. Aksinin düşünülmesi de mümkün değildir.

---

3 Bu konuda Hakkı Dursun Yıldız farklı düşünmektedir. O, Şayet Boğa Abbasî devleti hizmetine girmeden önce memleketinde mühim bir mevki işgal etmiş olsaydı her halde buna dair haberlere kaynaklarımızda tesadüf edebilirdik demektedir. Bak., Hakkı Dursun Yıldız, *"Abbâsîler Devrinde Türk Komutanları I, Boğa el-Kebir et-Türkî",* Türk Kültürü Araştırmaları, II, 1965, s. 196.

4 Osman Gürbüz, *Boğa el_Kebîr'in Ermeniye Seferi*, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı, 22, (2003) s. 234.

5 Taberî, age, IX, 260; İbnü'l-Esîr, age, VII, 120. Hatta Musa'nın bu kaynaklarda Divanü'l-berid (posta işleri) ile de görevlendirildiği yazmaktadır.

6 Taberî, IX, 533; Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, (ö.350/961): Kitâbu'l-Vülât ve'l-Kitabu'l-Kudat, (Neşr. Rhuven Guest), Beyrut, 1908. s. 218; Zehebî, Târihu'l-İslam, V, 92.

7 Taberî, age, IX, 381; İbnü'l-Cevzi, age, XII, 73; İbnü'l-Esîr, age, VII, 187

8 Ahmed Bican Ercilasun, Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, KültürBak. Yay., Ankara, 1991, s. 77.

9 Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugat-it-Türk, çev. Besim Atalay, TTK Yay., Ankara, 1986, II, 79.

10 Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, TDK Yay., Ankara, 1965, II, 725.

11 Ya'kûbî, age, II, 486; Taberî, age,IX, 354; Mes'ûdî, age, IV,162; İbnü'l-Cevzi, age, XII, 73; İbnü'l-Esîr, age,VII, 186; Zehebî, Târihu'l-İslâm, IV, 485; İbn Kesir, age, XI, 12; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, s. 152; İbn Haldûn, age, III, 293.

12 Taberî, age,IX, 166; İbnü'l-Esîr, age,VII, 43.

Bundan sonra askerî seferlerde Boğa es-Sağîr'i görmemekteyiz. Muhtemelen Boga es-Sağîr, Ermeniye ve Tiflis seferlerinde olan Bar Hebraeus'un[13] Arap ordusunun büyük komutanı olarak nitelendirdiği Boğa el-Kebîr tarafından merkezde kalmak, hem Boğa ailesini temsil etmek hem de Mütevekkil'i korumak üzere görevlendirilmiştir. Mütevekkil'in öldürülmesinde Boğa es-Sağîr'in karşımıza çıkması bunu teyid etmektedir.

Boğa es-Sağîr Mütevekkil'in öldürülme sürecinde önemli bir görev üstlenmiştir. Mütevekkil, Muntasır'ı, Vasîf, Boğa ve diğer Türk komutanlarını öldürmeyi Feth b. Hakan ile kararlaştırmış bulunuyorken, öte yandan Muntasır da Boğa es-Sağîr ve diğer Türklerle anlaşmış onlar da Mütevekkil'i öldürmeyi kararlaştırmışlardı[14].

Mütevekkil öldürüldüğü gece saray nöbetçisi Boğa es-Sağîr'di. Onun burada üstlendiği görev İbnü'l-Esir'de bütün detaylarıyla bildirilmektedir[15]. Muntasır babasının yanından çıkıp gittiğinde Mütevekkil sofra hazırlanmasını emretmişti. O sırada «eş-Şerâbî» diye bilinen Boğa es-Sağîr perdenin yanında ayakta duruyordu. Halbuki o gün için nöbet görevi Boğa el-Kebîr'e ait idi. Saraydaki vekili de oğlu Musa[16] idi. Boğa es-Sağîr meclise girerek nedimlerin ve şarkıcıların oradan çıkıp odalarına gitmelerini emretmişti. Ancak Feth b. Hakan: "*Şu anda onların gitme saati değildir ve Müminlerin emiri de henüz meclisi dağıtmamıştır*" demiş, Boğa da ona şöyle karşılık vermişti: "*Müminlerin emiri bana saat yediyi geçtikten sonra burada hiç kimseyi bırakmamamı emretmişti. Şimdiye kadar on dört ritil şarap içti ve şu anda da perdenin arkasındaki odasına geçmiş bulunuyor*." Boğa böylece onları dışarı çıkartmış, Mütevekkil'in yanında Feth ile Eş'as'tan ve ileri gelen dört hizmetçiden ve bir de Mütevekkil'in oğlu Ebü Ahmed'den başka kimse kalmamıştı.

Boğa es-Şerâbî bütün kapıları kapatmış, yalnız nehire açılan saray kapısını açık tutmuştu. Mütevekkil'i öldürenler işte bu kapıdan girmişlerdi. Onların girdiklerini gören Ebû Ahmed: "*Bu da ne oluyor ey sefil herifler?*" demiş, kılıçların kınlarından çekildiğini görmüştü. Mütevekkil, Ebû Ahmed'in sesini işitince başını kaldırıp onları görmüş ve: "*Bu da ne oluyor ey Boğa?*" diye sormuş, Boğa: "*Bunlar nöbetçilerdir*" şeklinde cevap vermiş, bunun üzerine de gelenler olduğu gibi geri dönmüşlerdi. İçeri giren bu kimseler bu tepkiden korktukları için kaçmaya başlamışlar. Ancak Boğa es-Sağîr'in olaya yaklaşımı onları geri döndürmüştür. Boğa geri dönüp gidenlere: Ey sefil herifler, mutlaka öldürüleceksiniz; şerefinizle ölünüz! diye seslenmiş, bunun üzerine geri dönmüşler ve Mütevekkil'i kılıcıyla omzundan yaralamış ve öldürmüşlerdir[17]. Buradan da anlaşılacağı üzere Mütevekkil'in öldürülmesinde Boga es-Sagîr'in etkisi büyüktür.

Halife Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra iktidara getirilen Muntasır, Boğa es-Sağîr'in etkisinde kalarak kardeşleri Mu'tez ve Müeyyed'i veliahtlıktan azletmek zorunda kalmıştır[18].

Bundan sonra Boğa es–Sağîr'i Muntasır'ın vefatından sonra yeni halife seçimindeki heyetin içinde görmekteyiz. Onun da muvafakatiyle Müstaîn halife olmuştur. Müstaîn, Boğa'nın bu tavrının ve hizmetlerinin karşılığı olarak 248/862 yılında Hulvan, Mâsebezân ve Mihricankazef şehirlerini kendisine ikta olarak vermiştir. Bundan sonra Boğa, Halife Müstaîn'in Türk olan Veziri Otamış'ın öldürülmesi meselesinde yine karşımıza çıkmaktadır[19]. Böyle bir olayda onun yer almasının sebebi, Otamış'ın ulaşmış olduğu zenginlik gözükmektedir.

Bu olay kısaca şöyledir: Müstaîn hilafete geçtikten sonra annesine, Otamış'a ve Şahek el-Hadim'e beytülmalden arzu ettikleri gibi istifade edip her şeyi alabilecekleri imkânını tanımıştı.

13 Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, (çev. Ömer Rıza Doğrul, I-II, TTK, 1999, I, 232.
14 Taberî, age, IX, 222; İbnü'l-Esîr, age, VII, 95.
15 İbnü'l-Esîr, age,VII, 96.
16 Büyük Boğa seferde olduğu için oğlu onun vekili olmuştur.
17 İbnü'l-Esîr, age,VII, 99
18 Taberî, age, IX, 244; İbnü'l-Esîr, age,VII, 112.
19 Taberî, age,IX, 263; İbnü'l-Esîr, age,VII, 123.

Vasîf bu işten istifade edemiyordu. Bundan dolayı askerler Boğa'yı Otamış'a karşı kışkırtmışlardı. Neticede çıkan mücadelede Otamış'ın öldürülmesinde Boğa ve Vasîf aktif rol üstlenmiştir. Otamış'ın öldürülmesinden sonra Boğa'ya Filistin bölgesi ikta olarak verilmiştir[20].

İbnü'l-Esir'in 251/865 yılları esnasında anlatmış olduğu bir olayda Halife Müstaîn'in Boğa'nın evinde istirahat etmekte olduğunu söylemektedir[21]. Halifenin Boğa'nın evinde istirahat etmesi onun Müstaîn ile dostluğunun ne dereceye ulaştığını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Müstaîn'in Bağir'e yaklaşması Boğa ile arasının açılmasına neden olmuştur. Ancak Müstaîn kendisinin bundan sonra öldürüleceği korkusuna kapılarak "Beni hilafete sizler getirdiniz, şimdi de öldürmek mi istiyorsunuz[22]? diyerek bu zor durum karşısında Halife Boğa'ya yanaşmak zorunda kalmıştır. Neticede diğer Türk komutan Bağir'in öldürülmesi gerçekleştirilmiştir. Bâğir'in öldürülmesi haberi adamlarına ulaşınca bunlar hemen sarayı sarmışlar, ancak Müstaîn, Boğa ve diğer Türk komutanlarla bir gemiye binerek Bağdat'a kaçmışlardır[23].

Sâmerrâ'yı terk etmesinden dolayı Müstaîn azledilmiş, yerine Mu'tez getirilmiştir. İşte bu esnada Boğa'yı Müstaîn'in yanında görmekteyiz. İki halife arasında çıkan bir yıllık mücadele neticesinde Türklerin çoğunlukta olduğu Mu'tez'in taraftarları Müstaîn'i yenmiştir[24]. Müstaîn'in halifelikten azlinden sonra Bağdat'ta kalan Boğa zor anlar geçirmiştir. Mu'tez, Boğa'yı öldürmesi karşılığında Muhammed b. Ebû Avn'a Yemame, Bahreyn ve Basra'ya tayin etme vaadinde bulunmuştur[25].

Sâmerrâ'da bulunan Türkler bu durumu Boğa'ya mektupla bildirince, Boğa, Bağdat emiri Muhammed b. Abdullah'a giderek İbn Ebû Avn'ın kendilerini öldürme konusunda olan gayret ve faaliyetlerine değinerek, "*bu adamlar ihanet ederek üzerinde karara vardığımız anlaşmaya muhalefette bulundular. Vallahi eğer bizi öldürmek isterlerse buna güçleri yetmeyecektir*" demiş ve etrafında fazla askerî olmamasına rağmen korkusuzluğunu ve cesaretini göstermiştir. Bu arada Boğa için Mu'tez'in kardeşi Ebû Ahmed devreye girmiş, O, bu sayede el- affedilerek Sâmerrâ'ya geri dönmüştür[26].

Sâmerrâ'ya dönen Boğa'nın Türk askerlerin maaşlarını bahane ederek Halife'ye yönelik giriştikleri bir isyanda topluluğu sakinleştirmek üzere görev aldığını görmekteyiz[27]. Bu olayda Vasîf et-Türkî öldürülünce Mu'tez onun bütün mallarını Boğa es-Sağîr'e vermiş, taç ve hil'at giydirmiş ve iki de kemer takmıştır[28]. Bu, Vasîf'ten sonra devrin en etkili komutanının Boğa es-Sağîr olduğuna delalet etmektedir.

Boğa, Mu'tez'i sürekli olarak Bağdat'a taşınmaya teşvik ediyor, ancak Mu'tez bunu kabul etmiyordu. Boğa'nın bu isteğinden onun Halifeyi diğer Türk komutanların etkisinden kurtarıp tek başına etkilemek istediği anlaşılmaktadır. İbnü'l Esir, Halife Mu'tez'in Boğa'dan korktuğundan dolayı geceleyin zırhıyla yattığını rivayet etmektedir[29]. Zehebî de Mu'tez'in, Boğa hayatta kaldığı

20 Taberî, age, IX, 263; İbnü'l-Esîr, age, VII, 123.
21 İbnü'l-Esîr, age, VII, 137.
22 Taberî, age, IX, 278; İbnü'l-Esîr, age,VII, 137.
23 Taberî, age, IX, 279; İbnü'l-Esîr, age, VII, 138.
24 Taberî, age, IX, 348; İbnü'l-Esîr, age, VII, 167.
25 Taberî, age, IX, 354; İbnü'l-Esîr, age, VII, 168.
26 Taberî, age, IX, 354; İbnü'l-Esîr, age, VII, 168.
27 Taberî, age, IX, 374; İbnü'l-Esîr, age,VII, 178.
28 Taberî, age, IX, 374; İbnü'l-Esîr, age, VII, 178; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, s. 152.
29 İbnü'l-Esîr, age,VII, 187.

müddetçe bana rahat yok dediğini belirtmektedir[30]. Tabi ki bu korku, Halifenin Boğa'ya karşı bir güç oluşturup onu öldürme planları kurmasına neden olmuştur.

Böyle bir planı yine İbnü'l-Esir'de görmekteyiz. Mu'tez'in, Boğa'ya muhalif olan Kerh ve Dur halkı ile birlikte Sâmerrâ'daki bir köşke gittiklerini görünce Bayıkbey de onlara katılmıştı. Bu durum Boğa'ya bildirilince emrindeki komutanlar ve evlatlarıyla birlikte beş yüz kişiden oluşan taraftarlarıyla Sâmerrâ'dan çıkıp "es-Sin" denilen yere gitti. Bu arada Boğa'nın adamları kış mevsiminden dolayı hazırlıksız çıktıkları bu durumdan rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Boğa planını değiştirmiştir[31].

Burada Boğa'nın değişik planından bahsetmeden önce, kendine karşı oluşturulan cephede Türklerin olmasının sebebini izah etmekte yarar vardır. Bu cephede önemli bir Türk komutan Bayıkbey de yer almıştır. Bunun gerçek sebebi Boğa'nın sahip olduğu mülktür. Onun elde ettiği mülkün sadece para olan kısmı, her biri on bin dinardan oluşan on dokuz kese dinar ile yine her biri on binlik olan yüz keselik dirhemdi[32].

Boğa askerlerinin savaş yapmaya isteksiz oluşundan dolayı bu mülklerini alarak, yanına ayrıca hiçbir silah mühimmat almadan geceleyin kaçmak istemesi[33], onun bu mülkleriyle son zamanlarında rahat edebileceği bir yere gitmek ve savaştan uzak kalmak istediğine dair bir ipucu vermektedir. Ancak kendisinin bu planı tutmamış, bu durum yakalanmasına ve savunmasız olduğundan dolayı da öldürülmesine neden olmuştur. Neticede Boğa es-Sağîr 254/868 yılında öldürülmüştür[34].

Boğa'nın çocukları ile ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu hususla ilgili verebileceğimiz bilgiler şunlar olacaktır. Boğa'nın ölüm haberi yayılınca halife, oğullarının da tutuklanması emir verdi ve bu emir Bağdat ve Samerra'da halka duyuruldu. Boğa'nın ordudan geriye en az onbeş çocuğunun kaldığı yazılır. Oğullarından Faris ve Abdullah'ın birkaç yerde ismi geçmektedir. Fakat bunların babalarının ölümünün ardından Bağdat'ta tutuklananlar arasında olup olmadıkları bilinmez. Abdullah ibn Boğa ise Mühtedî'nin ölümüyle sonuçlanan savaşta Mühtedî'yi desteklemek için Ahmed ibn Vasîf'e katılmıştır[35].

Sonuç ve Değerlendirme

Abbâsîlerin ikinci dönemi uzun bir müddet Türk komutanların nüfuzu altında kalmıştır. Bu komutanlar arasında Afşin, Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sagîr, Vasîf, Eşnas, İnak et-Türkî ve daha birçoklarını zikredebiliriz. Siyaset arenasında oldukça etkin olan bu değerli beyler özellikle iç ve dış mücadelelerde Abbâsî Devletinin korunmasına da katkı sağlamışlardır. Her biri bu dönemde etkin görevler yapmışlardır. Onların bu mücadeleleri ve gösterdikleri üstün cesaret ve kahramanlıkları zaman zaman efsaneleşmiş ve şiire yansımıştır. Yukarda tanıtmaya çalıştığımız Boğa es-Sagîr de bu dönem komutanları içerisinde öne çıkmasını bilerek, ağabeyi gibi çok önemli görevlerde bulunmuştur.

Abbâsî dönemi önde gelen Türk komutanları hakkında önemli araştırmalar yapan Batılı yazar Gordon[36], Boğa es-Sagîr'i; şöhreti ve şanı destanlaşmış bir Türk savışçısı olarak tanımlar.

30 Zehebî, Düvelü'l-İslâm, s. 153.
31 İbnü'l-Esîr, age,VII, 187.
32 Taberî, age, IX, 379; İbnü'l-Esîr, age,VII, 187.
33 Taberî, age,IX, 379; İbnü'l-Esîr, age, VII, 187.
34 Taberî, age, IX, 381; İbnü'l-Cevzi, age, XII, 73; İbnü'l-Esîr, age, VII, 187; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, s. 152; Zehebî, Tarihu'l-İslam, IV, 485; İbn Haldûn, age, III, 253 İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Muhammed Yusuf b. Tağriberdî, (ö.874/1469): en- Nucûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire, I-XII, Kahire, 1963, II, 242,
35 Taberî, age, IX, 456.
36 Gordon, Matthew " *The Commondars of the Samarran Turkish Military. The Shaping of a Third/Ninth –Century Imperial Elite"* A Medieval Islamic City Peconsider Edidet by Chase F. Robinson,s. 19

Tarih sahnesine ilk olarak Azerbaycan bölgesinde çıkan bir isyanı bastırmak üzere görevlendirildiğinde ortaya çıkan Boğa es-Sagîr, bu başarılı askeri seferinden sonra merkeze dönmüş, Boğa ailesinin merkez temsilciliğini üstlenmiştir. Kısa bir süre içerisinde Sâmerrâ da Halife Mütevekkil'in sarayında en yetkili kişi olmuştur. Nitekim bu durumu Mütevekkil'in sarayda sarhoş olarak gecelediği bir günde, gürültü üzerine uyanması esnasında ilk olarak Boğa ne oluyor diye sormasından anlamaktayız. Yine onun zeki ve bir o kadar cesur olduğunu Halife Mütevekkil'in öldürülmesinde oynadığı etkin rollerinden bilmekteyiz.

Sonuç olarak Türk komutanları arasında halife ailesine ve saraya en yakın kişilerden olan Boğa, son derece yüksek bir manevra yeteneğine ve teşkilatçı bir kimliğe sahip olduğu gelişen olaylardan anlaşılmaktadır. Ordu komutanlığının yanı sıra, devletin iç ve dış politikasıyla da ilgilendiğini, hatta halife tayininde de etkili olduğunu tespit etmekteyiz.

Ağabeyi Boğa el- Kebîr'in çocukları uzun bir süre etkili olan Türk komutanlar içerisinde geçse de Boğa es-Sağîr'in çocukları etkili komutanlar içerisine girememişlerdir.

KAYNAKÇA

ERCİLASUN, Ahmed Bican, Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1991.

GREGORY, Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, (çev. Ömer Rıza Doğrul, I-II, TTK, 1999.

GORDON, Matthew, " *The Commondars of the Samarra Turkish Military. The Shaping of a Third/Ninth –Century Imperial Elite"* A Medieval Islamic City Peconsider Edidet by Chase F. Robinson, s. 19

GÜRBÜZ, Osman, *Boğa el_Kebîr'in Ermeniye Seferi*, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı, 22 (2003), s. 233-250.

İBN HALDUN Abdurrahmân b. Muhammed, Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübbtede'ı ve'l-Haber, I-VII, Beyrut 1971.

İBN KESİR Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XII, Beyrut, 1990.

İBN TAGRİBERDÎ Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Muhammed Yusuf, en- Nucûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire, I-XII, Kahire, 1963.

İBNÜ'L-CEVZÎ Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Müluk, (Neşr. Muhammed–M. Abdülkadir Ata) I-XVIII, Beyrut, 1992.

İBNÜ'L-ESİR İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezeri, el-Kamil fi't-Târih, I-XIII, Beyrut, 1965.

KAŞGARLI Mahmud, Divanü Lugat-it-Türk, çev. Besim Atalay, TTK Yay., Ankara, 1986, II, 79.

KİNDİ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, Kitâbu'l-Vülât ve'l-Kitabu'l-Kudat, (Neşr. Rhuven Guest), Beyrut, 1908.

MESÛDÎ Ebü'l-Hasen el-Hüseyin b. Ali, Mürûcü'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher, thk. Müfîd Muhammed Kamîha, I-IV, Beyrut, 1987.

TABERÎ Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerir, Târihuʿl- Ümemi veʿl–Muluk, Thk. Muhammed Ebuʿl-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut, 1967.

Türkiyeʿde Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, TDK Yay., Ankara, 1965, II, 725.

YAʿKÛBÎ Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâdıh, Târihuʿl-Yaʿkûbî, I-II, Beyrut, 1965.

YILDIZ, Hakkı Dursun, "Abbâsîler Devrinde Türk Komutanları I, Boğa el-Kebir et-Türkî", Türk Kültürü Araştırmaları, II, 1965, s. 196.

ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, Târîhu„l-İslâm ve Vefeyâtüʿl-Meşâhiri veʿl-Aʿlam- thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî, I-XXXXVII, Beyrut 1990.

ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, Düvelüʿl-İslâm, Beyrut 1985.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 21-45, ANKARA-TURKEY

XIX. YÜZYILDA DOĞU AKDENİZ'DE İNGİLİZ-FRANSIZ REKABETİ VE OSMANLI DEVLETİ

Durmuş AKALIN[*]
Cemil ÇELİK[**]

ÖZET

Doğu Akdeniz Asya, Afrika ve Avrupa arasında önemli ve stratejik bir bölgedir. Siyasi geçmişi itibariyle birçok devlet ve toplum burada yaşamış ve yaşamaktadır. XIX. yüzyıl öncesinde ve bu süreçte ise bölgedeki en önemli siyasi güç Osmanlı Devleti olmuştur. Osmanlı Devleti Doğu Akdeniz'de otoritesini kurduktan sonra bölge uzun bir dönem mücadele açısından sessiz kalmıştır. Ancak Avrupalı güçlerin ve özellikle İngiliz ve Fransızların bölgeye ilgi duymalarıyla siyasi alanda çekişmeler başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesi de süreci hızlandırmıştır.

İngiltere ve Fransa Avrupa'nın XIX. yüzyıl içinde en önemli aktörlerinde ikisidir. Bu iki güç Hint Yolu ve sömürgecilik nedeniyle Asya ve Afrika ile ilgilenmiştir. Doğu Akdeniz burada kilit bir noktada olmuştur. Bir süre sonra da iki güç Kıbrıs, Mısır ve Doğu Akdeniz'in tüm sahillerinde mücadele etmeye başlamış ve bu durum doğrudan Osmanlı Devleti'ni ve politikalarını etkilemiştir.

Osmanlı Devleti'ni etkileyen İngiliz-Fransız rekabeti belirli alanlarda yoğunlaşmıştır. Rekabet alanlarının en başında denizlerde üstün olma endişesi vardır. XIX. Yüzyılda büyük devlet olmanın önemli göstergelerinden biri olarak kabul gören deniz üstünlüğü iki devlet arasındaki rekabete de konu olmuştur. Bir diğer rekabet sahası ise Osmanlı toprakları üzerinde nüfuz sahibi olabilmektedir. Devletin otoritesini tesis etmekte zorlandığı ve her geçen gün değeri artmakta olan Ortadoğu ve Doğu Akdeniz sahilleri çevresindeki arazi bu nedenle daha da önemli hale gelmiştir. Rekabet sadece bölgede kalmamış Avrupa'nın birçok kez gündemine girmiş ve tartışmalarına konu olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin XIX. Yüzyıl içinde en önemli sorunu olan varlığını devam ettirme gayreti içindeyken İngiltere ve Fransa'nın hatta Avrupa'nın diğer güçlerinin Doğu Akdeniz üzerindeki rekabeti oldukça dikkat çekicidir. Askeri ve mali açıdan oldukça zayıf olmasına rağmen siyasi ve diploması kanalları gibi başka yollarla Osmanlı Devleti mücadelesini yine de sürdürmüştür. Büyük devletlerin kendi aralarındaki ve Osmanlı Devleti üzerindeki rekabeti ile Osmanlı Devleti'nin varlığını devam ettirme politikaları arasında sıkışıp kalan Doğu Akdeniz'de İngiliz-Fransız rekabeti bu çalışma ile irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Akdeniz, XIX. Yüzyıl, Osmanlı Devleti, İngiltere, Fransa, Sömürgecilik

[*] Sakarya Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, El-mek: duriland@gmail.com
[**] Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, El-mek: cemilcelik@yahoo.com.tr

BRITISH-FRENCH RIVALRY AND OTTOMAN EMPIRE IN EASTERN MEDITERRANEAN IN 19th CENTURY

ABSTRACT

East Mediterranean is an important and strategic region at the intersection of Asia, Africa and Europe. Many states and societies have been inhabiting in Eastern Mediterranean. Ottoman Empire was the most significant country in this area in 19th century and before. There was peace and comfort in Eastern Mediterranean with Ottoman rule which the most prominant power in the region. But political tussle started up because of European (especially British and French) power's interest on the area. At the same time, the recession of Ottoman Empire accelerated this course.

British and French were two of the most important actors in Europe in 19th century. These two powers were interested in Asia and Africa because of Indian Road and colonialism. Especially, Eastern Mediterranean was at the key point here. Hereinafter, these two powers battled on Cyprus, Egypt, and all East Mediterranean coasts and this struggle effected Ottoman Empire and its policies.

The British-French rivalry which affected Ottoman Empire focused on particular aspects. One of the most important rivalry areas was the concern about being the superior on seas. Being superior on seas which was considered as one of the most important measure of being a great government became a subject of rivalry between two governments. Another rivalry subject was to be able to be influential on Ottoman Empire's lands. The land around Middle east and East Mediterranean coasts which was increasing in value and where the Ottoman government was in difficulty about management became more valuable. The rivalry was not limited at this region but also became a subject in the agenda and discussion of Europe.

While Ottoman Empire was in endeavor of survive which was the most important problem of it, the ownership rivalry of British and French even other Europan Powers on East Mediterranean is very striking. Although Ottoman Empire was very weak in military and financial aspects, it continued to compete. The British-French rivalry on East Mediterranean which stucked between the rivalry of great states among themselves and on Ottoman Empire and survival politics of Ottoman Empire was investigated in this study.

Key Words: East Mediterranean, 19th Century, Ottoman Empire, England, France, Colonialism

Giriş

Doğu Akdeniz genel olarak Sicilya, Malta ve Tunus hattı ile Akdeniz'in ikiye ayrılmasından sonra doğuda kalan kısmından oluşur. Doğu Akdeniz diye ayrılan bu sahanın sınırları kimilerine göre değişiklik gösterse de Sicilya-Malta-Tunus hattının doğusu ve batısı diye hem coğrafi hem siyasi geçmişi olarak Akdeniz'in iki parçaya ayrıldığı kabul edilmektedir. Bu

çalışmada Osmanlı Devleti de göz önünde tutularak ilişkiler itibariyle Doğu Akdeniz olarak ayrılan kısım üzerinde durulmuştur. İncelenen ve üzerinde durulan, topraklarını XIX. yüzyılın ikinci yarısında elinde tutmaya çalışan Osmanlı Devleti ve İngiliz-Fransız varlığının durumu ile kendi aralarında yaşadığı çekişmedir.

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik bölgelerinde Avrupalı güçler arasında bir çekişme vardı ve bu çekişmede Doğu Akdeniz, önemli bir alan olarak dikkat çekiyordu. Doğu Akdeniz aynı zamanda kültürel çeşitlilik, kaynaşma, karmaşıklık ve mücadele açısından ilginç bir alandı (Toledano, 2006: 99). Doğu Akdeniz'de özellikle incelenen zaman dilimi içinde, yaşanan her uluslararası krizde İngiltere ve Fransa vardı. Dünyanın değişik yerlerinde ve Avrupa'da uzun süredir devam eden İngiliz-Fransız çekişmesine Doğu Akdeniz'in de eklenmesi ile yeni bir mücadele alanı ortaya çıktı (Black, 1883: 51). XIX. yüzyılın ikinci yarısından çok önce İngilizler ve Fransızlar, Doğu Akdeniz'e gelmişlerdi. İlk olarak Osmanlı Devleti ile ilişkiler ve aldığı kapitülasyonlarla bölgeye giren Fransızlar olmuştu. Sonradan İngilizler de ticaret yolu ile bölgeye geldiler (Braudel, 1993: 719). Bu dönemde Fransa için Akdeniz ticareti Atlantik ticaretinden daha önemliydi (Bulut, 2002: 200).

Bir zamanlar Doğu Akdeniz'deki en önemli güç olan Osmanlı Devleti çevresine doğru genişlemiş, yükselme devrini yaşamış ve bir müddet sonra da adım adım gerilemeye başlamıştır. Bu süreç yavaş olmuş, kimi zaman kendi içinde yükselen grafikler çizmiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise durum siyasi ve diplomasi yönü ile Osmanlı Devleti için hiç de iyi bir görüntü sergilemese de kendi halinde olayları izleyen bir devlet yerine; bir çaba içinde olan Osmanlı Devleti ile karşılaşılıyordu. Osmanlı Devleti'nin mücadelesi varlığını devam ettirebilmekti.

XIX. yüzyıl öncesinde beş Atlantik deniz gücü (Portekiz, İspanya, Hollanda, İngiltere ve Fransa) okyanus ticaretinden büyük gelir elde ediyordu. Bu gelirden Venedikliler ve Cenovalılar az da olsa yararlandı. Ancak Osmanlı Devleti bunun dışında kaldı (Soucek, 2008: 145-146). Osmanlı Devleti ise XVI. yüzyılın sonlarında Akdeniz'deki en güçlü aktördü (Soucek, 2008: 171). Aynı dönemde Atlantik ticareti de önem kazandığından Akdeniz zamanla geri planda kaldı (Abulafia, 2011: 20-21). Buna rağmen Akdeniz'in aslında çok da önemini yitirmediği, iç deniz trafiğinin kendine yettiğini söylemek mümkündü (Braudel, 1993: 130).

Coğrafi Keşifler ile Portekizliler ve İspanyollarda olan deniz gücü üstünlüğü bir süre sonra İspanyolların İngilizlere yenilmesi ile (19 Nisan 1587 Cadiz Savaşı) İngilizlere geçti. İngiliz gemileri bu defa Akdeniz'de güçlü olmaya başladı. Buna karşılık Fransa, Akdeniz'i kendisi için doğal bir deniz olarak görmekteydi. Özellikle XIX. yüzyıla girerken sömürge yarışında İngiltere'nin gerisinde kalan Fransa, Akdeniz'de üstünlüğü elinde tutmak gayretindeydi. İngilizlerin okyanuslarda ve sömürgelerde daha güçlü olması ve Yedi Yıl Savaşları (1756-1763) ile de bu üstünlüğü kaybetmesiyle kayıplarını Akdeniz'de dengelemek istemişti. Fransa'nın Akdeniz'e olan ilgisi oldukça eskilere dayanıyordu. Bu ilginin izleri sadece siyasete değil aynı zamanda edebiyatına kadar yansımıştır (Mendelson, 2002: 25-48).

XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı ve İspanyolların yanına Akdenizli olmayan güçler gelmeye başladı. Aynı dönem bir yandan Venedik'in güç kaybettiği dönemdi. Bu süreçte Akdeniz'de en güçlü aktörler İngiliz ve Fransızlar olmaya başladı (Abulafia, 2011: 22). Akdeniz'de yeni güç unsurları ortaya çıkmaya başlarken Osmanlı Devleti krizdeydi ve İspanya'da giderek güç kaybediyordu. Sonuçta XIX. yüzyılın başında dengeler değişmişti (Abulafia, 2011: 23).

Osmanlı Devleti sürekli savaşlar ve iç sorunlar ile uğraşmış ve yıpranmışken bu defa mücadele sahasına yayılmacılık yönünden farklı politikalar izleyen İngiltere ve Fransa çıkmıştır. Osmanlı Devleti dışsiyasette zor durumda olduğu zamanlarda çözüm için bazen ayrı ayrı bazen de

her iki devleti birden davet etmiş veya etmek zorunda kalmıştı. Osmanlı Devleti, İngiltere'nin Hindistan yolunun emniyeti için tehlike oluşturmamaktaydı. Osmanlı Devleti aksine İngiliz politikalarına tehdit oluşturan Rusya'yı yavaşlatacak/durdurabilecek bir güce sahip olarak değerlendirilmekteydi. Ayrıca Fransa'nın Mısır ilgisi de göz önüne alındığında İngiltere, bir süre Osmanlı Devleti ile birlikte hareket etme gereği duymuştu (Gülcan, 2001: 8). İngiltere, Fransa'nın isteklerini Osmanlı Devleti'ni destekleyerek durdurmayı düşünmüştü.

Osmanlı Devleti kendisini yenilemek ve eski güçlü dönemlerine dönebilmek için bu iki devletin desteğinin önemli olduğunu düşünüyordu. Bu düşünce ile ilk olarak Fransa ile ilişkiler geliştirilmişti. Osmanlı Devleti'nin Batıya açıldığı ve kendini yenileme ihtiyacı hissettiği dönemde Fransa, Avrupa'nın en güçlü devleti sayılıyordu. Yine eski tarihi bağlar ve geçmişten beri devam eden temaslar Osmanlı düşüncesinde Fransızları önemli bir noktaya getiriyordu. Ancak özellikle XIX. yüzyıldan itibaren artık Fransa örneğini takip etmek yanında İngiltere ile ilgilenilmeye başlanılmıştı.

İngiltere'yi ise Doğu Akdeniz'de iyice güçlü hale getiren 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması oldu. Bu aynı zamanda İngiltere'nin dönem içinde en önemli kazanımıydı (Gülcan, 2001: 8). 1841'de Sir Robert Peel, Stratford Canning'i İstanbul'a gönderdi (Graves, 1999: 8). Bundan sonra Canning bölgede İngiltere'nin tutumunu etkileyen ve koruyan önemli bir isim oldu. Canning döneminde Hint yolunun güvenliği ile Mısır'da demiryolu ve Süveyş Kanalı'nın açılma tasarıları İngiltere'yi doğrudan ilgilendirdi (Ragatz, 1922: 13).

Genel olarak bakıldığında XIX. yüzyılda Doğu Akdeniz'de İngiltere ve Fransa arasındaki rekabet konuları şunlardı: Mısır Meselesi, Kırım Savaşı, Osmanlı Devleti'nde Islahat Çalışmaları, Girit Meselesi, Lübnan Olayları, Yunanistan'ın Durumu, Balkan Ayaklanmaları, Cidde Olayları, Süveyş Kanalı, İtalya'nın Kurulması, Mısır ve Borçlar Konusu ve Arap Milliyetçiliği. Bunların çoğunda çıkarlar gereği rekabet olsa da ortak noktalarda İngiliz ve Fransız yakınlaşması da bulunmaktaydı. Bu meseleler içinde Süveyş Kanalı'nın açılması ise ilginç ve dikkat çeken karmaşık bir rekabet örneği olarak kendini göstermişti.

1. Denizlerde Rekabet

XIX. yüzyılın başlarında İngiltere'nin Fransa'nın askeri gücüne karşı koyma imkânı yoktu. Bu dönemde İngiltere'nin stratejisi I. Napoleon'u Akdeniz'de tutmaktı. Ancak I. Napoleon, doğu ticaretinin ve doğuya giden yolların üzerinde bulunuyordu. Bu durum İngiltere için önemli bir sorun oluşturmaktaydı (Graydham, 1957: 289). I. Napoleon'un, Mısır'a çıkması İngiliz menfaatlerine zarar vermekteydi; ancak İngiltere'nin onu doğrudan etkisiz hale getirmesi mümkün değildi (Baugh, 1971: 113). İngilizler I. Napoleon'un yarattığı tehlikeyi son derece önemsiyorlardı ve I. Napoleon'un Mısır seferi sadece İngiltere'yi değil; aynı zamanda Rusya'yı da telaşlandırmıştı. Bu iki devlet muhtemel tehlikelere karşı Osmanlı Devleti'nin yanında hareket etme politikası izlemişti (Armaoğlu, 1975: 36).

Fransızları Mısır'dan atmak Osmanlı Devleti'nin gücünü aşan bir olaydı. Ancak Fransa'nın Mısır'ı ele geçirmesi, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da kendisine müttefikler bulmasını kolaylaştırdı. Özellikle İngiltere ve Rusya Akdeniz'deki çıkarları nedeniyle Fransa'nın bu hareketinden hiç de memnun olmamışlardı. Bu nedenle onlar da Fransa'ya karşı ittifakın içinde yer almayı uygun görüyorlardı. Osmanlılar 28 Temmuz 1798'den itibaren Rus ve İngiliz temsilcileriyle ittifak müzakerelerine başladı. Hatta Osmanlı Devleti, henüz antlaşma yapılmadan yardım amacıyla gelen Rus donanmasının İstanbul Boğazı'ndan geçerek Büyükdere'de demirlemesine 5 Eylül 1798'de izin vermişti. Müzakereler sonunda 23 Aralık 1798'de Rusya, 5 Ocak 1799'da İngiltere ve 21 Ocak 1799'da İki Sicilya Krallığı ile ittifak antlaşmaları yapıldı (Çolak, 2008: 154).

I. Napoleon, Fransa'nın en önemli rakibi olarak İngiltere'yi görüyor, onları Akdeniz'den çıkarmak, Süveyş bölgesi ile Kızıldeniz'deki İngiliz ticaret noktalarını ele geçirmek ve uzak doğudaki İngiliz hâkimiyetine son vermek istiyordu. Bunu gerçekleştirmek için Hindistan'a giden yolların en kısası olan Mısır'ın ele geçirilmesi gerektiğini düşünmüştü. Napoleon, böylece İngiltere'yi barışa yapmaya zorlayacak, Fransa'da iktidarı ele geçirecek derecede bir şöhrete de kavuşmuş olacaktı. I. Napoleon, 1797'de Campo Formio Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Paris'e döndüğünde, kendisi gibi Fransa'nın Mısır'a yerleşmesini isteyen Dışişleri Bakanı Talleyrand ile anlaşmış, iki devlet adamı bu düşüncelerini Direktuvar hükümetine de kabul ettirmişlerdi. Sonuç olarak 1798 yılı Mart ayında, Napolyon'un Mısır'a asker çıkararak doğudaki Fransız çıkarlarını İngilizler aleyhine sağlamlaştırmasına karar verilmiş, Fransa'yı Akdeniz'de önemli bir sömürge imparatorluğu haline getirme planı uygulamaya geçirilmişti. Osmanlı Devleti'nin tepkisini en aza indirebilmek için de Fransa'nın esas amacının Mısır'daki Memlûk beylerinin zorba yönetimlerine son vermek olduğunu İstanbul'daki Fransız elçisi Ruffin'in Osmanlı hükümetine bildirmesi istenmişti. Hatta bu konuda Babıâli'yi ikna edebilmek için Talleyrand'ın İstanbul'a gönderilmesi bile gündeme gelmiş, ancak bu düşünce gerçekleşmemişti (Çolak, 2008: 146).

I. Napoleon'un Mısır seferi Doğu Akdeniz'de ve Kıbrıs'ta Osmanlı Devleti'ni tedbir almaya itti. Kıbrıs, Fransa'nın Mısır'ı işgali nedeniyle açılan savaşta Osmanlı ordusuna nakliye üssü vazifesi görmesi, işgal bölgesinde yaşanan gelişmelerin merkeze iletilmesi konularında etkin roller üstlenmesi ve adadaki Fransızların hassasiyeti dolayısıyla oldukça nazik bir konumdaydı (Dinç, 2010: 30-31).

Osmanlı yönetimi, İskenderiye'nin işgal haberi öğrenildikten sonra, yapılan meşveret toplantılarında hazırlıksız yakalanıldığından hemen harp ilanına girişmedi. Öncelik önce kritik mevkilere değerli muhafızlar tayin olundu ve bütün kıyılar ile adalarda gerekli muhafaza tedbirlerinin alınmasına çaba sarf edildi. Ayrıca Akdeniz'de Fransa donanmasını izlemekte olan İngiliz kuvvetlerine yardımcı olunması da alınan kararlar arasındaydı (Dinç, 2010: 33).

Fransa'nın Mısır'ı işgal hadisesi İstanbul'da haber alındıktan sonra, Fransız donanmasının Akdeniz adaları ve yakın sahillere bir saldırı yapma olasılığı düşünülerek Kıbrıs muhassılı ve naibine ferman gönderildi. Gönderilen fermanda, Fransa tarafından herhangi bir saldırı durumunda, yeterli yardım gönderilene kadar İslâm ahaliyle birlikte karşı koyulması ve gemiler dolaştırılarak her an teyakkuzda bulunulması konusunda ikazlarda bulunuldu (Dinç, 2010: 37).

Savaşı sırasında İngiltere Osmanlı Devleti ile ittifak yapmış ve Mısır'a yakın olan Kıbrıs Muhafızı ile irtibata geçilmişti. İngiliz Elçisi ve başkumandanı tarafından Kıbrıs Muhafızına gönderilen mektupta; Fransa ile yapılan savaş sırasında Kıbrıs'tan gönderilen askerlerin Akka Kalesi'nin müdafaasında büyük fedakarlıklar gösterdikleri ve tekrar Akka Kalesi'ni müdafaa eden Cezzar Ahmet Paşa'ya yardım için Mısır'da bulunan Osmanlı askerinin de bir an önce gönderilmesi istenmişti (KâtS., 22, 26/2, 29 şevval 1213). İngiliz Elçisi ve Başkumandanı Fransa'nın bölgede hâkimiyetini engellemek için Kıbrıs Muhafızı ile doğrudan doğruya yazışabilmekteydi.

Osmanlı yönetimi Fransızlara karşı beraber hareket ettikleri İngiliz askerlerinin iaşe işlemlerinin karşılanması konusunda Kıbrıs muhassıllığına talimat vermişti. Muhassıla verilen emirde; İngiliz ordusu Fransızlara karşı İskenderiye Seraskeri Mustafa Paşa'ya yardıma gideceğinden dolayı İngiliz askerlerinin yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması için Kıbrıs Muhassıllığı malından satın alınarak verilmesi talimatını vermişti (KâtS., 22, 53/1, 19 Safer 1214). Fransızlara karşı Osmanlı ordusuna yardım eden İngiliz ordusunun ihtiyaçlarının giderilmesinde ve lojistik ihtiyaçların karşılanmasında Kıbrıs Muhassıllığı önemli rol oynamıştı.

Yapılan savaşlarda yenilmesi sonrasında Fransa'nın talebiyle anlaşma yapılmış, Mısır'da bulanan Fransız askerlerinin Osmanlı, İngiliz ve Rus gemileriyle geri dönmelerine izin verilmiştir. Bu gemilere saldırılmaması ancak bunların dışındaki Fransız gemilerinin Osmanlı limanlarına sokulmaması için gerekli önlemlerin alınması konusunda yetkili makamlar uyarılmıştır (KâSâ., 22, 88/2, 1 Ramazan 1214) .

I. Napoleon'un Mısır'ı terk etmesinden sonra ise İngiltere doğrudan doğruya kendisi bölgeye hâkim olmak istemiştir. Ancak zor da olsa Osmanlı Devleti İngiltere'yi bu isteğinde durdurabildi. Mısır işgali öncesinde bölgenin Avrupa ile ticaretinde önceliği Fransa'ya kaptırmış olan İngiltere, işgal sırasında, Osmanlı Devleti ile kurduğu ittifaktan da yararlanarak, kısa sürede bölgenin Avrupa ile ticaretinde ön plana çıkmayı başarmıştır (Buzpınar, 2003: 107-120).

İngiltere, Fransızlara karşı yapılan savaşta stratejik bir konuma sahip olan Kıbrıs ile de ilgilenmeye başlamıştır. Bu dönemde Mısır'a gitmek için görevlendirilen İngiliz subaylarından askeri Doktor William Wittman, 1800 yılında Kıbrıs'ın askeri hazırlıkların yapılması için önemli bir askeri üs ve ordular için iyi bir ikmal noktası olduğunu bildirmiştir (Yalçınkaya, 1999: 336-337). Savaş sırasında Kıbrıs'a gelen topografya ve eski eser uzmanı Yarbay W. Martin Leake, adanın Mısır Seferi sırasında askeri üs olduğunu tespit etmiş; Girne, Lefkoşa, Larnaka ve adanın limanları hakkında rapor hazırlamıştır (Yalçınkaya, 1999: 338-340). İngiltere bir taraftan Osmanlı Devleti'nin yanında yer alarak, Fransa'nın bölgede tek güç olmasını engellemeye çalışmış diğer taraftan da Doğu Akdeniz'de stratejik bir konumda olan Kıbrıs adasının durumu hakkında bilgi edinerek ileriye yönelik yapacağı faaliyetler için hazırlanmıştır.

İngilizler yaptıkları keşifler sonrasında Kıbrıs'ın önemini kavramış ve ikmal konusunda adadan istifade etmişlerdi. 1804'de Malta'dan hareket eden İngiliz gemileri tahıl almak için Larnaka Limanı'na uğramış bu faaliyet Fransa Konsolosu tarafından engellemeye çalışılmışsa da İngiliz gemileri adadan tahıl ikmali yapmıştır (K.M.A., CCC, Tome,, 14a, 8: 116).

Doğu Akdeniz'de önemli bir konuma sahip olan Kıbrıs adası için İngiltere ve Fransa arasındaki mücadele Fransa'nın Larnaka Konsolosu'nun yazışmalarına da yansımıştır. Fransız Konsolosu, 22 Kasım 1805 tarihli raporunda; İngiliz ajanların Kıbrıs'ta bulunmalarından duyduğu rahatsızlığı Bakanlığına bildirmiştir (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 18: 130). Kıbrıs'taki Fransız Konsolosundan Paris'e gönderilen raporda; İngilizlerin adayı işgal edeceği endişesi dile getirilmiş ve bu endişe 15 şubat 1807'de Kıbrıs'a gelen küçük bir İngiliz gemisi ile daha da arttırmıştır (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 26: 149) Konsolos Bakanlığa gönderdiği 16 Mayıs 1807 tarihli raporla İngilizlerin İskenderiye'ye 7000 asker indirdiğini vakit geçirmeden bildirmiştir (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 27: 153).

İngilizlerin Mısır'da başarılı olamaması üzerine Hindistan ticaret yolu tehlikeye girmiştir. Kıbrıs'ın Fransa Konsolosunun 1 Temmuz 1807 tarihli raporuna göre; İngiltere Hindistan ticaret yolunun açılması için ajanları aracılığı ile Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde halkın ayaklanması için çalışma yapmaktaydı (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 30: 163-164)

Bu dönemde Fransızların Akdeniz'e ait endişelerini arttıran gelişmeler de olmaktaydı. Bir İngiliz gemisi Amerikan bayrağı ile Larnaka Limanı'na girerek limanda bulunan Fransız ve Türk gemilerini ele geçirmiştir (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 42: 190). İngiltere kendisinin de benzer durumla karşı karşıya kalmaması için Kudüs bandrolünü kullanarak bölgedeki ticaretine devam ediyordu (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 45: 201). Buna karşı Fransa İngilizlerin bu şekilde ticaret yapmalarının önlenmesi için Kudüs'e tanınan bandrol hakkının kaldırılması için girişimde bulunmuştu (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 46: 213).

Aynı dönemde İngiltere'nin Mısır ve çevresinden tahıl stoku yapması Fransa'yı telaşlandırmıştır. (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 50: 222). Fransız konsolosu bu durumu Akdeniz'e

İngilizlerin daha fazla asker getirecekleri şeklinde yorumladı. Bu sırada Osmanlı Devleti tahıl ihracını yasaklamasına rağmen iki İngiliz gemisi Kıbrıs'a gelerek elçileri aracılığı ile tahıl alma teşebbüsünde bulunmuştu. Ada yöneticisi ise Fransız konsolosuna bu duruma engel olacağına dair teminat vermişti (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 57: 291). Fransız konsolosu Kıbrıs dışında da, bölgedeki gelişmeler hakkında Fransız yönetimine önemli bilgiler vermekteydi. Konsolos, Mısır'da Memlûkların Mehmet Ali Paşa'yı yakın zamanda ülkeden atmaya çalışacaklarını ve Mısır'ın karışacağına dair tespitte bulunmuştu (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 60: 297).

İngilizler, Doğu Akdeniz'de gemilerini ele geçiren Fransız Yüzbaşı Kaptan Ballo'yu öldürmeleri karşılığında Kıbrıs'ta kanunsuz işler yapan şahıslara büyük ödül sözü vermesine rağmen bu gerçekleştirilememişti (K.M.A., CCC, Tome, 14a, 73: 342). Tam da bu dönemde bir İngiliz savaş gemisi Larnaka Limanı'na girişleri engelliyor ve özellikle Türk gemilerine zarar veriyordu. Diğer gemileri ise sadece kontrol ediyordu (K.M.A., CCC, Tome, 15, 106: 48). Tüm bu durumlar Doğu Akdeniz'de bulunan diğer güçleri daha çok endişeye sevk etmekteydi. Özellikle de bölgenin hukuken ve siyaseten hâkimi olan Osmanlı Devleti'ni.

Doğu Akdeniz'de İngiliz ve Fransız rekabeti kadar bölgeye girmek isteyen Rusya ile yeni sanayileşen ve sanayisi için coğrafya arayan Almanya da, İngiltere ve Fransa tarafından tehdit olarak algılandı. Almanya'nın bir güç olarak ortaya çıkması İngiltere ve Fransa'yı birbirine yaklaştırdı (Edwards, 1900: 248-249). Akdeniz'in Batı tarafında ise Doğu Akdeniz'deki gibi bir rekabet yoktu. Bunun nedeni Fransa'nın ağırlığının Batı Akdeniz'de daha fazla olması ve üçüncü aktörlerin etkin olamamasıydı (Cebelitarık dışında).

İngiltere ve Fransa XIX. yüzyılın ikinci yarısında denizcilikte, gemi sayısı ve gücü konusunda da rekabet içindeydi. 1830'lara bakıldığında deniz gücü olarak Fransa ve İngiltere'nin arasında çok büyük uçurum yoktu. Ancak ateş gücü üstünlüğü olarak İngiltere daha öndeydi (Tupinier, 1830: 106). XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise İngiltere arayı açtı. İngiltere ve Fransa'nın 1863'te deniz gücü şöyleydi: (Boynton, 1865: 4)

	Armorplated	Liners. Serew	Frigates. Serew	Frigats. Paddle	Corvettes. Serew	Corevttes. Paddle	Block-Ships, Serew	Other Steamshi	Total Steam	Total Salling
İngiltere	21	59	44	16	30		9	380	666	102
Fransa	16	37	29	18	7	9	...	244	360	122

Yukarıdaki tabloya bakıldığında İngiltere'nin önde olduğu ancak Fransa'nın da azımsanmayacak bir güç olduğu dikkati çeker. Bu güç tablosu haliyle Doğu Akdeniz'deki iki devlet arasında olan rekabette veya ortak çıkarlara yönelen tehditler konusunda kullanıldı.

Fransa aradaki farkı kapamak için deniz gücünü arttırmak istiyordu. Bunun için Fransız İmparatoru 1858'den itibaren 4 gemi (La Gloire, L'lnvicible, La Normandie ve La Couronne) yapılmasını emretti. Bunu 1860 Kasımında 10 geminin daha yapılması emri takip etti. Yapılacak olan yeni gemiler La Gloire örnek alınarak hazırlanacaktı (Boynton, 1865: 4-5). Bunlar öncekilere göre daha gelişmişlerdi. Diğer büyük güç olan Rusya'nın ise 1862'ye kadar İngiltere ve Fransa'ya

göre çok fazla gemisi bulunmasa da yine de hatırı sayılır bir güçtü. Ancak bu tarihten sonra Rusya donanmasını hızlıca büyütmeye başladı. Bunu da İngiltere ve Fransa'ya karşı yaptı (Boynton, 1865: 6). 1865'te Fransız ve İngiliz donanmaları büyük değişim içindeydi. Özellikle bu dönemde Fransız donanması bir gelişim içine girdi ve eski gemi yapım biçimlerinde değişmeler olmaya başladı (Sykes, 1866: 36-37).

İngiltere, Fransa, Amerika ve Rusya'nın karşılaştırmalı durumuna bakılırsa bu güçlerin karşılıklı deniz güçleri şöyleydi:

	Buharlı gemiler	Yelkenli gemiler	Toplam
İngiltere	566	103	669
Fransa	360	122	482
Amerika	559	112	671
Rusya (1862)	248	65	313

Tüm gemi sınıfları dâhil edildiğinde İngiltere'nin 1000, Fransa'nın 600, Amerika'nın 700 ve Rusya'nın 550-600 arasında gemisi olduğu görülmekteydi (1863) (Boynton, 1865: 8). Bu rakamlar denizcilik sahasında İngiltere'yi diğer devletlerin takip ettiğini, İngiltere'nin de kendi gücünü sürekli arttırma yolunda olduğunu gösteriyordu. XIX. yüzyılda İngiltere'nin dikkat çeken bir deniz gücü ve sanayi üstünlüğü bulunmaktaydı ve İngiltere hem nicelik hem de nitelik olarak iyi bir seviyedeydi. İngiltere'nin bu gücüne karşılık Fransa da aradaki farkı kapatmak için çalışmaktaydı. Fransa 1840'lardan 1890'lara kadar denizcilik alanında pek çok yeni gelişmeye imza atarak İngiltere'yi de kendini geliştirmeye mecbur bıraktı (Bell, 2004: 286).

1879'da İngiltere'nin denizci olarak 45.800 çalışanı vardı. İngiltere'nin 5 önemli savaş gemisine bakıldığında (1879) içeride görevli personel ve bunların durumu aşağıdaki gibiydi (Chadwick, 1880: 15-16).

			Görevli Sayısı	
Gemiler	Nerede olduğu	Birinci Sınıf	İkinci Sınıf	Toplam
Impreguable	Devonport	407	499	906
Implacable	Devonport	308	406	714
St. Vincent	Portsmouth	306	316	622
Boscawen	Portland	253	265	518
Ganges	Falmouth	91	263	354
				3.114

İngiltere'nin 1876'da ticari gemilerinde görev yapan çalışan sayısı ise 198.638 kişiydi. Bunun 51.225'i İngiltere'deki ticari faaliyetlerde, 11.600'ü İngiltere ile olan ticaret nedeniyle hem İngiltere'de hem İngiltere dışında ve 135.813'ü ise İngiltere dışındaki ticari faaliyetlerde görev yapıyordu. Bu rakamlar içinde 125.811'i hala denizlerde görev yapmaktaydı. Ayrıca İngiltere'nin buharlı gemileri de 1860'tan itibaren düzenli bir artış içinde bulunuyordu (Chadwick, 1880: 115).

İngiltere'de 1863 ve 1864 yıllarında Parlamento'ya verilen bilgilerde İngiliz gemilerinin sayısı 336 (243 buharlı, 93 eski biçimde) daha sonraki bir raporda ise 325 (233 buharlı, 92 eski usulde) olarak gösterilmiştir. 15 şubat 1865'te ayrıntılı olarak verilen bir raporda ise İngiliz gemilerinin sayısı 445 olup, 26 tane halen yapımda olan ve 69 tane de yapılıp yüzmeye hazır olan olmak üzere İngiliz gemi sayısı toplam 540 olarak gösterilmiştir (Sykes, 1866: 37-38). Aynı tarihlerde ise Fransa'nın toplamda 214 gemisi ve 30.473 denizcisi vardı (Sykes, 1866: 42). Rakamlar İngiltere'de 1860'lı yıllardan itibaren gemi yapımı sahasında büyük bir gelişmenin olduğunu gösteriyordu.

İngiliz donanması bu tarihlerde *Board of Admirality*'e bağlıydı ve buradan yönetiliyordu. Fransız donanması ise *Minister of Marine* tarafından yönetiliyordu ve Fransız kolonileri de bu bakanlığa bağlıydı (Sykes, 1866: 46-47). 1865-1866 arasında İngiliz donanmasının harcamaları 10.392.224 £'tu. Fransa'nın bu dönemde donanması için bütçeden ayırdığı kısım ise 128.286.632 Fr. yani 5.131.465 £'tu (Sykes, 1866: 47). Bu rakamlar bile iki devletin deniz gücünü açıkça ortaya koyuyordu. Yüzyılın sonuna yaklaşıldığında (1891) Fransa'nın donanma harcamalarının 8.000.000 £ olduğu Almanya'nın ise 7.000.000 £ olduğu görülüyordu. Buna karşılık İngiltere'nin harcamaları toplamda 13.500.000 £'tu (Dilke, 1891: 2-3). Burada İngiltere hala en fazla harcama yapan ülke durumundaydı.

İngiltere'nin 1865-1866 döneminde sınırları dışındaki ana deniz güçleri içinde en fazla harcama yaptığı yerlerden biri Malta'ydı (Sykes, 1866: 53). İngiltere daha Süveyş Kanalı açılmadan çok önceleri Akdeniz'de önemli bir ada olan Malta üzerinde ilgisini yoğunlaştırmıştır. Malta, Akdeniz için olduğu kadar Hindistan için de önemliydi (Ekedahl, 1894: 184). İngiltere Malta'ya yerleştiği andan (1800) itibaren Akdeniz'deki birinci sınıf gemilerini burada tutmaya başladı ve Malta bundan sonra önemli bir üs haline geldi (The Times, May 25, 1920).

Malta kadar önemli olan hatta Doğu Akdeniz için çok daha stratejik bir yer olan Kıbrıs'ın durumu son derece önemliydi. Osmanlı Devleti daha Kıbrıs'ı almadan önce Fransızlar ve İngilizler Kıbrıs'ta bulunuyorlardı. İngiltere'nin Doğu Akdeniz'deki varlığı 1581'de kendisine verilen onaya kadar gider. Bu onaydan sonra Turkey Company, Venice Company ve ardından Levant Company özellikle Kıbrıs ve çevresinde ticarette önemli rol almaya başladı. Bu dönemde Kıbrıs Fransız tüccarlarının da etkin olduğu bir yerdi. Kıbrıs'ın bu denli önemli olmasının bir sebebi de Halep'in ticari konumuydu (Luke, 1921: 44-45).

İngiliz emperyalizminin önemli bir unsuru olan Doğu Hindistan şirketi yetkilisi Kaptan John McDonald Kinneir, 1814 yılında adayı ziyaret ettiğinde adanın askerî ve ticari önemini şu şekilde ifade etmiştir:

"*Kıbrıs'a sahip olmak, İngiltere'yi Akdeniz'de üstün bir duruma getirecek ve Doğu Akdeniz ülkelerinin kaderlerini belirleyecek bir mevkiye ulaştıracaktır. Mısır ve Suriye kısa zamanda İngiltere'nin egemenliği altına girecek ve İngiltere Küçük Asya'da caydırıcı bir duruma sahip olacaktır. Böylece, Osmanlı devleti her zaman kontrol altında tutulacak ve bu çeyrekte Rusya'nın yayılması önlenemese bile geciktirilecektir. Kıbrıs'a sahip olmak İngiltere ticaretini önemli bir ölçüde artıracak; o güzel adanın zengin şaraplarının, ipeklerinin ve diğer ürünlerinin; Mısır'ın pirinç ve şekerinin, Anadolu'nun pamuk, afyon ve tütününün dağıtımını İngiltere'ye verecektir. Kıbrıs kolay savunulabilecek bir durumdadır ve liberal bir hükümetin yönetiminde, kısa bir zamanda, kendi kuruluşunun maliyetini fazlasıyla geriye ödeyecek ve filolarımıza önemsiz bir maliyetle bolca kaynak sağlayacaktır"* (Kinneir, Journey Through Asia Minor, 1818, 185).

Kıbrıs bulunduğu coğrafi konum gereği bölgede ticaret yapan devletler için önemli bir yere sahipti. 1839-1856 yılları arasında İngiltere, Sardunya, Yunanistan, Amerika, Fransa, Rusya, Avusturya, Danimarka, İsveç ve Prusya devletlerinin Kıbrıs'ta konsoloslukları bulunmaktaydı. Bu

devletler konsolosları aracılığı ile bölgedeki menfaatlerini koruyor ve kendi ülkelerinin gemilerinin faaliyetlerini takip ediyordu. Konsoloslar bu dönemde de önceki gibi Tuzla kasabası ve Leymosun iskelesinde ikamet ediyorlardı. Fransa ise bu dönemde Lefkoşa'da konsolos vekili ikamet ettirmeye başladı (Erdönmez, 2011: 4).

Kıbrıs halkı XIX. yüzyıl başlarından itibaren, Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu şartlarla bağlantılı olarak, ağır yükümlülükler altına girmişti. Fransa'nın Mısır'ı işgali, 1804 isyanı, 1806-1812 Osmanlı Rus savaşı, 1821 Yunan isyanı'nın Kıbrıs'ta oluşan etkileri, 1831-1833 yıllarında Mısır Valisi M. Ali Paşa isyanı gibi hadiseler, Kıbrıs'ta toplumsal düzenin bozulmasına ve halkın ekonomik durumunun gerilemesine yol açtı. Meydana gelen savaşlar dolayısıyla Kıbrıs'tan talep edilen zahire, peksimet ve vergiler halkı mali yönden olumsuz etkiledi. Bu gelişmeler, aynı zamanda Doğu Akdeniz ticaretine sekte vurduğundan Kıbrıs üzerinden yapılmakta olan ticaretin de gerilemesine sebep oldu (Dinç, 2010: 115).

İngiltere, yaşanan gelişmeler ışığında Doğu Akdeniz'de stratejik konumu ve Hindistan yolunun emniyeti için Kıbrıs'ın kendileri için öneminin farkındaydı. Daha sonradan İngiliz Başbakanı olacak Benjamin Disraeli 1847 yılında, Tancred isimli eserinde "*İngilizler Kıbrıs'ı istiyor ve onu alacaktır*" demişti (Cobham, 1908: 290). İngilizlerin Kıbrıs adası ile ilgisi bununla sınırlı kalmamış ve 20 Nisan 1849 tarihinde İngiliz Büyükelçisi Lord S. Caning Bâbıâli'den Kıbrıs adasının sahillerinin resimlerinin çıkarılarak haritasının daha doğru bir duruma getirilip düzeltilmesi için görevlendirilen Kaptan Thomas Graves'e müsaade edilmesi ile ilgili talepte bulunmuş ve bu çalışmaya izin verilmişti (BOA., İHR., 53/2520).

İngiltere, Osmanlı Devleti'ni Boğazların ve Hint Yolu'nun güvenliğini sağlayan bir devlet olarak görüyordu (Godfrey, 1942: 425-426). Bu düşünce doğrultusunda İngiltere, Osmanlı Devleti'ni bir süre Rusya'ya karşı destekledi. Süveyş Kanalı'nın kazılması ve açılması süreçlerinde de İngiltere, Osmanlı Devleti ile ilgili eski politikasını Fransa ve Rusya endişesinden beslenerek devam ettirdi.

İngiltere 1877-1878 Osmanlı Rus savaşı sonuna kadar kendi menfaatleri gereği Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğü politikasını savunurken savaş sonrasında Hindistan yolunun emniyetini sağlanmasının Osmanlı Devleti ile mümkün olmayacağını anlamış ve Rusların ilerlemesini durdurmak için tedbir arayışlarına girmişti. Rusların İstanbul'a kadar gelmesi sonucu Osmanlı devletinin düştüğü zor durumdan faydalanan İngiltere yaptıkları savunma anlaşması ile Kıbrıs adasının yönetimini ele geçirmişti.

Kıbrıs adası sadece ticari yönüyle değerli değildi. Suriye ve Mısır sahillerine yakınlığı, Hindistan yolu üzerinde oluşuile askeri ve denizcilik açısından da son derece önemliydi. Ayrıca Cebelitarık ve Malta'yı elinde tutan İngiltere için Akdeniz'in bir İngiliz gölü olmasının sağlanması bakımından değerliydi (The New York Times: July 25, 1878). Bir yandan da İngiliz ticaretinin korunması için Süveyş Kanalı'na en yakın ada konumundaydı. Aynı zamanda Hindistan'a giden ikinci yolun da güvenliğini tam anlamıyla sağlayabilirdi (The New York Times: August 3, 1878). Zaten İngiltere, Kıbrıs, Mısır ve Süveyş Kanalı meselelerinin aslında bir bütün olduğunu düşünmekteydi (The New York Times: May 31, 1896). Bu yüzden de Rusya'nın yayılmasına engel olmak için Kıbrıs'ı mecburen aldıkları ve amaçlarının Rusya'yı durdurmak olduğu bahanesine sarıldı (BOA.,Y. TKM: 2/13).

İngiltere'nin Kıbrıs'a yerleşmesi denizci bir devlet olması ve Hindistan'la güvenli bir şekilde bağlantının devam etmesi mecburiyetiyle önem arz ediyordu. Bu dönemde İngiltere Başbakanı Beaconsfield'in Kıbrıs'a yerleşmenin gerekçelerini savunduğu sözleri Doğu Akdeniz'e ve Kıbrıs'a bakışı açıkça ortaya koyuyordu:

"İngiltere'nin Mısır için takındığı tavır, bizleri adanın stratejik değerini incelemeye bir şekilde zorlar. Zira bu değerin ne kadar yüksek olduğunu, İskenderiye ve Port Said'e uzanan coğrafi konumundan anlamak mümkündür. Kömür yakıtı ile çalışan gemilerin 5 gün ara ile ulaşılabilecek istasyonlara ihtiyacı vardır. İngiltere'den Port Said'e kadar Cebelitarık, Malta ve son olarak Kıbrıs'ın ele geçmesi ile zincir tamamlanmıştır. Port Said, Süveyş ve Aden Kızıl Denize girişi sağlayacak zinciri devam ettirecek ve pratikte Hindistan yolu güvende olacaktır. Kıbrıs'ı stratejik bir nokta olarak incelememiz, bizi Mısır'da şu anki pozisyonumuz hakkında geniş bir gözden geçirmeye ve analize iter. Kıbrıs işgaline karşı çıkan bazıları, Kıbrıs'ın Port Said ve İskenderiye'nin ele geçirilmesi ile beraber öneminin ve değerinin normalleşeceğini; Kıbrıs gibi göz ardı edilmiş ve çok masraflı bir ada yerine Port Said ve İskenderiye gibi önemli iki noktaya yoğunlaşmasının gerekliliğini savunmaktadırlar. Fakat diğer bir yandan, konunun farklı yönlerini hiçbir ön yargı olmaksızın dikkate almalı ve kendimize şu soruları sormalıyız: Eğer Mısır, İngiliz yönetiminde bağımsız olsaydı, Fransa'nın Kıbrıs'ı işgal etmesine razı olabilir miydik? Eğer İngiltere her ikisinin (Mısır; Kıbrıs) de kontrolüne sahip olsa, Kıbrıs Mısır'ın güvenliğini garanti altına almış olmaz mı? Kıbrıs askeri bir üs halindeyken ve İskenderiye'ye 1 uzun gün, Port Said'e 1 kısa gün yakınlığında iken; her hangi bir askeri güç Mısır'a saldırmayı göze alabilir mi?

Bana öyle geliyor ki, Kıbrıs adası olağanüstü coğrafi avantajlar sağlamaktadır; aynı zamanda bazı olumsuzluklar vardır. Bunlarında ileride göz önünde bulundurulması gerekecektir. Eğer, Cebelitarık'tan doğuya (Mısır'ın Britanya'dan bağımsız olduğunu var sayalım) uzanan bir kömür istasyon hattının öneminden bahsedecek olursak, hiçbir şüphe yoktur ki Kıbrıs büyük bir önem teşkil eder. Kıbrıs sayesinde de gemilerimiz tam güçle düşman donanmasına karşı Doğu Akdeniz'de harekete geçebilir, ya da sadece 9 saat mesafedeki Suriye sahillerini bloke edebilir. Bu yüzden bir kömür istasyonu (kaynağı) olarak bu pozisyon çok büyük coğrafi avantaj ortaya çıkarır. Örneğin, Kıbrıs küçük bir yarıçapa sahip olmasına rağmen oluşturacağı merkezle Beyrut, İskenderiye, İzmir ve Çanakkale boğazı gibi çok büyük noktalara uzanan bir merkez oluşturabilir. Bu üstünlüğe ek olarak da Mısır'ın da gözcülüğü konumu eklenebilir. Eğer bu zamana kadar Kıbrıs Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olsaydı, Avrupa'da genel bir çatışmayı varsayarsak Girit adası düşmanın elinde önemli bir stratejik bir nokta olurdu. Fakat Magosa İngiltere'nin elinde bir askeri mühimmat merkezi olsaydı, Girit felç edilir, istilacı batı ve doğu yönünde Malta ve Kıbrıs tarafından çıkartılırdı. Mühimmatlarımızın yüksek çeşitliliğini ve aşırı ağırlığını hesaba katarsak, gerektiğinde kullanılmak üzere tüm depoların tam kapasite ile mühimmatla doldurulması çok önemli. Dolayısı ile Kıbrıs, Akdeniz'in doğusundaki tüm denizden operasyonlarda önemli bir üs olabilir. Özellikle bu kuvvetler Hindistan rotasının korunması için de konuşlandırılabilir.

Biraz önce bahsettiğim gibi Kıbrıs'ın stratejik pozisyonunun değeri tamamen denizlerdeki üstünlüğümüze dayanır. Doğu Akdeniz'de birçok stratejik öneme sahip ada vardır. Fakat denize hâkim olmadıkça o adalar işgalciler için hapishane olur. Kıbrıs'da aynı durumda bulunur. Çok açık olarak Girit ve diğer adalarda olacağı gibi bu adalar İngiltere ve Türkler arasında bir savaş çıkarsa İngiltere'nin merhametine kalırdı. Eğer Kıbrıs Türklerin elinde kalsaydı, herhangi bir savaşta Kıbrıs İngiltere'ye itaat etmek durumunda kalırdı. Tarihe göz attığımız da, Venediklilerin kahramanca adayı Türklere karşı savunmalarına rağmen, Lefkoşa kuşatma boyunca kıtlığa maruz kalmaya zorlanmıştır. Bu da Türklerin denizlerdeki hâkimiyeti (Akdeniz) sayesinde olmuştur. Bu kural her ada için geçerlidir. Hatta kendi evimizde Büyük Britanya'da bile" (Baker, 1884: 73-74;78).

İngiltere'nin Kıbrıs'a yerleşmesi aynı zamanda fazladan mali yük anlamına geliyordu. Bu durumla ilgili olarak gerekli etütler yapıldı ve Kıbrıs'ın durumu tekrar gözden geçirildi (The Times: July 26, 1878). Kıbrıs'a yerleşildikten sonra burada vergilerin toplanması, çalışanlara ücretlerin ödenmesi, idari yönetim, sağlık hizmetleri ve asayişin sağlanması konularında birçok

değişikliğe gidildi (The Times, December 24, 1881). İngilizlerin Kıbrıs'a yerleşmesi Akdeniz'deki dengeleri de etkiledi. New York Times'da yer alan bir makaleye göre Fransızların Tunus'u ele geçirmesi aslında İngiltere'nin Kıbrıs'a yerleşmesinden sonra gerçekleşen bir durumdu (The New York Times: October 22, 1889). Aynı düşünce çok daha önceleri İngilizlerde oluşmuştu ve İngilizler Kıbrıs için haklı sebeplerinin olduğunu düşünüyorlardı (The Times: June 25, 1881). İngilizlerin Kıbrıs'a yerleşmesinden sonra Fransızlar Suriye ve Cebel-i Lübnan tarafları ile olan ilgilerini daha da arttırdılar. Buralarda Katolik ahali içinde bir takım kışkırtmalar yapılmaya başlandı. Bunun üzerine Osmanlı Devleti bölgede gerekli tedbirleri almaya başladı (BOA., YPRK., AZJ: 6/33).

Akdeniz'de İngiltere'ye tehdit olabilecek tek güç Fransa'ydı. Bu nedenle, İngiltere Dışişleri Bakanı Salisbury Kıbrıs'ın işgalinden önce Fransız Dışişleri Bakanı Waddington'a; İngiltere'nin harekat üssünü uzak mesafede olan Malta'da bırakacak olsa taahhütlerini yerine getirmesinin imkansız olduğunu, bu sebeple, savunma ittifakı devam ettiği sürece Kıbrıs'ı elde tutacaklarını, işgalin geçici olduğunu, bunun Rusların yayılmasına karşı bir tedbir amacını güttüğünü ve Fransa'nın çıkarlarını tehdit edecek İskenderun gibi bir yer yerine Kıbrıs'ın tercih edildiğini bildirmişti (BOA.,Y.PRK.TKM 2/13). Ayrıca, Salisbury Waddington'a Tunus'u almasını teklif etmişti. Bunun üzerine işgale sıcak bakmayan Fransa, Kıbrıs anlaşmasına itiraz etmedi. Fransız basınında ise anlaşmaya değişik tepkilerle yer aldı. *Le Journal des Debats,* Beaconsfield'ın içten güvencesinden tatmin olmuş bir şekilde anlaşmaya karşı ılımlı bir yaklaşımda bulunmuş, *Liberté* işgale karşısındaki hayranlığını dile getirmiş, *Gaulois* yapılanan duygunun şaşkınlık, pişmanlık, hayranlık, kıskançlık ve neşenin birleşimi olduğunu ifade etmişti. *Republique Française* ise anlaşmayı ele alırken çok düşmanca bir yaklaşım sergilemişti (Hill, 1952: 291).

İngiliz Başbakanı Parlamentoda yaptığı konuşmasında; "*Kıbrıs'ı almak bir Akdeniz hareketi değil, bir Hindistan hareketi ve Asya'yı korumak içindir. Orada İmparatorluğumuzun devamı ve barış içinde var olması için gerekli olduğunu düşündüğümüz bir adım attık*" (Hansard, 261: 1769-74;) ifadesini kullanmış ve Fransızların tepkisini azaltmaya çalışmıştı.

Kıbrıs'ın elden çıkışı ile Doğu Akdeniz'de Osmanlı Devleti'nin etkisi giderek azaldı. Kıbrıs'ı bir süre sonra Mısır izledi ve İngilizler buraya da yerleştiler. Böylece denizde Osmanlı Devleti giderek güç kaybına uğradı ve Doğu Akdeniz bir anlamda İngiliz gemilerinin hâkim olduğu bir saha haline geldi. Tüm bunlara rağmen diplomasi ve siyaset kanalları ile Osmanlı Devleti elden geldiğince bu durumun önünde durmaya çalıştı.

Osmanlı Devleti'nin yüzyıllardan beri devam ede gelen varlığı ve devlete bağlılık bu bölgede hatırı sayılır bir gücün en önemli dayanağı idi. Devlete olan bağlılığın altında yatan ise geleneğe olan bağlılıktı. Aslında Osmanlı Devleti'nin bölgedeki en büyük dayanak noktası ve gücünün merkez noktasını oluşturan buydu. Ancak bu güç devletin son yıkılma anları da dâhil olmak üzere hiçbir zaman tam anlamı ile kullanılamadı.

2. Osmanlı Topraklarında Mücadele ve Süveyş Kanalı

Osmanlı Devleti, İngiltere ve Fransa'nın dünya siyaseti içinde Doğu Akdeniz'de sürdürdüğü rekabetten birinci derecede etkilenen devletti. Kimi zaman bu devletlerden biri, kimi zaman ikisi ile karşı karşıya kaldı. Bazen de bir başka güce karşı bu devletlerin desteğini aradı. Bu diğer güç çoğu zaman Rusya oldu veya devletin kendi içinde çözemediği sorunlarda/iç isyanlarda bu iki devletin desteği hayati bir önem kazandı. Doğu Akdeniz'de milliyetçi uyanışların canlanmasında Fransa'nın doğrudan etkisi vardı. Fransa, Venedik'in kontrol altına alınmasından sonra Sırp ve Yunanlılar arasında ve Mısır'a düzenledikleri hareket sonrasında Arap dünyasında milliyetçi uyanışların ilk tohumlarının ekilmesinde etkili oldu (Thomas, 1952: 146). Bu bölgeler dışında Kıbrıs'ta da Fransız konsoloslar benzer faaliyetler içinde bulundular. Mora'da başlayan

Yunan isyanı'nın bir benzerini aynı yıl Kıbrıs'ta başlatmak isteyen Fransız konsoloslarının isyancıları teşvik ettikleri, onlara silah ve malzeme taşıdıkları tespit edildi (Çoruh, 2000: 295-306). İngiltere de Osmanlı Devleti'ni destekler görünse de zaman zaman farklı tavır alabiliyordu.

Yunan isyanı başladığında İngiltere'de Palmerston "*Zavallı Yunanlılar! Ben yine de lanet Avrupa güç dengesi için korkunç Türklerin desteklenmesi düşüncesindeyim*" demiştir (Crawley, 1929: 58). İngiltere kendi menfaatleri gereği duruma göre hareket etmekteydi.

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın Yunan isyanına dâhil olması, Rusya ve İngiltere gibi devletlerin siyasi kararsızlıklarını bir kenara bırakarak isyana müdahil olmalarına yol açtı. Nitekim bu devletlerin ortak donanmaları 20 Kasım 1827'de tarihe "*Navarin Vakası*" olarak geçen bir baskınla Mısır ve Osmanlı donanmalarını imha etti. Bu şekilde üç devletle Osmanlı Devleti arasında bir savaş hali olmamasına rağmen donanmanın yok edilmesi ciddi diplomatik sorunlara sebebiyet verdi. Yaşanan sorunda Rusya, Osmanlı toprakları üzerindeki kadim emelleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etti. Bir yıldan fazla süren savaş Edirne Antlaşması'yla son bulurken, bağımsız bir Yunanistan'ın kuruluşu için uygun ortam sağlanmış oldu. Nitekim Yunanistan'ın kurulmasına dair Avrupa devletleri arasında 3 şubat 1830 tarihili protokolün imzalanmasının ardından 24 Nisan 1830'da Osmanlı Devleti de bağımsız bir Yunanistan'ı resmen tanıdı (Dinç, 2010: 85).

İngiltere'yi en çok ilgilendiren Rusya idi. Lord Palmerston dışişlerindeki ilk yıllarında Belçika ve Yunanistan meseleleri ile uğraşmıştır ve daha o dönemlerde bile Rusya'nın bir tehlike olduğunun farkındaydı (Crawley, 1929: 55). 1821'de Lord Grey, Lord Holland'a Rusya'nın giderek Osmanlı Devleti üzerinde etki kurmaya başladığını ve bunun Osmanlı Devleti'nin kötü yönetiminden kaynaklandığını yazmıştır. 20 yıl sonra ise Lord Grey, bu defa Hindistan'a karşı bir tehlikeden daha fazla hiçbir şeyden korkmadığını, Rusya'nın bu gücü yeni Yunan hükümeti üzerindeki etkisi nedeniyle sağladığını ve tehlikenin uzak olmadığını söylemiştir. 1827'de Lord Melbourne Navarin Olayı'ndan sonra Türklerin Avrupa'nın dışına çıktığını; ancak Rusya'nın Osmanlı Devleti ve Mora'yı eline aldığı ve bunun da İngiltere ve Fransa arasına Rusya'yı daha çok soktuğunu belirtmiştir (Crawley, 1929: 48). Rusya yükselişini devam ettirirken Osmanlı Devleti'nde de işler pek iyi gitmiyordu. Bu durum ise İngiltere ve Fransa'yı endişelendiriyordu.

Yunan meselesinin ardından Mehmet Ali Paşa ile Osmanlı Devleti arasında anlaşmazlık çıktı ve durum bir süre sonra silahlı mücadeleye dönüştü. İbrahim Paşa'nın Anadolu'da ilerlemesi ve İstanbul'un Mehmet Ali Paşa'nın yönetimine geçme ihtimalinin belirmesi, bölgede çıkarları bulunan devletleri harekete geçirdi. Bu ise sorunun uluslararası bir hüviyet kazanmasına sebep teşkil etti. Babıâli, bu kapsamda İngiltere'den yardım talep ettiyse de İngiltere bu aşamada sadece diplomatik yardımda bulunabileceğini belirttiğinden kısa bir süre önce savaş halinde bulunduğu Rusya'dan yardım istemek durumunda kaldı. Bu gelişme ise o ana kadar etkisiz bir politika izleyen Fransa ve İngiltere'yi harekete geçirdi. İki devlet Babıâli'nin onayıyla Mehmet Ali Paşa'ya, Akka, Kudüs, Trablusşam ve Nablus sancaklarını kabul ederek Padişah ile barış yapmasını önerdi. Ancak Mehmet Ali Paşa bunu kabul etmeyerek Suriye ve Adana'nın kendisine bırakılmasını istedi. Mehmet Ali Paşa, barış görüşmeleri sırasında, Mısır, Suriye, Girit gibi Kıbrıs sancağını da şartları arasına koymuştu (Dinç, 2010: 109). Mısır meselesi Mehmet Ali Paşa'nın sadece Mısır üzerinde tasarruf sahibi olması ile çözülürken bu defa Rusya'nın Akdeniz'e girme isteği siyaseti yine hareketlendirdi ve giderek Kırım Savaşı'nın koşulları oluşmaya başladı.

Kırım Savaşı'nın Avrupa ve Osmanlı tarihi üzerine birçok etkisi oldu. Savaşın Doğu Akdeniz'i ilgilendiren kısmı Rusya'nın bölgeye girme girişimiydi. Daha doğrusu İngiltere ve Fransa'nın bu yönde taşıdığı endişeydi. Bu endişede Avrupa siyaseti ile Osmanlı Devleti'nin çıkarları ortak bir sorun (Rusya) karşısında örtüşmüştü. Fransa ve Avusturya-Macaristan Rusya'ya

karşı İngiltere'nin yanında olmuş ve Osmanlı Devleti'nin Boğazlarla birlikte Rusya kontrolüne girmesine karşı İngiltere'yi desteklemişlerdi. Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerindeki isteklerini, İngiltere aynı zamanda Akdeniz'deki deniz gücü üstünlüğüne ve Hint yoluna karşı Rusya'nın bir meydan okuması olarak algılamıştır (Hale, 2000: 20). İngiltere ve Fransa bu dönemde Osmanlı Devleti'ni kontrol altına alarak onun toprak bütünlüğünü korumaya çalışır. Bu sayede Rusya'nın her iki devleti ilgilendiren yayılması durdurulmuş olacaktı (Ragatz, 1922: 12).

Kırım Savaşı üzerine olan fikir birliği şartların kendiliğinden gelişmesi ile oluşmuştu. Ayrıca devrin hem Osmanlı hem de Avrupa siyasetçilerinin ortak kaygılar taşıması itici etkendi. Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerindeki çıkarları bilinmeyen bir durum değildi. Ancak Rusya bu konuda İngiltere ve Fransa'yı uzun çabalarına rağmen bir türlü kendi yanına da çekememişti. Uzun süre bekleyip diplomasi yoluyla geciken sonuçlar almak yerine doğrudan müdahale ederek kendi çıkarlarına kendi yöntemleri ile ulaşmaya çalışması Avrupa'daki merkezi devletleri kaygılandırıp karşısında durmalarına neden oldu. Rusya bunu elbette kendi gücüne güvenerek yaptı. Aynı zamanda Avrupa devletlerinin sadece protesto ile yetinecekleri, herhangi bir askeri eylem yapmak zor olacağından bundan kaçınacaklarını hesap etmişti. Ne var ki sonuçlar tahmin edildiği gibi çıkmadı. İngiltere, Fransa, Osmanlı Devleti ve daha sonra katılan Piyemonte kendi hesapları doğrultusunda Rusya'nın karşısında durdu.

Kırım Savaşı döneminde özellikle Rus tehlikesinin bölgeyi tehdit eder bir hal alması yeni önlemleri gerektirdi ve İngiltere bölge güçleriyle birebir ilişkiye girmeye başladı. Bu dönemde Rodon Cissini ve Rowlinson, Rus tehlikesi konusunda İngiliz hükümetini alarma geçirirken, ilk önlem olarak Hindistan'ı bölge üzerinden İngiltere'ye bağlama fikrini ortaya attılar. Böylece 1856'da bu proje üzerinde çalışmalar başlatıldı. Ancak Suriye konusunda hesapları bulunan Fransa'nın direnişi sonucu bu proje gerçekleştirilemedi (Gülcan, 2001: 15). Bölge üzerinde Fransa'nın da çıkarları olduğundan bir çatışma durumu ortaya çıkabilirdi.

Kırım Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti Islahat Fermanı'nı ilan etti (1856). Bu ferman Osmanlı Devleti'nde olumlu/olumsuz pek çok tepki ile karşılaştı. 15 Temmuz 1858 günü Cidde'de Müslüman topluluk ile Hıristiyan topluluk arasında sosyal nedenlerle de beslenen büyük kavgalar çıktı. Bu olaylar sırasında Fransız konsolosu ve İngiliz konsolos muavini öldü. Bunun üzerine İngiltere ve Fransa hemen Cidde'ye savaş gemilerini göndererek çevreyi topa tuttular ve suçlu gördükleri 10 kişiyi idam ettiler. Bu durum bölgede ortak çıkarlar etrafında iki devletin başka devletlerin hukukunu tanımayacaklarına iyi bir örnek teşkil etti (Armaoğlu, 1975: 150). Olaylar daha sonra Suriye'ye yansıdı ve Fransızların desteklediği Marunîler ve İngilizlerin kolladığı Dürzîler arasında şiddetli çatışmalar oldu (1860) (Armaoğlu, 1975: 152). Son yaşanan gelişmelerde İngiltere ve Fransa rekabeti bir yana bırakıp ortak sorunlara karşı beraber hareket etti. Ancak aynı dönemde ortaya çıkan Süveyş Kanalı meselesinde ortaklık tekrar rekabete dönüştü.

Süveyş Kanalı bölge ve özellikle Mısır tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Kanal, yabancı güçleri buraya çeken, pek çok sorun ve çözüme neden olan önemli bir geçitti (Lacouture, 1973: 26). Mısır'da Süveyş Kanalı'nın açılması konusunda ilk olarak Kolin adlı bir kişinin Osmanlı Devleti'ne bu isteği ilettiği görüldü (BOA.,HR.TO: 406/59). Lesseps'ten önce başka bir teşebbüs de Kilyom adında birine aitti (BOA., HR. TO: 428/49). Ancak bu girişimlerden çok önceleri Firavunlara kadar giden bir kanal açma isteği vardı. Kanal açma işine XIX. yüzyılda Mısır'ın başında olan Mehmet Ali Paşa ise pek taraftar olmamıştır. Kendisinin "*Boğazlar, Osmanlı Devleti'nin felaketi oldu. Ben de Mısır'da Boğazlar meselesi yaratmak istemem*" diye ifade ettiği söylenir (Karal, 1983: 91). Aynı ifadeyi Rıfat da yazmış olduğu eserinde vermektedir (Rıfat, 1947: 63). Richmond ise "*İkinci Boğazlar*" diye söylenen sözlerin aslında Lord Palmerston tarafından söylendiğini belirtmektedir (Richmond, 1977: 92). Kanalın açılmasına en çok karşı olan İngiltere'ye ait *Peninsular and Oriental Shipping Line* adlı bir şirket kanal açma düşüncesi üzerine

ayrıntılı bir rapor dahi hazırlamıştır (Goldschmidt, 1988: 24). Ayrıca o dönem bölgeyi gezen seyyahlar da Süveyş'ten Akdeniz'e bir kanal açılırsa bunun İngiltere için çok büyük faydaları olacağını belirtmişlerdir (Olin, 1860: 341).

İngiltere ise Padişahın onayı olmadan Mısır'da kanalın yapılmasını isteyen çevrelere karşı, Osmanlı Devleti'nin dikkatini güvenlik kaygısı ile çekmeye çalışır. Bu konuda İstanbul'daki elçi Canning'e üzerinde durması gereken noktalar İngiliz Dışişleri tarafından sık sık hatırlatılıyordu. Bu için Padişahın onayı alınmadan yapılmasının, Mısır'ı tek taraflı olarak bağımsızlığa kadar götürebileceği söylendi. Ayrıca şimdiden Akdeniz kıyısında başlamış olan çalışmaların Mısır'ın, Suriye ve Osmanlı Devleti'nden gelebilecek saldırılara karşı hazırlıklı tutulduğunu gösterdiği şeklinde, Türk hükümetinin dikkatini çekmek yolunda elçinin çalışması tavsiyesinde bulunuldu (N.A., FO 78/1340). Bu endişe yanında kanalın maliyetinin yüksekliğini, denizcilik açısından zorluklarını ve kumpanyaya verilecek toprakları da tartışmaya açmaya çalışır (N.A., FO 78/1489). İngiltere aynı zamanda Port Said'in liman yapımı ve kanal girişi için yanlış seçim olduğunu Dimyat ve İskenderiye'nin seçilmesi gerektiğini belirtiyordu (N.A., FO 78/1340). Bu düşünce değişikliğinde ve karşıduruşta Fransa'nın Mısır'a Süveyş Kanalı yoluyla yerleşmeye çalıştığı endişesi etkili oldu. İngiltere Doğu Akdeniz'e yerleşmişti ve buradaki ticareti elinde tutuyordu (Boynton, 1864: 33). Fransa ise İngiltere'nin Doğu Akdeniz ve Hint Yolu üzerinde gücünün arttırmasından sonra Mısır'a yerleşerek durumu kendi lehine çevirmek istedi.

Süveyş Kanalı'nın açılma teşebbüsleri Said Paşa zamanında gerçek oldu. Said Paşa Lesseps'e 30 Kasım 1854'te (Ortem, 1999: 37) bir imtiyaz fermanı verdi. 1855'te de Mısır İstanbul'a bir yazı göndererek bu için ne derece faydalı olacağını anlatmaya çalıştı. Bu dönemde Fransız sermayesi yavaş yavaş Süveyş Kanalı etrafında, İngiliz sermayesi ise buna alternatif olarak demiryolu inşası etrafında toplanmaya başladı. Osmanlı Devleti ise iki için aynı anda olamayacağı, demiryolu yapımının yeterli olacağı kanaatindeydi (BOA., İradeler DUİT: 141/40). Demiryolunun yapılmasını İngiltere istiyordu ve Osmanlı Devleti'ne de bu için faydası konusunda sürekli telkinlerde bulunuyordu ayrıca demiryolu için ayrıntılı araştırmaları çoktan yapmıştı (N.A., FO 97/411). Bu süreçte Osmanlı Devleti'ni ve Mısır'ı ilgilendiren bir mesele de telgraf hatlarının döşenmesi konusu oldu. İngilizlerin telgraf hattı ile ilgili talebi üzerine bu defa Fransız İmparatoru da başka bir telgraf hattı için devreye girdi. Fransa'nın önerdiği hat Toulon'dan çıkıyor, Korsika'nın güneyinden, Malta ve oradan Kandiye'ye ulaşıyor, burada ikiye ayrılıyor: biri İstanbul'a diğeri İskenderiye'ye gidiyordu (Gisborne, 1857: 110).

İngiltere'nin endişesine rağmen Süveyş Kanalı için de aslında Fransa başlangıçta taraf değildi. Kanal için en çok uğraşan Ferdinand de Lesseps'ti (BOA., Hariciye Nezareti, Paris Sefareti, 54/1). Ancak zamanla Fransa, kanalın açılmasını desteklemeye başladı. Avusturya da bu arzuyu fazlası ile taşıyordu. Bu konuda İngiltere resmi olarak bir açıklama ve yazı sunmasa da resmi olmayan yollardan Hint yolu nedeni ile muhalefet ediyordu (BOA., İradeler, DUİT: 141/42). İngiltere'nin muhalefeti arttıkça da Osmanlı Devleti kanalın açılmaması konusunda Mısır ile sık sık yazışmaya başladı (BOA., Hariciye Nezareti, Paris Sefareti: 54/2). Babıâli aynı zamanda iki müttefik olan İngiltere ve Fransa'nın arasını bozacak bir durumun ortaya çıkmaması için kendi aralarında anlaşmalarını bekledi (BOA., Hariciye Nezareti, Paris Sefareti: 54/4) ve kendi bilgisi dışında işlerin ilerlemesini arzu etmediğini birçok defa Mısır'a bildirdi (BOA., İradeler, DUİT: 141/43). Fransa da bu süreçte Suriye ve Lübnan'ı bağımsızlığa kışkırtacağını bildirmek suretiyle Osmanlı Devleti'ni tehdit ediyordu (Armaoğlu, 1975: 151-152). Babıâli 1859 yılında Muhtar Paşa'yı bölgedeki durumu incelemekle görevlendirdi (BOA., İradeler, DUİT: 141/44). Osmanlı Devleti kanalın açılması düşüncesi gerçeklik kazanmaya başlayınca bu defa İstanbul ve Çanakkale Boğazlarında sahip olduğu haklar biçiminde bir yetkiye sahip olmak istedi (BOA., HR.TO: 488/31). Ancak bu girişimler sonuç getirmedi ve kanal hafriyatı 1859'dan itibaren başladı. Süveyş

Kanalı da 17 Kasım 1869'da eşsiz bir merasimle açıldı (Akalın, 2011: 193). Kanalın açılması ile Osmanlı Devleti kısa bir süre Akdeniz ticaretinin tekrar önem kazanacağı düşüncesi ile Trablusgarb, Tobruk ve Bingazi gibi şehirlerde limanlarını tekrar ıslah etmeye çalıştı (BOA., İradeler, A.MKT. MHM: 439/91) aynı zamanda yeni gemi alımları gündeme geldi (BOA., İradeler, İ.DH: 609/42472) ancak bu beklenti tahmin edildiği gibi gelişmedi. Kanalın açılmasından sonra Fransa bir adım öne geçti. Ama Mısır'ın mali iflası ile Fransa'nın yakın bir geçmişte (1871) Almanya'ya yenilmesi İngiltere için hamle yapılacak ortamı hazırladı.

25 Kasım 1875'de Süveyş kanal hisselerinin bir kısmını alması İngiltere'ye Mısır'da büyük bir üstünlük getirdi. Ancak bu durum Fransa'da İngiltere'ye karşı bir siyaset oluşması tehlikesini yarattı. Osmanlı Devleti üzerindeki siyasette ise İngiltere ve Almanya bir tarafa; Fransa ve Rusya ise bir tarafa ayrılmış gözüküyordu. Fransa ve Rusya bu ayrımda birbiri için "gerçek dost" olarak gözüktü (Barclay, 1914: 37). Bu durum İngiliz-Fransız ortak hareket noktasının da yörüngesini değiştirdi. Bundan sonra da Avrupa'da devamlı değişken bir görüntü oluşturan birliktelikler silsilesi başladı. Bu durum I. Dünya Savaşı öncesine kadar devam etti.

İngiltere'nin Süveyş Kanalı hisselerini alması Fransızlar için kabul edilebilir bir durum değildi. Fransa bu girişimin altında İngiltere'nin, Mısır'ı daha çok avuçları içine alma isteği olduğunu düşünüyordu. O dönem Kahire'deki Fransız konsül generali Mısır'daki Milliyetçi Parti'nin, eğer politik bir sistem içinde olursa İngiltere'ye göre Fransız çıkarlarına daha çok hizmet edeceği düşüncesindeydi (Barclay, 1914: 52). Bu sırada Mısır'da askeri kanat arasında bir rahatsızlık vardı. Askeri makamlar Mısır ordusunun Mehmet Ali Paşa zamanında 160.000 civarında olduğunu, İsmail Paşa zamanında ise 30.000'e düştüğünü ve bunun mevcut ihtiyaçlar için yeterli olmadığını söylüyorlardı. Aslında orduda tam anlamıyla etkin kuvvet mevcudu 9.000 civarındaydı (The Times, December 24, 1881). İngiltere müdahale öncesinde bu durumu da çok iyi bir şekilde değerlendirdi. Müdahale sırasında Fransa çekimser kalınca Lord Cromer işi üstlendi ve kontrolü sağladı (1882). Cromer başarılı müdahaleden sonra Fransa'nın Mısır'daki etkisini de azaltmaya başladı (Barclay, 1914: 56-57).

Mısır ve Süveyş Kanalı üzerinde İngiliz etkisi artınca Fransa da ilgisini Suriye'ye doğru iyice kaydırdı. Osmanlı Devleti'ne bölgeden giden haberlerde Fransa'nın farklı bir tasavvur içinde olduğuna dair bilgiler vardı. İngiltere'nin Mısır'ı ele geçirme düşüncesine karşın Fransa'nın da Suriye'yi elde etmek gibi bir düşüncesinin olduğu İstanbul'a ihbar ediliyordu. Mısır'ın ele geçirilmesi sırasında Fransızların bu yüzden ses çıkarmadığı ve bazı gemilerini daha önceden Suriye taraflarına kaydırdığı bildiriliyordu (BOA., İradeler, Y.PRK. ASK: 14/58). Aslında Fransa 1860'tan itibaren Suriye'de Hıristiyanları koruma yoluyla etkin olmaya başlamıştı (Miller, 1997: 149) ve Mısır'a İngilizler yerleştiği sırada bu durum oldukça ilerlemişti.

Buna rağmen Süveyş Kanalı'nın açılması sırasında yoğun çaba harcayan Fransa avantajlarını kanalın açılmasından sonra İngiltere'ye kaptırınca uzun süre bu durumu kabul etmek istemedi. İngilizlerin Mısır'a yerleşmesini 1904'e kadar protesto etti (Armaoğlu, 1975: 224). Fransa'nın İngiltere'ye karşı olan siyasetinin değişmesinde ise Bourgeois kabinesinde Dışişleri Bakanı olan Delcasse'nin önemli rolü oldu. Delcasse İngiltere'ye yakınlaşma taraftarıydı (Armaoğlu, 1975: 228) ve bir süre sonra da Fransa'nın Mısır tepkisi giderek azaldı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük devletleri ilgilendiren bir mesele de Girit olaylarıydı. Yunanistan bu adayı kendine bağlamak istiyor ve bunun için bölgedeki halkı kışkırtıyordu. Bu olaylar ise Osmanlı Devleti için ciddi bir endişe kaynağıydı. Bu meselede Fransa ile Rusya Yunanistan tarafına, İngiltere ve Avusturya ise Osmanlı tarafına yakın durdu (Uçarol, 2006: 253). Girit olaylarının uzun süre çözülememesi ve ardından devam etmekte olan siyasi ve ekonomik sıkıntılar Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerine genişleme arzusunu tekrar kamçıladı. Bir

süre sonra 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı kaçınılmaz olarak ortaya çıktı ve kısmi başarılarına rağmen Osmanlı Devleti bu savaştan mağlup olarak ayrıldı.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar Osmanlı Devleti'ni nerdeyse ortadan kaldırmak üzereydi. Rusya, İngiltere'ye çeşitli teminatlar vermiş olmasına rağmen İngiltere Boğazların Rusların eline geçmesinden endişeye düşmüştü. Süveyş Kanal hisselerini İngiltere'ye kazandıran isim olan Disraeli savaş sırasında ateşkes için devreye girdi. Eğer Ruslar istenilen noktada durmaz daha ileri giderse, İngiltere'nin bir savaşı dahi göze alacağını söyledi (Gülcan, 2001: 9). Rusya bu tavır karşısında İngiltere'nin sinir uçlarından uzak durmaya, onlara dikkat etmeye mecbur kaldı ve savaş sonrasında Avrupa'nın ve Almanya'nın belirlediği Berlin Antlaşması'nı, Osmanlı Devleti'ne kabul ettirdiği Ayastefanos Antlaşması'na rağmen onayladı.

XIX. yüzyılda dikkat çeken bir durum da İngiltere'nin Doğu Akdeniz ve çevresinde dini bir nüfuz sahası kurmak istemesiydi. Fransa'nın uzun zamandır Katoliklerle, Rusya'nın ise son zamanlarda Ortodokslarla geliştirdiği dini-siyasi diyaloglara karşın İngiltere'nin yakın işbirliği kurabileceği bir cemaat mevcut değildi. İngiltere'nin Doğu Akdeniz'de nüfuz tabanı oluşturma ihtiyacını ciddi anlamda hissettiği bu dönem, İngiltere'de Protestan misyonerlik faaliyetlerinin altyapısının geliştiği bir dönem olarak da dikkat çekmekteydi (Buzpınar, 2003: 107-120).

XIX. yüzyıl boyunca sürdürülecek misyonerlik faaliyetleri, L.J.S.'nin 1820'de İsveç asıllı Melchior Tschoudry adlı papazı, ön incelemelerde bulunmak üzere Filistin'e göndermesiyle başladı. Onun çalışmalarını yetersiz bulan cemiyet, ikinci papaz olarak Joseph Wolff'u Cebelitarık'tan başlayarak Malta, İskenderiye, Kahire, Yafa, Kudüs, Beyrut, Şam, Halep, Musul, Bağdat ve Basra'da incelemelerde bulunmakla görevlendirdi. Wolff, bölgede yaptığı incelemeler sırasında öncelikli amacının Yahudileri Hıristiyanlaştırmanın yanı sıra, her mezhepten Hıristiyan'ın İngiliz Hıristiyanlarıyla diyalog kurmalarını sağlamak olduğunu belirtiyordu (Buzpınar, 2003: 107-120).

O dönem bölgede en etkili isim olan Mehmet Ali Paşa da misyonerlik faaliyetlerinin önünde ciddi bir engel oluşturmadı. Hatta büyük ölçüde serbestlik tanıdı. Mehmet Ali Paşa'nın yaklaşık on yıllık (1831-1840) yönetiminde bölgeyi batının siyasi, dini ve kültürel nüfuzuna açmasının temel nedeni, Osmanlı Devleti'ne karşı giriştiği bağımsızlık amaçlı yayılmacı politikalarında Avrupa'nın desteğini sağlamaktı. Sonuçta paşa amacına ulaşamadı; ama bu politikalar, başta İngiltere olmak üzere, Avrupa devletlerinin bölgedeki nüfuz arttırıcı faaliyetlerinin hızlanmasına imkân verdi (Buzpınar, 2003: 107-120)

3. Avrupa Siyasetinde Doğu Akdeniz

XIX. yüzyılda Avrupa'nın iki önemli gücü İngiltere ve Fransa'ydı. Bunun yanında Avusturya ve Rusya da hesaba katılan güçlerdi. Ancak dönemin sonlarına doğru Almanya ve İtalya yeni güçler olarak ortaya çıkana kadar İngiltere ve Fransa'nın tutumu belirleyici oldu. İki devletin sürekli birbiri ile rekabet ettiğini söylemek mümkün değildi. Her iki devlet birçok kez ortak hareket etmiş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa siyasetinde büyük ölçüde rekabetten uzlaşıya dönmeye başlamışlardı. Bu durumun gelişmesinde İtalya ve özellikle Almanya'nın bir güç olarak ortaya çıkması ile ikili rekabetin öncelik olmaktan çıkması etkili olmuştu.

Almanya kurulmasından kısa süre sonra Avrupa'da büyük bir güç oldu. Bir süre sonra takip ettiği siyaset ve Osmanlı Devleti ile geliştirdiği ilişkileri diğer devletleri rahatsız etmeye başladı. Tamamen Almanya'nın eksenine kayan bir Osmanlı Devleti hem İngiltere hem de Fransa için bir sorundu. Her iki devlet Almanya'nın artan nüfuzunu önlemeye çalışmışlarsa da Osmanlı Devleti'nin kendi iç durumu ve önceki siyasi geçmişi neticesinde Almanya ile artan ilişkilerin önüne geçilemedi. Bu ortak hareket ediş ise Osmanlı Devleti'ni İngiltere ve Fransa gözünde

çıkarlar gereği korunan devlet olmaktan çıkararak paylaşılacak devlet konumuna soktu. Öncesinde her devlet kendi siyasi perspektifini kendi belirlerken bu defa birbirlerinin pozisyonlarını kontrol etmek zorunda kaldılar.

Avrupa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek diplomasinin ağırlık kazandığı bir sisteme doğru gitmekteydi. Burada güçler arasında bir denge olduğu ve bunun karşılıklı gözetildiği görülüyordu (Cramb, 1915: 246). Bu sistem yüzyılın sonuna hatta I. Dünya Savaşı'na kadar gitti. Ancak Avrupa güçler dengesinin bozulması ile sistemin tam olarak işlediğini söylemek de mümkün değildi.

Fransa'nın dönem içinde elinde bulundurduğu önemli avantajlardan biri de Katolik dünyasındaki ağırlığıydı. XIX. yüzyıl içinde Katolikler arasında olduğu gibi Protestanlar arasında da bir birliktelik yoktu (Boynton, 1864: 20). Bu güç Fransa'yı diğer unsurlar yanında Avrupa'da hatta dünya siyasetinde önemli bir aktör yapıyordu. Osmanlı Devleti'nde Kırım Savaşı öncesinde Rusya ile Fransa'nın arasındaki gerilimde Fransa Katolikler adına hareket ederken, Rusya ise Ortodoksluğun savunucusu gibi gözüküyordu.

1870'lerden 1900'lere kadar Fransız siyasetinde belirginleşen isimler şunlardı: M. Thiers (1871-1873), M. Jules Ferry (1883-1885) ve M. Meline (1896-1898) (Barclay, 1914: 204). Fransa'nın bu dönemde İngiltere ile rekabeti artık eski önemini kaybetmeye başlamış, giderek Avrupa ve dünya siyasetini ilgilendiren konularda yakınlık başlamışsa da Afrika siyasetindeki ve Akdeniz'deki durumlar kimi zaman gerginliği tırmandırıyordu. Bir ara Fransızlardaki İngiliz öfkesi Fashoda Krizi (1898) ile üst noktasına çıkmıştı. Anti-İngiliz öfkesi, tüm bunlara rağmen sönmeye başlarken tam olarak da sonlanmamıştı (Barclay, 1914: 160).

İngiltere'yi Afrika'da uğraştıran başka sorunlar da vardı. 1881'de İngiltere Aşağı Mısır'da Arabî Hareketi ve Yukarı Mısır'da da Mehdi (Muhammed Ahmed) Hareketi ile uğraşıyordu. Arabî Hareketi Tel El-Kebir Savaşı ile çözülmüştü ancak Mehdi Hareketi'nin çözülmesi hemen mümkün olmamıştı (Barclay, 1914: 151). Arabî İsyanı ortaya çıktığında İngiltere ve Fransa Arabî'ye karşı Hidiv'i destekleme yoluna gitti. Osmanlı Devleti ise Mısır'da statükonun değişmesinden yana değildi (Deringil, 2000: 15).

Diğer taraftan Almanya'nın bir güç olarak ortaya çıkışında Fransa'ya karşı kazanmış olduğu 1871 Savaşı oldukça önemliydi. 1871 Fransız-Alman Savaşı'nda Almanların 1.200.000 askeri varken; Fransızların 350.000 askeri vardı (O'rell, 1892: 174) ve Almanya elde ettiği başarı ile Avrupa'nın yeni oyun kurucusu oldu. Ancak Fransa da almış olduğu ağır yenilgiye rağmen Avrupa'da önemli bir aktör olmaktan çıkmadı (Joll, 1990: 13). Almanya fakir bir ülke iken birden hızlı bir gelişme içine girdi ve 1895'te İmparatorluğun milli geliri 20.000.000 marka ulaştı. 1913'te ise bu rakam yaklaşık 45.000.000 marktı. Almanya'da biriken para İngiltere ve Fransa'dakini aşmış ve 10 milyar Mark bankalarda ve biriken toplam miktar olarak da 18 milyar Markı bulmuştu (Finot, 1916: 55). Bu güç İngiltere ve Fransa için ciddi sorun teşkil etmekteydi (Finot, 1916: 57).

Fransa, Almanya'nın güç kazanmaya başlaması ile Avrupa'da en çok zarar gören devlet oldu. Fransa'da M. Grevy'nin başkanlığı döneminde ise İngiltere'ye karşı bir siyaset oluşmaya başlamıştı. İngiltere artık Fransa'da güvenilen bir devlet değildi ve bu durum 1900'lere kadar devam etti. Aynı dönemde İngiltere'de de artan Alman malları nedeniyle Almanya'ya karşı olumsuz düşünceler gelişmeye başladı. Ancak İngiliz malları da Fransa'da daha çok önem kazandı ve Fransa'da İngiliz gücü arttı (Barclay, 1914: 40). Sonuçta İngiltere ile Fransa arasında olan rekabet yüzyılın sonuna doğru İngiltere-Almanya arasında bir rekabete dönüştü (Maurer, 1992: 284) ve İngiltere-Almanya deniz gücü üstünlüğü çekişmesi bu defa İngiltere ile Fransa'yı birbirine yaklaştırdı.

Osmanlı Devleti ise Çimdiye kadar topraklarında gözü olmadığı ve bu yeni aktörün çok güçlü olduğu düÇüncesi ile politikalarını çok da zorlanmadan Almanya'nın yanına kaydırdı. Artık Osmanlı Devleti de kendi geleceğini Almanya'nın çıkarları ile ortak görmeye baÇlamıÇtı. Her zaman güçlü bir Ûngiliz-Fransız siyaseti Osmanlı Devleti'nde hâkim olsa da Osmanlı Devleti'ni yönetenler Rusya'nın bu iki devletle hareket etmesinden ürkerek burada kendilerine uygun çıkarlar görmemeye baÇladılar. Aslında bu iki devletin de Osmanlı ile ilgili tercihi, bir muharip kuvvet olmanın yanında tarafsız ve stratejik konumunu Almanya ile paylaÇmamasıydı.

Ûngiltere ve Fransa arasındaki Afrika çekiÇmesi ise 1889'dan 1898'e kadar Afrika'nın birçok bölgesinde devam edip durdu (Ukpabi, 1971: 447). Ûran üzerinde ise özellikle iki büyük gücün çekiÇmesi vardı. Bu iki güçten biri Rusya biri de Ûngiltere'ydi (Voladarsky, 1983: 75). Ûngiltere'nin Hindistan'daki sorunları onun Ûran üzerindeki etkisini ve gücünü zayıflatmıÇtı (Voladarsky, 1983: 80). Ûran ile ilgili olan çekiÇmede Fransa'nın pek yer almadığı görülüyordu. Bu durum Fransız ilgisinin Ûran'dan çok XIX. yüzyılın sonuna doğru Doğu Akdeniz'e odaklanmasındandı.

Avrupa'nın genel durumuna bakıldığında ise Almanya, Fransa, Ûngiltere, Avusturya-Macaristan ve Rusya büyük güçleri meydana getirmekteydi. Ûtalya da bu güçler arasında olduğunu düÇünüyordu (Joll, 1990: 22). Ûtalya yeni bir aktör olmasına rağmen güçlü bir biçimde Avrupa devletler arenasında olamadı. Bunda en büyük faktör komÇudevletler ile olan köklü sorunlarıydı. Avusturya-Macaristan ile olan sorunları onu Almanya'ya yaklaÇtıramadı, Fransa ile olan sorunlar da onu Ûngiltere ile aynı Çekilde ortak düzleme sokamadı. Bu dönem Avrupa'da ortak hareket dönemi olduğundan Ûtalya biraz da yalnız kaldı. Ancak eski tarihi kökler onu büyük devlet olmaya itti ve Doğu Akdeniz'deki Osmanlı mülkü artık Ûtalya için bir anlam ifade etmeye baÇladı. Ûtalya burayı kendisi için bir yayılma alanı olarak gördü. Ûngiltere ve Fransa için daha az anlam ifade eden Trablusgarp, Bingazi coğrafyası doğal yakınlık ve Ûtalyan tüccarların da etkisi ile yayılma alanı kabul edildi. Aslında Ûtalya XIX. yüzyılın ikinci yarısında birliğini sağladıktan hemen sonra hazırlığa baÇladı. Bu konu ile ilgili adımlarını ise ancak XX. yüzyılın baÇlarında Osmanlı Devleti artık tamamen güçten düÇmek üzere iken yaptı.

Almanya ve Ûtalya'nın bu Çekilde ortaya çıkmasına Ûngiltere ve Fransa'nın tepkisi, ortak hareket etmek biçiminde oldu. Gerçi Ûtalya onlar için herhangi bir sorun oluÇturmamaktaydı. Ancak Almanya asıl çekinilen aktördü. Güçler dengesinin bozulması bu iki devleti birbiri ile rekabetten alıkoymasa da bu defa rekabet daha açık olmaktan çıktı. Askeri ve açık siyasi hamleler ile köÇeye sıkıÇtırma giderek azaldı. Ûngiliz ve Fransız kuvvetlerinin Mısır üzerinde ve bundan daha çok Afrika toprakları üzerinde yaptıkları mücadele buna bir örnekti. Ancak bu artan gerilim aynı zamanda ortak çıkarlar nedeni ile anlaÇmayı da mecbur etti. Her iki devlet yapılan anlaÇmalar ile kendileri için tartıÇmalı olan doğal yayılma alanlarını belirledi. Bölge üzerinde iki devletin rekabetini oluÇturan asıl neden her iki devlet için yayılma alanlarının uzun süre belirginleÇmemesiydi. XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın baÇına sarkan dönemde yayılma sahaları ancak belirlenebildi.

XIX. yüzyılda özellikle son dönemlere doğru tüm tartıÇmalara rağmen yayılma veya nüfuz alanları ortaya çıktı. Devletlerarasındaki yarıÇa rekabeti azaltmak için her devletin kendi alanı bulunmakta ve diğer devletler büyük oranda buna saygı göstermekteydi. Bu durum aradaki tartıÇmaları en aza indirmeye yardımcı olmaktaydı. Buna göre Kuzey Afrika Fransız sahası olarak kabul ediliyordu. Mısır ve Sudan ise Ûngiltere'nin elindeydi. Yine Balkanlar da Rusya'nın nüfuz sahası olarak görülüyordu (Charles-Said, 1963: 116). Fransa 1870'lerden sonra Kuzey Afrika'da geniÇleme yolunu devam ettirdi. Daha önceden elde ettiği Cezayir'de konumunu güçlendirdi ve 1881'de Tunus'u kontrolü altına aldı ve sonra bunu 1912'de Fas takip etti (Joll, 1990: 85). Fransa'nın 1870'ten sonraki yayılmasını, Ûngiltere'nin Mısır'ı ele geçirmesi (1882) ve Ûtalya ile

Tunus üzerinde olan rekabeti doğrudan etkiledi (Newbury, 1966: 524). Artık Fransa, İngiltere'nin giderek Osmanlıya karşı fikrinin değiştiği düşüncesindeydi ve buna dayanarak rahatça hareket etti (The Times: August 4 1880).

İngiltere'nin XIX. yüzyılda Doğu Akdeniz'de elde etmiş olduğu konum ve bölgedeki varlığı ve özellikle Mısır'daki durumu ona I. Dünya Savaşı sırasında çok büyük bir avantaj sağladı. İngiltere uzun süre Fransa ile rekabetine konu olan Mısır'ı elde etmesi sayesinde bölgede gücünün doruk noktasına ulaştı (Mangold, 2001: 28). İlk olarak Hindistan'ı korumak için ve ulaşımı güvenli halde tutmak için geldiği bölgede bir süre sonra üstün bir aktör oldu. Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesi ile birlikte Doğu Akdeniz'in geleceğine I. Dünya Savaşı ve sonrasında etki eden en önemli güç haline geldi.

Sonuç

Doğu Akdeniz'de İngiliz-Fransız rekabetinin ana eksenini Akdeniz'de değişen güç dengeleri etkilemiştir. Zaman içinde Venedik-Ceneviz gücünün Osmanlı Devleti karşısında zayıflamasından sonra güç dengeleri XV. ve XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti lehine değişmiştir. Fakat Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıl başlarından itibaren bölgedeki gücünü kaybetmeye başlaması, Avrupa'nın iki güçlü aktörüne Doğu Akdeniz'de yer açılmasına neden olmuştur. Daha sonra başka devletler de bölgede yer almak için çaba harcamaya başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru ortaya çıkan boşluktan Yunanlılar yararlansalar da elde ettikleri fırsatı geliştirememişler ve bir anlamda aracı rolünde kalmışlardır. Karadeniz'de gücünü arttıran ve varlığı Avrupa ve en başta Osmanlı Devleti için endişe olan Rusya ise hem Osmanlı hem de Avrupa'nın merkezi devletlerinden olan İngiltere ve Fransa'nın engellemeleri neticesinde Doğu Akdeniz'de kendine yer bulamamıştır. Akdeniz'de birçok zorlukla elde ettiği kazanımları da sınırlı kalmıştır. İtalya ise birliğini kurduktan sonra güçlü aktörlerin çok önceden yerleşmiş olmasından dolayı Doğu Akdeniz'e doğru nüfuzunu genişletememiştir.

İngiltere ve Fransa'nın bölgedeki rekabeti ise sürekli çatışma gösteren bir durum olmamıştır. Birçok defa her iki devlet ortak hareket etmeyi başarmıştır. Ancak Doğu Akdeniz'de süregelen rekabet durumu bu sorunlar çözülürken dahi varlığını korumuş, ortadan kalkmamıştır. Bu inişli çıkışlı ilişkiler I. Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir.

Fransa Akdeniz'in Batı yakasındaki etkinliğini Doğu Akdeniz'e doğru genişletmek istemiştir. İngiltere ise Hindistan'dan dolayı, Akdeniz'i bölge ile bağlantısını sağlamak konusunda her zaman etkili olması gereken bir saha olarak kabul etmiştir. Bu iki politikanın kesişmesi ise her ikisini de bölgede karşı karşıya getiren temel neden olmuştur. Özellikle Süveyş Kanalı'nın açılmasında Fransa ile izlediği siyaset, İngiltere'nin bölgede politikalarını anlamak için güzel bir örnektir. Birçok defa Avrupa ve dünya siyaseti Doğu Akdeniz'de çatışma olmasına karşın başka bir tehdide karşı ortak hareket etmeyi de gerektirmiştir. En büyük ortaklık ise Osmanlı Devleti'nin uzun süre Rusya'ya karşı korunması olmuştur. Ancak yüzyılın sonlarına doğru durum değişmiş ve bu defa genelden özele inen birbirinden ayrı yerlerde birçok sorun patlak vermiştir. Ancak bu sorunlar aslında bölge güçlerinin bir paylaşım kavgasıdır.

Her iki devletin de Araplar üzerindeki siyasetleri de birbirinden farklılık göstermekle birlikte ortaya çıkan sorunlara göre değişmiştir. Ancak sürekli olarak diğerine karşı daha avantajlı ve üstün olma ön plana çıkmıştır. Mısır bu rekabet ortamı içinde en değerli araziyi oluşturmuştur. Ortaya çıkan birçok sorunlara rağmen her iki devlet de rekabette savaştan kaçınmıştır. Ne var ki kendi oyun alanı dar da olsa Doğu Akdeniz'de Osmanlı Devleti'nin de bir oyun kurucu olarak hareket etme girişimlerine dikkat etmek gerekir. Osmanlı Devleti'nin yapmaya çalıştığı siyasetinin, gücü ile karşılaştırıldığında ne derece önemli olduğu ortadır.

Doğu Akdeniz'de ortaya çıkan sorunların gelişimine bakıldığında Osmanlı Devleti'nin bölgedeki gücünü kaybetmesi ile birçok sorunun hızlıca ve birbiri ardına patlak verdiği görülür. Bu sorunların gelişim çizgisine bakıldığında sorun dönemi Osmanlı Devleti'nin gücünü kaybedişi ile İngiltere ve Fransa'nın bu arazideki bölgeleri kendi alanları olarak belirlemesine kadar geçen süredir. XIX. yüzyılın ilk yarısı İngiltere ve Fransa'nın kendi bölgelerini ve sahalarını belirleme dönemi olmuş; ikinci yarı ise daha çok bu alanlarda Osmanlı Devleti'ne rağmen var olma ve Osmanlı Devleti'nin varlığının değişik yollarla altının oyulması ve ortadan kaldırılması olmuştur. Yüzyılın sonuna doğru da bu alanların birbirlerine karşı geliştirilmesi hatta diğeri üzerine yayılma ve cazibe merkezleri olarak ortaya çıkarılması adına iki devlet rekabetlerini devam ettirmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin Doğu Akdeniz'e girişi ile çıkışı aynı noktalardan olmuştur. Bu stratejik noktalar Rodos, Kıbrıs, Girit ve Mısır'dır. Osmanlı buraları aldıktan sonra Doğu Akdeniz'de tartışmasız tek otorite olmuştur. Ancak bölgeden çekilmesinde de ilk bu topraklar önemli sorun alanları haline gelmiştir. Bölgeye girişte yapılan savaşlar da ilginçtir. I. Selim'in yaptığı Mercidabık ve Ridaniye savaşları Doğu Akdeniz'in ana toprak parçasını oluşturan bugün Ortadoğu diye bilenen toprakları Osmanlı Devleti'ne kazandırmıştır. Benzer bir şekilde de I. Dünya Savaşı'nda yapılan Kanal Harekâtı ve ardından İngiliz birliklerinin Anadolu sınırlarına kadar gelmesi ilginç benzerlik noktaları olarak dikkati çekmektedir.

KAYNAKÇA

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA.)

Hariciye Tercüme Odası, (406/59), (428/49), (488/31)

Hariciye Nezareti, Paris Sefareti, (54/1), (54/2), (54/4)

İradeler, Y.PRK. ASK. (14/58)

İradeler, A.MKT. MHM. (439/91)

İradeler, **DUİT.** (141/40), (141/42), (141/43), (141/44)

İradeler, İ. DH. (609/42472)

İradeler, MTZ. (05), (17/625), (17/633)

Yıldız PRK. AZJ. (12 Safer 1300) (6/33)

Yıldız TKM. (2/13)

NATIONAL ARCHIVE, KEW, LONDON, FOREIGN OFFICE (FO.) 78/1340; 78/1489; 97/411

BRITISH LIBRARY, LONDON

House of Common, Deb, vol. 261 cc.1769-1774.

The New York Times, July 25, 1878; August 3, 1878; October 22 1889; May 31, 1896

The Times: July 26, 1878; August 4 1880; June 25, 1881; December 24, 1881, May 5, 1920; May 25, 1920.

K.K.T.C. MİLLÎ ARŞİV VE ARAŞTIRMA DAİRESİ BELGELERİ (GİRNE) (K.M.A.)

KIBRIS ŞER'İYE SİCİLLERİ (KŞS.)

KġS., 22, 5/2, 29 Rebîülâhir 1213, (10 Ekim 1798)

KġS., 22, 5/3, 29 Rebîülâhir 1213, (10 Ekim 1798)

KġS., 22, 26/2, 29 ġevval 1213, (5 Nisan 1799)

KġS., 22, 53/1, 19 Safer 1214, (23 Temmuz 1799)

KġS., 22, 88/2, 1 Ramazan 1214, (27 Ocak 1800)

Correspondance Consulaire et Commerciale (CCC), Larnaca, (Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Paris), (Larnaka/Fransa Dışişleri Arşivi Kıbrıs-Larnaka konsolosluk yazışmaları kopyaları).

Tome, 14a, 1792-1810

14 Nivose Douze, (5 Ocak 1804), Nr. 8; 1 Frimaire 14, (22 Kasım 1805), Nr.18; 30 Avril 1807, (30 Nisan 1807), Nr. 26; 16 Mai 1807, (16 Mayıs 1807), Nr. 27; 1 Juillet 1807, (1 Temmuz 1807), Nr.30; 27 Janvier 1809, (27 Ocak 1809), Nr. 42; 25 Février 1809, (25 ġubat 1809), Nr.45; 4 Mars 1809, (4 Mart 1809), Nr.46; 15 Mai 1809, (15 Mayıs 1809), Nr.50; 12 Janvier 1810, (12 Ocak 1810), Nr.57; 7 Juin 1810, (7 Haziran 1810), Nr. 60; 14 Juillet 1810, (14 Temmuz 1810), Nr.65; 24 Août 1810, (24 Ağustos 1810), Nr. 73.

Tome, 15a, 1811-1813

30 Mars, (30 Mart 1811), Nr. 106.

ARAŞTIRMA ve İNCELEMELER

ABULAFIA, David, The Great Sea: A Human History of the Mediterrannean, Allen Lane, London, 2011.

AHMET Cevdet PaĢa, Tezakir 1-12, Yay. Haz. Cavid Baysun, TTK. Basımevi, Ankara, 1953.

AHMET Cevdet PaĢa, Maruzat, Yay. Haz., Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, Ġstanbul, 1980.

AKALIN, DurmuĢ, "SüveyĢ Kanalı (AçılıĢı) ve Osmanlı Devleti'ne Etkisi 1854-1882)", Yayımlanmamıġ Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Denizli 2011.

ARMAOĞLU, Fahir, Siyasi Tarih 1789-1960, Ankara Ünv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara, 1975.

BAKER, Samuel White, Sir, Knt, MA, FRS, Cyprus as a Strategical Position, Royal United Service Institution, Journal, 27 (1884).

BARCLAY, Sir Thomas, Thirty Years Anglo-French Reminiscences (1876-1906), Constable & Company Ltd., London, 1914.

BAUGH, Daniel A., "The Age of Nelson: The Royal Navy, 1793-1815", The Journal of Modern History, Vol. 45, Viking Press, New York, 1971.

BELL, Christopher M., "Navies in Modern World History", The Journal of Military History, Vol. 69, Society for Military History, London, 2004.

BLACK, J. B., Elizabeth & Henry IV. Bring A Short Study in Anglo-French Relations 1589-1603, B. H. Blackwell, Oxford, 1883.

BOYNTON, Charles Brandon, English and French Neutrality and The Anglo-French Alliance in Their Relations to The United States & Russia, C. F. Vent & Co., Chicago, 1864.

BOYNTON, Charles Brandon, The Navies of England, France, America and Russia, John F. Trow Printer, New York, 1865.

BRAUDEL, Fernand, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası 1, Çeviri: Barış Kılıçbay, Ankara, 1993. (Braudel, 1993: 130).

BULLEN, "Roger, Anglo-French Rivalry and Spanish Politics, 1846-1848", The English Historical Review Vol.89, Oxford University Press, London, 1974.

BULUT, Mehmet, "The Role of the Ottomans and Dutch in the Commercial Integration between the Levant and Atlantic in the Seventeenth Century", Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 45, BRILL, Leiden, 2002.

BUZPINAR, Ş. Tufan, "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 10, 2003.

CHADWICK, French Ensor, Report on Training Systems For The Navy and Mercantile Marine of England, 1844-1919, Govt. Print. Off., Washington, 1880.

CHARLES, O. Lerche Jir and Abdül A. SAID, Concepts of International Politics, Prentice-Hall, London, 1963.

CRAMB, J. A., The Origins and Destiny of Imperial Britain, John Murray, London, 1915.

CRAWLEY, C. W., "Anglo-Russian Relations 1815-40", Cambridge Historical Journal, Vol. 3, Cambridge University Press, 1929.

ÇOLAK, Kamil, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (2008-II). Sakarya. 2008.

ÇORUH, Haydar, "1833 Kıbrıs İsyanı, İsyanda Yabancı Konsolosların Rolü ve Adada Tanzimat'ın Uygulanması", Üçüncü Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi Bildirileri, Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, Gazimağusa, Kıbrıs,13-17 Kasım 2000.

DELAVAL, Cobham Claude, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus, Cambridge, 1908.

DERİNGİL, Selim, The Ottomans, The Turks, and World Power Politics, The Isis Press, İstanbul, 2000.

DILKE, Charles W., "Statistics of the Defence Expenditure of the Chief Military and Naval Powers", Journal of the Royal Statistical Society, Vol. 54, Blackwell, 1891.

DİNÇ, Güven, Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs (1800-1839), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Antalya, 2010.

EDWARDS, M. BETHAM, Anglo-French Reminiscences 1875-1899, Chapman & Hall, London, 1900.

EKEDAHL, Waldemar, "The Principal Causes of the Renewal of the War between England and France in 1803", Transactions of the Royal Historical Society, New Series, Vol. 8, Royal Historical Society, 1894.

ERDÖNMEZ, Celâl, "Kıbrıs'ta Tanzimat Devri Uygulamalarına Müdahaleler: İngiltere Konsolosluğu'nun Faaliyetleri (1839-1856)", Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 58 2011.

FINOT, Jean, Anglo-French Nation, Constable and Company Ltd., London, 1916.

GISBORNE, Francis, *Telegraphic Communication with India,* Cambridge Essays John W. Parker and Son, London, 1857.

GRAHAM, Gerald S., "The War in the Mediterranean, 1803-1810", The William and Mary Quarterly, Third Series, Vol. 16, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

GRAVES, P. Philip, İngilizler ve Türkler, Çev. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Yay., Ankara, 1999.

GODFREY, Davies, "English Foreign Policy", The Huntington Library Quarterly, Vol. 5, University of California Press, 1942.

GOLDSCHMIDT, Arthur, Modern Egypt, The Formation of a Nation-State, Westview Press, London, 1988.

GÜLCAN, Nilgün "Türkiye-İngiltere İlişkileri ve İşbirliği İmkanları", Bir Bakışta Açıdan İngiltere, Der. Sedat Laçiner, ASAM Yay., Ankara, 2001.

HALE, William, Turkish Foreign Policy 1774-2000, Frank Cass, London, 2000.

HARGREAVES, J. D., "Anglo-French Relations 1895-1896", Cambridge Historical Journal Vol.11, Cambridge University Press, London, 1953.

HILL, George, A History of Cyprus, Vol. IV, Cambridge 1952.

İRTEM, Süleyman Kani, Osmanlı Devleti'nin Hicaz Mısır Yemen Meselesi, Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yayınları, İstanbul, 1999.

JOLL, James, Europe Since 1870, Penguin Books, London, 1990.

KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Cilt VI., TTK Basımevi, Ankara, 1983.

KINNEIR, John McDonald, Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years of 1813 and 1814, Printed by Reworth, Bell-Yard, Temple-Bar, London 1818.

LACOUTURE, Jean, "The Changing Balance of Forces in the Middle East", Journal of Palestine Studies, Vol. 2, University of California Press, 1973.

LUKE, Harry Charles, Cyprus under the Turks (1571-1878), Oxford University Press, London, 1921.

MANGOLD, Peter, Success and Failure in British Foreign Policy, Palgrave, Oxford, 2001.

MAURER, John H., "The Anglo-German Naval Rivalry and Informal Arms Control, 1912-1914", The Journal of Conflict Resolution, Vol. 36, Sage Publications, 1992.

MENDELSON, David, "The Idea of the Mediterrannean in Early Nineteenth-Century French Literature", Mediterrannean Historical Review, 17:1, Taylor & Francis Group, 2002.

MILLER, Stuart T., Modern European History, Palgrave Master Series, New York, 1997

NEWBURY, Colin, "French Colonialism 1871-1914", The Journal of African History, Vol. 7, Pall Mall Press, London, 1966.

OLIN, Stephen, Travels in Egypt, Arabia Petrea, and The Holy Land, Vol. I, Harper&Brothers, Publishers, New York, 1860.

O'RELL, Max, English Pharisees French Crocodiles, Cassell Publishing Company, New York, 1892.

RAGATZ, Lowell Joseph, The Question of Egypt in Anglo-French Relations 1875-1904, Fletcher Pembroke, Edinburgh, 1922.

RICHMOND, J.C.B., Egypt 1798-1952, Methuen&Co Ltd., London, 1977.

RIFAAT, Mohammed, The Awakening of Modern Egypt, Longmans Green, London, 1947.

SIEGEL, Jennifer, Endgame Britain, Russia and the Final, Struggle for Central Asia, I.B. Tauris Publishers, London, 2002.

SOUCEK, Svat, Studies in Ottoman Naval History and Maritime Geography, The Isis Press, İstanbul, 2008.

SYKES, W. H., "Organisation, Strength, and Cost of the English and French Navies in 1865", Journal of the Statistical Society of London, Vol. 29, Blackwell Publishing, 1866.

THOMAS, Lewis V. "European Imperialsim in The Middle East", Background of The Middle East, Ed. Ernest Jackh, Cornell University Press, New York, 1952.

TOLEDANO, Ehud, "Osmanlı Doğu Akdeniz'inde Afrikalı Köleler Bir Kültürel *Merkezileştirme* Örneği" Editörler Eyüp Özveren, Oktay Özel, Süha Ünsal, Kudret Eminoğlu, Akdeniz Dünyası, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

TUPINIER, M., Observations on The Dimensions of The Ships of The Line and Frigates in The French Navy, Samuel Bentley, London, 1830.

UÇAROL, Rıfat, Siyasi Tarih 1789-2001, Der Yayınları, İstanbul, 2006.

UKPABI, S. C., "The Anglo-French Rivalry in Borgu: A Study of Military Imperialism", African Studies Review Vol.14, African Studies Association, 1971.

VOLADARSKY, Michail, "Persia and the Great Powers, 1856-1869", Middle Eastern Studies, Vol. 19, Taylor & Francis, 1983.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 47-73, ANKARA-TURKEY

SÖZCELEME BELİRTİCİLERİ OLARAK *–Iyor* VE *–mAktA*

Talat AKASLAN[*]

ÖZET

Bu çalışma *-Iyor* ve *–mAktA* fiilcil birimlerini günlük dildeki konuşmalar ve kendi kendine konuşmalar ile kurumsal ve akademik metinlerde-söylemlerdeki işleyişleri çerçevesinde sözcelemsel bir yaklaşımla incelemektedir. Bu iki birim dilsel etkinliğin öznesinin iki farklı tasarımlamayla sözcesini kurmasının, sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla ilişkisini iki farklı nitelikte tasavvur etmesinin, iki ayrı sözceleme tarzının (sözceleme durumunun) belirticileridir: Sözceleyen içerikle ve muhatapla arasına mesafe koymadan bitmemişlik değerine sahip bir sözce kurduğu tasarımlamada (sözceleme tarzında) *–Iyor*; mesafe koyarak bitmemişlik değerine sahip bir sözce ürettiği tasarımlamada ise *–mAktA* kullanır. *–Iyor* Türkçede mesafesiz bitmemişlik (non-accompli de non distanciation), *-mAktA* mesafeli bitmemişlik (non-accompli de distanciation) birimidir. Bu iki birim iki farklı sözceleme tarzının, iki ayrı sözceleme durumunun belirticileri olarak karşıtlık kurarlar ve *–Iyor*/*–mAktA* karşıtlığı sözcelemseldir. *–Iyor* kullanımı içeriği kendine atfetme, kendi adına "konuşma" ve kişisel bir içerik ifade etme; "olay" anlatımı; "sen"-"ben" ilişkisinin olması; doğrudan anlatım; vb.; *-mAktA* kullanımı içeriği başkasına atfetme; bir başkası olarak-bir başkası adına "konuşma" ve kişisel olmayan bir içerik dile getirme; konu anlatımı (aktarmayla bilgilendirme); "sen-"ben" ilişkisinin olmaması; dolaylı anlatım, vb. demektir. *-Iyor*'la sözceleyen "içeriden bir göz"; bir anlatıcı; bir kişi; *-mAktA*'yla "dışarıdan bir göz"; bir sunucu; bir raportör (gözlemleyen, kaydeden ve bildiren), bir otorite (soyutlaştırılmış kolektif bir kişilik)'dir.

Anahtar Kelimeler: Sözceleme, sözceleyen, sözcelemsel mesafe, içerikle ve muhatapla ilişki.

-Iyor AND *–mAktA* AS ENUNCIATIVE MARKERS

ABSTRACT

This work examines the verb units *–Iyor* and *–mAktA* in the concept of their running in daily language dialogues and monologs and in academicals texts-speeches with a enunciative approach. These two parts are the markers of the two different qualities of forming the statement by linguistic subject, two different enunciation's modes (enunciation's states): The enunciator uses *–Iyor* when forming an unfinished statement in which he/she does not keep aloof (in enunciation style) with both content and adressee, when forming an unfinished statement in which he/she keeps aloof the enunciator uses

[*] Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Fransızca Öğretmenliği Bölümü, El-mek: talat.akaslan@deu.edu.tr

–mAktA. In Turkish *–Iyor* is the unfinished unit without aloofness and *–mAktA* is the unfinished unit with aloofness. These two parts are opposed as the markers of the two different enunciation modes (enunciation states) and the opposition between them is enunciative. Using *–Iyor* means "speaking for yourself" and expressing a personal content, attributing the content to yourself, "incident" narration, having a relationship of "me"-"you"; direct address etc.; using *–mAktA* means attributing the content to another, "speaking for another" and expressing a non-personal content, topic narration (informing by transfer) and not having a relationship of "me"-"you"; reported speech etc. The enunciator is an "internal eye"; a narrator; a person (an invidivu) with *–Iyor* whereas he is an "external eye"; a presenter; a reporter (observer), an authority (abstract collective personality) with *–mAktA*.

Key Words: enunciation, enunciator, enunciative aloofness, relationship with the content and addressee

0. Giriş

Daha önce yapılmış olan iki çalışmada (Akaslan 2000; 2011) *–Iyor* ve *–mAktA* fiilcil birimlerinin zamansal, görünüşsel, stilistik özellikleri ile temel işlevlerine ilişkin literatürdeki değerlendirmeler tartışılarak bu değerlendirmelerin tatmin edici olmadıklarına dikkat çekilmiş; her iki birimin kullanım özelliklerine ilişkin bazı belirlemeler yapılarak sözceleme çerçevesinde önerilebilecek yeni bir açıklamanın ana hatlarına değinilmesiyle yetinilmiştir. Bu incelemede, anılan iki çalışmanın devamı olmak üzere, *–Iyor* ve *–mAktA*'nın işleyişini ve ikisi arasındaki temel işlevsel farklılığı sözceleme açısından açıklamaya yönelik bir kuramsal yorumlama önerilecektir. Yorumlama Fransız dilbilimci Antoine Culioli'nin sözceleme işlemleri kuramının (bkz: Culioli 1990; 1999a; 1999b; 2002; 2005) tarafımızca kişisel bir okuması çerçevesinde yapılacaktır[1].

Yer darlığından ötürü bu çalışmada *–Iyor* ve *–mAktA* birimlerinin **günlük (karşılıklı) konuşmalar** (diyaloglar) ve **kendi kendine konuşmalar** (monologlar) ile **kurumsal** ve **akademik metinler-söylemler**deki işleyişinin-kullanımlarının yorumlanmasıyla sınırlı tutulacaktır. Yine yer darlığından ötürü *geliyormuş/gelmekteymiş* vb. "bileşik çekimler" üzerinde durulmayacak, sadece *geliyor/gelmekte(dir)* türü "basit çekimler" ele alınacaktır.

1. Sorunun konuluşu: *–Iyor*/*–mAktA* karşıtlığı nerededir ya da *–Iyor* ve *–mAktA* ne belirtirler?

-Iyor ve *–mAktA* aynı zaman ve görünüş değerlerine sahip sözcelerde aynı olgunun ifade edilmesinde kullanılabilen iki dilsel birimdir:

(1) a. *şu anda 93.3 HBB FM'i* ***dinliyorsunuz*** (HBB Kanalı)

b. *şu anda FM Ömür yayınını* ***dinlemektesiniz*** (Kanal 1).

(2) "*İki yıl önceki ayrılığın besteleriydi bu şarkılar* ***biliyorum*** ...

O şarkıları yaptığında bana söylemiştin ***hatırlıyorum*** ...

En yakın dostundan kazık yediğine inanmış, besteler yapmış, sözler yazmışsın farkındayım ...

[1] Sözceleme yaklaşımının genel bir sunuluşu için bkz: EK: SÖZCELEME YAKLAŞIMI.

„Bu Çarkıları sana yazdım" demiği bugün gibi ***hatırlamaktayım****…*

„Bir dargın bir barıçık, aklım hep karmakarıçık…" derken samimiydi ***bilmekteyim****…*"
(R. Muhtar, "Karar verdim ayrılmaya", *Sabah*, 25 şubat 2006).

Ancak, aynı zaman ve görünüş değerlerine sahip sözcelerde aynı olgunun ifade edilmesinde kullanılabilmeleri bu iki birimin eş değerli olduğu ve eş işleyişe sahip olduğu anlamına gelmez: *-Iyor* ve *–mAktA* kısıtlamalara maruz kalır[2] ve her zaman birbirinin yerine kullanılmazlar[3]. O halde, bu iki fiilcil birimi birbirinden farklı kılan, kullanımlarını belirleyen nedir? Bu birimler ne belirtirler? Bu birimlerin Türkçedeki temel işlevi nedir?

-Iyor ve *–mAktA* birimlerinin günümüz Türkçesindeki temel işlevi ne "şimdiki zaman", ne de "süreklilik" (sürme) belirtmektir. Fiilin türü (durum fiilleri/durum bildirmeyen fiiller) ya da stilistik ayrımlar (konuşma dili/yazı dili; senlibenli dil/resmi dil düzlemleri; formel bağlam/enformel bağlam, vb.) da bu iki birimin işlevini açıklamaz. Öyleyse, *–Iyor*/*-mAktA* farklılığı zamansal, görünüşsel ya da stilistik değildir. Gerçekten de, bu iki birim içsel olarak zaman değeri olmama, (özel bir şimdiki zaman eki olmama) ama gerek şimdiki zamandaki, gerek geçmiş zamandaki, gerekse de geniş zamandaki bir olguyu ifade edebilmeleriyle zaman bakımından ortak özellikler taşırlar ve karşıtlık ilişkisine girmezler[4]. Diğer yandan, bitmemişlik görünüşüdeğeri olan bu iki yapı aynı görünüşdeğerini ifade etmeleriyle de benzerlik gösterir ve görünüş bakımından da karşıtlık kurmazlar. Nihayet, dil düzlemleri (registres de langue) bakımından aralarında kesin sınırlar çizilemediğinden, yani aynı tür metinlerde-söylemlerde, aynı durumlarda-bağlamlarda kullanılabildiklerinden stilistik olarak da karşıtlık oluşturmazlar[5].

Peki bu iki birim zaman, görünüş ve stilistik bakımından karşıtlık içinde değillerse, aralarında hangi bakımdan karşıtlık kurulabilir? *–Iyor*/*–mAktA* arasındaki temel işlevsel farklılık hangi nitelikte olabilir?

2. Hipotez (iddia): *–Iyor*/*–mAktA* karşıtlığı sözcelemseldir ve bu birimler iki farklı sözceleme tarzı belirticileridirler[6]

-Iyor ve *–mAktA* zamansal, görünüşsel ve stilistik olarak karşıtlık içinde değildirler ama sözcelemsel olarak; bir tasarımlama (représentation) ve özneler arası ilişkiler kurma etkinliği olan (Culioli 1990:14) dilsel etkinliğin **öznesinin sözcenin içeriğini ve özneler arası ilişkileri**

[2] Sözgelimi *–mAktA*"nın 1. tekil, 2. tekil ve çoğul kişilerde ya da "demenin yapmak olduğu" edimfiillerle (*emret-, iste-, kutla-*; *söz ver-*; *yemin et-*; *rica et-, yalvar-, de-, ifade et-, sor-, uyar-, yasakla-*, *say-, inan-, öner-*, *affet-*, *ilan et-*, *açıkla-*, *duyur-*, *kına-*, vb.) kullanımı teorik olarak mümkün olsa da çok kısıtlıdır: ? *Emretmekteyim*/*Emretmektesin/iz)*; ? *Ġstemektesin*/*Ġstemekteyiz*; ? *Ġnanmaktasınız*; ? *Kutlamaktayım*/*Kutlamaktayız*; ? *Söz vermekteyiz*; ? *Demekteyiz*; ? *Yemin etmekteyim*/*etmekteyiz*; ? *Ġstemekteyiz*.

[3] Sözgelimi *–mAktA* gündelik hayattaki karşılıklı konuşmalarda ve kendi kendine konuşmalarda *–Iyor* yerine, *-Iyor* ise resmi belgelerde, vb. *–mAktA* yerine (hemen) hiç kullanılmaz.

[4] *-Iyor* ile *–mAktA* arasında zaman bakımından var olan tek farklılık, gelecek zamandaki bir olgunun ifade edilmesinde *–Iyor*"un kullanılabilmesi, *–mAkta*"nın ise kullanılamamasıdır (*Yarın size geliyorum*/**gelmekteyim*). Ancak, bu farklılık temel işlevleri zamansal olmayan bu iki birimin zaman düzleminde karşıtlık içinde olması için yeterli olmaz.

[5] Burada sadece özü verilen bu belirlemeler; *-Iyor* ve *–mAktA*"nın zaman, görünüş ve stilistik bakımlarından kullanımları hakkında ayrıntılı açıklamalar için bkz: Akaslan 2000; 2011.

[6] Bu hipotez daha önce Akaslan (1999)"da *–Iyor* ve *–mAktA*"nın işlevine ilişkin olarak formüle edilen hipoteze sadık kalmakla birlikte, o çalışma bu makaledeki inceleme için sadece bir hareket noktası oluşturmakta, söz konusu iki birim burada daha ayrıntılı ve sistematik olarak ele alınarak hipotez yeniden düşünülmekte ve yorumlama geliştirilmektedir.
Öte yandan, bu çalışmada da iki biçimbirim Morel, Yılmaz (2005)"teki yaklaşıma koşut, ancak, farklı argümanlarla ve kavramlarla yorumlanarak incelenmektedir.

tasavvur etme[7], başka bir deyişle; **sözceleyenin sözcenin içeriğiyle ve onun üzerinden muhatabıyla kurduğu ilişkinin niteliği**[8] bakımından karşıtlık oluşturur.

–Iyor ve *–mAktA*'nın işleyişini, işlevini, kullanımını belirleyen; dilsel etkinlikte *–Iyor* ya da *–mAktA*'nın seçimini koşullandıran; ikisini birbirinden farklılaştıran ve aralarında karşıtlık oluşturan sözceleyenin dil dışı gerçekliği bir yüklemsel ilişki olarak nasıl tasavvur ettiği, sözcenin kavramsal içeriğini ve özneler arası ilişkileri nasıl düşündüğüdür. Sözceleyenin "görüşü", bakış açısı, **öznelliği**dir. Yani sözcenin içeriğiyle ve muhatabıyla kurduğu ilişkinin niteliğidir. Bu çerçevede, "söylediği şey"in kaynağı olarak kendini mi, yoksa bir başkasını mı gördüğü, içeriği kendine mi yoksa bir başkasına mı atfettiğidir. Bu anlamda, sözcesinin içeriğine ve muhataplarına ilişkin pozisyonudur[9].

Bu bakımdan, bu iki dilsel birim iki farklı dilsel tasarımlamanın; iki farklı sözceleme tarzının; sözceleyenin sözcenin içeriği ve muhatabıyla iki farklı nitelikte ilişki kurmasının, iki farklı sözcelemsel pozisyonun belirticileri (sözceleme belirticileri [marqueurs énonciatifs]'dirler). Dolayısıyla da bu iki birim iki farklı sözceleme tarzının, iki ayrı sözceleme durumunun belirticileri olarak karşıtlık kurarlar ve *–Iyor*/*–mAktA* karşıtlığı sözcelemseldir.

3. Kavramsal çerçeve (çözümlemenin temel kavramları)

Sözceleyenin sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla olan ilişkisi temel olarak iki biçimde gerçekleşir: **mesafe koymama** (non-distanciation) ve **mesafe koyma** (distanciation).

Mesafe koymama sözceleyenin sözcenin içeriğinin (sözcede verilen "bilgi"nin, sözcede "söylenen"in) kaynağı, oluşturucusu (concepteur) olarak kendini görmesi; içeriği, "bilgi"yi kendine atfederek (ait sayarak, mal ederek) yüklemsel ilişkiyi tasavvur etmesi (sözceleme etkinliğinde bulunması, sözcesini kurması); bu anlamda içeriği üzerine alması, yükümlenmesi (prise en charge)'dir. Mesafenin bulunmadığı sözceleme tarzında sözceleyen, kendini içeriğin kaynağından ayırmaz ve kendini içeriğin kaynağıyla ve muhatabıyla aynı mekansal-zamansal alanda, aynı sözceleme durumunda tasavvur eder. Sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla arasına mesafe koymadığı sözceleme tarzında sözceleyenin pozisyonu şudur: Öznelliği öne alma-öznel davranma; özel-belli biri, X kişisi olarak ve kendi adına (kişisel olarak) "konuşma"; bireysel bir fikir belirtme-bireysel bir tavır alma; kişisel sorumluluk alma; söylediğine angaje olma; muhatapla kişisel ilişkisi-doğrudan teması ("sen"-"ben" ilişkisi içinde) olma.

Mesafe koyma ise sözceleyenin sözcesinin kavramsal içeriğinin kaynağı olarak kendini değil, bir başkasını görmesi, içeriği başkasına atfederek yüklemsel ilişkiyi tasarlaması; bu anlamda, içeriği yükümlenmemesidir. Mesafeli ilişkide sözceleyen, kendini içeriğin kaynağından

[7] Zihinde canlandırma, kavramsal olarak oluşturma (représentation conceptuelle).

[8] Sözceleyen bir başkasıyla ilişki kurarak dilsel etkinlikte bulunur, sözcesini kurar. Bu bakımdan, dilsel etkinlikte bulunmak somut (gerçek) ya da soyut (varlığı kurgulanan, hesaba katılan, hitap edilen) bir başkasıyla, bir muhatapla dolaysız (aynı sözceleme durumu [mekansal-zamansal alan] içinde bulunarak) ya da dolaylı (aynı sözceleme durumu içinde bulunmadan) bir ilişki içinde olmak demektir. Tüm biçimleriyle (sözlü ya da yazılı) dilsel etkinlik bir çift (un couple); bir sözceleyen ile bir muhatap arası etkinliktir. Muhatap karşılıklı konuşmalarda olduğu gibi etten kemikten bir başkası, sözceleyenin konuştuğu gerçek bir kişi (enterlokütör) de olabilir; yazılı metin üretiminde ya da kimi sözlü söylemlerde olduğu gibi hitap edilen somut (gerçek) ya da soyut (kurgusal) kişiler (okuyucu, dinleyici) de olabilir; kendi kendine konuşmalarda olduğu gibi sözceleyenin kendisi, daha doğrusu, "sözceleyendeki bir başka kişi",sözceleyendeki diğer "ben" ("bir ben var bende benden içeri"), ya da "sözceleyendeki sen" de olabilir. Herhalükarda, sözceleyen muhatabıyla dilsel etkinlikle (sözce üreterek), dilsel etkinlik (ürettiği sözce) üzerinden ilişki kurar. Öyleyse, dilsel etkinlikte temel olan sözceleyenin sözcenin içeriğiyle ilişkisidir ve muhatapla ilişkisi içerikle ilişkinin kaçınılmaz ama dolaylı sonucudur. *–Iyor*/*-mAktA* ilişkisi dolaylı olarak (sözcenin içeriğiyle ilişki üzerinden) muhatapla ilişki tarafından da belirlense de asıl olarak sözceleyenin sözcesinin içeriğiyle ilişkisinin niteliğiyle belirlenir.

[9] Daha somut olarak: Sözceleyenin bir durum, olay, bilgi, vb., ve muhatapları karşısındaki konumlanışıdır. Dil, dilsel etkinliği üzerinden dışdünyayla, gerçeklikle kurduğu ilişkinin biçimidir.

ayırır ve kendini içeriğin kaynağıyla ve muhatapla aynı mekansal-zamansal alanda, ortak bir sözceleme durumunda tasavvur etmez. Mesafe koymada sözceleyen Çöyle pozisyon alır: Öznelliği arka plana alma; birey, X kiÇisi olarak kendini ortaya koymama, salt kendi adına "konuÇmama", bir baÇkası olarak ve bir baÇkası adına "konuÇma"; kiÇisel bir fikir belirtmeme-tavır almama; söylediğine angaje olmama; geriye çekilme (uzak durma, çekinceli davranma [rezerv koyma]); kiÇisel sorumluluk almama; baÇkasından aktarma (baÇkasına mal etme anlamında); muhatapla kiÇisel iliÇkisi- doğrudan teması olmama.

Mesafe olgusunu: a. sözce (söyleme; "le dire")/sözcenin içeriği ("söylenen"; "le dit"); b. içeriği üreten/içeriği söyleyen/içeriği alan; c. içeriği üretme yeri-zamanı/içeriği söyleme (sözceyi üretme, sözceleme) yeri-zamanı/içeriği alma yeri-zamanı ayrımları ve bunlar arasındaki iliÇkiler çerçevesinde düÇünmek gerekir.

Bu bakımdan, tam olarak, mesafe koymamanın/koymanın üç düzlemi vardır:

a. Sözceleyenin "söylediği"nin kaynağı olarak kendini/bir baÇkasını tasavvur etmesini (içeriği, kendine/bir baÇkasına atfetmesini), yani sözceleyenin sözcenin içeriği karÇısındaki pozisyonunu (yükümlenmesini/yükümlenmemesini) ifade eden **sözceleyen-içerik ilişkisi düzlemi**:

b. Sözceleyenin içeriğin kaynağıyla ve muhatabıyla iliÇkisini tasavvurunu, bunlar karÇısındaki pozisyonunu; kendini içeriğin kaynağından ayırmasını/ayırmamasını (içeriğin kaynağı ile sözceleme kaynağının aynılığını/ayrılığını) ve aynı zamanda sözceleyenin muhatabıyla doğrudan temasının-kiÇisel bir iliÇkisinin olup olmamasını ifade eden **kişiler arası ilişkiler düzlemi**;

c. Çeriği üretme yeri-zamanı, içeriği söyleme yeri-zamanı ve içeriği alma yeri-zamanının aynı olmasını/olmamasını, dolayısıyla da sözceleyenin, içeriğin kaynağının ve muhatabın aynı sözcelemsel alanda bulunup bulunmamasını, yani sözceleyenin mekan-zamandaki konumunu ifade eden **mekansal-zamansal ilişkiler düzlemi**.

4. Yorumlama: *-Iyor* ve *–mAktA*'nın mesafe koymama/mesafe koyma belirticileri olarak işleyişi

-Iyor sözceleyenin kendisi ile sözcesinin içeriği, kendisi ile muhatabı arasına mesafe koymadığı; yani sözcede verilen bilginin kaynağı olarak kendini tasavvur ettiği ve kendini muhatabıyla aynı mekansal-zamansal alanda düÇündüğü, baÇka bir deyiÇle, kendine atfettiği bir "bilgi"yi ifade ettiği ve muhatabıyla yakınlık iliÇkisi içinde olduğu dilsel etkinlikte (sözce üretiminde) kullanılır. Bu birimi kullanarak sözceleyen "*Ben, kaynağı ben olan bir bilgiyi; kendim oluÇturduğum, kendime ait (kıldığım) bir içeriği ifade ediyorum ve söylediğimi üstleniyorum (içeriğe kefil oluyorum); içerikle doğrudan bağım var, onun için X kiÇisi (Ali, AyÇe vb.) olarak, kendi adıma konuÇuyorum ve senle de aynı yerdeyim; seninle doğrudan temas halindeyim-kiÇisel iliÇki içindeyim, seninle aramda (duyuÇsal-mekansal-zamansal) bir uzaklık bulunmuyor*" der. Demek ki, sözceleyen-içerik iliÇkisi, kiÇiler arası iliÇkiler ve mekansal-zamansal iliÇkiler düzlemlerinde sözcelemsel bir **kopukluğun** (ayrılık, farklılık; décalage) olmadığı dilsel etkinlikte *–Iyor* kullanılır.

-mAktA sözceleyenin kendisiyle sözcesinin içeriği, kendisiyle muhatabı arasına mesafe koyduğu; yani içeriğin kaynağı olarak bir baÇkasını tasavvur ettiği ve kendini muhatabıyla ortak bir sözceleme alanında düÇünmediği; baÇka bir deyiÇle, bir baÇkasına atfettiği bir "bilgi"yi ifade ettiği ve muhatabıyla uzaklık iliÇkisi içinde olduğu dilsel etkinlikte kullanılır. *–mAktA* kullanımıyla sözceleyen, "*kaynağı baÇkası olan, herhalükarda bireysel, salt Çahsıma ait (kiÇisel) olmayan bir içeriği sunuyorum, aktarıyorum, dolayısıyla sözcemin içeriğine iliÇkin kiÇisel bir sorumluluk almıyorum (içeriği yükümlenmiyorum), X kiÇisi olarak konuÇmuyorum ve içeriği aktardığım*

muhatabım belli-özel biri değil, muhatabımla aynı yerde değilim; onunla aramda (duyuşsal-mekansal-zamansal) bir uzaklık var; kısacası, sözcemin içeriğiyle ve senle kişisel bir ilişkim-doğrudan bağım-temasım yok", der. Demek ki, sözceleyen-içerik ilişkisi, kişiler arası ilişkiler ve mekansal-zamansal ilişkiler düzlemlerinde kopukluğun olduğu sözceleme etkinliğinde *–mAktA* kullanılır.

4.1. Günlük karşılıklı konuşmalar (diyaloglar) ve *–Iyor*/*-mAktA*

Evde aile içinde, sokakta, kahvede, okulda, işyerinde, vb."de akraba-dost-arkadaş-tanış arası sohbetlerde ve daha genel olarak gündelik hayattaki konuşmalarda *–Iyor* kullanılır, *–mAktA* kullanılmaz:

(3) a. - ***Bakıyorum*** *senin de kafan karışık.*

- *Nasıl karışık olmasın ki!...*

b. * - ***Bakmaktayım*** *senin de kafan karışık.*

- *Nasıl karışık olmasın ki!...*

(4) a. *Şuradan sıkıca* ***tutuyorsun***, ***bırakmıyorsun*** *ama !*

b. * *Şuradan sıkıca* ***tutmaktasın, bırakmamaktasın*** *ama !*

(5) a. *Vay be, nasıl da* ***koşuyor****!...*

b. * *Vay be, nasıl da* ***koşmakta****!...*

(6) a. *-Bir işte* ***çalışıyor*** *mu kardeşin?*

- *Yok,* ***çalışmıyor****.*

b. * - *Bir işte* ***çalışmakta*** *mı kardeşin?*

- *Yok,* ***çalışmamakta****.*

Halkın günlük konuşmalarında ya da senlibenli dil düzleminde (registre familier) *–Iyor"un* kullanılabilmesi, buna karşılık *–mAktA"nın* kullanılmamasının nedeni bu konuşmaların gerçekleştiği iletişim durumlarındaki, bağlamlardaki dilsel etkinlikte sözceleyenin sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla arasına mesafe koymamasıdır.

Gerçek bir sözel iletişim durumundaki konuşucuların karşılıklı dilsel etkinliğinin (interlocution) söz konusu olduğu gündelik hayattaki konuşmalarda bir "yaşanmışlık", kişisel bir yaşantı (une expérience personelle), şahsen yaşanan bir olgu, bu anlamda da "olay" anlatımı vardır: Sözceleyen kendisinin ya da başkasının yaşadığı, kendisinin ya da başkasının başından geçen somut ya da soyut bir gerçekliği (olay, durum, düşünce, duygu, izlenim, algı, yorum) olaylaştırarak, olay anlatır gibi anlatır, öyküler, öyküleştirir. Konuşma esnasında (o anda orada) kendi yaşadığını, kendi kişisel gerçekliğini dile getirir[10]. Sanki herşeyi birebir yaşar, herşey gözleri önünde cereyan eder, herşeye birinci elden tanık olur. Bu bakımdan, sözceleyen kaynağı kendisi olan bir bilgiyi, öznel bir gerçekliği dile getirir. Bu nedenle, bireysel bir kişilik, **X kişisi** (*Ali*, *Ayşe*, *Sevinç Teyze*, *Oğuz Abi*, vb.) olarak ve kendi adına, "ben" olarak konuşur, söylemiyle kendini öne çıkarır. Günlük konuşmalarda sözceleyenin çoğunlukla 1. tekil kişi olarak konuşması bununla ilgilidir[11].

[10] Kendi gördüğünü, kendi düşündüğünü, kendi hissettiğini, kendi algıladığını, kendi izlenimini, kendi yorumunu, herhalükarda kendi tasavvurunu yansıtır. Sözceleyen bir başkasının başından başka bir yerde-zamanda geçen bir olay, vb."den söz etse bile, olup bitenin o anda (konuşma esnasında) kendi bilincindeki yansımasını dile getirir.

[11] Sözceleyen gündelik hayattaki karşılıklı konuşmalarda elbette "biz" diyerek de konuşabilir:

Demek ki, günlük konuşmalarda sözceleyen hem içeriğin kaynağı, hem de sözceleme kaynağıdır. Dolayısıyla içeriği oluşturanla sözceyi oluşturan aynıdır. Bu, aynı zamanda şuanlama gelir: içeriği oluşturma yeri-zamanı ve sözceleme yeri-zamanı aynıdır. Ayrıca, alma (muhatabın "duyma") yeri-zamanı da bunlarla çakışır. Başka bir deyişle, günlük konuşmalarda her şey hem sözceleyenin, hem içeriğin kaynağının, hem de muhatabının bulunduğu bir yerde-zamanda (üçü için de ortak bir "burda şimdi"de); ortak bir sözceleme alanı, sözceleme durumu içinde cereyan eder.

Öte yandan, günlük konuşmalar konuşucular arası bir ilişkiye (relation interlocutive), yani doğrudan birbirine hitap ederek, birbirini muhatap alarak konuşan; doğrudan temas halinde olan iki konuşucu arasındaki karşılıklı sözel üretme-alma (émission-réception) ilişkisine dayandıklarından sözceleyen muhatabıyla kişisel bir ilişki ("ben"-"sen" ilişkisi) içindedir ve ona tekil bir kişi olarak "sen" diye hitap eder[12].

Sonuç olarak, günlük konuşmalarda her düzlemde (sözceleyen-içerik ilişkisi; kişiler arası ilişkiler ve mekansal-zamansal ilişkiler düzlemleri) bir çakışmaya söz konusudur. Bu niteliklerinden ötürü gündelik hayattaki konuşmalarda hiçbir düzlemde sözcelemsel bir kopukluk (dekalaj) ve mesafe oluşmaz ve sözceleyen mesafe koymadan güncel ve bitmemiş olarak tasavvur ettiği olguları ifade etmek için *–Iyor*"a başvurur[13].

---

(7) *Biz bu konuda senden farklı düşünüyoruz*.
Ancak, bu kullanımlarda "biz" sadece sözce öznesidir. Oysa konuşan, sözceleme öznesi (sözceyi üreten) yine "ben"dir: = Ben diyorum ki: "Biz bu konuda farklı düşünüyoruz.

[12] Sözceleyen elbette gündelik hayattaki karşılıklı konuşmalarda muhatabına "siz" diyerek de hitap eder:
(8) *şuraya baksanıza iki adam kavga ediyorlar.*
(9) - *şaka yapıyorsunuz herhalde…* - *Yoo, şaka yapmıyorum.*
(10) *Sizi çocukluğunuzdan beri tanıyorum*.
Ancak, (8) nolu sözcede olduğu gibi "siz" birden fazla belli-özel bireylerden oluşan bir grubu belirtir: "sen"+"sen"(+"sen") … "Siz"i oluşturan her kişiyi an orada bulunan ve söz aldığında "ben" diyen, sözceleyenle "sen" diyerek konuşan bireysel kişilerdir. Dolayısıyla sözceleyen "siz" dediğinde de muhatabı aslında doğrudan temas ettiği, kişisel bir ilişki içinde olduğu birden fazla "sen"dir ve "sen"lere hitap eder.
Saygı ifade eden (9) ve (10) nolu sözcelerdeki "siz" kullanımında da sözceleyenin karşısında yine onunla aynı yerde-zamanda bulunan, doğrudan kişisel bir temas-ilişki halinde olduğu, doğrudan ona hitap ettiği tekil bir kişi(aslında "sen") bir muhatap vardır.

[13] *-Iyor*"lu bir sözce sadece şimdiki zamandaki değil, geçmiş, tekil, gelecekteki ya da "geniş zaman"daki bir olguyu da ifade edebilir:
(11) *O gün sabah erkenden evden çıkmış durakta otobüs bekliyorum. Yanıma bir çocuk geliyor….*
(12) *Yarın sabah bir işçiçin Muğla"ya gidiyorum*.
(13) *Her sabah yürüyüş yapıyorum*.
(14) *Hemen televizyonu kapatıyorsun, odana gidip ödevini yapıyorsun, çabuk!...*
(15) *Hadi hemen gidiyoruz!...*
(16) *Bir haftadan beri onu görmüyorum.*
(17) - *Ne işyapıyorsunuz? – Gazeteciyim.*
(18) *Bunu dünya alem biliyor.*
(19) *Oğluma iftira ediyorlar.*
(20) *Bu kadarı da fazla oluyor ama !*
(21) *Seni seviyorum.*
Ancak, "olay" gerçekte şimdiki zamanda (konuşma, sözceleme anında) cereyan etmese bile, sözceleyen o an orada, yani kendi şimdiki zamanında meydana geliyormuş gibi tasavvur eder. *-Iyor*"lu bir sözcenin zamanı ("olay zamanı") şimdiki zaman dışındaki bir zaman (geçmiş, gelecek, "geniş") olabilir ama *–Iyor*"lu her sözce sözceleme anında oluşturulan bir içeriği, başka bir deyişle, sözceleyenin sözceleme anında, kendi *burda şimdi*"sinde cereyan ediyormuş gibi tasavvur ettiği bir olguyu anlatır. Hangi zamanda, hangi kipsel değerde olursa olsun, *-Iyor*"lu sözcenin değişmeyen özelliği sözceleyenin konuşurken cereyan ediyormuş gibi tasavvur ettiği, bu bakımdan da bitmemiş bir olguyu ifade etmesidir.
–Iyor yerine (11) nolu örnekte *–DI*, (12) ve (14) nolu örneklerde *–AcAk,* (13) nolu örnekte *–A(I)r* eki de kullanılabilirdi. Ancak, şimdiki zaman değerine sahip olmayan bu sözcelerde anılan ekler yerine *–Iyor* kullanılması "olay"a güncellik kazandırır, "olay"ı sözceleyenin alanına (menziline; *sphère*) yerleştirir. Yine diğer sözcelerde (ve genel olarak tüm *–Iyor*"lu kullanımlarda) *–Iyor* "olay"ı yaklaştırır, sözceleyenin gününe yerler.

–mAktA'nın günlük dildeki karşılıklı konuşmalarda, yani senlibenli dil düzleminde kullanılmamasının nedeni de mesafe kuran (ya da belirticisi olan) bir birim olarak bu birimin sözceleyenin içeriğin kaynağı olarak kendini tasavvur ettiği; kişisel bir gerçeği, bir hikayeyi dile getirdiği; X kişisi olarak kendi adına konuştuğu; konuşucuların aynı sözceleme alanı içinde yer aldığı; doğrudan temas halinde olduğu; tekil kişiler (bireysel kişilikler; *Ali*, *Ayşe*, *amca*, *Hasan Bey*, vb.) olarak birbirlerine hitap ettikleri, birbirlerini muhatap aldıkları iletişim durumları; özcesi, sözceleyenin mesafe koymadan dilsel etkinlikte bulunduğu sözceleme durumu ile uyumsuzluk göstermesidir.

4.2. Kendi kendine konuşmalar (monologlar) ve *–Iyor*/*-mAktA*

Türkçenin diğer tüm fiilcil birimlerinin çok rahat kullanılabildiği, sadece *–mAktA*'nın kısıtlandığı dilsel etkinlik alanlarından biri gündelik hayattaki başkasıyla karşılıklı konuşmalar ise, diğeri kendi kendine konuşmalardır. Kendi kendine konuşmalarda *–Iyor*'un kullanılabilmesi ama *–mAktA*'nın kullanılmamasının nedeni de bu iç konuşmaların da dış (karşılıklı) konuşmalar gibi sözceleyenin sözcenin içeriğiyle ve muhatabıyla arasına mesafe koymadan sözceleme etkinliğinde bulunduğu sözceleme durumlarında üretilen dilsel ürünlere dayanmasıdır.

Karşılıklı konuşmalar gibi kendi kendine konuşmalar da "söylem"dirler. Karşılıklı konuşmalar "dışsöylem" (discours extérieur), kendi kendine konuşmalar "iç söylem" ("discours intérieur")'dirler. Ya da, kendi kendine konuşmalar içselleştirilmiş başkasıyla konuşmalar (dialogues intériorisées), başkasıyla konuşmalar da öncelikle dışsallaştırılmış kendi kendine konuşmalar (monologues intériorisées)'dır. Bu bakımdan, günlük karşılıklı konuşmalar ile kendi kendine konuşmaların sözceleme "mekanizması", doğası özünde aynıdır ve 4.1'deki yorumlama ana hatlarıyla kendi kendine konuşmalar için de geçerlidir.

Karşılıklı konuşmalar gibi kendi kendine konuşmalar da bir ikili sözceleyen (couple énonciateur) arası dilsel etkinliktir ve "ben-"sen" arası bir ilişkiye dayanır. Ancak, günlük hayattaki karşılıklı konuşmalarda sözceleyenin muhatabı ("sen") gerçek bir konuşucu, etten kemikten bir başkası iken[14], kendi kendine konuşmalarda sözceleyenin muhatabı yine kendisidir, ya da sözceleyenin kendisindeki diğer "ben" ("bendeki diğer ben", "diğer kendisi")'dir, daha doğrusu "bendeki sen"dir[15]. Kendi kendine konuşmalarda sözceleyen ikili bir sözceleyendir. Sözceleyen ve muhatabı aynı yerde-zamanda yer alırlar ve aralarında doğrudan temas vardır. Sözceleyen muhatabıyla kişisel bir ilişki içindedir ve "ben" olarak "söz alarak" ona "sen" diye hitap eder; kişisel bir içerik (kendi içeriğini) ifade eder. Herhalükarda bilginin kaynağı sözceleyendir; içeriği oluşturanla içeriği "söyleyen" aynıdır. Gerek içerikle ilişki, gerekse de kişiler arası ve mekansal-zamansal ilişkiler bakımından çakışma olmasından ötürü de mesafe, sözcelemsel kopukluk bulunmaz ve sözceleyen *-mAktA*'dan kaçınarak *–Iyor* kullanır.

4.3. Kurumsal metinler-söylemler ve *–Iyor*/*–mAktA*

4.3.1. *–mAktA*'lı kurumsal metinler-söylemler

Resmi (devlete ait) ya da gayrı resmi (özel) kurum, kuruluş ve makamların (siyasi parti, sendika, örgüt, dernek, vakıf, kulüp, ticari işletme, firma, vb.'nin) yazışmalarında,

[14] Ancak, her konuşmada sözceleyenin muhatabı konuştuğu kişi, gerçek bir eş konuşucu (co-locuteur) olmayabilir. Örneğin bir yetkili (bakan, vb.) bir mülakat esnasında karşısındaki gazetecinin sorularına cevap verirken muhatabı (hitap ettiği) gerçekte gazeteci değil; kamuoyu, vb. olabilir, kamuyounu, vb.'yi hedefleyerek cevabını oluşturabilir ((30) nolu örneğe bakınız). Ya da televizyondaki bir açık oturum esnasında sözceleyenin muhatabı gerçekte orada bulunan program sunucusu ya da katılımcılar-dinleyiciler olmayabilir, kamuoyu, herkes, vb. olabilir. Burada belirleyici olan sözceleyenin gerçekte kiminle konuştuğu değil, kime konuştuğudur.

[15] Başka bir deyişle, günlük karşılıklı konuşmalarda sözceleyenin muhatabı "dış(arıdaki) „sen"" (benim dışımdaki "sen"), kendi kendine konuşmalarda "iç(erideki) „sen"" (benim içimdeki "sen")'dir.

açıklamalarında, duyurularında, ilanlarında çoğunlukla; resmi ya da gayrı resmi kurumları, kuruluşları, makamları temsil eden kişilerin (yönetici, sorumlu, yetkili, ilgili, temsilci, sözcü, vb."nin) yazılı ya da sözlü söylemlerinde (politik ve yönetimsel metinlerde-söylemlerde) sıkça *–mAktA* kullanılır:

(22) *Türkiye Teknoloji Geliştirme Vakfı (TTGV) kamu misyonu üstlenmiş, kar amacı gütmeyen, uzmanlaşmış özel bir kuruluştur. […] 15 üyeden oluşan bir Yönetim Kurulu tarafından* ***yönetilmektedir*** ("Kısaca TTGV", http//www.ttgv.org.tr/tr/blog).

(23) *[…] Vehbi Koç Vakfı Amerikan Hastanesi'nden yapılan yazılı açıklamada, Orhan Selçuk'un sağlık durumu hakkında bilgi verildi. Açıklamada "Operasyonun tıbbi gerekçeleri, içeriği ve olası riskleri kendisi ile yakınlarına ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Sağlık durumunun elvermesi koşulunda Selçuk'un 14 Nisan pazartesi günü ameliyat olması* ***planlanmaktadır****" denildi* ("Orhan Selçuk Ameliyata", *Radikal*, 11.04.2008).

(24) *Türk Kızılayı Genel Başkanı Ahmet Lütfi Akar, bir bağışçının verdiği kan nedeniyle HIV bulaşan 2 kişinin yaşamını kaybettiği olay ile ilgili açıklamalarda bulundu. Akar, "Bağışçının ilk bağışı sırasında HIV enfeksiyonunun ,,Pencere döneminde" olduğu bu nedenle laboratuar testlerinin negatif bulunduğu ancak, 6 ay sonra gerçekleşen ikinci bağışına kadar HIV virüsü ve belirteçlerinin testlerde saptanabilir düzeye gelmesinden dolayı testlerin pozitifleştiği* ***anlaşılmaktadır****" dedi* ("Kızılay Genel Başkanı'ndan Hıv Enfeksiyonu Açıklaması", *http//:www.sondakika.com/haber-kizilay-genel-baskan-ndan-hiv-enfeksiyonu-3347198/*, 09.02.2012).

(25) "*Bu amaçla İlaç ve Eczacılık Genel Müdürlüğümüz 13 şubat tarihinden itibaren […] kozmetik ürünlerle ilgili istenmeyen etki bildirimlerini kabul* ***etmektedir.***

Bakanlığımızın adı kullanılarak 'Sağlık Bakanlığınca onaylıdır', […] gibi ibarelere ve Bakanlık logosunun kullanıldığı kozmetik ürünlerin reklâm ve tanıtımlarına itibar edilmemesi, bu tür reklam ve tanıtım yapan kişi ve firmaların Bakanlığımıza ve İl Sağlık Müdürlüklerine bildirilmesi büyük önem arz ***etmektedir***." ("Sağlık Bakanlığı Bu Ürünlere Karşı Uyardı", *Cumhuriyet*, 2 Mart 2012).

(26) *Modern yönetim tekniklerinin uygulandığı bir ortamda çalışacak, hırsını, enerjisini ve vaktini bu işe ayıracak, yeni ekip arkadaşları* ***aramaktayız.*** (Bir özel ticari firma ilanı, *Milliyet*, 13 Ocak 1995).

(27) *Arkadaşlar Frankofoni kulübü olarak bu yıl yine bir gezi* ***planlamaktayız.***

[…]

[…] ücretlerin en geç haftaya Perşembe toplanmış olması ***gerekmektedir****….* (Hamza Çınar, Frankofoni Kulübü Başkanı).

(28) *Bu görevler sadece yargıya ait değildir. Devletin başka merci ve makamları da vardır. Bu makamların başında da cumhurbaşkanı* ***gelmektedir*** (D. Baykal, *Samanyoluhaber.com*, 4 Eylül 2010).

Üreticisi kurum, vb., kurum temsilcisi ya da kurumsal bir kimliğe sahip biri olan metinlerde-söylemlerde *–mAktA*"nın tercih edilmesinin nedeni bu tür metinlerin-söylemlerin

üretiminde sözceleyenin çoğunlukla sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla arasına mesafe koymasıdır.

Her şeyden önce, *–mAktA*'lı kurumsal metinlerde-söylemlerde bireysel bir sözceleyen[16] değil, kolektif bir sözceleyen[17] söz konusudur. (24), (27) ve (28) nolu sözcelerde olduğu gibi sözceleyen tekil bir kişi olsa bile, kişisel bir kimlikle (şahsi olarak) değil, kurumsal bir kişilik[18] olarak hitap etmektedir. Bu nedenle, *-mAktA*'lı bir metnin-söylemin üreticisi sadece adıyla (*Deniz*, *Hamza*, *Ahmet Abi*, *Ayşe Teyze*, *Özcan Amca*, vb.) değil, ad-soyadıyla (*D. Baykal*, *Hamza Çınar*, *Ahmet Lütfi Akar*, *Ayşe Temiz*, *Özcan Yazıcı*, vb.) anılan biridir[19]. Demek ki, *-mAktA*'lı kurumsal metinlerde-söylemlerde sözceleyen gerçek bir kişi, bir birey değildir, soyutlaştırılmış, kolektif-tüzel bir kişiliktir. Bu kolektif-tüzel kişilik kurum, kuruluş, makam, vb. adına ve bir yönetici, yetkili, temsilci, otorite, vb. olarak sözcesini kurar. Tekil bir kişi olsa bile şahsı adına "konuşmaz", salt kendi şahsının değil, kurumun, vb.'nin; bunların yönetiminin, yöneticisinin görüşünü, düşüncesini, vb. ifade eder. Bireysel (şahsi) değil, kurumsal bir içerik dile getirir, bir başkası olarak ve bir başkası adına "konuşur". Bu bakımdan, *-mAktA*'lı kurumsal metinlerde-söylemlerde sözceleyen bir *sözcü*dür. Aslında bir başkasının, otoritenin "söz"ünü, içeriğini aktarır. Demek ki, sözceleyen kendi oluşturmadığı bir içeriği ifade eder (içeriği aktarır ama kişiselleştirmez). İçeriğin kaynağı sözceleyen değil, bir başkasıdır. Bu bir başkası da bir birey(sel kişilik) değildir, yani kişileştirilmemiş ("impersonnelle") bir kaynaktır. Sonuçta sözceleyen kişisel (personelle) olmayan bir gerçeği belirtir. Dolayısıyla, öznel değil, nesnel bir içerik söz konusudur. Onun için de kişisel bir sorumluluk almaz, yükümlenmez. Kişi olarak kendisini geriye çeker, öznelliğini parantez içine alır, kişi olarak temsilcisi olduğu kurum, makam, otorite, vb.'nin arkasında kaybolur, söyleminin arkasında gizlenir. Kurumsal metinlerde-söylemlerdeki *–mAktA*'lı kullanımlarda sözcelerin sıklıkla kolektif, bu bakımdan da belirsiz (belli biri olmayan) soyut kişilikleri ifade eden öznesiz ve kişisiz (kişisi belirsiz) edilgen 3. tekil kişide ((23)-(24) nolu örnekler) ya da 1. çoğul kişide ((26)-(27) nolu sözceler)[20] kurulması bu nedenledir.

Öte yandan, *-mAktA*'lı kurumsal metinlerde-söylemlerde bir yaşanmışlık, kişisel bir yaşantı (öykü); sözceleyen ile muhatabının ortak "burası şimdi"sinde cereyan eden, her ikisinin birlikte yaşadığı bir "olay" anlatımı yoktur. Bu tür metinlerde-söylemlerde **"konu" anlatımı**; kişisel alana girmeyen bir hususun, olgunun "rapor edilmesi" vardır: Sözceleyen başka bir yerde-zamanda (daha önce) oluşturulan bir içeriği başka bir yerde-zamanda bulunan muhatabına bildirir, duyurur, haber verir, açıklar, vb., yani iletir. Salt bir *bilgi aktarımı* yapar, bilgilendirir[21]. Sözceleyen bir ("olay") anlatıcı(sı) değil, bir duyurucu, bildirimci, bilgi iletici, aktarıcı, aracıdır. Bu anlamda dolaylı anlatım vardır.

[16] Özel bir birey, bireysel bir kimliğe sahip biri, X kişisi (*Hamza, Deniz*, *Ahmet Abi*, *Ayşe Teyze*, *Özcan Amca*, vb.).
[17] Kurum, kuruluş, makam ya da bunları temsilen, bunlar adına "konuşan" biri (yetkili, ilgili, sözcü, vb.).
[18] Kızılay Genel Başkanı; Frankofoni Kulübü Başkanı; CHP Genel Başkanı, siyasi lider.
[19] Gerçekten de *–mAktA*'lı bir metinden önce "*Ali dedi (ki)…*" gibi bir ibare yer almaz. Ad-soyadı zikredilerek "*Ali şeker şöyle dedi*/*Ali şeker tarafından yapılan açıklamada şöyle denildi: „…"*" gibi bir ibare bulunur. Metinden sonra da sadece ad ("*Ali*" , vb.) değil, ad-soyadı ("*Ali şeker*", vb.) ya da kurum, kuruluş, makam, vb. adı yer alır.
[20] Bu tür metinlerde-söylemlerde 1. çoğul kişi "biz", içinde sözceleyenin de tekil bir birey ("ben") olarak bulunduğu birçok "ben" (özel kimliği olan, belli bir kişi)'den oluşan bir topluluğu-grubu belirtmez, kimliği belirsiz birden fazla kişiden oluşan bir topluluğu belirtir. "Ben"-"sen" ilişkisinin olmadığı bu tür sözcelerdeki "biz"de "konuşan" bir "ben" ve doğrudan hitap ettiği "bir "sen" yoktur. *–mAktA*'lı kullanımlarda sözceleyen 1. çoğul kişi olarak "biz" diyerek "konuşur" ama bu "biz" belirsiz kolektif bir kişilik (topluluk, grup, herkes, vb.)'tir. Sözceleyen "biz" dediğinde "ben" olarak pozisyon almaz. Muhatap "o"-"onlar"dır ve "o"-onlar" da belirsizdir ("herkes", vb.).
[21] Bu tür metinlerde-söylemlerde sıklıkla *–mAktA*'nın *–DIr* biçimbirimi ile birlikte kullanılmasının nedeni de budur. Bilindiği gibi *-DIr* biçimbirimi bilgisel (bir konuda bilgilendirmek üzere oluşturulmuş) metinlerin-söylemlerin vazgeçilmez birimidir ve sadece *–mAktA*'yla değil, *-mIş* ve *–AcAK*'la da kolektif bir sözceleyenin bilgi aktardığı (bir bildirimde bulunduğu) sözcelerde bu birim kullanılır.

Bu, aynı zamanda bir yandan, bilgiyi oluşturanla bilgiyi bildirenin (içeriğin kaynağıyla sözceleme kaynağının) farklı kişilikler olması; diğer yandan ise, bunların aynı yer-zamanda bulunmaması, dolayısıyla da içeriği oluşturma yeri-zamanı, üretme yeri-zamanı ve söyleme (sözceleme) yeri-zamanının aynı olmaması anlamına gelir.

Nihayet, *-mAktA*'lı kurumsal metinlerde-söylemlerde soyutlaştırılmış kolektif kişilik (sözceleyen) yine soyutlaştırılmış kolektif bir kişiliğe[22] (muhataba) hitap eder. Sözceleyen gibi muhatap da şahsi kimliğiyle görünen, özel, belirli, somut bir birey, bir kişi (X kişisi, *Ali*, *Fatma*, *Gülnaz Abla*, vb.) değildir. Sözceleyen şahsen muhatap olmadığı (şahsi kimliği ile hitap etmediği), kişisel bir ilişki içinde olmadığı; çoğu zaman kişi olarak tanımadığı, görmediği, kendisiyle aynı yerde bulunmayan; dolayısıyla doğrudan temasının olmadığı kolektif-çoğul (bu anlamda kimliği belirsiz) bir kişiliğe, bir muhataba hitaben dilsel etkinlikte bulunur. Bu niteliğinden ötürü de *–mAktA*'lı kurumsal metinler-söylemlerin üretiminde doğrudan "sen"-"ben" ilişkisine yer olmaz ve bu tür bir ilişkiyle kurulan sorulama (interrogation), emretme (injonction) ve ünlemleme (exclamation) sözceleri bu tür metinlerde-söylemlerde kurulmaz[23].

Göre *–mAktA*'lı kurumsal metinlerin-söylemlerin her düzlemde (içerikle ilişki, özneler arası ilişkiler; mekansal-zamansal ilişkiler düzlemlerinde) sözcelemsel bir kopukluk oluşturan bu özellikleri sözceleyenin mesafeyle bu tür metinleri-söylemleri üretmesine yol açar.

4.3.2. *–Iyor*'lu kurumsal metinler-söylemler

Çoğunlukla kolektif bir sözceleyenin içerikle ve muhatapla arasına mesafe koyarak dilsel etkinlikte bulunmasıyla üretilen kurumsal metinlerde-söylemlerde *–Iyor* kullanımı kısıtlıdır. Ancak, sözceleyen gerçekte kurumsal bir kimliği olmakla birlikte bir birey, öznel bir kişilik olarak görünmek, X kişisi olarak kendini öne çıkarmak; içeriği kişiselleştirmek, şahsına mal etmek, kendi şahsı adına "konuşmak" istediğinde; söylediğine angaje olduğunda, içeriği yükümlendiğinde *–Iyor*'a başvurur:

> (29) *Türk Ulusu'nun esaretini özgürlüğe dönüştüren Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk ve kahraman Türk Ordusu'nun 30 Ağustos Zaferi'nin 88. yıl dönümünü* ***kutluyorum****. Hasan KARABAĞ, Bayraklı Belediye Başkanı* (bir ilan, *Yeni Asır*, 30 Ağustus 2010).
>
> (30) *[...] Kadına şiddetin önlenmesi yasasıyla kadının dayak yemesinin hemen önlenemeyeceğini kaydeden [Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin], "Yasa çıktı sabah bu işler düzelmeyecek. 74 milyonun toplumun bilincinin güçlenmesi* ***gerekiyor****. Hepimizin insan hakkına saygılı olacak zihinsel dönüşüm* ***gerekiyor****. Zihinsel dönüşüm zaman zaman Ağrı Dağı'nı oynatmaktan bile zor. Diyanet İşleri, Milli Savunma Bakanlığı, Genelkurmay ile seferberlik yürüteceğiz. Kafalardaki zihinsel mayınları patlatmaya* ***çalışıyoruz****." ifadelerini kullandı.* ("'Vicdanlara merhamet kelepçesini takmalıyız'", *yenisafak.com.tr/politika/?t0=10.03.2012&i=371894*, 10 Mart 2012).
>
> (31) "*12 Eylül'de vatandaşı tehdit olarak gören anlayışı sandığa* ***gömülüyor****. Millet, fişlenmeye son verecek anayasa değişikliğine EVET* ***diyor***" (Bir siyasi parti ilanı. *Taraf*, 30 Ağustos 2010).

(29) nolu sözcede sözceleyen "belediye başkanı" ünvanını taşısa bile kişisel kimliğini "belediye başkanı" kimliğinin önüne çıkararak, "HASAN KARABAĞ (ve belediye başkanı)"

[22] Herkes, kamuoyu, belli bir kitle, kesim, gurup, dinleyiciler, izleyiciler, okurlar, vb.

[23] Oysa "sen"-"ben" ilişkisinin olduğu günlük konuşmalarda ve kendi kendine konuşmalarda bu tür *–Iyor*'lu sözceler rahatlıkla üretilir.

olarak hitap etmektedir. Nitekim bu sözcedeki ilan doğrudan kurum, makam, Bayraklı Belediyesi (Başkanlığı), yani kolektif-tüzel bir kişilik adına verilmiş bir ilan değildir, "Bayraklı Belediye Başkanı da olan Hasan Karabağ" adına verilmiş bir ilandır. Dolayısıyla "konuşan", sözceleyen Bayraklı Belediyesi (Başkanlığı) değil, öznel bir kişilik olarak Bayraklı Belediye Başkanıdır, bir kişi olarak Hasan Karabağ'dır[24]. Hasan Karabağ burada kendi adına, "'ben' diyerek konuşmaktadır" ve sözce etken çatıdadır (*kutluyorum*)[25]. Başka bir deyişle, sözceleyen 1. çoğul kişi "biz" ya da "belirsiz" bir 3. kişi olarak "konuşan" kolektif bir sözceleyen değil, 1. tekil kişi olarak "konuşan" bireysel bir sözceleyendir. Böylece sözceleyen kaynağı kendisi olan bir içeriği ifade etmektedir. 1. tekil kişiyle ve adını kullanarak içeriği kişiselleştirmektedir, bireyselleştirmektedir. Öte yandan, ve en önemlisi, sözceleyenin kişisel bir angajmanla ifade ettiği ve onayladığı, benimsediği bir içeriği olan bir ilan söz konusudur. Sözceleyen söylediğini kuvvetle yükümlenmekte, taraf olarak davranmaktadır. Gerek sözcenin sözdizimsel yapısı (sözcenin etken çatıda oluşu), gerekse de çok güçlü olumlu duygu, kişisel değer yargısı ifadesi olan sözlüksel ögelerin ("*esaretini özgürlüğe dönüştüren*"; "*Ulu Önder*"; "*kahraman Türk Ordusu*"; "*30 Ağustos Zaferi*"; "*kutluyorum*") varlığı sözceleyenin söylediğine angaje olduğunun, içeriği yükümlendiğinin, kişisel bir tavır sergilediğinin göstergeleridir. Kişisel angajman, öznellik, kişisellik de sözceleyenle içerik arasında mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Gerçekten de, bu metinde, yukarıdaki (22)-(28) nolu örneklerin tersine, başka bir yerde-zamanda bir başkası tarafından üretilen bir bilginin sözceleyen tarafından başka bir yerde-zamanda olan kişilere duyurulması, vb., bir bilgi aktarımı (dolaylı anlatım), yani bir bilgilendirme[26] yoktur. Bu nedenle, sözcede *–DIr* kullanılmamıştır. Bir milli bayram gününün yıldönümü için tebriklerini sunma, bu vesileyle sözceleyenin herkes ama her şeyden önce *kendisi için* çok özel bir yeri olan bir "olay"ı ("*Türk Ulusu'nun esaretini özgürlüğe dönüştüren […] 30 Ağustos Zaferi*"ni)", bir kişiyi ("*Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk*"ü) ve bir kurumu (*"kahraman Türk Ordusu*"nu) şükranla anması, yüceltmesi vardır. Dolayısıyla, bireysel alana girenin, kişisel bir gerçekliğin (düşünce, duygunun) ifadesi söz konusudur ve sözceleyen içerikle arasına hiçbir mesafe koymamaktadır.

Ayrıca, 30 Ağustos Zaferi'nin herkes için olumlu anlamı olmasının sağladığı yakınlaştırma da kişiler arası ilişkiler düzleminde sözceleyenin gerçek hayatta kurumsal bir kimliğinin olmasından kaynaklanabilecek mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Tüm ulusa aynı güzel duyguları yaşatan, ortak ulusal bağları ve değerleri ifade eden bir bayram kutlamasının söz konusu

[24] Aşağıdaki haberin son sözcesi, kamusal kimliği olan birinin şahsi (öznel bir kişilik) olarak "konuşabildiğinin" açık bir kanıtıdır: Bir belediye başkanı ilçesinde vuku bulan bir olaya ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunduktan sonra sözlerini "***Belediye başkanı olarak bu benim şahsi fikrimdir"*** diye tamamlamaktadır:
"*ISPARTA'nın Yalvaç İlçesi'nde kendisine tecavüz eden Nurettin Gider'i öldürdükten sonra başını keserek köy meydanına atan Nevin Y.'ye, Belediye Başkanı Demokrat Partili Tekin Bayram'dan destek geldi. […] Amacının suçu ya da suçluyu övmek olmadığını belirten Başkan Bayram, "Ahlaki yönden baktığımız zaman bir insanın başının kesilmesi, adam öldürmek doğru olmasa da Nevin Y., namusunu korumak için cinayeti işlemiş.Türk ve İslam kadınının gerçekten yapması gerekeni yaptığı kanaatini taşıyorum. **Belediye başkanı olarak bu benim şahsi fikrimdir"** diye konuştu*" (*http://haber.stargazete.com*, 11 Eylül 2012, 15:05)

[25] Oysa aşağıdaki gibi bir duyuru levhasında ya da benzeri ilanlarda-açıklamalarda sözceleyen "Belediye Başkanı" olarak, kendi şahsı adına değil, Belediye Başkanlığı adına "konuşmakta", bir duyuru yapmaktadır:

(32) "*Bu çalışmalar Buca Belediyesi tarafından yapılmaktadır. Ercan TATI, Buca Belediye Başkanı*".

Burada gerek sözcenin edilgen oluşu, gerek *–DIr* içermesi, gerekse de kişinin belirli 1. tekil kişi değil, belirsiz 3. tekil oluşu, bilginin kaynağının *E. Tatı* değil, kolektif (belirli tekil bir birey olmayan) bir kaynak olduğunun, E. Tatı'nın kendi adına konuşmadığının, kendine ait, kişisel bir gerçekliği ifade etmediğinin ve sadece aracı (aktarıcı) olduğunun, kişisel olmayan bir bilgi verdiğinin, sadece söyleyen olduğunun göstergeleridir. Burada E. Tatı sözceleyendir ama içeriğin kaynağı değildir. Oysa (29) nolu sözcede ilanı veren Hasan Karabağ hem sözceleyen, hem de bilginin kaynağıdır. (32) nolu sözcede sözceleyen kendini, şahsını arkaya almakta, kurumsal kimliğini ("Belediye Başkanı" kimliğini) bireysel kimliğinin önüne çıkarmaktadır.

[26] 30 Ağustos Zafer Bayramı'na ya da kutlama törenlerine-etkinliklerine ilişkin bir bilgi verme, açıklama yapma, vb.

olması bağlamsal olarak ortak bir alan; herkesin kendini içinde bulduğu bir evren, bir durum oluşturmaktadır.

Nihayet, kutlama etkinlikleriyle ve taşıdığı anlamla günler öncesinden gündeme girmiş olan güncel bir olgunun söz konusu olması da yine bağlamsal olarak mekansal-zamansal yakınlık sağlamakta, böylece mekan-zaman düzleminde mesafeyi ortadan kaldırmaktadır.

Sonuçta söz konusu olgunun niteliği; öznellik ifadesi dilsel ögelerin ve *–Iyor*'un kullanımı içeriğe somutluk kazandırmakta, söyleneni (anlatılanı) canlı kılmaktadır; hem içerikle, hem muhatapla, hem de mekan-zamanda yakınlık kurulmasıyla o an herkesin orada bulunduğu, her şeyin o an cereyan ettiği ve sözceleyenin kendisiyle aynı alanda yer alan muhatabına (kamuoyu, vb.'ye) hitap ettiği izlenimi oluşmaktadır. Sanki sözceleyen muhatabına doğrudan temas etmekte, onunla kişisel, dolaysız bir ilişki kurmaktadır. Başka bir deyişle, sözceleyen muhatabıyla "ben-"sen" ilişkisi içindedir[27]. Bu bakımdan, yukarıdaki sözcede hiçbir düzlemde dolaylılık, farklılık, ayrılık, sözcelemsel kopukluk yoktur: İçeriğin kaynağıyla sözceleme kaynağı aynıdır. İçeriğin üretilme yeri-zamanıyla söyleme yeri-zamanı aynıdır. Nitekim bu sözcede "söyleme" (*kutluyorum*)'nin kendisi aynı zamanda içeriği üretmedir zira sözcenin temel yüklemi "*demenin yapmak olduğu*"[28] bir edimfiilden (*kutla-*) oluşmaktadır[29].

(30) nolu sözcede sözceleyen gerçekte "bakan" ünvanını taşısa, bakan olarak bir açıklama yapsa bile, her şeyden önce, öncelikle kadınları ilgilendiren bir konuda, bir kadın (bakan) olarak pozisyon almakta, kadın haklarıyla ilgili "bir yasanın mimarı" olarak, "olay"ı kişiselleştirerek konuşmakta, kişisel (kendine ait) bir içerik ifade etmektedir. Bakan bir kadın olarak konu hakkında kişisel duygu ve düşüncelerini, yorumunu kişisel angajmanla, bir taraf olarak dile getirmektedir: "*74 milyonun toplumun bilincinin güçlenmesi gerekiyor*"; "*zihinsel dönüşüm... Ağrı Dağı'nı oynatmaktan bile zor*"; "*Kafalardaki zihinsel mayınları patlatmaya çalışıyoruz*". Açıklamada bir bilgi verme, bilgilendirme yoktur (*-DIr* hiç kullanılmamıştır). Sözceleyen bir başkasının düşüncesini, sözünü aktarmamaktadır ve salt bir aktarıcı, aracı, sözcü konumunda değildir. Bilgi vermekten öte, kendi tutumunu, kişisel bir gerçekliği (düşünceyi, projeyi) hayata geçirme niyetini sergileyerek gerçekleştirmek istediği hedef hakkında muhatabına (kamuoyuna) bir mesaj vermek, onu etkilemek, onda bir tutum, bir davranış geliştirmek, onu kendi pozisyonuna çekmeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan, bir tür sahneleme, "olay"laştırma, öyküleştirme, "olay"

[27] "Ben" demek kaçınılmaz olarak bir "sen"in varlığını farz etmek, bir "sen"le ilişki içinde olup ona hitap etmek demektir.

[28] "*Quand dire, c''est faire*". J. L. Austin'in *How to do Things with Words* (1962) adlı eserinin Fransızca basımındaki adıyla.

[29] Oysa bu sözcede *kutlamaktayım* denilmez. Bununla birlikte, Türkçede *kutlamaktayız*, *kutlamaktadırlar* ya da *kutlanmaktadır* kabul edilebilir görünmektedir. Ancak, bu son kullanımlarda sözce şimdiki zaman değil, "geniş zaman" değerine sahip olur. Başka bir deyişle bu kullanımlarda "demek" "yapmak" değildir zira "söyleme"nin kendisiyle (salt söylemeyle, sözcelemeyle) o an orada bir olayın gerçekleştirilmesi söz konusu değildir; *kutlamaktayız* "şu an kutlamaktayız" anlamına gelmez. Oysa *Kutluyoruz*: "demek" (sözceleme) = "yapmak" (olay). Aynı şekilde, *Kınıyorum*; *kınıyoruz*; *Yemin ediyorum*; *ediyoruz*"da "demek" = yapmak"tır ama *Kınamaktayım*/*kınamaktayız*; ? *Yemin etmekteyim*/*etmekteyiz* „da "demek" ≠ "yapmak".

Öyle görünüyor ki, *-mAktA*'nın edimfiillerle kullanımı ancak genelleştirimede ("geniş zaman"da), yani "deme"nin "yapmak" olmadığı durumlarda mümkün olmaktadır: Başka bir deyişle, kişi gibi zaman açısından da belirsizliğin, sözceleyen-içerik ilişkisi, kişiler arası ilişkiler ve mekansal-zamansal ilişkiler düzlemlerinde sözcelemsel kopukluğun olduğu durumlarda *–mAktA* edimfiillerle kullanılabilmekte ama sözcelemsel kopukluğun olmadığı (sözceleyenin "ben" olarak "şimdi burada" konuştuğu, yani "söylemenin yapma olduğu") durumlarda bu tür fiillerle kısıtlamaya maruz kalmaktadır. Demek ki, *–mAktA*'nın edimfiillerle kısıtlamaya uğramasının nedeni sözcelemsel kopukluk belirten bir birim olarak böyle bir kopukluğu dışlayan edimfiillerle bağdaşmamasıdır. Yine de, *-mAktA*'nın edimfiillerle kullanım özellikleri için kesinlemelerde bulunabilmek için Türkçede edimfiillerin işleyişinin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir.

anlatımı söz konusudur. Başka bir deyişle de, bir gazetecinin bir sorusu üzerine yapılan ve bir sohbet havasındaki bu konuşmada sözceleyen gazeteci üzerinden muhatabıyla (kamuoyuyla) sen"-"ben" ilişkisi kurmaktadır. Sanki sözceleyen o an orada bulunan bir muhataba hitap etmektedir ve her şey o an orada herkesin (içeriğin kaynağı, sözceleme kaynağı, muhatap, dinleyici ya da okur) gözü önünde geçmektedir. Sözceleyen muhatabıyla doğrudan ilişki-temas halindedir. Dolayısıyla içeriğin kaynağı ve sözceleme kaynağı, içeriğin oluşturulma yeri-zamanı ve sözceleme yeri-zamanı ile içeriği alma yeri-zamanı aynıdır. Tüm bu olgular da sözceleyen-içerik ilişkisi, kişiler arası ve mekansal-zamansal ilişkiler düzleminde mesafeyi ortadan kaldırmaktadır.

(31) nolu sözcede sözceleyen aslında bir kuruluşolsa bile kolektif bir kişilik, kolektif bir sözceleyen olmaktan çıkarak bireysel bir kimliğe bürünmekte, tekil bir birey, belirli-özel bir kişi gibi davranıp içeriğe öznellik kazandırmakta, yükümlendiği, sorumluluğunu aldığı, angaje olduğu bir içeriği ifade etmektedir. Bu sözcede ilanı veren gerçekte bir siyasi parti olmakla birlikte ilan metninin altında ilan sahibi kurum olarak partinin adı belirtilmemiş, sadece ilan metni içinde partinin amblemi (ampul) ve parti liderinin portresi fon olarak kullanılmıştır. Böylece ilan doğrudan parti adına verilmemiş ve parti (kuruluş) ön plana çıkarılmamıştır. Dahası, "*Millet, fişlenmeye son verecek anayasa değişikliğine EVET* ***diyor***" sözcesiyle bir yandan dolaylı olarak parti "millet"le özdeşleştirilmiş, böylece bir kişileştirme yapılmış, parti "millet"in şahsında kişileştirilmiş, öte yandan, bir özneleştirme yapılmış, millet "özne" haline getirilerek ilan "millet"e mal edilmiş; her şey millete bağlanmıştır. "Millet" konuşmaktadır: "*Millet, […] EVET diyor*". Millet de bir bireye dönüştürülmüştür. Sanki bir kişi konuşmaktadır. İlanın hangi sebeple[30] verildiği ve ilanı veren partinin bu "olay"a yüklediği anlam-yorum[31] (dil dışı bağlam) ilanın ilk sözcesindeki "vatandaş"sözcüğüyle birlikte düşünüldüğünde, "millet"in burada soyut bir topluluk olarak değil, bireylerden oluşan bir kişilik olarak görüldüğü; "tüm bireyler, her birey, her seçmen, milletin her ferdi" anlamında ve kolektiviteyi ifade "devlet"in karşısına konularak birey(sel)leştirildiği söylenebilir. Partinin milletle özdeşleştirilerek kişileştirilmesi ve milletin de bireyselleştirilmesiyle sözceleyen de kolektif bir kişilik (Parti) olmaktan çıkmıştır ve kişi(sel) olarak konuşan bireysel bir sözceleyene dönüşmüştür. Ve bu sözceleyen taraf tutan, öznel davranan, kendine ait bir görüş ifade eden biridir. Başka bir deyişle, sözceleyenin kendi oluşturduğu bir içerik söz konusudur. İçeriğin kaynağı, başka bir yerde-zamanda bulunan, başka bir yerde-zamanda bir içerik oluşturan biri, bir başkası (ayrı bir varlık olarak düşünülen parti) değil, sözceleyendir; partinin özdeşleştirildiği milletin şahsında özneleşen, kişileşen söyleyendir. Bu bakımdan, sözceleyen içeriğin kaynağıdır ve sözcenin içeriğiyle arasında mesafe yoktur.

Gerçekten de, ilanda bir bilgi verme, bilgilendirme; başka bir yer-zamanda bulunan bir başkası tarafından üretilen içeriğin sözceleyen tarafından başka bir yerde-zamanda bulunan bir muhataba sunulması, aktarılması söz konusu değildir. Sözceleyen bir aracı, aktarıcı değildir. Dolayısıyla, aracılık, dolaylı ilişki yoktur. Sanki yazılı bir ilan metninden ziyade bir karşılıklı konuşma, sözceleyenin bir muhataba doğrudan hitabı, muhatapla doğrudan teması, yani özneler arası doğrudan (birebir) bir ilişki vardır. Muhatap da seçmenlerdir ama tek tek seçmenlerdir, her seçmendir. Sözceleyen söylemiyle (*-Iyor*"a başvurarak) seçmeni etkilemeyi, onu istediğine getirmeyi, onu hedefi doğrultusunda teşvik etmeyi, onda bir tutum-davranış (referandumda "evet" demeyi) geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla, sanki her şey bir arada, aynı yerde-aynı zamanda bulunan konuşucular arasında, onların gözü önünde cereyan etmektedir. Ve sanki sözceleyen o an orada bulunan birine o an orada cereyan eden bir "olay" anlatmaktadır. Sözceleyen muhatabıyla (kamuoyuyla, seçmenle) "ben"-"sen" ilişkisi içindedir. Bu da kişiler arası ilişkiler düzleminde mesafeyi silmektedir. Niteliği (Referandum), yeri (sandık) ve tarihi (12 Eylül)

[30] 12 Eylül 2010 Referandumu ile 12 Eylül 1980 Darbe Anayasası"nın bazı maddelerini değiştirme.
[31] "Referandum ile "devlet"i "birey" (millet) karşısında koruyan, "vatandaş"ı (bireyi) değil, devleti merkeze alan Anayasa"nın bazı maddelerini değiştirmek.

belli (herkesin bilgisi dahilinde olan, herkesçe bilinen) güncel bir olay söz konusu olması ve bunları ifade eden terimlerin ilanda yer alması ayrıca bağlamsal olarak güncellik sağlamakta, "olay"ı güncelleştirmektedir (burada da *de-* edimfiili kullanılmıştır) Bunun sonucu olarak da mekansal-zamansal ilişkiler düzleminde mesafe ortadan kalkmaktadır.

Sonuç olarak, kurumsal metinlerde-söylemlerde *–Iyor* kullanılması "olay"ı canlı kılar, ona somutluk kazandırır, böylece gerek sözceleyenle içerik (içeriğin kaynağı), gerek sözceleyenle muhatabı arasında, gerekse de mekansal-zamansal ilişkiler bakımından "yak(ın)laştırır". Bu da kopukluğu, sözcelemsel mesafeyi ortadan kaldırır.

4.4. Akademik metinler-söylemler ve *–Iyor/–mAktA*

4.4.1. *–mAktA*'lı akademik metinler-söylemler

Araştırma-inceleme kitapları, makaleler, bildiriler, konferanslar, vaka-olgu sunumları (exposés), özetler (comptes rendus), vb. bilimsel metinler ile el kitapları, ansiklopediler, başvuru kaynakları, üniversite ders kitapları, vb. öğretimsel metinlerden oluşan akademik metinlerde-söylemlerde çoğunlukla *–mAktA* kullanılır:

(33) *Türkiye'de dilbilgisi ile ilgili araştırmaların yapılmasına en fazla katkıyı Türk Dil Kurumu* ***sağlamaktadır****. Türk Dil Kurumu bünyesinde, sadece Türkiye Türkçesinin değil, başka Türk lehçelerinin de dilbilgisine ait çeşitli konuların ele alındığı yayınlar* ***yapılmaktadır****.* (N. Demir, E. Yılmaz, *Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara, 2003: 32).

(34) *Dolayısıyla sözcük grubunun* Koç Holdingi *biçiminde olması gerekir. Fakat bunun yerine, aralarındaki anlamsal ilginin biçimsel düzeyde gösterilmediği iki sözcükten oluşan* Koç Holding *öbeği yaygınlıkla* ***kullanılmaktadır****.* (H. Gökdayı, "Yabancı Dillerin Sözcük Dizilişine Etkisi", *XXI. Ulusal Dilbilim Kurultayı Bildirileri*, 2008 (2007): 281).

(35) *Urartular sulama tesisleri ile topraklarının verimini artırırlardı. Bugün mevcut olan bazı küçük göllerin (Keşiş Göl ve Gökçe Göl) Urartular tarafından suni olarak meydana getirilmiş oldukları* ***kabul edilmektedir****. Urartu Dönemi'nde hayvancılık da büyük trol* ***oynamakta idi*** (Akurgal, E., *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak Yay., Ankara, 1998: 249).

(36) *Yaylacılık yüzyıllardır* ***süregelmektedir****. Son yıllarda bu yaylalar turizm etkinliğine de sahne olmaya başlamıştır. Bugün Beydağları üstünde, geçici yayla evleri yanında modern dağ villaları da* ***dikkati çekmektedir****.* (*Ana Britannica*, "Beydağları" maddesi, Ana Yay., 1987, cilt 4: 90).

Bilimsel ve öğretimsel akademik metinlerde-söylemlerde *–mAktA*'nın tercih edilmesinin nedeni de çoğu zaman bu tür metinlerin-söylemlerin sözceleyenin sözcesinin içeriğiyle ve muhatabıyla arasına mesafe koymasıyla oluşturulmasıdır. Bireysel bir gerçekliğin, kişisel bir hikayenin, yani bir "olay"ın anlatılmadığı; olgu-vaka sunumu (exposé), durum saptaması (constat d'une situation); izah etme (explication), gösterme (démonstration), kanıtlama, doğruluğunu/yanlışlığını gösterme (justification); ortaya koyma, ortaya çıkarma (révélation), işaretleri, neden ve sonuçları verme, olgularla ilgili ayrıntıları verme, özetleme, bilgi verme, betimleme, tartışma (discussion), argümantasyon, kısacası, bir bilgilendirme, bir bilgi aktarımı yapılan[32] bu tür metinlerde sözceleyen bir akademisyen, araştırmacı, bilimci, yazar, konunun uzmanı, vb., herhalükarda bir otoritedir. Sözceleyen şahsi kimliğiyle, bireysel bir kişilik, X kişisi

[32] Bu tür metinlerde-söylemlerde neredeyse her zaman 3. kişide *-mAktA* ile birlikte *–DIr*'ın kullanılır.

(*Ali*, *AyÇe* vb.) olarak değil, bir otorite (*Ali Yazıcı*; *AyÇe Okur*, vb.), yani "bir başkası" olarak görünür, davranır (yazar, konuşur). Bir birey olarak salt şahsına ait, öznel, bireysel bir içeriği (düşünceyi, yargıyı, izlenimi, duyguyu, vb.) dile getirmez; bir çalışmanın, araştırmanın, incelemenin, vb.'nin sonuçlarını ya da herkesin gerçeğini (herkesin alanına giren bir bilgiyi), herhalükarda kaynağı bir özel şahıs olarak kendisi değil, bir başkası (araştırmacı, uzman, bilimci, ders kitabı yazarı, öğretici, vb.) olan, başka yerde-zamanda bir başkası tarafından üretilen bir bilgiyi iletir. Sözceleyen kendisini salt bir gözlemci olarak alır ve başkasının "görüşü"nü aktarır. "*Bunu ben söylemiyorum, araştırma, çalışma, inceleme, veriler, kuram, vb. söylüyor*"; "*X araştırmasına göre böyle*"; "*şahsi fikrimi söylemiyorum, bireysel olarak konuşmuyorum*", "*X çalışması ortaya koyuyor, böyle söylüyor, vb. ben de bu araştırma, çalışma,bu inceleme, vb.'nin söylediklerini, bulduklarını, bulgularını, verilerini, sonuçlarını size aktarıyorum*", der. Akademik bilgisel metinlerde-söylemlerde *–mAktA* kullanımı sözceleyenin *Ben diyorum ki: "O (uzman[lar]), vb., araştırma, çalışma,inceleme, veriler,bilim, vb.) böyle-bunu diyor*" ya da *"Deniliyor ki "…"*; özcesi, "***Otorite "…" diyor***" demesi anlamına gelir. Herhalükarda, sözceleyen genel bir bilgiyi, nesnel (kişisel olmayan) bir gerçeği sunar. Bu bakımdan, bu tür metinlerde sözceleyen kendisinden, öznel kişiliğinden bağımsız olarak ortaya konulan verileri dışarıdan gözlemleyen, saptayan ve aktaran biri, bir raportördür[33]. Sözceleyen içeriğin kaynağı değildir. İçeriğin kaynağı bir başkasıdır.

Demek ki, *-mAktA*'lı bilimsel ve öğretimsel akademik metinlerde bireysel bir sözceleyen değil, bir topluluğun (bilim dünyası, araştırmacılar, yazarlar, uzmanlar, vb. topluluğu) mensubu olan kolektif bir sözceleyen söz konusudur. Sözceleyen bir kişi olsa bile kolektif (belli bir kişi, özel birey olmayan) bir kişiliktir zira özel kimlikli bir şahıs olarak değil, uzman, bilimci, kitap yazarı, vb. (*Ali Yazıcı*; *AyÇe Okur*) olarak, kolektif bir kimlikle, bu anlamda belirsiz bir kişilik olarak görünmekte; kendi adına (şahsi olarak) değil, bir otorite (bilim, araştırma, vb.) adına-olarak konuşmaktadır. Bu yüzden de, bu tür metinlerde-söylemlerde sözceleyen 1. tekil kişi olarak neredeyse hiç görünmez ve nadiren "ben" "diyerek konuşur". Sözceleyen belli bir tekil kişiye göndermede bulunmayan belirsiz 1. çoğul kişi "biz"[34], daha sıklıkla da 3. belirsiz kişi (sujet impersonnel; (34) ve (35) nolu örnekler) olur[35]. Bu tür metinlerde-söylemlerdeki *–mAktA*'lı sözcelerde sözceleyen 1. çoğul kişi "biz" ya da belirsiz 3. kişi olarak "konuşarak" kendisini geriye çeker, söyleminin (otoritenin) arkasında saklanır, böylece de kendisi birey olarak yiter. Öznelliğini arka plana atarak nesnel davranır.

Kolektif bir kişilik olan sözceleyen de tekil kişilere (tek tek bireylere; *Ali*'ye, *AyÇe*'ye, vb.) değil, kolektif bir muhataba, bir topluluğa (dinleyicilere, okuyuculara, kamuoyuna, vb.) hitap eder. Dolayısıyla, bireyler, şahıslar, tek tek kişiler olarak birbiriyle doğrudan teması olmayan; birbirini görmeyen, tanımayan ya da birbiriyle kişisel ilişki içinde olmayan, herhalükarda aynı yerde-zamanda olmayan (ve soyut bir ilişki içinde olan) soyut kişiler, kişilikler söz konusudur. Sözceleyenle muhatabı arasında "ben-"sen" ilişkisi yoktur. Bu da, kişiler arası ilişkiler ve mekansal-zamansal ilişkiler düzlemlerinde bir mesafe oluşturur.

[33] Bu sözcüğün alındığı Fransızcadaki her iki ana anlamıyla: 1. Rapor eden; gözlemlerde, tespitlerde bulunup kayda geçiren, özetleyen, sunan, raportör. 2. Başkasından aktaran ("rapporter" eden). Bu ikinci anlamıyla da raportör aynı tabandan oluşturulan *reporter*, yani muhabir-haberci gibidir; bildiren, sunan, bilgi geçen, bilgi veren, aktaran kimsedir.

[34] Akademik metinlerde-söylemlerde 1. çoğul kişi "biz" "herkes"; "ben ve başka(s/lar)ı"; "bir başkası (otorite, vb.) olarak ben" anlamlarına gelir.

[35] Konuşucunun-yazarın 1. tekil kişi olarak hemen hiç görünmediği Türkçe akademik metinlerde-söylemlerde sözceleyeni (yazarı, konuşucuyu) belli bir sahıs, özel bir kişi, şahsi bir kimliği ile konuşan, "*Ben* (*diyorum* ki …" diyen biri olarak düşünmeyiz. Bu anlamda sözceleyen belirsiz, dolayısıyla kolektiftir.

Elbette nadiren de olsa akademik metinlerde-söylemlerde (saptayabildiğimiz kadarıyla sadece sözlü söylemlerde-mülakatlarda) özellikle aşağıdaki örnekte olduğu gibi fiilin *–mAktA* ile 1. tekil kişide çekildiği ve 3. kişi çekiminin de *–DIr*'sız yapıldığı kullanımlara da rastlanır:

(37) *Marmara depreminden beri rasathane sonuçlarını* ***gözlemlemekteyim****. Olası bir depreme karşı tüm birimler çalışmalarını dikkatle* ***sürdürmekteler*** (bir deprembilimcinin bir gazetedeki mülakatından).

Olay anlatımının olmadığı, durum saptaması, gözlemlerini aktarma, açıklama, bilgilendirme yapılan bu metinde sözceleyen 1. tekil kişi olarak konuşsa da *–mAktA* kullanımıyla bilim adamı, uzman kimliğini öne çıkarmakta, böylece kişi olarak söyleminin arkasına saklanmakta, özel bir birey olmaktan çıkarak, kolektif bir sözceleyen hüviyetine kavuşmaktadır. Herhalükarda sözceleyen X kişisi olarak değil, bilim adamı, deprem uzmanı olarak konuşmakta, bu anlamda kişisel olmayan, kaynağı bireysel bir kişilik olarak kendisi değil, bir başkası olan bir içeriği dile getirmektedir. *-mAktA* kullanımı konuşmaya daha ciddi, gösterişli ("solennel"), konuşanın yetke (compétence)'sini ifade eden bir ton vermektedir. Bilgilendirme amaçlı bu metnin ikinci sözcesinde *–mAktA*'nın *–DIr*'sız kullanılması (*sürdürmekteler*) muhtemelen ilk sözcedeki *–DIr*'sız kullanımla bir uyum sağlamak içindir. Bilindiği gibi, *–DIr* 3. kişi dışındaki kişilerde *–mAktA* birimi *-DIr* ile kullanılmaz: * *gözlemlemekteyimdir*/*gözlemlemektesindir*, vb.

Sonuç olarak bilimsel ve öğretimsel akademik metinlerin üretimindeki bu sözcelemsel kopukluk özellikleri nedeniyle de bu tür metinlerde-söylemlerde mesafe belirteci olan *–mAktA*'nın kullanılması tercih edilir.

4.4.2. *–Iyor*'lu akademik metinler-söylemler

Ancak, bilimsel ve öğretimsel akademik metinlerde-söylemlerde sayıca çok daha az da olsa *-Iyor* kullanımları da görülür. Sözceleyen bu tür metinlere-söylemlere hakim olan mesafeyi kaldırmak istediğinde *–Iyor*'a başvurur:

(38) *Evrensel dilbilim yorumlarına destek sağlamak için, belli bir veri-tabanı incelemesine dayanmadan, Türkçe üzerine yorum yapmak birçok yanılgıya* ***yol açıyor****. Bu yanılgılar daha çok İngilizce odaklı bulguların Türkçeye sorgulanmadan aktarılmasından ya da çevirisinden* ***kaynaklanıyor****.* (Demircan, Ö., *Türkçenin Ezgisi*, 2000: 225).

(39) *Zidanta kısa bir süre için kral oldu; Murşili'yi Hantili ile birlikte öldürdüğüne göre ve Hantili de uzun süre krallık ettiğine göre, kendisinin yaşlı iken kral olduğu* ***anlaşılıyor*** (Akurgal, E., *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak Yay., Ankara, 1998: 66).

(40) *19. yüzyılda sahnelenen oyunlardan çoğu bugün bize artık önemli ya da ilginç* ***gelmiyor****. Bu kuralın dışına çıkabilen tek yazar, oyunları bugün de ince bir güldürü anlayışıyla parıldayan Oscar Wilde'dir* (*Temel Britannica*, *Temel Eğitim ve Kültür Ansiklopedisi*, Cilt 9, Ana Yay., İstanbul, 1993: 25).

(38)-(39) nolu sözcelerde olduğu gibi *–Iyor* kullanımıyla sözceleyen kişisel olmayan bir olgudan söz etse bile nesnelliği bırakır, kişisel davranır, öznel bir tutuma sahip olur, içeriği şahsileştirir, kendine mal eder, söylediğine angaje olur. Bir konuda (bir olgu hakkında) bilgi vermekle yetinmez, konu hakkında kişisel düşüncesini dile getirir, kişisel bir yargıda bulunur. Sözgelimi (38) nolu sözcede olduğu gibi kişisel bir eleştiri yapar, (39) nolu sözcede olduğu gibi kişisel yorum-çıkarsama yapar[36], (40) nolu örnekte olduğu gibi kişisel bir beğeniyi, duyguyu ifade

[36] Gizli defa "*[...]'egöre*" kullanarak varsayımlarda bulunur, işaretlerden kişisel sonuçlar çıkarır.

eder, vb. Herhalükarda, içeriği yükümlenir, "*Bunu (kişisel bir fikir olarak) ben diyorum*", der. Kendisinin o an orada oluşturduğu bir içeriği dile getirir. Bu bakımdan, sözceleyen salt bir bilgi aktarımı yapan bir aracı, bir raportör, kolektif bir sözceleyen değil, doğrudan temas ettiği bir muhataba konuyu olay anlatır gibi anlatan bir kişi konumundaki bireysel bir sözceleyendir.

Demek ki, *–Iyor* kullanılan akademik metinlerde-söylemlerde tüm düzlemlerde çakışma, aynılık söz konusudur: Sözceleyenle içeriği üreten aynıdır (sözceleyen içeriğin kaynağıdır); içeriği üretme yeri-zamanı ve sözceleme yeri-zamanı aynıdır; sözceleyen sanki karşısındaki bir muhataba hitap eder[37], birine, *bir şeyler anlatır*, muhatabıyla "sen"-"ben" ilişkisi içinde olur. Akademik metinlerde *–Iyor* kullanımı her düzlemde bir yakınlaşma sağlar, mesafeyi ortadan kaldırır.

Akademik metinlerde-söylemlerde *–Iyor* kullanımı hususunda asıl ilginç olanı, yukarıdaki türden bilimsel ve öğretimsel metinlerde-söylemlerde kullanımı kısıtlı olsa da ilköğretim ve lise ders kitapları gibi eğitimsel-öğretimsel kaynaklar ile çocuklara-gençlere yönelik el kitabı, başvuru kaynağı, vb. eğitimsel-öğretimsel metinlerde-söylemlerde bu birimin *–mAktA*'dan çok daha fazla kullanılmasıdır. Gerçekten de, 2011-2012 Öğretim Yılı'nda 5. Sınıflarda okutulan aşağıdaki ders kitaplarından bir tanesi dışındakilerde *–Iyor* kullanımları *–mAktA* kullanımlarından sayıca çok daha fazladır:

İlköğretim Sosyal Bilgiler 5 Ders Kitabı. 2. Kitap

(Gülcan, M. G. ve diğ, Koza Yayın Dağıtım, Ankara, 2011):

***–Iyor* :118** ***–mAktA* : 56**

İlköğretim Türkçe 5 Ders Kitabı

(Alacalı, O., Ada Matbaacılık ve Yay., Ankara, 2011):

***–Iyor* :218** ***–mAktA* : 9**

İlköğretim Türkçe 5 Öğrenci Çalışma Kitabı

(Alacalı, O., ADA Matbaacılık ve Yay. San., Ankara 2011):

***–Iyor* :101** ***–mAktA* : 3**

İlköğretim Matematik Ders ve Öğrenci Çalışma Kitabı. 2. Kitap 5

(Öğün, V., Pektaş, Y., Serçifeli, Z., Öğün Yay., Ankara, 2011):

***–Iyor* :48** ***–mAktA* : 17**

İlköğretim Fen ve Teknoloji Ders Kitabı 5

(Şahin , S. ve diğ., S.E.K. Yay., Ankara, 2011):

***–Iyor* :68** ***–mAktA* : 16**

İlköğretim Trafik Güvenliği 5 Ders Kitabı

(Karaca, Ö., Bayram, Ö., Koza Yayın, Ankara, 2011):

***–Iyor* :46** ***–mAktA* : 3**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5

(Ünal, M., Doku Yay., Ankara, 2011):

[37] Bkz: (40) nolu sözcede "*bugün bize*" kullanımı.

***–Iyor* :113** ***–mAktA* : 212**

Esasen, gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, ders kitapları, vb. hem öğretimi, hem de eğitimi hedefleyen materyallerde iki olgu geçerlidir:

a. Öğretimsel-eğitimsel (birincil olarak öğretimsel, ikincil olarak eğitimsel), yani öğretme-bilgilendirme odaklı; konu anlatımı yapma, edilgen konumdaki öğrenciye (hazır) bilgi(yi) verme (sunma), böylece soyut teorik bilgileri ezberletme üzerine kurulu metinlerde-söylemlerde (örneğin, yukarıdaki *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi 5* ders kitabında) *–mAktA* kullanımı ağırlıklıdır.

b. Eğitimsel-öğretimsel (birincil olarak eğitimsel, ikincil olarak öğretimsel), yani eğitme-öğrenciye bir yeti, beceri, davranış, tutum geliştirme odaklı; hazır bilgiyi sunarak öğretmek, böylelikle öğrenciyi edilgenleştirmek yerine onu etkin kılarak deneme-sınama, uygulama, araştırma, üzerinde düşünme, akıl yürütme, ilişki kurma, anlama, kavrama yoluyla bilgiye kendisi ulaşmayı, bilgiyi kendisi keşfetmeyi ve edinmeyi öğretme üzerine kurulu metinlerde-söylemlerde *–Iyor* kullanımı çok daha fazladır[38].

Günümüz ilköğretim ders kitapları temel olarak bu ikinci metin türüne girmektedir ve bu ders kitaplarında *–mAktA*'dan çok daha fazla *–Iyor* kullanılması bu tür ders materyallerinin anılan niteliğinin sonucudur. Eğitimsel hedefin öğretimsel hedefin önüne geçtiği ve bu hedefi gerçekleştirmek için de öğretmenin öğrenciyle doğrudan temas-kişisel bir ilişki kurmasına dayalı bir iletişim stratejisi benimsendiği; bu stratejinin temelini de etkileşimli (enteraksiyonel) ve etkin kılan (enteraktif) bir ilişki oluşturduğu; uygulamada (sınıfta) konuşucular (öğretmen-öğrenci) arasında her tür mesafeyi ortadan kaldırarak yakınlaşmayı sağlayan, onları işbirlikçi ("complice") kılan etkileşimli bir dilsel etkinlik (karşılıklı, diyalogal sözel etkinlik), "sen-"ben" ilişkisi gerektiği; *-Iyor* da bu nitelikte dilsel etkinliği-ilişkiyi gerçekleştirmeyi sağlayan bir birim olduğu için ders kitaplarında çoğunlukla bu birim kullanılır:

> (41) *Çiçeği saran renkli ve kokulu yapraklara taç yapraklar* ***diyoruz****.* (Şahin, Ş. ve diğer., *İlköğretim Fen ve Teknoloji Ders Kitabı 5, 2. Kitap*, Semih Ofset ve S.E.K. Yay., Ankara, 2011: 147).
>
> (42) *Aşağıda gördüğünüz pankart bir sivil savunma kulübünün depreme karşı okuldaki öğrencileri bilgilendirme çalışmasını* ***konu alıyor****. Sloganları inceleyiniz.* (Gülcan, M. G., *İlköğretim Sosyal bilgiler 5 Ders Kitabı 1. Kitap*, Koza Yay., Ankara, 2011: 82).
>
> (43) *Çevrenizdeki grup ve kurumların hepsi aynı öneme mi sahiptir? Bunlar yaşamınızı hangi oranda* ***etkiliyor****? Aşağıdaki fotoğrafları inceleyerek ilgili soruları cevaplandırınız* (Gülcan, M. G., *İlköğretim Sosyal bilgiler 5 Ders Kitabı 1. Kitap*, Koza Yay., Ankara, 2011: 14).
>
> (44) *19. sayfada verilen kanalların programlarından yararlanarak aşağıdaki problemleri, problem çözme sürecine uygun olarak çözünüz.*
>
> *Selin TV-1'de saat 18.00'de başlayan yarışma programını seyretmek için televizyonu* ***açıyor****. 1 saat 5 dakika sonra ise TV-2 kanalını* ***açıyor****. Bu kanalda hangi program başlamıştır?* (V. Öğün ve diğer., *İlköğretim Matematik Ders ve Çalışma Kitabı,. 1. Kitap*, 21), Öğün Yay., Ankara, 2011: 21).

[38] Bu ayrım (öğretimsel-eğitimsel metinler-söylemlerde ağırlıklı olarak *–mAktA*; eğitimsel-öğretimsel odaklı metinlerde-söylemlerde ağırlıklı olarak *–Iyor* kullanılması) genel olarak akademik metinlerin-söylemlerin bir özelliği gibi görünmektedir ama daha sağlıklı bir sonuca varmak için bu tür metinlerin (özellikle ders kitaplarının) sistematik ve ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir.

-Iyor'lu eğitimsel-öğretimsel metinlerde kuşkusuz sözceleyen gerçek bir konuşucu, gerçek bir tekil kişi, özel kimlikli-belli bir birey değildir ve gerçek bir karşılıklı konuşma ilişkisi, etten kemikten iki kişi arasında "ben"- "sen" ilişkisi; doğrudan-kişisel bir temas sözkonusu değildir. Sözceleyen (yazar) muhatapla (öğrenciyle) aynı yerde-zamanda yer almaz. Gerçek bir kişisel öykü, bir kişisel yaşantı, başından geçen bir olay, durum, yani gerçek bir olay anlatımı yoktur. Ancak, bu tür metinlerde-söylemlerde bilimsel ve öğretimsel metinlerin tersine salt bilgi verme, bir bilgilendirme; başka bir yerde-zamanda bulunan bir aracının bir muhataba bilgi aktarması da söz konusu değildir. Tersine, sınıf ortamındaki öğrencilerin "yaşamaları" amaçlanan senaryolar, sahneler oluşturulması, durumlar yaratılması, dramatizasyon (oyunlaştırma) yapılması, oyun oynar gibi sunma söz konusudur. Bu bakımdan, "olay"laştırma, öyküleştirme vardır. Eğitimsel-öğretimsel metinlerde sözceleyen gerçekte yazar da olsa aslında öğretmen pozisyonundadır. Muhatabı da soyut okuyucu-dinleyici değil, somut bireyler olarak öğrencilerdir, sınıftır. Ders kitabının yazarı kendini kişileştirir (öğretmen pozisyonuna girer) ve sanki karşısında kendisiyle aynı yerde-zamanda bulunan gerçek kişiler, konuşucular, tek tek tanıdığı öğrencileri, sınıfı varmış gibi, onlarla karşılıklı bir sözel etkinlik içindeymiş,o an orada onlarla ve onlara konuşuyormuş,onlarla doğrudan temas, kişisel bir diyalog, kişisel bir ilişki içindeymiş gibi davranır (metni-söylemi oluşturur), "ben-"sen" ilişkisi kurar[39]. (41)-(44) nolu sözcelerde kullanılan "*diyoruz*"; "*inceleyiniz*"; "*aşağıda gördüğünüz*"; "*çevrenizdeki*"; "*yanınızı*"; "*Aşağıdaki fotoğrafları inceleyerek*"; ya da "*cevaplandırınız*"; "*19. sayfada verilen*"; "*aşağıdaki […] çözünüz*"; "*biz buradayız*" gibi 1. ve 2. kişiki kişi-aitlik, yer-zaman ifadeleri ve emir ve soru sözceleri bu tasarımsal karşılıklı sözel etkinliğin, "ben-"sen" ilişkisinin varlığına işaret eder[40]. Bu dilsel kullanımlarla sözceleyen kendini ve muhatabını kişileştirir, onunla kişisel bir ilişki kurar. Kişisel bir yaşantı anlatır gibi anlatır. Dolayısıyla bir birey, bir kişi pozisyonuna giren sözceleyen her şeyi bir kişinin (öğretmenin), yani kendi gözüyle, kendi bakış açısıyla anlatır. Bu anlamda, kişisel, öznel bir içerik ifade eder. Herhalükarda sanki iki gerçek kişi, konuşucu arasında o an orada cereyan eden bir sözel etkinlik vardır. Dolayısıyla hem sözceleyen-içerik ilişkisi; hem kişiler arası ilişkiler, hem de mekansal-zamansal ilişkiler düzlemlerinde ayrılık, uzaklık, mesafe ortadan kalkar.

–Iyor'lu eğitimsel-öğretimsel metinlerin-söylemlerin bu sözcelemsel özelliği sadece ilköğretim ders kitaplarında değil, aynı zamanda çocuklara yönelik diğer tür bilgilendirici, eğitici, anlatısal, yardımcı materyallerde de görülür:

(45) *Yolcu gemileri çok büyüktür. Eskiden insanlar başka bir ülkeye gitmek istediklerinde gemiyle yolculuk etmek zorundaydılar. Günümüzde ise*

[39] Karşılıklı konuşma ilişkisi literatürde gerçek iki konuşucu arasındaki karşılıklı sözel alışveriş,gerçek bir söz üretme, konuşma edimi (interlocution) olarak tanımlanır. "Sen"-"ben" ilişkisi ise, çoğu zaman gerçek iki konuşucu (interlocuteurs) arası sözel bir karşılıklı sözel etkinliğe denk gelse de somut bir söz üretimini değil, soyut bir dilsel ilişkiyi belirtir. Bu ilişki, gerçek bir karşılıklı konuşma olsun olmasın, sözceleyenin sanki bir muhatapla karşı karşıya imiş, onunla doğrudan temas halindeymiş ve karşılıklı sözel etkinlik içindeymiş(onunla ve ona konuşuyormuş)gibi tasavvur ederek dilsel etkinlikte bulunması anlamına gelir. Bu anlamda, "Sen"-"ben" ilişkisi gerçek iki konuşucu arasında gerçek bir konuşma olup olmaması değil (gerçek bir konuşma olabilir de, olmayabilir de), sözceleyenin biriyle ("sen"le) konuşuyormuş gibi düşünüp dilsel etkinlikte bulunması, bireysel bir muhatapla "ben"-"sen" ilişkisi içinde olmasıdır. Bu bakımdan, gerçek iki konuşucu arasındaki her karşılıklı konuşma, diyalog, kişiler arası konuşma (interlocution) konuşucular arası bir ilişki içermeyebilir. Örneğin bir siyasetçi bir mülakat esnasında karşısında kendine soru soran ve kendisini dinleyen bir haberci bulunsa bile, onunla ve ona konuşmayabilir, onunla karşılıklı konuşma ilişkisi içinde olmayabilir (kamuyona, halka, vb. hitap edebilir; bkz: (30) nolu örnek). Ya da kendi kendi kendine konuşmalarda sözceleyen gerçek bir konuşucu ile karşılıklı bir sözel etkinlikte bulunmasa bile bir başkasıyla (kendindeki diğer benle) konuşuyormuş gibi yapar, yani "sen"-"ben" ilişkisi içinde olur.

[40] Bu metinlerde-söylemlerde *yapınız* türü emir ya da *gördünüz mü?*; *Siz de fark ettiniz mi?*; *Değil mi?*; *Ne dersiniz?* türü soru ya da *Siz de gördünüz* türü söylemi kişiler arası enteraksiyonel sözel etkinliği düzenlemeyi sağlayan, herhalükarda muhatapla (öğrenciyle) karşılıklı konuşma ilişkisini belirten dilsel kullanımlara sıkça başvurulur. Oysa inceleme-araştırma, vb. ile üniversite ders kitapları, vb. metinlerde-söylemlerde bu tür kullanımlara rastlamadık.

*yolculuklar daha çok uçakla **yapılıyor**, yolcu gemileri çoğunlukla gezi amacıyla **kullanılıyor*** (Little, K. Ve Thomas, A., *Havada, Karada, Suda*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları Çocuk kitaplığı 17, Tübitak Yay., Ankara, 1998 (3 .bas.): 54).

(46) *Karşılarındaki düşman **saklanmıyor**, meşaleler yakarak kendini **gösteriyor**. Sessizce oturup **gizlenmiyor** aksine marşlar, nidalarla biz buradayız diye **haykırıyor**. Bizanslılar için gerçekten zor bir durum!* (Tezçakar, B., *Dahi Fatih'in Muhteşem Fethi*, Eğlenceli Tarih, Tümağ Yay., İstanbul, 2009 (2006): 102).

Sonuç olarak, bilgilendirme yapılan her türlü bilimsel, öğretimsel, eğitimsel akademik metinde-söylemde mesafeyi kaldırmak, sözcenin içeriğiyle ve muhatabıyla dolaysız bir ilişki kurmak için sözceleyen *–Iyor*'a başvurur. Genel bir gerçekten (apaçık bir bilgiden) söz etse bile, diğer dilbilgisel yapılar (1. ve 2. çoğul kişi-aitlik, yer-zaman birimleri, emir ve soru sözceleri yanında) *–Iyor* kullanımıyla nesnelliği bırakır, kendini kişileştirir, içeriği şahsileştirir, kendine mal eder, yükümlenir, öznel bir tutuma sahip olur, özel-belli bir birey gibi "konuşur", anlatır. Sanki "olay"laşır, her şeyin herkesin gözleri önünde o an orada cereyan ettiği duygusunu yaratır. Muhatabı ile aynı yerde-zamanda bulunduğu ve onunla doğrudan temasta olduğu, muhatabıyla "sen-"ben" ilişkisi kurduğu izlenimi verir. *-Iyor* kullanımı güncel bir durum-olay oluşturmayı, anlatılanı canlı, somut kılmayı sağlar.

5. Toparlama

-Iyor ve *–mAktA*'nın sözceleme belirticileri olarak işleyişlerini en özellik ortaya koyucu (en karakteristik) kullanımlarıyla inceleyen bu çalışmada ortaya konulan ve bu iki birimin burada incelenen farklı metin-söylem türlerindeki çeşitli kullanımları için ortak (genel); her biri başka bir boyuta göndermede bulunan ama birbirini tamamlayan özellikleri toparlanacak olursa:

5.1. *–Iyor* ve *-mAktA* kullanımıyla iki ayrı sözcelemsel "sahneleme" (mise en scène énonciative) yapılır.

a. *–Iyor*'la **"olay" anlatımı** yapılır; sözceleyen olaylaştırarak, olay anlatır gibi sunar, "olay"lar olarak sahneler, öyküleştirir (bir öykü, belli bir "olay", "olay" kişileri [özel karakterler], olayın geçtiği belirli bir yer ve zaman vardır).

–mAktA'yla ise olay anlatımı yapılmaz, "**konu anlatımı**" yapılır; sözceleyen kişisel olmayan bir hususta bir bilgi verir; aktarmayla bilgilendirir. Bu bakımdan, *-Iyor*'la sözceleyen bir **anlatıcı** (narrateur), *-mAktA*'yla bir **sunucu** (présentateur), bir raportördür (kaydeden ve bildirendir)[41].

b. *–Iyor*'la sözceleyen olup biteni içeriden biri, "içeriden bir göz" olarak anlatır. Kişisel bir gerçekliğin anlatımı söz konusu olduğu için sözceleyen "olay" yerinde ve kişileri arasındaymışçasına,

[41] Kuşkusuz, *-Iyor*'la da bir bilgi verilebilir ya da, tersine, *–mAktA* da olay ifade eden bir fiille kullanılabilir. Ancak, şöyle bir benzetme bu durumlarda bile ilk biçimbirimin olay, ikincisinin konu anlatımı için kullanıldığının geçerli olduğuna işaret eder:
–Iyor'la anlatım televizyonda dizi film, belgesel gösterimi, bir canlı yayın, vb. gibidir; sadece bir öykünün anlatıldığı, dizi film, vb.'de değil, bir konunun tartışıldığı, bir konu hakkında bilgilendirme yapılan bir bilimsel, vb. toplantı canlı yayınlandığında, bir manzara sunulduğunda, duygusal (duygularla ilgili) bir hususta söz edildiğinde ya da bir belgesel yayını esnasında bile anlatılan her şey "olay" niteliğine bürünür, olay anlatır gibi anlatılır; izleyici o an orada bir olay cereyan ediyormuş ve kendisi de olay yerindeymiş ve olayı canlı canlı izliyormuş duygusuna kapılır.
-mAktA ise televizyondaki haber bülteni gibidir: Haber bültenlerinde olaylardan söz edilse bile yapılan şey olayın kendisini canlı sunmak, anlatmak değil, olayın bilgisini vermek (olay hakkında bilgi vermek), daha önce ve başka bir yerde meydana gelmiş bir olayı başka bir yerde-zamanda bulunan birine sonradan haber vermek, bildirmektir. İzleyici hiçbir şekilde kendini olay yerinde ve esnasında hissetmez.
Demircan (2005: 106)'ın *–Iyor*'un "devinim", *-mAktA*'nın "durum" belirttiği belirlemesi bu çerçevede düşünüldüğünde anlamlı hale gelir: Olay = devinim; olay olmaması = durum.

başka bir deyişle, olayların geçtiği "sahne"de yer alıyormuş,"sahne"yi içeriden görüyormuş gibi sunar. Her şey olup biteni yaşayan birinin gözüyle anlatılır.

–mAktA'yla ise, sözceleyen her şeyi dışarıdan biri, "dışarıdan bir göz" olarak sunar. "Sahne"yi (şahsından bağımsız bir veriyi, durumu, olguyu, vb.) uzaktan (üstten, tepeden, karşıdan) gören (seyreden, gözlemleyen, vb.) biri olarak aktarır.

c. *–Iyor*'la sanki "canlı yayın" yapılır; sanki her şey o an orada ve herkesin gözleri önünde meydana gelmektedir ve her şey cereyan ederken anlatılmaktadır.

-mAktA'yla ise sanki banttan yayın (sonradan sunma) yapılır; daha önce cereyan etmiş bir "olay" gösterilir. Dolayısıyla sanki olup biten oluyorken değil, sonradan sunulur.

5.2. *–Iyor* ve *-mAktA* kullanımına bağlı olarak içerikle ilişki, kişiler arası ilişkiler ve mekansal-zamansal ilişkiler farklı tasavvur edilir, farklı sunulur

–Iyor'la sözceleyen içeriğin kaynağı (üreticisi, oluşturucusu) olarak kendini görür. Onun için içeriği yükümlenir, üstlenir, sorumluluğunu alır. Oysa *–mAktA*'yla sözceleyen içeriğin kaynağı olarak bir başkasını görür, içeriği ve içeriği yükümlenmez, üstlenmez. İçeriği sadece aktarır.

-Iyor'la içeriğin kaynağıyla sözceleme kaynağı aynıdır ve sözceleyenin içeriğin kaynağıyla ve muhatabıyla doğrudan teması-kişisel ilişkisi vardır (üçü de aynı yerde-zamandadırlar). Oysa *–mAktA*'yla sözceleyen ile içeriği üreten farklıdırlar. İçeriği üreten, sözceleyen ve muhatabın her biri başka yerde-zamandadırlar, bunlar arasında doğrudan bir temas-kişisel bir ilişki yoktur.

–Iyor'la içeriği oluşturma yeri-zamanı, sözceleme yeri-zamanı ve alma yeri-zamanı çakışır (aynıdır). Sözceleyen, içeriği oluşturan ve muhatap), sanki o an oradadırlar ve her şey o an orada herkesin gözü önünde olmaktadır. *–mAktA*'yla ise, oluşturma, sözceleme ve alma yeri-zamanı farklıdır. Sözceleyen başka bir yerde-daha önce oluşturulmuş bir içeriği (olmuş bir "olay"ı) daha sonra ve başka bir yerde bulunan muhatabına aktarır.

5.3. *–Iyor*'la birey(sel bir kişilik), kendi adına "konuşur"; *–mAktA*'yla otorite "konuşur"

-Iyor'la **kişi** "konuşur". Kişi **bireysel bir** sözceleyen, bireysel bir kişilik olarak ve kişisel olarak, kendi şahsı adına ("ben" olarak-diyerek) "konuşur".

-mAktA'yla kişi "konuşmaz", **otorite** "konuşur"; **kolektif bir sözceleyen** (soyutlaştırılmış kolektif bir kişilik)[42] sözceler; kolektif sözceleyen **bir başkası** olarak konuşur".

5.4. *–Iyor*'la öznel-şahsi bir içerik ifade edilir, *-mAktA*'yla nesnel-şahsi olmayan bir içerik sunulur

-Iyor'la sözceleyen kişisel bir gerçekliği, kendine ait entelektüel ya da duyuşsal bir içeriği dile getirir, *kendini* (*kendi düşündüğünü, vb.*) ifade eder.

-mAktA'yla sözceleyen bir başkasının gerçeğini; kolektif-belirsiz bir başkasının ürettiği (herkesin, bir kurumun, kurum temsilcisinin, bir araştırma(cı)nın, vb.'nin ortaya koyduğu) bir bilgiyi aktarır. *–mAktA*'yla sözceleyen kendini ifade etmez, bir başkasının içeriğini ifade eder.

[42] Kurum, vb; uzman, vb., "biz" (grup, herkes), "o" (belirsiz bir 3. kişi ya da her şeyin "kendi kendine anlatıldığı" [Benveniste 1966: 241] izlenimi veren bir "olmayan kişi" [Benveniste 1966: 231]).
Nadiren 1. tekil kişi olarak göründüğünde bile özel kimlikli bir kişi olarak salt şahsı adına ("ben" olarak) değil, bir başkası (uzman, otorite, vb.), yani aslında "o" olarak konuşur.

-Iyor'la sözceleyen: *Bunu ben diyorum (diyen benim)*". Ya da: *Ben diyorum ki: "Ben söylüyorum; bence; bana göre, bana sorarsan, vb."*, der.

-mAktA'yla sözceleyen: *Bunu ben demiyorum, başkası diyor (bunu diyen ben değilim)* ya da: *Ben diyorum ki: "O söylüyor; ona göre, onun söylediğine göre, vb."*; *Ben diyorum ki: "deniliyor ki (o diyor/onlar diyorlar/siz diyorsunuz/biz diyoruz/herkes diyor/biri(leri) diyor ki "…"*", der.

5.5. *–Iyor*'la dolaysız anlatım, *-mAktA*'yla dolaylı anlatım yapılır

-Iyor'la sözceleyen doğrudan bağı olan bir içeriği kendisiyle aynı yer-zamanda bulunan muhatabına anlatır. Bu bakımdan, *-Iyor*'la her düzlemde dolaysızlık, dolayısıyla doğrudan anlatım vardır.

Oysa *-mAktA*'lı kullanımlarda sözceleyen başka bir yerde-zamanda üretilen bir içeriği (başkasının "söz"ünü) başka bir yer-zamandaki bir alıcıya bildirdiği, ilettiği için her düzlemde dolaylılık, dolayısıyla dolaylı anlatım vardır.

5.6. *–Iyor*'la diyalog ("ben"-"sen") ilişkisi kurulur; *–mAktA*'yla "ben"-"sen" ilişkisi kurulmaz.

-Iyor'la bireysel sözceleyenin yine bireysel bir muhatabı; *-mAktA*'yla kolektif bir sözceleyenin kolektif bir muhatabı vardır.

–Iyor'la bireysel sözceleyen "ben" olarak" bireysel bir muhataba (özel bir kişiliğe) "sen" diyerek hitap eder. Yani sanki karşısındaki biriyle diyalog içindedir, sanki *onunla ve ona* "konuşur", ona bir şeyler anlatır. Bu bakımdan, *-Iyor*'la diyalog, "ben"-"sen" ilişkisi vardır ve sözceleyen bir "konuşucu-anlatıcı"dır (konuşan ve anlatandır).

Oysa *–mAktA*'yla "sen"-"ben" ilişkisi kurulmaz. Kolektif bir sözceleyen yine kolektif bir muhataba ("siz", belirsiz bir "o", "herkes" ya da "olmayan [bir] kişi"ye) hitap eder. Ayrı yerlerde-zamanlarda bulunan soyutlaştırılmış kolektif kişilikler söz konusu olduğu için aralarındaki ilişki de soyuttur ve sözceleyenin muhatabıyla doğrudan teması, şahsi bir ilişkisi yoktur. Bu nedenle muhatabına doğrudan hitap etmez, onunla diyalog, "sen"-"ben" ilişkisi içinde olmaz. Sözceleyen bir "konuşucu-anlatıcı"değildir, aktarıcıdır.

5.7. *–Iyor*'la *belirlilik*, *-mAktA*'yla *belirsizlik* vardır.

-Iyor'la her şey sözceleyenin "bura-şimdi"sinde (sözceleme alanında) cereyan eder ve her şey sözceleyen, onun bulunduğu yer-zaman referans alınarak, yani sözceleyene ("*ben*"), sözceleme yerine ("*bura*")-zamanına ("*şimdi*") göre kurulur. Bu sözceleme alanı sözceleyen ve muhatabı için ortaktır zira ikisi de aynı yer-zamanda yer alırlar. Oysa *-mAktA*'yla hiçbir şey sözceleyenin alanı içinde cereyan etmez ve kişiler, yer-zaman doğrudan sözceleyene göre; o, onun yeri-zamanı referans alınarak kurulmaz.

Buna bağlı olarak, *–Iyor*'la her düzlemde (içerik, kişiler, yer-zaman) *belirlilik* (détermination), *-mAktA*'yla *belirsizlik* (indétermination) vardır. *–Iyor*'lu sözcelerde belli-özel bir hikaye, kişiler, bir zaman, yer (ifade eden ögelerin) var olması ve sözceleyenin belli biri olması, buna karşılık *–mAktA*'lı metinlerde-söylemlerde özel bir öykünün, belli kişilerin, belli bir yer ve zamanın olmaması ve belirli bir kişi, yer-zaman belirten birimlerin azlığı bu yüzdendir[43]. *–mAktA*'lı

[43] Gerçekten de, *-mAktA*'lı metinlerde-söylemlerde doğrudan sözceleyene, onun "bura şimdi"sine göre kurulan, bu bakımdan belirlilik taşıyan değerlere göndermede bulunan *ben-sen* gibi kişi belirleyicileri; *bur(d)a*, *şur(d)a* gibi yer belirleyicileri ve *şuan(da), bu an(da), şimdi*, *bu sabah, bu akşam*, *bugün*, *yarın*, *dün*, vb. zaman belirleyicileri nadiren kullanılır, kullanıldığında da doğrudan sözceleyene göre kurulmayan değerleri ifade ederler (temel anlamları dışında bir

sözcelerin çoğu zaman edilgen 3. tekil kişide olması ve kişinin de belirsiz olması da yine belirsizlikle ilgili olmalıdır. Bu bakımdan *–Iyor*'un belirlileştirici (dolayısıyla yak(ın)laştırıcı, mesafe kapatıcı)/*-mAktA*'nın belirsizleştirici (dolayısıyla uzaklaştırıcı, mesafe açıcı) bir işlevi vardır[44].

5.8. *–Iyor* mesafesiz bitmemişlik; *-mAktA* mesafeli bitmemişlik belirtir

-Iyor kullanımı "olay"ı güncelleştirir; sözceleyenin günceline, şimdiki zamanına yerler. İfade edilen olgu gerçekte hangi zamanda meydana gelirse gelsin (sözcenin zamansal değeri ne olursa olsun), *-Iyor* anlatılana o an orada, sözceleme anında cereyan ediyormuş niteliği kazandırır, öyle bir algı yaratır. *-mAktA* ise olguyu sözceleyenin şimdiki zamanına yerlemez, anlatılana o an orada cereyan ediyormuş niteliği kazandırmaz, tersine sözceleyenin güncelinden çıkarır. Bu nedenle, sözceleyen güncel ve bitmemiş olguları ifade etmede *–Iyor* kullanır, güncel olmayan bitmemiş olguları ifade etmede *-mAktA*'yı kullanır. Bu bakımdan, *-Iyor* Türkçede mesafesiz bitmemişlik (non-accompli de distanciation), *-mAktA* mesafeli bitmemişlik (non-accoımpli de distanciation) birimidirler.

6. Sonuç yerine

-Iyor ve *–mAktA* birimlerinin gündelik hayattaki karşılıklı konuşmalar ve kendi kendine konuşmalar ile kurumsal ve akademik metinlerde-söylemlerdeki kullanımlarını sözcelemsel bir yaklaşımla inceleyen bu çalışma bu iki birimin kullanım özelliklerini ve ikisi arasındaki işlev farklılığını öznenin öznelliğini, pozisyonunu, tasarımlamalarını temel alan bir yorumlama önermekte ve geleneksel açıklamaların dışında belirlemeler sunmaktadır. Bununla birlikte, kısıtlı sayıda metin-söylem türündeki kısıtlı sayıda kullanımın yorumlanmasına dayanan bu çalışmada *–Iyor* ve *–mAktA*'nın işleyişini-işlevini açıklamak üzere yapılan belirlemelerin geçerliliği-doğruluğu hakkında kesinlemelerde bulunabilmek için bu iki birimin diğer tür metinler-söylemlerdeki (anlatısal metinler, medya kullanımları, şiirler, fıkralar, özetlemeler, dinsel metinler, vd.) çok çeşitli kullanımlarının; ayrıca, belirmesi olası yeni sorunlarla birlikte bileşik çekimlerdeki kullanım özelliklerinin de incelenmesi, temel hipotezin ve açıklamanın tüm kullanımlara genelleştirilebilirliğinin gösterilmesi gerekir. Bu bakımdan, bu çalışma bu iki birimin işleyişinin sözceleme açısından yorumlanmasına sadece bir giriş niteliğini taşımaktadır ve diğer metin-söylem türlerinin incelenmesiyle birlikte ortaya çıkabilecek yeni olgular-sorunlar çerçevesinde gözden geçirilmeye açık belirlemeleri içermektedir.

EK: SÖZCELEME YAKLAŞIMI

Dil incelemelerinde iki ana kanaldan akan yaklaşımlara tanık olunur:

a. Dili kullanımdan soyutlayarak, yani özneden ve bağlamdan (dil kullanıcılarından ve dili kullanım koşullarından) bağımsız soyut bir biçimsel dizge, teorik yapılar, özerk bir iç (sesdizimsel-biçimbilimsel-sözdizimsel) ilişkiler bütünü olarak ele alıp inceleyen yaklaşımlar;

---

anlama sahip olurlar). Oysa belirsizlik içeren birim ve yapılar (3. kişide edilgen kişisiz-kişisibelirsiz öznesi 3. kişi olan edilgen sözceler) sıkça kullanılmaktadır.

Bu bakımdan, *-mAktA*'lı metinde-söylemde kimin "dediği", nerede "dediği", ne zaman "dediği" ve kime "dediği" belli değildir. Başka bir deyişle,içeriği de sözceyi de kimin ürettiği, nerede ürettiği, ne zaman ürettiği ve kime hitaben ürettiği bilinmez (metinde bunlara ilişkin bilgiler yer almaz). Oysa *-Iyor*'la kimin dediği, nerede dediği, ne zaman dediği ve kime dediği, yani kişiler, yer ve zaman bellidir.

[44] Muhtemelen *–mAktA*'nın biçimsel özelliklerinin bu belirsizleştirme işleviyle doğrudan ilişkisi vardır. Bilindiği gibi, *–mAktA* iki adcıl birimden; hiçbir yüklemsel (zaman-görünüş-kip, kişi-sayı açısından) belirlemeye uğramamış bir fiilcil kavramı (kavramın "brüt", "işlenmemiş" halini) ifade eden mastar eki *–mAk* ile salt niteliksel (kavramsal), mekansal-zamansal bir alanda yerlemeyi (localisation) ifade eden bulunma durumu *–DA*'dan oluşmaktadır. Başka bir deyişle, *-mAktA*'nın yüklemsel belirlemeye uğramamış haldeki iki kavramı bir araya getiren iki adcıl birimin bileşiminden oluşan yapısı) "belirsizlik (içinde bulunma") işlevi üzerine oturmaktadır.

b. Dili kullanım içinde yani bir durum içindeki konuşucuların etkinliği ile içerlik kazandırılan bir dizge, bir kullanımlar bütünü olarak kabul edip özneyi-bağlamı merkeze alarak inceleyen yaklaşımlar.

Sadece geleneksel dilbilgisi değil, yapısalcılık ve üretimsel dilbilgisi gibi biçimci dilbilim yaklaşımları da sırasıyla dil/söz ve edinç/edim ayrımlarıyla dili iki ayrı bileşene (kullanım öncesi soyut dil(bilgisi)/kullanım içinde dil) ayırarak ve dil incelemesinin nesnesi olarak sadece dili-edinci, yani soyut dili (dizgeyi) alarak onu kullanımdan; özneden ve bağlamdan soyutlarlar. Dolayısıyla, bu yaklaşımlarda dil önceden hazır (önceden verilmiş) soyut dilbilgisel yapılar bütününden oluşan durağan bir dizge[45]; bir *durum* (état) niteliğini alır ve bir etkinlik olarak incelenmez.

Dili insandan ve toplumdan tümüyle soyutlayarak ele alan yapısalcılığa ve üretimsel dilbilgisine bir tepki olarak gelişen sözceleme yaklaşımı ise:

- dili içeleyişhalindeki bir dizge (bir kullanımlar bütünü), bir *etkinlik* olarak alır ve *bir etkinlik olarak dil*i, *dilsel etkinliği* inceleme konusu yapar;

- dilsel etkinliği *bir durum içindeki bir öznenin* etkinliği olarak kabul eder;

- dilsel etkinliği sözceleyenin bilişsel düzeyde gerçekleştirdiği soyut bir etkinlik, bir tasarımlama (Culioli 1990:14), bir anlamlama etkinliği ("activité signifiante"; Benveniste 1974: 217; Culioli 1990:26) olarak alır;

- bu etkinliği öznenin kendini, kendi konumunu, bulunduğu sözceleme durumunu temel alarak gerçekleştirdiği gönderimsel ilişkiler-değerler üretme (Culioli 1990:14), bu bakımdan da bir *sözceleme (sözce üretme) etkinliği* olarak niteler;

- sözceleme etkinliği (dilsel etkinlik) ile öznenin kavramsal bir içerik (contenu notionnel) ve özneler arası ilişkiler-değerler oluşturduğunu; böylece de sözcesiyle ve sözcesi üzerinden muhatabıyla bir ilişki kurduğunu varsayar;

- dilin içeleyişinin; dilsel ürünlerin, kuruluşların çekillenmesinin (structuration); dilsel birimlerin kullanımlarının, işlevlerinin, anlamsal değerlerinin öznenin içerikle ve muhatabıyla kurduğu ilişkilerin niteliğiyle belirlendiğini varsayar; bu nedenle de, dilin içeleyişini, dilsel olguları; dilsel kuruluşları, dilsel birimlerin işlevlerini, değerlerini öznenin içerikle ve muhatabıyla ilişkilerinin niteliğini, bunlara atfettiklerini, bunlara ilişkin belirlemelerini, yani sözceleme öznesinin "görüşü"nü, "bakış"ını, bakış açısını (point de vue) kavramsal tasarımlamasını temel alarak açıklar, yorumlar;

- dolayısıyla, dili, dilsel etkinliği, bu etkinliğin *özne*sini, sözceleyeni, *sözceleyenin öznelliği*ni merkeze alarak inceler.

Demek ki, sözceleme yaklaşımının, sözcelemsel bir dil incelemesinin özünü *dilin içeleyişi*ni (*içeleyişhalindeki dil*i); bu içeleyişide *özne*yi, sözceleyeni, sözceleyenin etkinliğini temel alarak açıklamak oluşturur. Başka bir deyişle, sözceleme, dili, dilin kullanımlarını temel alarak (dilin kullanımları ile), dilin kullanımlarını da *sözceleyenin öznelliği* ile açıklamaktır. Ya da dil olgularını öznenin pozisyonunu merkeze alarak incelemektir. Sözceleme açısından, dilin içeleyişinin

[45] Bu dizge üretimsel dilbilgisinde doğuştan getirilen, genetik bir kod, bir yeti; yapısalcılıkta toplulukta hazır kolektif-toplumsal bir kod olarak hazır bir dilbilgisidir. Birey ya hafızasında hazır bir dilbilgisi (dilbilgisel yapılar, bilgiler, kodlar bütünü) ile doğar (üretimsel dilbilgisi), ya da dilbilgisini toplumda hazır bulur (yapısalcılık). Herhalükarda, bu dilbilgisi bireyin belleğinde kayıtlı (doğuştan kayıtlı ya da sonradan yaşantıyla kaydedilen)"dir ve dil kullanımından, dilin kullanıcısından, kullanım koşullarından, bağlamdan, dilsel etkinlikten bağımsız olarak vardır. Birey sadece bu hazır bilgiyi edimle faaliyete geçirir. Öyleyse dilbilgisi kullanımdan önce vardır. Varlığı ve işleyişi özneden-bağlamdan bağımsızdır. Birey sadece edilgen olarak dili faaliyete geçirir, ona içerlik kazandırır.

de, dil olgularının açıklanmasının da merkezinde dilsel etkinliğin öznesinin bakış açısı (bilgileri, niyetleri, algıları, vb.), "görüş"ü, tasavvuru, belirlemeleri, içeriği ve özneler arası ilişkileri nasıl düşündüğü, tasavvur ettiği, tasarımladığı, yani sözceleyenin pozisyonu yer alır[46].

Sözceleyenin pozisyonu, sözcenin içeriğiyle ya da muhatabıyla kurduğu ilişkinin niteliği de bağlamdan bağımsız değildir. Sözceleyen, kendisini çevreleyen koşullardan; onun dilsel etkinliği de bağlamdan soyutlanamaz. Sözceleyen toplumsal-kültürel, fiziksel (mekansal-zamansal), entelektüel-duyuşsal bir gerçeklik içinde; olaylar, durumlar, kişiler arası ilişkiler, önbilgiler, beklentiler, yargılar ile mekansal-zamansal bir alandan oluşan gerçek ya da kurgusal, güncel ya da tarihsel bir bağlam içinde yer alır, dilsel etkinlikte bulunur. Bağlam sözceleyenin gönderimleme alanını (espace de référenciation), ufkunu, çevrenini oluşturur, tasarımlamalarını, belirlemelerini, dilsel etkinliğini koşullandırır: Ancak, dilsel etkinlik, nihayetinde, bir bilişsel tasarımlama, kavramsal oluşturma, yeniden kurma etkinliği olduğundan[47], dilsel etkinlikte de, dil incelemesinde de temel oluşturan sözceleyenin kendisinin dış gerçekliği (olguları, olayları, nesneleri, kavramları, kişileri, ilişkileri) nasıl "gördüğü", tasarımladığı, kavramsallaştırdığı; içeriği, kavramları, ilişkileri nasıl düşündüğü, bunlara kendisinin hangi özellikleri atfettiğidir[48].

KAYNAKÇA

AKASLAN, Talat, **Sémio-syntaxe De L'Enonciation En Langue Turque**, Yayınlanmış Doktora Tezi (2002, Presses Universitaires Du Septentrion, Thèse à la Carte, Villeneuve), Tez Yöneticisi: Delplanque, A., Tours Üniversitesi, 1999, 468 s.

AKASLAN, Talat, "Sözceleme Çerçevesi Kuramı Açısından ,gimdiki Zaman"", ÖZSOY Sumru,, ERGUVANLI TAYLAN Eser (Yay.), **XIII. Dilbilim Kurultayı. Bildiriler**, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2000, 37-45.

AKASLAN, Talat, "-mAktA (VE -Iyor)", **Turkish Studies. International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**,Volume 6/4 Fall 2011, p.331-352, TURKEY http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1944026953_2_akaslantalat_t.pdf

BENVENISTE, Emile, **Problèmes De Linguistique Générale**, **1**, Gallimard, Paris, 1966.

BENVENISTE, Emile, **Problèmes De Linguistique Générale**, **2**, Gallimard, Paris, 1974.

CULIOLI, Antoine, **Pour Une Linguistique De L'Enonciation. Opérations Et Représentations**, Tome 1, Ophrys, Paris, 1990.

CULIOLI, Antoine, **Pour Une Linguistique De L'Enonciation. Formalisation et opérations De Repérage**, Tome 2, Ophrys, Paris, 1999a.

CULIOLI, Antoine, **Pour Une Linguistique De L'Enonciation. Domaine Notionnel**, Tome 3, Ophrys, Paris, 1999b.

[46] Sözceleyen dilsel etkinliği ile bir içerik oluşturarak (yüklemsel ilişki ile) sözcesiyle ve muhataplarıyla bir ilişki kurar, içeriğe ve muhataplarına ilişkin (niteliksel) belirlemeler, tasarımlamalar yapar, bir pozisyon belirler, bir tutum alır, içeriğe ve muhataplarına göre kendini konumlandırır. Dilin, dilsel birimlerin işleyişinde sözceleyenin pozisyonu belirleyicidir. dilsel etkinlikte; dilin, dilsel birimlerin işleyişinde belirleyici olan sözceleyenin bakış açısı, görüş, öznelliğidir.

[47] Sözceleyen bilişsel düzeyde, hem içeriği, hem muhataplarıyla ilişkilerini, hem zamansal-mekansal değerleri tasarımlar, kavramsal olarak oluşturur, kurar. Yani her şeyi kendine göre oluşturur, kendi gerçekliğini kurar.

[48] Bu olgu, dilsel birimlerin kullanımlarında, işlevlerinde, değerlerinde bağlamın belirleyici olmadığını ve sözceleyenin aynı bağlamda farklı ekler kullanabilmesini (farklı tasarımlamalar yapabilmesini) de açıklar.

CULIOLI, Antoine,, **Variations Sur La Linguistique** (Entretiens Avec Frédéric Fau), Klincksieck, Paris, 2002.

CULIOLI, Antoine, NORMAND Claudine, **Onze Rencontres Sur Le Langage et Les Langues**, Ophrys, Paris, 2005.

DEMİRCAN, Ömer, **Türkiye Türkçesinde Kök-Ek Bileşmeleri**, Papatya Yay., İstanbul, 2005 (1977).

MOREL, Mary-Annick, YILMAZ, Selim, "Hypothese sur la valeur du suffixe „Dır" en turc contemporain", YILMAZ Arsun, YILMAZ Selim, MOREL Mary-Annick (editörler), **Vers une Grammaire Linguistique du Turc**, Multilingual Yay., İstanbul, 2004, 22-33.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 75-95, ANKARA-TURKEY

TARİHSEL CANLANDIRMANIN TANIMI, SINIFLANDIRILMA ÇABASI, TARİH EĞİTİMİ İLE OLAN İLİŞKİSİ

Neval AKÇA BERK[*]

ÖZET

Canlandırma kavramı farklı disiplinlerde kullanılmakta ve söz konusu bu disiplinlerde farklı tanımlamalarla ifade edilmektedir. Farklı disiplinlerde kullanılmasının ve tanımlanmasının dışında canlandırma çeşitli tarih konulu türlere de ayrılmaktadır; bunlar yaşayan tarih performanslarından müze sergilerine, tarihi tiyatrolardan televizyona, filme, gezi konferanslarına kadar çeşitlilik göstermektedir. Tarihsel canlandırma ile ilgi literatür incelendiğinde uygulamaların belirli bir sınıflandırma kapsamında gerçekleştirilmediği tespit edilmiştir. Bu uygulamalar özel gün ve haftalar, festival gibi öğrencilerin bu tür uygulamalara çoğu zaman seyirci olarak katıldığı organizasyonlar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Bu çalışma kapsamında canlandırmanın literatürde yer alan tarih konulu türlerinden tarihsel canlandırmanın tanımı, sınıflandırılma çabası ve tarih eğitimi ile olan ilişkisi tartışılmaktadır. Bu bağlamda tarihsel canlandırmaya yönelik olarak dünyada ve Türkiye'de yapılan uygulamalar incelenmiş; tarihsel canlandırma uygulamaları tarihi dönemlerine, tarihi mekânlarına ve müze türlerine göre olmak üzere sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu bu sınıflandırma kapsamında tarihsel canlandırmanın tarih eğitimi ile ilişkisi tartışılmış, belirli gün ve haftalar kapsamında belediyeler, sivil toplum kuruluşları gibi kurumların öncülüğünde uygulanmaya çalışılan tarihsel canlandırmanın tarih eğitiminde yeterince kullanılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Tarih dersinde gerçekleştirilecek tarihsel canlandırma uygulamalarının öğrencilerin geçmişe dair bilgilerini kullanarak kendi kişisel deneyimlerini yaşamalarına olanak sağlayacağı düşünülmektedir. Öğrencilerin üst düzey becerilerinin geliştirilmesi, kendi kişisel deneyimleri ile geçmişi daha anlamlı kılabilmeleri için tarih dersinde bu tür uygulamalara yer verilmesi tavsiye edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Canlandırma, tarihsel canlandırma, tarih eğitimi.

[*] Arş. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Tarih Öğretmenliği Ana Bilim Dalı, El-mek: nevalakca@gmail.com

THE DEFINITION OF HISTORICAL REENACTMENT, CLASSIFICATION EFFORT, ITS RELATION WITH HISTORY EDUCATION

ABSTRACT

The concept of reenactment is used in different disciplines so these disciplines are expressed different definitions. Reenactment is also divided into various types of history. Except for the use of different disciplines and definitions, these are living history performances, museum exhibits, historic theatre, films and travelogues. In reviewing the literature of historical reenactment, it is observed that applications were not performed within spesific classification. Most of the time students participated in these applications as a spectator carried out within the framework of organizations such as special days, weeks and festivals. In these study, the definition of historical reenactment, classification effort and its relation to history education are discussed. In this context, application of historical reenactment samples are examined in the world and Turkey and historical reenactment applications are classified according to historical period, historical place and types of museums. Under this classification, relation between history education and historical reenactment are discussed and as a result of this it is obtained that historical reenactment which is put into practice under the leadership of municipal goverments and non-govermental organizations on special days and weeks, is not sufficiently used in history education. In history class, it is expected that students can live their personal experience by using their knowledge about history in historical reenactment. It is advised that historical reenactments should take place in history lessons to provide developments of metacognition skills and also to make more significant of historical awareness with their own personal experience.

Key Words: Reenactment, historical reenactment, history education.

Giriş

Canlandırma kavramı tiyatro, edebiyat, eğitim, sinema ve televizyon, turizm, mimarlık ve kent yerleşmeleri gibi farklı alanlarda kullanılmakta ve kullanıldığı farklı alanlarda farklı tanımlamalarla ifade edilmektedir. Genel anlamıyla Türk Dil Kurumu tarafından canlandırma:

> *"kişileştirme; otel, tatil köyü gibi turistik yerlerde konukları eğlendirmek için çeşitli oyunlar, gösteriler yapma, animasyon; sinema ve televizyonda tek tek resimleri veya hareketsiz cisimleri gösterim sırasında hareket duygusu verebilecek bir biçimde düzenleme ve filme aktarma işi; geçmiş bir olayın gelişmesini ve sonucunu aynı biçimde yansıtarak sunma"*

olarak tanımlanmaktadır (http://tdkterim.gov.tr,13.09.2011). Edebiyat ve Söz Sanatları Terimleri Sözlüğü'nde (1948) "*her şeyi göz önünde imiş gibi gösteren canlı bir anlatış"* olarak açıklanmaktadır. Greenwood Dictionary of Education (2003: 20)'da ise canlandırma "*hayata yeniden getiriş"* olarak ifade edilmekte; Dictionary of Education'da (2002: 24) görsel efektler

içerdiği için canlandırmanın çocukların ilgi odağı olduğuna ve derse olan ilgilerini artırdığına vurgu yapılmaktadır.

Söz konusu tanımlarda dikkati çeken, canlandırmanın soyut olanı somutlaştırmaya yönelik olmasıdır. Canlandırmada mutlaka tiyatronun gereçlerine gereksinim olmamakla birlikte sınıfta uygulamaları kolaylıkla yapılabilir. Bedensel ve duyusal güçleri birleştiren dramatize etme yani canlandırmanın amacı etkin bireyi yaratmaktadır (Genç, 2004: 46).

Canlandırma, İngiltere ve Amerika gibi farklı ülkelerde yapılıyor görünmesine rağmen törensel oyunlar bizlere en geniş anlamda canlandırmanın yeni olmadığını hatırlatmaktadır. Canlandırma hem gerçek hem de hayal edilenin esnekliğinde rol oynamaya yakınlaşmaktadır. Birbirinden ayrılmış olan çalışma ve oyunun birleşik tutkularını yerine getirmekte olan canlandırma, kişinin kendi araştırmasının destekçisi olarak davranmasını, giyinmesini, rol yapmasını, diğerleriyle işbirliği yapmasını gerektirmektedir. Bu durum kişinin kendini geliştirmesini beraberinde getirmektedir.

Canlandırma yaratıcı oyunları, kendini geliştirmeyi, entelektüel zenginleşmeyi ve sosyalliği bünyesinde birleştirebildiği için başarılı bir aktivitedir. Canlandırma çeşitli tarih konulu türlere ayrılmaktadır, bunlar yaşayan tarih performanslarından müze sergilerine, tarihi tiyatrolardan televizyona, filme, gezi konferanslarına kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu türler arasında önemli farklılıklar bulunmakla birlikte ortak metodolojileri ve konuların seçimi birbiriyle bağlantılı olabilmektedir (Agnew, 2004: 327). Bu çalışma kapsamında canlandırmanın literatürde yer alan tarih konulu türlerinden "tarihsel canlandırma" uygulamaları ele alınmakta, var olan uygulamalardan hareketle tarihsel canlandırma sınıflandırılmaya çalışılmaktadır.

Dünyada ve Türkiye'de gerçekleştirilen tarihsel canlandırma uygulamaları genel olarak belirli gün ve haftalar kapsamında profesyonel kişiler veya topluluklar tarafından gerçekleştirilmekte fakat tarih eğitimi kapsamında uygulamalarına, dolayısıyla öğrencilerin bu tür uygulamalara dâhil edildiği uygulamalara daha az sıklıkla rastlanmaktadır. Bu çalışma kapsamında tarihsel canlandırmanın tarih eğitimi ile olan ilişkisi de bu çerçevede tartışılmaya çalışılacaktır.

Tarihsel Canlandırmanın Tanımı

Tarihsel canlandırma aktiviteleri sosyal, kültürel, eğitsel ve eğlenceli olabilmekte; geçmişten gelen bazı gerçeklerin ve bakış açılarının (dönemin kıyafetlerini giyme, müziklerini dinleme, yemeklerini yeme ve uygun atmosferini yeniden oluşturmayı deneme gibi) yeniden oluşturulması ve gerçekleştirilmesinden meydana gelmektedir. Amaç, belirli tarihsel gerçekler veya durumları, belli bir süre içinde o döneme en yakın anlamıyla yaşamaktır (Sanchez, 2009: 13).

Bu bağlamda tarihsel canlandırma; geçmişin fiziksel ve psikolojik deneyimler yoluyla tekrar canlandırıldığı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, tarihsel canlandırma katılımcıları yelkenli gemilerle başa çıkma denemelerini, açlık sıkıntılarını, deniz tutmasını, güçsüzlük yüzünden aşağılanmayı, memleket özlemini, korkuyu o dönemdeymiş gibi yaşayarak test eder. Bu deneyim Edmund Burke'nin (1998: 86) *"beynin yaşayabileceği en güçlü duygu"* olarak adlandırdığı durumdur. Bu duygu durumu ile birlikte ortaya çıkan, derin bilgiler ve bu bilgileri deneyimleyerek öğrenmenin verdiği üstünlüktür; süreç sonunda beceriler elde edilir ve görevler başarılır. Bu durum canlandırılan olaya tamamen motive olma durumunu gerektirir ve tarihsel canlandırmanın ardından yapılması gereken geçmişten günümüze tekrar geri dönmektir (Agnew, 2004: 330).

Tarihsel canlandırmanın ilk örnekleri Romalıların amfi tiyatrolar içinde gösteri amacıyla kendi ünlü savaşlarını canlandırmalarına dayanmaktadır. Sonraki dönemlerde farklı tarihsel temalarla gerçekleştirilen tarihsel canlandırmalar on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İngiltere,

Amerika gibi birçok ülkede yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. İngiltere'de 1950'li yıllarda tarihsel canlandırma, ortaçağ dönemi ile ilgili canlandırmalarla daha yaygın hale gelmiştir. 1960'lı yıllarda bazı gruplar, 1641–1651 yılları arasında İngiltere iç savaşları ve yaşamını canlandırmaya karar vermiştir. Daha sonra bir grup insan Napolyon dönemiyle ve 1981–1982 yılları arasında İngiltere'de kurulan Napolyon derneğinin kuruluşunu canlandırmaya karar vermiş, İngiltere ve Fransa'daki diğer derneklerde buna katılmıştır. Amaçları, döneme ait mümkün olduğu kadar doğru sahneler yaratmak olup, bu canlandırmalar yalnızca tiyatral bir performans değil, süslü bir elbise partisi veya karnaval geçit töreni olmuştur. Dernekler, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında günlük yaşamı bütün yönleriyle yeniden canlandırırken mümkün olduğu kadar dikkatli davranmaya çalışmışlardır. Napolyon dönemi savaşlarının İspanya ve Portekiz'de de canlandırılması insanların ilgilerini çekmiş; tarihsel canlandırma konu ve dönemleri geniş bir aralığı kapsayarak yayılmaya başlamıştır. Ardından Roma ve Ortaçağ dönemlerine ilişkin canlandırmaları temel alan dernekler ortaya çıkmıştır. Tarihsel canlandırmada tarih yazımı modasına benzer bir moda gelişmiştir; başlangıç noktası olarak siyasi ve askeri tarihi konu alan tarihsel canlandırma zamanla üzerinde çalışılarak günlük yaşam, halk kitlelerinin başkahramanlarının eylemleri gibi farklı konularda daha da geliştirilmiştir. (Sanchez, 2009: 13–14).

Tarihsel canlandırma konularının farklılaşarak gelişmesini; bireylerin tarihe olan merakları ve geçmişe ilgi duymalarını Anderson (1984) üç ana nedene bağlamaktadır. Bunlardan ilki bireylerin içinde bulundukları şimdiki zamandan kaçma isteği, ikincisi eski dönemlere yönelik nostaljik bir istek duymaları ve son olarak eski zamanlarda günlük yaşama duydukları meraktır. Anderson (1984) tarihsel canlandırmaya katılan kişilerle yaptığı çalışmada, katılımcıların birçoğunun tarihsel canlandırmayı gerçekleştirdikleri zaman dilimini *„zamanda büyülü bir an"* olarak nitelendirdiklerini; çevreleri ile zihinlerinin geçmişle fiziksel ve zihinsel bir bütünlükte olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir.

Anderson (1985:3) tarihsel canlandırmayı *"başka bir zamandaki hayatı canlandırma çabası"* olarak tanımlamaktadır. Ona göre, geçmişin sergilenmesi yöntemi geçmişi yaşamak için *"zamanda bir seyahat yöntemi"* ve kişi tarafından *"başka bir zamanda bir girişim"*dir.

Tarihsel canlandırmanın tarihi bir yerin bağlamını, süreçlerini, insanların yaşamını ve bugünün dünyasıyla kültürel farklılıklarını karşılaştırmada etkili olduğu öne sürülmektedir. Bağlam ve süreç, yer-zamanla ilgili ilişkilerle bağlantılıdır. Anderson ve arkadaşları tarihsel canlandırmada doğrudan görme, ses, koku, dokunuş ve tat alma gibi olanakların bütünsel tarih deneyimine katkıda bulunduğuna vurgu yapmaktadırlar (Kelsey, 1976: 24). Bu açıdan bakıldığında duyuşsal bilgilerin entelektüel çaba için tamamlayıcı olduğu düşünülebilir (Welsch, 1974: 359).

Konusunu tarihten alan olayları yeniden canlandırma kavramı; en yalın ifadesi ile tarihî bir olayın veya karakterin yeniden hayat bulmasıdır (Kılıç, 2010). Tarihsel canlandırma, geçmişteki insanların yaşadıklarını aynen yaşamaya çabalayan katılımcıların gerçekçi tarihi yeniden oluşturmalarına olanak sağlayan eğitsel aktivitelerdir. Böylelikle katılımcılar ile geçmiş arasında var olan öznellik boşluğu doldurulmaktadır (Handler ve Saxton, 1988: 247). Tarihsel canlandırmada katılımcılar kendilerini tarihte yaşıyor gibi canlandırırken geçmişteki olaylar günümüzdeymiş gibi sunulmakta ve böylelikle tarih canlı bir hale gelmektedir.

İlgili literatürde (Barnes, 1978; Anderson, 1982; Turner, 1985; Galssberg, 1986; Handler, 1987; Bell, 2002; Gaps, 2002; Cook, 2004; Hunt, 2004; During, 2007; Coles ve Armstrong, 2008; Sanchez, 2009) tarihsel canlandırmanın dört farklı adlandırma ile kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bunlardan en yaygın olarak kullanılan *"yaşayan tarih*" (living history) adlandırılmasıdır. Bir diğeri ise *"tarihi yeniden yapma-yaşama"* (historical recreation) olup, *"yaşayan tarih"* ile birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Her iki adlandırmada da tarihi günlük yaşama getirme girişimi

gerçekleştirilen aktivitenin katılımcılar veya yeniden yaratımcıların oluşturduğu belirli bir kitle için sadece zevk amaçlı yönlendirildiği bir süreci ifade etmektedir (Sanchez, 2009: 14).

İsveç'te bir eğitim modeli olarak uygulanan; bir kişi, olay veya mekânın o dönemin tüm yönleriyle ele alınarak yeniden canlandırıldığı *"zamanda yolculuk"* (time travel) adlandırması ise bir başka kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram tarihi çevre eğitimi kapsamında pedagojik bir yaklaşım olarak ele alınmakta, titiz bir tarihsel araştırma ve rol oynamayı eğitim ile birleştirdiği öne sürülmektedir. (http://www.bridgingages.com/2/1.0.2.0/5/What‟sHistoricEnvironmentEducationandTimeTravels.pdf, 20.10.2011).

Bir diğer adlandırma ise *"tarihin yeniden sahnelenmesi-canlandırılması"* (historical reenactment) olarak ilgili literatürde yer almakta olup *"zamanda yolculuk"* adlandırması ile amaç açısından benzerlik göstermektedir. Her iki adlandırmada da amaç katılımcılar için tarihi canlı hale getirerek tarihi bir olayı deneyimlemeyi sağlamaktır. Tarihin yeniden sahnelenmesi-canlandırılması**,** belirlenen bir tarihsel döneme ait sosyal, kültürel veya siyasal bir olayı o döneme ait kostüm, müzik, yemek, el ürünleri gibi unsurlarla dönemin atmosferinin oluşturulduğu tarihî mekânları kullanarak ve o dönemde yer alan kişilerin yerine geçerek anı yeniden yaşamak olarak tanımlanabilir. Çalışma kapsamında da bu farklı adlandırmalardan *tarihin yeniden sahnelenmesi/canlandırılması (historical reenactment)"* kavramı temel olarak benimsenmiştir.

Tarihî deneyimleme amacı açısından diğer adlandırmalarla ortak yönü olmakla birlikte, *"tarihin yeniden sahnelenmesi/canlandırılması (historical reenactment)"* kapsamında fantastik yaratıcılık unsuru bulunmamaktadır. Aynı zamanda söz konusu bu adlandırmada tarihî gerçeklik temel şart olarak öne sürülmektedir (Gapps, 2002:7–12).

Sonuç olarak tarihsel canlandırma uygulamaları çok eski dönemlere dayanmakta olup farklı adlandırmalarla literatürde yer almaktadır. Tüm tarihsel canlandırma uygulamalarında tarihi gerçeklik çerçevesinde canlandırılan dönemin tarihi atmosferini oluşturmak, bu bağlamda gerçekleştirilecek önemli bir tarihi olaya tanık olmak ve bu deneyimi yaşamak ortak nokta olarak ifade edilebilir.

Tarihsel Canlandırmanın Sınıflandırılma Çabası

During (2007: 313–315)‟e göre tarihsel canlandırma kategorisi çeşitli alt türleri kapsamaktadır. Bunlardan ilki tarihi bir olayın meraklılar tarafından organize edilen eğlenceye yönelik imitasyonu, ikincisi tarihi bir türün yeniden üretimi (ortaçağ turnuvası veya sıklıkla turizm amacıyla tarihi bir durumun yeniden üretimi), bir diğeri ise tarihi bir olayın medya (genellikle televizyon) için tekrarlanmasıdır. Bir diğer yaklaşım tarihsel canlandırma kavramını alt dallara ayırmak yerine söz konusu kavramı temel bileşenlerine ayırmaktadır. Tarihsel canlandırma şu öğelerin sentezleridir: Anma töreni uygulamaları, taklit veya imitasyon uygulamaları, anlamlı ortak performanslar ve özel tarihi olaylarla spesifik ilişkiler.

Tarihsel canlandırmayı yaşayan tarihin bir bölümü olarak ele alan Anderson (1984)‟a göre yaşayan tarihin diğer bölümlerini deneysel veya taklit edici arkeoloji ve yaşayan tarih müzeleri oluşturmaktadır. Anderson‟a (1984: 38) göre, yaşayan tarih geçmişin eski, kirli, statik kuru, tozlu metotlarından bunalan bireyler için bir alternatiftir.

Yirminci yüzyıldan itibaren hız kazanan tarihsel canlandırma uygulamaları ilgili literatürde ve gerçekleştirilen uygulamalarda yukarıda belirlenen alt türlerden daha farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında tarihsel canlandırma uygulamaları araştırmacı tarafından şu şekilde sınıflandırmıştır:

I. Tarihi Dönemlerine Göre Tarihsel Canlandırmalar
- Klasik Dönem Tarihsel Canlandırmaları
- Ortaçağ Dönemi Tarihsel Canlandırmaları
- Rönesans Dönemi Tarihsel Canlandırmaları
- Modern Dönem Tarihsel Canlandırmaları

II. Tarihi Mekânlarına Göre Tarihsel Canlandırmalar
- Konularını Askeri ve Siyasi Tarihten Alan Tarihsel Canlandırmalar
- Konularını Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tarihten Alan Tarihsel Canlandırmalar

III. Müze Türlerine Göre Tarihsel Canlandırmalar
- Açık Hava Müzesi Tarihsel Canlandırmaları
- Yaşayan Tarih Müzesi Canlandırmaları

I. Tarihi Dönemlerine Göre Tarihsel Canlandırmalar

Tarihsel canlandırma uygulamalarında en yaygın ve popüler olan eğilim tarihi dönemlere göre gerçekleştirilen canlandırmalardır. Mevcut uygulamalar hangi tarihi döneme yönelik ise bu uygulamalarda o döneme ait kostüm, müzik, yemek, el ürünleri gibi unsurlarla dönemin atmosferinin oluşturulmasında o döneme ait gerçek bir tarihi mekânın kullanılması esastır. Fakat bazı uygulama örnekleri gerçek tarihi bir mekân yerine sonradan oluşturulan veya kurulan taklit/imitasyon mekânlarda gerçekleştirilmektedir. Bu uygulama örnekleri de bu alt başlık altında yer alan kategoriler kapsamında değerlendirilmektedir.

Klasik dönem tarihsel canlandırmaları Eski Yunan döneminin, özellikle Roma ordusu ve Antik Yunan dönemi donanımlı savaşçı askerlerinin tasvirine yöneliktir. Bu anlamda tarihsel canlandırma gruplarının birçoğu Roma lejyonuna odaklanmakta, tarihsel canlandırmalarda görev alan tüm canlandırmacılar söz konusu lejyonları mümkün olduğu kadar tarihsel gerçekliğe bağlı kalmaya çaba harcamaktadır. Bu ilginin nedeni Roma askerlerinin silahlarını, tatbikatlarını, marşlarını ve alay savaşlarını, birbirlerine olan davranışlarını halka göstermek olarak açıklanmaktadır. Klasik dönem Roma tarihsel canlandırma gruplarının daha küçük bir alt grubu olan Romalı Gladyatörler oyuncu grubu klasik dönem tarihsel canlandırmaları içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu gruplar gerçekleştirdikleri tarihsel canlandırmalarda mümkün olduğu kadar tarihi gerçekliğe uygun olarak gladyatör savaşlarını konu almaktadırlar (Miller, Vandome ve Brewster, 2010: 21).

Ortaçağ dönemi tarihsel canlandırmaları, konularını on beşinci yüzyılın sonlarında Avrupa tarihinde yer alan olaylardan alma eğilimindedir. Bu dönemi canlandıran gruplar daha küçük bir zaman dilimine, kendi ilgileri doğrultusunda belirli bir yüzyıla, özel on yıllık dönemlere veya hükümdar dönemlerine ait otantik canlandırmaları konu almaktadırlar. Ortaçağ dönemi canlandırmaları 1960'lı yılların sonlarında İngiltere, İrlanda, İskoçya ve Galler gibi dünyanın her yerinden katılan gruplarla hızla büyümektedir. İngiltere'de Ortaçağ tüccarları, müzisyenleri ve yemek servisleri yüksek otantiklik düzeyinde meraklıları tarafından gerçek tarihi mekânlarda yeniden canlandırılmaktadır. Birleşik Krallık'da yer alan canlandırma grupları yaz aylarında şenlikler, festivaller, fuar alanları ve okullarda görülebilmektedir. Fransa'da yer alan canlandırma grupları ise söz konusu dönem kapsamında yüzyıl savaşlarını temsili Agincourt Savaşı

canlandırması ile gerçekleştirmektedir. Almanya'da ise ortaçağ canlandırmaları genellikle Rönesans dönemi fuarları ve yaşam öyküleri ile ilişki olmasına rağmen son yıllarda savaş konulu tarihsel canlandırmalar daha yaygın olarak gerçekleştirilmektedir. Polonya'da her yıl 15 Temmuz'da gerçekleştirilen Grunwald savaşı canlandırması çeşitli ülkelerden binlerce insanın katılımıyla gerçekleştirilmektedir. İsveç'de gerçekleştirilen ortaçağ tarihsel canlandırmaları ise *"ortaçağ pazarları"* olarak karşımıza çıkmaktadır. Gotland ortaçağ pazarı bunlardan en yaygın olarak uygulanan tarihsel canlandırmadır (LLC Books, 2010).

Rönesans dönemi tarihsel canlandırmaları konularını on altıncı yüzyıl ve on sekizinci yüzyıl ortalarına kadar olan dönem olayları ve coğrafi keşiflerden almaktadır. Bu dönem tarihsel canlandırmaları kapsamında gerçekleştirilen en yaygın uygulama İngiltere İç Savaşı ve Doğu Avrupa'da Polonya-Litvanya birliğidir. Rönesans dönemi fuarları da bu dönem kapsamında yaygın olarak gerçekleştirilen bir tarihsel canlandırma konusu olup çoğu zaman gerçekleştirilen uygulamalarda otantik eğilim yerini eğlenceye bırakabilmektedir (Hephaestus Books, 2010).

Modern dönem tarihsel canlandırmaları, on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar meydana gelen olayları konu almaktadır. Bu dönem tarihsel canlandırmaları Kraliyet donanması gücünün zirvesi, Napolyon savaşları ve Yedi Yıl savaşları gibi olaylarla başlamakta, İkinci Dünya Savaşı, Kore ve Vietnam savaşları gibi savaşlarla günümüze kadar yaşanan olaylara kadar uygulanabilmektedir (LLC Books, 2010).

Yirmici yüzyıldan itibaren dünya çapında yaygın olarak uygulanmakta olan tarihsel canlandırma konularına bakıldığında çoğunluğunun savaş canlandırmaları olduğunu ifade etmek mümkündür. Son yıllarda ise gerçekleştirilen tarihsel canlandırma uygulamaları savaşlardan çok geçmişte yaşayan insanların günlük yaşamında neler yaptığı, yaşadığı, hayatlarını nasıl devam ettirebildiklerini deneyimleme üzerine inşa edilmektedir. Söz konusu bu durum tarihte yaşanan savaşlara, kahramanlara ve hükümdara duyulan ilginin yerini sıradan insanların günlük yaşantılarına bırakması ve barış eğilimli toplum oluşturmaya katkı sağlama amacı ile açıklanabilir.

II. Tarihi Mekânlarına Göre Tarihsel Canlandırmalar

Tarihsel canlandırma uygulamaları incelendiğinde tarihi olaya ait gerçek bir tarihi mekânın kullanılması o tarihsel canlandırma uygulamasını daha da gerçekçi kılmaktadır. Bu nedenle tarihi bir mekânın kullanılması tarihsel canlandırma uygulamalarında vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlık kapsamında araştırmacı ilgili literatürden ve gerçekleştirilmiş olan tarihsel canlandırmalardan yola çıkarak konularına göre tarihi mekânlarda yapılan tarihsel canlandırmaları sınıflandırmaya çalışmaktadır.

• Konularını Askeri ve Siyasi Tarihten Alan Tarihsel Canlandırma Türleri

Tarihsel canlandırma uygulamalarının ortaya çıkış süreci dikkate alındığında söz konusu canlandırma uygulamalarının konularını askeri ve siyasi tarihten aldığı, gerçekleştirilen uygulamaların belirlenen dönemin tarihi gerçekliğine uygun tarihi mekânlarda gerçekleştirildiğini görmek mümkündür. Konularını askeri tarihten alan tarihsel canlandırmalar kendi içinde savaş gösterileri, savaş canlandırmaları ve taktik savaş canlandırmaları olmak üzere bazı sınıflandırmalara ayrılmaktadır.

Savaş gösterileri, profesyonel canlandırma kuruluşları tarafından ortaya konan savaş taklitleri veya özel partilerde öncelikli olarak savaş döneminde ne yaşandığını kamuoyuna sunmak amacıyla ortaya konan tarihsel canlandırmalardır. Bu tür tarihsel canlandırmalar adından da anlaşılacağı üzere çoğu zaman gösteri amaçlı olup kabaca tarihte yaşanan gerçek savaşlar sırasında kullanılan temel taktik ve manevra tekniklerinin gösterildiği canlandırmalardır. Metne veya belli

bir senaryoya dayalı *savaş canlandırmalarında* tam anlamıyla savaşın yeniden canlandırılması söz konusudur. Gerçekleştirilecek olan savaş canlandırmaları, canlandırma öncesinde profesyonel kuruluşlar tarafından planlanmakta ve savaşta gerçekten yaşanan olaylar canlandırılmaktadır. Savaş canlandırmalarında genellikle yeniden canlandırılan savaşın gerçekten olduğu mekân ya da bu mekâna yakın bir yerde tarihsel canlandırma gerçekleştirilmektedir. *Taktik savaşları canlandırmaları* çoğu zaman halka açık gerçekleştirilmemektedir. Bu tür canlandırmalarda tıpkı gerçek savaşlarda olduğu gibi taktik ve stratejileriyle birbirlerini yenmek için savaşan iki taraf bulunmaktadır. Herhangi bir metin veya senaryonun yer almadığı bu tür canlandırmalar daha önce belirlenen bir yerleşkede gerçekleştirilmekte olup üzerinde anlaşılan fiziksel ve zaman sınırlamaları ile zafer koşuları gibi temel şartları bulunmaktadır. Taktik savaşı canlandırmaları canlı rol yapma oyunlarının bir formu olarak ele alınmakta, silah kontrolünün yönetmeliklere bağlı olarak yapıldığı ve gerçek ateşli silahların kullanıldığı askeri canlandırma taktiklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Hadden, 1999: 130–138).

Konularını askeri tarihten alan tarihsel canlandırmalar dünyada yaygın olarak kullanılmaktadır. İtalya Arezzo'da her yıl, eylül ayının ilk pazar günü on üçüncü yüzyıl silahlı şövalyelerin müsabakası olarak *"At üzerinde mızrak döğüşü – Saracen"* olarak ifade edilen tarihsel canlandırma gerçekleştirilmektedir. Pizza'da ise *"Köprü Savaşı"* olarak ifade edilen tarihsel canlandırma haziran ayının ilk pazar günü, bir köprünün ele geçirilmesi için ortaçağ atmosferi içerisinde gerçekleştirilen, ortaçağ gösterileri ve savaş taklitleri yeniden canlandırmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'nda Kanada askerlerinin İtalya Adriyatik kıyısında Ortona kasabasında yaşananlar tarihsel canlandırmaya konu olmuştur. Malta'da Fransız birliklerinin Malta'ya inişi ve fethi yeni Cumhuriyet hükümetinin yönetimi ve Fransız askerlerinin ablukaya alınmasının Malta isyanına yol açması yeniden canlandırılmaktadır (Kılıç, 2010).

Kiev'in Alman işgalinden kurtuluşunun atmış altıncı yılı münasebetiyle Kızıl Yıldız Ordu Kulübü'nün önderliğini yapan farklı yaş guruplarından yaklaşık iki yüzü aşkın üyenin katılığı etkinlikle başkent Kiev'in doksan kilometre batısında Jitomir Bölgesi'nde yeniden kazılan cephelerde 1940'lı yıllarda Kızıl Ordu ve Alman Nazi kuvvetleri arasında gerçekleşen sıcak çatışmalar yeniden canlandırılmıştır. Kızıl Yıldız Kulübü Temsilcisi Igor Şerimetiv yaptığı açıklamada bir sivil toplum örgütü olarak o dönemde yaşanan olayları insanların zihinlerinde canlı tutmaya çalıştıklarını, kıyafet ve aksesuarları antikacılardan temin ettiklerini, tank, silah ve cephaneyi film yapımcılarından temin ettiklerini, bu canlandırma için uzun süre hazırlandıklarını ifade etmiştir (Cihan Haber Ajansı, 7 Aralık 2009).

İstanbul'un Fethi kutlamaları kapsamında her yıl 29 Mayıs gününde gerçekleştirilen tarihsel canlandırmalar ise dünya çapında gerçekleştirilen ortaçağ canlandırmaları kapsamında ele alınabilir. En son 558. yıldönümü kutlamaları kapsamında gerçekleştirilen tarihsel canlandırmada mehteran bölüğü ve top atışları eşliğinde Yeniçerilerin surlara akını gibi tarihi atmosfere uygun tüm ayrıntılarla kentin ele geçirilmesi yeniden canlandırılmıştır.

Ülkemizde askeri konulu tarihi mekân canlandırmaları daha çok profesyonel kişiler veya askeri birlikler tarafından anma günleri ve kurtuluş törenleri kapsamında gerçekleştirilmektedir. Söz konusu anma günleri ve kurtuluş törenleri kapsamında gerçekleştirilen konusunu askeri tarihten alan tarihsel canlandırma örneği Kars Sarıkamış'ta şehit olan doksan bin askerin anma töreninde karşımıza çıkmaktadır. 27–28 Aralık 2008 tarihleri arasında doksan dördüncü anma töreni kapsamında Yukarı Sarıkamış'ta bulunan şehitlik önünde Sarıkamış Dokuzuncu Motorize Tugay Komutanlığı'na bağlı Mehmetçikler tarafından Sarıkamış harekâtı tarihsel canlandırma uygulaması gerçekleştirilmiştir.

Benzer bir tarihsel canlandırma örneği 10 Ağustos 2011 tarihinde Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı'ndaki Conkbayırı'nda gerçekleştirilen Anafartalar Zaferi'nin doksan altıncı

yıldönümü kapsamında gerçekleştirilmiştir. Söz konusu Anafartalar Zaferi tarihsel canlandırma uygulaması İkinci Kolordu komutanlığına bağlı Yirmi sekizinci Mekanize Piyade Tugay Komutanlığı'nda görevli otuz asker tarafından Anafartalar Muharebelerini canlandırması ve Conkbayırı'na top atışları sırasında Anafartalar Grup Komutanı Kurmay Albay Mustafa Kemal'in göğsündeki saate şarapnel parçasının isabet etme anı ve savaşa ara verilerek yaralı bir Anzak askerinin Türk askeri tarafından kucaklanıp siperine götürülme anı da dâhil olmak üzere tüm tarihsel atmosferin gerçekleştirildiği muharebenin geçtiği bölgede yeniden canlandırılmıştır.

Konusunu askeri tarihten alan ve gerçek bir tarihsel mekânda gerçekleştirilen bir diğer tarihsel canlandırma uygulaması Sakarya Meydan Muharebesi Zaferi'nin doksanıncı yıldönümü kapsamında gerçekleştirilmiştir. Topçu ve Füze Okulu Komutanlığı tarafından hazırlanan *"Sakarya Muharebesi Canlandırması"*nı Topçu Okulu'nda görevli personel gerçekleştirmiştir. Geçekleştirilen tarihsel canlandırmada Dua Tepe başta olmak üzere Polatlı ve Haymana bölgesinde yer alan ve savaşın meydana geldiği Çangaldağ, Mangaldağ, Karatepe, Kartal Tepe gibi stratejik önemi bulunan bölgelerin tanıtımı yapılmıştır. Savaşın canlandırması sırasında top atışı, makineli tüfek atışları arasında savaş meydanındaki yaralı Türk askerleri, Türk kadınının cephede yaralanan askerlere su vermesi, savaşın komutanları ile askerlerin diyalogları gibi o dönem tarihsel atmosferi yansıtan tüm unsurlar söz konusu tarihsel canlandırmanın gerçekçiliğini artıran bir unsur olarak yer almıştır.

Kurtuluş günleri kapsamında birçok belediyenin törenler kapsamına tarihsel canlandırmayı da aldığı görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta tarihsel canlandırmalarda gerçek tarihi mekânın kullanılmasıdır. Gerçekleştirilen bu türden tarihsel canlandırmalar During'in (2007) çalışmasında belirttiği *taklit/imitasyon uygulamaları* kapsamında ele alınabilir. Söz konusu törenler kapsamında gerçekleştirilen uygulamalara bakıldığında bu uygulamaların seyirlik ve görsel bir şölene dönüştürülerek insanların zihninde tarihi olayların canlı tutulmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Ankara Yenimahalle ve Keçiören Belediyesi ile Kocaeli Büyükşehir Belediyesi bu tür uygulamalara yer vermektedir. Örneğin Ankara Yenimahalle Belediyesi, geleneksel olarak düzenlediği Çanakkale Şehitleri'ni anma programının üçüncü yılında *"Şehittenkale Çanakkale"* isimli program kapsamında Demetevler 75. Yıl Gül bahçesinde Çanakkale Savaşı, Türk askerinin siper hayatı, arkadaşlık ilişkileri, aile özlemleri göz önüne serilerek sahra hastanesinde yaralıların tedavileri, doktor ve hemşirelerin çalışmaları canlandırılmıştır. Keçiören Belediyesi 15–18 Mart 2011 tarihleri arasında Çanakkale haftası etkinlikleri kapsamında Kalaba meydanında Çanakkale Savaşı Platosu oluşturmuş, söz konusu bu platoda cephede yaşanan olaylar, Seyit Onbaşı'nın gösterdiği kahramanlık, *"Bomba Sırtı"* adı verilen mevkide Atatürk komutasında Türk askerlerinin karşılıklı düşman siperlerine taarruzları, yaralanan bir Anzak subayının Mehmetçik tarafından siperler arasından ölümden kurtarılması, sahra hastanesi ve karavana çadırında yaşananlar canlandırılmıştır. Kocaeli Büyükşehir Belediyesi 19 Mayıs Spor ve Gençlik Bayramı kapsamında 19 Mayıs 2009 tarihinde Sekapark'ta Atatürk'ün katıldığı savaşlar, kongreler ve meclise hitabı canlandırmaları gerçekleştirmiştir.

Ülkemizde konularını siyasi tarihten alan tarihi mekân canlandırmaları ünlü şahsiyetleri şehirde karşılama törenleri ve belirli gün-haftalar kapsamında, askeri tarih konulu canlandırmalara benzer şekilde profesyonel oyuncular tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu tür uygulamalara verilebilecek en yaygın örneklerden biri 1997 yılından bu yana her yıl gerçekleştirilmekte olan 4 Eylül Sivas Kongresi'nin yeniden canlandırılmasıdır. Bu tarihsel canlandırma, Sivas Atatürk Kongre ve Etnografya Müzesi'nde Sivas Devlet Tiyatrosu Sanatçıları tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu uygulamaya benzer bir diğer örnek TBMM Genel Sekreterliği doksanıncı yıl kutlamaları komisyonu ile Devlet Tiyatroları Genel Müdürlüğü'nün ortak çalışması

sonucu tarihsel geçmişi yansıtacak malzeme, kostüm ve belgelerle desteklenen Havza mitinginin 30 Mayıs 2009 tarihinde devlet tiyatrosu sanatçıları tarafından yeniden canlandırılmasıdır.

Benzer bir tarihsel canlandırma devlet tiyatrosu sanatçıları tarafından 12 Mart 2011 tarihinde İstiklal Marşı'nın Kabulü ve Mehmet Akif Ersoy'u Anma Günü Programı kapsamında, kurtuluş mücadelesi ve İstiklal Marşı'nın kabul edildiği tarihi oturum Birinci Meclis'te gerçekleştirilmiştir. Söz konusu program her yıl 12 Mart tarihinde farklı gruplar tarafından tarihsel mekân göz ardı edilerek uygulanmış fakat Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle bu tarihsel canlandırmanın 2011 yılında uygulanması gerçek tarihsel mekânda gerçekleşmiştir.

Atatürk'ün Samsun'a gelişinin doksanıncı yıl dönümü kutlamaları nedeniyle gerçekleştirilen organizasyonda TBMM Başkanlığı ile Samsun Valiliği, Atatürk'ün Samsun yolculuğunu tarihi gerçekliğe en yakın şekilde ilk kez canlandırmıştır. Söz konusu tarihsel canlandırma 17 Mayıs sabahı Atatürk'ün Şişli'deki evinden yürüyüşüyle başlatılmış, Dolmabahçe rıhtımına gelen devlet erkânı Atatürk'e uğurlama töreni yapmış, Temsili heyeti Samsun feribotuyla Samsun'a hareket etmiştir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse konularını askeri ve siyasi tarihten alan ve buna uygun tarihi mekânlarda gerçekleştirilen tarihsel canlandırma uygulamalarının çoğunda profesyonel kişilerin yer aldığı, izleyicilerin ise bu uygulamalarda pasif olduğu ifade edilebilir.

- **Konularını Sosyo-kültürel ve Ekonomik Tarihten Alan Tarihsel Canlandırma Türleri**

Tarihsel canlandırma uygulamaları konularını askeri ve siyasi tarih konularından aldığı kadar sosyo-kültürel ve ekonomik tarihten de almaktadır. Bu tür uygulamaların da belirlenen dönemin tarihi gerçekliğine uygun tarihi mekânlarda gerçekleştirildiğini görmek mümkündür. Konularını sosyo-kültürel ve ekonomik tarihten alan tarihi mekân canlandırmaları festival, pazar yeri, düğün ve ölüm törenlerinin yeniden canlandırılması gibi bazı alt sınıflandırmalara ayrılabilir.

Ülkemizden konusunu sosyo-kültürel tarihten alan tarihsel canlandırma türlerine verilebilecek örneklerden biri özel bir televizyon kanalı bünyesinde hazırlanan Yazılıkaya'da Hitit düğün töreni canlandırmasıdır. Amatör mankenler tarafından canlandırılan Hitit düğün töreninde krala yemekler pişirilmiş, ardından krala hediyeler sunularak ardından düğün ayin töreni yapılmıştır. Kralın şerefine oyunlar oynanıp eğlencelerin düzenlendiği tarihsel canlandırma son olarak kral ve kraliçenin evlenme törenleri ile sona ermiştir (Kılıç, 2010).

Bir diğer örnek ise 360 Derece Tarih Araştırmaları Derneği'nin İzmir Fransız Kültür Merkezi ile "Mare Nostrum"" adlı işbirliği kapsamında Türk Dışişleri Bakanlığı ve Fransız Dışişleri Bakanlığının himayesinde gerçekleştirdiği *"İzmir-Foça-Marsilya Tarihe Yolculuk Projesi"* ile karşımıza çıkmaktadır. Bu proje kapsamında dönemin tarihsel özelliklerine uygun, arkeolojik verilere dayanarak, yeniden inşa edilen gemilerle Foça'dan yola çıkılarak, MÖ. 600 yılında Phokaia'lıların Ege ve Akdeniz'de gittiği ve koloni kurduğu, günümüzde adları, Molyvoz, Elea, Olbia, Alalia, Nice, Antipolis olan limanlara uğrayarak Marsilya'ya kadar süren tarihsel yolculuk yeniden canlandırılmıştır (http://www.360derece.info/turkce.htm, 12.09.2011).

Mevlana ve ailesinin Karaman'dan Konya'ya göç etmesinin 783'üncü yıl dönümü kapsamında Mevlana ve ailesinin Karaman'dan Konya'ya uğurlandığı gün temsili olarak canlandırılmıştır. Aktekke Cami Bahçesi'nde düzenlenen tarihsel canlandırma töreninde dönemin Karaman Valisi Emir Musa, Muhammed Bahaeddin Veled'i ve ailesini Aktekke Cami'nin bahçesinden yaklaşık 200 metre uzaklıkta bulunan Hatuniye Medresesi'nin önüne kadar uğurlamıştır (DHA, 2011).

İzmir Bayraklı Belediyesi'nin koordinatörlüğünde M.Ö. 7. yüzyıla ait kent dokusunu taşıyan Smyrna antik kentinde (Bayraklı Höyüğü) gerçekleştirilen tarihsel canlandırma sayesinde

öğrenciler tarihi yerinde ve uygulamalı olarak öğrenmektedirler. 2009 yılında başlayan proje kapsamında tarihsel yolculuğa katılan çocuklar Athena onuruna yapılan festivale katılmış, toprak kaplarda pişirilen ekmekleri ve yemekleri tatmış, dokuma tezgâhlarında 590'lı yılların kıyafetlerinin dokunmasına ve dönemin takılarının yapılışına tanık olmuş, kentin yıkılan surlarının yeniden örülmesinin ardından lyra, flüt ve vurmalı çalgılarla kent halkı tapınağa gitmişler ve burada tanrıça onuruna düzenlenen şenliği yeniden canlandırmışlardır. Devam etmekte olan proje kapsamında 5–7 Haziran 2012 tarihinde Uluslar arası Zamana Yolculuk Sempozyumu gerçekleştirilmiştir (Milliyet Sanat, 2011: 101).

İsveç'te Kalmar Kent Müzesi'nin başlattığı "Çağlar Arası Köprü" adındaki zaman yolculuğu projesi Dünya Belediye Ortaklık Ağları projesi TUSENET'in bir parçası olarak farklı ülkelerde de uygulanmaya başlanmıştır. UNESCO ve Avrupa Birliği'nin de desteklediği projeye katılan ülkeler arasında İtalya, Estonya, Litvanya, İsveç, Finlandiya, Nikaragua, ABD ve Türkiye gibi ülkeler yer almaktadır. Her ülkede tarih yolculuğu yerel ortaklarla (belediyelerin desteği) ile gerçekleştirilmektedir. Ülkemizde bu proje kapsamında Karşıyaka Belediyesi Antik İzmir Kenti'nin ilk yerleşiminin üzerinde yer aldığı höyük olan Smyrna tarihi kentini; Bornova Belediyesi Ege Bölgesi'nin bilinen en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Yeşilova Höyüğünü ve Manisa Belediyesi ise 1900'lu yıllarda Manisa'da bulunan ünlü bahçıvan "Manisa Tarzanı" olarak adlandırılan Ahmed Carlak'ı zamana yolculuğun konusu olarak seçmiştir. İlköğretim ve ortaöğretim öğrencileriyle birlikte bahar aylarında belirlenen bu tarihi mekânlarda; M.Ö. 590'larda Smyrna, M.Ö. 6500'lerde Bornova ve 1955'lerde Manisa uygulamaları gerçekleştirilmiştir.

Manisa Büyükşehir Belediyesi'nin de desteği ile 21 Haziran 2011 tarihinde, 1533 yılında bir Cuma günü padişahın oğlu şehzade Mustafa'nın Manisa'ya gelmek üzere olduğu, veba salgınının yaklaştığı, mesir macununun bu hastalığa iyi geldiği haberlerinin yayıldığı 478 yıl öncesinin Manisa'sında neler yaşandığı yeniden canlandırılmıştır. Benzer şekilde Venedik'te iki ortaokul tarafından gerçekleştirilen zaman yolculuğunda ise Fatih Sultan Mehmet ile Venedik Docu Foscari arasındaki barış yeniden canlandırılmıştır. Venedik'te Doc Sarayı'nda toplanan gençler Osmanlı delegelerini, Venedik Senatosu üyelerini, Venedik'in Onlar Meclisi'ni canlandırarak o günü yeniden yaşamışlardır (NTV Tarih, 2011: 17).

1–2 Ekim 2011 tarihinde Çanakkale Biga'da düzenlenen Uluslar arası Okçuluk Festivali Kapsamında ata sporumuz olan geleneksel okçuluk yeniden canlandırılmıştır. Biga- Dikmen Köyü mesire alanında kurulan yerleşkede odun ateşinin üzerindeki kazanlarda keşkek pişirildiği; at üzerinde ok atanların ve katılımcıların o dönemin kıyafetlerini giydiği; ok, yay ve diğer okçuluk aksesuarını üreten kişiler gibi o dönemin tarihi ortamını oluşturan tüm atmosferin oluşturulduğu mekânda 1700'lü yılların Osmanlı döneminden bir gün yeniden canlandırılmıştır (Anadolu jet, 2012: 64–72).

2012 yılında 472. si düzenlenen Manisa Mesir Macunu Festivali'nde Merkez Efendi tarafından mesir macununun yapılması, Hafsa Sultan ile Merkez Efendi'nin Manisa sokaklarında dolaşmaları ve Sultan Camisi önünde mesir macununun halka dağıtılması canlandırılmıştır. Söz konusu bu festival canlandırması kapsamında Hafsa Sultan ve Merkez Efendi'yi profesyonel oyuncular canlandırmıştır.

Denizcilik tarihinin en büyük kazalarından biri olan Titanik gemisinin batışının 100. yıl dönümünde o dönemi anma töreni kapsamında 15 Nisan 1912 günü geminin batışında önce yaşananlar yeniden canlandırılmıştır. Anma töreni kapsamında düzenlenen tarihsel canlandırmada MS Balmoral gemisiyle düzenlenen on iki günlük seferde İngiltere'nin Southampton Limanı'ndan yola çıkılmış, geminin batmadan önce uğradığı son liman olan İrlanda'daki Cobh limanına da uğramıştır. 10–15 Nisan 2012 tarihleri arasında gerçekleştirilen bu tarihsel canlandırmada

yolculardan o dönemin kıyafetlerini giymeleri istenmiş, yolculara o dönemde gemide çıkan yiyecek ve içecekler ikram edilerek o dönemi yansıtan tüm tarihi atmosfer kullanılmıştır. Ayrıca canlandırma kapsamında gemide tarihçiler, öğretim görevlileri ve o dönem Titanik'te hayatını kaybeden otuz yolcunun yakını da yer almış, seyahat boyunca yolcuları bilgilendirmişlerdir (NTV Haber, 2012).

III. Müze Türlerine Göre Tarihsel Canlandırmalar

Tarihsel canlandırma ile ilgili literatür incelendiğinde dünyada en yaygın olarak kullanılan uygulamalar açık hava ve yaşayan tarih müzelerinde gerçekleştirilmektedir. Bu alt başlık altında araştırmacı ilgili literatürde yer alan *"Açık Hava ve Yaşayan Tarih Müzeleri"*nde gerçekleştirilmiş olan tarihsel canlandırmalardan yola çıkarak müze türlerine göre tarihsel canlandırmaları sınıflandırmaya çalışmaktadır.

- **Açık Hava Müzelerinde Gerçekleştirilen Tarihsel**

Canlandırmalar

Müzelerin nadir, pahalı ve dokunulamayan eşyaları bulundurma anlayışı, müze ziyaretçilerinin bu eserleri vitrinden izlemeleri zamanla yerini belli bir tarihi döneme ait örneğin bir misafir odası, mutfak veya demirci dükkânını görme ve o döneme dair fikir edinme fırsatı, bu deneyimi yaşatma anlayışına bırakmıştır. Bu fikirden *"halk müzesi"* tipi oluşmuştur. Almanya'nın Nürenberg şehrinde "Carthusian" manastırındaki *"Alman müzesi"* Karaorman bölgesindeki çiftliklerin mutfakları, yatak odaları veya Baltık denizi kıyılarındaki balıkçı kulübelerinin burada inşa edilmesi ile oluşturulmuştur. Diğer ülkelerde de buna benzer müzeler kurulmuş, ardından oluşturulan müzelerde ilgili dönemin ya da yerel hayatın bir kısmının değil tamamının oluşturulması öngörülmüştür. Bu fikirden *"Açık Hava ve Halk Müzesi"* doğmuştur (Koşay, 1974: 136)

Açık hava müzelerinin kurucusu olarak bilinen Arthur Hazelius (1833–1901) yaşadığı dönemde var olan kültürel değişimden etkilenmiş ve kültürün yozlaşmasına tepki göstermek amacıyla ilk olarak Northern Müzesini kurmuştur. Bu müze oldukça popüler olmasına rağmen Hazelius bu tip kapalı müzelerin İsveçlilerin kendi kökenlerini anlamak için yeterince iyi olmadığını düşünmekteydi. Bu düşüncesinin ardından İsveç genelinde binalar dâhil olmak üzere 1600'lü yıllardan günümüze (1890), çiftlikler, kiliseler, köşkler, evler, atölyeler, depolarda yer alan ve İsveç kültürünü yansıtan yel değirmeni, ahşap çan gibi birçok şeyi kuracağı müze için toplamaya başlamıştır. Koleksiyonuna dâhil ettiği döneme ait her bir parça ile oluşturacağı müze o döneme ait İsveç halkının yaşantısının nasıl olduğunu sergileme düşüncesine zemin oluşturmuştur (Anderson, 1984: 19–20).

Hızlı sanayileşme, köyden kente göç, iletişim araçlarının artması gibi unsurların Türk kültüründeki birçok geleneksel unsuru yok ettiği dikkate alındığında, Sakaoğlu'nun vurguladığı gibi *"Siz buğdayı nasıl öğütürdünüz?"* diye soran yarının gençlerine *"Dibek taşını nasıl anlatacağız?"* diye düşünmemek için açık hava müzelerine gereksinim vardır (Akt. Ata, 2002: 76).

Açık hava müzelerinin ilk örneği İsveç'in Stokholm şehrinde Arthur Hazelius tarafından kurulan Skansen müzesidir. Skansen müzesi Stokholm içinde 75 dönümlük ormanlık ve kayalık bir tepede inşa edilmiştir. 1891 yılında halkın ziyaretine açılan bu müzede İsveç ve Kuzey Avrupa hayvanlarından oluşan bir hayvanat bahçesi kurulmuş, taşra tipi mimariyi gösteren eski binalarda, 1600'lü yılların dükkânlarından oluşturulmuş sokak ve imalathanelerde, eski ağaç kilisenin içinde kıyılan nikâhlar, eski adetler, halk müziği ve dansları, geleneksel oyunlar ve eğlenceler canlandırılmaktadır.

Danimarka'nın "Aarhus" şehrindeki "Den Gamle By" adını taşıyan kurum eski şehir hayatını, Danimarka şehir çarşısını, bir sokak etrafında birçok zanaat dalına ait binalar, çilingir, saatçi, ayakkabıcı, mumcu, nakış, ressam, tabelacı, tütüncü, eczacı imalathaneleri ile eski bir okulu canlandıran bir açık hava halk müzesidir. Norveç'in Oslo şehri yakınındaki "Bygdoy" müzesi ve Lillehammer şehrindeki "Sandvig" müzesi en önemli açık hava müzelerindendir. Sandvig müzesinde vadide yaşanan tipik bir ev hayatında, çiftlik hayatı, ahırları, ambarları, kilerleri ile birlikte günlük yaşamdan bir an canlandırılmaktadır. Bu müzeler yalnızca o dönemi yansıtan günlük hayatı değil, aynı zamanda bitki ve manzarası ile de tamamen o dönemi yansıtmaktadır. Hollanda'da Arnhem şehri yakınındaki "Rijksmuseum" 1912 yılında arşiv görevlisi F.A. Hoefer tarafından halk müzesi ve milli müze olarak kurulmuş ve 1918'de ziyarete açılmıştır. İngiltere'de yer alan Wales açık hava müzesi ve Almanya'da yer alan Cloppenburg Müze köyü açık hava müzelerinin en büyüğü olarak karşımıza çıkmaktadır (Koşay, 1974: 141–142).

Güney Afrika'da Worcester'daki Kleinplasie açık hava müzesinde, Khoikhoi kampı, bir Boer karargâhı ve tam donanımlı bir 18. yüzyıl çiftliği ile erken öncü çiftçilerin hayat stilleri canlandırılmaktadır. Dönemin kostümlerini giyen açık hava müze görevlileri yün eğirme, mısır öğütme, sabun yapma ve mum yapma gibi pek çok eski pratiği ziyaretçilerle birlikte canlandırmaktadırlar. Müzede gerçekleştirilen aktivite ve sergiler tarihi müzeyi ziyaret eden kişilerin aktif katılımını da içermektedir. Almanya'da Satzvey Kalesi'nde Cadılar panayırı, Rönesans festivali, turnuvaların da yer aldığı büyük bir Rönesans panayırı düzenlenmektedir. Eylül ayının ilk iki haftasında gerçekleştirilen bu festivalde 1200'lü yılların şövalyeleri yeniden canlandırmakta, Latin ve Alman Ortaçağ'ını ele alan Nativity Oyunu tarihsel olarak canlandırılmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde yenilikçi müze uzmanı Frank Spinney tarafından oluşturulan en büyük açık hava müzesi Old Sturbridge Village'dir. ABD'nin Massachusetts Eyaleti'nde yer alan ve 1840 yılında kırsal bir İngiliz toplumunun yaşamını canlandıran bu açık hava müzesi çok sayıda tarihî binaları ve kendine özgü değirmenleriyle açık hava müzeciliğinde önemli bir yere sahiptir. Söz konusu bu müzede 1840'lı yılların İngiltere'sinde giyilen kıyafetler, binalar özenle restore edilmiş ve tarihi binalarda yer alan tüm mobilyalar o tarihi döneme uygun yapılmıştır. Old Sturbridge Village açık hava müzesinde gerçekleştirilen tarihsel canlandırmalar ziyaretçilerle birlikte tüm tarihi atmosferin yaşandığı uygulamalı olarak gerçekleştirilen tarihsel canlandırma değil sadece yorumlayıcı canlandırmalardır (Anderson, 1982: 293).

Açık hava müzesi Türkiye'de de *"açık hava müzesi ya da ören yeri"* olarak adlandırılmaktadır. Örneğin antik şehir harabeleri açık hava müzesi olarak kabul edilmekte, Ankara'da yer alan Roma Hamamı bir açık hava müze olarak adlandırılmaktadır. Fakat ülkemizde açık hava müzesine yüklenen anlam Norveç, İsveç gibi Kuzey Avrupa ülkelerinin açık hava müzesine yüklediği anlamdan oldukça farklıdır. Kuzey Avrupa ülkelerinde açık hava müzeleri taşra ya da köy yaşamının gözler önüne serildiği bir etnografya müzesi olarak görülmüş, Türkiye'de ise açık hava müzeleri kapsamında kurulacak köy evlerinin naklinin zorluğu ile birlikte yer konusu gündeme getirilmiştir. Ülkemizde açık hava müzelerinin kurulması müze ve folklor uzmanı Hâmit Zübeyr Koşay tarafından gündeme getirilmiş olup Koşay açık hava müzeleri kapsamında kurulacak köy evlerinin Afyon Devlet Fidanlığı, Söğüt Ertuğrul Gazi Türbesi, Ankara Mogan ve Eymir Gölleri ile Konya ve Urfa il merkezlerinde kurulmasını teklif etmiştir(Ata, 2002: 76).

Açık hava müzesinde gerçekleştirilecek tarihsel canlandırmanın bir örneği iki bin yıl önce Roma döneminin mimarisi, birebir el yapımı giysileri ve savaş aletlerinin kullanıldığı gösteriler için izleme alanı ve pazar yerinin Antalya'da inşa edilen Aspendos Gladyatör Arena'da karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu arena içinde üç farklı bölümün yer aldığı yirmi dört bin metrekare alan

üzerine inşa edilmektedir. Birinci bölümde gladyatör gösterileri, ikinci bölümde Roma savaş arabalarının yer aldığı yarış pisti, üçüncü bölümde ise Roma döneminin otantik alışveriş ortamının yer alacağı pazar yeri yapılması planlanmıştır. Koçbank'ın desteği ile büyük bir açık hava müzesi projesi hazırlayan Geyre Vakfı, *"Afrodisias Arkeolojik Parkı"* olarak kurulacak müzede Afrodisias'daki antik çağın en büyük stadyumunu restore ederek söz konusu tarihi mekânı tekrar gladyatör dövüşlerinin yapılacağı bir mekân haline dönüştürmeyi planlamaktadır.

Ülkemizde birçok ören yeri ve açık hava müzesi, tarihi dokusu bozulmamış köy bulunmakla birlikte bu müze ve ören yerlerinde yukarıda ifade edilen iki örnek dışında tarihsel canlandırma anlamında herhangi bir uygulama bulunmamaktadır.

- **Yaşayan Tarih Müzesinde Gerçekleştirilen Tarihsel Canlandırmalar**

Yaşayan tarih yöntemini, açık hava müzesinin öncüsü Arthur Hazelius 1891'de Stokholm'de İskandinavya Halk Müzesi olan Skansen'i kurarak uygulamaya çalışmıştır. Müzenin popüleritesine rağmen, bir şeylerin eksik olduğunu gören Hazelius, insan unsurundan arındırılmış bir mimari park kurduğunu düşünmüş ve buna *"geçmişin kuru kabuğu"* adını vermiştir. 1898'de müzisyenleri ve meslek sahiplerini kurduğu siteye hayat getirmeleri için taşımıştır. Başlangıçta katılanlar, kendi yaşantılarının gelenek ve etkinliklerini canlandırırlarken daha sonra bu durum geçmişin etkinliklerini ve yaşam tarzının yeniden canlandırılması şeklini almıştır. 1974'e kadar 21 Avrupa ülkesinde 314 açık hava müzesi kurulmuş fakat bu sitelerin yorumlayıcı repertuarında yaşayan tarih yer almamıştır. Dolayısıyla yorumdaki bu öncülük, büyük oranda önemsiz kalmıştır (Ata, 2002: 160).

Açık hava müzeleri Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan tema parkları ve çalışan idealist müze anlayışı ile 1970'li yıllarda değişmeye başlamıştır. Tema parkları müzelerden daha fazla ilgi toplamış, ziyaretçilerin bu parklarda aktif katılımcı olabilmelerine olanak sunulmuştur. Genel halk müzeleri dikkatleri yeniden üzerine çekmek için güçlü yollar ve farklı uygulamalar aramaya başlamıştır. Çalışan idealist müze anlayışı ise Vietnam savaşı ve geleneksel değerleri protesto eden yeni nesil müze çalışanlarının desteklediği bir anlayış olmuştur. Yeni nesil müze çalışanları politik tarihten çok yerel tarihin olması gerektiğini ve tarihe hiyerarşik bakmak yerine sıradan insanların hayatına da bakılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu iki gelişim *"yaşayan tarih"* müzelerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Rentzhog, 2007: 237).

Yaşayan tarih *"bir teknik, bir hareket, bir felsefe ve eğitim aracı"* olarak tanımlanmaktadır. Jay Anderson yaşayan tarihi *"başka bir zamanda yaşamın simülasyon çabası"* olarak ifade etmektedir. Onun bu tanımı yaşayan tarih uygulamalarının ve animasyon kullanımının beş duyu organının yanı sıra entelektüel ve duygusal yorumlama tekniğini de içermektedir (Rentzhog, 2007: 238). Bununla birlikte müze ziyaretlerinin amacı eğlenerek öğrenmek ve dinlenme faaliyeti olmuştur. Yaşayan tarih müzelerinin getirdiği en önemli yenilikçi yaklaşım belli bir tarihi döneme ait günlük yaşam nesnelerini günümüze getirmek değil, bu yaşam nesnelerinin manevi unsurlarını, insanların konuşmalarını ve düşünmelerini vurgulayan şeyleri de günümüze getirmek olmuştur (Thofte ve Pedersen, 2008: 22).

Yaşayan tarih müzelerini ziyaret eden kişilere geçmiş zamanda insanların bir zamanlar yaptıkları gibi yaşamaya çalışmaları için özel bir neden verilmektedir. Nedenler çok çeşitli olmakla birlikte üç ortak neden etrafında şekillenmektedir; ilki bir yaşayan tarih müzesinde materyal kültürünü daha etkili bir şekilde yorumlamak, ikincisi arkeolojik bir tezi test etmek, üçüncüsü ise tarihi etnografya için bilgi üretmek ve aynı zamanda bir öğrenme deneyiminin yaşandığı zevkli bir eğlence aktivitesine katılmaktır. Yaşayan tarih birisinin başka zamanlardaki ve yerlerdeki benzerlerinin kültürünü daha iyi anlamak için bir araştırma ve yorumlayıcı bir araç olarak kullanılabilir. Yaşayan tarih uygulamaları günümüz dünyasında yaygın bir şekilde karşılaşılmayan

birçok davranışı (örneğin zırh giymek, kılıç ve kalkanlarla savaşmak, vahşi oyunlar oynamak… gibi) sosyal açıdan kabul edilebilir bir şekilde karşılamamıza bir araç olarak hizmet edebilmektedir (Anderson, 1982: 291).

Bu bağlamda yaşayan tarihin getirdiği yenilikçi yaklaşım, gerçek insan ve nesnelerle tarihi yeniden yaratma pratiği olarak karşımıza çıkmakta bu müzelerde insanlar geçmişte yaşamış kişilerin rolünü oynayarak onlar gibi yaşamaya çalışmaktadır. Yaşayan tarih müzesine gelen ziyaretçi, gerçekleştirilen uygulamalarla o dönemin tanığı olabilmektedir. Yaşayan tarih müzelerinde tarih kitaplarında söz edilmeyen günlük hayata ilişkin sorulara cevap bulmak mümkündür. Örneğin, standart ölçüm bulunmadan önce insanlar yemek tarifini nasıl ölçüyordu? Geçmişteki evlerin çöp kutusu var mıydı? gibi günlük hayata ilişkin sorular bu müzelerde gerçekleştirilen uygulamalarla cevap bulabilmektedir (Ata, 2002: 160).

Yaşayan tarih müzelerinde gerçekleştirilen uygulamalar işlevsel ve tarihi temellere dayandığından eğitimde drama ve tiyatro uygulamalarından ayrı tutulmaktadır. Benzer şekilde savaş canlandırmaları da eğitimsel hedefleri bulunmadığından, yalnızca birinci kişi yorumu, tarihi bilgi ile eğitimsel hedefler ve başarı becerilerini içerdiğinden yaşayan tarih müzelerinde gerçekleştirilen uygulamalardan ayrı tutulmaktadır (Robertshaw, 1997, Akt. Ata, 2002: 160).

Günümüzde yaşayan tarih organizasyonlarını gerçekleştiren birçok grup bulunmaktadır. Bu grupların en çok tanınanları Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de yer almaktadır. Örneğin İngiltere'de dört yüz civarında tarihsel canlandırma grubu bulunmaktadır. Büyüklük, amaç ve gerçekleştirdikleri organizasyonlarda farklılık gösteren bu gruplardan en ünlüsü Avrupa'nın en büyük tarihsel canlandırma grubu olup 1968'de kurulan 6500 kişilik üye grubuna sahip İngiliz iç savaşına yoğunlaşan *"Sealed Knot"*dur. Tüm tarihsel canlandırma grupları başlangıçta askeri konulu tarihsel canlandırmaya yoğunlaşmışlardı. Fakat zamanla *"savaş toplumu"* olmaktan uzaklaşan bu tarihsel canlandırma grupları daha eğitici olan öğelerle uygulamalarını gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Örneğin ilk kurulduğu günlerde Viking, Saxon ve Normandiya tarihsel canlandırmalarına yoğunlaşan Regia Anglorum grubu bir süre sonra tarihsel canlandırma uygulamalarını milattan sonra 950- 1066 yılları arasında gerçekleşen sosyo-kültürel tarihi olaylara yönelmiştir. İnternet sitesinde bu yönelişi şu şekilde açıklamaktadırlar (Coles ve Armstrong, 2008: 3):

> *"Biz sadece bir dövüş grubu değiliz ve birçok canlandırma grubuyla ilişkili olan eski yazılardan ve imgelerden uzaklaştık. Geçmiş zamanların meşhur savaşlarını ve çok fazla rağbet görmeyen savaşlarını yeniden oluşturmak ve yeniden yaşamak gerçekten heyecan vericidir. Ama bunlar tarihin tamamen özeti değildir. Bunlar zamanı uzun dönemlere ayıran özel noktalardır. Bu nedenle biz aslında bir canlandırma grubu değil, yaşayan tarih toplumuyuz."*

Tüm yaşayan tarih canlandırma gruplarının amacı güvenlik ve uygulanabilirlik sınırlamaları içerisinde mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde dönemin hayatını, kostümlerini, el sanatlarını canlandırmaktır. Tarihi gerçeklik konusu bu tür uygulamalarında oyunculuktan daha fazlası olup katılımcıların eğitilmesi anahtar bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Uygulamalara katılan birçok kişi bu durumu kanıtlar nitelikte ifadelerde bulunmaktadırlar. Örneğin, Regia Anglorum'un bir üyesi olan Heather okulda tarihe çok fazla ilgi duyduğunu, fakat söz konusu grubun organizasyonuna katılana kadar ilk ortaçağ dönemi hakkında çok az şey bildiğini ifade ederken, uygulamanın sonunda öznel bilgisinin arttığını bunun yanında takım çalışması ve el sanatı gibi sosyal becerilerine de katkı sağladığını vurgulamıştır. Yine Regia Anglorum'un bir üyesi olan Helen Naylor, gerçekleştirilen uygulamada rolüne büründüğü karakteri tanımlamış, genellikle gerçek hayatında çekimser biri olduğunu fakat uygulamada büründüğü karakterle birlikte yeni bir

kişilik geliştirdiğini, normalde yapmadığı bir şekilde konuştuğunu belirtmiştir. Bu uygulamalarla geçmişe adım atmış gibi hissettiğini ifade eden Naylor, süreçte tarihi bilgiyi öğrenme arzusunun da geliştiğini vurgulamaktadır (The Guardian, 12 Şubat 2008).

Benzer bir ifade de Sealed Knot'un bir üyesi olan Ian tarafından dile getirilmiştir. Ian, tarihsel canlandırmanın gerçekleştirildiği süreç boyunca kılıç, tüfek kullanma gibi bazı becerileri öğrendiğini ve farkında olmadan liderlik becerilerini geliştirdiğini vurgulamıştır. Sealed Knot'un canlandırma uygulamalarına katılmadan önce de tarihi sevdiğini vurgulayan Ian, gerçekleştirilen uygulamalara katılmadan önce iç savaşa yönelik geçici bir bilgisinin olduğunu ve konuya yönelik sadece temel seviyede bilgisinin olduğunu belirtmiş, uygulamanın ardından dönemin siyasi durumunun karmaşıklığına yönelik daha geniş bilgi kazandığını, tarihe yönelik tutumunun olayların etkilerini daha derinden anladığı için değiştiğini ifade etmiştir (Coles ve Armstrong, 2008: 5).

Ülkemizde de yaşayan tarih müzesinin birçok örneği bulunmakla birlikte bu müzelerde diğer ülkelerde var olan yaşayan tarih müzelerinde gerçekleştirilen anlayışla tarihsel canlandırma uygulamaları gerçekleştirilmemektedir. Örneğin Beypazarı Yaşayan Müze'nin içerisinde ebru ve hat sanatı, ıhlamur baskı, kurşun dökümü, Türk kültüründe kahve ve şerbet kültürü, Türk masalları anlatımı, Hacivat-Karagöz perde oyunu, çocuk oyunları, oyuncakları ve aktiviteleri gerçekleştirilmektedir. Gerçekleştirilen bu uygulamalar eğlenme ve öğretme amaçlı aktivitelerdir (Kılıç, 2010: 127).

23 Mayıs 2008 tarihinde Muğla İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'ne bağlı Muğla Müzesi'nde açılan Gladyatör Salonu'nda Muğla Üniversitesi Okul Öncesi Öğretmenliği 3. sınıf öğrencileri Roma İmparatorluğu dönemindeki giysiler eşliğinde *"Gladyatör Savaşları'"* konulu bir canlandırma gerçekleştirmişlerdir. Canlandırma sırasında Roma Dönemi'nde ün yapmış Chrysos, Vitalis, Chrysopteros, Amaraios, Eumolos, Droseros 'un mezar stelleri bulunan Gladyatör salonunda o döneme ait ses ve görüntü efektleri verilmiş, gerçekleştirilen canlandırma Antik dönemde Gladyatörlerin savaş alanlarının, dövüş sitillerinin, yaşamlarının yansıtıldığı panolarla desteklenmiştir. Söz konusu bu canlandırma yaşayan tarih müzesinde askeri tarih konulu taklit veya imitasyon uygulamaları kapsamında ele alınabilir (İHA, 23 Mayıs 2008).

İstanbul'da 60 dönümlük bir arazide kurulan ve Anıtlar Kurulu tarafından korumaya alınan İbrahim Bey'in çiftliği eski İstanbul'un yansımalarını taşımaktadır. Bu çiftlikte eski çiftlik evi, ahırlar ve çeşitli meyve ağaçları bulunmaktadır. Ahmet Uluğ aile olarak sütün nereden geldiğini, süt ürünlerinin nasıl imal edildiğini, eski çiftlik hayatını çocuklara anlatan bir projeyle bu çiftliği yaşayan müze haline getirmek istediklerini ifade etmiştir (Habertürk, 2010).

Ülkemiz tarihi açık hava müzeleri ve yaşayan tarih müzeleri açısından gelişmeye ve zenginleştirilmeye oldukça uygundur. Fakat bu müzelerde gerçekleştirilecek olan tarihsel canlandırma konusunda eğitimli personel eksiği, alt yapı desteği, kostüm desteği gibi bir takım yetersizlikler bu müzelerde gerçekleştirilecek tarihsel canlandırma uygulamalarını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu konuda olumlu adımlar atılmakla birlikte değişimin yavaş gerçekleştiği ifade edilebilir.

Tarihsel Canlandırma ve Tarih Eğitimi İlişkisi

Tarihi yaşamla bütünleştiren İspanyol felsefeci Gasset (1998: 51), *"tarih demek, geçmişe yeniden can verme, geçmişi hayalinde yeniden yaşatmaktır. Tarih bir mumyalar müzesi olmaktan çıkmalı, gerçekte neyse o olmalıdır: Coşkulu bir canlandırma denemesi. Ölüme karşı açılmış bir şanlı savaştır tarih"* şeklinde görüşlerini belirtir. Tarih bilgisini geçmişe uzanan ikinci bir yaşam olarak gören Barzun ve Graff (2001: 37) ise tarihi, *"başka insanların yaşantılarını düşlemekle yaşanan bir deneyim"* olarak tanımlamıştır.

Bu bağlamda tarih eğitiminde tarihsel canlandırma uygulamalarının kullanımı geçmişi günümüze getirmede bir fırsat olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel canlandırma, bir grup insan tarafından mümkün olduğunca gerçekçi bir şekilde tarihi bir zaman aralığının veya tarihi bir olayın yeniden yaratılmasıdır. Geçmişte yaşayan insanlar farklı gelenekleri uyguladıkları, farklı tutum ve değerlere sahip oldukları için yirmi birinci yüzyıl öğrencilerinin bu insanların hayatlarını anlaması ve yorumlaması zorlaşmaktadır. Öğrenciler günümüzde sahip oldukları mevcut anlayışlarının yerine, geçmiş hakkındaki bilgilerini oluşturmalıdır. Bu durum özellikle sosyal alanlarda öğrencilerin deneyim yaşamamaları, hem günümüze hem de geçmişe yönelik sınırlı anlayışa sahip olmaları nedeniyle mümkün olamamaktadır.

Tarihin bir bölümünü canlandırma fikri yeni olmamakla birlikte tarihi bir olayın meydana gelişini kutlama veya anma törenleri ile karşımıza çıkmaktadır. Eski Yunan tiyatrolarından Ortaçağ'ın dini piyesleri ve modern tiyatrolara kadar her alanda tarihin yeniden oluşturulması vatansever duyguları, dini değerleri ve ahlaki bir ders vermek ve bazı felsefi anlayışı ifade etmek amacı ile farklı biçimlerde uygulanmıştır. Günümüzde tarihe ilgi duyan birçok yetişkin geçmişteki bir savaşın askeri olarak ya da herhangi bir tarihi dönemin günlük yaşamının bir parçası olarak tarihsel canlandırmaya katılmaktadır. Fakat tarihsel canlandırmayı bir grup öğrenci için bir öğrenme deneyimi olarak kullanmak nispeten yeni bir fikirdir. Bu fikir birçok açıdan tarihi tiyatroya ait unsurlardan farklılaşmaktadır. Tarihsel canlandırmada amaç, dramatize edilmiş bir olay örgüsünden ziyade tarihi bir olayın kendisini gerçekçi biçimde yeniden canlandırmaktır. Tarihsel canlandırmanın bir öğrenme deneyimi olarak kullanılmasında daha büyük bir etki, tüm öğrencilerin tarihi olayın akışına tam anlamıyla gömülerek *"orada olma duygusu ve empatik bir anlayış"* geliştirmeleridir (Turner, 1985: 220).

Tarih eğitimde uygulanacak olan tarihsel canlandırma, bu uygulamaya katılan öğrencinin orada olma duygusu ve empatik bir anlayış geliştirmesiyle birlikte onun kültürel deneyimi gerçekleştirmesini üstlenerek, bunu sosyal alanların eğitimsel yapısıyla birleştirir. Öğrenciler hem olaylar hakkında hem de insanlar ve daha geniş zaman aralığı hakkında bakış açısı geliştirirler. Tarih eğitiminde tarihsel canlandırmanın kullanılmasında amaç, öğrencinin hayatını geçmişte yaşanılan bir zaman aralığındaki hayata mümkün olabildiğince yaklaştırmak olarak ifade edilebilir. Bu süreçte öğrenciler, seçilen zaman dilimindeki insanların yapmak zorunda kaldıkları şeylere benzer olan gündelik işleri ve aktiviteleri yaparken aynı zamanda dönemin çatışmalarını, siyasi konularını ve toplum problemlerini de anlamaktadırlar.

Tarihsel canlandırmanın tarih eğitiminde kullanımı, rol oynama ve simülasyon aktivitelerine benzer şekilde öğrencilerin ilgilerini yansıtmak ve yerel kaynaklardan faydalanmak için esnektir. Canlandırma programlarının eğitimde kullanımı üzerine özel olarak araştırmalar yapılmadığı halde birçok araştırmacı eğitimde canlandırma kullanımının ve dramatik deneyimlerin faydalarına değinmiştir (Fines ve Verrier, 1974; Goalen ve Hendy, 1993; Kanas, 1994; Morris, 1998; Taylor, 1992).

Tarihsel canlandırmanın eğitimsel kullanımının ilk örneği ise 1982 yılında Sosyal Bilimler Ulusal Konseyi'nin (NCSS) Boston'daki yıllık toplantısında gerçekleştirilmiştir. On yedinci yüzyıl Fransız kâşifi LaSalle, sosyal alan öğretmenlerinden oluşan büyük bir izleyici topluluğunun önünde bir Fransız öğretmenin kişiliğinde görünmüştür. Dantel gömlekler, çizmeler, kuş tüylü şapkalar içerisinde ve kılıçla birlikte gerçekçi bir şekilde giyinen sosyal alan öğretmeni Reed Lewis, dramatik bir hikâye anlatma tarzında LaSelle'nin maceralarını anlatmıştır. Çoğunlukla öğrencisi olan on yedi kişi ile birlikte öğretmen Lewis, LaSelle'nin "Gezi II" (Expedition II) adlı macerasını, gezi defterinde yer alan orijinal takvime mümkün olduğu kadar bağlı kalarak LaSelle'nin keşfi gibi Lewis ve grubunun keşfi de sekiz aylık bir sürede tam anlamıyla

canlandırılmıştır. Reed Lewis bu tarihsel canlandırma uygulamasının ön hazırlığının iki yıllık yoğun bir araştırmaya dayandığını, detaylara dikkat ettiklerini, gerçek bir tarihsel canlandırma için gerek duyulan fiziksel ve zihinsel hazırlığa tamamen bağlı kalarak hazırlandıklarını ifade etmiştir (Turner, 1985: 221).

1982 yılında öğretmen Reed Lewis tarafından sunulan bu tarihsel canlandırma uygulamasına diğer öğretmenler tarafından zaman yetersizliği ve tarihi gerçekliğin yetersiz olduğu gibi gerekçelerle eleştiriler sunulsa dahi, bu tür uygulamalar öğrencilerin bilgileri sentez yapmaları, rol oynamaları, zaman içerisinde verilen bir noktada insanların değer verdikleri şeyleri keşfetmeleri ve yeniden oluşturulan tarihi olaylara katılmalarına olanak sunduğu için değerlidir.

Ülkemizde ise Avrupa Birliği Comenıus Projesi kapsamında gerçekleştirilen 128770-CP–1–2006–1-PT-COMENIUS-C21 kodlu *"Historical Recreation as an Educational Project- from training to action"* başlıklı proje kapsamında Türkiye, Portekiz, Çek Cumhuriyeti, Yunanistan, İtalya ve İspanya'da belirlenen okullarda tarihsel canlandırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu proje kapsamında gerçekleştirilen tarihsel canlandırmada Yunanistan 53 öğretmen, yaşları 12- 15 yaş arasında değişen 507 öğrenci ile M.Ö. 3000–1100 yılları arasında Girit uygarlığının günlük yaşamında nelerin olduğu canlandırılmıştır. İtalya'da yaşları 8–10 yaşları arasında değişen 100 öğrenci ile 7000 yıl önce Batı Lıguria'nın günlük yaşamına yolculuk yapmış, bu yolculukta ekmek pişirme, çamaşır ve bulaşık yıkama, yün tarama, dokuma tezgâhını kullanma, kendi ellerinde nakış yapma gibi o dönemin günlük yaşamına ait olayları yaşayarak öğrenmişlerdir. İspanya ise 29 öğretmen ile yaşları 3–11 yaş arasında değişen 300 öğrenci ile Müslüman Dönemde Nıebla'da neler yaşandığını canlandırmışlardı. Portekiz'de beşinci Keşifler Festivali kapsamında 2–4 Mayıs 2008 tarihleri arasında öğrenciler on altıncı yüzyıl döneminin karavelası ile denizde bir gün geçirmiş, Vasco de Gama'nın Hindistan'a gelişini canlandırmışlardır. Çek Cumhuriyet'i 2007–2008 eğitim yılında öğrencilerle birlikte Comenıus'un hayatını ve yaşadığı dönemi canlandırmışlardır. Proje kapsamında Ankara'da Yavuz Sultan Selim Anadolu Lisesi'nin 5 öğretmeni ile 15 yaşında 150 öğrencisi ile birlikte Birinci Meclisin Açılışı ve Cumhuriyet Balosu canlandırmaları gerçekleştirilmiştir.

Bu tarihsel canlandırma uygulamalarından farklı olarak Berk(2012) tarihsel canlandırma üzerine hazırladığı doktora tezi kapsamında belirli gün ve haftalar kapsamında konusunu siyasi tarihten alan ve gerçek tarihi mekânda gerçekleştirilen bir tarihsel canlandırma örneği olarak Atatürk'ün Ankara'ya Gelişi–27 Aralık 2011 konulu tarihsel canlandırmayı gerçekleştirmiştir. Söz konusu doktora çalışması kapsamında tarihsel canlandırma uygulaması tarih dersi kapsamında Dikmen Seymenler Parkı'nda 27 Aralık 2011'de Ankara Gazi Çiftliği Lisesi on birinci sınıf öğrencileri ile uzun süren bir çalışma sonrası kostüm, müzik, karşılamada oynanan seymen oyunları, tarihi mekân gibi tarihi atmosferi yansıtan tüm unsurlar dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir.

Yukarıda bahsedilen uygulama örneklerinde olduğu gibi tarihsel canlandırma uygulamaları, tek bir sınıfı, seviyeyi veya bütün okulu içerebilir. Tarih öğretmenleri tarihsel canlandırmaları oluştururken yerel bir tarihi alandan gelen gönüllülerle birlikte çalışabilirler. Birçok yerel tarihi toplum, bu tür işbirliğine ve okullarla yaratıcı bir ortaklık kurulmasına açıktır (Morris, 2001: 197).

Tarih dersi kapsamında gerçekleştirilecek olan tarihsel canlandırmanın içeriği Türk milli eğitiminin ve tarih eğitiminin genel ve özel amaçlarına bağlı olmalıdır. Tüm bu özellikler ve öğrencilerin tarih dersine yönelik olumsuz düşünceleri dikkate alındığında, tarih derslerinde tarihsel canlandırma uygulamalarının gerçekleştirilmesinin tarih öğretiminde öğrenme faaliyetini öğrenciler için anlamlı hale getirebileceği, öğrencilerin sürece aktif olarak katılımıyla elde edeceği deneyimi günlük yaşamla birleştirebileceği ve öğrencilerin tarih derslerine yönelik olumsuz düşüncelerinin yerini olumlu düşüncelere bırakabileceği bir uygulama alanı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Tarihsel canlandırma uygulamaları incelendiğinde farklı amaçlarla profesyonel veya amatör kişiler/gruplar tarafından yaygın olarak kullanıldığı dikkati çeken önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu tür uygulamalarda özellikle tarihi kahramanların yaşamlarından çok sosyal ve kültürel tarihe yönelerek sıradan insanların neler yaşadığına vurgu yapılmak istenmektedir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel canlandırma uygulamalarında yaşanan deneyimin katılımcılara bu anlamda fırsat sunduğu söylenebilir.

Tarihsel canlandırma ile ilgi literatür incelendiğinde uygulamaların belirli bir sınıflandırma kapsamında gerçekleştirilmediği, özel gün ve haftalar, festival gibi öğrencilerin bu tür uygulamalara çoğu zaman seyirci olarak katıldığı organizasyonlar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmada gerçekleştirilen uygulamalardan yola çıkılarak tarihsel canlandırma uygulamaları sınıflandırılmaya çalışılmış, söz konusu uygulamaların tarih dersi kapsamında gerçekleştirilmesinin daha anlamlı olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu doğrultuda tarihsel canlandırma uygulamalarının tarih dersi kapsamında gerçekleştirilmesinin bu dersin hedeflerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü öğrencilerin geçmişle bağlantı kurmaları kendi kişisel deneyimlerinden ve geçmişe dair bilgilerinden yararlanmaları aracılığıyla gerçekleşebilir. Tarih dersinde ise öğrencilerin kişisel deneyimleriyle bağlantısı olmayan zaman, mekân ve olaylarla ilgili yeni bilgiler sunulmaktadır. Dolayısıyla tarih dersinde gerçekleştirilecek tarihsel canlandırma uygulamaları öğrencilerin geçmişe dair bilgilerini kullanarak kendi kişisel deneyimlerini yaşamalarına olanak sağlayacak, böylelikle tarih dersi için hedeflenen üst düzey becerilerin öğrencilere kazandırılmasında önemli bir fırsat sunacaktır. Gerçekleştirilen tarihsel canlandırma uygulamalarından bazılarına öğrencilerin dâhil edilmesi ve öğrencilerin uygulama sonrasında verdiği dönütler bu durumu destekler mahiyettedir. Ancak ülkemizde tarih derslerinde tarihsel canlandırma uygulamalarından yeterince yararlanılmadığı söylenebilir. Öğrencilerin üst düzey becerilerinin geliştirilmesi, kendi kişisel deneyimleri ile geçmişi daha anlamlı kılabilmeleri için tarih dersinde bu tür uygulamalara yer verilmesi tavsiye edilebilir. Böylelikle öğrencilerin birçok becerilerinin gelişmesinin yanı sıra tarih dersine ve geçmişte yaşanan tarihi olaylara bakış açılarının da olumlu yönde değişmesi söz konusu olabilir.

KAYNAKÇA

AGNEW, Vanessa (2004). "Introduction: What is the Reenactment?", **Critisizm**, Summer/46–3, s. 327- 339.

ANDERSON, Jay (1982). "Living History: Simulating Everyday Life in Living Museums", **American Quarterly**, 34/3, s. 290–306.

ANDERSON, Jay (1984). **Time Machines: The World of Living History.** Nashville, Tenn.: American Association for State and Local History.

ANDERSON, Jay (1985). **The Living History Sourcebook**, Nashville: American Association for State and Local History.

ATA, Bahri (2002). **Müzelerle ve Tarihi Mekânlarla Tarih Öğretimi: Tarih Öğretmenlerinin "Müze Eğitimine" İlişkin Görüşleri**, , Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

BARZUN, Jaquez ve GRAFF, Henry. F. (2001). **Modern Araştırmacı**, Çev.: Fatoş Dilber, Ankara: Tübitak Yay.

BERK AKÇA, Neval (2012). **Ortaöğretim 11. Sınıf. T.C. İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük Dersinde Tarihsel Canlandırma Uygulaması: Bir Eylem Araştırması**, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

BURKE, Edmund (1998). **"A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful"**,(Ed.: David Womersley). Harmondsworth: Penguin.

"Canlı Müze ile Çiftlik Hayatını Canlandıracaklar", **Habertürk**, 2010.

COLES, J. ve ARMSTRONG, P. (2008). "Living history: learning through re-enactment", Paper presented at the **38th Annual SCUTREA Conference**, 2-4 July 2008, University of Edinburgh.

COLINS, John W. ve O'BRIEN, Nancy P. (2003). **"Greenwood Dictionary of Education"**. London: Greenwood Press.

"Çocuklara Eğlenceli Bir Tarih Yolculuğu", **Milliyet Sanat**, Aralık 2011.

DURING, Simon (2007). "Mimic toil: Eighteenth-century preconditions for the modern historical reenactment" **Rethinking History**, 11/3, s. 313- 333.

GASSET, Ortega Y. (1998). **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev.: Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.

GENÇ, Nâlân H. (2002). "Tiyatro ve Canlandırma Dersi Hedeflerinin Gerçekleşme Düzeyi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği)", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 18, s. 40–51.

"Gladyatörlerin Savaşları Muğla'da", **İhlâs Haber Ajansı**, 23 Mayıs 2008.

HADDEN, Robert L. (1999). **Reliving the Civil War: A reenactor's handbook**, Mechanicsburg, PA: Stackpole Books.

KELSEY, Darwin P. (1976). "Harvests of History" **Historic Presarvation**, July-September/ 28, s. 20–24.

KILIÇ, Emel (2010). **Tarih Turizminde Yeni Yöntemler: Yaşayan Tarih ve Tarihi Yeniden Canlandırma**. Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, Ankara: Kültür Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü.

KOŞAY, Hamit Z. (1974). "Açık Hava Müzeleri ve Türkiye'de Açık Hava Müzesini Kurma İmkânları", **Etnografya, Folklor, Dil, Tarih ve diğer Konularda Makaleler ve İncelemeler**.

LOHITHAKSHAN, P.M. (2002). "Dictionary of Education A Practical Approach". New Delhi: Kanishka Publishers.

"Manisa'da 1533'e Yolculuk". **NTV Tarih Dergisi**, Ağustos 2011.

Medieval Reenactment: Society for Creative Anachronism, Eglinton Tournament of 1839, SCA Fencing, Jousting, Adrian Empire, Kingdom of Calont LLC Books. ISBN 1156130743.

MILLER, F.P., VANDOME, A.F. ve BREWSTER, J.M. (2010). **Clasiccal Reenactment**. Alphascript Publishing.

MORRIS, Ronald V. (2001). "How Teachers Can Conduct Historical Reenactments in Their Own Schools", **Childhood Education Association for Childhood Education International**, Summer, 77/4.

MURRAY, Janet (2008). "College voices The historical reenactor Helen Naylor is proud of her Anglo-Saxon alter-ego, Aelfwyn, **The Guardian**, Tuesday 12 February 2008.

"Okçular Biga'da Buluştu", **Anadolu Jet Magazin,** Sayı: 32, Nisan 2012.

"Renaissance Reenactment, Including: English Civil War Society, the Sealed Knot (Reenactment), Brobdingnagian Bards, a Halo Called Fred, Marc Gunn, Steve MacDonald (Filk Musician), Poxy Boggards, the Jolly Rogers, Owain Phyfe, Three Pints Gone, Jousting Hephaestus Books. ISBN 1244873349.

RENTZHOG, Sten (2007). **Open Air Museums – The History and Future of a Visionary Idea**, Kristianstad: Carlssons, Jamtli.

SANCHEZ, Jose J. (2009). "Recreating History At School". **Historical Recreation as an Educational Project Book**.

TURNER, Thomas N. (1985). "Historical Reenactment - Can It Work as a Standard Tool of the Social Studies", **Social Studies**, Sept./Oct, 76/5, s. 220- 223.

Türk Dil Kurumu (1948). "Edebiyat ve Söz Sanatları Terimleri Sözlüğü", Ankara: TDK.

"Ukraynalılar Kiev'in Nazi işgalinden kurtuluşunu yeniden yaşadı", **Cihan Haber Ajansı.** 7 Aralık 2009.

WELSCH, Roger (1974). "Very Didactic Simulation", **The History Teacher**, 7/3, s. 356–364.

İnternetten Ulaşılan Kaynaklar

http://www.bridgingages.com/2/1.0.2.0/5/What'sHistoricEnvironmentEducationandTimeTravels.pdf, 20.10.2011 tarihinde saat 15.25'de alınmıştır.

İzmir-Foça-Marsilya Tarihe Yolculuk Projesi, http://www.360derece.info/turkce.htm, adresinden 12.09.2011 tarihinde saat 11.40'da alınmıştır.

"Mevlana'nın Konya'ya göçü temsili canlandırıldı" **Doğan** Haber Ajansı, 2011. http://www.dha.com.tr/haberdetay.asp?Newsid=159366 adresinden 5.5.2011 tarihinde saat 20.25'de alınmıştır.

THOFTE, Leonora ve PEDERSEN Mikkel V., Living History Project,http://rudar.ruc.dk/bitstream/1800/3729/1/Living%20History,%20Fall%202008.pdf adresinden 12.04. 2011 tarihinde saat 09.45'de alınmıştır.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 97-113, ANKARA-TURKEY

"MİSKÎNLİK" DAİRESİNDE "DEVREDEN" BİR DERVİŞ: YÛNUS EMRE

Ayşegül AKDEMİR[*]

ÖZET

"Miskîn" kelimesi, geçmişten günümüze kadar uzanan çizgide olumsuz bir kavram alanına sahip bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna bağlı olarak da söz konusu kelime, dilde ve yaşamda kendisine ancak "karşıt" bir noktada yer bulabilmektedir.

İlk planda olumsuz çağrışımlar yapan "miskîn" kelimesi, daha farklı bir bakış açısından bakıldığında ise olumlu olarak algılanmaya ve değerlendirilmeye imkân verecek bir mahiyette karşımıza çıkmaktadır. Algılayıştaki bu farklılık, söz konusu kelimenin işaret ettiği "hareketsizlik/durağanlık" durumunun insanın fiziksel ya da ruhsal yönlerinden hangisiyle alakalı olarak ortaya çıktığıyla çok yakından ilgilidir. Nitekim insanın fiziki yönüyle ilgili olarak karşımıza çıktığında olumsuz bir değere sahip olan "miskîn" kelimesi, ruhsal yönüyle ilgili olduğu durumlarda ise olumsuz değerinden sıyrılarak olumlu bir değer yüklenmektedir.

Yûnus Dîvânı'nda ise "miskîn" kelimesi, bazen sözlük anlamına sadık bir kullanımla karşımıza çıkmakta iken genelde ise kelime anlamını aşan ve onun çok ötesine geçen bir kullanım şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kelime, bu tarz kullanımlarda anlam ve değer açısından çok başka bir boyuta sıçramış durumdadır.

Bu çalışmada, yüzeysel bir bakış açısıyla bakıldığında olumsuz çağrışım değerlerine sahip olan "miskîn" kelimesinin arka plandaki anlam ve değeri sorgulanmıştır. Bu yapılırken de şiirlerinde kendisini sık sık "miskîn" sıfatıyla nitelendiren Yûnus Emre'nin şiirleri esas alınmış ve onun gerçek ve tasavvufî kimliğiyle söz konusu kelimenin çağrışım değerleri arasındaki muhtemel ilgi ve ilişkiler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yûnus, miskîn, tasavvuf

AN ASCETIC "TURNING" IN CIRCLE OF "SLOTHFULNESS": YUNUS EMRE

ABSTRACT

"Slothful" is a word which we come across its negative concept from past to present. Therefore, the aforementioned a word finds its place as a "contrast" point in life and language.

[*] Arş. Gör. Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
El-mek: ayse.akdmr@mynet.com

In the first place that the negative associations "slothful" word, a different viewpoint than the one that would allow a positive nature appears to be perceived and evaluated. This difference in understanding, however, pointed out that the word "inactivity/ stasis" with regards to which one aspect of physical or mental condition of people is very closely related. The physical aspect of fact, when seen in relation to a negative value with a "slothful" word, is the psychological aspects of peeling off a positive value when negative value is loaded.

But in the Poetry of Yunus Emre, though we come across the word, "slothful" with its literal meaning, it goes beyond of this and exceeds its meaning indeed. The aforementioned word comes up to another dimension as its meaning and value with these kinds of usages.

In this work, the underlying meaning and value of the word, "slothful" which has negative connotation values when it's considered superficially are questioned. While doing this, we base on the poems of Yunus Emre, who often characterizes himself as "slothful" in his poems, and put emphasis on possible relevance and relations between his real and mystical identity and the aforementioned word.

Key Words: Yunus, slothful, mysticism

Arapça bir sıfat olan ve "âciz, zavallı, fakir, beceriksiz, hareketsiz; cüzzam hastalığına tutulmuş olan; miskli [misk + în]" gibi sözlük anlamlarına sahip olan "miskîn", olumsuz bir kavram alanına sahip bir kelimedir.[1] Kelimenin günümüzde ise "çok uyuşuk olan (kimse); hoş görülemeyecek durumlar karşısında tepki göstermeyen (kimse)" gibi anlamları karşılayacak bir şekilde kullanılıyor olması da aradan geçen zaman içerisinde bu kelimenin kavram alanında olumlu yönde bir değişim olmadığını, kelimenin eskiden olduğu gibi günümüzde de olumsuz çağrışımlar ifade edecek şekilde kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Söz konusu kelimenin hem geçmişte hem de günümüzde böyle olumsuz bir kavram alanına sahip olmasında ise "hareketsizlik, durgunluk, durağanlık" gibi çağrışımlar yapan bir kelime kökünden (سكن) türemiş olmasının etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira "acele işe şeytan karışır" gibi bir atasözünü vücuda getiren bir dünya görüşüne sahip olan ve bu atasözünün daha estetik bir şekilde dile getirilmiş hâli durumunda olan "Tîz-reftâr olanın pâyine dâmen dolaşır/Erişir menzil-i maksûduna âheste giden" beytini de sıklıkla kullanarak anonimleştirme sürecinde olan bir toplumun savunduğu şey, kesinlikle mutlak bir hareketsizlik hâli olmayıp hedefe giden yolda yavaş, fakat emin adımlarla ilerlemektir. "Miskîn" kelimesi ise bir "hareketizlik" hâline işaret etmesi bakımından aynı zamanda, "hedefsiz/amaçsız" olmanın da bir ifadesi durumundadır. Zira ulaşılacak bir hedefin olmadığı durumda, o hedefe varmak için yürünecek bir yolun (hareket) ol(a)mayacağı da açıktır. Bu nedenle

[1] "Miskîn" kelimesinin "miskli" anlamı olumlu bir nitelik taşımakla beraber, söz konusu kelimenin bu anlamı çalışmamızın konusunun sınırları dışındadır; zira "âciz, zavallı, beceriksiz, hareketsiz" gibi anlamlara gelen ve "سكن" kökünden türemiş olan "miskîn" kelimesiyle "miskli/misk kokulu" anlamına gelen "miskîn [misk + în]" kelimesi arasındaki ilgi sadece şekli bir benzerlikten ibarettir. Yazılışları ve okunuşları aynı, anlamları ise farklı olan bu iki kelimenin Klasik Türk Edebiyatında zaman zaman "cinas" sanatını meydana getirecek bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz:
Revnak bulalı bu hatt-ı miskîn
Yüz yere kodu benefşe miskîn
(Necâtî) (Mermer vd. 2008, 162)
Ancak biz, Yûnus Dîvânı'nda söz konusu kelimenin bu şekilde bir kullanımına rastlayamadık. Aynı şey, kelimenin "cüzzam hastalığına tutulmuş olan" şeklindeki anlamı için de geçerlidir. Dolayısıyla da çalışmamızın sınırları, söz konusu kelimenin "âciz, zavallı, fakir, beceriksiz, hareketsiz" gibi anlamlarıyla sınırlıdır.

de söz konusu kelime, bu dünya görüşü içerisinde kendisine ancak "karşıt" bir noktada yer bulabilen ve dilde yer alan, fakat yaşamda dışlanan bir kavram durumundadır.

İlk planda, "hareketsizlik, durgunluk, durağanlık" gibi olumsuz çağrışımlar yapan bu kelime kökü (سكن), diğer bir bakış açısıyla bakıldığında ise olumlu olarak algılanmaya ve değerlendirilmeye imkân verecek bir mahiyette karşımıza çıkmaktadır. Algılayıştaki bu farklılık, söz konusu "hareketsizlik/durağanlık" durumunun insanın bedenî ya da ruhsal yönlerinden hangisiyle alakalı olarak ortaya çıktığıyla çok yakından ilgilidir. Nitekim insanın madde boyutunda ortaya çıkan fiziksel bir hareketsizlik ve durağanlık durumu, "uyuşukluk" ve "tembellik" olarak nitelendirilirken içsel bir barışın ve buna bağlı huzurun getirisi olan bir "durağanlık"ın adı ise "dinginlik" olmaktadır. Böylece, aslında olumsuz bir çağrışım değerine sahip olan "hareketsizlik/durağanlık" durumu, insanın ruhsal boyutunu ilgilendiren bir şekilde karşımıza çıktığında olumsuz niteliğinden sıyrılarak olumlu bir niteliğe bürünmüş olmaktadır. "Miskîn" kelimesinin olumsuz bir değere sahip olmasına karşılık, yine onunla aynı kökten türemiş olan "sâkin", "teskîn", "sükûn" gibi kelimelerin yaptığı olumlu çağrışımlar, algılayıştaki bu farklılığı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden "miskîn" kelimesinin köken bakımından hem olumlu hem de olumsuz bir çağrışım değerine sahip olması, Yûnus Dîvânı'nda bu kavramın nasıl ve ne amaçla kullanıldığını değerlendirme noktasında bize yol gösterici olacaktır. Ancak şimdilik böyle bir değerlendirmeyi bir tarafa bırakarak Yûnus'un söz konusu bu kelimeyi, Dîvân'ındaki genel kullanım amacından daha farklı bir şekilde ve daha farklı bir amaçla kullandığı beyitlere bakmamız gerekmektedir. Bu kullanım şekli, Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesinin geçtiği bütün beyitler içerisinde bir azınlık durumunda olmakla birlikte, söz konusu kelimenin tüm kullanım şekillerini bir bütün olarak ele alıp değerlendirme noktasında önemlidir. Bu nedenle de bu kullanım şeklini örneklendiren beyitlere de çalışmamız içinde yer vermemiz gerekmektedir.

Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesinin, kelime anlamlarından biri olan "fakir" anlamında ve olumsuz bir çağrışım barındırmayacak bir şekilde kullanıldığı beyitlere rastlamaktayız. Söz konusu beyitlerde Yûnus, dini ve toplumsal açıdan oldukça önemli olan bir gereklilikten bahsetmekte ve bunun savunuculuğunu yapar bir konumda karşımıza çıkmaktadır. İslam dininde oldukça önemli bir yeri bulunan bu gereklilik, Yûnus'un dilinden şu şekilde ifadesini bulur: Fani olan bu dünyada, yine fani olan insanın ömrüne bir nihayet vardır. İnsanoğlunun bunu hiçbir zaman unutmaması gerekir. Bu yüzden de bu dünyanın nimetlerine karşı büyük bir iştiyak içinde olan nefse mağlup olmayıp paylaşımcı olmak gerekmektedir. Beş parmağını kendi ağzını doldurmak için kullanmamalı, birini kesip yoksula vermelidir. Zira uhrevî âlemde insana kurtuluş yolunu açacak olan şeylerden biri budur:

Ele getürdügüni miskînlere harceyle

Niçe çok yaşarısan sonucı ölüm vardur[2]

(51/4)

Nefse uyup biş parmagun bir kezden iltme agzuna

Kes birisin vir miskîne gerek olur unutmagıl

(159/5)

[2] Bu çalışmada yer verilen Yûnus Emre'ye ait beyitler, Mustafa Tatçı'nın "Yûnus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin" adlı çalışmasından alınmış olup parantez içinde verilen numaralardan ilki alıntılanan beytin şiir numarasını, ikincisi ise beyit numarasını göstermektedir.

Bir miskîni gördünise bir eskice virdünise

Yarın anda sana gele Hak şarâbın içmiş gibi

(388/6)

Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesinin yine "fakir" anlamında kullanıldığı, ama bu kullanım şeklinin çok farklı bir boyutunun ortaya çıkarılması noktasında oldukça önemli olan bir beyit daha bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in, bir grup dervişin bir araya toplanmış olduğu bir ortama gelmesiyle ilgili olarak anlatılan bir menkıbeye işaret edilen beyit şöyledir:

Resûl indi tapuya elin urdı kapuya

Didiler kimsin ana miskîni dervîşlerün

(149/5)

Yûnus'un şiirinde işaret ettiği menkıbe şu şekildedir:

> "Kırklar, erenler, dervişler (çeşitli kaynaklar bu isimlerden birini kullanıyor) bir evde oturmuş sohbet ederlermiş. Peygamber Muhammed Mustafa onların meclisine varmak, bu Hak erenlerini görmek istemiş. Kapıyı çalmış, kimsin diye sorulunca 'ben peygamberim' demiş. Bizim meclisimizde peygamberin yeri yoktur diye, kapıyı açmamışlar. O vakit Cebrail'in dili ile Tanrı'dan haber gelmiş ki, 'Ya Muhammed ben bir fakirim diyesin'. Peygamber dönüp kapıyı vurmuş, kim olduğu sorulunca 'fakirim' diye cevap vermiş; bunun üzerine kapıyı açmışlar. Peygamber dervişlerin arasına katılmış, kim olduklarını, ne iş yaptıklarını, birbirleri ile ilişkilerinin ne olduğunu sormuş. Onlar demiş ki; 'Biz eşit kişileriz. Birimiz ne isek hepimiz oyuz. Birimize dokunsan hepimizden ses gelir; birimizden kan aksa, hepimizden kan akar.' Peygamber inanmayıp delil istemiş. Bunun üzerine Kırklardan biri bıçağını çıkarıp, kendi kolunu yarmış, kırk koldan aynı zamanda kan akmaya başlamış. Peygamber inanmış. Bu sefer dervişler Peygamberi sınamak istemişler. Önüne bir üzüm tanesi koyarak 'Bunu kırkımıza bölüştürebilir misin?' demişler. Peygamber tek bir taneyi nasıl olup da kırka böleceğini düşünürken Cebrail inmiş, Tanrı'nın buyruğunu bildirmiş ki üzüm tanesini eze, suyunu Erenlere bölüştüre. Peygamber üzümün suyunu çıkarıp Kırklara bölüştürmüş. Üzüm suyunu içen Kırklar esrik olup semah dönmeye başlamışlar. Peygamber Tanrı elçisi olmanın gerçeğini böylece Kırklardan öğrenmiş. Semah töreni, Muhammed'in Peygamberliğe geçiş töreninin simgesi kabul edilerek, Alevi-Bektaşiler arasında günümüze kadar sürüp gelmiştir." (Başgöz 2003, 43-44)

Dervişlerin birinin kolu kesilince hepsinden kan akması,[3] menkıbe içerisinde dervişlerin dilinden de açık bir şekilde ifade edilmiş olduğu gibi, o topluluğu meydana getiren dervişlerin her

[3] Aynı motif, Fûzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn"unda da vardır. Mecnûn'un aşk yolunda adım adım kemâle doğru ilerleyişinin anlatıldığı bölümde, Leylâ aşkının Mecnûn'u ilahî bir mecraya taşımış olduğuna dair bir işaret/kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır bu motif. Mecnûn'un babası, aşk yüzünden çöllere düşen oğlunu eve dönme konusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Bu sırada, Mecnûn'un kolundan bir anda kan akar. Buna sebep ise o sırada Leylâ'nın kolundan kan alınıyor olmasıdır:

Ol kişver-i ᶜaşk pâdişâhı
Ol evc-i belâ vü derd mâhı
Takrîr kılurdu eyleyüp âh
Babasına şerh-i gam ki nâ-gâh
Lerzân oluban ten-i hazîni
Kan doldu kolundan âstîni
Ol verdi atasına tahayyür
Mecnûn dedi eyleme tefekkür
Fasd eyledi ol büt-i perî-zâd
Nîş urdu anın koluna fassâd

birinin "farklılık"larından sıyrılarak "eşitlenmiş" olmalarının bir sonucu durumundadır. Bu menkıbede anlatılan olay çerçevesinde konuya baktığımızda, "miskîn (fakir)" kelimesi, bildiğimiz anlamda bir fakirlik olmayıp insanlar arasında "fark" ve dolayısıyla da "eşitsizlik" yaratan bütün sıfatlardan arınma durumunu karşılamaktadır. Dervişlerin bir araya geldiği bu ev, insanları birbirinden ayıran bütün farklılıkların ortadan kalktığı ve eşitlendiği bir ortamdır. Öyle ki bu ortamda "peygamberlik" gibi ulvi bir sıfatın bile yeri yoktur. Zira Hz. Peygamber'in dervişlerin arasına katılabilmesi için bu sıfatını bir kenara bırakması gerekmiştir. Dervişlerin bir arada olduğu bir toplulukta, insanlar arasındaki "fark"ları silen ve onları "eşitleyen" bir sıfattır miskîn. Öyle bir toplulukta herkes, farklılıklarından ya da üstünlüklerinden soyutlanarak eşitlenmektedir. Bu "eşitlenme" ise "tevhîd/birlik"i doğurmaktadır. Bu eşitlenme durumu gereklidir, zira "farklılık"ların olduğu yerde "tevhîd/birlik"ten bahsetmek olası değildir. İşte buradaki miskînlik/fakirlik, sahip olunan bütün sıfatları bir kenara atıp farklılıklardan arınmaktır.[4] İnsan ancak bu sayede tevhîdi tecrübe edebilecektir.

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, "miskîn" kelimesinin Yûnus Dîvânı'nda "fakir" anlamında kullanıldığı beyitlerden bazılarında söz konusu kelime "maddi bir yoksulluk, ihtiyaçlılık" hâlini ifade etmekte iken başka bir beyitte ise kelime anlamını aşan ve onun çok ötesine geçen bir kullanım şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Aynı şey, "miskîn" kelimesinin kelime anlamlarından bir diğeri olan "âciz/zavallı" gibi anlamlarda kullanıldığı beyitlerde de karşımıza çıkmaktadır. Yûnus, ilk olarak, faniyi bakiye değiştirme gafletini gösteren insanın "acziyet/zavallılık"ını şu şekilde dile getirmektedir:

Behey miskîn aç gözüni bu fânîden yum gözüni

Günâhdan kara yüzüni hîç agartmayasın bigi

(414/3)

Ol zahm eseri göründü bende
Biz bir rûhuz iki bedende
Bizde ikilik nişânı yokdur
Birbirinin özge cânı yokdur
Sanma ki ol oldur ü benim ben
Bir cân ile zindedir iki ten
Hurrem olurum o olsa hurrem
Gam yete ana bana yeter gam
LM (2080-2088)

"O aşk ülkesinin padişahı, bela ve dert doruğunun ayı, / âh eyleyerek babasına gamını açıkladığı sırada ansızın, / kederli vücudu titreyerek elbisesinin kolu, kolundan (akan) kanla doldu. / Babası bu duruma şaşırdı. Mecnûn: 'Düşünme! / O peri soylu ve put kadar güzel olan sevgili, kan aldırdı. Hacamatçı, onun koluna iğne vurdu. / O yaranın eseri bende göründü. Biz, iki bedende bir ruhuz. / Bizde ikilik nişanı yoktur. Birbirimizin başka canı yoktur. / O, odur ben de benim sanma. Bu iki beden, bir canla hayattadır. / O, sevinçli olursa ben de sevinçli olurum. Gamlı olursa o gam bana da ulaşır.' dedi."

Çöle ilk düştüğünde babasının gelerek Leylâ'nın evde kendisini beklediğini söylemesi üzerine, Leylâ'ya kavuşma ümidiyle evine dönen Mecnûn, bu sefer eve dönmek istemez. Çünkü aradan geçen zaman dilimi içinde çölde yasadıkları, Mecnûn'un manevî bakımdan yükselmesine ve olgun sıfatlar kazanmasına vesile olmuştur. Leylâ'ya hacamat yapıldığı sırada, Mecnûn'un kolundan kan akması, ikiliğin ortadan kalktığına, başka bir deyişle onun "tevhîd/birlik"e ulaşmış olduğuna işaret etmektedir.

[4] Ethem Cebecioğlu, "fakîr"in sıfatlardan/farklılıklardan arınma sonucunda ulaştığı bilinç durumunu şu şekilde ifade etmektedir: "Fakir, fenâfillah makamındadır. Kişinin kendinde gördüğü her şeyi, kendine değil; Allah'a ait ve Allah tarafından olduğunu bilmesi ve bu bilinci kuvvetle taşır hâle gelmesidir. Bu mertebeye 'fenâfillah' denir. Sâlik, bu durumda, kendinde dünyevî ve uhrevî bir vücûd (varlık) görmez." (2004, 204) Bu noktada, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Fakrım ile fahreylerim" şeklindeki hadisini de hatırlamak gerekmektedir.

Behey miskîn gâfil olma dünyâ fânî bâkî sanma

Ecel yiticek agzundan lokman yutmayasın bigi

(414/4)

Yukarıdaki beyitlerde "miskîn" kelimesinin kullanımında onun sözlük anlamını zorlayan herhangi bir durum söz konusu değildir. Yûnus bu beyitlerde söz konusu kelimeyi kullanırken onun sözlük anlamına oldukça sadık davranmış ve bu kelimenin başka bir şekilde yorumlamasına sebep olacak bir teşebbüste bulunmamıştır.

Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesinin yüzeysel bir bakış açısıyla bakıldığında yine "âciz/zavallı" gibi anlamlarıyla kullanılmış gibi görünmesine rağmen, söz konusu kelimenin arka planda işaret ettiği gerçeklik bakımından çok farklı bir anlam boyutuna sıçrayışı, başka bir beyitte karşımıza çıkmaktadır. Bu beyitte "miskîn" kelimesi, Hz. Âdem'in sıfatı durumundadır:

Miskîn Âdem yanıldı uçmakda bugday yidi

İşi Hak'dan bilenler şeytândan tutmayalar

(57/8)

Yukarıdaki beyit, "miskîn" kelimesinin sözlük anlamı (âciz, zavallı) çerçevesinden değerlendirilecek olursa eğer, Hz. Âdem'in "miskîn" sıfatıyla nitelendirilmesine sebep, onun şeytânın yanıltmasına mukavemet gösteremeyip cennetteki yasak meyveyi yemiş olmasıdır. O, cennetteki yasak meyveyi yemek suretiyle, hiçbir çaba sarfetmeden elde etmiş olduğu yüce makamını kaybederek dünyaya indirilmiştir. İlk insanın (ve onun şahsında insanoğlunun) mekânının ve makamının yücelerden aşağılara doğru bir seyir takip etmesine sebep, şeytandır. Ancak Yûnus'un "İşi Hak'dan bilenler şeytândan tutmayalar" şeklindeki ifadesinde açık bir şekilde dile getirmiş olduğu gibi, o sadece bir "sebep"tir. Hakikatte ise her şey, ilahî bir planlamanın işleyişi neticesinde cereyan etmiştir.

Âdem'in cennetten çıkarılması, ilahî bir planlamanın neticesidir; zira onun mekânının cennet değil "yeryüzü" olacağı daha o yaratılmadan bellidir: "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi." (Kur'ân, 2/30) Bu âyetten anlaşıldığı kadarıyla melekler, henüz yaratılmadan önce bile insanın nitelikleri ve onun mekânının yeryüzü olacağı konusunda bilgi sahibidirler.

Hz. Âdem'in yaratılmasıyla başlayıp yasak meyveyi yemesi neticesinde dünyaya indirilmesiyle sonuçlanan süreçte cereyan eden olaylar zinciri malumdur. Allah Âdem'i yaratıp da bütün meleklere ona secde etmelerini buyurduğunda hepsi birden ona secde etmiş, fakat şeytan, kendisinin ateşten yaratıldığını, bu nedenle de topraktan yaratılmış olan Âdem'e secde etmeyeceğini söyleyerek bu emre karşı gelmiştir. Kur'ân'da da anlatılan bu olaylar, Yûnus'un dilinden şu şekilde ifadesini bulur:

Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi

Şeytân geldi Âdem'e tapmaga ᶜâr eyledi

Eydür ben oddan nûrdan ol bir avuç toprakdan

Bilmedi kim Âdem'in için gevher eyledi

(356/1-2)

Şeytanın kibre kapılarak Âdem'e secde etmemesine sebep, onun Âdem'i zâhirî bir bakış açısıyla değerlendirmiş olmasıdır. Âdem belki değersiz bir topraktan yaratılmıştır, ama Allah ona kendi "ruhundan üflemiş" ve onu "eşref-i mahlûkât" olarak yaratmıştır. Dolayısıyla da o, bütün yaratılmışların en önde geleni, en şereflisidir. Ama şeytan, onun sadece zâhirine baktığı için bu hakikati görememiştir:

Zâhir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı

Bilmedi ki Âdem'i halka server eyledi

(356/3)

Şeytan/İblis, henüz Hz. Âdem'e secde etme emrini alıp da isyankâr olmadan önceki adı "Azâzil" iken daha sonra Âdem'e secde etmemesi neticesinde Allah'ın huzurundan kovulmuş ve "kovulmuş, lanetlenmiş" anlamlarında "la^{c}în" sıfatıyla anılır olmuştur. Bunun üzerine Allah'a yalvarmış ve O'ndan kıyamet gününe kadar mühlet istemiştir. Allah da onun bu isteğini kabul ederek şeytana kıyamet gününe kadar mühlet vermiş ve o böylece, insanları doğru yoldan saptırmak gibi bir fonksiyonla varlık halkasındaki yerini almıştır.[5]

"Âdem" sebebiyle Allah katındaki makamını/derecesini kaybeden şeytanın insanı doğru yoldan saptırma konusundaki ilk icraatı da "Âdem"i makamından (cennet) etmek olmuştur. Ancak az önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Âdem'in cennette başlayıp yeryüzünde devam eden macerasında şeytanın fonksiyonu sadece bir "sebep" olması yönüyledir.

Bir sebep-sonuç zinciri hâlinde gelişen bu sürecin hakikatte ise Allah katında bir manası ve mahiyeti vardır. Bu mana ve mahiyet, insanın "tevhid" bilinciyle başlayıp dünyaya "düşüş"ü ile sekteye uğrayan ve o bilinç durumuna tekrar ulaşmak için sarf ettiği çabayı içeren macerasıyla ilgilidir.

"Miskîn Âdem yanıldı uçmakda bugday yidi" mısraında "Âdem" kelimesi, "temel nitelikleri tüm insanlar tarafından paylaşılan ilk ya da aslî örneğe atıfta bulunacak şekilde" (Chittick 2008, 239), başka bir deyişle Hz. Âdem'i karşılayacak bir şekilde kullanılmıştır. O, "tevhîd"i ilk ve aynı zamanda, bir çaba sarf etmesine gerek kalmadan idrâk etmiştir:

Tevhîdimiş cümle ^{c}âlem tevhîdi bilendür Âdem

Bu tevhîdi inkâr iden öz cânına düşmanımış

(125/6)

Dolayısıyla da Âdem'in "miskîn" sıfatıyla anılması, bir yönüyle, şeytanın yanıltmasına mukavemet gösteremeyip cennetteki yasak meyveyi yemiş olması konusundaki "acziyet"iyle ilgiliyken diğer taraftan ise "tevhîd" bilincine sahip olmasıyla yakından ilgili olmalıdır. Zira "miskîn" kelimesinin Yûnus Dîvânı'ndaki genel kullanım şekli ve amacı, insanın bu iki potansiyele aynı anda sahip oluşunun bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şeytana/nefse uyma acziyetini gösterebilecek bir potansiyele sahip olarak yaratılmış olan Âdem, aynı zamanda, "tevhîd" bilincine de sahip olması bakımından "eşref-i mahlukât" olma sıfatını "bilfiil" taşıyor durumdadır. Atasının cennetteki yasak meyveyi yiyerek dünyaya

[5] Bu olaylar, Kur'ân'da Hicr Sûresi 28-43. âyetler arasında anlatılmaktadır.

indirilmesi neticesinde ise insanoğlu, "eşref-i mahlukât" olma sıfatına artık "bilfiil" olarak değil, ancak "bilkuvve" olarak sahip duruma gelmiştir. Şeytana/nefse yenilme potansiyelini taşıma konusunda ise o, atasının mirasını aynen devralmış durumdadır. Dolayısıyla da Âdem söz konusu olduğunda bir "acziyet"e işaret etmenin yanında aynı zamanda "tevhîd" bilincine sahip olmaya da bir göndermede bulunan "miskîn" sıfatı, insanoğlu için artık sadece bir "acziyet"in ifadesi olabilecektir:

Miskîn âdem oglanı nefse zebûn olmışdur

Hayvân cânâvâr gibi otlamaga kalmışdur

(76/1)

Yukarıdaki beyitte "miskîn" kelimesi, genel anlamda insanoğlunun acziyetini ifade etme amacına hizmet etmektedir. Ancak Yûnus'un "miskîn" kelimesini "acziyet/eksiklik" anlamıyla, daha çok kendisi için ve/veya kendi ismine sıfat olacak şekilde (miskîn Yûnus) kullandığını görmekteyiz. Böyle bir kullanımdan amaç ise bir insan olarak kendi acziyetini, eksikliğini vurgulamaktır:

Yûnus Emre'm ᶜışkludur eksiklidür miskîndür

Her kim yimez mahrûmdur hᵛonını Muhammed'ün

(145/7)

Bu beyitler genel olarak; kendi acziyetini itiraf, hakikatin farkında olan, ama ona ulaşmak için yapılması gerekenleri yapma konusunda kendisini yetersiz hisseden bir insanın bundan duyduğu rahatsızlık, kendi kendine yapılan bir uyarı ve hatta sitem ve kendine öğüt verme gibi konular etrafında şekillenmiştir. Hissedilen acziyet ve eksiklik duygusu bazen o kadar yoğunlaşmış ve o kadar derinden hissedilmiş olmalıdır ki "miskîn" kelimesi bu duyguların yoğunluğunu ifade etme konusunda yetersiz kalmış ve "bî-çâre" de Yûnus'un kendisinden duyduğu hoşnutsuzluğu daha çok vurgulamak fonksiyonuyla onun sıfatları arasına eklenmiştir:

Miskîn Yûnus gözün aç bak iki cihân toptolu Hak

Sıdk odına gümânı yak ol eşkere pinhândadur

(54/9)

Miskîn Yûnus aç gözüni uyar gafletten özüni

Tâ bilesin kendözüni tanla seher vaktinde dur

(88/9)

Var imdi miskîn Yûnus ᶜuryân olup gir yola

Yüz çokallu gelürse yalıncagı soyamaz

(105/5)

Miskîn bî-çâreYûnus tutgıl eren etegin

Tâ seni Hakk'a ilte düşgil soyına bir gün

(246/5)

MiskînYûnus aç gözüni Hazret'e urgıl yüzüni

Mürşid-i kâmil yolına kurbân olayın bir zamân

(253/9)

İy bî-çâre miskîn Yûnus günâhun çok neyleyesin

Sıgındum ol Allâh'uma didi hem ᶜafv kılam diyü

(285/5)

Miskîn Yûnus'un sermâyesi yokdur İlâhî

İllâ sevicidür seni ᶜışkıyile seveni

(357/7)

Gel imdi miskînYûnus varun Hakk'a harc eyle

Gördün elünde kalmaz dünyâ ber-hurdârlıgı

(361/5)

Gel imdi iy miskînYûnus hevâseti elden bırak

Çalab'um rûzı eyle bize kanâᶜat bıçagını

(376/7)

Gel imdi miskîn Yûnus tut erenler etegin

Cümlesi miskînlikde yoklugımış çâresi

(378/11)

Miskîn Yûnus bilmez misin yoksa nazar kılmaz mısın

Ölenleri anmaz mısın âh n'ideyin ᶜömrüm seni

(384/8)

Ölenler hâlin bilmez göz açup ögin dirmez

Miskîn Yûnus Emre'nün meger bagrı baş oldı

(394/9)

Öyle görünüyor ki derinden hissedilen bu "eksiklik" ve "acziyet" duygusu, Yûnus'u Tapduk'un kapısına götüren sürecin de başlangıç noktası olmuştur. Eksik/âciz/çiğ Yûnus, girdiği bu kapıdan eksikliklerini tamamlamış ve hakikatin ateşinde pişmiş/olgunluğa ulaşmış bir şekilde çıkacaktır:

Tapdug'un tapusında kul olduk kapusında

Yûnus miskîn çig idük bişdük el-hamdüli'llâh

(292/8)

Yûnus, kendisinden duyduğu memnuniyetsizliği "eksiklik/âcizlik/çaresizlik" ifade eden "miskîn" ve "bî-çâre" sıfatlarıyla dile getirir; fakat bu sıfatlar vasıtasıyla ortaya konulan ve bir memnuniyetsizlik durumuna sebep olan söz konusu hislerin maddi bir boyutu yoktur. Onun "eksikilik/âcizlik/çaresizlik"i maddi bir yoksunluk ya da eksiklik durumu değildir. O, Tapduk'un kapısına manevî eksikliğini gidermek için yönelmiştir.

Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olmamıza olanak sağlayacak yeterlilikte olmasa bile, Yûnus'un hem tarihi hem de menkıbevi kaynaklar vasıtasıyla aktarılan bir hayatı vardır. Onunla ilgili olarak sözlü kültürde yer edinmiş bir menkıbede Yûnus, yoksul bir çiftçi olarak karşımıza çıkar. Şiirlerinde kendisini sık sık "miskîn" ve "bî-çâre" olarak nitelendirmiş olmasıyla bir bağlantısı var mıdır yoksa halkın, çok sevdiği bir şairin hayatıyla ilgili boşlukları kendi hayal gücü ve yorumuyla doldurmasından mı ibarettir bilinmez ama Yûnus'un sözlü kültürde "yoksul bir ekinci" olarak yer bulmuş olması, konumuz açısından oldukça ilginç bir detayı içinde barındırmaktadır. Zira söz konusu menkıbede Yûnus'u Tapduk'un kapısına sevk edecek olayların başlangıç noktası, tıpkı kendisinin şiirlerinde de ifade ettiği gibi, bir "eksiklik/yoksunluk" durumudur. Ancak arada bir fark vardır. Yûnus'un şiirlerinde kendi dilinden ifadesini bulan "eksiklik" durumu manevî bir eksiklik iken menkıbede söz konusu olan "eksiklik" durumu maddi bir eksikliktir. Ama maddi bir "eksiklik" duygusuyla çıkılan bu yolda Yûnus, aslında ihtiyacı olan şeyin manevi bir "tamamlanma" olduğunun farkına varacak ve ilk başta maddi boyutta hissedilen "eksiklik" duygusu manevi bir boyuta taşınacaktır. Söz konusu menkıbe şu şekilde özetlenmektedir:

> "Sözlü tarihimizde Yunus yoksul bir ekincidir. Bütün Anadolu ekincileri gibi, gün bulur, gün yer. Kuraklık kavurup ekini bitmeyince, heybesini omzuna vurup buğday aramaya gider. 'Karşılıksız bir şey istenmez' diyerek heybesine, çoban armağanı, yaban alıcı doldurur. Yunus Emre Moğol beylerinin, Konya sultanlarının kapısına varacak değildir elbet, bir tekke kapısına varır. O tekkeler ki, her zaman kapılarını yoksula, düşküne açmış, kapıya gelen garibe kim olduğunu sormadan, içeri buyur etmiş, önüne yoğurt ekmek koyup ağırlamıştır. Hacı Bektaş Tekkesi'nin dervişleri de Yunus'u buyur eder, armağanını alır, yaban alıcını değerli bir şeymiş gibi bölüşür, yerler. Yunus, Hünkâr Ululuğundan alıcına karşılık buğday ister. Hünkâr buğday yerine nefes önerir; Yunus, 'nefes karın doyurmaz' diyerek buğdayda ayak direr; buğdayını da alıp yola düşer. Evine gelince karısı Yunus'a 'keşke nefes alsaydın, buğday tükenir, erenlerin nefesi tükenmezdi' der. Yunus karısının sözünü dinleyip döner, nefes almaya varır. Ama geç kalmıştır. Bu erenler nefesini Yunus ancak Taptuk Emre Tekkesi'nde bulabilecektir. Yunus Taptuk Tekkesi'ne varır, erinmeden, yorulmadan, yüksünmeden kırk yıl bu tekkeye hizmet verir. Pek dürüst bir hizmettir bu. O kadar ki, Yunus, 'eğri bu kapıya yakışmaz' diye, ormandan tekkeye bir tek eğri odun getirmez. Şairlik vergisini ancak böyle uzun ve çileli bir emekten sonra elde eder. Her iki anlamda da 'hak' sözü söylemeyi bundan sonra öğrenir." (Başgöz 2003, 18-19)

Yûnus'u Taptuk'un kapısına yönelten gerçek sebep her ne olursa olsun açık olan bir şey vardır ki Yûnus bu uyanış/yönelişle birlikte devir nazariyesinde "kavs-i nüzûl (iniş yayı)"ün sonu ile "kavs-i ᶜurûc (çıkış yayı)"un birleştiği yer olan dip noktadaki (dünya) "yatay" konumunu, "kavs-ı ᶜurûc" üzerinde "dikey" bir yükselişle (miᶜrâc) değiştirmiştir. Yûnus Dîvânı'nda bu yükselişin adı da yine "miskînlik"tir:

Yakındur işümün ucı azupdur müftî vü hâcı

Göreyin diyen miᶜrâcı miskînligin dutsun dimiş

(122/2)

Dolayısıyla Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesi, bir taraftan bir "acziyet/eksiklik" durumunu ifade etmek için kullanılırken diğer taraftan ise "fenâfillah" ehlinin sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada dikkati çeken husus ise "miskîn" kelimesini bir "acziyet/eksiklik" ifade edecek şekilde kullandığında genellikle kendisi için sıfat olarak kullanan Yûnus'un, söz konusu kelimeyi fenâfillah ehliyle ilgili olarak kullandığında ise hem kendisini hem de kendisinin de içinde olduğu bir grub insanı (tasavvuf ehli) vasıflandırmak için kullanmış olmasıdır. Bu nedenle de "miskîn" kelimesinin bu ikinci kullanım alanından bahsederken alıntılayacağımız beyitlerde söz konusu kelimenin Yûnus için mi yoksa genel anlamda tasavvuf ehli için mi bir sıfat olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulmayarak "miskînlik"in ve bu vasfı

taşıyan insanların özellikleri üzerinde genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Bildiğimiz gibi, Klasik Türk Edebiyatında şiirin dünyası içinde şairin de dâhil olduğu mutasavvıf zümreyi (fenâ ehli) karşılamak üzere genel olarak "âşık/mecnûn/sarhoş/rind" gibi tanımlamalar kullanılmaktadır. Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kavramı da bu tanımlamalara dâhil olmuş ve birkaç beyitte o tanımlamalardan "âşık" ve "deli"yle eşitlenmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. "Miskînlik", "âşıklık"ın bir nevi öteki adı durumundadır. Bu sıfatları taşıyan bir insan bir an bile aşktan yoksun kalmak istemez; çünkü derdi aşk olanın dermanı da yine aşktır:

Yûnus sen ᶜâşıkısan adunı miskîn kogıl

Cümlesinden ihtiyâr miskînlikde buldum ben

(280/9)

ᶜIşkdur bu derdün dermânı ᶜışk yolına virdüm cânı

MiskînYûnus dir yâ Ganî bir dem ᶜışksuz kalmayayın

(269/8)

"Aşk" ve "akıl"; birbirlerini dışlayan, bir arada bulunamayan ve dolayısıyla biri gelince diğeri giden iki karşıt kavram durumundadır. Bunlardan "aşk", "miskîn"in varlığını kuşatınca akıl onu terk eder. Artık o, aklın hüküm sürdüğü sınırların dışına çıkarak bir nevi "delilik" olarak nitelendirilen sınırlara dâhil olmuştur:

Yûnus miskîn delüdür hem sözinden bellüdür

ᶜAyıblaman yârenler eksüklügi varısa

(300/10)

Ancak bu hâl, gerçek anlamda bir delilik hâli olmayıp "aşk" vasıtasıyla "sırra" vâkıf olmaktan kaynaklanan bir hayranlık, bir şaşkınlık hâlidir:

Eydürler miskînYûnus niçün delü oldun sen

Ne ᶜakl u ne fehm kalsun işbu sırrı tuyanda

(328/8)

"Miskînlik", "âşıklık"ın başka bir tanımı, bir nevi öteki adı olduğu için de bu sıfatı taşıyan insanların özellikleri, Klasik Türk Edebiyatında Hak âşığına atfedilen özelliklerle aynıdır. Bunlardan ilki de tasavvuf yolunun başta gelen esaslarından biri olan "terk-i dünyâ"dır. Miskînlik yoluna giren kişi, bir nevi "bağ" olmaları nedeniyle fenâya ulaşma yolunda kendisine engel teşkil edecek bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü terk etmelidir:

Dervîş olan kişilerün miskînlikdür sermâyesi

Miskînlikden özge bize mâl u mülk ü şâr gerekmez

(111/5)

Bu da ancak bütün günahların ve dünyevî yönelişlerin kaynağı durumunda olan "nefs"in safdışı bırakılmasıyla mümkün olabilecektir. Bu nedenle de onlar nefislerinden şikâyetçidirler:

Bu miskîn Yûnus'ı gör dervîşlik ide geldi

Nefsindendür şikâyet nefsin öldüren gelsün

(239/9)

Nefis sadece dünyevî/maddi yönelişlerin değil, "benlik davası" sürmenin ve buna bağlı olarak da "kin" ve "kibir" gibi olumsuz duygulara yenilmenin de kaynağıdır. Bunlara kapılanlar, kibri yüzünden Allah'ın huzurundan kovulan ve hatta lanetlenmiş olan şeytanın yolundadırlar:

Her kim kendüyi gördi üstâdı İblîs oldı

Kişi ne buldıysa miskînligile buldı

(367/12)

Böyle bir kimse, "miskîn/derviş" vasfını taşımaktan son derece uzaktır:

Miskîn olugör bârî benlikden ırak yüri

Gönlinde benlik olan dervîşlikden ırakdur

(84/4)

"Menzile yitmek", ancak sâlik ile Allah arasında en kalın perde ve en büyük engel durumunda olan "ben/benlik"in (Uludağ 1999, 170) ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilmektedir. "Miskîn" vasfını taşıyan kişi, bunu başarmıştır:

Cânum bir gözsüz cânıdı içi tolu sen ben idi

Tutdum miskînlik etegin ben menzile yitdüm ahî

(399/2)

"Miskînlik eteği (fenâ yolu)"nden tutarak "benlik"i ortadan kaldırmayı başarmış olan insan, kibir ve kin gibi olumsuz duygulardan da arınmış olacaktır:

Miskîn ol yâre miskîn gide senden kibr ü kîn

Rûzigâr gelür geçer pes kime kalasıdur

(64/5)

"Miskîn", fenâya ulaşma yolunda büyük bir çaba hâlindedir. Bu yolda dünyevî bağlarını ve hatta cennet arzusunu terk ederek (terk-i dünyâ ve terk-i ukbâ) nefsini ve onun arzularını bir kenara bırakmıştır. Bütün bunlardan amaç, Allah'a duyulan özlem ve kendi fani varlığını O'nun baki varlığı içinde eritmektir. Ancak bu yolda sarf edilen bütün bu çabanın dinamiği olan "özlem" duygusu, sadece "insan" faktöründen Allah'a yönelik değildir. Zira Yaratıcı da kendisine ulaşma çabası içinde olan kuluna karşı özlem duymakta ve onu kendisine doğru çekmektedir. Ancak "Hak, özlem sahibi olan kula değil, ancak, kulun aynında görünen kendi nefsine ve kul mazharında nefh edilmiş olan kendi ruhuna" (Sunar 2003, 228) özlem duymaktadır. Hatta Ahmed Gazzâlî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'den naklettiği bir cümlede, bu karşılıklı özlemin önce kulda değil Yaratıcı'da zuhûr ettiği söylenmektedir: "Bâyezid şöyle demistir: 'Uzun süredir, benim O'nu istediğim yanılsaması içindeydim; ama beni isteyen önce kendisiymiş' " (2004, 50). Mevlânâ ise kul ile Yaratıcı arasındaki bu karşılıklı özlemi, "Ya Rabbi, ben mi arıyorum seni, sen mi arıyorsun beni? Ben, ben oldukça benliğimden kurtulmadıkça ne ayıp bana, o vakit ben bir başkasıyım sen bir başkası. / Ey bizi yeryüzünden yemyeşil göğe çeken, ey can, daha çabuk çek, daha çabuk çek, ne de güzel çekmedesin." (Öztürk 2000, 89) şeklinde ifade eder. İnsanın Allah'ın bu lutfuna mazhar olabilmesi, "miskîn"lik yolundan geçmektedir:

Yûnus imdi miskîn olgıl hem miskînlere kul olgıl

Zîrâ miskîn olanları arzulayan Çalap durur

(47/7)

Menzile giden yoldaki engelleri (dünyevî arzular, cennet arzusu ve "benlik" vs.) sabırla ve sebatla aşan "miskîn"in gönlü sonunda Allah'ın tecellîgâhı olmuştur. O artık "dîdâr"ı müşâhede etmenin zevkini yaşamaktadır:

Dervîşlige kadem uran her maᶜnîde sultân olur

Dervîş niçe miskîn ise anun gönli mekân olur

(97/1)

Ne yohsul u ne baydasın ne köşk ü sarâylardasın

Girdün miskînler gönline idindün turak Çalab'um

(186/4)

Yûnus imdi bildüm dime miskînlige elden koma

Kimde miskînlik varısa Hak dîdârın ol göriser

(63/7)

Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" sıfatı bir kez de "fenâfillah"ı en coşkulu bir şekilde tecrübe etmiş mutasavvıflardan olan Hallâc-ı Mansûr'un sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu coşkunluk hâli, "sırrı" ifşâya, sırrı ifşâ ise Hallâc'ın katline sebep olmuştur. Beyitteki vurgu da bu yöndedir. "Âşık/miskîn" için ilk zorluk sırra ulaşmaksa ikinci zorluk ise sırrı ifşâ etmemektir. Bu, "gerçek âşık" olabilmenin bir gereğidir:

Eger gerçek ᶜâşıkısan key beklegil sır sözini

Bir sözden oda atdılar miskîn Hallâc-ı Mansûr'ı

(408/5)

Örnek beyitlerden de anlaşıldığı gibi, Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesi, "fenâfillah" ehlinin bir sıfatı durumundadır; fakat bu noktada sorgulanması gereken bir husus vardır. O da geçmişte de günümüzde de olumsuz anlamlar ifade etmek için kullanılmış olan böyle bir kelimenin fenâ ehline neden sıfat olarak seçilmiş olduğu meselesidir.

Bu konuyu öncelikle Yûnus'un hayatı çerçevesinden ele almamız gerekir. Zira Dîvân'ında kendisini çok kez "miskîn Yûnus" olarak niteleyen Yûnus'un yaşamış olduğu dönem ve hayatıyla bu kelime arasında bir "uyuşmazlık" olduğunu görmekteyiz.

Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız Yûnus'un şiirlerindeki bazı bilgi kırıntıları da onun hayatını tam olarak aydınlatmaya yetmemektedir. Ancak onun yaşadığı dönemin politik, sosyal ve kültürel durumunun nasıl olduğu bilinmektedir. Yûnus Emre, toplumsal ve kültürel yapının değişmeye başladığı bir geçiş dönemi şairidir. Zira onun yaşadığı dönem, Anadolu'da göçebe hayatın yerini yavaş yavaş yerleşik hayata bırakmaya başladığı bir dönemdir. Yerleşik kültürün yeni yeni oluşmaya başladığı ve göçebe kültürün etkilerinin büyük oranda devam ettiği böyle bir dönemde yaşamış bir şairin kendisini "hareketsizlik, durgunluk ve durağanlık" çağrışımları barındıran "miskîn" sıfatıyla nitelendirmesi, dikkat çekicidir. Hele ki Anadoluyu diyar diyar dolaşarak Tapduk Emre'nin fikirlerini yaydığı göz önünde bulundurulduğu zaman, böyle bir vasıflandırma daha da dikkat çekici bir hale gelmektedir. Hayatından izler taşıyan bazı dizelerde, bir gurbet hayatı yaşadığını ve Tapduk Emre'nin fikirlerini yaymak için diyar diyar dolaştığını bizzat kendisi söylemektedir:

Togaldan bagrumı togradı gurbet

Sızar tamar ciger kanı tamardan

Vatan oldı diken gurbet gülistân

Agu içmek yig oldı ney-şekerden

(263/3-4)

Vardugumuz illere şol safâ gönüllere

Baba Tapduk maᶜnîsin saçduk el-hamdüli'llâh

(292/4)

Yûnus, yaşam tarzıyla örtüşmeyen böyle bir kelimeyi neden kendisine sıfat, hatta ad olarak seçtiğini bir beytinde açık açık ifade eder. Böyle bir kullanım, daima nefislerini kınadıkları için ve her zaman halk tarafından yerildiklerinden dolayı "melâmet ehli, melâmî, melâmetî" olarak isimlendirilen (Kuşeyrî 1991, 380) bir zümrenin anlayışıyla yakından ilgilidir. O, "melâmî/melâmetî" meşrebe sahip bir sûfîdir. Olumsuz çağrışımlara sahip bir kelimeyi kendisine ad/sıfat olarak seçmiş olması, böyle bir anlayışa sahip olmasından kaynaklanmaktadır:

ᶜIşk çengine düşenün melâmet olur işi

Anun içün bed-nâmdur miskîn Yûnus'un adı

(371/9)

Melâmetî, "yerleşik töre, gelenek ve göreneklere aykırı hareket eder, kınana kınana nefsini ezeceğine ve yola getireceğine inanır" (Uludağ 1999, 357). "Başkaları halk nezdinde makbul olmaktan ne kadar hoşlanırlarsa melâmetîler de bilakis halkın merdûdu olmaktan o kadar sevinirler" (Kuşeyrî 1991, 382). Melâmî/melâmetî anlayışa sahip olan sûfîlerin halkın kınamasına maruz kalmayı nefislerini ıslah etmek için bir vasıta olarak kullanmaları gibi, Yûnus için de böyle olumsuz bir sıfatla anılmak bir nevi nefsini terbiye etme yolunda bir vasıta, hatta gerekliliktir:

Yârenlerüm eydürler ᶜâşık melâmet gerek

Geldi benüm başuma ol söz yirinceyimiş

(124/7)

Tasavvufta melâmet, sadece başka insanların kınamasına maruz kalmakla sınırlı bir kavram değildir. Çünkü sûfîler, hevâ ve heves, hile, kendini beğenme, kahır vb. gibi kötü huyları kınayan nefs-i levvâmenin (Ögke 1997, 86) bu özelliğini kendilerine prensip edinerek hakikate ulaşmak amacıyla çıkılan manevî yolculukta nefsin ikinci mertebesi olan "nefs-i levvâme" mertebesinden geçerler. Bu noktada melâmet, dışarı/başka insanlar kaynaklı bir kavram olmayıp insanın kendisi tarafından yine kendi nefsine yöneltilen bir melâmettir. Ancak Yûnus'un Dîvân'ında kendisini defalarca bu sıfatla nitelemesi, "nefs-i levvâme" aşamasının biz zuhûru olmaktan ziyade, halk tarafından kendisine yöneltilen bir melâmetle ilgili olmalıdır. Zira o, "zâhirî" bakış açısıyla bakıldığında olumsuz çağrışımlara sahip olan bu kelimenin "bâtın"ında aslında ne ifade ettiğini elbette ki çok iyi biliyordu. Başka insanların nazarında melâmet sebebi olan bu sıfat, Yûnus için fenâya ulaşmış kâmil insanların ulaşmış oldukları yüce makamın bir ifadesidir.

Zâhirî bakış açısında olumsuzluk ifade eden bu kelimenin fenâfillah ehli için bir ad/sıfat olarak seçilmesinin sadece "melâmî/melâmetî" anlayışla mı ilgili olduğu ya da olmadığı konusunda net bir şey söyleyebilmek, bu konuda çok daha geniş kapsamlı bir çalışmanın yapılmasını gerektirmektedir. Konunun daha ileri seviyede bir açıklık kazanabilmesi için bu gereklidir; fakat

"miskîn" olarak adlandırılan/nitelendirilen insanların manevî yolculukta ulaşmış oldukları mertebenin özellikleriyle, söz konusu kelimenin kökeni arasında var olduğunu düşündüğümüz muhtemel bir ilişki bu konuda bir görüş ortaya koymaya imkân vermektedir.

Aşağıdaki beyitte Yûnus, "miskîn" sıfatını taşıyan insanların "dost-düşman" gibi zıtlıkları aşarak tüm insanlarla bir "uyum/kaynaşma" hâlinde olduklarını ifade etmektedir:

Adumuz miskîndür bizüm düşmânumuz kimdür bizüm

Biz kimseye kîn tutmazuz kamu ᶜâlem yârdur bize

(333/2)

Beyitte geçen "âlem" kelimesini dar anlamda "insanlar", geniş anlamda ise "dünya/cihan" olarak almak mümkündür. Zira "miskîn"in makâmı, zahirî bakış açıları için söz konusu olan tüm farklılıkların aşıldığı, tüm zıtlıkların ortadan kalkmış ve mükemmel bir dengenin içinde çözümlenmiş (Guenon 2001, 51) olduğu fenâfilah/vahdet aşamasıdır. Onun için artık "dost-düşman/iyi-kötü/güzel-çirkin/siyah-beyaz" gibi zıtlıklar ortadan kalkmıştır: "Âlem-i ceberûtta bal ile Ebucehil karpuzunun bir ta'mı vardır. Tiryâk ile zehri bir taraftan perveriş bulurlar. Ve doğan ve kuş beraberce yaşarlar. Ve kurt ile koyun beraber bulunurlar. Gündüz ve gece, nûr ve zulmet, bir renge mâliktir. Ezel ve ebed, dün, bugün ve yarın birdir. İblîs'in Âdem'e düşmanlığı yoktur. Nemrûd, İbrâhîm ile sulh içindedir. Ve Firavun'un Mûsâ ile cengi yoktur" (Azîzüddîn Nesefî 2004, 170).

"Bu içsel hâlin zahirî işareti, şaşmazlık (sarsılmazlık) hâlidir" (Guenon 2001, 50). "Zira, kesretin içerdiği tüm zıtlıkları aşmış olması nedeniyle, o artık hiçbir şeyden etkilenmez. O, tam bir erişilmezliğe ulaşmıştır. Yaşam ve ölüm onun için aynı derecede önemsizdir, onda hiçbir heyecan doğurmaz" (Guenon 2001, 50). Dünyanın türlü cefaları, "Sultân"a kavuşmuş olan "miskîn"in ruhsal dünyasında artık dalgalanmalar, sarsılmalar yaratmaz:

MiskînYûnus sabreylegil bu dünyânun zahmetine

Dürlü cefâya katlanur sen sultâna iren kişi

(372/12)

Çalışmamızın başlarında da söylemiş olduğumuz gibi, "miskîn" kelimesinin türemiş olduğu kelime kökü (سكن), ilk planda "hareketsizlik, durgunluk, durağanlık" gibi olumsuz çağrışımlar yapmakla beraber, başka bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde ise olumlu olarak algılanmaya ve değerlendirilmeye imkân verecek bir mahiyete sahiptir. Aynı kelime kökünün olumlu mu yoksa olumsuz mu bir çağrışım değerine sahip olacağını ise söz konusu kelime kökünün işaret ettiği "hareketsizlik/durgunluk/durağanlık" durumunun insanın bedenî ya da ruhsal yönlerinden hangisiyle alakalı olduğu belirlemektedir.

Yûnus'un "miskînlik" olarak ifade ettiği fenâfillah/vahdet hâli, ruhsal açıdan tam bir "dinginlik/sarsılmazlık" hâlidir. Dolayısıyla da "miskîn" kelimesinin bâtınî açıdan böyle bir değere sahip olmasıyla, söz konusu kelimenin türediği kökenin "hareketsizlik/durgunluk/durağanlık" çağrışımları barındırması arasında muhtemel bir ilişkinin var olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Fakat elbette ki bu konuda çok daha net bir sonuca ulaşabilmek, ancak söz konusu kavramın tasavvufî literatürdeki kullanım şeklinin çok daha ayrıntılı bir şekilde taranması ve incelenmesiyle mümkün olabilecektir.

Sonuç

Yûnus Dîvânı'ında sık sık tekrarlandığını gördüğümüz "miskîn" kelimesi, genellikle Yûnus'un kendisi için ve adına sıfat olacak bir şekilde (miskîn Yûnus) kullanılmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kullanım şeklinde söz konusu kelimenin zâhirî anlamdan bâtınî anlama doğru bir seyir içinde olduğunu görmekteyiz. Genel kullanım şekli böyle olmakla beraber, kelimenin zaman zaman sözlük anlamına sadık kalınacak bir şekilde ve bir derinlik taşımadan kullanıldığını beyitlerle de karşılaşmaktayız. Ancak bu tarz bir kullanım, genel kullanım şeklinin ve amacının yanında ancak bir azınlık oluşturacak sayıdadır.

Biz bu çalışmada, "miskîn" kelimesinin hiçbir kullanım şekil ve amacını dışlamadan bu kelimenin bütün kullanım şekilleri ve amaçları konusunda genel bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Ancak söz konusu kelimenin Yûnus Dîvânı'da daha ziyade Yûnus'un kendisi için bir sıfat olarak kullanılmış olmasının doğal bir sonucu olarak değerlendirmelerimiz de daha çok bu kullanım şekli üzerinde yoğunlaşmış oldu. Bu değerlendirmeler neticesinde vardığımız sonuç ise şudur: Yûnus Dîvânı'nda "miskîn" kelimesi sözlük anlamıyla kullanılmadığı durumlarda, insanoğlunun yücelerden yeryüzüne yeryüzünden de tekrar yücelere doğru olan serüvenindeki üç temel konumlanmayı karşılamaktadır:

1. Hz. Âdem'in ilk yaratıldığında buna ulaşmak için herhangi bir çaba sarf etmesine gerek kalmadan kendisine verilmiş olan "tevhîd" bilinci.
2. Hz. Âdem'le birlikte ve/veya onun şahsında cennetten çıkarılarak dünyaya indirilmiş olan insanın acziyeti. Yani dip noktadaki (dünya) yatay konumu.
3. Bu iniş neticesinde konumlandığı dip noktadan (dünya) "kavs-ı ᶜurûc" yayı üzerinde dikey bir yükselişe geçen insanın çaba sarf ederek tekrar tevhîd bilincine ulaşması. Başka bir deyişle, yitirdiği cennetine tekrar kavuşması.

Bu üç konumlanmadan ilkinden ikincisine geçiş, varlık halkasını oluşturan yaylardan ilkine (kavs-i nüzûl), ikincisinden üçüncüsüne geçiş ise varlık halkasını oluşturan yaylardan ikincisine (kavs-i ᶜurûc) tekabül etmektedir. Devir nazariyesindeki üç konumlanmayı karşılayan bu üç kullanım şekli birleşerek dairesel bir yapı oluşturur. Zira nasıl ki bir daire üzerinde sürekli aynı yönde ilerlenildiğinde başlanılan noktaya geri dönülüyorsa söz konusu bu üç konumlanmanın birleşmesiyle meydana gelen varlık halkasında da ilk noktayla son nokta, başka bir deyişle ilk konumlanma yeriyle son konumlanma yeri aslında aynıdır.

Tapduk'un tekkesine varmadan, bir dönüşüm süreci yaşamadan önceki hâlini de o tekkede geçirdiği dönüşüm sürecinden sonraki hâlini de "miskînlik" olarak niteleyen Yûnus, bu iki "miskînlik" arasında geçirdiği yolculukla varlık halkası üzerindeki "devr"i tamamlamış olmaktadır. Bu "devr"in başlangıç noktasıyla son noktası aslında aynıdır. Bu gerçeklik çervesinden bakıldığında, Yûnus'un dip noktadaki konumunu da fenâya eriştikten sonraki konumunu da aynı kelimeyle, yani "miskîn" kelimesiyle karşılamış olması oldukça anlamlı görünmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulkerim Kuşeyrî (1991), **Kuşeyrî Risâlesi** (hzl. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul

Ahmed Gazzâlî (2004), **Aşkın Hâlleri** (çev. Turan Koç-M.Çetinkaya), Gelenek Yayıncılık, İstanbul

Azîzüddîn Nesefî (2004), **İnsân-ı Kâmil** (çev. Ahmet Avni Konuk), Gelenek Yayıncılık, İstanbul

BAŞGÖZ, İlhan (2003), **Yunus Emre,** Pan Yayıncılık, İstanbul

CEBECİOĞLU, Ethem (2004), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,** Anka Yayınları, İstanbul

CHITTICK, William (2008), **Tasavvuf,** İz Yayıncılık, İstanbul

DEVELLİOĞLU, Ferit (2000), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara

Fuzûlî (2005), **Leylâ vü Mecnûn** (hzl. Hüseyin Ayan), Dergâh Yayınları, İstanbul

GUENON, Rene (2001), **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi** (çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli (hzl. Hayrettin Karaman vd.) (2006), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

MERMER, Ahmet vd. (2008), **Eski Türk Edebiyatına Giriş,** Akçağ Yayınları, Ankara

ÖGKE, Ahmet (1997), **Kur'an'da Nefs Kavramı**, İnsan Yayınları, İstanbul

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2000), **Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve İnsan**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul

SUNAR, Cavit (2003), **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul

TATÇI, Mustafa (1990), **Yunus Emre Divanı I-II,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

Türkçe Sözlük (2005), Türk Dil Kurumu, Ankara

ULUDAĞ, Süleyman (1999), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 115-125, ANKARA-TURKEY

YUNUS EMRE'DE TÜRKÇE*

*Yaşar AKDEMİR***
*Hasan KAVRUK****

ÖZET

Yunus Emre, Türkçenin varlığını koruması, yaşaması, bir edebiyat ve kültür dili olup gelişmesi yolunda çaba sarf etmiş büyük şairlerin başında gelir. Bu çalışmanın amacı Yunus Emre'nin eserlerinin Türk diline katkılarını, Türk dilinin tarihi seyrindeki yerini tespit etmektir. Çalışmada eserlerinin ses, şekil, cümle yapısı incelenerek Yunus Emre'nin dili hakkında değerlendirme yapılacaktır. Sonuçta Yunus Emre'nin eserleriyle Türk diline önemli katkılar yaptığı tespit edilmiştir. Bu kayda göre Yunus Emre, H. 648/M. 1240–1 tarihinde doğmuş, 82 yıllık bir hayattan sonra H, 720/M. 1320–1 tarihinde vefat etmiştir. H. VIII. asrın başlarını veyahut H. 730–735/ M. 1329/1334 yıllarını şairin ölüm tarihi olarak kabul etmek gerekir. Yunus Emre'nin en önemli eseri "Divan"ıdır. Bu eserinde, aruz ölçüsüyle ve gazel şeklinde yazılmış şiirler de vardır. Fakat en güzel şiirleri hece ölçüsüyle, dörtlükler halinde söylemiş olduğu ilâhilerdir. Kafiye olarak genellikle halk ve tekke şiirindeki geleneğe uyarak daha çok yarım kafiye ve redif kullanılmıştır. Risaletü'n-Nushiyye kısa mensur bölüm dışında mesnevi biçimiyle ve aruz ölçüsüyle yazılmış didaktik bir eserdir. Tasavvufi bir nasihatname olan eser XIII. ve XIV. yy. Türk edebiyatının ilk ve en güzel örneklerindendir. 13 beyitlik bir başlangıçla kısa bir mensur girişle beraber 600 beyitten müteşekkildir. Başlangıçta 13 beyitlik, Fa'ilatün Fa'ilatün fa'ilün vezniyle yazılan manzum bölümden sonra, mesnevinin bölümleri gelmektedir. Bu bölümler Mefa'ilün Mefa'ilün Fe'ulün vezniyle yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Türkçe.

TURKISH IN YUNUS EMRE

ABSTRACT

Yunus Emre,is one of the greatest poets who struggled much fort he Turkish language to maintain its existence and to develop as a top language of culture and literature. This work aims to establish his literatture's contrıbutıons to the Turkish language and historical process of it. The work focuses on analysing the sound, form and sentence structure and assessing Yunus Emre's work of art. İn conclusion, it is established that Yunus Emre made great contributions

---

* Bu çalışma Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Prof. Dr. Hasan Kavruk'un danışmanlığında 2007 yılında tamamlanan "Yunus Emre'de Türkçe" adlı yüksek lisans çalışmasından yararlanarak oluşturulmuştur.

** Öğretmen-MEB, E-mek: yasakdemir@hotmail.com
*** Prof. Dr. Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

to the Turkish language and literatureThis recording, Yunus Emre, H. 648 / M. Born on 1240–1, after a life of 82 years H, 720 / M. He died on 1320–1. H. VIII. Or the heads of the century H. 730–735 / M. 1329/1334 as the date of death of the poet to accept the years. Yunus Emre's most important work, "Divan" and could. This book, written in the form of prosodic measure, and lyric poems are also available. But the most beautiful poems syllable, had said in quatrains. Rhyming poetry, usually people and the lodge. Tradition of folk poetry usually lodge in rhyme and assonance, and redif used more than obeying. Except for a short prose section Risaletü'n-Nushiyye mesnevi didactic work written form and measure of prosody. XIII, the work is a mystical nasihatname. and XIV. century. The first and most beautiful examples of Turkish literature. 600 together with a brief introduction to prose couplet 13 couplets composed of a baseline.

Key Words: Yunus Emre, Turkish

GİRİŞ

Yunus Emre'nin hayatı ile ilgili kesin bilgiler bulunmamaktadır. Tarihi kaynakların verdiği bilgilerin eksik ve yetersiz olması yanında, hayatının menkıbeler yoluyla destanlaştırılması pek çok bilginin de değişikliğe uğramasına sebep olmuştur. Yunus Emre'nin hayatı hakkında en geniş bilgi menkıbelerde karşımıza çıkar. Ama bu bilgiler halk rivayetlerine dayandığından bu bilgilere itibar etmek ilmi bir araştırma için sorun teşkil etmektedir.

Yunus Emre'nin ölüm tarihiyle ilgili Beyazıt Umumi Kütüphanesinde bulunan bir mecmuada geçen şu kayıt çok önemlidir.

" Vefat -ı Yunus Emre

Müddet -i „Ömr 82

Sene 720"

Göre bu kayda göre Yunus Emre, H. 648/M. 1240–1 tarihinde doğmuş, 82 yıllık bir hayattan sonra H, 720/M. 1320–1 tarihinde vefat etmiştir. H. VIII. asrın başlarını veyahut H. 730–735/ M. 1329/1334 yıllarını şairin ölüm tarihi olarak kabul etmek gerekir. Yunus Emre'nin en önemli eseri "Divanı"dır. Bu eserinde, aruz ölçüsüyle ve gazel şeklinde yazılmış şiirler de vardır. Fakat en güzel şiirleri hece ölçüsüyle, dörtlükler halinde söylemiş olduğu ilâhilerdir. Kafiye olarak genellikle

Yunus Emre, Risaletü'n-Nushiyye'nin sonunda kayıtlı olan beytiyle, yaşadığı tarihi devre için önemli ipucu vermektedir.

"Söze tarih yidiyüz yidiyidi.

Yunus canı bu yolda fidiyidi. (RN 37/1)"1 (H. 707)[1]

1 Mustafa Tatçı, (2005),Yunus Emre Külliyatı III Risalet'ü-n- Nushiyye, İstanbul MEB Yay. S.23. Bundan sonra metin kısmında verilecek olan RN Yunus Emre Külliyatı Risalet'ü-n- Nushiyye III, için kullanılacaktır. RN'den sonra gelen sayı, şiirin sayısını göstermektedir. şiirin sayısından sonra gelen "/"işareti şiirin sayısını ayırmak için kullanılmıştır. "/" işaretinden sonra gelen rakam/sayı, alıntının yapıldığı şiirdeki beyit sayısını göstermektedir.

Bu beyit Yunus'un XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında yaşadığını göstermektedir. Bu dönem Anadolu Selçuklu devletinin siyasi, ekonomik ve sosyal bakımlardan oldukça sıkıntılı dönemidir. Siyasi otorite zayıflamış, taht kavgaları başlamış, iç isyanlar başlamıştır. Halk büyük bir huzursuzluk içindedir. Yunus Emre bu durum için şunları söyler:

Dânişmend okur dutmaz dervîş yolın gözetmez

Bu halk ögüt işitmez ne sarp zamân olısar (TD 123/5/2)[2]

Menkıbeler ve şiirlerinden öğrendiğimize göre Yunus çağdaşı olan Mevlâna Celaleddin Rumî, Hacı Bektaş Veli, Saltuk Baba, Barak Baba, Tapduk Emre ile görüşmüş ve Tapduk Emre'ye müritlik yapmıştır. Menkıbelere göre Yunus Emre ümmidir. Allah'a ilim yolu ile değil aşk yoluyla bağlanmıştır. Buna karşılık Fuat Köprülü "Biz Yunus'un eline kalem almadığı hakkındaki itirafını, eski membaların bu hususdaki ifadelerini aynen ve sarahaten kabul etmiyoruz. O'nda ne Celaleddin-i Rumî'nin belagat-i acemanesi, ne de Âşık Paşa'nın vukuf-ı mütebahhiranesi vardı. Lakin bu sade Türk derviş-i şiir edebiyatındaki kavaid-i belagate pek vakıf olmamakla beraber, her halde, Mevlâna'nın Farisi şiirlerinden zevk-yaba olacak kadar edebiyat-ı Farisiyyeye aşina idi." [3] Yunus Emre, sanıldığı gibi okuma-yazması olmayan cahil bir kişi değildir. Eldeki belgelerin incelenmesi sonucunda, şeyh soyundan olduğu, kendisinin de bu bilgili, mal mülk sahibi aile içinde yetiştiği gibi, Karamanoğulları sarayında hatırı sayılır bir kişi olduğu, Toroslarda yaşayan Türkmenlerin, Onu "şeyh" olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Karaman Tarihi'ni yazan şikari de, Ondan şeyh olarak söz etmektedir.[4]

Yunus Emre'nin en önemli eseri "Divan"ı'dır. Bu eserinde, aruz ölçüsüyle ve gazel şeklinde yazılmış şiirler de vardır. Fakat en güzel şiirleri hece ölçüsüyle, dörtlükler halinde söylemiş olduğu ilâhilerdir. Kafiye olarak genellikle halk ve tekke şiirindeki geleneğe uyarak daha çok yarım kafiye ve redif kullanılmıştır. Risaletü'n-Nushiyye kısa mensur bölüm dışında mesnevi biçimiyle ve aruz ölçüsüyle yazılmış didaktik bir eserdir. Tasavvufi bir nasihatname olan eser XIII. ve XIV. yy. Türk edebiyatının ilk ve en güzel örneklerindendir. 13 beyitlik bir başlangıçla kısa bir mensur giriş ile beraber 600 beyitten müteşekkildir. Başlangıçta 13 beyitlik, Fa'ilatün Fa'ilatün fa'ilün vezniyle yazılan manzum bölümden sonra, mesnevinin bölümleri gelmektedir. Bu bölümler Mefa'ilün Mefa'ilün Fe'ulün vezniyle yazılmıştır.

DİL İNCELEMESİ

1.SES BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ

1. Yunus Emre'nin eserlerinde Türkçe ses yapısının temeli olan ünlü uyumlarından kalınlık-incelik uyumunun kuvvetli, düzlük-yuvarlaklık uyumunun zayıf olduğu görüldü.

Bir gün **görinür** gözüme ,,aybum urulur yüzüme (TD 284/5/1)

Miskîn Âdem oğlanını benzetmişler ekinciye (TD 123/6/2)

2. Eserlerde e>i değişmesi görülmektedir. Bugün ilk hecede bulunan (e) seslerinin önemli bir kısmı (i) dir. Yir, iy", yidi, bil" vb.

Biş bölük oluban kim kıla tâ'at (TD 133/7/1)

[2] Mustafa Tatçı (2005), **Yûnus Emre Külliyatı,** Türkçe Divan II, s.232. Bundan sonra metin kısmında verilecek olan TD Yûnus **Emre Külliyatı** Türkçe Divan II, için kullanılacaktır. TD'den sonra gelen sayı, şiirin sayısını göstermektedir. şiirin sayısından sonra gelen "/"işareti şiirin sayısını ayırmak için kullanılmıştır. "/" işaretinden sonra gelen rakam/sayı, alıntının yapıldığı şiirdeki beyit sayısını göstermektedir.

[3] Fuat Köprülü, (1992), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,** Tdv Yay., Ankara, s.226.

[4] Cevdet Kudret, (1997), **Edebiyat Kapısı**, Yapı Kredi Yay. , İstanbul, s. 8.

3. Eserlerde hem kelime düzeyinde hem de ses düzeyinde yuvarlak ünlülü kelime kullanma eğilimi görülmektedir.

Cânsuz gel bu **kapuya** bâkî dirlik bulasın (TD 281/4/1)

4. Eserlerde ünlü düşmeleri sık geçmektedir.

Gönlin aldum yüz yire sürmegile (TD 293/3/2)

5. Eserlerde birleşme hadisesine örnek olabilecek sözcükler vardır. (niçün, n'îçit, n'îçol vb.)

N'idem dimek ırag oldı bulardan (RN 76/2)

6. Eserlerde k>h değişikliği kelime başında (kanı) ve kelime içinde (uyhu) görülmektedir.

Uç yüz altmış tamarun uyhu aldı (RN 540/1)

7. Eserlerde g# seslerinin düştüğü görülmektedir. Acıg<acı, çerig>çeri.

Cânum üzere turdı Rahmân **çerisin** dirdi (TD 394/2/2)

8. "Sovuk" kelimesinde g>v değişmi görülmektedir.

Sovuk suyıla yuyalar (TD 277/6/2)

9. Göçüşme (metatez) olayına örnek vardır: gibi>bigi

Delü **bigi** talbınma iy bî-çâre batdun tut (TD 18/7/2)

10. "s" sesinde ikizleşme görülür: ıssı, assı

Korkmaz **ıssı** sovukdan pes ne biliser odı (TD 371/6/1)

11. Öyle kelimesi "eyle" şeklindedir.

Biz velîden nebîden **eyle** işitdük haber (TD 39/2/2)

12. Bugünkü Türkçede başta "t" bulunan bir kısım kelimelerde (d) vardır: dütün

Kanda bir od yanarısa niçün anı var **dütün** tüter (TD 12/6/1)

13. Bazı kelimelerin başındaki "t" sesi ötümlüleşmemiştir. "Tag, togdı" vb.

Bu dem yüzüm süre turam her dem ayum yini **togar** (TD 77/1/1)

14. Eserlerde kelime başında "y" düşmesi görülmektedir:"Ilduz, ıldurum, ılan".

Bilmeye yüz bin müneccim tâli'üm ne **ılduzdan** gelür (TD 42/4/2)

2. ŞEKİL BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ

15. Ögi eki ünsüz ile biten isimlerde "-Un"; ünlü ile bitenlerde "-nUn" dur. Yaklaşma eki "-A" dır. Eski Türkçenin "-gA"'sından inkişaf etmiştir. Ünlüyle biten bir kelimeye geldiği zaman araya yardımcı "-y-" sesi gelir. Bulunma eki "-dA" ekidir. Uzaklaşma eki "-dAn" dır dır. Eşitlik eki "-cA"dır. Yer-yön ekleri –"rA; - ArU"dur. Vasıta-araç ekleri ile ve "-n"dir; ile'nin ilk hecesi yardımcı sesler gibi düşmektedir.

Müdam küfr u nifak a+nun işidür (RN 30/2)

Ne severisen ol yana+y+a yiden (RN 35/2)

Bin er tonlu tururlar tapusın+da (RN 32/1)

Muhaldur kimse an+dan kurtara can (RN 67/2)

Yakın bildi kolan+ca turur yol (RN 227/1)

Ki bin er Çıdır iç+re el bir itdi (RN 477/1)

Yol eri+yle yoldadur yolsuza yoldaş degül (TD 169/4/1)

16. Bulunma hal ekinin bulunma ana görevi yanında eserlerde farklı görev ve anlama sahip olduğu görülmektedir.

a)"Her gün" anlamında:

Yir içer oturur senünle günde (RN 518/2)

b)Uzaklaşma görevinde:

Irılmadın tura sultan katında (RN 28/2)

17. Yönelme hal ekinin, yaklaşma ana görevi yanında eserlerde farklı görev ve anlama sahip olduğu görülmektedir.

a)Uzaklaşma görevinde:

Kıyamaz virmege canına geçdi. (RN 376/1)

b)"için" anlamında:

Selam virmeklige ögin diremez. (RN 150/1)

18. Eserlerde tamlamaların üçlü ve dörtlü terkipleri kullanmamıştır. Bu eserlerinin dilinin daha akıcı ve yalın olmasını sağlar

19. Eserlerde sayı isimlerinden çok "bir" kullanılmıştır.

20. Yabancı menşeli sayı isimleri yerine daha çok Türkçe sayı isimleri tercih edilmiştir.

21. Türkçe eklemeli bir dildir. Eserlerde yapım ekleri vasıtasıyla çok kelime türetildiği görülmektedir.

22. Eserlerde en çok kullanılan zamir "ben"dir. Bu da tasavvufun özünde yer alan "kendine dönüş" düşüncesiyle yakından alakalıdır.

23. Eserlerde çok değişik sıfat örneklerine rastlanmıştır. Sıfatlar gündelik dildendir. Niteleme, pekiştirme, küçülteme, sayı, belirtme sıfatları oldukça fazladır. Bu da eserlerin dilini zenginleştirmektedir.

24. Dönüşlülük zamirleri: "Öz, kendü ve kendöz"dür, belirsizlik zamirleri "cümlesi, fülan, kangısı, ne kim, kim, kimi, kimesne, her biri her birisi" şeklinde kalabalık bir kelime çeşidi kullanılmıştır.

25. Eserlerde zarf olarak kullanılan kelimelerin şu şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir: Sadece kelime olarak kullanılanlar, ek alarak zarf olanlar kelime tekrarıyla zarf olanlar. Bu şekilde dilin olanakları kullanılarak kelimeler seçilmiştir.

26. Eserlerde "IncA" Zarf fiili , "-ceğine" anlamını da taşımaktadır.

Ya bu mal eksilince ben öleyim. (RN 378/1)

27. Eserlerde yabancı dilden gelen edatların çok az kullanıldığı görülmüştür. "gayed, amma, velâkin, lakin bigi" gibi edatların sayısı sınırlıdır. "Çün" en çok kullanılan edattır.

28. Görülen geçmiş zaman eki “-dI”, öğrenilen geçmiş zaman eki “-mIş”, gelecek zaman eki “-cAk” ve “IsAr”, geniş zaman eki “-(ü)r /-er /-ar”, şart kipi “sA”, gereklilik “mAlI, lazım, gerek, istek kipinin “-A” ek ve kelimeleriyle karşılaşılmış görülmüştür.

29. Eserlerde istek ekinin, kullanılış tarzına göre, bazen geniş zaman ve gelecek zaman anlamı taşıdığı görülmektedir. Ayrıca “gerek” kelimesi ile kullanıldığı örneklerde gereklilik manası da vardır.

Dutar taʻcil içün uyana sanur (RN 226/2) Uyanacak sanır”

Bulasın sabrıla Miʻrac u Turʻı (RN 312/2) “Bulursun”

Neyi neye gerek ol bile gerek (RN 338/1) “Bilmeli”

Gerek hariciler sürile şadan (RN 476/2) “Sürülmeli”

30. “-mAdAn” “-IbAn” “-I”, “-Ip”, -(y)IncA”, “AndA”, medIn”,”-dUkçA”, “dUkdA”, “ken” zarf-fiil ekleri, “-mAk”, “-Iş” isim-fiil ekleri ve “-An”, “-AsI” ve dIk”sıfat-fiil ekleri olarak kullanılmıştır.

31. Eserlerde en çok kullanılan zaman geniş zaman ekidir.

32. Eserlerde rivayet birleşik zaman ve şimdiki zaman kullanılmamıştır.

3.CÜMLE BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ

Son dönemlerde özellikle birleşik cümlenin Türkçe cümle yapısı çerçevesinde yeniden gözden geçirilmesi ve Türkçede birleşik cümlenin varlığı üzerinde yeni görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden bazıları “ki” li birleşik cümlelerin aslında bağlı cümle olduğunu, Türkçede “ki” ile birleşik cümle olmadığını belirtmek yönündedir.

Bu görüş, bağlı cümle olarak ifade edilen cümlenin aslında tek bir cümle olarak telakki edilmemesi “ve ki vb.” edatlarla birbirine bağlı yapıların “cümle” değil “cümle topluluğu” olarak bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Prof. Dr. Leyla Karahan, “Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine” adlı makalesinde 2. grup olarak nitelediği cümleleri vererek görüşlerini ifade etmektedir:

“1. „Ayşeçok çalışıt ve sınıfını geçti.“

2. „Ayşeöyle çalışıı ki sınıfını geçti“

Bu iki söz dizisinin ortak özelliği „ve“ ve „ki“ bağlama edatlarıyla birbirine bağlanmışiki cümleden oluşmalarıdır.

Ve, fakat ama vb. bağlama edatlarıyla bağlanmış cümleler gramer kitaplarında „bağlı cümleler, bağlı tümce, bağlam cümlesi“ gibi isimlerle anılır. „Ki“ ile bağlanan cümleler ise bazı gramer kitaplarında bağlı cümleler içinde yer alarak „ki“li bağlı cümle“; bazılarında ise birleşik cümle içinde değerlendirilerek „ki“li birleşik cümle, ilgi tümcesi, ilinti zamiri cümlesi“ şeklinde isimlendirilir.

“… Söz dizilerinin hepsi birer cümledir ve tek yargı bildiren bir unsur ile onu tamamlayan unsurlardan oluşmaktadır. Tamlayıcıların sayısı ve niteliği cümlenin yapısını

etkilememektedir. Bu cümleler arasında yapı bakımından kategorik bir fark yoktur."[5] Karahan, "Ayşe okula gitti.", "Ayşe koşarak okula gitti.", cümlelerini değerlendirirken ikisi arasında hiçbir fark olmadığını belirtmiştir. Karahan'a göre "Ayşe koşarak okula gitti." cümlesi ile "Ayşe telaşla okula gitti." cümlesi arasındaki fark Zarf-fiil eklerinden ve yapılarından kaynaklanır. Hem "koşarak" hem de "telaşla" Zarf görevindedir ve tarz bildirmektedir. Aynı görev ve tarzda olan iki aynı cümleden birisinin cümlenin yapısını değiştirecek özellik taşımadığı Karahan tarafından ileri sürülmektedir.

Karahan'ın bu görüşüne Ahmet Bican Ercilasun, Hamza Zülfikar, Metin Karaörs, Mehman Musaoğlu, Zeynep Korkmaz da atılmaktadırlar.[6]

Hamza Zülfikar, yüklem olmayan, çekimli fiil tanımına uymayan, yargı bildirmeyen bu biçimlerin yan cümle olup olmadığı konusunda şunları söylemektedir: "Bu durum karşısında yüklem olmayan, çekimli fiil tanımına uymayan, yargı bildirmeyen bu biçimlerin bir birleşik cümlenin yan cümlesi olması mümkün değildir. Cümlede fiilden yapılmış isim, zarf ve sıfat görevindeki şekillerin bir yargı taşımadığı ve bir zamana bağlı bulunmadığı göz önüne alınırsa, bunlarla kurulan gruplara yan cümle denemez dolayısıyla bu yapılar birleşik bir cümle diye gösterilemez [7]

Cümlenin tanımı verilirken yapılan açıklamaların tümü yargıyı barındırmaktadır. Bu durumda öncelikle yargının tanımının yapılması gerekmektedir. "Yargı vurgu veya ekle sağlanan bir „bitmişlik" ifadesidir."[8] Yukarıda belirtildiği gibi "yan cümle, yan yargı kavramları" ile "bitmişlik" çelişmektedir. Karahan bu konuda kesin bir hüküm vererek şöyle demektedir: "Hâlbuki yargı ve yargısızlığın, yani bitmişlik ve bitmemişliğin „yarı", „yarım"ı olamaz. Bir söz veya söz dizisi ya yargı bildirir ya da bildirmez. Bildirirse cümledir; bildirmezse cümle değildir." [9]

Yukarıda bahsedilen eser ve çalışmalardan hareketle; yapı bakımından cümleleri incelerken cümle konusunda temel çıkış noktamız "yargı" ve "bitmişlik" kavramları olmuştur. Türkçe Divan ve Risalet'ün- Nushiyye'deki cümle yapıları, Türkçe söz diziminin yeni yaklaşımları doğrultusunda "cümle ve cümle toplulukları" başlıkları altında incelenmiştir.

A. TEK YARGILI CÜMLELERİN ÖZELLİKLERİ:

Eserlerde 4084 tek yargılı cümle içerisinde 922 isim cümlesi vardır. Bunun tüm tek yargıdan oluşan cümlelere oranı %22, 825'dir.

Eserlerdeki tek yargılı cümleler içerisindeki 922 isim cümlesinden 688'i kurallı cümledir. Bunun isim cümlelerine oranı % 73,852'dir. Tüm tek yargıdan oluşan cümlelere oranı ise % 16,856'dır.Eserlerdeki tek yargılı cümleler içerisindeki 922 isim cümlesinden 234'ü devrik cümledir. Bunun isim cümlelerine oranı % 26,242'dir. Tüm tek yargıdan oluşan cümlelere oranı ise % 5,999' dır.

Eserlerdeki tek yargılı cümleler içerisindeki 922 isim cümlesinden 755'i olumlu cümledir. Bunun isim cümlelerine oranı %81,887'dir. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı ise %18.715'dir.

Eserlerdeki tek yargılı cümleler içerisindeki 922 isim cümlesinden olumsuz

5 Leyla Karahan, "Yapı bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine", **Türk Dili**, S. 583, s. 21.
6 Türk Dil Kurumu,(1993), Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı, 22–23 Ekim, Ankara, s. 38.
7 Hamza Zülfikar,(1995), "Girişik Cümle" Sorunu*",* **Türk Dili**, S. 522, s. 646
8 Karahan, a.g.m, s.17.
9 Karahan, a.g.m, s.21.

kuruluşlaki cümlelerin sayısı 112'dir. Bunun isim cümlelerine oranı % 12,147'dir. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı ise % 2,776'dır.

Eserlerdeki tek yargılı cümleler içerisindeki 922 isim cümlesinden 55'i soru cümlesidir. Bu soru cümlesinin 54'ü olumlu soru cümlesi, 1 cümlesi ise olumsuz soru cümlesidir. Bunun isim cümlelerine oranı % 5,965'dir. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı ise % 1,363'tür.

Eserlerde tek yargıdan oluşan 4084 cümledeki fiil cümlesinin sayısı 3112'dir. Bunun tek yargıdan oluşan cümlelere oranı %77, 1442'dir.

Fiil cümlesinin 1671'i kurallı cümledir. Bunun fiil cümlelerine oranı %53,6953'dür. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı %41,4229'dur.

Fiil cümlesinin 1441'i devrik cümledir. Bunun fiil cümlelerine oranı %46,3047'dir. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı % 35,721'dir.

Fiil cümlesinin 2336'sı olumlu cümledir. Bunun fiil cümlelerine oranı %75,0622'dir. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı % 57,9077'dir.

Fiil cümlesinin 504'ü olumsuz cümledir. Bunun fiil cümlelerine oranı %16,1953'tür. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı %7,4095'tir.

Fiil cümlesinin 272'si soru cümlesidir. Bu soru cümlesinin 266'sı olumlu soru 6'sı olumsuz soru cümlesidir. Bunun fiil cümlelerine oranı %8,7403'dür. Tek yargıdan oluşan cümlelere oranı %6,7426'dır.

B. CÜMLE TOPLULUKLARININ ÖZELLİKLERİ

Birden fazla yargıyı barındıran cümlelerin, bağlama edatı alsın veya almasın bir arada bulunmalarıyla meydana gelen topluluğa cümle topluluğu denir.

B.1. Bağlama Edatı (Cümle Bağlayıcıları) İle Oluşan Cümle Topluluğu

Bağlama edatı ile birbirine bağlanan cümlelerdir. Bağlama edatlarıyla iki cümle bağlandığı gibi ikiden fazla cümle de birbirine bağlanmaktadır. Değişik bağlama edatları ile bağlanan cümleler bu bağlamda incelendi. Eserde 224 cümle topluluğu ve 457 cümle vardır. Tüm cümle ve cümle topluluklarına oranı %3,247'dir.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden 351'i fiil cümlesidir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 76,805'dir.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden 106'sı isim cümlesidir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 23,194'dür.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden 127'si devrik cümledir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 27,899'dur.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden 330'u kurallı cümledir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 72,210'dur.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden 333'ü olumlu cümledir Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 72,866'dır.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 457 cümleden olumsuz kuruluşlaki cümlelerin sayısı 100'dir.Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 21,881'dir.

Eserlerdeki bağlama edatıyla oluşturulmuş cümleler içerisindeki 457 cümleden 24'ü soru cümlesidir. Bu soru cümlesinin 21'i olumlu soru cümlesidir. Olumsuz soru cümlesi 3'dür. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 5,251'dir.

B.2. Bağlama edatı kullanılmadan cümle topluluğu oluşturan cümle

Eserlerde böyle teşekkül etmiş 2446 cümle topluluğu ve 5205 cümle vardır. Tüm cümle ve cümle topluluklarına oranı %35,459'dur.

Eserlerdeki bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 5205 cümleden 3451'i fiil cümledir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümleler oranı % 76,805'dir. Eserlerdeki bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümle toplulukları içerisindeki 5205 cümleden 1754'ü isim cümlesidir. Bunun bağlama edatıyla oluşturulmuş cümlelere oranı % 33,1699 dur.

Eserlerdeki cümle toplulukları içerisindeki 5205 cümleden 3638'i kurallı cümledir. Bunun bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelere oranı % 69,894 'dür.

Eserlerdeki cümle toplulukları içerisindeki 5205 cümleden 1567'si devrik cümledir. Bunun bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelere oranı % 30,105'dir.

Eserlerdeki bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümleler içerisindeki 236 cümlesinden 4285'i olumlu cümledir. Bunu bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelere oranı % 82,324'dür.

Eserlerdeki bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümleler 5205 cümleden olumsuz kuruluştaki cümlelerin sayısı 586'dır. Bunun bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelere oranı % 11,258'dir.

Eserlerdeki bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümleler içerisindeki 5205 cümleden 334'ü soru cümlesidir. Bu soru cümlesinin 320'si olumlu soru cümlesidir. Olumsuz soru cümlesi 14'dür. Bunun bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelere oranı % 6,416'dır.

İncelenen eserlerdeki cümlelerden 2 tanesi Arapçadır. Bu sayı tamamıyla Arapça yüklem taşıyıp Türkçe hiçbir açıklama yapılmadan cümle olanlar içindir. Bu cümlelerin toplam cümlelere oranı % 0'029'dur.

SONUÇ

Bu çalışmada Yunus Emre'nin, Türkçe Divan ve Risalet'ün- Nushiyye'si dil yönüyle incelendi. İncelemede eserlerin ses bilgisi (fonetik), şekil bilgisi (morfoloji),söz dizimi (cümle bilgisi, sentaks) özellikleri ortaya konuldu. Ses bilgisi ve şekil açısından ulaşılan sonuçlara Yunus dönemine göre Türkçenin Orta Anadolu Türkçesi denilen dil dönemine ait özelliklerini eserlerinde kullanmıştır. Cümle bilgisi özelliklerine göre değerlendirmede bulunmak gerekirse: Eserlerdeki bağlama edatı ile bağlanmayıp cümle topluluğu oluşturan cümle sayısı 2446'dır. Bunun tüm cümle ve cümle topluluklarına oranı ise %35,459'dur. Toplam cümle içerisinde bu kuruluştaki cümlelerin kullanılması dile akıcılık kazandırır. Bağlama edatlarıyla birbirine bağlanmış cümlelerin sayısı 224'dür. Bu cümle topluluklarının tüm cümle ve cümle topluluklarına oranı ise % 3,247'dir. Bu eserlerin dili açısından oldukça önemli bir sonuçtur. Gereksiz ve uzun cümleler yerine daha akıcı ve kısa cümle kullanılması oldukça önemlidir. Bu sayede eserlerin dili daha anlaşılır ve açık olmaktadır. Eserlerdeki cümlelerin (tek yargıdan oluşan cümlelerin) sayısı 4034'dür.Tek bir yargıdan oluşan cümleler cümlelerde ağırlığı oluşturmaktadır. Tek yargılı cümlelerin tüm cümle ve cümle topluluklarına oranı ise %58,480'dir. Bu eserlerin cümle yapısı olarak kısa ve basit olarak yazıldığını gösterir. Aslında hayatı basit süsten ve gösterişten uzak yaşayan Türk milletinin hayat tarzını bir bakıma Yunus

ün cümle yapısında da görmekteyiz. Eserlerdeki cümlelerin kuruluşuna bakıldığında Türkçe cümle yapısının korunduğu görülmektedir. Yüklemin sonda olması yani kurallı cümle kurma hem tek yargılı hem bağlama edatıyla oluşturulmuş hem de bağlama edatı kullanılmadan oluşturulmuş cümlelerde daha fazladır. Üstelik bu şiir dili için de başlı başına bir ayrıcalık oluşturmaktadır. Eserlerde Yunus Emre'nin tercihini daha çok olumlu cümleden yana kullandığı görülmektedir. Bu hayata bakış açısıyla örtüşmektedir. Barış, sevgi ve hoşgörü düşüncelerinin ağır bastığı bir felsefenin cümle kuruluşuna da bu özellikler yansıtılmıştır. Eserlerde yüklem görevinde kullanılan kelimelere bakıldığında Yunus Emre'nin tercihinin "fiil" olduğu görülür. Bu duruma göre, Yunus Emre'nin, hareket ağırlıklı cümleler kurduğu yargısına varılmaktadır.

Eserlerde cümlede unsur sayısı olarak iki unsurun kullanıldığı görülmektedir. Beş unsur ve daha fazla sayıdaki unsur sayısından oluşan cümleler çok azdır. Dili gereksiz söz ve ayrıntılardan uzak tutmaya çalıştığı görülmektedir.

Yunus Emre dilin bütün olanaklarından faydalanarak çok canlı, akıcı ve yalın bir edebi dil meydana getirmiştir.

Yunus Emre Türk şiirinin sevilmesinde ve benimsetilmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Türkçenin sevimli ve güler yüzü onunla hayat bulmuştur. Bugün yaşanan dil tartışmalarına Yunus Emre dil anlayışıyla çok basit olan çözümü bulmuştur. Halkın da artık benimsediği ve kendi anadiline uygun gördüğü yabancı kelimeleri kullanarak bu işçözülebilir. Türkçe kelime sayısı her zaman yabancı dildeki kelimelerden fazla kullanılmak zorundadır. Bu konuda ölçü kaçırılmamalıdır.

Bu incelememizde Yunus Emre'nin bir dil haritasını çıkartmaya çalıştık. Bu çalışma Yûnus Emre'nin dil anlayışını ortaya koymaktadır. İstatistik sonuçları yorumlanarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (1995), **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili,** Ankara, Engin Yayınları.

AKSAN, Doğan (2000), **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim,** Ankara, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

AKSAN, Doğan (2005), **Yûnus Emre Şiirinin Gücü**, Ankara, Bilgi Yayınları. BANARLI, Nihad Sami (1998), **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

BAĞGÖZ, İlhan (1999), **Yunus Emre I: İnceleme, II ve III: Şiirlerinden Güldeste** (MEB Dünya Klasikleri Dizisi'nden alınarak Cumhuriyet gazetesi Yayınları), İstanbul.

BİLGEGİL, Kaya (1984), **Türkçe Dilbilgisi**, İstanbul.

CAFEROĞLU, Ahmet (1968), **Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü,** İstanbul.

CAFEROĞLU, Ahmet (1972), "Yûnus Emre'de Arkaik Unsurlar", **TDED**, c.XX, s. 6.

CAFEROĞLU, Ahmet (1984), **Türk Dili Tarihi,** İstanbul.

CEMİLOĞLU, İsmet (2001); **Dede Korkut Hikâyeleri Üzerinde Söz Dizimi Bakımından Bir İnceleme**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

DEMİREL, Özcan (1999); **Türkçe Öğretimi**, İstanbul, MEB Yayınları. Derleme Sözlüğü (1963–1982), **Türk Dil Kurumu**, Ankara.

DEVELLİOĞLU, Ferit, (1970); **Osmanlıca-Türkçe Lügat (Eski ve Yeni Harflerle)**, Ankara, Ak Kitabevi Yayınları.

DİLÇİN, Cem (1983), **Yeni Tarama Sözlüğü**, Ankara, TDK Yayınları.

DİLÇİN, Cem (1992), **Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü: Türk Dili**, No: 487: 30–49.

EMİROĞLU, İbrahim (2002), **Sufi ve Dil**, İstanbul, İnsan Yayınları. ERGİN, Muharrem (1962), **Türk Dilbilgisi**,

FUAT, Memet (1995), **Yûnus Emre**, İstanbul.

GABAIN, A.Von (1988), **Eski Türkçenin Grameri,** (Çev. Mehmet Akalın) TDK Yayınları, 532. TTK Basımevi.

GENCAN, Tahir Nejat (2001), **Dilbilgisi**, Ankara, Ayraç Yayın evi.

GÖÇGÜN, Önder (1995), **Dünden Bugüne Yûnus Emre**, Ankara.

KARAHAN, Leyla (1995), *"*-sa/se Eki Hakkında*"* , **Türk Dili**. S. 526, s.45–54.

KARAHAN, Leyla (1998), **Türkçede Söz Dizimi**, Ankara, Akçağ Yayınları.

TATÇI, Mustafa (2005), **Yûnus Emre Külliyatı,** 3 cilt, I Tahlil, II Tenkitli Metin, III Risaletü'n-Nushiyye, cilt İstanbul. MEB Yayınları.

TATÇI, Mustafa(2001), **Yûnus Emre İle İlgili Makaleler**, Ankara, MEB Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p.127-143, ANKARA-TURKEY

1942 - 1943 ARASI DÖNEMDE KIBRIS TÜRK KİMLİĞİNİN İLK KURUMSALLAŞMA HAREKETLERİ

Sibel AKGÜN[*]

ÖZET

Kıbrıs, 20. yüzyılın ortasından itibaren uluslararası ilişkilerin gündeminde olup, günümüzün çözümlenmemiş sorunlarından birini teşkil etmektedir. Ada, Doğu Akdeniz'de birbirine karşıt çıkarların ve siyasi isteklerin belirlediği siyasi tarihi ile hareketli bir geçmişe sahiptir. Küresel ve bölgesel dengelerin dışında, Kıbrıs'ta asıl sorun, büyük ölçüde 1878 yılından başlayan ve adanın iki büyük etnik ve dinsel halkı arasında, etnik farklılaşma süreci ile belirginleşmiş olan milliyetçilik olgusudur. Bu olguya, İngiliz sömürge yönetiminin izlediği politikalar ve yerel seçkin denilen aydınlar ve elitlerin etkisi de eklenince birbirine karşıt, çatışan bir kimlik ikiliği ortaya çıkmıştır. Amaçları ve yönelimleri farklı olan bu kimliklerin, oluşma süreci dışında politik - kültürel - sosyo ekonomik olarak ciddi anlamda ilk ortaya çıkma süreçleri önemlidir. Bu süreci tetikleyen ve kurumsallaşmasına neden olan faktörler, ilk oluşmaya başlama dönemleri kadar önemli ve üzerinde durulması gereken bir konudur.

Kıbrıs Türk halkı içinde basın yayın, siyasi ve mesleki örgütlenme alanlarında birer sosyal taşıyıcı olan yapıların oluşturulması 1940'lı yıllara denk gelmektedir. Uluslararası gelişmelerin etkisi ile başlayan bu süreç, tek tek KATAK, Halkın Sesi gibi sosyal taşıyıcı yapıların incelenmesi ile ele alınacaktır. Kurumsal temelinde Enosis, İngiliz sömürge yönetimi politikaları ve Kıbrıs Türk milliyetçiliği olan bu süreç ele alınırken, dönemin gelişmeleri de göz önünde bulundurularak bir çözümleme yapılacaktır. Ayrı ayrı ele alınabilecek olan bu temellerin, Kıbrıs Türk halkı için kurumsallaşma anlamında 1940'lı yıllardaki dinamiği ve gelişimi ise çalışmanın ana konusu olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Kıbrıs Türk halkı, İngiliz sömürge yönetimi, Halkın Sesi, KATAK, Birlikler

EARLY MOVEMENTS OF INSTITUTIONALIZING THE CYPRIOT TURKISH IDENTITY BETWEEN 1942 AND 1943

ABSTRACT

Cyprus has been occupying the agenda of international relations since the mid-20th Century, and it still remains among the unsolved problems in the world. The island has a political history that is defined by contrasting interests and political demands in the Eastern Mediterranean. Apart from global and local balances, the main problem

[*] Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü El-mek: sgulcan@sakarya.edu.tr

in Cyprus is the idea of nationalism that emerged mostly in 1878 and has crystallized in the process of ethnic differentiation between the two major ethnic and religious communities living in the island. This idea has been consolidated by the policies pursued by the British colonial administration and by the influences of local elites; and thus two conflicting identities emerged. How these two identities, whose objectives and methods are different from one another, firstly emerged in a serious manner is of importance in political-cultural-sociocultural terms. The factors that triggered these processes and helped them get institutionalized constitute an important issue that needs to be addressed as much as their origins.

It was the 1940s when those organizations firstly formed, which would serve as social carriers in the fields of media and political and professional organization. This process, which was triggered by international developments, will be addressed by examining each of the organizations such as KATAK and Halkın Sesi. While addressing this process, whose institutional foundations were Enosis, British colonial administration policies and Cypriot Turkish nationalism; the developments of the time will also be taken into consideration. The main subject of the study, on the other hand, will be the dynamics and development of these foundations in the 1940s in terms of organization for the Cypriot Turkish community.

Key Words: Cyprus, Cypriot Turkish Community, British Colonial Administration, Halkın Sesi, KATAK, Unions.

Giriş

Kıbrıs adasının milliyetçilik temelinde şekillenen yapısı, aynı zamanda siyasi tarihinin en belirgin unsuru olmuştur. Adada Rum ve Türk kimliği, uzun ve bitmek bilmeyen bir mücadele sonunda gelişerek, bugüne kadar gelen tarihi bir geçmişe sahiptir. Çok çeşitli kavimlerin, imparatorlukların, kültürlerin ve ulusların egemenliği altında kalan adada, 1571 yılında başlayan Osmanlı İmparatorluğu dönemi ve ardından 1878 yılında başlayan İngiliz egemenliği, çoğunluk olan Rum unsurunun karşısında Kıbrıs Türk kimliğinin oluşmasında ve şekillenmesinde belirgin bir rol oynamıştır. Bu biçimlenmede asıl belirleyici olan unsur ise Rum halkının 1830'da Yunanistan'ın kurulması sonrası etkilendiği ve adada İngiliz döneminin başladığı 1878 sonrası gerçekleştirmeye çalıştığı Enosis isteği olmuştur. Bu iki unsur, Fransız Devrimi ile birlikte önce Avrupa'da daha sonra dünyada tek geçerli ideoloji olarak ortaya çıkacak olan milliyetçilik ile birlikte ele alındığında zaman içinde içine çatışma boyutun da girdiği bir duruma gelecektir.

Kendi iç ve dış dinamikleri ile evrilen ve bugüne kadar uzanan bu süreç, adadaki iki etnik- dinsel halk arasında her dönem farklı boyutta gerçekleşmiş, ancak yepyeni bir durum olarak ortaya çıkması 20. yüzyılın ortalarında olmuştur. Kıbrıs Türk kimliği denince milliyetçik ekseninde oluşan bu kimliğin özellikle 1878'de başlayan İngiliz dönemi sonrası başlayan ve 1940'lı yıllarda ilk kurumsallaşma hareketlerinin dinamiklerini ve gelişimine geçmeden önce milliyetçilik kavramını ve dönemin koşullarını ele almakta fayda vardır.

A. Kıbrıs Türk Kimliğinin İlk Kurumsallaşma Adımlarının Çerçevesi ve Temeli

Kıbrıs'ta yüzyıllardan beri birlikte yaşayan Rum ve Türk halkının 1950'li yıllardan itibaren günümüze kadar sürecek olan ayrılma ve çatışma biçimine dönüşmüş olan ilişki biçimlerinin temeli, milliyetçilik kavramına dayanmaktadır.

Milliyetçilik, modern dünya sistemlerinin üzerine inşa edilen tarihsel bir dönemdir. 19. yüzyıldan bu yana, siyasi bir gruba aidiyet bilinci olarak tanımlanan bu kavram, aynı zamanda dünya siyasi tarihinin en derin ve inatçı duygularından biri olmuştur. şüphesiz milliyetçiliğin türleri ile ilgili farklı sınıflandırmalar da vardır ve bu konuda literatür sürekli olarak gelişmektedir. Bu kavramın ve sınıflandırmalarının, devlet, ulus, ideoloji, tarih, dünyevileşme, çok kültürlülük, bölgeselleşme, ulusüstü, çokuluslu, sosyal psikoloji, din, dil, kültür, kimlik, etnik, terör, şiddet, ayrımcılık, ırkçılık gibi birçok kavram ve konuyla karmaşık bir ilişkisi vardır. Ancak konumuz özelinde etnik milliyetçilik en belirgin olan yönünü ortaya koymaktadır[1].

Antony Smith, millet oluşumunda etnisiteye önemli rol veren önemli teorisyendir ve milleti, "tarihi, bir toprağı, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğu" olarak tanımlamaktadır. Smith, etnisitenin, milletin temeli olduğunu ileri sürmektedir. Smith'e göre, milliyetçi hareketlerin oluşumunda rol oynayan jeopolitik çerçeve, etnik temeller ve sosyal taşıyıcılar üç önemli kategoridir. Smith'e göre, güçlü bir milliyetçilik hareketinin ortaya çıkması için bu kategorilerin tamamının bulunması gerekmeyebilir ama gerekli olan en önemli faktörler siyasal bir otorite, ortak bir tarih miti ve entelijansiyanın varlığı gereklidir. Dil ve sembolizminde nüfusun büyük kesimi arasında "kitlesel duyguları" pekiştirdiğini belirten Smith, milliyetçiliğin teritoryal ve etnik milliyetçilik olarak iki türü olduğunu belirtir. Teritoryal milliyetçilik türünün sivil bir temele dayandığını belirten Smith, bu türün bağımsızlık öncesi dönemde anti- sömürgeci bir karakterde olup, bağımsızlık sonrasında genellikle etnik farklılıklar taşıyan nüfusu, yeni bir millet olarak bir araya getirmeye ve bütünleştirmeye çalıştığını vurgular. Buna karşılık Smith'e göre, etnik milliyetçilik türünde millet, etnik ve çevreci bir üzerinden tanımlanmıştır ve bağımsızlıktan önce daha büyük siyasal birimden ayrılma veya seçilmiş bir etnik yurdu ayırmaya, burada toplanmaya, siyasi bir etno- millet kurmaya çalışan alt türe ayrılıkçı- diaspora milliyetçilik adı verilmektedir[2].

Modern çağın bir ürünü olan milliyetçilik olgusu ilk kez 18. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'da Fransız Devriminin etkisi ile yayılmaya başlamış ve özellikle etnik milliyetçilik, 19. yüzyılın başından itibaren tam ifadesini Doğu ve Orta Avrupa milliyetçiliklerinde, özellikle de Alman milliyetçiliğinde bulmuştur. Daha sonra Ortadoğu, Asya ve Afrika'da görülmeye başlanmıştır. Her toplumun milliyetçiliği kendi iç dinamiklerinin etkisiyle ve kendi toplumsal gelişmesinin belli bir aşamasında keşfedilmese bile, sosyo ekonomik koşullar ne düzeyde olursa olsun, tarihsel sürecin belli bir kesitinde karşılaşmak zorunda kalmıştır[3].

Batı milliyetçiliği, İngiltere, Fransa ve Kuzey Amerika gibi ülkelerde orta sınıfların (burjuvazi) ürünü olan ve ulusu belirli bir toprak parçasında ortak kanunlarla bağlayan rasyonel, sivil ve gönüllü milliyetçilik anlayışına dayandırmıştır. Orta ve Doğu Avrupa ile büyük imparatorluklar içerisinden bağımsızlık talepleriyle ortaya çıkan ve orta sınıf olmadığı için entellektüellerin ürünü olan otoriter, organik milliyetçilik ise Doğu Tarzı milliyetçiliktir. Doğu Tarzı milliyetçilik, Fransa, İngiltere, Kuzey Amerikanın sivil ve rasyonel batı versiyonunun tam tersine etnik ve dinsel bir karakterde oluşmuştur. Bunun belki de en açık örneği, Kıbrıs adasında yaşayan Rum halkını da etkileyen Yunan milliyetçiliğidir. Tüccar ve entelektüel kesimin Büyük

[1]Murat Alakel, "İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye'si Ulus İnşa Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil- Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar", **Akademik Bakış,** Cilt: 5, Sayı: 9, Kış 2011, s. 1- 2.
[2]Antony Smith, **Milli Kimlik**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 120- 133.
[3]Murat Alakel, 2011, s. 10.

Yunanistan'ı yeniden kurmak için başlattıkları mücadele, din adamları ve köylüler arasında Ortodoks Bizans'ın etnik- dini yapısının yeniden yaratılması şeklinde dönüşmüştür. Anı idealize eden etnik- dini geçmişe dönüşün romantik özlemi, Polonya ve Rusya'da da görülmektedir. Almanya'da ise birleşik Alman devletini yaratma amacındaki milliyetçilik, Pan- Cermen yayılmacılığına dönüşmüştür[4].

Batı'daki girişimci orta sınıf önderliğinde gerçekleşen, dinamik ekonomileri ile hızla büyüyen İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde, kıtalararası imparatorluklar oluşturma süreci ile birlikte milliyetçilik, yayılmacılığın bir aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yani Batı milliyetçiliği, ulusal birliği sağlayarak hızlandırdığı toplumsal gelişme sürecinin bir evresinde, ekonomik yayılmacılığın ve sömürgeciliğin aracı olmuş, saldırgan ve ırkçı bir nitelik kazanmıştır. Doğal olarak bir süre sonra bu yayılmacı milliyetçilik, Üçüncü Dünya denilen sömürgelerde kendi karşıtını yaratmıştır[5].

İmparatorluklar kuran gelişmiş Avrupa ülkeleri, nüfuzları altına aldıkları toplumları tam ya da yarı sömürge durumuna getirmişler ve ekonomileri, sömürgeci ülke ekonomisine bağlanmıştır. Aynı zamanda topraklarında sömürüyü sağlayan yönetsel- siyasal örgütlerinde kurulduğu bu toplumlarda yerel aydınlar ve elitler, sömürgeci ülkenin oluşturduğu düzeni işletmede temel bir işlev görmüşlerdir. Doktorlar, avukatlar, öğretmenler, gazeteciler gibi meslek sahiplerinden oluşan bu elit- aydınlar, aynı zamanda zamanla milliyetçilik düşüncesinin taşıyıcısı olmuşlardır[6].

Sömürge yönetiminin sömürgesi toplumlarda ekonomik olarak kurduğu sömürü sistemi, yönetimde yeterli söz hakkı tanımaması, halkı/ hakları ağırdan alıcı ve hor görücü bir tutum takınması, özellikle 1. Dünya Savaşı'ndan sonra self determinasyon ilkesinin de etkisi ile birleşince, bu ülkelerde sömürge boyunduruğundan kurtulma isteğine neden olmuştur. Böylece sömürgeleştirme hareketi, yerini özgürlük, eşitlik, halkların kendi kaderini belirleme hakkı ve modernleşme gibi söylemlerle ortaya çıkan anti kolonyalist mücadeleye bırakmıştır. 2. Dünya Savaşı ve sonrasında değişen dünya koşullarının da etkisi ile başarıya ulaşan bu mücadelede, eski sömürgeler uğrunda mücadele etmeye başlayacakları bağımsız devletlerini kurma imkânına kavuşacaktır[7].

Ancak bağımsız devlet kurma yolunda ya da bağımsızlık sonrası yabancı idareden kurtulma olarak tanımlanan birleştirici faktöre karşı, ülkede var olan etnik- dinsel- dilsel- kültürel farklılıklar arasında çeşitli anlaşmazlıklar meydana geldiği görülmektedir. Kıbrıs özelinde İngiliz sömürgeciliğinden kurtulma şeklinde bağımsızlık öncesi adada yaşayan iki halk arasında birleştirici bir bütünleşme oluşmamıştır. Yunan ulus - devletinin yayılmacı ve dışlayıcı niteliğe bürünmüş hali, adada yaşayan Rum halkına birebir sirayet edip Enosis denilen Yunanistan ile birleşme şeklinde dönünce, kendi karşıtını yaratmış ve hedefleri - yönelimleri - niteliği farklı olan Türk milliyetçiliğinin gelişme zemin hazırlamıştır. Dominant etnik- dinsel grubun adanın tek sahibi gibi davranarak, sayıca azınlıkta olan halkla işbirliğine gitmemesi, tepki şeklinde tezahür ederek, başka bir bağımsız devlet kurma veya kendisini mensubu hissettiği bir ulusla birleşme hedefine dönüşmüştür[8].

[4]John Hutchinson- Anthony Smith, **Nationalism,** Oxford, Oxford Universty Press, 1994, s. 160.
[5]Immanuel Wallerstein, **The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century,** New York, Academic Press, 1974, s. 35.
[6]Thomas Bottomore, **Seçkinler ve Toplum,** Ankara, Gündoğan Yay., 1990, s. 118.
[7]Crawford Young, "The Colonial Construction of African Nations", **Nationalism,** Ed: J. Hutchinson- A. Smith, Oxford, Oxford University Press, 1994, . 226.
[8]Gowher Rızvi, "Ethnic Conflict and Political Accomodation in Plural Societies: Cyprus and Other Cases", **Journal of Commenwealth and Comparative Politics,** Mart, 31- 1, 1993, s. 58- 60.

Kıbrıs Türk milliyetçiliği de diğer milliyetçilikler gibi modern döneme ait bir inşa sürecinin bir ürünü olarak Türk milliyetçiliğinin Smith'in işaret ettiği gibi bir alt biçimi olup, bu süreçte aydınların ve elitlerin önemli rolü vardır. Kıbrıs Türk halkının coğrafi, siyasal ve ekonomik bakımdan Türkiye'den ayrı bir yapılanma içinde olmasına karşın, Türk milletiyle özdeşlik kurması, Smith'in işaret ettiği ortak tarih, dil, din gibi unsurların varlığı ile açıklanabilir. Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin inşasürecinde aydınlar ve elitler dışında, bir yandan Rum milliyetçiliğinin Enosis isteği, diğer yandan İngiliz sömürgeciliğine karşı anti kolonyalist tavır ve kolonyal idare de büyük etki de bulunmuştur. Bu kimliğin şekillenmesi ve oluşumunda, adada İngiliz idaresinin başladığı 1878'den itibaren uzun bir dönem yaşanmıştır ancak konumuz itibari ile 1940'lı yıllar, ilk kurumsallaşma adımlarının atıldığı temel yıllardır.

Daha 2. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Ortadoğu'da gerileyen bir emperyalist güç olarak çıkan ve yerini Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'ye bırakmak zorunda kalacak olan İngiltere, peşpeşe uğradığı kayıplar sonrasında bölgedeki çıkarlarını koruyabileceği yegâne alan olarak Kıbrıs'a önem vermeye başlamıştır. Bu nedenle aşağıda ele alınacağı gibi daha savaşın ilk döneminde genel olarak adadaki İngiliz yönetiminden hoşnutsuz olan Rum halkını idare edebilmek için muhtariyet çalışmaları yapılacağı açıklanmıştır. Ayrıca adada Enosis önderliği yapan Kıbrıs Ortodoks Kilisesine karşı güçlenen Kıbrıs Rum solu arasında bir denge kurmaya çalışmış ve Enosis isteklerini mümkün olabildiğince geriletmeye çalışmıştır[9].

Bu aşamada İngiltere, yıllardan beri nüfus olarak azınlık olan ve adada Rum nüfusunun isteklerine karşı yerel makamlara atayarak denge unsuru olarak gördüğü Kıbrıslı Türk elitler kanalı ile bu halkın örgütlenme çalışmalarını teşvik etmeye başlamıştır. Yalnız 1940'lı yılların başında başlayan bu örgütlenme süreci içinde Kıbrıslı Türk aydın ve elitlerinin arasında da yıllardan beri oluşan gruplaşma ve siyasi farklılıklar devam etmiş ve 1950'li yıllarda artık açık bir biçimde İngiliz yönetiminin başta desteklemediği milliyetçi gruplar hakim olmuştur. Yine de ilk etapta İngiliz sömürge yönetimi basın yayın, siyasi dernek veya sendikal örgütler konusunda Kıbrıs Türk halkının içinde var olan siyasi gruplaşmalarla çok fazla ilgilenmeyerek, pragmatik olarak adada Rum halkının karşısında örgütlü yeni bir güç olması mantığı ile hareket etmiştir[10].

Böylece 1940'lı yılların başından itibaren İngiliz yönetiminin değişen dış politikasına paralel olarak Kıbrıs Türk halkı, tarihinde ilk defa yoğun bir kurumsallaşma sürecine girmiş ve üst üste adımlar atmıştır. Kıbrıs Türk halkının ileri gelen elit ve aydınları tarafından oluşturulan kurumlar, aynı zamanda bir sosyal sistem olarak değerlendirilen toplumun vazgeçilmez yapıları ve parçaları olarak değerlendirilmelidir. Her toplumun varlığını devam ettirmesi ve gelişebilmesi için, sosyal hayatın gereği olan bir takım görevleri gerçekleştiren bu yapılar, sosyal hayatın temel görevlerinin idare edilmesi ve uygulamalarına yarayan esas parçalardır[11].

Bir sosyal kurum, temel amaçlar etrafında gelişen normlar, değerler, statüler rollerden oluşan bir sistemdir. Sosyal bir varlık olan insan, toplumsal yaşantısını sürdürürken, toplumsal kurumların kendisine sunduğu statü ve rollere uygun davranış kuralları çerçevesinde yaşamını sürdürmekte ve rollerin yerine getirilmesini, bu kurumlar aracılığı ile sağlamaktadır. Toplumsal yapıda hiçbir kurumun etkisi diğer değişkenlerden soyutlanarak ele alınamaz. Kurumların birbirlerinden etkilenme dereceleri, etkilenme süreçleri etkilenme yönleri toplumdan topluma ve değişik tarihsel dönemlerde farklı özellikler gösterir. Bu etkileşimler, kurumların yapısal ve işlevsel boyutlarda, yeni biçimler kazanmasına neden olur. Bütün kurumlar, doğrudan veya dolaylı olarak birbirini etkiler ve değiştirir. Sonuçta, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ve temel ihtiyaçların

[9]Karolos Zahariadis Yusuf Alp, **Kıbrıs,** İstanbul, Birikim Yay., 1979, s. 5.
[10]Hasan Altan, **Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi**, Lefkoşa, Kıbrıs Vakıflar İdaresi Yay., 1986, s. 911- 934.
[11]Roos Eshleman- Barbara Gashion, **Sociology,** USA, Foresman and Company, 1988, s. 133.

karşılanmasında karşılıklı etkileşim ağı içinde bütün toplumsal kurumlar vazgeçilmez bir öneme sahiptir[12].

Kıbrıs Türk halkı içinde tarihsel süreç içinde önemli bir dönüm noktası olan 1940'lı yıllar, siyasi ve toplumsal olarak dönemin koşulları nedeni ile örgütlenme noktasında önemli adımların atılmasına neden olmuştur. Oluşturulan yapılar, aynı zamanda hem kuruldukları yıllarda hem de daha sonrasında yukarıda ele alındığı gibi siyasal ve toplumsal kimliğin şekillenmesine ve tanınmasında önemli işlevler üstlenmişlerdir.

Atılan adımların ilk başında basın yayın alanında halen bugünde yayın hayatını sürdüren ve Kıbrıs Türk milliyetçi aydınlarının en önemli isimlerinden biri olan Dr. Fazıl Küçük'ün kurduğu gazete olmuştur. Ardından gelen siyasi ve sendikal örgütlenme hareketleri, 1950'li yıllarda daha da fazla artarak, Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenmesi sürecinde yepyeni dönemlere girilmesine neden olmuştur. Bu nedenle ilk olarak Halkın Sesi gazetesinin kuruluşu ve amaçları ile ciddi anlamda Kıbrıs Türk kimliğinin kurumsallaşma sürecine başlanmalıdır.

B. Halkın Sesi Gazetesinin Kuruluşu

1942 yılı Kıbrıs Türk halkı için zor bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu zorluğun en önemli nedeni ise aşağıda ele alınacağı gibi 2. Dünya Savaşının tüm hızıyla yaşandığı bir ortamda İngiltere'nin savaş sonrası sömürgelerinde izleyeceği politikayı belirlemesi ve duruma Rum halkının verdiği tepkidir. Bu ortam içinde halkın sesini duyurma ve haklarını koruma noktasında basın yayın çok daha önemli bir hale gelecektir.

Bu zor dönemde Mehmet Remzi Okan'ın Söz gazetesi dışında uzun ömürlü bir gazete yayın hayatında olmamıştır. Masum Millet (1931- 1934), Haber (1934- 1935), Ses (1935- 1938) ve Vakit (1938- 1941) gazeteleri kısa süreli yayın yapmış ve kapanmıştır. Dönemin Kıbrıslı Türk aydınlarından Dr. İhsan Ali hatıralarında gazetenin doğuşu ile ilgili bilgiler vermiştir. Dr. İhsan Ali, sömürge yönetiminin Kıbrıs Türk halkına yönelik haksızlıkları ile toplumsal ve ekonomik siyasetinden duyulan hoşnutsuzluğun dile getirilme ihtiyacının hissedildiği o dönemde Türkiye'nin Kıbrıs Başkonsoslosu Recep Yazgan'ın bu konuda ön ayak olduğunu belirtmektedir[13].

Ali'ye göre Yazgan, var olan tek Türk gazetesi olan Söz'ün sahibi Okan'ın ölümü üzerine gazetenin kapanması nedeniyle, topluma hizmet etmek ve Okan'ın ailesine yardımcı olmak üzere Dr. Fazıl Küçük'ün kurulacak yeni gazetenin sorumluluğunu üstlenmesi için devreye girdiğini belirtmektedir. Kendisinin de yeni kurulan gazetede yazılar yazmaya başladığını ve sömürgecilerin çiğnemekte olduğu Türk haklarının savunulması için kampanya başlattıklarını ifade eden Ali, daha sonra Okan'ın kızları ile Küçük arasında yaşanan anlaşmazlıklar nedeni ile Remzi'nin kızlarının tek başlarına babalarının gazetesini yeniden yayınlamaya başladığını belirtmektedir[14].

Kıbrıs Türk halkının kimlik şekillenmesinde önemli rol oynamış olan gazetenin kuruluş ihtiyacını, kurucusu Dr. Fazıl Küçük şu şekilde anlatmıştır:

"*Yıl 1942. Söz gazetesinin sahibi Remzi Bey, 25 yıl verdiği mücadelenin yorgunluğu ile hasta düşmüştü. Bütün uğraşmalar sonuç vermedi. Türkiye'ye götürüldü, tedavisine devam edildiyse de maalesef hayata gözlerini kapamış, gazetesiz kalmıştık. Bir gazeteye büyük ihtiyaç duyulduğu günlerdi. Radyoların verdiği haberlerden başka, yeni bir şey öğrenme olanağı yoktu. Ada içinde olup bitenlerden Türk tarafı tamamen habersizdi. Karanlıklar içinde yüzüyorduk. Savaş yıllarında yeni bir gazete çıkarmanın kolay olmayacağını takdir edenler, haklı olarak atılamıyordu*

[12]Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi,** Ankara, Vadi Yay., 1997, s. 207.
[13]İhsan Ali, **Hatıralarım,** Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 2002, s. 17- 18.
[14]*age*.., s.18.

ortalığa. Zaten bizim tarafta elle çalışan, elle dizilen iki iptidai matbaadan başka bir şey yoktu…". [15]

Dr. Küçük, bu sıralarda Türkiye Cumhuriyeti Başkonsolosu Yazgan'ın katıldıkları bir yemekte neden ortaya atılmadığını sorduğunu ve kendisinin bunu düşünmekle birlikte yönetimin bir numaralı İngiliz aleyhtarı (Anti- British) olarak tanınan bir kişiye izin vermeyeceklerini düşündüğü için harekete geçmediğini söylemiştir. Yazgan'ın, Söz gazetesinin varislerinin gazeteyi yaşatmak istediği ve onlarla birlikte hareket ederek uzun yıllar memlekete hizmet eden Atatürkçü bir gazeteyi yaşatma imkânının olması gerektiği sözleri üzerine Dr. Küçük, ikna olmuştur. Okan ailesi ile görüşerek ilk müracaatlarını Lefkoşa Komiserliği'ne Söz gazetesi ismi ile yapan Küçük, ilk günden ruhsat isteğin reddedilmesi üzerine, daha yüksek makam olan Müsteşarlığın kapılarını çalmaya başlamıştır. Sonunda hazırladığı dilekçeyi Müsteşarlığına veren Küçük, beş ay boyunca dilekçesinin cevabını beklemiştir[16].

Beş ayın sonunda Müsteşar ile görüşme imkânı bulan Küçük, yaptığı görüşmeyi ve gazetenin ismini nasıl bulduğunu ise şu sözlerle anlatmaktadır:

"*Müsteşar bana, - çok düşündüm, kimliğini pek ala biliyorum. Dosyan epeyce kabarık. Diğer taraftan Türk toplumunu da gazetesiz bırakmak istemiyorum. Ama şartlarım var. Nazik bir zamanda Hükümeti boş yere meşgul etmeyeceksin, bizlere yardımcı olmasan bile, kamuoyunu alet olarak kullanmayacaksın, gidebilirsin- demişti. Ayrıldım ve birkaç gün sonra da yazılı olarak Halkın Sesini çıkarabileceğim bildiriliyordu. İlkokul sıralarında iken duyduğum ve beynime çakılan – Halkın sesini işiten duyan yok- sözler, beni, çıkaracağım gazetenin isminin Halkın Sesi olmasına teşvik etmişti" [17].*

Böylece çıkarılması için izin verilen gazete, gerekli hazırlıkların yapılması sonunda Söz gazetesinin harfleri, baskı makinesi ile ilk sayısını 14 Mart 1942'de çıkartmıştır ve o günden bugüne yayın hayatında var olmuştur.

C. Gazetenin Yayın İlkeleri

Halkın Sesi gazetesi yayın hayatına atıldıktan sonra kısa süreler hariç bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir. 1942 yılında dönemin koşullarına bağlı olarak yayın hayatına başlayan gazete, daha ilk sayısında çok net bir biçimde ilkelerini ortaya koymuş ve bu ilkeler doğrultusunda bir çizgide ilerlemiştir.

Gazetenin ilk sayısında yayınlanan ilkeler şu şekilde yer almıştır:

1. Türk toplumunun haklarını korumak, toplum dertlerini dile getirmek
2. Bağımsız olmak
3. Sömürge idaresi ve Rum emelleri ile mücadele etmek
4. Anavatan sevgisini ve ona bağlılığı idame ettirmek
5. Memleketteki sanat hareketlerini destekleyip, teşvik etmek.[18]

Dr. Küçük, gazetenin ilk sayısındaki yazısında Söz gazetesinin sahibi ve yayıncısı Remzi Okan'ın unutulmayacak bir kahraman olduğunu belirttikten sonra, kendilerinin mazinin köhne fikirlerine değil, bugünün ve yarının yeniliklerine baktığını belirtmiştir. Küçük, yazısının devamında cemaati kemiren dertleri ortaya atıp, onların tedavisi ile meşgul olmak istediklerini ve yanı başlarındaki yaşayan unsurlarla içtimai sahada kıyas kabul etmez bir gerilik içinde bulunduklarını vurgulamaktadır. Küçük'ün burada kastettiği, Rum halkı ve onların hemen hemen

[15] Kemal Tekakpınar- Demiray Doğasal, **Dr. Fazıl Küçük (1906- 1984),** Cilt: 2, Lefkoşa, s. 623.
[16] *age.,* 624.
[17] *age., s* .624.
[18] "İlkelerimiz", **Halkın Sesi**, 14 Mart 1942.

her alanda gösterdikleri geliĢmiĢliktir. Dr. Küçük, dönemin koĢullarına uygun olarak artık Kıbrıs Türk halkının hareket geçmesi ve örgütlenmesi konusunda, baĢyazısında çok kesin bir politik tutum içinde bulunmuĢtur. Küçük, bu konuda Ģu Ģekilde görüĢlerini ifade etmiĢtir: " *…Onların yorulmadan, bıkmadan, usanmadan kurdukları sayısız teşkilatlardan habersiz kaldık veyahut görmek istemedik. Beraberce düşünelim: Onların bin bir teşkilatı var, bizim hiçbir şeyimiz. Onlar birbirlerine kilit olmuş, el ele vermiş, düşeni kaldırmaya, destek olmaya çalışır. Biz sapa sağlam dimdik yerinde duranı devirmeye çalışırız. Onlar küçük bir cemiyet kurar, onu her gün biraz daha büyütür, nihayet günün birinde gıpta ile baktığımız en yüksek seviyeye çıkarır. Biz, ilk günden büyük bir cemiyet kurar ve yine onu kendi ellerimizle kısa sürede yıkarız. Gazetemizin en büyük gayelerinden biri içtimai sahadaki mevkiimize hız vermek ve onu kendimize benimsetmektir"*[19].

Dr. Küçük'ün çıkardığı gazete aracılığı ile Ġngiliz sömürge yönetimine ve adada Enosis isteyen Rum halkına karĢı açtığı ilk mücadele, devam etmekte olan 2. Dünya SavaĢı neden ile LefkoĢa'daki Türk Lisesinin güvenlik gerekçesi ile Lapta'ya taĢınmasına karĢı olmuĢtur. Küçük, LefkoĢa'daki lise binasının Nazi kuvvetleri tarafından istila edilen adalarda yaĢayan Rumlara açılan Lise binasına, iĢgal ettikleri bina yetmezmiĢ gibi bir de Yunanistan'ın bayrağını diktiklerini, bu hareketleri idareden aldıkları cesaret ile yaptıklarını belirtmiĢtir. Küçük, Türk cemaatinin soğukkanlılığını muhafaza ederek binada kalanlara karĢı harekete geçmemiĢlerse de, sömürge idaresine karĢı büyük bir husumet ve nefret ortaya çıktığını belirtmektedir[20].

Gazete yayın hayatına baĢladıktan kısa bir süre sonra izlediği bu yayın politikası yüzünden Ġngiliz sömürge yönetimi tarafından 20 Ocak 1943'ten itibaren 3 ay kapatma cezası almıĢtır. Gazetenin baĢyazarı Dr. Fazıl Küçük tarafından kaleme alınan yazılar, kapatma için gerekçe olmuĢtur. Dr. Küçük'ün gazetesinin 3 ay kapatılmasına yol açan 10 Ocak 1943 tarihli ilk yazısında "Her Ģeyi bilen, duyan ve gören bu makam, Lise hakkında reva görülen bu nahoĢ halleri acaba niçin duymuyor, bilmiyor ve görmüyor" sorusunu sormuĢtur. 13 Ocak 1943 tarihli ikinci yazısında ise Ģu ifadeleri kullanmıĢtır:

"*İşte biricik irfan ocağımız, o günden bugüne kadar bir çok değişikliğe sahne olmuş, bir Türk mahallesinin göbeğinde oturan, Lise önünden geçen gençler, buraya Yunan bayrağı çekilmiş, fırın olmuş, şimdi de kucağını domuzlara açmıştır. Daha kim bilir yarın ne kadar acı, ne kadar elim sürprizler karşımıza çıkacaktır. Acaba bütün bu ağır muamelelerden beklenen, ümit edilen hakiki isten nelerdir. Bizi en fazla yeise düşüren, ağlatan, acı duyuran, dünya yüzünde bütün milletlerin, kavimlerin, örf ve adetlerine hürmeti, anane haline getiren Büyük Britanya idaresindeki memurların bu affedilmez hataları işlemesi ve daha yüksek makamları da, bütün olup bitene seyirci kalmasıdır…"*[21].

Dr. Fazıl Küçük, neticenin ne olduğunu bildiklerini ve 21 Ocak 1943'te yüksek rütbeli bir polisle iki baĢçavuĢun,ellerinde kapalı bir zarf ve bir de büyük bir defterle ziyaretine geldiklerini belirtmektedir. Zarfın içinde Halkın Sesi gazetesinin neĢriyatına üç ay bir müddet devam edeceği tebliğ edilmiĢtir. Gazetenin yayınına ara verilmesinin duyulmasının ardından Dr. Küçük'ün yıllar sonra kaleme aldığı Ģu satırlar, gazetenin amacını ve neden kapatıldığını çok iyi ifade etmektedir:

"*Haber yıldırım sürati ile Lefkoşa'ya yayılmıştı. Teselliye gelenlerin sayısı o kadar çoktu ki, bunları görmek, acımızı unutturuyordu bize. Bunun yanında arada bir telefondan gelen boğuk sesler, asap bozmaktan başka bir işe yaramıyordu. İtiraf ederim ki, beni ancak telefonda konuşabilmek cesaretini kendinde bulanlardan ziyade o güne kadar hakiki dost tanıdıklarımın*

[19] "Sayın Halkımızın Yüksek Huzuruna", **Halkın Sesi**, 14 Mart 1942.
[20] "Lisemiz", **Halkın Sesi,** 10 Ocak 1943.
[21] "HerĢeyi Duyan, Gören, Bilen Makam", **Halkın Sesi,** 13 Ocak 1943.

konuşmaları üzüyordu. Kardeşim diyorlardı, biz sana yaz dedik, sert çıkışlar yap dedik. Amma bu kadarı da olur mu?. Karşındaki kuvvetin İngiliz İmparatorluğu olduğunu nasıl unutabildin?..."[22].

Halkın Sesinin kapatılmasından sonra 5 Mart 1943'ten itibaren Söz gazetesi yeniden yayımlanmaya başlamıştır. Söz gazetesi, 14 Ağustos 1946'ya kadar yayınını sürdürecek ve yerini Hürsöz gazetesine bırakacaktır. Halkın Sesi gazetesinin 3 aylık cezası bittikten sonra, tekrar yayın hayatına başlamak için teşebbüsü olmuşsa da bu sefer de kâğıt sıkıntısı ile karşı karşıya kalmıştır. Gazeteler kâğıt dağıtımı yapan İngiliz idaresi, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek gazete çıktığı için Halkın Sesine kâğıt dağıtımı yapılmayacağını belirtince, Dr. Küçük Rumca basılan gazetelerden, diğere matbaalardan karaborsa kağıt temin etmek zorunda kalmış ve 1944 yılına kadar gazete bu şekilde çıkarılabilmiştir[23].

Gazetenin üç ay sonra yeniden çıkması süreci sadece kâğıt konusunda değil hangi matbaada basılacağı konusunda da problem yaratmıştır. Gazete ilk çıktığında Söz gazetesinin matbaasında basılmaktaydı. Yayına ara vermek zorunda kalınca, Söz gazetesi tekrar basılmaya başlanmış ve gazetenin basım cezası sona erince bu seferde matbaa sıkıntısı başgöstermiştir. Söz gazetesi ancak kendisini çıkarabilecek kapasiteye sahip matbaası olduğu için Halkın Sesi daha eski makine ve harflere sahip olan Birlik Basımevi'nde basılmaya başlandı. Birlik Basımevinin matbaası uzun süredir çalışmadığı için harfler eksik ve makinelerin tamire ihtiyacı vardı. Bu işler, gazetenin çalışanları tarafından halledildikten sonra gazete üç ay aradan sonra çıkmaya başlamıştır[24].

Halkın Sesi gazetesinin kuruluş ilkelerinden de anlaşılacağı üzere, gazete dönemin Kıbrıs Türk halkı için politik olarak gittikçe zorlaşan koşulları içinde sömürge yönetimin ekonomik, sosyal, politik kararlarına karşı mücadele etmek için kurulmuştur. Bunun dışında diğer en önemi ilkesi, Rum halkının Enosis isteğine karşı mücadele etmek ve Türkiye'ye olan ilgi ve sevgiyi devam ettirmektir. Böylece Kıbrıs Türk halkının başta gelen aydınlarından biri olan Dr. Küçük, Halkın Sesi gazetesini kurarak, Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenmesinde ve kurumsallaşmasında başta gelen taşıyıcılardan biri olmuştur.

Dr. Küçük'ün de başında bulunduğu ve dönemin koşullarında kurulan en önemli örgütlenmelerden bir tanesi de siyasi olarak Kıbrıs Türk halkının geleceğini belirleme amacı olan KATAK olmuştur. Böylece Kıbrıs Türk aydınları basın yayın alanının dışında politik olarak da harekete geçmiş ve kurumsallaşma çabalarına hız vermiştir.

D. KATAK'ın Kuruluşu ve Amacı

KATAK'ın kuruluşu,Kıbrıs Türk halkının Ada'da1878 yılında başlayan İngiliz sömürge yönetimi sonrası haklarını koruma noktasında önemli dönüm noktalarından biridir. KATAK, Kıbrıs'ta Türk halkının kurduğu ilk siyasi örgütlenme değildir* ama ada düzeyinde o güne kadar kurdukları en kapsamlı ve kitlesel örgüttür.

Örgütün kurulmasının geri planında, 1940'larda, 2. Dünya Savaşının ortasında adada ve dünyada yaşanan gelişmeler önemli rol oynamıştır. Özellikle adada yaşayan Rum halkının 2. Dünya Savaşı sırasında İngiltere ile Yunanistan'ın aynı cephede Almanya'ya karşı birlikte savaşması, Enosis isteğinin gerçekleşmesi konusunda umutlarını arttırmıştı. Bu arada İngiliz

[22]"56 Yıl Süren Kavga", **Halkın Sesi,** 3 Temmuz 1974.
[23]Kemal Tekakpınar- Demiray Doğasal, **Dr. Fazıl Küçük (1906- 1984),** Cilt: 2, Lefkoşa, 1991, s. 647.
[24]"Dünden Bugüne Basınımız", **Halkın Sesi,** 14 Mart 1982.
*Kıbrıs Türk halkının örgütlü ilk siyasi teşekkülü 7 Haziran 1924'te Mağusa'da toplanan Kıbrıs Türk Cemaat-ı İslamiyesi'dir. Bu örgüt, ilk tüzüğü olan örgüt olup, kasabalarda ve köylerde seçimle işbaşına gelen komisyonları ve merkez heyeti vardır (Harid Fedai, "Nizannamesi Olan İlkÖrgütümüz", *Söz Dergisi*, Sayı: 28- 31, 25 Nisan 1985- 16 Mayıs 1986, s. 18).

sömürge yönetimi adada 1931 Ekim Ayaklanmasından beri uyguladığı baskı rejimi gevşetmiş ve siyasi partilerin kurulmasına izin vermiştir. 14 Nisan 1941 tarihinde komünist AKEL (Çalışan Halkın Öncü Partisi) ve sağcı Kıbrıs Ulusal Partisi (KEK) kurulmuştur. Kıbrıslı Rumların bu iki büyük partisi de Enosis isteğini temel prensip edinmiştir. Kıbrıslı Rumlar Kendi Kaderini Tayin Hakkını kullanarak, adanın Yunanistan ile birleşmesini istiyordu. Bu esnada adada yapılan belediye seçimlerinde partilerin en önemli söylemi Enosis olmuş ve yerel seçimler sonuçlandıktan sonra da Kıbrıs halkının büyük çoğunluğunun isteğinin bir an önce gerçekleşmesi için harekete geçilmesi çağrısından bulunulmuştur[25].

KATAK'ın kurulmasına neden olan en önemli gelişme, Nisan 1943'te İngiltere Sömürgeler Bakanı Oliver Stanley'in Lordlar Kamarası'nda yaptığı konuşma olmuştur. Stanley, 2. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında yayınlanan Atlantik Demecine* uygun olarak, Kıbrıs'a özerk yönetim statüsü verebileceklerini açıklamıştır. Aynı amaca yönelik olarak adada 1931'den beri yapılmayan belediye seçimlerinin yapılacağını belirtmiştir. Lordlar Kamarasında Kıbrıs ile ilgili tartışmaların yapıldığı Nisan ayında yine Sömürgeler Bakanlığı Müsteşarı Devonshire, yaptığı konuşmada, "*Adanın kendi kendini yönetmesi yolunu hazırlamaktayız*" demiştir[26].

İngiliz hükümetinin savaş sonrası Kıbrıs'a yeni bir anayasal çerçevede özerklik verileceğini açıklaması ve bu durum karşısında adada çoğunluk olan Rum halkının Enosis isteği karşısında ada ileri gelenleri arasında siyasal bir örgütlenmenin zamanı geldiği konusunda düşünceler oluşmasına neden olmuştur.

21 Mart 1943 tarihinde ada çapında yapılan belediye seçimleri sonrası, adada yaşayan tüm Kıbrıs Türk halkının temsil edecek bir örgüt kurulması fikri, seçimlerin hemen ertesinde Söz gazetesinde çıkan bir yazıda dile getirilmiştir. "Kıbrıslı" imzası ile çıkan yazıda, Kıbrıs Valisi Charles Wolley'in Londra'dan beraberinde getireceği anlaşılan yeni anayasaya göre cemaate verilmesi gereken yetkileri ehliyetli kullanmak için hazırlıklı ve teşkilatlı olmanın şart olduğuna dikkat çekilmiştir[27].

Bu esnada dönemin Evkaf Murahhası olan Mehmet Münir, Kıbrıs Türk halkının ileri gelenlerine yaptığı ziyaretlerde hem Rum halkının hızlanan Enosis çabalarına karşı toplu bir savaşım verecek, hem de olası siyasi gelişmeler karşısında hazırlıklı bulunmalarını sağlayacak bir cemiyet kurulması yönünde telkinlerde bulunmaya başlamıştır. Mehmet Münir aynı zamanda Şura Meclisi üyesi olarak böyle bir derneğin kurulması durumunda hükümetle ilişkilerin yürütülmesine de yardımcı olacağını belirterek, bu amaçla Evkaf Dairesi salonunda bir toplantı yapılabileceğini duyurmuştur. Mehmet Münir'in hem sömürge yönetimi ile olan yakın ilişkisi, hem de halk arasındaki nüfuzu ile hükümete yakın bir kişi olarak bir cemiyet kurulması yönündeki telkinleri, onun Kıbrıs'la ilgili perde gerisindeki gelişmelerden haberi olduğu yorumlarına neden olmuştur[28].

Çok geçmeden 18 Nisan 1943'te Lefkoşa'nın belediye seçimlerinde yeni seçilen 4 Türk üyesi, Necati Özkan, Dr. Fazıl Küçük, Necmi Avkıran ve Şükrü Veysi'nin yaptığı çağrı üzerine, Evkaf Dairesi salonunda kazanın serbest meslek sahibi, esnaf gibi ileri gelen 76 kişisi bir araya gelmiştir. Toplantının geçici başkanlığına seçilen Avukat Fadıl Korkut'un hazırladığı 30 maddelik tüzük kabul edilerek, siyasi bir dernek kurulmasına karar verilmiş ve kurucu heyet örgütün isminin

[25]Niyazi Kızılyürek, **Milliyetçilik Kıskacında Kıbrıs,** İstanbul, İletişim Yay., 2002, s. 224.
*14 Ağustos 1941'de ABD Başkanı Franklin Roosevelt ve İngiltere Başbakanı Winston Churchill'in imzaladıkları bildiride " Bütün halklar kendi yönetim şekillerini seçmede özgür olmalı. Egemenlikleri ve kendi kendilerini yönetme hakları ellerinden zorla alınmış olanlara bu hakları geri verilmeli" denilmekteydi (Michael Eagen- Walter Langsam, **Documents and Readings in the History of Euope since 1918,** Chicago, Lippincott Company, 1939, s. 919- 921).
[26]Robert Stephens, **Cyprus: A Place of Arms**, London, Pall Mall Press,1966, s. 138- 139.
[27]**Söz**, 26 Mart 1943.
[28] Hasan Gürkan, **Bir Zamanlar Kıbrıs'ta,** Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 1986, s. 128- 139.

"Kıbrıs Türk Azınlığı Kurumu" olmasını önermiştir. Azınlık deyimine yapılan itirazlar ile bunun yerine cemaat isminin konulması tartışılmış, ancak hazır bulunanların oy çoğunluğu ile Azınlık deyiminin kullanılmasında sakınca görmemesi ile bu isim kabul edilmiştir. K.T.A.K kısaltması ile kullanılan isim, söylenmesi zor olacağı düşünülerek, buna Adası anlamında A harfinin eklenmesi ile "Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu- KATAK" adı ortaya çıkmıştır[29].

KATAK'ın kurulması ile ilgili en önemli görüş, bu kurumun İngiliz sömürge yönetimi tarafından Kıbrıs Türk halkının Enosise karşı örgütlenmesi için kurulduğunu desteklediği bir örgüt olduğu iddiasıdır. Kurumun oluşması için ilk çalışmalarda bulunan Mehmet Münir'in İngiliz yönetimi ile olan iyi ilişkisi göz önüne alındığında bu iddia gerçekçi gözükmektedir. Hasan Gürkan'a göre, "*İngilizler, Kıbrıslı Rumların Enosis çalışmalarına Türklerin karşı çıkacak bir örgütü olmasını istiyordu. Bunun için Sir Münir'in önderliğinde KATAK adlı siyasi cemiyetin kurulmasını teşvik ederek, desteklemişlerdi"*[30].

KATAK'ın kuruluşu ile ilgili diğer bir görüş, belediye seçimlerini kazanan Türklerden olan Necati Özkan'dan gelmiştir. Özkan, memlekette cemaatin ihtiyacı olan bir cemiyet teşkil edilmesi ve bütün Türkleri bir araya toplamak maksadı ile ilk adımı kendisinin attığını belirtmiştir. Özkan'a göre, Evkaf Murahhası Mehmet Münir ilk toplantı teklifinin kendisi tarafından yapıldıktan sonra Evkaf Dairesine davet ettiği kişilere böyle bir cemiyetin kurulmasının lüzumlu olmadığı kanaatini açıklamıştır. Ancak toplantıya katılan diğer davetlilerin bu konuda tekrar görüşmeleri yapılmasını talep ettiğini ve bu durum üzerine 18 Nisan'da bir araya gelindiğini belirten Özkan, toplantı sonunda kurumun teşkil ettiğini belirtmektedir. Özkan, KATAK isminin örgütün dışa yansıyan ismi olduğunu, İngiliz sömürge yönetiminin tepkisini çekmemek için böyle bir isim uygun görüldüğünü, kamufle edilmiş esas isminin "Kemal Atatürk Türk Adası Kıbrıs" olduğunu belirtmektedir[31].

Kıbrıs Türk aydınlarından İhsan Ali, KATAK'ın bazı yurtseverlerin, sömürge idaresinin o döneme kadar adada uyguladıkları katı siyasetindeki küçük değişikliklerin, döneme egemen olan koşullar içinde KATAK'ın kurulmasına neden olduğunu belirtmektedir. Ali'ye göre, örgüte bu ismin verilmiş olması 1923 Lozan Antlaşması ile Kıbrıs Türklerini azınlık olarak kabul eden Türkiye'nin tutumunun izlenmesi nedeniyledir. Ali, KATAK'ın Kıbrıs'ın tüm köy ve kasabalarında kısa sürede kollarının kurulduğunu ve Türk toplumunun partiyi büyük sempati ile kabul ettiğini, güçlendirilmesi için para bağışlarında bulunduğunu, haklarının savunulması için bu partiye büyük umutlar bağladığını belirtmektedir. Tüm çalışma arkadaşları arasında büyük bir heyecan ve gönüllülük olduğunu belirten Ali, partinin kendisinden beklenen ciddi etkinliklerde bulunmasının dönemin ekonomik ve iletişim imkânlarının kısıtlı olmasından dolayı istenen düzeyde olmadığını ancak bu partiyi kuran insanların istisnasız tümünün iyi niyetinin kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini vurgulamaktadır[32].

Kıbrıs Türk halkının önemli yazarlarından ve dönemin tanıklarından Hikmet Arif Mapolar da KATAK'ın kurulmasında İngilizlerin desteğini ve etkisini belirtmiştir. Mapolar, o zamanlar bir dernek olarak İngiliz sömürge yönetimi yasalarına göre kurulan bu örgütün, İngilizlerin arzusu ile kurulmuş olduğunu ancak İngilizlerin etkisi ile çalışmadığını söylemektedir. Mapolar'a göre, *"aşırı bir İngiliz dostu ve Muti Benderi olan Evkaf Murahhası Sir Mehmet Münir Bey, günün tanınmış kişilerini Evkaf Dairesindeki yazıhanesine çağırarak, Kıbrıs Türk toplumun da artık siyasi nitelikte bir örgüt kurmaları zamanı geldiğini telkine başlamış ve bu örgütün başlıca*

[29] *agk..,* s. 130 – 132.
[30] Jeanette Choisi, " The Turkish Cypriot Elite- Its Social Function and Legitimation", **The Cyprus Review,** Fall: 2, 1993, s. 21, Mehmet Yaşın, **Kıbrıslıtürk Şiir Antolojisi,** İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1994, s. 147.
[31] Ergin Birinci, **M. Necati Özkan (1899- 1970),** Lefkoşa, Necati Özkan Vakfı Yay., Cilt: 1,Mayıs 2001, s.251- 255.
[32] İhsan Ali, 2002, s. 18- 19.

göevinin Enosis'e karşı savaşım vermek olacağını belirterek, İngilizlerden destek göreceği güvencesini de vermişti"[33].

İngiliz sömürge yönetimin Rum halkının Enosis isteği karşısında ve tasarlanan özerklik çalışmaları kapsamında Kıbrıs Türk halkının desteğini kazanmak için bu oluşumun kurulması için Mehmet Münir'e telkinde bulunması mantıklıdır. Çünkü adadaki baskın unsura karşı Kıbrıs Türklerini denge aracı olarak kullanmak, İngiliz sömürge yönetimin önemli bir siyasetidir. Üstelik Ada 2. Dünya Savaşı sırasında İngiliz hükümeti tarafından Akdeniz'deki varlığının devam etmesi için, savaşsonrası ise savaşsonrası kurulan uluslararası sistem içinde Ortadoğu'nun artan önemi kapsamında önemli bir konuma gelmişti. Ancak İngiltere'nin Kıbrıs'ta tutunmaya en çok ihtiyacının olduğu dönemde Atlantik Demecinin ruhuna uygun olarak adanın elinden yakın gelecekte çıkma ihtimali söz konusu idi. Bu durumda İngiltere, adadaki iki unsuru birbirine karşı kullanarak, bu çıkışı mümkün olan en geç tarihe atmak istiyordu[34].

Bu kapsamda İngiliz sömürge yönetiminin telkinleri ile kurulma adımları atılmış olan KATAK'ın, her halükarda Enosise karşı ve adada yaşayan Kıbrıslı Türklerin sorunlarına eğilmek için kurulan ilk kitle desteği kazanan örgüt olduğu bir gerçektir.

Kıbrıs Türk halkının en önemli liderlerinden olan Dr. Fazıl Küçük'ün KATAK'ın kuruluşu ile ilgili şu sözleri de, halkın o dönemki ihtiyacını ve bu oluşumun toplumsal tabanını özetlemektedir:

"Belediye seçimlerinde kazandığımız zafer, toplumun moraline de tesirini göstermiş, her tarafta canlılık ve hareket görülüyordu. Rum tarafının siyasi partisi mevcuttu. İsteklerini, şikâyetlerini, bu parti kanalı ile hükümete duyurduğunu görenler ve bilenler, bizde de bir partinin kurulmasının elzem olduğu kanaatine varmıştı. Belediye seçimlerinde adaylığını koyanlar ile diğer zevat, bizleri de çağırmışlar, düşüncelerini izah ederek, böyle bir teşekküle katılıp katılmayacağımızı öğrenmek istemişlerdi. Aldıkları müspet cevap üzerine faaliyete geçerek, toplantı tertip edilmiş ve KATAK kurulmuştu"[35].

KATAK'ın kurulması sonrası Lefkoşa dışında ilk şubesi 23 Nisan'da Larnaka'da ve ardından diğer kaza merkezlerinde kurulur. Kaza merkezlerinin dışında köylerde de kurulmaya başlayan örgüt, bir yıl sonra örgütlenme çalışmalarını tamamladığında 200 şubeye ulaşmıştır. Örgütün amacı kuruluş tüzüğünün 3. maddesinde, Kıbrıs Türk azınlığının haklarını korumak, aramak ve ilmi, içtimai, sınai seviyelerini yükseltmek ve umumiyetle menfaatlerini temine çalışmak olarak yazılmıştır[36].

O dönemin Kıbrıs Türk halkı ileri gelenlerinden Faiz Kaymak*, KATAK'ın kuruluş amacını şu şekilde açıklamıştır: "Bu parti, hem Enosis'e cephe alarak, Türk haklarını korumak ve zorbalıkla alınmış olanları da kurtarmak için harekete geçti". Kaymak, o dönemde Kıbrıs'ta yaşananları haksızlık olarak nitelendirmekte ve İngiliz yönetimine genelde sadık kalmış, problem çıkarmaktan sakınmış olan Kıbrıs Türklerine haksızlık yapıldığını ileri sürmektedir. Kaymak'a göre, hükümet, Türk halkının haklarını zorla ele geçirmiş ve onları sıkı bir baskı altında denetim altına almıştır. Rum halkının kendi oyları ile seçilip başa getirilen ve her gün Enosis diye haykırıp duran başpiskoposlarına karşı hiç ses etmeden sömürge yönetimi, hükümet mekanizmasını iyi niyetle destekleyen Türklerin haklarına saygı göstereceği yerde, pervasızca birçok haklarını

[33]Hikmet Arif Mapolar, **Kıbrıs Güncesi, 40 Yılın Anıları 2**, Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 2002, s. 1.
[34]Christopher Woodhouse, **British Foreign Policy Sincee the Second World War,** London, 1966, s. 77.
[35]Fazıl Küçük," KATAK ve Milli Birlik", **Evkafın Kayıtsız Şartsız Topluma Devri Teslimi: 56 Yıl Süren Kavga**, Ed: Altay Sayıl, Lefkoşa, KKTC Vakıflar İdaresi Genel Müdürlüğü, 1999, s.80.
[36]Mehmet Rıfat, "Kıbrıs'ta Siyasi Türk Partileri ve Kurumları", **Kaynak,** Mart 1977,s. 46.
*Öğretmen olan Faiz Kaymak 1949'da kurulan Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu'nun ilk başkanıdır ve 1957'ye kadar görev yapmıştır.

ellerinden almıştır. Örneğin, müftü seçme hakkı verilmişken, müftüyü kendi isteğince atamaya başlamış, kısa süre sonra da bu kurumu "Fetva Eminliği" adı altında ve Evkaf yönetimi buyruğunda güçsüz bir makam yaratmıştır[37].

KATAK, Kıbrıs Türk halkı arasında eski ve yeni kuşakları bir araya getiren bir örgüt olsa da, kısa sürede içerisinde anlaşmazlıklar meydana getirecek ve istenen etkiyi gösteremeyecektir. KATAK'ın içinde özellikle Dr. Fazıl Küçük ile dönemin siyasi aktörlerinden Necati Özkan arasında yaşanan kişisel anlaşmazlıklar kuruluşundan kısa süre sonra gün yüzüne çıkmaya başlayacak ve Dr. Küçük ayrı bir siyasi örgütlenme yoluna gidecektir. Nihayetinde aradan uzun süre geçmeden 23 Nisan 1944'te Dr. Küçük önderliğinde Kıbrıs Milli Türk Halk Partisi kurulacaktır[38].

KATAK, 1949 yılına kadar kâğıt üzerinde de olsa devam etmiştir. Bu örgüt Kıbrıs Türk halkının kimliğinin şekillenmesinde önemli rol oynamış örgütlerden biri olmuştur. Kıbrıs Türk halkının hem sömürge yönetimine karşı hem de Rum halkının yoğunlaşan Enosis istekleri karşısında duruşunu çok net bir biçimde ortaya koymuş olan bir örgüttür. Bu örgüt kuruluşundan kısa süre sonra kişisel anlaşmazlıklar nedeni ile beklenen etkiyi gösteremese de, Kıbrıs Türk halkının siyasi tarihinden en kurumsal ve topyekün olarak birlik olduğu bir oluşum olarak değerlendirilebilir.

KATAK, 23 Ekim 1949'da Lefkoşa'da Kardeş Ocağı Kulübünde gerçekleştirilen toplantıda Dr. Küçük'ün başkanlığını yaptığı Kıbrıs Milli Türk Halk Partisi ile KATAK, Kıbrıs Milli Türk Birliği Partisi (KMTHP) adı altında birleşerek tarihteki yerini almıştır[39].

Böylece 2. Dünya Savaşının ortasında başlayan Kıbrıs Türk halkının kimliğini, kurumsal varlıklar ve sosyal taşıyıcılar vasıtası ile geliştirme sürecinde önemli bir aşama kaydedilmiştir. Basın yayın alanı, politik örgütlenmeler dışında mesleki olarak yine o dönemde yaşanan en önemli gelişmelerden biri de mesleki örgütlenme alanında kurulan oluşumlar olmuştur.

E. Mesleki Örgütlenmeler

2. Dünya Savaşının sonlarına doğru İngiltere'nin de içinde bulunduğu Müttefik devletlerin zafere doğru gitmesi ve Atlantik Demecinin etkisi ile İngiliz sömürge yönetimi 1931'de başlatılan olağanüstü hal rejimini gevşetme yönünde adımlar atmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak sadece siyasi kurumlar veya basın- yayın faaliyetleri değil, işçi- çiftçi- zanaatkâr gibi meslek sahipleri de kendi örgütlerini kurma ve faaliyete geçirmek için girişimlerde bulunmaya başladı.

1941 yılında İngiliz yönetiminin adada yerel seçimlerin yapılabileceği ve siyasal faaliyetlerin serbest bırakılacağına ilişkin kararı ile birlikte kabul ettiği Sendikalar ve Uyuşmazlıkları Yasası, sendikal faaliyetlerin başlaması için bir dönüm noktası olmuştur. Aynı yıl, Kıbrıs Sendikalar Komitesi (Pancyprian Trade Union Committee- PTUC) kurulmuştur. Aralık 1942'den itibaren başta savunma alanlarında olmak üzere birkaç işkolunda greve gidilmiş ve savaş koşullarında artan hayat pahalılığına karşı ücret artışı istenmiştir. 1943 yılında PTUC içinde milliyetçi ve solcu olarak siyasi anlaşmazlıkların yaşanması sonucu, 1943 yılında Kıbrıs Ortodoks Kiliseine bağlı olan Kıbrıs İşçiler Konfederasyonu (SEK) kurulmuştur. PTUC ise kendisini AKEL'in ayrılmaz bir parçası olarak görmüştür[40].

Başlangıçta Kıbrıslı Türk işçileri de PTUC'a üye olmuş ve haklarını bu sendikanın çatısı altında elde etmek istemişlerdir. Fakat Rum sendikanın Enosisi destekleyen bir politika izlemeye

[37]Faiz Kaymak, **Kıbrıs Türkleri Bu Duruma Nasıl Düştü,** İstanbul, Alpay Basımevi, s. 7- 11.
[38]Tekakpınar- Doğasal, 1991, s. 52.
[39]Ergin Birinci, 2001, s. 266.
[40]Heinz A. Richter, **Çağdaş Kıbrıs'ın Kısa Tarihi (1878- 2009),** Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., Ocak 2011, s. 47.

başlamış bunun üzerine, bu sendikadan ayrılan Türk üyeler kendi örgütlerini kurma yoluna gitmiştir. Bu yönde ilk hareket geçen, Niyazi Dağlı başkanlığında 27 Aralık 1942 tarihinde 12 kişi ile kurulan "Türk Amele Birliği" olmuştur. Birlik bir yıl sonra, 1943'te "Yapıcı ve Amele Birliği" adını almıştır[41].

Rum işçi birliklerinin Enosis doğrultusunda politik tavır içine girmelerinden dolayı, ortak sendikalardan ikinci ve önemli kopma 13 Ağustos 1944'te Hasan Şaşmaz liderliğinde Güney Türk İşçi Birliği ile olmuştur. İki yıl içinde ortaya çıkan bu iki işçi birliğinin bir çatı altında toplanması ise 15 Ekim 1944'te Lefkoşa Türk İşçiler Birliği çatısı altında ile olmuştur. Bu birliğin amacı, adadaki tüm Türk işçilerini bir çatı altında örgütlemek ve etkin bir sendikal hareket oluşturmaktır. Kendi aralarında kurdukları bir siyasi komiteyi de faaliyete geçiren birlik, Dr. Fazıl Küçük'ün başkanlığında kurulan Milli Parti tarafından büyük destek görmüştür. Ayrıca Halkın Sesi gazetesinin sütunları da bu birliğin sorunlarına geniş yer vermeye başlamış ve bu gazete Türk işçileri tarafından en çok okunan gazete haline gelmiştir[42].

İşçilerin örgütlenmesinin yanında, çiftçilerinde bir birlik çatısı altında toplandığı ilk örgüt, 1 Mayıs 1943'te Lefkoşa'da kurulan Kıbrıs Türk Çiftçiler Birliği (KTÇB)'dir. Çiftçiler Birliği, Haziran 1942'de Türklerle Rumların bir araya gelerek kurdukları Kıbrıs Çiftçiler Birliği (BEK)'den ayrılarak kurulmuştur. Bu ayrılmanın en önemli nedeni, Türk çiftçileri ile ilgili konularla birliğin ilgilenmemesi ve 30 Nisan'da birliğin yaptığı kongreye İngiltere ve Yunanistan bayraklarının çekilmesi bunun yanı sıra Türkiye bayrağının çekilmemesine izin verilmemesidir. Ayrıca BEK'in yıllık faaliyet raporuna Enosis isteklerinin yazılmasıdır. Türk üyeler, mesleki bir kuruluşun siyasetle uğraşmaması gerektiği yönünde itiraz etmelerine rağmen, bu talepleri kabul görmemiştir. Bu durum karşısında 73 kişinin katıldığı toplantı sonucu Kıbrıs Türkleri 30 Nisan'da yeni bir meslek örgütü kurma konusunda karar almışlardır. İki yıl içinde 115 köyde birliğin şubeleri açılmıştır. Birliğin amacı, kooperatifler eliyle köylülerin mahsullerini değerlendirmelerini sağlamak, mallarını ipotekten ve zorunlu satışlardan kurtarmak için aydınlatmak, birlik ve beraberliği sağlamak, Türkçe gazete alınıp köylerde okutmak, okuma yazma bilmeyenler için kurslar açmak, radyo temin etmek gibi görevler vardı[43].

Kıbrıs Türk Çiftçiler Birliği, kurulduğu günden itibaren sadece mesleki bir birlik olarak kalmamış ve Kıbrıs Türk halkının siyasi olarak daha bilinçli ve birlik- beraberlik içinde olması için etkili çalışmalarda bulunmuştur. 1945 yılına gelindiğinde 115 şubesi ve 5500'ün üzerine çıkarmayı başardığı üye sayısı ile Kıbrıs'ın en güçlü örgütlerinden biri olmuştur. Ayrıca Birlik Dersi adı altında yayımladığı broşürleri yanında Çiftçi adlı bir dergi de çıkarmaya başlamıştır. Kıbrıs Türk köylüsünün tarım, ekonomi ve sosyal alanlarda gelişmesine katkıda bulunan çalışmalar içinde bulunup, ekipler halinde adadaki hemen hemen her Türk köyü ziyaret edilerek, sorunları saptanmaya çalışılmıştır. Birlik, yetkili makamlara gerekli sorunların iletilmesi için çaba göstermiştir[44].

KTÇB, 1940'lı ve 1950'lili yıllarda Türkiye ile de çeşitli temaslar kurarak, Ankara'ya heyetler göndermiş ve mesleki alanda işbirliği kurulması yönünde çaba göstermiştir. Örneğin, KTÇB 1950 yılında İstanbul'da Yıldız Sarayı'nda yapılan Dünya Gençlik Teşkilatı toplantısına katılmış, 1954'te ise bir heyet Türkiye'de Tarım Bakanı Nedim Ökten ile görüşmüştür. 1948 yazında Türkiye'den Kıbrıs'a gelen öğretmen kafilesinin 15 günlük gezisinde KTÇB yönetim

[41]Sabahattin İsmail, "Kıbrıs Türklerinin Siyasi Örgütlenmesi", **Yeni Kıbrıs Dergisi,** Nisan 1985, s. 15- 16.
[42]Servet Sami Dedeçay, **Kıbrıs'ta Türk İşçilerinin Sendika Kurma Faaliyetleri (1918- 1959)**, Lefkoşa, Lefkoşa Özel Türk Üniversitesi Yay., 1981, s. 28.
[43]Kemal Deniz, "Kıbrıs Türk Çiftçiler Birliği'nin Kurulması", **Yeni Kıbrıs Dergisi,** Mayıs- Haziran 1986, s. 30- 35.
[44]*agm.,* s. 36.

kurulu rehberlik yapmıştır. 1949 yılında Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celal Tarıman'ın başkanlığında 70 kişilik bir öğrenci heyeti Kıbrıs'a davet edilmiştir[45].

Kıbrıs adasının geleceğinin belirlendiği bir süreç olan 2. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında ortaya çıkan bu örgütler, tıpkı diğer oluşumlar gibi Kıbrıs Türk halkının İngiliz sömürge yönetimi ve Kıbrıs Rum halkının Enosis istekleri karşısında en etkili mücadele araçlarından biri olmuştur. Mesleki çıkarlarının dışında politik, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak içinden çıktıkları halkın geleceği konusunda da duyarlı olan bu örgütler, Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenme sürecinde de aktif rol oynamışlardır.

Sonuç

Kıbrıs adası, yüzyıllardan beri farklı kültürlere, dinlere, dillere, etnik gruplara, medeniyetlere ve yönetimlere ev sahipliği yapmıştır. Bu yapı, adanın geçmişinden bugüne kadar var olan en önemli gerçeğidir. Ancak özellikle 19. yüzyıl ile birlikte milliyetçilik düşüncesinin önce Avrupa, daha sonra tüm dünyada yayıldığı o dönem ile birlikte adada yaşayan iki etnik ve dini halk olan Türk ve Rum nüfusunu karşı karşıya getiren ve çatışma boyutuna varacak olan gelişmeler yaşanmıştır.

İlk olarak adada yaşayan Kıbrıs Rum halkı 1830'da Yunanistan devletinin kurulması sonrası bu devlet ile birleşmek için etkin bir politik mücadeleye başlamıştır. 1878 yılında İngiliz sömürge yönetimi altına giren ülkede bu isteğin kabul görmemesi nedeni ile yaşanan Enosis mücadelesi ancak 2. Dünya Savaşını değişen dünya koşulları altında etkin bir biçime dönüştürmüştür. 2. Dünya Savaşı başında yayınlanan Atlantik Demeci ile birlikte sömürge yönetimleri altında yaşayan halkların kendi kaderlerin tayin hakkının teyit edilmesi, Kıbrıs Rum halkın Enosis mücadelesini daha da yoğunlaştırmış ve etkili bir örgütlenme yoluna gidilmiştir.

Bu durum karşısında adada nüfus olarak azınlık durumunda bulunan ancak Osmanlı İmparatorluğu döneminde yönetici halk statüsünde olan Kıbrıs Türk halkı da daha başlangıcından beri karşı olduğu Enosis düşüncesine engel olabilmek için İngiliz sömürge yönetiminin de desteği ile 1940'lı yılların başında hareketlenmeye başlamıştır. Bu süreç aynı zamanda Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenmesinde en önemli ve aktif süreçlerden biri olmuştur. İngiliz sömürge yönetiminin pasif desteği, Kıbrıs Türk kimliğinin oluşumunda ve gelişiminde Kıbrıs Rum halkının Enosis isteği kadar belirleyici değildir. Ayrıca sömürge yönetimi her durum ve koşulda adada nüfus olarak azınlıkta olan Kıbrıs Türk halkına karşı da her zaman olumlu bakmamıştır ve bu kimliğin oluşum süreçlerini engellemeye çalıştığı dönemlerde olmuştur. Ancak 2. Dünya Savaşının oluşturduğu konjonktür içinde önemli bir konumda gördüğü adayı mümkün olabilecek en uzun süre elinde tutmak için, politik bir manevra yapmıştır. Yoksa Kıbrıs Türk halkının daha 1878'den itibaren İngiliz sömürge yönetiminin Kıbrıs Türk kimliğini yok sayması ve toplumsal- politik- ekonomik- sosyal ve kültürel olarak kısıtlanan hakları için verdikleri yoğun bir mücadele söz konusudur.

Yine de yukarıda ele alındığı gibi savaş ortamının yarattığı dengeler içinde 1940'lı yılların başı, Kıbrıs Türk halkı için bir çok alanda örgütlendikleri ve hem Rum halkının Enosis isteğine karşı hem de sömürge yönetiminin uygulamalarına seslerini yüksek olarak çıkardıkları bir dönem olmuştur.

Kıbrıs Türk halkının Türk milliyetçiliği temelinde ve aydın-seçkinler kanalı ile oluşturulan bu örgütlenme sürecinin en önemli ayaklarından biri Dr. Fazıl Küçük tarafından çıkarılan Halkın Sesi gazetesi olmuştur. Bu gazete, bugünde yayın hayatını devam ettiren ve Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenme sürecinde aktif rol oynamış en önemli basın yayın aracıdır. Gazete daha

[45] Ali Nesim, **Kıbrıslı Türklerin Kimliği,** Lefkoşa, KKTC Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1990, s. 75- 82.

ilk sayısında Rum halkın Enosis isteğine ve sömürge yönetimi uygulamalarına en sert tepkiyi gösteren ve bu nedenle kapatma cezası almış bir gazetedir.

O dönem içinde diğer bir önemli oluşum KATAK'tır. KATAK, oluşumunda Kıbrıs Türk halkının en etkili kişilerinin bağını çektiği siyasi bir oluşumdur. Bu örgütün kuruluş amacı, Rum halkının kurmuş olduğu siyasi partiler aracılığı ile aktif bir biçimde yürüttüğü Enosis isteğine karşın, seslerini duyurmak ve mücadele vermektir. Nitekim kuruluşundan kısa bir süre sonra ada çapında örgütlenmesini tamamlamış ve ortaya çıkmıştır.

O dönemde basın yayın alanında ve politik hayatın dışında kurulan meslek örgütleri kanalı ile de yürütülen bir mücadele söz konusudur. Önce Kıbrıs Türk işçileri, daha sonra çiftçileri kurmuş oldukları ayrı örgütler yolu ile hem mesleki anlamada birlik olmaya çalışmış hem de politik-kültürel ve ekonomik olarak Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenmesinde rol oynamışlardır.

Hepsi birer sosyal taşıyıcı olan ve aydın – seçkinlerin öncülük ettiği bu oluşumlar, 1950'li yıllar ile birlikte kurumsallaşmaları tamamlayıp, çok daha belirgin bir biçimde Kıbrıs Türk halkının adadaki temsil organları olmuştur. Tabii bunda 2. Dünya savaşı sonrası Rum halkının Enosis isteğinin silahlı bir mücadele biçime dönmesi ve İngiltere'nin sömürge yönetimine son verme aşamasına gelmesi etkili olmuştur. Ancak her halükarda 1940'lı yıllarda başlayan bu süreç, Kıbrıs Türk halkının siyasi tarihinde en önemli kilometre taşlarından biri olmuştur. Kıbrıs Türk kimliğinin şekillenme aşamasının en yoğun temellerinin atıldığı o dönem, gelecek açısından önemli ve geçmişle sıkı sıkıya ilişkili olan en etkili dönemlerden biri olmuştur.

KAYNAKÇA

ALAKEL, Murat, "Çok Dönem Cumhuriyet Türkiye'si Ulus İnşa Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik Çekilemine Dair Teorik Tartışmalar", **Akademik Bakış,** Cilt: 5, Sayı: 9, Kış 2011, ss. 1- 30.

ALİ İhsan, **Hatıralarım**, Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 2002.

ALTAN, Hasım, **Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi,** Lefkoşa, Kıbrıs Vakıflar İdaresi Yay., 1986.

AYDIN, Mustafa, **Kurumlar Sosyolojisi,** Ankara, Vadi Yay., 1997.

BİRİNCİ Ergin, **M. Necati Özkan (1899- 1970),** Lefkoşa, Necati Özkan Vakfı Yay., Cilt: 1,Mayıs 2001.

BOTTOMORE, Thomas, **Seçkinler ve Toplum**, Ankara, Gündoğan Yay., 1990.

CHOISI, Jeanette, "The Turkish Cypriot Elite- Its Social Function and Legitimation", **The Cyprus Review,** Fall: 2, 1993,ss. 7- 32.

DEDEÇAY, Servet Sami, **Kıbrıs'ta Türk İşçilerinin Sendika Kurma Faaliyetleri (1918- 1959),** Lefkoşa, Lefkoşa Özel Türk Üniversitesi Yay., 1981

DENİZ, Kemal, "Kıbrıs Türk Çiftçiler Birliği'nin Kurulması", **Yeni Kıbrıs Dergisi**, Mayıs-Haziran 1986,ss. 1- 45.

EAGEN, Michael- LANGSAM Walter, **Documents and Readings in the History of Euope since 1918,** Chicago, Lippincott Company, 1939.

ESHLEMAN, Roos - GASHION Barbara, **Sociology,** USA, Foresman and Company, 1988.

FEDA, Harid, "Nizannamesi Olan İlk Örgütümüz", **Söz Dergisi**, Sayı: 28-31, 25 Nisan – 1985- 16 Mayıs 1986.

GÜRKAN, Hacı met, **Bir Zamanlar Kıbrıs'ta,** Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 1986.

HUCTHINSON, John - SMITH Anthony, **Nationalism**, Oxford, Oxford Universty Press, 1994

İSMAİL, Sabahattin, "Kıbrıs Türklerinin Siyasi Örgütlenmesi", **Yeni Kıbrıs Dergisi**, Nisan 1985, ss. 14- 20.

KAYMAK, Faiz, **Kıbrıs Türkleri Bu Duruma Nasıl Düştü**, İstanbul, Alpay Basımevi.

KIZILYÜREK, Niyazi, **Milliyetçilik Kıskacında Kıbrıs,** İstanbul, İletişim Yay., 2002.

KÜÇÜK, Fazıl, "KATAK ve Milli Birlik"**, Evkafın Kayıtsız Şartsız Topluma Devri Teslimi: 56 Yıl Süren Kavga**, Ed: Altay Sayıl, Lefkoşa, KKTC vakıflar İdaresi Genel Müdürlüğü, 1999,80-1.

MAPOLAR, Hikmet Arif, **Kıbrıs Güncesi, 40 Yılın Anıları 2**, Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., 2002.

NESİM, Ali , **Kıbrıslı Türklerin Kimliği,** Lefkoşa, KKTC Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1990.

RICHTER, Heinz A., **Çağdaş Kıbrıs'ın Kısa Tarihi (1878- 2009),** Lefkoşa, Galeri Kültür Yay., Ocak 2011.

RIFAT, Mehmet, "Kıbrıs'ta Siyasi Türk Partileri ve Kurumları", **Kaynak**, Mart 1977, ss. 43- 53.

RIZVI, Gowher, "Ethnic Conflict and Political Accomodation in Plural Societies: Cyprus and Other Cases", **Journal of Commenwealth and Comparative Politics**, Mart, 31- 1, 1993, ss. 57- 83.

SMITH, Antony, **Milli Kimlik,** İstanbul, İletişim Yay., 1999.

STEPHENS, Robert, **Cyprus: A Place of Arms,** London, Pall Mall Press,1966.

TEKAKPINAR, Kemal – DOĞASAL, Demiray, **Dr. Fazıl Küçük (1906- 1984),**Cilt: 2, Lefkoşa, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel, **The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century**, New York, Academic Press, 1974.

WOODHOUSE, M. Christophe, **British Foreign Policy Sincee the Soecond World War**, London, 1966.

YAĞIN, Mehmet, **Kıbrıslıtürk Şiir Antolojisi,** İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1994.

YOUNG, Crawford, "The Colonial Construction of African Nations", **Nationalism,** Ed: J. Hutchinson- A. Smith, Oxford, Oxford University Press, 1994, ss. 225- 231.

ZAHARIADIS, Karolos- ALP, Yusuf, **Kıbrıs,** İstanbul, Birikim Yay., 1979.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p.145-155, ANKARA-TURKEY

TANZİMAT HAREKETLERİ KARŞISINDA ÂŞIK SEYRÂNÎ

Eyüp AKMAN[*]

ÖZET

Âşık Seyrani, 1800-1866 yılları arasında yaşamıştır. Aslen Kayseri Develilidir. Hayatı boyunca üç padişah dönemi görmüştür. Bunlar III. Selim, II. Mahmut ve Abdülmecit dönemleridir. Özellikle son iki padişah dönemi, gençlik ve olgunluk dönemine rastlar. Seyrânî, II. Mahmut döneminde hız kazanan, Abdülmecit döneminde Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla resmiyet kazanan yenileşme ve batılılaşama hareketlerine karşı halkın duygularına tercüman olmuş, toplumda gördüğü sosyal aksaklıkları ve çarpıklıkları padişahtan bile çekinmeden pervasızca dile getirmiştir.

Seyrani, klasik edebiyatta hiciv, halk edebiyatında taşlama adını alan türde oldukça başarılıdır. Bu durum biraz da onun mizacıyla alakalıdır.

İstanbul'a mesleğini icra etmek için gelen Seyrani, devrin her aşığı gibi saray aşıklarının arasına katılmayı arzu etmiştir. Fakat bu arzusu gerçekleşmemiştir. Bundan dolayı olsa gerek saray erkanını özellikle sadrazamları keskin bir dille hicvetmiştir.

Seyrani'nin saraya karşı bu kadar sert tavır almasına başka bir sebep olarak da Yeniçeri teşkilatının kaldırılmasını gösterebiliriz. Bektaşiliğe meyilli olan Seyrani de diğer Bektaşi şairleri gibi bu teşkilatın kaldırılmasını kabullenememiş bundan dolayı saraya menfi tavır almıştır.

Seyrani'nin şiirlerinde on dokuzuncu yüzyılın sosyal, ekonomik hayatını bulmak mümkündür. Özellikle Tanzimat ve Islahat hareketleri neticesinde ülkenin düştüğü durum, saray tarafından lüzumu olmaksızın yapılan sınırsız harcamalar, halkın yeniliklere ayak uyduramaması, bizzat padişahların bir batılı gibi davranması, kadıların rüşvet alarak adalet mekanizmasının çökmesi onun şiirlerinde hicvedilmiştir.

Bu araştırmamızda Tanzimat hareketleri ve bunların halka nasıl yansıdığı Seyrânî'nin şiirlerinden hareketle anlatılacak ve dönem hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Seyrânî, Tanzimat hareketleri, II. Mahmut, Sultan Abdülmecit

[*] Doç. Dr., Kastamonu Ü. Eğt. Fak. İlköğretim Böl. Sınıf Öğrt. ABD. El-mek: eakman@kastamonu.edu.tr

ASHIK SEYRÂNÎ AGAINST TANZİMAT (REFORM) MOVEMENTS

ABSTRACT

Ashik Seyrani lived between the years1800 and 1866. He was originally from Develi, Kayseri. He saw three thrones in this whole life. These are; III. Selim, II.Mahmut and Abdulmecit. His teenage and adulthood ages were in last two ones. Seyrani, expressed the emotions of the society against the innovation and westernization movements which were developed in II.Mahmut era and formalized with political reforms in Abdulmecit era. Moreover, he didn't hesitate to depict faults and irregularities that he saw in the society without any fear from the sultan.

Seyrani is considerably successful in the literary genre which is called "irony" in the classical literature and "satire" in the folk literature. This is somewhat related to his nature and character.

Having come to Istanbul to pursue his profession, Seyrani, like his contemporaries, had a yearning for joining the poet-singers of the court. But, his desire did not come true. That was most probably the reason why he severely satirized the court officials, particularly the grand viziers.

Another reason why Seyrani had such a firm stand against the court was the disbandment of the Janissaries. Like the other Bektashi poets, Seyrani who had a tendency towards Bektashism could not accept the disbandment of the Janissaries, and therefore took a negative stand against the court.

Social and economic life of the nineteenth century is likely to be seen in the poems of Seyrani. The situation of the country after the Reform movements, extravagant spendings of the court, people's failure in keeping up with the newnesses, Sultans' personally adopting a Western way of living, and corruption of the judiciary due to judge's involvement in bribery were particularly satirized in the poems of Seyrani.

In this study, Reform movements and how these movements reflected on the society will be put into words with reference to poems of Seyrani and the era will be evaluated.

Key Words: Ashik Seyrânî, Reform Movements, II. Mahmut, Sultan Abdulmecit.

Giriş

Eski edebiyat adını verdiğimiz klasik edebiyatta hiciv adı verilen edebî türün halk şiir ve edebiyatında karşılığı "taşlama"dır. Hiciv konusundaki başarısından ve cesaretinden dolayı Seyrânî Nef'i'ye benzetilebilir. Fakat Seyrânî, Nef'i gibi kaza oklarına kurban gitmemiş, kendisini korumasını bilmiştir.

Bu araştırmamızda, Seyrânî'nin Tanzimat hareketleri karşısında aldığı tavır ve bu tavrın "taşlama" adını verdiğimiz şiirlerine nasıl yansıdığı üzerinde durulacaktır.

Halk edebiyatında taçlama "kişilerin kusurlarını yahut gülünç taraflarını alaylı bir dille ele alan ya da toplumla ilgili olayları eleştiren şiire verilen ad"dır. Günümüz edebiyatında ise "satir" veya "yergi" anlamlarına karşılık gelir.

Taçlamalar aslında âşığın mizacıyla ilgilidir. Genellikle haksızlığa karşı sessiz kalamayan, günlük hayatta karşılaştıkları olumsuz ve gülünç durumları herkese duyurma gereği duyan âşıklar bu türün başarılı örneklerini vermiştirdir. Taçlamalar birer sosyal hiciv olmalarının yanı sıra güldürücü olmaları bakımından da dikkate değerdir.

Halk şiirinde ismi geçen hemen bütün âşık veya şâirler muhakkak taçlama türünde şiir söylemiştir. Fakat bunlardan bazıları Seyrânî gibi, taçlamalarıyla ön plana çıkmaktadır.

Taçlamalar ana hatlarıyla beş grupta toplanabilir:

1-Kişilerle ilgili taçlamalar,

2-Toplumla ilgili taçlamalar,

3-Felek ve kaderle ilgili taçlamalar,

4-Tabiatla ilgili taçlamalar,

5-Hayvanlarla ilgili taçlamalar(Kaya 2010:696).

Seyrânî'nin[1] taçlamalarına geçmeden önce onun yaşadığı dönemi ve İstanbul hayatını iyi tahlil etmek gerekir. Seyrânî, doğumunu 1800 kabul edersek, üç padişâh görmüştür: III. Selim, II. Mahmut ve Abdülmecid. Seyrânî bu padişâhlardan son ikisini İstanbul'da bulunduğu yıllarda görmüştür. Onun 1832'de İstanbul'a gittiği bilinmektedir(Yüksel 1987:2).Fakat İstanbul'da ne kadar kaldığı belli değildir. Bir şiirinde "Yedi yıl eğlendi kaldı Seyrânî" dese de biz bu sürenin daha uzun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Seyrânî, padişâh Abdülmecid devrinde yapılan bütün yenilikleri yakından takip etmiş ve bunları şiirlerinde dile getirmiştir. İstanbul'dan uzakta kalan bir insanın orada meydana gelen olaylara bu kadar yakın vâkıf olması güçtür.

Seyrânî'nin İstanbul'a geldiği yıllarda âşıkların çalıp söylediği kahveler ve semai kahveleri vardı. Âşıklar bu tür kahvelerde, özellikle Tavuk Pazarı Kahvesi'nde, ağa paşa konaklarında kendilerine yer bulur, hayatlarını sürdürürlerdi. Hepsinden önemlisi âşıklara asıl kol kanat geren bizzat saray olmuştur. II. Mahmut'tan itibaren âşıklar sarayda rağbet görmüşler ve çalıp söylemişlerdir. Hatta 20-30 âşık bizzat saraydan maaş almış ve sultanın huzurunda fasıllar yapmıştır. Bunlardan İstanbullu Âşık Hüseyin 1834'ten 1861'e kadar Tavuk Pazarı'ndaki âşıklara reislik etmiş ve 13 yıl saraydaki âşıkların başında bulunmuştur. Daha sonra bu reislik görevini Beşiktaşlı Gedâî devralmıştır(Artun 20011:41).Sultan Abdülaziz'in bizzat kahveye giderek âşıkları dinlediğini de bilmekteyiz(Düzgün 2005:54).

İstanbul'da âşıklara gösterilen bu hürmeti duyan Anadolulu âşıklar da bu hürmet ve kazançtan istifade etmek için payitahta gitmişlerdir. Bu gidenlerden bazıları, Emrah ve Dertli, mevcut olanaklardan fazlasıyla nasiplenirken, bazıları da umduğunu bulamamıştır. Bu sonunculara örnek olarak Âşık Seyrânî'yi verebiliriz. Nitekim bir şiirinde Seyrânî, İstanbul'da beyin paşanın çok olduğunu, bu şehre "kâr" için geldiğini fakat yine de derdine bir çâre bulamadığını açıkça dile getirmiştir[2]:

İstanbul dediğin dağdır meşedir

İçinde eyleşen beydir paşadır

[1] Seyrânî ile ilgili mufassal ve yeni bilgiler almak için bkz. Betül Aydoğdu, Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu, Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin),Doktora tezi , EÜ. SBE., Kayseri 2011, Danışman: Prof.Dr. İsmail Görkem

[2] Burada örnek olarak verdiğimiz şiirler Hasan Avni Yüksel'in kitabından alınmıştır.

Doksan bin mahalle yüz bin köşkedir

Çarşısı pazarı şâhâne İstanbul

Dünyanın yokuşu düzü sendedir

Bütün güzellerin özü sendedir

Yedi düvellerin gözü sendedir

Âlem sana gelir kâra İstanbul

Yedi yıl eğlendi kaldı Seyrânî

Bütün tahsil etti ilmi irfanı

Sendeyken her türlü mürüvvet-kânı

Bulmadın derdime çâre İstanbul s.81

Seyrânî'nin şiirlerini anlamlandırabilmek için Osmanlı'nın son dönemlerinde yapılan yenilik ve ıslahatlara bakmak, yani tarihî bilgilerimize bir göz atmak gerekiyor.

Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin batı ile ilk teması XVIII. asır başlarına rastlasa da asıl temas ve yenilikler III. Selim (1789-1807), II. Mahmut (1808-1939)ve Abdülmecid (1839-1861) devirlerinde görülür.

Âşık Seyrânî'nin gençliği Sultan Mahmut zamanında geçmiş,ömrünün son yarısında da Abdülmecid devrini görmüştür. şiirlerinde her iki devri anlatan mısralara rastlanmaktadır. Bu dönemleri sırasıyla tahlile çalışalım.

a-II. Mahmut Dönemi (1808-1839):

III. Selimden sonra 1808 yılında tahta oturan II. Mahmut'un yaptığı en büyük icraat şüphesiz Yeniçeri Ocağı'nı kaldırması olmuştur. Sürekli, sebepli sebepsiz kazan kaldıran bu kurum, padişahları zor durumda bırakmaktaydı. Bu teşkilatı ortadan kaldırmak çok zordu ve radikal bir karar gerektiriyordu. Bu zor kararı, II. Mahmut, 1826 yılında yine yeniçerilerin bir isyan çıkarması üzerine vermiştir. Yeniçeriler, isyanlarına sebep olarak da padişahın batılı tarzda yeni bir ordu kuracağını ve bu ordunun "gavur icadı" olacağını gösterirler. Bu sebeple ayaklanan yeniçerilerin isyanı sert bir şekilde bastırılır. Bu olaya tarihte "Vak'a-yı Hayriye" adı verilir. Kurulan bu yeni ordunun adı "Asakir-i Mansure-i Muhammediye"dir.

Yeniçeri ordusunun ortadan kaldırılması, onlarla her zaman işbirliği yapan ulema sınıfı ile Bektaşileri de sindirdi. Geleneğe göre Hacı Bektaş,yeniçerilerin pîri sayıldığı için, yeniçeriler arasında bu tarikata mensup bulunanlar çoğunlukta oldukları gibi, ocağın dışındaki Bektaşiler de yeniçerilerle çok yakın temasta idiler(Akyüz: 9).Bektaşilerin içinde âşık ve şâirler de vardı. Bu âşık ve şâirler doğal olarak yeniçeri ocağını kaldıran iradeye karşı çıkmışlardır. Bektaşi şâiri olduğu kesin olmasa bile Bektaşiliğe karşı bir meyli olan Seyrânî'nin de başta padişaha ve devlet ricaline karşı menfî bir tavır takınması bununla izah olunabilir.

II. Mahmut devrinde başka yenilikler de yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Yalnız erkekleri kapsayan ilk nüfus sayımı, ilk resmi gazete olan Takvim-i Vekayi'nin çıkarılması (1831),Rüşdiye adlı ilkokulların açılması ve ilköğretimin mecbur kılınması, muhtarlık teşkilatı, posta ve karantina daireleri, kılık kıyafette yapılan değişiklikler (ceket, pantolon ve fes),ilk buharlı vapurun devletçe satın alınması, pasaport usulünün ihdası, belli başlı yenilikler arasında sayılabilir. Bu yıllarda saray, Avrupa saraylarına göre tanzim edilir, vezir ikametgâhlarında Avrupalı mobilya

ve Avrupa eğlenceleri yer alır. Beyoğlu'nda garp usulü lokanta, kahve ve oteller açılmaya başlar. Resmi müesseselere hükümdarın askeri merasimle kendi resmini astırması da dedikodulara sebep olmuştur(Tanpınar 1997: 68-70).

O yıllarda yapılan her yenilik "gavur icadı", yeniliği yapanlar da "dinsiz" olarak nitelendirilmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilanından evvel Osmanlı Devleti uzun süren savaşlarla ve sık çıkan isyanlarla mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bundan dolayı yönetimde bir takım zaaflar görülmeye başlamıştır. II. Mahmut tahta oturduğunda etrafında güveneceği kimse yok gibidir. Özellikle de sadrazamlara güvenemiyordu. Ülkeyi, mesuliyetsiz, siyasi terbiye ve tecrübeleri az insanlar yönetiyordu. Asıl mesuliyeti taşımayan bu insanların devlet içerisinde sahip oldukları nüfuzdan şikâyetçi olan halk, bu gözdelere çok defa taçsız padişah lakabını vermiştir. Bunlar memleketi haraca kesmişti. Etrafına topladığı insanlarla bütün yenilik ve değişme fikirlerine şuurlu bir şekilde karşıgelen ve her tedbiri, isyan, katil ve hatta yangın ile karşılayan bu teşekkül, son zamanlarda devlet müessesesini bütün hürriyetlerden mahrum etmiştir(Tanpınar 1997: 64-67).

Halk âşık ve şâirleri kendi dönemlerinde meydana gelen olaylara kayıtsız kalamazlar. Bu olaylar toplumu ve fertleri derinden etkileyen olaylar olunca da taraf olmak zorunda kalırlar. Bu devirde kılık kıyafet alanında yapılan değişikliklerin başında fes gelir. 1828 yılında padişah II. Mahmut ülke genelinde fes giymeyi zorunlu kıldı. Toplum ve fertler için mühim bir değişiklik olan bu olayı bazı âşıklar padişahtan yana taraf olarak övgüyle karşılamışlar ve fesi öven şiirler yazmışlardır. Bunların başında Dertli ve Erzurumlu Emrah[3] gelmektedir. Fakat Seyrânî'de bu tür yenilikleri medh eden ifadelere rastlamıyoruz. Sadece onun buharlı vapura karşı yelkenlileri özlediğine dair bir dörtlüğü var elimizde[4]:

Süleyman'dır kuş dilinden söyleyen

Her Süleyman kuş dilinden bilir mi

Ateş vapurunu icad eyleyen

Yelken açub yel kadrini bilir mi s.70

b-Abdülmecid Dönemi(1839-1861):

Abdülmecid henüz 17 yaşında iken 1839 yılında babası II. Mahmut'un yerine tahta geçer. Kendinden evvelki şehzadeler gibi sarayda kapalı bir eğitim görmemiş, iyi yetişmiş, zeki bir gençtir. II. Mahmut devrinde başlayan yenilikleri sürdürmüştür. Onun padişah olduğu sırada Hariciye Nazırı Reşid Paşa'dır[5]. Reşid Paşa, "gençliğinde muhtelif vazifeler dolayısıyla yaptığı seyahatlerle memleketi, kendi neslinden olanlara ve sonradan yetişenlere nazaran çok yakından tanıdığı ve ihtiyaçlarını öğrendiği gibi, sık sık müzakereler için gittiği Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın yaptığı yenilikleri yakından görmüş ve nihayet elçilikte bulunduğu Paris ve Londra'da geçirdiği zamanlarda Avrupa'yı iyi tanımıştı(Tanpınar 1997:139).

Böyle bir birikime ve batılı nüfuza sahip olan Reşid Paşa, genç ve tecrübesiz padişahı Tanzimat'ı ilan ettirmeye razı eder. Batılı devletlerin de telkin ve baskıları sonucu Tanzimat Fermanı Reşid Paşa tarafından 3 Kasım 1839'de ilan edilir. Bu fermanla padişah, kendi yetkilerini kısıtlıyor, azınlıklara büyük haklar veriyor "asırlarca içinde yaşadığı bir medeniyet dairesinden çıkarak, mücadele halinde bulunduğu başka bir medeniyetin dairesine girdiğini ilan ediyor, onun değerini açıkça kabul ediyordu"(Tanpınar 1997:129).

[3] Emrah'ın "püskül" redifli şiirini fese övgü için yazdığı bilinmektedir(Akman 2011:95)

[4] Seyrânî'nin şiirleri dikkatli bir gözle incelendiğinde onun eskiye karşı bir özlem duyduğu açıkça hissedilir. Özellikle "ağlar" redifli semaisinde bu özlem görülür.

[5] Reşit Paşa hakkında mufassal bilgi almak için bkz. (Kaynar 1985).

Bu fermandan sonra sosyal hayatta Avrupaî tarzda pek çok değişiklikler meydana geldi. Tanzimat ricalinin muhitlerinde başlayan yenilikler yavaş yavaş halkın arasına sokulur. Yazın Tarabya'da, Büyükdere'de görülen ecnebi kıyafet ve adetlerini Müslüman halk, artık sık sık gidip gelmeye başladığı Beyoğlu'nda kısmen daha yakından görür. Garp hayatının unsurları taklit ve moda sayesinde gündelik hayatımıza girerler. Beyoğlu'nda umuma açılmış Avrupakârî müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler olur(Tanpınar 1997:131).

Bu yeniliğin fikri tarafını Reşit Paşa idare ediyordu. Şekle ait kısımlarını terviç (destekleyen) eden ise genç hükümdardı. Az çok Fransızca okuyup söyleyen, piyano çalan, tiyatroyu ve garp musikisini seven, Fransızca resimli gazetelerden hoşlanan genç Abdülmecid her gün bir yeniliğin peşinde idi(…)Hususi hayatında ise elinden geldiği kadar alafranga yaşayış tarzını tercih ediyordu(Tanpınar 1997:132). Hatta 1856 yılında Fransız elçisinin verdiği bir baloya katılarak baloya giden ilk padişah olma özelliği taşır. Padişahın yabancı bir devlet elçiliğinde yapılan ve kadınlı erkekli eğlenilen bir toplantıya gitmesi, softalar arasında dinsizlikle ve Frenk hayranlığıyla vasıflandırılmıştır(Akyüz:20).

Medeniyet değiştiren Osmanlı Devleti'ndeki bu değişimi insanlar anlamakta güçlük çekerler. Özellikle eskiye sıkı sıkı bağlı olanların işi daha zordur. Âşık Seyrânî Osmanlı'da neler olup bittiğini anlamakta güçlük çekenlerden biridir. Bu halini şöyle dile getirir:

Âlemde bir devir dönüyor amma

Devr-i İngiliz mi Frenk mi bilmem

Halli âsân değil müşkül muamma

Zulm-i zâlim göğe direk mi bilmem s.86

Seyrânî'nin ölümünden dört yıl sonra, 1870'te Ziya Paşada tıpkı Seyrânî gibi devirden şikâyet edecektir. Terkib-i Bent'inde:

Milliyeti nisyân ederek her işimizde

Efkâr-ı Firenge tebâiyet yeni çıktı

Yani "her işimizde milli benliğimizi unutarak batı düşüncesine körü körüne bağlılık yeni çıktı", diyecektir.

Fütursuzca yapılan harcamalar zaten çökme durumuna gelmiş ekonomiyi bir hayli zorlar. Buna rağmen başta padişah ve erkânı harcamalarda sınır tanımazlar. Hiç gereği yokken batılı tarzda saraylar ve köşkler yapılır ve içleri yine aynı tarzda döşenir. Sultan Abdülmecid devrinde yapılan saraylardan biri de Yıldız Sarayı'dır. Padişah, daha evvel o civarda yapılmış olan köşkleri yıktırmış ve onlardan daha güzel olan "Kasr-ı Dilküsa" isimli köşkü 1842 yılında annesi Bezm-i Âlem Vâlide Sultan için yaptırmıştır. Şâşaalı bir görünümü olan Dolmabahçe Sarayı da 1856 yılında, yine Abdülmecid zamanında tamamlanmıştır. Eski sarayları beğenmeyip yenisini yaptıran Sultan Abdülmecid için Seyrânî şunları söyler:

Herkes belasını azdı da buldu

İnsanda evvelki sadakat noldu

Eski sarayları beğenmez oldu

Yere sığmaz oldu sultan olanlar s.113

Osmanlı Devleti'nde pervasızca yapılan bu harcamalar ekonomik sıkıntıları bir hayli artırmıştır. Tanzimat dönemi mali sıkıntılarla başlamıştır. Bundan dolayı sık sık paranın değeri

düşürülmüştür. Hatta daha da ileri gidilerek kâğıt para çıkarılmıştır. Bu paralar basılı olmayıp elle yazılmış ve mühürlenerek taklitlerinden ayır edilmesi sağlanmıştır. Böylelikle piyasada birkaç farklı çeşit para dolaşmaya başlamıştır. Bundan dolayı 1844 yılında mâdeni paraların ayarı bir kararname ile belirlenir. Buna göre kenarı kırpılmaz sikkeler çıkarılır(Çadırcı 1997:179).

Para üzerinde yapılan bu değişiklileri Seyrânî:

"Bozuldu sikkenin tu[n]cuna kaldık" s.79

diyerek tenkit eder. Kesilen sikkenin zaman zaman kalbının yani sahtesinin çıktığı da görülmüştür. Bunu anlamak için de mihekk adında bir taşa'dan yararlanılır. Seyrânî bu olayı da şu sözleriyle anlatır:

Kesdiğin sikkenin kalbı çıkmasa

Çalub mihengine sınaman beni s.71

Böyle bol harcamaya para yetiştiremeyen devlet ricali başka para kazanma çareleri aramıştır. Tanpınar bu konuda şöyle söyler: "Devlet adamları bol ve "müstevfî" (dolgun) maaşlara, aidata, ihsanlara rağmen, hiç olmazsa hediye şeklinde suistimallerle kendi masraflarının altından ancak kalkabiliyorlardı. Birdenbire teşekkül eden ve çoğu damat olan bu "memur aristokrasisi", hayat şekillerini muhafaza edebilmek için daima bir iki vazifenin sahibi olmak mecburiyetinde idiler"(Tanpınar:1997:136).

Bu mecburiyetlerinden olsa gerek bir takım memurlar özellikle sadrazamlar adeta halkı haraca bağlayıp zulmetmişlerdir. Seyrânî kesin olarak isim zikretmese de, o devirde sadrazam olanların kim olduğu bellidir.[6] Abdülmecid döneminde pek çok sadrazam görev yapmıştır. Bunların arasında altı defa görev alıp bırakan gözde sadrazam, Mustafa Reşit Paşa'dır.1846 ile 1858 yılları arasında fasılalar halinde sadrazamlık yapmıştır. Devrin şairleri tarafından övülen hatta "medeniyet resûlü" diye göklere çıkarılan Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'yı Seyrânî, isim vermeden yerer. Seyrânî aşağıdaki dörtlüklerinde ülkenin genel durumunu pek güzel ifade eder:

Küçük lokma ile dolmaz avurdu

Ne yaman insanı kasdı kavurdu

Cihanın külünü göğe savurdu

Geçti sadârete hayvan olanlar s.112

Seyrânî şiirlerinde, başa geçen sadrazamların değerlerinin düşükolduğunu söyler ve açıkça onlara "köpek" diyerek hakaret eder:

Buğday unu beğenmiyor enikler

Çöplikten aşağı düşü ipekler

Hep sedire geçti köpekler

Hânedan ayakta hizmet ediyor s.122

Yine şairimiz o dönemde yönetimde bulunan muhtardan vezire kadar herkes tarafından zulüm gördüğünü söyler:

[6]Rast gele yapılan batılılaşma hareketlerinden Tanzimat'ı ilan eden Mustafa ReşitPaşa sorumlu tutulmuş ve döneminde yenilik karşıtları tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Buna mukabil Tanzimat döneminde "alafranga sadrazam" olarak bilinen Mehmet Emin Ali Paşa da ReşitPaşa'dan sonra Bab-ı âlinin ikinci diktatörü olarak kabul edilir(Ortaylı 1987:189).

Balmumun yandırıp bezire kadar

Aradım beğirden nezire kadar

Yokladım kizirden vezire kadar

Bana zulmetmedik zâlim kalmadı s.60

Seyrânî'ye göre sadece sadrazamlar değil bütün ülü'l-emir yani yönetimde bulunan herkes merhametsiz ve şeytana uymuştur:

Müşkülüm halledin ehl-i zamirler

Tutar mı altunun yerini demirler

Merhametsiz olan ülü-l-emirler

Korkarım şeytanın iltizâmında s.32

Seyrânî'nin şiirlerinde hedef gösterilen diğer memur tipi de kadılardır. Kadıların her devirde rüşvet aldığı, bazı insanları kayırdığı bilinmektedir. Fakat bu durum, son asırda daha da belirgin hale gelmiştir. Ayrıca kadıların bilgisizliği, cahilliğini de buna ilave etmeliyiz. On dokuzuncu yüzyılın başlarında "Kadıların "hediye", "bahşiş"ve benzeri adlarla kendileri için çok miktarda parayı kural dışı vergi dağıtma defterlerine eklediklerini görmekteyiz. Bunun dışında dönemin kadıları, gördükleri davalardan da rüşvet alarak haksızı haklı, haklıyı haksız gösterdikleri gibi bazen de haklı çıkardıklarından da "mahsul-ı def" ya da "resm-i def" adında para aldıkları" bilinmektedir(Çadırcı 1997:82).

Kadıların bu keyfî, hukuk dışı uygulamaları ve cahilliği pek çok fıkraya da konu olmuştur. Bir Bektaşi fıkrası şöyledir: "Bektaşinin oturduğu mahallenin müezzini vefat etmiş. Yerine pek cahil ve acemi bir müezzin gelmiş. Yeni müezzin ezan okurken sarığının içinden bir kâğıt çıkarırmış. Ona baka baka ezan okumaya başlarmış. Bektaşi, cehaletin bu derecesini hazmedememiş. Komşulardan bir ikisine söylemişse de meseleye kimse alaka göstermemiş. Nihayet Bektaşi gidip kadıya şikâyet etmeye karar vermiş. Bektaşi mahkemeye gitmiş. Önünü kavuşturarak Kadı'nın odasına [girmiş]

-Esselamü aleyküm diye selam vermiş.

Kadı hemen elini koynuna daldırmış. Bir kâğıt çıkarmış, derhal gözlüğünü gözüne takmış. Kâğıda bakarak:

-Ve aleykümselam, deyince Bektaşi fena afallamış fakat çarçabuk kendini toparlamış:

-Bir şikâyetim vardı ama kadı efendi, sizin kâğıda bakmadan selama mukabele edemediğinizi görünce artık o şikâyetten vazgeçtim deyip dışarı çıkmağa mecbur kalmış." (Yıldırım 1999:201).

Seyrânî'nin şiirlerinde de kadıların rüşvet almalarından, şeriat kurallarının bilinmemesinden ve halkın cahilliğinden bahsedilir:

Rüşvet ile yazar hakim hücceti

Hüccet ile alır kadı rüşveti

Halk bilmiyor dini, şer'i, sünneti s.79

Bir başka dörtlüğünde de Seyrânî şeriat hükümlerinin garip kaldığını ve kadı ile müftünün rüşvet aldığını söyler:

Niçün garîb oldu hükm-i şeriat

Kadının müftünün yediği rüşvet

Çekide zinada cahile nevbet

Vermiyor hafız-ı Kur'an olanlar s.110

Yaşadığı devirde padişahta bile adaletin kalmadığını açıkça dile getirir Seyrânî:

Pâdişâh-ı dîn-i devletde adâlet kalmadı

Arzuhâlim sunmağa bende cesâret kalmadı s.163

Adaleti düzeltmek için yeni mahkemelerin kurulmasının da bir işe yaramadığını, rüşvetin çeşme gibi aktığını, kazların ise kadılara adeta uçarcasına rüşvet olarak verildiğini şu dörtlükte ifade eder:

Meclis-i mahkeme ihdas olduğu[7]

Çeşme-i rüşvetin akmaklığından

Kaza bela ile âlem dolduğu

Kazların kadıya uçmaklığından s.103

Seyrânî aşağıdaki dörtlüklerde de kadı ve müftüleri yalancı ve şeytan olarak nitelendirir:

Hiç kimse kimsenin gayretin gütmez

Anınçün Hak sözün dutub işitmez

Meyhaneye gider camiye gitmez

Kadısı müftüsü şeytan olanlar s.111

Sanma zengin bir gün olur kudurur

Malı ile günah kiri yudurur

Müftü müderrise "belî" dedirir

Söğütte kavakta biter nar dese s.56

Seyrânî, söylediği bu sözlerin abartı olduğunu düşünebilecek olanlara da:

Adalet istenmez zulüm olmasa

Çarık ayak sıkmaz güneş sıkmasa s.71

diyerek cevap verir.

Seyrânî'nin şiirlerinde bazen tam tarih de verilir. 1849 yılında yazdığı/söylediği şu şiiri de zamandan şikâyet ve İslam'dan uzaklaşma ile ilgilidir:

Eyvah fukaranın beli büküldü

Meded ticaretin gücüne kaldık

Eyiler alemden göçtü çekildi

[7] Tanzimat'tan önce Osmanlı'da şeriat, cemaat ve kapitülasyonlardan yararlanan devletlerin mahkemeleri olmak üzere üç mahkeme vardı. Tanzimatla birlikte bunlara ticaret karma mahkemesi ile asliye karma mahkemesi ilave edilmiştir (Karal 1983:174).

Bizler zemanenin piçine kaldık s.79

Sene bin iki yüz altmış beş tamam
Okunur ezanlar boş lakin imam
Seyrâni bu nutkun sonu vesselam
Îmanın dünyanın ucuna kaldık s.79

Tanzimat'a kadar yapılmış her yeniliğe karşı çıkan insanlar bu fermandan sonra seslerini daha da yükseltmişlerdir. Özellikle bu devrin devlet adamları, alışık bulundukları yetkilerini çok daralttığı, keyfî hareketlere engel olduğu için, bu fermana muhalif olmuşlardır. Özellikle adalette şeriat sisteminin ve maarifte de medrese sisteminin koruyucuları olan ulema sınıfı, menfaatlerine ters düşen durumlarda her türlü yeniliğe karşı çıkıyor ve yenilikçileri "dinsizlik"le suçluyorlardı(Akyüz:14).

Tanzimat'ın ilanının halka nasıl yansıdığını Seyrânî'nin şiirlerinde gördük. Devrin bu olumsuzluklarını Seyrânî ancak sazı ve sesiyle dile getirebilmiştir. Tepkilerini sazdan daha güçlü silahlarıyla gösterenler de olmuştur. Nitekim 14 Eylül 1859 tarihinde mevcut düzen ve sosyal şartlardan rahatsız olan yüksek rütbeli bazı askerlerle onlara destek veren ulema sınıfı, devrim veya darbe olarak adlandırılabilecek bir isyan başlatmışlardır. "Kuleli Vak'ası" olarak bilinen bu isyanın görünen amacı Tanzimat Fermanı'na karşı verilen bir tepki olmasına rağmen asıl amaç padişahın tahttan indirilmesidir.[8]

Sonuç

Bu kısa araştırmamızda, Âşık Seyrânî'nin hiciv oklarından nasibini alan yönetici sınıftan söz ettik. Seyrânî'nin hicivleri şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Onun, toplumun her kesimine karşı söyleyecek bir sözü vardır. Özellikle gösteriş için ibadet eden sofular, sonradan türeyen kabadayılar, dini, şeriatı bir kenara bırakıp alenî bir biçimde meyhanede içki içen sarhoşlar, yaramaz insanlar, bunlardan bazılarıdır. Seyrânî'nin şiirlerinde bütün bu dejenere olmuş hayat ve tiplere ait bolca örnek bulmak mümkündür. Bunların her birine değinmek bir yazının sınırlarını aşacağından biz sadece Seyrânî'nin devlet ricali hakkındaki görüşlerini bir nebze anlatmaya çalıştık.

Seyrânî'nin padişahı bile korkusuzca hicvetmesinin iki sebebi olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan birincisi, Bektaşiliğe olan meylinden dolayı yeniçerilerin yanında yer alması, diğeri ise bin bir ümitle geldiği İstanbul'da saray ve çevresinden aradığı alaka ve ilgiyi görememesidir. Bunlara, mizacından kaynaklanan -Tanpınar'ın ifadesiyle- "haşin ruh"lu,"sert dil"li ve her zaman adaletin peşinde koşan bir insan olmasını da ilave etmeliyiz.

KAYNAKÇA

AKMAN, Eyüp (2011). **Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah**, Gazi Kitabevi yayınları, Ankara.

AKYÜZ, Kenan (Tarihsiz). **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923**, İnkılap Kitabevi yayınları, İstanbul.

[8] Bu isyan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 2002

AYDOĞDU, Betül (2011). **Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu, Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin)**, Doktora Tezi, EÜ. SBE., Kayseri 2011, DanıÇman: Prof. Dr. İsmail Görkem.

ARTUN, Erman (2011). **Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı**, Karahan Kitabevi yayınları, Adana.

BERKES, Niyazi (2002). **Türkiye'de Çağdaşlaşma**,YKY, İstanbul.

ÇADIRCI, Musa (1991). **Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı**, Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

DÜZGÜN, Dilaver (1995). **Erzurum'da Kahvehaneler ve Âşık Kahvehanesi Geleneği**, Aktif yayınevi, Ankara.

KARAL, Enver Ziya (1983).**Osmanlı Tarihi V. Cilt**, Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

KAYA, Doğan (2010). **Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Akçağ yayınları, Ankara.

KAYNAR, ReÇat (1985). **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat**, Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2004). **Saz Şâirleri**, Akçağ yayınları, Ankara.

ORTAYLI, İlber (1987). **İmparatorluğun En Uzun Yüz Yılı**, İstanbul.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1997). **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi yayınları, İstanbul.

YILDIRIM, Dursun (2001). **Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları**, Akçağ yayınları, Ankara.

YÜKSEL, Hasan Avni (1987). **Âşık Seyrânî**, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 157-171, ANKARA-TURKEY

NİNNİ-MASAL-RAP ÜÇGENİNDE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ VE METİNLERARASILIK

Erol AKSOY[*]

ÖZET

İletişim, insanoğlunun doğası gereği vazgeçemeyeceği bir araçtır. Bu nedenle insan, bireysel yaşamdan toplumsal yaşama geçerken tecrübesini, bilgisini, görgüsünü ve sahip olduğu değerler bütününü diğer insanlara ve yeni kuşaklara aktarabileceği iletişim sistemleri oluşturmuştur. Bu iletişim sistemleri ise zaman içerisinde değişim ve dönüşümler yaşayıp farklılaşmalara uğrayarak çağa ayak uydurmaktadır. Toplumsal iletişim sistemimiz sözlü ortamdan yazılı ortama akabinde elektronik araçların devreye girmesiyle de elektronik ortama taşınmıştır.

Toplumsal iletişim sisteminin önemli elemanlarından biri yüzlerce yıllık gelenekten gelen sözlü kültür ürünleri ise bir diğeri de müziktir. Günümüzün elektronik iletişim ortamında özellikle popüler müzik ve onun tüketim kültürü, bir yaşam tarzı sunarak oluşturduğu hayran kitlesini peşinden koşturan, kimi zaman bu hayran kitlesini belli doğrultularda yönlendiren bir iletişim kanalı konumundadır. Bu iletişim kanalı, politik duygu ve düşünceleri topluma iletme, böylece aynı politik duruşu sergileyen bir dinleyici kitlesi oluşturma amaçlarıyla da kullanılmaktadır. "Politik pop" kavramı içerisine dâhil olan bu örneklerin kimi zaman sözlü kültür ürünleriyle harmanlanarak dinleyicilere sunulduğu da görülmektedir.

İşte bu çalışmada Walter Ong'un "ikincil sözlü kültür" şeklinde adlandırdığı kavramın çerçevesi içerisinde binlerce yıllık sözlü kültür ürünlerimizden olan ninni ve masal türlerinin popüler müzik sanatçılarından Candan Erçetin'in "Ninni" isimli şarkısında bir iletişim malzemesi olarak kullanılışı ele alınacak, aynı zamanda sanatçının vermek istediği politik ve toplumsal mesajlarla bu türlerin özellikleri üzerinden kurduğu semboller dünyası metinlerarasılık ilişkisi bağlamında aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ninni, masal, rap, toplumsal eleştiri, metinlerarasılık.

[*] Okt., Erciyes Ü. Rektörlük Türk Dili Böl. El-mek: erol@erciyes.edu.tr

SOCIAL CRITICISM AND INTERTEXTUALITY IN THE TRIANGLE OF LULLABY-FAIRY TALE-RAP

ABSTRACT

Communication is a tool that human beings cannot do without. So the mankind created systems which are useful to transfer information about their experiences, culture and tradition, as a transition from the individual life to social life. These communication systems went through changes and transformations in time as an adaptation to the era. Our communal system was located from the vocal environment to written environment. Then with the technological developments now it is in the electronic environment.

If one of the most essential elements of social communication system is verbal culture products rooting from a tradition of hundreds of years, another element is music. In electronic communication environment of our day, especially popular music and its consumption culture is in a position of a communication channel that attracts its fanbase it created by offering a lifestyle and sometimes directs that fanbase towards specific directions. This communication channel carries the aims to transmit politic emotions and thoughts to the society and therefore to create an audience that express the same political stance. It is also observed that these examples, included in "politic pop" concept, are presented to listeners after mixing them with verbal culture products.

In this work; the use of lullaby and fairytales, our verbal culture products for thousands of years, in Candan Erçetin's song named "Ninni" ("Lullaby") as a communication way within the scope of Walter Ong's comcept of "secondary verbal culture" and also the World of symbols that the artist build on qualities of these types and political and social messages that the artist is trying to transmit will be enlightened within the context of intertextuality relationship.

Key Words: Lullaby, fairytale, rap, social criticism, intertextuality.

"İletişim bilginin, fikirlerin, duyguların, becerilerin, vb.nin simgeler kullanılarak iletilmesidir." (Mutlu 1994: 98-99) "İnsan, toplumsal özellikli olup, gerçek anlamda bir toplulukta ve toplumda varlığını sergile[diği]" (Açıkgöz 2003: 33) için aynı zamanda "İletişim, toplum yaşamının başlangıcından günümüze kadar her aşama ve durumda, her koşul ve ilişkide görülen toplumsal bir eylem" (Tüfekçioğlu 1997: 84) çekline dönüşmüştür. Toplumsal iletişim ise ortak bir düşünme ve yaşama biçiminin paylaşılmasını beraberinde getirir. Çünkü insan, doğası gereği tek başına yaşayamayacak bir varlıktır. Dolayısıyla insanın bu özelliği diğer insanlarla anlaşma ve iletişim kurma zorunluluğunu da doğurmuştur. Böylece bireysel yaşamdan toplumsal yaşama adım atan insanoğlu, ilişkilerini yönetebilmek, sorunlarını çözebilmek, bilgisini aktarabilmek, çeşitli ihtiyaçlar sonucu doğmuş kurumları idare ve idame edebilmek için iletişimi bir sistem haline getirmiştir. Bu sistem aynı zamanda kuşaklar arasındaki bağlantıyı da sağlamış, insanlar kendilerinden sonra gelen kuşaklara bilgi, görgü, deneyim ve sanatsal üretimlerini de aktarabilme olanağı bulmuşlardır. Böylece toplumda ortak bir değerler dünyası, estetik anlayış, sanatsal faaliyetler bütünü, dünyayı ve olayları algılama ve anlamlandırma sistemi ortaya çıkmıştır.

Toplumsal iletişim sistemi, bu sayılan ortak paydalarda insanları bir araya getirirken yüzlerce, binlerce yıllık süreçte toplum kültürünü oluşturma işlevini üstlenen bir araç durumuna da gelerek aynı zamanda bu kültürün sürdürülebilme, aktarılabilme ve yaşatılabilme özelliklerini de sağlamıştır.

Toplumsal iletişim, bu kültürel yapının oluşmasını sağlarken onun çağlar içindeki görünüşündeki değişikliklerin yaşandığı da açıkârdır. Dolayısıyla toplumlar, iletişim sistemlerindeki değişikliklere bağlı olarak farklı kültür dönemlerini yaşamışlar, yaşıyorlar ve yaşayacaklardır. Bu bağlamda Amerikalı araştırmacı Walter Ong'un kültürü, "birincil sözlü kültür" ve "ikincil sözlü kültür" şeklinde ikiye ayırması dikkat çekicidir. Buna göre Ong "yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bile bilmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri, 'birincil sözlü kültür' olarak nitelendir[ir.]" (Ong 2007: 23). Ong'un belirttiği birincil sözlü kültür çağı, ürünlerin sözlü olarak üretildiği, paylaşıldığı, nesilden nesile aktarıldığı bir çağdır ve bu dönemde yazılı metinler yoktur. Sözlü kültürün ikinci döneminde ise elektronik iletişim araçları, kişiler ve toplumlar arasındaki iletişimde önemli bir yer edinmiştir. Buna göre, "Günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer elektronik araçların 'sözlü' nitelikleri, üretimi ve işlevi önce yazı ve metinden çıkıp sonra konuşma diline dönüştüğü için 'ikincil sözlü kültür'ü oluşturur." (Ong 2007: 23-24). Böylece Ong, yazı ve matbaayla birlikte birincil sözlü kültür çağının yok olduğu, teknolojik gelişmelerle ikincil sözlü kültür çağının başladığı değerlendirmesini yapmaktadır.

İkincil sözlü kültürün geniş bir şekilde varlık bulduğu 21. yüzyılın elektronik dünyasında birincil sözlü kültür ürünlerinin toplumun fertleri tarafından çağın ihtiyaçları, toplumun ilgi, istek, beklentileri ve teknolojik gelişmelerle paralel olarak yenilenip değiştirilerek son hâllerinden bambaşka formlarla yine topluma sunulmak üzere hazırlandığı görülmektedir. Yani günümüz sanatçısı, mimarı, film yapımcısı, bestekârı vd. son teknoloji aletleri ve çağın fikir akımlarını, gelenekten gelen bir halk ürünü ya da edebî yaratmayla birleştirmekte, aslında ortaya çıkardığı yeni üründe eskiyi öz olarak kullanmaktadır. İşte birincil sözlü kültür ürünlerinin ikincil sözlü kültür ortamına aktarılmasıyla oluşturulan bu süreklilik ise eski eserle yeni eser arasında bir "metinlerarasılık" ilişkisinin varlığına işaret etmektedir. Burada metinlerarasılık kavramının sadece yazılı ve sözlü metinler arasındaki ilişkiler için değil aynı zamanda diğer sanatsal ürünler arasındaki ilişkiler anlamında kullanıldığına dikkat edilmelidir. Zira belki ortada herhangi bir metin yoktur; ancak mesela reklamlarda, filmlerde, mimaride, müzikte vs. geçmişe ve geleneğe ait ürünlerin dönüştürülerek yeniden kullanılmasının metinlerarasılık kavramının içerdiği anlam ilişkileriyle açıklanabileceği ortadadır. Bu noktada belki bu tür bir metinlerarasılığın yeni bir adlandırmaya ihtiyacı olduğu da düşünülebilir. Ancak, bu konu çalışmamızla doğrudan ilgili olmadığı için üzerinde durulmayacaktır.

Bu bağlamda, bu çalışmada Candan Erçetin'in 2009 yılında piyasaya çıkan *Kırık Kalpler Durağında* isimli albümündeki *Ninni* adlı şarkısının öncelikle sözlü kültür ürünlerinden olan ninni ve masal türleriyle "yeniden yazma" yöntemini kullanarak kurduğu metinlerarası ilişki, Gerard Genette'in "ötemetinsellik" başlığı altında andığı "anametinsellik" yaklaşımı aracılığıyla değerlendirilerek gelenek içerisinden derlenmiş bu ürünler ile ortaya konulan pop şarkısı arasında yaşanan biçimsel ve anlamsal dönüşümler belirlenmeye çalışılacak, ardından ninni ve masal türlerinin bir iletişim malzemesi olarak kullanılışı, sanatçının bu türlerin özellikleri üzerinden kurduğu semboller dünyasıyla yapmak istediği toplumsal ve siyasi eleştiri ile bu eleştirinin etkileri ele alınacaktır.

İncelemeye esas olan şarkı sözleri şu şekildedir:

Ninni

Uyusun da büyüsün ninni.
Tıpış tıpış yürüsün ninni.
Dertlerini sürüsün ninni.
Oğlum, kızım uyusun ninni.

Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde,
Çok da uzun olmayan belli bir zaman önce,
Çok da uzak olmayan, çok güzel diyarın birinde,
Bereketi dillerden düşmeyen bir köy varmış...

Denizi de bilirmiş, dağı da bilirmiş bu güzel köyün insanı.
Yağmurda yürür, karda kayar; ama güneşli günleri severmiş.
Meze yaparmış bu köylüler iki kadehe tüm acılarını.
Böylece birden unutuverirmiş geçmiş dargınlıklarını...

Aslına bakacak olursan çok zenginmiş tarlaları.
Ama, nedeni bilinmez, bu köylüler her daim fakir...
Yokmuş galiba köydeki kargaların bunda bir etkisi.
Böyle gelmiş, böyle gidermiş, nede olsa alın yazısı...

Dayanamamış bir sonunda, kargalara başkaldırmış.
"Hakkımızı yiyorlar!" deyip bütün köyü ayaklandırmış.
Sonunda başa çıkmış köyü istila eden kargalarla,
Ama, kendisi de göçüp gitmiş tabi eninde sonunda...

Uyusun da büyüsün ninni.
Tıpış tıpış yürüsün ninni.
Dertlerini sürüsün ninni.
Oğlum, kızım uyusun ninni.

Ardından ağlamış köydeki herkes çok uzun yıllarca.
Ağlarken, ağlarken köy unutmuş kargaları tamamıyla.
Üzülüp, dövünüp dururken birden övünmeye başlamış,

Ancak, övünüp durduğu sadece hatıraymış...

Günün birinde köyün üstüne kapkara bulutlar yerleşmiş.
Kimse bulutları kargaların getirdiğini fark etmemiş.
Köydekiler yaz yağmurudur; gelir, geçer zannetmişler,
Ama, bu kara bulutlar kopacak fırtınanın habercisiymiş...

Kargaların çalacağı emekten medet uman bazı kurnazlar,
Köylüye ninniler söyleyip apaçık hedef şaşırtmışlar.
Soytarısıyla yalancısı bu köyün bir gün gelmiş, el ele vermiş.
Bildik beyaz camın içine girip siyah yalanlar söylemiş...

Onların baktığı yerden bütün köy çok aptalmış.
Çünkü, aptal olmasalar böyle aldanmazlarmış.
Değil mi ki, bütün köy olana bitene ses çıkarmadan bakmış,
O zaman başlarına gelenlere müstahaklarmış...

Ah, ne güzel ninniymiş bu cehalet.
Herkes dalıp uyumuş nihayet.
Top atsan uyanmazmış, nerehavet?
E benim köyüme, eee ee...

Aslında köyün akıllısı çokmuş, âlimi, dedesi, filozofu çokmuş.
Var, diye bas bas bağırıyorlar; ama hiçbirinin söz hakkı yokmuş.
Çünkü bilene, düşünene, yazana kargaların itirazı çokmuş.
Ve onlardan öğrendikleriyle kurnazlar herkesi uyutmuş.

Güzel köyüm ne zaman uyanırsın?
Bu duruma ne kadar dayanırsın?
Sanma ki, uyurken kazanırsın,
Hadi köyüm, ne zaman uyanırsın?
Söz: Aylin Atalay - Candan Erçetin - Anonim
Müzik: Anonim (Erçetin 2009)

Söz ve müziğinin sözlü kültürden alındığı belirtilen eser, her ne kadar tek bir bütünü meydana getirse de girift hâldeki iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Bu doğrultuda,

Uyusun da büyüsün ninni.
Tıpış tıpış yürüsün ninni.
Dertlerini sürüsün ninni.
Oğlum, kızım uyusun ninni.

Ah, ne güzel ninniymiş bu cehalet.
Herkes dalıp uyumuş nihayet.
Top atsan uyanmazmış, nerehavet?
E benim köyüme, eee ee...

Güzel köyüm ne zaman uyanırsın?
Bu duruma ne kadar dayanırsın?
Sanma ki, uyurken kazanırsın,
Hadi köyüm, ne zaman uyanırsın?

şeklindeki dizelerin birinci bölümü;

Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde,
Çok da uzun olmayan belli bir zaman önce,
Çok da uzak olmayan, çok güzel diyarın birinde,
Bereketi dillerden düşmeyen bir köy varmış...

Denizi de bilirmiş, dağı da bilirmiş bu güzel köyün insanı.
Yağmurda yürür, karda kayar; ama güneşli günleri severmiş.
Meze yaparmış bu köylüler iki kadehe tüm acılarını.
Böylece birden unutuverirmiş geçmiş dargınlıklarını...

Aslına bakacak olursan çok zenginmiş tarlaları.
Ama, nedeni bilinmez, bu köylüler her daim fakir...
Yokmuş galiba köydeki kargaların bunda bir etkisi.
Böyle gelmiş, böyle gidermiş, nede olsa alın yazısı...

Dayanamamış biri sonunda, kargalara taş kaldırmış.
"Hakkımızı yiyorlar!" deyip bütün köyü ayaklandırmış.

Sonunda başa çıkmış köyü istila eden kargalarla,
Ama, kendisi de göçüp gitmiş sabi eninde sonunda...

Ardından ağlamış köydeki herkes çok uzun yıllarca.
Ağlarken, ağlarken köy unutmuş kargaları tamamıyla.
Üzülüp, dövünüp dururken birden övünmeye başlamış,
Ancak, övünüp durduğu sadece hatıraymış...

Günün birinde köyün üstüne kapkara bulutlar yerleşmiş.
Kimse bulutları kargaların getirdiğini fark etmemiş.
Köydekiler yaz yağmurudur; gelir, geçer zannetmişler,
Ama, bu kara bulutlar kopacak fırtınanın habercisiymiş...

Kargaların çalacağı emekten medet uman bazı kurnazlar,
Köylüye ninniler söyleyip apaçık hedef şaşırtmışlar.
Soytarısıyla yalancısı bu köyün bir gün gelmiş el ele vermiş.
Bildik beyaz camın içine girip siyah yalanlar söylemiş...

Onların baktığı yerden bütün köy çok aptalmış.
Çünkü, aptal olmasalar böyle aldanmazlarmış.
Değil mi ki, bütün köy olana bitene ses çıkarmadan bakmış,
O zaman başlarına gelenlere müstahaklarmış...

Aslında köyün akıllısı çokmuş, âlimi, dedesi, filozofu çokmuş.
Var, diye bas bas bağırıyorlar; ama hiçbirinin söz hakkı yokmuş.
Çünkü bilene, düşünene, yazana kargaların itirazı çokmuş.
Ve onlardan öğrendikleriyle kurnazlar herkesi uyutmuş.

Şeklindeki dizelerin ise ikinci bölümü oluşturduğu görülmektedir.

Birinci bölümünün sözleri hazırlanırken, sözlü kültür içerisinde canlı bir şekilde yaşayan

"Uyusun da büyüsün ninni.
Tıpış tıpış yürüsün ninni.
E benim [...]'e eee ee ..." (Kaya 1999: 368)

Çekindeki kalıplaşmış ninni dizelerinin kaynak olarak alındığı ve bir düzenlemeyle söz yazarının vermek istediği, aşağıda değinilecek olan, mesajlara uygun olarak yepyeni bir ninni metninin oluşturulduğu görülmektedir.

İkinci bölümün de yine sözlü kültür ürünlerinden masal formunun özelliklerinden yararlanılarak üretilen yeni bir masal olduğu dikkatleri çekmektedir.

"Masallardaki zamanın belirsizliği genellikle şu ifadelerle yansıtılır: Evvel zaman içinde, bir zamanlar, zamanın birinde, geçmişte zamanın birinde..." (Bilkan 2009: 74) Bu bilgiden hareketle şarkıdaki,

"Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde,

Çok da uzun olmayan belli bir zaman önce,

Çok da uzak olmayan, çok güzel diyarın birinde,

Bereketi dillerden düşmeyen bir köy varmış...

çekindeki bölüm "Masallarda[ki] zaman ve mekân unsurlarının belirsiz olma" (Bilkan 2009: 73) özelliğini ortaya koymaktadır. Yine anlatımda –miş'li geçmiş zamanın kullanılması masal türünün ayırıcı özelliklerindendir.

Genette, metinlerarası ilişki kurulmasını sağlayan "anametinsellik" ilişkisini, bir B metnini (ana metin) daha önceki bir A metnine (alt metin) hiçbir yorum yapmadan bağlayan her tür ilişki olarak tanımlar. Ana metinsellik ilişkisinde Genette'in önemsediği unsur, metinlerarası ilişki kuran bir anlatının bunu isteyerek ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirmesidir (Aktulum 2000: 84).

Şarkıda anametinsellik ilişkisinin sanatçının sözlü kültür ortamından derleyip alt metin olarak kullandığı Anonim Halk Edebiyatı ürünleri olan ninni ve masalla kurulduğu görülmektedir. Böylelikle birincil sözlü kültür dönemi ürünleri, ikincil sözlü kültür dönemi içerisinde bir popüler müzik sanatçısının eserine bağlanmıştır.

Kubilay Aktulum, Genette'in anametinsellik dönüşümlerini, "biçimsel değişimler" (dönüşürümler) ve "izleksel" ya da "anlamsal değişimler" (dönüşürümler) olarak sınıflandırarak biçimsel dönüşürümlerin anlamdan ziyade biçimsel dönüşürümler yaptırdığını, anlamsal dönüşürümlerde ise anlamın açık bir şekilde ve bilerek dönüştürüldüğünü belirtir (Aktulum 2000: 142).

Şarkıda ninni bölümleri, türünün biçimsel özellikleri ve ezgisiyle sunulmuştur; ancak masal bölümlerinin, türünün genel bir özelliği olan konuşma diliyle sunum yerine popüler müzik içerisinde son yılların moda tarzı "rap"e uyarlandığı görülmektedir. Bu durum da, bu bölümlerde biçimsel bir dönüşürümün yapıldığına işaret etmektedir. Bu biçimsel dönüşürüm ise sanatçının, dinleyici kitlesinin ilgi ve taleplerine uyma isteğinden kaynaklandığını akla getirmektedir.

Şarkıdaki anlamsal dönüşümlerin daha çok ninninin işlevleri üzerinden yapıldığı görülmektedir.

Ninni, çocuklar dünyasının bir türüdür. Sevgi ve şefkatle süslenen ninnilerin ortak dili, annelerin çocuklarıyla iletişime geçme vasıtasıdır. Ninninin çocukta dil, duygu gelişimini sağlama gibi işlevleri vardır. Bunların yanında bir diğer işlevi de "Çocuğun uyumasına yardımcı olmak, şayet ağlıyorsa susturmak[tır.]" (Kaya 1999: 342). Şarkı sözleri incelendiği zaman ise ninninin bilakis uyandırma, fark ettirme işlevi üstlendiği görülmektedir.

Sanatçı şarkısında, türün hedef kitlesi olan çocuklar yerine büyüklere seslenip zamanının siyasi ortamına ve toplumuna eleştirilerde bulunmaktadır. Bunu da özellikle ninni sözleri, ezgisi ve formunu kullanarak yeniden yazıp nakarat olarak kullandığı,

Ah, ne güzel ninniymiş bu cehalet.

Herkes dalıp uyumuş nihayet.

Top atsan uyanmazmış, ne rehavet?

E benim köyüme, ee ee ...

…

Güzel köyüm ne zaman uyanırsın?

Bu duruma ne kadar dayanırsın?

Sanma ki uyurken kazanırsın.

Hadi köyüm, ne zaman uyanırsın?

bölümlerinde yaptığı görülmektedir. Alt metinde olmayan bu dizeler, söz yazarı tarafından ninniye eklenen bölümlerdir. Görüldüğü gibi Candan Erçetin bu bölümlerde toplumu kaplayan cehaleti, insanların emeklerinin çalınması, açık açık sömürülmeleri karşısındaki suskunluklarını eleştirmekte ve bu uyku hâlinden uyanmaları için onlara uyarılarda bulunmaktadır. Bunlar da Erçetin'in sözlü kültür ürünleri üzerinde anlamsal dönüştürümleriyle elde ettiği verimlerdir. Bu anlamsal dönüşümün de, sanatçının alt metin olarak tespit ettiği ninni ve masala yeni bölümler ve unsurlar ekleyerek temayı farklılaştırması, böylece metne kendi izleksel anlamını vermesi nedeniyle "benöyküsel dönüştürüm" (Aktulum 2000: 147) olduğu görülmektedir.

Sözlü kültürde yer alan masal ve ninni motifleri, şarkıda yinelenmekle birlikte tamamen şarkının kendi metnini oluşturması için yeniden konumlandırılmıştır. Böylece şarkıda başka türde ve bağlamda bir metin üretilirken amaç, zamanın toplumsal yapısını ve siyasetini eleştirmektir. Böylece masalda anlatılan köy ve o köyde yaşananlar sanatçının ninnisinin dile getirdiği cehaletle birleştirilmiş, bu doğrultuda alt metinden ana metne doğru bir tematik değişiklik de sağlanmaya çalışılmıştır.

Metinlerarasılıkta bir yöntem olarak kullanılan "yeniden yazma" ise "bir yazarın başka bir yazara ait bir metni, bir gönderge metnini, bir alt metni (hypotexte) yeniden yazması, onu yeni bir durumda, yeni bir bağlamda, yeni bir okur kitlesi için, yeni işlevlerle, yeni erklerle dönüştürmesi içermektedir. Yeniden yazma genel olarak, hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin, onu taklit eden, dönüştüren, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi olarak tanımlanır." (Aktulum 2000: 236).

Candan Erçetin, vermek istediği mesajlarla yoğurarak ürettiği ninni ve masalı iç içe geçmiş bir şekilde dinleyicilerine sunmuştur. Bunu yaparken de ninni bölümlerini sözlü gelenekte bilinen ninni ezgisi ve edasıyla; masal bölümlerini ise rap tarzında söylemiş ve ortaya geleneksel olanla modern olanın sentezini sunan bir şarkı çıkmıştır. Bu da sanatçının, gelenekten aldığı anonim alt metin ve formları, içerisinde bulunduğu popüler müzik çevresi ve bu çevrenin hayran kitlesinin ilgi, istek ve beğenisine uygun bir şekilde yeniden yazmaya tabi tutarak yeni bir temasal bağlam ile farklı bir yapıya kavuşturmuş olduğunu ve modern dönem içerisinde başka türde sanatsal bir ana metin meydana getirdiğini göstermektedir.

Sanatçının toplumsal eleştiri için ninniyi bilinçli bir şekilde seçtiği görülmektedir. Zira, ninni söylenip uyutulmaya çalışılan bebekle, masalda geçen köylüler arasında bir benzetmenin yapıldığı görülmektedir. Nasıl ki, bir bebeğin uyurken dünyada yaşanan hiçbir şeyden haberi olmazsa masalda anlatılan köylülerin yani zamanın toplumunun da, içte o uyuyan bebek gibi yaşananlardan hiçbir haberi yoktur, olmayacaktır. Çünkü o köylüler de haklarının yenmesi, emeklerinin çalınması karşısında en az o uyuyan bebek kadar dünyadan habersizdirler ve hiçbir

Çeşye müdahale e/t/de/memektedirler. Yani aslında, köylüler de gözleri açık bir hâlde, ayakta uyumaktadırlar.

Candan Erçetin, yapmak istediği siyasi ve toplumsal eleştiri için şarkısında ninninin yanında masal formunu da kullanmış, bu formun özelliklerine uygun olarak kendi fikirlerini, toplumsal mesajlarını aktarabileceği yeni bir ana metin meydana getirmiştir:

"Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde,

Çok da uzun olmayan belli bir zaman önce,

Çok da uzak olmayan, çok güzel diyarın birinde,

Bereketi dillerden düşmeyen bir köy varmış..."

Çok zengin ve bereketli topraklara sahip olan bu köyün insanları bu berekete ve zenginliğe rağmen fakirdirler; ancak buna rağmen yine de mutlu bir şekilde yaşarlar. Köylünün ürettiği ürünleri kargaların çalmalarına karşın köylüler bu duruma "alın yazısı" deyip geçerler, üzerlerine ölü toprağı serpilmiş gibi tepkisizdirler. Ancak, içlerinden çıkan "biri"si "Hakkımızı yiyorlar!" diyerek köylüleri ayaklandırıp kargalara başkaldırır ve köylüleri emeklerini çalan kargalardan kurtarır. Fakat eninde sonunda o da bu dünyadan göçüp gider…

Kargalara karşı kazanılan bu zaferden sonra senelerce sadece övünüp duran köylüler, kargaların tüm köyü yeniden istila etmesiyle eski, fakir günlerine tekrar geri dönerler. Köyün soytarısı ve yalancısının söylediği yalanlara kanıp kargalarla mücadele etmek için harekete geçmeyerek onların emeklerini çalmalarına göz yumarlar. Bu duruma itiraz eden köydeki âlim ve akıllılar ise kargalar ve köyün kurnazları tarafından her daim susturularak bu sömürü düzeni böylece devam ettirilir. Candan Erçetin ise bu durum karşısında yine ninniye başvurarak,

"Güzel köyüm ne zaman uyanırsın?

Bu duruma ne kadar dayanırsın?

Sanma ki, uyurken kazanırsın.

Hadi köyüm, ne zaman uyanırsın?"

dizeleriyle toplumu uyandırmaya çalışır ve şarkı da bu şekilde sonlanır.

"Masalların sonunda, olumlu ve sağduyulu kişilerin kazanması dinleyenlere psikolojik bir rahatlama imkânı sağlamaktadır." (Bilkan 2009: 42). Haksızlık edenler, yalancılar, hırsızlar, açgözlüler, sahtekârlar, kötü kalpliler cezalandırılıp masal dinleyicisi de gelecekten emin olarak, sonuçta mutlaka iyilerin kazanacağını düşünüp mutlu olurken, Erçetin'in masalının sonunda geleneksel olanın aksine olumsuz bir durum vardır. Kötüler, hırsızlar topluma egemendir ve iyilerin, halkın hakkını gasp etmeye, yemeye devam etmektedir. Kargaların gökyüzünü karatmasıyla birlikte kapkara bir tablo çizilmektedir. Soyulan, çırpılan, sömürülen, emekleri çalınan, hakları yenen bir köy ve mutsuz insanlar…

"Masalların büyük bir çoğunluğu[nun] olağanüstü kişi ve olayları konu al[masına]" (Artun 2008: 108) karşın Candan Erçetin'in masalı gerçekliklerle örülmüş bir dünyadan haber vermektedir. Bu gerçekçi masalda simgesel değişim ve dönüşümlerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Masallarda kurnaz ve hain tip genellikle tilkiyken bu şarkıdaki masalda ise kargalar, kurnaz ve hain bir kimlikle dinleyici karşısında çıkar. Bu da kargaların leş yiyici özelliğiyle ilişkilendirilebilir. Masalda kargalar, toplumu sömüren sahtekâr tipler için kullanılan tabirle köylünün ürünleri üzerine bir leş yiyici gibi saldırarak emekleri çalmaktadır. Böylece bir masal tipinin ayırıcı özelliğinin değiştirildiği görülür.

Masallarda "Dünyanın mutluluklarından yoksun kişilerin, alınyazılarını yenme çabasını Keloğlan" (Boratav 1995: 83) gibi bir tip üzerine alarak bütün engelleri aşıp kötüleri yener ve halkı mutlu sona ulaştırır. Bu masalda ise "biri" kötülerin, toplumu sömüren hak yiyicilerin karşısına çıkarak sadece bir süreliğine onları alt eder ve o da ölümlüler dünyasından göç edip gider. Bu durum, o göçüp gittikten ve kargaların köyü tekrar istila etmesinden sonra ortaya çıkan "soytarı", "kurnaz" ve "yalancı"nın ise içlerine gelmektedir. Zira onlar da "kargaların çaldığı emekten medet umarlar".

Burada masala toplumsal eleştiri görevi yüklenmiştir. Bilinmeyen bir diyardaki masal kahramanları sosyal hayat ve dönem siyaseti içindeki sorunları temsil ettirilerek başka işlevlere büründürülmüştür. Kahramanların çok bariz olan yanlışlar karşısında bile susmaları; konuşmak, gerçeği anlatmak, fark ettirmek isteyenleri de susturmaları yaşanılan zamana uymadığı için eleştirilirken, üstü kapalı bir söyleme yer verilmiştir. Bu da masal dünyasının muğlaklığı ve uyuyan çocuk-toplum imajıyla sağlanmıştır.

Bu iç içe geçmiş şekilde dinleyiciye sunulan ninni, masal ve rap tarzının kesişme noktasında sanatçının sembolik bir anlatım yolunu seçerek Türkiye'yi anlattığı, bu bağlamda Türk halkı ve siyaseti üzerine bir eleştiri mesajını popüler müzik dinleyicilerine iletmeyi amaçladığı görülmektedir.

Popüler müzik, "elektronik kitle kültürü çağı"nın (Sanders 2010: 219) etkin kullanılan bir iletişim biçimidir. "Dinleyiciyle tek teması milyonlarca satan CD ve kasetlere dayanan bir sanatçı bile bir şekilde her bir dinleyiciyle kişisel bir iletişim kurmaktadır." (Lull 2000: 13). Bu iletişim biçimi vasıtasıyla popüler şarkıların sözleri de "Politik duygu ve düşünceleri müzik yoluyla insanlara iletme" (Dunaway 2000: 48) amacıyla kullanılabilir. Böylece ortaya "politik pop" kavramı çıkmaktadır. Jhon Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları Kuramlar ve Metotlar* adlı eserinde politik popu "Basit anlamda, politik olan, içinde politik yorumlar ve eleştiriler bulunan bir müziktir." (Storey 2000: 129) şeklinde tanımlarken David King Dunaway de "Sözlerin ya da melodinin dinleyicide bir politik yargı uyandırması ya da çağrıştırması durumunda, müziğin politik olduğu[nu]" (Dunaway 2000: 50) söylemektedir.

Bu politik pop kavramı çerçevesinde Candan Erçetin'in NTV'de yayınlanan "Gece Gündüz" programında *Ninni* adlı şarkısı üzerine yaptığı açıklamalar önemli görünmektedir:

"NTV'de Yekta Kopan'ın sunduğu Gece Gündüz programına konuk olan Candan Erçetin, kısa bir süre önce üzerinde çok konuşulan ve internete düşen şarkısı Ninni'deki sözlerle ne kastettiğini anlattı. Erçetin'in, bazı anonim sözlerle beraber Aylin Atalay ile yazdıkları şarkının sözleri nedeniyle çeşitli spekülasyonlar ortaya atılmıştı.

'Güzel Köyüm Ne Zaman Uyanırsın?' sözleriyle bugün yaşanan politik ortama gönderme yapıldığı şeklinde sözler üzerine Candan Erçetin, „Bir kere politik bir gönderme mi ona çok emin değilim. Ben sosyolojik bir tespit yapıyorum. Bunların içinde ben de varım. Yani önce kendime de yazıyorum" diyerek uyuyanlardan bir tanesinin de kendisi olduğunu vurguladı.

„Biz çok çok uzun yıllardır, biraz bir köşede durup seyreder olduk ve seyrettiklerimizin boyutları giderek daha vahim yerlere ulaştıkça, biz daha sessizleşmeye başladık" diyen Candan Erçetin, bunun da herkesin yaşamının kalitesini düşürdüğünü ifade etti.

Candan Erçetin, şarkının, insanlara uyanmaları için yapılan bir çağrı olduğunu belirterek „Bu uyanış nasıl bir uyanış? En azından buluşalım. Bunu değiştirebilir miyiz? Bu halimizi değiştirebilir miyiz? Biz o halimizi değiştirdiğimizde, yaşamımızın da kalitesi ve gidişatı değişecektir diye umuyorum" şeklinde konuşarak genel gidişatı durdurmak ya da bundan medet

ummanın mümkün olmadığını ve kendi tecrübesinin de öyle olmayacağı yolunda olduğunu vurguladı.

Türk halkı olarak, artık konuşmanın, itirazlarını dile getirmenin gerektiğini söyleyen Candan Erçetin, „Kaderci bir yapıya sahibiz, ben de onlardan biriyim yanlış anlaşılmasın ama bu kadercilikle daha iyi yere gitmeyeceğiz" dedi." (http://www.haberler.com/candan-ercetin-o-ninni-yi-kime-soyledi-haberi/02.01.2010).

Yine Candan Erçetin, 6 Ocak 2010 tarihinde yayınlanan "Abbas Güçlü ile Genç Bakış" programında,

"Türkiye'nin boş bir ninni ile uyutulduğunu düşünüyorum. Ninni isimli şarkımda da bunu anlatmak istedim. Dış güçlerden gelen emirlere göre davranmaya itirazım var." diyerek simgesel bir anlatım yoluyla oluşturduğu bu masalın Türkiye'yi anlattığını, bu ninniyi de Türk halkına söylediğini dile getirmektedir.

İnternetteki haber sayfalarında şarkı ile ilgili yapılan haberlerde ise şarkının politik anlamına yönelik satırlar dikkati çekmektedir. (http://www.hurriyet.com.tr/magazin/magazinhatti/13258509.asp?gid=222/16.02.2010) adresinde yayınlanan "Uyandırmak için ninni söyledi" başlıklı haberde şarkının sembolik sözleri ve sanatçının politik duruşu arasındaki bağlantı vurgulanıyor: "Candan Erçetin, 6 yıl aradan sonra çıkardığı yeni albümünde politik bir şarkıya yer verdi. Sanatçının, sözlerini Aylin Atalay ile birlikte yazdığı Ninni adlı şarkı, Türkiye'nin siyasi geçmişini benzetmelerle, masal tadında anlatıyor. Erçetin albüm teşekkür yazısında da politik duruşuyla ilgili ipuçları veriyor. „Tam 5 yıl, 5 ay, 27 gündür susuyorum. Yaşıyorum, görüyorum, hissediyorum, düşünüyorum, yazıyorum ama susuyorum... Sanırım artık bir şeyler söylemenin zamanıdır" diyen Erçetin, son dönemde yaşanan politik olayları resmettiği Ninni'de „Güzel köyüm ne zaman uyanırsın" diyor."

Şarkının dinleyiciler üzerindeki etkilerine bakılacak olursa masalda geçen köyün Türkiye'yi, köylülerin Türk halkını, yine masaldaki "biri"nin de Atatürk'ü temsil ettiği yolundaki görüşlerin dinleyiciler tarafından internetteki forum sitelerinde dile getirildiği görülmektedir. Zira "Popüler müzikte simgesel anlam dinleyici tarafından keşfedilir ve üretilir." (Erol 2005: 172).

(http://ozgurcedusler.blogcu.com/candan-ercetin-ninni-dinle-ve-sarki-sozleri/6611846/ 02.02.2010) adresinde "vatan sever" adlı kullanıcı, şarkının şimdiki Türkiye'yi anlattığını belirtiyor: "şimdiki durumumuzu anlatıyor ne zaman kurtulacak bu türkiye bir daha kurtarabilecekmiyiz"

"şahin güney" adlı üye de şarkıda Türkiye'nin anlatıldığını düşünüyor ve milletin uyuduğuna vurgu yapıyor: "bir ülkenin tarifi bu kadar güzel bu kadar harika tarifi olur sevgili candan harikanın harikası bir şarkı bir daha böylesi asla yazılıp okunamaz bu mıllete hakikatten ninni ninnni"

"Mustafa şen" adlı üye ise KurtuluşSavaşı'nı bu milletin atalarının yapmasıyla yine aynı millet arasında bir çelişkinin olduğunu düşünüyor: "Teşekkürler Erçetin. Güzel ülkemin insanları, KurtuluşSavaşını gerçekten bu toprak üzerinde yaşayanların atalarımı yaptı? Eğer öyleyse bu sessizlik niye?"

"Mustafa" adlı üye "uyuyan türkiye uyan, atatürk'ün torunları uyan" konu başlıklı notunda ise milleti uyanmaya davet ediyor: "şarkı bu günümüzü çok güzel anlatıyor sayın erçetin bir de avantası olduğu için uyanmayan aydınlarımız uyansa halk zaten hala cahilliği üstünlük biliyor korku türkiyesinde hep uyumak istiyor fakat eninde sonun da uyanacaklar inşallah içiçen geçmez"

"liamsimalgas" adlı üye de şarkının Atatürk zamanını ve günümüzü anlattığını söylüyor: "(ama kendiside göçüp gitmiş tabi eninde sonunda), ya kadar olan kısmı atatürk zamanını anlatıyor, ondan sonraki kısım şimdiki zamanı anlatıyor, eline ağzına sağlık candan"

"Enver" adlı üye ise şarkının sözleri üzerinden seçim sonuçlarına gönderme yapıyor: "uyan % 47 uyan"

Çeşitli internet siteleri, forum ve blog sayfalarında bu şarkıyla ilgili yüzlerce sayfa dokümana ulaşılabilir. Şarkının internette yer alan başlıca video ve müzik paylaşım sitelerindeki tıklanma sayıları da bu çalışmanın amacına bir katkı sağlayacaktır. Bu sayısal verilere göz atıldığı zaman *Ninni* adlı şarkının 10.02.2010 tarihi itibariyle www.youtube.com adlı sitede 82937 kez, www.dailymotion.com adlı sitede 24264 kez, www.izlesene.com adlı sitede 18655 kez dinlenildiği görülmektedir. Bunların yanında sadece bu sitelerde dinleyiciler tarafından hazırlanarak eklenen aynı şarkının birçok farklı klibinin yayınlandığı ve bu kliplerin de binlerce kez dinlenildiği de hesaba katılacak olursa bu sayıların daha da artması söz konusu olacaktır.

Görüldüğü gibi ikincil sözlü kültür ortamında dinleyiciler tarafından şarkıya ve sembolik anlamına yoğun bir ilgi gösterilmektedir.

Yukarıda verilen politik pop ile ilgili tanım ve bilgilerden, sanatçının kendi açıklamalarından ve şarkı hakkında internet sayfalarında yer alan yorumlardan yola çıkarak Candan Erçetin'in *Ninni* adlı şarkısının politik pop kavramı içerisinde değerlendirilebileceği görülmektedir. Eldeki veriler de sanatçının politik tutumu ve muhalif söylemlerini destekleyen bir toplumsal kesimin varlığının göstergesidir. Yukarıda görüldüğü üzere sosyal paylaşım sitelerinde veya blog sayfalarında şarkı üzerine yorum yapanların kahir ekseriyeti, şarkı sözlerinden politik yorumlar çıkarmakta ve yorumcular şarkı sözleri üzerinden günümüz toplumu ve siyasetini eleştirmektedir. Bu da sanatçının müziğe sömürü, baskı, haksızlık ve adaletsizliği hedef alan kişisel protestosunu topluma yayma işlevini de yükleyerek toplumda farkındalık yaratma amacına ulaştığının bir göstergesi olmaktadır. Bu ise "Müzik belki de, diğer tüm kültürel biçimlerle karşılaştırıldığında, yaygın ve güçlü bir protesto gerçekleştirmenin en yetkin aracıdır." (Lull 2000: 17) savını güçlendirmektedir. Müziğin protesto amacıyla kullanılması bağlamında aynı zamanda şarkının masal bölümlerinin sosyo-ekonomik anlamda ezilenlerin, haksızlığa uğrayanların protestosundan doğan ve bir "politik alegori" (Dunaway 2000: 51) niteliği sergileyen rap tarzıyla söylenmiş olması da bilinçli bir seçim yapıldığının göstergesidir.

Şarkıya olan ilgi ve talebin sebeplerinden biri de Candan Erçetin'in, sözlü gelenekte yüzyıllardır yaşayan ninni ve masal formlarını son yılların moda müzik tarzı "rap"e uyarlayıp dönüştürmesi olsa gerektir. Bir diğer söyleyişle bu talebin sebebi, çocuklar dünyasının atmosferine uygun olan alt metin ya da şekillere ait unsurların çağımızın zaman, mekân, toplumsal ve teknolojik şartlarına bağlı olarak popüler müzik pazarının isteklerine uygun olarak hem tema hem de şekil farklılaşmasına uğratılmış olmasıdır.

Bu şarkısıyla sanatçı, hem kendi milletinin sözlü kültürüne ait türlerin müzikal yapısından ve formundan hem de Batılı müzik aletleri ve tarzından yararlanarak bir yerli-Batılı sentezi yapmıştır. Bu bağlamda müzikte yaşanan değişimle geleneğe ait unsurların Batılı formlarla dönüştürülmesi sonucu modern toplum insanının dikkatinin çekilerek piyasa ihtiyacının karşılandığı da söylenebilir. Yani, sözlü ürünler nesilden nesile aktarılmakta, bu esnada değişime uğramakta ve icra edildikleri ortamın özelliklerine, beklentilerine göre şekillenebilmekte, yeni müzik tınıları ile dinleyicilerine aktarılabilmekte ve bu durum aynı zamanda da kültür endüstrisine hizmet etmektedir. Bu noktada ayrıca Candan Erçetin'in kitle iletişim araçları kanalıyla toplumsal iletişim ortamında bir dinleyici kitlesi edindiği, masal ve ninniyi yeni hâlleriyle dinletip

popülerleşebildiği, böylelikle de kültür endüstrisindeki yerini aldığı değerlendirmesini yapabilmek de mümkündür.

Bir başka açıdan ise sanatçının elektronik kitle kültürü çağında masal anlatma geleneğinin sürdürücüsü konumunda, son teknoloji müzik aletleri ve yeni tekniklerle sanatını icra eden çağdaş bir masal anası olduğu da söylenebilir.

Sonuç olarak iletişim, insanoğlunun var olduğu günden beri bir ihtiyaçtır ve günümüzün elektronik ortamında popüler müzik de bu ihtiyacı karşılayan kanallardan biridir.

Her toplumun toplumsal ve kültürel değişim süreci vardır. Toplumlar bu değişim sürecinde, bin yıllar içerisinde meydana getirdikleri sözlü kültür ürünlerini içerisine genlerini de katarak nesilden nesile aktarırken çağın ihtiyaçları ve gelişmelerine paralel olarak yeniden ve yeniden şekillendirirler.

Toplumsal iletişimde birincil gruplar artık yerini elektronik iletişim araçlarına bırakmış, toplumlar da bu elektronik iletişim araçlarının etkisi altına girmiştir. Böylece kültürel ürünler de yeniden üretilen ve tüketime sunulan nesneye dönüşmüştür.

Günümüzde sinema, müzik, mimari gibi alanlarda yeni gelişmelerle toplumun eski değerlerinin sentezlenip topluma yeniden sunulmasına sıkça rastlanılmaktadır. Bu sentez çalışmasından birisini de Candan Erçetin'in *Ninni* isimli şarkısında yaptığı görülmektedir. Sanatçının şarkısında göndermede bulunduğu sözlü kültür ürünleri de dönüştürülerek zulme, sahtekârlığa, sömürüye, emeğin çalınmasına dikkati çekmekle kalmamış; aynı zamanda dinleyiciye sözlü edebiyat ürünleriyle Batılı müzik değerlerinin buluştuğu zengin bir sanatsal ürünün sunulmasında yani değişim sürecinde eski değerlerin yeni unsurlarla sentezlenip yeniden üretiminde farklı bir örnek olmuştur. Sanatçı, sözlü anlatıdan şarkıya doğru hem biçimsel hem de anlamsal değişiklikleri gerçekleştirirken aynı zamanda türle kurduğu sembolik ilişki sayesinde çocuk-ninni-masal-toplum bağlamında kültürel mirasın kullanımıyla politik duruşunu yoğrulduğu toplumsal eleştiri ve uyarma odaklı sosyolojik bir tespit ve çözümleme yapmıştır.

Bütün bu değinilen noktalar ışığında pop müziğin halka, geleneğe ait türleri, motifleri kullanarak onları dönüştürme ve yeniden üreterek halkla buluşturma, böylelikle de kültüre ait unsurların devamını sağlama gibi bir işlevi yerine getirdiği de söylenebilir. Ayrıca masal ve ninninin metinlerarasılık yöntemi ile yeni bir metinde ve türde, bir sentez içinde kullanılması bu sözlü kültür ürünlerinin belleklerdeki tazeliğini koruduğunu ve sözlü kültürün yeni metinlere ve türlere kaynaklık edebilme özelliğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abbas Güçlü ile Genç Bakış (Tartışma Programı), Kanal D Televizyonu (6 Ocak 2010).

AÇIKGÖZ, H. Mustafa (2003). **İletişim Felsefesine Giriş: İnsani İletişimin Felsefi Temelleri**, İstanbul: Birey Yayınları.

AKTULUM, Kubilay (2000). **Metinlerarası İlişkiler**, Ankara: Öteki Yayınevi.

ARTUN, Erman (2008). **Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BÜLKAN, Ali Fuat (2009). **Masal Estetiği**, İstanbul: Timaş Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (1995). **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

DUNAWAY, David King, "ABD'de Politik İletişim Olarak Müzik", (Yay. Hzl. James Lull), **Popüler Müzik ve İletişim** (Çev. Turgut Çölağ), Çiviyazıları Yayınları, İstanbul 2000, s. 48-70.

ERÇETİN, Candan (2009). **Kırık Kalpler Durağında**, İstanbul: Pasaj Müzik.

EROL, Ayhan (2005). **Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

KAYA, Doğan (1999). **Anonim Halk Şiiri**, Ankara: Akçağ Yayınları.

LULL, James, "Giriş", (Yay. Hzl. James Lull), **Popüler Müzik ve İletişim** (Çev. Turgut Çölağ), Çiviyazıları Yayınları, İstanbul 2000, s.11-47.

MUTLU, Erol (1994). **İletişim Sözlüğü**, Ankara: Ark Yayınları.

ONG, Walter J. (2007). **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi** (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.

SANDERS, Barry (2010). **Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi** (Çev. şehnaz Tahir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

STOREY, Jhon (2000). **Popüler Kültür Çalışmaları Kuramlar ve Metotlar** (Çev. Koray Karaşahin), İstanbul: Babil Yayınları.

TÜFEKÇİOĞLU, Hayati (1997). **İletişim Sosyolojisine Başlangıç**, İstanbul: Der Yayınevi.

http://www.dailymotion.com/video/xbk7en_candan-ercetin-ninni-2009_music (10.02.2010)

http://www.haberler.com/candan-ercetin-o-ninni-yi-kime-soyledi-haberi/ (02.01.2010)

http://www.hurriyet.com.tr/magazin/magazinhatti/13258509.asp?gid=222 (16.02.2010)

http://www.izlesene.com/video/candan-ercetin-ninni/1455203 (10.02.2010)

http://ozgurcedusler.blogcu.com/candan-ercetin-ninni-dinle-ve-sarki-sozleri/6611846 (02.02.2010)

http://www.youtube.com/watch?v=RXuvGTNSeBU (10.02.2010)

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p.173-181, ANKARA-TURKEY

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK ROMANLARINDA EDEBİYAT ALGISI VE TÜRK EDEBİYATININ DÖNEMLERİNE BAKIŞ

Gizem AKYOL AYCAN[*]

ÖZET

Cumhuriyet'in ilk yıllarında siyasi iktidar, yeni bir toplum inşa edebilmek amacıyla sosyal ve kültürel kurumlardan faydalanmıştır. Özellikle 1923-1950 yılları arası, Cumhuriyet'in, kurumlarıyla birlikte tesis edilmeye ve inkılâpların yaşatılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde yazılan romanların büyük bir bölümünün siyasi iktidarın söylemleriyle uyum içinde oldukları görülmektedir ve bu ortamda edebiyat, toplumsal değiştirme gücüne sahip bir fonksiyon icra etmiştir. Başka bir ifade ile edebiyata, estetik bir zevkten çok, toplum üzerinde etkileyici rolü bulunan bir sanat olarak yaklaşan ilk dönem Cumhuriyet romancıları, eserleriyle toplum mühendisliği görevini üstlenmişlerdir. Cumhuriyet'in ideolojik yapılanması, özellikle 1940'lı yıllarda çok partili hayata geçene kadarki romanlar üzerinde etkili olmuş ve adeta bir kanon edebiyatının oluşmasına ortam hazırlamıştır. Romancıların önemli bir kısmı uzaktan veya yakından bu kanonik yapının içinde yer almıştır. Aslında bu yapıyı, tek partili yılların genel atmosferi olarak değerlendirmek de mümkündür. Cumhuriyetle birlikte medeniyet alanında yaşanan kırılma, yakın geçmişin uzun seneler boyunca sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda, 1923'ten 1950'li yıllara gelene dek, henüz toplum hafızasında taze olan Osmanlı, sosyal, kültürel ve siyasal kurumlarıyla Türk romanının temel malzemesi halindedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında genel edebiyat söyleminin dışında kalan romancılar, Osmanlı ile birçok konuda barışık olmalarından kaynaklanan bir yaklaşımla Osmanlı edebiyatını da bu yaklaşıma uygun bir biçimde ele almışlardır. Oysa Osmanlı edebiyatının sorgulandığı romanlarda Cumhuriyet dönemi romancılarının, bu edebiyatın özellikle Divan ve Servet-i Fünûn dönemlerinde toplumu değişim ve dönüşüme sevk edecek bir uyanışa ortam hazırlamadığı inancında oldukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal değişim, edebiyat, yazar, bağlam.

THE PERCEPTION OF LITERATURE IN THE TURKISH NOVELS OF EARLY REPUBLICAN PERIOD AND VIEW ON THE ERAS OF THE TURKISH LITERATURE

ABSTRACT

The new political power, in the first years of republic, made use of social and cultural instutitions to be able to build a community.

[*] Dr. İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkçe Öğretim Birimi, El-mek: akyol.gizem@gmail.com

Especially the years between 1923-1950 was a period when reforms were being able to be kept alive and established with its instutitions. It is seen that most of the novels, which were written during this period, are in hormony with the political power's statements and literature performed a function which had a social change power. In other words, the first term republican novelists, who approach literature as an art that have an impressive role on society, rather than aesthetic pleasure, take on social engineering task with their works. Ideological restructuring of the republic, especially in the 1940's, was effective on the novels until the transition to the multi-party system and fairly paved the way for canon literature. In this canonical formation, a considerable part of novelists took part in that structure remotely or closley. In fact, it is also possible to evaluate this structure as a general atmosphere of single party periods. The breakage in the area of civilisation with the republic, resulted in questioning of the recent past for long years. In this regard, from 1923 to 1950, yet the fresh memory of the society- Ottoman with its social, cultural and political instutitions, is the basic material of the Turkish novel. In the first years of the republic the novelists who were out of general literature statement handled Ottoman literature suitably because of the fact that they had at peace with Ottoman on several issues. However, the novels, in which Ottoman literature was questioned, the republican novelists were in the belief that literature in that period-especially the period of Divan and Servet-i Fünun was insufficent of preparing an awakening atmosphere that would make society change and transform.

Key Words: Social change, literature, novelist, context.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı, Türk tarihinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. Siyasi iktidar, bu dönemde yeni bir Türk kimliği yaratmak amacıyla sosyal ve siyasal konular kadar kültürel konularla da yakından ilgilenmiştir. Cumhuriyet'in ideolojik yapılanması, özellikle 1940'lı yıllarda çok partili hayata geçene kadarki romanların önemli bir kısmını doğrudan şekillendirmiş ve bir kanon edebiyatının oluşmasına sebep olmuştur. Jale Parla, kanonu "herhangi bir otoritenin ya da otoritelerin kutsadığı iyi yazarlar listesi ve buna eklenecek isimlere verilen izin ya da onay" olarak tanımlar (Parla 2004, 51). Jusdanis'e göre edebiyat kanonları, bazı metinlerin otoritesini güçlendirerek, bütün bir milletin kimliğinin oluşturulup korunmasına yardım eder (Jusdanis 1998, 94). Türkiye'de bir edebiyat kanonunun var olup olmadığı konusu çeşitli araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Örneğin Murat Belge, Türkiye'de belirgin bir kanon oluşumundan söz etmenin mümkün olmadığını belirttiği yazısında, belli dönemlerde ön planda olan yazarların okunmasını siyasi bir otoritenin baskısından çok, edebî değer ölçüsüne göre seçilmiş olmalarına bağlar (Belge 2004, 59). Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan romanların büyük bir bölümünde, verilen mesajın, siyasi iktidarın söylemleriyle çoğu zaman uyum içinde olduğu görülür. Bu bağlamda, söz konusu romanlar millî kimliğin inşası yolunda önemli bir rol üstlenmiştir. Selçuk Çıkla, Türkiye'de 1923-1950 yılları arasında devletin çeşitli kademelerindeki yöneticilerin, sadece sosyal ve siyasal alanlara değil, aynı zamanda sanat alanlarına da müdahale ettiğini ve bu müdahalelerin, Türkiye'de bir edebiyat kanonunun oluşmasına yol açtığını düşünmektedir (Çıkla 2007, 47). Ona göre "bu konu hakkında yapılan her araştırma Türkiye'de tek partili yıllarda şekillenen iktidar-edebiyat ilişkisinin ayrıntılarını ortaya koyacaktır" (Çıkla 2007, 47).

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Türk inkılâp hareketi bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun metotlarına karşı bir isyandır. "Asrî ve bütün mânâ ve eşkâliyle medenî bir heyet-i içtimâiye" kurmak esasına dayanmak için eldeki müesseselerin değiştirilmesine gerek duyulmuş ve maziden kalan birçok unsur tasfiye edilmiştir. 1933'te Cumhuriyet Halk Fırkası, bir neşriyat faaliyeti içine girerek, dönemin yazarlarından ve şairlerinden Cumhuriyet'in ilk on yılında gerçekleştirilen inkılâpları anlatacak heyecan uyandırıcı eserler yazmalarını istemiştir (Çıkla 2004, 439). Bunun yanı sıra 1950'lere gelene kadarki dönemde düzenlenen edebiyat yarışmaları da aynı amaca hizmet etmektedir. Bu dönemde edebiyatın belirgin özelliği, adeta bir "inkılâp edebiyatı" görünümü sergilemesidir (Çıkla 2004, 435-441).

Normalde devlet denetiminin dışında olmakla birlikte, devletin müdahalesiyle onun değerlerini aktaran, iktidarını pekiştiren böylelikle de düzenin korunmasına aracılık eden kültürel kurumlar, Lois Althusser'in ifadesiyle "devletin ideolojik aygıtları" haline gelirler. Yeni bir toplum ve insan modeli tesis etmeye çalışan Cumhuriyet dönemi iktidarı, edebiyatı bir anlamda böyle bir "aygıt" olarak değerlendirmiş ve edebiyat, bu dönemde adeta bir kurum olarak varlık göstermiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki birçok romancı, hem romanlarıyla Cumhuriyet ideolojilerini desteklemiş, hem de edebiyatın nasıl olması gerektiği konusunda düşünerek Türk Edebiyatının bazı dönemlerini çeşitli açılardan eleştirmişlerdir. Cumhuriyet yıllarında edebiyatın, millete hizmet etmesi gerektiği şeklinde bir anlayış hâkimdir. Örneğin, Fazlı Necip'in *Külhani Edipler* (1926) adlı romanında "milleti, memleketi, hürriyeti, terâkkiyi düşünen" bir edebiyatın var olması gerektiğinden söz edilir (Fazlı Necip 1930, 21). Dönemin birçok romanında Divan Edebiyatına yönelik olumsuz bir bakış söz konusudur. Esasında, Divan Edebiyatına yönelik ilk tepkiler Namık Kemal'le başlar. O, 1866'da yazdığı "Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazâtı şâmildir" adlı yazısından başlayarak, diğer eleştirilerinde ve Üss-i tibah önsözünde Divan Edebiyatını tenkit eder. "Edebiyat-ı sahîha"nın peşinde olan Namık Kemal'e göre Divan Edebiyatı ahlâka aykırıdır. Tanzimat'in ilk dönem sanatçılarında da Divan Edebiyatıyla ilgili tenkitler görülür. Tanzimat'in ilk dönemi, Divan şiirinin kaideci, hayale dayanan, gerçekle ilgisiz, devrini tamamlamış ve skolastik bir karakterde olduğunu ileri sürer (Ercilasun 1994, 35). Tanpınar'a göre Tanzimat, tenkit fikrinden doğmuş bir harekettir ve onunla başlayan edebiyat, ister istemez tenkide dayanacaktır (Tanpınar 1997: 298). Divan Edebiyatına karşı bir reaksiyon olarak doğan Tanzimat Edebiyatında tenkit, "eskinin reddi, yeninin yaratılması" esasına dayanır (Ercilasun 1994, 42). Bu dönemde, yeni bir edebiyata duyulan ihtiyaç, "eski edebiyatın prensiplerini ve hayat görüşünü tenkit etmek suretiyle" ifade edilir (Ercilasun 1994, 42). Bu nedenle Tanzimat edipleri, Divan şiirini başlangıçta sert bir üslupla eleştirirler; ancak daha sonra bazı sanatçıların konuyla ilgili düşüncelerinde bir yumuşama olur. Özellikle vezin konusunda aruzun, manzum yazmak için daha elverişli olduğuna karar verirler (Erbay 1997, 39).

Divan Edebiyatı tartışması denince Namık Kemal'in başlattığı bir hücum dönemi akla geliyorsa, bunun dışında bir Divan Edebiyatı tartışması düşüncesi de 1930'lu yıllar hatırlanır (Kahraman 1996: 48). Artık, Cumhuriyet döneminde Osmanlı sosyal, siyasal ve kültürel kurumlarıyla birlikte yok sayılmaktadır. Divan Edebiyatı ile ilgili olumsuz düşüncelere yer veren yazarların romanlarında Türkçülük düşüncesinin baskın olduğu dikkat çeker. Özellikle tarihi roman yazarlarında böyle bir durum söz konusudur. Turhan Tan'in *Cem Sultan* (1935) adlı romanında XV. yüzyılda şairlerin padişahla iyi geçinmek adına çeşitli hilelere başvurduklarından söz edilir. Yazara göre Divan şairleri ile padişahlar arasında bir anlaşma vardır ve padişahlar, yakın ilişkileri olmayan şairleri cezalandırmaktadır. Romanda Cem Sultan, kardeşi Bayezıt'in şiirine nazire yazan şairleri cezalandırmayı düşünür(Tan 1946, 37). Divan şairleri ile padişahlar arasında bu tür bir ilişki olduğu düşüncesi, Tanzimat yazarlarında da vardır. Hatta Tanzimat döneminde, Divan şairlerinin, şiiri sanat olmaktan çıkartıp devlet ricalinden caize koparmak için kullandığı görüşü söz

konusudur (Erbay 1997, 6). Buna benzer bir bakış,Cumhuriyet'in ilk yıllarında da görülür. 1923-1950 arası Türk romanlarında, Divan şairlerinin padişahla ilişkilerini sıkı tutmak için şiir yazdıkları şeklinde bir anlayış hâkimdir.[1] Turhan Tan'ın Divan Edebiyatıyla ilgili tenkitlerinden bir diğeri de bu edebiyatın Türklerin kültürel değerlerini yansıtmıyor oluşudur Bu düşüncesini *Devrilen Kazan* (1939) romanında dile getirir. Yazara göre "Türk Halk Edebiyatı", Türklerin öz edebiyatıdır ve en ücra köylerde bile terennüm edilen halk edebiyatı ürünleri, bedii bir hava yaratmaktadır (Tan 1939, 59).

Kadircan Kaflı'nın romanlarında da Divan Edebiyatı şairlerinin padişahlarla iyi geçinmeye çalıştıkları ifade edilir. *Kösem Sultan* (1943) romanında IV. Murat, şairlerle içki meclislerinde eğlenerek tasvir edilir. *Turhan Sultan* (1944) romanında ise şairlerin şehzadelerin doğumundan sonra tarih düşürmek için birbirleri ile yarıştıkları vurgulanır (Kaflı 1944, 20). Benzer bakış açısını, Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun romanlarında da görmek mümkündür. *Patronalılar* (1934) romanında Divan şairlerinin padişahlara "dalkavukluk" yaptıkları şeklinde bir yorum söz konusudur (Kozanoğlu 1972: 98). Yazara göre Nedim'in şiirlerinin "güzel ve derin" olmasında "lale bahçesinin, pırıl pırıl yanan denizin" etkisi vardır. Fakat Padişahın, vezir-i azamın "ceplerine el atarak ağzını doldurdukları pırlanta ve elmaslar" Nedim'in yeni gazeller yazmasında etkili olmuştur. Yazar, şairlerin padişahlarla iyi geçinmek için şiirler yazmasını "köpekleşme" olarak nitelendirir (Kozanoğlu 1972, 91). Bütün bu romanların ortak özelliği, Divan şairlerinin saraya bağımlı bir edebiyat yarattıklarını ortaya koymalarıdır. Ayrıca, yine bu romanlarda halkın anlayabileceği bir edebiyatın var olması gerektiği de vurgulanır. Romanların yazıldığı tarihler göz önünde bulundurulduğunda, yazarların bu tür bir bakış açısına sahip olmaları anlaşılır bir durumdur. Çünkü bilindiği gibi Cumhuriyet'in özellikle ilk yirmi yılında millî kimliği öne çıkartan siyasi bir söylem hâkimdir.

Divan Edebiyatında işaret edilen dünya görüşü ile Cumhuriyet sonrasında yaratılmak istenen düşünce sistemi arasında ciddi bir fark vardır. Bu farkı, genel tabiri ile din-ilim çatışması biçiminde düşünmek mümkündür. Batı etkisinde gelişen Türk Edebiyatı daha çok, "maddî", "reel", "dünyevî" olanla ilgilenmiştir. Divan Edebiyatı dünyası ise "ilahî" bir karaktere sahiptir. Divan şairi için derûni âlem, beşeri âleme tercih edilir. Bu dünyada, insana ait birtakım kavramların farklı bir yorumu söz konusudur. Mehmet Kahraman'a göre "Divan Edebiyatı dünyası içinde yer alan insan ve çevre, İslam inançlarının belirlemesiyle oluşmuştur" (Kahraman 1996: 57). Hilmi Yavuz ise Divan şairinin hayata bakışını Osmanlı kültürüyle ilişkilendirir. Ona göre, Osmanlı kültürü bu dünyayı kullanılabilir bir dünya kılmayı amaçlayan bir kültür değildir. Dünyayı kullanılabilir kılmak, bu dünyayı doğa bilimlerinin ve aklın bir nesnesi durumuna getirmekle ilgilidir. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte doğanın "temellük" edilmesi Avrupa kültürünün ürünüdür. Osmanlı'da ise bilim ve teknolojinin kendine özgü bir doğrultusu olmuştur ve dünyayı kullanılabilir olmakla ilgisi yoktur. Osmanlı insanı için doğa, bir temaşa nesnesidir (Yavuz 1996: 105). Yavuz, Naili'nin şu beytini örnek gösterir: *Mestane nukuş-ı suver-i âleme baktık /Her birini bir özge temaşa ile geçtik*. Bu beyitte doğa, bir temaşa nesnesidir. Yani burada, doğanın gözle görülen kısmı aşılmış, hakikatine varılmıştır. Temaşa sözü bunu ifade eder. Buradan hareketle, erken Cumhuriyet döneminde yazılan bazı romanlarda, dönemin genel havasından farklı olarak Divan Edebiyatı bu tür bir anlayışla ele alınır ve olumlu bir şekilde yansıtılır. Örneğin, Samiha Ayverdi'nin romanlarında insanı olgunlaştıran unsurun, maneviyat olduğu vurgulanır ve yazar, maddî âlemin, insani değerleri tahrip ettiğine inanır. Bu bağlamda Ayverdi, Divan şairinin insana

[1] Halil İnalcık, Osmanlı'da bir eserin makbul ve muteber olmasıyla, sanatkârların padişahlarla yakın ilişkileri arasında bir ilgi kurar. İnalcık, bu durumu "kul-patron" ilişkisi biçiminde özetler. Ona göre, "belli bir sanat zevki ve anlayışına sahip patronun himayesi altında sanatkâr, ona göre eser vermeye özenirdi" (İnalcık, 2011: 13). Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki bazı edebiyat tarihlerinde ise Osmanlı şairleri ile padişahlar arasında bu türden bir ilişki kurulmasının yanlışlığı üzerinde durulmaktadır. (Bkz: Mehmet Kahraman, Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996).

ve kâinata yaklaşım biçimini kendine yakın bularak, kendisi ile aynı dönemde eser veren romancılardan ayrılır. *Yolcu Nereye Gidiyorsun* (1944) adlı romanında, klâsik Osmanlı edebiyatının, "hislere renk renk kaftanlar giydiren bir kültürü ve toplumu bir arada tutacak olan manevî bağları" ihtiva ettiğini ifade eder. Fuzuli'nin, *Aşk imiş her ne var âlemde/İlim bir kîl u kâl imiş*, beytini bu düşüncesinin kanıtı olarak gösterir. Samiha Ayverdi'de, Divan Edebiyatı bir "kültür"dür ve bizim kültürümüzü ihtiva eder. Batı etkisinde gelişen Servet-i Fünûn Edebiyatını ise öz kültürden uzak bulduğu için eleştirir. Ona göre "Edebiyat-ı Cedîde", klâsik edebiyat üzerine kurulmuş; fakat daha kurulurken sakatlanmış bir köprüdür. Bu köprüden geçmek isteyen, iki sahilden de uzaklaşmış olur (Ayverdi 1975, 63):

> "Dümenini Garb'a çevirmiş çürük sanat gemisinin gün günden tehlikeye yaklaştığını hissediyordum. Fakat acaba Garb'a doğru sürüklenen bu gemi, Garp klâsiklerinin bulunduğu merhaleye varabilmiş miydi? Bu uluorta gidiş, kuvvetsiz bir suyun akarken akarken durulup yayılmasına benzetiyordum. Evet, Garb'ın yüksek ölçülü sanat kudretlerine onlar hem uzak, hem de bigâne idiler" (Ayverdi 1975, 123).

Romanda Asaf Bey'in konağındaki edebiyat toplantılarında bulunan edebiyatçılar, "cemiyetin öz ve esas bağlarından" habersiz kişiler olarak tasvir edilir. Eserlerindeki dekorlar ise "Frenk zevkinin pek az rötuşa uğramış taklidinden ibarettir" (Ayverdi 1975, 123). Ayverdi, söz konusu edebiyatçıların Batı'ya angaje olduklarını düşünmektedir. Klâsik edebiyatta var olduğunu düşündüğü manevî duygular, onların eserlerinde yoktur. Fakat içinde, "hakikatin remzi olan kapıyı" bulabilmek de maneviyatla mümkün olmaktadır (Ayverdi 1975, 220).

Edebiyatı, kendisi ile aynı dönemde eser veren romancılardan farklı bir bakışla değerlendiren yazarlardan biri olarak Tanpınar da *Huzur* (1949) romanında Divan şiirini geçmişle "şimdi" arasında bir köprü kuran kültürel bir değer olarak ele alır. Ayrıca, romanda edebiyatın bir "sanat" olarak algılanışında dikkat çeker. Romanda Mümtaz'ın dilinden *Ettik o kadar ref-i taayyün ki Neşatî/Ayîne-i pür-tâb-ı mücellâda nihânız!* mısraları düşünülür. Mümtaz, bu beyitte Neşatî'nin dünyasına girdiklerini düşünür. Nailî'nin *Kadem kadem gece teşrîfi Nailî o mehin/Cihan cihan elem-i intizara değmez mi* beyti Nuran'ın geleceği zamanlarda Mümtaz'ın en sadık arkadaşı olur. Mümtaz, bu beyti Nuran'ın gelişini müjdeleyen bir haberci gibi algılar. Nuran'la ayrılacakları zamanlar ise, Neşatî'nin, *Gittin emmâ ki kodun hasretile cânı bile/İstemem sensiz olan sohbet-i yârânı bile* beytini hatırlar. Mümtaz için sanat, yaşama aşkı Nuran'ın hüviyetinde birleşmiştir. Mümtaz Nuran'ın aşkıyla bir kültürün mirasını yaşadığını hisseder; iç âlemini Nuran'la yeniden kurar; maziye Nuran'la beraber bir kez daha bağlanır. Mümtaz, Nuran'ı Divan şiirindeki aşk anlayışı ile sever. Onun için aşk anlayışı neredeyse ilahî bir boyut kazanır. Mümtaz, "bu dinin tek âbidi", "mâbedin en mukaddes yerini bekleyen ve ocağı daima uyanık tutan bağ sahibi, büyük mâbudenin sırrın yerini bulması için insanlar içinden seçtiği bir fâni" olduğunu hisseder (Tanpınar 2004, 166). Divan Edebiyatını olumlu bir yaklaşımla ele alan Tanpınar'ın bu tutumu, onun, kültürü süreklilik olarak görmesiyle bağlantılıdır. Tanpınar, döneminde gerek siyasi iktidarın ve gerekse çağdaşlarının "kurtulmak" istediği "geçmişle" bağlantısını kesmez. Bu açıdan bakıldığında Tanpınar'ın devrin ideolojisine eleştirel bir tavır takındığı söylenebilir.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte resmi ideoloji bir yandan, yetişecek neslin millî kimliğini oluşturmak, diğer yandan da ülkeyi „muasır medeniyetler seviyesine" ulaştırmak amacıyla "elemeci ve faydacı bir yaklaşım" göstermiştir. Edebiyat ise "ulus inşa sürecini, bu sürece ve sonuçlarına uygun „insan modeli"ni yaratmanın temel araçlarından biri olarak kullanılmıştır" (Baki 2010: 173). Bu dönemde yazılan romanların bir kısmı da Jale Parla'nın işaret etiği gibi "kanonikleşerek" ulus-devletin "kuruluş anlatıları"na dönüşmüştür (Parla 2004, 51). Yeni bir sosyal ve siyasal düzenin kurulduğu bir dönemde edebiyata toplumsal bir işlev yükleyen Cumhuriyet dönemi romancılarının bu tutumu, Tanzimat ediplerinin topluma yön çizme gayretlerini hatırlatır. Cumhuriyet'ten sonra,

toplumun ihtiyaç duyacağı yeni değerlerin benimsetilmesine katkı sağlayan birçok romanda, edebiyatın sanatsal bir zevk olarak algılanmayışı dikkat çeker. Edebiyatı sosyal bir fayda olarak değerlendiren romancılar, Servet-i Fünûn Edebiyatını da bazı açılardan tenkit etmişlerdir. *Kiralık Konak* (1922) romanında Batılılaşma ile birlikte değişen yeni edebiyat anlayışının eleştirisi söz konusudur. Ancak Yakup Kadri, bu edebî anlayışı eleştirirken yerine, millî ve vatanî duyguları ağır basan bir edebî tavrı önerir ve bu noktada Samiha Ayverdi'den ayrılır. Çünkü Ayverdi, Batılılaşma sonrası değişen edebiyatın eleştirisini yaparken, Divan Edebiyatını öne çıkarmaktadır. *Kiralık Konak* (1922) romanının başında, Seniha'ya duyduğu hislerin verdiği ilhamla aşk şiirleri yazan Hakkı Celis, ferdî bir sanat anlayışına bağlıdır. Ancak, Hakkı Celis'in ferdî ıstırapları bir süre sonra yerini toplumsal ve millî kaygılara bırakır. Artık sosyal bir sorumluluk sahibidir ve ona göre sanatkâr da milletinin dertlerini dile getirmelidir. Niyazi Akı, Hakkı Celis'teki değişimin yazarın diğer romanlarındaki kahramanlar için de söz konusu olduğunu vurgular. Ona göre *Kiralık Konak*'ta (1922) Hakkı Celis, *Nur Baba*'da (1922) Macit, *Hüküm Gecesi*'nde (1927) Ahmet Kerim, *Sodom ve Gomore*'de (1928) Necdet hep aynı neslin numunesidirler. "Bütün bu tiplerin hepsinde cemiyetimizin büyük macerasıyla sarsılan hayatlarının neticesi olarak ferdiyetten topluluğa, hayalden realiteye giden bir görüş ve düşünüş değişikliği göze çarpar" (Akı 1960, 132). Hakkı Celis'in edebî görüşleri ve Edebiyatı-ı Cedîde eleştirisi, yazarın değişen edebiyat anlayışını ifade eder. Ona göre Fecr-i Âti ve Edebiyat-ı Cedîde "yavan", "tuzsuz ve mayasız" edebiyatlardır. Hakkı Celis, söz konusu edebî anlayışları "zampara edebiyatı" olarak isimlendirir. Romanda Naim Efendi ile yeni nesil arasındaki kuşak çatışması, edebiyat aracılığıyla da ortaya konulmuş olur. Naim Efendi, yeni tarzda yazılan eserleri anlayamadığından yakınır. Aslında Naim Efendi'nin anlamakta zorlandığı şey, söz konusu eserleri yaratan zihniyettir. Bu zihniyetin yansımalarını torunları üzerinde gördüğünü düşünür. Dilini anlayamadığı romanların kahramanlarını kendi konağında görmüş gibi hisseder.

"Edebiyat-ı Cedîde"ye yönelik eleştiriler Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Çamlıca'daki Eniştemiz* (1944) romanında da görülür. Romanda, "Edebiyat-ı Cedîde" romanlarının Fransızca'dan „aşıramento" edildiğini düşünen Çamlıca'daki eniştenin bu düşüncesi yazara göre "cahilane" fikirlerin ifadesidir. Çünkü ona göre, söz konusu romanlar "bomboş satırlar"dan oluşmaktadır ve "bomboş satırlar kitaptan kitaba aşırılamayacağına göre mademki ortada zaten bir şey yoktur, demek, intihal bile olamaz ve bunlar aşırılmış bile değildir!" (Hisar 2008, 60). Yazar, II. Abdülhamit döneminde "Türk karileri"nin "sansürlü matbuatın afyonuyla uyuşturulmuş" olduğunu düşünür (Hisar 2008, 60). O dönemde yaygın olarak okunan şinai romanları da dönemin matbuat anlayışının bir yansıması olarak değerlendirir. Bu tarzdaki eserlerin bir çeşit oyalanma biçimi olduğunu iddia eder ve dönemin edebiyat ortamını "karmakarışık ve bulaşık" bir "âlem" olarak tasvir eder (Hisar 2008, 61). Romanda yeni edebiyatın eleştirisi, "şark" ve "Garp" kültürleri bağlamında ele alınır. "şarklı kafası"na sahip bir kişi olarak yansıtılan Çamlıca'daki eniştesi, sahip olduğu "fuzûli" bilgileri nedeniyle çoğu zaman çevresindeki insanların alay konusudur. şark ve Garp kültürleri ile ilgili olarak söylediği sözler de garip karşılanır. Ona göre şark ve Garp yoktur. "Bütün bunlar indî ve itibarî şeylerdir" (Hisar 2008, 58). Çamlıca'daki eniştesi, bir memlekette her iki kültürün yan yana olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle zoraki bir Batılılaşma, içi bomboş bir kültürün oluşmasına sebep olmaktadır. Mazi özlemini bütün eserlerinde ifade eden Abdülhak şinasi, bu romanında da Çamlıca'daki eniştesi aracılığıyla özellikle Batılılaşma sonrası değişen anlayışları ortaya koyar. Batılılaşma bir süreçtir. Bu süreçte yazarın şark ve Garp kültürlerinin sentezini önerdiğini söylemek zordur. Ona göre edebî eserlerin boş satırlardan oluşması, birbiri içine giren kültürlerin çatışmasından ve birbirine üstün taraflarının belirginleştirilmeye çalışılmasından ileri gelmektedir.

Servet-i Fünûn edebiyatının eleştirildiği söz konusu romanlarda, bu edebiyatın kültürel bir yabancılaşmaya sebep olduğuna işaret edilir. Bazı romanlarda ise bu durum metinlerarasılık

yolu ile ortaya konur. Servet-i Fünûn edebiyatının belirgin özelliklerinden biri olan hakikatten kaçıp hayale sığınma, romanlardaki kadın kahramanlar üzerinde etkili bir unsur olarak yansıtılır. Sermet Muhtar Alus'un *Pembe Maşlahlı Hanım* (1933) ve *Harp Zengininin Gelini* (1934) adlı romanlarındaki kadınlar, Servet-i Fünûn dönemi romanlarını ellerinden düşürmezler. Bu kadınların yaşam tarzları ve düşünceleri ile okudukları romanlar arasında bir ilgi kurulabilir. *Harp Zengini'nin Gelini* (1934) romanında mevki ve para meraklısı Suat Hanım'ın başucunda duran kitap Aşk-ı Memnu'dur. Romanın sonunda Suat Hanım da Bihter gibi kocasını aldatır. *Pembe Maşlahlı Hanım* (1933) romanında hafifmeşrep bir kadın olan Pembe Maşlahlı Hanım, ailesinin baskısı ile evlendirilmiştir ve mutlu olamamıştır. Vaktinin çoğunu *Zavallı Necdet* ve *Teehhül Âleminde* gibi romanlar okuyarak geçirir. Romanda adı geçen bu eserler, roman kişileri açısından küçültücü bir unsur olarak yansıtılır.

Cumhuriyet'in ilanından sonra yaşanan sosyal değişimleri ele alan bazı romanlarda, geleneksel Osmanlı toplumundaki kadınlardan farklı bir model ortaya konulmaktadır. Cephede mücadele eden, spor yapan, iş hayatında yer alan bu kadınlar, bir anlamda Osmanlı toplumunda örneği olmayan, tamamen Cumhuriyet'in yeni kadın tipinin habercisi olarak sunulur. Cumhuriyet dönemi romancıları, Servet-i Fünûn edebiyatını olumsuz bir bakışla yansıtırken, bu edebiyatın özellikle kadınları pasif ve hayalci yaptığına değinirler. Bu tip bir kadın modeli ise hem toplum hem de aile için bir tehdit olarak algılanır. Selahattin Enis'in *Zaniyeler* (1924) romanında Fıtnat Hanım'ın hizmetçisi olan Bihter, "hayalperest" bir çocuktur. "Hayatını, okuduğu romanlara tatbik etmek" istemektedir (Enis 1943, 12). Fıtnat Hanım, kendini Bihter'le mukayese eder ve evlenmeden önce kendisinin de Bihter gibi „Lâdam O Kamelya'dan, Aşk-ı Memnu'ya kadar nice kitapların sayfaları üstünde saatlerce mest" kaldığını düşünerek onu anlamaya çalışır (Enis 1943, 12). Bu romanda da ahlâki bakımdan yozlaşmış bir kadın olan Fıtnat Hanım'la, okuduğu romanlardaki kadınlar arasında bir ilgi kurmak mümkündür. Burhan Cahit Morkaya'nın *Coşkun Gönül* (1925) adlı romanında ise hassas bir kız olan Vildan, *Rübâb-ı Şikeste*'yi elinden düşürmez. Vildan bu kitapta hayal dünyasını besleyen şeylerden etkilenir. Âşık olduğu Ekrem Bey'den ayrılan Vildan'ın intiharının arkasında onun hayallerini besleyen bu kitapların da etkisi vardır. Peyami Safa'nın *Bir Akşamdı* (1924) romanında züppe bir tip olan Kamil Bey, yabancı kitaplar dışında Servet-i Fünûn eserlerine ilgi duyar. Alafranga hayata özenen ve bir bakıma sınıf atlamak amacıyla ailesini terk ederek Kamil Bey'in apartman dairesine yerleşen Meliha, *Salon Köşelerinde* romanından etkilenir. Söz konusu roman, aynı zamanda Kamil Bey'in de elinden düşürmediği kitaplardandır. Bu romandaki müsrif ve eğlence düşkünü gençler ile Kamil Bey'in yaşadığı ve Meliha'nın yaşamak istediği hayat birbirine benzemektedir. Görüldüğü gibi, Servet-i Fünûn romanlarının, okuru gerçeklerden uzaklaştırdığı ve hayal dünyasına sevk ettiği şeklinde bir anlayış hâkimdir. Oysaki Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri kamusal alanda aktif ve mücadeleci bir şekilde resmedilen Türk kadınını bu tavrından alıkoyacak sosyal, siyasal ve kültürel sebepler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Edebiyatı, toplumun şekillenmesinde önemli bir unsur olarak gören Cumhuriyet dönemi romancıları, romanlarında hayal kurmaktan uzak, gerçekçi bir kadın imajı ortaya koyarak, Cumhuriyet'in kadın konusundaki yapılandırmasına destek olmuşlar ve yeni nesle örnek teşkil edecek kadın tipleri yaratmışlardır. Bu nedenle, Halide Edip'in *Tatarcık,* Yakup Kadri'nin *Ankara,* Refik Ahmet Sevengil'in *Çıplaklar* (1936), Şaziye Berin'in Cumhuriyet'in ellinci yıldönümü kutlamalarından söz ettiği ütopik bir roman olan *Baybiçe* (1933) gibi romanlardaki kadınlar, Servet-i Fünûn romanlarını ellerinden düşürmeyen kadın karakterlerden oldukça farklıdır. Bu fark, *Çıplaklar* romanında şu şekilde dile getirilir:

> "Melankoli… Güzel şey! Fakat biz oturup düşünmek, ağlamak değil; yaşamak istiyoruz. Melankoli, Türk kadınına yakışan en güzel pozdu. Çünkü içinde yaşadığı hayat şartları onu hüzünlü yapıyordu. O şartlar bugün değişmiştir. Dünkü yaşayış Türk kadınını evinde oturmaya, otura otura tombullaştırmaya mecbur ediyordu. Evinde oturan ve güneş

görmeyen kadının eti, elbette beyaz olacaktır. Evinde oturan ve kafes arkasında kocasının getireceği çeyi bekleyen, bütün haklarından mahrum kadın, elbette hüzünlü olur. Bugün Türk kadınının ekseriyeti için vaziyet böyle midir? Zengin hanımlar eğlence için, orta halliler ve fakirler çalışmak için bütün gün sokakta dolaşıyorlar. Eskiden Türk kadınının esas vasfı „oturmak"tı; bugün „hareket etmek"tir" (Sevengil 1936, 28).

Cumhuriyetle birlikte yaşanan kırılma, yalnızca geçmişe bakış açısını değil, geleceğe yönelik tasavvurları da etkilemiştir. Osmanlı coğrafyası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti, mevcut şartlar gereği geçmişle hesaplaşırken, henüz hafızalarda canlı olan geçmişi bir anda yok etmenin zorluğuyla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Geçmişin formel olarak olmasa bile manevî olarak canlı olması 1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti'ni, bu tarihten itibaren yeni bir tarih yazmaya ve yeni bir köken oluşturmaya sevk etmiştir. Söz konusu köken hem Türk milletinin kendi içinde, hem de yabancı devletlerin gözünde yeni bir imaj yaratma esasına dayanmaktadır. Cumhuriyet'in yeni bir imaj oluşturmada beslendiği kaynak Pozitivizm'dir. Akılcı ve bilime dayanan Cumhuriyet epistemolojisi, moderniteye giden yolu keşfederken bir yandan da geçmişi inşaeden zihniyetle savaş halindedir. Bu zihniyeti oluşturan sosyal, siyasal ve kültürel kurumlar dönemin romancıları tarafından da eleştirilir. Bu dönem romanlarında Osmanlı Edebiyatı eleştirilirken, aslında o edebiyatın içinde bulunduğu düşünden bütün bir Osmanlı eleştirilmektedir ve bu tavır, Cumhuriyet dönemindeki siyasal kırılmanın sanata yansıması biçiminde düşünülebilir.

KAYNAKÇA

(Alaaddinpaşazade Samih Fethi), M. Turhan Tan, **Devrilen Kazan,** Kanaat Kitabevi, İstanbul 1939.

(Alaaddinpaşazade Samih Fethi), M. Turhan Tan, **Cem Sultan,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1946.

ALUS, Sermet Muhtar, **Pembe Maşlahlı Hanım**, Akşam Kitaphanesi, İstanbul 1933.

ALUS, Sermet Muhtar, **Harp Zenginin Gelini,** Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1934.

ALTHUSSER, Lois, **Devletin İdeolojik Aygıtları,** İthaki Yayınları, İstanbul 2006.

AKI, Niyazi, **Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İnsan-Eser-Fikir-Üslup,** İstanbul Matbaası, İstanbul 1960.

ATABEYOĞLU, Selahattin Enis, **Zaniyeler,** Cumhuriyet Kitabevi, İstanbul 1943.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II (1961), s. 214.

AYVERDİ, Samiha, **Yolcu Nereye Gidiyorsun,** Damla Yayınevi, İstanbul 1975.

BAKİ, Elif, **Ulusun İnşası ve Resmi Edebiyat Kanonu**, Libra Yayıncılık, İstanbul 2010.

BELGE, Murat,"Türkiye'de Kanon", **Kitap-lık,** S: 68 (2004), s. 54-59.

ÇIKLA, Selçuk, "İnkılâp Edebiyatı", **Hece Dergisi Hayat, Edebiyat, Siyaset Özel Sayısı,** S: 90/91/92 (2004), s. 435-441.

ÇIKLA, Selçuk, "Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılâp Kanonu", **Muhafazkâr Düşünce,** S. 13-14 (2007), s. 47-68.

ERBAY, Erdoğan, **Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Servet-i Fünûn Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı,** Akademik Araştırmalar, İstanbul 1997.

ERCİLASUN, Bilge, **Servet-i Fünûn'da Edebi Tenkit**, MEB Yayınları, İstanbul 1994.

Fazlı Necip, **Külhani Edipler**, MEB Yayınları, Ankara 1930.

HİSAR, Abdülhak şinasi, **Çamlıca'daki Eniştemiz**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

İNALCIK, Halil, **Şair ve Patron,** Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2011.

JUSDANIS, Gregory, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür Millî Edebiyatın İcat Edilişi,** (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 1998.

KAFLI, Kadircan, **Kösem Sultan,** Ahmet Sait Matbaası, İstanbul (tarihsiz).

KAFLI, Kadircan, **Turhan Sultan**. Yeni Mecmua Neşriyatı, 1944.

KAHRAMAN, Mehmet, **Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar**, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, **Kiralık Konak,** İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

KOZANOĞLU, Abdullah Ziya, **Patronalılar,** Oya Matbaası, İstanbul 1972.

MORKAYA, Burhan Cahit, **Coşkun Gönül**, Burhan Cahit ve şürekâsı Matbaası, İstanbul 1925.

PARLA, Jale, "Edebiyat Kanonları" **Kitap-lık,** S: 68 (2004), s. 51-53.

SAFA, Peyami, **Bir Akşamdı,** Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978.

SEVENGİL, Refik Ahmet, **Çıplaklar,** Vakit Matbaası, İstanbul 1936.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1997.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Huzur,** Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

YALÇIN, Alemdar, **Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı (1920-1946),** Akçağ Yayınları, Ankara 2006.

YAVUZ, Hilmi, **Osmanlılık, Kültür, Kimlik**, Boyut Yayınları, İstanbul 1996.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 183-202, ANKARA-TURKEY

MİLLİ KÜTÜPHANE 2727 NO'LU MECMUA'DA KAYITLI "ARUZ RİSÂLESİ" ÜZERİNE

Mustafa ALKAN[*]

ÖZET

Şiir, edebiyat içerisinde en önemli yeri teşkil eder. Şiir bilgisine sahip olmak, şiire dair terim ve kuralları bilmek, hem şair için hem de şiir okuyucusu için önemli bir husustur. Bu nedenledir ki özellikle eğitim çağındaki çocukların yararlanacağı eserlerde, şiir üzerine bilgilere rastlamak mümkündür. Çocuklara dil ve edebiyat eğitimi vermek amacıyla hazırlanan bu eserlerde ayrıntılı bilgiler yerine onların işine yarayacağı kadar kısa bilgilerle yetinildiği görülmektedir.

Milli Kütüphane 2727 No'lu Mecmua[1], esasen ilköğretim çağındaki çocukların Arapça ve Farsça kelimelerle birlikte aruz kurallarını öğrenmeleri maksadıyla yazılmış manzum sözlüklerden üçünü ihtiva eden (Sübha-i Sıbyân[2], Tuhfe-i Şâhidî[3], Tuhfe-i Vehbî[4]) bir manzum sözlük mecmuasıdır.[5] Ancak bu mecmuada bu manzum

[*] MEB Şarkikaraağaç Lisesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Isparta. El-mek: alkan.mustafa@hotmail.com

[1]Mecmualar hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Günay Kut, "Mecmualar", *Dergâh Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul, 1986, s. 170; Orhan Şaik Gökyay, "Cönk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 73-75; Atabey Kılıç - Zehra Gümüş, "Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 2095'te Kayıtlı Mevlevî Mecmuası Hakkında", Atabey Kılıç, *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Turkish Studies Publication, Ankara 2007, s. 211.; Ali Canip Yöntem, "Edebî ve Tarihî Tedkiklere Yarayacak Eserlerden Bazı Mecmualara Dair", *Hayat*, Numara 32, Temmuz 1927, s. 103-105; Mustafa Canpolat, Ömer Bin Mezid, *Mecmuatü'n-Nezâir*, Ankara 1982; Hüseyin Ayan, "Bir Nazire Mecmuası", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 7, İstanbul, 1991-92, s. 114; Mine Mengi, "Bir Şiir Mecmuası Hakkında", *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, C. 7, Ankara, 1997, s. 78; Yaşar Aydemir, "Şiir Mecmuaları ve Metin Teşkilinde Mecmuaların Rolü", *Bilig*, S. 19, Ankara, 2001, s. 147-156; Yaşar Aydemir, "Şairlerin Edebî Kişiliğinin Tesbitinde Mecmuaların Rolü", *Türk Kültürü*, S. 464, Ankara, 2001, s. 731-744; Yaşar Aydemir, "Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü Ve Karşılaşılan Problemler", *II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni,* 10-12 Nisan 2006, *Bildiriler,* Kayseri 2007, s. 673-706 (www.turkishstudies.net / *Turkish Studies Dergisi*, S. 5, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 1, Yaz 2007, s. 122-137)

[2]Eserin metni için bk. Atabey Kılıç, "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân -2- (Metin)", *Turkish Studies*, S.1, Kış 2007, s. 29-71.

[3] Eserin metni için bk. Atabey Kılıç, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (Metin)", *Turkish Studies,* S.6, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 2, Güz 2007, s. 516-548.

[4] Eserin metni için bk. Atabey Kılıç, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbî (Metin)", *Turkish Studies*, S. 4, Bahar 2007, s. 410-475.

[5] Manzum sözlükler hakkında geniş bilgi için bk. Ali Alparslan, *"Manzum Lûgatler ve Tuhfe-i Vehbî'nin Alfabetik Tertibi"*, (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1946-1947; Turgut Karabey-Numan Külekçi, *Sünbülzâde Vehbî, Tuhfe (Farsça-Türkçe Manzum Sözlük)*, Erzurum 1990; Adnan Karaismailoğlu, "Manzum Sözlüklerimizden Tuhfe-i Remzî", *Millî Kültür*, S. 74, Temmuz 1990, s. 60-61; Cemal Muhtar, *İki Kur'an Sözlüğü Luğat-ı Ferişteoğlu ve Luğat-ı Kânûn-ı İlâhî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993; Ahmet Hilmi İmamoğlu, *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin),* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1993; Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996; Atabey Kılıç, "Manzum Sözlüklerimizden Manzûme-i Keskin", *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni,* 12-13 Nisan 2001, *Bildiriler,* C. 1, Kayseri 2001, s. 441-447; Atabey Kılıç, *Mustafâ bin Osmân Keskin, Manzûme-i Keskin,* Laçin Yay., Kayseri 2001; Atabey Kılıç, "Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma

sözlüklerin dışında başka küçük eserler de vardır ki bunlardan biri de "Aruz Risalesi"dir.

Bilindiği üzere risaleler, herhangi bir konuda yazılmış olan kısa metinlerdir. Bu risale de aruz ölçüsü, Klasik Türk Edebiyatı nazım şekilleri ve türleri ayrıca söz sanatları üzerine bilgiler veren ve bunları örneklendiren kısa bir eserdir. Bu eserde bilinen birtakım edebî bilgilerin yanı sıra bazı edebiyat terimlerinin, bugün bilinenden farklı şekilde anlatıldığı görülmektedir. Risale bu nedenle önem arz etmektedir.

Mecmuaların çoğunlukla bir bütün halinde kitaplaştırılmadığı düşünüldüğünde mecmualar içerisindeki bu tür küçük metinlerin ilim dünyasına takdimi daha çok makaleler aracılığıyla olmaktadır. İşte bu çalışma da adı geçen risale metninin incelenip transkribe edilmesini ve bu şekilde araştırmacıların istifadesine sunulmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aruz, risale, mecmua, beyt, kafiye, mısra.

ON THE PROSODY PAMPLET REGISTERED IN THE PERIODICAL NO 2727 IN THE NATIONAL LIBRARY

ABSTRACT

Poetry takes the most important place in literature. It is very important both for the poet and the poetry reader to have the knowledge of poetry and know the poetical terms and rules. That's why, especially in the books for school children, it is possible to come across information on poetry. However, in these books which are written to give language and literature education to children, it is observed that instead of giving detailed information, short and practical information is prefered.

The periodical number 2727 in the National Library is also a verse dictionary periodical including 3 of the verse dictionaries (Sübha-i

Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân", *Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu,* 6-7 Mayıs 2005, Urfa, *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'a Armağan Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (Yayına Hazırlayanlar: Eyüp Azlal, Necmi Karadağ, M.Emin Karahan) Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Şanlıurfa 2006, s. 186-189.Atabey Kılıç, "Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 977'de Kayıtlı Manzum Sözlük Mecmuası Hakkında", *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu*, 25-27 Nisan 2007 Erzurum. (yayımı: Atabey Kılıç, *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,* Turkish Studies Publication, Ankara 2007, s. 241-251.); Atabey Kılıç, "Mevlânâ Müzesi Kitaplığı 4026'da Kayıtlı Manzum Sözlük Mecmûası Hakkında", *Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîhaneler Sempozyumu*, 30 Eylül-01 Ekim 2006, Manisa. (yayımı: Atabey Kılıç, *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,* Turkish Studies Publication, Ankara 2007, s. 234-240); Mehmet Kırbıyık, "Miftâh-ı Lisân Adlı Manzum Fransızca-Türkçe Sözlük Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 11, 2002, s. 184-200; Mehmet Kırbıyık, *Yûsuf Hâlis- Miftâh-ı Lisân Manzum Fransızca-Türkçe Sözlük*, Beşir Kitabevi, İstanbul, 2007; Necmettin Yurtseven, *Türk Edebiyatında Arapça-Türkçe Manzum Lugatler ve Sünbülzâde Vehbî'nin Nuhbe'si,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003; Ahmet Kartal, *Tuhfe-i Remzî*, Ankara 2003; Mehmet Dursun Erdem, "Osmanlı Dönemi Manzum Çocuk Sözlükleri ve Bir Lugât-ı Sıbyân Yazması", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, S.104-105, Ağustos-Eylül 2005, s. 178-189; Abdülkerim Gülhan, "Manzum Sözlük Nazmü'l-Leâl'in Dil ve Üslûp Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Celal Bayar Üniversitesi "II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi*, 11-12-13 Kasım 2005 Manisa.

Sıbyân, Tuhfe-i Şâhidî, Tuhfe-i Vehbî) written for the primary school children to teach them the prosodic rules together with the Arabic and Persian words. However, in this periodical, there are short literary works apart from these verse dictionaries. One of these works is the "Prosody Pamphlet".

As it is known, pamphlets are short texts written on any subject. This pamphlet is, too, a short literary work giving information about the measure of prosody, Classical Turkish Literature verse forms and types together with figures of speech. It also exemplifies them. In this literary work, it is observed that, besides some known literary information, some literary terms are explained in a different way that we are not familiar with. Therefore, this pamphlet is of great importance.

When it is considered that periodicals are not mostly compiled as books, the introduction of this type of short texts in the periodicals to the world of science can be possible by means of articles. Thus, this study aims at examining and transcribing the aforementioned pamphlet text so that researchers can benefit from it.

Key Words: Prosody, pamphlet, periodical, couplet, rhyme, line.

Edebiyat sanatında şiir bu sanatın en önemli yanını teşkil eder. Şiir sanatı üzerine yüzyıllar boyunca çok çeşitli eserler yazılmıştır. Şiir bilgisine sahip olmak, şiire dair terim ve kuralları bilmek, hem şair için hem de şiir okuyucusu için önemli bir husustur. Bu nedenledir ki özellikle eğitim çağındaki çocukların yararlanacağı eserlerde, şiir üzerine bilgilere rastlamak mümkündür. Bu tür bilgilerin yer aldığı eserler arasında mecmuaları da sayabiliriz.

Mecmua, içerisinde seçme yazıların bulunduğu elyazması eserlerdir. Şekil yönünden bir defterden ibarettirler. Mecmualar bir çeşit antolojik eserlerdir; çoğunlukla da yazıldıkları tarih ve yazarları belli değildir.

Mecmuaların konuları daha çok edebiyatla ilgilidir. Ancak fıkıh, kelam gibi dini ilimler; simya, reml, sihir, falcılık gibi eski batıl ilimler; musiki, hat gibi sanat dalları v.s. üzerine derlenmiş mecmualar da vardır.[6]

Milli Kütüphane 2727 No'lu Mecmua, esasen ilköğretim çağındaki çocukların Arapça ve Farsça kelimelerle birlikte aruz kurallarını öğrenmeleri maksadıyla yazılmış manzum sözlüklerden üçünü ihtiva eden (Sübha-i Sıbyân, Tuhfe-i Şâhidî, Tuhfe-i Vehbî) bir manzum sözlük mecmuasıdır. Ancak mecmuada bundan başka küçük eserler de mevcut olup bunlardan birisi de 88b-95b varakları arasındaki "Aruz Risalesi"dir.

Risale herhangi bir konuda yazılmış kısa eserdir. Burada bahsedilen risale de aruz vezni ve nazım bilgileri üzerinedir.

Bu risale besmele, hamdele ve salvele ile başlamakta ve risalenin muhtasar olarak (kısaca) aruz hakkında olacağı ifade edilmektedir. Metinde aruz "mîzân-ı şi'r" (şiir ölçüsü) olarak tarif edilmiştir.

[6] İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, s. 361.

Eseri özetle aruz ve şiir terimlerinin anlatımı olarak görmek mümkündür. İlk olarak aruz hakkında bilgi verilmiş daha sonra da şiirle ilgili terim ve kavramlar anlatılmıştır. Eserde aruzla birlikte sırasıyla "şiir, mısra, beyit, mesnevi, bahr, rubâî, kıta, murabba, kasîde, gazel, matla, tâc beyit, kafiye, redif, iham, medh, hiciv, mersiye, terceme, nazîre, nakîza, tercî, musammat, muvaşşah, müstezad, lugaz, muamma, teşbîhât, tecnîsât, tarsî, maklûb, tezat, iştikak, isca kavramları anlatılmaktadır.

Biz bu metni;

1) Aruz,

2) Şiir Terim ve Kavramları,

a) Şiir, mısra, beyit, bahr, kafiye, redif, terceme kavramları,

b) Nazım şekilleri,

c) Nazım türleri,

ç) Söz sanatları

başlıkları altında incelemeyi uygun bulduk.

1) Aruz:

Bu bölümde aruz ölçüsünden bahsedilmektedir. Aruz ölçüsünün sekiz rükün, 2 kısım ve 16 bahir olduğu ancak daha sonra bunun üzerine üç bahr daha eklenerek bahir sayısının 19'a yükseldiği ifade edilmektedir.

Bahsi geçen "iki kısım" tef'ileleri oluşturan kelimelerdeki harf sayısıdır ve bunlar "humâsî" ve "sübâî" kısımlarıdır. "Humâsî" beş harften oluşanlar; "sübâî" yedi harften oluşanlardır. Buna göre "feʿûlün" tef'ilesi "humâsî"; "müstefʿilün" tef'ilesi "sübâî"dir.

Sekiz rükün; iki adet humasî rükün olan "Feʿûlün, fâʿilün" ve altı adet subâî rükün olan "Mefâʿîlün, müfâʿaletün, müstefʿilün, mütefâʿilün, fâʿilâtün, mefʿûlât" rükünleridir. Bahirler bu sekiz rükünden meydan gelmektedir.

On altı bahir ise;

1) Hezec-i Sālim - "Mefāʿîlün 4"

2) Recez - "Müstefʿilün 4"

3) Remel – "Fāʿilātün 4"

4) Mużāriʿ – "Mefāʿîlün fāʿilātü mefāʿîlün fāʿilāt"

5) Münseriḥ - "Müfteʿilün fāʿilün 2"

6) Serīʿ – "Müfteʿilün müfteʿilün fāʿilāt"

7) Müteḳārib – "Feʿūlün 4"

8) Ḫafîf – "Fāʿilātün müstefʿilün fāʿilātün müstefʿilün"

9) Mücteṣ - "Müstefʿilün fāʿilātün müstefʿilün fāʿilātün"

10) Ṭavīl – "Feʿūlün mefāʿīlün feʿūlün mefāʿīlün"

11) Medīd – "Fāʿilātün fāʿilün fāʿilātün fāʿilün"

12) Basīṭ - "Müstefʿilün fāʿilün müstefʿilün fāʿilün"

13) Kāmil – "Mütefāʿilün 4"

14) Vāfir: "Müfāʿaletün 4"

15) Muḳteżab – "Mefʿūlātü müstefʿilün mefʿūlātü müstefʿilün"

16) Mütedārik – "Fāʿilün 4"

bahirleridir. Bu on altı bahir Arap aruzunda kullanılan temel bahirler olup on beşi İmam Halil; mütedârik bahri de Ahfeş El-Evsat tarafından düzenlenmiştir.[7] Sonradan eklenen üç bahir ise:

17) Cedīd – "Fāʿilātün fāʿilātün müstefʿilün"

18) Müşākil – "Fāʿilātü mefāʿīlün mefāʿīl"

19) Ḳarīb – "Mefāʿīlü mefāʿīlün fāʿilāt"

bahirleri olup temel 16 bahirden sonra üç bahir daha ilave edildiğinde bahir sayısı 19'a çıkmaktadır. Bu ilave bahirlerin üçü de İran aruzunda bulunmuş ve kullanılmış olup Türk şiirinde hiç kullanılmamıştır.[8] İlave edilen bahirlere "buhûr-ı muhtessa" denilmektedir.[9]

Metinde aruz bahirlerinin adlandırılma sebepleri de ifade edilmektedir: Misal olarak hezec-i sâlim bahrine niçin bu ad verildiği "**Hezec-i Sālim - "Mefāʿīlün 4":** Hezec, terennüm ile ḫoş gelen āvāza dirler. Bu baḥra "hezec" dirler; ʿArablar bunuñla terennüm itdükleriçün." ibaresi ile anlatılmaktadır. Ancak bununla beraber "hafîf, müşâkil ve karîb" bahirlerinin niçin böyle adlandırıldığı ifade edilmemiştir.

Metinde ayrıca "tef'ile" de denilen cüzlerin "sebep, veted ve fâsıla"lardan meydana geldikleri ifade edilmektedir. "Sebep", "veted" ve "fâsıla", kelimelerin, harf sayısına, bu harflerin harekeli ve sakin oluşlarına göre aldıkları adlardır. Yazar bunları örnek olarak verdiği Arapça ve Farsça kelimelerle anlatmaktadır. Sebep, veted ve fâsılalara misal olarak verdiği kelimelerin akılda kolay tutulması için bunları Arapça ve Farsça mısralarla ifade etmektedir: Arapça mısra "Lem era ʿalā raʾsi cebelin semeketin."; Farsça mısra ise "Der-ġam-ı ʿışḳ tūvem biniger bi-keremet." ifadeleridir. Bu yöntem hatırda tutmayı kolaylaştıran ve bugün dahi sıkça kullanılan bir yöntemdir.

2) Şiir Terim ve Kavramları:

Eserde aruz ölçüsü anlatıldıktan sonra şiirle ilgili olarak sırasıyla; şiir, mısra, beyit, mesnevi, bahr, rubâî, kıta, murabba, kasîde, gazel, matla, tâc beyit, kafiye, redif, îhâm, medh, hicv, merşiye, terceme, nazîre, nakîza, tercî, musammat, muvaşşah ve müstezâd kavramları bazıları hem sözlük anlamlarıyla birlikte bazıları da doğrudan açıklanarak anlatılmaktadır. Eserde; şiir, mısra, beyit, bahr, îhâm, tercî, muvaşşah tecnîsât, tarsî kavramlarının sözlük anlamları verilmiş diğerlerinin verilmemiştir. Bu bölümlerde anlatılanları;

[7] Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yayınları, İstanbul Ekim 1994, 1.Baskı, s.121.
[8] a.g.e, s.141.
[9] a.g.e, s.123.

a) "Şiir, mısra, beyit, bahr, kafiye, redif, terceme" kavramları,

b) Nazım şekilleri,

c) Nazım türleri,

ç) Söz sanatları olarak gruplandırmak mümkündür.

a) "Şiir, Mısra, Beyit, Bahr, Kafiye, Redif, Terceme" Kavramları:

Eserde şiirin sözlük anlamı "bilmek" olarak ifade edildikten sonra ıstılâhî anlamıyla "kelâm-ı mevzûn" yani "vezinli söz" olarak tarif edilmekte ve daha fazla açıklama yapılmamaktadır. Şiirin bu kadar kısa olarak tarifi belki eserin bir özet mahiyetinde (muhtasar) olması açısından normaldir.

Şiir kavramını tarif etmenin güç olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bu tarifte şiirin sadece vezin yönü üzerinde durulmuş, ancak şiirin esasını teşkil ettiğini düşündüğümüz "anlam" boyutuna yer verilmemiştir.

Şiiri tarif etmeye çalışan pek çok kişi veznin yanı sıra kafiye ve anlamı da tarifinin içerisine almaktadır. Ferit Devellioğlu, sözlüğünde[10] şiiri, *"edebî değeri olan nazımlı ve kafiyeli söz"* olarak tarif etmekte ve hem kafiye hem de edebilik üzerinde durmaktadır.

Cevdet Kudret ise şiirle hemen hemen birlikte kullanılan "nazım" kavramını tarif ederken *"ölçek (vezin), ayak (kafiye) gibi bağlarla bağlı olan bir anlatım yoludur."*[11] demekte ve o da anlam boyutuna değinmemektedir.

Mehmet Çavuşoğlu ise şiirde anlamın yerini, şu ifadelerle güzel bir şekilde anlatmaktadır: "…Bunlara göre *"şiir"* kelimesi *"şuur"* ile aynı köktendir. *"bilmek ve bir mânâyı kavramak"* anlamındadır; hiç düşünmeden, önce kurup kararlaştırmadan söylenen sözdür… Anlam konusundaki farklılıklara rağmen herkesin katıldığı görüş, şiirin en küçük biriminin kafiyeli ve vezinli iki mısradan ibaret olmasıdır. Buna beyt (Türkçe'deki söylenişiyle "beyit") denilir. Beyt ise ev demektir. Bir evin o adı alması için içinde insan olması gerekiyorsa, beytin içinde de mânâ bulunmalıdır."[12] Görülüyor ki şiirde anlam, evin içindeki insan kadar önemlidir. Bu nedenle de şiir bahsinde anlamdan da bahsedilmeli kanısındayız. Bu hususta İskender Pala da şiirde anlamın olması gerektiğini ifade etmektedir.[13]

Eserde mısra, beyit ve bahir kavramları hem sözlük hem terim anlamlarıyla ifade edilmekte; kafiye, redif ve terceme ise ıstılâhî olarak tarif edilmektedir.

b) Nazım Şekilleri:

Metinde nazım şekillerinden mesnevi, rubâî, kıta, murabba, kasîde (kaside ile ilgili olarak tâc beyit), gazel (gazelle ilgili olarak matla), tercî musammat ve müstezâd anlatılmaktadır.

[10] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006 (23.Baskı), s. 999.
[11] Cevdet Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1980, c.I,s.35
[12] Mehmed Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı 2-Divan Şiiri)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, sayı: 415-416-417, s.2.
[13] İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, s. 515.

Nazım şekillerinin tariflerinde daha çok mısra ve uyak üzerinde durulmuş, nazım şekilleri mısra sayısı ve bunların uyaklanışından hareketle tarif edilmişlerdir. Misâlen mesnevi hakkında sadece mısralarının kafiyeli olması üzerinde durulmuş ve kullanılan aruz kalıpları, mesnevinin uzunluğu ya da konusu hakkında bilgi verilmemiştir. Yine rubaî de "dört mısra olup üçünün kafiyeli olduğu" şeklinde tarif edilmiştir.

Rubâîde üç mısranın kafiyeli olduğu ifade edildiğinde hangi mısranın serbest olduğu söylenmemiştir.

Rubâîlerde bir, iki ve dördüncü mısralar uyaklı; üçüncü mısra serbesttir. Yani kafiye düzeni "aaxa" şeklindedir. Bununla beraber "xaxa" şeklinde kafiyelenen rubâîler olduğu gibi "rubâî-i musarrâ" ya da "terâne" adı verilen dört mısrası da kafiyeli rubâîler de vardır.[14]

Metinde kıt'anın "iki beyitten dokuz beyte kadar olabileceği ve mısralarında kafiye olmaması gerektiği" ifade edilmektedir. Kıt'alar iki beyitten oluşabileceği konusunda herhangi bir görüş farkı yoktur. Ancak metinde kıt'alar dokuz beyitle sınırlandırılmıştır. İpekten'in görüşüne göre ise kıt'alar on beyitten de oluşabilmektedir. Hatta on beş beyitten otuz-kırk beyte kadar olan kıt'alar da vardır.[15] Cevdet Kudret ise kıt'ayı "En az iki, en çok on iki beyit olur." diyerek on iki beyitle sınırlandırmaktadır.[16]

Genel kanıya göre iki beyitten oluşan kıt'alara sadece "kıt'a" tabiri kullanılmakta ve herhangi bir sayı belirtilmeksizin ikiden fazla olan bütün kıt'alara "kıt'a-i kebîre" denilmektedir. Bu kıt'alardaki beyit sayısı konusuna kapsamlı bir çözüm yolu olsa gerek.[17]

Yine metinde kıt'aların kafiyesiz olduğu ifade edilmesine rağmen nazım şekilleri konusunda bilgi veren birçok kitapta kıtaların "xaxa" şeklinde kafiyelendiği yani bir ve üçüncü dizelerin serbest; iki ve dördüncü dizelerin kendi aralarında kafiyeli olduğu anlatılmaktadır. Bu tür kitaplarda kıt'anın gazele benzerliği üzerinde durulup matla ve mahlas beytinin olmaması ile gazelden daha uzun olabileceği ifade edilmektedir. Bununla beraber uzun kıt'alarda şairlerin mahlas kullandıkları görülmektedir.[18]

Metinde murabba'nın sözlük anlamı verilip ıstılahî olarak tarifi yapılmaktadır. Muhammes, müseddes ve diğerlerinin de murabba'ya kıyasla bilinebileceği ifade edilmektedir.

Kaside için ise "dokuz beyitten fazla ve aynı kafiye üzerinde olma" özelliğini söylemek yeterli görülmüştür. Kasidenin beyit sayısını İpekten dokuz ile yüz arasında sınırlarken Cem Dilçin kasidenin otuz bir ile doksan dokuz beyit arasında olması gerektiğini söylemekte ancak otuz bir beyitten daha az kasidelerin de olduğunu ifade etmektedir.

Metinde dikkati çeken bir husus "tâc beyt"in tarifidir. Tâc beyt, şairin mahlası söylendikten sonra gelen beyit olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık birçok eserde tâc beyt şairin

[14] Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yayınları, İstanbul Ekim 1994, 1.Baskı, s.65.
[15] a.g.e, s.42.
[16] Cevdet Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1980, c.I, s.354
[17] Halil Erdoğan Cengiz, , "Divan Şiiri", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı 2-Divan Şiiri)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, sayı: 415-416-417, s.412.; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s.203.
[18] Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yayınları, İstanbul Ekim 1994, 1.Baskı, s.42; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s.202.

mahlasının geçtiği beyit olarak tanımlanmaktadır.[19] Bu metinle dipnotta ifade edilen eserler arasındaki önemli bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gazel hususunda gazelde medh olması gerektiği ifade edilmiştir. Burada medhden kasıt sevgiliyi ve şarabı övmektir, kasidelerde olduğu gibi bir medh değildir.

Metinde "musammat", bir beytin dört mısra hâline getirilip ilk üç mısranın kendi arasında kafiyeli olup dördüncüde asıl kafiye mısrasının yer aldığı bir nazım şekli olarak tarif edilmiştir. Yukarıda adları geçen eserlerde ise musammatlar bu tarz kafiyelenen birden fazla nazım şeklinin genel adı olarak yer almaktadır. Bu eserlerde musammatlar başlığı altında "murabba", "muhammes", "şarkı"… gibi nazım şekilleri anlatılmaktadır.

c) Nazım Türleri:

Metinde nazım türlerinden; medh, hiciv, mersiye, nazîre, nakîza konuları anlatılmaktadır. Bu türlerin anlatımında kısa tariflerle yetinilmiştir.

ç) Söz Sanatları:

Metinde söz sanatlarından iham, muvaşşah, lugaz, muammâ, teşbih, tecnis, tarsî, maklûb, tezat, iştikak, seci sanatlarının bazılarından sadece tarifle bazılarından da hem tarif hem de örneklerle söz edilmektedir. Bu başlıklar altında verilen örneklerde Arapça ve Farsça beyitler ile ayet ve hadisler dikkati çekmektedir.

Belki bir sanat olarak düşünülebilecek muvaşşah bahsinde "Luġatde müzeyyene dirler ışṭılāḥda şol şiʿre dirler ki bir beytiñ yā bir mışrāʿınıñ evvelinden ortasından bir ḥarf alıcaḳ bir ādem adı çıḳa." denilerek muvaşşah tarif edilmektedir. Bu sanatın dipnotlarda adı geçen eserlerde ve yine Numan Külekçi'nin "Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar" adlı eserinde yer almadığını görmekteyiz.

"Teşbihât" ifadesi ile eski şiirimizde yapılan benzetmelerde hangi benzetme unsuru ile neyin kastedildiği anlatılmaktadır. Misâlen "Ay u gün ve şems ü nūr ve gül ü lāle ve semen ü erġavān ẕikr ideler maḥbūbuñ yüzi murād ola." denilerek sevgilinin yüzünün hangi varlıklara benzetildiği anlatılmıştır.

Muammâ konusunda da muamma ile birlikte, sorulan bir muammanın nasıl bilinebileceği de ifade edilmektedir.

Hulasa bu eser, aruz ve nazım bilgisi üzerine, genel itibariyle bilinen kavramları anlatmasına rağmen, içerisinde mevcut olan bazı bilgilerin genel geçer bilgilerimize bakışı farklılaştıracağı söylenebilir. O nedenle bazı hususlardaki bu farklı bilgiler ışığında çeşitli konuları yeniden değerlendirmek gerekecektir. Kısaca tanıtmaya ve incelemeye çalıştığımız Milli Kütüphane 2727 numarada kayıtlı mecmuada yer alan bu risalenin metnini ve dipnotlar hâlinde derkenârını ilim dünyasının istifadesine sunuyoruz.

[19] Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, s.123; İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, s.28; Çavuşoğlu, "*Türk Dili Divan Şiiri Özel Sayısı*", s.22; Kılıç, "*Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*", s.208; Kudret, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, c.I, s.347.

METİN

[88b] Bismillahir-raḥmānir-raḥīm

elḥamdülillāhi rabbil-ʿālemīn. veṣ-ṣalātü ves-selāmü ʿalā seyyidinā Muḥammedin ve ālihi ve ṣaḥbihī ecmaʿīn. ammā baʿd bu risāle-i muḫtaṣar ʿarūż beyānındadur. ʿarūż[20] burada mīzān-ı şiʿre dirler aṣlı sekiz rüknündür. ol daḫı iki ḳısm üzredür biri ḫumāsī ve biri sübāʿīdür. ḫumāsī oldur ki anuñ rükni beş ḥarf üzerine ola ol daḫı ikidür *feʿūlün fāʿilün* gibi. *sübāʿī* oldur ki anuñ rükni yedi ḥarf üzerine ola bu daḫı altıdur *mefāʿīlün mufāʿaletün müstefʿilün mütefāʿilün fāʿilātün mefʿūlāt* bu sekiz rükünden on altı baḥr çıḳar **hezec-i sālim - mefāʿīlün 4** hezec terennüm ile ḫoş gelen āvāza dirler. bu baḥra *hezec* dirler ʿArablar bunuñla terennüm itdükleriçün. **recez - müstefʿilün 4** buña ʿillet çoḳ ilḥaḳ olduġıçün *recez* dirler. **remel - fāʿilātün 4** bu baḥra *remel* dirler iki sebeb-i ḫafīf ortasında birine mecmūʿ ḳoşılup yilmek bulunduġıçün. **mużāriʿ *mefāʿīlün fāʿilātü mefāʿīlün fāʿilāt*** mużāriʿ müşābih dimekdür bu baḥra *mużāriʿ* dirler müşābih olduġıçün. **münseriḥ - müfteʿilün fāʿilün 2** münseriḥ aḳıcı maʿnāsınadur [89a] bu baḥra *münseriḥ* didiler cārī olduġıçün. **serīʿ - müfteʿilün müfteʿilün fāʿilāt** serīʿ ivici maʿnāsınadur lafẓ-ı serīʿ faʿīl be-maʿnā el-fāʿildür bu baḥra *serīʿ* dirler lafẓında sürʿat olduġıçün. **müteḳārib - feʿūlün 4** müteḳārib ism-i fāʿil ṣīġası üzre yaḳlaşıcı maʿnāsınadur bu baḥra *müteḳārib* didiler elfāẓda teḳārüb olduġıçün. **ḫafīf - fāʿilātün müstefʿilün fāʿilātün müstefʿilün** bu baḥra *ḫafīf* didikleri ışṭılāḥdur. **mücteṣ - müstefʿilün fāʿilātün müstefʿilün fāʿilātün** mücteṣ ism-i mefʿūl ṣīġası üzre *kesilmiş* maʿnāsınadur bu baḥra *mücteṣ* didiler āḫırki cüz-i ġayr olduġıçün. **ḳavīl - feʿūlün mefāʿīlün feʿūlün mefāʿīlün** ḳavīl feʿīl be-maʿnā el-mefʿūldür bu baḥra *ṭavīl* didiler uzun olduġıçün. **medīd - fāʿilātün fāʿilün fāʿilātün fāʿilün** medīd faʿīl be-maʿnā el-mefʿūldür bu baḥra *medīd* didiler ṣadrı çekildügiçün. **basīṭ - müstefʿilün fāʿilün müstefʿilün fāʿilün** basīṭ faʿīl be-maʿnā el-mefʿūldür. bu baḥra *basīṭ* didiler sebeb-i ḫafīfler basīṭ olunduġıçün. **kāmil - mütefāʿilün 4** bu baḥra *kāmil* didiler ḍarb cihetinden yā ḥareke cihetinden kāmil olduġıçün. [89b] **vāfir müfāʿaletün 4** bu baḥra *vāfir* didiler ḥarfleriniñ ḥareketi vāfir olduġıçün. **muḳteżab - mefʿūlātü müstefʿilün mefʿūlātü müstefʿilün** muḳteżab ism-i mefʿūl ṣīġası üzre fikr olunmış maʿnāsına bu baḥra *muḳteżab* didiler eczāsında intiẓām bulundıġıçün. **Mütedārik - fāʿilün 4** mütedārik ism-i fāʿil ṣīġası üzre *yetişici* maʿnāsına bu baḥra *mütedārik* didiler yitik elfāẓı biri birine ilḥaḳ oldıġıçün ve bu on altı buḥūruñ fürūʿı çoḳdur baʿżılar bu üç baḥrı daḫı aṣla ilḥāḳ iderler on ṭoḳuz olur. **cedīd - fāʿilātün fāʿilātün müstefʿilün** aṣl-ı buḥūr on altı olup bu ṣoñra olmaġıla cedīd didiler. **müşākil - fāʿilātü mefāʿīlün mefāʿīl. ḳarīb - mefāʿīlü mefāʿīlün fāʿilāt** ve hem şöyle maʿlūm ola ki bu eczāʾ terkīb olunur sebebden ve vetedden ve fāṣıladan ve **sebeb** iki nevʿdür biri **sebeb-i ḫafīf**dür ve biri **sebeb-i ṣaḳīl**dür **sebeb-i ḫafīf** iki ḥarfdür evvelki müteḥarrik ikinci sākin miṣl-i *lem* ve *der.* ve **sebeb-i ṣaḳīl** iki ḥarfdür ikisi bile müteḥarrik miṣl-i *ere* ve *ġame.* ve **veted** daḫı iki nevʿdür biri **veted-i mecmūʿ** ve biri **veted-i mefrūḳ**dur. **veted-i mecmūʿ** üç ḫarfdür ikisi müteḥarrik üçünci sākin misl-i *ʿalā* ve *tüvem.* **veted-i mefrūḳ** daḫı üç ḥarfdür evveli ve āḫırı [90a][21] müteḥarrik ortası sākin

[20] El-ʿarūż mīzānuṣ-ṣiʿr
Vel-ʿarūż luġatiẓ-ẓuhūr
Vel-keşfi vel-ʿarūżil-Mekketi ve Medīneti li-ẓuhūrihimā ve'l-ʿarūżin-nāḥiyeti ve'l-ġanemu ve'n-nāḳıtu elletī lem tüẓellilü. (…)

[21] Ḳāle vāḍıʿu fenni'l-ʿarūżi İmāmul-Ḫalīlü Raḥimallāhu Teʿālā (…)

men	yef	bimā	ḳāle	rufiʿat
Sebeb-i ḫafīf	Sebeb-i ṣaḳīl	Veted-i mecmūʿ	Veted-i mefrūḳ	Fāṣıla-i ṣuġrā

eracetüh.

miṣl-i *reʾsin* ve *ʿışḳın.* **fāṣıla** daḫı iki nevʿdür biri **fāṣıla-i ṣuġrā** dört ḥarfdür üçi müteḥarrik birisi sākin miṣl-i *cebellin* ve *biniger.* ve biri **fāṣıla-i kübrā** beş ḥarfdür dördi müteḥarrik biri sākin miṣl-i *semeketin* ve *bi-keremet.* cemʿan biri ʿArabī mıṣrāʿ olur *lem ere ʿalā-reʾsi cebelin semeketin.* biri Fārsī mıṣrāʿ olur *der-ġam-ı ʿışḳ tūvem biniger bi-keremet.* **şiʿr** luġatde bilmekdür ve ıṣṭılāḥda kelām-ı mevzūna dirler. **mıṣrāʿ** luġatde ḳapu ḳanadına dirler ve ıṣṭılāḥda her beytiñ her nıṣfına dirler ve ol mıṣrāʿ ki anda ḳāfiye olmaya aña ḥaṣıtī[22] dirler. **beyt** luġatde eve dirler ıṣṭılāḥda iki mıṣrāʿa dirler ki hem ḳāfiyeleri muvāfıḳ olsun gerek olmasın. **meṣnevī** şol beytlerdür ki her mıṣrāʿda ḳāfiye ola. **baḥr** luġatde deñize dirler ıṣṭılāḥda şiʿriñ vezni olan lafıẓlara dirler ki ʿarūżda beyān olınur uṣūli on ṭoḳuz baḥrdur. **rubāʿī** dört mıṣrāʿa dirler ki her mıṣrāʿda yā üçinde ḳāfiye ola. **ḳıṭʿa** iki beytden ṭoḳuz beyte varıncaya dek ebyāta dirler ve ol mıṣrāʿda ḳāfiye olmaya. **murabbaʿ** dört köşeli dimekdür ve ıṣṭılāḥda şol şiʿre dirler ki bir mıṣrāʿ dörtde bir kere gele. [90b] **muḫammes ve müseddes** ve mā fevḳahümā buña ḳıyās oluna. **ḳaṣīde** ḳoḳuz beytden ziyāde olup bir ḳāfiye üzerine olan ebyāta dirler. **ġazel** beş beyte dirler ve ṭoḳuz beyte dirler ki anda medḥ ola. **maṭlaʿ** ġazelüñ evvel beytine dirler. **tāc beyt** şāiriñ adı ẕikr olundukdan soñra gelen beytdür. **ḳāfiye**[23] şiʿriñ āḫırı ḳanḳı ḥarf üzerine binā olunursa aña dirler. **redīf** ḳāfiyeden ṣoñra gelen mükerrer lafẓa dirler. **īhām** luġatda gümāna bıraḳmaġa dirler ve ıṣṭılāḥda oldur ki bir lafẓıñ iki maʿnāsı olup biri ḳarīb ve biri baʿīd olup baʿīdi murād ola ve hem şöyle maʿlūm ola ki mıṣrāʿ-ı evveliñ evvel cüzʾine *ṣadr* dirler ve āḫır mıṣrāʿıñ evvel cüzʾine *ibtidāʾ* ve ṣadrıñ āḫırına *ʿarūẓ* ve ibtidānıñ āḫırına *ẓarb* ve *ʿacuz* ve *ḳāfiye* dirler ve ortalarına *ḥaşv* dirler. meselen beyt

Dimişlerdür işit pend-i güzīni

Eri aratmaz illā hem-nişīni.

medḥ her bir kişiyi ögmege dirler **hicv** bunuñ ʿaksidür. **merṣiye** ölü medḥin itmege dirler. **terceme** ʿArabīden yā Fārsīden Türkīye döndürmege dirler ammā ʿāmdur. **naẓīre** bir kişiniñ şiʿri ḳāfiyesinde ol kişiniñ ḳaṣıdların ber-ʿāret getürüp [91a] şiʿr itmege dirler. **naḳīża** bir ġayrıñ şiʿri ḳāfiyesinde anuñ ḳaṣdınuñ ʿaksiyle şiʿr itmege dirler. **tercīʿ** luġatde avāz döndürmege dirler. ıṣṭılāḥda üc beyte yā beş yā yedi beyte dirler ki mābeynlerinde bir beyt-i mükerrer ola ki aña tercīʿ dirler. **musammaṭ** oldur ki beyti dört baḫş ideler üç baḫşında ḳāfiye getürürler dördüncide aṣl-ı ḳāfiyeyi getürürler şiʿriñ bināsı ol ḳāfiye iledür. miṣāli

Pür-ḫūn olaldan gözlerüm

Gül-gūn olupdur yüzlerüm

Rengīn olupdur sözlerüm

Laʿlüñe iy yāḳūt-leb

muvaşşaḥ luġatde müzeyyene dirler ıṣṭılāḥda şol şiʿre dirler ki bir beytiñ yā bir mıṣrāʿınıñ evvelinden ortasından bir ḥarf alıcaḳ bir ādem adı çıḳa. **müstezād** şol şiʿre dirler ki her mıṣrāʿında ziyādesi ola evvel ziyāde daḫı ḳāfiye düşe yāḫud redīf vāḳiʿ ola. miṣāli

---

Fāṣıla-i Kübrā

[22] Bi-fetḥi'l-ḥā'i ve kesri'ṣ-ṣādi ve teşdīdi'l-yā'i *ḫayası çıḳmış kişi* menzūʾu'l-ḫaşiyyeti gibi. **Äḫirī**

[23] Ḳāfiye: Ve hiye min āḫıri müteḥarriken fil-beyti ilā evveli sākinü (…) meʿal-müteḥarrikü elleẕī ḳable's-sākini hāzā müẕehhebü'l-ḫalīli ve (…) ġayra āḫıri kelimetin fi'l-beyti. **Ḫālid-i Ezherī ale't-tavżīḥ fī Baḫṣi'l-İsm.**

Än kīst ki taḳrīr-i kuned ḥāl-i gedārā

Der- ḥażreti şāhī

Ez-naġme-i bülbül çi ḫaber-peyk ṣapārā

Cez nāle-i vāhī

Her çendīnem der-ḫor dergāh-ı selāṭīn

Nevmīdenīm hem

Ez-rāh-ı teraḥḥum binevāzend gedārā

Gāhī binigāhī.

dīger

Reftem be-ṭabīb guftmiş bīmārem

Zevāl-i şeb tā be-seher bīdārem

Dermānem çist

Be-nīżam çü ṭabīb girift ü guft ez-ser

Cez ʿışḳ nedārī marażī bīdārem

Maḥbūb-ı tū kist

[91b] Reftem ber-yār u guftmiş dil-dārem

Dāġī zi-ġam-ı ʿışḳ-ı tū der-dildārem

Der-man nigārīst

Güftār-ı tū güdām-ı der-mendī çi ki

Ser ʿāşıḳ çün der selāsil dārem

Gū nām-ı tū çīst

luġaz oldur ki bir nesnenüñ evṣāfı ẕikr olunup müsemmāsı murād ola.[24] miṣāli

[24] ***Luġaz-ı çadır***
Ol nedür kim ism-i anıñ çārdur
Ḥarfini anıñ ḳaçan itsiñ şumār. ***Murād lafẓ-ı dāldur.***
Ol çehāriñ ger giderseñ birisin
Yine yirinde ḳalur anıñ çehār ***Murād lafẓ-ı dāl ü rādur.***
Bu kez ol çehāriñ giderseñ ikisin
Yine yirinde ḳalur anıñ çehār. ***Murād lafẓ-ı cīm ü elif ü rādur.***
Ol çehāruñ ger giderseñ üçüni
Yine yirinde ḳalur anıñ çehār
Bu kez ol çārıñ giderseñ dördüni
Yine ḳalur yirinde anıñ çehār. ***Murād lafẓ-ı dāldur bi-ḥisāb-ı ebced***
Luġaz-ı mey
Ḥamīruñ kim yirse içi yaġın
Yidürürler aña baş ayaġın.

Bir gümüş ne ḳalʿadur maḥbūs olupdur anda āb
Geldi zerrin ṭōpıla feṭḥ itdi anı āftāb

dīger

Ol nedür kim yoḳdur ziḥnimde cān
Ḳarnı içi ṭopṭolu yılan çıyan
Dili yoḳdur yetmiş iki dil bilür
Başını kesecegiz söyler ʿayān.

muʿammā beyte dirler ki anda ad gizlenmiş ola ḳāʿideler ile fikr ile çıḳa.[25] meşelen

[25] ***Yūsuf***
Her kim bu ismi çıḳarursa tamām
Ol şeh olsun ben aña kemter ġulām
İki cīm ü iki lām u iki ḥa
İki mīm ile daḫı olur tamām.
Be-nām-ı ʿAlī
Mīm ve enā bi-yefken ez-ʿArabī
Tā bedānī be-nām-ı ān çelebī.
Yūsuf
Bi-ḥaḳḳı ʿışḳ-ı ādem ḥüsn-i ḥavvā
Murādem ez-tu şud ḳalb-i fesevvā.
Ḫasīn - ḥatf
Ḫuz ismen min esāmīl-mevti ve vaḳlub
Vaṣḥaf ẕālikel-maḳlūbi ḥatmen. ***Yekūnü ḳabḥan***
Vaṣġar ẕāliket-taṣḥīfi vecʿal
Limen ḥabbetihe min ḫaddehu ismen.
ʿAlī
Selam virdüm ḥabībe şordum adın
ʿAleyke aldı didi sinden geçesin
Anıñ kim nūrdur cism-i laṭīfi
Dil-i dāʿīdedür ism-i şerīfi.
Be-nām-ı ḥüsām
Ez-ḥüsn-i bī-ḥad tuvāy nāzenīn şemā'il
ʿÄḳil-i şudest Mecnūn-ı maḫbūn şudest ʿāḳil.
Be-nām-ı ʿÖmer
Yarım ṭaş üstine bir göz komışlar
Anı bir dilberiñ adı dimişler.
Allāh
Lāle żamnında elf-veş ol Eḥad gönlümdedir
İsmini eylerem ḳalb ile lādan muttaşıl.
Be-nām-ı Muḥammed
Zülf ü aġzı şevḳına ben ol ḥabīb-i ḥażretiñ
Ḳalb ile *ḥā mīm* okurken leb ile ḥatm eylerem.
Muammā Der-İsm-i Muḥammed
Hāzel-yemīnü min-mīmi ve lā-tenḳıṭu ʿalā-emrī
Vemzecühü yekün ismen limen kāne bihi faḫrī. ***Min-kelāmi (…)***
Be-nām-ı Muḥammed
Der-maḥal dīdem zenīrā pāy-ı ū ber-dāştem

Üç otuzla bir otuz bir ad olur

Bu muʿammāyı bilen üstād olur

dīger

Ḳo etmek üstüne bir pāre balı

Biline bu muʿammānıñ ḫayāli

muʿammā bilmekliginiñ ṭarīḳı çoḳdur gāhī luġat-i ʿArabīsi murād olur gāh Fārsīsi. ʿaded-i ḥurūfıla bilinür ve gāh maḳlūb oḳurlar isim çıḳar ve gāhī taṣḥīf iderler yaʿnī noḳṭaluyı noḳṭasız ve noḳṭasızı noḳṭalı. ve gāh göz añarlar ʿayn murād olur ve zülf ẕikr iderler cīm murād iderler ve leb añarlar dāl murād iderler ve aġız añarlar mīm murād olur. ve ḳadd ẕikr iderler elif maḳsūd olur ve diş añarlar sīn murād olur veş ʿalā-hāẕā. **taḳṭīʿ** luġatde pāre pāre itme dirler ıṣṭılāḥ-ı ʿarūżda [92a] eczā-ı şiʿri eczā-ı ʿarūża berāber itme dirler. meṣelen baḥr-ı hezec mıṣrāʿ

Ruḫ-ı rengīn-i ū hercā siḥr bāṣed gül-i raʿnā

taḳṭīʿ Ruḫ-ı rengī (mefāʿīlün) n-i ū hercā (mefāʿīlün) siḥr bāṣed (mefāʿīlün) gül-i raʿnā (mefāʿīlün). baḥr-ı recez mıṣrāʿ

Tā key ġam-ı dil guftem der-ḫāne bā dīvārhā.

taḳṭīʿ Tā key ġamı (müstefʿilün) dil-i guftnim (müstefʿilün) der-ḫāne bā (müstefʿilün) dīvārhā (müstefʿilün). Baḥr-i remel mıṣrāʿ

Şekl-i dil-berden ki tū vārī nebāṣed dil-berīrā.

taḳṭīʿ Şekl-i dil-ber (fāʿīlātün) den ki tūvā (fāʿīlātün) rī nebāṣed (fāʿilātün) dilberīrā (fāʿilātün). ḥāṣıl-ı kelām taḳṭīʿde iʿtibār lafẓadur kitābete degüldür. çoḳ ḥarf kitābetde olur telaffuẓda olmaz pes taḳṭīʿa gelmez. meṣelen *sultān u insān* kitābetde elif iledür tāḳṭīʿde elif ḥisāba gelmez ve ḥarf mişdür kitābetde bir yazılur taḳṭīʿde iki ḥarf iʿtibār olunur. ammā *nār u cān u dost* bir müteḥarrik ve iki sākin veyā bir müteḥarrik üç sākin bir ḥarf ṣayılur gaflet olınmaya. naẓm

Gel imdi ʿaḳlı ġavvāṣ it eyā ʿilm ü hüner-ber

ʿArūż-ı baḥre sen ṭalup çıḳarġıl dürrile gevher.

Mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

Buñā dirler hezec-sālim göñülde ṭut eyā server.

teşbīhāt ay u gün ve şems ü nūr ve gül ü lāle ve semen ü erġavān ẕikr ideler maḥbūbuñ yüzi murād ola. ve cennet ü ravża ve gülistān u gülşen [92b] ve bāġ u bustān ve irem añalar ḥüsn murād ola. ẓulmet [ü] gice ve ḳadr ü berāt ve sünbül ü misk ve ġāliye vü nāfe añalar ṣaçı murād ola. ve dürr ü güher ve naẓm u necm ü süreyyā añalar dişi murād ola. ve serv ü çenār ve sidre vü müntehā ve ṭūbā vü ʿarʿar ve elif añalar boy murād ola. ve oḳ u tīġ ve ḫançer ü peykān añalar kirpigi murād ola. ve noḳṭa vü ẕerre ve çeşme-i ḥayvān ve gūş u sükker ve ḫātem ü piste ve dürc ü ṣadef añalar aġız murād ola. ve fitne vü nergis ve mestān u bīmār ve cāzū vü ḫūnī ve ḥarāmī vü ġazal dirler gözi murād olur. ve her ne kim bunlara beñzer ne var ise hep bunlara teşbīhāt dirler ve

Nā-gehān şaḥṣī ber-āmed guft hey hey ber-medār.

istiʿāre daḫı dirler. **tecnīsāt** tecnīs luġatde mānend ḳılmaġa dirler ve ıṣṭılāḥda iki lafẓ daḫı ziyāde birbirine muṭābıḳ olup ammā maʿnāları muġāyir olmaġa dirler. tecnīs-i tām ṣanʿatı budur ki neṣrde veyā naẓmda iki gelme ya daḫa ziyāde ola söylemede ve yazmada ve ʿaded ü ḥurūfda ve ḥarekāt ü sekānetde ikisi berāber ola. miṣāli Ḳurʾān-ı Kerīmde

ve yevme teḳūmüs-sāʿatü yuḳsimul-mücrimūne mā lebiṣū ġayra sāʿatün.

neṣr-i ʿArabī

ḥuluvvur-rāḥatu fī-ḫuluvvir-rāḥati.

dīger

El-merʾetüs-salīṭatü ḥayyetü tisʿī mā-dāmet ḥayyete tisʿī.

neṣr-i Pārsī

Çendān biḫūrket zebān dāred.

Çendān meḫūrket ziyān dāred

naẓm

Germ-i sibāġ-ārem germ būd germ biḫūred

Bigūş her ki biguftem germ biguft germ

[93a] naẓm

Āḫiret devletlerini dünyadan ḳaçan bulur

Yol ḳoyup nefse evin menzilin ḳaçan bulur

dīger

Kemāl ehli bulur her yerde yerin

Kemāliñ yoġısa her yerde yerin

dīger

Şehā itmek gerek ḫayrı yerine

Yerine itmeseñ ḫayrı yerine

dīger

Düşürmek isterimiş beni düşmen

ʿİnāyet eylerise dost düşmen

tecnīs-i nāḳıṣ ṣanʿatı tecnīs-i tāmda olan gibidür. ammā ḥarekātda muḫtelif ola. miṣāli ḥadīṣ-i şerīfde ḳāle Rasūlullāhi ṣallāllāhu ʿaleyhi ve selem allāhümme ḥussinet ḫalḳī feḥassin ḫulḳī.

neṣr-i ʿArabī cübbetü'l-bürd cennetü'l-berd. dīger ekābir-i ulyādan biri buyurmış el-cevādü muḥtekiru terrin lā-muḥtekiru bürrin.

neṣr-i Pārsī

Belā gezīde vü püşt dost güzīde.

naẓm

Ber-esb-i saʿādet süvārī vü dārī

Be-dest enderan-vār saʿādet-i süvārī vü dārī

Be-dest enderān-vār saʿādet-i süvārī

Dehānet buved dürc-i yāḳūt hest

Besī dürr-i meknun der-an dürc derc

tecnīs-i zā'id ṣanʿātı oldur ki ẕikr olındı ammā āḫırında bir ḥarf ziyāde ola. buña tecnīs-i müẕeyyel daḫı dirler. yaʿnī enikli dimek olur. miṣāl neṣr-i ʿArabī

Hüve ḥāmin ḥāmilün lā ʿıyā'e illā mūr.

Ve kāfin kāfilun bi-meṣāliḥil-cumhūr

neṣr-i Pārsī

Mūy-ı siyāh terāş şeb şebe

naẓm

Der-ḥasret-i ruḫsār-ı tū ārī zībā-rūy

Ez-nāle çū nāle keştem ü ez-mūye çū mūy

[93b] **tecnīs-i mürekkeb** ṣanʿatı iki ḥarf mürekkeb olup bir ḥarf gibi ola ve ya bir ṭaraf müfred ola ammā maʿnā muġāyir ola. bu daḫı iki dürlüdür. biri ḫatda ve lafıẓda bir birine müşābih ola ve ya biri ḫaṭda muḫtelif ola mefrūḳ daḫı dirler. miṣāl neṣr-i Pārsī

Nāzendeem der-rāh-ı mihr-i tū nāzendeem

dīger

Ber encām-nişīn barān cāme-nişīn

dīger

cennet yehā nemī dehed yehāne mī dehed eger nemī kunīm īn kār nemī kunīm.

naẓm

Zihī mihr-i raḫt-rā germ-i bāzār-ı men āzürdezā ez-luṭf-ı bāzār. (Ḥazret-i Mevlevī)

Pes ṭınāb ender-gülū vü tāc-dār.

Be-rūy enbūhī ki īnek tācdār

tecnīs-i mükerrer ṣanʿātı oldur ki tekrār ola ve lafẓ-ı evvelde ḥarf ziyāde olursa cāʾizdür ve hem biri biri yanında ola maʿnā muġāyir ola. buña müredded ve müzdevic daḫı dirler. neṯr-i ʿArabī men ṭalebe şeyʾen ve cedde vecede ve men ḳaraʿa bāben ve lecce velece. dīger en-nebīẕü bi-ġayriʾl-ġammi ġammün ve bi-ġayriʾd-desemü semmūn. neṯr-i Pārsī fülān nizā vü zārest. naẓm

Çü çeşm-i turā hest bī-kār-ı kār

Būd cān-ı men zān dil-i āzār-ı zār

Ġażab-nāk olma maẓlūmı esirge

Ziyān ḳabına eyler ṣarp sirke

tecnīs-i muṭarraf ṣanʿatı iki lafẓ-ı mütecānis olup cümle aḥvālde illā āḫır ḥarfi muġāyir ola. miṯāl ḥadīṯ-i şerīfde ḳāleʾn-Nebiyyü ʿaleyhiʾs-selām el-ḫaylü maʿḳūdün bi-nevāṣīhaʾl-ḫayr. dīger el-ḫāʾinü ḫāʾifün [94a] neṯr-i Pārsī dil-i kerīm ez-āzār āzād bāşed. **tecnīs-i ḫaṭ** ṣanʿatı oldur ki iki lafẓ-ı mütecānis ḫaṭda bir ola ammā lafẓda muġāyir ola. buña mużāriʿ ve müşākil daḫı dirler. miṯāl Ḳurʾān-ı Kerīmde ve hum yaḥsebūne ennehüm yuḥsinūne ṣunʿā. ve[lleẕī][26] hüve yuṭʿimunī ve yesḳīn ve iẕā meriżtü fehüve yeşfīn. ve ḳāle Fahruʾl-ʿālem aleyhis-selām ʿaleyke minel-yeʾsi minen-nās. neṯr-i ʿArabī ḥuluʾr-rāḥatü fī ḥuluvviʾr-rāḥati. dīger niʿmen-nesebu en-nüşüb. ve dīger el-mecālisü aḥillāhā aḫillāhā. dīger küllü melhūfun-ileyh ḳarārahu velideyhi Ḳurʾān. Fārsī şeb-i tārīk ve rāh-ı yārek.

naẓm

Naḳş-ı ʿibādet er çi bi-ṣūret līkin be-noḳṭa-i zi-ʿibādet ziyādest

naẓm

Çün mevt-i veled olur imiş bāʿiṯ-i raḥmet

Ṣabr eyle aña gerçi gelür nefsiñe zaḥmet

naẓm

Genc-i ḳārūnı virirseñ birine

Bir pulum yoḳ diyü girü yirine

tarşīʿ luġatde cevāhiri bir nesneniñ üzerine biriktirmege dirler ve ıṣṭılāḥda beytiñ ya neṯriñ elfāẓı bir birine ḳāfiye olmaġa dirler. meṯelen

Ey felekrā hevā-yı ḳadr-i tūyār

Vey melekrā şenā-yı ṣadr-ı tū kār

Ey Sikender-der Süleymān saṭvet u Dārāb-dār

Vey ġażanfer-fer Nerīman-rütbet ü şöhret-vār

[26] Bu ayette yer alan bu kelime metinde geçmemektedir.

maḳlūb oldur ki bir lafẓı ḥurūfuñ taḳdīmi ve teʾḫīri ile oḳıyalar. evvelki gibi ola ol daḫı dört ḳısımdur maḳlūb-ı baʿż [94b] maḳlūb-ı kül maḳlūb-ı mücennaḥ maḳlūb-ı mestūy. miṣāl Ḳurʾān-ı Mecīdde küllün fī felekin. neṯr-i ʿArabī

meveddetehu nedūmün.

neṯr-i Fārsī

Dārem heme murādem.

naẓm

Rāmişem dermān-ı derdem kird-yār

Rāy-ver kim derd-i nā-merdem şumār

teżād biri biriniñ żıddı olan lafẓları getürmege dirler.

naẓm

Olur olmaz kişiniñ minnetine

Piyāde yürürem binmem atına

Añlıyana yer ü gök ṭolu sebaḳ

İy gözüm egri degül sen ṭoġrı baḳ

iştiḳāḳ oldur ki lafıẓları ve ḥarfleri birbirine müteḳārib ve mütecānis ola. Ḳurʾān-ı ʿAẓīmde ve ḥadīṯ-i şerīfde çoḳ vāḳiʿ olur. miṣāl yā esefā ʿalā-Yūsuf. daḫı ve eslemtü meʿa-süleymāne lillāhi rabbil-ʿālemīn. daḫı ve cenāl-cenneteyni dān. ve ḥadīṯ-i şerīfde miṣāli eẓ-ẓulmü ẓulümātü yevmel-ḳıyameti. **iscāʿ** üç ḳısımdur secʿ-i mütevāzī secʿ-i mütevāzin secʿ-i muṭarraf. seciʿ-i mütevāzī oldur ki āḫırda olan kelime vezinde ve ʿaded-i ḥurūfda ve ḥarf-i revīde müttefiḳ olalar. Ḳurʾān-ı ʿAẓīmde miṣāli fīhā sururun merfūʿātün ve ekvābün mevẓūʿatün. ḥadīṯ-i şerīfde miṣāli allāhümme iʿṭi lil-münfiḳi ḫalefen ve lil-mümessiki telefen. neṯr-i ʿArabī fülānün ebradü minel-berdi fī-zemenil-vürū. neṯr-i Fārsī küfrī bāhte ve esb tāḫte. **seciʿ-i mütevāzin** oldur ki kelimeleriñ ḥarfi bir birine muvāfıḳ ola ammā [95a] ammā ḥarf-i revī muḫālif ola. Ḳurʾān-ı ʿAẓīmde miṣālī ve āteynāhüme'l-kitābe'l-müstebīn ve hedeynāhüma'ṣ-ṣırāṭal-müstaḳīm. **secʿ-i muṭarraf** oldur ki kelimeleri ḥarf-i revīde müttefiḳ ola ammā vezinde ve ʿaded-i ḥurūfda muḫālif ola. Ḳurʾān-ı Mecīdde miṣāli mā leküm lā tercūne lillāhi ve ḳārā. ve ḳad ḫaleḳaküm eṭvārā. neṯr-i Fārsī fulān-rā kerem bisyārest ve hüner bī-şumār. ḫayrul-kelām mā ḳalle ve dalle. el-cürʿatü tedüllü ʿalel-ġadīr. vallāhi ʿalā-külli şeyʾin ḳadīr. niʿmel-mevlā ve niʿmen-naṣīr. mim.

KAYNAKÇA

ALPARSLAN, Ali, *Manzum Lûgatler ve Tuhfe-i Vehbî'nin Alfabetik Tertibi,* (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1946-1947.

CANPOLAT, *Mustafa, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir,* TDK Yay., Ankara 1982.

CENGİZ, Halil Erdoğan, "Divan şiirinde Musammatlar", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı 2-Divan Şiiri)*, S.415-416-417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s.291-429.

ÇINAR, Bekir, *Miftâh-ı Lisân Manzum Türkçe-Fransızca Sözlük,* Akçağ Yay., Ankara 2007.

ÇIPAN, Mustafa, *Muğlalı Şâhidî Dede (Hayatı-Sanatı-Eserleri)*, Nur Basımevi, Konya, tarihsiz.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, "Divan şiiri", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı 2-Divan Şiiri)*, S.415-416-417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s.1-77

DAVUDOĞLU, Ahmet, *Kurân-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, Çile Yayınevi, İstanbul.

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, 23.Baskı, Ankara 2006.

DİLÇİN Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000 Ankara.

ERDEM, Mehmet Dursun, "Osmanlı Dönemi Manzum Çocuk Sözlükleri ve Bir Lugât-ı Sıbyân Yazması", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, S. 104-105, Ağustos-Eylül 2005, s. 178-189.

GÜLHAN, Abdülkerim, "Manzum Sözlük Nazmü'l-Leâl'in Dil ve Üslûp Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Celal Bayar Üniversitesi II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi*, 11-12-13 Kasım 2005 Manisa.

GÜMÜŞ, Zehra, "Pîrî-Paşazâde Mehmed b. Abdü'l-bâkî El-Cemâlî'nin Tuhfe-i şâhidî şerhi: Tuhfe-i Mîr", *Turkish Studies,* S. 5, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 1, Yaz 2007, s. 296-312.

İMAMOĞLU, Ahmet Hilmi, *Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede Tuhfe-i Şâhidî Farsça Türkçe Manzum Sözlük*, Muğla Üniversitesi Yay., Muğla 2005.

İPEKTEN, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yayınları, 1.Baskı, Ekim 1994, İstanbul.

İSEN, Mustafa v.d, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Geniş Letilmiş 3.Baskı, Ankara 2005.

KARABEY, Turgut- KÜLEKÇİ, *Numan, Sünbülzâde Vehbî, Tuhfe (Farsça-Türkçe Manzum Sözlük)*, Erzurum 1990.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, "Manzum Sözlüklerimizden Tuhfe-i Remzî", *Millî Kültür*, S. 74, Temmuz 1990, s. 60-61.

KARTAL, Ahmet, *Tuhfe-i Remzî*, Akçağ Yay., Ankara 2003.

KILIÇ, Atabey, *Bosnavî Mehmed Necip, Sübha-i Sıbyân Şerhi Hediyyetü'l-İhvân (İnceleme-Metin)*, Laçin Yayınevi, Kayseri 2007.

KILIÇ, Atabey, *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Turkish Studies Publication, Ankara 2007.

KILIÇ, *Atabey, Manzum Sözlük Mecmuası (Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 4026) Tuhfe-i Vehbî, Tuhfe-i Şâhidî, Sübha-i Sıbyân*, Laçin Yay., Kayseri 2007.

KILIÇ, Atabey, *Mustafâ Bin Osmân Keskin, Manzûme-i Keskin*, Laçin Yay., Kayseri 2001.

KILIÇ, Atabey - GümüÇ,Zehra, "Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 2095'te Kayıtlı Mevlevî Mecmuası Hakkında", Atabey Kılıç, *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Turkish Studies Publication, Ankara 2007, s. 211-228

KILIÇ, Atabey, "Denizlili Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri Manzûme-i Keskin" *Turkish Studies*, s.5, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 1, Yaz 2007, s. 340-348.

KILIÇ, Atabey, "Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği Ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Süb≈a-i ™ıbyân" *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'a Armağan Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu,* (Yayına Hazırlayanlar: Eyüp Azlal, Necmi Karadağ, M.Emin Karahan) ġanlıurfa Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., ġanlıurfa 2006., s. 186-189.

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlüklerimizden Manzûme-i Keskin" *Kayseri Ve Yöresi Kültür, Sanat Ve Edebiyat Bilgi Şöleni*, 12-13 Nisan 2001, Bildiriler, C.1, Kayseri 2001, s. 441-447.

KILIÇ, Atabey, "Manzum Sözlüklerimizden Manzûme-i Keskin", *Klâsik Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Turkish Studies Publication, Ankara 2007, s. 229-233.

KILIÇ, Atabey, "Mevlânâ Müzesi Kitaplığı 4026'da Kayıtlı Manzum Sözlük Mecmûası Hakkında", *Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîhaneler Sempozyumu,* 30 Eylül - 01 Ekim 2006 Manisa. (Yayına Hazırlayan: Mehmet Veysi Dörtbudak), Manisa 2006, s. 161-170.

KILIÇ, Atabey, "Süleymaniye Kütüphanesi ReÇid Efendi 977'de Kayıtlı Manzum Sözlük Mecmuası Hakkında", Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007 Erzurum.

KILIÇ, Atabey, "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân-1 (Ġnceleme)" *Turkish Studies*, S. 2, Ekim-Kasım-Aralık 2006, s. 81-100.

KILIÇ, Atabey, "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân -2- (Metin)", *Turkish Studies*, S. 3, KıÇ 2007,s. 29-71.

KILIÇ, Atabey, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i ġâhidî (Metin)", *Turkish Studies*, S.6, Tunca Kortantamer Özel Sayısı 2, Güz 2007, s. 516-548.

KILIÇ, Atabey, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbî (Metin)", Turkish Studies, C. 1, S.4, Bahar 2007, s.410-475.

KILIÇ, Atabey; "Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân ġerhi "Hediyyetü'l-Ġhvân" Celal Bayar Üniversitesi "II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi", 11-12-13 Kasım 2005 Manisa.

KIRBIYIK, Mehmet, "Miftâh-ı Lisân Adlı Manzum Fransızca-Türkçe Sözlük Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 11, 2002, s. 184-200.

KIRBIYIK, Mehmet, *Yûsuf Hâlis- Miftâh-ı Lisân Manzum Fransızca-Türkçe Sözlük*, BeÇir Kitabevi, Ġstanbul, 2007.

KUDRET, Cevdet, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, Ġnkılap Kitabevi, Ġstanbul 1980, c.1.

KUT, Günay, "Mecmualar", *Dergâh Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 6, Ġstanbul 1986, s. 170.

KÜLEKÇİ Numan, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ, şubat 1995, Ankara.

ONAY, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992.

ÖZ, Yusuf, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1999.

PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 203-219, ANKARA-TURKEY

CULTURAL MEMORY OF THE 1970S TURKEY THE PSYCHOLOGICAL EFFECTS OF STATE OPPRESSION ON THE IMPRISONED INDIVIDUAL IN THE MARCH 12TH NOVEL 'BÜYÜK GÖZALTI'

Ahmet ALVER[*]

ABSTRACT

The 'March 12th novels' is a retroactive umbrella term used to describe the works of fiction written between 1971 and 1980 which take as their inspiration the events surrounding the coup d'etat; the military takeover, the battle between revolutionary left wing activists and nationalists, and the political and social fallout of the intervention. Çetin Altan's first novel, *Büyük Gözaltı* (Great Surveillance), is very much a work which reflects the reality of its era, or at least reality as experienced by its author and many on the political left in Turkey after the March 12th military intervention in 1971. The novel plays a significant role in the collective memory of this turbulent period of recent Turkish history, when left-leaning academics, writers, journalists, politicians, university students and activists suffered persecution at the hands of the state, with thousands being imprisoned and tortured. This article, with particular reference to the philosophical and social theories of Michel Foucault on the nature of punishment and power relations, aims to analyse the effect of an overwhelming state power on the imprisoned protagonist of the novel and the way in which he responds by internalising state power, becoming his own interrogator and accuser. Moving beyond concepts of guilt and innocence, the psychological reaction of the protagonist to his position within this unbalanced power structure and the symptoms of its surrealist consequences are the primary focus of this article.

Anahtar Kelimeler: *Turkey, Çetin Altan, 12th March Military Intervention, Power, Pain, Prison, 12th March Novels*

1970'LI YILLAR TÜRKİYE'SİNİN KÜLTÜREL HAFIZASI 12 MART ROMANI 'BÜYÜK GÖZALTI'NDA DEVLET BASKISININ MAHKÛM BİREY ÜZERİNDE BELİREN PSİKOLOJİK ETKİLERİ

ÖZET

12 Mart 1971 askeri müdahalesinin öncesi ve sonrasında yaşananları ele alarak, 1980'e kadar olan zaman diliminde, aşırı sağ ve

[*] Dr. Londra Yunus Emre Türk Kültür Merkezi, El-mek: alverahmet@gmail.com

sol görüşlü aktivistlerin birbirleriyle ve devletin güvenlik güçleriyle olan kavgalarını ele alan, 1970'ler Türkiye'sinin bilinmeyen yanlarına edebi bir perspektiften bakıp, bu olaylara etkili bir dille ayna tutmaya çalışan eserlere genel bir ifadeyle '12 Mart Romanları' denmektedir. Çetin Altan'ın ilk romanı olan *Büyük Gözaltı*, Türkiye'de 12 Mart 1971 askeri müdahelesi sonrası, yazarın kendisi de dahil olmak üzere birçok sol görüşlü entellektüelin tecrübe ettiği döneme dair acı gerçekleri yansıtır. Roman, 1970 yıllar Türkiye'sinde, askeri müdahele sonrasında sol eğilimli yüzlerce, binlerce akademisyen, yazar, gazeteci, siyasetçi, üniversite öğrencisi ve aktivistin mahkum olduğu, zulme ve işkenceye maruz kaldığı bir dönemin kültürel hafızasını kaydetmesi yönüyle önemli bir rol oynamaktadır. Bu makale *Büyük Gözaltı* romanında, Michael Foucault'un felsefi ve sosyoloji teorileriyle açıkladığı güç ile ceza ilişkisini, totaliter bir yapıya sahip iktidarın aşırı gücünün, romanın tutuklu kahramanı üzerinde oluşturduğu psikolojik etkileri, bu güç karşısındaki direnç girişimi ve bir süre sonra maruz kaldığı bu güce boyun eğmek zorunda kalarak kendi kendisinin sorgulayıcısı ve suçlayıcısı olma sürecinin sürrealist açıdan incelemektedir. Çalışmada, kahramann suçluluk veya masumiyetinin sorgulanmasından ziyade, orantısız güç denkleminde muktedir olanın gücü karşısında kendi zayıf konumuna karşı göstermiş olduğu psikolojik reaksiyonun sürreal sonuçları ve belirtileri ele alınır.

Key Words: *Türkiye, Çetin Altan, 12 Mart Askeri Müdahelesi, Güç, Izdırap, Hapishane, 12 Mart Romanları.*

Introduction

In Turkish literature, the early novelists were mainly products of a mobile and educated urban class in the Tanzimat period. Proficient in Western languages and familiar with European culture and political thought, they felt it necessary to adopt Western ideas in order to reform the crumbling Ottoman Empire. For these writers, the novel seemed the obvious literary medium through which to analyse and criticise the state of Ottoman society and to broadcast their ideas for reform.[1] Ever since then, the development of Turkish novel has been profoundly influenced by the relationship between this educated urban elite and the presiding political authorities. Before the outbreak of the First World War, the key events which shaped the Turkish novel were also the key political events which shaped the rise of Turkey as a nation: the political reform movement of the 1870s; the subsequent rule of Sultan Abdulhamid II. which began in 1876; the Young Turk movement of the early twentieth-century which overthrew the Sultan in 1908; and, more generally, the rapidly escalating power of Turkish nationalism as the primary intellectual focus. Each of these political changes informed not only the subject matter, but also the realist techniques of the early novelists, who in many cases were both active against as well as victims of the increasingly oppressive rule of the fading Ottoman Empire.

Mustafa Kemal Atatürk [2] founded the Turkish nationalist movement in the wake of WWI and many writers became part of the new Republican elite, a coalition of army officers,

[1] Robert P. Finn, **The Early Turkish Novel 1872 – 1900,** The Isis Press, Istanbul 1975, s. 11.

[2]He was the founder of modern Turkey. For more, see Dankwart A. Rustow, "Atatürk as an Institution Builder," in **Atatürk Founder of a Modern State,** ed. Ali Kazancıgil & Ergun Özbudun, C. Hurst & Co Ltd, London 2006, s. 57-79. Lord Kinross, **Atatürk**, Morrison and Gibb Ltd, London 1964. Andrew Mango, **Atatürk**, John Murray Ltd., London 1999.

intellectuals, professionals, and government officials who joined forces to drive for a secular republic. One of the biggest challenges facing this movement was replacing the traditional Islamic consciousness with a wide-ranging secular, nationalist, and republican mindset and novelists soon became a crucial part of this process, spreading the new ideology to the furthest reaches of the nation. The only legal organ for political mobilisation was the Republican People‟s Party (RPP; *Cumhuriyet Halk Partisi*),[3] the single vehicle responsible for enacting the new ruling elite‟s programme for political and social reform. As the novels, short stories and poetry of the time demonstrates, however, it was the intellectual movement who had to reach out to the mass populace, speaking with and for the peasant population in rural Anatolia and, ultimately, making the forging of a new secular republic from the ashes of the six hundred-year old Ottoman Empire possible.

As early as the 1920s, disenchantment with one-party rule under the RPP, and especially its heavy-handed repression of dissent, led to the rise of an intellectual counter-elite, a group of writers and activists who voiced stringently socialist criticism of contemporary society through books, periodicals, demonstrations, committees, and, eventually, through political parties. The one-party state clearly tolerated very little dissent either inside or outside the RPP [4] and the government sought to suppress any movement based on worker-peasant class solidarity for fear it would compete with the primacy of Turkish national identity: at the time, in fact, „Turkish‟ was the only officially sanctioned ethnic identity for Kurds, Arabs, and other traditionally Muslim non-Turkish sections of society. The counter-elite stressed worker-peasant class union, however, bringing into their works the problems both of the rural Anatolian peasantry and the growing numbers of urban poor who had migrated to the cities from the countryside. Because of this, the intellectual left endured increasingly brutal government repression, particularly post-WWII, as the Turkish leaders sought to align themselves with the United States. Though one-party rule ended, the oppression of the left [5] continued with the victory of Adnan Menderes‟s Democrat Party (DP; *Demokrat Parti*) in 1950 as Turkey became increasingly Westernised, sending troops to the Korean War, joining NATO, and becoming a founding member of CENTO (Central Treaty Organisation).[6]

Menderes‟ DP won three national elections in the 1950s, whilst the RPP became the principal party of opposition. Menderes presented himself as both a populist and a traditionalist, building his support base from small business men and the rural population, two groups that felt bypassed by the RPP. Menderes constantly antagonised the Republican elite by rolling back institutions and programmes of secular reform, whilst weakening the position of the civil service and the military, along with any other factions closely aligned to the RPP and its objectives. [7] Despite his victories in the polls, Menderes in paranoiac fashion, resented criticism by his political opponents. In a fateful move, he attempted to stifle all dissent by setting up a parliamentary

[3] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980,** Hil Yayınları, İstanbul 1994, s. 15.
[4] Erik Jan Zürcher, **Turkey: A Modern History,** I. B. Tauris, London, s. 184-86.
[5] In this work, I use George S. Harris‟s definition of "the left" in reference to those organisations and ideals which developed in Turkey after the origin of European Socialist and Communist models which later included Trotskyite, Maoist, and Third World variants. These groups perceived themselves to be "the left" in Turkey and the nomenclature is appropriate. My frequent use of the term "intellectual left" refers specifically to the writers, artists, and thinkers who advanced left-wing ideas through their works, whether or not they were active in defined political movements. George Harris, "The Left in Turkey," **Problem of Communism**, S. 29, July-August 1980, s. 27-28.
[6] E. J. Zürcher, A**ge**., s. 245-48.
[7] F. Ahmad, **Age**., s. 106.

commission to investigate and shut down the RPP. As a result of this, on 27 May 1960, the military, supported by the old Republican elite, overthrew the Menderes government.[8]

The modernisation of Turkey and the emergence of the Turkish novel have, since the new social direction of the late Ottoman era and throughout the Republican period, been firmly driven by European ideals. This was hugely problematic as the newly formed nation struggled to maintain the differences between itself and the West. Most significantly, Turkey"s acceptance of democracy was far more fraught than in other Western states. After adopting a truly democratic regime in 1950, within a very short space of time, the Turkish political system was overthrown four times by the military in 1960,[9] 1971,[10] 1980[11] and 1997.[12]

Of the four, the March Twelfth intervention in 1971 stands out in terms of its political, social, and literary impact, as well as its complexity and its role as the tipping point between the coups of 27 May 1960 and 12 September 1980. Unlike the coups of 1960 and 1980, and, in fact, unlike most coups, the March Twelfth overthrow was not directed at the government. It did not cause the parliament to be dissolved, nor outlaw the governing party. Politicians were not banned from politics, nor did they face criminal charges. The real objective of the coup was to act against the left-wing opposition and the words of one of the architects of the coup, General Faruk Gürler, to the president, "Mr Demirel, we did not do this against you,"[13] were not as hollow as they may seem. Because of this uniqueness, the March Twelfth intervention has ever since been the subject of much study by writers, historians, and jurists.

After the 1961 coup, the DP was outlawed and the Prime Minister, Adnan Menderes, the Minister of Foreign Affairs, Fatin Rüştü Zorlu and the Minister of Financial Affairs, Hasan Polatkan were executed on 16-17th September 1961 for their „misuse" of power and abrogation of the constitution.[14] In the aftermath of the coup, the Turkish nation found itself in the middle of a cycle of political reforms. With the introduction of the new constitution in 1961, political freedoms were extended and Turkists, Islamists, and Socialists formed individual political parties. These new political parties in the Turkish Grand National Assembly (*TBMM*) [15] were diverse both in their interests and priorities which produced a fertile environment from which a fruitful parliamentary democracy could develop. Literature too, during the 1960s, enjoyed a relatively tolerant political atmosphere, free to focus explicitly on class issues, injustice and poverty. Mainstream literary interest concentrated on social themes, illustrating the widening gap between the top and bottom ends of society and casting a critical eye upon the conflicts of the urban persona and the bourgeois individual. The internal migration to the big cities and the ensuing problems of cultural compatibility also became popular literary themes, as the rise of interest in socialism ushered in more politically engaged writing which was highly conscious of class struggle and had a distinctly critical voice. Writers were among the foremost political actors of these turbulent years, prominent figures in the anti-American riots that intensified throughout the 1960s and in the establishment of civil organisations and political parties. In the aftermath of the 1960 coup, several well-established writers were associated with the rising political left, contributing to the formation of political parties such as *Türkiye İşçi Partisi* (Worker"s Party of Turkey) and the creation of a trade union

[8] Ergun Özbudun, "Turkey: Crisis, Interruptions and Re-Equilibrations", ed. Juan J. Linz Larry Diamond, Seymour Martin Lipset, **Democracy in Developing Countries Asia**, S. 6, Lynne Rienner, London 1989, s. 201.
[9] Davut Dursun, **27 Mayıs Darbesi**, Şehir Yayınları, İstanbul 2001.
[10] F. Ahmad, **Age**., s. 277-79.
[11] E. J. Zürcher, **Age**., s. 292-300.
[12] Andrew Mango, **The Turks Today**, John Murray Publishers, London 2004, s. 96-98.
[13] Reported by a senator to a journalist. See **Cumhuriyet Newspaper**, 19 March 1971.
[14] Zürcher, **Age**., , s. 261.
[15] TBMM: The Turkish Grand National Assembly.

embracing class struggle, the Revolutionary Confederation of Workers‟ Unions (DİSK; *Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu*). As a result of the changes made by writers on the political scene, *TİP* was able, in 1965, to access parliament and became a formidable opposition despite the limited number of seats it obtained in the elections. It could be argued that the liberal reforms introduced by the military in 1961, not only created the conditions for leftist, destabilising forces to flourish, but also led directly to the further intervention in 1971 against such forces.

The March Twelfth military intervention in 1971 had an enormous impact on writers and their works and introduced a completely new politically charged discourse in literature which attempted to dissect the main powers behind the coup d‟état. The „March Twelfth novel‟ became the overarching term to describe the works of left-wing writers which responded to the aftermath of the coup. The overthrow changed the Turkish left‟s perception of Turkey and of itself, significantly ending the sixty-year period in the novel‟s development, a period marked chiefly by a tendency towards socialist realism. A hallmark of post-coup writing was the widening of the geographical scope of the novel, moving from the confines of heavily Westernised upper-middle class Istanbul families to include rural Anatolian society, as well as migrant labour in urban centres. At the same time, however, the novel narrowed its social focus to the small sector of the university-educated political left. This focus was not so much on the lifestyle of this group as on its plight under what it considered to be state oppression, using testimonial accounts to highlight the human element of the political upheaval.

The majority of the novels dealing with the period were knee-jerk reactions, written by people who witnessed the intervention first-hand and who were traumatised by the retraction of civil rights and political freedom.[16] The state, meant to serve the people, became instead a means of accumulating power for the influential. The well-known novelists of the time were greatly influenced by the 1968 left-wing student movements in Europe and were sympathetic to the socialist idealists and organisations which were struggling to recover from damage done by the military coup.[17] Writers such as Füruzan, Adalet Ağaoğlu, Sevgi Soysal, Ayla Kutlu, Çetin Altan, Erdal Öz, Pınar Kür, Samim Kocagöz, Oğuz Atay, Atilla İlhan and Vedat Türkali described in various fashions the political polarisation of Turkish society, the socio-political alteration of the 1970s, and the repressive measures of the military regime. Their fiction, taken together, vividly traces the physical and mental demolition of the left-wing identity after the youth movement failed to succeed against the military coup. Though the March Twelfth novels are generally left-wing, challenging the legitimacy of the traditionally right-of-centre state orthodoxy, there were some novels which project the right-wing counter argument. Writers such as Emine Işınsu, Tarık Buğra and Sevinç Çokum published works which challenged the perception of witnesses and called into question the status of victims, whilst broadly defending the role of the state and the right wing youth.

The suffering of young revolutionaries in prison and the pain of the torture they endured is the dominant theme of the March Twelfth novels. Ahmet Kekeç [18] argues for close analysis of the March Twelfth novels which suggest that the young rebels were defeated due to a basic lack of public support. In his article, he argues that the March Twelfth novels do not specifically question the motives of the rebellious youth, but rather highlight the defiant psyche in the face of capture.[19] In other words, he contends, post-coup literature does not deal with youthful ideals as much as sheer defiance in defeat.

[16] Ahmet Kekeç, "Darbeler Ve Romanlar," **Hece; Türk Romanı Özel Sayısı, S.** 6, 2002, s. 65-67.
[17] A. Ömer Türkeş, "Romanda 12 Mart Suretleri Ve 68 Kuşağı," **Birikim,** S. 132, 2000, s. 80-85.
[18] Ahmet Kekeç is a writer and columnist.
[19] A. Kekeç, **Agm**., s. 88.

Murat Belge,[20] meanwhile, views March Twelfth fiction as an exploration of provocation, torture, and life imprisonment and approaches the novels through a novel-novelist-public triangle. At a time when many people were imprisoned, Belge sees an inevitable metaphorical distinction between those „inside" and those „outside". If those „inside" are the imprisoned revolutionaries and those „outside" are the public, then the novelists, for Belge, become responsible for telling the latter about the former. In order to do this, the public needed to be metaphorically close to those inside the prisons and caught up in the revolutionary fervour. Belge, who understands the impossibility of writing a „true" representation of the period from a left-wing perspective, does not presume the innocence of revolutionaries, and is ultimately torn in his sympathy, questioning whether it was the law itself at fault or whether those responsible for justice were unjust towards the revolutionaries.[21] He cautions against „defending the offence", as it could result in far more serious allegations, and argues that, whilst the inhumane methods used by the oppressive regime on 12th March and afterwards can be useful in demonstrating actual abuses of power, when used as the starting point for any novel will inevitably cloud the novelist"s objectivity. He concludes simply that artistic experience is insufficient when struggling to complete theoretical knowledge.[22]

Fethi Naci [23] approaches the March Twelfth novels from a distinctly political perspective, engaging with the real life problems faced by writers but highlighting the difficulty of realistically representing their traumatic experiences in novels.[24] Naci demonstrates that the novelists place their political view directly into their novels, rather than discussing them verbally,[25] and emphasises the authenticity and honesty of the March Twelfth novels. The vivid descriptions and close attention to detail in the novels belies any charge of false sincerity and has ultimately led to their continued success. For Naci, the March Twelfth novels provide the starting point for any novel writer since; though he is not entirely prescriptive about the progressive of the Turkish novel, he is a firm advocate further expansion of the genre to include broader experiences and greater digression. He holds the view that the inclusion of new challenges and more diverse characters will increase the novel"s sophistication, forcing the form to embrace modernity. Post-March 12th, Naci argues, any novelist writing from a social perspective must learn from the writers after 1971, gather masses of relevant information about Turkey"s history, about the socio-economic climate, about socialism, and about youth culture. On the last point he is particularly insistent: any novelist writing about youth culture should know as much about it as the young people in question.[26]

Ahmet Oktay[27] is another critic who approaches the Twelfth March novels from a decidedly political standpoint. He draws much attention to the intolerant, aggressive attitudes that left-wing writers had towards people with different ideals, arguing that this deliberate provocation is directly correlated with the novels" popularity.[28] Ahmet Türkeş[29] meanwhile analyses the March Twelfth novels in a broader context, separating the leftist ideology produced by the March Twelfth novels from traditional socialist fiction and tracing the influence of the March Twelfth novels specifically beyond the coup of 1980.[30] Berna Moran[31] approaches March Twelfth fiction from a

[20] Murat Belge is one of Turkey"s most important left-liberal intellectuals. He is also an academic, writer, translator, literary critic, columnist, civil rights activist and occasional tour guide.
[21] Murat Belge, **Edebiyat Üstüne Yazılar**, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 127-34.
[22] M. Belge, **Age**., s. 114-35.
[23] Fethi Naci is a literary critic, intellectual and writer.
[24]Fethi Naci, **Türkiye'de Roman Ve Toplumsal Değişme,** Gerçek Yayınevi, İstanbul 1981, s. 416.
[25] F. Naci, **Age**., s. 364-66.
[26] F. Naci, **Age**., s. 417.
[27] Ahmet Oktay is poet, journalist and writer.
[28]Ahmet Oktay, **Türkiye'de Popüler Kültür**, Everest Yayınları, İstanbul 2002, s. 242.
[29] Ahmet Türkeş is journalist, literary critic and writer.
[30] A. Ö. Türkeş, **Agm**., s. 80-85.
[31] Berna Moran is one of the well known literary critics in Turkey.

social perspective, focusing on the working classes. Their steady migration towards the big cities not only caused huge cultural compatibility issues, but also increased their literary relevance with the ongoing struggle between the workers and the bourgeoisie becoming a common theme.[32]

Lastly, Çimen Günay makes a passionate argument for the radical revision of the negative and, often, hostile critical approach to March 12th novels. Through her examination of gender roles within the March 12th novels she argues that the corpus magnifies the complex relationship of individuals within a distinctly patriarchal power structure which sheds light on the immediate past of the Turkish nation as a whole. The crises of post-1968 radicalism are depicted in her analysis as crises of gender: "a masculinity that strives for change, encountered a rival masculinity that upholds traditions and resists change."[33]

As works of fiction, they do not depict real historical events and have often been largely dismissed by critics as politically charged leftist discourse; nevertheless, what this group of novels embodies is the collective cultural memory of the relationship between the Turkish state and its citizens during this period. As Vincent Engel argues, the most harrowing and traumatic events experienced by a society are "unimaginable, incommunicable, and unspeakable" and yet societies, just like individuals, need to be able to narrativise the memories of such events in order to be able to live with them.[34] While many, particularly Maurice Halbwachs in *La Mémoire Collective*[35], have theorised that writing destroys memory because it freezes the otherwise dynamic and unfixed nature of remembrance, critical awareness of the function of writing, and especially fiction, in cultural memory is gaining ground. While memoir necessarily excludes the memories of others, fiction has no responsibility to tell the truth and for this reason can articulate things which could never be included in autobiography. It is a paradox of fiction that, because it does not have to depict actual events, it can reveal fundamental truths about reality, while leaving the get-out clause that „it is only fiction".[36] To the reader, fiction gives vicarious access to the inner world of characters as they experiences the events and upheavals of a particular period in history. Readers become party to the reality of the characters, experience their feelings and suffer alongside them. The creation of fictional characters, plots and narrators, located in different times and spaces can help break down the barriers which hinder the process of relating and communicating traumatic events. Furthermore, the fact that fiction does not have to depict historical truth means that it can evoke what would otherwise never be said and delve into the uncertainties of the past.[37]

The principal focus of this article, Çetin Altan"s first novel, *Büyük Gözaltı*,[38] a unique left-wing novel, which plays a significant role in the search for collective memory of the events following the 1971 intervention, paved the way for the post-coup writing style. *Büyük Gözaltı* is one of the most surreal of the March 12th novels, this work reveals the effects inflicted on the psychological processes of a single anonymous individual by the overwhelming, absolute power of the state which has imprisoned him. In an act of resistance produced by the power structure in which he finds himself, the protagonist internalises state power, playing the role of his own interrogators and inventing his own guilt. This article will make use of Foucault"s philosophical

[32] Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3,** İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 16.
[33] Çimen Günay, **Cold War Masculinities in Turkish Literature: A Survey of March 12th Novels**, Leiden University Press, Leiden 2009.
[34] Francois-Xavier Lavenne, "Fiction, Between Inner Life and Collective Memory. A Methodological Relection," **The New Arcadia**, S. 3, 2005, s.1-4.
[35] Maurice Halbwachs, **La Mémoire Collective**, PUF, Paris, 1950, Chapter 1.
[36] Francois-Xavier Lavenne, **Agm**., s. 8.
[37] Paul Ricoeur, **Memory, History, Forgetting**, Çeviren: Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago University Press, Chicago 2004, s. 559 - 60.
[38] Çetin Altan, **Büyük Gözaltı**, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1974.

and social theories to explore the way in which Altan represents the psychological consequences or state oppression and torture on the conscious and unconscious mind of the individual, analysing the symbiotic relationship between overwhelming state power and the resistance it generates which is ultimately internalised within the protagonist. I will also look at the way in which the anonymity of the protagonist lends a universality to its exploration of power structures, which means that the conclusions of the novel can be applied to all those who are the subjects of totalitarian states.

Theoretical Foundation of the Article

Büyük Gözaltı does not explicitly address the historical events of the 1971 intervention or its aftermath. The symbolism and abstract narrative employed by Altan is not simply a way of avoiding direct criticism of the contemporary political regime and its acts of oppression; rather, modernist and postmodernist elements in his work display a rejection of the „grand narratives" found in historical novels, while Altan uses the consciousness of his characters to address the political issues of the time. Instead of using historical narrative to describe events as they happened, he employs the psychological turmoil of his characters and the difficulties they have in addressing „self" to mirror the troubles and political oppression following the 1971 military intervention. Mechanisms of state power and their effects on individuals are laid bare in the consciousness of Altan"s protagonist, a product of the necessarily mutual relationship between the powerful and the powerless. In analysing this relationship, I will make use of Foucault"s theory that „power produces its own resistance".[39]

The use of political surrealism within *Büyük Gözaltı* narrows the perspective of its narrative, allowing much greater focus on the psychological effects of oppression; while it responds to a specific set of events taking place within 1970s Turkey, Altan"s narrative examines the political and social issues raised by removing them from the historical moment itself. In this way the work has a great deal in common with the writings of twentieth-century European authors such as Solzhenitsyn, Orwell and Kafka. When Alexander Solzhenitsyn addresses the effects of Stalinist oppression in his 1962 novel *One Day in the Life of Ivan Denisovich*, for example, his narrative takes on the perspective of a single prisoner during a single day of his life in a forced labour camp. The lack of significant events during this one day means that Solzhenitsyn is able to concentrate on the psychological response of the protagonist to these events, leaving it up to the reader to interpret this as a wider indictment of the horrors of Stalinist oppression.

What sets *Büyük Gözaltı*, and other March 12th novels of a similar vein, such as Erdal Őz"s *Yaralısın*, apart from the works of the above-mentioned authors is their repeated exploration of both power and pain. Although official denied at the time, physical and psychological torture played a significant role in the state-led oppression following the 1971 intervention. In his description of methods of „clean" torture around the world, *Torture and Democracy*, Darius Rejali indicates 1971 as the year in which "[Turkish] Interrogators turned to electrotorture".[40] Nonetheless, Altan and Öz do not foreground torture in their works simply to attest to the common use of state-sanctioned violence against left-wing prisoners. These novels use physical and psychological torture carried out by the state in order to reveal the deficiencies and abuses of military government and to examine how far the state can weaken its own laws during a Schmittian „state of exception", in the course of which, as Agamben puts it, "the fundamental human rights of citizens can be diminished, or the state can rationalise official illegalities such as torture under arrest or detention without a court trial, by alleging the liability of the state and the need to safeguard order."[41] The use of torture is therefore legitimised by the threat which the protagonist is

[39] Michael Foucault, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, Vintage, New York, 1975, s. 97.
[40] Darius Rejali, **Torture and Democracy,** Princeton University Press, Princeton, 2007, s. 181.
[41] Agamben Giorgio, **State of Exception**, Otonom Publishing House, İstanbul, 2005, s. 40.

alleged to pose to the state. This legitimisation lends the state an inherent power to inflict physical and psychological pain and allows it to assert its absolute authority over the individual. Altan and Öz"s protagonists internalise state power, with the result that the opposition existing externally between oppressor and oppressed is played out internally, with both roles taken on by the individual"s consciousness.

In analysing *Büyük Gözaltı*, I will draw particularly on Foucault"s *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1977), which describes the shift in the Western penal system from cruel and „inhumane" forms of punishment three hundred years ago to the modern systems of imprisonment in place today. Foucault asserts that this constituted a movement from punishment inflicted on the body of a prisoner to punishment inflicted on the mind. He claims that, rather than being more humane than public execution, imprisonment in fact makes the prisoner intensely aware of his place within an overwhelming power structure based on an excess of power and a total lack of power. At one end of this structure is the „sovereign", with the power to punish, and at the other is the „condemned man", who must encode his own lack of power, and it is through this process that he creates a non-coporeal entity which Foucault names a „soul". This is not the „soul" of Christian theology, born into sin; rather it is "born out of methods of punishment, supervision, and constraint"[42] and as such it cannot be either innocent or guilty because it is produced by the institutional discourse of punishment. Time and again in Altan"s novel, the state imposes itself onto the soul of the protagonist, for whom the state becomes overwhelmingly powerful, effectively destroying the concept of his own identity, subjective reality and even time and space. His corporeal imprisonment increasingly leads the protagonist"s non-corporeal soul to accept the logic of this power structure; internalising state power is the only way in which his existence be encoded.

While the protagonist in *Büyük Gözaltı* is a condemned man facing the sovereign authority of the state, I will argue that he is neither innocent nor guilty and that traditional notions of innocence and guilt are irrelevant in the work. What Altan actually depicts is the psychological processes of a single individual subject to the control of a state authority endowed with an absolute right to observe, punish and judge. While persecution and prison were very real threats for left-leaning activists, intellectuals and writers during this period (indeed Altan was imprisoned following the military intervention), this psychological exploration broadens the scope of analysis beyond the experience of leftists imprisoned following the 1971 intervention in Turkey: it allows us to observe the consciousness of any individual subject to a statist authority and who may be accused, condemned and punished as a result of their position of powerlessness within a power structure.

The Imposition of the State Legitimacy over the Individual

Çetin Altan [43] who is a hugely important literary figure of the time, not least because as a politician and journalist, as well as a novelist, he strikes a crucial balance between realism and fiction. His first work *Büyük Gözaltı*, after the intervention, was published in 1972 by *Bilgi*

[42] Michael Foucault, **Age**., s. 29.

[43] Çetin Altan was born in Istanbul in 1927. Having graduated from Galatasaray High School, he went on to achieve a BA in Law from Ankara University. Preferring to become a journalist rather than a lawyer, Altan started his career writing for *Ulus* before accepting an offer by Abdi İpekçi's 1959 to move to the daily *Milliyet*. During his working life, he wrote for a number of different Turkish newspapers, including *Akşam*, *Hürriyet*, *Güneş* and *Sabah* before returning to *Milliyet*. Between 1965 and 1969, Çetin Altan also served as a member of parliament for the Workers Party of Turkey (Turkish: *Türkiye İşçi Partisi*). His articles have led to his being prosecuted over 300 times, arrested three times and convicted twice. In addition to making a name for himself as a newspaper columnist, Altan also writes plays and has written the following novels: *Büyük Gözaltı* (Great Surveillance, 1972), *Bir Avuç Gökyüzü* (A Handful of Sky, 1974), *Viski* (Whiskey, 1975), *Küçük Bahçe* (The Small Garden, 1978).

Yayınevi, just a year after the military staged its coup on March 12th 1971. It is worth noting that, at a time when leftists were still commonly being persecuted in Turkey, the novel won the distinguished Orhan Kemal Novel Award (*Orhan Kemal Armağanı*) in 1973. Although the oppression of left-leaning intellectuals and activists had diminished somewhat since the intervention, when *Büyük Gözaltı* was awarded this prestigious prize, its author was in prison once more. Once it reached its fifth edition in Turkey, the work was translated into French and published by the renowned publishing house, Flammarion.[44]

The fact that, at a time when state power was still extremely strong, a book as clearly anti-state as *Büyük Gözaltı* should be published and receive literary accolades serves as a real life example of what is depicted in the fiction of the March twelfth novelists: as Foucault‟s assessment of power structure argues, absolute power creates its own resistance.[45]

In its use of an anonymous first person narrator and protagonist, *Büyük Gözaltı* conforms with one of the standard features of surrealist political writing. Just like Öz in his 1975 novel *Yaralısın*, Altan avoids creating a single character affected by the cruelty and suppression which followed the coup of 1971 and gives his protagonist an anonymity which lends a degree of universality to the work. What we do learn of the protagonist is that he is a middle-aged intellectual, imprisoned in the wake of the intervention. What neither the reader nor the protagonist himself knows is exactly why he has been incarcerated; although he asks numerous times what crime he is supposed to have committed, the only answer the protagonist receives from his captors is that he knows very well what he has done and that he should confess his crime. This corresponds directly with Foucault‟s assessment of the nineteenth century European system of punishment, which no longer judged the crimes but the soul of a criminal. In this way, the protagonist adopts the role of his own interrogator, desperately trawling through his memories and examining his past to identify what crime could have seen him thrown in jail. Altan manages to avoid direct political discussion at this point, however, by introducing the first twenty years of the protagonist‟s life in a number of flashbacks.

The reader discovers that the protagonist‟s parents both came from immigrant families fleeing from the Balkans to Turkey in the 1890s and who were fully exposed to Westernisation during the internal upheavals experienced in early twentieth-century Turkey. His father was a dedicated Kemalist bureaucrat whose mother was a traditional Muslim woman, widowed when the protagonist‟s father was only ten years old. Meanwhile the protagonist‟s maternal grandfather received his education in Germany and served in the German armed forces before returning to Turkey and becoming a Kemalist like his son-in-law. The way in which Altan eschews any kind of historical detail with regard to the subsequent twenty years of the protagonist‟s life is typical of the universalising nature found in the surrealist March Twelfth novels. Altan ensures that the protagonist can only be interpreted as being a victim of the „sledgehammer operation‟ by the implications of context. This means that political persecution he experiences, and experienced by left-leaning intellectuals and activists after the 1971 military intervention, becomes pertinent to the entirety of humanity. Rather than analysing the moral implications of political activity on both the left and right during this period of instability, something Altan deliberately avoids, *Büyük Gözaltı* explores the idea of guilt and its abstract nature. It is his imprisonment and the methods used to constrain him which define the protagonist‟s guilt and this guilt becomes an integral part of his self-definition, penetrating his thoughts and memories.[46] Guilt becomes a symptom of state power

[44] Çetin Altan, **Etroite Surveillance**, Flammarion, Paris, 1975.
[45] Michael Foucault, **Age.**, 25-30.
[46] Michael Foucault, **Age.,** s. 76.

for the protagonist; it internalises political oppression within him and leads the protagonist to interrogate and accuse himself.

The protagonist‟s self-examination, in search of the crime he is told he has committed, is the principal theme of the work and serves to confirm the theory proposed by Foucault that the prisoner creates the notion of his own guilt as a result of the mechanisms of imprisonment. [47] By delving into the memories of his distant past, the protagonist unearths various „guilty‟ actions he once committed as a child, including knocking lamps over, dropping books and masturbation. For each of these „guilty‟ episodes, the protagonist undergoes surreal interrogation, carried out by captors who treat his actions as though they were the gravest of crimes. As the novel ends, the prisoner is finally presented with what is supposed to be physical evidence of his misdeeds, in the form of a cocoon produced from the protagonist‟s pocket by a guard. On seeing this he understands the crime he committed, namely killing the silkworm which had occupied the cocoon, with the result that a "new cloth could never be woven". The surreal nature of this crime exposes the goal of the penal system, *i.e.* not to punish particular acts of criminality but to force the individual to confess to something. Foucault‟s observation that the prisoner is „cured‟ by participating in his own sentence is particularly apt here.[48] Altan uses the dead silkworm as a way of presenting the wider process of torture, where intellectual freedom and the future have been eradicated by the state, just as the possibility of creating „new cloth‟ from the silkworm‟s silk has been extinguished by its death. The mechanisms of power bring the protagonist to condemn himself and invent his own guilt. In a similar way to Winston in Orwell‟s *Nineteen Eighty-Four*, who "loved Big Brother, the prisoner is utterly subjugated by the state because he acknowledges its arbitrary symbolism.[49]

The effect exerted by state power on the consciousness of the protagonist is evident from the very beginning of the novel; the interrogation of the prisoner becomes apparent to the reader not through direct questioning by his captors, but through the prisoner himself. This creates a situation where the interrogators, through which state power is expressed, cannot be separated from the protagonist and the incarcerated consciousness of the prisoner becomes its own interrogator:

I just don‟t know why they want to know who I killed. I‟m forty-four years old. Over forty years have passed since my first crime. Perhaps they still want to know about that.[50]

It is indicative of the internalisation of state power that the protagonist and the journeys he makes into his past within the narrative are the creations of state power itself; the prisoner is the "element of its articulation."[51] It is through his current situation as a prisoner of the state that the protagonist interprets his memories and this is what lies behind the stream-of-consciousness narrative used to depict the recollections of his youth and the „guilty‟ acts he committed. Various suppressed memories converge into a symbolic representation of the protagonist‟s childhood. An example of this is the only time the protagonist ever remembers seeing any kind of intimacy or affection between his parents:

> Later on that night, before I woke up, the bogeyman was about to attack me in my dreams. Then I saw Mum. Dad was sat on the edge of the bed and had taken off his nightshirt. Mum was kneeling on the floor doing something with his penis. Perhaps

[47] Michael Foucault, **Age.,** s. 45.
[48] Michael Foucault, **Age.,** s. 22.
[49] George Orwell, **Nineteen Eighty-Four**, Penguin Books, London, 2003.
[50] Çetin Altan, **Büyük Gözaltı**, s. 6.
[51] Michael Foucault, **Power/Knowledge: Selected Interviews & Writings**, Pantheon, New York, 1980, s. 98.

her wedding dress was still on. I shut my eyes again and had them eaten by the bogeyman. That was my first murder.[52]

This is a prime example of the way in which power can both create and destroy. The protagonist commands the bogeyman to kill his parents as an act of control in order to subvert his own oppression by the state: this is the only way he is able to codify his own powerlessness.[53] It is possible to interpret this episode as a Freudian „primal scene" in which the protagonist kills his mother just as she loses her innocence, represented by the "wedding dress"; however, viewed from the broader perspective of the structure of power, this scene serves to represent the mechanism by which power is productive. In *The History of Sexuality*, Foucault claims that the role of repression is overly exaggerated by Freud because power cannot be a strong force if it is only used to repress.[54] Rather, he proposes that it is principally the notion of sado-masochism which explains the derivation of pleasure from experiences of displeasure, due to the existence of inequality, subordination, humiliation, and pain which are implied by the concept of power. In the aforementioned scene we see the protagonist reacting to the state power that "questions, monitors, watches, [and] spies" alongside its necessary counterpart, the power that manifests itself in "the pleasure of showing off, scandalizing, or resisting."[55] Thus the protagonist succeeds in subverting his oppression by converting it into surreal recollections of destructive acts committed against his family, which assumes the same role as the state.

The surrealist nature of *Büyük Gözaltı* arises from the symbiotic relationship between power and resistance: Altan is able to show the power of the state through the individual it has produced. The walls of his prison, his captors and the methods of torture described in the work are all products of the protagonist's own consciousness. The power structure leads him to imagine acts of resistance against it and cause him to assume the role of his own accuser and prosecutor. This resistance is demonstrated in the conversation between the protagonist and his grandfather, Pasha Baba, who also becomes one of his interrogators. The protagonist has no power to escape the questioning of his grandfather/interrogator but resists through his inability to answer them. In both cases the punishment for his resistance is the same:

The next day, after lunch, the test began. Pasha Baba had his glasses on, sat me down next to him, and asked:

"Two times two?"

"Two times two, two times twooo…four."

"Three times two?"

"Three times two, three times twooo…"

No answer was forthcoming.

"Four times five…?"

"Four times five, four times fiiiive…"

He shouted into my ear:

"Didn't I tell you to learn the multiplication tables?"

[52] Çetin Altan, **Age**., s. 8.
[53] Michael Foucault, **Power/Knowledge: Selected Interviews & Writings,** s. 58.
[54] Michael Foucault, **The History of Sexuality**, Vintage, London, 1990, s. 59.
[55] Michel Foucault, **The History of Sexuality**, s. 45.

He took me by my arm off to the room where I slept:

"You won't come out of here until you learn them," he said.

He locked the door on me.

Perhaps I'm still in that room. Aren't the lame old man and the burly guard across the room still asking me some odd multiplication table?

"Two times two, four…"

"No, five…"

"No, three…"

"Two times two, yes. Yes, I killed the man with this pistol."

The lame man said, "Yeah, you killed me alright."

"That means you accept it?" the burly man asked.

"I do…"

"Why did you kill him then?"

What an idiotic question. Why did Sadakat show me the bogeyman? Why did Mum clean the toilet drain with my cloth toy horse? Why would Dad smoke his water pipe for so long?

"So I didn't have to learn the multiplication tables," I said.

I really didn't learn the multiplication tables. Pasha Baba locked me in that room. I am still in that room. That room that I can't get away from, those rooms that I can't get away from: they are all the same room.[56]

The room in which the prisoner finds himself is both his childhood bedroom and a prison cell at the same time, while the description of both cell and bedroom call to mind the conditions of solitary confinement imposed on certain prisoners within the American penal system. Isolation of this nature is supposed to rehabilitate convicts, not through common law, but by forcing the prisoner to face and examine his own conscience, the ultimate aim being a process of self-enlightenment.[57] Foucault asserts that an individual confined alone within a cell is delivered into his own charge and submerges himself in his own conscience. Surrounded by the silence of isolation, he examines and interrogates his conscience, experiencing within him the stirring of the same moral feeling which can never be entirely extinguished in a person. Rather than fear of punishment or a respect for the rule of law, what truly motivates the prisoner is the working of the conscience itself.[58] The protagonist has come to acknowledge his imprisonment as the permanent condition of his life and the room acts as a symbol of this realisation. This is demonstrated in the scene where an official comes to the prisoner‟s cell and gives him an order for his release: "It is clear that there are no grounds for an investigation to be made concerning…"[59] Altan creates a sharp contrast between the protagonist‟s realist description of the way in which he packs his

[56] Çetin Altan, **Age**., s. 59-60.
[57] Michael Foucault, **Discipline and Punish**,s. 238.
[58] Michael Foucault, **Age., s.238.**
[59] Çetin Altan, **Age**,., s. 133.

belongings, puts on his shoes and lights a cigarette, all in preparation for his departure, and the abrupt return to surrealism as he realises that he will never leave the prison:

> I was going to be set free from the prison.
>
> A loud laugh burst from outside the window. The trees below the pane were laughing, great guffaws slowly shaking its branches.
>
> "Were you ever free outside the prison?"
>
> What would that mean?
>
> Had I ever been free, even once?
>
> When you were on the phone, weren't you in jail? Wasn't someone in the kitchen, in your room, on the balcony, pricking up his ears, listening in? Wouldn't you look subtly to the left and right? Wouldn't you lower your voice when you were speaking?"[60]
>
> The questions continue endlessly, as if from Furies in Hell.
>
> "Were you ever free outside the prison? Even in a darkened room with your lips together, wasn't somebody always watching you? Weren't you always watching yourself?"
>
> Hah hah hah hah hah…[61]

The laughter and the voices of the „Furies in Hell" emanate from the protagonist himself. As the protagonist shows the document to the guard, the sadistic amusement of his tormentors merges into his own laughter and within the same sentence he observes a change in his own voice: "Amidst the laughter, I show him the paper and all of a sudden my voice becomes forceful." He comes to the realisation that the two voices which narrated the events were in reality both his own: he is his own prosecution and defence, both normalised power and resistance. Foucault regards this as the ultimate quandary for the imprisoned man who has gained power through subjugation:

> The man described for us who we are invited to free, is already in himself the effect of subjugation much more profound than himself. A 'soul' inhabits him and brings him to existence, which is itself a factor in the mastery that power exercises over the body [...] The soul is the prison of the body.[62]

When the protagonist says „Had I ever been free?" he demonstrates that he recognises and understands the separation of the physical body from the „soul" or „conscience" that Foucault describes as being created, surveilled and disciplined by state power. We can also draw a significant parallel between the paranoia exhibited by the protagonist in this scene, with his concerns about his phone being tapped, lowering his voice and being observed at all times during his everyday life, and the reality of the intrusion and persecution faced by left wing activists and intellectuals in Turkey during this period; after the March twelfth coup, covert surveillance, spying and deception were an on-going threat.

Towards the end of the novel, the protagonist finds that the individual guards keeping him prisoner and the people he has mistreated or hurt in the past all begin to "combine to become a

[60] Çetin Altan, **Age**., s. 134-35.
[61] Çetin Altan, **Age**., s. 135-36.
[62] Michael Foucault, **Discipline and Punish**, s. 38.

scratchy record" and his memories of different events start to merge together. The woman with whom the protagonist has a sexual encounter, for example, now gains the face of a different person from a separate incident. What he describes as the „scratchy record" is a concept he derives from flashing quickly through the description of twelve characters, previously unmentioned, within just two pages. By this stage the habitual routine of the narrative – accusation, denial, punishment – has become little more than a tiring process of recurring monotony. For the protagonist, the mere act of remembering his former existence fills him with bitterness at the fact that he had to live for other people and that he had to endure their values being forced upon him as he played the role of „boy" and „good citizen". For this reason, he regards his past with hostility and resentment. The theme of the „scratchy record" returns five pages before the novel comes to a close and announces the arrival of a „sneaky-faced guard":

"I woke up in the morning. I wanted tea. The sneaky faced guard brought the tea. I wanted to get my share of praise for last night's visit.

"Last night someone very important came to see me," I said.

He paid no attention.

"We talked for two hours," I said.

It was as if he couldn't hear me.

"In any case, an answer to my petition is coming today," I said.

His lips stirred, a mumbling came from his mouth.

"They won't ever take you out."

"Well, the paper in my hand…"

"The paper said that it was necessary for you to be released and you signed the paper. According to your dossier, you're no longer here. Your dossier is closed."

"Whaaaa, what will happen?"

"You can never get out."

A boiling rage swelled inside me.

"How come, why, what right?" I was shouting.

The guards had come in.

The sneaky faced man pulled a cocoon from out of his pocket. A tiny, whitish, somewhat yellow cocoon…

"Who killed the thing inside here?" he asked me.

They had finally unravelled the big secret I had kept hidden.

I had killed the silk worm, inside its cocoon.

A new cloth can never be woven. There's nothing I can do about it.[63]

[63] Çetin Altan, **Age**., s. 251-52.

By the end of the novel, the protagonist realises that he must accept his absolute imprisonment: "You can never get out". The destruction of the silkworm acts as a metaphor for the protagonist‟s own ultimate defeat but the act of acknowledging his powerlessness proves cathartic for him as he succeeds in eluding his self-reckoning; he escapes the dissonant „scratchy record‟ of merged voices but this also means he has to surrender his ability to think, question and resist those who oppress him.

As the most surreal of the March 12th novels, *Büyük Gözaltı* is not explicit in its condemnation of the state and it avoids praising left-leaning prisoners or making them out to be martyrs. What the novel succeeds in doing is to show the effect an overwhelmingly powerful state will have on its subjects and the kind of individuals it will produce. In creating individuals who then resist state power, the state manages to justify the existence of that same power.[64]

Conclusion

In his use of claustrophobic surrealism and abstract narrative in *Büyük Gözaltı*, Altan attempts to reproduce what it means to be the subject of state oppression, exploring the deep psychological scarring effected by state-led persecution. By turning to the philosophical and political theories of such luminaries as Foucault, Freud and Schmitt, who provide comprehensive analyses of the psychological effects of imprisonment on the human mind and unconscious, I have been better able to explore the abstract symbolism of this particular work and the conclusions it draws regarding the nature of existence within a framework of totalitarian power. The work of these theorists has aided me in identifying the creation of resistance by the power structure within the novel. Altan‟s work goes far beyond simple condemnation of physical and psychological torture or arbitrary incarceration at the hands of an autocratic regime; what we find in *Büyük Gözaltı* is a thorough exploration of the numerous methods and mechanisms by which power maintains control over the individual through surveillance and punishment. The protagonist‟s status as a prisoner under constant supervision removes the possibility of political debate within the work. For this reason he becomes preoccupied with the validity of such abstract concepts as self-definition and memory, and in turn this pushes him to internalise the interrogation and surveillance imposed on him by state power.

KAYNAKÇA

AHMAD, Feroz, **Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980,** Hil Yayınları, İstanbul 1994.

ALTAN, Çetin, **Büyük Gözaltı**, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1974.

ALTAN, Çetin, **Etroite Surveillance**, Flammarion, Paris, 1975.

BELGE, Murat, **Edebiyat Üstüne Yazılar**, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

DURSUN, Davut, **27 Mayıs Darbesi**, Şehir Yayınları, İstanbul, 2001.

FINN, Robert P., **The Early Turkish Novel 1872 – 1900,** The Isis Press, Istanbul 1975.

FOUCAULT, Michael, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, Vintage, New York, 1975.

FOUCAULT, Michael, **Power/Knowledge: Selected Interviews & Writings**, Pantheon, New York, 1980.

FOUCAULT, Michael, **The History of Sexuality**, Vintage, London, 1990.

[64] Agamben Giorgio, **Age**., s. 42.

GIORGIO, Agamben, **State of Exception**, Otonom Publishing House, İstanbul, 2005.

GÜNAY, Çimen, **Cold War Masculinities in Turkish Literature: A Survey of March 12th Novels**, Leiden University Press, Leiden, 2009.

HALBWACHS, Maurice, **La Mémoire Collective**, PUF, Paris, 1950.

HARRIS, George, "The Left in Turkey," **Problem of Communism**, S. 29, July-August 1980, s. 27-28.

KARPAT, Kemal H., "Turkish Democracy at an Impasse: Ideology, Party Politics and the Third Military Intervention," **International Journal of Turkish Studies, S.** 2, no. 1, Spring-Summer 1981, s. 14.

KEKEÇ, Ahmet, "Darbeler Ve Romanlar," **Hece; Türk Romanı Özel Sayısı, S.** 6, 2002, s. 65-67.

KINROS, Lord, **Atatürk**, Morrison and Gibb Ltd, London, 1964.

LAVENNE, Francois-Xavier, "Fiction, Between Inner Life and Collective Memory. A Methodological Relection," **The New Arcadia**, S. 3, 2005, s.1-4.

MANGO, Andrew, **Atatürk**, John Murray Ltd., London, 1999.

MANGO, Andrew, The Turks Today, John Murray Publishers, London, 2004.

MORAN, Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3,** İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

NACİ, Fethi, **Türkiye'de Roman Ve Toplumsal Değişme,** Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1981.

OKTAY, Ahmet, **Türkiye'de Popüler Kültür**, Everest Yayınları, İstanbul 2002.

ORWELL, George, **Nineteen Eighty-Four**, Penguin Books, London, 2003.

ÖZ, Erdal, **Yaralısın**, Cem Yayınları, İstanbul, 1985.

ÖZBUDUN, Ergun, "Turkey: Crisis, Interruptions and Re-Equilibrations", ed. Juan J. Linz Larry Diamond, Seymour Martin Lipset, **Democracy in Developing Countries Asia**, S. 6, Lynne Rienner, London, 1989, s. 201.

REJALI, Darius, **Torture and Democracy,** Princeton University Press, Princeton, 2007.

RICOEUR, Paul, **Memory, History, Forgetting**, Çeviren: Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago University Press, Chicago, 2004.

RUSTOW, Dankwart A., "Atatürk as an Institution Builder," **Atatürk Founder of a Modern State,** ed. Ali Kazancıgil& Ergun Özbudun, C. Hurst & Co Ltd, London 2006, s. 57-79.

TÜRKEŞ, A. Ömer, "Romanda 12 Mart Suretleri Ve 68 Kuşağı," **Birikim,** S. 132, 2000, s. 80-85.

ZÜRCHER, Erik Jan, **Turkey: A Modern History,** I. B. Tauris, London.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 221-231, ANKARA-TURKEY

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN "TOPLULUK KARŞISINDA KONUŞMA" İLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ GÖRÜŞLERİ

(AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Akif ARSLAN[*]

ÖZET

Çalışmanın amacı üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşma becerisi ile ilgili çeşitli görüşlerini belirlemektir. Bu amaçla Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nin değişik bölümlerinde eğitimlerine devam eden 500 üniversite öğrencisine araştırmacı tarafından geliştirilen anket uygulanarak araştırmanın verileri elde edilmiştir. Çalışmanın sonunda öğrencilerin büyük çoğunluğunun topluluk karşısında konuşmak istediği fakat Türkçeye hâkim olunmaması, Türkçenin sonradan öğrenilmesi, yanlış veya eksik bilgi verme korkusu, dinleyicilerin alaycı davranışları, özgüven eksikliği, utangaç mizaç, diksiyon problemleri, anlaşılmama endişesi gibi çeşitli sebeplerden dolayı ellerine fırsat geçse bile topluluk karşısında konuşmadıkları veya topluluk karşısında konuşmayı gerektiren görevlerden kaçındıkları belirlenmiştir. Araştırma kapsamındaki öğrencilerin sınıfta çoğunlukla başarılı öğrencilere söz verilmesi, topluluk karşısında konuşma etkinliklerinin resmî bayramlardaki birkaç konuşmadan ibaret olması, sınıfların kalabalık olması, öğrencilere yeterince söz hakkı verilmemesi ve daha çok öğretmenlerin konuşması, öğrencilerin öğretmenlerin tepkisinden çekinmeleri, çeşitli merkezi sınavlara odaklanıldığı için konuşma becerisinin ihmal edilmesi gibi bazı sebeplerden dolayı, eğitim kurumlarının bu beceriyi yeterince geliştiremediği düşüncesinde oldukları da tespit edilmiştir. Çalışmada, topluluk karşısında sinirlerin gerilmesi, aşırı derecede heyecanlanma, eleştirilmekten korkma, söyleyeceklerini unutma, bayılma endişesi gibi psikolojik ve terleme, titreme, yüzün kızarması, baş ağrısı, kekeleme, sesin titremesi, kalp atışlarının hızlanması, kelimeleri yutma gibi fiziki özellikler ortaya konulduktan sonra, araştırma kapsamındaki öğrencilerin topluluk karşısında yaşanan heyecanın azaltılması için neler yapılması gerektiğine yönelik çeşitli önerilerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe öğretimi, konuşma becerisi

SOME OPINIONS OF THE UNIVERSITY STUDENTS RELATED TO "GIVING A SPEECH IN FRONT OF PUBLIC" (Ağrı İbrahim Çeçen University Sample)

ABSTRACT

This study aims to determine various opinions of university students related to the skill of making a speech in front of the public.

[*] Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: akifarslan78@mynet.com

With this aim 500 university students, attending different departments at Ağrı İbrahim Çecen University, were administered a questionnaire developed by the researcher, and the data of research are gathered. As a result of this study, it is determined that many of the students want to give a speech in front of the public but because of various reasons such as not to have adequacy in Turkish, acquiring Turkish as a second language, the fear of giving wrong or inadequate knowledge, audience's sarcastic reactions, lack of self-confidence, shy personality, accent problems, worry of not being understood etc. even if they have the chance, they do not speak in front of the public or they avoid the duties required giving speech in front of the public. It is also identified that the students in this study are of the idea that this skill is not improved at educational institutions because of some reasons such as only successful students' being given the right of the speech, the activities in front of the public's being limited to some official ceremonies, crowded classroom, students not being given right to speak as required and teachers speaking mostly, fear of students from teacher's reaction and ignoring speaking skills because of focusing on centrally given examinations. In this study, after the students' psychological and physical characteristics, getting nervous, sweating, fear of being criticized, forgetting what to say, fear of getting dizzy, and blushing, sweating, trembling, headache, stumbling, trilling, heart beat speeding up, swallowing words respectively are determined it is also mentioned what should be done in order to decrease the level of excitement that occurs in front of public.

Key Words: Turkish teaching, speaking skills.

1. Giriş

Kültür ve tecrübeden etkilenen, toplumsal bir anlatım sanatı ve üst üste binlerce bireysel sezginin özeti (Özbay, 2009: 4) olan dil, okuma, dinleme; konuşma ve yazma olmak üzere dört beceriden oluşmaktadır. Bu dil becerilerinden konuşma becerisi okuma, yazma ve dilbilgisi gibi çeşitli çalışma konularının çıkış noktası olarak kabul edilmekte ve insan hayatında çok önemli bir yer tutmaktadır (Öz, 2006: 193). Hatta konuşma, okuma ve yazma faaliyetlerinin çıkış noktası olduğundan Türkçe eğitiminin temeli olarak kabul edilmektedir (Temizyürek, Erdem ve Temizkan, 2011: 201).

Dinlemeden sonra en çok kullanılan dil becerisi (Demir, 2010) olan konuşma insanın sosyal bir varlık oluşunun önemli bir bölümünü oluşturan, çevremizle iletişim kurmamızı sağlayan ve insanları başarılı veya başarısız yapan bir özelliktir (Calp, 2005: 163). Konuşma, insanın öteki insanlarla ilişkilerini sürdürebilmesi için en çok gereksinim duyduğu ve yararlandığı önemli bir etkinliktir. İnsanlar arasındaki iletişim, özellikle günümüzde, büyük oranda konuşma aracılığıyla gerçekleşir (Gündüz, 2007: 94). Konuşma becerisi vasıtasıyla insan işbirliği yapmayı; bilgilerini, düşüncelerini hızlı bir biçimde aktarmayı; düşüncelerini açıklamak için en uygun kelimeleri bulmayı, kendi fikirlerine güvenmeyi, bir konuda görüşlerini netleştirmeyi, sorunlarını ortaya koymayı öğrenmektedir (Güneş, 2007: 99).

Konuşma becerisinin önemine rağmen insanın konuşmasını hem topluluk önünde hem de yüz yüze yapılan konuşmalarda olumsuz yönde etkileyen, bireyin içinde bulunduğu çevreden, sosyal, kültürel, ekonomik ve fizikî şartlardan veya kişinin psikolojik yapısından kaynaklanabilen bir takım faktörlerin varlığından söz edilebilir (Sargın, 2006: 14). Bu faktörlerden biri de iletişim

kaygısıdır. Toplum karşısında konuşurken karşılaşılan en büyük engellerden biri korkudur (Vural, 2007: 18; Carnegie, 1995: 30-33). Zaman zaman son derece donanımlı, kültürlü, karşılıklı konuşmalarda son derece başarılı insanların bile topluluk önünde konuşurken ciddi anlamda korku yaşadıkları gözlenebilmektedir (Gürzap, 2010: 140). Diğer bir ifadeyle stres yaratan durumların bireyde oluşturduğu üzüntü, gerginlik gibi hoş olmayan duygusal ve gözlenebilen reaksiyonları (Demirel, 2010: 78) ifade eden kaygı, insanların topluluk karşısında çeşitli iletişim sorunları yaşamasına yol açabilmektedir. "Mccrosky (?) iletişim korkusunu „başka kişi ya da kişilerle iletişim kurmaktan ya da iletişim kurma olasılığının belirmesinden kaynaklanan bireysel korku ya da kaygı düzeyi" olarak tanımlamaktadır (Ergin, 2008: 99). Konuşurken söylemek istediğini unutma, dinleyiciler tarafından mantıklı bulunmama, sıkıcı olma, dinleyicilerin konuşmasından dolayı kendisini olumsuz değerlendirebileceği düşüncesi gibi endişeler insanların topluluk karşısında yaptığı konuşmalarda kaygı yaşamasına sebep olabilmekte ve konuşmacının rahat davranmamasına, sıkılgan ve ürkek tavırlara, konuşmayı bir an önce bitirme gayretine, omuzların çökük bir duruma getirilmesine, dinleyicilerle göz teması kurmaktan çekinilmesine, başın sürekli öne eğilmesine, vücut ısısının yükselmesine, terlemenin olmasına vb. yol açmaktadır. İletişimde heyecan, korku, tedirginlik, güvensizlik, aşırı hassaslık, çekingenlik gibi duygular ister topluluk karşısında yapılan konuşmalarda ister bir sohbet ya da görüşmede düşünme yetisinin azalması, sinir sisteminin denetim dışında kalması gibi sonuçlara götürebilmektedir (Özçay, 2001: 56). Beatty (2001) titreyen ellerin, yerinde duramamanın, doğrudan dinleyiciyle göz temasında bulunamamanın, soluk soluğa kalma görünümünün ve boğaz üzerinde oluşan kırmızı lekelerin konuşma kaygısını açığa vurduğunu ifade etmiştir (Köseler, 2006: 22). Toplum karşısında konuşma korkusu sonucunda düşünce akışı engellenmekte, olumlu duygular bir anda kaybedilmekte, vücut ve ses titremekte, kalp çarpıntısı ve kan dolaşımı hızlanmakta, ağız kuruluğu başlamaktadır (Vural, 2007: 18). Konuşma kaygısı olan bireyler konuşmalarında gururunun yıkılacağından, başkalarının kendi konuşmasından hareketle olumsuz cümleler sarf edeceğinden, başaramamaktan, söyleyeceklerini unutmaktan, rezil olmaktan, panik yapmaktan, nefesinin kesileceğinden vb. korkar. Bunları engellemek için bireyin mesaja ve başarıya odaklanması, olumlu bir sonucu gözünde canlandırması, derin bir nefes alması vb. gerekir (Condrill ve Bough, 2000: 2).

Üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşma ile ilgili çeşitli görüşlerinin belirlenmeye çalışıldığı bu araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

a) Üniversite öğrencileri topluluk karşısında konuşmayı gerektiren herhangi bir etkinlikte (Örneğin sınıftaki herhangi bir etkinlikte, 19 Mayıs Atatürk'ü Anma Gençlik ve Spor Bayramı törenlerinde vb.) konuşmacı olarak görev almak istiyorlar mı?

b) Üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşmayı gerektiren herhangi bir etkinlikte çok istedikleri hâlde görev almaktan çekindikleri durumlar oluyor mu? (Örneğin sınıfta herhangi bir sorunun cevabı bilindiği halde iletişim kaygısından dolayı parmak kaldırılmadığı durumlar oluyor mu?)

c) Üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşmayı gerektiren herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istememelerinin sebepleri nelerdir?

d) Üniversite öğrencileri ilköğretimden üniversiteye kadarki eğitim sürecinde eğitim kurumlarının topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştirip yetiştiremediğine ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince verilip verilmediğine ilişkin olarak ne düşünüyorlar?

e) Eğitim kurumlarının topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştiremediğini ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatlarının yeterince verilmediğini düşünen üniversite öğrencilerinin bu görüşlerinin sebepleri nelerdir?

f) Üniversite öğrencileri topluluk karşısında konuşurken yaşadıkları psikolojik durum (ve bu psikolojik durumun fiziki durumu nasıl etkilediği) hakkında ne düşünüyorlar?

g) Üniversite öğrencileri topluluk karşısında konuşurken yaşanan heyecanın azaltılması için neler yapılması gerektiğini düşünüyorlar?

2. Yöntem

Bu bölümde araştırma yöntemi, araştırmanın çalışma grubu, veri toplama aracı ve verilerin analizi hakkında bilgi verilmiştir.

2.1. Araştırmanın Yöntemi

Üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşma ile ilgili çeşitli görüşlerinin belirlenmeye çalışıldığı bu araştırma, tarama modelinde desenlenmiştir. Karasar (2000) tarama modelini, geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemek olarak tanımlamaktadır.

Çalışmada araştırmacı tarafından geliştirilen anket kullanılmıştır. Literatür tarandıktan ve Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Türkçe Eğitimi Bölümünde çalışan iki akademisyenin önerileri alındıktan sonra 8 açık uçlu maddeden oluşturulan anket, deneme uygulamasından sonra 7 maddeye düşürülerek uygulanmıştır.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu hakkında aşağıdaki tabloda gerekli bilgiler verilmiştir:

Tablo 1: Araştırmanın Çalışma Grubu

Yanıtlar	Bölüm	N
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	Türkçe Eğitimi	200
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	Türk Dili ve Edebiyatı	230
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	İlk ve Acil Yardım	70

Tablo incelendiğinde üç değişik bölümde toplam 500 öğrenciye ulaşıldığı görülmektedir. Bu sayı anket formuna sağlıklı cevap vermediği düşünülen 23 öğrenci elendikten sonra ortaya çıkan çalışma grubudur. Çalışma grubu oluşturulurken 3 öğretim üyesinden görüş alınmıştır.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırma için hazırlanmış olan anket formu ile toplanan veriler frekans ve yüzdelik değerleri hesaplanarak analiz edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırmanın alt problemlerine ilişkin elde edilen bulgular yer almaktadır.

3.1. Topluluk Karşısında Konuşmacı Olarak Görev Almak İstenip İstenmediği ile İlgili Bulgular

"Topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istiyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri Tablo 1"de verilmiştir.

Tablo 2: Konuşmacı Olarak Görev Almak İsteme Durumu

Yanıtlar	**f**	**%**
Evet, topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak isterim.	315	63
Hayır, topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istemem.	41	8.2
Kararsızım.	144	28.8

Tablodaki verilere dikkat edildiğinde çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin % 63'ünün topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istediği, % 28.8'inin bu hususta kararsız olduğu, % 8.2'nin ise topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istemediği sonucu ortaya çıkmıştır. Bu verilerden hareketle öğrencilerin çoğunun topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istediği ifade edilebilir.

3.2. Topluluk Karşısında Konuşmayı Gerektiren Herhangi Bir Etkinlikte Çok İstenildiği Hâlde Görev Alınıp Alınmadığı ile İlgili Bulgular

"Herhangi bir etkinlikte (Bir münazara vb.) topluluk karşısında konuşma fırsatı yakalamanıza ve bu fırsatı değerlendirmeyi istemenize rağmen görev almadığınız durumlar oluyor mu?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 3: Topluluk Karşısındaki Konuşmalarda Görev Alıp Almama Durumu

Yanıtlar	**f**	**%**
Evet	301	60.2
Kısmen	80	16
Hayır	119	23.8

Tablodaki verilere dikkat edildiğinde çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin % 60.2'sinin topluluk karşısındaki herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almak istedikleri halde böyle bir fırsatla karşılaştıklarında görev almadıkları, % 16'sının ise böyle bir fırsatta zaman zaman görevden kaçındıkları belirlenmiştir. Bu verilerden hareketle öğrencilerin çoğunun herhangi bir etkinlikte topluluk karşısında konuşma fırsatı yakalamalarına ve bu fırsatı değerlendirmeyi istemelerine rağmen görev almaktan imtina ettikleri sonucuna ulaşılabilir.

3.3. Topluluk Karşısında Konuşmacı Olarak Görev Almak İstenmemesinin Sebepleri ile İlgili Bulgular

Birinci ve ikinci soruya hayır ve kısmen cevabını veren öğrencilere yöneltilen „„Topluluk karşısında konuşmayı gerektiren herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev istememenizin sebep(leri) nelerdir"" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 4: Topluluk Karşısında Konuşmacı Olarak Görev İstenmemesinin Sebepleri

Yanıtlar	**f**	**%**
Dinleyicilerin davranışları (Alaycı davranışlar gibi)	105	21
Bilgi eksikliği	230	46
Öğretmenin davranışları (Öğrencilerin gururuyla oynanması gibi)	105	21

Özgüven eksikliği	85	17
Yanlış veya eksik bilgi verme korkusu	183	36.8
Türkçeye hâkim olmama	36	7.2
Türkçenin sonradan öğrenilmesinden kaynaklanan diksiyon sıkıntıları	73	14.6
Utangaç mizaç	105	21
Kendini doğru ifade edememe ve anlaşılmama endişesi	105	21
Gülünç duruma düşme korkusu	12	2.4
Topluluk karşısında konuşmaya alışkın olmama	230	46
Diksiyon problemleri	37	7.4
Yetişme şekli	49	9.7

Tablonun incelenmesi neticesinde topluluk karşısında konuşmayı gerektiren herhangi bir etkinlikte konuşmacı olarak görev almayan (veya almak istemeyen) üniversite öğrencilerinin bu durumu çeşitli sebeplere bağladıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sebeplere bakıldığında dinleyicilerin ve öğretmenlerin alaycı davranışları, özgüven eksikliği, yanlış veya eksik bilgi verme korkusu, utangaç mizaç, topluluk karşısında konuşmaya alışkın olmama, Türkçeye hâkim olmama, anlaşılmama endişesi gibi bazı hususların ifade edildiği görülmektedir.

3.4. Eğitim Kurumlarında Topluluk Karşısında Konuşma Fırsatının Yeterince Verilip Verilmediği ile İlgili Bulgular

"İlköğretimden üniversiteye kadarki eğitim sürecini düşündüğünüzde eğitim kurumlarımızın topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştirdiğini ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince verildiğini düşünüyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 5: Eğitim Kurumlarının Topluluk Karşısında Konuşma Fırsatı Sunma Durumları

Yanıtlar	**f**	**%**
Evet	45	9
Hayır	305	61
Kısmen	150	30

Tablo 5'teki verilere dikkat edildiğinde çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin % 61'inin eğitim kurumlarının topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştirmediği ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince verilmediği düşüncesinde oldukları belirlenmiştir. Bu veriden hareketle eğitim kurumlarının topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştirmediği ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince verilmediği sonucuna ulaşılabilir.

3.5. Eğitim Kurumlarında Topluluk Karşısında Konuşma Fırsatının Yeterince Verilmemesinin Sebepleri ile İlgili Bulgular

Dördüncü soruya hayır ve kısmen cevabını veren öğrencilere yöneltilen "Eğitim kurumlarında topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştiremediğini (veya kısmen yetiştirdiğini) ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince verilmediğini (veya kısmen verildiğini) ifade ettiniz. Sizce bu durumun sebepleri nelerdir?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 6: Topluluk Karşısında Konuşma Fırsatının Yeterince Verilmemesinin Sebepleri

Yanıtlar	**f**	**%**
Sınıflar çok kalabalık olduğu için konuşma fırsatı yeterince bulunamıyor.	190	38
Sınıfta sadece hocanın sorduğu kısa sorulara verilen cevaplar haricinde söz hakkı verilmediği için konuşma fırsatı yeterince bulunamıyor.	245	49
Hep en başarılı öğrencilere söz hakkı verildiği için konuşma fırsatı yeterince bulunamıyor.	202	40.4
Hocanın tepkisinden çekinildiği için yeterince söz hakkı alınamıyor.	318	63.6
Okuma alışkanlığı kazandırılamadığı için zaten öğrencilerin konuşacağı bir şey yok.	81	16.2
Öğrencilerin cesareti yanlış veya eksik cevap verdikleri zaman kırıldığı için öğrenciler topluluk karşısında konuşmak istemiyorlar.	201	40.2
Eğitim kurumlarında sadece çeşitli sınavlara hazırlanıldığı için bu husus çok da önemli görülmüyor.	154	30.8
Öğretmenler sadece kendileri bilgi aktarmaya odaklandıkları için öğrenciler topluluk önünde konuşma fırsatını yeterince bulamıyor.	183	36.6
Konferans salonları gibi mekânların eksik olmasından dolayı topluluk önünde konuşma fırsatı yeterince bulunamıyor.	81	16.2
Topluluk karşısındaki konuşmaların sınırlı sayıdaki resmî bayramlarda sadece hitabeti ve görünümü iyi olan öğrencilere yaptırılmasından dolayı bu fırsat öğrencilere yeterince sağlanamıyor.	127	25.4

Tablodaki verilere dikkat edildiğinde eğitim kurumlarının topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler yetiştiremediğini (veya kısmen yetiştirdiğini) ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatını yeterince vermediğini (veya kısmen verdiğini) ifade eden öğrencilerin bu durumu çeşitli sebeplere bağladıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sebeplere bakıldığında topluluk karşısındaki konuşmaların sınırlı sayıdaki resmî bayramlarda sadece hitabeti ve görünümü iyi olan öğrencilere yaptırılması, belli merkezî sınavlara odaklanıldığı için topluluk karşısında konuşmanın ihmal edilmesi, sınıfta daha çok en başarılı görülen öğrencilere söz hakkı verilmesi, ağırlıklı olarak öğretmenin konuştuğu bir sınıf ortamının olması, öğrencilerin yanlış veya eksik cevap verdikleri zaman azarlanmaları gibi bazı hususların ifade edildiği görülmektedir.

3.6. Topluluk Karşısında Konuşurken Yaşanan Psikolojik ve Fizikî Duruma İlişkin Bulgular

"Topluluk karşısında konuşurken yaşadığınız psikolojik durum (ve bu psikolojik durumun fizikî durumunuzu nasıl etkilediği) hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri Tablo 7 ve 8"de verilmiştir.

Tablo 7: Topluluk Karşısında Konuşurken Yaşanan Psikolojik Durum

Yanıtlar	**f**	**%**
Sinirlerin gerilmesi	45	9
Aşırı düzeyde heyecanlanma	325	65
Endişelenme	200	40
Dinleyicilerin konuşma sırasında kendisi hakkında ne	176	35.2

düşündüklerinin düşünülmesi		
Bütün gözlerin kendi üzerinde olduğunu düşünerek utanma	199	39.8
Söyleyeceklerini unutma korkusu yaşama veya unutma	183	36.6
Nasıl hareket edileceği konusunda tereddüt yaşama	145	29
Anlatılacakların birbirine karışması endişesi	200	40
Hızlı konuşarak bir an önce konuşmamın bitmesini isteme	190	38
Sorulan soruları anlayamama ve bu sorulara cevap vermede sıkıntı yaşama	170	34
Eleştirilmekten korkma	135	27
Kendini tam olarak ifade edemediğini düşünerek kendini küçük ve değersiz görme	35	7
Söylediklerini doğru ve etkili bir biçimde ifade edip edememe hususunda kendini konuşma anında sorgulama	127	25.4
Bayılma endişesi	27	5.4
İhtiyarı dışında gülme korkusu	60	12

Tablonun incelenmesi neticesinde araştırma kapsamındaki öğrencilerin topluluk karşısında konuşurken sinirlenme, aşırı bir düzeyde heyecan yaşama, eleştirilmekten korkma, söyleyeceklerini unutma veya unutma korkusu yaşama, kendilerini küçük ve değersiz görme, ihtiyarı dışında gülme korkusu yaşama gibi çeşitli psikolojik durumlar yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 8: Topluluk Karşısında Konuşurken Yaşanan Fiziki Durum

Yanıtlar	**f**	**%**
Kalp atışlarının hızlanması	28	5.6
Gözlerin topluluktan kaçırılması	100	20
Ayaklarla oynama ve ayakları çapraz hale getirme	35	7
Kelimeleri doğru telaffuz edememe, yutma	201	40.2
Terleme	90	18
Titreme	200	40
Yüzün kızarması	225	45
Baş ağrısı	7	1.4
Kekeleme	90	18
Ayakta durmakta sıkıntı yaşama	27	5.4
Sesin titremesi	272	45.4
Ağzın kuruması	35	7
Gereksiz el kol hareketlerinin yapılması	73	14.6
Görmede bulanıklık yaşama	11	2.2
Parmaklarla oynama	109	21.8
Sesin kısılması	27	5.4
Başın öne eğilmesi	45	9

Ellerin kasılması	10	2
Nefesin kesilmesi	11	2.2
Burnun akması	5	1
Nefesin ayarlanmasında güçlük çekilmesi	170	34

Tablonun incelenmesi neticesinde öğrencilerin vücutlarında topluluk karşısında konuşurken görmede bulanıklık, ellerin kasılması, nefesin kesilmesi, gözlerin topluluktan kaçırılması, ayaklarla oynama ve ayakları çapraz hale getirme, ellerin kasılması gibi yaşanan kaygı düzeyine bağlı olarak ortaya çıkan fizikî bazı durumlar yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

3.7. Topluluk Karşısında Konuşurken Yaşanan Heyecanın Azaltılması İçin Neler Yapılması Gerektiğine İlişkin Bulgular

"Topluluk karşısında konuşurken yaşanan heyecanın azaltılması için neler yapılması gerektiğini düşünüyorsunuz?" sorusuna verilen cevaplar ve bu cevapların frekans analizleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 9: Topluluk Karşısında Yaşanan Heyecanın Azaltılması

Yanıtlar	**f**	**%**
Öğretmenlerin öğrenciyi azarlamaması gerekir.	221	44.2
Öğrencilerin topluluk karşısında konuşma hususunda daha çok motive edilmesi gerekir.	178	35.6
Çeşitli etkinliklerde ön hazırlık ve pratik yapılarak konuya hâkim olunması gerektiği konusunda öğrenci bilinçlendirilmelidir.	90	18
Aileler çocukların kendini ifade edebileceği uygun bir ortam oluşturmaları konusunda eğitilmelidir.	201	40.2
Diksiyon dersinin içeriğine sahip kurslar düzenlenmelidir.	88	17.6
Öğrenciler derslerde aktifleştirilmelidir.	112	22.4
Tiyatro ve şiir geceleri düzenlenmelidir.	101	20.2

Tablo 9'un incelenmesi sonucunda topluluk karşısında konuşurken yaşanan heyecanın azaltılması için öğretmenlerin öğrenciyi azarlamaması, çocukların kendini ifade edebileceği uygun bir aile ortamının oluşturulması konusunda ebeveynlerin eğitilmesi, öğrencilerin derslerde aktifleştirilmesi, tiyatro ve şiir geceleri düzenlenmesi gibi hususların ifade edildiği görülmektedir.

4. Sonuçlar ve Öneriler

Bu araştırmada dinleyicilerin ve öğretmenlerin alaycı davranışları, bilgi ve özgüven eksikliği, yanlış veya eksik bilgi verme korkusu, utangaç mizaç, topluluk karşısında konuşmaya alışkın olmama, Türkçeye hâkim olmama, kendini doğru ifade edememe ve anlaşılmama endişesi gibi sebeplerle üniversite öğrencilerinin çoğunun topluluk karşısında konuşmayı gerektiren etkinliklerde görev almak istemediği sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin çoğunun topluluk karşısındaki konuşmaların sınırlı sayıdaki resmî bayramlarda sadece hitabeti ve görünümü iyi olan öğrencilere yaptırılması, belli merkezî sınavlara odaklanıldığı için topluluk karşısında konuşmanın ihmal edilmesi, sınıfta daha çok en başarılı görülen öğrencilere söz hakkı verilmesi, daha çok öğretmenin konuştuğu bir sınıf ortamının olması, öğrencilerin yanlış veya eksik cevap verdikleri zaman azarlanmaları gibi sebeplerle eğitim kurumlarımızın topluluk karşısında kendini rahatlıkla ifade edebilen bireyler

yetiştir(e)mediği ve öğrencilere topluluk karşısında konuşma fırsatının yeterince veril(e)mediği düşüncesinde oldukları da tespit edilmiştir.

Araştırmada üniversite öğrencilerinin topluluk karşısında konuşurken yaşadıkları sinirlenme, aşırı düzeyde heyecanlanma, eleştirilmekten korkma, söyleyeceklerini unutma veya unutma korkusu yaşama, kendilerini küçük ve değersiz görme, ihtiyarı dışında gülme korkusu yaşama gibi çeşitli psikolojik; görmede bulanıklık, ellerin kasılması, nefesin kesilmesi, gözlerini topluluktan kaçırılması, ayaklarla oynama ve ayakları çapraz hale getirme, ellerin kasılması gibi yaşanan kaygı düzeyine bağlı olarak ortaya çıkan fizikî bazı durumlar da belirlenmiştir.

Gerek üniversite gerekse üniversite öncesi eğitimde öğrencilerin topluluk karşısında yaşadıkları konuşma kaygısının azaltılması için sınıfta öğrencinin azarlanmaması, öğrencilerin daha çok motive edilmesi, çeşitli etkinliklerde ön hazırlık ve pratik yapılarak konuya hâkim olunması gerektiği konusunda öğrencilerin bilinçlendirilmesi, ailelerin çocukların kendini ifade edebileceği uygun bir ortam oluşturmaları konusunda eğitilmesi gibi çeşitli tedbirlerin alınması gerektiği hususu araştırmanın ortaya koyduğu diğer bir veridir.

Topluluk karşısında yaşanan kaygı durumları ve sebepleri eğitimcilerin ve topluluk karşısında konuşma kaygısı yaşayan öğrencilerin dikkatine sunularak öğrencilerin özgüven kazanması ve topluluk karşısında konuşma kaygısını azaltması sağlanabilir. Konuşarak iletişim kurmadaki kaygı düzeyinin azalması durumunda bireylerin hem sosyal hayatta hem de iş ve okul yaşamında daha başarılı olacakları düşünülmektedir. Hata yapma kaygısından ve özgüven eksikliğinden kaynaklanan topluluk karsısına çıkma korkusu, başarısızlıkların da temelini oluşturmaktadır. Kişinin kendine güven duyup duymaması ise, aslında daha çocukluk çağlarından itibaren yetiştirilme tarzıyla alakalıdır. Kendisine değer verilerek ve önemsenerek yetişen bireyde güven duygusu eğitim kurumlarında daha ilk yaşlarda yerleşmeye başlar. Eğer, öğrenciye başarabilme duygusu, daha ilk sınıflardan itibaren verilirse, öğrencinin kendine olan güveni artacak (Sargın, 2006: 125), bunun sonucunda da bireyin topluluk karşısında konuşurken yetersiz bir iletişimci ve olumsuz kişisel özelliklere sahip bir birey olarak algılanmasına yol açan iletişim kaygısı yaşanmayacaktır.

KAYNAKÇA

CALP, M. (2005). *Türkçe Öğretimi*. Konya: Eğitim Kitapevi.

CARNEGIE, D. (1995). *Etkili Konuşmanın Çabuk ve Etkili Yolu*. İstanbul: Yaprak Yayınları.

CONDRILL, J. ve BOUGH, B. (2000). *101 İletişim Yolu*. (Çev.: Aslı Şahin), İstanbul: Beyaz Yayınları.

DEMİR, T. (2010). Konuşma Eğitiminde Benmerkezci Konuşmaya Yönelik Bir Deneme. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 18(2), 415-430.

DEMİREL, Ö. (2010). *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

ERGİN A. (2008). *Eğitimde Etkili İletişim*. Ankara: Anı Yayınları.

GÜNDÜZ, O. (2007). *Konuşma Eğitimi, İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. İçinde: Ahmet Kırkkılıç ve Hayati Akyol (Editörler), Ankara: Pegem A Yayınları.

GÜNEŞ F. (2007). *Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayınları.

GÜRZAP, C. (2010). *Söz Söyleme ve Diksiyon*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

KARASAR, N. (2000). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.

KÖSELER, A. (2006). *Lise Öğrencilerinde İletişim Kaygısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZ, F. (2006). *Uygulamalı Türkçe Öğretimi*. Ankara: Anı Yayınları.

ÖZBAY, M. (2009). *Anlama Teknikleri II Dinleme Eğitimi*. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZÇAY M. (2001). *Sesler Sözler Etkiler*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

SARGIN, M. (2006). *İlköğretim Öğrencilerinin Konuşma Becerilerinin Değerlendirilmesi -Muğla İli Örneğinde-*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TEMİZYÜREK, F., ERDEM, İ. ve TEMİZKAN, M. (2011). *Konuşma Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.

VURAL, B. (2007). *Toplum Önünde Etkili ve Başarılı Konuşma Prezantasyon-Sunum.* İstanbul: Hayat Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 233-255, ANKARA-TURKEY

DİVAN ŞİİRİNİN SEVİMLİ YÜZLERİ
OSMANLI ŞİİRİNDE BERBERLER

İncinur ATİK GÜRBÜZ[*]

İşte meydân işte baş gel beni sen eyle tıraş[**]

ÖZET

Osmanlıda berberlerin sadece saç kesen ya da tıraş yapan kişiler olmadıkları, aynı zamanda sünnetçilik, hacamatçılık, dişçilik gibi işler de yaptıkları bilinmektedir. Bu yönleriyle toplumun önemli simalarından biri olan berberlerin dükkânları da her kesimden insanın girip çıktığı, sırların paylaşıldığı, dedikoduların yapıldığı ve böylelikle halkın nabzının tutulduğu mekânlar olarak toplumsal yaşamın merkezinde yer almıştır. Bu bakımdan içinde yaşadıkları toplumun önemli kültür ögelerinden ve taşıyıcılarından olan berberler, hemen her dönemde ve gelenekte edebî eserlerin önemli figürlerinden olagelmiş, şiirlerden hikâyelere, romanlardan tiyatrolara, masallardan tekerlemelere kadar birçok türe konu olmuştur. Sosyal hayatın diğer bütün unsurları gibi berberler ve berberlikle ilgili unsurlar da divan şiiri geleneğinin mecazlar dünyası içerisinde kendine yer bulmuş ve beyitlerde ya da bir bütün olarak şiirlerde işlenmiştir. Bu çalışmada, kimi örnekler ışığında, berberlerin bizzat kendilerinin, çıraklarının, müşterilerinin, dükkânlarının, ayna, tarak, ustura, makas, leğen, ibrik, havlu gibi berberlikle ilgili unsurların ve tıraş biçiminin şiirlerde teşbih unsuru olarak kullanımı ele alınacaktır. Çalışmamıza esas olan örnekler, değişik yüzyıllara ait divan, şehrengiz ve mesnevi metinlerinden seçilmiştir. Yaptığımız tarama faaliyeti sırasında berberlikle ilgili beyitler fişlenmiş, bu fişler gruplandırılmış ve ortaya çıkan gruplardan hareketle çalışmamızın kapsamı ve bölümleri belirlenmiştir. Çalışmamızda yer verdiğimiz örneklerin aynı fiş grubu içerisinde konuyu en iyi şekilde açıklayan, en dikkat çekici beyitlerden seçilmesine çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Divan şiiri, berber, sevgili

CUTE FACES OF DIVAN POETRY
BARBERS IN OTTOMAN POETRY

ABSTRACT

It is known in Ottomans that the barbers do not only cut or shave hair, they also carry out works such as circumcising, cupping and dentistry works. The workplace of barbers which is one of the important

[*] Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, El-mek: incinuratik@hotmail.com

[**] Bu makalenin başlığının ve konusunun belirlenmesinde ilham kaynağı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK'a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

members of society in this aspect appears in center of social life as places where people from all walks of life enter and exit, share their secrets, make gossips and keep finger on the pulse of society. In this regard, barbers who are important cultural element and bearers of the society they live in become subject of many genres from poems to stories, novels to theater, tales to rhymes in almost every period with the tradition of literary works. The barbers and elements regarding barbers have found a place in the world of metaphors of divan poetry like all other elements of social life, and have appeared in poems in couplets or as a whole. In this study, in light of some examples, barbers themselves, apprentices, customers, workplaces, mirrors, combs, razors, scissors, basins, ewers, towels and shaving form elements will be discussed as an element in the use of simile poems. Our study includes examples from divan, şehrengiz, masnavi texts in different centuries. During the search activity we made, the couplets regarding barbers have been categorized, these categories have been grouped, and scope and sections of our study has been determined from resulting groups. We strive to choose examples in our study in same categorical groups by explaining subject in best way from most striking couplets.

Key words: Divan poetry, barber, beloved

Giriş

Hayatta kalma, beslenme, barınma ve güvenlik kadar öncelikli olmasa da insanların temel ihtiyaçlarından olan güzel görünme arzusu, berberliğin meslek hâline gelmesinde etkili olmuştur. Ancak insanlık tarihi kadar eski olması gereken bu mesleğin kimler tarafından, nerede ve nasıl icra edildiğine ilişkin bilgiler son derece sınırlıdır. Berberlik mesleğinin ortaya çıkışı ile ilgili en eski bilgiler, İslam geleneği içerisinde, Hz. İbrahim'e dayandırılır. O zamana kadar tıraş olmayı bilmeyen insanoğlu, Allah'ın emri üzerine Hz. İbrahim'in, Hz. İsmail ve Hz. İshak'ın saçlarını kesmesiyle tıraşı öğrenir. Bu yüzden Hz. İbrahim, berberlerin ilk piri, peygamberimizin saçını tıraş eden Selman-ı Fârisî[1] de ikinci piri olarak kabul edilmiştir (Erduran 2006, 192-193).

Meseleye Türk milleti açısından bakıldığında, çeşitli kaynaklardan eski Türk toplumunun saç, sakal, bıyık gibi süslenme tercihlerine ilişkin bilgi edinmek mümkündür (bkz. Saç Kitabı, "Tarih Boyunca" adlı bölüm). *Divan-ı Lügati't-Türk*'te geçen kimi ifadelerden kişilerin saçlarını bir başkasına tıraş ettirdikleri anlaşılırken ("er saçın yülütti"= "adam saçını tıraş ettirdi" Atalay 1992, 3/336); bu işi yapan kişiyle ilgili bilgi bulunmaz. Genel kanaate göre o dönemlerde berberlik, başka bir meslekle meşgul olduğu hâlde, el becerisi olan kişiler tarafından ikinci bir iş olarak yapılmaktadır. Bugünkü gibi bir meslek olmadığı için de özel bir adlandırmaya gidilmemiştir (Aksu 1996, 9).

Bu mesleği karşılamak üzere Osmanlıda önceleri Arapça kökenli "hallâk (حلاق)" ya da "hâlik (حالق)" kelimeleri kullanılmış, daha sonra İtalyanca sakal anlamındaki "barbiere"den gelen "berber" kelimesi bunların yerini almıştır. Tanzimat döneminde "perukâr" adıyla modern dükkânlar açıldıysa da Cumhuriyet'ten sonra bu isim ortadan kalkmış ve "berber" kelimesi yine yaygınlık kazanmıştır. Divan şiirinde bunlardan başka "ser-terâş (سر تراش)" ve "şâne-zen (شانه زن)" gibi isimlerle de karşımıza çıkar. Günümüzde bayanlar için "kuaför", erkekler içinse "berber" kelimesi daha yaygın olarak kullanılmaktadır.

[1] Berberlerin piri olarak kabul edilen Selmân-ı Pâk'in adı şiirlerde geçmektedir.
şekve-i cevri o şûh-ı ser-terâşın rûz-ı haşr
Gûş-geşîr-i dâmen-i Selmân-ı Pâk eyler beni *(Ahmed Neylî, G 173/3)*

içinde yaşadığı toplumu gözlemleyerek ondan ilham alan divan şairi, Osmanlı toplumunun gündelik yaşamının önemli figürlerinden biri olan berberlere ve berberlikle ilgili unsurlara şiirlerinde yer vermiştir[2]. Biz bu çalışmamızda çeşitli dönemlerde yazılmış divan şiiri örneklerinden hareketle, berberlerin şiirlerde hangi yönleriyle ve ne şekilde konu edildiğini tespit etmeye çalışacağız.

Genel Olarak Berberlik

Beyitlerde berberliğin niteliği ve berberlerin kimliği konusunda çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Kendilerine ait dükkânlarında bu işi meslek olarak benimseyenlerin yanında (bkz. "Berber Dükkânı" mad.) önceleri kahvehanelerde kahveciler ve hamamlarda tellaklar da berberlik yaparlardı. Tellakların berberlik yapması kimi beyitlerde söz konusu edilmiştir. Bu imajlarda da divan şiirinin mazmun kurgusuna uygun olarak hamamla ilgili kimi hususlara yer verilmiştir:

Bir od düşmüş dile hammâm gibi
Ki kızgın müşterî ol ser-terâşa

(Gelibolulu Sun'î, G 171/5)

Dellâk-i ser-terâşun ince bilini terk it
Çokdur kiseci anda sakın seni soyarlar

(Âlî, G 390/5)

Eski zamanlarda berberler sadece tıraş yapmazlardı. Diş çekmek de onların vazifelerindendi. Hatta Mehmet Akif'in "Mahalle Kahvesi" şiirinde de (1966, 120-121) belirtildiği üzere çekilen dişlerin bir ipe dizilerek dükkânın önüne asıldığı, böylece de orada diş çekimi yapıldığının gösterilmeye çalışıldığı bilinmektedir:

Söksün dişini mest olıcak kelb-i laʿînin
Bul kanda ise kerpedeni berberi şimdi

(Türâbî, G 415/8)

Mübtelânun çoğını sindürdi
Kimi çeşmekimi dişçekdürdi

(Bosnalı Sâbit, Berbernâme, 21)

Berberlerin tıraş etmek ve diş çekmek yanında çeşme çekerek hastaları tedavi etmeye çalıştıkları da bilinmektedir. Onların kan alma sırasında kullandıkları eşyalar ve konuyla ilgili çeşitli unsurlar, sevgili-âşık ilişkisi üzerinden ifade edilmiştir. Sevgilinin hasretinden döktüğü gözyaşlarıyla âşığın gözleri, hacamat etmede kullanılan çeşmeye dönmüştür. Sevgilinin bakışlarının korkusu adeta bir neşter gibi gönlün damarlarını kesmektedir. Çektiği bütün bu acılara rağmen âşık, hâlinden memnundur ve sevgilinin başkasını hacamat etmeye kalkışması onu incitmektedir:

şîşe-i haccâma döndü dîde-i hasret bugün
Nîşter-i bîm-i nigâhından reg-i dil berberin

(Hâtif, G 210/4)

[2] Berberler sadece divan şiirinde değil, hemen her dönemde ve gelenekte edebî eserlerin önemli figürlerinden olagelmiş, şiirlerden hikâyelere, romanlardan tiyatrolara, masallardan tekerlemelere kadar birçok türe konu olmuştur. Bu konuda örnek olabilecek bir çalışma için bkz. Ali, 2004, 373-395.

Dîdesi Çîn-i haccâmâsâ
Kan kuyusıydı pelîdün gûyâ

(Bosnalı Sâbit, Berbernâme, 42)

Kan almağa kaçan kim tîz ide gayra nîşter
Ol dem tamar gözümün reşkiyle kanlu yaş

(ML[3] - Sipâhî, G 1142/3)

Eski zaman berberlerinin toplumsal hayata dair üstlendikleri görevler, yukarıda sayılanlarla sınırlı değildir. Bunların yanında çocukları sünnet ederler; kellik, uyuz, sıraca, egzama gibi cilt hastalıklarına ilaçlar, merhemler yaparlardı (Bkz. Koçu 1974, 47-51; İbrahim Refik 2007, 22-23; Amicis 1981, 82). Sonraki süreçte berberler, diğer işlevlerini yitirerek saç, sakal, bıyık kesimi ve bakımı üzerinde uzmanlaşmışlardır.

Tıraş Usulü

Berberlerin yaptığı tıraşın aşamalarını şiirlerden takip etmek mümkündür. Buna göre; dükkâna gelen müşteri peykeye oturur, başını berbere teslim eder, o da müşterinin boynuna renkli bir havlu takarak başını kucağına yatırır. Elindeki tarakla saçları tarar ve fazlalıklarını makasla keser, düzeltir. Sitil adı verilen ibrikteki suyla ve çenesinin altına dayadığı leğen yardımıyla müşterinin saçlarını yıkar, sonrasında da havluyla saçları kurular. Böylece tıraş tamamlanmış olur. Dükkânda bulunanlar "Sıhhatler olsun." derler. Tıraşın isteğine uygun olup olmadığını görmesi için berberin çırağı müşteriye ayna tutar. Bu kontrol-onay sürecinden sonra da müşteri ücretini ödeyerek dükkândan çıkar:

Hâlelveşî(?) urdı o meh-pâreye rengîn peşkîr
Ser-terâşa uzadup boynın o da oldı esîr

Dik turup herkese ol serv iderken perhâş
Ser-fürû eyledi zânûsına yârin kodı başı

Açdı şâne abanûs gibi siyeh perçemini
Şîdi mikrâs ile pîrâste-i bîşü kemini

Aldı havlî-i dü-havi ile anun nemini
Eyledi dâm-ı belâ zülf-i ham-ender-hamını

Zîb-i ser eyledi destâr u şükûfeâsâ
Câ-be-câ dil-bere sıhhâ didi yârân-ı safâ

Rûy-ı berber-beçe oldı ana âyîne-nümâ
Göricek kendüyi âyînede ol bî-hemtâ

Üstine gerçi nisâr eyledi çok sîm ile zer
Nakd-i cânın kor idi âyîneye bulsa eger

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme VII/2; VIII/1; IX/1, 2; X/1, 2, 3)

Yukarıdaki şiirde anlatılan bu usule başka kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Buna göre; müşteri, peyke adı verilen tahta bir sedire oturtulur, berber önce sakalı ustura ile kazır, sonra sol ayağını müşterinin oturduğu peykeye dayar, dizine temiz bir peşkir (havlu) koyar, müşterinin başını dizine yatırır, önce sağ tarafını tıraş eder, sonra da sağ ayağını dayar, başı öbür dizine yatırır ve sol tarafını tıraş ederdi (Koçu, 1974: 32; ayrıca bkz. Resim 3).

[3] Bu kısaltma, *Mecmû'a-i Letâtif*'te (bkz. Atik Gürbüz 2011) yer alan şiirleri göstermek üzere kullanılmıştır.

Berberlikle İlgili Unsurlar

a.Berber (Sevgili)

Divan şiirinde bahsi geçen sevgilinin ve sevgili ile ilgili teşbihlerin soyut düzlemde değerlendirilmesi gerektiği, üzerinde çoğunlukla hem fikir olunan konulardandır. Ancak bu "idealize edilmiş sevgili tipinin" yanında, zaman zaman günlük hayattaki hâliyle karşımıza çıkan "yarı idealize edilmiş sevgili tipi" de (Kurnaz 1997, 456-479; Gönel 2010, 81-97) söz konusudur. Bu sevgili tipi, genellikle çeşitli meslek gruplarını temsil eder şekilde görünmektedir. Bu çerçevede berberler de çoğunlukla sevgili olarak tasavvur edilmiştir[4].

Sevgilinin güzellik unsurlarıyla vasfedilen berberler, yüzlerinin güzellikleriyle ve parlaklıklarıyla güneşe ya da aya benzetilmiştir:

Hüsn ile hûrşîdveşe bir ser-terâşî var imiş
Rüşdî bî-çârenün devletlü başı var imiş

(Rüşdî, B 151)

Meh benzeyimez anun bir zerre gün yüzine
Par par yanar Recâyî gördüm o ser-terâşı

(ML - Recâyî, G 1154/5)

Aşağıdaki beyitlerden ilkinde, dükkânında ayna bulunmasından (bkz. "Ayna" mad.) hareketle berberin sînesi, parlaklığıyla aynaya; ikincisinde de bilekleri, berraklığıyla Hz. Musa'nın yed-i beyzasına teşbih edilmiştir:

Nigâh-ı müşteriye var iken bir âynesi
O ser-terâşa yeter sîne berber âynesi

(Belîğ Mehmed Emin, G 231/1)

O mehün sâ,,id-i berrâkı yed-i beyzâdur
Sahn-ı dükkâne tecellî-gede-yi Mûsâdur

(Belîğ Mehmed Emin, Mf. 7)

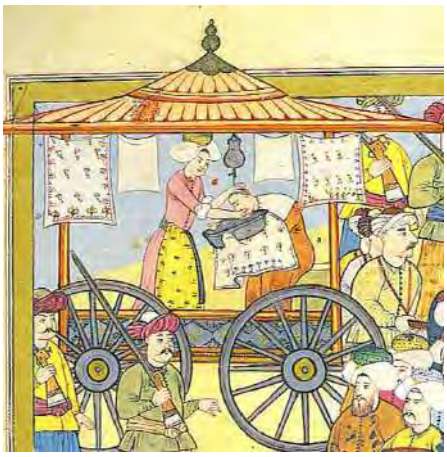
Berberle ilgili bütün bu benzetmeler, divan şiirinin teşbihler dünyasıyla alakalı olduğu gibi, aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere, dönemin berber dükkânları ve tıraş eşyalarıyla da ilişkilidir.

Berber olarak tasavvur edilen sevgilinin, fiziksel güzellik unsurları olarak yanağının, sînesinin ve bileğinin vurgulanması, berberlerin giydikleri kıyafetlerle ilgili olmalıdır. Reşat Ekrem Koçu'nun bu konuyla ilgili verdiği bilgiye göre; berberler ayaklarına nalın giyer, iç gömleğin ve onun üzerine giyilen mintanın kollarını muhakkak dirseklere kadar sıvayarak çalışırlardı. Gömleğin üzerine göğüs kısmı işlemeli bir yelek veya işlemeli bir elbise, kısa kollu bir cepken giyilirdi. Bele bir kuşak, üstüne de ibrişimden bir peşkamal bağlanırdı. Başlarına ise en eski devirlerde beyaz keçeden bir külah, külah üzerine sarık sararlardı (1967, 34-35). Aşağıdaki beyitten ve minyatürden de (bkz. Resim 1, 2) berberlerin elbiselerinin kollarını dirseklere kadar sıvayarak işlerini yaptıkları anlaşılmaktadır:

[4] Şeref Hanım'ın, kardeşinin ilk kez tıraş olduğuna düşürdüğü tarih kıt'asından alınan aşağıdaki beyitte olduğu gibi kimi şiirlerde berber ve berberlikle ilgili unsurlar gerçek anlamlarıyla kullanılmıştır:
Tokınmuşdur diyü şâyed öperken pây-ı hâkânî
Yed-i berberden ol ân mûy-ı ruhsârı rehâ oldı *(Şeref Hanım, T 58/3)*

Ey NâliGîsıgayup nâz ile sâ„idini
Kendü terâG dderse dünyâ deger terâG

(ML- Nâlişî, G 1150/5)



Resim 1
Geçit töreni sırasında müGterisinin baGın yıkayan bir berber temsili.
(Koç Keskin 2009, 274)

b.Berber Çırağı

Divan Girinde yaG küçük olan ve bu yönüyle tazeliğine gönderme yapılan sevgili, berberlik üzerine kurulan beyitlerde berberin kendisinden baGka çırağı olarak da tasavvur edilmiGtir:

Terk-i ser itdüm kodum „ıGkın yolında cân u bâG
Bende-i fermânunam ey Gûh-ı tıfl-ı ser-terâG

(Rüşdî, B 150)

Sevgilinin berber olarak tasavvur edildiği beyitlerde ay ve güneG birisi leğeni tutarken diğeri de ustura ve bileyi taGını tutan çıraklar olarak sunulmuGtur:

Ol nev-cevâna oldı mihr ile mâh Gâkird
Biri legençe tutar birisi tîg ü taG

(ML- Nâlişî, G 1150/2)

AGağıdaki beyitte ise âGığın ağlayan gözleri, berberin tıraG yaparken kullanacağı suyu taGıyan, âhı da bu suyu ısıtmak için ateGyakan çıraklar olarak düGünülmüGtür:

Ey âh hidmet eyle var âteGini üfle
Ey çeGm-i eGk-pâGum sen de suyını taGı

(ML- Nâlişî, G 1150/3)

Resim 2

Geleneksel kıyafetiyle elinde ayna tutan bir Osmanlı berber çırağı

Berberlik imajı etrafında içlenen sevgili, mesleğin ifası gereği öne çıkan "kesme" eyleminden dolayı, âşığın başını kesen acımasız bir kişi olarak takdim edilmiştir:

Başa çup feryâd idüp didüm beni gel kıl terâş
Başımı kesdi o dem olmış kesici ser-terâş

(Mürekkepçi Enverî, G 117/1)

Benzer şekilde bir şehrengizde de bir taraftan güzellik çerçevesinde bulunan nazlı ve işveli bir berber olarak nitelendirilerek sevgilinin güzelliği ön plana çıkarılırken bir taraftan da âşıkları cevr usturasıyla tıraş ettiği söylenerek sevgilinin acımasızlığı vurgulanmıştır:

Çâr-sû-yı hüsn içinde birisi bir ser-terâş
Kelle-i „uşşâkı tîg-i cevr ile eyler terâş
Kılur ana ser-fürû her kimse kim ister terâş
Nâz ile şîveyle anı eyler ol dil-ber terâş
Hak budur bâg-ı hemdür şehr-i Edincik ki var

[Ravzî, Muh. 3/92 (Edincik Şehrengizi)]

Sevgilinin berber ya da çırak olarak tasavvur edildiği yukarıdaki örneklerden başka berbere gidip tıraş olan/olması gereken sevgili tipi ile de karşılaşmaktayız. Bu çerçevede sevgilinin yüzü güzellik ülkesi, yüzündeki hat da renginden dolayı Habeş askeri olarak düşünülmüştür. Düşmanın güzellik ülkesinin sınırlarını berbat etmemesi için sevgilinin berberden yardım isteyip bu düşmandan kurtulması gerekmektedir. Bu söylem içerisinde âşık, güzelliğini yok edebilecek olan kıllardan kurtulabilmesi için sevgiliye berbere gitmesi gerektiğini telkin etmektedir:

Ol âfet ser-terâşından eger itmezse istimdâd
Ider ser-hadd-i mülk-i hüsnini ceyş-i Habeş ber-bâd

(Kâmî, G 26/1)

Aşağıdaki beyitte de yine aynı durum işlenmiştir. Hat, sevgilinin yüzünü adeta gecenin karanlığı gibi kaplamıştır. Bu durumda güneşe benzeyen sevgilinin, berberin aya benzeyen usturası karşısında başeğmesine şaşılmaz:

Tîğ-i hilâle tan mı hurşîd egerse başı
Şeb sanmanuz görinen gelmiş durur terâşı

(ML-Sâbirî, G 1141/1)

Yine Bâkî'nin aşağıdaki beytinde de sevgilinin yüzündeki istenmeyen tüyler, rengi dolayısıyla düşman Berberî askerlerine, ustura da kılıca benzetilmiştir:

Terâşitdi ser-i a,,dâyı bir bir tîğg-i bürrânı
Atan feth itdi kürsiyy-i bilâd-ı Berberistânı

(Bâkî, G 546/5)

Berberin Müşterileri

Âşık

Berberlikle ilgili unsurların divan şiirinin aşk ilişkisi içerisinde içerdiği beyitlerde, berber ya da berber çırağı olarak konumlandırılan sevgilinin dışında, âşık ve rakip de onun tıraş olan müşterileri olarak hayal edilmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere, sevgilinin acımasızlığı karşısında âşık tevekkül içindedir. Kimseye başeğmemiş olan âşık, sevgilinin karşısında çaresizce başını eğmiş ona kul olmuştur. Bu hayalin kurgulanmasında eski tıraş usulü etkili olmuştur. Bu tıraş yöntemindeki mutlak teslimiyet, tam da âşığın sevgili karşısındaki teslim oluş hâlini karşılar:

Gösterir isen kes başım istersen anı kıl terâş
Ser-terâşım bağrı taşım işte tîğün işte baş

(Âlî, G 588/1)

Kimseye başını egmez geçinürdi kelle ser
Darbı başa egdürdi kul itdi anı bir ser-terâş

(*Süheylî, G 138/4)*

Bir sîm-ten terâş güzel hûb-ı ser-terâş
Hüsn ü kemâl ü hulk ile egdürdi halka baş

(Zâtî, G 599/1)

Dil yine sevdi cândan bir hûb ser-terâş
Ol kaşı yânun egdüm tîğine togrı başı

(ML- Keyfî, G 1144/1)

Divan şiirinin aşk anlayışı, âşığın tam da bu şekilde teslim oluşunu gerektirir. Tıraş olan kişinin, berberin kullandığı ustura ve makas gibi kesici aletlerin verebileceği zararlardan korunabilmesi için berbere teslim olarak onun yönlendirmelerine uyması gerekir:

Olur âzâde-ser başın koyan zânû-yı teslîme
Bu ma,,nâ pek müşâhiddür hele berber husûsında

(Hâlet Efendi, G 21/2)

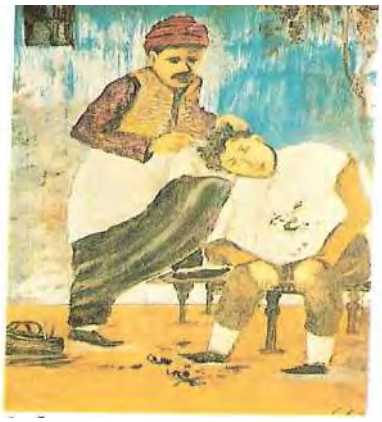
Âşık, sonunda boynunu verip başını teslim edecek olsa da, sevgilinin cana safa veren tıraşıyla son derece memnundur:

Âh kim bir berberün âlüfte vü mecnûnıyam
Ol niçe başlar keser fettânının meftûnıyam

(Azmizâde Hâletî, Mt. 344/1)

Tîğine ey dil anun n"ola boyun virürsem
Câna safâ bağışlar mahbûbdur terâş

(ML-Belîgî, G 1143/2)



Resim 3

Dizinde müşterisini tıraş eden bir Osmanlı berberi

Rakip

Sevgilinin berber olarak tasavvur edildiği beyitlerde âşığın tahammül edemediği durum, rakibin tıraş olmak için ona gelmesidir. Tıraşsız olduğu "nâ-terâş" ifadesiyle vurgulanan ve bu yönüyle de ağdığılanan rakibin berbere gelmedeki tek amacı, sevgiliye yakın olmaktır. Tıraş sırasında sevgilinin rakibe fiziksel olarak yaklaşması, âşığın tahammül sınırlarının dışındadır. Zira yukarıda değinildiği üzere, eski usul tıraşta müşterinin başını berberin dizine dayaması söz konusudur. "Sîne-ber-sîne" olarak ifade edilen bu yakınlık, âşığın dayanamayacağı bir durumdur:

Nâ-terâş olduğın ağyârun içtdük bilürüz
Bir terâş olmağ içün gözleri berberde midür

(İbrahim Tırsî (G LXVII /7)

Sîne-ber-sîne idüp anı terâş
Olmış ağyâra ol perî berber

(Ahmed Neylî, G 54/3)

Sîne-ber-sîne terâş eylemiş olehremeni
O perî-peyker olup dîv rakîbe berber

(Ahmed Neylî, G 71/4)

Aslında rakip ortalarda dolaşmasa âşık, berber sevgiliyi bir şekilde kandıracak ve muradına erecektir. Ancak rakip, bele takılan ve usturayı bileylemek için kullanılan kayış gibi sevgilinin yanından hiç ayrılmamaktadır:

Sayd eylemek olurdı ol hûb ser-terâşı
Kayış gibi yanınca salınmasaydı nâş

(ML - Sâbirî, G 1140/1)

Bûs u kenâr iderdüm ol hûb ser-terâĢı
Olsa cüdâ yanından ağyâr-ı nâ-terâĢ

(ML - Sipâhî, G 1142/1)

Rakipten böylesine muzdarip olan âĢık, sevgiliye, ansızın gelmesi durumunda, rakibi tersten tıraĢ ederek ona acı çektirmesini ve böylelikle baĢından savmasını tavsiye eder. Zira rakip, sevgilinin yanında bulunmaya lâyık değildir. Ancak o, haddini bilmeden berberin belinden sarkan kayıĢ gibi sevgilinin yanında bulunmak ister. Bu hadsizliğinin cezası olarak da odun gibi yontulmayı hak eder:

Sen nâz ile tururken nâ-geh gelürse nâĢ
BaĢdan savam dir isen tersine kıl terâĢı

(ML - ʻAtâ, G 1156/1)

KayıĢ gibi yanınca salınmağ ister imiĢ
Yonarlar ise hakdur ağyâr-ı nâ-terâĢ

(ML - Merâmî, G 1155/2)

Berber Dükkânı

Berber dükkânları[5], Şiirlerde son derece renkli mekânlar olarak tasvir edilmiştir. Berber dükkânının felek olarak tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte tıraş tası, güneş; peştamal, buluta; ayna, dolunaya; berber de meleğe teşbih edilmiştir. Evliya Çelebi, *Seyahatname*'sinde ordunun sefere çıkarken esnafın yaptığı geçit törenini tasvir ettiği bir bölümde, "bellerinde pâk ibrişim ve altınlı peştamallarla süslenmiş güneş parçası berber civanların, tahtırevanlar üstüne kurdukları dükkânlarını çeşit çeşit camlarla, sarı pirinçten leğen ve ibriklerle, nice bin tür Alman usturaları ile süslediklerini" anlatmaktadır (Erduran 2006, 192-194). Bu tablo düşünüldüğünde berber dükkânı ile ilgili teşbihlerin bu gerçeklik üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır:

Mihr tâs oldı felek dükkân bulutlar gök futa
Bedr-i mâh âyînedür gûyâ melekler ser-terâş

(Mürekkepçi Enverî, G 117/3)

Âyînen gündür felek kösren setîlün mâh-ı nev
Âl piş-hûrün şafak çerhun bu çerh-i ser-terâş

(Mürekkepçi Enverî, G 123/4)

[5] Osmanlıda, Kanunî Sultan Süleyman döneminde kahve keyfinin yayılıp, İstanbul'da ilk kahvehanelerin açılmasına kadar berber dükkânlarının nasıl yerler oldukları bilinmemektedir. Kahvehanelerin açılmasıyla berberler kahvehanelerin köşelerine yerleşirler ve berber esnafı da kahveci esnafına yamak olur. 18. yy. ortalarında 4. Murat kahveyi yasaklayıp, kahvehaneleri kapatınca berberler de özgürlüklerine kavuşur. Ancak padişahın ölümüyle berber dükkânı tekrar kahvehanelerin içine girer ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı 1826 yılına kadar yaklaşık iki asır böyle devam eder. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla kahvehaneler yine kapatılır ve müstakil berber dükkânları açılır. Kahvehanelerin yeniden açılmasıyla birlikte de berberlerin bir kısmı yine kahvehanelerin bir köşesine girerken bir kısmı da müstakil dükkânlarını muhafaza ederler (Koçu 1974, 30; Aksu 1996, 11).

Sultan II. Abdülhamid zamanında Avrupaî berber dükkânları açılır ve kendilerini eski usul berberlerden ayırmak için "perukâr" adını alırlar. Bu değişimle birlikte bellerden futalar, peştamallar atıldı, yerini beyaz patiskadan iş gömlekleri aldı, sabun leğende elle köpürtülür, sakallar elle ovula yıkana yumuşatılırken, yerine sabun tasları ve tıraş fırçaları kaim oldu; yalın ayaklı, ayakları nalınlı ve takunyalı, kolları sıvalı çıraklar da beyaz gömlek, çorap, pabuç giydiler; makasın, usturanın yanına saç makineleri kondu; sitiller tamamen kalktı. Müşteriler peykeye oturtulup, başı düze yatırılırken, başı yastıklı berber koltukları kullanıldı. Günden güne eski berberler azaldı ve yerlerini "perukârlar" aldı. Nihayet Cumhuriyet inkılâbında da "perukâr" adı terk edilerek berber, bu yeni dükkânlara da alem oldu (Bkz. Koçu 1974, 47-51; İbrahim Refik 2007, 22-23; Amicis 1981, 82).

Mihr ile mâh-ı enver âyînelerdür ana
Bu kubbe-i münakkaş oldı dükân-ı kâşi

(ML-Sânî, G 1139/5)

Bütün bu eşyalar bir yana, aslında dükkâna güzelliğini veren sevgilidir:

şeh-levendâne kesim şevk ile hengâm-ı seher
Semt-i dükkâna hırâm itdi o şûh-ı berber
Çıkınup câzibe-i ehl-i derûnı reh-ber
Virdi dükkânçeye teşrîfi ile zînet ü fer

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme I/1-2)

Böylesine güzel bir sevgili olarak tasavvur edilen berberin dükkânı, gencinden ihtiyarına her kesimden insanla dolup taşmıştır:

şeyh ü şâb itdi terâşına heves
Başaçık şıftesi oldı herkes

Berber iskemlesi kürsî oldı
şeyh Efendiyle ehibbâ toldı

(Bosnalı Sâbit, Berbernâme, 13-14)

Dükkân tasvirlerinde tabiat unsurlarının bu kadar yoğun bir şekilde kullanılmış olması "ayak berberi" tabir edilen açık alan/sokak berberlerini akla getirmektedir (bkz. Resim 4, 5).

Resim 4
Elindeki usturayla müşterisini tıraş eden bir sokak berberi (Koç Keskin, 2009: 275)

Resim 5
"Ayak berberi" adı verilen açık hava berberleri.

Aşağıdaki beyitten Osmanlı döneminde bu berberlerden başka, müşterileri ücretsiz tıraş eden vakıf berberleri olduğu da anlaşılmaktadır:

Tîğ dirler bir sütüreyle sığandı hidmete
Kâfiri hasbî terâş itdi vakıf-berber gibi

(Sâbit, K XLIII/34)

Sevgilinin berber olarak tasavvur edildiği divan şiirinde, berber dükkânları da sevgilinin mekânı olarak sunulmuştur. Bu noktada kimi şairlerde berberlikle ilgili unsurların tasavvufî terminolojiyle birleştirilerek berber olan sevgilinin şeyh, müşteri olan âşığın derviş, berber dükkânının da tekke olarak düşünüldüğü görülür. Bu imajın oluşumu, dervişlerin başlarını kazıtmalarıyla ilgili olmalıdır:

Başçuk abdâlunam lutf it beni gel kıl terâş
Tekye-i dükkânuna basdum kadem iy ser-terâş

Tekyedür dükkânı anun başçuk abdâlı çok
Enverî beğler terâş olurlar anda baş başa

(Mürekkepçi Enverî, G 123/1, 5)

Hayâlî Bey de berberlikle ilgili unsurları Kalenderîlere ait yaşam tarzı ve terminoloji ile ilişkilendirmiştir. Aşağıdaki beyitte Kalenderî dervişlerinin ve abdallarının kaşlarını tıraş ederek tasavvufa girmeleri söz konusu edilmiştir:

Bir kalender-hânedür ,âlem diyü îmâ ider
Gel nazar kıl mâh-ı nevde kıl terâş olmuş kaşa

(Hayâlî, G 365-45/4[6])

Hayâlî'nin derviş lik alameti olarak sıkça değindiği tıraş olma ritüeline aşağıdaki beyitler açıklık getirmektedir. Burada asıl kastedilen, bıyığın ya da kaşın kesilmesi değildir. Zira ne bıyığın ne de kaşın, sahibine kıl kadar zararı olabilir. Oysa saçın, sakalın, bıyığın, kaşın tıraş edilmesinden maksat, dervişi dünyaya bağlayan gelip geçici heveslerden uzaklaşmasıdır:

[6] Bu örnek beyit, Kurnaz 1996, 233'ten alınmış ve ait olduğu şiirin beyit numarası, ilki sayfa, ikincisi şiir, üçüncüsü de beyit numarasını göstermek üzere oradaki sisteme göre verilmiştir.

Baş dan gel ey kalender kîl ü kâli kıl terâş
Yoksa kılca ne bıyık virür zarâr sana ne kaş

(Hayretî, G 153/1)

Ta'alluk resmini gel safha-i dilden terâş eyle
Halâs ol kayd-ı nefsünden budur Nev'î kalenderlik

(Nev'î, G 262/5)

Divan şairlerince kendisi feleğe, tası güneşe, aynası aya ve güneşe, peşkamalı bulutlara benzetilen, çinileriyle nakış nakış süslenmiş bir gökkubbe olarak canlı ve renkli tablolarla tasvir edilen berber dükkânları Mehmet Akif Ersoy tarafından "Mahalle Kahvesi" manzumesinde (1966, 120-121) son derece olumsuz bir atmosfer içerisinde tasvir edilmiştir. Akif'in şiirinden son dönemlerde de berber dükkânının kahvehanenin bir köşesinde varlığını sürdürdüğü, kahvecinin aynı zamanda diş çekmek ve sülük yapıştırmak gibi işlerini yapmaya devam ettiği anlaşılmaktadır:

...

Duvarda eski ocaklar kadar geniş bir oyuk,
İçinde camlı dolap var ya, raflarında ne yok!

Birinci katta sülük beslenen büyük kavanoz;
Onun yanında, kan almak için, beş on boynuz.

İkinci katta bütün kerpetenler, usturalar...
Demek ki kahveci hem diş tabibi, hem perukâr,

İnanmadınsa değildir tereddüdün sırası;
Uzun lâkırdıya hâcet ne? İşte mosturası:

Çekerken etli kemiklerle ayrılıp çeneden,
Sonunda bir ipe, boy boy, onar onar, dizilen.

İşte kazma dişleri sen mahya belledinse, değil;
Birer mezara işaret, düşünki, her kandil!

Üçüncü katta durur sâde havlu bohçaları.
Sağında cam dolabın hücre hücre bitpazarı.

...

Aşağıdaki beyitlerden de, Mehmet Akif'in kahvehane köşesindeki berber dükkânını tasvir ettiği şiirindeki olumsuz atmosferi andıracak şekilde, dükkânın sineklerle dolu olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki sinek, berber olarak konumlandırılan sevgilinin yakınında bulunmak için dükkana üşüşen rakipleri karşılar. Rakipleri oraya çeken sevgilinin varlığıdır. Ancak sevgili de gösterdiği ilgiyle onların gelmesinde rol oynamıştır. Âşık da kendisinden esirgediği ilgiyi rakiplerine göstermesine kızmış olacak ki sevgilinin bu hâlini, "kuyruk sallamak" gibi tahkir edici bir deyimle ifade etmiştir:

Bir berbere didüm ki dükkânunda sinek çok
Kuyruk salarum didi o mânend-i sineklik

(İbrahim Tırsî, G CXVI /3)

İdiler bûse-i la'l-i leb-i şîrîne heves
Müşterî üşdi dükâna yine mânend-i meges

Bu kadar kimseye kuyruk mı salur ol nevres
Yâ çözilsün yâ bağı kaydını görsün herkes

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme II/1-2)

Benzer şekilde Bosnalı Sâbit'in Berbernâmesi'nde de ustası uzaklaşır uzaklaşmaz âşıklarına "kuyruk sallayarak" onları dükkâna toplayan bir sevgili imajı çizilmiştir:

Yaşınî kaldukda başına buyruk
Âşık-ı zâra salardı kuyruk

(*Bosnalı Sâbit, Berbernâme, 23)*

Çoğunlukla olumlu bir şekilde ele alınan berberlik, kimi şiirlerde olumsuz biçimde anılmış hatta istenmeyen bir meslek olarak sunulmuştur:

Terâşitmek ne lâzım sîneye gel al gönül nakdin
Benüm çok sevdügüm zergerlik it lâzım mı berberlik

(Nev'î, G 262/3)

Berberlerin Kullandığı Aletler

a. Ustura (Mûsâ)

Tıraş aletlerinden biri olan ustura (bkz. Resim 6), şiirlerde Farsça karşılığı olan "mûsâ" şeklinde geçmektedir. Bu kullanım, ifade imkânlarının genişliği dolayısıyla tercih edilmiş olmalıdır. Yüz, rengiyle ve gelenekte yüklendiği anlamıyla imanı çağrıştırırken üzerindeki kıllarsa küfrü hatırlatır:

Hattını yüzden terâş itsen n'ola ey nâzenîn
Vechi yok kim bir arada cem ola küfr ile dîn

(Hayâlî, K 23/12)

Bu durumda tıraşda iman ile küfrün mücadelesini karşılar. Öte yandan "mûsâ" kelimesi, İslamî gelenekteki Hz. Musa-Firavun, dolayısıyla da iman-küfür, çekişmesini çağrıştırmasıyla şiirlerde söz konusu edilmiştir:

San leşker-i Fir'avn idi bu hatt-ı gubârın
Kim ârızın âbında helâk eyledi Mûsâ

(Ahmed Paşa, G 8/3)

Didüm terâşiderken kâfir rakîbi dil-ber
Mûsâyı gör ki eyler Fir'avn ile savaşı

(ML - Recâyî, G 1154/2)

Aşağıdaki beyitte ise berberin isminden (Îsa) dolayı "mûsâ" kelimesinin kullanıldığı, böylece de iki peygamber olan Hz. Îsa ile Hz. Musa'nın hatırlatıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Musa'nın mucizelerinden olan yed-i beyza hatırlatılmış, sevgilinin gümüş kadar beyaz ve parlak bileği onunla kıyaslanmıştır. Ayrıca "bilegi" kelimesi de usturanın keskinleştirmek için sürtüldüğü bileyi taşını hatırlatacak şekilde kullanılmıştır:

Aldığınca ele mûsâsını berber „Gâ
Gösterür ol yed-i beyzâya gümiGden bilegi

(Gelibolulu Sun'î, G197/3)

Sâ„id-i sîmînde gör tîgin o zîbâ berberün
Mu„ciz-i Mûsâ'yı seyr eyle yed-i beyzâya bak

(Kara Fazlî, G 110/4)

Kimi Girlerde eGyanın bugün kullanılan adıyla "ustura" Gekline de geçtiği ve bununla sevgilinin gamzesinin kastedildiği görülür:

Külçe-i sîm musaffâ bilegi âyîne ber
Gamzesi usturadur nâvek-i müjgân nîGger

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme IV/3)

Resim 6

Ustura

b. Kösre taşı

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre kurGunile zımparanın karıGtırılıp yuvarlak bir Gekil verilerek elde edilen kösre taGı, berberlerin usturalarını keskinleGtirmekte kullanılır. Ayrıca kılıççıların ve bıçakçıların kullandığı, kara lökün ateGte yumuGatılmasından sonra içine zımpara konarak elde edilen çarhlı kösre denilen baGka bir türü daha bulunmaktadır (Erduran 2006, 157). Bileyi taGı da denilen bu taGın berber dükkânıyla ilgili diğer unsurlarla birlikte beyitlerde yer aldığını görmekteyiz. GüneGin ayna, ayın sitil, Gafağın kırmızı renkli peGkir olduğu beyitte feleğin de Geklinden dolayı kösre taGı olarak tasavvuru söz konusudur. Sonraki beyitlerden de bileyinin kösreden farklı olarak düz bir Gekle sahip olduğu ve o dönemde "Frenk taGı" adıyla anılan bileyi taGının da meGhur olduğu anlaGılmaktadır:

Âyînen gündür felek kösren setîlün mâh-ı nev
Âl piGkîrün Gafak çerhün bu çerh-i ser-terâGı

(Mürekkepçi Enverî, G 123/4)

Deli berber bilegisi gibi düz olsa dahi
Kelligi itsem tekellüm yine lüknet bâkî

(İbrahim Tırsî, G CC/3)

„Azm itdi Rûma Mısrun meşhûr ser-terâşı
Elde Dımışkî tîği bilde Firengî taşı

(ML - Sadrî, G 1145/1)

Yukarıdakilerden başka berberlerin bellerine astıkları kayışlara (bkz. Resim 7) sürterek usturalarını bileyledikleri anlaşılmaktadır:

şâhuma eski kul geçinür bir yeniçeri
Gitmez o ser-terâşun öninden hiç ol kayış

(Bâlî Çelebi, G 78/4)

Kayış gibi yanınca salınmağ ister imiş
Yonarlar ise hakdur ağyâr-ı nâ-terâş

(ML - Merâmî, G 1155/2)

Resim 7

Ustura bileylemek için kullanılan kayışlar.

c. Makas

Beyitlerde makas (bkz. Resim 8), çoğunlukla tarakla birlikte kullanılmıştır. Tarak, saçları tararken makas da fazlalıklarını kesmektedir:

Açdı şâne abanûs gibi siyeh perçemüni
Ördi mikrâs ile pîrâste-i bîşü kemini

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme IX/1)

Hem-çün makas dehânını hamyâzegâh idüp
Çâk itdi şâneveş dil-i hallâkı zülf ü hat

(Nedîm, G 55/14)

Bu hayalde şekline dolayı kirpiklerin tarağa, gözün de makasa teşbihi söz konusudur:

Müjgânum oldı şâne ol âfet-i zamâne
Mikrâs idüp Siyâmî bu çeşm-i hûn-pâşı

(ML - Siyâmî, G 1149/5)

Resim 8

Osmanlı berber makası

d. Tarak (Şâne)

Berber eşyalarından olan tarak da şiirlerde söz konusu edilmiştir. Sevgili, saçının kıvrımında asılı duran gönlünü oradan düşürmesi için âşığa ayna ve tarak sunar. Bu şekilde kırılıp bin parçaya bölünen âşığın gönlü tarakla özdeşleştirilir:

Gösterüp halka-i zülfünde dil-i mecrûhu
Ser-terâşum bana âyîne ile şâne sunar

(Nâilî-i Kadîm, G 80/2)

Bir yirde kesdi gerçi başum terâşiderken
Reşk ile şâneâsâ sad-pâre oldı nâşî

(ML - Keyfî, G 1144/4)

e. Ayna

Berber dükkânıyla ilgili imajlarda aynanın ön plana çıktığı görülür. Bir berber eşyası olan ayna, müşterinin çoğunlukla sevgili olarak tasavvur ettiği berberi, bazen de kendisini seyrettiği bir objeye dönüşür. Aşağıdaki beyitte yer yer aynalarla donatılmış berber dükkânının bu aynalardan yansıyan görüntülerle güzellerin suretlerinin nakşedildiği bir puthaneye döndüğü dile getirilmiş, böylelikle de renkli ve canlı bir mekân tasviri yapılmıştır:

Şöyle nigâr-hâne-i Çîn ,aks-i ruhları
Dükkâne câ-be-câ dizüp ol berber âyîne

(Nev'i-zâde Atâyî, K 9/3)

Sevgilinin sinesinin ayna olarak sunulduğu örneklerin yanında (bkz. Mehmed Emin Belîğ, G 231/1), aşağıdaki beyitte de sevgilinin yeni tıraş edilmiş yüzünün ayna olarak düşünüldüğü görülmektedir:

Keyfî hilâle dönmiş ebrûları o mâhun
Âyîne-i safâ-bahş ruhsâr-ı nev-terâşi

(ML - Keyfî, G 1144/5)

Aşağıdaki beyitlerdeyse dükkânın önüne asılan top şeklindeki yuvarlak aynalar söz konusu edilmiştir. Bu, yoldan gelip geçen ya da dükkâna giren çıkan kişileri kontrol etmek maksadıyla kullanılan "top ayna" (Sultanların Aynaları, 37) olmalıdır. Şiirlerde bu top ayna, şekli ve işlevi dolayısıyla, sürekli sevgiliyi gözleyip duran âşığın gözünü de çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır:

Dükkân öninde hurşîd tob âyîne asaldan
Tîgini tutmak içün mâh oldı kösre taşı

(ML - Nâlişî, G 1150/4)

Sadrî dükân öninde âyîneler ne sarkar
Görmek degül murâdı çünkim o ser-terâşı

(ML - Sadrî, G 1145/5)

Berber, tıraşı bitirdikten sonra, isteğine uygun olup olmadığını kontrol etmesi için müşterinin eline ayna verilirdi. Ancak müşteri sevgili olunca ona ayna sunmak sakıncalı bir durumdur. Zira sevgilinin yansımasını görerek kendisine âşık olması söz konusudur:

Terâşitdükde ey berber eline âyîne sunma
Sakın tasvîrine ‚âşık olur dilber görür kendin

(*Fevrî, G 22/2)*

f. Leğen

Sabun tasları ve tıraş fırçaları icat olunmadan önce eski berberler, sabunu leğenin içinde köpürtür, sakallar elle ovula yıkana yumuşatılırdı. Aynı zamanda tıraştan sonra saçın yıkanması için de kullanılan ve çoğunlukla bakırdan imal edilmiş olan bu leğenlerin bir kenarında müşterinin boynunun sığabileceği genişlikte bir oyuk yer alırdı (bkz. Resim 9). Üstü dükkânların sağına soluna asılmış hâlde bulunan bu berber leğenleri, divan şairlerince felek olarak tasavvur edilen dükkân atmosferi içerisinde rengi ve şekli dolayısıyla güneş ve aya teşbih edilmişlerdir:

Mihr ile mâh Tâbî iki gümişlegençe
Bu çerh-i lâceverdî oldı dükân-ı kâşî

(ML- Tâbî, G1147/5)

Olmış o ser-terâş amâh-ı felek legençe
Dükkânı çerh-i ahdar tîg-i hilâlî kaşı

(ML-Gıyâsi, G1157/2)

Resim 9

Osmanlı berber leğeni ve diğer berber aletleri

g. Sitil - Tas

Berber dükkânında saçı yıkamak için kullanılan sitil (bkz. Resim 10) ve tas da şiirlerde mekânı güzelleştiren unsurlar olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitlerin ikincisinde sitil, aya; leğen, güneş; bunların içerisindeki su da çiğ tanelerine benzetilmiştir:

Asar bâzâr-ı kadründe açup berber dükânın çerh
Saru tâs ile âyine meh ü mihr-i mücellâdan

(Tacizâde Cafer Çelebi, K 22/24)

Mihr ü meh satl u legen çeşbnem ü gül ana miyâh
şekl-i zencîrde gîsû-yı müca,,ad her gâh

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme IV/2)

Nergis, çemende berber olunca, dükkânını altın tasa benzeyen çiçekleriyle süslemiştir:

Tâs-ı zerrînle ârâyişi dükkân itdi
Oldı bâzâr-ı çemende yine berber nergis

(Bursalı Rahmî, K 9/7)

Aşağıdaki beyitte âşığın gözü, sitille; gözyaşları da bu sitilden dökülen suyla özdeşleştirilmiştir:

Alsan terâşa gayrı gün gibi tâs-ı zerrîn
Su yirine dökerdi çeşmüm sitili yaşı

(ML - Sâbirî, G 1141/2)

Resim 10

Sitil

h. Peşkir/havlu

Havlu, berberlerin vazgeçilmez eşyalarından biridir. Tıraş esnasında müşterilerinin boyunlarına büyükçe bir havlu/bez bağlarlar (bkz. Resim 1, 3, 4, 5) ya da başlarını dizlerine serdikleri bir havlu üzerine yatırırlar (bkz. Resim 3). Bu sırada ıslanan ellerini kurulamak için de bellerine soktukları bir havluyu kullanırlardı (bkz. Resim 1, 4, 5). Islanan ya da yıkanan havluları

da dükkânın önüne asarak kuruturlardı (bkz. Resim 1). Şiirlerde bu rengârenk havlular, berber dükkânını süsleyen güzellikler olarak değerlendirilmiştir:

Âyînen gündür felek kösren setîlün mâh-ı nev
Âl piştrün şafak çerhün bu çerh-i ser-terâş

(Mürekkepçi Enverî, G 123/4)

Aşağıdaki beyitte ise iki tarafı da tüylü yüzeye sahip olduğu bilgisi verilen havlu, asıl işleviyle, yani saçı kurulama özelliğiyle söz konusu edilmiştir:

Aldı havlî-i dü-havi ile anun nemini
Eyledi dâm-ı belâ zülf-i ham-ender-hamını

(Beliğ Mehmed Emin, Divan, Berbernâme IX/2)

Sonuç

Bu makalede berberlerle ve berberlik mesleğiyle ilgili unsurların divan şiirinde ele alınış biçimi üzerinde durulmuştur. Çalışma yöntemi olarak öncelikle tarihî kaynaklardan ve değişik yüzyıllara ait divan, mesnevi ve şehrengiz gibi edebî metinlerden söz konusu meslekle ilgili derleme yapılmıştır. Elde edilen bilgiler sınıflandırılarak karşılaştırılmış ve berberin kimliği, mesleğin icrası ve tarihî seyrine ilişkin tespitler yapılmıştır.

Bir meslek erbabı olarak berberler, hem toplumun nabzının tutulduğu toplanma mekânı durumundaki dükkânları dolayısıyla hem de yaptıkları işler dolayısıyla her dönemde toplumsal hayatın önemli simalarından birisi olmuşlardır. Zira eski zamanlarda berberler, tıraş etmenin yanında diş çekmek, çeşitli cilt hastalıkları için merhemler hazırlamak, şeş çekerek hastaları tedavi etmeye çalışmak gibi işler de yapmışlardır. Önceleri kahvehanelerde kahveciler ve hamamlarda tellaklar da berberlik yapmışlar, sonraki dönemlerde de bu iş ayrı bir "meslek" olarak benimseyenler, kendilerine ait müstakil dükkânlarda mesleklerini icra etmişlerdir.

Berberlikle ilgili unsurlar, divan şiirinde, bu geleneğin açık algılayışı içerisinde birer sembole dönüştürülmüştür. Örneğin; sevgili kimi zaman berber, kimi zaman da berber çırağı olarak tasavvur edilirken âşık, müşteri; rakipse âşığın istemediği hâlde berberin ilgi gösterdiği diğer müşterileri karşılamaktadır. Berber ya da berber çırağı olarak takdim edilen sevgili, özellikle çeşitli meslek gruplarını temsil eder şekilde görünen "yarı idealize edilmiş sevgili tipi" olarak içselenmiştir.

Divan şiirinde sevgili olarak konumlandırılan berberle ve berber dükkânıyla ilgili tasvirler son derece renklidir. Berberler etrafında oluşan imaj dünyası, tarihî kaynaklarda anlatılanlarla ve minyatürlerde, resimlerde gösterilenlerle örtüşmektedir. Berber çeşitlerinden berberlerin yaptıkları işlere, tıraş araç-gereçlerinden müşterilerini tıraş ediş biçimlerine kadar bütün ayrıntıların gerçekte olduğu şekilde şiirlere yansıdığı görülmektedir. Şiirlerdeki berberlikle ilgili benzetmeler, divan şiirinin teşbihler dünyasıyla alakalı olduğu gibi, dönemin berber dükkânları ve tıraş eşyalarıyla da ilişkilidir. Örneğin; berber olarak tasavvur edilen sevgilinin, fiziksel güzellik unsurları olarak yanağının, sînesinin ve bileğinin vurgulanması, berberlerin giydikleri kıyafetlerle ilgilidir. Yine berber dükkânlarındaki sitilin, aya; leğenin, güneş; suyun da çiğ tanelerine benzetilmesi, hem bunlar arasındaki şekil ve renk benzerlikleriyle ilişkili olduğu kadar Osmanlı dönemindeki açık hava berberleriyle de alakalıdır.

KAYNAKÇA

AKSOYAK İ. Hakkı (2006). **Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Divanları (I-II-III)**, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Sources of Oriental Languages and Literatures 72-73-74.

AKSU F. A. (1996). **Geleneksel Erkek Berberliği**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ALÇ. şehnaz (2004). "Berberlik ve Sosyal Hiciv" **Saç Kitabı**, (Ed.) Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi. 373-395.

AMİCİS E. (1981). **İstanbul (1874)**, Çev. Beynun Akyavaş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ARSLAN Mehmet (2002). **Şeref Hanım Divanı**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ATALAY Besim (1992). **Divan-ı Lügat-it Tercümesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ATİK GÜRBÜZ İncinur (2011). **Mecmû'a-i Letâ'if**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYDEMİR Yaşar (2007). "Ravzî'nin Edincik şehrengizi", **Gazi Türkiyat,** S. 1, s. 97-126.

AYDEMİR Yaşar (2009). **Ravzî Divanı**, http://ekitap.kulturturizm. gov.tr/dosya/1-213618/h/metin.pdf, (ET: 20.11.2011).

AZAR Birol (2005). **Türâbî Divanı (İnceleme-Metin)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAVUŞOĞLU Mehmet-TANYERİ M. Ali (1981). **Hayretî Divanı.** İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

DEMİREL H. Gamze (2005). **18. Yüzyıl Şairlerinden Belîg Mehmed Emin Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlil)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DERDİYOK İ. Çetin (2005). **Hâlet Efendi Divançesi (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)**, Adana: Karahan Kitabevi.

EKİCİ Hatice (2006). **Sahhâf Rüşdî ve Divanının Tenkitli Metni**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERDURAN Zeynep (2006). **Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ne Göre İstanbul'da Esnaf, Zanaat ve Ticaret – Açıklamalı Metin**, Yayınlamamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERSOY Mehmet Akif (1966). **Safahat**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

ERÜNSAL İsmail (1983). **The Life and Works of Tacizâde Cafer Çelebi With a Critical Edition of His Divan**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

GÖNEL Hüseyin (2010). **15-16. Yüzyıl Divanlarına Göre Divan Şiirinde Sevgili**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜRGENDERELİ Müberra (2000). **Hasan Ziyâ'î, Hayatı-Eserleri-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)**, http://ekitap.kulturturizm. gov.tr/dosya/1-213637/h/giris.pdf, (ET: 25.11.2011).

HARMANCI M. Esat (t.y.). **Süheylî-Ahmed bin Hemdem Kethudâ-Divan**, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-215254/h/girismetin. pdf, (ET: 25.11.2011).

İPEKTEN Haluk (1990). **Nâilî Divanı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KARACAN Turgut (1990). "Bosnalı Sâbit'in *Berbernâme*'si", **Çevren**, S. 76, s. 37-44

KARAKÖSE Saadet (t.y.). **Nev'i-zâde Atâyî Divanı**. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-275469/h/nevi-zade-atayi. pdf, (ET: 15.11.2011).

KAYA B. Ali (2003). **Azmî-zâde Hâletî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni I-II (The Divan Of Azmi-zade Haleti: Introduction and Critical Edit.)**, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Sources of Oriental Languages and Literatures.

KOÇ KESKİN Neslihan (2009). **Sosyal Hayatın 17. Yüzyıl Divan Şiirine Yansımları ve Anlam Çerçeveleri**, YayımlanmamışDoktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KILIÇ Atabey (2004). **Mîrzâ-zâde Ahmed Neyli ve Divanı (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği)**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

KOÇU Reşat Ekrem (1974). "Eski İstanbulda Berberler", **Hayat Tarih Mecmuası**, S. X(5), s. 30-37.

KURNAZ Cemal (1996). **Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili**, İstanbul: MEB Yayınları.

KURNAZ Cemal (1997). "Çizgi DıĢı Güzeller", **Türküden Gazele Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler**, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 456-479.

KURNAZ Cemal-TATCI Mustafa (2001). **Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı**, Ankara: MEB Yayınları.

KUTLAR F. Sabiha (2004). **Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, Dîvân**, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-275459/h/arpaeminizade-sami.pdf, (ET: 15.11.2011).

KÜÇÜK Sabahattin (1994). **Bâkî Divanı**, Ankara: TDK Yayınları.

MACİT Muhsin (1997). **Nedîm Divanı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖZKAN Ömer (2007). **Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı**, İstanbul: Kitabevi.

ÖZKAT Mustafa (2005). **Kara Fazlî'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)**, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat AraĢtırmaları Enstitüsü.

REFİK İbrahim (2007). "Kolay Değildir Osmanlıda Berber Olmak", **Sohbet Tadında Tarih**, İstanbul: Albatros Yayınları, s. 22-23.

SARAÇ M.A. Yekta (2004). **Emrî Divanı**, İstanbul: Eren Yayınları.

SARI Şeyma (2009). **Hâtif Ali Efendi Hayatı, Edebî Kişiliği Divanı'nın Tenkitli Metni(132b-203a) ve Nesre Çevirisi**, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat AraĢtırmaları Enstitüsü.

SEFERCİOĞLU M. Nejat (2004). "Divan Şiirinde Tarak ve Ayna" **Saç Kitabı**, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi. 203-239.

SİNAN Betül (2004). **Bâlî Çelebi Divanı (2b-35a) İnceleme-Metin**, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Sultanların Aynaları, (1998). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TARLAN Ali Nihat (1948). **Şiir Mecmualarında 16. ve 17. Asır Divan Şiiri, Rahmî ve Fevrî**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

TARLAN Ali Nihat (1987). **Zâtî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: III. Cild.** İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TARLAN Ali Nihat (1992). **Ahmed Paşa Divanı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

TARLAN Ali Nihat (1992). **Hayâlî Bey Divanı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

TIĞLI Fatih (2006). **Bursalı Rahmî Çelebi ve Divanı**, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TULUM Mertol-TANYERİM. Ali (1977). **Nev'î Divanı**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

YAKAR, Halil İbrahim (2002). **Gelibolulu Sun'î Dîvânı ve Tahlili**, YayımlanmamışDoktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIRIM Ali (1995). **Kâmî, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni**, YayımlanmamışDoktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILMAZ Kadriye (2001). **İbrahim Tırsî Divanı İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük**, YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 257-273, ANKARA-TURKEY

EDEBİ METNİN VE YARATICILIĞIN KAYNAĞINA ULAŞAN YOL: PSİKANALİTİK EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ

Ferda ATLI[*]

ÖZET

Edebiyat ve psikoloji insan ve insanın hallerini inceleme alanı olarak kabul etmeleri dolayısıyla birbirlerinden beslenmesi gereken bilim dallarıdır. Edebiyatın psikolojiye katkılarının yanında psikolojinin edebiyata katkıları önemli boyutlardadır. Günümüzde edebi metinlerde işlenen karakterlerin oluşturulması ve tahlil edilmesi hususunda psikoloji pusula mahiyeti göstermektedir. Özellikle insanın bilinçaltını ve yaratım faaliyetini çeşitli yollardan tanımlamaya çalışan psikanaliz bilimi, edebiyat için önemli bir yan alan olma özelliğini sürdürmektedir. Psikanalizin, kurucusu Sıgmund Freud tarafından sanatçılara, daha sonra ise öğrencileri vasıtasıyla sanat eserlerine uygulanışı psikanaliz ile edebiyatın aynı zeminde buluşmasına sebebiyet vermiştir.

Başta Freud, Adler, Jung ve Lacan olmak üzere psikanaliz ile edebiyatı bir araya getirmeye çalışan bilim insanları farklı metotlar geliştirerek daha iyiyi yakalama uğraşı içinde olmuşlardır. Psikanalizle ilgilenen bilim insanlarının geliştirdikleri bu metotlardan yararlanan edebiyat eleştirmenleri Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi yöntemini geliştirerek edebi metin incelemesinde farklı bir boyut yakalama imkânı elde etmişlerdir. Bazen sanatçının hayat hikâyesinden yola çıkılarak bazen de edebi metindeki şahsiyetlerin özelliklerine dayanılarak ortaya çıkan bu yorumlar metinlere çok katmanlılık kazandırmış, okuyucunun hem edebi metnin hem yazarın iç dünyasına mercek tutmasına yardımcı olmuşlardır.

Bu çalışmanın amacı bir makalenin sınırlarının el verdiğince Psikanalitik Edebiyat Eleştiri metodunun önemli beş şahsiyeti hakkında bilgi vermek ve Türk edebiyatından bazı örnekleri dikkatlere sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, psikanaliz, Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi, yaratıcılık.

THE WAY THAT REACHES THE SOURCE OF LITERARY TEXT AND CREATIVITY: PSYCHOANALYTIC LITERARY CRITISM

ABSTRACT

Literature and psychology are disciplines that should be interacting with each other as they regard human and human nature as their fields of study. Beside the contributions of literature to psychology, the contributions of psychology to literature are in great extent. Today, pyschology acts as scrip with respect to forming and analyzing of

[*] ArĢ.Gör., Gümüşhane Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ferdaatli@hotmail.com

characters mentioned in literal texts. Psychoanalysis is an important sub-field of literature as it particularly tries to define the human subconscious and the process of creativity in various ways. The fact that psychoanalysis is applied to artists by the creator of it, Sigmund Freud and later to works of art by his followers, has given rise to the collaboration of psychoanalysis and literature.

Scientists such as Freud, Adler, Jung and Lacan, who attempt to bring together psychoanalysis and literature, have tried to obtain better results by developing different methods. By means of these methods developed by scientists dealing with psychoanalysis, literature commentators acquired different dimension in the investigaton of literal text by developing the method of Psychoanalytic Literary Review. Based on the life story of artist or referring features of the characters in literal text, these comments gained multi-layered to texts and helped readers to shed light on inner world of literal text and writer.

The aim of this study is to give information about the five important representatives of the psychoanalytic literary criticism and to give examples from the Turkish literature.

Key Words: literature, psychoanalysis, psychoanalytic literary criticism, creativity.

Giriş

İnsanın hayat serüvenini konu edinen edebi eserler, edebiyatın artık bir bilim olarak kabulünün akabinde çeşitli metotlar dâhilinde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu eserlerin insan elinden çıkmışlıkları ve yazar yahut şair olarak sıfatlandırılan bu şahısların, bir toplum içinde yaşıyor, bu toplumdan besleniyor fakat aynı zamanda sanatçı olmaları sebebiyle varlıklarından aldıkları kişisel bir güçle diğer insanlara ufuklar açıp onları serüvenden serüvene sürüklüyor oluşları edebi yapıttaki insan faktörünün altının çizilmesi için önemli sebeplerdir. İnsanı inceleyen bir bilim olan edebiyat, içine bu hususlardan diğer beşeri bilimlere ihtiyaç duymakta ve ara alanlar yaratarak edebi eser çözümlemelerine farklı boyutlar sunma yoluna gitmektedir. Sanatçının yaratıcı bir ruha sahip oluşu ve diğer insanlardan „yaratıcılık" gücüyle farklı bir konuma oturtuluşu edebiyatın psikolojik boyutunu ortaya çıkarmış,yazarın yaratma serüveni, ortaya koyduğu eserlerin hangi sebeple ve nasıl yazıldığı merak konusu olmuştur.

Psikanalitik edebiyat kuramı da bu bakış açısının bir ürünüdür. XX. yy'ın başlarında psikoloji ve psikiyatri bilim dallarının olanaklarından faydalanılarak kişilerin bilinçaltı çözümlemelerini yapmak maksadıyla Sıgmund Freud tarafından kurulan "psikanaliz" biliminin yazarlara ve daha sonraları ise edebi metin kahramanlarına uygulanmasıyla ortaya çıkan "psikanalitik edebiyat kuramı", edebi metinlerin çözümlenmesinde kısa sürede önemli bir yer edinmiştir.

Bir edebi eser incelenirken *yazar, eser* ve *okur* dikkate alınmalı, bu üç faktörden eser içerisindeki en etkili unsur tespit edildikten sonra edebi metin incelenmesi yapılmalıdır (Moran, 2008). Sanatçıyı merkeze oturtarak metni inceleme yoluna giden "psikanalitik eleştiri kuramı"nda da, Freud'un çeşitli yöntemleri uygulanarak sanatçı üzerinden eserleri incelenmiştir. Eseri ortaya koyan sanatçının „*yaşadığı zaman, çevre, sanatçının aldığı eğitim, dönemin sosyal ve siyasi tarihi, sanatçının psikolojisine sanatçıyı yazmaya götüren etmenler*" psikanalitik edebiyat kuramının başlıca uğraşalanlarındandır (Özbek, 2007: 4). Freud'un gerek hastaları üzerinde gerek çeşitli sanat eserlerinde uyguladığı yöntemlerin esas alınarak yazar ve yazardan hareketle eserdeki

kahramanların incelendiği bu yöntem, Yılmaz Özbek tarafından şöyle tarif edilir: "*Psikanalitik Yazınbilim Eleştirisi denince, psikanaliz alanında elde edilen sonuçları ve verileri yazın ürünlerinin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde kullanmak akla gelir. Bir psikolog, bir ruh doktoru, hastanın bilinçaltını aydınlatarak hastayı etkileyen öğeleri belirlemeye nasıl çalışıyorsa, bu defa yazın eleştirisi ile uğraşanlar da yapıtlardaki kurmaca kahramanların bilinçaltını ve dolayısıyla metnin arkaplanını aydınlatmak için psikanalizin birikimlerini kullanır. Bu yaklaşımın adı, 'psikanalitik yazın yorumlama yöntemi'dir.*"(Özbek, 2007: 7). Berna Moran ise psikanalitik kuramın varoluş sebeplerini yazarın bilinçaltını açığa çıkarmak, eserdeki kişilerin psikolojik durumlarına eğilmek ve bir taraftan da 'yaratma' eyleminin nasıllığını araştırmak olarak maddelendirmektedir (Moran, 2008: 149).

Freud'la başlayan psikanalitik eleştiri kuramı zamanla evrilerek yazar merkezli olmaktan çıkıp Jung'un ortaya koyduğu 'analitik psikoloji' sayesinde eser merkezli bir hüviyet kazanmış, yazarın kişisel bilinçaltına insanlığın ortak bilinçaltı eklenerek eser incelemelerine farklı bir boyut kazandırılmıştır. Freud, sadece kişisel bilinçaltını söz konusu ederken öğrencisi Adler aile ve çevreden bahsetmiş, Jung bu kavramlara 'kolektif bilinçaltı' ve 'arketip' terimlerini eklemiş, Lacan edebi eserin yaratma aracı olan dil ile psikanalizi kesiştirme yoluna gitmiştir. Son olarak değindiğimiz psikanalist Rollo May ise yaratıcılık faaliyeti üzerinde durmuştur. Bu makaleyi kaleme alma amacımız bu beş büyük psikanalistten yola çıkarak psikanalitik eleştiri kuramının edebi metindeki işlevini açıklamaya çalışmaktır.

Bilinçaltının Keşfi ve Sigmund Freud

Psikanalizin kurucusu olan Freud yapmış olduğu edebi eser incelemelerinden yola çıkarak sanatçının yaratıcılık faaliyetlerinin zihindeki yankılarına değinmiş, sanat eserinin ortaya çıkışından bahsetmiştir. Bilinci id, ego, süperego olarak üç kısma ayıran Freud, yaratıcı faaliyetlerin bilinçaltını içinde barındıran id kısmından kaynaklandığını, idin ise cinsellik (libido) ve saldırganlık dürtüleri olarak nitelediği başlıca iki dürtüden enerji aldığını öne sürmüştür. Freud'a göre insanın bilinci oluşmadan önceki dönemde zihninde bulunanlar bilinçaltına itilerek kişinin bilinçdışını oluşturmaktadır. Bilinçdışı, bilincin kişide gelişmesiyle birlikte bir şekilde kontrol altında tutulur. Aksi takdirde kişi fazlasıyla kaygı hissi yaşayarak psikolojik dengesini sağlayamayacaktır.

Bilinçdışından bilince, görülen rüyalarla, dil sürçmeleriyle, psikolojik hastalıkların belirtilerinin görünmesi halinde, oyunlar esnasında ve sanat eserleri aracılığıyla bir aktarım sağlanabilir. Aktarım yollarından sanat eserleri dışındakiler genellikle kendiliğinden, insan iradesi dışında gelişirken sanat eserinin ortaya çıkma aşamasında, sanatçının tam bir irade hali söz konusu değilse bile bir istek ve farkındalık halinden söz edilebilir. Sanatçının diğer insanlardan farkı da bu özelliğinden kaynaklanmakta, bilinçdışıyla temas kurabilme gücünü kendisinde bulabilmesi özelliği onu farklı ve daha duyarlı kılmaktadır. (Cebeci 2004).

Sanatçıyı bir çeşit nevroz hastası olarak gören Freud için yaratma faaliyeti, hem sanatçının bazı duygularını esere yansıtarak rahatlamasını hem de 'bir Üst Ben' oluşturmasını sağlar. Saffet Murat Tura'nın da işaret ettiği gibi sanatın ve bilimin amacı Freud'a göre kişiyi '*biyolojik kaynaklı dürtülerinden vazgeçirerek, onlara telafi edici bazı tatminler sağlamak*'tır (Tura 2010: 21). Normal kabul edilen insanlardan farklılıklar gösteren sanatçının 'normal' insanlara göre daha duyarlı ve farklı olmalarının sebebi budur. *Yüceltme* mekanizmasını devreye sokan yazar, eserlerini bu doğrultuda yazmakta, gerçek hayatta yakalayamadığı başarıya hayali bir dünya kurarak ulaşmaya çalışmaktadır, çocukluktan itibaren *bastırma mekanizması* sayesinde kontrol ettiği cinsellik kaynaklı hayat enerjisini açığa çıkarmaktadır.(Cebeci 2004: 121). Haluk Sunat ise bu konu hakkında değişik bir yorum sunmakta ve Freud'un sanatla olan ilgisinin sebebini kendi kuramlarının edebiyat başta olmak üzere sanat ürünlerinde sınamak olduğunu ileri sürmektedir.

*"...Yaratıcı sanatsal etkinlik; dürtüsel istemin „yüceltilme"si („sublimation") midir, bir tür „nevrotik/belirtisel" („symtomatic") bir şey midir, yoksa başka bir şey midir? Freud'un sanat ve sanatçıyı ele aldığı çalışmalarında, söz konusu etkinliği bazen bir yüceltme, bazen de nevrotik bir şey gibi gördüğünü söyleyebiliriz. Aslında Freud'u ilgilendiren, yaratma sürecinin özgül bir süreç olarak nasıl işlediğini bütünlüklü bir tarzda ortaya koymak (yani, „poetik" bir yordam belirlemek) değil; kendi kuramsal öngörülerinin sanatsal etkinlik ve yapıtta nasıl yansıdığını açıklamaktır."(*Sunat 2006: 29). Sunat, bu yönüyle Freud'un edebi metin incelemelerinin de amacını ortaya koymuş ve genellikle aynı sonuca varışını edebi eseri müstakil olarak değil de kendi kuramından yola çıkarak değerlendirmesi sebebine bağlamıştır.

Eserin yaratılma faaliyeti göz önüne alınırken Freud'un üzerinde en çok durduğu konulardan biri komplekslerdir. *„Serbest çağrışım"* yöntemiyle farkına varılan bu kompleksler, bilinçaltının derinlerine gizlenmiş ve kişinin çocukluktan başlayarak bütün hayatı boyunca onu etkileyen önemli oluşumlardır. Sanatçı da bilinçaltının derinliklerine inerken bu komplekslerinden faydalanarak kurmaca dünyayı yaratma yoluna gider. Göre bu komplekslerin başında cinsellik, saldırganlık duygularının kaynağı olan Oidipus kompleksi gelmektedir. Erkek çocukların babalarını rakip görerek ilk cinsel yönelimlerini annelerine karşı geliştirmeleri mantığına dayanan Oidipus kompleksi, kız çocuklarının babalarına düşkünlükleri ve anneleri ile rekabet halinde olmaları durumunda Elektra kompleksi adını almıştır. Yunan mitolojisindeki Oidipus ve Elektra'dan esinlenilerek isimlendirilen bu komplekslerin edebiyattan uyarlanmaları Freud'un edebiyatla olan ilişkisinin altını çizmektedir. Freud'un birçok davranışın kökeni olarak gösterdiği bu durum edebiyatta da farkında olarak yahut olamayarak yazarların sıklıkla değindiği bir konuya dönüşmüştür. Buket Uzuner'in *Balık İzlerinin Sesi* (Uzuner 2002) romanında Oidipus, *İki Yeşil Susamuru* (Uzuner 2008) romanında ise Elektra kompleksinin izleri görülmekte; yazar, böylelikle karakterlerine psikolojik bir derinlik kazandırmaktadır. *Balık İzlerinin Sesi* romanındaki kahraman Romain Gary, annesine olan aşkı sebebiyle hiçbir kadına tam olarak yaklaşamamakta ve annesinin hayaliyle yaşamaktadır. Annesini yakın arkadaşı Afife Pîrî'ye şu sözlerle anlatmaktadır:

"-Nina, dedi dalgın dalgın rakısını yudumlayarak.

-Adı Nina. Eski bir dram sanatçısı.

...

-Beni öyle çok seviyor ki, beni onun kadar çok sevecek bir başka kadına rastlamama engel oluyor.

...

-Beni sevmeye başladığında çok küçüktüm. Böylesine küçükken, bu kadar sevilmek, hiç iyi bir şey değil. İnsanda kötü alışkanlıklara yol açıyor. Her şeyi yaşadığını sanıyorsun. Her şeyi bildiğini sanıyor ve olanlar sana sıradanmış gibi geliyor. Gözünü daha yukarılara dikiyor, doyumsuz oluyorsun. Gözlüyor, umut ediyor, bekliyorsun. Bunu ancak kırklarıma varınca anladım." (Uzuner 2002, 35).

Afife Pîrî ile geliştirdiği ilişkisiyle birlikte Romain'in ancak kırklı yaşlardan sonra annesi dışındaki bir kadına bağlanabildiğini ve Oidipus kompleksinden sıyrılarak bireyselliğini kazandığını görürüz.

İki Yeşil Susamuru'nda ise başkahraman olan Nilsu'nun babasına olan düşkünlüğü roman içerisinde bile „Elektra kompleksi" olarak nitelendirilmiş, Nilsu'nun kendisinden yaşça büyük erkeklerle yaşadığı aşklar da çevresi tarafından bu kabul doğrultusunda yorumlanmıştır. Babasına düşkünlüğü ve Elektra kompleksi Nilsu'nun dilinden şöyle aktarılmaktadır:

"Aşk hayatım karmakarışık geçti. Electra'nın, erkek kardeşi Orestes'e, anneleri Clymnetra'yı öldürmekte yardım ettiğini yazar Sophokles. Electra'nın kaderi, Yunan tragedyalarının en dokunaklısı olarak çok etkileyicidir. Shaskespeare de Hamlet'te aynı konuyu daha yumuşak incelemez mi sanki?

Psikanaliz teorisinde annesine düşkün erkek çocuklarına yapıştırdıkları Oedipus etiketinin dişisi, Electra'nın aslı buradan geliyor olmalı.

Öyle de yaptılar tabii…

„Nilsu babasına çok düşkündü. Ona tapardı. Babası evden ayrılınca, o da hep babası yaşındaki erkeklerin peşine düştü."

„Annesiyle babasının boşanması en çok Nilsu'yu etkiledi. Kızcağızın erkeklere ve evliliğe güveni kalmadı."

„Kendine baba olacak bir koca arıyor, büyümek istemiyor!"

Hep böyle konuştular arkamdan, yankıları mutlaka kulağıma değecek fısıltıları dolaştı durdu çevremde." (Uzuner 2008, 109-110).

Nilsu"nun, kendisinden yaşça büyük erkeklerle uzun sürmeyen sağlıksız ilişkiler yaşaması Teoman"la karşılaşmasına kadar devam eder. Fakat ona güven veren Teoman"la tam bir çift olduktan sonra bu ilişkiye sıkı sıkıya sarıldığını görürüz.

Freud"un yaratıcılık üzerinde yorum yaptığı diğer bir konu da „düşlemler" üzerine olmuştur. „*Gündüz düşleri*" olarak adlandırılan bu oluşumları çocukluktaki „oyun oynama" ihtiyacıyla örtüştürme yolunu seçer. Freud, insanların çocuklukta oyunlar oynadıklarını, belli bir yaştan sonra da bu oyun oynama alışkanlığının yerini düşkurmaya bıraktığını söyler. Çocuk oyun oynamaktan utanmazken ve gerçek ile düş arasında kesin bir ayrımın olduğunun farkındayken; yetişkin hem düşkurmaktan utanır hem de gerçek ile düş arasındaki katı sınırları zaman zaman ortadan kaldırma yoluna gider. Gündüz düşlerine fazlasıyla rağbet gösteren bu insanlar gerçek hayatta yakalayamadıkları mutlulukları düşlerinde bulur ve doyuma ulaşmaya çalışırlar. Düşkurma şekilleri ve bağlamları kişinin *cinsiyetine, kişiliğine ve koşullarına* (Freud 1999, 128) göre değişiklik gösterir. Ayrıca „gündüz düşü" kurabilme yeteneği her insanda mevcut bulunmamaktadır. Freud, ancak sanatçılar gibi sezgileri güçlü, yaratıcılık özelliği bulunan kişilerin bu özelliğe sahip olabileceklerini söylemiştir. "*Freud'un sanat kuramında, bu hayal kurma eylemiyle sanatçının yakın ilişkisi vardır. Sanatçı da bir ruh hastasına yakın sayılır. O da gerçek dünyada tatmin edemediği isteklerle doludur.*"(Moran 2008,151). Sanatçının isteklerini tatmin ettiği düşlemlere karşı aşırı bir bağlılık göstermesi akıl hastalıklarına sebebiyet verir ve sanatçı bilinçaltının derinliklerinde kaybolur. *"…Eğer düşlemler aşırı geniş ve aşırı güçlü hale gelirse bir nevroz ya da psikoz başlangıcı için koşullar oluşur*." (Freud 1999,130).

Edebi eser gibi sanat eserlerinin oluşmasında da yine sanatçının/yazarın düşlerini diğer insanlarla paylaşma düşüncesi yatar fakat bu paylaşım kurmaca âlemin sanatsal forma sokulmasıyla mümkün olur, dikkat çekici bir hal alır. Çocukken oynamaktan utanmayan yazar, belli bir yaşa geldikten sonra oyun ihtiyacını düşler yardımıyla gidermeye çalışır fakat çocuklukta çok da gelişkin olmayan süperegonun yetişkinlikte oldukça faal bir rol kazanması sebebiyle bu düşlerden utanç duyar. Bu düşler yazar tarafından çeşitli kılıklara sokularak edebi esere yansıtılır. "*Düşlemcinin, onlardan utanmak için nedenleri olduğunu duyumsaması yüzünden düşlemlerini diğer insanlardan nasıl da özenle gizlediğini söylediğimi anımsayacaksınız. Şimdi eğer onları bize anlatsaydı bile açıklamalarıyla bize hiçbir haz veremeyeceğini eklemeliyim. Onları işittiğimizde, bu türden düşlemler bizi iter ya da en azından soğuk kalmamıza neden olur. Ama bir yaratıcı yazar bize oyununu sunduğunda ya da onun kişisel gündüz düşleri olarak alma eğiliminde olduğumuz*

şeyleri anlattığında büyük ve olasılıkla pek çok kaynağın kesişiminden doğan bir haz yaşarız." (Freud 1999,133-134). Sanatçının gücü de herkesin yaşadığı ya da hissettiği olayları ve duyguları dikkat çekici şekilde sunabilmesinden ileri gelmektedir.

Düşlerin dışında Freud'un kişilik çözümlemesinde başvurduğu bir diğer kaynaksa rüyalardır. Rüyalar Freud'a göre zihindeki tedirginlikler sonucu ortaya çıkan, sembollerle örülü anlatılardır. Rüyanın görülüş sebebi olarak Freud *„günlük olayları"*, *„çocukluktan gelen bilinçaltındaki malzemeleri"* ve *„bedenin ihtiyaçlarına ilişkin unsurları"* gösterir. Günlük olaylar ve bedensel ihtiyaçlardan kaynaklanan rüyalar derin bir yapı arz etmezken çocukluğa ait rüyalar kişiliğin önemli ipuçlarını taşır. Bastırılmış olan çocukluk çağı duyguları ve kompleksleri rüyalar aracılığıyla su yüzüne çıkarak bir çeşit *„gerileme"* sağlar. Gerileme, kişinin „eskiye ait bazı anılarının canlanması" olayıdır (Cebeci 2004). Her davranışın çocukluktaki karşılığını arayan Freud da rüyalarda görülen semboller aracılığıyla kişilik çözümlemesi yoluna gider. Bu semboller sadece hastaların bilinçaltlarına ulaşılmada kullanılmaz. Edebi eserlerdeki şahısların ve bu eseri var eden sanatçının bilinçaltının açığa çıkarılmasına da yardımcı olur. Edebi metinlerde ise yazar, kimi zaman kahramanına rüya gördürerek okuru kahramanın bilinçaltına sürükleme yolunu seçmektedir. Ayrıca Freud, rüya ve sanat eseri arasında bazı ortak özelliklerin varlığına da dikkat çekmiştir. Freud'a göre, rüyanın da sanat yapıtının da örtük ve çözümlenmesi gereken bir dili vardır. Rüya da sanat eseri de ancak sezgiler aracılığıyla değerlendirilebilir ve her ikisi de dramatik bir kurguya sahiptirler. Ayrıca hem rüyayı hem de şiiri çözümleyebilmek „içgörü" gerektirmektedir (Cebeci 2004). İşte bu sebeplerden ötürü edebi eser ile rüya arasında kopmaz ortaklıklar vardır. Çünkü edebi eserin ortaya konmasını sağlayan gündüz düşleri ile rüyaların görülmesini sağlayan kaynak bilinçaltıdır. Rüyalar ve edebi eserler birbirlerini beslemektedirler.

Freud'un insanın bilinçaltı ve cinsellik merkezli kuramına, takipçileri kimi noktalarda çok keskin bir şekilde karşı çıkarken kimi noktalarda da kabullenerek bu görüşleri destekler mahiyetteki düşünceler ortaya koymuşlardır. Freud'un öğrencilerinden olan Alfred Adler, hocasının görüşlerine eklediği kimi farklı görüşlerle edebiyat biliminin dikkat çeken psikanalizlerinden olmuştur.

Alfred Adler ve Bireysel Psikolojinin Edebi Metne Kazandırdıkları

Alfred Adler'in, hocası Freud'un yanında yer almadığı ilk görüşü her davranışın altında çocukluk dönemine ait cinselliğin aranması gerektiği yargısıdır. Adler'e göre kişi sosyal bir varlıktır ve sadece çocukluğundaki cinsellik kaynaklı komplekslerden yola çıkılarak anlaşılamaz. Bireyin gelişiminde etkin rol oynayan ailevi ve çevresel faktörler de mevcuttur. Bu faktörler herkeste farklı olduğu için her birey kendi içinde değerlendirmeye alınmalı yani her şahıs kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. İşte bu mantık çerçevesi içerisinde incelemeler yapan Adler, psikanalize "*bireysel psikoloji*" terimini kazandırmıştır (Emre 2006). Adler'e göre kişi daha tam olarak konuşmaya başlamadığı bebeklik evresinde kendisine bir "*yaşam planı*" oluşturur ve bebeklikteki bu yaratıcı tutum sayesinde hayatına nasıl yön vereceğini kararlaştırır. İlerleyen yaşlarda ise çevresel ve bireysel faktörleri kullanarak planını gerçekleştirme yoluna gider. "*Adler'in „Bireysel Psikolojisine" göre birey bölünmez bir bütün teşkil eder (İndividu-indivisible). Bu bütünlüğü sağlayan şey ise özgün „yaşam planı" ya da „yaşam tarzı'dır. Söz konusu „yaşam tarzı" kişinin kendisi ve çevresi hakkındaki kanaatlerine dayanır ve aslında çocuk, bu planı daha sözlü dilin sentaks bağlantılarını kurmaya başlamadan, yani henüz mantık öncesi düşünce döneminde kendi yaratıcı aktivitesi ile geliştirir.*

Adler yaratıcı aktivite derken, içgüdülerin, dürtülerin, çevre baskılarının, eğitimin, v.s. çocuk için sadece bir materyal sağladığını, ancak bu materyali kullanarak çocuğun kendi „yaşam planı'nı gerçekleştirdiğini düşünür." (Tura 2010, 90-91).

Bu bakış açısı Adler'in yaratıcılığı bebeklik evresine kadar götürdüğünü gösterir. Adler'e göre, kişiyaratıcı faaliyetlerine ilk olarak kendi yaşam planını yaparak başlar. Bu yorumlardan yola çıkarak yazarın bebekliğin bu dönemindeki esinle farklı yaşam planları kurgulayarak bu planları roman kisvesi altında sunduğu söylenebilir. Ayrıca bireysel psikolojiden yararlanılarak roman kahramanları daha derin bir aile ve çevre tasviri kazanmış, sadece roman kahramanları değil biyografik yöntemle incelenen eserlerde yazarın/şairin ruh çözümlemesi yapılırken de bu faktörlere önem verilmiştir.

Adler'in edebiyat bağlamında dikkat çeken bir diğer önemli kuramı da "*aşağılık kompleksi*" kuramıdır. Bir çevre içerisinde hayat bulan birey, çevresinden aldığı olumsuz tepkiler sebebiyle önce bir "aşağılık duygusu"na kapılır ve daha sonra bu duygu kompleks halini alır. Daha çok fiziksel kusurları olan insanların bu aşağılık kompleksine sahip olduğunu söyleyen Adler, kompleksi ilerlemenin kamçılayıcısı olarak görmüş, bireylerin bu duygularını tatmin etmek için bilimde, sanatta ve çeşitli faaliyetlerde başarılı olduklarını belirtmiştir. *"Aşağılık, güvensizlik ve yetersizlik duyguları yaşamda bir amacın saptanmasını ve biçimlendirilmesini sağlar. Daha yaşamın ilk günlerinde ön plana çıkmak, anne ve babasının dikkatini üzerine çekmek, onları buna zorlamak özelliği kendini açığa vurur çocukta. Bu tür davranışlar insandaki saygınlığa kavuşma eğiliminin ilk belirtileridir, aşağılık duygusunun etkisiyle oluşu ve çocuğu çevresine karşı bir üstünlük duygusuyla donatacak bir amaç saptamaya iter.*" (Adler 2010, 96). Aşağılık duygusunun aşırı telafisi halinde birey "*üstünlük kompleksi*" ile hemhâl olur. Bu komplekse sahip kişiler, eleştiriyi kabul etmeyen ve toplumla uzlaşamayan bir kişilik yapısı göstererek aşağılık komplekslerini bu şekilde giderirler. Halin sonucunda nevrotik rahatsızlıklar göze çarpmaya başlar. *"...Adler'e göre insan için itici güç „aşağılık duygusu"dur ve bu duygu „aşağılık karmaşasına"ya da bu karmaşanın aşırı telafisi olan „yükseklik karmaşasına" yol açtığında nevroz durumlarıyla karşılaşmış oluruz."(*Tura 2010, 90).

Türk edebiyatına göz atıldığında birçok şair ve yazarın kendi fiziksel hallerinden memnun olmadıklarını ve bunun telafisi için yaratıcılıklarına sığındıklarını görmek mümkündür.. Ahmet Haşim ve Cahit Sıtkı Tarancı'nın biyografilerinde „çirkinlik"leri sebebiyle toplumsallıktan uzaklaşarak derin şiirler yazmış oldukları ibaresiyle sık sık karşılaşılması Adler'in "aşağılık kompleksi" kuramını zihinlere getirmektedir.

Aşağılık kompleksi kuramı sadece yazar/şair hayatlarında değil bu şahsiyetlerin kurguladıkları kahramanlarda da karşımıza görülmektedir. Adalet Ağaoğlu'nun romanı *Ölmeye Yatmak*'ın (Ağaoğlu 2010a) başkahramanı Aysel'in kasaba ilkokulundan doçentliğe yükseliş hikâyesi bu kurama örnek gösterilebilir. Aysel, Cumhuriyet'in ilk neslini temsil eden bir kahraman olması sebebiyle gelenek ve modernizm arasında kalmış, kasabada ilkokulu bitirdikten sonra Ankara'da öğrenimine devam etmiş ve burada gerek öğretmenleri gerek okul arkadaşları tarafından dışlanmıştır. Özellikle iki örgü şeklinde modellendirdiği saçları onun şehirle uzlaşmazlığını sembolize etmek babında yazar tarafından oldukça ustalıkla kullanılmış, arkadaşlarından farkının bu yolla altı çizilmiştir. Fakat Aysel'in derslerinde herkesten başarılı oluşu daha sonra doçentliğe yükselişide içerisine düştüğü aşağılık kompleksiyle açıklanabilir. Yani Aysel'in modern insanlar tarafından aşağılanması onun zirveye yol alışının tetikçisi mahiyetindedir.

Yine Adalet Ağaoğlu'nun *Fikrimin İnce Gülü* (Ağaoğlu 2010b) romanının başkahramanı Bayram'ın da hayatını bir Mercedes almaya bağlayış, toplum içerisinde yer bulma, dışlanmama ve dalga geçilmeme telaşındadır. Öksüz ve yetim büyümüş olan Bayram, Ballıhisar'da amcasının yanında bir sığıntı olarak yaşamış, çok zeki olmaması ve kimsesizliği sebebiyle köylüler tarafından fazlasıyla alaya alınmıştır. Çocukluk yıllarında arabayla köye gelen bir siyasi parti temsilcisinin köy halkı üzerinde bıraktığı saygı ve erişilmezlik duygusu, aşağılık kompleksindeki Bayram'da araba alma hırsına dönüşmüştür. Bu sebeple çeşitli hilelerle Almanya'ya gitmiş, araba parası

biriktirmek için sevgilisinden ayrılmış ve sonunda arabasıyla köye dönmüştür. Romanda Bayram'ın bu dinişi şu cümlelerle anlatılmıştır:

" „Sanki leyin sen de erkek misin Bayram?"

Bayram'ın en son atılımı: Boş her dakikasını, bu Mercedes'i alabilmek için harcadığı günler. Durmadan iş saatlerini çoğaltıyor: Etti iki bin dokuz yüz mark. Haftada yirmi fazla saat daha yap. Etti üç bin dört yüz mark…Aklı hep son çıkan Mercedes'lerde. Ama şu bir yıl öncesinin 200'ünü bile en çok indirimle, tek mark kazıklanmadan nasıl edinebilir? Hadi bunu aldı, cebine kaç markı artar ki? Yol parası. Memlekette geçirilecek bir aylık tatil. Göz dolduran, Ballıhisarlı'yı artık „İncegül Bayram" diyerek kendisiyle alay ettirmeyecek bir araba için daha ne kadar fazla saat, fazla gün yapmak gerek? Kendisi için ayrılmış tek saati olmayan son üç yıl…" (Ağaoğlu 2010b, 14).

Fakat insani değerleri hiçe sayarak yükselmesi ona saygı kazandırmak yerine toplumla olan bağlarının tamamen ortadan kalkmasına sebebiyet vermiştir.

Örneklerin çoğaltılacağı bu gibi metinlerde kahramanların bazı duygularının çözümlenmesi önemlidir. Alfred Adler'in ortaya koyduğu „aşağılık kompleksi" kuramı da hem yazarların başarısı hem de edebi eser kahramanlarının psikolojileri hakkında ipuçları vermesi bakımından önemlidir.

Carl Gustav Jung ve Arketip Kavramının Edebi Metine Uygulanması

Sıgmund Freud'un en başarılı öğrencilerinden biri olan Jung, Freud'un bilinçaltı, Oidipus, rüya ile ilgili kuramları başta olmak üzere diğer birçok kuramından faydalanmış, Adler'in bu kişisel yapılara eklediği aile ve çevre faktörünü kabul etmiş üstelik bütün bu kabullere „kolektif bilinçdışı" kavramını ve „arketipler'i dahil etme başarısı göstermiştir.

Jung, insanı sadece kendi bilinçdışı ve çevresiyle anlamaya çalışmak yerine tarihi devirlere kadar uzanmak yolunu seçer. Üstünsanların ilk ortaya çıkışları hatta daha önceki dönemlerde çeşitli canlı varlıkların yaşamları şu anki insan bilincini etkilemekte ve davranışlarına yön vermektedir. Jung'a göre *"En dipte yatandan başlayıp yukarı doğru çıkarsak şunları görürüz: 1) Merkezdeki güç; 2) Hayvan atalarımız; 3) İlkel insan atalarımız; 4) Irk toplulukları; 5) Ulus; 6) Oymak; 7) Aile; 8) Birey. Ortak bilinçdışı, insanoğlunun, her bireyin beyin yapısında yeniden doğan evrenin tüm ruhsal kalıtımını içerir."* (Jung 1997, 44). Dolayısıyla insanın benliğini şekillendiren faktörler "merkezdeki güç" , "hayvan atalar" olarak adlandırılan ve bilinmeyen dönemlere ait birtakım sinyallerin etkisi altındadır. Bütün insanlarda görülen bu yapılar, "kolektif bilinçaltı"nı oluşturur. "*Ortak biliçdışı, Jung'un başlangıçta ilk imgeler diye adlandırdığı saklı imgeler hazinesidir. İlkten anladığı şey, „başlangıçta var olan" idi: Dolayısıyla, ilk imge ruhun başlangıçtaki gelişimiyle ilgidir. Bu imgeler, atalarının geçmişinden insana kalıtımla geçmektedir. Kalıtımla geçen bu imgeler insan atalarını içerdiği kadar, insan öncesi, yani hayvan atalarını da içeren bir geçmişten gelmektedir. Bu ırksal imgeler, bir kimsenin atalarına ait imgeleri bilinçli bir şekilde anımsadığını ya da aynı imgelere sahip olduğunu ifade etmemektedir. Daha çok, atalarında da olan, yaşantı duymadaki ve dünyaya tepki göstermedeki bir takım eğilimler veya gizilgüçlerdir."(*Calvin S.Hall, Veman J. Nordby, 2006:36). Akıl hastaları yerine, ilkelden uygara her türlü insan topluluğu üzerinde araştırma yapan Jung'un ana kaynaklarını toplumların mitleri, efsaneleri ve masalları oluşturur. Tam da bu sebepten „*analitik psikoloji"* olarak adlandırılan Jung psikolojisi edebiyatla daha sıkı bağlar içerisindedir. Freud, nevrotik hastalara uyguladığı tekniklerle sanatçıya yaklaşıp, metni değerlendirmede onun bilinçaltını göz önünde bulundururken Jung, metni esas alarak metindeki insan unsuruna ait temel kavramlardan yola çıkmıştır. Berna Moran'ın da belirttiği gibi Freud'un geliştirdiği „psikanalitik eleştiri kuramı" yazar merkezli bir yapıdayken Jung'un ana hatlarını ortaya koyduğu „arketipçi eleştiri" kuramı metin merkezli bir yol izler *"...*

arketip eleştirisi yine de esas amacı bakımından esere dönüktür, çünkü eninde sonunda eseri açıklamak ister. Biçimci eleştiri gibi metne eğilerek orada yer alan öğelerin anlamını araştırır, ama bunu, estetik yaşantıyı meydana getiren yapıyı ortaya çıkarmak için değil, çok eski çağlardan beri insanları etkileyen, onlara derinden seslenen birtakım ölümsüz arketipleri ortaya çıkarmak için yapar. Edebiyat eserinde tekrarlanan bu arketipler, kişiler olabilir, imgeler olabilir, simgeler olabilir, durumlar ya da olay örgüleri olabilir." (Moran 2008, 219).

Kişideki kolektif bilinçdışı, "*arketip*" adı verilen semboller aracılığıyla yüzeye çıkabilme şansını yakalar. Biyolojik ihtiyaçların yarattığı ilkel dürtüler bizi „içgüdü"lere, zihnin yarattığı ilkel semboller ise bizi arketiplere götürür (Emre 2006). Jung"un üzerinde ısrarla durduğu dört ana arketip vardır. Bunlar: *persona, anima-animus, gölge* ve *özben* arketipleridir. Persona kişinin toplum içerisinde, sağlıklı iletişime geçebilmek için dış ortamda takındığı maskelerden müteşekkildir. Persona sayesinde kişi birey olmakla birlikte toplumun bir ferdi olabilmeyi başarır. Anima ve animus cinsiyetle ilgili arketiplerdir. Bir insanın ruhsal bütünlüğünü sağlayabilmesi ve karşı cinsten bir kişiyi anlayabilmesi için içerisinde az da olsa karşı cinsin özelliklerini barındırması elzemdir. Anima, erkeğin kadınsı özellikler taşıyan yanıyken; animus, kadının içerisinde bulunan erkeksi öz olarak tarif edilir. Bir diğer önemli arketip ise „gölge"dir. Kişinin içindeki karanlık ve uzlaşmaz yanı simgeleyen gölge arketipi, edebi eserlerde genellikle bir hayvan şeklinde karşımıza çıkar. Kişinin kendisiyle bağdaştırmak istemediği, kimi zaman görmezden geldiği gölge, yaratıcılığın kaynağı olması sebebiyle önemlidir. Gölge arketipiyle uzlaşamayan insan toplumsal bir uyum sağlayamaz, yalnız kalır. Gölge ile uzlaşıldığı takdirde kişi, olgun ve yaratıcı bir birey halini alır. „Özben" ise kişisel bütünlüğü sağlayan, uzlaştırıcı bir arketiptir. Ruhun bölünmüşlük hissi özbenin zayıflaması sürecinde ortaya çıkar. Kişinin sağlıklı bir ruhsal dünyaya sahip olabilmesi için bütünlüğü sağlama işlevini layıkıyla yerine getiren bir „özben"e ihtiyaç vardır (Fordham 2008). Bütün bu arketipler kişinin bütünlüklü bir yapıda, olgun ve huzurlu bir birey olarak kişisel gelişimini sağlaması için ortaya konan ana unsurlardır. Arketipler, gerek kişilerin kendilerini tanımasında gerek edebi metinlerdeki kahramanların çözümlenmesinde önemli bir altyapı sağlarlar. Edebi metinler arketipler doğrultusunda incelendiğinde metnin derin anlamını ve kahramanın bireyleşim macerasını daha açık bir şekilde gözler önüne serilir .

Yusuf Atılgan"ın *Anayurt Oteli* (Atılgan 2006) ve *Aylak Adam* (Atılgan 2004) metinlerindeki kahramanlar olan Zebercet ve C."ye bakıldığında toplumda bir yer edinemeyen ve iç hayatlarında tatmin görmeyen, dolayısıyla personaları ile bütünlük sağlayamamış iki şahsın bireyleşim süreçlerini tamamlayamadan yittikleri görülür. *Anayurt Oteli"*ndeki Zebercet, başkaları tarafından ona layık görülmüş bir işte çalışmakta fakat animası olarak adlandırabileceğimiz bir kahramanla karşılaşıncaya zorla edindiği personadan sıyrılmak istemektedir. Küçük bir kasabada bir otelin lobisinde görev yapan Zebercet, bir gün „gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın"ın otele gelmesiyle kendi benliğini fark ederek içsel bir maceraya sürüklenmiştir. Kadının kullandığı odayı günlerce bir mabed gibi ziyaret eden Zebercet"in macerasının başlaması romanın ilk satırlarında şöyle anlatılır:

"İstasyona yakın Anayurt otelinin katibi Zebercet üç gün önce Perşembe gecesi gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının o gece kaldığı odaya girdi, kapıyı kilitledi, anahtarı cebine koydu. Işık yanıyordu. Sırtını kapıya dayayıp çevresine baktı. Kadının bıraktığı gibi duruyordu her şey: yatağın ayakucuna doğru atılmış yorgan, kırışık yatak çarşafı, terlikler, sandalye, başucu masasındaki gece lambası, bakır küllükte bitmeden söndürülmüş iki sigara, tepside çaydanlık…" (Atılgan 2006, 7).

Otelde sadece bir gece kalan bu kadının gidişiyle birlikte Zebercet, yoğun bir bunalıma girer, otelin kedisini ve temizlikçi kadını öldürdükten birkaç gün sonra intihar eder. Animasıyla

karşılaşan fakat bulunamayan, personası ve gölgesiyle uzlaşamayan Zebercet'in hayatı, kişisel bütünlüğünü sağlayamadığı için başarısız bir sonla noktalanır.

Aylak Adam romanındaki C. de babasından kalan miras sebebiyle herhangi bir işte çalışmamakta yani personasıyla uzlaşamamaktadır. Üstelik küçüklüğünde babasıyla yaşamış olduğu kötü anılar C'de bulunan Oidipus kompleksinin sinyallerini vermektedir. Annesini çok küçük yaşta kaybeden C.'nin babasıyla Zehra Teyzesi arasında evlilik dışı bir ilişki sürmekte, C. evlerinde kalan Zehra Teyzesini annesinin yerine koyduğu için ona karşı büyük bir sevgi beslerken çekişmeli bir rakip pozisyonundaki babasından nefret etmektedir. Sevgilisi Ayşe'ye kendi kişiliğini anlatırken bütün hayatı boyunca insanlara –özellikle kadınlara- olan tutumunda belirleyici rol oynayan babasıyla olan ilişkisini anlatır:

"-Önce babamı anlatmam gerek, dedi. Kadın bacaklarının bende uyandırdığı korkuyu ancak o zaman anlarsın. Bende gördüğün her şey babamla başlar. Pek küçükken yanaklarımı öpmeye yaklaşan adamın kara bıyıklarından gene o korkuyla karışık iğrenmeyi duyar mıydım, yoksa bunu sonradan mı düşündüm, bilemiyorum. ... Gündüzleri evde olmazdı. Komisyonculuk yaptığını söylerlerdi. Yemediği evde yediği akşamlar sofradaki o sıkıcı sessizlik! Yasağı unutup konuşmaya başladığım akşamlar, kaşları inik, bana bakardı. Büzülürdüm. Akşamları eve gelip gelmeyeceği belli olmazdı. Saat yediye dek beklerdik. Vakit yaklaştı mı yüreğimde bir çarpıntı başlardı. Tam gelmeyeceğini düşündüğüm sırada kapıdan girişleri! Nasıl kararırdı içim! Kimi neredeyse geleceğini umarken Zehra Teyze'nin „-Saat on biri geçmiş. Kim bilir nerelerde sürtüyor!" dediği geceler pek seyrekti. Beni yatırır, öperdi. Hemen her gece babam eve girer girmez beni, teyzemle oynadığımız oyunlardan, masalların mutluluğundan ayırırdı. „-Çocuğu yatır!" derdi. Büyük sevinçlerden büyük kederlere birden geçişi öğreniyordum. Çünkü onun kucağındayken babamın varlığını unutmuş olurdum. Yatakta, beni ondan ayırmasındaki haksızlığı düşünürdüm." (Atılgan 2004, 125-126).

Toplumda saygınlık kazanamayan C,arkadaşları tarafından *„her zaman kendi kendisiyle savaşta"* olan biri sıfatıyla tanımlanmaktadır. Animası olan Güler'den de ayrılmasıyla birlikte tamamen yalnız kalır. Güler'le olan ilişkisini de aslında Güler'in gözlerinin annesinin gözleri gibi mavi olmasına bağlar:

"...Annemi bilmiyorum. Ben bir yaşındayken ölmüş. Belki de teyzem, onun güzel, mavi gözlerinden bahsettiği için, bu gözleri gördüğümü sanıyorum. Mavi gözlerden hep hoşlandım. Belki sana anlattığım o kıza üç ay dayanabilmem mavi gözlü oluşundandı." (Atılgan 2004, 126).

C., annesiyle tanışmadığı ve anne yerine koyduğu teyzesinin eniştesine bağımlı silik bir karakter olması sebebiyle kadınları yanlış tanımış, farklı önyargılar edinmiştir. Bu sebeple hayatındaki ikili ilişkilerde hiçbir zaman dikiş tutturamamıştır. Babasının aşırı otoriter ve ahlaksız bir adam oluşuyla birlikte C. toplumla uzlaşmaz, otoriteye, devlete, içerisinde bulunulan düzene ve toplumsal kurallara tamamen karşı bir tavır geliştirmiştir. C. de, Zebercet gibi, kişisel bütünlüğünü sağlayamadan hikâyesi sona eren kahramanlardandır.

Yine, Bilge Karasu'nun *Göçmüş Kediler Bahçesi* adı altında topladığı hikâyeleri başta olmak üzere Türk edebiyatının birçok önemli yazarının metinleri, arketipsel eleştiri kuramıyla mercek altına alınabilir. *Göçmüş Kediler Bahçesi* (Karasu 2010) adlı kitapta bulunan *Bir Ortaçağ Abdalı* adlı hikâye, ismi telaffuz edildiği andan itibaren bize kolektif bilinçaltının metinde varlığını müjdelemektedir. Ortaçağ abdalı, bir çölün ortasında heybesindeki hayvanını yani gölgesini besleyerek yol almaktadır. Abdalın „abdal" oluşu sebebi olgun bir insan olmasından kaynaklandığı gibi tüm yazın boyunca bu olgunluğun sebebinin gölge ile yapılan ateşkes olduğunun altı çizilir.

"Her şeyin başında, ortasında, sonunda, hayvanını kuşanık adamın imgesi var. Her şey bu imgenin çevresinde birikip toplanıyor, düzenleniyor, canlanıyor, sağılıp gidiyor.

...Arada bir, irkilir gibi oluyor, ürperir gibi. Ama, hava karardıkça çıkan bozkır ayazından, sabahtan beri tozan ekmek girmemiş kursağının kasılmasından olmadığını bir o biliyor, bu irkilmelerin, bu ürpermelerin. Abayı delip derisini kazıyan, etine geçen cırnakları, dişleri; bu yırtılma, delinme acısını abdaldan başkası bilemez, çünkü yarı cırboğa, yarı firavun faresi, tüyü pembeye çalar renkli, dişleriyle kemirgen, pençeleriyle etobur hayvanı kuşağının katları içinde taşıdığını gören yoktur daha. Gençliğinde, bir dağ başında bulduğu kovukta gecelerken kuşağına girip yerleşmiş hayvanı yıllar yılı taşır yanında. Dövmüş kovamamış, kaçıp kurtulamamış, öldürmeğe de kıyamamıştır; lokmasını onunla paylaşmıştır denemez de pek; hayvan ancak üç lokmanın birine ortak olmuştur şimdiye dek. Canını da yalnız, çok acıktığında yakmıştır, şimdiki gibi. Abdal onunla birlikte yaşamağa öylesine alışmıştır ki hayvanın ölmezliğine bile şaşmaz olmuştur." (Karasu 2010, 46-47).

Abdal bir hana varır ve huzursuz bir genç tarafından hanın içine alınır. Abdal ve hayvanı arasındaki uzlaşmayı görerek şaşıran genç bu sırada kendi gölgesinin farkına varmıştır. Hikâye süresince gölgesi ile uzlaşamayan bu genç, Zebercet ve Cennet'in trajik sonundan nasibini alarak hayvanı (gölgesi) tarafından parçalanarak ölür.

Freud'un kişiyi toplumdan ve dini duygulardan soyutlamasına karşın Jung, dinin insanın vazgeçilmez bir tarafı olduğunu vurgular. "Karamsarlık"la suçlanan bilim adamı Freud'un yanında, dini ve toplumsallığı öne çıkararak cinselliğin Freud'un zannettiği kadar önemli olmadığını savunan Jung daha umut veren bir çizgi takip etmiştir. Bu sebeple hastalardan çok edebi metinlere, destanlara, masallara, mitoslara eğilmiş ve sadece psikolojik rahatsızlık duyan insanlara değil tüm insanlığa seslenebilmiştir. Jung'un psikanalitik edebiyat eleştirisine kattığı değerler sadece modern metinleri kapsamamış yaratılış mitolojilerinden, peygamber kıssalarına, destanlardan masallara, Antik Yunan mitolojilerine kadar geniş bir yelpazeyi içine almıştır. Semboller üzerinden kurulan bu ortak dil ile birlikte anonim eserlerde halkın en saf duyguları üstü kapalı şekillerde anlatılırken modern edebiyat yazarları bu sembolleri kendi yaratılarına ekleyerek hem derin bir arka plân kültürü yaratmışlar hem de evrenselliği yakalayabilmişlerdir.

Aynayla Gelen Bütünlük Duygusu: Jacques Lacan

Freud, hastaları üzerinde serbest çağrışım yöntemini uygularken, hastalarının kompleksli oldukları konuları anlatımda direnç gösterdiklerini, ardından da bu konuları bastırma mekanizması ile geriye attıklarını fark eder. Hasta için bir başka yöntem de hastanın yaşadığı duyguları doktora „aktarma"sıdır. Aktarma durumunda hasta doktoru yaşadığı olaydan sorumlu olan kişi yerine koyarak ona gerçek duygularını yönlendirme yolunu seçer. Hasta ile doktor arasındaki bu psikolojik hadiselerin ortaya çıkmasına yol veren araç dildir. Lacan da beyindeki bu simgeleri inceleyen ve dile aktaran bilim dalı olan dilbilim ile psikanalizi birleştirme başarısı gösteren ilk psikanalist olması sebebiyle edebiyatla bağlantılı çalışmalar yapmıştır. Hem edebiyatın hem psikanalizin aktarım aracı olan dil, bilinçdışı araştırmalarının da vazgeçilmezidir. *"...Lacan'a göre psikanalizin teorik sorgulama alanının teorik nesnesi bilinçdışıdır. Özgün bir nesne olarak bilinçdışını araştırmada kullanılan yegâne araç ise dildir. Psikanaliz bütünüyle dil'de ve dil aracılığı ile geçer. Yani hem üzerinde somut olarak çalışılan nesne dilsel bir nesnedir (Lacan „Bilinçdışı, bir dil gibi yapılanmıştır", der) hem de bu nesneyi araştıran araç dildir."* (Tura 2010, 97).

Lacan'a göre bilinçdışı, dil gibi bir yapılanmaya sahiptir. Önce bilinçdışında simgeler oluşmuş, daha sonra bu simgeler fikirlere, fikirlerse dış âlemde sergilenen içgüdüsel eylemlere dönüşmüştür. Bu bilinçdışı semboller kültürel kodlar halinde bireyde varlığını sürdürmekte, çeşitli fikirlere temsilcilik yapmaktadırlar. *"Bilinçdışı içeriğinin mahiyetinin içgüdüler olduğu söylenir. Aslında bu bir kısa söyleme tarzıdır. Yoksa içgüdülerin, duygulanımların, heyecanların bilinçdışı olduğu düşünülemez. Bilinçdışı olan, bunlara denk düşen fikirlerdir.*

...Demek ki bilinçdışına bastırılan fikirsel temsilcilerdir, neyse o olan yani, doğal haldeki içgüdüler değil. Bu yorum bizi iki açıdan Lacan'a yaklaştırır. İlk olarak, bilinçdışı simgelerden oluşur, çünkü simgeleşmemiş bir düşünce düşünülemez. İkinci olarak da, bilinçdışı tamamen simgesel kültür yaşantısının sonucudur." (Tura 2010, 67-68).

Lacan, özellikle imajist şairlerin sıklıkla tercih ettiği metaforları da bastırma mekanizmasına bağlar. Kişi, kendi duygu dünyasında iz bırakan bir sembolü benzetme yoluyla bir başka sözcükle açıklamayı tercih ederse bu metafor olur. Bu sembol değişikliği, bilinçaltındaki duyguyu bastırmak için yapılmıştır. Metaforlarla birlikte toplumsal söyleme uyabilmek için yapılan bu değişiklikler gerçek sembolün üstünü kapatmışlardır. Arkaik duygular daha toplumsal ve medeni bir şekle büründürülerek böylelikle izah edilmiş olurlar fakat metaforların birbirini takibi kişiyi kendi bilinçaltından da uzaklaştırır.

" ...Lacan'in bastırma mekanizmasını açıklaması dilbilimsel metafor kavramına dayanır. Metafor, bir söylemde dilbilimsel bir gösterenin yerine onunla eşzamanlı(senkronik-paradigmatik) ilişkide bulunan bir başka gösterenin ikâme edilmesi edimidir. Böylece gösterilen değişmeden kalmakla beraber, gösterilenin kökensel göstereni yerini başka bir gösterene bırakmış olur. ... Lacan'a göre insan kendi gerçekliğini giderek üst üste yığılan metaforlarla düşünür, böylelikle kendi gerçekliğiyle düşüncesi arasında bir uçurum meydana gelir. Üst üste yapılan metaforlar ardında bilinçdışı simgeler kalmıştır. İnsan kendi gerçekliğini giderek daha toplumsallaşmış simgelerle düşünür ve dile getirirken esas çıplak gerçekliğini dile getiren simgeleri geride, bilinçdışında bırakmış olur." (Tura 2010, 70-71).

Bu kuramdan yola çıkarak, sanatçıların yaratma sürecinde metaforları kullanarak gerçek duygularını örtüp farklı bir duygu yarattıklarını söylemek mümkündür. Özellikle şairlerin kullanmış oldukları bu metaforlar şiirlere hem derinlik hem de duygusal olarak değer katmaktadır. Şiirlerde her kesimden insanın ortak bir duygu yakalamasının sebebi de Lacan'a göre bu metaforların geliştirerek bireysel bilinçdışı sembollerden sıyrılıp art arda yapılan benzetmelerle toplumsal sembollere dönüşmesidir denilebilir.

Lacan'ın edebiyata katkı sağladığı bir diğer kuramı ise *„ayna kuramı"*dır. Lacan, bireyin Oidipal evreden önce kendi kişisel bütünlüğünü tanıyabilmek için karşılaştığı "yaştı bir çocukla, annesinin görsel imgesiyle ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle" imgesel olarak özdeşleşme yolunu seçer. Böylelikle girmiş olduğu ikili ilişkilerde „ben" ve „öteki" kavramlarının ayırdına varmaya çalışır. Bu evrede çocuk kendisinin farkına varmakla birlikte karşılaştığı imgeyle kendi imgesini tam olarak ayırt etme yeteneğini de kazanamamıştır. Bu ayırt edilemeyen imge genellikle çocuğun annesidir. Anne eğer bu dönemde çocuğun isteklerine yeteri kadar karşılık veremez ve onun bireyleşmesi için gerekli özeni göstermezse narsizim ile karşılaşılır. (Tura 2010). Narsizim kavramı Yunan mitolojisinden esinlenerek isimlendirilmiştir. Narkissos adındaki gayet yakışıklı genç bir adama Nympha'lardan (su perisi) olan Ekho aşık olur fakat aşkına karşılık bulamadığı için dağlarda yankılanan sesiyle ortadan kaybolur. Bunun üzerine Narkissos'a kızan tanrılar, bu su birikintisinde kendisini gören Narkissos'un kendisine âşık olmasını sağlarlar. Kendi yansımasına kavuşabilmek için suya atlayan Narkissos boğularak ölür. Onun öldüğü yerlerde nergis çiçekleri yetişir.(Tura, 2010:201). Bu mitolojiden yola çıkılarak kendisini aşırı öven ve başka bir ben tanımayan şahsiyetlerin içerisinde bulundukları durum „narsizm" olarak adlandırılmış, gerek psikolojide gerek edebiyatta üzerinde durulan bir konu halini almıştır. Sevet Tiken de *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerindeki „Ayna" İmgesine Psikanalitik Bir Yaklaşım* adlı makalesinde narsizm üzerinde durarak ayna imgesini en çok kullanan şairlerden biri olan Cahit Sıtkı Tarancı'nın ayna hassasiyetine dikkatleri çekmiştir. Kendisi ile uzlaşamayan Cahit Sıtkı Tarancı'nın, aynalarla da uzlaşamadığını fakat çok nadir olarak görülen yaşama sevinci ile ilgili şiirlerinde de yine „ayna" imgesini kullandığını belirtmiştir. Ayna, Cahit Sıtkı Tarancı şiirlerine yalnızlık, korku, çaresizlik

gibi duygular yüklemesi sebebiyle de incelemeye değer bir konudur.(Tiken 2009). Çünkü ayna doğru bakıldığında benin nasıllığını insana aktaran en gerçekçi nesnedir. *"Aynaya yansıyan görüntünün mahiyeti, aynanın şekline, parlaklığına e pürüzsüz olmasına bağlıdır. Aynanın bu maddi özelliklerinden hareketle şair, gerek diğer insanlarla gerekse de iç âleminde yaşadığı iletişim sorunlarını ve anlaşmazlıkları aynanın görüntüsüne atfettiği olumsuzluklarla sezdirir. Aynanın parlaklığı ve görüntüsünü yok eden ‚gece", ‚zifiri karanlık" gibi sıfatlar iç dünyasına yönelen şairin çıkmazlarını ve çaresizliğini vurgular. ‚Korktuğum Şey" şiirinde şairin kaygıları ayna ve ses ilişkisi içinde verilir: ‚Aynalar baştan başa tenha/ Ses gelmez oldu bahçelerden""* (Yılmaz 2010, 8).

Aynanın bir diğer işlevi de kişinin yetişkinliğindeki davranışlarda kendisini göstermektedir. Kişi yetişkinlik aşamasına geldiğinde de hayatında kişisel bütünlüğünü sağlaması gerektiği zamanlarda geri dönüşler yaparak geçmiş bütünlüğüne ayna tutma yoluna gidecektir. Böylelikle çocuklukta deneyimlediği ve ayakta kalmayı başarmasını sağlayan yöntemleri yetişkinlikte de gerekli zamanlarda tatbik edecektir (Emre 2006). Edebiyatımızda bu konu üzerindeki örneklerin en güzellerinden biri şüphesiz ki Bilge Karasu"nun *Göçmüş Kediler Bahçesi* kitabındaki *Avından El Alan* metnidir. Çok katmanlı bir yapıya sahip olan bu metinde, kahraman gölge yönüyle savaşırken çocukluğuna ayna tutar ve kolunu kapan balığa çocukken yakaladığı yılana yaptıklarını yapar. Çocukken yakaladığı yılan, balıkçının elinde çırpınırken onun kolunu yaralar ve çocuk da ‚Biz dost olduk şimdi" dediği yılanı suya bırakarak uzaklaşmasını seyreder. Bu olay balıkçının yetişkinliğinde de kolunu kapan balıkla olan diyaloğunun hemen aynısıdır:

"Bir şeyler anımsıyor, belli belirsiz kıpırtılar içinde uyuklayan bir geçmişten…

Bir çocuk var, kumla boyunca koşan. Elinde bir yılan, ensesinden tutup götürdüğü. Yılan çırpınmıyor, çocuğun cezasını vermekle yetiniyor: Bütün gövdesini kamçı gibi savurarak çocuğun kolunu, bileğini, elini kan içinde bırakmış. Çocuk, bir beş yüz adım ötede ağabeyinin yanına varıp yılanı gösteriyor, yavaşça boynunu son kez sıkıyor, salıveriyor. Yılan süzülüyor, yıldırayıp gözden yitiyor sonra. Çocuğa hiçbir şey yapmadan. Cezasını çoktan vermiş. Çocuğun yüzündeki gülüm bir an bile sönmüyor. ‚Nereden buldun?" ‚Kumların içinde." ‚Nasıl yakaladın?" ‚Bir tutuşta ensesinden."Epey sonra, neredeyse içinden söyler gibi ‚Biz dost olduk şimdi," diyor.

Böyle bir şey anımsıyor. Geçmişin belli belirsiz bir kıpırtı içindeki durgun sularının karanlığında." (Karasu 2010, 20).

Balık yakalamak için denize açılan balıkçı, kolunu bir balığa kaptırır ve onunla dost olmayı başardıktan sonra onu denize bırakır. Balıkçı hem çocukluğunda hem de yetişkinlik döneminde önce gölgesiyle savaşa girmiş fakat daha sonra uzlaşmayla bu savaşı noktalayarak kişisel bütünlüğüne kavuşmuştur. Yani balıkçı çocukluğunda yaşadığı bütünlük duygusuna ayna tutarak yetişkinliğinde de parçalanma tehlikesi geçiren benliğini toparlamıştır.

Lacan"ın gerek dilbilimle psikanalizi birleştirmesi gerek ayna kuramını ortaya koyuşu edebi metin incelemelerinde önemli bilinçaltı değerlendirmelerin yapılışına zemin hazırlamış, psikanalitik edebiyat eleştirisi metodunu bir adım ileriye götürmüştür.

Yaratıcılığın Halleri ve Rollo May

Edebi eser incelemelerinde başvurulabilecek bir diğer önemli şahsiyet ise Rollo May"dir. Psikanalitik eleştiriyi yaratıcılık boyutuyla ele alan May, edebi eserlerin yaratılma sürecini ortaya koyduğu eseri "*Yaratma Cesareti*"nde, yazarın eseri yaratış şekli ile ilgili sağlam veriler sunar. Sanatçı, yaratıcılık yeteneğine sahip olduğu için elbette diğer insanlardan daha farklı ve karmaşık bir algılama tarzıyla hayata yaklaşır. Sanatçıların aslında kendi iç dünyalarıyla ilgileniyor olmaları sebebiyle oldukça ‚yumuşak huylu" olduklarını savunan May, baskı ve haksızlık karşısında büyük

tepkiler verebilecek içsel enerjiye de sahip olduklarını öne sürmektedir. May, sanatçıların aslında bütün adeletsizliklerin kaynağı olarak gördükleri ölüme karşı durduklarını ve ebedi eserler yaratmak için hayatları süresince çırpınışlarının sebebini buna bağlar."*Yaratıcılık ölümsüzlük için duyulan bir özlemdir. Biz insanlar ölmemiz gerektiğini biliyoruz. Ne gariptir ki, ölümden söz edebiliyoruz. Biliyoruz ki, her birimiz ölümle yüzleşecek cesareti geliştirmeli. Bununla birlikte ona başkaldırmalı ve onunla mücadele etmeliyiz. Yaratıcılık bu mücadeleden gelir-yaratıcı edim başkaldırıdan doğar. Yaratıcılık sadece gençlik ve çocukluğumuzun masum kendiliğindenliği değildir; yetişkin bir insanın tutkusuyla birleştirilmelidir-kişinin ölümünden öte yaşama tutkusu*." (May 2008, 56-57).

Sanatçının bu duyarlıklı yapısı sadece kendi kişisel çıkar hesaplarını göz önünde bulundurmaz. O, tüm dönemin negatif yahut pozitif enerjisini üzerine çeken hatta içinde yaşatma başarısı gösteren bir paratoner gibidir. Edebi eserin Jung'un belirttiği kolektif bilinçaltı sembolleriyle ve Lacan'ın ortaya koyduğu metaforlar yoluyla bireysellikten toplumsallığa uzanması tesadüf değildir. May, sanatçıların toplumsal kaygıları sebebiyle propaganda yapmalarının onların toplumsallıklarını zedelediğini belirtmesinin sebebi bilinçli anlatıların bilinçaltı anlatılar kadar gerçekçi ve güçlü olmadığını işaret etmek istemesindendir.*"...Herhangi bir tarih döneminin psikolojik ve tinsel mizacını anlamak istiyorsanız, bunu o dönemin sanatının derinlerinde aramaktan daha iyisini yapamazsınız. Çünkü dönemin altta yatan tinsel anlamı ifadesini dolaysız bir biçimde sembollerle sanatta bulmuştur. Bunun nedeni sanatçıların didaktik olmaları, öğretici olmaya kalkışmaları ya da propaganda yapmaları değildir; bunu yaptıkları ölçüde ifade güçleri kırılır; ifade edilmemişle, ya da isterseniz, kültürün 'bilinçdışı" düzeyleriyle olan ilişkileri tahrip olur. Sanatçılarda herhangi bir dönemin altta yatan anlamını açımlama gücünün olma nedeni, tamı tamına sanatın özünün sanatçıyla dünyası arasında güçlü ve canlı bir karşılaşma olmasıdır." (May* 2008, 74).

May, yaratıcı sanatçının öncelikle kendisini değiştirecek bir karşılaşma yaşaması gerektiğini daha sonra bu karşılaşmanın şiddetini ölçmesinin lüzumunu belirtir. Eğer sanatçı doğru bir karşılaşma yaşamamışsa kısır bir döngü içinde gerçek bir sanat eseri yaratamaz konuma gelir. Fakat bu karşılaşma gerçek ise sanatçı ebediliği yakalayabilmek için bütün gücünü sarf eder. Üstelik bu faaliyet esnasında ve sonrasında sanatçıyı tetikleyen güç 'kaygı"dır. Sanatçıdaki bu kaygı duygusu, May tarafından ateşi tanrılardan çalan Prometheus adlı Yunan mitolojisi kahramanının yaşadıkları üzerinden açıklanır. Nasıl ki Prometheus, insanların aydınlanmaları için tanrılardan ateşi çalarak insanlığa armağan etmişse, sanatçılar da, tanrılara meydan okuyarak bilinçaltı yaratıcılıklarını gün yüzüne çıkarırlar. Yaratıcılığı sadece kendilerine ait bir özellik olarak görmek isteyen tanrıların böylelikle öfkelenmelerine sebebiyet vermiş olurlar.

May'e göre yaratıcılık halinde sanatçı bir tür gerileme yaşayarak, arkaik dönemlere, çocukluğuna ve bilinçaltına varma becerisi gösterir. *"... yaratıcılığın sık sık bir gerileme fenomeni olarak görünebileceğini ve sanatçıda arkaik, çocuksu, bilinçdışı ruhsal içerikleri ortaya çıkarabileceğini teslim ediyorum."* (May 2008,105) sözlerini sarf eden May, sanatçının becerisinin bilinçaltına vararak oradan sağ çıkması olduğunu belirtmektedir. Sanatçıyı May'in tabiriyle 'çıldırmaktan" koruyan en önemli faktör sanatçının sanatı için uyguladığı şekildir. Bu şekli oluştururken kullandığı malzemeler sanatçının bir yönüyle maddi âleme bağlı kalmasını ve dünyadan tamamen kopmamasını sağlayan en önemli unsurlardır. *"... Sanatçılar, bu köklü biçimleniş sürecinde, kullandıkları malzemenin- yani, boyalar, mermer, sözcükler, musiki notalarının-onlara dayattığı biçim sayesinde en azından kısmen 'çıldırmaktan" korunmuş olurlar."* (May 2008, 123).

Cinsel birleşmeyi 'yaratıcılığın en yüksek biçimi" olarak tanımlayan May, sembol ve mitleri 'şiir, piyes ve plastik sanatlarda dölleniş'in aldığı özel biçimler" olarak tarif etmesi sebebiyle

sembol ve mit kavramlarına oldukça önemli değerler atfetmektedir. Yaratıcılığın en saf halleri olan semboller ve bu sembollerle örülü mitler, insanın bilinçaltı ile toplumsal tarafını en doğal şekilde kesiştiren yapılardır. Sanat eserleri de farklı malzemeler kullanılarak bu sembollerin ve mitlerin bizim bilinçaltımıza seslenmelerine zemin hazırlar. Edebi eserlerde bu iletişim dil sayesinde gerçekleşir. Yazar/şair, dil aracılığıyla insanlığa seslenerek muhataplarına „tanrılardan çaldıklarını" sunar. Bu sebeple, dil sembolik anlatımda önemlidir. *"... Dil sadece bir iletişim aracı değil, ya da dili yalnızca fikirlerimizi ifade etmede kullanmıyoruz, bir o kadar doğru olan, dilin bizi kullandığı. Dil, yol arkadaşımız olan insanların ve kendimizin tarih boyunca birikmiş anlamlı deneyimimizin sembolik ambarıdır..."* (May 2008, 102). Bu görüşleriyle Lacan'ın dil anlayışına paralellik gösteren May, dilin hem kişiye yol arkadaşlığı yaparak onu anlaşılmaz ve karmaşık kâinat içerisinde yalnız bırakmadığını hem de deneyimlerimizle onun varlığını beslediğimizi anlatmaktadır. Dil ve dile bağlı olarak kullanılan semboller, edebi eserlerde karşılaştığımız imgeler, bizim hayal gücümüzü ve hayatı algılayış kapasitemizi geliştirirken biz de geliştirdiğimiz ve bilinçaltımız sayesinde dile farklılıklar katarız. şair ve yazarları normal bireylerden farklılaştıran tam da bu noktadır. Bu insanlar dili kendilerine göre değiştirerek, dil aracılığıyla farklı insanların hayat tarzlarında köklü değişiklikler yapma gücünü içlerinde barındırırlar. Özellikle şairlerin şiirlerinde kullanmış oldukları bu imgeler, dilin malzeme olarak kullanıldığı yaratıcılık faaliyetlerinin en takdire şayanıdır. Çünkü şairler az sözle yoğun bir anlatım sağlayarak kulandıkları imgeler sayesinde derin bir anlatım olanağı yakalarlar. *"İmgelem; zihnin uzanışıdır. İmgelem; bireyin, bilinçli zihninin önbilinç eşiğinde doğup gelen fikirler, itkiler, imgeler ve her çeşitten diğer psişik olguyla topa tutuluşunu kabullenebilme yetisidir... İmgelem; ipleri koparmak, kişinin önünde açılan ufukta yeni demir atma şanslarının var olduğu inancına sarılışıdır. Yaratıcı girişimlerde imgelem biçimle yan yana çalışır. Bu girişimler başarılı olduğundan, bu başarı, imgelemin biçime kendi vitalitesini aşılamış olmasından gelir."* (May 2008, 131). Yani, sanatçı imgelem sayesinde zihnini uçsuz bucaksız bir özgürlük alanına bırakırken bir taraftan da bilinç tarafından baskılara maruz kalır. Zaten yaratıcılığın kendisi de bu çatışmanın sonucu ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bilincin devreye girdiği noktalar sanatçının şekli önemsediği, dış dünya ile ilişkiye geçtiği zamanlarda görünür hale gelmektedir. şair/yazar, özgürce bilinçaltı derinliklerde sürüklenirken bilinci sayesinde toplumsallığının farkına vararak bilinçaltından getirdiklerini semboller aracılığıyla formüllendirir. Bu sembolleri, normal insanların anlayabilip zevk alacağı bir şekle sokarak insanlığın hizmetine sunar ve böylelikle bir sanat eseri icra etmiş olur. Ayrıca bu biçim sayesinde yazar/şair de hem içerisinde bulunduğu ruh halini anlatması sebebiyle rahatlar hem de dış âlemle iletişime geçmek zorunda kaldığından nevrozdan kurtulur."*Sanatçılar özgün görümleri görme yetisinde olanlardır. Tipik olarak, güçlü imgelemleri ve aynı zamanda, felaket durumuna düşmelerini önleyebilecek kadar gelişmiş bir biçim duyguları vardır. Onlar biz geri kalanların önü sıra geleceğin keşfi için giden öncü kâşiflerdir. Onların özel düşkünlüklerini ve zararsız kendine –özgü- sapkınlıklarını muhakkak ki hoş görebiliriz. Çünkü, onları ciddiyetle dinlersek gelecek için daha iyi hazırlanmış olacağız."* (May 2008, 133). Bu sebeple yazar ve şairlerin anlaşılmaya çalışılması ve gerek bilinçaltlarında taşıdıkları malzemelerin gerek tam bir bilinç durumunda dillendirdiklerinin dikkatle incelenmesi lazımdır. Psikanalitik edebiyat kuramının da varlık sebebi tam da budur: Yazar ve şairlerin eserlerinin daha rahat çözümlenerek onlarla birlikte insanın aslında kendisini keşfini sağlamasına yardımcı olmak.

Sonuç

Asırlardan beri, ortaya konan sanatsal eserlerin nasıl ve ne sebeple yaratıldıkları, bu yaratıların topluma olan fayda yahut zararları ve bu eserlerin içeriklerinin ne olduğu konusu yoğun incelemelere tabi tutulmuştur. İnsanı insana anlatan yaratılar olan edebi metinler, hem insan elinden çıkmışlıkları hem de insan faktörü olmaksızın ebediliklerini sağlayamayacakları sebebiyle tüm beşeri bilimlerle sıkı bir bağ içindedirler. Bu alanların en önemlilerinden biri psikanalizdir.

Psikanalitik edebiyat eleştirisi kuramı da bu ihtiyaç dâhilinde vuku bulmuş,sanatçıyı, sanat eserini ve bu eserin yaratım sürecini Sıgmund Freud"un kurmuş olduğu ,,psikanalitik metod"la ele almaya çaba sarf etmiştir. Freud"un metodunun edebi metinlere ve yazarlara uygulanmasıyla geliştirilen yöntem, edebiyat çevrelerince benimsenmiştir. Bizim bu çalışmayı ele alış amacımız da kişilerin bilinçaltını inceleyen bilim dalı olan psikanalizle edebiyatın kesiştiği noktaları ortaya koyarak psikanalitik edebiyat eleştirisi üzerinde etkili olan düşünürlerin edebi metinlerdeki yansımalarının izini sürmektir. Psikanalizle ilgilenen ve bu bilimdalının ilerlemesini sağlayan her şahsiyeti ayrı ayrı inceleme olanağımız olmadığından çalışmamız Sıgmun Freud, Alfred Adler, C. G. Jung, Jaques Lacan ve Rollo May üzerinden temellendirilmiştir.

Psikanalizin kurucusu olması sebebiyle öncelikle ele alınan Sıgmun Freud, psikanalizi psikolojik rahatsızlıkları olan hastaların yanı sıra edebi metinler üzerinde de uygulaması bakımından edebiyatı psikanalizle buluşturan ilk şahsiyettir. ,,Serbest çağrışım *yöntemi, bilinçaltı ve Oidipus Kompleksi"* üzerinde durulan başlıca konulardır. Freud"un öğrencisi olan Adler ise ,,*bireysel psikoloji"* adı altında kuramlaştırdığı düşüncelerini aktarırken bireyin aşağılık komplekslerinden ve bu kompleksin hayatın içerisinde edindiği başarılar üzerindeki öneminden bahsetmiş ve edebi yaratıcılığın da aşağılık kompleksiyle geliştiğini vurgulamıştır. Edebi metinlerle daha sıkı bir ilişki içinde olan Jung ise ,,*kolektif bilinçdışı"* ve ,,*arketip"* kavramlarıyla ,,Arketipsel Eleştiri Kuramı"nın öncülüğünü yapmış, edebiyat ile psikanalizin bağını iyiden iyiye güçlendirmiştir. Lacan, dilbilimle psikanalizi birleştirerek hem edebi eserlerin hem bilinçaltının ortak kulanım malzemesi olan dilden yola çıkarak metaforlar üzerinden bilinçaltının dile aktarımı konusunda çalışmalar yapmıştır. Çalışmada incelenen son şahsiyet olan Rollo May ise yaratıcılık faaliyeti ve sanatçının özellikleri üzerinde durmuş ve yaratma faaliyetinin gerçekleşme evrelerini anlatmıştır. Psikanalizin vazgeçilmezleri olan önemli kuramcılar yakından tanındıkları ölçüde edebiyat camiasına daha faydalı konuma geleceklerdir.

Bahsi geçen bu kuramcıların dışında isimlerini zikredilmeden geçilmemesi gereken; Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması* ve *Kendiliğin Çözümlenmesi* adlı kitaplarıyla kuramlaştırdığı ,,*benlik psikolojisi"* kavramıyla, Karen Horney ortaya koyduğu ,,*üçüncü güç psikolojisi*" adlı kuramla, Melanie Klein ise ,,*nesne ilişkileri"* adını verdiği kuramıyla dikkatleri çeken isimlerdir. Gerek psikanalizin günümüze adapte edilmesi gerek edebiyatla bağlarının iyiden iyiye sağlamlaştırılması sebebiyle psikanalize ve onun öncülerine olan ihtiyacımız artmakta, edebi eserler bu yolla farklı bakış açıları kazanarak derinlikli bir çözümlemeye kavuşmaktadır.

KAYNAKÇA

ADLER, Alfred,(2010), **İnsanı Tanıma Sanatı**, Say Yayınları, İstanbul.

AĞAOĞLU, Adalet, (2010), **Fikrimin İnce Gülü**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

AĞAOĞLU, Adalet, (2010), **Ölmeye Yatmak**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

ATILGAN, Yusuf,(2006), **Anayurt Oteli**, YKY Yayınları, İstanbul.

ATILGAN, Yusuf,(2004), **Aylak Adam**, YKY Yayınları, İstanbul.

BURCU YILMAZ, Ebru,(2010), "**Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinde Bilinçaltının Sunumu"**, Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu, Diyarbakır.

CEBECİ, Oğuz,(2004), **Psikanalitik Edebiyat Kuramı**, İthaki Yayınevi, İstanbul.

EMRE, İsmet,(2006), **Edebiyat ve Psikoloji**, Anı Yayıncılık, Ankara.

FORDHAM, Frieda,(2008), **Jung Psikolojisinin Ana Hatları**, Say Yayıncılık, İstanbul.

FREUD, Sıgmund, (1999),**Sanat ve Edebiyat**, Payel Yayınları, İstanbul.

JUNG, C. G.,(1997), **Analitik Psikoloji**, Payel Yayınevi, İstanbul.

KARASU, Bilge, (2010), **Göçmüş Kediler Bahçesi**, Metis Yayınları, İstanbul.

MAY, Rollo, (2008),**Yaratma Cesareti**, Metis Yayınları, İstanbul.

MORAN, Berna,(2008), **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İletiŞim Yayınları, İstanbul.

ÖZBEK, Yılmaz, (2007), **Edebiyat ve Psikanaliz**, Çizgi Kitabevi, Konya.

SUNAT, Halûk,(2006), **İmgenin Tılsımlı Rüzgârı**, Yirmidört Yayınları, İstanbul.

TÜKEN, Servet,(2009), "**Cahit Sıtkı Tarancı Şiirlerindeki 'Ayna' İmgesine Psikanalitik Bir Yaklaşım**, A.Ü. Türkiyat AraŞtırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 41, Erzurum.

TURA, Saffet Murat,(2010), **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat Kitap, İstanbul.

UZUNER, Buket,(2006), **Balık İzlerinin Sesi**, Everest Yayınları, İstanbul.

UZUNER, Buket,(2002), **İki Yeşil Su Samuru**, Everest Yayınları, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 275-298, ANKARA-TURKEY

KAZAK TÜRKÇESİNİN SÖZ VARLIĞINDAKİ RUSÇA ALINTILAR VE SES DEĞİŞMELERİ

Emine ATMACA[*]

ÖZET

Türkistan lehçeleri konuşurları ve Ruslar, çok eski dönemlerden itibaren sosyal, siyasi ve kültürel etkileşimler sonucunda kelime alışverişinde bulunmuştur. XVI. ve XVII. yüzyıllarda yerleşilen mahallin etkisiyle olsa gerek iki halk arasındaki bu kelime alış veriş münasebetleri hızla artmaya başlamıştır. Bugün Rusçada bu kelime alış verişinin çokluğunu Rusçanın köken bilgisi sözlüğünü hazırlayan Maks Fasmer'in "Etimologiçeskiy Slovar Ruskogo Yazıka" adlı çalışmasından öğreniyoruz. Aynı şekilde Kazak dil biliminin önemli temsilcilerinden K. Ahanov "Til Biliminin Negizderi", A. Hasenov "Til Bilimi" ve M. Balakayev "Kazak Til Biliminin Meseleleri" adlı çalışmalarında Rusça alıntı kelimeleri, kirme sözder (~alıntı kelimeler) başlığı altında, alıntılanan kelimelerin alınma sebeplerini ve Kazak Türkçesindeki durumlarını örneklerden hareketle vermişlerdir.

Bu makalede, Kazak Türkçesinin söz varlığındaki Rusçadan alıntı yapılan kelimeler tespit edilmiş ve bu kelimelerdeki ses olayları üzerinde durulmuştur. Kazak Türkçesinin söz varlığındaki Rusçadan alıntı kelimeler, ya doğrudan ya da dolaylı yollardan konuşma diline ve yazı diline girmiştir. Konuşma dilindeki alıntı kelimelerin büyük bir çoğunluğu Ekim (~Kazan) devriminden önce Kazak Türkçesinin ses yapısına uydurulurken devrimden sonra yazı dilindeki alıntı kelimelerde Rus imlası özellikle korunmuştur. Ekim (~Kazan) ihtilâline kadar Kazak Türkçesine Rusçadan veya Rusça aracılığıyla başka dillerden geçen kelimelerde de Rusça biçimler korunmuştur. Eklerle genişletilmiş kelimeler alınacağı zaman da Rusça alıntı kelimenin kök veya gövdesi aynen alınmış ve Rusça eklerin yerine Kazak Türkçesi kendi eklerini yerleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Kazak Türkçesi, Rusça, söz varlığı, alıntı kelime

WORDS IN KAZAKH TURKISH LEXICOLOGY BORROWED FROM RUSSIAN AND PHONETIC DIFFERENCES

ABSTRACT

Talkers of Turkistan accents and Russians had taken words from the other one and given words to the other one as a result of social, political and cultural connexion as from very old periods. XVI. and XVII.

[*] ArĢ. Gör. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: eatmaca@sakarya.edu.tr; eatmaca07@hotmail.com

It must be due to the locality of words between the two peoples settled centuries shopping relations began to increase rapidly. XVI. and XVII. It must be due to the locality of settlement began to increase rapidly exchange of words between the two countries relations. We learn the considerable quantity of these relations from Maks Fasmer's (Russian Etimology Dictinoray was prepared by him) work named "Etimologiçeskiy Slovar Ruskogo Yazıka". Likewise, experts of Kazakh linguistics K. Ahanov by his work "Til Biliminin Negizderi", A. Hasenov by his work "Til Bilimi" and M. by his work Balakayev "Kazak Til Biliminin Meseleleri" have submitted words taken from Russian under a title as kirme sözder, facts those explain why these words had been taken and the words' conditions/positions in Kazakh Turkish by using examples.

In this article, words in Kazakh Turkish lexicology borrowed from Russian are determined and phonetic events in these words are eloborated. Words in Kazakh Turkish lexicology borrowed from Russian are added spoken and written language directly or indirectly. While a substantially amount of borrowed words in spoken language are adapted to Kazak Turkish's phonetic structure before Ekim (~Kazan) revolution, after the revolution in borrowed words which are in written language Russian spelling was conserved. Ekim (~ Kazan) until the revolution from Russian into Turkish Kazakh or by Russian the words from other languages especially in the Russian forms are preserved. When the words will be extended attachments Russian quote word root or body are taken from and ınstead of attachment Russian Kazakh Turkish placed their attachment.

Key Words: Language, Kazakh Turkish, Russian, lexicology, borrowed word.

0. Giriş

Kıpçak (~kuzey) grubuna dâhil edilen Kazak Türkçesi, Türkistan lehçeleri içerisinde çok geniş bir sahada konuşulmaktadır. Türklük bilimi araştırmacılarına göre Kazak Türkçesi, *Nogay Türkçesi* ve *Karakalpak Türkçesi* ile birlikte Türk dilinin Batı Hun dalının Kıpçak-Nogay alt grubunda yer almaktadır. Kazak Türkçesinin batı, güney ve kuzeydoğu olmak üzere üç ağzı vardır. *Bu ağızlar arasında fonetik, morfolojik ve sentaks açısından bazı farklılıklar göze çarpmaktadır*[1]. Bugün Kazak Türkçesinin yazı dili, *kuzeydoğu* ağzına dayanmaktadır.

Kaynaklarda Kazak Türkçesinin tarihi devirleri şöyle verilmektedir[2]:

a) *Hun tarihinden başlayıp III. ve IV. yüzyıla kadarki dönem:* Kazak Türklerinin tarih sahnesine çıkışının erken zamanlarda başladığı bilinmektedir. Şimdiki Kazakistan topraklarında eski zamanlarda ruvlardan (< urug) boylar, boylardan boyluk ittifakları, boyluk ittifaklarından da Kazak halkı oluşmuştur.

Kazak tarihindeki eski boyluk ittifakları (*Üysin* ve *Kanlı* boyları vb.) bu devirde birleşmiştir. Bu boyların toplumsal yapısı ve bazı basit kelimeleri *(ruv (<< urug), boy, yer-su, kişi adları vb.)* Yunan, Roman ve Çin'in en eski yıllıklarında yer almaktadır.

(1) A. T. Kaydarov ve M. Orazov, **Türklük Bilgisine Giriş,** (çev. Vahit Türk), BirleşikYayıncılık, İstanbul 2000, s. 174.
(2) Bu dönemler hakkındaki bilgi, G. Kaliyev ve ş. Sarıbayev'in **Kazak Diyalektilogiyası,** kitabının 15-19 sayfalarından alınmıştır.

b) *Eski Türk dili dönemi (V- X. yy.):* Bu dönemde Kazakistan topraklarında kurulan Batı Türk Kağanlığı ile Karluk hanlıklarının birleşmesi Kazak halkının millet olma sürecini hızlandırmıştır. V-X. yüzyıllardaki eski Türk dilini, Talas, Orhon, Yenisey ve Selenge boylarında bulunan yazıtlardan öğrenmekteyiz. Bu tarihî yazıtlar, şimdi yazı dili haline gelen Türkçelerin en eski zamanlardaki dil kuruluş aşamasını dolaylı yollardan açıklamaktadır.

c) *Türk dilinin orta dönemi (X-XV. yy.):* Bu dönem, Kazak Türklerinin millet olma vasfını kazandıkları dönemdir. Kazak Türklerinin millet olma aşamasını sağlayan boy ve boylar topluluğunun bir araya gelmeye başlaması Moğol istilasından çok önce olmuştur. Fakat bu Moğol istilası, Değişti Kıpçak'taki boyların tam olarak millet haline gelmesini yaklaşık üç yüzyıl geriletmiştir.

Orta dönemde Kıpçak topluluğu ile Moğol istilaları önemli bir yer tutmaktadır. VII. ve IX. yy. akraba boyların birleşmesinden doğan bu boylar kendi aralarında ekonomik ve medeni ilişkileri geliştirmek için ittifak kurdular. Bu ittifak, zamanla dil akrabalığın oluşmasını sağlamıştır.

d) *Türk dilinin ilerlemesindeki yeni dönem (XV-XIX. yy.):* Bu yeni dönemde Kazak boyluk ittifakları, Kıpçak grubundan ayrılmıştır. Boylar arasında Kazak topraklarında bir olma düşüncesi doğmuştur. Böylece XV. yüzyılda ilk Kazak Hanlıkları ortaya çıkmıştır.

XVIII. yüzyılda Kazakistan topraklarında dağınık olarak varlıklarını sürdüren Kazak boyları, "*Ulı Jüz, Orta Jüz* ve *Kişi Jüz"* olarak üç ana boyun etrafında toplanmışlardır.

Ulu jüz, Orta jüz ve Kişi jüzlerin oluşmasında coğrafya ve tarih etkili olmuştur. Üç jüzün yaşadığı bölgeler birbirinden değişik özellikler göstermektedir. Şöyle ki, Yedisu ve güneydoğu Kazakistan'da Ulu jüz; kuzeydoğu, orta ve güney Kazakistan'da Orta Jüz; batı Kazakistan'da ise Kişi jüz boyları yaşamışlar ve halen bu bölgelerde yoğunlukla yaşamaya devam etmektedirler. Coğrafi etkenin yanı sıra tarih de jüz ayrımında etkili olmuştur. Kazakların ortaya çıktığı XV. yüzyılda Ulu jüz toprakları Moğolistan adıyla anılıyor ve Moğol hanlığı hâkimiyetinde bulunuyordu. Aynı şekilde Orta jüz toprakları eski Ak Orda, Kişi Jüz toprakları ise Noğay Ordası ve kısmen Ak Orda idaresindeydi. Hâkim siyasi yapı boyların sınıflanmasında (birleşmesinde ve ayrılmasında) etkili olmuştur. Kazak jüzleri, Rus sistemi uygulanmaya başlayana kadar toplumsal olduğu kadar siyasi bir kimliğe de sahip olmuştur[3].

Boyluk ittifakların millet haline gelmesinde, ağızlarda ortak halklık dil işaretlerinin çoğunlukta olması etkilidir. Kazak milleti, Kıpçak Türkçesi içerisinde Kıpçak-Nogay ağzına ait işaretleri saklamış ve kendi içerisinde geliştirmiştir. Bu süreç, XVI. yüzyılda başlayarak XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bazı bilim adamlarına göre Kazak Türkçesindeki ağızların oluşma zamanı, XV-XVIII. yüzyıllar arasıdır. Halk dilinin kalıplaşması ve gelişmesiyle birlikte millet dilinin temeli de ortaya çıkmıştır. Bu süreç, XVIII. yüzyılın ortalarından başlamış, Kazakistan'ın Rusya'ya katılmasına kadar devam etmiştir.

e) *XIX. yüzyıldan itibaren Türk lehçelerinin gelişmesiyle başlayan yeni dönem:* Bu dönemde, Kazak Türkçesi millî dil olarak kalıplaşmıştır. Ayrıca Kazak boyları, milletleşmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kazak topraklarının Rusların egemenliklerinin altına girmesiyle birlikte Kazak halkının sosyal ve ekonomik hayatında yenilikler yapılanmaya başlamıştır. Yalnız Kazakistan'ın halen feodal durumda olması halkın siyasi, ekonomik ilişkisinin zayıflığı gibi sebepler Kazak millî dilinin oluşmasını engellemiştir. Ancak yerel halkın dilinde bazı Kazak diyalekt unsurlar korunmuştur.

([3]) Vahit Türk ve Emine Atmaca, "Kazak Türkçesindeki Ağızların Sınıflandırma Çalışmalarına Bir Bakış", **III. Uluslararası Türkiye Türkçesi Ağız Çalıştayı,** Sakarya 2010, s. 3.

1. Ruslar, Çarlık döneminde 1552 yılında Tataristan'ın başkenti Kazan'ı istilâ etmişlerdir. Bu tarihten itibaren sömürgecilik faaliyetlerine de başlayan Ruslar, 1731 yılında Küçük Jüz'e *(Canaris),* 1734'te Orta Jüz'e *(Akaris)* ve 1738 yılında da Büyük Jüz'e *(Bekaris)* kendi egemenlikleri altına girdiklerine dair bir antlaşmayı imzalatmışlardır. Ruslar, 1854 yılından itibaren de Kazak topraklarını yavaş ve sistemli bir şekilde ele geçirmişlerdir. "Kazak halkı, 1916 yılına kadar Çarlık Rusyasının sömürgeci politikalarına karşı millî mücadele vermesine rağmen, Kazakistan topraklarının tamamı istila edilir"[4]. Kazakistan'ın işgal edilmesinden sonra Rusçadan geçen alıntı kelimeler adına da yeni bir dönem başlamış olur. Çünkü işgal, *kendisiyle birlikte kültürel baskıyı* da beraberinde getirmiştir[5]. Türkistan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Rus nüfusu her geçen gün Kazak nüfusunu geçmiştir. Bu sebepten Kazak Türkleri için Rusça öğrenmek mecburi hale getirilmiştir. Kazakistan'ın kırsal bölgelerinde ise durum biraz farklıdır, buralarda Ruslarla temas oldukça sınırlı olduğu için Rusçanın etkisi neredeyse yok gibidir. Buna karşılık Ruslar tarafından kurulan *Almatı* ve *Orenburg* şehirlerinde yaşayan Kazak Türkleri meslekleri icabı Rusçayı ikinci bir dil olarak öğrenmek zorunda kalmışlardır[6].

Sovyet döneminden sonra Kazak Türkleriyle Ruslar arasındaki ilişkiler hızla artmıştır. Çarlık döneminde Kazak Türkleri, Rusçayı iyi derecede bilmelerine rağmen yine de Kazak Türkçesi her açıdan Rusçadan üstündür. XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına doğru ekonomik, siyasî, sosyal ve kültürel sebepler dolayısıyla şehirde yaşayan Kazak Türkleri aldıkları eğitimin de etkisiyle olsa gerek Rusçaya daha çok önem vermeye başlamışlardır. 1900'lü yılların ilk çeyreğinde iki devrim (1905 ve 1917) iç savaş(1917-1920) ve I. Dünya Savaşı yıllarında yazların çok kurak, kışların çok soğuk geçmesi hayvancılık yapan Kazak nüfusunun azalmasına ve şehirlere göç etmesine sebep olmuştur. şehre gelen Kazak köylüsü de zamanla Rusçayı bilmenin refah içinde yaşamakla aynı olduğu kanaatine varmaya başlamış ve böylece Kazak Türkçesinin kaderi Rusça lehine değişmiştir[7]. "Rusçanın resmi bir dil olması, ilkokuldan itibaren Rusça öğretiminin mecbur tutulması"[8] gibi sebeplerin sonucunda Kazak Türkçesine Rusçadan geçen kelimelerin kaderi de değişmiştir. Yani; Ekim devriminden önce Rusçaya giren kelimeler, Kazak Türkçesinin fonetik ve morfolojik yapısına uydurulmaya çalışılırken devrimden sonra alınan kelimeler, Rusçanın fonetik ve morfolojik yapısına uygun bir şekilde alınmıştır. Artık gerek söyleyişte gerekse yazılışta Rus fonetiği ve morfolojisi esas olmuştur.

Kazak Türkçesinin fonetik, morfolojik ve imla yönünden Rusçanın egemenliği altına kolayca girmesinin üç temel sebebi vardır:

a) Kazak Türkçesinin yazı dili olması çok yenidir. Özbek ve Kazan-Tatar Türkçeleri[9] gibi eski bir yazı dili geçmişine sahip değildir.

b) Kazak Türklerinin büyük bir çoğunluğunun konargöçer bir yaşam sürmesi, Kazak Türkçesinin Rusçanın egemenliği altına girmesini hızlandırmıştır.

c) Kazak edebî dilinin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşmasına vesile olan, çocuk edebiyatı üzerine çalışmalarıyla tanınan ve misyoner Ilminski'nin etkisiyle Kazak Türkleri

([4]) Cemile Kınacı, "Sovyetlerden Günümüze Kazakistan'da Kazak Dilinde Eğitim Politikaları", **Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 5/4 Fall, s. 1306.
([5]) Kenan Koç, Ayabek Bayniyazov, Vehbi Başkapan, **Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü,** Akçağ yay., Ankara 2003, s. 13.
([6]) Ferhat Karabulut , "Dil Ölümü Sürecinde Kazak Türkçesinin Durumu", **Sosyal Bilimler Celal Bayar Üniversitesi S.B.E,** Cilt: 2, S. 1, Manisa 2004, s. 80.
([7]) Ferhat Karabulut, agm. s. 82.
([8]) A. Bican Ercilasun, **Türk Dünyası Üzerine İncelemeler,** Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 38
([9]) Özbek Türkçesi, *Abdullah Kadirî, Abdurrauf Fıtrat, Çolpon* ve *Aybek* gibi milliyetçi aydınların ve Çağatay Türkçesinin etkisiyle Rusça karşısında kendisini çok iyi korumuştur (Ferhat Karabulut, "Dil Ölümü Sürecinde Kazak Türkçesinin Durumu", **Sosyal Bilimler Celal Bayar Üniversitesi, S.B.E,** Cilt: 2, S. 1, Manisa 2004, s. 79.

için bir alfabe hazırlayan *Ibıray Altınsarin* (1841-1899), Kazak folklorunu ilk defa araştıran *Şokan Velihanov* (1837-1865) ve çağdaş Kazak Edebiyatı'nın kurucusu olan *Abay Kunanbay (1845-1905)* gibi şair ve yazarlar, Rus okullarından mezundular. Kazak Türkçesi yazı dili olmaya başladığı ilk aşamada Rusçadan etkilenmeye başlamıştır. İlk dönem şair, yazar ve ilim adamlarının eserlerinde Rusça kelimeler, Kazak Türkçesinin fonetiğine uydurulmaya çalışılsa da eski bir yazı dili geçmişine sahip olmadığı için Rusçanın etkisi diğer Türkistan lehçelerine göre daha derinden olmuştur.

Kazak dil biliminin kurucusu ve Arap alfabesini Kazak Türkçesine uygulayan ilk âlim *Ahmet Baytursunoğlu* (1873-1936) da Rusça-Kazak Türkçesi eğitimi veren bir okulda okumuştur. Ancak *Baytursunoğlu,* diğer Kazak âlimlerinden dille ilgili çalışmaları, özellikle Rusça terimler üzerinde ileri sürdüğü fikirleri ve izahlarla çağdaş Kazak Türkçesinin gelişmesine ve dilin bünyesine yerleşmeye çalışan Rusça kelimelerin Kazak Türkçesi karşılığının bulunması[10] konusunda ayrılır. Onun Kazak Türkçesindeki alıntı kelimelerin fonetik yönden kullanılmasında dikkat edilecek hususları, Azerbaycan Araştırma ve Eğitim Cemiyetinin Bakü'de düzenlediği Birinci Türkoloji Kurultayı'nda söylediği şu sözlerden anlamaktayız:

"Başka dillerden kelimeleri yalnız bilim amacıyla değil, ihtiyacımız olduğu gerekçesiyle ve halkın konuşma dili için almaktayız…. Mesela; ‚kamissar" kelimesi. Kazak Türkleri bu kelimeyi, ‚komyusser" şeklinde kullanıyorlar. Şimdi ne yapmak gerekir? Bu kelimeyi, Avrupalılar hangi şekilde kullanıyorlarsa, o şekilde muhafaza etmek mi gerekir? Ama Kazak boğumlanması, bu türden bir kelime yapısını kabul etmiyor. Bundan dolayı biz, yabancı kelimeleri, Kazak Türklerinin telaffuz edebileceği biçime sokarak almayı düşünürüz. Öteki Türk halkları da aynı yolu seçmelidir. Bu durumda alıntı kelimelerin kaynağı değil, daha çok halkın konuşma dilinde almış olduğu biçim esas alınmalıdır"[11].

2. Kazak Türkçesinin Söz Varlığındaki Rusça Alıntılar[12]

Türk araştırmacılar, Kazak Türkçesine yabancı dillerden giren alıntı kelime alışverişini üç döneme ayırır: *a) İslam öncesi dönem b) İslam sonrası dönem c) Rus işgali dönemi*[13]. Kazak Dilbilimcilerden G. Musabayev, Kazak Türkçesine Rusçadan geçen kelimeleri, üç döneme ayırır: *a) Birinci dönem: Başlangıçtan XVII. yüzyıla kadarki dönem b) İkinci dönem: XVII. yüzyıl ile XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadarki dönem c) Üçüncü dönem: XIX. yüzyılın ikinci yarısından Ekim devrimine kadarki dönem*[14]. B. A. Süleymenova da Rusça alıntıları üç kısımda ele alır: *a) XVII-XIX. yüzyıllar arası b) XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın otuzlu yıllarına kadar c) 1930 yılından günümüze kadar*[15]. G. Kaliyev ve E. Bolganbayev ise alıntı kelimeleri iki kısımda inceler: *a) 1917 yılı Ekim (~Kazan) ihtilâline kadar giren kelimeler b) Ekim (~Kazan) İhtilalinden sonra giren kelimeler*[16].

([10]) E. Aça ve Roza Banbergenova, "Kazak Türklerinin İlkLengüist ve Metodist Bilgini Olan Ahmet Baytursunoğlu Hakkında Birkaç Söz", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı 2, Güz Ankara 1996, s. 374-377.

([11]) Mehmet İsmail ve Vahit Türk, "Birinci Türkoloji Kurultayı'nda Ahmet Baytursunulı'nın Bildirisi ve Bir Değerlendirme", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı 8, Güz, Ankara 1999, s. 410.

([12]) Bu makalede bir dilden başka bir dile kelime alışverişiolayı, „alıntı" terimiyle karşılanmıştır. Dil biliminde ayrıca *ödünçleme* terimi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Ödünçleme veya ***ödünç kelimeler,*** aynı dil ailesi ya da aynı dilin lehçe ve şiveleri arasındaki alıntılardır. Bu tür alıntılarda alınan kelimeler *ses, şekil* ve *anlam* yönünden hiçbir değişikliğe uğramazlar. Bir dilin kendi lehçe ve şivelerinden hem kelime hem de ek ödünçlemesi (~fonksiyon ödünçlemesi) yapılabilir.

([13]) Kenan Koç, Oğuz Doğan, **Kazak Türkçesi Grameri**, Gazi Kitabevi, Ankara 2004, s. 11.

([14]) Amedi Hasenov, **Til Bilimi**, „Sanat" baspası, Almatı 2003, s. 106-107

([15]) Mevlen Balakayev, **Kazak Til Biliminin Meseleleri (Vaprosı Kazakhskogo Yazıkoznaniya),** "Arıs" baspası, Almatı, 2008, s. 202.

([16]) G. Kaliyev ve E. Bolganbayev, **Kazırgı Kazak Tilinin Leksikologiyası men Frazeologiyası,** Sözdik-Slovarı baspası, Almatı 2006, s. 147.

Bu makale, G. Kaliyev ve E. Bolganbayev'in kitabı esas alınarak hazırlandığı için alıntı kelimeler iki temel başlıkta incelenmiştir.

a) 1917 yılı Ekim (Kazan) ihtilâline[17] kadar giren kelimeler

Kazak ve Rus halkları aynı mekânlarda eskiden beri birlikte yaşayan komşumilletlerdir. Bu sebepten bu milletler arasındaki kültür alışverişinin çok eski zamanlarda başladığı araştırmacılar tarafından bilinmektedir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda yerleşilen mahallin etkisiyle olsa gerek iki halk arasındaki münasebetler daha da artmıştır. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Kazak halkı ile Rus imparatorluğu arasındaki ilişkiler, hızla gelişmeye başlamıştır. Bu ilişkilerin neticesinde Rusçadan Kazak Türkçesine kelime alımları da başlamıştır.

Ekim (~Kazan) devriminden önceki Kazak Türkçesinde göçebe ve yarı göçebe yaşam biçimini yansıtan kelimeler yoğunluktadır. Bu zengin söz varlığı, Kazak Türklerinin konuşma dilinde yaşamıştır. O dönemlerde Kazak Türkçesinin söz varlığında bilimsel ve teknik terimlerin yerine hayvancılık ve ziraatla ilgili kelimeler yer almıştır. Ekim devrimine kadar gelen Rusça kelimelerin her biri yalnızca *şekil* bakımından değil *„anlam"* olarak da değişmiştir. Mesela; bir nesnenin ağırlığının ölçülmesi ve bu ağırlığın gösterilmesi anlamında kullanılan Rusça *girya* kelimesi, çağdaş Kazak Türkçesinde *„tarazı* (terazi)" kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır: *Sanaqtagı sıyırlar kirge tüsirildi me?* (J. Tilekov) (Sayımdaki inekler terazide tartıldı mı?). Rusça *„ret (riyad)"* kelimesi, Kazak Türkçesinde *qatar* „sıra, dizi, katar" kelimesine karşılık gelir. Çağdaş Kazak Türkçesinde bu kelimenin hem şekli hem de anlamı Rusçadaki anlamından tamamen uzaklaşmıştır. Mesela; *er bir ret öledi, korkak mıŋ ret öledi* (atasözü) (er kişi bir kez ölür, korkak kişi ise bin kez ölür) Buradaki *ret* kelimesi, Rusça *raz* kelimesinin yerine geçmiştir. *Keşe Nemister birge üş ret şabuvıl jasadı* (B. Momışuvlı) (Dün Alman (birlikleri) üç kez hücum etti) Bu cümlede *ret* kelimesi, *„merte/mertebe"* (defa, kez, kere) kelimesiyle eşanlamlı olmuştur. Demek ki, Ekim devrimine kadar Kazak Türkleri, Rusça kelimeler için kendi öz dağarcığındaki kelimeleri ve bu kelimelerin eşanlamlılarını kullanmayı tercih etmiştir[18].

Ekim (~Kazan) devrimine kadar Rusçadan Kazak Türkçesine geçen kelimelerin bazıları değiştirilmiş, yerine Kazak Türkçesi kendi iç imkânları vasıtasıyla yeni kelimeler türetmiştir. Mesela; *sirinke* "kibrit" yerine *ot* "ateş" kelimesine *+tık (<L²I²k)* alet ismi getirilerek *ottık* kelimesi türetilmiştir. *şak- (çak-)* fiiline alet, araç ve gereç adları yapan *-pak (<m³A²k)* ekinin getirilmesiyle *şakpak* kelimesi de *sirinke* (kibrit) kelimesi yerine kullanılmıştır. Ayrıca bu kelimelerden başka ÇağdaşKazak Türkçesinde *kukirt* kelimesi de *sirinke* "kibrit" kelimesi yerine kullanılır.

Kazak Türkçesine eski dönemlerde hem ses yapısı hem de anlamı değiştirilerek alınan Rusça kelimelerde üslup bilimi açısından da bazı farklılıklar görülür. Mesela; *şen* (< çin) kelimesi Rusçada *rütbe*'yi ifade etmektedir. Kazak Türkçesinde bu kelime, *mansapkumar* „makam, mevki düşkünü", *ataqqumar* „şöhret düşkünü, makam düşkünü" insan için kullanılmıştır. Ayrıca çağdaş Kazak Türkçesinde *şen* kelimesinden *şen aluv* (rütbe, makam kazanma), *şen-şekpen* (makam, mevki, unvan, rütbe, şan, şöhret), *şendes* (aynı rütbede olan rütbesi denk), *şendi* (rütbeli, unvanı olan), *şenşil* (makam, mevki düşkünü olma durumu), *şenqumar* (makam, mevki düşkünü olma durumu) kelimeleri türetilmiş ve böylece Kazak Türkçesinin kelime hazinesi zenginleştirilmiştir[19].

([17]) **Ekim Devrimi** (Rusça: Октябрьская революция / Oktyabrskaya revolyutsiya), Çarlık Rusyası'nda Jülyen takvimi'ne göre 24 Ekim 1917'de, (Miladi takvime göre 7 Kasım 1917) Petrograd'daki Kışlık Saray'ın Lenin önderliğindeki Bolşeviklerin eline geçmesiyle başlayan ve Sovyetler Birliği'nin kurulmasına yol açan olaylar dizisidir. Bu bilgi, http://tr. wikipedia. org/wiki/ Ekim Devrimi sayfasından alınmıştır.

([18]) G. Kaliyev ve E. Bolganbayev, **Kazırgı Kazak Tilinin Leksikologiyası men Frazeologiyası,** Sözdik-Slovarı baspası, Almatı 2006, s. 146.

([19]) G. Kaliyev ve E. Bolganbayev, age., s. 147.

Kazak Türkçesine Rusçadan veya Rusça aracılığıyla başka dillerden geçen terimlerde Rusça biçimleri korunmuştur. Eklerle genişletilmiş terimler alınacağı zaman da Rusça alıntı kelimenin kök veya gövdesi aynen alınır ve Rusça eklerin yerine Kazak Türkçesi kendi eklerini yerleştirir. Mesela; *revolyutsiya* „devrim" kelimesine *+l³I²k* ekinin getirilerek *revolyutsiyalık* „devrimlik"; *sovhoz* „Sovyet döneminde devlet eliyle yönetilen tarım işletmesi" kelimesine *sovhoznik* „sovhozcu"; *nagradit"* „ödüllendirmek" kelimesine *+tav* ekinin eklenmesiyle *nagrattav* „ödüllendirmek" kelimesinin türetilmesi gibi[20].

1917 yılı Ekim (~Kazan) ihtilâline kadar giren kelimeler şöyledir[21]:

1) Günlük hayatta kullanılan kelimeler

jaşik *(*< Rus. *yaşik)* kutu, kasa; bötelke *(*< Rus. *butılka)* 1. şişe 2. şişki; böşke, möşke *(*< Rus. *bokça)* fıçı, varil; lampı *(*< Rus. *lampa)* lamba, ampul; köşir *(*< Rus. *kuçer)* atı süren kişi; siysa *(*< Rus. *sitets)* pamuktan yapılmış kumaş; bötenke *(*< Rus. *botinki)* bot; kaloş *(*< Rus. *galoşi)* lastik ayakkabı; barkıt *(*< Rus. *barnat)* kadife; aşmöşke, aşmönke *(*< Rus. *vosmuşka)* sekizlik; çaynek *(*< Rus. *çaynik)* çaydanlık; sirinke *(*< Rus. *serniki)* kibrit; metke *(*< Rus. *matitsa)* 1. Kiriş iskambilde kız; kilet *(*< Rus. *klet)* hücre; kurşık *(*< Rus. *kryuçok)* tığ; sönke *(*< Rus. *sumki)* 24 saat; öşiret, şiret *(*< Rus. *oçered)* sıra; par *(*< Rus. *para)* eş; garmon *(*< Rus. *gornon)* akordeon; porım *(*< Rus. *forma)* form; bedre *(*< Rus. *vedro)* kova; turba *(*<Rus. *torba)* boru; pomış *(*< Rus. *pomaş)* yardım; rızkut *(*< Rus. *rizkut)* harcama; izves *(*< Rus. *izvest)* kireç; çastnay *(*< Rus. *çastnıy)* özel; çesney (< Rus. *çestnıy*) dürüst; bökebay *(*< Rus. *puhovıy)* tüylü; tarelke *(*< Rus. *tarelka)* tabak; samavır *(*< Rus. *samovor)* semaver; sönke *(*< Rus. *sumka)* çanta; kumejnik *(*< Rus. *bumajnik)* cüzdan; kampit *(*< Rus. *kanfetı)* şeker; kamıt *(*< Rus. *homut)* tanınmayan eşyalar; möşek *(*< Rus. *meşok)* çuval.

2) Yönetimle ilgili kelimeler

oyaz *(*< Rus. *uyezt)* ilçe, kaza; sot *(*< Rus. *sud)* mahkeme; turme *(*< Rus. *tyurma)* hapis; atpeket *(*< Rus. *advokat)* avukat; aulnay *(*< Rus. *aulniy)* köylü; jandaral *(*< Rus. *general)* general; poştabay *(*< Rus. *poçtovoy)* posta memuru; mayır *(*< Rus. *monayor)* binbaşı; kantor *(*< Rus. *kontora)* büro; ciyas *(*< Rus. *siyezd)* kongre; protokol *(*< Rus. *protokol)* tutanak; iştrap *(*< Rus. *ştraf)* ceza; bubirnay *(*< Rus. *vıbornıy)* seçme.

3) Teknikle ilgili kelimeler

zavıt *(*< Rus. *zovot)* fabrika; pabrik *(*< Rus. *fabrika)* fabrika; maşine *(*< Rus. *maşina)* araba; minöt *(*<Rus. *minuta)* dakika; sekünt *(*< Rus. *sekunda)* saniye; lapke *(*< Rus. *lavka)* bank; pener *(*< Rus. *fanera)* cilalı paklama yaprağı, kaplama.

4) İlim ve kültürle ilgili kelimeler

gazet *(*< Rus. *gazeta)* gazete; jornal *(*< Rus. *jurnal)* dergi; kemnazya *(*< Rus. *gimnaziya)* yüksekokul; enternat *(*< Rus. *internat)* yatılı okul, yatılı lise; kinege *(*< Rus. *kniga)* kitap.

5) Taşınmayla ilgili kelimeler

pıla *(*< Rus. *plan)* plan; erende *(*< Rus. *arenda)* kira; desetina *(*< Rus. *desyetina)* deste, onluk; ıskalat *(*<Rus. *sklad)* depo[22].

([20]) Kaken Ahanov, **Til Biliminin Negizderi,** Joqarı oquv ornındarının qavımdastıqı, "Kitap" baspa üyi, Almatı 2002, s. 216.
([21]) Kelimelerin büyük bir çoğunluğu, G. Kaliyev ve E. Bolganbayev'in **Kazırgı Kazak Tilinin Leksıkologiyası men Frazeologiyası,** "Sözdik Slovar" baspası, Almatı 2006 kitabından alınmıştır.
([22]) G. Kaliyev ve E. Bolganbayev, **Kazırgı Kazak Tilinin Leksikologiyası men Frazeologiyası,** Sözdik-Slovarı baspası, Almatı 2006, s. 145.

6) Ölçüyle ilgili kelimeler

arşın *(<* Rus. *arşin)* arşın; put (< Rus. *put*) eski bir Rus ağırlık ölçü birimidir. Put'un metrik değeri, 16,38 kg denktir[23]; sajın *(<* Rus. *sajen)* ölçü birimi, önceden bir elin parmak uçlarından ikinci elin parmak uçlarına kadarki mesafenin adıdır[24]; şlyuz (< Rus. *slyuz/şlyuz)* ölçü birimi, suyun derinliğini ölçmek için kullanılan uzun değneğin adıdır[25].

7) Kazak Türkçesinde karşılığı olmadan Rusçadan alınan kelimeler

poezd tren*; parohod* vapur; *brigada* ekip; *parovoz:* lokom.

8) Rusçadan Kazak Türkçesine geçen yazılışı aynı anlamı farklı olan kelimeler

Rusçada „kantar taşı, terazi taşı" anlamında olan *girya* kelimesi, Kazak Türkçesinde „terazi" anlamında kullanılır.

Öyküntüler[26]

Rusçadan Kazak Türkçesine yalnızca alıntı kelimeler girmemiştir. Anlam aktarması yoluyla da Rusçanın anlam yapısını barındıran pek çok ifade Rusçadan Kazak Türkçesine geçmiştir. K. Ahanov,[27] diller arasındaki bu ilişkiyi *köşürme* (~calque) olarak terimlendirmiş ve şöyle tanımlamıştır: *"Yabancı kelimeler, kelime gruplarının yapısına göre türetilen ve onların çevirisi olan kelime ve kelime gruplarıdır."* Kazak Türkçesinde en bilinen öyküntü, *koljazba* isim+isim tamlaması şeklinde oluşturulan yapıdır. *Koljazba* kelimesi, Rusçadaki *ruk „el"* ve *pismo „yazı" (pisat" yazmak (fiilinin masdarı)* kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulmuş *rukopis"* tamlamasına bakılarak yapılmıştır[28].

<u>b) Ekim (~Kazan) ihtilâlinden sonra giren kelimeler</u>

Köken bakımından yabancı dillere ait kelimeler her dilin söz varlığında bulunur. Dillerdeki alıntı kelime sayısının azlığı veya çokluğu tarihî olaylarla bağlantılıdır. Türkçe konuşan

(23) S. İ.Ojegov- N. Yu. şivedova, **Tolkavıy Slovar Ruskogo Yazıka,** Moskova 2009 s. 631.
(24) Emine Atmaca, "Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** 27. Sayı, Ankara 2011, s. 27.
(25) Emine Atmaca, agm., s. 29.

(26) Fransız dil biliminin önemli isimlerinden biri Berke Vardar, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde** bu *öyküntü* (Fr. calque) terimini şöyle açıklamaktadır: *"bir dilden öbürüne, genellikle sözcüğü sözcüğüne çeviri yoluyla içerik ve – bileşik biçimler söz konusu olduğunda- sıralanış düzeni aktarma; bu işlem sonucunda ortaya çıkan biçim"* (1998: 163)dir.

Bu dil bilimi terimi için **A. Buran, E. Alkaya, Ş. Haluk Akalın ve G. Karaağaç** çalışmalarında *„anlam aktarması" (~loan translation/semantic loan/ calque/loanshift)* terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. **G. Karaağaç**, bu anlam olayını şöyle açıklamıştır: *Bu tür alıntılarda kelimenin ses ve kuruluş yapısı alıcı dilden, anlamı ise verici dildendir* ("Alıntı Kelimeler Üzerine Düşünceler", Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi", Ankara 1997, s. 503-504). Bu konu üzerinde son çalışma, Selim Oktay Karaca'ya aittir. Karaca, Berke Vardar'ın tanımından hareketle *„öyküntü"* terimini kullanmıştır.

Köşürme (~calque)„ler, yalnızca anlam aktarması veya anlama dayalı yapılamamaktadır. Bu sebepten bu terimi şimdilik en iyi karşılayan Türkçe terim, *öyküntü"*dür. Dolayısıyla bu çalışmada *öyküntü* terimi kullanılmıştır.

Amedi Hasenov'a göre öyküntüler, *a) Kelime yapımında öyküntü (leksik) b) Anlama dayalı öyküntü (~semantik) c) Deyim öyküntüsü (~frazeologiya) d) Söz dizimi öyküntüsü (~sentaks)* olarak dört kısma ayrılır. Kelime yapımında öyküntü; Rusça *zemledeliye* (jer öndev) Latincedeki "agricultura"; Rusça *polusvet* „yarı sosyete, yarı kibar âlemi" Fransızca'nın "demimonde" kelimesinden yapılmıştır. Anlama dayalı öyküntü; Rusça *utonçennıy* (seçici, ince, zarif, süslü, şık) kelimesi, Fransızca *raffine* kelimesinden etkilenerek oluşturulmuştur. *Deyim öyküntüsü*; Fransızcadaki *frendre les mesures* kalıbı, Rusçada prinyat' meri „önlem almak" olarak çevrilmiştir. *Söz dizimi öyküntüsü*; yabancı bir dilin kalıplarında oluşturulmuş yapıların (deyim, atasözü, özlü sözler, kalıp ifadeler) birebir benzetilerek yapılmasıdır (Amedi Hasenov, **Til Bilimi,** „Sanat" baspası, Almatı 2003, s. 109).
(27) Kaken Ahanov, **Til Bilimine Kirispe,** "Mektep" Baspası, Almatı 1965, s. 233-234.
(28) Kaken Ahanov, **Til Biliminin Negizderi,** Joqarı oquv ornındarının qavımdastıqı, "Kitap" baspa üyi, Almatı 2000, s. 213.

halkların *(Azerbaycan, Türkmen, Kırım-Tatar, Özbek, Uygur, Başkurt, Kazak, Karakalpak, Kumuk, Kazan-Tatar, Hakas, Şor, Tuva, Teleüt, Yakut vb.)* dillerinde Rusçadan girmiş birçok kelime vardır. Kazan (~Ekim) devriminden önce veya sonra giren kelimeler sıkça kullanılmıştır. Devrime kadar giren Rusça kelimeler, Kazak Türkçesine *ağız* yoluyla girmiştir. Devrimden sonra giren kelimelerin büyük bir çoğunluğu ise eğitim dolayısıyla yani; yazı aracılığıyla girmiştir. Türk lehçe ve şivelerine Rusçadan alıntıların girmesi, daha çok *Sovyet döneminde* olmuştur. Sovyet döneminde giren bu kelimelerin büyük bir kısmı, *bilim ve tekniğin, medeniyet ve edebiyatın* çeşitli sahalarıyla ilgili terimler ile Sovyet yaşam tarzının getirdiği kelimelerdir. Mesela; *Sovyet* „meclis", *kolhoz* „kolektif çiftlik", *sovhoz* „devlet çiftliği", *zveno* „halka", *ferma* „çiftlik", *samol'yot* „uçak", *brigadir* „ekip başı", *agronom* „ziraat mühendisi", *injener* „mühendis", *komsomol* „komsomol", *deputat* „milletvekili", *industriya* „endüstri", *avtomat* „otomatik silah", *koçegar* „ocakçı", *tornacı* „tornacı", *stanok* „tezgâh", *basseyn* „havuz", *insititut* „enstitü", *roman* „roman", *povest* „öykü", *libretto* (< Rus. < İt.) „kitapçık", *volt* „volt", *optika* „optik", *atom* „atom"[29].

Alıntı kelimelerin başında yer alan ötümsüz-sızıcı- arka damak *#h / #h (hırıltılı)* sesleri, Kazak Türkçesinin konuşma ve yazı dilinde ötümsüz-patlayıcı-ön damak *#g* sesine dönüşmüştür. Mesela; *gidromehanika* „hidromekanik" gibi.

Kazak Türkçesinin ağızları ile Rusça arasındaki kelime alışveriş ilişkisi eşit düzeyde gerçekleşmemiştir. Kazak Türkçesinin güney ve kuzey-doğu ağızlarına nazaran Kazakistan'ın batı eyaletindeki Kazak Türkleri, Ruslarla ilişkiye çok erken dönemde girdiklerinden bu ağızda Rusçadan alıntı kelimeler daha yoğunluktadır. *Bu ağızda özellikle Rusçadan ziraatla ilgili kelimeler alınmıştır*[30].

3. Kazak Türkçesine Ses Olaylarına Uğrayarak Rusçadan Geçen Kelimeler

Yabancı kelimeler, verici dilin ses yapısıyla bir dilin söz varlığına girebildiği gibi, alıcı dilin ses yapısıyla da söz varlığına katılabilirler. Böylece kelimeler ses özelliği bakımından girdikleri dilin yapısına uygun hale gelirler ve bu uygun hale gelmenin derecesini, alınma şartları belirler[31].

2.1 ÜNLÜLERLE İLGİLİ SES OLAYLARI

2.1.1 Ünlü Değişmeleri

Rusçadan Kazak Türkçesine geçen alıntı kelimelerde genellikle *damak uyumu* (~kalınlık-incelik uyumu) ve *dudak uyumu* (~düzlük- yuvarlaklık) sağlanmaya çalışılmıştır.

Tespit ettiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere *a > e, a# > e#, ı > i, o > ö, u> ü* vb. incelmelerinin temel sebebi, diğer sesleri *ş, j, ç* ile yarı ünlü *y* ünsüzleridir.

Kalın ünlülerin incelmesi:

a/ > e/: kumejnik (< Rus. *bumajnik*) cüzdan; **bökebay** (<Rus. *puhavıy*) tüylü; **metke** (< Rus. *matitsa*) kiriş; **kerüvet** (< Rus. krovat) karyola.

a# > e#: sönke (< Rus. *sumka*) çanta; **bötelke** (< Rus. *butılka*) 1. şişe 2. şişki; **aşmönke** (< Rus. *voşmuşka*) sekizlik; **erende** (< Rus. *arenda*) kira; **lapke** (< Rus. *lavka*) bank; **möşke** (< Rus. *bokça*) fıçı, varil; **poruke** (< Rus. *poruka*) garanti; **turme** (< Rus. *tyurma*) hapis; **sümke** (<

(29) Kaken Ahanov, **Til Bilimine Kirispe,** "Mektep" Baspası, Almatı 1965, s. 224.
(30) Ramazan Bilir, **Kazak Türkçesi ve Batı Ağzının Fonetik, Leksikolojik Özellikleri,** Kazakistan Kızılorda Korkut Ata Devlet Üniversitesi Türk Dünyası Kızılorda Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Yayınlanmamış Lisans Tezi) (Danışman: Janar Uspanova),Kızılorda 2008, s. 36.
(31) Günay Karaağaç, "Alıntı Kelimeler Üzerine Düşünceler", **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı 552, Ankara 1997, s. 504.

Rus. *sumka*) çanta; **karzelke** (< Rus. *karzina*) sepet, **maşıne** (< Rus. *maşina*) arab, **tarelke** (< Rus. *tarelka*) tabak.

ı/>e/: bötelke (< Rus. *butılka*) 1. şişe 2. şişki; **çesney** (< Rus. *çestnıy*) dürüst; **prazney** (< Rus. *prazdnıy*) aylak.

ı/ > i/: jaşık (< Rus. *yaşik*) kutu, kasa.

o/ > e/: möşek (< Rus. *meşok*) çuval; **kurşek** (< Rus. *kryuçok*) tığ; **bedre** (< Rus. *vedro*) kova.

o/ > ö/: nömir (< Rus. *nomer*) numara; **bötenke** (< Rus. *botinki*) bot; **möşke** (< Rus. *boçka*) fıçı, varil.

u/ > i/: poriçik (< Rus. *poruçik*) eski Rus ordusunda mülazım subayı.

u/ > ü/: müştük (< Rus. *mundştuk*) pipo; **sümke** (< Rus. *sumka*) çanta; **lüstra** (< Rus. *lyustra*) avize. (yarı ünlü *"y"* sesinin inceltici etkisiyle)

İnce ünlülerin kalınlaşması:

i/ > a/: aulnay (< Rus. *aulniy*) köylü.

i/ > ı/: rızkut (< Rus. *rizkut*) harcama.

e/ > a/: oyaz (< Rus. *uyezd*) ilçe, kaza.

Dar ünlülerin genişlemesi:

ı/ > a/: bökebay (< Rus. *puhavıy*) tüylü; **şasnay** (< Rus. *çastnıy*) özel.

i/ > e/: sönke (< Rus. *sutki*) 24 saat; **bötenke** (< Rus. *botinki*) bot; **jerebe** (< Rus. *jrebiy*) kura; **sirinke** (< Rus. *serniki*) kibrit.

u > o: jornal (< Rus. *jurnal*) dergi; **oyaz** (< Rus. *uyezd*) ilçe, kaza; **doğa** (< Rus. *duga*) boyunduruk, kavis; **somo** (< Rus. *summa*) toplam. Ahanov, *u* sesinin *o* sesine dönüşmesini, hiçbir eki olmayan kök kelimelerde iki ünsüz arasında kalın- dar-yuvarlak *u* sesinin bulunmamasından kaynaklandığını söyler[32].

u> ö: sönke (< Rus. *sumka*) çanta; **sönke** (< Rus. *sumki*) 24 saat; **bötelke** (<Rus. *butılka*) 1. şişe 2. şişki; **aşmönke** (<Rus. *vosmuşka*) sekizlik; **bökebay** (< Rus. *puhavıy*) tüylü; **minöt** (< Rus. *minuta*) dakika; **bölke** (< Rus. *bulka*) dikdörtgen şeklinde yapılan ekmek.

Geniş ünlülerin yuvarlaklaşması:

e/ > ö/: möşek (< Rus. *meşok*) çuval.

Yuvarlak ünlülerin düzleşmesi:

o/ > ı/: zavıt (< Rus. *zovod*) fabrika; **mayır** (< Rus. *moyor*) binbaşı.

u/ > ı/: bulık (< Rus. *plug*) saban; **Orıs** (< Rus. *Rus*) Rus

Yuvarlak ünlülerin daralması:

o/ > u/: kuramıs (< Rus. *koromıslo*) su taşımak için omuzda kullanılan sırık.

([32]) Kaken Ahanov, **Til Biliminin Negizderi,** Joqarı oquv ornındarının qavımdastıqı, "Kitap" baspa üyi, Almatı 2002, s. 208.

Yuvarlak ünlülerin genişlemesi:

Rusçada kelimelerin ilk hecesindeki vurgusuz #o sesi, #a sesi olarak telaffuz edilir. Kazak Türkçesindeki bazı Rusça kelimeler, Rusçadaki #o yazılmakta ve telaffuzu da Rusçada olduğu gibi #a söylenmektedir. Ancak çoğu zaman bazı kelimelerin yazılışında telaffuz esas alınarak vurgusuz #o sesi, #a olarak yazılmaktadır. Mesela; **atvet** (< Rus. otvet) cevap.

o/ > a/: poştabay (< Rus. *poçtovoy*) posta memuru; **samavır** (< Rus. *samovar*) semaver; **garmon** (< Rus. *gormon*) akordeon; **pavest** (< Rus. *povest*) uzun hikâye; **padval** (< Rus. *podval*) 1. Gazetenin alt kısmı, bu kısımda yazılan yazı 2. Bodrum, mahzen; **uvraş** (< Rus. roj') çavdar, **zavıt** (< Rus. *zovod*) fabrika.

Kazak Türkçesinde *a> ı, e> i* olması, Türkçe kelimelerde genellikle ilk hecede meydana gelen bir ses değişimidir. Rusçadan alıntı yapılan kelimelerde ise bu ses değişimi, ilk hece yerine ikinci ve sonraki hecelerde gerçekleşmektedir. Mesela; **a/ > ı/: lampı** (< Rus. *lampa*) lamba; ampul; **barkıt** (< Rus. *barlat*) kadife; **oblıs** (< Rus. *oblast'*) eyalet, vilayet; **şasnay** (< Rus. *çastnıy*) özel; **dambı** (< Rus. *damba*) nehir üzerindeki bent; **pomış** (< Rus. *pomaş*) yardım; **samavır** (< Rus. *samovar*) semaver; **e/> ı/: patıraptauw** (< Rus. *poteryat'*) kaybetmek; **zalış** (< Rus. *zalej*) maden yatağı; **e/ > i/: nömir** (< Rus. *nomer*) numara; **kämpit** (< Rus. *konfeta*) şeker; **nemis** (< Rus. *nemets*) Alman halkından olan kimse.

Bazen de Rusça kelimenin aslı *damak uyumu* (~kalınlık-incelik uyumu)'na uyarken, Kazak Türkçesine geçişte kelimenin -konuşma dilinde bazı ünsüzlerin inceltici etkisiyle olsa gerek- damak uyumuna uymadığı görülür. Mesela; **-a- > -e-: *lapşe*** (ötümsüz-sızıcı-dişeti ş'nin inceltici etkisi) (< Rus. *lapşa*) erişte çorbası.

2.1.2 Ünlü düşmesi: Rusçadan alınma kelimelerin bazılarında ünlü düşmesi olayı görülmektedir.

a# > Ø#: minut (< Rus. *minuta*) dakika; **sekunt** (< Rus. *sekunda*) saniye; **pener** (< Rus. *fanera*) ahşap kaplama; **pabrik** (< Rus. *fabrika*) fabrika; **kantor** (< Rus. *kantora*) büro; **kämpit** (< Rus. *konfeta*) şeker; **par** (< Rus. *para*) eş,çift; **porım** (< Rus. *forma*) form; **gazet** (< Rus. *gazeta*) gazete; **koordinat** (< Rus. *koordinata*) koordinat; **skrit** (< Rus. *skirda*) loda, küme, yığın; **iskirt** (< Rus. *skirda*) (ot ya da ekin yığını).

i # > Ø#: kaloş (< Rus. *galoşi*) lastik ayakkabı.

2.1.3 Ünlü türemesi: Rusçadan alınma kelimelerin bir kısmında ünlü türemesi olayı görülmektedir. Ünlü türemeleri hem *ön* hem *iç ses* hem de *son seste* görülmektedir.

a türemesi: siysa (< Rus. *sitets*) pamuktan yapılmış kumaş; **şita** (< Rus. *şit*) kalkan.

e türemesi: jerebe (< Rus. *jrebiy*) kura; **kerüvet** (< Rus. *krovat*) karyola; **uçaske** (< Rus. *uçastok*) 1. Arsa, arazi 2. Askeri bölge, saha.

ı türemesi: ıskalat (< Rus. *sklad*) depo; **ıstanok** (< Rus. *stanok*) tezgâh; **ıstaj** (< Rus. *staj*) çalışma süresi; **ıstatus** (< Rus. *status*) statü; **ıştırap** (< Rus. *ştraf*) ceza; **pılan** (< Rus. *plan*) plan; **porım** (< Rus. *forma*) form; **ızbıruy** (< Rus. *sbruya*) at takımı, binek takımı.

i türemesi: işkaf (< Rus. *şkaf*) dolap; **işkala** (< Rus. *şkala*) ölçek; **istrebitel** (< Rus. *strebitel*) avcı uçağı; **iskitke** (< Rus. *skidqa*) indirim; **ıstantsiya** (< Rus. *stantsiya*) istasyon; **ispektr** (< Rus. *spektr*) (tayf çizgileri, bileşik bir ışın demetinin bir biçmeden geçtikten sonra ayrıldığı basit renklerden oluşmuş görüntü); *ispirt* (< Rus. *spirt*) ispirto; **iştepsel'** (< Rus. *ştepsel'*) fiş; **iştrek** (< Rus. *ştrek*) maden ocaklarında açılan yer altı yolu, galeri; **işkiv** (< Rus. *şkiv*) kasnak,

makara; **işpil** (< Rus. *şpil'*) 1. Külah 2. Denizcilikte vinç; **işprits** (< Rus. *şprits*) Çırınga; **İstalin** (< Rus. *Stalin*); **kinege** (< Rus. *kniga*) kitap; **kilet** (< Rus. *klet*) hücre; **kinäz** (< Rus. *knyaz*) prens.

Rusçadan geçen *metr* ve *litr* kelimeleri, Kazak Türkçesi konuşma dilinde *metir* „metre" ve *litir* „litre" şeklinde iki ünsüz arasında bir ünlü ilave edilerek söylenir. Ayrıca Rusçadan geçen *kiosk* „büfe", *tank* „tank", *propusk* „giriş kartı", *disk* „disk" kelimeleri, Kazak Türkçesi konuşma dilinde *kioski, tanki, propuski, diski* şeklinde son sesine dar-düz-ince i# ünlü ilave edilerek söylenir[33].

o türemesi: Orıs (< Rus. *Rus*) Rus.

ö türemesi: börene (< Rus. *brevno*) kütük.

u türemesi: kurşek (< Rus. *kryuçok*) tığ; **uştap** (< Rus. *ştap*) baskı kalıbı, mühür; **uvraş** (< Rus. *roj'*) çavdar.

ü türemesi: püliş (< Rus. *plyuş*) peluş; **üstel** (< Rus. *stol*) masa (Bugün bu kelime, hem konuşma dilinde hem de yazı dilinde türeme şekliyle varlığını sürdürmektedir.).

2.1.4 Ünlü Benzeşmesi: Bir ünlünün herhangi bir ses olayı sonucunda diğer bir ünlüyü etkilemesi, kendisine benzetmesine denir. Bu ses olayı, boğumlanma noktaları birbirine yakın ünlüler arasında meydana gelir. Ünlü benzeşmesi, ünlünün bir diğer ünlüyü benzetmesi yönüne göre ikiye ayrılır: *a) Gerileyici Benzeşme b) İlerleyici Benzeşme.*

Kazak Türkçesine Rusçadan giren kelimeler daha çok *gerileyici benzeşme* yoluyla damak uyumuna uydurulmuştur.

a) Gerileyici Benzeşme: erende (< Rus. *arenda*) kira; **ıskalat** (< Rus. *sekelat*) depo; **pener** (< Rus. *fanera*) fener; **köşir** (< Rus. *kuçer*) eğitmen; **enternat** (< Rus. *internat*) yatılı okul, yatılı lise; **rızkut** (< Rus. *rizkut*) harcama; **jandaral** (< Rus. *general*) general; **öşiret** (< Rus. *oçered*) sıra; **sönke** (< Rus. *sumki*) 24 saat; **bötenke** (< Rus. *botinki*) bot; **metke** (< Rus. *matitsa*) döşeme kalası, döşeme kirişi

b) İlerleyici Benzeşme: kinege (< Rus. *kniga*) kitap; **mayır** (< Rus. *mayor*) binbaşı; **erende** (< Rus. *arenda*) kira; **tarelke** (< Rus. *tarelka*) tabak; **bedre** (< Rus. *vedro*) kova; **sirinke** (< Rus. *serniki*) kibrit; **aulnay** (< Rus. *aulniy*) köylü; **sekünt** (< Rus. *sekunda*) saniye; **möşek** (< Rus. *meşok*) çuval; **şasnay** (< Rus. *çastnıy*) özel; **metke** (< Rus. *matitsa*) döşeme kalası, döşeme kirişi

2.2. ÜNSÜZLERLE İLGİLİ SES OLAYLARI

2.2.1 Ünsüz değişmeleri

2.2.1.1 <u>Ön seste</u>

Türk dilinde kelime başında bulunan bütün *#y*'ler Kazak Türkçesinde *#j*'dir. Bu kural, Kazak Türkçesi için o kadar hâkim bir ses değişmesidir ki, Rusçadan alıntı yapılan kelimelerde de görülür. Mesela; **jamşik** (< Rus. *yamşik*) posta arabası, arabacı; **jarmenke** (< Rus. *yarmanka*) 1. Fuar, Pazar 2. Eğlence 3. Gürültü, patırtı; **jaşık** (< Rus. *yaşik*) kutu, kasa.

Kazak Türkçesinde Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerde olduğu gibi Rusça alıntı kelimelerde de sızıcı *#f*'ler > ötümsüz- patlayıcı *#p*'ye dönüşür. Mesela; **#f > #p: pener** (< Rus. *fanera*) fener; **pabrik** (< Rus. *fabrika*) fabrika; **porım** (< Rus. *forma*) form; **f/ > p/: kampeske** (< Rus. *konfiskatsiya*) el koyma, haciz.

(33) Kaken Ahanov, **age.**, s. 343.

Türk dilinde kelime başında bulunan ötümsüz- patlayıcı *ç'*ler Kazak Türkçesinde ötümsüz- sızıcı *ş'*dir. Bu ses değişimi, Rusçadan alıntı yapılan kelimelerde de görülür: Mesela; **#ç > #ş: şaynik ~ şaynek** (< Rus. *çaynik*) çaydanlık; **şen** (< Rus. *çin*) rütbe; **ç/ > ş/: poştabay** (< Rus. *poçtovoy*) posta memuru; **köşir** (< Rus. *kuçer*) eğitmen; **öşiret**[34] (< Rus. *oçered*) sıra; **kurşek** (< Rus. *kryuçok*) tığ; **möşke** (< Rus. *boçka*) fıçı, varil; **ç# > ş# peş** (< Rus. *peç*) 1. Soba, ocak 2. Fırın.

#v > #b: bolıs (< Rus. *volost'*) nahiye (Kazak Türkçesinde diş–dudak *#v* sesi olmadığı için bu ses, ötümlü-patlayıcı-dudak *#b* sesine, ilk hece dışında ikinci hecede yuvarlak- geniş kalın *–o-* ünlüsünün bulunmamasından bu ses de dar-düz-kalın *–ı-* sesine dönüşmüştür.); **bubirnay** (< Rus. *vıbrnıy*) seçme; **bedre** (< Rus. *vedro*) kova.

#b > #k: kumejnik (< Rus. *bumajnik*) cüzdan.

#b > #m: möşke (< Rus. *boçka*) fıçı, varil.

#g > # j: jandaral (< Rus. *general*) general.

#h > #k: kamıt (< Rus. *homut*) hamut.

#s > #c: ciyas (< Rus. *siyezd*) kongre.

m/ > n/: sönke (< Rus. *sumka*) çanta; **sönke** (< Rus. *sumki*) 24 saat.

n/ > k/: barkıt (< Rus. *barnat*) kadife.

s/> ş/: aşmönke (< Rus. *vosmuşka*) sekizlik.

v/ > p/: lapke (< Rus. *lavka*) bank; **atpeket** (< Rus. *advokat*) avukat.

2.2.1.2 <u>İç seste</u>

-ç- > -ş-: semişke ~ semiçke (< Rus. *semeçki*) çekirdek.

-j- > -c- : sacen (< Rus. *sajen*) 7 İngiliz fut'una denk bir ölçü birimidir[35].

-j- > -ş- : furaşka (< Rus. *furajka*) kasket.

-v- > -b-: bökebay (< Rus. *puhovıy*) tüylü.

2.2.1.3 <u>Son seste</u>

d# > t#: ret (< Rus. *ryad*) sıra; **met** (< Rus. *med*) bal; **tetrat** (< Rus. *tetrad*) defter; **zavot** (< Rus. *zovod*) fabrika.

d# > t#: sot (< Rus. *sud*) mahkeme.

j# >ş#: etaş (< Rus. *etaj*) kat; **çertyoş** (< Rus. *çertyoj*) resim, kroki; **zalış** (< Rus. *zalej*), **uvraş** (< Rus. *roj'*) çavdar.

Rusçada son sesinde *diş-dudak v#'*si barındıran kelimeler, Kazak Türkçesine geçerken ötümsüz-patlayıcı *p#* sesine dönmektedir. Rusçada v# olarak yazılan kelime, Rus telaffuzunda *f#'*lidir. Dolayısıyla Kazak Türkleri, Ruslardan iştiği kelimelerdeki bu ötümsüz- sızıcı *f#'*yi Türk dilinin aslî seslerinden biri olmaması sebebiyle ötümsüz- patlayıcı *p#* olarak çıkarmakta ve yazmaktadır. Mesela; **v# > f #> p#: arhip** (< Rus. *arxiv*) arşiv; **kollektip** (< Rus. *kollektiv*) kolektif; **Asanıf** (< Rus. *Asanov*)[36]; **v/ > f/> p/: lapke** (< Rus. *lavka*) bank; **f# > p#: ıştırap** (< Rus. *ştraf*) ceza.

(34) Kelime, çoğu zaman ***şiret*** şeklinde de dönüşür.
(35) Maks Fasmer, **Etimologiçeskiy Slovar Ruskogo Yazıka,** Progress. III- 1987, s. 545.
(36) Kenan Koç, Oğuz Doğan, **Kazak Türkçesi Grameri,** Gazi Kitabevi, Ankara 2004, s. 168.

2.2.2 Ünsüz Düşmesi: Kazak Türkçesinde Rusçadan alıntı bazı kelimelerin sonunda yer alan *d#* ve *t#* ünsüzleri düşer.

d# > Ø#: ciyas (< Rus. *siyezd*) kongre; **oyaz** (< Rus. *uyezd*) ilçe, kaza.

t# > Ø#: izves (< Rus. *izvest*) kireç; **oblıs** (< Rus. *oblast'*) eyalet, vilayet.

2.2.3. Ünsüz Tekleşmesi: Kelimelerin son ses ünsüzlerindeki aslî ikizliğin tekleşme yoluyla kaybolmasıdır. Mesela; **m# > Ø#: kilogram** (< Rus. *kilogram* < Fr. *kilogramme*); kilogram; **gram** (< Rus. *gram* < Fr. *gramme*) gram.

2.2.4 Ötümlüleşme: Ötümsüz ünsüzlerin ötümlüleşmesidir. Ötümlüleşme, yalnızca ön seste görülür. Mesela; **#p > #b: bökebay** (< Rus. *puhavıy*) tüylü; **bulık** (< Rus. *plug*) saban. Ayrıca Rusça *ştap* „kurmay" kelimesi, Kazak Türkçesine *ştab* olarak geçmiştir. Türk dilinde kelime sonunda ötümlü „*b, c, d, g"* ünsüzleri yoktur. *ştab* kelimesi, Kazak Türkçesinde istisnai bir şekilde yer alır.

Rusçadan geçen *sdelat"* „etmek, yapmak", *sdelka* „alışveriş", *sberkassa* „tasarruf sandığı" kelimeleri, Kazak Türkçesi konuşma dilinde ***zdelat, zdelka*** ve ***zberkassa*** şeklinde ötümlü olarak söylenir.

2.2.5 Ötümsüzleşme: Ötümlü ünsüzlerin ötümsüzleşmesidir. Ötümsüzleşme, ön seste, iç seste ve son seste olmak üzere üç şekilde görülür:

<u>Ön seste</u>

#g > #k: kemnazya (< Rus. *gimnaziya*) yüksekokul; **kaloş** (< Rus. *galoşi*) pabuç.

d/ > t/: atpeket (< Rus. *advokat*) avukat.

<u>İç seste</u>

d/ > t/: iskitke (< Rus. *skidqa*) indirim.

<u>Son seste</u>

b# > p#: gerp (< Rus. gerb) bayrak, arma.

g# > k#: rıçak (< Rus. *rıçag*) manivela, kaldıraç kolu, kol; **bulık** (< Rus. *plug*) saban

d# > #t: sekünt (< Rus. *sekunda*) saniye; **öşiret** (< Rus. *oçered*) sıra; **padyezt** (< Rus. *podyezd*) giriş,kapı; **razryat** (< Rus. *razryad*) derece, kategori; **jert** (< Rus. *jerd'*) sırık; **iskirt** (< Rus. *skirda*) (ot ya da ekin yığını); **put** (< Rus. *pud*) Ruslarda eskiden 16,3 kiloluk ölçme birimidir[37].

2.2.6 Ünsüz Benzeşmesi: Bir ünsüzün herhangi bir ses olayı sonucunda diğer bir ünsüzü etkilemesi, kendisine benzetmesine denir. Kazak Türkçesinde bu ses olayı çok az görülür. Ahanov, „etmek, yapmak" anlamına gelen Rusça *sdelat"* kelimesinin *zdelat"* şeklinde söylenmesinin gerileyici benzeşmeye güzel bir örnek olduğunu söyler[38]. Kazak konuşma dilinde Rusçadan geçen *advokat* "avukat" kelimesinin ***atpeket*** şeklinde söylenmesi de ünsüz benzeşmesine bir örnektir.

2.2.7 Ünsüz Türemesi: Organik fonksiyonu olmayan bir ses olayıdır.

Ø/ > k/: metke (< Rus. *matitsa*) döşeme kalası, döşeme kiriş.

([37]) Emine Atmaca, "Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** 27. Sayı, Ankara 2011, s. 27.

([38]) Kaken Ahanov, **Til Biliminin Negizderi,** Joqarı oquv ornındarının qavımdastıqı, "Kitap" baspa üyi, Almatı 2002, s. 335.

Ø/ > y/: siysa (< Rus. *sitets*) pamuktan yapılmış kumaş; **maşiyna ~ maşiyne** (< Rus. *maşina* <Frs. machine) makine.

2.2.8 Ünsüz Düşmesi: Ünsüz düşmesi, özellikle ötümsüz- patlayıcı *t* ve *s* seslerinde görülür.

s# > Ø#: siysa (< Rus. *sitens*) pamuktan yapılmış kumaş

#t > #Ø: nemis (< Rus. *nemets*) Alman halkından olan kimse.

t#> Ø#: oblıs (< Rus. oblast") eyalet, vilayet; **teks~ tekst** (< Rus. *tekst* < Üig. *tekst*) metin.

2.2.9 Ünsüz Yutulması: Çeşitli fonetik sebeplerden dolayı ön ses ve iç sesteki bazı ünsüzler yutulur.

#v > #Ø: aşmönke (< Rus. *vosmuşka*) sekizlik.

d/ > Ø/: prazney (< Rus. *prazdnıy*) aylak.

t/ > Ø/: şasnay (< Rus. *çastnıy*) özel, **uçaske** (< Rus. *uçastok*) 1. Arsa, arazi 2. Askeri bölge, saha.

y/ > Ø/: turme (< Rus. *tyurma*) hapis; **kinäz** (< Rus. *knyaz*) prens; **lüstra** (< Rus. *lyustra*) avize; **desetine** (< Rus. *desyetina*) onluk (eski bir vergi çeşidi).

2.2.10 Ünsüz erimesi:

v/> Ø/: börene (< Rus. *brevno*) kütük.

2.2.11 Göçüşme: Açıklık uyumu temel sebep olarak ünlü veya ünsüzlerden en az iki sesin karşılıklı olarak yer değiştirmesi olayıdır. Mesela; **ni/ > in/: sirinke** (< Rus. *serniki*) kibrit; **çk/ > şk: möşke** (< Rus. *bokça*) fıçı, varil.

2.2.12 Hece Yutulması: Birbirine benzer hecelerden birisinin fonetik olarak kullanılıştan kalkmasıdır. Kazak Türkleri, Rusçadan alıntı yaptığı kelimelerin bazı hecelerini yutarak telaffuz edebileceği biçime sokmuşlardır.

ten/ > Ø/: siysa (< Rus. *sitens*) pamuktan yapılmış kumaş

yu/ > Ø/: kurşek (< Rus. *kryuçok*) tığ.

it/ > Ø/: metke (< Rus. *matitsa*) döşeme kalası, döşeme kirişi.

lo#> Ø#: kuramıs (< Rus. *koromıslo*) su taşımak için omuzda kullanılan sırık.

sa# > Ø#: metke (< Rus. *matitsa*) döşeme kalası, döşeme kirişi

4. Kazak Türkçesine, Rusçadan Herhangi Bir Ses Değişikliğine Uğramadan Geçen Kelimeler

Kazak Türkçesine yakın dönemde geçen bu kelimelerde Rusçanın hem yazı hem de fonetik özellikleri korunmuştur. Ayrıca kelimelerin telaffuzları da Rusçada olduğu gibidir. Bu gruptaki kelimelerin Rusça özgün şekillerinde bulunan ъ (inceltme işareti) ve ъ (kesme işareti) işaretleri, Kazak Türkçesinde kullanılışları sırasında varlıklarını korumuşlardır. Mesela; *luk"* „soğan"; *sdelat"* (söyleyişte *zdelat'*) „yapmak, etmek"; *samol'yot* „uçak"; *nol"* „sıfır"; *şstepsel"* (söyleyişte *iştepsel'*), *fakul'tet* „fakülte"; *stil"* „üslup", *prinyat"* „almak"; *slovar"* „sözlük"; *rukopis"* „el yazması"; *prizemlit'sya* „iniş yapmak"; *nagradit"* „ödüllendirmek" vb. Kırgız Türkçesi de

Rusçadan dolaylı ve doğrudan geçen kelimelerin bazılarında ъ (inceltme işareti) ve ъ (kalınlaştırma işareti) işaretlerini kullanma bakımından Rusça kelimelere yaklaşmıştır[39].

Kazak Türkçesine, herhangi bir ses değişikliğine uğramadan Rusçadan geçen kelimelerin bazıları şöyledir:

1) Günlük hayatta kullanılan kelimeler

baydarka „su sporlarında kullanılan ince uzun kano"; **batrak** „irgat, rençper"; **bokal** „kadeh"; **vanna** „banyo, banyo küveti"; **visokosnıy god** „artık yıl"; **vodolaz** „dalgıç, balık adam"; **voronka** „huni"; **galstuk** „kravat"; **grafin** „sürahi"; **domna** „maden fırını"; **zaboy** „maden kuyusunda işçinin açtığı oyuk; hayvan kesimi"; **zagon** „duvarla çevrilmiş durumdaki bir parça arazi"; **zakaz** „sipariş"; **zalog** „kefalet, depozit, teminat"; **zamazka** „macun, cam macunu"; **zaton** „nehir koyu"; **kartina** „tablo, resim"; **kartoçka** „1. Kart, fiş 2. Fotoğraf, resim"; **kaströl** „tencere"; **katok** „kayma yeri"; **katuşka** „makara"; **kerosin** „gaz ve petrol"; **kleyonka** „naylon, muşamba"; **kletka** „hücre, kare"; **konditer** „pastacı"; **konki** „paten"; **korabl** „1. Gemi 2. Uzay gemisi"; **kreslo** „koltuk"; **krest** „çarmıh, haç, istavroz"; **kuzov** „araç kasası"; **kurtka** „mont"; **kuşetka** „kanepe"; **kürşek** „1. Bir tür çömlek 2. Mandal"; **mohoka** „ucuz ve kalitesiz tütün"; **gruzovik** „kamyon, yük arabası"; **gudok** „düdük, siren"; **moryak** "denizci"; **mujık** „Rus köylüsü"; **nagan** „tabanca"; **papaha** „kalpak, papak"; **papka** „dosya, klasör"; **par** „nadasa bırakılmış toprak"; **potşipnik** „yatak, rulman"; **paralon** „sünger"; **paraşok** „deterjan"; **posılka** „posta yoluyla gönderilen eşya, koli"; **porşen** „piston, itenek"; **pater** „daire"; **paveski** „fayton"; **probirka** „laboratuarda kullanılan tüp"; **protivogaz** „gaz maskesi"; **rakovina** „lavabo"; **rezina** „lastik"; **rudnik** „ocak"; **ryumka** „kadeh"; **salfetka** „peçete"; **slesar** „çilingir"; **smola** „katran"; **sona** „tutar, yekûn, toplam"; **tkan** „doku, kumaş"; **urna** „1. Çöp tenekesi 2. Seçim sandığı"; **univermag** „mağaza"; **fortoçka** „pencere üst tarafında bulunan ve oda havasının değişmesine yarayan açılır kapanır bölüm"; **hutor** „Rusya ve Ukrayna'da köyden küçük yerleşim merkezi"; **çerepitsa** „kiremit"; **şarik** „bilye, misket"; **şahta** „maden ocağı"; **şinyon** „kadınların genellikle başlarının arkasına taktıkları ek saç, postiş"; **şşyotka** „fırça"; **yadro** „1. Çekirdek 2. Nüve, öz 3. Gülle"; **yakor** „demir, çapa"; **yakor** „çapa"; **yod** „tentürdiyot"; **yubiley** „yıl dönümü, jübile"; **yubka** „etek".

2) Yönetimle ilgili kelimeler

buhgalter „muhasebeci"; **buhgalteriya** „muhasebe"; **valyuta** „döviz"; **vedomtsvo** „genel müdürlük, bakanlık"; **vedomost** „yayın bülteni, gazete"; **vzvod** „takım, manga"; **vint** „vida, tersane"; **vokzal** „istasyon, gar"; **efreytor** „onbaşı"; **zastava** „1. Kara gümrüğü 2. Sınır karakolu"; **katalaşka** „hapishane"; **kontlager** „toplama kampı"; **kreml** „Eski Rus şehirlerini meydana getiren iç kale, Kremlin kalesi"; **krepostnik** „feodal toprak sahibi"; **meşanin** „küçük burjuva"; **prezident** „Cumhurbaşkanı"; **prorab** „şantiye şefi"; **rınok** „piyasa, Pazar"; **smena** „vardiya, takım"; **sobor** „kilise"; **sovet** „kurul, heyet, konsey"; **sovhoz** „Sovyet döneminde devlet eliyle yürütülen tarım işletmesi"; **urna** „1. Çöp tenekesi 2. Seçim sandığı"; **çinovnik** „memur, bürokrat"; **yurist** „hukukçu".

3) Askerlikle ilgili kelimeler

zapal „fitil, fünye ateşleyicisi"; **zapraka** „ikmal, doldurma"; **zaryad** „1. fişek, kurşun 2. şarj"; **znaçok** „işaret; rozet"; **katorga** „kürek cezası, sürgün"; **komandir** „komutan"; **kombat** „1. Tabur komutanı 2. Topçu bölüğü komutanı"; **lager** „kamp, kamp yeri, ordugâh"; **podpolkovnik** „yarbay"; **polkovnik** „albay"; **praporişik** „Rus ordusunda uzman çavuş"; **rota** „bölük"; **sterşina** „başçavuş"; **şinel** „asker paltosu, kaput"; **şlem** „1. Miğfer, tolga 2.Başlık, kask".

4) İlim ve kültürle ilgili kelimeler

([39]) (detaylı bilgi için bkz. **Cüneyt Akın,** "Kırgız Türkçesinde Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişmeleri", **Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** 2011, s. 610).

balalayka „Rus müzik aleti, balalayka"; **gramota** „takdirname"; **granka** „tashih, düzeltme, doğrultma, yontma"; **govor** „köy ağzı"; **kirillitsa** „kiril alfabesi"; **konvert** „zarf"; **kursant** „askerî okul öğrencisi"; **perevodçik** „tercüman"; **provodnik** „kondüktör, kılavuz"; **propusk** „yazılı izin belgesi"; **redaktsiya** „redaksiyon, düzeltme"; **slyot** „kongre, toplantı"; **strelka** „ibre, ok işareti"; **tvorçestvo** „yaratma kabiliyeti, yaratıcılık, sanat"; **uçilişşe** „meslek lisesi, teknik okul"; **çastuşka** „Rus halk edebiyatında iki veya dört mısradan oluşan komik ezgili bir tür"; **yumor** „mizah".

5) Yiyecek ve içeceklerle ilgili kelimeler

varenik „içi beyaz peynir, patates veya vişneli bir çeşit mantı"; **vaflya** „gofret"; **gayka** „somun"; **gorçiçnik** „hardal lapası, yakı"; **greçka** „karabuğdaydan yapılan bir çeşit pilav"; **kapusta** „lahana"; **kartop** „patates"; **kisel** „bir nevi nişastalı ekşimtırak"; **kilka** „hamsi"; **kompot** „komposto, hoşaf"; **kotleta** „köfte, pirzola"; **krahmal** „nişasta"; **peçenye** „bisküvi"; **suhar** „kurumuş, kaskatı olmuş ekmek"; **şşi** „lahana çorbası".

6) Teknikle ilgili kelimeler

gorelka „hava gazı, brülörü"; **zapas** „1. Yedek 2. Rezerv, stok"; **samosval** „damperli kamyon"; **sçyotçik** „sayaç"; **skripka** „keman"; **sputnik** „uydu"; **solidol** „makine yağı"; **solyarka** „gaz yağı"; **teplitsa** „sera"; **teplovoz** „dizel, lokomotif"; **teplohod** „dizel motorlu gemi".

7) Bitkilerle ilgili kelimeler

greçka „karabuğday"; **romaşka** „papatya"; **tayga** „Tayga ormanı"; **yantar** „kehribar".

8) Taşımayla ilgili kelimeler

gavan „liman"; **gazik**[40] „minibüs"; **yahta** "yat".

9) Sağlıkla ilgili kelimeler

gribok „mantar hastalığı"; **zob** „guatr"; **ukol** „iğne, enjektör".

10) Hayvanlarla ilgili kelimeler

zoopark „hayvanat bahçesi".

SONUÇ

a) Kazak Türkçesinin söz varlığında *Arapça, Farsça, Moğolca, Çince ve Rusça* kökenli kelimeler ile diğer Türkistan lehçelerinden Kazak Türkçesine geçmiş kelimeler vardır. Kazak Türkçesinde Arapça ve Farsçanın etkisi Karluk grubu lehçelerinden Özbek ve Yeni Uygur Türkçeleriyle, Moğolca kelimeler de Sibirya grubu lehçeleriyle karşılaştırıldığında oldukça azdır. Kazakistan'ın Ruslar tarafından işgalinden başlayarak günümüze kadar gelen dönem içerisinde Rusçadan alınan kelimelerin miktarı ise azımsanmayacak ölçüdedir.

b) Rusça, Türk dilinin lehçelerinden pek çok alıntı kelime aldığı gibi, gerek Çarlık döneminde gerekse Sovyet döneminde yönetimi altında bulunan Türk topluluklarının söz varlığına kelimeler de vermiştir. Mesela; *yem* kelimesi, Rusçaya Tatar Türkçesinden geçmiştir. Bu kelimenin genişletilmiş biçimi olan *yemşik* kelimesi de Rusçadan Türk boylarına geçmiştir. Kelime, çağdaş Kazak Türkçesine *jémşik (< yemşik)* „posta arabası, postacı" biçiminde tekrar geri (~re-borrowing) dönmüştür. Aynı şekilde Rusçadaki *stakan*[1] kelimesi de köken olarak Türk boylarında kullanılan *dostakan > tostokan* kelimesiyle ilgilidir. Bugün *stakan* kelimesi, „camdan yapılmış kap" anlamıyla

(40) Kazak Türkleri, konuşma dilinde gazik'e *„gazel"* derler.

Rusçadan Türk boylarına geçmiştir. Çağdaş Kazak Türkçesinde *tostakan* „tahtadan yapılmış kâse" ve *stakan* „bardak" biçiminde iki ayrı kelime vardır[41] .

c) Kazak Türkçesi ile Rusça arasındaki kelime alışverişi, bu iki halkın ekonomi ve medeniyet sahasında uzun yıllar yakın ilişkiye girmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Rusçadan Kazak Türkçesine ilk dönemlerde geçen kelimeler, genellikle şifahi olduğu için *söyleyişte* değiştirilerek alınmıştır. Sonraki dönemlerde geçen kelimeler ise *yazı dili* aracılığıyla girmiştir.

ç) Ahanov, Galiyev, Bolganbayev ve Hasanov gibi Kazak dilcileri, Kazak Türkçesine başta Rusça olmak üzere diğer yabancı dillerden kelime alınmasını ve öyküntü yoluyla belli kalıp ifadelerin (garabet oluştursa da) yerleşmesini bir zenginlik olarak görmektedirler. Çünkü onlara göre Kazak Türkçesi, aldığı kelimelerle kendi iç imkânlarından hareketle yeni kelimeler türetecek ve dolayısıyla söz varlığını her geçen gün zenginleştirecektir. Mesela; Rusçadan geçen *ret* kelimesinin çağdaş Kazak Türkçesi sözlüklerinde *retti* (uygun, düzenli, yerinde), *retsiz* (düzensiz, gelişigüzel), *rettevli* (düzenli, sistemli), *rettevşi* (düzenleyici, ayarcı), *reti* bar (zamanı/sırası var), *reti jok* (zamanı/sırası yok), *reti kelüv* (zamanı/sırası gelmek) vb. biçimlerinde geniş bir kavram ailesi vardır.

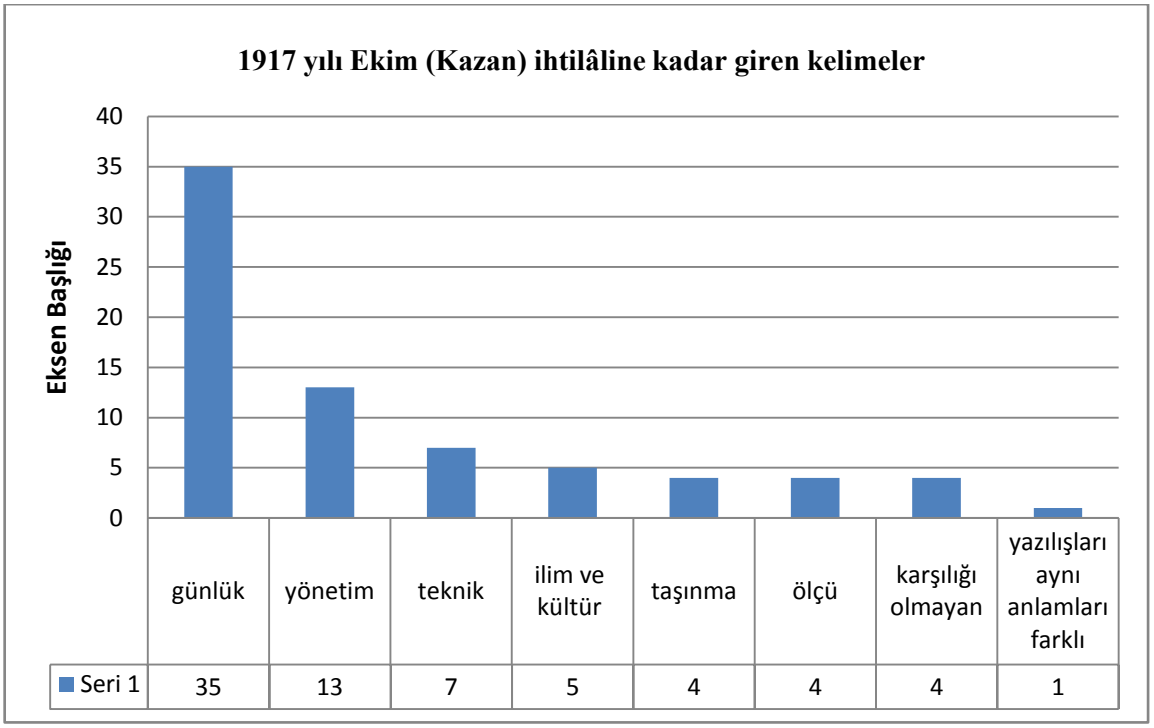
d) Çağdaş Kazak Türkçesinin hem konuşma dilinde hem de yazı dilinde bazı kelimelerin hem Rusçası hem de Kazak Türkçesindeki şekli eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Mesela; *ostanovka* (Rus.)- *ayaldama* (Kaz.) „durak", *halodil'nik* (Rus.)- *tonazıtkış* (Kaz.) „buzdolabı", *morojenoye* (Rus.)- *balmuzdak* (Kaz.) „dondurma"; *daça* (Rus.)- *sayajay* (Kaz.) „yazlık yer"; *prostınya* (Rus.)- *akjayma* (Kaz.) „beyaz çarşaf" vb.

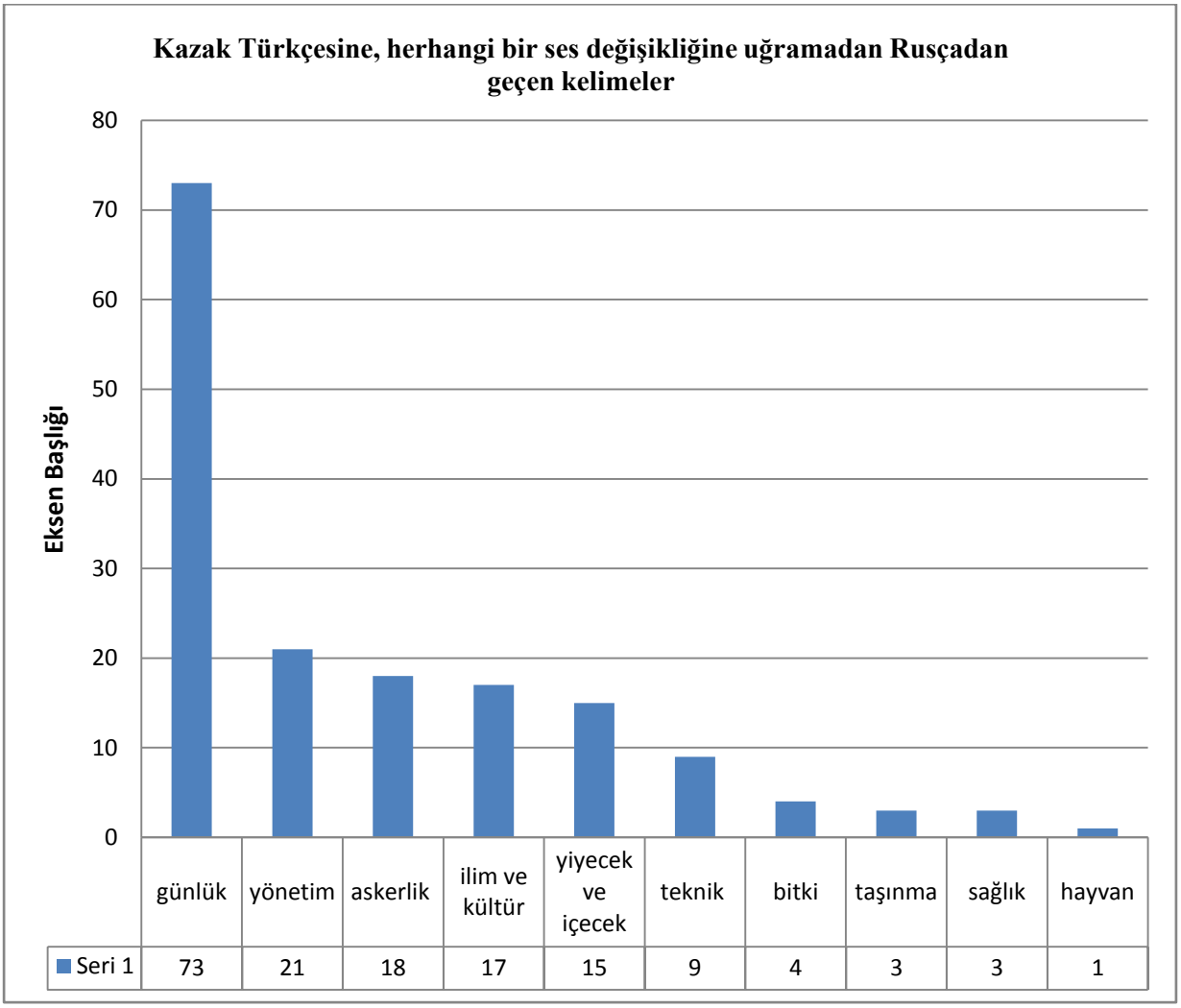
e) Kazak Türkçesine ayrıca Rusça yoluyla *İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, Latince, Yunanca* ve *İspanyolcadan* da birçok kelime girmiştir. Bugün bu alıntı kelimeler, alındıkları dillerin imlasıyla değil, Rus imlasıyla Kazak Türkçesinin yazı dilinde yer almaktadır. Mesela; Kazak Türkçesinde „araştırma grubu" anlamına gelen *ekspeditsiya* ve „göçmen" anlamına gelen *emigrant* kelimeleri köken bakımından Latincedir. Bu kelimeler ilkin Rusçaya, daha sonra da Rusçadan Kazak Türkçesine geçmiştir.

f) Ses değişmelerine bakıldığında, Kazak Türkçesine Rusçadan geçen kelimelerde görülen *#y > #j, #f > #p, (patlayıcılaşma) f/ > p/ (patlayıcılaşma) ve #ç > #ş (sızıcılaşma)* ses olayları karakteristiktir. Ünlü olaylarında son seste *a# > Ø#* düşmesi, ön seste özellikle *#ı ve #i* türemeleri ve ünsüz olaylarında ise ön seste *#p > #b* ötümlüleşmesi, son seste *t# > Ø#* düşmesi; iç seste *–y- > -Ø-* yutulması en sık rastlanan ses olaylarıdır.

([41]) Kaken Ahanov, **Til Bilimine Kirispe,** "Mektep" Baspası, Almatı 1965, s. 227.

Rusçadan alıntılanan kelimelerin grafik çizelgesi





İŞARETLER

K Ünsüz terimini formüle eder.

V Ünlü terimini formüle eder.

> Sağa doğru bir geliĢmeyi gösterir.

< Sola doğru bir geliĢmeyi gösterir.

Bir sesin baĢında kelime baĢını, sonunda ise kelime sonunu gösterir.

K/ Kök ünlüsünden sonra gelen ünsüzü temsil eder.

Ø Bir gramer unsurunun telaffuz edilmeyen ancak fonksiyonu korunan Ģeklini temsil eder.

+ Ġsme bağlanmayı, isim kategorisini gösterir.

- Fiile bağlanmayı fiil kategorisini gösterir.

~ Birbirinin yerine geçen (alternanslı) Ģekilleri gösterir.

KISALTMALAR

Frs. Fransızca

İng. İngilizce

İt. İtalyanca

Kaz. Kazak Türkçesi

Rus. Rusça

KAYNAKÇA

AHANOV, Kaken, **Til Bilimine Kirispe,** "Mektep" Baspası, Almatı 1965.

AHANOV, Kaken, **Til Biliminin Negizderi,** Joqarı oquv ornındarının qavımdastıqı, "Kitap" baspa üyi, Almatı 2002.

AKALIN, Şükrü Halûk, "Şor Türkçesinin Söz Varlığı Üzerine Gözlemler", **Sibirya Araştırmaları,** Simurg yayınları, İstanbul 1997, s. 69–81.

AKALIN, Şükrü Halûk, "Şor Türkçesinin Söz varlığındaki Rusça Ödünçlemeler ve Alıntılar Üzerine", (makale, Çukurova Türkoloji web sayfasından alınmıştır.)

AKIN, Cüneyt, "Kırgız Türkçesinde Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişmeleri", **Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume 6/1 2011, s. 606-619.

AKSAN, Doğan, "Kavram Alanı- Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine", **Türk Dil Kurumu Yayınları** Ankara 1989.

ALKAYA, Ercan, "İki Dillilik ve Rusçadan Tatar Türkçesine Geçen Kavram Tercümeleri", **Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 2/2 Spring, 2007, s. 41-53.

AŞA, E. ve BANBERGENOVA, Roza, "Kazak Türklerinin Ünlü Lengüist ve Metodist Bilgini Olan Ahmet Baytursunoğlu Hakkında Birkaç Söz", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı 2, Güz, 1996.

ATMACA, Emine, **Korkuteli ve Yöresi Ağızları,** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara 2005.

ATMACA, Emine, "Antalya'nın Korkuteli İlçesi Ağzında Görülen Belirgin Ses Hâdisleri", **Dil Araştırmaları Dergisi** Cilt: 1 Sayı: 1, Ankara 2007, s. 115-155

ATMACA, Emine, "Antalya'nın Korkuteli İlçesi Ağzının Standart Türkçeden Farklı Şekil Bilgisi Özellikleri", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi** sayı: 179 Nisan 2009.

ATMACA, Emine, "Kazak Türkçesindeki Ağızların Sınıflandırma Çalışmalarına Bir Bakış", **III. Uluslar arası Ağız Çalıştayı,** Sakarya Üniversitesi, 2010.

ATMACA, Emine, "Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** 27. Sayı, Ankara 2011, s. 21-48.

AVŞAR, Zakir, *Ferruh Solak, Selma Tosun,* "Türk Dünyasının Demografik Yapısı", **Yeni Türkiye,** s.15 Mayıs-Haziran, 1997.

BALAKAYEV, Mevlen, Kazak Til Biliminin Meseleleri (Vaprosı Kazakhskogo Yazıkoznaniya), "Arıs" baspası Almatı, 2008.

BACON, Elizabeth, **Central Asians Under Russian Rule,** Cornell University Press, Ithaca and London, 1980.

BARUTÇU ÖZÖNDER, Sema, "Genel Türklük Alanı Çerçevesinde Türk Dilinin Durumu, Geriye Dönük Bakış ve Yaklaşımlar", **KÖK Araştırmalar I/1,** Bahar 1999.

BASKAKOV, N. A., **Türk Dillerinin Tarihî-Tipolojik Sesbilimi,** (çev. K. Koç, O. S. Karaca), İstanbul 2006.

BAYTURSINOV, Ahmet, **Til Tagılımı,** Almatı "Ana Tili", 1992.

BÖLÜR, Ramazan, **Kazak Türkçesi ve Batı Ağzının Fonetik, Leksikolojik Özellikleri,** Kazakistan Kızılorda Korkut Ata Devlet Üniversitesi Türk Dünyası Kızılorda Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (Yayınlanmamış Lisans Tezi) (Danışman: Janar USPANOVA), Kazakistan 2008.

BUDAGOV, L. **Sravnitelnıy Slovar Turetsko-Tatarskih Nareciy,** S. Peterburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1869-1871.

BURAN, Ahmet ve ALKAYA Ercan, **Çağdaş Türk Lehçeleri,** Elazığ, Tisav, 1999.

CAFEROĞLU, Ahmet, **Türk Kavimleri,** Enderun Kitabevi, İstanbul 1988.

CLAUSON, sir Gerhard, **An Etymologycal Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish**, Oxford Üniversity Press, London 1972.

ÇETİN, Engin, "Eski Türkçedeki İnsan Yapımı Nesne Adlarında Ödünçlemeler Üzerine" (makale, Çukurova Türkoloji web. Sayfasından alınmıştır.)

ÇETİN, Engin, **11. Yüzyıl ve Öncesi Türkçesinde İnsan Yapımı Nesne Adları,** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana (Danışman: Doç. Dr. A. Deniz ABİK) 2002.

DREVNETYURKSKIY SLOVAR SSCB Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsü, *Izdatelstvo „Nauka",* Leningrad, 1969.

DUMAN, Fatma, **Kazak Türkçesinin Söz Varlığındaki Rusça Ödünçlemeler ve Alıntılar Üzerine** Basılmamış Lisans Tezi (Danışman: Öğretim Görevlisi Emine Atmaca), Kızılorda Korkut Ata Üniversitesi, Kazakistan 2009.

ERCİLASUN, Ahmet Bican, **Türk Dünyası Üzerine İncelemeler,** Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

EREN, Hasan, **Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü,** Ankara 1999.

FASMER, Maks, **Etimologiçeskiy Slovar Ruskogo Yazıka,** Progress. Moskova (I. Cilt 1964, II. Cilt 1986, III. Cilt 1987, IV. Cilt 1987).

GÜLTEK, Vedat, **Bilim ve Sanat Rusça-Türkçe Sözlük,** Ertem matbaası, Ankara 2004.

İSMAİL, Mehmet ve TÜRK Vahit, "Birinci Türkoloji Kurultayı'nda Ahmet Baytursunulı'nın Bildirisi ve Bir Değerlendirme", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı 8, Güz, Ankara 1999.

HASENOV, Amedi, **Til Bilimi,** „Sanat" baspası, Almatı 2003.

HENZE, Paul B., **Sovyet Müslümanları Arasında İkinci Dil Olarak Rusçayı Yaygınlaştırmanın Gittikçe Artan Önemi** (çev. Yuluğ Tekin KURAT), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya-Afrika Araştırmaları Grubu, Yayın No: 35, 1986.

KALIYEV, G. ve E. BOLGANBAYEV, **Kazırgı Kazak Tilinin Leksıkologiyası Men Frazeologiyası,** "Sözdik Slovar" baspası, Almatı 2006.

KARAAĞAÇ, Günay, "Alıntı Kelimeler Üzerine Düşünceler", **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi**, sayı 552, Ankara 1997, s. 499-511.

KARAAĞAÇ, Günay, **Dil, Tarih ve İnsan,** Akçağ yay., Ankara 2002.

KARABULUT, Ferhat, "Dil Ölümü Sürecinde Kazak Türkçesinin Durumu", Sosyal Bilimler Celal Bayar Üniversitesi S.B.E, Cilt: 2, S. 1, 2004 s. 67-87.

KARACA, Selim Oktay, "Kazak Türkçesinde Sözdizimi Düzeyinde Rusça Etkisi", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** *Volume 5/2 Spring,* 2010.

KAYDAROV, A.T. ve ORAZOV, M., **Türklük Bilgisine Giriş,** (çev. Vahit Türk), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

KAZAK TİLİNİN TÜSİNDİRME SÖZDİĞİ, № (1986) Almatı, 1. cilt 1974, 2. cilt 1976, 3. cilt 1978, 4. cilt 1979, 5. cilt 1982, 7. cilt 1983, 8.cilt 1985, 9–10. Cilt. 1986.

KINACI, Cemile, "Sovyetlerden Günümüze Kazakistan'da Kazak Dilinde Eğitim Politikaları", **Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 5/4 Fall, 2010, s. 1304-1319.

KOÇ, Kenan ve BAYNAZYAZOV, Ayabek, **Vehbi Başkapan Kazakça Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü,** Akçağ yay., Ankara 2003.

KOÇ, Kenan ve DOĞAN, Oğuz, **Kazak Türkçesi Grameri,** Gazi Kitabevi Ankara 2004.

LEECH, Geoffrey, **Semantics, The Study of Meaning,** Penguin Books, Usa 1981.

MIRZABEKOV, S., **Kazak Tilinin Dıbıs Jüyesi,** Sözdik Slovar" baspası, Almatı 1999.

RADLOFF, W., **Versuch eines Wörterbuches der Türk- Dialekte** S. Petersburg I (1893), II (1899), III (1905), IV. (1911).

OJEGOV, S. İ ve İĞVEDOVA, N. Yu., **Tolkavıy Slovar Ruskogo Yazıka,** Moskova 2009.

ÖZEREN, Mehmet, "Kırgız Türkçesindeki Rusça Alıntı Sözcükler Ve Bu Sözcüklerdeki Ünsüz Olayları", **Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks, ZfWT** Vol. 2, No. 2, 2010, s. 227 – 241.

ÖZKAN, Nevzat, **Türk Dünyası Nüfus, Sosyal Yapı, Dil, Edebiyat,** Geçit yayınları, Kayseri, 1997.

SAMAYLOVİÇ "Kazak Kelimesi Hakkında" (Çev. Saadet Çağatay), **TDAY Belleten,** Ankara 1957 s. 954.

SARAY, Mehmet, **Rusların Orta Asya'yı Ele Geçirmeleri** (çev. Erkut GÖKTAN), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya-Afrika Araştırmaları Grubu, Yayın No: 1., 1984.

SARIBAYEV, İ., G. **Kaliyev,** Kazak Dialektologiyası, Almatı 1991.

SEVORTYAN, E. V., **Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov** Moskova I (1974), II (1978) III (1980) IV (1989) V (1997) VI (2000).

SEVORTYAN, E. V., "Assimilatsiya i Dissimilatsia Soglasnıh v Yujnıh Tyurkskih Yazıkah", **-Sb. İssledoveniya po Sravnitelnoy Grammatike Tyurkskih Yazıkov,** çast I.

TACİBAYEV, Raşid, "Kazakistan'da Rus Göçmenlerinin Yerleştirilmesi", **Türk Dünyası Araştırmaları,** s. 116 (Ekim 1998), 1998, s. 153-159.

TAJUTOV, Akas, **Türikşe- Kazakşa Sözdik**, »Sözdik- Slovar« baspası, Almatı 1997.

TAMÇIR, Ferhat, "Kazak Türkleri Edebiyat", Türk Dünyası El Kitabı, 4. Cilt *(Türkiye Dışı Türk Edebiyatlar),* **Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,** Ankara 1998.

TUNA, Osman Nedim, **Türk Dilbilgisi Ders Notları (Fonetik ve Morfoloji),** Malatya 1986.

TÜRK, Vahit ve ATMACA, Emine, "Kazak Türkçesindeki Ağızların Sınıflandırma Çalışmalarına Bir Bakış", III. Uluslararası Türkiye Türkçesi Ağız Çalıştayı, Sakarya 2010.

TENIŞEV, E. R., **Sravnitelno-İstoriçeskaya Grammatika Tyurkskih Yazıkov − Leksika,** "Nauka", Moskova 1997.

ÜSTÜNOVA, Kerime, "Rusça Etkisinde Kazakça", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,** sayı: 11, Bahar, Ankara 2001, s. 98-104.

VARDAR, Berke, **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,** ABC Kitabevi, İstanbul 1998.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 299-306, ANKARA-TURKEY

KONUŞMA VE SES EĞİTİMİ ARASINDA KONUŞMANIN EZGİSİ AÇISINDAN AKRABALIK İLİŞKİSİ

Kıvanç AYCAN[*]

ÖZET

Ses eğitimi; konuşma, şarkı söyleme ve şan gibi alt basamakları içeren disiplinler arası bir özel eğitim alanıdır. Bireylere konuşurken ve şarkı söylerken anatomik ve fizyolojik yapılara uygun bir şekilde seslerini kullanabilmeleri için gerekli davranışların kazandırıldığı bir eğitim niteliğindedir. Diğer taraftan konuşma eğitimi ise "diksiyon", "hitabet", "retorik" (belâgat) gibi sözcüklerle Türkçe diline yerleşmiş bu amaca yönelik öğretilerdir. Kendi dilini doğru bir şekilde konuşmak ve kendini doğru ifade edebilmek, yani doğru bir diksiyona sahip olmak isteyen bir kişi diksiyon sanatının içeriğini oluşturan, artikülasyon, ses-nefes, fonetik, vurgu, tonlama ve ulama gibi önemli maddeleri öğrenmeli ve uygulamalıdır. Bu noktada mesleğini konuşarak yürütmek durumunda olan avukatlar, hatipler, politikacılar ve *öğretmenlerin* doğru, etkili ve güzel konuşma biçimini öğrenmekle kalmayıp, ses sağlığı ve korunması hakkında da bilgilendirilmeleri gerekmektedir. İnsanların, doğuştan gelen konuşma yeteneklerini düzgün ve doğru bir şekilde kullanabilmeleri için okul hayatlarında alacakları konuşma eğitimi oldukça önemlidir. Eğitim kurumlarındaki konuşma derslerinin genel amacı, öğrencilere duygu, düşünce, gözlem, hayal ve isteklerini dil kurallarına uygun ve etkin bir şekilde ifade etme becerisi kazandırmaktır. Öğrenciler bu noktadan hareketle soluk almaya yarayan organlar, soluk basıncını düzenleyen organlar ile sesin oluşumunu sağlayan organların yapı ve işlevlerini birlikte tanıyıp öğrenmelidirler. Konuşma eğitiminde teorik olarak işlenen bu konular ses eğitimde nefes egzersizi yapılarak uygulama boyutunda ele alınmaktadır. Ses ve konuşma eğitimleri arasındaki temel akrabalık ilişkisi bu noktada konuşma eğitiminin teorik içeriğinin ses eğitiminin uygulama boyutunda özellikle konuşmanın ezgilenmesi temelinde gelişmesidir. Bu makale bu akrabalığı betimsel olarak ele almaya çalışan bir derlemedir.

Anahtar Kelimeler: Konuşma eğitimi, Ses eğitimi, Konuşmanın ezgisi.

[*] Öğr. Gör. Dr. Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü, El-mek: kivancaycan@hotmail.com

KINSHIP OF SPEAKING AND VOICE EDUCATION THROUGH SPEAKING MELODY

ABSTRACT

Voice education is interdisciplinary individual education, which consists of sub-matters like speaking and singing. It is also an education in which the individuals acquire the necessary behaviors to use their voices in compatible with the anatomical and physiological structures, while they are speaking and singing. On the other hand, speech training is defined as "diction", "oratory", "rhetoric" which is doctrines in Turkish language for this purpose. The person who wants to talk with clear diction and to use his language in a appropriate way and express himself properly, has to understand and apply voice and breath control and has to acquire knowledge about phonetic, accent, intonation and enclisis. People who earns money through speaking as in advocators, public speaker, politicians and teachers, should learn to keep their voices for a healthy voice. To make people to use innate speaking ability in an accurate and ordered way, speaking education possession in school life is crucial. General purpose of speaking lessons in the educational institution is to gain effective and fitting individual expression ability through the student's opinion, observation, ambition and desires. Starting from these point students should understand the main structure and function of respiratory systems, diaphragm and abdominal muscles, larynx muscles and voice tube. Speaking education's theoretical content is finding practical corresponds in voice education through breath management exercises. The kinship between voice and speaking education is the relationship between the theoretical content of speaking education and practical content of vocal education, which relies on the melody of speaking. This article is a descriptive review which contains kinship of voice and speaking education.

Key Words: Speaking education, voice education, speaking melody.

Giriş

İnsanların kendilerini ifade etmelerine yarayan bir araç olarak dil ve konuşma becerilerinin sadece insana has bir özellik olarak geliştiği görülmektedir. Dünya üzerinde zihninde düşündüğü şeyleri konuşma seslerine ve daha sonrada sembollere dönüştürebilen tek canlı insanoğludur.

Konuşma, insanların türdeşleri ile birlikte yaşama, duygu ve düşüncelerini ifade etme, tanıma, kabul görme, aidiyet gibi farklı sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirdiği sadece insana has bir iletişim aracıdır. İletişim boyutu biryana bırakıldığında düşünce ile arasında tamamlayıcı bir ilişki görülmektedir (Yılmaz 2005: 18). Konuşma becerisinin diğer dil becerileri arasında özel bir yeri bulunmaktadır. Çünkü insanlar birbirlerine duygularını, düşüncelerini, isteklerini, hayallerini anlatma ihtiyacı duyarlar. Bu da büyük ölçüde konuşarak olmaktadır. Konuşma, insanların öteki insanlarla ilişkilerini sürdürebilmesi için en çok gereksinim duyduğu ve yararlandığı önemli bir dil etkinliğidir (Aktaş ve O. 2009: 99).

Konuşmanın ezgisel bir çizgisi var mıdır? Diye düşündüğümüzde güzel ve etkili bir konuşmada önemli bir konu olan sesin doğru çıkış ön plana çıkmaktadır. Ancak sesin doğru bir şekilde çıkması için nefesin doğru kullanımı gerekmektedir. Sesin ve dolayısıyla konuşmanın ezgisel olabilmesi denildiğinde sesin dört temel özelliği akla gelmektedir: **"İşitilme düzeyi (yükseklik), "hız düzeyi", "hoşa gitme/ tını düzeyi", "değişirlik/ bükümlülük düzeyi"**. Konuşma yapılırken sesin kontrollü bir şekilde yükseltilmesini, İşitilme Düzeyi (Yükseklik) belirlemektedir. Bu kontrollü yükselmeyi sağlamak için **a, e, i, o, ö, u, ü** ünlüleri**,** Türkçe dilindeki 7 ünlü alçaktan yükseğe doğru ve yüksekten alçağa doğru şu şekilde söylenmektedir (Vural 2005: 95). Konuşmanın ya da konuşma seslerinin ezgilenmesi için (Demircan 2001: 163)'de: *Bir söz daha doğrusu bir bilgi birimi sesletilirken o birimi örten ses perdesindeki iniş çıkışların çizdiği eğriye* **ezgi** *denildiği,* bu iniş-çıkışların sözün anlamlanmasına ve yorumuna türlü anlam yükleri katılarak yapıldığı belirtmektedir. Bir tümce ezgilenirken üç ayrı *anlamlı-seçim* yapıldığını bunların: 1) Tümcenin bilgi birimlerine ayrımı (tonality) 2) Bilgi birimi içinde odağın seçimi ve yerinin belirlenmesi (tonicity) 3) Odak üzerine yayılacak olan ton ya da perde iniş-çıkışının seçimi (tone) olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Bazı dillerde tonlama ile anlam ifade ya da anlamı değiştirme yönünden belirgindir. İngilizce ton dili olmadığından; ses tonunun kullanılması sözcüksel olarak kastedileni değiştirmemektedir (Ross, Edmondson ve Seibert 1986: 283-302). Fakat dünya nüfusunun yarısından fazlası (Mandarin Çincesi, Tayland dili vs.) tonlamanın ağırlıkta olduğu dilleri konuşurlar. Ton dillerinde konuşmanın eklemlendirilen parçacıklarına bağlanan özgün ve sıklıkla da kısa tonlama kontrastları kelime anlamının temelini oluşturmaktadır (Ross 2004: 316-31). Türkçe de tonlamanın yoğun kullanıldığı dillerdendir. Türkçede sözün ezgisi ve bürünsel özellikleri; vurgulama, tonlama, durgu ve duraklara dayalıdır. Kelime ya da cümle içinde yeğinlik (şiddet) dorukları olarak adlandırdığımız vurgulamalar dilimizde kendine has özellikler göstermektedir (Banguoğlu 1990: 114-40).

Dilde, en basit konuşmadan en yüksek düzey denilebilecek bir şiir oluşumuna kadar tüm konuşmalarda ses dalgaları; ince, kalın, kısa, uzun hecelerin ahenkli sıralanışıyla "dilin müziğini" oluşturmaktadır. Sesin esas vurgulara gittikçe yükseldiği görülmektedir. Dilin bu inceliğine *"prozodi"* denilmektedir. Bu duruma birkaç örnek vermek gerekirse şöyledir: "Ali kitabı okudu" cümlesi sıradan bir şekilde okunursa, "Kitabı kim okudu?", "Ali neyi okudu?", "Ali kitabı ne yaptı?" gibi sorularının hangisine cevap olacağı vurgusal açıdan bilinemez. Oysa örnek cümlede "Ali" kelimesinin son hecesine vurgu yapılırsa "Kitabı kim okudu?" sorusuna cevap olacağı, "Kitabı" kelimesinin son hecesine vurgu yapılırsa "Ali neyi okudu?" sorusuna cevap olacağı, "Okudu" kelimesinin son hecesine vurgu yapılırsa da "Ali kitabı ne yaptı?" sorusuna cevap olacağı görülür. Göze ortaya çıkan bu durum, tamamen konuşma ahengi ve anlatım gücünün bir sonucudur. Prozodinin bazı kaynaklardaki tanımları: "Sözlü bir müzik yapıtında, sözlerin kuvvetli ve zayıf heceleriyle, ölçünün kuvvetli ve zayıf zamanları arasındaki uygunluk" ve "Müziğin sözlere veya sözlerin müziğe uygulanması" şeklinde yapılmıştır (Albuz 1997).

Prozodi ya da konuşmanın ezgisi ve ritminin hem anlaşılması hem de doğru uygulamaların gösterilmesi uzun süreli bir gelişim gösterebilmektedir. Prozodi, semantik, sentaks, morfoloji ve pragmatik gibi dilin diğer bileşenleri ile sürekli bir etkileşim halindedir. Son yıllarda yapılan fonksiyonel beyin görüntüleme ve konuşma analizi (akustik ve kinematik) çalışmaları sonuçları; sensorimotor doğası ve bazı nörolojik özellikleri yönüyle prozodinin konuşmanın oluşumu ve şekillenmesinde birincil işlemler içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Sidtis JJ ve D. 2003: 93-105).

Sesin eğitimi açısından sesin ezgilenmesi: ses eğitimi çalışmalarında konuşma organları kullanılarak sese son şeklinin verilmesi, böylece konuşmak için kullanılan sesin oluşmasıdır

denilebilir. Konuşma organlarının katılımı ile harfleri, heceleri birleştirme ve konuşmaya ise ***artikülasyon/ boğumlanma*** denir (Sabar 2008: 56-57). Ses eğitimi konuşma, şarkı söyleme ve şan gibi alt basamakları içeren disiplinler arası bir özel eğitim alanıdır. Bu eğitim bireylere konuşurken ve şarkı söylerken anatomik ve fizyolojik yapılara uygun bir şekilde seslerini kullanabilmeleri için gerekli davranışların kazandırıldığı bir niteliktedir (Töreyin 2008: 82). Ses eğitimi çalışmalarında sese, dolayısıyla konuşmaya ezgisel bir yapı kazandırmak ve konuşma yapılırken sesin daha kontrollü bir şekilde yükseltilmesini sağlamak için **a, e, i, o, ö, u, ü** ünlüleri**,** yani Türkçe dilindeki 7 ünlü alçaktan yükseğe ve yüksekten alçağa doğru söylenmektedir. Bu çalışmaların yanında artikülâsyonu (sessizlerin kullanımı) içinde öncelikle nefes çalışmaları yapılmaktadır. Örneğin en fazla bilinen örneklerden biri nefesi burundan alıp, ağızdan "füf" şeklinde söyleyerek vermektir. Ünlüler ve ünsüzler konuşmanın vazgeçilmez elemanları olarak ses eğitiminde geniş bir çalışma alanı kaplamaktadır. Şöyle ki, ünlüler melodinin akışını gerçekleştirmekte, ünsüzler ise bu akışı zorlaştırmaktadır, hatta bazı eğitimciler çoğu kez ünsüzleri melodi akışını kesintiye uğratan akustik gürültüler olarak kabul eder (Sabar 2008: 56-57).

Konuşma eğitimi "diksiyon", "hitabet", "retorik" (belâgat) gibi sözcüklerle literatürümüze yerleşmiş bu amaca yönelik öğretilerdir. Kendi dilini doğru bir şekilde konuşmak ve kendini doğru ifade edebilmek, yani doğru bir diksiyona sahip olabilmek isteyen bir kişi diksiyon sanatının içeriğini oluşturan, *artikülasyon, ses-nefes, fonetik, vurgu, tonlama* ve *ulama* gibi önemli maddeleri öğrenmeli ve uygulanmalıdır (Taşer 1978). Konuşma eğitiminin amacı, öğrencilere düşünce ve duygularını dil kurallarına uygun, doğru ve etkili bir biçimde anlatma yeteneği kazandırmaktır. Konuşma eğitimi de yazma eğitimi gibi bazı formüllerin ezberlenmesiyle değil, uygulamayla gerçekleşebilir (Aktaş ve O. 2009). Konuşma eğitiminin uygulama boyutunda eksiklikler Banguoğlu'nun (1990:114-140) belirttiği gibi Türkçenin tonlamanın yoğun kullanıldığı dillerden olması sebebiyle özelliklede ezgileme boyutunda kendini gösterebilmektedir. Bu durumu kısaca konuşmada perdesel olarak bir değişkliğin olamadığı ya da az olduğu düz konuşma olarak da ifade etmek mümkündür.

Konuşmanın ezgisi ve ritmi yani prozodisinin önemli olduğu görülmekle birlikte bu konuda dönüşsel-üretici dilbilim'in kurucusu ve geliştiricisi olan Noam Chomsky'nin sözdizimi hakkındaki görüşlerini destekleyen çok sayıda ön çalışma konuşmanın ezgilenmesi üzerine yeterli çalışma yapılmadığını göstermektedir (Demircan 2001: 174). Konuşma eğitimi ve konuşma eğitimi ile bağlantılı yapılmış ses eğitimi çalışmalarına kısaca bakılacak olursa şöyledir:

Töreyin (1999), ***Sınıf Öğretmenliği Bölümlerinde Ses ve Konuşma Eğitimi*** isimli bildirisinde müzik öğretmenliği lisans programlarında 1998-1999 öğretim yılından başlayarak uygulanan (bireysel ses eğitimi) şarkı söyleme eğitimi dersinin halen uygulanmakta olan ölçme ve değerlendirme yöntem ve araçlarının saptayarak, varsa sorunlarını irdelemektedir. Betimsel ve nitel yöntemlerin kullanıldığı bu makalede GÜGEF müzik öğretmenliği lisans programında ve HÜ Ankara Devlet Konservatuarı opera ve şan bölümünde söz konusu dersi veren ilgili öğretim elemanlarıyla yapılan sözlü görüşmelerden ve konuya ilişkin yazılı kaynaklardan toplanarak veriler elde edilmiştir. Görüşmede bilgiler, açık uçlu sorularla elde edilmiş ve ayrı ayrı yorumlanarak bulgulara dönüştürülmüştür. Elde edilen bu bulgulardan şarkı söyleme eğitiminde çağdaş öğretim programı nitelikleri taşıyan, geliştirilmiş bir ders öğretim programı bulunmamasının ölçme ve değerlendirmelerde önemli sorunlara neden olduğu saptaması yapılmıştır. Bu saptamadan yola çıkılarak ses eğitiminde yeni ve özgün performans testleri geliştirilmesi gerektiği, bireyin doğuştan beraberinde getirdiği ses varlığının (yeteneği) ölçülebilmesine olanak sağlanması; müzik öğretmenliği lisans programındaki ses eğitimi dersinin lisansüstü müzik eğitimi veren ilgili enstitülülerce program geliştirme uzmanları tarafından hazırlanması ve bu programın üstün nitelikle yetiştirilecek müzik öğretmenlerince uygulanması önerilmektedir.

şgener, C. A. (2005), ***Doğru ve Güzel Konuşarak Gelişen Kimlik***, isimli doktora çalışmasında kişisel deneyimlerine dayanarak betimsel yöntemle bir metod oluşturmaya çalışmıştır. Bu metotta, öncelikle konuşma organlarının tanıtılması ve çalıştırılması ile oluşacak farklılıklar, nefes kullanımının konuşma organları ile olan ilişkisi ve bu organları daha iyi çalıştırmak için uygulanabilecek nefes çalışması metotlarından bahsedilmektedir. Ayrıca Türkiye Türkçesinin dil özellikleri, konuşma diline olan etkisi, fonetik ve dil ilişkisi, fizyolojik ve psikolojik konuşma bozuklukları ile ilgili sorunlardan, konuşma türlerinden, bunların hayatımıza sosyal ve psikolojik katkılarından bahsedilerek bir metod oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu doktora çalışması ile ortaya konulan çalışma metotları ile doğru ve güzel konuşarak kimliğin gelişebileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Adıgüzel, B. (2005), ***Aktörlere Yönelik Ses – Konuşma - Vücut Eğitimi ve Geliştirilmiş Uygulama Yöntemleri***, isimli doktora tezinde konservatuarlarda uygulanan ses ve konuşma eğitimlerinin sistematize edilmesi amaçlanmış ve bu amaç doğrultusunda seçilebilecek çalışma yöntemleri sunulmuştur. Çalışma, betimsel yöntemle hazırlanmıştır. Çalışmadaki egzersizler için yurtdışı ve yurtiçinden ses ve konuşma uzmanları ile görüşülmüş, Prof. Dr. Tracey Moore'un üniversite müfredatları doğrultusunda önerileri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışma sonucunda egzersizlerin sesi ve bedeni sahne üzerinde gerekli özgürlüğe, rahatlığa, renkliliğe kavuşturacağı beklenmektedir.

Günaydın, Y. (2006), ***Ana Dili Öğretiminde Diksiyon Uygulamaları***, isimli doktora çalışmasında diksiyon dersi ile ilgili bilgilere yer verilen betimsel bir çalışma yapmıştır. 5 bölümden meydana gelen çalışmanın 1. bölümünde diksiyonla ilgili genel tanım ve yaklaşımlara yer verilirken, 2. bölümde ses, nefes, rahatlamaya, 3. bölümde fonetik konusuna, 4. bölümde soluk ses uyumu ve konuşma diline ait kurallar, 5. bölümde de konuşma diline ait yaygın kullanım hataları ele alınmıştır.

Bele (2008:41-57), ***The Teacher's Voice: Vocal Training in Teacher Education*** isimli makalesinde ses problemleri ve öğretmenlik arasındaki açık ilişkiyi ve öğretmenlik eğitiminde öğretmenler arasında yaşanan bu ses problemlerini önlemeye odaklanmış ses eğitimi çalışmalarının önemini belirtmeyi amaçlamıştır. Bu araştırmanın sonucunda çalışmanın yapıldığı Norveç'te ve Avrupa'da konuşma eğitimi uzmanlarının yetersiz olduğu dolayısıyla ses sağlığı ile korunmasının yeterli olmadığı tespit edilmiştir. Örneğin, öğretmenlerin seslerini tanıyıp geliştirmeleri için İngiltere'de 1989 yılında "Öğretmenler için ses sağlığı ve gelişimi" adıyla bir proje başlatıldığından ve ülkenin tamamından öğretmenlerin konuşma terapistleri gözetiminde seslerini geliştirmek için çalıştıklarından bahsedilmektedir. İskoçya'da yeni yetişmiş öğretmenler arasında ses problemleri hakkında okul sistemi yoluyla ya da çeşitli disiplinler aracılığıyla ses sağlığının garantiye alınıp önlenebileceği yönünde görüşler ifade edilmektedir.

J. Widdicombe ve ark. (2009), ***Workshop - Cough: Exercise, speech and music*** isimli makalelerinde 20 seçkin bilim insanın katıldığı çalıştayda 3 tane sunum dinlediklerini ve bu tartışmaya dahil olduklarını belirtmişlerdir. Fontana öncelikle sağlıklı örnekler ile gerçekleştirdiği henüz yayınlanmamış bir çalışmasında egzersiz ve derin soluk alma sırasında öksürük deneyinden bahsetmiştir. Daha sonra Gibson kronik öksürüğün tedavisinde ses eğitiminin başarısından bahsetmiş ve larenks ve onun sinirsel kontrolü çevresinde odaklanan muhtemel mekanizmaları üzerinde tartışmıştır. Öksürme ile gülmenin öksürük sürecine katkısını karşılaştırmıştır. Widdicombe ise şarkı söyleme ve nefesli çalgıların çalınmasının öksürük üzerine etkilerinin anlatıldığı literatürleri tartışmıştır.

Uzuner, S. (2009), ***Diksiyon ve Ses Nefes Egzersizlerinin Oyunculuk Sanatındaki Önemi ve Çözümlenmesi***, isimli yüksek lisans çalışmasında oyuncu için büyük önem taşıdığı

düşünülen diksiyon sanatı ve ses nefes koordinasyonu çalışmalarını betimsel bir çalışma ile ortaya koymaktadır.

Öztürk ve Altuntaş (2012), ***İlköğretim İkinci Kademede Konuşma Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüşleri*** isimli nitel bir çalışma yapmışlardır. Türkçe eğitimindeki dört temel beceriden biri olan konuşmanın, ilköğretim düzeyinde uygulama alanı olan konuşma eğitimi açısından nasıl yapılması gerektiği, Türkçe öğretmenlerinin bu beceriyi kazandırmak için neler yaptıkları ve bu konudaki görüşleri bu çalışmada önemsenmiştir. Bu görüşler ışığında araştırmanın amacı, ilköğretim ikinci kademede türkçe öğretmenlerinin konuşma eğitimine yönelik görüşlerini ve konuşma eğtiminde karşılaştıkları sorunları ortaya koymaya çalışmaktadır. Araştırmanın çalışma grubunu ilköğretim 2. kademede Türkçe derslerine giren 10 öğretmen oluşturmaktadır. Veriler nitel veri toplama tekniklerinden görüşme yapılarak toplanmış ve içerik analizi kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın sonucunda öğretmenlerin hangi amaç ve kazanımları öğrencilerin seviyesinin üzerinde buldukları, konuşma eğitiminde hangi yöntem ve teknikleri, ölçme araçlarını kullandıkları ve hangi güçlüklerle karşılaştıkları saptanmıştır. Yapılan çalışma sonucunda öğretmenlerin, öğrencilerin konuşma becerilerini geliştirmek için model olma görevlerinin gereği olarak zaman ayırmaları, gerekirse bunun için Türkçe ders saatini arttırmaları önerilmektedir. Öğretmenlerin ders kitabındaki metinler dışında öğrencilerin görsel ve işitsel olarak uyarılmalarını sağlayacak farklı araç-gereçler kullanmaları, çeşitli konuşma tiplerini öğrenmelerini, kendilerini ve birbirlerini eleştirmelerini sağlayacak ortamların yaratılması, kendileri bol bol kitap okuyarak öğretmenlerin öğrencilere model olması önerilmektedir.

Erciyes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe öğretmenliği bölümünde araştırmacı tarafından gerçekleştirilen "***Ses Eğitimi Yöntemlerinin Türkçe Konuşma Eğitimindeki Vurgu Kusurlarının Düzeltilmesine Etkisi***" isimli doktora çalışması Türkçe bölümünden bu dersi alan gönüllü 29 kişilik öğrenci gurubu ile 2,5 aylık bir sürede deneysel modelde tek grup ön test-son test yapılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma, 2009-2010 öğretim yılı bahar döneminde öğrenciler bu dersi alırken eşzamanlı gerçekleştirilmiştir. Analiz edilecek metin Konuşma eğitimi dersinin uzmanları ile "Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi" olarak belirlenmiş ve bu metin üzerinden dersin uzmanı ile seçilen kelimeler analiz edilmiştir. Foniatrist ve dil uzmanları ile yapılan görüşmeler sonucunda artikülasyon, tonlama ve vurgu parametrelerinden sadece vurgu parametresinin ölçülebilir olduğu kanaatine varılmıştır. 29 gönüllü için bir uygulama yapılmadan alınan ön test kayıtları ses eğitimi yöntemleri ile tasarlanmış egzersizler yapılarak alınan son test kayıtları ile 7 kelime üzerinden PRAAT ses analiz programı ile vurgu parametresi sesin süresi, şiddeti ve genliği üzerinden değerlendirilmiş çalışma sonucunda istatistiksel olarak kelimelerin süresi, şiddeti ve genliğinde anlamlı bir değişiklik görülmüştür. Cinsiyete göre sesin perdesinde istatistiksel olarak bir değişiklik gözlenmezken değerlerde artma ya da azalma görülmüştür. Ayrıca ses kayıtları haricinde ön test ve son test kayıtları ile konuşurken vurguya nefes kullanımlarının bir etkisine bakılmıştır. Nefes kullanımlarında bir değişiklik olup-olmadığını görebilmek için veriler taşınabilir spirometre cihazı ile kaydedilmiş, yapılan nefes egzersizleri ile FVC (Zorlu Vital Kapasite) ve FEV1(ilk saniyede verilen hava miktarı) değerleri yönünden anlamlı bir değişiklik göstermiştir. Bu şekilde konuşma egitimi alacak öğrencilerin nefes kullanımlarının ölçülerek yapılacak ses eğitimi çalışmalarının artikulasyona faydası olup-olmadığının test edilebileceği görülmüştür. Konuşma egitimine yönelik yapılacak nefes çalışmalarının artikulasyona olumlu bir katkı sağladığı bu verilere dayanarak söylenebilir. Kelimelerin vurgulu söylenebilmesi için ise konuşmanın ezgisi üzerine çalışmalar yapılmış (kelime ya da kelimelerin tonlanması üzerine çalışmalar) ve bu çalışmalar sonucunda olumlu yönde değişiklikler görülmüştür. Türkçe öğretmeni adayları ile konuşma eğitimine özgü olacak kelimelerle ses egzersizleri yapılmasında fayda görülmektedir.

Sonuç

KonuĞma eğitimi bir ders olarak Eğitim Fakülteleri Türkçe Öğretmenliği bölümlerinde okutulmaktadır. 23.02.2010 tarihi itibariyle 21 Üniversitenin Eğitim Fakültesi Türkçe öğretmenliği bölümlerinde ders olarak okutulan konuĞma eğitimi dersinin uygulama boyutunda konuĞmanın tonlaması, artikülâsyonu, ritim çalıĞmaları ve sesin fizyolojisinin tanıtıldığı ses eğitimi uygulamaları ile akraba iliĞkileri olduğu görülmektedir. Tonlamanın yoğunlukta yapıldığı bir dil olan Türkiye Türkçesinin (Banguoğlu 1990: 114-40) özellikle uygulama boyutunda sese tonalite kazandırılmaya çalıĞılan ses eğitimi ile desteklenmesinin faydalı olduğu görülmektedir. Öztürk ve AltuntaĞın (2012) konuĞma eğitimi hakkındaki nitel çalıĞması konuĞma eğitiminde öğretmenin bir rol model olarak önemine iĞaret ederken, öğretmenin konuĞmasını geliĞtirmesini önemsemektedir. Bu da bizlere Türkçe öğretmenlerinin konuĞma eğitimlerinin uygulamalı olarak desteklenmesi gerektiğini göstermektedir. Sese tonalite kazandırmakla sesin kendine has kalitesi ve perdesini kazanması söz konusudur. Buda sesin perdesi, Ğiddeti, genliği ve süresinin hece ya da kelimelerde değiĞmesi ile söz konusudur.

KonuĞmanın ezgisi ve ritmi yani prozodisinin önemli olduğu görülmekle birlikte bu konuda dönüĞtürel-üretici dilbilim'in kurucusu ve geliĞtiricisi olan Noam Chomsky'nin sözdizimi hakkındaki görüĞlerini destekleyen çok sayıda ön çalıĞma konuĞmanın ezgilenmesi üzerine yeterli çalıĞma yapılmadığını göstermektedir (Demircan 2001: 174). KonuĞma eğitimi ve konuĞma eğitimi ile bağlantılı yapılmıĞuygulamalı ses eğitimi çalıĞmalarına özellikle bu açıdan ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Ayrıca yapılacak çalıĞmalarda IPA (Uluslarası fonetik alfabe)'nın Türkçe karĞılıklarının bulunması önem taĞımaktadır (Kilic 2003; ġenbay 2004: 12)

Uzuner, S. (2009)'ın yüksek lisans, Günaydın, Y. (2006)'ın, Adıgüzel, B. (2005)' in ve ġener, C. A. (2005)'in doktora çalıĞmaları; konuĞma eğitimi uygulamalarının olumlu ve olumsuz yönlerini anlatan betimsel bir nitelik taĞımaktadır. Fakat bu çalıĞmaların konuĞma eğitimi uygulaması boyutlarının olmaması özellikle doktora çalıĞmalarında ortak alan çalıĞmaları yapılarak ses eğitimi ile desteklenmesi gerektiğini düĞündürmektedir.

Bele (2008:41-57), öğretmenlerin ses eğitimlerini incelediği makalesinde konuĞma eğitimi uzmanlarının Avrupa'da ve çalıĞmanın yapıldığı Norveç'te yetersiz olduğu dolayısıyla ses sağlığı ile korunmasının yetersiz olduğu saptanmıĞtır. Dolayısıyla yapılacak ses eğitimi uygulamaları ve bu uygulamaları yapacak uygulayıcılar ön plana çıkmaktadır.

Töreyin (1999)'in bildirisinde: 1) ses eğitiminde yeni ve özgün performans testleri geliĞtirilmesi gerektiği 2) müzik öğretmenliği lisans programındaki ses eğitimi dersinin lisansüstü müzik eğitimi veren ilgili enstitülülerde program geliĞtirme uzmanları tarafından hazırlanması gerektiği 3) bu programların üstün yetenekli müzik öğretmenlerince uygulanması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada konuĞma eğitimini destekleyecek ses eğitimi uygulamalarını yapacak eğitimcilerin uzmanlaĞmaları için enstitülere ve uzman ses eğitimcilerine büyük iĞ düĞtüğü belirtilmektedir.

KAYNAKÇA

AKTAġ, ġ., ve Gündüz O. (2009) **"Yazılı Ve Sözlü Anlatım"**, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama.

ALBUZ , Aytekin. (1997) **"Eğitim Müziği Amaçlı Sözlü Müzik Eserlerinde Dilin Kullanımı Ve Prozodi Üzerine Görüşler"**, A.ĠB. Üni. Eğitim Fak. Müzik Eğitimi Bölümü, *Müzik Eğitimi Sempozyum Bildirisi*.

AYCAN, K. (2012)**"Ses Eğitimi Yöntemlerinin Türkçe Konuşma Eğitimindeki Vurgu Kusurlarının Düzeltilmesine Etkisi"**, Doktora tezi, Gazi Üniversitesi.

BANGUOĞLU, T. (1990)**"Türkçenin Grameri"**,Türk Tarih Kurumu Basımevi.

BOERSMA, David Weenink&Paul. (2012) **"Praat: Doing Phonetics by Computer"**

CRUTTENDEN, A. (1997)**"Intonation."**Newyork: Cambridge University Press

DEMİRCAN, Ö. (2001) **"Türkçenin Ses Dizimi"** İstanbul: Der Yayınevi

KÜLÜÇ, A. (2011)**"Ağız Araştırmaları için Özelleştirilmiş Praat Programı ile Uygulama"**

KÜLÜÇ, A. (2003) **"Türkiye Türkçesi'ndeki Ünlülerin Sesbilgisel Özellikleri"** *Boğaziçi University Press* .

ÖZBAY, M. (2005)**"Sesle İlgili Kavramlar ve Konuşma Eğitimi"**, Milli Eğitim Basımevi.

ÖZTÜRK, K., B., ve AltuntaĞİ (2012)**"İlköğretim İkinci Kademede Konuşma Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüşleri: Nitel Bir Çalışma"**, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi,* 1.

PEARL, S., J. (2004)**"The Kinship Music and Language"**, Brno Studies in English 30

PEARL, S., J. (2001)**"Song, Speech and Brain"** Music & Language Studies

ROSS, Elliott D. (2004)**"Affektif Prozodi Ve Aprozodiler. Davranışsal Ve Kognitif Nörolojinin İlkeleri İçinde "**, İstanbul: Yelkovan Yayıncılık

ROSS, Elliott D., Jerold A. Edmondson, ve G. Burton Seibert (1986) **"The Effect of Various Acoustic Measures of Prosody in Tone and Non-Tone Languages: A Comparison Based on Computer Analysis of Voice"**, *Journal of Phonetics* 14: 283-302.

SABAR, G. (2008)**"Sesimiz Eğitimi ve Korunması"** İstanbul: Pan Yayıncılık

SIDTIS JJ, ve Van Lancker Sidtis D. (2003)**"A Neurobehavioral Approach to Dysprosody"**, *Semin Speech Lang.* 24.2: 93-105.

şENBAY, N. . (2004)**"Söz Ve Diksiyon Sanatı"**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

TAşER, S. (1978)**"Konuşma Eğitimi"**, İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Yayınevi

TÖREYİN, A. M. (2008) **"Ses Eğitimi"***,* Ankara: Sözkesen Matbaacılık,

TÖREYİN,A.M.(1999)**"Sınıf Öğretmenliği Bölümlerinde Ses Ve Konuşma Eğitimi"** *VIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* .

TÜRKBAY, T. , ve A. Cöngöloğlu. (2007) **"Dilin Prozodik Özellikleri, Disprozodi Ve İlişkili Bozukluklar"**, *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi,* 14.2.

VURAL, Birol. (2005) **"Doğru Ve Güzel Konuşma"***,* İstanbul: Hayat Yayınları.

YILMAZ, A. (2005)**"Oyuncunun Konuşma Eğitiminin Teorik İçeriği"** *Sosyal Bilimler Enstitüsü*,18.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 307-327, ANKARA-TURKEY

OSMANLI TEFSİR KÜLTÜRÜ AÇISINDAN MÜHİM BİR ESER; BURSA ULUCAMİ 435 NUMARALI TEFSİR NÜSHASI*

*Hidayet AYDAR***

ÖZET

Bu makalede Osmanlı Tefsir kültürünün önemli bir halkasını oluşturan mühim bir eser üzerinde durulacaktır. Bu eser Bursa Ulucami 435 numaralı Tefsir nüshadır. Nüsha daha önce bazı araştırıcılar tarafından incelenmiş ve hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerde Bursa Ulucami 435 nolu nüshanın, Ebu'l-Leys Tefsirinin veya Tefsîr-i Hâzin'in tercümesi olduğu, adının da Enfesü'l-Cevâhir yahut Tercüme-i Tefsîr-i Lübâb olduğu ileri sürülmüştür.

Kütüphanelerimizde bulunan birçok nüsha üzerinde ciddi bir tahkik yapılmadan yapılmış olan isimlendirmeler böyle bir görüşün ortaya konmasında etkili olmuştur. Ne yazık ki bu nüshalarda Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi ile diğer bazı tefsirlerin tercümeleri isimlendirme noktasında birbirine karıştırılmıştır. Dolayısıyla bunlara bakarak yapılan değelerdirmeler de yanlış olmuştur.

Bu çalışmada özellikle bu değerlendirmeler çerçevesinde Bursa Ulucami 435 nolu nüsha ele alınıp incelenecek ve iddia edildiği gibi Ebu'l-Leys veya el-Hâzin tefsirinin tercümesi olıp olmadığı hususu irdelenecektir. Bunun için Bursa Ulucami 435 nolu nüsha ile bu Ebu'l-Leys ve el-Hâzin tefsirlerinden seçilmiş bazı kısımlar arasında bir takım mukayeseler yapılacaktır. Ayrıca Bursa 435 nolu nüshanın, kendisinden önce yazılmış olan ve Osmanlı toplumunda kullanılan diğer bazı Arapça tefsirlerle seçilmiş kısımlarda mukayesesi yapılarak aralarında bir ilişki olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca tefsirin fiziksel bazı özellikleri ile vakfiye ve ferağ kayıtlarından hareketle istinsah tarihi gibi bazı hususiyetleri hakkında da kısa bilgiler verilecektir. Buna göre de Bursa Ulucami 435 nolu nüshanın mahiyeti hakkında aydınlatıcı bazı açıklamalar yapılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı**,** Bursa Ulu Cami 435 nolu nüsha, Ebu'l-Leys Tefsiri, el-Hâzin Tefsiri, tercüme.

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projesi Birimi (BAP) tarafından desteklenen 4505 numaralı "**XIV-XVIII Asır (1300-1800 Yılları Arası) Türkçe Kur'an Tefsirleri ve Bunların Örnek Metinlerle Tanıtımı**" adlı projeden üretilmiştir. Desteklerinden dolayı Bilimsel Araştırma Projesi Birimine teşekkür ediyorum.
** Prof. Dr., İstanbul Ü. İlahiyat Fak. Temel İslam Bil. Böl. Tefsir ABD. El-mek: hidayetaydar@yahoo.com

AN IMPORTANT WORK FOR THE OTTOMAN TAFSIR CULTURE: THE TAFSİR COPY NUMBER: 435 FOUND IN BURSA ULU JAMI

ABSTRACT

In this article, we discussed about a valuable work having an important place in Ottoman Tafsir culture. The copy of the work in our hand is the copy numbered 435 which is found in Ulu Jami in the city of Bursa. This copy previously was analyzed by some researchers and a few assesments were made about it. In these assesments, it was put forward that this copy numbered 435 in Ulu Jami is the Tafsir of Abu al Layth or a translation of Tafsir-i Hâzin, and its name is Enfes al-Javahir or Tercume-i Tafsir-i Lubab.

These assesments probably were influenced from the fact that there aren't any serious investigations made on naming the copies in our libraries. Unfortunately, while naming those copies, Tafsir of Abu al Layth and translations of some other tafseers were confused with each other. Hence, assesments made looking at those copies would be false.

In this article, we'll look into the book around those assesments and examine the point of that if it's really Abu al-Layth or al- Hâzin Tafsir. For this, we'll make comparements between No. 435 copy and some selected parts from other copies. Moreover, making comparements between Bursa No.435 copy and some other tafsirs written before it, we'll try to understand if there's any relationships between them and in that way we'll try to end up with a result.

Key Words: Tafsir, Copy in Recorded in Bursa Ulucami Number: 435, Tafsir of Abu al-Layth al-Samarkandi, Tafsir of al-Hâzin, translation

Giriş

Osmanlılar diğer dînî alanlarda olduğu gibi Tefsir alanında da çok sayıda eser vermiştirdir.[1] Osmanlılar döneminde verilmiştefsir eserlerini öncelikle Arapça ve Türkçe olanlar olmak üzere ikiye ayırmak gerekir. Arapça tefsirler de kendi içinde tam olanlar ve eksik olanlar/sure yahut ayet tefsiri olanlar diye ikiye ayrılabilir. Tam olan tefsirlerin içinde önemli miktarda müstakil ve orijinal denebilecek tefsirler vardır. şeyh şihâbuddin es-Sivâsî (803/1401), Kutbuddin el-İznîkî (v.821/1418), Molla Gürânî (v. 893/1487), Nimetullah Nahcivânî (v. 920/1514), Ebûs-Suûd Efendi (v.982/1574), İsmail Hakkı Bursevî (v.1137/1725), Lütfullah Erzurûmî (v.1202/1788) gibi bazı âlimlerin eserleri tam ve müstakil/orijinal tefsirlerden bazılarıdır ki bunların tamamı Arapçadır.[2] Bazı Osmanlı âlimlerinin tefsir yazmaya başladıkları, ancak bunu tamamlamadıkları da biliniyor. Alaüddîn Ali es-Semerkandî'nin (v. 860/1456) *Bahru'l-Ulûm* tefsiri

[1] Geniş bilgi için Bk. Muhammed Abay, *Osmanlı Dönemi Müellifleri,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Bursa: 1992), 3-205; ay. mlf., "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân,* c. 1, sayı 6, (İstanbul: 1999), 249-303; İsmail Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makâlât,* 1999, sayı 1, 95-135.

[2] Bu konuda geniş bilgi için Bk. Ziya Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 109-164; Hidayet Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı III Düşünce ve Bilim,* yıl 6, sayı 33, (Ankara 2000), 535-550.

ile İbn Kemal Paşa'nın (v. 940/1534) *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri bu kısmın çok önemli ve aynı zamanda orijianl olan örneklerindendir.[3] Yine bu bağlamda başta Fâtiha, Yâsîn, Tebâreke, İhlâs olmak üzere bazı Kur'an sureleri üzerine yapılmış çok sayıda sure ve ayet tefsiri de vardır. Bunun için de bilhassa Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) *Aynü'l-A'yân* adlı Fâtiha suresi tefsiri örnek olarak zikredilebilir.[4]

Arapça tefsirler bağlamında işaret edilmesi gereken daha başka bazı mühim eserler var ki bunlar şerh, hâşiye ve ta'lik türünden yapılan tefsirlerdir.[5] Osmanlı âlimlerinin en çok başvurdukları ve eser verdikleri alanlardan biri de budur. Nitekim bunların tefsirle ilgili yazdıkları eserlerin %40'ı şerh, hâşiye, ta'lik türü eserlerdir[6] ki bu, oldukça önemli bir rakamdır. Kütüphanelerimizde bu alanın yüzü aşkın örneği vardır.[7] En çok el-Kâdî el-Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsiri üzerinde bu tür çalışmalar yapılmıştır.[8] Bunun yanında Cârullah ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf,* Fahrüddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) *Mefâtihu'l-Ğayb*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirleri ve diğer bazı tefsirler üzerinde de bu tür çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda yapılmış tefsir çalışmalarının en önemlileri arasında İbn Temcîd (v. 890/1485), Sa'dî Çelebi (v. 945/1538) Muhyiddin Şeyhzâde (v. 951/1543), Sağır Ahmed Karamanî (v. 971/1573) ve İsmail Konevî'nin (v. 1195/1781) Kâdî Beydâvî ve Keşşâf tefsirleri üzerine yaptıkları şerhler verilebilir. Bu şerh ve hâşiye türü eserlerin de az bir kısmı tam tefsir iken, yani Kur'an'ın tamamını kapsıyorken,[9] çok büyük kısmı Kur'an'ın tamamını ihtiva etmemektedir. Bunlar ya tam tefsir olmak üzere başlanmış fakat yarım kalmış tefsirlerdir, ya da bir veya birkaç surenin, bazı aytelerin şerhleri durumundaki çalışmalardır.[10]

Türkçe tefsirlere gelince, bunlar da yine tam olanlar ve eksik olanlar (yahut sure ve ayet tefsiri olanlar) şeklinde ikiye ayrılabilir. Sure ve ayet tefsirlerinin çok sayıda nüshaları vardır. Bunlar daha ziyade Fâtiha, Yâsîn, Tebâreke, İhlâs gibi surelerin tefsirleridir. Mustafa Muslihuddin'in (v. 731/1331) bu surelerle ilgili yazdığı tefsirler bunun en güzel örnekleridir.[11] Tam olanların da yukarıda belirtildiği gibi sayısı oldukça azdır. Esasında kütüphanelerimizde yüzden fazla tefsir nüshası vardır, ancak bunların çok büyük bir kısmı birbirinin aynıdır ve yine bunların büyük bir kısmı Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 375/985) *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi veya büyük oranda ondan yararlanarak oluşturulmuş telif-tercüme arası adaptasyon tefsirlerdir. Bu bağlamda Ahmed-i Dâî (v. 824/1421 sonrası), Musa el-İzniki (838/1434) ve İbn Arabşah (854/1450) en çok öne çıkan isimlerdir. Ebu'l-Leys tefsiri tercümeleri bu üç zata da isnat edilmiştir ki, Ahmed-i Dâî'nin böyle bir tercüme yapmış olma ihtimali daha azdır. Bunların

[3] Diğerleri için Bk. Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 165-319.
[4] Diğerleri için Bk. Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 165-319.
[5] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için Bk. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: „Osmanlı Tefsir Mirası"-Bir Histografik Eleştirel Denemesi-", *İslâmiyat,* 1999, cilt II, sayı 4 (Osmanlı Özel Sayısı), 51-73.
[6] Bk. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", (Henüz basılmamış tebliğ), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Tartışmalı İlmî Toplantısı İstanbul 21-22 Ekim 2011,* 10.
[7] Bunların bir kısmı için Bk. Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 321-446; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: İz yayıncılık 2011), 238244, 264-268; Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", 10-13.
[8] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), II/297.
[9] Bunlariçin Bk. Diğerleri Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 321-346.
[10] Bunlar için Bk. Diğerleri Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 347-44; Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", 10-13..
[11] Diğerleri için Bk. Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 447-462; M. Esad Coşan, *Hatipoğlu Muhammed ve Eserleri,* (İstanbul: Server İletişim, 2008), 62-79.

yanında Ebu'l-Fadl Bitlîsî (v. 982/1574), Ayntablı Mehmet Efendi (v.1111/1699), İsmail Ferruh Efendi (v. 1256/1840) gibi zevat da sayılabilir.[12]

Bursa Ulucami Kütüphanesi 435 numarada bulunan nüsha da en az dört cilt olması gereken kapsamlı bir tefsirin bir cildini oluşturmaktadır. Bu çalışmada bu eser ele alınacak, özelikle de -iddia edildiği gibi- Ebu'l-Leys veya el-Hâzin tefsirinin tercümesi olup olmadığı hususu üzerinde durulacaktır.

A – Bursa Genel Kitaplığı Ulucami Kısmı 435 Numaralı Nüshanın Tanıtımı

Nüsha 271x180 mm (194x117 mm.) ölçülerinde 381 varaktan ibaret olup her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Mütercim Musa el-İzniki'nin eseri bizzat kendi el yazısıyla harekeli nesih hattıyla yazdığı belirtiliyor.[13] Nitekim ferağ kaydında da bu bilgi geçiyor. Eser kahverengi deri ciltli olup çeneli, aharlı kâğıttandır.[14] Sure başlıkları ve ayetler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varak 1a'da sayfanın üst kısmında üzeri çizilerek iptal edilmiş yazmanın Arap harfli eski kayıt numarası yer almaktadır. Kırmızı mürekkeple yazılmış bu yazı ve numara "numro 142" şeklinde okunmuştur.[15] Sağ üst köşede -bugün kullanılan- kayıt numarası "435" olarak verilmiştir. Hemen onun altında muhtemelen kütüphane personeli veya bir araştırmacı yahut künye tespiti yapan biri tarafından oldukça soluk Arap harfleriyle yazılmış olan "Tefsîru Enfesi'l-Cevâhir" yazısı vardır. Latin harfleriyle de "Bursa Genel Kitaplığı, Kısım: Ulucami, Tasnif N: -, Kayıt No: 435" kaydını ihtiva eden bir etiket ve onun da altında Umur Paşa'nın 853/1449 tarihli vakfiyesi mevcuttur.[16]

Vakfiyede bu tefsirin Timurtaş Bey'in oğlu Umur Bey (v. 858/1461) tarafından Ulucamiye vakfedildiği belirtilirken herhangi bir isim kullanılmamış, sadece "bu tefsir" denmiştir. Yine vakfiyede Ulucami'ye bağışlanan kitaplardan istifade etmenin kuralları ve buna şahitlik yapanların adları zikredilmiştir.[17] Tarih olarak da 853 (1456) yılı yazılmıştır.

İlginçtir aynı ifade Bursa Ulucami 436 numaralı nüshanın vakfiyesinde de geçmektedir. Ancak orada tarih olarak 857 (1460) yılı geçmektedir. Bu yazının aynısı ve tarihin de aynısı cildin sonunda da geçmektedir. Yine burada vakfedilen eserlerin en başında "dört cild Tefsîr-i Ebu'l-Leys Türkiye dönmüş" deniyor. Bundan, vakfedilen eserler arasında dört ciltten ibaret olan Ebu'l-Leys tefsirinin Türkçesinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre 435 numaralı nüsha 853 yılında vakfedilmişken Bursa 436 numaralı nüsha 857 yılında vakfedilmiştir. Bursa 435 numaralı nüshanın vakfiyesinde sadece bu tefsirin vakfedildiği belirtiliyor, başka eserler zikredilmiyor, yine bu tefsirin kaç cilt olduğu da yazılmıyor.

---

[12] Diğerleri için Bk. Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 463-487; Abdülhamit Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* cilt 17,s ayı 1 (2004), 54-61, 63-64; Recep Arpa, *Ayntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri,* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Bursa: 2005), 12-17 Orhan Şaik Gökyay bilgin, *Ayntâbî'nin Terceme-i Tibyân Tefsirinin Muhtreva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi,* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversietsi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2008), 12-15.

[13] Bk. Hikmet Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzmîrî Hayatı ve Eserleri*, (Basılmamış doktora tezi), (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), (Ankara: 1980), 12; İsmail Taş, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük),* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2008), 122.

[14] Taş, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi,* 121-122.

[15] Abdülbaki Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerin", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (Konya: Haziran, 2007), 63; Taş, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi,* 122.

[16] Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerin", 63; Taş, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi,* 122.

[17] Ayrıca Bk. Murat Yüksel, "Kara Timurtaş Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları", *Türk Dünyası Araştırmaları,* sayı 31, (Ağustos 1984), 142.

Oysa 436 numaralı nüshanın, Hadis ve diğer ilim dallarından muhtelif 60 parça eserle[18] birlikte vakfedildiği ve bu tefsirin dört cilt olduğu tasrih ediliyor.

435 numaralı nüshanın kapağında müstensihten farklı biri eserin adını *Enfesü'l-Cevâhir* diye kaydetmiştir, oysa nüshanın üstünde müellif-mütercim veya müstensih tarafından yazılmış böyle bir isim yoktur. Bu husus aşağıda değerlendirilecektir.

Nüshanın ferağ kaydı şöyledir: "Kad vakaa'l-ferâgu min *tercemeti* hâze'l-kitâb el-müsemmâ *et-Tefsîru'l-lübâb*, min *lisâni'l-Arab* alâ *lisâni't-Turki* alâ yedi'l-*mütercimi'l-müellifi*'llezi hüve efkaru'l-ibâd ve kalîlu'z-zâd mine'l-ilmi ve'l-amel ve edâ'e umrehu fi tûli'l-emel *Ebû'l-Fadl Mûsâ bin Hâcî Hüseyn bin Îsâ el-Ġnîkî* afa'llâhu anhum ve li-cemî'i-l-mü'minîne ve'l-mü'minât, fi evâhiri Şehr-i rebîü'l-âhir bi-fadlihi'l-kâdir fi yevmi'l-ahad vakti'd-dûhâ inde vusûli tarîhi'l-hicriyyi ilâ *semâne ve selâsîne ve semâne mie*[19] El-hamdü li'llâhi vahdehu ve nasara abdehu alâ itmâmi hâza'l-kitâbi'l-mübâreki, innehu veliyyun likulli ihsân ve huve erhamu'r-râhimîn."

Burada eserin Tefsîru'l-Lübâb isimindeki bir eserin tercümesi olduğu ve tercümeyi yapanın da Musa el-Ġznîkî olduğu, eserin Arapçadan Türkçeye çevrildiği belirtiliyor. Yapılış tarihi olarak da hicri 838 (miladi 1434) tarihi verilmiştir. Musa el-Ġznîkî hem mütercim, hem de müellif olarak tanıtılıyor.

Sonra yazdığı Arapça bir şiirde Allah'ın yardımını talep ederek bu kitabı tercümeye koyulduğunu, O'nun yardımı sayesinde doğru bir şekilde bu işi bitirdiğini belirtiyor, ardından da "Allah bu kitaba bakıp bana bir Fâtiha hediye edene rahmet etsin" diyerek bu kısa şiirini bitiriyor.

Bu nüsha Al-i Ġmrân suresinin 92. ayetiyle başlıyor, sonra Nîsâ, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl, Tevbe, Yûnus ve Hûd sureleri geliyor. Cild Hûd suresinin son ayetinin tefsiriyle bitiyor. Buna göre bu nüsha Tefsîru'l-Lübâb adlı eserin tercümesinin ikinci cildi olmalıdır. Demek ki birinci cilt Kur'an'ın başından başlayıp Ali Ġmrân suresinin 91. ayetinin sonunda bitmektedir. Fakat ne yazık ki bu cilt henüz görülebilmiş değildir. Üçüncü cilt de bu durumda Yûsuf suresinin başıyla başlamalıdır, ama nerede bittiğini bilemiyoruz, çünkü bu cilt de şimdilik görülebilmiş değildir. Bundan sonra daha kaç cilt vardır, bunlar nereden başlayıp nerede bitmektedirler, bunlar da –şimdilik- meçhuldür.[20]

B - Bursa Genel Kitaplığı Ulucami Kısmı 435 Numaralı Nüsha Hakkındaki Bazı Değerlendirmeler

Burada öncelikle sözünü etmekte olduğumuz nüsha üzerinde yapılmış bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Esasen bu çalışmayı yapmaya sürükleyen bir neden de nüsha üzerinde yapılmış yanlış olduğunu düşündüğümüz bazı değerlendirmelerdir. Burada bu değerlendirmeler verilerek bizce doğru olan kanaat serdedilecektir.

Eser üzerinde ilk değerlendirme Musa el-Ġznîkî, yani eserin mütercimi-müellifi tarafından yapılmış ve bunun Tefsîru'l-Lübâb adlı bir eserin tercümesi olduğu belirtilmiştir. Nitekim yukarıda ferağ kaydından bahsedilirken bu bilgiyi verildi.

[18] Bunlar için Bk. Tim Stanley, "The Books of Umur Bey", *Muqarnas Volume XXI: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World,* XXI (2004), 326.
[19] (25 Rebiülahir 838, Pazar / 28 Kasım 1434, Pazar).
[20] Halen eser üzerinde doktora çalışması yapan İsmail Taş Temmuz 2012'de yaptığımız bir görüşmede söz konusu eserin diğer bazı ciltlerine ulaştığını ve bunları tanıtacağını söylemiştir.

İkinci değerlendirme de şudur: Eser üzerinde Umur Paşa'nın 853 (1449) tarihli vakfiyesi mevcuttur ve vakfiyede bu tefsirin Ulucamiye hediye edildiği belirtilirken herhangi bir isim kullanılmamış, sadece "bu tefsir" denmiştir.

Üçüncü olarak muhtemelen kütüphane personeli veya bir araştırmacı yahut künye tespiti yapan biri tarafından nüshayla ilgili bir değerlendirme yapılmış ve bunun Enfesü'l-Cevâhir adında bir eser olduğu belirtilmiştir. Bu husus Arap harfleriyle yazılmış olan "Tefsîru Enfesi'l-Cevâhir" yazısından anlaşılmaktadır.

Böylece ilk kez eserin ismi konusunda bir değerlendirmeyle karşılaşılmış oluyor. Ne var ki aşağıda yapılacak değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi bu isimlendirme iyi bir tahkik ve tedkik yapılmadan konulduğu için doğru bir isimlendirme olmasa gerektir.[21] Ne yazık ki bu isimlendirme daha sonraki birçok araştırıcı üzerinde de etkili olmuş, onlar da aynı değerlendirmeyi yapmışlardır.

Nitekim bunlardan biri Bağdatlı İsmail Paşa (İsmail el-Bağdâdî) (v. 1338/1920)'dır. Bağdatlı, *Hediyyetu'l-Ârifîn* adlı eserinde Musa el-Üzünîkî'nin Enfesu'l-Cevâhir adıyla Tefsîru'l-Lübâb'ı tercüme ettiğini yazıyor.[22] Bağdatlı bu konuda şöyle diyor: (الازنيقى مُوسَى بن الْحَاج حُسَيْن الْحَنَفِيّ الرُّومِيّ الصوفى الْمُتَوفى سنة ثَلَاث وَثَمَانمِائَة لَهُ انفس الْجَوَاهِر فِي تَرْجَمَة تَفْسِير اللّبَاب) "el-Üzünîkî Mûsâ b. El-Hâc Hüseyin el-Üzünîkî er-Rûmî el-Hanefî es-Sûfî, 838 yılında vefat etti. Enfesü'l-Cevâhir diye bir eseri var ki bu Tefsîru'l-Lübâb'ın tercümesidir…"[24]

Bu konuda bilgi veren diğer bir zat da Bursalı Mehmed Tahir'dir (v. 1925) Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* adlı kitabında Musa el-Üzünîkî'nin dînî ve ahlâkî alanda en mühim İslâmî eserlerden bazılarını Osmanlı lisanına naklettiğini, bu çalışmalarıyla Osmanlı diline ve milletine büyük bir hizmet yaptığını belirttikten sonra, onun el-Hâzin el-Bağdâdî'nin (v. 741/1341) Lübâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl adındaki tefsirini Enfesü'l-Cevâhir adıyla Türkçeye çevirdiğini yazıyor.[25] O bu konuda Bağdatlı ile aynı kanaattedir. Ancak Bursalı, Bağdatlı'dan farklı olarak Ebu'l-Leys tefsirinin de el-Üzünîkî tarafından tercüme edildiğini söylüyor. Ona göre Üzünîkî bu tefsiri, Terceme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys adıyla Türkçeye aktarmıştır.[26]

Bu tercümenin Ahmed-i Dâî veya İbn Arabşâh'a ait olduğu da söylenmiştir ki bazı nüshalar bilhassa bu son isme yani İbn Arabşâh'a nispet edilmiştir. Ne var ki burada bunun üzerinde durulmayacaktır. Bu, başka bir çalışmanın konusudur. Esasen bazı araştırmacılar bu husus üzerinde önemli çalışmalar yapmış ve fikirlerini beyan etmişlerdir.[27]

---

[21] Bk. Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerin", 60-74; Taş, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi,* 122.

[22] İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), II/480.

[23] İsmail el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifîn, II/480.

[24] İsmail el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifîn, II/480.

[25] Bursalı Mehmet Tahir, "Musa b. Hacı Hüseyin Üzünîkî", *Türk Yurdu,* Yıl 3, cilt 6, sayı 10 (10 Temmuz 1330/1914), sayfa 2329-2330; ay. mlf., Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), II/14.

[26] Bursalı Mehmet Tahir, , "Musa b. Hacı Hüseyin Üzünîkî", 2329-2330; ay. mlf., Osmanlı Müellifleri, II/14.

[27] Mesela Bk. Muhammed Hamidullah, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Yazma Tercümeleri", (Çev. Salih Tuğ), *Türkiyat Mecmuası,* cilt XIV, 71; Ahmet Topaloğlu, *Muhammed bin Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi,* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), I/3; Abdulkadir Özcan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1961), 15; Işık Yazıcı, "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Bazı Hususiyetleri", *Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Tercümesi* (Çev. Musa İbn Hacı Hüseyin el-Üzünîkî), (İstanbul: Sezgin Neşriyat, tıpkı basım, 1983) 5; ay. mül. "Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 6 (Samsun, 1992) 79-80; Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi,* (İstanbul: Filiz Yayınları, 2009), 261-262; . Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I,* (Editör Bilal Gökkır ve diğerleri), (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 148; Ramazan Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda

Burada üzerinde durulan eser üzerinde yapılan değerlendirmelere bakıldığında görülüyor ki, Hüsnü, Hikmet Özdemir, M. Kamil Yaşaroğlu gibi zatlar kütüphanelerimizde pek çok nüshaları olan Ebu'l-Leys tefsiri tercümesini Musa el-Üzünîkî'ye isnat ediyır ve adının da Enfesü'l-Cevâhir olduğunu söylüyorlar. İsmail Hikmet Ertaylan, Ziya Demir, Abdulhamit Birışık gibi zevat da Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesini Ahmed-i Dâî'ye atfediyorlar, ancak bunlar aşağıda geleceği gibi Musa el-Üzünîkî'nin de el-Hâzin el-Bağdâdî'nin Lübâbü't-Te'vîl adlı tefsirini tercüme ettiğini ve adını da Enfesü'l-Cevâhir koyduğunu yazıyorlar. Bunlar bu görüşlerini de özellikle Bursa Ulucami'de bulunan 435 ve 436 numaralı nüshalara dayandırıyorlar.

Kütüphanelerimizde bulunan pek çok nüshayı karşılaştıran Hüsnü şöyle diyor: Musa ibn Hacı Hüseyin Üzünîkî'ye ait olduğu sarih bir surette görünen Terceme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys ile Osmanlı müelliflerine nazaran Lübâb fi Maânî't-Tenzîl tercemesi Enfesü'l-Cevâhir'in Musa b. Hacı Hüseyin Üzünîkî'ye ait olduğu ve mezkûr iki eserin de aynı olduğu anlaşılmaktadır.[28] Hüsnü daha sonra Hâzin Bağdâdî'nin Lübâb fi Maânî't-Tenzîl'inden Kehif suresinin başıile Ebu'l-Leys tefsirinden Kehif suresinin başını karşılaştırıyor. Sonra da diyor ki: Enfesü'l-Cevâhir, Lübâb fi Maânî't-Tenzîl'in tercümesi olmayıp Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesi olduğu tezahür ediyor. Aynı zamanda Enfesü'l-Cevâhir ve Terceme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys'ten alınan başlangıçlarla sure-i Kehifte kaydedilen kısımların da aynı olması bu fikri teyit ediyor. Aradaki tek fark, istinsah tarihi ile müstensihlere ait ufak hatalar, imla ve üslüp farklılıklarıdır.[29]

Ahmed-i Dâî üzerinde önemli inceleme ve araştırmalar yapmış ve Dâî'yle ilgili oldukça kapsamlı bir eser neşretmiş olan İsmail Hikmet Ertaylan, tetkikleri neticesinde Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesinin Ahmed-i Dâî'ye ait olduğu kanaatine vardığını belirtmiştir.[30] Ona göre Musa el-Üzünîkî'ye ait herhangi bir Ebu'l-Leys tefsiri tercümesi yoktur; o, Hâzin el-Bağdâdî'nin *Lübâb fi Maânî't-Tenzîl* adlı tefsirini tercüme etmiştir ve bunun da adı Enfesü'l-Cevâhir'dir. Ancak Ahmed-i Dâî'ye ait Ebu'l-Leys tefsiri tercümelerinin üstüne yanlışlıkla bu isim yazılmıştır.[31]

Ertaylan, Bursa'da Cami-i Kebir Kütüphanesinde bulunan tefsir tercümesinin Hâzin Bağdâdî'nin Lübâb fi Maânî't-Tenzîl adlı tefsirinin tercümesi olduğunu ve Musa el-Üzünîkî tarafından tercüme edildiğini, adının da Enfesü'l-Cevâhir olduğunu söylemekte,[32] makalesinin başka bir yerinde de "Enfesül-Cevâhir Musâ Üzünîkî'nin Hâzin'den tercemesinin adı olduğu muhakkaktır. Bunu ispat eden müellifin kendi elyazısıyla Umur Bey'e hitaben yazmış olduğu nüshadır"[33] diyerek bu görüşünü pekiştirmektedir.

Bu iki araştırmacıdan Hüsnü, "Enfesü'l-Cevâhir Lübâb'ın tercümesi değil" derken, Ertaylan, "Enfesü'l-Cevâhir'in Lübâb'ın tercümesi olduğu muhakkaktır" diyor. Yine Hüsnü, Enfesü'l-Cevâhir'in Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesi olduğunu söylerken, Ertaylan "bunun Ebu'l-Leys tefsiriyle bir ilişkisi yoktur" diyor.

Türkçeye Tercümeler", *XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara 5-9 Eylül 1990) Kongreye Sunulan Bildiriler,* (Ankara: 1994), III/913; ay. mlf., "Çok Osmanlı Alimleri ve Yazdıkları Eserler", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı 12, (İstanbul: Eylül 2002), s. 278-282; Mustafa Kara, "XIV-XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslâmî Araştırmalar,* c. 12, sayı 2 (Ankara: 1999), 33; ay. mlf., "XIV-XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 8, sayı 8 (Bursa 1999), 33; Abay, *Osmanlı Dönemi Müellifleri,* 83-84; ay. mlf., "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 266, 276, 288.

[28] Hüsnü, "Çin Arabçaları", *Türkiyat Mecmuası,* (İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü), cilt III (1935), 180.

[29] Hüsnü, "Çin Arabçaları", 181.

[30] İsmail Hikmet Ertaylan, *Türk Edebiyatı Örnekleri VII, Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952), 140-141.

[31] Ertaylan, *Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri,* 140-141.

[32] Ertaylan, *Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri,* 140-141.

[33] Ertaylan, *Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri,* 145-146.

Bu konuda geniş bir araştırma yapanlardan biri olan Hikmet Özdemir ise *Enfesü'l-Cevâhir* ve *Terceme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys* adıyla kayıtlı nüshları incelediğini, bunların birbirilerinin aynısı olduğunu ve Musa el-Üzünîkî'ye ait olduğunu tespit ettiğini yazıyor.[34] Özdemir, Üzünîkî'nin hem Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin hem de el-Hâzin'in tefsirlerinden yararlanarak bu tefsiri hazırladığını söylüyor. Özdemir bu konuda şöyle diyor: "Üzünîkî'nin yaptığı bu tefsir tercümesi aslında kendine ait te'lif bir eserdir. Çoğunlukla Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin ve Hâzin-i Bağdadî'nin tefsirinden tercümeler yaptığı için bazı nüshalarda Tercüme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys ve bâzı nüshalarda da Enfesü'l-Cevâhir diye geçmektedir. Tespitlerimize ve kendi el yazması olan (Bursa Ulu Cami No. 435'te kayıtlı) nüshasına göre Üzünîkî'nin bu eseri kendine has üslûbu ile hem tercüme ve hem de te'lif bir eserdir."[35]

Özdemir böylece Enfesü'l-Cevâhir'in hem Ebu'l-Leys tefsiriyle, hem de el-Hâzin el-Bağdâdî tefsiriyle ilişkisini kurmaktadır.

Muhammed Abay da Enfesü'l-Cevâhir'in Musa el-Üzünîkî'nin eseri olup el-Hâzin'in Lübâbu't-Te'vîl adlı tefsirinin tercümesi olduğunu belirtiyor.[36]

Ziya Demir'e göre Enfesü'l-Cevâhir, Musa el-Üzünîkî tarafından yapılmış Hâzin tefsirinin tercümesidir. Ancak bu isim yanlışlıkla Ebü'l-Leys tefsiri tercümesine de verilmiştir.[37]

İshak Doğan, Enfesü'l-Cevâhir'le ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: Bu eser meşhur müfessir el-Hâzin el-Bağdâdî'nin Lübâb fi Maânî't-Tenzîl adındaki meşhur ve matbu tefsirinin tercümesidir. Bir nüshası Enderûn-ı Hümâyûn'da Revan odası ile Bursa'da Ulu Cami kütüphanesinde mevcuttur.[38]

Doğan, Osmanlı Müfessirleri adlı eserinde de Enfesü'l-Cevâhir'in Musa el-Üzünîkî'ye ait olduğunu ve Hâzin el-Bağdâdî'nin Lübâb fi Maânî't-Tenzîl adındaki tefsirinin tercümesi olduğunu söylemektedir.[39]

Konu üzerinde önemli bir çalışma yapmış olanlardan biri de Abdulbaki Çetindir. Çetin yaptığı karşılaştırmalarda 435 ile 436 nolu nüshaların aynı olmadığını ve bunların farklı farklı eserler olduğunu ortaya koymuştur. Hâlbuki daha önceki araştırıcıların çoğu bu iki eserin aynı ve birbirlerinin devamı olduğunu belirtmişlerdi. Yine Çetin, 436 nolu nüshanın Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesi olduğunu doğru bir şekilde tespit etmiştir. Ancak o da diğer pek çok araştırmacı gibi 435 numaralı nüshanın Hâzin tefsirinin tercümesi olduğunu ileri sürmüştür. Çetin bütün bu araştırmalarının ardından elde ettiği sonuçları verirken, Ebu'l-Leys es-Semerkandî tefsirinin Musa Üzünîkî tarafından Enfesu'l-Cevâhir adıyla Türkçeye tercüme edildiğini, Üzünîkî'nin aynı zamanda Hâzin-i Bağdâdî'nin Lübâbu't-Te'vîl fi Ma'âni't-Tenzîl'ini de Türkçeye çevirdiğini söylüyor. Ona göre bu tercümenin Al-i İmrân suresi 96. ayetiyle başlayıp Hud suresinin son ayetinin tefsiriyle biten, Üzünîkî'nin kaleminden çıkmış cildi, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde (YEBEK) Ulucami 435 numarada kayıtlıdır.[40]

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde (DİA) Musa el-Üzünîkî maddesini yazan Yaşaroğlu da Musa Üzünîkî'nin Terceme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys ve Enfesü'l-Cevâhir adlı iki ayrı tercümesinin bulunduğunu ve Enfesu'l-Cevâhir'in, Hâzin-i Bağdâdî'nin Lübâbu't-Te'vîl fi

[34] Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-Üzünîkî Hayatı ve Eserleri*, 74-75, 150.
[35] Hikmet Özdemir, *Mi'raç,* (İstanbul: Türkiye İlmi İçtimai Hizmetle Vakfı, 2009), 10.
[36] Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri,* 84.
[37] Demir, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 464, 473-474.
[38] Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", 102.
[39] Bk. Doğan, *Osmanlı Müfessirleri,* 234.
[40] Bk. Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", 85.

Ma"âni"t-Tenzîl isimli tefsirinin tercümesi olduğunu yazıyor.[41] Aynı ansiklopedide daha önce Ahmed-i Dâî maddesini yazan Günay Kut da aynı Çeyleri söylemiGtir.[42]

Ali Eroğlu da DİA"da yazdığı "Hâzin" maddesinde Musa el-Üznîkî"nin el-Hâzin el-Bağdâdî"nin Lübâbü"t-Te"vîl adlı tefsirini Enfesü"l-Cevâhir adıyla çevirdiğini söylüyor.[43]

Ahmet Faruk Güney de "Gaza Devrinde Kur"an"ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsirleri" makalesinde Ebu"l-Fadl Musa b. Hacı Hüseyin el-Üznîkî"nin eserleri hakkında bilgi verirken Enfesü"l-Cevâhir dedikten sonra parantez içinde (Lübâbu"t-Te"vîl fî Meâni"t-Tenzîl adlı eserin tercümesi) diye yazıyor.[44]

İsmail TaG da yaptığı araGtırmanın sonucunu Çöyle veriyor: Mûsâ el-Üznîkî, Ebu"l-Leys es-Semerkandî ve Hâzin-i Bağdadî tefsirlerini ayrı ayrı Türkçeye çevirmiGtir. Enfesü"l-Cevâhir, Üznîkî"nin Ebu" l-Leys es-Semerkandî tefsiri tercümesine verdiği isimdir…"[45]

Tim Stanley de aynı hususa iGaret ediyor ve Bursa 435 numaralı nüshanın el-Hâzin el-Bağdâdî"nin Lübâbu"t-Te"vîl adlı tefsirinin tercümesi olduğunu söylüyor.[46]

Görüldüğü gibi araGtırmacılar bu konuda farklı görüGler serdetmiGlerdir. Fakat neredeyse tamamı Enfesü"l-Cevâhir adlı eserin Musa el-Üznîkî"ye ait olduğu ve bunun da el-Hâzin el-Bağdâdî"nin tefsirinin tercümesi olduğu konusunda ittifak etmiGlerdir.

Acaba böyle midir? Burada verilen bilgiler, yapılan değerlendirmeler doğru mudur? Gerçekten 435 ve 436 numaralı nüshalar aynı mıdır? Bunlar Enfesü"l-Cevâhir midir? Musa el-Üznîkî"ye mi aittirler ve iddia edildiği gibi el-Hâzin el-Bağdâdî"nin Lübâb adlı tefsirinin tercümesi midir? Bunların diğer nüshalarla iliGkisi nedir? AGağıda bu ve benzeri hususları irdelenecek ve bu konuda eldeki bilgi ve belgelerin yönlendirmesine göre bir neticeye varılmaya çalıGılacaktır.

Bunun için Bursa Ulucami Kütüphanesi 435 ve 436 numaralı nüshalar arasında bir mukayese yapılacak; bunların Ebu"l-Leys tefsirinin tercümesi olan ve Enfesü"l-Cevâhir diye isimlendirilen diğer nüshalarla karGılaGtırması yapılacak, aralarında bir iliGki olup olmadığı ortaya konmaya çalıGılacaktır. Aynı Çekilde 435 numaralı nüshanın Ebu"l-Leys tefsiri ile el-Hâzin tefsirinin ilgili kısımlarıyla mukayesesi yapılarak, bunlarla bir iliGkisinin olup olmadığı da ortaya konacaktır.

C – Bursa Genel Kitaplığı Ulucam Kısmı 435 Numaralı Nüshanın Diğer Bazı Nüsha ve Eserlerle Karşılaştırılması

Bu baGlık altında Bursa Genel Kitaplığı Ulucami Kısmında bulunan 435 ve 436 numaralı nüshalar ile kütüphanelerimizde bulunan diğer nüshalar arasında bir takım mukayeseler yapılmıG idi. Fakat bir makalenin sınırlarını aGacağından onlar burada verilmeyecektir, ileride ayrı bir çalıGmada sunulacaktır. Ancak gerek yaptığımız karGılaGtırmalar, gerekse daha önce Abdülbaki Çetin[47] ile İsmail TaG"ın yapmıG olduğu mukayeseler[48] 435 numaralı nüshanın diğerlerinden

[41] M. Kâmil Yasaroglu, "Mûsâ Üznîkî", *DİA*, XXXI, (İstanbul, 2006), s. 218-219.
[42] Yasaroglu, "Mûsâ Üznîkî", XXXI/218-219.
[43] Ali Eroğlu, "Hâzin", *DİA*, cilt XVII (İstanbul 1998),126.
[44] Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur"an"ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsirleri", *Dîvân İlmiAraGtırmalar Dergisi,* sayı 18 (2005/1), 205, 208.
[45] İsmail TaG,"Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu"l-Leys Es-Semerkandî Tefsiri"nin Asıl Müellifi Ve Tercümeye Verilen İsim", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* sayı 41 (2009), 107, 152-153.
[46] Bk. Stanley, "The Books of Umur Bey", 327.
[47] Çetin, "Ebu"l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerin", 61-74.
[48] Bk. İsmail TaG "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu"l-Leys Es-Semerkandî Tefsiri"nin Asıl Müellifi Ve Tercümeye Verilen İsim", 129-145.

tamamen farklı olduğunu göstermiştir. Bu nüshanın dışında kalan 436 ile diğer nüshalar ise büyük ölçüde birbirinin aynıdırlar.

D - Bursa Genel Kitaplığı Ulucami Kısmı 435 Numaları Nüshanın Ebu'l-Leys es-Semekandi'nin Tefsîru'l-Kur'ân Adlı Tefsiri ve el-Hâzin el-Bağdâdî'nin Lübâbü't-Te'vîl fi Ma'ânî't-Tenzîl Adlı Tefsiriyle İlişkisi

Yukarıda araştırma yapanların 436 nolu nüshanın Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesi, 435 nolu nüshanın da el-Hâzin el-Bağdâdî'nin *Lübâbü't-Te'vîl fi Maânî't-Tenzîl* adlı tefsirinin tercümesi olduğunu söyledikleri belirtildi. Bu araştırmacıların dediği gibi olup olmadığını görmek üzere bazı karşılaştırmalar yapılacaktır. Önce 435 numaralı nüshanın Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsiriyle mukayesesi verilecektir; böylece bu nüshanın bu tefsirin tercümesi olup olmadığı görülecektir.

1 - Bursa Genel Kitaplığı Ulucami Kısmı 435 Numaları Nüshanın Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîru'l-Kur'ân Adlı Tefsiriyle İlişkisi

Bu iki metin arasındaki ilk karşılaştırma, Bursa Ulucami 435 numaralı nüshanın ikinci cildinin başında yer alan Al-i İmrân suresindeki birkaç ayette yapılacaktır.

Al-i İmrân Suresi 92-93. ayetler **Bursa Ulucami 435**[49]	**Al-i İmrân Suresi 92-93. ayetler** **El-Hâzin el-Bağdâdî**
Bismillahirrahmanirrahim (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) iĢaret bu âyet tahkîkinde budur kim siz ol barek kim Hak Teâlâdür birrine ve ihsanına ulaşmazsız ta ol sevdüğünüz nesne ki nefsünüzdür anun yoluna infak itmayınca. Zira halka dukelinden sevgili kendü nefisleridür. (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلٖ) yani her nesne ki nefsinizden Allah Teala rızasıyçün infak idesiz bedürüsti Hak Teala anı bilür siz ne kadar anun yolunda olasız ol dahi sizi ol kadar rıdası içinde tutar, zira her kimin kim saʿyı Allahiçün ola Hak Tealanun dahi rahmeti ve rıdası anünçin olur, Çolkelebehün ki kendüyi oda urur kendüyi ol oda urduğı kadar ol Çuḳdeden hazz alur, fehmile teʿemmül[50] it anlıyasın. Andan kankı taam halalidi beni İsrail üzere andan haber virüb buyurdı ki (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي اِسْرَاءِيلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَاءِيلُ عَلٰى نَ قُلْ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰيةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرٰيةِ فَاتْلُوهَا اِنْ كُنْتُ صَادِقِينَ) iĢaret bu âyetler tahkîkinde budur ki "Bedürüsti Allahu Teala bu halkı üç sınıf üzere yaratdı. Bir sınıfı andan melek-i rûhânidür ki ulvidür ve latif ü nûrânîdür.	(لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ) (Birre eriĢemezsiniz), Ġbn Abbas dedi ki: "Yani cennete demektir". Ġöyle de denmiştir: "Birr, takva demektir". Taattır diyenler de olmuştur. Ġu da denmiştir: Manası, siz sevdiğiniz Ģeylerden infak etmedikçe birrin hakikatine eriĢemezsiniz ve ebrâr, yani iyilik yapanlar, iyiliğe ulaşanlar olmazsınız. Ġöyle de denmiştir: Manası Allahʿın birrine yani sevabına eriĢemezsiniz. Denilmiştir ki, birr, hayırlı iĢlerde geniĢlik demektir. Kul efendisine birr yaptı, yani ona itaat konusunda geniĢ davrandı, her Ģeyini yaptı. Buna göre birr Allahʿtan olunca sevab, kuldan olunca itaat anlamındadır. Kelime aynı zamanda doğruluk ve güzel ahlak için de kullanılır. Zira ikisi de hayır alanında geniĢ davranmak türünden Ģeylerdir. Ġbn Mesʿud (r.a.) Rasulullahʿın Ģöyle dediğini naklediyor: Sıdk kiĢiyi birre götürür, birr de cennete götürür. KiĢi tasaddukta bulunur bulunur, nihayet Allah katında sâdık diye yazılır. Yalan ise kiĢiyi kötülüğe götürür, kötülük ise kiĢiyi cehenneme götürür. KiĢi

[49] Latinize yaparken Ġsmail TaĢʿın *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil Ġncelemesi* adlı tezinden yararlandık.

[50] Ġsmail TaĢ bu kelimeyi "teessül et" diye okumuş, bizce teemmül daha doğru olsa gerek.

Anlarun gıdaların kendü cinslerinden kıldı ki zikrdür; anları ibadetiçün yaratdı. Ve bir sınıfı dahı anlardan hayvân-ı cismnîdür ki süflîdür, kesîf-i zulmânîdür. Anlarun gıdasın dahı kendü cinslerinden kıldı ki taamdur; buları dahı ibretiçün ve hıdmetiçün yaratdı. Ve bir sınıfı dahı bulardan insandur ki terkîb olınmışdur, melek-i rûhânîden ve hayvân-ı cismaniden. Bularun dahı gıdaların kendü cinslerinden kıldı. Rûhânîlerinün gıdaları zikrdür ve cismânîlerinün gıdaları taamdur; buları dahı ibadetiçün ve marifetiçün ve hilafetiçün yaratdı.[51]

Bular dahı üç sınıf üzeredür: Bir sınıf kendü nefslerine zalimlerdür. Bular olardur ki hayvâniyyetleri rûhânîleri üzere galib oldı. Ğına-i cismânîsinde mubalağa kıldı ve gıday-i ruhânîde taksîr kıldı ta ki ruhi gıdasın bulamayub öldi, nefs anun üzerine mesuli oldı. Bular çoḳ sığır[52] ve eşşek gibi oldılar belki dahı azgun. Ve bir sınıf bulardan muktesid oldular. Bular oldur ki rûhânîyyetleri hayvaniyyetleri birle musavi oldı, gah rûhânî gıdasın alub zikre meşġul oldı anunıla ahiretin mamur kıldı gah gıday-ı cismanisin alub taam yidi, mesalih-i dünyasın bozmağıçun ki anunıla rûhânîyesine kuvvet bula. Ve bir sınıf bulardan sabıklar oldılar. Bular dahı olardur ki rûhânîyyetleri hayvaniyyetleri üzere ğalib oldı, Ğıda-yı rûhânîyyede mubalağa kılub ki zikrdür ğıda-yi hayvaniyyede taksir kıldı ki taamdur; ta ki nefs esiri olub öldi. Ruh anun üzere kavî oldı. Yaradılmışun yigregi bular oldı, külli taam bulara helal olmışken hayvana helal oldığınlayın bu insan-ı sabık kendü nefsleri üzere anı haram kıldılar, nefsi öldürüb kalbi diri kılmağıla ruh-ı mustevli kılmağıla ol ruhı kalb üzere, vahy u ilham inmezden ön. Nitekim dinilmişdürmücahedeler müşâhedeler hasıl ider. Niteki Hak Teala buyurdı (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ) (Ankebut suresi, 29/69).[53]

yalan söyler, söyler, nihayet Allah katında yalancı diye kaydedilir. Nevvâs b. Sem'ân diyor ki: Rasulullah'a birr (iyilik) ve ismi (kötülük) sordum, şöyle dedi: Birr, güzel ahlaktır; ism ise göğsünde düğümlenip kalan ve insanların muttali olmalarını hoşlanmadığın (kötü) şeydir. Buna göre mana şuoluyor; Sâlih amel işleyin, o kadar çok işleyin ki ebrâr denen iyi insanlardan olasınız ve onların arasında yer alasınız.

Birr kelimesinin cennet manasına geldiğini söyleyene gelince, buna göre ayetin manası şu olur: Cennete götüren sevaba ulaşamazsınız…[55] (Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe), yani mallarınızın size göre en iyilerinden ve en seçkinlerinden demektir. Allah Teâlâ şöyle diyor: (Kötü şeyleri infak etmeye yeltenmeyin) (Bakara suresi, 2/267).

şöyle de denmiştir: Birr, muhtaç olduğun malını infak etmendir. Allah Teâlâ şöyle diyor: (Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler) (Haşr suresi, 59/9).

Ebû Hureyre şöyle diyor: Bir adam Rasulullah'a geldi ve dedi ki: Ya Rasulallah sadakanın hangisi daha üstündür? şöyle dedi: Kendin gerçekten muhtaç olduğun ve kıtlık içinde bulunduğun, daha çok fakirleşmekten korktuğun, zenginleşmeyi ümid ettiğin, canın boğazına gelinceye kadar bir şey ihmal etmeksizin çalıştığın halde tasadduk etmendir. Falan için şöyle, filan için böyle dersin de öyle olur.

Buradaki infakla neyin kast edildiği konusunda ihtilaf vaki olmuştur. İbn Abbas demiş ki, bu, farz zekâttır. Buna göre mana, malınızın zekâtını vermedikçe birre erişemezsiniz. Bu görüşe göre bu ayet, zekât ayetiyle neshedilmiştir. Bu görüş doğru olmasa gerektir. Zira ayette zekâtı vermeye teşvik

[51] Bursa Ulucami, numara 435, v. 1b-2a.
[52] İsmail Taş bu kelimeyi "sınıf" diye okumuş, doğrusu sığırdır.
[53] Bursa Ulucami, numara 435, v. 2a.
[55] Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Ma'ruf bi'l-Hazin, *Lübabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil,* (Tefsiru şeyhi'l-Ekber ile birlikte), (Maarif bakanlığının izniyle Hasan Hilmi el-Kutubi ve Muhammed Hasan Cemali el-Halebi tarafından 1316 yılında basılmıştır), I/284.

--	vardır. Ibn Ömer de Şöyle demiştir: Bundan murad diğer sadakalardır… (…)[56]
--	
--	(Bu şekilde bir sayfa civarında farklı görüş ve rivayet nakledilmektedir).
--	فَمَنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ) Bunun üzerine Allah Şöyle buyurdu: (Kim Allah'a yalan iftirasında bulunursa) iftira demek, yalan isnad etmek demektir. İftira demek ise yalan, başkasına iftira atmak ve fesatçılık demektir. Aslı ise (feryu'l-edim)dendir, yani toprağı parça parça yapmak… Bir kişi toprağı kesip koparıp parça parça yaptığında Araplar onun için bu ifadeyi kullanırlar. Esasen yalancı da sözü gerçekten olmadığı halde parça parça keserek söyler. (Bundan sonra) yani bu etlerin Yakup'tan önce değil, fakat Yakup ile birlikte haram kılındığı konusunda bu deliller ortaya çıktıktan sonra (işte onlar zalimlerin ta kendileridir) yani azaba müstahak olanlardır. Zira inkârları onların kendilerine ve kendilerinden sonra dinden saptırdıkları kimselere yaptıkları bir zulümdür. Bu Yahudilere verilmiş bir cevaptır ve onları yalanlamadır…[57]
--	
--	
--	
--	
--	
--	
--	
--	
(فَمَنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ Yanì kim ki iftira kılsa Allahu Teala üzerine vahy u ilham[54] nazil oldukdan sonra bununıla ki nefse ictihad kıldurmadın muhalefetile "ben hakdan yana hidâyet buldum" diye, anlar ol zalimlerdür ki emri mahalline sarf itmediler (varak 2a).	

El-Hâzin tefsirinde aynı kısmın tefsiri bir-iki sayfa daha devam etmektedir.

Burada iki metin arasında bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir kere el-Hâzin tefsirinde bu kısım sıkı yazıyla ve küçük puntolarla yazılmış olarak üçbuçuk sayfa tutarken, Osmanlıca metinde sık olmayan bir yazıyla ve büyük puntolarla yazılmış olarak iki sayfa tutmaktadır. Yani en iyimser tahminle Arapça metin, Osmanlıca metnin iki katıdır. Öte yandan işlenen konular bakımından bakıldığında da böyle bir ilişkinin olmadığı görülebilir. Şöyle ki Osmanlıca metinde kelebek örneği geçmekte ve üç sınıf insanla ilgili bilgiler verilmektedir ki buralarda tasavvufî neşve kendini hissettirmektedir. El-Hâzin tefsirinde ise çok daha farklı konular ele alınmaktadır.

Nîsâ suresi **Bursa Ulucami 435**	**Nîsâ suresi** **El-Hâzin el-Bağdâdî**
"Andan ehl-i fevâhişden haber virüb buyurdu (وَالّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ) Ğayret bu iki âyet tahkìkinde budur kim şol nefs-i emmârelerünüz kaçan şer'i haram kılduğı işlerden amel işlese bu zahir massıyyetlerden ya tarìkat haram kılduğı nesnelerden bu ahval-	(وَالّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ) Allah Teâlâ'nın (ve'l-lâti, o kadınlar ki) sözüne gelince, bu kelime (elleti, o kadın) kelimesinin çoğuludur. Bu ise sadece dişil bir varlığın kendisiyle haber verildiği bir kelimedir. (fuhuş getiriyorlar) yani fuhuş yapıyorlar.. Araplar bir

[54] İsmail Taş burayı "dahı ilham" diye okumuş, doğrusu vahy u ilhamdır.
[56] el-Hazin, *Lübabu't-Te'vil,* I/284-285.
[57] El-Hazin, Lübabü't-Te'vil, I/286.

i batında Allah'dan gayrıya meyl itmek gibi. Niteki buna delalet kılur Hak Teala kavli ki buyurdu (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ) (Araf suresi, 7/33). Pes ol fevâhiş'ün zâhiri bu ef'âl u a'mâldur ve bâtını anun ahvâldur. Ve Resul buyurdı (aleyhi's-selam) (العبد غير وأنا أغير منه والله أغير منا) (el-abdu ğayyirun ve ene ağyaru minhu ve'llahu ağyaru minna) Yanì kulun gayreti var amma ben gayretde ol kuldan ziyade "rağin" Allah Teala gayreti gelmezden artukdur.[58] Andan ötürü bu fevâhiş'ün zâhirin bâtının haram kıldı.

--

(فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ) Yani ol nefsün fâhiş kılduğı üzere sizden dört kişi tanuk tutun ki ol anâsır-ı erbaanun hasslarından ola; siz anun üzerine terkìb olmışsız. Anun biri "toprak"dur ve havassı hasene işlemekdür, dahı zekalet ü zillet ve tama ve mahanet ve melametlik. Ve biri dahı "su"dur; anun havassı yemişlik ve acz ve sutlık (?) dahı yimede içmede harislik. Ve biri dahı "hava"dur; anun dahı havassı hırs u hased ve buhl dahı hıkd u adavet ve şehvet-i zinet. Ve biri dahı "nar"dur; anun havassı tekebbürlenmek ve fahr itmek, ögünmek ve ğadab u tìzlik. Ve yaramaz hulklar dahı ğayiri bunun gibi ki bu yaramaz[59] hulklara mutaallıkdur. Ve bu küllinün aslı muhabbet-i dünyadur. Hubb-i riyasetile dahı ol lezzat-i dünyayı ve anun şehvetlerini istifa kılmakdur arzusı kadar.[60]

فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰيهُنَّ الْمَوْتُ) Yani eger ol nefsün uşbu sıfatlardan bazısı zâhir olası olursa siz anı habs idün, rehber u men zindânında bu dünya temettularından. Zìra dünya mü'minün zindanıdur. Bu havass-ı hamse kapuların üzerine yapun ta ol nefs ölünceye dek. Yani ta ol dünyeden hazz-ı kat' oluncaya dek hukukları degül. Buna işaret kıldı Resul işiyapan, icra eden kişi için derler ki: kötü bir işgetirdin. Fâhişekelimesi lüğatte çirkin fiil, işi anlamındadır. Ayrıca insanın kendi içinde çok büyük bir çirkinlik olarak gördüğü ve insanlar arasında da çirkinliğinin son noktasına ulaşıldığının konuşulduğu her türlü işi ve söze de fâhişe denmişdir. Kelime bu şekilde haram cinsi ilişkiye tahsis edilmişdir. Bundan dolayı da burada fâhişe kelimesiyle zinanın kast edildiğinde icma edilmişdir. Zina da çok çirkin bir davranış olduğu için fâhişe diye isimlendirilmişdir.[64] Kimisi demiş ki buradaki (o kadınlar)dan kasıt evli kadınlardır, kimisi de demiş ki, kadın cinsidir.

(فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ) (Şöyle onların bu eylemi yaptıklarına dair sizden dört kişi şahitlik yapsın) yani Müslümanlardan. Bu hitap eşleredir, yani onların fuhuş yaptıklarına dair şahitlik yapacak dört şahit isteyin. Ayrıca şöyle denmişdir: Buradaki hitap hâkimleredir, yani aleyhlerine dört kişinin şahitliğini dinleyin. Bu şahitlikte adalet ve erkek olmak şartlar söz konusudur. Ömer b. El-Hattâb demişdir ki: Allah Teâlâ şahitlerin dört tane olmasını şart koşmakla sizin fuhuş hali hariç diğer kusurlarınızı örtmüşdür.

--

--

--

--

فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰيهُنَّ الْمَوْتُ) (Eğer bunlar şahitlik yaparlarsa) yani zina yaptıklarına şahitlik yaparlarsa (o zaman onları evlerinde tutun) yani evlerde hapsedin. Onları evde hapsetmenin hikmetine gelince, kadın evinden dışarı çıkıp erkeklerin önüne çıkınca zinaya düşer, oysa evde hapsedildiğinde zinaya düşmez. (ölüm onları alıncaya kadar) yani ecelleri gelip de ölüm meleği onların

[58] Hadisin manası şöyle olmalıdır: Kul ğayretlidir, ben o kuldan daha ğaretliyim, Allah ise bizden daha ğaretlidir.
[59] Bursa Ulucami, numara 435, v. 36b.
[60] Bursa Ulucami, numara 435, v. 37a.
[64] El-Hazin, Lübabü't-Te'vil, I/I/18.

kavliyile ki buyurdı (aleyhi's-selam) موتوا قبل أن تموتوا (mûtû kable en temûtû).

اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) Yahuz Allahu Teâlâ bularun kalbinde bir dericecük (?) açınca ol âlem-i ğaybdın yana ta ki anlara kendü latâiflerinden hiybe kılub ol cezbât-ı ilâhîden bir cezbe iriGdüre kim cinn ü insün amellerine beraber ola.

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ) Yani kaçan ol nefsile bu beden kalibi ol fevâhiGi mahrumuna getürseler, bu ef'âl-i zahirde dahı ahval-i ve ahlak-ı batındaفَآذُوهُمَا) Yani siz anları ol iGleri birle ta'yìb ve tevbìh idün dahı zâhir-i hududı yirine getürün. Ve dahı batında hutuzlarını terk itdürün, çok riyâzât ü mücâhede kılmağla.

فَإِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوا عَنْهُمَا) Eger zâhirde bâtında tevbe iderlerse amellerini ıslah iderlerse; siz dahı anları incidmeden iğraz idün. Gunf-i huGunet lutfa ve rıfka dönderün, usrinun yusrile dutun. Zìra düGvarlığun bir genezligi vaإِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا) Yani Allahu Teâlâ tevbeleri kabul idicidür, sıdkıla tevbe kılanlardan. Ve "rahîm"dür[61] esirger ve rahmet kılur anlara ki salah üzere olalar.[62]

Andan tevbeden ve ta'yiblerden haber virüb buyurdıإِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) Garet bu iki âyetde budur ki Bedürüstì kabul olınacak tevbe, Allahu Teâlâ katında ki kendü keremi zimmetine anun kabulin vacib kılubdur.[63]

canlarını alıncaya kadar,

اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) (ya da Allah onlara bir yol kılıncaya kadar).[65]

Bu hüküm Gslam'ın baGangıç dönemlerinde, hadlerle ilgili ayetlerin nüzulünden önceydi. O vakitler bir kadın zina yaptığında ölünceye kadar evde hapsedilirdi. Sonra had ayetiyle bu evde hapis iGineshedildi ve Allah onlara bir yol gösterdi. Ubade b. Samit diyor ki: Nebi'ye (s.a.v.) bir hüküm indiğinde bu ona ağır gelirdi ve yüzünde de bu husus belli olurdu. Allah Teâlâ birgün ona bir hüküm indirdi, o da yine bu hali üzerindeydi. Bu ağırlık kalkıp da rahatlayınca dedi ki: Benden öğrenin, benden alın, Allah evde hapsedilen kadınlara yol gösterdi; bekârın bekârla zinasının cezası 100 sopa ve bir yıl sürgündür; evlinin zinasının cezası ise 100 sopa ve recimdir.

Fasıl: Âlimler bu ayetin mensuh olduğu konusunda ittifak etmiGlerdir, ancak neyin bunu neshettiği konsunda ihtilaf etmiGlerdir. Bazılarına göre bu ayeti nesheden, biraz önce verdiğimiz Ubade b. Samit'in hadisidir. Bu, Kur'an'ın Sünnet tarafından neshedilebileceğini savunanların görüGüdür. Bazılarına göre ise bu ayet, Nur suresindeki had ayetiyle neshedilmiGtir. Bir gurup da demiGki: Bu ayet biraz önceki hadisle neshedilmiGtir, fakat o hadis de celde ayetiyle geçersiz kılınmıGtır. Ebû Süleyman el-Hattâbî diyor ki: Ne bu ayette, ne de hadiste herhangi bir nesih söz konusu değildir. Zira Allah Teâlâ'nın (ölünceye kadar onları evde hapsedin, ya da Allah kendilerine bir yol gösterinceye kadar) ayetinin hükmünün yani evde hapsetmenin Allah'ın onlara bir yol göstereceği zamana kadar olduğunda delil vardır. Bu yolun ne olduğu hususu mücmel idi, Rasulullah, benden öğrenin, benden alın, Allah onlara bir yol gösterdi deyince, bu hadis, ayetteki mücemelliği, yani anlaGılmayacak kadar az ve özet durumunda olan hususu beyan etti,

[61] Gsmail TaGburayı "racim"dür diye yazmıGki, bu büyük bir hatadır. Racim kovulmuG,taGlanmıGdemek olup Geytan için kullanılır. Doğrusu (rahimdür), yani çok merhamet eden demektir.
[62] Bursa Ulucami, numara 435, v. 37a.
[63] Bursa Ulucami, numara 435, v. 37a.
[65] El-Hazin, Lübabü't-Te'vil, I/I/19.

	anlaşılır hale getirdi. Dolayısıyla hadis, ayeti neshetmiş değildir.[66] Âlimler icma etmişlerdir ki bekâr olup da zina edenin celdesi 100 sopadır ve evli olan da recmedilir. Bu ise ancak kişide şudört vasıf bulunduğu zaman olur: büluğ, akıl, hür olma ve sahih bir nikâhın bağından geçmiş olup onun evli biri olmuş olması…[67]

Yine burada da el-Hâzin tefsirinde aynı kısmın tefsiri uzun uzadıya devam etmektedir ki söz konusu edilen hususlar Bursa 435'te yoktur.

Burada da görülüyor ki bu iki metin arasında bu kısım açısından hiçbir ilişki yoktur. Osmanlıca metinde ayette geçen fuhuş olayı fiziksel manada değil, daha çok tasavvufî manada ve nefisle ilişkisi kurularak anlatılmıştır. Dört şahidin anâsır-i erbaa ile açıklanması da oldukça ilginçtir ve diğer tefsirlerde yoktur.

El-Hâzin tefsirinde ise olay tamamen fiziksel manadaki zinayla ilişkilendirilerek anlatılmıştır ki ayetin zâhiri de bu yöndedir, yani burada ayetin zâhir mnası esas alınmıştır, oysa Osmanlıca metinde zâhir mana değil, bâtın denebilecek başka manalar esas alınmıştır.

İki eser arasında daha başka yerlerde de bir takım mukayeseler yapıldı. Bütün buralarda da iki metnin birbirinden tamamen farklı oldukları müşahede edildi. Osmanlıca metinde verilen kısa bilgiler el-Hâzin'de olmadığı gibi, el-Hâzin'de uzun uzun verilen bilgiler de Osmanlıca metinde yoktur. Buna göre burada yapılan mukayeseler çerçevesinde denebilir ki: Osmanlıca metin el-Hâzin el-Bağdâdî'nin tercümesi değildir, birinin diğerinin tercümesi olması yönünde kesinlikle aralarında bir bağ yoktur.

Sonuç

Buraya kadar verilen bilgilerden şu sonuç ortaya çıkıyor: Bursa Ulucami 435 numaralı nüsha, aynı kütüphanede bulunan 436 numaralı nüsha ile diğer kütüphanelerimizde bulunan geniş kapsamlı nüshalardan farklıdır. 435 numaralı nüsha kesinlikle Ebu'l-Leys tefsirinin tercümesi değildir.

Bu nüsha el-Hâzin el-Bağdâdî'nin Lübâbü't-Te'vîl fi Ma'âni'-Tenzîl adlı tefsirinin tercümesi de değildir. Bu kanaate, sadece eldeki ciltte bulunan bazı sureler üzerinde yapılan karşılaştırmaya göre varılmıştır. Nitekim bunlar yukarıda verildi. Sadece yukarıda verilen kısımlarda değil, daha başka kısımlarda da tarafımızdan bazı karşılaştırmalar yapıldı. Bütün buralarda bu nüshanın el-Hâzin tefsiriyle bir alakasının olmadığı görüldü, buna göre bu kanaate varıldı. Şayet bu nüshanın diğer ciltleri elde olsaydı ve onlardaki kısımlarla da karşılaştırma yapılsaydı belki başka bir kanaate ulaşmak mümkün olabilirdi. Zira bu eserin sadece bir tercüme değil, aynı zamanda telif olduğu da ferağ kaydında belirtilmiştir. Buna göre tercümesi olduğu asıl nüshada bulunmayan bazı ilaveler yapılmış olabilir. Nitekim yine Musa el-Şinkîtî'nin aynı zamanda Enfesü'l-Cevâhir diye de bilinen Ebu'l-Leys tefsiri tercümesinde de bunu görebiliyoruz. Ne var ki bu ilave kısımlar hemen fark edilebiliyor ve geri kalan kısmın Ebu'l-Leys tefsirinden alındığı anlaşılabiliyor. Oysa burada 435 nolu nüshada yapılan karşılaştırmalarda böyle bir şey farkedilmiyor; tam tersine aralarında ciddi farkların olduğu görülüyor. Bu ciltten yapılan

[66] El-Hazin, Lübabü't-Te'vil, I/I/19.
[67] El-Hazin, Lübabü't-Te'vil, I/I/19.

karşılaştırmalarda bu kadar farklılık varsa, daha doğrusu bu nüsha ile Hâzin tefsiri arasında hiçbir bağ yoksa diğer ciltler için de aynı şeylerin söz konusu olabileceği söylenebilir.

Peki, o zaman bu nüsha hangi eserin tercümesidir? Nüshanın ferağ kaydında tercümesi olduğu belirtilen Tefsîru'l-Lübâb hangi eserdir?

Nüshanın ferağ kaydında bunun bir tercüme olduğu belirtildiğine göre, bunu kabul etmek ve bu eseri bir tercüme olarak görmek gerekir. Ve yine burada bu eserin Tefsîru'l-Lübâb'ın tercümesi olduğu belirtilyorsa buna itibar ederek, bunu Tefsîru'l-Lübâb'ın tercümesi olarak kabul etmek icap eder. Tabii ki bütün bu kanaatler, nüshada geçen ferağ kaydının mütercimin-müellifin, yani Musa el-Üzünîkî'nin bizzat kendisinin yazısı olması kaydına ve şartına bağlıdır.

Madem bu eser Tefsîru'l-Lübâb diye bir eserin tercümesidir ve mademki yukarıdaki karşılaştırmalar bu nüshanın el-Hâzin el-Bağdâdî'ye ait olan Lübâbü't-Te'vîl adlı eserinin tercümesiyle bir alakasının olmadığını göstermiştir, o zaman şu soru akla geliyor: Acaba el-Hâzin el-Bağdâdî'ninkinden başka Lübâb adında bir tefsir var mıdır? Ğayet varsa bu nüsha onun tercümesi olabilir mi?

Bu nüshanın yazıldığı 838 tarihinden önce yazılmış Tefsir kitapları arasında yapılan incelemede Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (505/1111) *Lübâbü't-Tefâsîr* diye bir eserinin olduğu görüldü. Ancak bu eserin incelenen elektronik ortamdaki nüshasında bu yorumlara benzer bir bilgiye rastlanılmadı.

Ayrıca İbn Âdil ed-Dimaşkî'nin (v. 880/1475) *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsiri de incelendi. Her ne kadar bu zatın vefat tarihi, üzerinde durulan nüshanın yazıldığı tarihten yaklaşık 40 yıl sonrasına tekabül ediyor ise de acaba bununla bir ilgisi olabilir mi, diye Nîsâ suresi 15-16. ayetlerinde mukayesesi yapıldı,[68] fakat bu eserle de hiçbir ilgisi tespit edilemedi.

Sözü edilen tarihten önce yazılan ve Osmanlı ilim ortamında bilinip tanınan, kendisinden yararlanılan tefsir kitapları arasında el-Hâzin el-Bağdâdî'ninkinden başka Lübâb ismini taşıyan herhangi bir eser yer verilmemiştir.[69]

Peki, her ne kadar Lübâb diye bir tefsir adı verilmişse de acaba burada başka bir tefsir kastedilmiş olabilir mi ve bu Osmanlıca nüsha onun tercümesi olabilir mi?

Bu nüshanın yazıldığı hicir 838 tarihinden önce yazılmış tefsirlerin ilgili kısımları – bilhassa Nîsâ suresi 15-16. Ayetler bağlamında- incelendiğinde, 435 numaralı nüshada verilen bilgilerin benzerinin olduğu herhangi bir tefsir görülemedi. Bunun için günümüze ulaşan en eski tefsir olan Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767)[70] tefsiri ile ondan sonra yazılmış önemli rivayet ve dirayet tefsirleri olan İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/922),[71] Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/994),[72] Ebû İshâk es-Sa'lebî (v. 427/1035),[73] Ebû Huseyin el-Beğavî (v. 516/1122),[74] Cârullah ez-

[68] Bk.Ebu Hafs Ömer b. Ali İbn Adil ed-Dimaşkî, *el-Lübab fî Tefsiri'l-Kitab,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud- A.M. Muavvid), (Beyrût:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), VI/236-247.

[69] Bk. Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsirleri", 201-203.

[70] Ebu'l-Hasan Mukatil b. Süleyman el-Ezdi, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman,* (Tahk. Abdullah Mahmud şehhate), (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turas, 1423), I/362-363.

[71] Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an,* (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), (el-Kahire: Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasat el-Arabiyye ve'l-İslâmîyye bi Darı Hecer, 1422/2001), VI/493-506.

[72] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi es-Semerkandî, *Te'vilatu'l-Kur'an,* (Tahk. Muhammed Boynukalın), (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2005), III/76-93.

[73] Ebu İshak Ahmed es-Sa'lebi, *el-KeşfveBeyan (Tefsiru's-Sa'lebi),* (Tahk. Ebu Muhammed İbn Aşur), (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), III/271-273.

[74] Ebu Muhammed b. El-Hüseyin b. Mesud el-Beğavi, *Mealimu't-Tenzil,* (Tahk. M.Abdullah en-Nemer ve diğerleri), (er-Riyad: Dâru't-Tibae li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1417/1997), II/181-183.

Zemahşerî (v. 538/1144),[75] İbn Atiyye el-Endülüsî (v. 541/1147),[76] İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201,[77] Fahruddin er-Râzîi (v. 606/1209),[78] el-Kâdî el-Beydâvî (v. 685/1286), [79] Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310),[80] Ebû Hayyân el-Endülüsî (v. 745/1344),[81] es-Semîn el-Halebî, (v. 756/1355),[82] İbn Kesîr (v. 774/1373)[83] gibi zevatın tefsirleri incelendi.

Yine nüshada hemen hissedilebilen tasavvufî hava göz önünde bulundurularak önemli tasavvufî tefsirler olan et-Tüsterî (v. 283/896),[84] es-Sülemî (v. 412/1021),[85] el-Kuşeyrî (v. 465/1072),[86] Muyiddin İbnü'l-Arabî (v. 638/1240)[87] şihabuddin Sühreverdî (v. 632/1234)[88] gibi zatların tefsirleri de incelendi. Fakat bu eserlerde burada verilen bilgilerle örtüşecek bilgilere rastlanılmadı.

Dolayısıyla 435 numaralı nüsha, -her ne kadar Lübâb diye bir tefsirin tercümesi olduğu belirtilmişse de- aslında müstakil telif bir tefsir olbilir. Belki de ferağ kaydı -her ne kadar (alâ yedi'l-*mütercimi'l-müellifi'l*lezi hüve efkaru'l-ibâd ve kalîlu'z-zâd… *Ebû'l-Fadl Mûsâ bin Hâcî Hüseyn bin Îsâ el-Gınîkî*) denerek Musa el-Gınîkî tarafından yazıldığı belirtiliyorsa da- daha sonraki istinsahlarda konulmuş veya değiştirilmiş olabilir ve bu tercüme için eklenmiş olabilir.

Şayet bu kanaat doğruysa o zaman ilk kez Osmanlıda yapılmış müstakil bir Türkçe tefsirle karşıkarşıya gelinmiş oluyor. Şayet böyleyse bu bilgi, şuana kadar bu konudaki kanaatlerin aksine Türkçe telif bir tefsirin varlığını göstermesi açısından çok önemlidir.

Ne yazık ki bu mühim eserin elde sadece bir cildi mevcuttur ki o da Al-i İmrân 92. ayetiyle başlıyor olmasından anlaşılıyor ki ikinci ciltir. Birinci cilt ve diğer ciltler nerededir şimdili

---

[75] Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud-A.M. Muavvid), (er-Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998), II/40-41.

[76] Ebu Muhammed Abdulhak İbn Atiyye el-Endülüsi, *el-Muharrereru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz,* (Tahk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), II/21-23.

[77] Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzi, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir,* (el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), II/33-36.

[78] Fahruddin e-Razi, *Tefsiru'l-Fahr er-Razi (et-Tefsir el-Kebir-Mefatihu'l-Ğayb),* (Dâru'l-Kalem, ts.), IX/237-244.

[79] Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil,* (İ'dat: M.A. el-Mer'aşli), (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetu't-Tarih el-Arabî, ts.), II/64-65.

[80] Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefi, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil,* (Tahk. Yusuf Ali Bedevi, (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), I/340-341.

[81] Muhammed b. Yusuf eş-Şehir Ebu Hayyan el-Endülüsi, *el-Bahru'l-Muhit,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud-A.M. Muavvid), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), III/204-207.

[82] Ahmed b. Yusuf el-ma'ruf bi es-Semin el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun,* (Tahk. Muhammed Ahmed el-Herrat), (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), II/616-622.

[83] Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim,* (Tahk.Sami b. Muhammed es-Selame), (er-Riyad: Dâru't-Tiybe li'n-Neşrive't-Tevzi', 1420/199), II/233-235.

[84] Ebu Muhammed Sehl b. Abdillah et-Tüsteri, *Tefsiru't-Tüsteri,* (Tah. M. B. Uyun es-Sud), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 53.

[85] Ebu Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin el-Ezdi Es-Sülemi, *Tefsiru's-Sülemi (Hakaiku't-Tefsir),* (Tahk. Seyyid İmran), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), I/142.

[86] Abdülkerim el-Kuşeyri, *Letaifu'l-İşarat,* (Tahk. İbrahim Beysuni), (Mısır: el-Heyet'ü'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, ts.), 319-320.

[87] Muhyuddin İbnu'l-Arabî, *Tefsiru eş-şeyh el-Ekber,* (*Lübabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil,* ile birlikte), (Maarif bakanlığının izniyle Hasan Hilmi el-Kutubi ve Muhammed Hasan Cemali el-Halebi tarafından 1316 yılında basılmıştır), I/I/5. (Bu tefsirin İbnu'l-Arabî'ye ait olduğu kesin değildir. Ömer Nasuhi Bilmen, bu tefsirin Kemalüddin Abdurrezzak el-Kaşani'nin (v. 736/1335) *Te'vilat-i Kaşani* adlı tefsiri olduğunu söylemektedir. (Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin,* (İstanbul: Bilme Yayınları, 1974, II/608). İbnü'l-Arabî'ye bir de *Kitabu'l-Cem'i ve't-Tafsil fi Esrari Maani't-Tenzil* adında bir tefsir atfedilmektedir ki bunun ona ait olması ihtimal daha kuvvetlidir. (Bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, 1998), 178).

[88] Ömer Muhammed b. Abdillah el-maruf b. şihabuddin Sühreverdi, *Nuğbetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an,* (Tahk. Yaşar Düzenli), (Yaşar Düzenli *şihabuddin Sühreverdi ve Nuğbetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an Adlı Eserinin Tevbe Suresine Kadar Tahkiki,* (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversietsi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 1994), 79.

bilinmiyor; mevcut mudurlar, yoksa ziyan mı olmuştur bu da meçhuldür. Araştırmacıların mesailerini bu nokta üzerinde teksif etmeleri, kütüphanelerimizde ve dünya kütüphanelerinde bulunan Türkçe tefsirler üzerinde yoğun çalışmalar yaparak bu nüshanın devamı olan nüshaları tespit etmeleri büyük bir ümitle bekleniyor.[89] Bunun aynı zamanda Osmanlı Tefsir mirasına büyük bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.[90]

KAYNAKÇA

ABAY, Muhammed, *Osmanlı Dönemi Müellifleri,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Bursa: 1992), 3-205.

ABAY, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri", (Henüz basılmamış tebliğ), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Tartışmalı Ulusal Ortak Bilimi Toplantı İstanbul 21-22 Ekim 2011*.

ABAY, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan,* c. 1, sayı 6, (İstanbul: 1999).

ARPA, Recep, *Ayntabi Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri,* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Bursa: 2005).

ATEş, Süleyman, *Güncel Tefsir Okulu,* (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, 1998).

AYDAR, Hidayet, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı III Düşünce ve Bilim,* yıl 6, sayı 33, (Ankara 2000).

el-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî).

el-BEĞAVÎ, Ebû Muhammed b. El-Hüseyin b. Mesud, *Meâlimu't-Tenzîl,* (Tahk. M.Abdullah en-Nemer ve diğerleri), (er-Riyâd: Dâru't-Tibâe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1997).

el-BEYDAVÎ, Nâsıruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* (Nüsha: M.A. el-Mer'aşlî), (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetu't-Târîh el-Arabî, ts.).

BÖLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin,* (İstanbul: Bilme Yayınları, 1974).

BÜRÜNÜK, Abdülhamit, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* cilt 17,s ayı 1 (2004.

BURSALI Mehmet Tahir, "Musa b. Hacı Hüseyin Üzünîkî", *Türk Yurdu,* Yıl 3, cilt 6, sayı 10.

BURSALI Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009).

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988).

COŞAN, M. Esad, *Hatipoğlu Muhammed ve Eserleri,* (İstanbul: Server İletişim, 2008).

[89] Yukarıda 21 nolu dipnotta halen eser üzerinde doktora çalışması yapan İsmail Taş'ın, söz konusu eserin diğer bazı ciltlerine ulaştığını ve bunları tanıtacağını söylediği belirtilmişti

[90] Bu makalenin hazırlanmasından sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden İsmail Taş'ın burada sözü edilen nüshayı doktora tezi olarak alıp üzerinde önemli çalışmalar yapmakta olduğunu memnuniyetle öğrenmiş bulunmaktayım.

CÜNDİOĞLU, Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: „Osmanlı Tefsir Mirası"-Bir Histografik Eleştirel Denemesi-", *İslâmiyat,* 1999, cilt II, sayı 4 (Osmanlı Özel Sayısı).

ÇETİN, Abdülbaki, "Ebû'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerin", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (Konya: Haziran, 2007).

DEMİR, Ziya, *XII-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).

DOĞAN, İshak, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makalat,* 1999, sayı 1.

DOĞAN, İshak, *Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: Ötüken yayıncılık 2011).

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf eş-Şehir el-Endülüsi, *el-Bahru'l-Muhît,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud-A.M. Muavvid), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993).

EROĞLU, Ali, "Hâzin", *DİA,* cilt XVII (İstabul 1998).

ERTAYLAN, İsmail Hikmet, *Türk Edebiyatı Örnekleri VII, Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952).

GÜNEY, Ahmet Faruk, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsirleri", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi,* sayı 18 (2005/1).

HAMİDULLAH, Muhammed, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Yazma Tercümeleri", (Çev. Salih Tuğ), *Türkiyat Mecmuası,* cilt XIV.

el-HÂZİN, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Ma'ruf bi'l-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Maânî't-Tenzîl,* (Tefsîru şeyhi'l-Ekber ile birlikte), (Maarif bakanlığının izniyle Hasan Hilmi el-Kutubî ve Muhammed Hasan Cemali el-Halebî tarafından 1316 yılında basılmıştır).

HÜSNÜ, "İbn Arabşah", *Türkiyat Mecmuası,* (İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü), cilt III (1935).

İBN ÂDİL, Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Adil ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi Tefsîri'l-Kitâb,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud- A.M. Muavvid), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998).

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endülüsî, *el-Muharrereru'l-Vecîz îi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Tahk. Abdusselam Abdüşşafî Muhammed), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001).

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* (Tahk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), (er-Riyâd: Dâru't-Tiybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/199).

İBNU'L-ARABÎ, Muhyuddin, *Tefsîru eş-şeyh el-Ekber,* (*Lübâbu't-Te'vîl fi Ma'âni't-Tenzîl,* ile birlikte), (Maarif bakanlığının izniyle Hasan Hilmî el-Kutubî ve Muhammed Hasan Cemalî el-Halebî tarafından 1316 yılında basılmıştır).

İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr,* (el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.).

İNAN, Abdulkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1961).

GÜNBÜLGÜN, Orhan, *Ayntabi'nin Terceme-i Tibyân Tefsirinin Muhtreva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi,* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2008).

KARA, Mustafa, "XIV-XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İlâmî Araştırmalar,* c. 12, sayı 2 (Ankara: 1999).

KARA, Mustafa, "XIV-XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 8, sayı 8 (Bursa 1999).

el-KUğEYRÎ, Abdülkerim, *Letâifu'l-İşârât,* (Tahk. İbrahim Beysûnî), (Mısır: el-Heyʻetü'l-l-Mısriyyetu'l-Âmme liʻl-Kitâb, ts.).

MUKÂTİL, Ebûʻl-Hasan b. Süleyman el-Ezdi, *Tefsîru Mukâatil b. Süleyman,* (Tahk. Abdullah Mahmûd şehhâte), (Beyrût: Dâru İhyâiʻt-Turâs, 1423).

en-NESEFÎ, Ebûʻl-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* (Tahk. Yusuf Ali Bedevî), (Beyrût: Dâruʻl-Kelimiʻt-Tayyib, 1419/1998).

ÖZDEMİR, Hikmet, *Mi'raç,* (İstanbul: Türkiye İlmi İçtimai Hizmetle Vakfı, 2009).

ÖZDEMİR, Hikmet, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İznîkî Hayatı ve Eserleri*, (Basılmamış doktora tezi), (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), (Ankara: 1980).

ÖZKAN, Mustafa, *Türk Dilinin Geliştiği Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi,* (İstanbul: Filiz Yayınları, 2009).

ÖZTÜRK, Mustafa, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I,* (Editör Bilal Gökkır ve diğerleri), (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kurʻan ve Tefsir Akademisi, 2011).

er-RÂZÎ Fahruddin, *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî (et-Tefsîr el-Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb),* (Dâruʻl-Kalem, ts.).

es-SAʻLEBÎ, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyâan (Tefsîru's-Sa'lebî),* (Tahk. Ebû Muhammed İbn Âşûr), (Beyrût: Dâru İhtaiʻt-Turâsiʻl-Arabî, 1422/2002).

es-SEMERKANDÎ, Ebûʻl-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkandî el-Musemmâ Bahru'l-Ulûm,* (Tahk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud-Zekeriyâ Abdulmevcud en-Nevtî), (Beyrût: Dâruʻl-Kutubiʻl-İlmiyye, 1413/1993).

es-SEMERKANDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* (Tahk. Muhammed Boynukalın), (İstanbul: Dâruʻl-Mizan, 2005).

es-SEMÎN, Ahmed b. Yusuf el-maʻruf bi el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn,* (Tahk. Muhammed Ahmed el-Herrât), (Dimaşk: Dâruʻl-Kalem, ts.).

STANLEY, Tim, "The Books of Umur Bey", *Muqarnas Volume XXI: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World,* XXI (2004).

SÜHREVERDÎ, Ömer Muhammed b. Abdillah el-maruf b. şihabuddin, *Nuğbetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* (Tahk. Yaşar Düzenli), (Yaşar Düzenli *şihabuddin Sühreverdi ve Nuğbetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tevbe Suresine Kadar Tahkiki,* (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 1994).

es-SÜLEMÎ, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin el-Ezdî, *Tefsîru's-Sülemi (Hakâiku't-Tefsîr),* (Tahk. Seyyid İmrân), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001).

ĢEĞEN, Ramazan, "İlk Osmanlı Âlimleri ve Yazdıkları Eserler", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük AraĢtırmaları Dergisi*, sayı 12, (İstanbul: Eylül 2002).

ĢEĞEN, Ramazan, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercümeler", *XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara 5-9 Eylül 1990) Kongreye Sunulan Bildiriler,* (Ankara: 1994).

et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), (el-Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslâmîyye bi Dârı Hecer, 1422/2001).

TAĞ, İsmail, *XV. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâhir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (GiriĢ-İnceleme-Metin-Sözlük),* (BasılmamıĢ Yüksek Lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2008).

TAĞ, İsmail, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys Es-Semerkandî Tefsiri'nin Asıl Müellifi Ve Tercümeye Verilen İsim", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* sayı 41 (2009).

TOPALOĞLU, Ahmet, *Muhammed bin Hamza XV. Yüzyıl BaĢlarında YapılmıĢ Kur'an Tercümesi,* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976).

et-TÜSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah, *Tefsîru't-Tüsterî,* (Tah. M. B. Uyûn es-Sûd), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423).

YASAROĞLU, M. Kâmil, "Mûsâ İznîkî", *DİA*, XXXI, (İstanbul, 2006).

YAZICI, İshak, "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Bazı Hususiyetleri", *Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Tercümesi* (Çev. Musa İbn Hacı Hüseyin el-İznîkî), (İstanbul: Sezgin NeĢriyat, tıpkı basım, 1983).

YAZICI, İshak, "Tefsîru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir AraĢtırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 6 (Samsun, 1992).

YÜKSEL, Murat, "Kara TimurtaĢ Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları", *Türk Dünyası AraĢtırmaları,* sayı 31 (Ağustos 1984).

ez-ZEMAHŞERÎ, Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-KeĢşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl,* (Tahk. A.A. Abdulmevcud-A.M. Muavvid), (er-Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 329-350, ANKARA-TURKEY

KUTADGU BİLİG VE DİVANÜ LUGATİ'T TÜRK'E GÖRE 'SAÇ-SAKAL' KÜLTÜRÜ ÜZERİNE

Adem AYDEMİR[*]

ÖZET

Karahanlı Türkçesi eserlerinden olan Kutadgu Bilig'in karşılaştırmalı metin yayını 1947 yılında Reşid Rahmeti Arat tarafından yapılmıştır. Divanü Lugati't Türk'ün tercüme yayını ise 1939/ 1941 yıllarında Besim Atalay tarafından yapılmıştır. Biz bu çalışmada Reşid Rahmeti Arat ve Besim Atalay'ın yayımlarından faydalandık.

Kutadgu Bilig ve Divanü Lugati't-Türk, Türk kültürü açısından çok önemli eserlerdir. Bu sebeple, XI. asır Türk dünyasının dil, edebiyat, kültür ve sosyal durumuyla ilgili zengin ve özgün ilk bilgileri veren Kutadgu Bilig ve Divanü Lugati't Türk, Türkoloji araştırmalarında her zaman temel kaynak olmuş ve araştırmacılar tarafından çok yönlü olarak ele alınmıştır.

Türklük biliminin kurucusu Kâşgarlı Mahmud tarafından Karahanlı Türkçesi döneminde kaleme alınan Divanü Lugati't Türk, Türk dilinin birçok bakımdan kılavuz eserlerinden birisidir. Bu eser, dilimizin sadece Karahanlı Türkçesi dönemini değil, daha önceki ve sonraki dönemlerini de aydınlatan bir öneme sahiptir. XI. asır Türk dünyasının dil, edebiyat, kültür ve sosyal durumuyla ilgili zengin ve özgün ilk bilgileri veren Kutadgu Bilig ve Divanü Lugati't Türk, Türkoloji araştırmalarında her zaman temel kaynak olmuş ve araştırmacılar tarafından çok yönlü olarak ele alınmıştır. Fakat saç-sakal kültürü bağlamında ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir. Bu sebeple, bu makale, Türk kültüründe, Kutadgu Bilig ve Divanü Lugati't Türk'e göre saç-sakal kültürünü incelemektedir. Bu çalışma genel tarama modelinde yapılmıştır. Bu amaçla, önce Dîvânu Lûgati't-Türk ve Kutadgu Bilig satır satır taranarak çağının saç-sakal kültürünü yansıtan bütün kelime, deyim, atasözü, beyit ve manzum parçalar fişlenmiş; daha sonra elde edilen malzeme, kendi içinde sınıflanıp listelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kutadgu Bilig, Divanü Lugati't Türk, Türk kültürü, Saç-sakal kültürü.

ABOUT THE CULTURE OF HAIR-BEARD ACCORDING TO KUTADGU BILIG AND DİVANÜ LUGATİ'T TÜRK

ABSTRACT

The critical edition of Kutadgu Bilig, which is one of the works of Karahanlı Turkish period, was published by Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat in 1947. The translation of Divanü Lugati't Türk, which was

[*] Öğretmen. MEB. El-mek: simsara_grim@hotmail.com

published by Besim Atalay in 1939/ 1941. In this article, for this purpose we used the Reşid Rahmeti Arat Besim Atalay publications of knowledge for wealth.

Kutadgu Bilig and Divanü Lugati't-Türk is very important works for Turkısh culture. Therefore, Kutadgu Bilig and Divanü Lugati't Türk which is the first source about the Turkish world's literature, language, cultural, social situation in the 11th century gives us very important and original knowledge's for Turcology researching.

Written in Karahanlı Turkish by Kâşgarlı Mahmud, the founder of the Turkology, Divanü Lugati't Türk is one of the main guideline works on Turkish language in many directions. This work has an illuminating significance not only for Karahanlı Turkish period but also for preceding and following periods as Kâşgarlı Mahmud enriched his work, which is primarily a dictionary, with some grammatical elements besides vocabulary. The Kutadgu Bilig and Divanü Lugati't Türk which is the source about the Turkish world's literature, language, cultural, social situation in the eleventh century gives us very important and original knowledge's for Turcology researching. But it has not been analyzed within the detailed context of culture of hair-beard. Therefore, in this article, investigates of culture of hair-beard of Turkish culture according to Kutadgu Bilig and Divanü Lugati't Türk. This study made by general scanning model. Therefore, firstly scanning Kutadgu Bilig and Divanü Lugati't Türk line by line, all words, idioms, proverbs, couplets, and written-in-verse components reflecting culture of hair-beard of its age have been indexed and listed in itself.

Key Words: Kutadgu Bilig, Divanü Lugati't Türk, Turkish culture, culture of hair-beard.

GiriÇ

Saçın rengi, dağılımı ve kesit özellikleri kalıtımla ilgili meseleler olup bu husus Antropoloji biliminin konusudur (Tunakan 1950: 319-325). Ancak Antropoloji bilimi ile tarih bilimi arasında sıkı bir münâsebet söz konusudur (Demircioğlu 1948: 49-67). Saçların alında, Çakaklarda, kulak arkasında ve nihayet ensede yaptığı sınır bütün insanlarda karakteristiktir. Ġnsanlarda saç, ırkların tespitinde önemli verilerden birisidir. Yabancılar arasındaki evlenmelerde dahi baskın saç ve sakal tipi veraset yolu ile dominant olarak geçer. Bazı ailelerde görülen çok kıvırcık saçın hatta bazen yapağı saçın ne Çekilde meydana gelmiÇolduğu izah edilmiÇdurumdadır (Tunakan 1943: 46). Antropoloji bilimi, insanın boyunu, baÇını, diÇini, saçını, cildini vesairesin tetkik ederek tespit ettiği morfolojik ve tavsifi değerlerin tümünü değerlendirilerek insanların ırkını tespit eder (Atasayan 1943: 29-33) Antropoloji biliminin verilerine göre, Türklerin belirgin ırkî özelliğinde saçlar, koyu esmer ve siyah olup sık ve dalgalıdır. Bıyık ve sakal da siyah ve hafif seyrektir (Rasonyi 1996: 8). Irkî özelliklerinde saç-sakal ve bıyıkları bu Çekilde maruf olan Türklerin, bunlara iliÇkin yaygın tasarruf Çekli kültürel bir boyuttur. Saç-sakal ve bıyıklara iliÇkin bu kültürel boyut, bu çalıÇmada XI. asır Karahanlı edebî ürünlerinden KâÇgarlı Mahmud"un Divanü Lugati"t Türk ve çağdaÇı Balasagunlu Yusuf Has Hacib"in Kutadgu Bilig adlı eserlerine dayalı olarak ele alınmıÇtır.

Bir dilin sahip olduğu deyimler ve terimler o dili konuÇan toplumun dünya görüÇünü, inançlarını, gelenek göreneklerini kısacası maddi manevi kültürünü yansıtırlar. Emek ÜÇenmez"in tespitine göre, KB"nin toplam sözvarlığı 2015 isim, 946 fiil olmak üzere 2961"dir. DLT"nin

sözvarlığında ise 5147 adet isim ve 3477 fiil olmak üzere toplam 8624 kelime veya deyim bulunmaktadır (Üçetmez 2008: 249). Kâşgarlı, bu sözvarlığı içindeki, öz Türkçe olan kelimelerin, öz Türkçe olduğunu ısrarla ifade ederken (I: 76, 431; III: 34, 35, 44, 153, 165), alıntı kelimelerin de, alıntı olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir (I: 356; III: 153), bazı kelimelere *„Fasih değildir."* (I: 108, 449; II: 142; III: 122), bazı kelimelere, *„Bu kelimenin aslının ne olduğunu bilmiyorum."* (I: 484) bazı kelimelere de *„Bu söz Türkçe değildir."* (I: 423; III: 19, 218) kaydını koymuştur. Karahanlı Türk hanedanına mensup ve Çuvaş bir Türkçü olan (Pritsak 1953: 243-246; Dilaçar 1972: 20-23) Kâşgarlı, *„Bilinmelidir ki, Oğuzların dili incedir."* (I: 432). *„Argu şehirleri halkının dili çapraşıktır."* (I: 30) diyor. Ancak, *„Oğuzlar Argulara komşudur, dilleri birbiriyle karışmıştır."* (III: 153). *„Oğuzlar Farslarla çok karışmış oldukları için birçok Türkçe kelimeleri unutmuşlar, yerine Farsça kelimeler kullanır olmuşlardır."* (I: 76, 431) diyor. Kâşgarlı, Türk şehirlerinde Farslılar çoğaldıktan sonra bu şehirlerin Acem şehirleri gibi olduğunu da ifade ediyor (III: 150). Kâşgarlı, Türkoloji çalışmalarında ilk başvuru kaynağımız olan eserinde, bir kelimenin iki türlü söylenişini karşısında; *„Bunların ikisi de kurala uygundur ve güzeldir."* (I: 435), bazı kelimelere de *„Bu ince bir lûgatir."* (III: 252) açıklamasını koymuştur. Kâşgarlı, Tanrının lâneti anlamındaki *„kargamak"* ile bir insanın bir insana kızması anlamındaki *„kırgamak"* arasındaki farktan bahsederken; *„Görmez misin, Türkler Tanrının lânetiyle bir kulun bir kulu kovması arasını nasıl ayırt etmişlerdir. Öbür kelimeyi üstün, bu kelimeyi esre kılmışlardır."* (III: 290) diyerek Türklerin bu konulardaki hassasiyetini ifade ediyor. Kâşgarlı, Türk dilinin yazılışırılması karşısındaki tavrını ortaya koyarken de; *„Hotanlılarla Kençekliler kelimenin önünde bulunan „ا/ل/ف leri (ه/ی/ h)"ye çevirirler. Türk dilinde bulunmayan bir harfi kattıkları için biz onları Türk saymıyoruz."* (I: 32) diyor.

Saç-sakal ve bıyık kelimeleri

Kâşgarlı; *„Saçın gürlüğü buluta benzetilerek „bulut tek saçı" denir ki, „saçı bulut gibi çok" demektir."* (I: 354) diyor. Türklerin ilk yazılı eserlerinden kabul edilen Yenisey Yazıtlarından E. 26 olarak tanımlanan yazıtın yedinci satırında *„...k bakırı bungsız erti kara saçın teg"* yani *„...k parası çok idi, kara saçı gibi"* cümlesinde birisinin parasının çokluğu *„teg"* (Aydın 2006/2: 68) benzetme edatı yoluyla sık ve kara saça benzetilmiştir. Yenisey Yazıtlarında geçen bu *„saç"* sözcüğünü Sir Gerard Clauson'un Etimolojik Sözlüğü'nde, *„hair: kara: saçı-n teg/ as his black hair."* (Aydın 2009: 111) şeklinde açıklanırken, Gök Türk Yazıtlarında BKY'nin G.12. satırında geçen aynı sözcüğü Vilhelm Thomsen da, *„saç/ hair"* olarak tanımlamıştır (Aydın 2004: 80). Saç ve sakal kelimeleri Türkçe ile Moğolcada gerek şekil ve gerek anlam bakımından müşterek olan sözlerdir.

Türkçe ile Moğolcada müşterek olan sözlerin bir kısmı, gerek şekil ve gerek anlam bakımından birbirinin aynıdır. Bahaeddin Ögel'in belirttiğine göre, siyah kartal için Moğolcada kullanılan *„çagalmai"* ve Kalmukça'daki *„zagalma"* sözleri ve atların boynunun iki yanındaki saçlar, atın göğsündeki kıl saçakları veyahut da köpeklerin boynundaki açık renkte çizgiler için kullanılan Moğolca *„çagal"* sözü ile Kalmukçadaki *„zagal"* sözleri Türkçedeki *„sakal"* sözünden başka bir şey değildir (Ögel 1998: 366). Türkçedeki bu *„sakal"* (DLT I: 390) sözü *„çene"* anlamına gelen *„sakak"* sözünden gelmiştir. Sakal sözü ve bu sözün köklerine temas eden Ögel de bu yakınlığa temas etmiştir (Ögel 1985: 306). Tuncer Gülensoy, *„Sakal"* (MNT). ~ Uyg. *sakal* 'sakal" (H. I. 12, 144; EUTS: 194); Kırg. *sakal* „sakal", (Kırg. Sözl. 629); Çuv. *sdhal, sdğal* „sakal" (Çuv. Sözl. 129); Kaz. *sakal* (gös. yer.) açıklamasıyla *„sakal"* kelimesinin Moğolcada Türkçe bir alıntı olduğunu belirtir (Gülensoy 1973: 105; 2011: 19). Bunun aksine Osman Fikri Sertkaya, Türkçe ve Moğolcada müşterek olan bu *„sakal"* kelimesinin S. Gerard Clauson'un 1972 yılında Oxford Üniversitesi tarafından yayımlanan An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish'in s. 808-b ve 809-a'daki kaydını delil göstererek, hangi dile ait olduğunun bilinemediğini kaydeder (Sertkaya 2009: 26).

Eserinde „*bıyık*" kelimesine de temas eden Ögel, bu kelimenin menşei hakkında bir görüş beyan etmemiştir. "*Yağma, Toxsı, Kıpçak, Yabaku, Tatar, Kay, Çomul ve Oğuzlar, birbirine uygun olarak* (ذ -dh) *harfini her zaman* (ى -y) *ye çevirirler ve hiçbir zaman* (ذ) *li söylemezler*." (DLT I: 32). "*Kelimenin başında bulanan* بِ " *harfini Suvarlarla, Oğuzlar, Kıpçaklar* „ب'*ye çevirirler. Türkler* مەن بن بِ*-men bardum', Suvarlar, Kıpçaklar, Oğuzlar* „بِن بِ/ *ben vardum*" derler. Türkler çorbaya بِمون/ *mün', bunlar* „بِنو بِ/ *bün*" *derler*." (DLT I: 31). Bu durumda Türkler „*bıyık*"a, „*mıdhık > mıyık*" derken, Suvarlar, Kıpçaklar, Oğuzlar „*bıdhık > bıdık*" (DLT I: 377) derlerdi. Çocukluk evresinden ergenlik evresine geçişin göstergesi, kişikendine gelip 16-17 yaşına girdiğinde „*munğ tag*" (DLT III: 359) denilen ergenlik dişinin çıkmasıdır. Erkeklerde sesin kalınlaşması ve bıyıkların çıkması ergenlik evresine geçişin göstergesi olmuştur. Türk devletlerinde henüz bıyığı çıkmamışolanların orduya dâhil edilmediği bilinir. Tepegöz, Basat'a; „*Bıyıcağı kararmış yiğitçük.*" (Ergin 2008: 215) diyor. Ünlü ihtiyarlamışolmanın göstergesi de „*aksakal*" (Oğuzca) (DLT I: 81) ve „*kökçin sakal*" (KB: 667, 1798, 4636) olmuştur (Yaylagül 2009: 56-65). „*Bıyık*" kelimesi „*bıdhık > bıdık ~ mıdık > bıyık ~ mıyık*" şeklinde bir gelişim seyri izlemiştir.

Tıraş âletleri

Ayna ve tarak Türklerin en azından milâttan önce II. binli yıllardan beri kullandıkları araçlardandır. Orta Asya'da milâttan önce II. binli yıllara ait kurganlarda aynalara (Ögel 1984: 24), Hun kültürünü temsil eden Pazırık kurganlarında ise taraklara ve aynalara rastlanması (Ögel 1984: 65) o devrin hayat tarzı ve ölüm sonrası anlayışı hakkında fikir vermektedir. Bu kurgandaki madenî eşya arasında bulunan gümüş ayna bilhassa mühimdir (Ünan 1998-I: 508). Bu gibi madenî aynalara çok daha sonraları Hazar kültür çevresindeki kadın mezarlarında da rastlanmaktadır (Ögel 1984: 232).

Yüligü/ يوكيلِ: "Saç tıraş eden ustura." Oğuzlar buna „*kerey/* كِراى" (DLT III: 174) derler. Kâşgarlı, „*-gu*" eki fiillerden emir sıygası üzerine gelen bir ektir. Bu suretle kelime, zaman, mekân, âlet isimleri olur (DLT III: 311) diyor. Hilesini dalkavuklukla saklayan kimse için „*Sakak bıçar sakal okşar*/ Okşayarak ve hile yaparak sakalla oynar ve çeneyi keser." (DLT I: 282; II: 286) denirdi. „*Yüligü*" ve „*közüngü*" „*-gu*" eki ile yapılan isimlerden olup öz Türkçedir. „*Yüligü*" sözcüğü Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde ve günümüz Oğuz lehçelerinde bulunmaktadır (Yıldırım-Çifci 2012: 1232). Yülegü/ Yüligü/ Yülügü: "Ustura" (EUTS: 199). Yülügüç: "Tıraş başağı/ ustura" (CC: 45/24). Yülümek: "Tıraş etmek" (CC: 45/21-23). Cehennemin vasfını anlatan Eski Uygurca bir metinde, „*yüliyü*"ler Cehennem çimenlerine benzetilir:

"*İki gıdığında ot çimgen önmiş*

teg yitti yüliyüler önüp turur"

„İki kıyısında ot çimen bitmiş gibi,

keskin usturalar bitip durur." (Bang-Arat: 1934: 253).

Oğuzların, „*yüligü*" yerine kullandıkları „Kerey": Altay şamanizminde kötülükler Tanrısı ve Cehennemin sahibi olan Erlik'in oğlu, yardımcısı ve cehennem muhafızının adıdır (Ünan 1986: 20, 24, 25, 40; Bayat 2007: 337). Erlik'in karanlık dünyasına mensup bütün ruhlara „*kara nemeler*" denildiği gibi „*yekler*" de denir. „*Yek*": Uygurca dinî metinlerde „*şeytan*" demektir (Ünan 1986: 41) „*Kerey*" kelimesi DKH'de yer almamış(Yıldız-Ölker 2009: 12) bunun yerine diğer Türkler gibi „*yüligü*" ve tıraş etmek yerine de „*yülümek*" sözü kullanılmıştır. „*Egregi zindandan çıkardılar. Saçı sakalını yülidiler.*" (Ergin 2008: 230). Orta Asya'da ve daha ziyade Cengiz Han'dan sonra Oğuzlar arasına karışmışolan „*Kereyli*" veya „*Keraylu*" adlı bir boy (Ögel 1998: 213, Ünan 1998-I, 245) ile Kazak-Kırgızların Orta Cüz'ünde „*Kerey*" adlı bir boy (Ünan 1998-I: 3) görünüyor.

Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi ve günümüz Oğuz lehçelerinde yaşamayan „*kerey*" kelimesinin Hint-Avrupa dillerinden alıntı bir sözcük olduğu savunulmuştur (Karaşlar 2010: 519). Bazı araştırmacılar ise bunun aksine, „*kerey/ giray*" kelimesinin Türkçe „*ker*" (en kudretli mahlûk, dev) ve küçültme eki +ey'den müteşekkil olduğunu ve kelimenin bilâhare Hint-Avrupa dillerine geçtiğini kaydederler (Uygur 2004: 130).

Közünğü: "Ayna" (DLT III: 379). Közgü: "Ayna" (CC. 86/29). Közünğü kelimesi, organ adı olan „*köz*/ göz" kelimesine âlet isimleri yapan „*-gu*" eki getirilmesiyle yapılmış öz Türkçe bir kelimedir. Kâşgarlı, "*-gu*" *eki fiillerden emir sıygası üzerine gelen bir ektir. Bu suretle kelime, zaman, mekân, âlet isimleri olur.*" (DLT III: 311) diyor. Bu bakımdan „*yüligü*" ve „*közünğü*" isimleri bu „*-gu*" eki ile yapılan isimlerdendir (Mansuroğlu 1953: 341-348; Clauson 1967: 25; 2007: 92) İki taraflı olarak üretilmiş olan aynalara „*iki yüzlüğ közünğü*" (DLTIII: 45), aynanın yüzünde oluşan paslara „*kög*" (DLT III: 132) denirdi.

„*Ayna*/ اينه" kelimesi çok eski Türkçe bir kelimedir. Bu kelime Eski Türkçede „*şeytan, cin, peri*" (EUTS: 19) anlamında iken, DKH'de Türk onomastiği yönünden ilginç olmak üzere hem bir kadın adı olmuş „اينه ملك/ *Ayna Melek ~ Melik*" (Ergin 2008: 77), hem de „*mübarek, mukaddes*" anlamı kazanmıştır. „*Ayna güni okuyanda kutbe görklü*" (Ergin 2008: 75). Ünlü insanın ışık kırılması ve yansıma gibi fizik olaylarını bildiği söylenemez. Bu sebeple aynadaki görüntü aslında Kâşgarlı'nın DLT I: 47'deki dörtlükte ve I: 123'deki „*Umay*" başlığında geçen „*eş*" ile III: 225'te „*Çıwı*" maddesinde geçen „*eş cin*"in görüntüsüdür. Kâşgarlı'nın, DLT I: 47'deki dörtlükte geçen „*eş*"i „*eş, arkadaş*" şeklinde açıklaması isabetli değildir. Buradaki „*eş*", Yakutların „*ije kııl*" dedikleri ve „*Umay*" bahsinde geçen „*eş*" olmalıdır (Günan 1998-I: 460). Diğer yandan Kırgız ve Kazaklarda şaman gelenekleriyle bağlı olan „*aynalayın*" sözü, „*canım, canına feda olsun*" demektir (Günan 1998-II: 247).

Batılı Türkologlar Türkçede „*Ayna*" kelimesinin Farsça „*âdına*" (EUTS: 3) kelimesinden geldiğini savunmuştur. Vahit Zahidoğlu'nun sahasına münhasır bir tetkikine nazaran, DKH'deki „اينه ملك/ *Ayna Melek ~ Melik*" şahıs adındaki „اينه/ *Ayna*" kelimesinin Farsça „*âyine*/ *ayna*" veya „*âdna*/ *ayna*/ *Cuma*" kelimesinden geldiği yönünde Türkolojide geniş yayılmış görüş esassızdır (Zahidoğlu 2001: 8). Bu konularla ilgili olarak Türk kültür tarihinin büyük üstadı Bahaeddin Ögel, geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ögel aynen şöyle kaydediyor:

> "*Ayna Han adı Sibirya ve Altay masallarında çok geçer. Kononov, bu adın Farsça 'ayne'den geldiğini zannetmiştir. Ayna sözü Türkçede „şeytan" anlamına gelir*. (Radlof, Wörterbuch, I, s. 17; Castren, Finnische Mythologle, s. 232). *Manasının kötü olmasına rağmen Sibirya masallarında iyi insanlara ad olarak da verilmiştir. Katanof, Türk adları listesinde, bu adla ilgili bibliyografyayı toplamıştır*. (Ukazatel sobstevennih inen, Spb. 1888, s. 4). *Dede Korkut Kitabındaki 'Ayna Melek adının da bu menşe ile ilgili olması çok muhtemeldir*." (Ögel 1998: 238, 97. not). "*Cengiz Han'ın en küçük oğlunun adı, Toluy, yani ayna idi. Bu da bize geleneklerimizde aynanın önemini göstermektedir*." (Ögel 2002: 402).

Manası kötü olan bazı kelimelerin çocuklara ad olarak konulması Türk folklorunda rastlanan bir durumdur. Şecere-i Terâkime'de Avşar ilinin padişahı „*Ayna Han*" (Ögel 1998: 237/8)'dır. Kâşgarlı'nın bir zaman yanında kaldığı beylerden birinin adı Komuk idi. Ancak bu ad „*at gübresi*" anlamına gelirdi (DLT I: 383). Azak: „*şaşkın, yoldan çıkmış, azmış*" anlamında iken bu kelime bir Oğuz beyinin adıdır (DLT I: 66). Yawlak: „*kötü, fena*" anlamında iken yine bir beyin adı olmuştur (DLT III: 44). Eski toplumlarda ruh ve iyeleri aldatma pratikleri geniş yer tutmuştur. İyi insanlara kötü adlar verilmesi tamamıyla eski Türk inançlarının gereği olup, kötü iyeleri aldatma düşüncesinden kaynaklanmıştır.

Naciye Yıldız tarafından yapılan, "*Sibirya Türklerinin Mitoloji ve İnançlarında Kötü Ruhlar*" adlı tetkikte, Hakas Türklerin inançlarına göre, üç kısımdan oluşan kâinatın (Yıldırım 2011: 1951-1965) ikinci kısmı olan yeraltı dünyasının adı „*Ayna Çiri*"dir. Ayrıca „*şeytan*" anlamında „*Ayna*" ve çocuklara musallat olan „*Ayna-çik*" denen şerrir ruhlardan söz edilir (Yıldız 2008: 91). Hakaslar, bugünkü Kırgızların ataları olarak kabul edilir (Karayev 2001: 201-217). Nitekim şimdiki Hakas ve Kırgızların içinde korunan Kara Börü boy adının daha VIII. asra ait bir Talas yazıtında geçmesi, Yedisu Türk boyları ile Güney Sibirya Türk boylarının ilişkisini ortaya koymaktadır (Useev 2009: 23). Kırgızlarla Oğuzların etnik bağlantıları da üzerinde durulan konulardandır (Karatayev 2003: 199-207). Bu durumda Oğuzların ustura hakkında kullandıkları „*Kerey*" ile Hakasların „*Ayna*"sı arasında bir bağlantı olup, „*Kerey*/ Ustura", „*Ayna*"nın muhafızı durumundadır. Türklerde „*ustura*" ve „*ayna*"nın tabu olması da kaynaklarını buralardan almıştır. Sonuçta „*kerey*" ve „*ayna*" kelimeleri Oğuzlarda Ötüken devrinin bir hatırası olmalıdır.

Nihayet Türkçede; „*Kün*/ gün" çok eski bir Türkçe sözdür. Yek: „*şeytan, peri*" (DLT III: 160; CC: 117/4; EUTS: 190) anlamında iken, „*yekkün*" Hıristiyanların ibâdet günü olan Pazar günü (Çağatay 1968: 197) demektir. Bu *'yekkün*"ün, Farsçada Pazar günü anlamına gelen „*yek + gün/ birinci gün*" ile bir ilgisi yoktur. Demek ki „*Ayna günü*/ Cehennem günü" ve „*Yekkün*/ şeytan günü" kelimelerinde bir anlam zıtlaşması söz konusudur. Ayna günü, Müslümanlar için „*Cami ~ Cuma günü*"ne, „*Yekkün*" ise Hıristiyanlar için „*Kilise günü*"ne dönüşmüştür. Burada tabu olan konularda sık görülen basit ve tipik bir anlam zıtlaşması „*enantiosemy*" söz konusudur. Nitekim bu şekildeki anlam zıtlaşmasına, „*Albız/s ~ şeytan*"dan gelen „*yabız*" kelimesinin XVI. asırda „*yavuz = mülâyim/ iyiliksever/ cömert/ yiğit*" şekline dönüşmüş olması belirgin bir örnek durumundadır (*bkz*. *not*. 2).

Targak: "Tarak" (DLT I: 467). Türkçede „*tarak*" (DLT I: 467) demek olan „*targak*" sözü „*saç taradı*" (DLT I: 14) sözünden gelmiştir. Tarakları „*targakçı*" denilen ustalar, boynuz, ağaç veya metalden yaparlardı (şgen 2008: 168). Tarak kelimesinin kökeni olan „*tarı-*" sözü „*Dağıtmak, yaymak, ayırmak*" anlamına gelmektedir. *Tar-*: "Dağıtmak" < **tār-*: *tar-ar*: "Dağılmak, saçılmak, ayrılmak, bölünmek, bitmek, sona ermek" < **tāra-* (Tekin 2003: 330). „*Bey süsin tardı*/ Bey askerini yaydı, dağıttı." Bir kimse herhangi bir şeyi dağıtırsa yine öyle denir (DLT III: 180). Kâşgarlı, „*tara-*" maddesi altında, orijinalinin „*tar-*„ olduğunu belirterek, „*Ol anın süsin taradı*/ O onun ordusunu dağıttı." örneğini vererek „*tardı*" yerine „*taradı*" olarak da söylendiğine dikkat çekiyor (DLT II: 364). "*k*/ ق" harfi fiil köklerine gelerek âlet ismi yapan bir ektir." (DLT III: 45). KB'de „*Elig targu malın kılıç tutgu yağ*/ Malını dağıtıp kılıç ve yaya sarılmalısın." (KB: 4139) ve „*Öküş tirnekin kör taradı ölüm*/ Birçok topluluğu ölüm dağıttı." (KB: 4829). „*Tar-*"ın bu kullanımının Karahanlı Türkçesine mahsus bir tasarruf olduğu ileri sürülebilir (Gül 2012: 103). Kâşgarlı, „*En açık ve en tatlı dil, Hakanlılar ülkesinin dilidir*." (DLT I: 30) diyor. Bu örnekler „*tarak*" kelimesinin, „*dağıtmak, yaymak, ayırmak*" anlamında „*tar-*" kökünden geldiğini ve öz Türkçe olduğunu ortaya koyuyor (Gül 2012: 103). Eski Uygurca metinlerde „*tarak*" anlamında geçen „*şu-şutsi*" kelimesi ise Çince bir alıntı durumundadır (Tekin 1976: 465; Çetin 2004: 202).

Heykellerde saç-sakal görünümü

Gök Türk çağı heykellerinin büyük bir kısmının bıyıkları vardır. Umumiyetle yanakları kaplayan bıyıklar çok iyi şekilde ve ekseriya yukarıya doğru bükülmüştür. Ancak aşağıya doğru bükülenler de vardır (Ögel 1984: 158). Güney Sibirya'da bulunan saçlı, bıyıklı ve sakallı heykel şekilleri Türklerin en eski portreleri olup bunlar ölen Türk askerlerini temsil etmiştir. Orta Asya'da yapılan kazılarda ele geçen insan resimlerinin hemen hepsinde, burulmuş bıyıklara rastlanır. Altay dağlarındaki heykellerde, tepeden yapılmış topuz şeklindeki saç tuvaletleri görülmektedir. Fakat Tuva eyâletindeki heykellerin saçları, arkadan bir yiv ile ayrılmış ve arkadan örülmüştür. Örgü oldukça kalındır. Fakat Çinlilerinki gibi uzun değildir. Tanrı dağlarında bulunan heykellerin bıyıkları ve Türk tipinde şapkaları bulunmaktadır (Ögel 1984: 168). Hakasya'da Znamenki köyü

yakınlarında bulunan ve bugün Minusinsk müzesinde sergilenen bir heykel ortadan ikiye ayrılmış uzun saçlı, kulakları küpeli, bıyıklı, sakallı ve ellerinde içki kabı tutan bir erkeği canlandırmaktadır. Milâttan sonra IX. asra tarihlenen bu heykelin arka yüzünde eski Türk alfabesiyle yazılmış ve dikey çizgiler şeklinde düzenlenmiş satırlar bulunmaktadır. Heykelin üzerindeki bu metnin Türkeş devletinde Kara-hanlı'a bağlı ve 26 yaşında ölen Ezgene isimli beyin adına yazıldığı anlaşılmaktadır (Ögel'kenderzade 2010: 258).[1] 1960 yılında Tuva yakınlarında bulunan heykel gurubu Gök Türkler dönemi heykellerinin en belirgin örnekleridir. Bu heykeller, saçları merkezden iki yana ayrılmış bıyıklı ve halka küpeli, üzerinde "V" yaka gömleği ve kaftanı olan bir kişiyi canlandırmaktadır. Figür dirsekten bükülmüş ve öne doğru uzatılmış ellerinde birer insan kafası tutmaktadır. Kıslasov'a göre heykel yağma sırasında öldürdüğü düşmanların kesilmiş kafalarını tutan bir ölen alp'i temsil etmektedir (Ögel'kenderzade 2010: 261). Çok bakımlı ve çok yalın gözüken Gök Türk dönemi heykelleri aslında canlandırdıkları insanların portre özelliklerini de taşımaktadır. Rus bilim adamı L.A. Yevtühova incelediği 92 adet Gök Türk dönemi heykeli arasında bıyık ve sakalların hep farklı biçimde tasvir edildiğine dikkati çekmektedir (Ögel'kenderzade 2010: 262). Batı Moğolistan'daki bazı taş babalar bıyıklı, bazıları sakallı, bazıları ise bıyıksız ve sakalsızdır (V. D. Kubarev-D. Tsevendorj 2001: 213-224). Dest-i Kıpçak Balballarında erkek heykellerin, kadın heykellerine göre cinsiyet belirgin değildir. Bununla beraber, genellikle kafa ve yüz çizgileri ile bıyık ve miğfer, bedende bulunan askerî donanım erkek heykellerin özelliğidir (Altınkaynak, 2008-b: 104). Bu muhitteki bazı heykellerde ilginç olan taraf şapka altından bele kadar uzanan 2-3 saç örgüsünün bulunmasıdır. Bu saç örgüleri arkadan beldeki kemerin altına sokulmaktadır. Heykellerin bellerinde bıçak, çakmak, çanta, kese dışında tarak ve ayna gibi diğer günlük kullanılan eşyalar bulunmaktadır (Altınkaynak, 2008-a: 77).

Yazılı kaynaklarda saç-sakal

Kırgızlar uzun boylu, kırmızı saçlı, beyaz yüzlü ve yeşil gözbebeklidir. Bunlar siyah rengin uğursuz olduğuna inanır ve siyah gözbebeklilere *„Li-Linglerin hafifleridir."* (Eberhard 1996: 67) derlermiş. Orta Asya'nın kadim kavimlerinden olan Wu-Sunların saçları ise kırmızı idi. Çinliler ne zaman Wu-Sunlardan söz açılsa bunların daima dünyanın en çirkin kavimleri olduğunu söyler ve kızıl saçlı, yeşil gözlü insanlar diye kendilerinden alayla bahsederlermiş (Ligeti 1998: 37). Çin kaynaklarına göre bir Türk boyu olduğu muhakkak olan Dinğ-Linğlerin saçları kıvırcıktır (Eberhard 1996: 71). Esasen Siyenpilerden olan Tu-Yü-Hunlar da kadınlar süslü bir saç örgüsü bırakırlardı (Eberhard 1996: 103). Hunlar, Gök Türkler, Uygurlar, Avarlar, Hazarlar, Oğuzlar ve Bulgarlara ait vesikalara göre, genellikle sakallarını kestiren Türk erkekleri uzun kesilmiş saçlı (Hun tıraşı) ve bıyıklı idiler (Kafesoğlu 2005: 320 ayrıca n. 593). Sandor Eckhardt'ın dediğine göre, Avrupa Hunları erkek çocuklarının yüzlerini daha emzirmeden önce, yaranın acılarına alışkınlık maksadıyla demirle çiziyorlar, böylece sakalsız olarak yaşanıyorlar ve gençliğin tazeliğinden mahrum kalıyorlardı (Eckhardt 1982: 128). Çin kaynaklarının belirttiğine göre Gök Türklerde erkekler saçlarını serbest bırakılıyordu (Ligeti 1998: 200). Gök Türk hakanı İşbara Kağan, Çin âdetlerini almak istiyor, ancak *„Dalgalı* (*sarkıtılmış*) *saçlarımızın örgülerini çözdürmeye cesaret edemedim."* (Sümer 1993: 4 n. 11) diyordu. 630 yıllarında Batı Gök Türk hakanı Tö'ong İşe-Hu Kağan'ı ziyaret etmiş olan Çinli seyyah Hüen-Çang, hakanın iki yüz kişilik maiyetinin saçlarının örgülü olduğunu görmüştü (Sümer 1993: 13). *„Halaç Ordu"* yazılı bir parada, tam cepheden, bir hükümdar başı tasvir edilmiştir. Hükümdarın saçları Batı Gök Türk Kağanı Tö'ong İşe-Hu Kağan'ınki gibi uzun, ekseri Türkler gibi matruş veya Mecusî geleneğinde bıyıklı gözükmektedir (Esin 1972: 29). Soğdların (650-696) Afrasyab Sarayında (VII-VIII. asırlar) yaptıkları duvar resimlerinde Gök Türk beylerinin de tasvir edildiğini görmekteyiz. Üst sırada oturan uzun saçlı

[1] Ezgene'nin Hakasya'da Yenisey nehrinin sol kıyısında, Tes ve Erba ırmakları arasında E. 37 (Tuba III) olarak tanımlanan bir yazıtı bulunmaktadır. Yazıta göre Ezgene, Türgeş hakanı Kara Kan'ın saray hizmetçilerinden olup, Kırgızlara elçi olarak gönderilmiş ancak bu elçilik hizmeti sırasında Kırgız ülkesinde vefat etmiştir.

beyler ve alt sıradaki uzun saçlı, uzun kaftanlı figürler Gök Türk beyleri olarak yorumlanır. Üst sırada minder üzerine bağdaş kurup oturan Türk beylerinin özenle taranmış saçları ve bellerinde asılı olan kılıçları dikkat çekicidir (Salman 2009: 21). Çin kaynaklarından ulaşılan bilgilere göre Uygurlar, saçlarını tepeden örüyorlar, sakallarını kısaltıyorlardı (Eberhard 1996: 74). DLT'de yer alan bir efsaneye göre, Zülkarneyn karşılaştığı bir kısım Türklerin saçlı ve üzerlerinde Türk belgeleri bulunduğunu görünce sormadan onlara تدنيز نامكر *Türkmanend*/ Türk'e benzer." demiş (DLT III: 415). Nihayet, DKH'de; Ulaş oğlu Salur Kazan, gördüğü rüyayı yorumlaması için kardeşi Kara Göne'ye; „*Kargu gibi kara saçum uzanur gördüm, uzanuban gözümi örter gördüm.*" dediğinde, Kara Göne; bu rüyayı şöyle yoruyor ve „*saç kaygudur*" (Ergin 2008: 99-100) diyor. DKH'de Dirse Han'ın hatunu, „*Topuğında sarmaşanda kara saçlu*" olarak tavsif edilir (Ergin 2008: 79). Bügdüz Emen ise; „*Varuban Peygamberün yüzini gören, gelübeni Oğuzda sahabisi olan, acığı tutanda bıyıklarından kan çıkan, bıyığı kanlu Bügdüz Emen ...*" (Ergin 2008: 113) şeklinde tavsif edilir.

Saç bırakmanın dinsel sebepleri

Kaynaklarda belirtildiği gibi Türkler çeşitli saç modellerini kullanmışlardır. Bunun nedeni çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları ve değişik kültürlerden etkilenmiş olmalarıdır. Batı Türklerinden olan Oğuz ve Peçeneklerin saçları genellikle uzun olduğu halde doğuya doğru gidildikçe bu değişmektedir. Proto-Moğol kavimlerinin inanışlarına göre, onların ataları „*dazlak kafalı*" kimselerdi. Bundan dolayı Moğollar ile onların tesiri altında kalmış olan Doğu Türkleri, bu inanışa uyarak saçlarını kesmişlerdir. Başın etrafı derin olarak tıraş edildikten sonra, tepede bırakılan tek örgü Kuzeydoğu Asya ile Mançu kavimlerine ait bir saç şekli idi (Eberhard 1996: 101). Türklerle akraba kültür çevreleri sayılan Moğol ve Mançu halkları, Tanrı tutsun diye tepelerinde bir saç perçem bırakırlar ve bazen de bunu, tepelerinde bir örgü şeklinde örerlerdi. Türkler geniş tarihleri boyunca muhtelif kültür çevrelerine girmiş ve bu yeni kültür çevresi tipinde medeniyetler yaratmışlardır. Bu sebeple Çin, Hint ve İslâm medeniyetlerinin birer Türk örneği mevcuttur. Bununla beraber bazı Türk kültür unsurları medeniyet çevrelerinin değişmesine rağmen kaybolmamıştır. Gök Türk Yazıtlarında, KTY'nin D.11. satırı ve BKY'nin D.10. satırındaki kayıta göre; "*Türk budun yok bolmasun tiyin budun bolçun tiyin kangım İl Teriş kağanıg ögüm İl Bilge Katunug Tengri töpüsinde tutup yügerü kötürti*/ Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İl-TeriŞ Kağanı, annem İl Bilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırmış" Tanrı İl TeriŞ Kağan ile Hatunu İl Bilge'yi yükseltirken, onların tepelerinden tutmuştu. Tanrı herhalde onların saçlarından tutmuş olmalıdır (Ögel 1979: 70). Ziya Gökalp'ın dediğine göre, eski Türklerin tepelerinde en azından bir tutam saç bırakmalarının dinî bir manası bulunuyordu. Eski Türk inancına göre, bir kişi öldüğü zaman Erlik Han'ın hadimi olan Körmös bu ruhu cehenneme götürerek kaynar katran dolu kazana atardı. Ancak, Bay Ülgen'in hadimi ve ruhun hamisi olan Yayucı, bu ruhu tepesindeki saçlardan tutarak dışarı çıkarırdı. Eski Türklerin tepelerinde bir tutam saç bırakmaları işte bunun içindir. Eski cemiyetlerin hemen hepsinde ruh, vücudun şeklinde tasavvur edilirdi. Bu sebeple ruhun sahibi gibi saçlı olmasına taaccüp etmemek gerekir (Gökalp 1976: 78). Adı „*er*"den geldiği açık olan kötülükler Tanrısı ve Cehennemin maliki Bay Erlik Han, Altay Türk destanlarında, „*Kara bıyıklı kara sakallı, kana çalmış yüzlü* (çehreli), *parlak sakallı.*" (İnan 1976: 28) olarak tavsif edilir.

Türklerde saç-sakal tipleri

Saçları olan yani saçlı adama „*saçlığ*" yahut „*saçlığ er*" (DLT I: 464), saçlanmaya da bugünkü gibi „*saçlanmak*" (DLT II: 246) deniyordu. Türkçede „*köp*" kelimesi en eski kelimelerden olup „*çok*" anlamındadır. Bu sebeple gür ve canlı olan saçlara, „*köp saç*" denir (DLT I: 319). „*Kırt*", kelimesi ise kısa, güdük demek olduğundan kısa saça „*kırt saç*" (DLT I: 342) denirdi. „*Taz*" (DLT III: 148), „*aluk*" (DLT I: 67), „*ajmuk taz*" (DLT I: 99), „*aybang*" (Çigilce. DLT I: 116), „*sokar*"

(DLT I: 411), „*kırbas*" (DLT I: 459) ve „*tokluk*" (DLT I: 469) sözleri „*kel*, *kel adam*, *saçsız adam, dazlak adam*" anlamındadır. Kellik, ayıp ve bedensel bir kusur sayılmıştır. „*Ol anı tazladı*/ O, ona kel dedi, kel saydı." (DLT III: 293). „*Taz keliği börkçige*/ Kelin, börksüzün geleceği yer börkçüdür." (DLT I: 26; II: 41).

Türklerde, hem insanda hem de doğadaki bazı varlıklarda kellik üzerine inanışlar mevcuttur. Halk edebiyatındaki anlatı türlerinde (masal, destan, efsane vb.) rastlanan kel kahramanlar, sıra dışı tiplerdir. Hatta bazı şaman efsanelerinde ölenleri dirilten kel kadın şamanlar ve fırtına çıkarabilen kel şeytanî kadınlar yer almaktadır. Olağanüstü niteliklere sahip bu tiplerin kelliğinin, olgunluk ve bilgelik göstergesi olarak görülmesi yanında, diğer dünyayla bağlantılarının delili olduğuna da inanılırdı (Ögel 2002: 77-87; Beydili 2005: 306-308). Sonuçta Türk dünya görüşüne göre kellik, kınanılacak bir durum değil bilâkis, Tanrı kutunu sembolize etmektedir (Ergun 2005: 79). Eski Çin kaynaklarına göre, Orta Asya'nın kadim uluslarından Juan-Juanlarda bir kel atadan neşet etme efsanesi (Eberhard 1996: 100) olduğu gibi, onların ahfadı Çe-Çenlerin lideri Mu-gu-lu da kel kafalı idi (Eberhard 1996: 101).

„*Ajmuk*" kelimesi Farsçadan bir alıntı olmalıdır (Eker 2009: 243). Çenesinin altında bir miktar sakalı bulunana „*teke sakal*" (DLT III: 228) denir. „*Sütük*" kelimesi aslında sığır boynuzundan yapılan divittir. Köse sakal buna benzetilerek „*sütük sakal*" (DLT I: 390) denir. İbn Fazlan, Oğuzlardan bahsederken; „*Bütün Türkler sakallarını yolup bıyıklarını bırakırlar. Bazen, onlar arasında sakalını yolmuş, çenesinin altında birkaç tüy bırakmış, sırtına post almış ihtiyar bir adam görürsün. Uzaktan ona bakınca keçi olduğunda tereddüt etmezsin*" (İbn Fazlan 1995: 41) diyor. İbn Fazlan'ın seyahati esnasında karşılaştığı Oğuz çobanı, „*Ben onun sakalına pisleyeyim*." sözüyle, Oğuz Yabgu Devletinin Kuzerkin'inin sakallı olduğunu imâ ediyor (İbn Fazlan 1995: 39).

DLT'de Türklerin değişik saç modelleri kullandıkları görülüyor. Bırakılmış, salınmış saça „*yetrüm saç*" (DLT III: 47) ve „*yetüt saç*" (DLT II: 287) denir. „*Sulındı*", „*Erkeğin arkaya doğru salıverdiği saç.*" (DLT I: 449), „*art saç*/ arka saç" (DLT I: 42), „*ıdhınçu saç*/ Erkeğin sonradan bırakılan saçı." (DLT I: 133), bu ifadelerden erkeklerin saçlarının uzun olduğu anlaşılıyor. Örülmüş olan her nesneye „*örük*", örülmüş olan saça „*örük saç*", (DLT I: 69), „*örme saç*" (DLT I: 129) ve örülen bir şeye „*ördü*" denildiği gibi, adam saç ördüğünde de „*saç ördü*" denir (DLT I: 172). İslâmiyete girdikten sonra da epeyce bir müddet uzun saç geleneğini sürdüren Türkler, başında kendilerinin saçları gibi saçı bulunmayan kimselere „*tok er*" (DLT I: 332) diyorlardı. Bu ifadeden Türklerin kısa saç hatta kazınmış saçlar da kullandıklarını öğreniyoruz. Kıvırcık saça „*bogurda saç*" (DLT I: 488), kıvırcık olmayan saça „*sıgan saç*" (DLT I: 403) veya „*suwlanğ saç*" (DLT III: 386) denirdi. Bir şey kesildiğinde „*uturdu*", saç kesildiği zaman da „*Ol saç uturdu*" (DLT I: 176), „*Saç utruldu*" (DLT I: 246) denir. „*Er saçın yülütti*/ Adam saçını yülüttü, tıraş ettirdi." (DLT II: 316), „*Er saç yülidi*/ Adam saç yülüdü, tıraş etti." (DLT III 90), „*orpatmak*" (DLT I: 259) saçını dağıtmak anlamındadır. Bazı saçlar herhalde kıvırcık ve çok karışık olduğundan müellifimiz, „*Ol anınğ saçın minğdetti*/ O, onun saçını dittirdi." (DLT II: 358) diyor. Türklerde yaygın olan siyah saç yanında „*arsal saç'* (DLT I: 105) denilen kızıla yakın, kumral saç da bulunuyordu. Orta Asya'da eskiden beri, Moğol, Cermen ve hakiki Türkler olmak üzere üç grup insan yaşamaktadır (Ögel 1984: 209-210). Diğer yandan Çin kaynakları Orta Asya'nın kadim kavimlerinden olan Vu-Sun'lar (Ögel 1948: 259-278) hakkında, „*Yeşil göz ve kırmızı saçları vardır; haricen maymun gibi görünürler; bakiyeleri mevcuttur.*" (Eberhard 1996: 105) bilgisini verirler. Esmer ve kumral tene sahip insanların „*arsal*" saçlarının olması düşünülemeyeceğine göre bu „*arsal*" saçlar Oğuzların „*etrek*" (DLT I: 101) dedikleri sarı saçlı yeşil gözlü adamlara ait olmalıdır.

Kadın saçları

Kadınların başlarında bulunan saç örgüsü ve örülmüş saça „*örgüç*/ *örçük*/ *örküç*" (DLT I: 95, 103) denir. „*Kız örgüçlendi*/ *Kız örgülü saç sahibi oldu.*" (DLT I: 312). Kâşgarlı, „*küjük*"

kelimesini Arguca ibaresiyle perçem, zülüf (DLT I: 391) diye tanımlıyor. Diğer müellifimiz Yusuf Has Hacib, gecenin çökmesini tarif ederken;

"*Küjek yazdı Rumî kızı örtti yüz,*

kara saç bodugı ajun toldı tüz"

„Rumî kızı zülüflerini çözerek yüzünü örttü;

her taraf kara zülüf rengini aldı."

diyor (KB: 4885).Türklerde kadınlar keçi kılından yapılmış *„önğik"* (DLT I: 135) denilen bir *„zülüf"* takarlardı. *„Kız kesmelendi/* Kız zülüflendi." (DLT III: 203), *„Uragut onğıklandı/* Kadın keçi kılından zülüf takındı." (DLT I: 135, 311, 312). *„Uragut saraguçlandı/* Kadın başörtüsü örttü." (DLT III: 205), *„Bürünçük: Kadın başörtüsü-bürünülecek nesne."* (DLT I: 510), *„Uragut bürünçük urundı/* Kadın başörtüsünü örttü." (DLT I: 201), *„Uragut bürünçük sarındı/ Kadın, başörtüsünü örtündü."* (DLT II: 151) ifadelerinden, kadınların başlarını örttüklerini öğreniyoruz. Bazı Türk boylarında erkeklerin dahi başının açık olması ayıp sayılmıştır. Bunlarda ancak dua ve yas âlameti olarak başın açıldığı bilinmektedir (Develi 1997: 85-111). Kâşgarlı, kadınların saçlarını örtmemesini bir hayâsızlık olarak nitelendiriyor ve; *„Çakşak üze ot bolmas, çakrak bile uvut bolmas*/ Dağ çakşağında ot, dazda hayâ olmaz." (DLT I: 469) şeklinde bir atasözü naklediyor. Çakşak: "Dağ tepelerindeki taşlık yer" (DLT aynı yer). DLT'de kadınların iple yüz tüylerini alma işlemi *„yıpla"* eylemi ve bunun *„yıplaş/ yıplat"* çatılarıyla anlatılıyor. *„Uragut yüzin yıprattı/* Kadın yüzünün kıllarını iple aldırdı." (DLT II: 355; III: 307). *'İkki uragut menğdeşdi/* İki kadın birbirlerinin yüzünün kıllarını aldılar, kıl yolmuşlar." (DLT III: 399) veya *„Uragutlar yüzin yıplaşdı/* Kadınlar birbirlerinin yüzünü iple yoldular." (DLT III: 104). Uygurlarda, kadın saçlarının taranma, ayrılma ve bağlanma şekline bir anlamı olmuştur (Tanrıdağlı 2000: 47-53). Nihayet *„Türkistan'dan Osmanlıya Türk Kadınının Saç Tuvaletleri"* müstakil tetkik mevzuu da yapılmıştır (Uludağ 2009: 563-588).

Ceza olarak saç-sakal kesmek

Türklerde bir yiğide uygulanabilecek en ağır ceza, onun bıyıklarını veya atının yelelerini yahut perçemlerini kesmektir. *„Er"* ile *„at"*, beden ile ruh gibi birbirinden ayrılmaz kabul edilmiştir. Dolayısıyla Türk yiğitleri ile atlar arasında bizim tasavvur edemeyeceğimiz derecede *„majik"* bir münâsebet vardır. Er ile at arasındaki bu yakınlık, atın yelesi ile erin bıyığı arasında da olmalıdır. Türk er tipi çağlar boyunca pala bıyıkları ile maruf olmuş,en sağlam antlar *„bıyık kesme"* üzerine yapılmıştır. Nitekim yiğitlerin, savaş günlerinde belge olmak üzere taktıkları ipek parçası, ya da dağ sığırı kuyruğu anlamındaki *„beçkem/ perçem"* (Oğuzca) (DLT I: 483) ile insanın kâkülü ve atın altındaki saçlar demek olan *„pürçek/ perçem"* (DLT I: 476) kelimelerinin aynı kökten olması pek manidardır.

Günlük yaşantımızda uyguladığımız veya artık uygulamadığımız birçok gelenek aslında tarih öncesinin karanlık dehlizlerinde kaybolmuş olan inanış, yaşayış ve sosyal şartların hatıralarıdır. Zamanla sosyal şartların, yaşayış ve üretim biçimlerinin değişmesine uygun olarak, sosyal ilişkilerin ve inanışların yeni şekiller almasına rağmen, eski gelenekler, yeni şartlara ve çevrelere göre yeni anlamlar alarak, yaşamaya devam etmiştir. Tarih öncesi devirlerde bile önemini kaybeden bazı gelenekler vardır ki, biz bunlar hakkında bugün yaşayan ilkel insanların hayatına dair toplanan malzemelerle, destanlarımızı, masal ve geleneklerimizi eski zamanlardan kalma göreneklerimizi karşılaştırmak suretiyle bir fikir edinebiliriz. Günümüzde dahi insan cemiyetinde en asrî ve en gelişmiş olduğunu iddia eden fertlerin bile, binlerce senelik ilkel bir âdeti, inancı, deyimi veya etnografya maddesini kendileriyle beraber yaşattığına şahit olabiliriz. Türk folklor çalışmalarında insanoğlunun doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli geçiş töreni

bulunmaktadır. Türklerde saç ve sakal kesmek çok eski çağlarda bir takım rit ve ritüele tabi olmuştur. Yusuf Ziya Yörükân'ın dediğine göre; „*Eski Türk itikadında kut denilen mânâ; her şeyde bulunmakla beraber, daha ziyade kanda ve saçlarda temerküz etmiştir. Bu sebeple kan akıtma hâdiseleri merasimle icra edildiği gibi, saçların kesilmesi de merasime tabi olmuştur*." (Yörükân 2006: 21). Bu bakımdan üç geçiş döneminin ikincisine mahsus olup Türk dünyasında halen sürüp giden bir takım rit ve ritüel arasında „*damat tıraşı*" bulunmaktadır. Türk tasavvurunda bu tıraştan önceki kişilik ile tıraştan sonraki kişilik farklıdır. Bu tıraş, bireyin toplumsal statüsünde meydana gelen bir değişikliğin meşruiyetini ve bunun ilânını temin etmiştir. Dolayısıyla geçiş dönemine mahsus olmadığı gibi, bir rit ve ritüele de tabi olmaksızın, bozkırların hakimi bir Türk erinin saçlarını ve bıyığını yahut atının yelelerini yahut perçemlerini kesmek, bu şekilde onu âleme teşhir ile rezil rüsva etmek, eri öldürmüş olmaktan daha ağır bir muamele olarak kabul edilmiştir. Damat tıraşları dışında, erkeklerin saçları ve bıyıklarının, hatta kadınların saçlarının kesilmesi çok önemli bir matemin olduğunu ifade ederdi.

Bireysel mezar kitabeleri durumunda olan Yenisey Yazıtlarına nazaran Gök Türk Yazıtları devlet bengüsü olmakla beraber, bunlarda Türk halk edebiyatı unsurları da bulunmaktadır (Şenocak 2001: 165-176). KTY'nin K.11. satırında; „*Eki şad ulayu inigünüm oglanım beglerim bodunum közü kaşı yablak boltaçı tip sakıntım*/ İki şad başta olmak üzere kardeşlerimin, beylerimin ve halkımın kaşları „*yablak/* 𐰋𐰃𐰚𐰇 ~ *perişan/ pejmürde*?" olacak deyip düşündüm" (Ergin 2005: 28; Tekin 2010: 38) ve BKY'nin G.12. satırında ise „*bunça bodun saçın kulgakın ..bıçdı*." (Ergin 2005: 54; Tekin 2010: 68) ifadeleri yer almıştır. Demek ki Kül Tigin'in cenaze törenine iştirak edenler, başta aile fertleri ile yüksek bürokratlar olmak üzere matem dolayısıyla, saçlarını kaşlarını yolmuşlar, „*yablak/ perişan*, *pejmürde*?" bir hale gelmişlerdir.[2] Aynen bunun gibi DKH'de, „*Güz alması kibi al yanağın tartdı yırttı, kargı kibi kara saçın yoldu*." (Ergin 2008: 108, 130) ifadeleri

[2] Eski Türk yazıtlarında yan yana bulunan „*yabız yablak/* 𐰋𐰃𐰚𐰇𐰉𐰆𐰚" kelimeleri eşanlamlı değildir. „*Yabız'* kelimesinin aslı günümüz Anadolu'sunda „*Al*" ruhuyla ilgili olarak „*Albastı*, *Alkarısı, Albıs, Almış, Abası*" şeklinde izlerine rastlanan ve binlerce yıl öncesinde Yakut, Altay, Yenisey Türklerinin inançlarında yer almış olan „*şerir ruh*" ve „*Şeytan*/ *İblis*" anlamındaki „*Albız*" mefhumudur (Eraslan 1998-I, 259-267). „*Yabız > yavuz* " kelimesinin kökeni için Türkçede yaygın olan „*y*" öntüremesiyle (Tekin 1994: 51-66) „*albız > yalbız > yabız > yavuz*" kelimesinden daha münasibini bulmak mümkün değildir. Kelime zamanla anlam iyileşmesine uğramıştır (Şşenocak 2001: 272-273). Bununla beraber kısıtlı olarak eski manasını da korumaktadır. Anadolu'nun ve Türk dünyasının birçok yerinde „*albız/s'* kelimesi „*şeytan*" demek iken, Karaman ilimizin Kızıllarağini Köyü'nde „*yelpiz/ yalpız*" kelimesi de aynı anlamda kullanılmaktadır (Koraş2002: 205). DLT'den başka bir kaynakta rastlanmayan ve „*alık*, *dalgın*" anlamına gelen „*sibiz*" (DLT I: 406) kelimesi ile „*çorak yer, haset eden*" anlamlarına gelen „*tebiz*" (DLT I: 365; EUTS: 150) kelimesi de herhalde „*yabız*" kelimesinin bir bozuntusu veya yakın akrabaları olmalıdır.

„Yablak" kelimesinin kökeni ise „*av*" kelimesiyle ilgili olmalıdır. „*Eb*/ *ev*, *sub*/ *suv*"da olduğu gibi tek heceli kelimelerin sonundaki „*b*" kolaylıkla „*v*"ye tebeddül eder. Türklerde bir tabu ve kült kabul edilen „*ab*/ *av*" ile av için ayrılan ve Türk dili için ilk başvuru kaynağımız olan DLT'de; „*ıssız, çorak*, *oturulmayan*, *boş yer*" anlamında gösterilen „*ağlak*" (Ata 2001: 21-27) yahut „*avlak*" (DLT I: 119, 468; CC: 114/19) kelimesi „*y*" öntüremesiyle kolaylıkla „*yavlak/ yablak*" şeklini almıştır. Kâşgarlı'nın „*çölde insan öldüren umacı, gulyabani*" olduğunu kaydettiği „*üngüjin*" (DLT I: 145) mefhumu da „*avlak*"ların muhafızı olan „*yablak*"tan başka bir şey değildir. Bu mefhumu, „*avlak*"ları ordu için bir talimgâh olarak kullanan siyasi otorite ile, buraları geçim kaynağı olarak kullanan avcı boylar, ekinci ve yaylacı boylara karşı ortaya çıkarmış olmalıdır. Bir Türk boyu olan Çiğiller, eğerin üstüne ve altına konulan keçe ve eğer yastığına „*yabı*" (DLT III: 24) diyorlardı. DLT'de „*yabıtak at*" tamlaması „*çıplak at*, *eğersiz at*" (DLT III: 48, 177) anlamında kullanıldığı gibi, bazı Türk lehçelerinde „*yabıtak*" kelimesi „*çıplak > yablak*" şeklinde telâffuz edilmiştir (DLT IV: Dizin 723) Türkçenin aslî halinde kelime başı „*y-/ ç-*" değişimi (Ceylan 1993: 69-72) bilinen bir durumdur. XIII. asır Anadolu'sunda pek etkin olan Kalenderilere, bunların şeyhlerinin koyun derisinden ibaret olan ve adına „*çavlak*" denilen garip bir elbise giymesi ve kaş,kirpik, sakal ve bıyıklarını tıraş etmiş olmasından „*çavlakiye*" denilmiştir(Yazıcı 1968: 790). „*Cavlak*" kelimesinin Avşar ağızlarında dahi „*çılbak > çıplak*" şeklinde kullanıldığı görülüyor (Kılıç 2008: 248). Netice itibariyle „*yabız yablak*" sözündeki, Yabız, şerir ruh, iblis, şeytan (*kötü*, *fena*, *şerir*) anlamındaki „*albız*" kökenli olup „*y*" öntüremesi ve zamanla „*l*"nin düşmesiyle „*yalbız > yabız > yavuz*" halini almış ve anlam iyileşmesine uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Yablak ise, „*av/ ağlak/ avlak*"tan gelişerek yine „*y*" öntüremesiyle „*yavlak/ yablak*" şeklini almış „*y-/ ç-*" değişimi ile perişan, pejmürde anlamlarında olup, „*çavlak > çıplak ~ cıbıldak*" şeklinde günümüze kadar taşınmıştır. Bu itibarla „*yabız yablak*" ibaresindeki kelimeler eşanlamlı değildir.

yer almıştır. Düsturnâme-i Enverî'nin kaydına göre, Umur Bey babasının yasını tutarken saçını kesmiştir:

"*Hasta Muhammed beg ölür andan gider*

Kesti paşa saçın anda ah eder."

Umur Bey Saruhanoğlu Süleyman Bey'in yas töreninde de saçını kesmiştir:

"*Açdı baş saç kesdi paşa ağlayu*

Fırkat odiyle yüreğin dağlayu" (Günan 1986: 197-198).

Nihayet bir türkümüzün;

"*Solsun al yeşilim, sandığa basmam*

Karalar bağlarım, zülfümü kesmem" (Gürgen 1970: 11)

şeklindeki sözleri karalar giyinmenin, zülüf ve saç kesmenin bir matem belirtisi olduğunu ortaya koyuyor. Günümüzde dahi bazı Türkmen aşiretlerinde yas tutmanın en belirgin özelliği, erkeklerin belli bir süre tıraş olmamaları, kadınlarda ise „*kara bağlama*" biçiminde kendini göstermektedir (Güler 2011: 553).

Kâşgarlı, Müslümanların Uygurlar üzerine yaptığı bir sefer dolayısıyla, Ila suyunu gemilerle geçerek *Mıŋlak* iline saldırdıklarından (DLT III: 235) ve bunların perçemlerini kestiklerinden söz eder:

"*Tünle bile bastımız*

Tegme yaŋğak pustımız

Kesmelerin kestimiz

Mıŋlak erin bıçtımız"

„Geceleyin bastık,

her yandan pusu kurduk,

perçemlerini kestik,

Mıŋlak adamlarını biçtik" (DLT I: 434).

En şiddetli kavgalar, savaşlar, saç ve sakalların dahi yolunduğu savaşlardır;

"*Udhım barıp soŋğadı*

Tegre durup aŋğdıı

Saçın kıra menğdedi

Arzulayu er awar"

'Arkası sıra gidip kovaladı, etrafını çevirerek sardı. Saçını kırarak yoldu. Çakal gibi adam avlar.' (Bir beyi alt eden birini anlatarak diyor ki: O, ardı sıra atına bindi. Onu yakalamakta hile yapmak için etrafını çevirdi. Adamlar dahi onun etrafını çevirdiler. Saçlarını yoldular.) (DLT III: 401).

"*Eren arığ örpeşür*

Öçin kekin irteşür

Sakal tutup tartışur

Köksi ara ot tüter"

„Adamlar yaman kabarıyorlar, öcünü, hıncını almak için didiğiyorlar; sakallarından tutup tartığıyorlar; herkesin göğsünde ateğ yanıyor" (DLT I: 230). „*Olar ikki saçtaşdı*/ Onlar birbirlerinin saçlarını yakaladılar." (DLT II: 211), „*Ol ikki bile saçlaşdı*/ Onlar birbirlerinin saçlarını yakaladılar." (DLT II: 215). „*Saç yülildi*" (DLT III: 82), „*Saç yolundı*." (DLT III: 85), „*Ol anıng saçın menğdedi*/ O, onun saçını yoldu." (DLT III: 401).

Türklerde düğman beylerin veya komutanların atlarını kaçırarak onlara binmek veya bu atları yelelerini keserek salıvermek en ğerefli işlerden kabul edilmiğtir. Gök Türk Yazıtlarında adı geçen atlar, aslında düğman beylerin atları ve bu atların adları da eski sahiplerinin adlarıdır. Savağta esir alınan düğman beylerinin bıyıkları kesilir, yeleleri dökülmüğ cılız bir ata bindirilip halk arasında dolağdırılarak tahkir edilirdi. Onur kırıcı, manevi cezalar, tarih boyunca çeğitli suçlardan dolayı her devirde ve devlette verilmiğ ve suçluların yüzlerinin boyanması saç ve sakallarının kesilmesi, hayvanlara bindirilerek dolağdırılmaları, suçlarının münadiler vasıtasıyla halka ilân edilmesi gibi muhtelif şekillerde uygulanmığ veya infaz edilmiğtir (Arık 1995: 47). Bir erkeğin sakalının veya bir kadının saçlarının koparılması Moğol Kanunlarında müessir fiillerden kabul edilmiğtir. Bu kanunlarda fiilin ağır veya hafif olması göz önünde tutulmamığtır. Bununla beraber, erkeğin sakalının yolunması suçu orta derecede bir kötü muamele sayıldığı hâlde, kadın çok daha fazla bir himayeye mazhâr olmuğtur (Curt Alınge 1956: 200).

Saç hastalıkları

Başaki saçın keçelenmesine „*yabaku bolmak*" (DLT III: 36), kepek, konak gibi şeylere „*kıltık*" (DLT I: 475), „*kepek*" (DLT I: 390; II: 310; III: 93, 101) veya „*kalnguk*" (DLT III: 383), bit yumurtalarına ise „*sirke*" (DLT I: 430) denirdi. „*Ol oglan başın sirkeledi*/ O, çocuğun başından sirke topladı." (DLT III: 353). Günümüzde „*saç kıran*" denilen saç hastalığı dolayısıyla, saçların dökülmesi ve kelliğin artması „*taz başı ıjmaklandı*" (DLT I: 313), „*Er başı tazgardı*/ Adamın başı kelleğdi." (DLT II: 178) sözleriyle ifade edilirdi. Önemli bir cilt ve saç hastalığı da uyuzdur. „*Udhuzluğ kişi*/ Uyuzlu olan kimse." (DLT I: 146), „*Udhuz kokuşdı*/ Uyuz yayıldı." (DLT III: 74), ancak bu hastalığın tedavi edildiği ve buna karşı mahiyetini bilemediğimiz bir takım ilâçların uygulandığı kaydediliyor. „*Ol anı udhuzladı*/ O, onun uyuzuna ilâç yaptı." (DLT I: 301). Bazen de uzun süre tıraş olmamaktan başta sivilceler çıkabiliyordu. „*Anıng başı isirgendi*/ Onun başı isiriklendi/ Uzun zaman tıraş bıraktığı için onun başında-*sıcaklık yüzünden*- sivilceler çıktı." (DLT I: 290).

Ğhiyarlık belgesi olarak saç ve sakal:

"*Yalıng yüzlüg erdim bütürdi sakal*

Kara kuzğun erdim kuğu kıldı çal"

„Tüysüzdüm sakal bitirdi;

Kuzgun gibi karaydım, kuğu gibi ak yaptı" (KB: 1098).

"*Ürüng boldı erse kara saç sakal*

Anunğu busuğçı ölümke tükel"

„Kara saç ve sakal ağarınca,

Pusuda yatan ölüme iyice hazırlanmak gerek" (KB: 1103).

"*Kara saç ürüngi ölümdin yumuş*

kılur ol tirigke tiriglik küsüş"

„Kara saçın ağarması ölümün işaretidir;

O yaşayana hayatın kıymetini arttırır" (KB: 1105).

"*Kiçig erse umnur sakal öngüke*

Sakal önse umnur ürüng bolğuka"

"Küçükken insan sakal çıkmasını bekler;

Sakal çıkınca da beyaz olmasını bekler" (KB: 3622).

"*Sakalıng ürüng bolsa keldi ölüm*

Ölümke asığ kılmaz ok ya tolum"

„Sakalın beyazlaşınca ölümün geldi demektir;

Ok yay, silâh ölüme karşı fayda etmez" (KB: 3623).

„*Saçım boldı sungkur tüsi teg şeşüt*

Sakal boldı yazkı kelef teg orut"

„Saçım sungur rengi gibi kır oldu;

Sakalım yazdan kalmış kuru ota döndü" (KB: 5639).

"*Saçım boldı yazkı kelef teg orut*

sakal boldı sungkur tüsi teg şeşüt"

„Saçım, bahar kelef otu gibi kurulaşdı;

Sakalsa sungur tüyü gibi alaca oldu" (KB: 5697).

Saçı sakalı ağarmış, karımış (DLT III: 222-223, 263), kocalmış tecrübeli kişilere „*aksakal*" (DLT I: 81) denir. Bunların nasihatlerine kulak vermek gerekirdi.

„*Negü ter eşit emdi türkçe mesel*

Başında keçürmiş bu kökçin sakal"

„şimdi dinle, Türkçe bir atasözü,

Başından çok şeyler geçmiş bu aksakallı ne der" (KB: 667).

"*Mungar mengzetü aydı türkçe mesel*

Başında keçürmiş bu kökçin sakal"

„Görmüş geçirmiş üç aksakal,

şu Türkçe mesel, bu hususta bak, ne der" (KB: 1798).

"*Negü ter eşit emdi kökçin sakal*

Uka bar munı sen turu kalma kal"

„şimdi aksakal ne der, dinle:

Bunu anlamaya çalış ve yaşlılığında çağır" (KB: 4636).

KB: 28. Babta, Ögdülmiş beyliğe layık bir beyin nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

Beyin saçı-sakalı:

"*Yüzi körki körklüg kerek beg yülüg*

Bodı ortu bolsa ne çawluğ külüg"

„Bey güzel yüzlü, saçı sakalı düzgün, yakışıklı ve

orta boylu olmalı; ayrıca ad ve şöhret sahibi olmalı" (KB: 2083).

KB: 29. Babta, Ögdülmiş beylere vezir olacak insanın nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

Vezirin saçı-sakalı:

"*Vezir ol yüdügli bu begler yükin*

Vezir ol bekütügli beylik kökin"

„Beylerin yükünü yüklenen vezirdir;

Beyliğin temelini sağlamlaştıran da vezirdir" (KB: 2183).

"*Yüzi körki körklüg kerek hem yülüg*

Kılınçı köni tegse halkka ülüg"

„Vezirin yüzü güzel ve düzgün,

kendisi de halkın hakkını alabilmesi içil adil olmalı" (KB: 2208).

"*Yülüg bolsa kaşığ bolur ol vezîr*

Vezîr bolsa kaşığ işi ked yorır"

„Saçı sakalı düzgün olan vezir heybetli olur;

Vezir heybetli olursa işi yolunda gider." (KB: 2217).

KB: 30. Babta, Ögdülmiş hükümdara kumandanın nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

Ordu komutanının saçı-sakalı:

"*Seziksiz kerek begke sû başçısı*

Yaraşmaz yağıdın kötürse usı"

„Anlaşmak istemeyen düşmanın uykusunu kaçırmak için

şüphesiz beye bir ordu kumandanı gerekir" (KB: 2270).

"*Kür ersig kerek bolsa kaşığ yülüğ*

Yadılsa atı bolsa çavlug külüğ"

„Namlı ve şöhretli olması, adının yayılması için;

onun cesur, heybetli, saçı sakalı düzgün ve mert olması gerekir" (KB: 2298).

KB: 31. Babta, Ögdülmiş hükümdara ulu hacibin nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

Hacibin Saçı-sakalı:

"*Uluğ hacib artuk bütün çın kerek*

Bu çınlık bile ked bütün din kerek"

„Ulu hacib çok emniyetli, dürüst ve bu doğrulukla

Birlikte iyi ve dini bütün biri olmalı" (KB: 2436)

"*Yüzi körki körklüg kerek hem yülüg*

Toğan ersig ünlüg sözi belgülüg"

„Hacibin yüzü ve giysisi güzel,

Saçı ve sakalı düzgün erkek sesli ve açık sözlü olmalı" (KB: 2458).

"*Yülüg ersig erning bolur hışmeti*

Bu hışmet bile ol kişi hürmeti"

"Saçı sakalı düzgün erkek haşmetli olur;

İnsan temiz olursa hareketi de temiz olur" (KB: 2460).

KB: 33. Babta, Ögdülmiş hükümdara elçi göndermek için nasıl bir insan gerektiğini anlatıyor:

"*Kamuğ erde ödrüm yalavaç kerek*

Biliglig ukuşluğ talu ked yürek"

„Elçi insanlar arasında en seçkinleri

bilgili ve çok yürekli biri olmalı" (KB: 2597).

"*Yüzi körki körklüg kerek hem bodı*

Yülüg bolsa bod sın kişide kedi"

„Yüzü güzel, kendisi yakışıklı ve saçı sakalı düzgün olmalı,

boy posu da insanlar arasında temayüz etmelidir" (KB: 2663).

KB: 36. Babta, Ögdülmiş hükümdara aşçıbaşının nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

Aşçıbaşının saçı-sakalı:

"*Boğuzdan bolur barça begke hatar*

İşin kılsa aşçı anı kim yeter"

„Bey için her türlü tehlike boğazdan gelir;

Aşçı işini yaparken onu kim sevk ve idare eder" (KB: 2832).

"*Yüzi körki körklüg kerek kılkı uz*

Yülüg bolsa bodlug tili köngli tüz"

"Yüzü, kıyafeti güzel, tavrı iyi, saçı sakalı düzgün,

Yakışıklı ve özü sözü bir olmalıdır." (KB: 2854).

KB: 37. Babta, Ögdülmiş hükümdara içkicibaşı ve sâkilerin nasıl olması gerektiğini anlatıyor:

İçkiçibaşı ve sâkiler sakalsız olmalıdır:

"*Boğuzdın bolur barça begke batar*

Boğuz tatğı aşçı idişçi tutar"

„Bey için her türlü tehlike boğazdan gelir

Boğazın tadı acı ve içkicinin elindedir" (KB: 2890).

"*Munıngda basakı bu boşğutları*

Sakalsız kerek barça körki yarı"

„Içkici bağının sakileri de

Sakalsız ve güzel yüzlü olmalıdır" (KB: 2913).

"*Yalıng yüzlüg oğlan tolun teg yüzi*

Bodı tal kara saç bediz teg özi"

„Yüzünde henüz tüy belirmemiş bu oğlanların yüzü dolunay,

boyu fidan, saçı kara ve görünüşleri tasvir gibi güzel olmalı" (KB: 2914).

"*Sakalsız kerek bu idişçi arığ*

Küdezilse içgüde kıl tü yamığ"

„Içkinin kıl, tüy ve çerçöpten korunması için

içkici sakalsız ve temiz bir insan olmalı" (KB: 2917).

"*İdişte tü bolsa yarağsız bolur*

Tü aş suwka tüşse tatığsız bolur"

„Içkide kıl bulunursa, yakışık almaz;

Kılın yemeğe ve içkiye düşmesi tatsız olur" (KB: 2918).

"*Munın aydı bolğay bilig bergüçi*

Sakalsız kerek tep idiş tutğuçı"

„Bilgi veren bu yüzden demiştir:

Kadeh sunanlar sakalsız olmalı" (KB: 2919).

Sonuç

Kaynaklarımızın tetkikinden, „*kıl, tüy*, *saç, sakal-bıyık, yülegü, tarak, közünğü*" ve „*ayna*" kelimelerinin öz Türkçe kelimeler olduğu anlaşılıyor. Saç ve sakala ilişkin terim ve deyimlerin büyük çoğunluğu DLT'de yer almaktadır. Bir sözlük niteliğinde olan bu eserde yer alan saç-sakalla ilgili kelimelerin önemli bir kısmının KB'de bulunmaması manzum bir eser olması dolayısıyla sözvarlığının sınırlı olmasıyla ilgilidir. XI. asırda berberlik bugünkü gibi bir meslek olmadığından, tıraş yapanlar bir başka işle meşgul olduğu halde, kişinin el becerisi sebebiyle ikinci bir işi olarak berberlik yapmışlardır. DLT'de, „*Er saçın yülütti*/ Adam saçını yülüttü, tıraş ettirdi.", „*Er saç yülidi*/ Adam saç yülüdü, tıraş etti." cümleleri bulunduğu halde, „*saç yülüyen*"in meslek adının bulunmaması, o dönemlerde berberlik mesleğinin olmadığını gösteriyor. Türklerde saç ve bıyıkların kesilmesi çok eski çağlarda bir ritüele tabi olduğundan, erin bıyıklarının ve atının yelelerinin kesilmesi ere ağır bir hakaret sayılmıştır. KB'ye göre; bey ile has hacib, ordu komutanları ve elçiler sakallı olmalıdır. Bu bir azâmet ve heybet meselesidir. Ayrıca, içkibağı, içkicibağı ve sâkilerin sakalsız olması doğrudan hijyen meselesi olup çağlar ötesi bir anlayışı ifade etmektedir. Sık olmamakla beraber, kıvırcık ve kızıl saçların olduğu, kellik, saç dökülmesi, uyuz ve saç bitlerinin varlığı görülüyor. XI. asırda bazı kadınların saçlarına keçi kıllarından ulama

yaptıkları, özellikle yüzlerindeki tüyleri iple aldıkları veya aldırdıkları görülüyor. KB ile DLT birbirinin rakibi değil, bilâkis birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Bu iki eser, Türk kültürünün XI. asırdaki ve öncesine ait birikimlerinin geniş bir biçimde ve çeşitli boyutlarıyla yer aldığı zengin içerikli eserler olup XI. asırda Türklerin yaşayış, maddi ve manevi kültürü ile ilgili dikkat çekici kayıtlar ortaya koymaktadır.

KISALTMALAR

BKY : Bilge Kağan Yazıtı.

CC : Codex Cumanicus. (Tavkul Ufuk).

Çev : Çeviren.

DKH : (Dede Korkut Kitabı I) Dede Korkut Hikâyeleri.

DLT : Divanü Lugati't Türk. (Kaşgarlı Mahmud).

EUTS: Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. (Caferoğlu Ahmet).

Haz : Hazırlayan.

KB : Kutadgu Bilig. (Yusuf Has Hacib).

KTY : Kül Tigin Yazıtı.

s : Sayfa/ Sayfalar.

TDK : Türk Dil kurumu.

TKAE: Türk Kültürünü Araştırmaları Enstitüsü.

TS : Tarama Sözlüğü.

TTK : Türk Tarih Kurumu.

KAYNAKÇA

ALTINKAYNAK, Erdoğan, "Ukrayna'daki Kıpçak Balballarında Eşya ve Motifler", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 1/3, s. 72-82, Türkbahar 2008-a.

ALTINKAYNAK, Erdoğan, "Dest-i Kıpçak Balbalları", **Turkish Studies**, Cilt 3-4, s. 97-119, Yaz 2008-b.

ARIK, Feda Şamil, "Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar I, Suçlar ve Cezalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt 17, Sayı: 28, s. 1-50, 1995.

ATA, Aysu, "Derleme Sözlüğü'nde Eski Türkçe Bir Kelime: „*Aglak*", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, Cilt XIV, Sayı: 1, s. 21-27, 2001.

ATASAYAN, Muine, "Türk Saçları Üzerinde Türk Antropolojik Araştırma", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı: 1, s. 29-32, 1943.

AYDIN, Erhan, "Vilhelm Thomsen Sözlüğü", **Türkî Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 17, s. 69-82, Güz 2004.

AYDIN, Erhan, "Eski Türk Yazıtlarında Benzetme İlgisiyle Kurulmuş Cümleler Üzerine", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 21, s. 65-72, 2006/2.

AYDIN, Erhan, "S. Gerard Clauson'un Etimolojik Sözlüğünde Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Veriler", **Turkish Studies**, Cilt 4/4, s. 93-118, Yaz 2009.

BANG, W.-(ARAT) R. Rahmeti, "Türlü Cehennemler Üzerine Uygurca Parçalar", **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt 4, s. 251-263, 1934.

BAYAT, Fuzuli, **Türk Mitolojik Sistemi I**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.

BAYAT, Fuzuli, "Geçiş Ritüeli Bağlamında Arınma", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 2/9, s. 74-78, Sonbahar 2009.

BEYDİLİ, Celal, **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2005.

CAFEROĞLU, Ahmet, **Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1993.

CEYLAN, Emine, "Çuvaşçada çara Sözcüğü ve Dağınık *y- > ç- Değişimi", **Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 3, s. 69-72, 1993.

CLAUSON, Sır Gerard, "Eski Türkçe Üzerine Üç Not", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, s. 19-37, 1966-1967

CLAUSON, Sir Gerard, "Türkçede Sekizinci Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler", (Çev. Uluhan Özalan), **Dil Araştırmaları Dergisi**, Cilt 1, Sayı: 1, 185-196, Güz 2007.

CURT, Alınge Ünür, "Moğol Kanunları-VI", (Çev. Coşkun Üçok), **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 13, Sayı: 1, s. 194-219, 1956.

ÇAĞATAY, Saadet, "Türkçe Dinî Tâbirler", **Necati Lugal Armağanı**, s. 191-198, TTK Yayınları, Ankara 1968.

ÇETİN, Engin, "Eski Türkçedeki İnsan Yapımı Nesne Adlarında Ödünçlemeler Üzerine", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 13, Sayı: 1, s. 193-210, 2004.

DEMİRCİOĞLU, Halil, "Antropoloji ve Tarih", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 6, Sayı: 1/2, s. 49-67, 1948.

DEVELİ, Hayati, "Dua ve Yas Motifi Olarak „başaç" Tabiri", **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt 20, s. 85-111, 1997.

DİLAÇAR, Agop, "Kaşgarlı Mahmut'un Kişiliği", **Türk Dili Dergisi**, (**Divanü Lûgati't Türk Özel Sayısı**), s. 20-23, 1972.

EBERHARD, Wolfram, **Çin'in İmal Komşuları**, (Çev. Nimet Uluğtuğ), TTK Yayınları, Ankara 1996.

ECKHARDT, Sandor, "Efsanede Attila", **Attila ve Hunları,** (Çev. Şerif Baştav), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.

EKER, Süer, "Divanü Lugâti't-Türk ve İran Dillerinden Kopyalar Üzerine I", **International Journal of Central Asian Studies**, Cilt 13, s. 233-283, 2009.

ERGİN, Muharrem, **Orhun Abideleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.

ERGİN, Muharrem, **Dede Korkut Kitabı I** (Giriş-Metin-Faksimile), 6. bs., TDK Yayınları, Ankara 2008.

ERGUN, Pervin, "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan", **Millî Folklor Dergisi**, Sayı: 68, s. 78-84, Kış 2005.

ESİN, Emel, "Butân-ı Halaç -M. VII.-X. Yüzyıllarda Halaç Kültürünün Sanat Eserlerinde Akisleri", **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt 17, s. 25-67, 1972.

GÖKALP, Ziya, **Türk Töresi**, (Haz. H. Dizdaroğlu), Devlet Kitapları, İstanbul 1976.

GÜL, Bülent, "*tarı*- Fiili ve Türevleri Üzerine", **Bilig/ Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 61, s. 99-120, Bahar 2012.

GÜLENSOY, Tuncer, "Moğolların Gizli Tarihi'ndeki Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, Cilt 5, Sayı: 1, s. 93-95, 1973.

GÜLENSOY, Tuncer, "Moğolca ve Türkçede Yaygın Benzer Sözler Üzerine", **Turkish Studies**, Cilt 6/1, s. 1-24, Kış 2011.

GÜLER, Ali, "Geçmişte Kadın ve Çocuk Eğitimi (Dirican Örneği)", **İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi**, Cilt 1, s. 550-559, 2011.

GÜRGEN, Fevzi, **Sürmeli Bey ile Dilber Senem**, İstanbul 1970.

İBN FAZLAN, **İbn Fazlan Seyahatnâmesi**, (Haz. Ramazan Şeşen), Bedir Yayınları, İstanbul 1995.

İNAN, Abdülkadir, **Eski Türk Dini Tarihi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.

İNAN, Abdülkadir, **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, TTK Yayınları, Ankara 1986.

İNAN, Abdülkadir, **Makaleler ve İncelemeler**, Cilt I-II, TTK Yayınları, Ankara 1998.

İSKENDERZADE, Lale Avşar, "Göktürk Dönemi İnsan Figürlü Taş Anıtlar", **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 24, s. 255-269, 2010.

KAFESOĞLU, İbrahim, **Türk Millî Kültürü**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.

KARAĞLAR, M. Selda, "Divanu Lûgati't-Türk'teki Oğuzca Eşya Adlarına Bir Bakış", **Turkish Studies**, Cilt 5/1, Kış 2010.

KARATAYEV, Olcobay K., "Kırgızların-Oğuzların (Türkmenlerin) Tarihi ve Etnik Bağları", (Çev. Mustafa Kalkan), **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, s. 199-207, 2003.

KARAYEV, Ömürkul, "Kırgızların Ortaya Çıkışı "Kırgız" Terimi Hakkında", (Çev. Mehmet Kıldıroğlu), **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 1, s. 201-217, 2001.

KÂŞGARLI MAHMUD, **Divanü Lugati't Türk**, (Çev. Besim Atalay), TDK Yayınları, 5. bs., Ankara 2006.

KILIÇ, Ayşen, "Avşar Ağızlarındaki Alıntı Kelimelerde Görülen Ses Değişmeleri", **Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt 28, Sayı: 3, s. 233-248, 2008.

KORAŞ, Hikmet, "Derleme Sözlüğüne Ekler", **Türklük Bilimi Araştırmaları** (TÜBAR), Sayı: XII, s. 171-2008, Güz 2002.

KUBAREV, V. D.-TSEVENDORJ, D., "Batı Moğolistan'daki Taş Babalar", (Çev. Osman Sarıdiken), **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 17, s. 213-224, 2001.

LıGETI, Lajos, **Bilinmeyen Güç Asya**, TDK Yayınları, Ankara 1998.

MANSUROĞLU, Mecdud, "Türkçede „gu" Ekinin Fonksiyonları", **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt 10, s. 341-348, 1953.

ÖGEL, Bahaeddin, "Çin Kaynaklarına Göre „Wu-Sun'lar ve Siyasî Sınırları Hakkında Bazı Problemler", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,** Cilt 6, Sayı: 4, s. 259-278, 1948.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Kömen Yayınları, Ankara 1979.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Kültür Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara 1984.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Kültür Tarihine Giriş V**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Mitolojisi**, Cilt I, TTK Yayınları, Ankara 1998.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Mitolojisi**, Cilt II, TTK Yayınları, Ankara 2002.

PRITSAK, Omeljan, "Mahmud Kâşgarî Kimdir?", (Çev. Hasan Eren), **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt 10, s. 243-246, 1953.

RASONYI, Laszlo, **Tarihte Türklük**, TKAE Yayınları, Ankara, 1996.

SALMAN, Fikri, "Göktürk Dönemi Kıyafetleri", **Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, s. 12-34, 2006.

SERTKAYA, Osman Fikri, "Divânü Lügati't-Türk'te Geçen Her Kelime Türkçe Kökenli midir? veya Kâşgarlı Mahmut'un Divânü Lügati't-Türk'ünde Yabancı Dillerden Kelimeler", **Dil Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, s. 9-38, Güz 2009.

SÜMER, Faruk, **Eski Türklerde Şehircilik**, TTK Yayınları, Ankara 1993.

ŞEN, Serkan, "Anlam Gelişmesi ve Kötüleşmesine Divanu Lügati't Türk Merkezli Örnekler", **Türk Dili Dergisi**, Sayı: 591, s. 268-275, 2001.

ŞEN, Serken, "Eski Türklerde Maden Üçüncülüğüne Bir Bakış", **Ankara Üniversitesi Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, Cilt 5, Sayı: 3, s. 162-172, Eylül 2008.

ŞENOCAK, Ebru, "Göktürk Yazıtlarında Türk Halk Edebiyatı Unsurları", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 11, Sayı: 2, s. 165-176, 2001.

TANRIDAĞLI, Gülzade, "Uygur Kültüründe Saç Örgüler ve Anlamları", **Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 14, s. 47-53, 2000.

TARAMA SÖZLÜĞÜ, Cilt I-VI, TDK Yayınları, Ankara muhtelif.

TAVKUL, Ufuk, "Codex Cumanicus ve Karaçay-Malkar Türkçesi", **Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi**, Sayı: 15, s. 45-81, Bahar 2003.

TEKİN, Şinasi, **Uygurca Metinler II**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.

TEKİN, Talât, "Türk Dillerinde Önseste y- Türemesi", **Türk Dilleri Araştırmaları**, Seri 4, s. 51-66, Ankara 1994.

TEKİN, Talât, "Relics of Altaic Stem-Final Vowels in Turkic", **Makaleler I. Altayistik**, (Yayıma Hazırlayanlar: Emine YILMAZ-Nurettin DEMİR), Grafiker Yayıncılık, Ankara 2003.

TEKİN, Talât, **Orhun Yazıtları**, TDK Yayınları, Ankara 2010.

TUNAKAN, Seniha, "Irkların DoğuÇu", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı: 3, s. 44-55 1943.

TUNAKAN, Seniha, "Saç Rengi ve Kalıtımı ve Bugünkü Ġnsan Irklarındaki Saç Renklerinin DoğuÇu", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı: 3, s. 319-325, 1950.

ULUDAğ, Burcu Alarslan, "Türkistan'dan Osmanlıya Türk Kadınının Saç Tuvaletleri", **Türk Dünyası AraÇtırmaları Dergisi**, (**Prof. Dr. Oktay Aslanapa Özel Sayısı**), Sayı: 183, s. 563-588, Kasım-Aralık 2009.

USEEV, Nurdin, "Talasta Yeni Bulunan Eski Türk Yazıtı", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat AraÇtırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 41, s. 17-24, 2009.

UYGUR, Erdoğan, "Azerbaycan ÂÇık Edebiyatında Bir Şiir Türüne Adını Veren „Geraylı/ Keraylı" Kelimesinin Kökeni Üzerine Bir AraÇtırma", **Kastamonu Eğitim Dergisi**, Cilt 12, Sayı: 1, s. 129-132, Mart 2004.

ÜğENMEZ, Emek, "Karahanlı Eserlerindeki Söz Varlığı Hakkında", **Sakarya Üniversitesi Akademik Ġnelemeler Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 1, s. 247-253, 2008.

YAYLAGÜL, Özen, "Altay Destanları Temelinde Türk Dilinde YaÇam Evrelerinin Adlandırılması", **Ankara Üniversitesi Modern Türklük AraÇtırmaları Dergisi**, Cilt 6, Sayı: 2, s. 56-65, Haziran 2009.

YAZICI, Tahsin, "Kalenderilere Dair Yeni Bir Eser-Manâkıb-ı Camâl Al-Dîn-i Sâvî", **Necati Lugal Armağanı**, s. 785-797, TTK yayınları, Ankara 1968.

YILDIRIM, Nilüfer, "Türk Halklarının Destan Yaratılarında Üç Dünya", **Turkish Studies**, Cilt 6/3, s. 1951-1965, Yaz 2011.

YILDIRIM, Talip-ÇöFCÇ, Musa, "Dîvânü Lugâti't-Türk'te Yer Alan Alet-EÇya Adları", **Turkish Studies**, Cilt 7/2, s. 1229-1249, Ġlkbahar 2012.

YILDIZ, Mustafa-ÖLKER, Gökhan, "Dîvânü Lugâti't-Türk'teki Oğuzca Kelimelerin Dede Korkut Hikâyelerindeki Durumu", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat AraÇtırmaları Enstitüsü Türkiyat AraÇtırmaları Dergisi**, Sayı: 26, s. 1-19, Güz 2009.

YILDIZ, Naciye, "Sibirya Türklerinin Mitoloji ve Ġnançlarında Kötü Ruhlar", **Ankara Üniversitesi Modern Türklük AraÇtırmaları Dergisi**, Cilt 5, Sayı: 4, s. 84-93, Aralık 2008.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm**, Ötüken Yayınları, Ġstanbul 2006.

YUSUF HAS HACİB, **Kutadgu Bilig**, (Haz. ReÇid Rahmeti Arat), Kabalcı Yayınları, Ġstanbul 2006.

ZAHİDOĞLU, Vahit, "Kitab-ı Dede Korkut'taki Bazı Kelimeler Üzerine", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat AraÇtırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 16, s. 1-11, 2001.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 351-367, ANKARA-TURKEY

TARİHSEL BİR POLİSİYE ROMAN: İSTANBUL HATIRASI

Mustafa AYDEMİR[*]

ÖZET

Zekice plânlanmış bir cinayet ve onu çözmeye, katili bulmaya çalışan bir dedektif etrafında şekillenen polisiye roman, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan postmodernizmin de etkisiyle önemli bir gelişme gösterir. Bu gelişme, Türk edebiyatında önce çeviri, sonra da telif yoluyla kendini gösterir.

Suçun ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişen ve kentleşme ile birlikte edebiyattaki yerini almaya başlayan polisiye romanın tarihi, suç kavramının tarihi kadar eskidir. Belli bir tarihinin olması yönüyle, polisiye romanın doğuşuna zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Ancak 20. yüzyılda iki büyük savaşın yaşanması, işlenen cinayetleri en iyi şekilde anlatabilecek bir tür olan polisiye romanın hızlı bir gelişme göstermesine sebep olmuştur.

Ahmet Ümit'in *İstanbul Hatırası* romanı, son dönem Türk romanında, polisiye roman türünün geçirdiği değişimi göstermesi bakımından önemlidir. Polisiye bir kurguya sahip anlatıda biri gerçek ve güncel, diğeri tarihsel olan iç içe girmiş iki farklı kurgu söz konusudur. İşlenen cinayetlerden hareketle İstanbul'un tarihsel mekânlarına gizemli yolculuklar yapılır. Ayrıca yok edilmeye çalışılan bu mekânların aslında ne denli anlamlı olduğuna dikkat çekilir.

Bu çalışmada polisiye romanın Batı ve Türk edebiyatında ortaya çıkışına ve tarihî gelişimine kısaca değinildikten sonra Ahmet Ümit'in *İstanbul Hatırası* adlı romanı incelenmiş ve bu romandaki postmodern özellikler üzerinde durulmuştur. Bu yöntemle; olay örgüsü, zaman, mekân, şahıs kadrosu bakımından romanın postmodern özelliklerine dikkat çekilmiş ve klasik romanın unsurları, postmodernist bir yaklaşımla değerlendirme denemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Polisiye roman, Ahmet Ümit, İstanbul Hatırası.

A HISTORICAL DETECTIVE NOVEL: İSTANBUL HATIRASI

ABSTRACT

Detective novel, formed around an intelligently planned murder and a detective who tries to solve it and find the murderer, shows a significant improvement with the influence of Postmodernism, which rose in the second half of 20th Century. That improvement first shows its face in translation, then writing in Turkish Literature.

[*] Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mustafa758@windowslive.com

The history of detective novel, which began to take its place in literary history due to the emergence of crime and along with urbanization, is as old as the concept of crime history. Having a particular history, it can be claimed that it prepared the ground for the emergence of novel. However, two major war, which happened in the 20th century, has led to a rapid development of the detective novel, the best way to tell the story of the crimes.

Ahmet Ümit's novel *İstanbul Hatırası* is important as it shows the change of detective novel in Turkish novel. A real – up to date and an unreal – historical, two different engaging fictions are being narrated in that detective novel. Beginning with the murder, a journey to the historical sites of Istanbul is made. In addition, the importances of these sites, which are close to be destroyed, are pointed out.

In this study, after mentioning how detective novel emerged in West and Turkish Literature and its historic development, Ahmet Ümit's *İstanbul Hatırası* has been analyzed and postmodern features in this novel has been emphasized. With this method, postmodern characteristics of the novel has been taken care in terms of plot, time, place, characters and the classical elements of the novel has been evaluated with a postmodernist approach.

Key Words: Postmodernism, detective fiction, Ahmet Ümit, İstanbul Hatırası.

Giriş

Batıda önceleri gizem edebiyatı başlığı altında toplanan türler arasında gösterilen polisiye roman, daha sonra güpheme, gerilim ve suç gibi adlarla anılmaya başlanır. (Kakınç 1995, 18-19) Polisiye romanlarda, bir cinayet ve bu cinayeti ortaya çıkarmaya çalışan bir dedektifin bulunması dolayısıyla bu tür, "*cinayet romanı*" ve "*dedektif romanı*" terimleriyle de karşımıza çıkar. Başlangıcından bu yana çeşitli isimlerle anılan bu eserler, günümüzde yaygın olarak *polisiye roman* kavramıyla karşılanır.

"*Bir suçun, çoklukla da bir cinayetin kimin eliyle ve nasıl işlendiğini bulma odağı çerçevesinde gelişen anlatı*" şeklinde tanımlanan polisiye roman, içinden çıkılmaz gibi görünen esrarlı bir cinayetin çözümünü sunduğu için, her şeyden önce mantığa güveni ve inancı dile getiren bir anlatı türüdür. (Moran 2001, 107) Bundan hareketle polisiye romanı, bir cinayet ve bu cinayetin nasıl işlendiğini çözmeye, katili bulmaya çalışan bir dedektif veya polis etrafında şekillenen roman türü olarak da tanımlayabiliriz.

Polisiye roman, suçun ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişir ve kentleşme ile birlikte edebiyat metinlerine yansımaya başlar. Hatta suç kavramının tarihi, bir bakıma polisiyenin de tarihi olduğu, suçun tanımlanması ve cezanın tespiti polisiyenin doğuşunada zemin hazırlamış olduğu iddia edilir. (şimşek 2002, 510) Ancak polisiye roman, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra *altın çağını* yaşar. İlk başta aynı tarza yazılmış birbirine benzeyen eserler olarak görünse de ilerleyen zamanlarda bu türde orijinal, kalıcı eserler yazıldığını görürüz. Okunan türler arasındaki yerini daima korumuş olması ve özellikle de günümüzde bu tür eserlerde görülen artış ve her geçen gün daha orijinal eserlerin ortaya konması, türün gelişimini büyük bir hızla sürdürdüğünü gösterir. (Finçek 1985, 3)

Edgar Allan Poe'nun *Morg Sokağı Cinayeti (*1841) isimli eseri, polisiye türünün Batı'daki başlangıcı olarak kabul edilirse de (Kakınç 1995, 11) Ernest Mandel, polisiyelerin

temelini on dokuzuncu yüzyıl öncesi, "*iyi haydut"* hikâyelerine kadar dayandırır. (Mandel 1996, 19) Türün en önemli temsilcisi, "*gerilim yaratmada ve gerilimi canlı tutmada gerçek bir usta"* (Üyepazarcı 1997, 27), *"kurgu dünyasının kraliçesi"* (Atılgan 2006, 8) olarak değerlendirilen Agatha Christie, *Şark Ekspresinde Cinayet* (1936), *Styles'de Esrarengiz Vak'a* (1963), *Nil Cinayeti (1963), Katil Kim* (1981) gibi romanları ile bu alanda ön plâna çıkar. (Gezer 2006, 23-24)

Türk edebiyatında polisiye roman ise, Batı'dan kırk yıl sonra Ahmet Münif'in Fransız yazar Ponson de Terrail'in *Paris Faciaları (*1881) adlı kitabını çevirmesi yoluyla girmiştir. Çeviri polisiye romanların yanı sıra ilk telif polisiye roman olma özelliğini taşıyan Ahmet Mithat Efendi'nin *Esrâr-ı Cinayât* (1884) adlı romanı dönemin polisiye türünde önemli bir yere sahiptir. (Türkeş 2006, 12-13)

Polisiye roman ve öyküleri ile günümüzde çok okunan yazarlardan olan Ümit, edebiyat hayatına 1983 yılında yazdığı bir öyküyle başlar ve ilk polisiye romanı olan *Sis ve Gece'yi* de 1996'da kaleme alır. Daha sonra 1998'de politikanın insan yazgısı üzerindeki etkilerini bir cinayet soruşturması bağlamında ele alan *Kar Kokusu* romanı; 1999'da ise, insanın suç karsısındaki tavrı ve psikolojisini aktaran *Agatha'nın Anahtarı* adlı polisiye hikâye kitabı yayımlanır. Bu yıllarda yoğun bir yazma sürecine giren Ümit, insanın içindeki şiddet duygusunu, işlenen cinayetlerden hareketle ele aldığı *Patasana* (2000); günümüzün suç manzaralarının işlendiği *Şeytan Ayrıntıda Gizlidir* (2002); Beyoğlu'nun farklı insan manzaralarının konu edindiği *Beyoğlu Rapsodisi*; Susurluk olayının anlatıldığı *Kukla* (2003) romanlarını okuyucusuyla buluşturur. (Gezer 2006, 56-57)

Araştırıcılar tarafından Türk polisiye edebiyatında "*son on yılın en seçkin kalemi*" (Üyepazarcı 2008, 408) olarak nitelendirilen yazar, genellikle toplumsal konulardan beslenen eserler verir. Bu eserlerinde diğer yazınsal türlerden de faydalanarak, postmodern polisiye roman tarzında ürünler ortaya çıkarır. Toplumcu gerçekçilik anlayışıyla kaleme aldığı romanında bazı fikirlerini, hayata, olaylara bakışını ortaya koymaya çalışır.

Ümit, romanı *"insan benliğinde yapılan bir kazı"* olarak değerlendirir. Bu yüzden suç unsurunu romanda malzeme olarak sık sık kullanır, hatta bugüne kadar pek çok romanın ana konusunu suçun oluşturduğunu iddia eder. (Ümit 2006, 26) Suçun tıpkı insan DNA'sı gibi birçok bilgiyi içinde barındırdığını, bu yüzden işlenen bir suçu inceleyerek çağı, toplumu ve insanı değerlendirmenin mümkün olabileceğini ifade eder. (Ümit 2001, 7) Ona göre 20. yüzyıl devletler düzeyinde bir suç çağı olarak kabul edilir. I. ve II. Dünya Savaşı gibi iki büyük savaşın yaşanması ve savaştan sonra da katliamların sürmeye devam etmesi, ülkeler içerisinde bir suç kampanyası ve beraberinde örgütlenmiş bir suç düzenini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla bu suçu en iyi anlatabilecek tür de polisiye romanıdır. (Gölbaşı 1999, 35)

20. yüzyılın başlarında yaygınlık kazanan postmodernizm, modernizme karşı ortaya çıkan bir tepkidir. Sistemin ürettiği postmodern söylem, özellikle edebiyatta çok tartışılmış, hiyerarşi ve düzene dayalı modern romanı alt üst ederek yerine anarşist anlatıyı dayatmıştır. Modernizmin "*elitist*" yaklaşımına karşı, "*popülist*" eğilimlerle metinlerarasılık, üstkurmaca gibi teknikleri kullanan postmodern yazarlar, içerik yönüyle de tarih, fantastik, polisiye gerilim gibi konulara el attıkları görülür. (Ecevit 2004, 179)

Postmodern tarih anlayışından en fazla nasiplenen alan ise, tarihî romanlar olmuştur. (Emre 2010, 162) Opperman da postmodern romanın sürekli değişim içinde olan tarih söylemini kesinliklerin, özlerin ve sabitliklerin yıkıldığı postmodern bir tarih anlayışı çerçevesinde ele alarak tarihe dönüş yaptığını söyler. (Opperman 2006, 20) Ayrıca, tarihsel romanın kurgusu hakkında tartışan yazınbilimciler, tarihsel romanın öncelikle tarihi tamamlama ve onun bıraktığı boşlukları doldurmak gibi bir işlevinin olduğu düşüncesinden hareket ederler. (Göğebakan 2004, 27)

İstanbul Hatırası romanında Yeni Tarihselcilik Kuramı'nın özellikleri görülmektedir. Edebiyat ve tarih arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışan Yeni Tarihselcilik Kuramına göre, tarih metinleri, bilimsel gerçekleri yansıtmaktan çok, geçmişi yorumlayan kurgular olarak kabul edilmektedir. Bu kuram doğrultusunda yazılan tarihî romanlardaki esas amaç, tarihin derinliklerine tekrar inmek ve modernizm dolayısıyla tarihle kopan bağların yeniden gündeme getirilmesini sağlamak. Dolayısıyla tarih, bilimsel çalışmalara değil, aksine kurgusal yapısı nediyle edebiyata daha yakındır. Bunda tarih biliminin diğer sosyal bilimlerle ilişkisinin artması önemli etkendir. (Yalçın-Çelik 2005, 83)

Yazarın Haziran 2010'da yayımlanan romanı *İstanbul Hatırası*, tarihsel bir polisiye roman özelliklerini taşımaktadır. Romanın İstanbul tarihinin bir kısmını ele almış olması yani tarihî roman olması, postmodernist roman sisteminin tarih ve tarihe bakış açısıyla ilgili olarak, bu romanda biçimsel ve içeriksel birtakım benzerlikler üzerinde durulacaktır. Çünkü postmodernizm, tarihi, bir olaylar ve düşünceler yığını olarak görmekten ziyade, okunması ve yorumlanması gereken metinler olarak görür.

Bu romanda Ümit, tarihi, olayların yaşanıp bittiği, donuk ve tek yönlü bakılacak bir malzeme olarak değil, günümüzü etkileyen çok yönlü bir sahne olarak değerlendirir. Romanda, işlenen yedi cinayetten hareketle İstanbul'un tarihine dikkat çekilir. Başta İstanbul tarihi ile ilgili yapılan alıntılar olmak üzere, değişik şiirlerden, ayet ve hadislerden alıntılar, metinler arası ilişkiler bağlamında da değerlendirilebilecek olan roman, bu yönüyle postmodern polisiye türüne yaklaşır.

Ümit, hemen bütün romanlarında olduğu gibi, bu romanın başında da bir ithaf ve teşekkür yazısına yer verir. Ayrıca biçimsel bağlamda görülen postmodernist sistemle yakınlığa bir diğer örnek, postmodernist anlatılardaki bölümlenmelerin içeriksel/motifsel/temsel yapısını imleyen "*epigram*"ların mevcut olmasıdır. Yahya Kemal'in "*Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul...*" sözü, romanın hemen başında epigram olarak kullanılmış olup ayrıca romanın sonunda ise yazar, "yararlanılan kaynaklar" (Ümit 2010, 563) başlığıyla çoğunlukla İstanbul ve İstanbul tarihiyle ilgi akademik çalışmaların ve tarih kaynaklarının yer aldığı bir kaynakça eklemiştir. Yazar böylelikle okurda, romandaki kurmacanın tarihsel gerçeklikten hareketle yaratıldığı izlenimini uyandırmaya çalışır.

Suç-Soruşturma ve Eylem

İyiler ve kötülerin savaşı şeklinde devam eden polisiye romanın sonunda kazanan taraf genellikle iyiler olur. Cinayet hadisesi etrafında şekillenen olay, dedektifin akılcı bir yoldan giderek çözüme ulaşması, katilin yakalanıp cezalandırılmasıyla sona erer. Polisiye romanlarında, suç genellikle ilk birkaç bölümde karşımıza çıkar ve diğer bölümler bu suçun soruşturulmasına ayrılır. Ancak *İstanbul Hatırası* romanında cinayetler birbiriyle bağlantılı olduğu için suç, yedi bölüm boyunca sürdürülür. Bir cinayet çözüme kavuşmadan bir diğer cinayet ortaya çıkar. Romanda, yapılan her araştırma ve sorgulama sonucunda yeni ipuçları elde edilir. Romanın sonunda da bu ipuçları tesadüfî bir olay sonucunda bir araya getirilir ve cinayet çözülür.

Ahmet Ümit, romanında güncel olaylardan etkilenerek seçtiği konuları birden fazla cinayet hadisesi etrafında kurgular. Romanda birden fazla cinayet ve birden fazla katil olunca, roman da karmaşık bir kurguyla sunulur. *İstanbul Hatırası* postmodern olay örgüsüne uygun olarak *"çizgisel bir akıştan değil, iç içe geçmiş"* vak'a zincirlerinden meydana gelir. (Rosenau 1992, 27) İşlenen cinayetler çerçeve vak'ayı, İstanbul'un tarihi ise iç vak'ayı oluşturur. İki ayrı koldan ilerleyen olay örgüsünden birincisi, yaşanan cinayetler ve maktullerin yaşam hikâyeleri; ikincisi ise maktullerin avucunda bulunan sikkelerden hareketle İstanbul'un tarihî hikâyesidir. Üstkurmaca niteliği taşıyan bu yöntemle birbirinden bağımsız gözüken iki vak'a iç içe girer.

Burada Yeni Tarihselciliğin hem yazılı hale getirilen tarihin hem de sosyal çevrenin aydınlatılarak metnin izah edilmesi kuralı uygulanmıştır. Romanın vakası, tarihsel ve sosyal arka plânı ile birlikte ele alınmıştır. (Yeğinyurt 2009, 368) Böylece okuyucu bu roman türünde birden fazla metni takip eder. Bunlardan biri romanın tarihidir, diğeri ise tarihin romanı. Asıl dikkat, iç metne ya da iç hikâyeye yöneltilirken yazarın dış metin olan romanın hikâyesinde okuyucunun kafasına yerleştirdiği soru işaretleri, şüpheler, meraklar iki metin arasındaki bağın sürekli olarak zinde tutulmasına sebep olur. Okuyucu kitabı sadece romanı okumak için tamamlamaz, aynı zamanda soru işaretlerini cevaplamak isteyen ve romanın nasıl yazıldığını bilmek isteyen bir dedektif merakını da tatmin eder.

Çerçeve vak'anın da kendi içinde çok zincirli olay örgüsünden oluştuğu görülür. Cinayet soruşturması ile başlayan romanda, soruşturma sırasında yaşanan yeni olaylar ve yeni hikâyeler bulunur. Bu hikâyeler, bazen cinayetle ilgili bazen de kahramanların hayat hikâyelerini sunma şeklinde olur. Ümit, romanının her bölümünü, soruşturmanın bir basamağını oluşturacak biçimde kurgular. Bu bölümlerde, sorgulanan veya tanık olarak ifadesine başvurulan kişilerin maktulle olan bağlantıları sunulur ve bu kişilerin hayat hikâyelerine yer verilir.

Roman, olay örgüsüne ve kişilerin olay örgüsüne katılımına bağlı olarak yedi bölümden oluşur. Yaklaşık yedi gün sürecek olan soruşturma boyunca olaylar, Başkomiser Nevzat'ın etrafında gelişir. Nevzat, yedi kişinin ölümüne sebep olan katillerin kim olduğu sorusuna cevap arayıp durur. Cinayet soruşturmaları yürütülürken, anlatıda biri gerçek ve güncel, diğeri tarihsel olan iç içe iki farklı kurgu ortaya çıkar. Gerçek ve güncelden hareketle tarihsel olaylara ve mekânlara gidilir. Tarihsel ve polisiye türün iç içe olduğu *İstanbul Hatırası*'nda olay örgüsü, işlenen cinayetler etrafında şekillenir. Romandaki olay örgüsünü teşkil eden bu cinayetlerin şahsi mi yoksa İstanbul'un tarihî güzelliklerini yok etmek isteyenlere karşı başlatılan bir savaşımı olduğu düşüncesi roman boyunca gizemini korur.

Romanda soruşturma veya araştırma, Başkomiser Nevzat ve yardımcıları tarafından yapılır. Bu soruşturma, cinayet mahallinde bulunan delillerin araştırılması ve maktulün çevresinde bulunan kişilerin, arkadaşlarının veya düşmanlarının sorgulanması şeklinde yürütülür. şüphelenilen kişilerle tek tek görüşülür ve onlara da şüphelendikleri kişiler olup olmadığı sorularak soruşturmaya devam edilir. Romanda bazen soruşturmacı belirli çıkmazlarla karşılaşır. Bu zorlukların üstesinden gelen soruşturmacı, cinayetleri bulduğu deliller ve katillerin itirafları sonucunda çözer. Ancak romanın başında, katil olarak delillerin yanlış kişileri işaret ettiğini görürüz. Soruşturmayı yürüten kişilerin artık her şey açığa çıktı, katil bu dediği anda bir tesadüfle hiç beklenmedik başka kişiler katil olarak sunulur. Böylece polisiye romanların genel özelliklerinden biri olan, *"katilin hiç beklenmedik bir anda beklenmedik bir kişi olarak ortaya çıkması"* kuralı romanda başarıyla uygulanmıştır.

Romanın birinci bölümünde olay örgüsü, sanat tarihçisi Necdet Denizel'in öldürülmesi çerçevesinde şekillenir. Sabah vakti, Sarayburnu'ndaki Atatürk heykelinin önünde bulunan cesedin avucuna sıkıştırılmış bir sikkeyle romana başlangıç yapılır. Roman boyunca bir imge olarak kullanılan bu sikkeden hareketle İstanbul'un tarihi hakkındaki bilgiler "montaj" şeklinde verilir. Sikkenin bir yüzünde "Byzantion" ve "ay yıldızı", diğer yüzünde ise Ay Tanrıçası Hekate'nin büstü bulunmaktadır. Böylece İstanbul'un MÖ 660 yılında Megara kentinden gelen Kral Byzas tarafından kurulması üzerinde durulur.

Bir tarafta bulunan sikkeden hareketle İstanbul'un tarihi anlatılırken, diğer tarafta Başkomiser Nevzat'ın işarkadaşları Komiser Ali ile Zeynep'ten; sevgilisi Evgenia'dan, çocukluk arkadaşı Demir ve Yekta'dan söz edilir. Ortada bir suç olduğuna göre, artık soruşturmanın başlaması kaçınılmaz olur. Başkomiser Nevzat ile yardımcıları Ali ve Zeynep'in titiz çalışmasıyla hem cinayet aydınlatılmaya çalışılır hem de İstanbul'un tanıtımı sürdürülür ve dikkatler bu yönde

yoğunlaştırılır. Cinayetin ilk şüphelisi maktulün eski eşi Leyla Hanım ve onun sevgilisi İSTAD üyesi cerrah Namık Kahraman olarak görülür.

Romanın ikinci bölümündeki olay örgüsü ise, belediyede çalışan arkeolog Mukadder Kınacı'nın öldürülmesi çerçevesinde şekillenir. Gece yarısı, Çemberlitaş'taki Çemberlitaş Sütunu'nun önünde bulunan cesedin avucuna sıkıştırılmış bir sikke ile romana devam edilir. Başkomiser Nevzat'a göre, bu şehir için önemli işler yapmış kral, imparator ya da padişahlar adına birer kurban kesilmektedir. Sikkenin bir yüzünde "Konstantinopolis", diğer yüzünde ise imparatorun büstü vardır. Bundan hareketle İstanbul'un tarihi hakkında bilgiler verilmeye devam edilir. Sikkenin arka yüzündeki Konstantinopolis'in kurucusu I. Konstantin'in İstanbul'u MS 330 yılında başkent yapmasından bahsedilir.

Birinci derecedeki şüpheli ve aynı zamanda Topkapı Sarayı'nın müdiresi Leyla Hanım'ın verdiği ifadeler doğrultusunda diğer bir şüpheli olarak işadamı Adem Yezdan da romanın bu bölümünde olay örgüsüne dahil edilir. Adem Yezdan'ın Sultanahmet'te Balkanlar'ın en büyük işçi merkezini kurmak istediği anlaşılır. Katillerin bir tarafta Adem Yezdan ve adamlarının; diğer yanda ise Namık Karaman ve İSTAD'nin olma ihtimali, olay örgüsündeki gerilimi oluşturur.

Romanın üçüncü bölümünde Altınkapı'nın önünde cesedi bulunan gazeteci şaban Duruca'nın öldürülmesi çerçevesinde soruşturmaya devam edilir. Maktulun avucunda bulunan sikkede II. Teodosius'un yazılı olması dikkatleri o döneme çeker. Topkapı Sarayı'nın müdiresi Leyla Barkın, savaştan dönen imparatorların Konstantinopolis'e girdiği Altınkapı'nın II. Teodosius tarafından yaptırıldığını söylemesi, cinayetlerin kentle ilgili olduğu savını güçlendirir.

Dördüncü bölümde, Ayasofya Kilisesi'nin yan sokağında cesedi bulunan mimar Teoman Alkan'ın avucunda Ayasofya'yı yaptıran Justinyen'in sikkesinin bulunmasıyla, dikkatler kilisenin yaptırıldığı tarihe çekilir. Justinyen'in, sadece Ayasofya'yı inşa ettirmekle yetinmeyip Nika isyanıyla yıkılan, harabeye dönen kenti yeniden inşaettirdiği için de önemli bir hükümdar olduğu vurgulanılır.

Beşinci bölümde, diğer kurbanların aksine, gündüz vakti beşinci kurban eski belediye başkan yardımcısı Fazlı Gümüşün başının kesilerek Leyla Barkın'a gönderilmesi, endişe ve korkuya sebep olur. Başı kesilen ceset ise, Fatih Camii'nde bulunur. Avucunda ise, Fatih Sultan Mehmet'in 1477'de bastırdığı altın para vardır. Kurbanların belediye ile yakın ilişkide bulunan kimselerin olması, dikkatleri "Sarnıç Davası"na çeker. Kurbanın başının ve ellerinin kesildikten sonra Fatih Camii'ne bırakılması, Mimar Atik Sinan'ın elleri ve başının Fatih Sultan Mehmet tarafından kesilmesi olayını hatırlatır.

Altıncı bölümde Mimar Sinan'ın Türbesi'nin yanında beyaz minibüsün içinde Adem Yezdan'ın avukatı Hakan Yamalı'nın cesedinin bulunması, olayın yavaş yavaş aydınlanmasını sağlar. Başkomiser Nevzat, elde ettiği deliller ve önsezileriyle sıradaki yedinci kurbanın Adem Yezdan olduğunu anlar ve onun ofisine gider. Orada bulduğu Demir'in kartvizitinden hareketle katillerin Demir ve Yekta olduğunu anlamıştır. Üç yıl önce sarnıç duvarının çökmesiyle Yekta'nın karısı Handan ile oğlu Umut'un altında kalarak öldüğünü anımsar.

Yedinci bölümde olaylar bir çözüme kavuşturulur. Başkomiser Nevzat, yedinci kurbanın da ilk kurban gibi Sarayburnu'ndaki Atatürk Heykeli'ne bırakıldığını anlar. Bir kurbanın bulunmasıyla başlayan anlatı yine bir kurbanın bulunmasıyla son bulur. Heykelin önünde yardımcısı Ali'yi rehin alan yakın arkadaşı Demir'i öldürmek zorunda kalır. Karısının ve oğlunun öcünü alan Yekta da intihar eder.

Zaman Kurgusu

Romanda bazen kronolojik bir zaman süreci takip edilirken, bazen de yer yer geriye dönüşler yapılarak vak'a zamanında genişlemeler yapılır. Bir insanın sahip olduğu zamanı bütünüyle verme imkânı olmadığına göre, sanatkâr seçme yaparken "*zamanda atlama*" yöntemiyle birtakım kesitler sunacaktır. Yaşananların tümünü vermenin zorluğu, anlatıcıyı böyle bir tekniği kullanmaya mecbur eder. (Törenek 1999, 301)

İstanbul Hatırası romanında zaman, cinayet hadisesi ile bağlantılı olarak anlatılır. Dedektifin soruşturma sırasında şüphelilere cinayet saatinde nerede olduğunu sorması zaman hakkında ipucu verir. Anlatımda genellikle geriye dönüş tekniği kullanılır, kurgu sondan başlayarak düzenlenir. Ortada bir cinayet olduğuna göre, önemli olan bu cinayeti kimin, nasıl işlediğini bulmaktır. Genel olarak romanda iki ayrı zamanın işlendiği görülmektedir: Birincisi, gerçek dünyanın, bir diğeri ise düşlerin zamanıdır. Geleneksel zaman kurgusu anlayışlarının dışına çıkılmakta ve zamanlar arasında geçişler gerçekleştirilmektedir.

Roman, "*sabahın ilk saatleri*"nde Sarayburnu'ndaki Atatürk Heykeli'nin önünde bulunan bir cesetle başlar. (Ümit 2010, 7) Yedinci gün sabaha doğru bir intiharla son bulur. Romandaki vak'a zamanının yaklaşık olarak yedi gün olduğunu söylemek mümkündür.

İlk gün salı sabahı saat 5'te birinci kurban Necdet Denizel'in cesedi bulunur. Başkomiser Nevzat ile yardımcısı Zeynep arasında geçen konuşmada da birinci kurbanın pazartesi günü öldürüldüğü anlaşılır: "*Ölüm lekelerinin oluşması için en az 15 saat gerekir. Bu durumda her ikisi de bulduğumuzdan en az 15 saat önce öldürülmüş olmalı. Necdet Denizel salı günü, sabahın 5'inde bulunmuştu. 15 saat geriye gidersek, pazartesi günü öğleden sonra saat 14'ten önce öldürüldüğünü söyleyebiliriz.*" (Ümit 2010, 159)

Maktulün eski eşi Leyla Barkın'la yapılan görüşmede, eski karı kocanın olaydan iki gün önce "*31 Mayıs Pazar*" günü beraber yemek yediklerinin öğrenilmesi vak'a zamanı hakkında ipucu vermektedir. Ayrıca romanın sonunda Yekta'nın "*Pazartesinin geç saatlerinde on ikiye doğru bütün olayları yedi rakamıyla bağlamak istiyorduk.*" (Ümit, 2010: 555) itirafı, ilk cinayeti ne zaman işlediklerini açıkça ifade eder.

İkinci kurban Mukkader Kınacı'nın cesedi ise, Çarşamba günü "*saat 1'de*" bulunur. Yapılan muayende onun da "*Salı günü saat 10'dan önce*" öldürüldüğü tespit edilir. Perşembe gecesi yani üçüncü gece, üçüncü kurban gazeteci Şaban Duruca'nın cesedi Altınkapı'da; dördüncü gece, dördüncü kurban mimar Teoman Alkan'ın cesedi Ayasofya'da; beşinci günün öğle saatlerinde, eski belediye başkan yardımcısı Fazlı Gümüş; gece vakti ise, Adem Yezdan'ın avukatı Hakan Yamalı'nın cesedi bulunur. Son kurban Adem Yezdan'ın cesedi ise, Pazar günü sabaha doğru Atatürk Heykelinde ortaya çıkar.

Romanda öykülemenin yedi gün gibi kısa bir süre içerisinde gerçekleşmesinden dolayı, gerçek zaman saat saat aktarılır. Gün içinde Başkomiser Nevzat'ın yaşadığı zamana ait bütün ayrıntılar romanda yer bulur. Bunun yanında bölüm geçişlerinde önemsiz ayrıntılar öykülenmeyerek, zamanda birkaç saatlik sıçramalar yapılır.

Romanın aktüel zamanında bazen geriye dönüşler olsa da bunlar hatırlamadan öteye geçemez. Başkomiser Nevzat, öldürülen eşi Handan'la yaşadıklarını anımsar. (Ümit 2010, 202) Ancak maktullerin avucunda bulunan sikkelerden ve cesetlerin bulunduğu mekânlardan hareketle İstanbul'un Bizans ve Osmanlı dönemlerine ait önemli mekânların yapılışı, serüvenlerine ve tarihî olaylara geriye dönüş yapılır. Birinci maktül Necdet Denizel'in avucundaki sikkeden hareketle İstanbul'un MÖ 660 yılında Kral Byzas tarafından kurulmasından; ikinci kurban Mukadder Kınacı'dan hareketle Konstantinopolis'in kurucusu I. Konstantin'in İstanbul'u MS 330 yılında

başkent yapmasından; üçüncü kurban Şaban Duruca'dan hareketle savaştan dönen imparatorların Konstantinopolis'e girdiği Altınkapı'nın II. Teodosius tarafından yaptırılmasından; dördüncü kurban Teoman Alkan'dan hareketle Ayasofya kilisesinin yaptırılmasından; beşinci kurban Fazlı Gümüştekin'den hareketle Mimar Atik Sinan'ın elleri ve başının Fatih Sultan Mehmet tarafından kesilmesinden; altıncı kurban Hakan Yamalı'dan harekte Mimar Sinan'ın yaptığı eserlerden ve Süleymaniye Camii'nden bahsedilir.

Mekân Kurgusu

Romanda "*olayların akışını belirlemede ya da kişilerin iç dünyalarını yansıtmada*", mekânı oluşturan nesnelerin tercihi önem kazanır. (Kütükçü 2003, 79) Mekân, "çağrışım" yoluyla, daha önce yaşanan olay ve hatıralara göndermede bulunarak okuyucunun "*aynı anda birden fazla zamanı hissetme*"sine olanak sağlar. (Furrer 2000, 198)

Mekân, şahısların psikolojik durumlarının bir nevi dışa yansımasıdır. Bunun için bir romandaki şahısların ruhî ve psikolojik durumları ile mekân arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bunun dışında, romanda mekân, "*kişilerin yer değiştirmelerini, görünümlerini, çevreyi algılayış biçimlerini, ruhsal durumlarını ve karakterlerini açıklama*" gibi değişik işlevlerde de kullanılır. (Sağlık 2002, 141) Anlatılarda mekânın fiziksel niteliklerinden ziyade, algısal niteliğinin ön plânda olması, mekânın "*psikolojik bir sıkıştırma unsuru*" olarak kullanıldığını gösterir. (Korkmaz 2007, 405) Ayrıca mekân, kişilerin "*mutluluk/mutsuzluk, huzur/huzursuzluk*" nedenleri de olabilir. (Kıran 2000, 199) Bireyi anlatmanın yanı sıra mekân, toplumsal düzeyde de "*geçmişte yaşananları*" hatırlatma ve "*kültürel belleği*" koruma göreviyle de başrole sahiptir. (Assmann 2011, 57) Kültürel bellek mekânları olarak da bilinen ve toplumsal hatırlamaya sebep olan bu mekânlar, toplumun geçmişini hatırlamasında önemli bir işleve sahiptir. *İstanbul Hatırası*'nda mekân, bireysel anlamda kahramanların psikolojisini belirtmesinin yanında kültürl belleği taşıyıcı unsur olarak da kullanılmıştır.

Bir İstanbul hayranı olan Ümit, romanında mekân olarak İstanbul'u ve İstanbul'un çeşitli semtlerini seçmiştir. Ayrıca çevre olarak en ıssız yerlerde bulunan, insanı büyüleyen, geçmişe ve düşkurmalara sürükleyen mimari bir ortam seçmekten pek hoşlanır. Istanbul'un tarihi mekanları, ihtişamlı bir bina olmaktan çok, bir neslin ruhunu barındırır. Bu sebeple mekâna yüklediği sembolik değerlerin yanı sıra çizmeye çalıştığı tablo, romanı bir mekân romanı haline getirmiştir. Romanına mekân tasviriyle başlayan Ümit, roman boyunca da sık sık mekân tasvirleri yapar. Bu tasvirler cinayet hadisesiyle ilgili olabileceği gibi, bazen de sadece mekânın tarihi, kültürel ve doğal güzelliklerini okura aktarmayı amaçlamıştır. Ancak bu tasvirler romanı polisiye yapısından uzaklaştıracak, olumsuz yönde etkileyecek ölçüde değildir. Tıpkı zamanın kullanımında olduğu gibi mekânda da gerçek mekân ve düşsel mekân olmak üzere iki farklı işleyiş olduğunu görüyoruz.

Romanda yüklenen değere göre mekân, daha çok "*kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anılaştırılmış yerlerdir. Yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişilerin iç dünyasını yansıtan bir değer*" (Korkmaz 2007, 403) işleviyle kullanılmıştır. *İstanbul Hatırası*'nda mekân, sadece vak'anın cereyan ettiği zemini teşkil eden "dekoratif" bir öge değil, romanda bir anlam ifade eden dinamik unsur olarak işlevseldir. Yani mekân, olayların sahnesi olmaktan çok, olayların çıkış ve biçimleniş yeri durumundadır. Mekânın bu şekilde kullanılması, ister istemez romandaki niteliğini de belirler. Ümit, mekân ögesinden, gerçeği olduğu gibi yansıtmak veya gerçeği değiştirmek maksadıyla değil, gerçeği sezdirmek amacıyla yararlanmaya çalışır.

Kısacası romanda mekân; romanın hareket noktası olan tezi, yazarın niyeti, olay örgüsünün içeriği, kahramanların iç dünyaları ve birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde canlı ve işlevsel bir unsur olarak dikkati çekmektedir. Romandaki mekânlar, insanı daha iyi anlatmaya

yöneliktir. Kişilere etki eden, onları harekete geçiren, olaylara yön veren canlı bir işleve sahiptir. Romanda mekân, insanların ortak paydası olarak ele alınır. İnsan olmanın yanı sıra aynı mekânı paylaşmanın da ortak özellik olarak görüldüğü şöyle ifade edilir: "*farklı inançlara, farklı etnik kökenlere, farklı cinsiyetlere, farklı dünya görüşlerine sahip olsak da hepimiz insandık. Bir başka ortak yönümüz ise istanbul'du.*" (Ümit 2010, 139)

İstanbul Hatırası romanında mekân, işlenen cinayetlere bağlı olarak geniş ve dağınıktır. Postmodern anlatıda mekânı parçalayarak verme anlayışına bağlı kalındığı için, olaylar sürekli değişen mekânlarda şekillenir. Bu açıdan kurgunun bütünlüğünden çok, temanın emrindedir diyebiliriz. Ayrıca mekânların büyük çoğunluğu İstanbul'da etkili olan kültürel bellek taşıyıcısı tarihî yerlerdir. Cesetlerin bırakıldığı mekânların özelliklerinden hareketle İstanbul'un kuruluşundan cumhuriyet dönemine kadarki tarihî safhaları sırayla anlatılır. Romandaki tarihî mekânlar, üzerinde yaşadığı kişileri ve tarihî dönemleri anlatma bakımından işlevsel olarak kullanılmıştır. Zira mekân, "*kendisiyle ilişkide olana*" yani insana benzer. (Korkmaz 2007, 409)

Romanda kullanılan mekânların çoğu, sınırları tarihin derinliklerine kadar uzanan "*uyum ve huzur*" veren açık ve geniş mekânlardır. Günümüz İstanbul'unun çarpık kentleşmesi ve dar mekânları arasından kurtulmanın tek çaresi, tarihî mekânlar vasıtasıyla "*algısal bir genişleme*" sağlamaktır. Roman kahramanları için bu tarihî mekânlar, kendilerini şehrin tüm baskılarından, kirlenmişliklerinden koruyacak fiziksel ve duygusal anlamdaki sığınaklardır. (Korkmaz 2007, 412)

Romana mekân tasvir edilerek başlanır ve genellikle romanın kahramanı Başkomiser Nevzat'ın bakış açısıyla anlatılır. Başkomiser, kendini mutsuz ve kötü hissettiğinde mekân betimlemeleri karamsar; mutlu ve huzurlu hissettiğinde ise güzel ve olumlu olur. Böylece mekân, kahramanın ruh halini belirtme ve mekân-insan ilişkisi bakımından işlevsel olarak kullanılmıştır. Başkomiser Nevzat, daha önce eşi ve kızıyla beraber yaşadığı evi tasvir ederken hüzünlenir. Mekân kişileştirilerek kahramanın dertleştiği bir yer olur. Mekân, bu işleviyle "*insan yazgısının yansıdığı yer*"dir. (Korkmaz 2007, 409) Mutlu günlerini yaşadığı bu mekân, darlaşarak kahramanda ruhsal bir sıkışma ve parçalanma duygusu yaratır. Onu diğer insanlardan ve dış dünyadan koparır: "*Karımla kızımın ölümünden sonra ben ilk olarak bu evdeki eşyalara dökmüştüm içimi. Derdimi, acımı, öfkemi ilk kez onlarla paylaşmıştım. Bir tek onlar dinlemişti beni hiç ses çıkarmadan, bir tek onlar ortak olmuştu çaresizliğime.*" (Ümit 2010, 72)

Romanın mekân anlayışı, hem bakış açısıyla hem de kahramanların içinde bulunduğu zihinsel durumlarından dolayı, daha çok göstergelerle okuyucunun zihninde tasavvur ettirilmeye çalışılır. Bulunan cesetlerin oluşturduğu kapalı ve dar mekân havası, tarihî eserlerin etkisiyle sınırları sonsuza açılan açık ve geniş mekânlar olur. Romanın ilk kısımlarında Bizans dönemine ait tarihsel ve kültürel zenginliği gösteren eserler ele alınır. İlk kurban Necdet Denizel'in cesedinin bırakıldığı Sarayburnu'ndaki Atatürk Heykeli'nden ve kurbanın elindeki sikkeden hareketle İstanbul'un MÖ 660'ta Megara kentinden gelen Kral Byzas tarafından kurulmasına kadar gidilir. İkinci kurban Mukadder Kınacı'nın bırakıldığı Çemberlitaş'taki Dikilitaş hakkında uzun uzadıya bilgi verilir. Üçüncü kurban gazeteci Şaban Duruca'nın bırakıldığı şehrin "*en görkemli, en güzel, en şaşalı*" kapısı Altınkapı hakkındaki tarihî bilgiler cinayetle bağlantılı olarak verilmeye devam edilir. (Ümit 2010, 211)

İstanbul'un bir diğer önemli tarihî yeri olan Yerebatan Sarayı, Başkomiser Nevzat'ın gözlemleri ve dikkatiyle okuyucuya aktarılır. Orası insana "*zaman duygusunu kaybettiren, etkileyici*" bir yer olarak tanıtılır. (Ümit 2010, 296) Jüstinyen'in yaptırdığı bu sarnıcın nemli havası, insanı başka bir boyuta geçirecek kadar etkilidir. Sütunların altına konulan Medusa başlıklı iki kaide, yüz yıllardır gizemini ve suskunluğunu koruyarak âdeta şehrin de sırlarını bünyesinde

barındırır. Ayasofya'nın yan sokağında bulunan dördüncü kurban mimar Teoman Akkan'ın avucunda bulunan sikkede Justinyen isminin olması, bizi bu mabedin yapılış tarihine götürür.

Romanın bu bölümünde ise, Osmanlı dönemine ait tarihi ve kültürel eserler üzerinde durulur. Avucunda Fatih Sultan Mehmet'in sikkesi bulunan beşinci kurban Fazlı Gümüşün başının kesilerek Topkapı Sarayı'na gönderilmesi dikkatleri buraya yönlendirir. Gizemlilik belirten bu mekân da Başkomiser Nevzat'ın gözlemleriyle aktarılır. Süleymaniye camisinin yanında beyaz bir minibüsün içinde bulunan altıncı kurban Hakan Yamalı'nın cesedi, dikkatleri bu mabede çeker. Bir "*mimarlık ve mühendislik harikası*" olan Süleymaniye, Osmanlının görkemini ve ihtişamını bünyesinde barındırmaktadır. Dört minaresinin olması, Kanuni'nin İstanbul'da devran süren dördüncü hükümdar olduğunun işaretidir. Yedinci ve aynı zamanda son kurban Âdem Yezdan ise, birinci kurbanın bırakıldığı yer olan Sarayburnu'ndaki Atatürk Heykeli'nin önüne bırakılır. Olay başladığı yerde biter. (Ümit 2010, 453)

Gizemli bir şehir olan İstanbul'un yok edilmesi başta Başkomiser Nevzat ve Topkapı Sarayı'nın müdiresi Leyla Barkın olmak üzere romanın diğer kahramanları tarafından sıkça dile getirilir. Çağdaş Türk romanında büyük şehirlerin sokakları, "*kendine özgü, yeni bir insanın ortaya çıkmasına ve farklı bir kimlik kazanmasına*" zemin hazırlamıştır. Bu insanın hayata bakışı, insan ilişkileri ve aşk anlayışları, "şehrin ruhuna" göre şekillenmiştir. (Miyasoğlu 2002, 381) Şimdiki yozlaşan ve bozulan İstanbul'a karşılık anlatının başında eski İstanbul'un güzellikleri Zeynep'in sözleriyle şöyle betimlenir: "*Bir düşünsene Ali, o zamanlar her taraf ormanlık, etrafta ne biçimsiz binalar var, ne insan kalabalığı. Arabaları bırak, doğru dürüst yol bile yok, belki denizde birkaç balıkçı teknesi, yelkenliler. Hepsi o kadar.*" (Ümit, 2010: 48)

Anlatıda tarihî mekânlar ve günümüzdeki mekânlar iç içe kurgulanarak aktarılır. Bulunan cesetlerin bırakıldığı mekânlardan ve öldürülenlerin avucundaki sikkelerden hareketle tarihî mekânlara yolculuk başlar. Bizim için sıradanlaşan veya değerini kaybeden mekânların aslında ne denli gizemli ve anlamlı olduğunu belirtmek için yazar, böyle bir anlatıyı seçmiştir denilebilir. Mekân kurgusu romanın olay örgüsüne uygundur. Hatta denilebilir ki, olayın konusunu bile mekân oluşturur.

Sonuç olarak romanda mekân, olay örgüsünün belli bir atmosferde şekillenmesi ve kahramanlardaki değişimlerin yansıtılması yönünde kullanılmaktadır. Bir İstanbul romanı olan *İstanbul Hatırası*'ndaki bütün olaylar, doğal olarak burada geçer. Romana, İstanbul'un tarihsel ve kültürel dokusunu oluşturan mekânlar egemendir. Bu tarihî mekânlar, cinayetlerin işlendiği yerler olarak geçse de her fırsatta tarihin derinliklerine dönülerek onların yapılış serüveni ve özellikleri okuyucuyla paylaşılır. Tarihî mekânlar hakkında yazar, bir arkeolog titizliğiyle bazen kendisi bilgi verirken, bazen de Topkapı Müzesi'nin müdiresi Leyla Barkın'a açıklamalar yaptırır. Romanın sonuna doğru ortaya çıkan işaretlerden Âdem Yezdan da İstanbul'daki tarihî mekânlar hakkında bilgi vermekten geri kalmaz. Ama bütün olumsuzluklara rağmen anlatının geçtiği İstanbul, romanda esenlikli bir mekân olarak sunulmuştur.

Şahıs Kadrosu

Gerçekçi romanlar, bireyin dramı üzerine inşa edildiği için burada kişiler daha da önem kazanmaktadırlar. Olguların verilmesinde ve yorumlanmasında en ağır yük, yazarın "*her şeyi bilen bakış açısına değil, yarattığı kişilere ve onların bakış açısına*" düşer. (Tekin 1989, 77) Yine gerçekçi romanda olaylar, başkahramanın durumuna göre şekillenir. Romanın dünyasında birinci derecede rol oynayan bu kahramanın yürüyüşü,romana ait diğer kahramanların kaderini belirler. Romanda başkahraman bir "*merkez görevini yaparken, etrafındaki diğer kahramanların çoğu onun uyguları ya da karşı güç görevini*" üstlenirler. Bu sebeple başkahramana yakınlıkları oranında romandaki yerlerini alıp olay örgüsüne dâhil olurlar. (Bourneur 1989, 66)

Ümit, romanda kahramanların psikolojilerine oldukça önem verir. Ġnsan psikolojisini anlatma çabası, roman boyunca kendini gösterir. Bir yazarın suç karĢısında insanın psikolojisini de anlatmak zorunda olduğunu, dolayısıyla bir polisiye romanın katil, kurban ve dedektif üçlüsünün psikolojisini verebildiği sürece iyi olabileceğini, bu psikolojiyi anlatmadan iyi bir polisiye roman yazılamayacağını ifade eder. (Ümit 2000, 10)

Tarihsel bir roman olan *İstanbul Hatırası*'nda daha çok tarihî mekânlar öne çıkarıldığı için tarihî kiĢilerden ziyade, çerçeve vakayı oluĢturan güncel kiĢiler üzerinde durulacaktır. Bir cinayet etrafında Ģekillenen romanın Ģahıs kadrosuna baktığımızda ise, cinayeti çözmeye çalıĢan, *"dedektif veya polis",* onun karĢısında cinayeti iĢleyen kiĢiyani *"katil"* ve cinayete kurban giden *"maktul"* olmak üzere üç Ģahısla karĢılaĢırız. Bu Ģahısların dıĢında, romanda dedektifin yardımcısı da bulunmaktadır. KiĢilerin sayısı sınırlıdır, tipleri belirgindir. UğraĢlarında ve davranıĢlarında yaĢadıkları dönemin toplumuna hep uyum gösterirler. Romandaki katillerin hemen hepsi güncel hayattan seçilir. Bu katiller, cani ruhlu değil, genellikle toplumda alelade bir yaĢam süren, sıradan bir mesleği olan yalnız kiĢilerdir. Bütün cinayetleri Ģahsi intikamdan dolayı iĢledikleri görülür. Bununla birlikte romanın bütün kiĢilerinin ĢuYa da bu biçimde kurbanla iliĢkileri vardır. O yüzden hepsi de birbirinin ardından suç iĢlemiĢ olma kuĢkusu altına girebilirler. Ancak hafiye, soruĢturmayı yürütürken okurda yakın ve sıcak bir ilgi uyandırmıĢolanları, bu çeĢitten bir kuĢkuya düĢmekten kurtarır.

Kahramanlar, olay örgüsünde üstlendiği rol bakımından hikâyedeki çatıĢmanın kurulmasına önemli bir katkısı olduğu gibi, çatıĢmanın öznesi bakımından da olayların yol açtığı değiĢikliklerde aktif konumdadırlar. Romanın baĢkiĢisi Nevzat, Ġstanbul'da doğup büyümüĢ, bulunduğu Çehre âĢık, kırklı yaĢlarda bir baĢkomiserdir. Karısını ve kızını bir bombalama sonucunda kaybettiği için hayata küsmüĢ, bu zor günlerini sevgilisi Evgenia sayesinde atlatarak yaĢama yeniden tutulmuĢtur. Sevgilisinin yardımıyla "*düĢtüğü yerden*" doğrulmuĢ, yeniden ayakta durmayı, acılarıyla birlikte yürümeyi öğrenmiĢ güçlü biri olarak tanıtılır. (Ümit 2010, 18)

Duygusal olduğu kadar, içini seven, gecesini gündüzüne katan BaĢkomiser Nevzat, dürüstlüğü de elden bırakmayan idealist bir tiptir. Roman boyunca cinayeti çözmeye çalıĢır; en küçük ipuçlarını değerlendirir. GeçmiĢine ve anılarına sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, romanın sonunda katil olduklarını öğrendiği arkadaĢları Demir ve Yekta'yı cezalandırmaktan da geri kalmaz.

BaĢkomiser Nevzat, tarih öğretmeni olan annesinin sayesinde tarihî eserlere ve müzelere küçüklüğünden beri ilgi duymuĢ, bilgili ve aydın biridir. Küçükken annesinin oğluyla ilgili endiĢeleri ve tespiti Ģöyledir: "*Ama galiba olmayacak, ne yazık ki oğlumuz biraz hercai bir çocuk. Deli dolu, ne bilimle ilgilenmek istiyor, ne de sanatla.*" (Ümit 2010, 378)

Henüz küçükken annesi ve babası tarafından terk edilmiĢolan fon karakter Komiser Ali, çocukluğunu yetiĢtirme yurtlarında "yobaz dincilerin" elinde kalarak geçirdiği için dinî duyguları kötüye kullananlara tepkili olan bir polistir. BaĢkomiser Nevzat'ın soğukkanlılığına karĢın Ali, hemen sinirlenebilen ve çözümü güçte arayan biridir. Önce vurup sonra soran, anlayıp dinlemeden olayların ortasına dalan, en karmaĢık cinayetleri bile bir anda çözebileceğini sanan Ali, BaĢkomiser Nevzat'ın ifadesiyle Ģöyle tanıtılır: "*İĢte bizim Ali buydu. Sık sık beni çileden çıkaran hoyratlığına, kabalığına rağmen, korku bilmeyen bir yüreği vardı. İnandıkları için karĢısına kim çıkarsa çıksın sonuna kadar savaĢmaktan çekinmezdi.*" (Ümit 2010, 279)

Romanın öne çıkan kahramanlarından biri olan Komiser Zeynep, polisiye romanın vazgeçilemez dedektif kiĢisini örnekler. ĠĢlenen suçların gizem perdesini aralayabilecek bilgi ve beceriye sahip olması gereken polisiye roman dedektifi, Zeynep komiser ile romanda karĢılık bulur. Romanda genç komiser, "*baĢarılı, çalıĢkan, özverili, dinamik ve insancıl*" özellikleriyle örnek bir

polis olarak tanıtılır. (Ümit 2010, 158) Mesai arkadaşı Ali ile duygusal bir ilişki yaşaması, onun başka bir yönünü de ortaya koyar.

Hakkarili bir aşiret reisinin oğlu olan Adem Yezdan, Sultanahmet'te "*Balkanların en büyük iş merkezini*" kurmak istemesi ve öldürülenlerin hemen hepsinin onunla iş yapmış olması, onu işlenen cinayetlerle ilgili olarak birinci derecede şüpheli yapar. Üniversite okumuş bu aşiret reisi, kara parasını aklamak için Dersaadet adında bir şirket kurmuş, akıllı bir tip olarak tanıtılır. İstanbul'un tarihî güzelliklerini küçük çıkarları için yok etmeye çalışan günümüz işadamlarının kötü emellerini gösterme işleviyle romanda yer almıştır. İşadamı olmanın yanı sıra kentin tarihî konusunda da bilgili, İstanbul âşığı olan biridir. Romanın sonunda katil değil, öldürülen yedinci kurban olur.

Topkapı Sarayı'nın müdiresi Leyla Barkın, polisiye romanlardaki suçlu tipine uygun bir kişilik taşır. İstanbul âşığı olan Leyla Hanım, yaşadığı şehrin yok edildiğini, tarihî eserlerin küçük çıkarlar uğruna ortadan kaldırıldığını savunan bir kişilik olarak okura sunulur. İstanbul'un yok olmaması için her şeyi yapmayı göze alabilecek biri olması, roman boyunca onun katil olabileceğini düşündürür.

Romanın fon karakterlerinden biri olan Ermeni asıllı Evgenia, aşktemasının oluşmasını sağlama işleviyle romanda yer almıştır. Eşi ve çocuğu öldürülen Başkomiser Nevzat'ın yeniden hayata bağlanmasını sağlayan bu kadın, etrafına "*estirdiği o tatlı rüzgar*"la olumlu bir tip olarak tanıtılır. İstanbul'un her milletten ve her dinden insanı barındırdığı, hoşgörünün mekânı olduğu bu vesileyle anlatılır. Evgenia, sevgilisi Başkomiser Nevzat'ın ifadeleriyle romanda şöyle aktarılır: "*Eğer Evgenia ile birlikteyseniz, ne aşk küllenir, ne tutku söner. Onun heyecanı, hesapsız bağlılığı, hayata umutla sarılışı ilişkiyi her zaman canlı, sevginizi her zaman ayakta tutar.*" (Ümit 2010, 79)

Romanın kart karakterlerinden Ömer Ekinli, ikinci kurban Mukkader Kınacı'nın katil zanlısı olarak tanıtılır. Afganistan'daki Taliban birliklerinin yanında ABD'ye karşı sekiz ay savaşmış olması, onu birinci derece zanlı konumuna düşürür. Romanda işlenen cinayetlerin arkasında dini bir neden olup olmadığını ortaya koyma işleviyle kullanılmıştır. Ayrıca bu kişiden hareketle "*radikal dincilerin*" gerçekleştirdiği infazlara dikkat çekilir. Yapılan soruşturmada katil olmadığı anlaşılır. (Ümit 2010, 224)

Başkomiser Nevzat'ın çocukluk arkadaşı Demir ve Yekta, roman boyunca gizemini koruyan kişiler olarak tanıtılır. Karısı Handan ile oğlu Umut'u üç yıl önce sarnıç duvarının üzerlerine çökmesiyle kaybeden Yekta, hayat ile ilgisini kesmiş, kendini şiir yazmaya vermiştir. Demir ise veterinerlik yapmaktadır. Kimi kimsesi olmayan bu kişiler, hayatın acımasızlığına ve kötülüklerine karşı birbirlerinden destek alarak hayatta kalmaya çalışan kimselerdir. Roman boyunca sadece Başkomiser Nevzat'ın çocukluk arkadaşları olarak tanıtılan bu kişilerin romanın sonunda katil oldukları anlaşılır. Handan ve Umut'un ölümüne sebep olan Bizans sarnıcının yıkılmasını kararlaştıran heyetteki herkesi öldürenlerin Yekta ve Demir olduğu ortaya çıkar.

Roman boyunca suçlular sakin bir kişiliğe büründükleri için kendilerinden en ufak bir şüpheduyulmaz. Artık mücadele etmekten yorulmuş, pes etmiş halleri vardır ve bu görünümleriyle dikkatleri üzerlerine çekmemeyi başarırlar. Suçluların psikolojisi, cinayetleri işlemelerinde önemli bir sebeptir. Yaşadıklarının etkisiyle, içinde bulundukları psikolojik bunalım veya çıkmaz onları cinayete sevk etmiştir denilebilir. Eşi ve çocuğunun intikamını almak için cinayet işlediğini söyleyen Yekta ve arkadaşı Demir'in psikolojilerinin cinayetler üzerinde etkili olduğu görülür. Roman boyunca şair kimliğiyle ön plâna çıkan Yekta intihar etmeden önce bütün bu cinayetlerin sebebini şöyle ifade eder: "*Onları hayatımıza bir anlam kazandırmak için öldürdük... Yaşamımızın bir nedeni olsun diye...*" (Ümit 2010, 553)

Anlatıcı ve Bakış Açısı

Polisiye romanlarda genellikle kahraman bakış açısı kullanılır. Dedektif, bulduğu delilleri okuyucuya ya direk sunar ya da yardımcısı vasıtasıyla yapar. Kahraman bakış açısında vak'a, çatışma kadrosu ve mekân, metindeki kahramanlardan biri tarafından aktarılır ve onunla özdeşleşir.

İstanbul Hatırası romanı, kahraman anlatıcı tarafından anlatılmakta ve romanın başkişisi konumundaki Başkomiser Nevzat'ın yaşadığı, tanık olduğu olaylar ve hatıraları etrafında şekillenmektedir. Romanda vak'a, çatışma kadrosu ve mekân, onun bakış açısıyla ve birinci tekil şahıs zamiri kullanılarak aktarılır. Bu yüzden metin, Başkomiser Nevzat ile özdeşleşir. Belli bölümlerde anlatıcılık rolü başka kahramanlara geçse de, anlatım konumunda bir değişiklik meydana gelmez. Kahraman anlatıcı olarak adlandırabileceğimiz Başkomiser Nevzat, "*hem anlatıcı hem de anlatılan*" konumdadır. (Tekin 1996, 146) Onun bakış açısından olaylara ve kişilere bakar, onun zihin ve görüş alanına giren noktalar hakkında bilgi sahibi oluruz. Onun görmediğini, bilmediğini, okuyucu da görmez, bilmez. Romanda konu da anlatıcı da aynı kişi olduğundan bakış açısı çok "*dar*"dır, denilebilir. (Aytur 1997, 31)

Kahraman anlatıcı, hem vak'anın yaşandığı zamanı, hem geçmişi hem de anlatma zamanını bünyesinde taşır. (Aktaş1998, 101) Anlatıcı, çocukluk ve gençlik yıllarını; öldürülen eşi Güzide ile kızı Aysun'un hatıralarını ve çocukluk aşkı Handan'la yaşadıklarını nakleder. Bu anlatım biçimi, bir yandan romana gerçeklik havası katarken, diğer yandan da samimi ve sıcak bir atmosferin oluşmasına sebep olur. Her şey kahramanın bakışaçısına göre şekillendiği için burada kahraman anlatıcının kültür düzeyi, bilgi ve becerisi çok önemlidir. Yazar, anlatımını genellikle sözcü olarak tayin ettiği kahramanın yaşına, cinsiyetine, kültür düzeyine, kısacası kimlik ve kişiliğine uygun olarak düzenlemiştir. Ancak bazen olaylar ve sosyal durumlarla ilgili değerlendirmeler; Başkomiser Nevzat'ın sosyo-kültürel seviyesinin üstündedir. Bu da gösteriyor ki, değerlendirmeler ve topluma yönelik eleştiriler yazarın kendisine aittir. Başkomiser Nevzat, yazarın sözcülüğünü yapar. Olaylar onun başından geçenler olarak görünse de, kahraman anlatıcının arkasında yer alan ve birikimiyle, kültürüyle, olaylara hâkimiyetiyle bize yazarın kendisi olduğunu hissettiren biri hep vardır. Yazar, Başkomiser Nevzat'a İstanbul'un tarihiyle ilgili sık sık felsefeler yaptırır, onu konuşturur. İstanbul'daki tarihî eserlerin yok edilişiyle ilgili uzun uzadıya eleştiriler roman boyunca devam eder.

Roman, kahraman anlatıcının bakış açısıyla aktarıldığı için anlatım tutumu özneldir. Başkomiser Nevzat, yaşadıklarını anlatırken kendi duygu ve düşüncelerini de katar. Kişilerin ve olayların anlatımında bu öznelliği açıkça görürüz. Kahramanlar arasında taraf tutar.

Kahraman anlatıcının hakim olduğu romanda, içe bakış yöntemiyle Başkomiser Nevzat'ın iç dünyasındaki duygular açıkça okuyucuyla paylaşılır. Ayrıca diğer kişilerin iç dünyasını anlatmaya imkân vermeyen bu sınırlı bakış açısını açmak için yazar, kişileri konuşturmanın yanı sıra, bazen Başkomiser Nevzat'a derin gözlemler yaptırır. O, birçok şeyi kişilerin yüzünden okuyabilecek bir sezgi gücüne sahiptir. ÇSD başkanı Namık'tan bahsederken onun içinden geçenleri bilecek kadar derinleşen bir dikkatle, birçok özelliğini sıralar.

Yedi bölümden oluşan romandaki olaylar romanın başkişisinin bakışaçısıyla kahraman anlatıcı tarafından aktarılır. Bir cinayetle başlayan ilk anlatı, yine bir cinayetle son bulur.

Metinlerarasılık

Postmodernizmin temel özelliklerinden biri metinlerarasılıktır. Anlatıda postmodern söyleminin bu yöntemine rastlanmaktadır. Metinlerarasılığın yeniden yazma işlemi olduğunu söyleyen ve bu konuda kapsamlı bir çalışma yapan Kubilay Aktulum'a göre, yazar bu yöntemle başka metni kendi metninin bağlamında yeniden oluşturur. Bu metinler alıntı yapma, aktarma,

öykünme, anıştırma, çalıntı, pastiş, parodi şeklinde gerçekleştirilir. (Aktulum 2000, 17) Tanımdan da anlaşılabileceği gibi, edebi metinlerin bağımsız olarak ortaya çıkmadığı, birbirleriyle bağlantılı olduğu görülür. Bu yönteme göre metinler, yeniden oluşturulur.

Postmodern yazarlar, roman ile öteki türler arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını yaşadığımız çağın özelliğinden kaynaklandığını ifade ederler. Onlara göre, "*sınıfsal çatışma yüzeye yayılıp gevşemiş, toplumsal ilişkiler bir arada yaşama tutkusuyla biçimlenmiş, kültürel seçimler birbirine yaklaşmaya başlamış*"tır. (Gümüş 2010, 158)

İstanbul Hatırası'nda ayetler, hadisler, Yahya Kemal'den şiirler ve tarihî kaynaklardan alıntılar metinlerarası ilişkiler kapsamında değerlendirilebilecek yöntemlerle eserde yer alır. Romanın sonunda yazar, "yararlanılan kaynaklar" başlığıyla metinlerarası ilişkilerin kurulduğu ve faydalandığı eserlerin listesini de ekler.

Romanda, ikinci kurban Mukadder Kınacı'nın kızı Efsun'un başkomiser Nevzat'a ve yardımcısı Ali'ye söylediği "*Ne zulüm ediniz, ne de zulme boyun eğiniz.*" (Ümit 2010, 240) hadisiyle, romanda işlenen cinayetlere gönderme yapılır. Dindar kişilerin yaşam felsefesi, bu söz eksene alınarak açıklanır. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethedişinin anlatıldığı "Kostantiniyye" bölümünde fetihle ilgili "*Kostantiniyye elbet fetholunacaktır. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandan onu fetheden asker, ne güzel askerdir.*" (Ümit 2010, 409) meşhur hadisi de bölümün hemen başında ifade edilir.

Yazarın beslendiği ana damarlardan biri olan ayetler de metinlerarasılık bağlamında romanda yer alır. Kuran-ı Kerim'den, Al-i İmran Suresi 145. ayet (Ümit 2010, 149), Furkan Suresi 63. ayet (Ümit 2010, 154), Maide Suresi 32. ayet (Ümit 2010, 241), Casiye Suresi 22. ayet (Ümit 2010, 249) gibi ayetlerin tırnak içinde alıntılandığı romanda, insan öldürmenin büyük günahlardan sayıldığı açıkça aktarılır. Bu, yazarın anlattıklarına gerçeklik katmak amacıyla birtakım ayet ve hadisleri merkeze alarak sürdürmek istediğini gösterir.

Romanda en çok alıntılama yöntemi tercih edilmektedir. Alıntılar, tırnak içinde gösterilerek yapıttaki ayrıcalığı somutlaştırır. Bu bağlamda, romanda Yunanlı şair Kavafis'ten (Ümit 2010, 88), Yahya Kemal Beyatlı'dan (Ümit 2010, 502), romanın kahramanı Yekta'dan (Ümit 2010, 194) İstanbul'u anlatan şiirlere sıkça yer verilir.

Romanda yaşanan gizemli olaylar, tarihî kaynaklarından dönüştürülerek metne taşınır. Somut yaşam, düş, tarih, farklı zaman katmanları ve coğrafya kesitleri ile üstkurmaca düzlemi içerisinde romanda yer alır. Günümüzün İstanbul'u ile tarihî İstanbul arasındaki karşıtlık, bu düzlemde verilir. Prokopios'un *İstanbul'da İustinianus Döneminde Yapılar* ve ayrıca *Bizans'ın Gizli Tarihi* isimli eserlerinden hareketle İstanbul'un tarihine gönderme yapılır. (Ümit 2010, 361)

Romanın güçlü imgesi, kurbanların avucunda bulunan sikkelerdir. Yukarıda bahsedildiği gibi maktüllerin avucunda bulunan sikkelerden ve maktüllerin bırakıldığı yerlerden hareketle, ilgili mekânın yapılış tarihine ve özelliklerine değinilir. Ayrıca bu tarihî eserleri inşa ettiren yöneticilerin tarihî kişilikleri üzerinde de durulur.

Sonuç

Ahmet Ümit'in iç içe geçmiş bir kurguyla şekillendirdiği *İstanbul Hatırası* adlı romanı, Türk romanında, polisiye türün önemli örneklerindendir. Ayrıca, romana ait unsurlar bakımından değerlendirildiğinde bu romanın; olay örgüsü, zaman, mekân, şahıs kadrosu bakımından bünyesinde postmodern bir arayışın özelliklerini barındırdığı görülür; fakat tamamen postmodern bir anlatı olduğunu söylemek güçtür. Çalışmada, klasik romanın unsurları, postmodernist bir yaklaşımla değerlendirme denemesi yapılmıştır.

Roman, cinayeti çözmeye çalışan, *"dedektif",* cinayeti işleyen *"katil"* ve cinayete kurban giden *"maktul"* olmak üzere üç çatı üzerine inşa edilmiştir. Romanda mekân ise; fiziksel bir yer değil, anlam üreten ve kişilerin iç dünyasını yansıtan bir değer olarak kullanılmıştır. Ünsanı ve kültürel bellek taşıyıcısı olan tarihî eserleri daha iyi anlatma açısından işlevseldir. Gerçek zamandan hareketle, tarihin derinliklerine kadar uzanan bir zaman yelpazesiyle İstanbul'u kuruluşundan günümüze kadar bir bütün olarak gören bir zaman anlayışı kullanılmıştır.

Roman, metinlerarasılık bağlamında gerek İstanbul tarihiyle ilgili, gerekse şiir, ayet ve hadislerden yaptığı alıntılarla postmodern bir özelliğe yaklaşır. Diğer postmodern romanlarda olduğu gibi *İstanbul Hatırası*'nda da gerçek ve kurgu bir kazanda yoğrulur. Anlatıda biri gerçek ve güncel, diğeri tarihsel olan iki farklı kurgu söz konusudur. Gerçek ile düş arasındaki gidiş-gelişler ve birbiriyle kesişen vaka halkaları, romanın temel kurgusu olarak gözler önüne serilir. Yazar, hayatın gerçekliği ile kurgunun sanallığını, oyunun malzemesi haline getirmiştir.

Gerçek ve güncelden hareketle tarihsel olaylara ve mekânlara gitme, romanın önemli bir özelliğidir. Romanın başkişisi Başkomiser Nevzat'ın yaşadıkları ve içlenen cinayetler eksene alınarak İstanbul'un tarihine ve bu tarihin yok edilişine dikkat çekilir. Bizim için sıradanlaşan veya değerini kaybeden mekânların aslında ne denli gizemli ve anlamlı olduğu romanın bütününde ön plâna çıkarılmıştır. Tarihî malzemeyi dilediğince kurgulayıp yeniden sunan yazar, gerçeğe yaklaşmak yerine gerçeklerden süpürülmesini sağlar. Çünkü postmodern tarihî romanlarda tarihin bozulup yeniden kurgulanması temel düşüncedir. Bunda yazarın tarihi ebedileştirme, onun kurgusallığını vurgulama ve okurun gerçekleri sorgulama amacı söz konusudur.

İstanbul'un tarihî dönemlerini yeni olgularla modern ötesi yaklaşıma uyarlayan Ümit'in kullandığı geleneksel tahkiye unsurları dikkate alınırsa denebilir ki *İstanbul Hatırası*, gelenek ile postmodernin harmanlandığı bir eserdir. Ayrıca roman, türün postmodern dönemde ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

AKTAş, Şerif (1998). **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları.

AKTULUM, Kubilay (2000). **Metinlerarası İlişkiler**, Ankara: Öteki Yayınları.

ASSMANN, Jan (2001). **Kültürel Bellek**, (Çev. AyşeTekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

AYTUR, Ünal (1977). **Henry James ve Roman Sanatı**, Ankara: DTCF Yayınları.

BOURNEUR, Roland; QUELLET Real (1989). **Roman Dünyası ve Roman İncelemesine Giriş**, (Çev. Hüseyin Gümüş) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ECEVİT, Yıldız (2004). **Türk Romanında Postmodernist Açılımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları.

EMRE, İsmet (2006). **Postmodernizm ve Edebiyat**, Ankara: Anı Yayınları.

EMRE, İsmet (2010). **Roman ve Siyaset,** Ankara: Anı Yayınları.

FİŞEK, Kurthan "İyi Polisiye İyi Edebiyattır", **Milliyet Sanat**, nr: 115, (Mart 1985), s. 3.

FURRER, Priska "Mekânın Anlamlandırılması ve Tarihsel Romanda Tarih Bilinci", **Tarih ve Toplum**, (Çev. İnci Tuna), S: 198, (Haziran 2000), s.32.

GEZER, Habibe (2006). **Türk Edebiyatında Polisiye Roman ve Ahmet Ümit'in Polisiye Roman Kurguları**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

GÖĞEBAKAN, Turgut (2004). **Tarihsel Roman Üzerine**, Ankara: Akçağ Yayınları.

GÖLBAĞI, Oylum, "Ahmet Ümit ve Polisiye Roman", **Haliç Edebiyat Dergisi**, S: 7(1999), s. 35.

GÜMÜŞ, Semih (2010). **Modernizm ve Postmodernizm**, İstanbul: Can Yayınları.

KAKINÇ, T. Dursun (1995). **100 Filmde Başlangıcından Günümüze Gerilim/Polisiye Filmleri**, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

KIRAN, Ayşe Eziler; KIRAN Zeynel (2000). **Yazınsal Okuma Süreçleri**, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

KORKMAZ, Ramazan, "Romanda Mekânın Poetiği", (Ed. Ayşe Nur Külahlıoğlu İslam, Süer Eker), **Edebiyat ve Dil Yazıları**, Grafiker Yay., Ankara Şubat 2007, s.399-415.

KÜTÜKÇÜ, Tamer, "Çağdaş Anlatıda Mekânın Kurgulanışı ve İşlevi", **Edebiyat ve Eleştiri**, S: 65, (Şubat 2003), s.79.

MANDEL, Ernest (1996). **Hoş Cinayet -Polisiye Romanın Toplumsal Tarihi-**, (Çev. N. Saraçoğlu), İstanbul: Yazın Yayınları.

MİYASOĞLU, Mustafa "Roman ve Şehir Kültürü", **Hece** (Türk Romanı Özel Sayısı), S: 65/66/67, (Mayıs/Haziran/Temmuz 2002), s.381.

MORAN, Berna (2001). **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3**, İstanbul: İletişim Yayınları.

OPPERMAN, Serpil (2006). **Postmodern Tarih Kuramı,** Ankara: Phoenix Yayınevi.

ROSENAU, Pauline Marie (1992). **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ark Yayınları.

SAĞLIK, Şaban, "Kurmaca Âlemin Kurmaca Sözcülerinden Romanda Zaman-Mekân-Tasvir", **Hece** (Türk Romanı Özel Sayısı), S: 65/66/67, (Mayıs/Haziran/Temmuz 2002), s.141.

ŞİMŞEK, Tacettin, "Romandaki Hafiye Ya da Polisiye Roman", **Hece** (Türk Romanı Özel Sayısı), S: 65/66/67, (2002), s. 510–515.

TEKİN, Mehmet (1989). **Roman Sanatı ve Romanın Unsurları**, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

TEKİN, Mehmet (1996). **Peyami Safa**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

TÖRENEK, Mehmet (1999). **Hikâye ve Romanlarıyla Mehmet Rauf**, İstanbul: Kitabevi.

TÜRKEŞ, A. Ömer "Polisiye Tarihimize Kısa bir Yolculuk" **Radikal Kitap**, Ağustos 2001.

TÜRKEŞ, A. Ömer "Sherlock Holmes'un Rakibi Avni" **Radikal Kitap**, nr: 255, (Şubat 2006), s. 12-13.

ÜMİT, Ahmet, "Polisiyenin Vazgeçilmez Keyfi", **Cumhuriyet Kitap**, nr: 1, (Haziran 1995);aktaran Esin Bayraktar (1998). **1884-1918 Yılları Arasında Türk Edebiyatında Polisiye Roman** (Master tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi.

ÜMİT, Ahmet, "Cinayeti Yazıyor", (Röportaj: Selma Aslan), **Milliyet Pazar**, 22 Aralık 2000.

ÜMİT, Ahmet, "Kızıl Nehirler Nereye Dökülür", **Radikal Kitap**, 11 Mayıs 2001.

ÜMİT, Ahmet, "Ceza Eğitmez, Evcilleştirir", **Radikal Kitap**, nr: 264, Nisan 2006.

ÜMİT, Ahmet, (2010). **İstanbul Hatırası**, İstanbul: Everest Yayınları.

ÜYEPAZARCI, Erol (2008). **Korkmayınız Mister Sherlock Holmes -Türkiye'de Polisiye Romanın 125 Yıllık Öyküsü (1881–2006)**, İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

YALÇIN-ÇELİK, Dilek (2005). **Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları**, Ankara: Akçağ Yayınları.

YEğİLYURT, Şamil (2009). "Yeni Tarihselcilik Açısından Hasan Oktay Anar", **1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 369-379, ANKARA-TURKEY

NAMIK KEMAL'İN SANAT/SANATÇI ALGISINDA ROMANTİZM VE VICTOR HUGO ETKİSİ

Abdulhalim AYDIN[*]

ÖZET

Bilindiği gibi, Tanzimat hareketi Türk toplumunun çağdaşlaşma, yenilenme ihtiyacıyla yüzünü Batı'ya çevirdiği bir yapılanma dönemidir. Tanzimat edebiyatı da bu sürecin edebi tarafını oluşturmuştur. Dönemin diğer yazarları gibi bu edebiyatın en büyük simalarından N. Kemal'in üzerinde de romantizmin ve özellikle Hugo'nun etkilerinin büyük boyutlarda olduğu bilinen bir şeydir. Hugo'nun şiirlerini de okumakla beraber tiyatroları ve romanlarına daha büyük ilgi duyan N. Kemal'de bu ilginin sonuçları kendini göstermekte gecikmez. Eserlerinde, büyük bir Hugo hayranlığı sonucu, romantizmin ve şefinin etkileri aslında artık herkesin bildiği "Hernani-Zavallı Çocuk" ve "Cromwell Önsözü-Celaleddin Önsözü" ile sınırlı değildir. Ama bu çalışmada asıl üzerinde durmak istediğimiz şey, N. Kemal'in sanat ve sanatçı algısında romantizm ve Hugo'nun etki veya katkısının mahiyetidir. Klasik okulun akılcılığı, kuralcılığı ve hitapta benimsediği seçkinciliğine karşı bir devrim gerçekleştiren romantik okulla, edebiyatı geniş bir perspektife yaymakla beraber bir tezin savunulması (litterature engagée) biçiminde de algılayan Hugo'nun yazarımız üzerindeki etki ve/ya yönlendirmelerin ne kadar etkin olduğu çalışmamızın cevabını bulmaya çalıştığı temel soru olacaktır. Çalışmada da üzerinde durduğumuz gibi, esasen Hugo tarzı sanat ve edebiyat yapma biçimi Namık Kemal'in edebiyattan beklentilerine büyük ölçüde uyuyordu. Ne de olsa o da Hugo gibi, kemal de yeni bir toplum oluşturmada sanat ve edebiyatın büyük rolüne inanıyordu. Bu bağlamda, "Realizme ve temsilcilerine yönelseydi acaba bu gün karşımızda yine aynı Kemal'i bulur muyduk? Kemal'in gür halkçı sesiyle romantik bireyciliği nasıl bağdaştırmalı?" gibi sorular çalışmada bizi meşgul edecek sorulardır.

Anahtar Kelimeler: Namık Kemal, V. Hugo, Romantizm, Tanzimat Edebiyatı, Sanat ve Sanatçı Algısı

INFLUENCE OF ROMANTICISM AND VICTOR HUGO ON NAMIK KEMAL'S PERCEPTION OF ART/ARTIST

ABSTRACT

As is known, the Tanzimat movement is the restructuring period during which Turkish society turned its face towards the West for the need of modernization and renewal. And the Tanzimat literature has formed the literary side of this process. It is known that the influence of Romanticism and especially Hugo, just like on the other authors, on N. Kemal, one of the greatest literary figures of the period, is of great

[*] Doç. Dr., Fırat Ü. Güsani ve Sos. Bil. Fak. Batı Dilleri ve Edebiyatları Böl. El-mek: halimaydin@gmail.com

extent. Besides reading the poems of Hugo, N. Kemal was fond of the plays and novels of his master and this fondness immediately shows itself. In his works, the result of his great admiration for Hugo, the influence of Romanticism and his master is in fact not limited to now commonly known "Hernani-Poor Child" and "Cromwell Foreword-Jalaluddin Foreword". But in this study, what we actually want to concentrate on is the nature of the influence or the contribution of Romanticism and Hugo on N. Kemal's perception of the art and artist. Hugo, through the romantic school which was a revolution against rationality, prescriptivism and elitism in the discourse adopted by classical school, perceived the literature both as expansion of the literature to a broad perspective, and as the defence of a thesis (litterature engagee), and on this basis how effective was Hugo's influence and/or direction on our author will be the main question to which our study will try to find an answer. As is well emphasized in this research, there was a large agreement between the expectations of Kemal of literature and art and between Hugo's style of literature. After all, like Hugo, Kemal was also persuaded to the great role of literature in the creation of a new society. In this context, "Had he turned to Realism and its representatives, would we today find the same Kemal? How should we reconcile the popular full-toned sound of Kemal with his romantic individualism?" are the questions that will engage us in the present study.

Key Words: Namik Kemal, V. Hugo, Romanticism, the Tanzimat Literature, Perception of Art and Artist.

Giriş

Türk toplumunun Batılılaşma macerası önceki dönemlere uzansa da temel olarak 19. yüzyılda, 1839'daki Tanzimat Fermanıyla başlar. Tabandan değil yukarıdan, yani devlet adamları ve yöneticiler tarafından başlatılan Tanzimat Hareketinin temel hedefi öncelikle devletin ihtiyaç duyduğu askeri, ekonomik, idari yapılanma gibi alanlarda başlamışsa da bu değişim süreci ilerleyen yıllarda toplumun duyuş, düşünüş, giyim-kuşam gibi günlük yaşantısını, kültürel yapısını değiştirmeye kadar gider. Edebiyattaki yansıması da aslında bu genel çerçevenin dışına çıkmamış ve toplumun modernleşme/batılılaşma hareketine edebiyatçıların, aydınların katkısı hatırı sayılır nitelikte olmuştur. Konumuz dışı olduğu için bu alanda yaşanan çeşitli tereddütleri, düaliteleri, eski-yeni mücadelelerini ele almayacağız. Yalnızca bu dönemde batılılaşma sürecine giren dönemin Türk toplumuna sanat / edebiyatın etki veya katkısını ve buradan dönemin sanat algısını belirlemeye çalışacağız.

Kuşkusuz ki, her alanda batılılaşmaya çalışan bir toplumda sanatçıların ilgisiz, duyarsız kalmaları beklenemezdi. Başlayan yenilik hareketine sanatçılar/aydınlar da kendi alanlarında belli bir misyonu yüklenmişlerdir. Temel itibariyle iki önemli rol oynadıklarını söyleyebiliriz dönem aydınlarının. Birincisi, devlet eliyle başlatılmış olan yenilik hareketini edebiyatta da gerçekleştirmek. Böylelikle, Fransız edebiyatı temel alınmak üzere Batı edebiyatı yeni ilham ve etki kaynağına dönüştürülürken yüzyıllardır alışık olunan eski edebiyata, Divan edebiyatının dil ve anlayışına tepki hareketi başlar. Sanat ve edebiyatta yenilik düşüncesi o denli büyük boyutlara ulaşır ki, yalnızca Tanzimat nesilleri değil cumhuriyet ve sonrası dönemlere kadar bu yönelişin etkileri devam eder ve bu yöneliş taklitten etki, esin, yorumlama ve izlenime kadar geniş bir yelpazede seyreder. Bu durum, bugün hala genel ve özellikle karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları açısından mümbit bir alanı bizlere sunmaktadır. Sanat/edebiyat çevrelerinin yenilenme hareketiyle

yüklendikleri ikinci rol ise, sosyal ve kültürel alanda toplumsal dönüşümü gerçekleştirmek için sanat / edebiyatı bir araç ve yöntem olarak ele almış olmalarıdır. Bu, kendi içinde Tanzimat'ın ruhuna da uygun olarak ikili bir amacı gerçekleştirmeye elverişli bir durumdu: bir yandan yeni bir dil ve edebiyat kurulacak, yeni bir edebi anlayış ve bakış geliştirilecek, bir yandan da batılılaşma lehine olmak üzere toplumsal dönüşüm gerçekleştirilecekti. Bu açıdan bakıldığında N. Kemal'in "Tiyatro bir eğlencedir; fakat eğlencelerin en faydalısıdır" sözü tarihsel gerçeklikle tam bir uyum içinde en anlamlı halini alır.

Sosyal Romantizm, Hugo ve Tanzimat Yazarları

Bilindiği gibi romantizm her şeyden evvel bir devrimdir. Eskiye, eskinin yasaklarına, algısına ve sanat yapma anlayışına karşı bir tepkinin sonucu oluşan bir devrim. Romantik okulun devriminde baş çeken ilkeler bireysellik, coşkunluk, klasik okulun çoğu yasalarının reddi, özgürlük ve kuşkusuz en önemlisi sanatın/edebiyatın malzemesi ile seslendiği kitledeki değişim olur.

Romantizme kadar sanatçı eserinde duygularını ifade edemediği gibi, kendine ait dünyasından da söz edemezdi. Yalnızca akıl ve mantığın süzgecinden geçen görüşler doğrultusunda antikiteye kadar uzanan bir dünya çizerdi. Krallar, feodaller ve din adamları ise seslendikleri tek kişilerdi. Kısaca klasik okul günlük yaşamdan, toplumsal yapıdan, halktan, ulusal değerlerden, yerel renklerden iyice kopmuştu. İşte romantizmin asıl devrimi bu noktada kendini gösterir. Antik dönem yerine kendi gününe ve toplumuna, krallar ve din adamları yerine halka dönmek, olmadık eski yabancı hikâyeler yerine de halkın içinde yaşadığı gerçekliğe ve dahası sanatın kapısını yaşamın tüm gerçekliğine açmak olur. Sanatta sağlanan bu özgürlük ortamıyla bireyselliğini ve coşkunluğunu bir yandan yaşayan sanatçıların yanında, bir yandan da edebiyata konu olmaya başlayan ulusallık, yerellikle sanatçıların ilgisi yaşanan realite üzerine yoğunlaşır. Romantizmin doğa, özgürlük, din, lirik duyumlar gibi büyük temaları yanına vatan ve insanlık sevgisi de yer almaya başlar.

Halka, topluma dönen romantizmle beraber edebiyatta da toplum problemlerine eğilme ve çözüm getirme arayışı görülür. Bu noktada, akımda sonradan benimsenen "sanatçı kendini topluma ve insanlığa adamalı" görüşü Tanzimatçılar için ve Kemal için önemli bir çekim noktası olur. Başta Lamartine, Hugo, Vigny gibi yazarlar 1830'dan ve özellikle de 1835'ten itibaren uç vermeye başlayacak topluma, toplum sorunlarına açık, kendisini bir "mage" (büyücü) gibi gören, ahlakçı ve "humanitaire" (insancıl, insana hizmet amacı güden) bir yönelime girerek romantizmin toplumcu yanını yaratırlar. Hugo'da görülen realiteyle karşı karşıya gelme, gerçek yaşam manzaralarını yapıtlarına taşıma tutkusu bu yönelimden kaynaklanmaktadır. Düşküne yardım, eğitme arzusu, iyi yöne, doğru yola çekme isteği biçiminde kendini gösteren toplumdaki yanlışlıkları düzeltmek, kötülükleri yok etmek demek olan insancıl idealizm temeldir bu yönelimde. İşte romantizmin bu toplumcu yanı, özellikle Kemal için ayrı bir anlama geliyordu. Bu anlayışa, bir de Hugo yorumunu veya "Hugo romantizm"ini eklemek gerekir. Neydi bu? En kestirme bir ifadeyle, yazarın toplumda *tutunamayanlara* el uzatması biçiminde tanımlayabiliriz. En önemli şiir ve romanlarına kimsesiz çocukları, sokak kadınlarını, çocuğu ölmüş anneleri, yoksulluk içinde kıvranan aileleri taşımış durmadan. Bu zavallıların bir şefkat ve acıma duygusuyla anlatıldığı dizelerden ve roman sayfalarından samimi bir yazarın tüm duyguları sezilir. İşte, romantizmin ve Hugo romantizminin bu toplumsal yönü Tanzimatçıları cezbetmiştir. Zaten Tanzimat hareketi bir bütün olarak halka inmiş değil miydi? Edebiyat alanında da bu inmiş,unutulan, dili ve edebi yaratımları kullanılmayan, edebi yaratımda hitaba layık görülmeyen, burada konu bile edilmeyen bir halka inmiştir. Nitekim Tanzimat edebiyatı, Divan edebiyatının aksine olarak, seçkin zümre için değil, halk için meydana getirilen bir edebiyat olmak iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bunu Namık Kemal, "havas için kitap yazmak kadar dünyada abes şey yoktur" sözleriyle dile getirir. Böylece, yabancı edebiyatlardan kurtulmak,

ulusala ve yerele dönmek, edebiyata ve sanata yaşamın tüm gerçekliğini koymak, belli bir grup için değil herkes için yazmak gibi konularda romantik okulla Tanzimat edebiyatı birebir örtüşüyordu.

Romantizmin sosyal yanını güçlendirip "tutunamayanları" sanata taşımakla yetinmez Hugo. Bir de sanatçıya/ozana misyon verir: Topluma zor zamanlarında rehberlik etmek. Bunun için de ozanın herkesten faklı, üstün niteliklere sahip olması gerekiyordu. O, ozanı görülmeyeni gören, istediğinde Tanrı'yla konuşabilen, gelecekten haber veren, ruhlarla iletişim kuran bir kâhin, bir peygamber gibi görerek ona insanüstü nitelikler vermiştir. Hatta bu tür tanrısal niteliklerle donatılmış ozan olarak eserinin birçok yerinde Hugo'nun kendisini buluruz. "Fonction du poète" (şair odur ki) parçasında bu durumu açıkça gördüğümüz gibi *Les Chatiments* (*Cezalar*)'ın VII. kitabındaki çoğu parçada da aynı şeyler söz konusudur. Sanatçıyla ilgili bu türden algıların kökleri uzaklara, Platon'a kadar dayanır. XVI. yüzyılda Pléiade yazarları ve sonra da romantikler, Baudelaire, Rimbaud ve surrealistlere kadar uzanan bir çizgide sürer bu bakış. Konuya büyük önem verdiği için Rimbaud'nun sanatçı bakışına ve Hugo'yla olan ilişkisine kısaca değinmek istiyoruz.

A. Rimbaud de şairi, bilinmezi bilen, görünmezi gören bir peygamber, bir kâhin olarak görmüştür. Ancak onunla Hugo bakışı arasında önemli farklar vardır. Modern şiirdeki bakış "bireysellikle" sınırlanmıştır. Bunun sonucunda, sanatçının sahip olduğu üstün nitelikler yalnızca ona has olmakla kalmaz bundan doğacak sonuçlar da ona yöneliktir. Böylece, büyük, derin, geniş gizemlere ulaşan sanatçı buradan aldığı haz ve mutluluğu başkalarıyla paylaşmaz. Sanatçının misyonu yok değil elbet. Modern şiir algısında, görünmeyeni ve duyulmayanı bize bildirmekle görevli sanatçı, evrenin ve varlığın sahip olduğu gizil ilişkileri ve yapılarını ancak bizim anlayacağımız formata sokarak verir. Yani varlığın asıl gerçekliği bize ulaşıncaya kadar bir dizi değişim ve dönüşüme uğrar; ama bu zorunludur modern şiir teorisine göre. Bu da, bir yandan varlığın gerçek gizeminden uzak kalmamıza neden olurken, öbür yandan da ortaya çıkan sonuç "bireysel haz ve yararlılık" çerçevesinde kalır. Oysa Hugo'da sanatçıya atfedilen üstün nitelikler "sosyal yararlılık" ilkesine hizmet eder. Onda sanatçı, toplumun ve sonra da insanlığın mutluluk ve selameti için yerince acı çeken, sıkıntı duyan, mücadele veren, yol gösteren, elinden tutan "üstün nitelikli" bir eylem insanıdır. O, bütün varlığıyla kendini topluma adamış bir kişidir. O, yaşamın ve varlığın gerçekliği karşısında haz değil ancak acı duyar. Çünkü Hugo'ya göre sanatçı kendi başına haz dünyasına dalan bir münzevi değil, kitleler ve toplumlar adına acı çeken, evrenin ve yaşamın gerçekliğine inerek temsil ettiği insanlar için eylemde bulunan bir misyon ve vizyon adamıdır. Bir üst insan konumuna getirilmiş sanatçı tüm bunları, ona göre sanat ve edebiyat yoluyla yapacaktı.

Hugo'nun Eserinde Bir Yol Gösterici Olarak Sanatçı

N. Kemal'e gerek edebiyat zevki, gerek edebiyat yapma biçimi ve gerekse bireysel yaşantısıyla büyük etkiler yapmış Hugo'nun eserlerinde sanat/sanatçı algısı yukarıda anlattığımız çerçeve içinde birçok eserinde - örneğin şiirlerinde - ya açıkça belirtilmiş veya nesirlerinde- roman ve tiyatrolarında- tezli edebiyat anlayışına uygun olarak yazıldığı için bireye ve topluma mesaj yoğunluklu olmak üzere bir davanın savunmasına, bir sorunun çözümüne yönelik olarak kaleme alınmışlardır.

Hugo bir dava adamıydı. Düşünce düzeninden romanlarının konusuna, şiirlerinden siyasal savaşlarına kadar hepsi geniş bir çerçeve içinde şu felsefeye dayanıyordu: Evren ölümsüzdür; bu evrenin bir yaratığı olan insan da, Doğa'nın her varlığı gibi, saygıya değer; insan'ın hakları kutsaldır, bunları savunmak için savaşılmalıdır; sanat bu savaşımda bir yandan Doğa'nın güzelliklerini, öte yandan insanın değerlerini, duygularını, coşkularını ortaya koymalı; böylece toplumu iyiye, güzele, doğruya yöneltmelidir. Şair en çok *Les Chatiments (Cezalar)*'da insana, insan haklarına verdiği önemi ve kralları, zorba yöneticileri, bunlara bağlı kiliseyi, papazı yerden yere vurur. Bir de, toplumla ilgili düşüncelerini belirtir: Kardeşlik ve insanlık idealleriyle evrensel bir mesaj verir. Benzer görüşlerini sergilediği bir diğer yapıtı da *Napoléon le Petit (Küçük*

Napolyon)'dir. Cumhuriyeti yıkan ve sürgüne gitmesine neden olan III. Napoléon'u burada eleştirip açığa vurur.

Şair daha 1839'da, *Les Rayons et les Ombres (Işıklar ve Gölgeler)* adlı şiir kitabında sanatçının toplumsal görev ve yükümlülüğünü despotizme karşı başkaldırmayla tanımlıyor:

Tout en laissant aux rois les noms dont on les nomme,

Le poète luttait fermement, comme un homme

Epris de liberté, passionné pour l'art (Hugo, 1961,s.242)

(Şan şöhret krallara, lazım değil bize onlar,

Özgürlüğe aşık, sanata tutkuyla

Çarpışıyordu Şair amansızca)

Peki, sanat ve edebiyatı nasıl değerlendiriyordu Fransız yazarı? Hangi eserlerinde sosyal konulara ne tür değinmişti? Neydi Hugo'nun ozana, sanatçıya verdiği sosyal görev?

Les Feuilles d'Automne (Güz Yaprakları)'da, kara talihlilerin yazgısına dalar ve içtenlik duygusunun egemen olduğu şiirlerinde toplumsal acılara yönelir. İnsanların dertlerine ortak olmak, çözüm getirmek için önce, "insanlarla iletişim kurmak" ister. Aynı biçimde, daha 1830'ların başlarında yazmış olduğu *Le Dernier Jour d'Un Condamné (Bir Mahkûmun son Günü)* ve *Claude Gueux (Serseri Claude*)'de de benzer görüşlerini, "insan kardeşliği" ve "sosyal ilerleme"yi ileri sürmüştür.

Les Voix Intérieures (İçten Sesler)'deki şiirlerde, dönemin siyasal olaylarının verdiği esinle güncel olaylar üzerinde düşünür, içinde yaşadığı çağın büyüklüğünü anlatır; dünyayı parlak bir geleceğin beklediği yönündeki umutlarını coşkun bir dille anlatır. Sanatçıya da, bu dünyanın yaratılmasında biçtiği misyonu yapıtın önsözünde açıklar. Buna göre şair, toplumdaki aksaklıkları ortadan kaldıran bir düzenleyici, ona yeni yollar açan bir rehber, toplumsal olaylara bir hakemdir. Her türlü olay karşısında hoşgörülü ve tarafsız olmalı. Kızgınlık, taşkınlık ya da gurura yer vermemelidir kendi içinde. Yüreğinde devrim düşüncesi ve gerçek halk saygısı beslemelidir. Her şeyle ilgilenebilmeli, her şeyde içten olmalı, hiç bir konuda çıkarcı olmamalı. Hugo, tüm bu özelliklere sahip olmanın yolunun iç ve dış dünyadan (tutkulardan, duygu dünyasından ve toplumdan) gelecek tüm baskıları yenebilmiş, bunların üstüne çıkmış bir kişilikte, yani bağımsız bir kişilikte bulur. Kısaca, onca, "ozanın gücü bağımsızlığından geliyordu". (Hugo, 1981,s.73-74)

Fransız yazarının sosyal problemlere en çok eğildiği yapıtlarının başında kuşkusuz *Les Misérables (Sefiller*) ve *Les Contemplations (Dalıp Gitmeler, İstiğraklar)* yer alır. Sosyal düzenin çarpıklıkları sonucu "tutunamayanlar"ın, düzen kurbanlarının, kısaca ezilenlerin dünyasını anlatır bunlarda. *Sefiller*'e yazdığı önsözde, kitabını, kendisine acı veren hangi sosyal yaralardan, hangi insanlık trajedilerinden hareketle yazdığını belirtir: "Erkeğin yoksulluk ve sefaletle alçalması, kadının açlık yüzünden düşmesi, çocuğun karanlıklar içinde köreltilmesi" veya özetle, "danyada sefalet ve cehaletin hüküm sürmesi". Ona göre, bu iki insanlık belası var oldukça, "*Sefiller*" gibi romanlara insanlık her zaman ihtiyaç duyacaktır. (Tanilli, 2002,s.190)

Les Rayons et Les Ombres (Işıklar ve Gölgeler)'da, insani sorunlara daha geniş bir yer ayırır. Ozana yüce görevler verir; yalnızca sözcüsü kalmasını istemez toplumun, aynı zamanda eyleme davet eder onu ve yol gösterici olmasını ister ondan. Şair, sanatçının bu görevini "Fonction du Poète" (Şairin görevi, şair odur ki) adlı şiirde anlatır:

Malheur à qui prend ses sandales

Quand les haines et les scandales

Tourmentent le peuple agité!

Honte au penseur qui se mutile

Et s'en va, chanteur inutile,

Par la porte de la cité!

(Yazıklar olsun çekip giden

Ihanetler ve bölünmelerle vatan

Inleyip durduğu zaman!

Kahrolsun o düşünüre ki

Bohçasını toplayıp kaçarak

Ülkesini yüz üstü bırakarak!)

Hatta ona göre şair, en elverişsiz koşullarda bile ülkeye, topluma aydınlık, parlak bir gelecek hazırlamalı, bir peygamber gibi açıkgın olmalı:

C'est lui qui sur toutes les têtes

En tout temps, pareils aux prophètes,

Dans sa main où tout peut tenir

Doit, qu'on l'insulte ou qu'on le loue,

Comme une torche qu'il secoue

Faire flamboyer l'avenir. (FP)

(Odur herkesten yüce

Peygamber gibi her zaman önde,

Eli var her şeye kadir

Ister açığılansın ya da ululansın şair,

Salladığı bir meşale misali

Hazırlamalı aydınlık istikbali.)

Hugo, şairi sonraki dizelerde daha da açıklaştırır:

Peuples ! écoutez le poète !

Ecoutez le rêveur sacré !

Dans votre nuit, sans lui complète,

Lui seul a le front éclairé.

Des temps futurs perçant les ombres,

Lui seul distingue en leurs flancs sombres

Le germe qui n'est pas éclos.

Homme, il est doux comme une femme.

Dieu parle à voix basse à son âme

Comme aux forêts et comme aux flots.

(Ey insanlar dinleyin !

Dinleyin kutsal düşünceyü !

Kapkara gecenizde

Yalnız odur yüzü nurlu.

Geleceğin bilinmezini,

Yalnız odur apaçık gören

Ve çiçek verecek tohumu.

Kadın gibi yumuşak olan şairle

Ormanlarla denizlerle konuştuğu gibi

Tanrı konuşuronunla durmadan.)

Bu şekilde, çoğu yapıtlarında Hugo, insan problemleriyle ilgilenmiş ve bunları edebiyata taşıyarak ozanı, "insan onurunun koruyucusu" durumuna getirmiştir. Sonradan ozana ulusalın üstüne çıkma görevini verir. Bu yönüyle o, edebiyatı, büyük bir bozgunluk içinde bulunan insanlığın yeniden yaratılması için elverişli ortamı sağlayacak ve evrensel gizemi açımlamamıza yardımcı olacak bir bilgi ve iletişim malzemesi olarak yorumlamıştır. Buna göre sanatçı, yukarıda da değindiğimiz gibi, insanın evrensel değerlerini savunan, yılmaz bir inançla toplulukları peşinden sürükleyen bir dahi, hatta bir peygamberdir. Buradan yazar, kozmopolitizmin söylemi olan, "Avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité" (Vatanım rûy-i zemindir, milletim nev-i beşer.) dünya vatandaşlığı ve insan kardeşliği düşüncesine ulaşacak. Siyasal söyleminde de buna paralel olarak, önce Avrupa Birleşik Devletlerini, sonra da Evrensel Cumhuriyeti dile getirecektir. Aynı biçimde, evrensel kardeşliği kucaklama arzusu sanat anlayışına da yansır. Yazar, "toplum için sanat"tan "insanlık için sanat" düşüncesine ulaşacak.

N. Kemal'in Sanat/Sanatçı Algısı

Her ne kadar N. Kemal, *Tahrib-i Harabat*'ın ikinci bölümünde "Şairin mükessib-i ahlâk olduğunu dünyâda kim iddia etmiş? Ve hususiyle tiyatroların mekteb-i hikmet olduğuna kim zâhib olmuş ki?" (Tuncer, 1996, 119) dese de, *Mukaddime-i Celal*'de ve daha başka yazılarında edebi eserin "sosyal yararlılık" yanını önceleyen ve çoğu kez "tezli edebiyat" (littérature engagée) ilkesini savunan sözler söylemiştir. "Edebiyat sosyal bir müessesedir; halkın yararına olmalıdır" gibi sözleri şairimizin yukarıdaki düşünceye bağlı kalmadığını gösterir. *Tiyatro* adlı yazısında ise, bu türün asıl işlevini şöyle açıklar: "Bir millet, umumen ahlak kitabı yazsa bir adamı pek kolay terbiye edemez. Bir edip bir kaç güzel tiyatro eseri tertip etse bir milletin umumunu terbiye edebilir."[1] Tüm bunlar şairin "sanatta yararlılık" ilkesini gözettiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Zaten eserlerine bir göz attığımızda da bu durumu kolayca görebiliriz. Kendi başına Hürriyet Kasidesi bunun en güzel örneğidir. İleride göreceğimiz gibi, *Tahrib-i Harabat*'ın Manzum Mukaddimesinde de sanata/sanatçıya toplumsal bir misyon verir. "Tiyatronun ahlak bakımından tesiri o kadar denenmiş ki…" diye başladığı sözlerinde giyotinin bile tiyatro yoluyla benimsenebileceğini söyleyen Batılı bir yöneticinin sözlerine yer vermesi de ilginçtir. (Kemal, 1975, s.17) Bu çelişkili durumu, ya Ziya Paşa'nın *Harabat*'ı karşısında aşırı öfkelenen Kemal'in

[1]-Bu yazının devamı için bkz., Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İnkılap ve Aka Kitapevi, İst., 1982, C.II., ss.284-288.

tenkit ve ilzam arzusuna bağlamalı; ya da, "mükessib-i ahlak" kavramını Şair'in "bireysel olgunluk" çerçevesinde ele almasıyla açıklayabiliriz. Öte yandan, çoğunda Hugo'nun etkisiyle, kimisinde ise taklit ettiği piyeslerinde de sanata/sanatçıya Hugo'ya benzer nitelik ve görevler verdiğini görüyoruz. Bu noktada onun Hugo'yla olan yakın ilişkisi sanata/sanatçıya biçtiği "sosyal yararlılık" ilkesi etrafındadır. Demeli ki, sanatçıya/ozana insanüstü, tanrısal nitelikler vermek konusunda Hugo'dan ayrılır. O, sanatçıyı topluma rehberlik edecek, kurtuluşa ve ileriye götürecek bir dahi kişilik olarak telakki etmiştir. Yine de ondaki Hugo etkisi yüzeysel bir etkilenme veya günün modasına uyma gibi eğilimlerin çok ötesindedir.

Namık Kemal'i inceleyen araştırmacıların çoğu, onun Victor Hugo ve Fransız Romantizmiyle olan yakın ilişkisi üzerinde dururlar. Sami Paşazade Sezai, Süleyman Nazif, Rıza Nur, Cevdet Perin, Ziya Somar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Suut Kemal Yetkin, Ş. Necmi Dilmen, Metin And, Şükrü Hanioğlu, Necdet Sakaoğlu, İnci Enginün, Sevda Şener, Erdoğan Coşkun, Önder Göçgün gibi... Listeyi daha da uzatabiliriz. Tanpınar'a göre Kemal, "Hugo'nun imanlı şakirdi"dir. Z. Somar ise, Hugo etkisinin, Kemal'in saklamak istediğinden çok ötede olduğunu belirtiyor. Rıza Nur, Batılı yazarlardan Kemal'in en çok Hugo'dan etkilendiğini söylerken, S. Kemal Yetkin'e göre de, Hugo'nun Kemal üzerindeki etkileri "besbelli"dir. Kimisi de bu etkinin sınırlarını oldukça genişletir. Örneğin, V. Mahir Kocatürk, yazarımızın hemen hemen bütün Fransız klasiklerini okuduğunu, Hugo'yu bir peygamber gibi ruhunda yücelttiğini, onun sayısız dizelerini, hatta romanlarının birçok sayfasını farkına varmadan ezberlediğini anlatıyor. Ayrıca, *Cromwell*'i *Cezalar*'ı her zaman yanında taşıdığını, *Asırların Efsanesi* ve *Sefiller*'i yastığının altında sakladığını ekliyor. Oğlu Ali Ekrem Bolayır da, her iki yazarın yakınlığını büyük boyutlarda görür. Ona göre, "Fransa'da bir edebiyat cihanı bahşetmişolan Hugo ne ise, Türkiye'de de Kemal odur ve kendisi hiç şüphesiz Türkiye'nin en büyük edibidir."[2]

Kemal'in Fransız yazarının hangi eserlerini okuduğu konusunda kuşkusuz kesin yargıya varmak imkânsızdır. Ancak, çağdaşlarının söylediklerinden, hakkında yazılanlardan ve kendi ifadesinden yola çıkarak bir liste oluşturabiliriz. *Les Misérables* ve *Les Chatiments*'a karşı büyük bir hayranlık beslediğini biliyoruz. Tiyatroda ise, Fransız yazarının önemli oyunlarını okuduğu sonucuna kendi anlatımı ve hakkında yazılanlardan ulaşıyoruz. Hatta, Tanpınar'a göre, Hugo'nun bütün dramlarını, *William Shakespeare* ve *Les Burgraves*'ı okumuştur. S. Paşazade Sezai'ye gönderdiği mektuptan, *Hernani, Cromwell, Ruy Blas, Le Roi S'amuse*'ü okuduğu anlaşılıyor. *La Légende des Siècles, Les Contemplations* ve *Mary Tudor*'u okuduğu sonucuna ise, kendi eserleriyle olan kimi benzerliklerden ve başka araştırmacıların tespitlerinden ulaşıyoruz.

Öte yandan, Fransız Edebiyatı ve Hugo etkilerinin yer aldığı eserlerinin çoğunu ise, Fransa'dan dönüş tarihi olan 1870'ten sonraki yıllara denk gelmesi de anlamlıdır. *Vatan Yahut Silistre* (1873), *Zavallı Çocuk* (1873), *Akif Bey* (1874), *Gülnihal* (1875), *Celalettin Harzemşah* (1884), *Kara Bela* (Çoğu kişin 1908'de yayımlanır. Magosa'da yazıldığından, 1873-1875 yılları arasında yazıldığı kabul edilir.) "*Rüya*" adlı nesrini de 1872'de yazmış.

Bütün bunlardan varmak istediğimiz sonuç ise, Şairimizin Tanzimatla beraber başlayan Batılılaşma hareketine kendisinin sanat ve edebiyat cephesinden destek verdiğini, Türk edebiyatına yenilik getirmeye çalıştığını, bunu yaparken de dönemin koşullarına uyarak adeta bir moda halini almış ancak Batı'da çoktan ömrünü tüketmiş Romantizme ve onun mitleşmişlideri V. Hugoya olan yakınlığını açığa çıkarmak çabasıdır. İlgili dönemde, Türk toplumunda Hugo etkinliğinin

[2]-Bunlar için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, 1997, s. 423; Ziya Somar, "Namık Kemal ve Victor Hugo", *Kalem*, S.12, 1 Mayıs 1939, s.250; Rıza Nur (Anan:İnci Enginün, *Tanzimat Döneminde Shakespeare*, Ed. Fak. Basımevi, İst, 1979. s.122); Suut Kemal Yetkin, *Edebi Meslekler Tarihi*, İkbal Mtb.,DTCF Yay., Ank., 1941,s.4; Vasfi Mahir Kocatürk, *agy*, s.70; Ali Ekrem (Bolayır), *Namık Kemal*, MEB.Yay., İst, 1992, s.65.

anlaşılması için Zeynep Kerman'ın hazırlamış olduğu teze bakmak yeterli olacaktır. (Kerman, 1978)

Şinasi ile tanıştıktan ve Fransız edebiyatı ile karşılaşıp karşılaşıya geldikten sonra, şiir anlayışında önemli değişiklikler görülür. Eski şiirin özellikle hayal dünyasına, soyut yapısına, duygu çıkmazına çatar ve dilinin ağırlığını eleştirir. Konumuzla ilgili olarak ise, realiteyi yansıtmak, topluma eğilip problemlerini dile getirmek ve sanatı/edebiyatı bir araç gibi kullanarak toplumsal ilerlemeyi sağlamak çabasıyla bir bütün olarak sanatı toplumun hizmetine verir. Böylece Hugo'nun yaptığı gibi onda sanat bir kürsü, sanatçı da bir vaiz konumuna geçiyordu. Bu kürsüden Hugo durmacasına tiranları, despotları, sömürgecileri, zalim imparatorları ağağılarken ezilenlerin, kimsesizlerin, tutunamayanların sesi olur. Bunun için *Les Chatiments*'a, *Les Contemplations*'a ve *Les Misérables*'a bakmak yeterlidir. *Lucrèce Borgia*'nın önsözünde şöyle der: "Edebi sorunlar içinde pek çok sosyal sorun vardır ve her eser bir eylemdir. Tiyatro bir kürsüdür; dramın da ulusal, sosyal ve siyasal bir görevi vardır. Halk, tiyatrodan ciddi ve derin bir ahlak dersi alarak çıkmalıdır. Tanrı yardım ederse, sahnede, yalnız ibret ve öğütle dolu şeyleri ele almak niyetindeyiz." (Bellesort, 1959, s.58) Kemal de öte yandan, üstat olarak gördüğü Hugo gibi kendi insanına, toplumuna bir rehber ve eylem insanı edasıyla seslenir. "Edebiyat sosyal bir müessesedir; halkın yararına olmalıdır." diyerek Hugo ile aynı beklentiyi paylaşır ve tiyatro türünü yeğler. Bunun altında yatan en önemli neden de, tahmin edileceği gibi, insan ve toplumla ilgili düşüncelerini en yaygın ve en etkili biçimde bu tür yoluyla yayabileceği inancından kaynaklanmaktadır. Yine aynı nedenden dolayı, bu türü romandan üstün görür. *Tiyatro* adlı makalesinde, "Tiyatro nedir? Adeta taklit. Neyi taklit eder? Ahval-i beşeri." biçiminde tanımlar. Hugo'ya duyduğu hayranlığın önemli bir kısmını da burada aramak lazım. Eyüboğlu'nun şusözlerine katılmamak mümkün mü?: "Sebepleri ne olursa olsun N. Kemal, Hugo hayranlığını açamamıştır. Bu hayranlık, sanatkâr Hugo'dan ziyade vatanperver, hürriyetperver, idealist, mütefekkir Hugo'ya müteveccihti. Cemiyete rehber olan meşale-şair telakkisini benimsemişti." (Eyüboğlu, 1997,s.112-113) Öte yandan, durmadan şiirine vatan, millet, hak, hukuk, adalet, eşitlik gibi kavramları taşır. Adeta N. Kemal'in adıyla özdeşleşmiş ve bunları bugün bildiğimiz anlamda ilk kullanan şairimizin bu kavramlara bu denli önem vermesi de kendi başına onun sanatı/edebiyatı "tezli edebiyat" biçiminde algıladığını gösterir.

Kemal'in tiyatro ve romanına baktığımızda iki büyük temele dayandığını görürüz: tarih ve toplum. *Vatan yahut Silistre, Kara Bela, Celaleddin Harzemşah* piyesleriyle *Cezmi* romanı birinci gruba girerler. Oyunları *Akif Bey, Zavallı Çocuk, Gülnihal* ile *İntibah* adlı romanı da sosyal niteliklidir. Konusunu tarihten almakla beraber, *Gülnihal*'de sosyal ve siyasal vurgular ağırlıklıdır. Bu eserlerinde Türk ailesinin günlük yaşamında görülen gelenek, görenek, batıl inanış, maddi sıkıntı gibi çeşitli nedenlerden doğan baskılar, sorunlar üzerinde durulur ve bunlara çözüm yolları üretilir.

Sanata/sanatçıya verdiği görevle ilgili şiirinden birkaç örnek vererek konuyu bitirmek istiyoruz. Hürriyet Kasidesi'nde insanı doğruluğa, erdeme davet eden bir nida buluruz:

Usanmaz kendini insan bilenler halka hizmetten

Mürüvvet-mend olan mazluma el çekmez i'anetten (Göçgün, 1999,s. 7)

dizeleri, insanı bahtsızlara yardıma çağırır.

Felek her türlü esbab-ı cefasın toplasın gelsin

Dönersem kahpeyim millet yolunda bir azimetten (Göçgün, 1999,s. 9)

dizelerinde de, kendisini tümüyle toplumuna, insanına adamış bir kişilikle karşılaşırız. Aşağıdaki beyitte ise, topluma yol göstericilik uğrunda çektiği sıkıntıları anlatırken aynı zamanda bir sanatçıya biçtiği görevi de ifade etmiş oluyor:

Anılsın mesleğimde çektiğim cevr-ü mezâkkatler

Ki edna zevk-i a'ladır vezaretten sadaretten (Göçgün, 1999,s. 9)

Benzer düşüncelerini Murabba'da şöyle ifade eder:

Musırım sabitim ta can verince halka hizmette

Fedakarın kalır ezkarı daim kalb-i millette (Göçgün, 1999,s. 337)

Tahrib-i Harabat'ın Mukaddimesinde de şu dizeleri okuyoruz:

Makbul ola mı şu'ursuz şi'r

Bir kâra yarar mı nursuz mihr

şâ'ir demek ehl-i dil demekse

Hoş meşreb ü mu'tedil demekse

Layık mı ola o rind-i kâmil

Meddah-ı e'azım ü erazil (Göçgün, 1999,s.330-331)

Eski şiir sanatının hayal ve duygu dünyasına, soyut ve tumturaklı içeriğine çattığı bu dizelerde, şiir sanatının "şu'ursuz" yani amaçsız ve hedefsiz olamayacağını, bir "kâr" yani yarar gözetmesi gerektiğini belirtir. şâire müstesna bir paye vererek " rind-i kâmil" yani kahraman bir gönül eri olarak onun beylerin, zenginlerin maskarası olmasına, yalnızca onları eğlendirmek için sanat yapmasına asla rıza göstermez. Böylece ona göre, toplumun hizmetindeki şiir bir kürsü, şâir de bir "dava ve meydan" adamı olarak bir hatip, bir kılavuzdur.

Sonuç

Kemal'in, bir "dava" veya "meydan" adamı olarak görülmesi, edebiyatının "tezli edebiyat" biçiminde nitelendirilmesi, yapıtlarının da "kürsü" veya "hitabet" yeri gibi tanımlanması, yazarın edebiyata "sosyal bir görev" vermesinden doğmuştur. Bu anlayış, aynı zamanda Romantizmin ve Hugo'nun "toplum için sanat" yanıyla da örtüşüyor. Ancak, yeri gelmişken, bir noktayı belirtmek gerek: Yazarımız "sosyal görevli" bu edebiyat anlayışına tek elden Batı edebiyatıyla ve Hugo'yla temastan sonra ulaşmış değildir. Avrupa'ya gitmeden önce de o böyle düşünüyordu. Bu bağlamda, Batı etkisi daha doğrusu Romantizm ve Hugo etkisi, yazarımızın bu görüşüne canlılık vermiş, onu yüreklendirmiştir diyebiliriz.

Oysa Kemal'in tutkun olduğu şey, Romantizmin ve Hugo'nun heyecanlı tarzı, lirik söyleyiş, coşkun anlatımı, çoğu kez edaları, yani, dış tarafıydı. Çünkü bu, ozana toplulukları yönlendirme, ona rehberlik etme imkânı tanıyordu. Bu yüzden Kemal'in gür, ama içten ve halkçı sesini "romantik bireycilik" çerçevesinde değil, "toplumsal yararlılık" biçiminde değerlendirmeli. Belki de bugünün penceresinden baktığımız zaman Kemal'in gerek ideallerine, gerekse tarzına en uygun sanat algısının romantizmde ifadesini bulduğu yargısına varabiliriz. Onun Romantizmi ve Hugo'yu bu denli benimseyip yüceltmesini belki biraz da burada aramalı.

Kemal Batı'ya yöneldiği tarihlerde Romantizm ömrünü tamamlamış yerine realist rüzgârlar esiyordu. Peki, şâirimiz realizme yönelseydi bu gün karşımızda aynı Kemal'i bulur muyduk sorusu akla gelebilir. Kuşkusuz ki ya bu gün farklı bir N. Kemal'den bahsedecektik ya da, Kemal realist akımda kendine yer bulamayacak, benimsemeyecekti. Çünkü pozitivist bir bakışla insanı, toplumu, yaşamı gözlemleyen realizm akımı Kemal için ideallerini gerçekleştirebileceği bir sanat ve edebiyat yapma biçimi değildi. Her şeyden önce bu akım sanatçıya/ozana toplumla

ilgilenme, onun sorunlarına çözüm bulma görevini vermiyordu. Sanatçı yalnızca bilimsel veriler ışığında olaylara yaklaşıp tarafsız bir bilim adamı tavrıyla gözlem yapar ve bulduklarını olduğu gibi eserine aktarmakla görevliydi. Bu ise, Kemal için asla benimsenecek bir yöntem değildi. Sanatta "öznel yaratım"ı değil "bilimsel nesnelliği" gözeten realizm şairimizin iltifat edeceği bir akım olmadığı gibi onun haykıran gür sesiyle de çatışıyordu. Ne de olsa öznel bütün yargı ve tutumlar dışlanmıştı.

KAYNAKÇA

BOLAYIR, A. Ekrem (1992), **Namık Kemal**, İst., M.E.B. Yay.

BELLESORT, A. (1959), **Victor Hugo**, Çev: Sabiha Rifat, İst.,Maarif Basımevi.

ENGİNÜN, İ. (1979), **Tanzimat Döneminde Shakespeare**, İst., İst.Üniv.Ed. Fak. Basımevi.

EYÜBOĞLU, S. (1997), **Sanat Üzerine Denemeler ve Eleştiriler**, İst., Haz: Azra Erhat, Cem Yay.

GÖÇGÜN, Ö. (1999), **Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri**, Ankara, AKM Yay.

HUGO, V. (1968), **Cromwell, Préface de Cromwell**, Paris, Garnier-Flammarion.

HUGO, V. (1961), **La Légende des Siècles**, Oeuvres Poétiques Complètes, Réunies et présentées par Francis Bouvet, Paris, J.J. Pauvert Editeur.

HUGO, V. (1965), **Les Contemplations**, Paris, Ed. Gallimard et Librairie Générale Française.

HUGO, V., (1981), "Les Voix Intérieures Önsözü", Çev: Osman Senemoğlu, **Türk Dili Yazın Akımları Özel Sayısı** Ankara, TDK.

İNAL, T. (1985), "V. Hugo: Egemen İdeoloji ve Tiyatro", **Ölümünün 100. Yılında Türkiye'de Victor Hugo**, Ankara, Türk Fransız Kültür Yay.

KARAALİOĞLU, S. Kemal(1984), **Namık Kemal Hayatı ve Şiirleri**, İst., İnkilâp ve Aka Kitapevi.

KARAALİOĞLU, S. Kemal (1982), **Türk Edebiyatı Tarihi**, İst., C.II.,İnkilap ve Aka Kitapevi.

KERMAN, Z. (1978), **1862-1910 Yılları Arasında Hugo, Victor.'dan Türkçe'ye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma**, İst., Doktora Tezi, İÜ. Ed. Fak. Yay.

KOCATÜRK, V. Mahir (1969), **Namık Kemal'in Hayatı**, Ankara, Edebiyat Yay.

Namık Kemal, (1942), "Aile" (makalesi), **Namık Kemal Antolojisi**, Derleyen: A.Hamdi Tanpınar, İst., Muallim Ahmet Halit Kitapevi.

Namık Kemal (1975), **Celaleddin Harzemşah, Mukaddime-i Celâl Önsözü**, İst.,Dergâh Yay.

SOMAR, Ziya, (1939), "Namık Kemal ve Victor Hugo", Kalem, S.12,1 Mayıs .

TANİLLİ, S. (2002), **Çağdaşımız Victor Hugo- Bir Dahinin Portresi**, İst., Adam Yay.

TUNCER, Hüseyin, Tanzimat Edebiyatı, Akademi Kitapevi, İzmir, 1996.

TANPINAR, A. Hamdi (1997), **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İst., Çağlayan Kitapevi.

YETKİN, S. Kemal (1941), **Edebi Meslekler Tarihi**, Ankara, İdeal Mtb., DTCF Yay.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 381-407, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM 8. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI'NIN 'DUYGULAR' TEMASINDA YER ALAN OKUMA METİNLERİNE METİNDİLBİLİMSEL BİR YAKLAŞIM*

*İlker AYDIN***

ÖZET

Bu araştırmada, İlköğretim 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı'nın 'Duygular' temasında yer alan 'Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır', 'Kedi Ağaca Çıktı' ve 'Hazır Olun Fırtına Geliyor' adlı kısa öyküler metindilbilimsel bir bakış açısıyla incelenmeye çalışılmıştır. Metnin temel konusu ve alt konularının belirlenmesi; metnin görünen, anlaşılan kısmının, yani yüzey yapısının yanında, metnin derin yapısının, yani metnin arka planının ortaya konması ancak metindilbilimsel bir yaklaşımla mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda, öncelikle metnin küçük ölçekli yapısını oluşturan artgönderim, öngönderim, eksiltili yapı, yineleme, bağıntı öğeleri, eşdizimsel örüntü gibi dilbilgisel ve sözcüksel bağlaşıklık düzenekleri ele alınmış, daha sonra öykülerden alınan örneklerle konuya açıklık kazandırılmıştır. Metnin büyük ölçekli yapısı bağlamında, anı türündeki 'Hazır Olun Fırtına Geliyor', deneme türündeki 'Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır' ve mizah türündeki 'Kedi Ağaca Çıktı' adlı metinler yorumlanmış, aynı kavram alanından sözcüklerin oluşturduğu örüntü ve bağlaşıklık düzeneklerine dayanarak anlamsal büyük yapıya ulaşılmaya çalışılmıştır. Metnin büyük ölçekli yapısını oluşturan küçük ölçekli yapı taşları, metnin diğer ögeleriyle metin örüntüsünü gerçekleştirerek metni anlamlı kılmaktadır. Metin çözümlemelerinde, küçük ölçekli yapıdan büyük ölçekli yapıya, büyük ölçekli yapıdan da üst yapı kategorilerine ulaşılmaya çalışılmalıdır. Metindilbilimin amacı, metinlerin yapılarını, yani dilbilgisel ve içeriksel kurgulanma biçimlerini ve bildirişimsel işlevlerini ortaya çıkarmak ve uygulamalı örneklerle göstermektir. Çalışma, metnin sıralı tümceler dizisi değil, izlek ve yapı yönünden tutarlı ve sürekli bir bütün olduğu gerçeğini öyküler üzerinden bize sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metin, metindilbilim, bağlaşıklık, bağdaşıklık, büyük ölçekli yapı, küçük ölçekli yapı, Türkçe öğretimi.

---

* Bu çalışma iki aşamalı bir araştırmanın birinci aşamasını oluşturmaktadır. Bu birinci aşamada, Koza Yayınları İlköğretim 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı"nın „Duygular" temasında yer alan „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır", „Kedi Ağaca Çıktı" ve „Hazır Olun Fırtına Geliyor" adlı kısa öyküler metindilbilimsel bir bakış açısıyla okunmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci aşamasında ise, söz konusu metinleri çözümlemek için hazırlanan Öğrenci Çalışma Kitabı"ndaki etkinlikler, metindilbilimsel bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, El-mek: ilkaydin67@hotmail.com

A LINGUISTIC APPROACH TO READING TEXTS REVIEWED WITHIN THE CONTEXT OF EMOTIONS, IN THE TURKISH TEXTBOOKS OF THE EIGHTH GRADE OF PRIMARY EDUCATION

ABSTRACT

In this study, the short stories titled "Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır, Kedi Ağaca Çıktı and Hazır Olun Fırtına Geliyor" reviewed within the context of emotions, in the Turkish textbooks of the eighth grade of primary education, were studied with a linguistic point of view. Determination of the main topic and sub-topics of the text; revealing of the deep structure of the text, that is its background as well as the visible and understood part of the text, that is its surface structure all are possible by a textlinguistic approach. In this context, firstly, the grammatical and lexical cohesive devices such as anaphora, cataphora, ellipse, reiteration, junctions and collocation defined as grammatical cohesion and lexical cohesion which constitute the microstructure of the text were examined afterwards, the subject was explained with samples from the stories. In terms of the macrostructure of the text, the short stories named "Hazır Olun Fırtına Geliyor" type of moment, "Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır" type of trial and "Kedi Ağaca Çıktı" type of humor were commented and it was tried to reach the semantic macrostructure by virtue of collocation and cohesion formed through the words in the same concept area. The microstructure stones forming the macrostructure of the text make the text meaningful by realizing the pattern of the text with its other elements. In the text analysis, it is tried to reach from microstructure to macrostructure from this to the categories of superstructures. The aim of textlinguistics is to reveal the structures of the texts, that is the forms of grammatical and contextual fiction and to demonstrate it with the practical samples. This study represents the reality of texts is not the series of the sentences but a coherent and continuous whole in terms of structure and theme, by means of short stories.

Key Words: Text, text linguistics, cohesion, coherence, macrostructure, microstructure, Turkish education.

GiriŞ

19. yüzyıl sonlarından 1960'lı yıllara kadar hâkim olan eleştiri felsefesine göre, sanat eserleri üstün yetenek sahibi insanlar tarafından üretilen, olağanüstü eserler olarak görülmüştür. Böyle bir anlayışa göre, sanat eserleri nesnel olarak incelenemeyen kutsal eserler olarak kabul edilmiştir. Metindilbilimin gelişmesi, dilbilim çalışmalarında tümcenin en büyük birim olarak görüldüğü anlayışın ötesine geçilmesiyle mümkün olmuştur. Dilbilimciler, dilin biçimsel özelliklerini ortaya koymak yerine işlevsel özelliklerini belirlemeyi amaçlayınca *tümceötesi dilbilim* çalışmaları hızla gelişmiştir. Metindilbilimle ilgili ilk çalışmalarda metnin gramer yapısını incelemeyi amaçlayan bir anlayış hâkimdir. Daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda ise metnin öncelikle bir iletişim aracı olduğu düşünülerek metnin iletişimsel değeri ve bunu sağlayan unsurlar üzerinde durulmuştur.

Metindilbilimin oluşum aşamasındaki ilk çalışmalarda metin tümcenin bir uzantısı, daha

uzun ve karmaşık bir biçimi olarak ele alınmış, metin bağdaşıklığı öne çıkarılmış ve metin içyapısının betimlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca tümceyi incelerken esas alınan varsayımların ve kullanılan yöntemlerin aynı şekilde metinlerin incelenmesinde geçerli olduğu varsayılmıştır. Bu yaklaşımda metnin bütünlüğü öne çıkarılmış, ancak bu bütünlüğü sağlayan unsurlar ve metin bağlamı göz ardı edilmiştir. Dilbilimin gerçekte tümcelerle değil söylemlerle ilgilenmesi gerektiğini ilk olarak ortaya koyan Zelling S. Harris (1952), *Discourse Analysis* adlı çalışmasında bu yaklaşımın doğru olmadığını, tümce ve metnin farklı çözümleme yöntem ve modelleri gerektiren dilbilimin iki ayrı alanı olduğunu dile getirmiş ve dilin tümcelerle sınırlandırılmış biçimde değil „söylem" olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ancak Harris'in çalışmalarında daha çok biçimbilimsel özeliklere vurgu yapması ve bunun yanı sıra önceki çalışmalarda olduğu gibi, metni tümcenin bir uzantısı, daha uzun ve karmaşık biçimi olarak değerlendirmesi metindeki tümcelerin bağlam içinde kazandığı işlevlerini ihmal etmesine yol açmıştır (Esmer, 2010: 17-18).

Amerikan yapısalcılarının 1950'li yıllarda yaptıkları çalışmalarla başlayan metindilbilim araştırmaları, çağdaş metindilbilimin temel taşlarını oluşturur. Bu çalışmalarla tümce düzeyi aşılmış, metinlerin dağılım, bölümleme, sınıflandırma gibi yapısal yöntemlerle incelenmesine başlanmıştır. Yapısal dilbilim ve Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi'nin tümceyi en büyük dilsel birim olarak kabul eden anlayışına karşı metindilbilimciler, yalnızca tümce düzeyinde çalışmanın dilbilimsel sorunları çözmeye yetmeyeceğini, bu nedenle bir üst düzey olan metinden hareketle çalışılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak metindilbilimdeki ilk araştırmalar, tümceler arası dilbilgisel bağlantıları ve bu bağlantıları sağlayan dilsel ögeleri incelemeye yöneliktir. Bu anlayışa göre metin salt bir dilsel birim olarak kabul edilir ve metin incelemelerinde dilbilgisel ve sözdizimsel bağlar önemli görülür. Bağlaşıklık, değiştirim gibi metnin yüzeysel yapısı ile ilgi metin içi özelliklerin araştırılmasına öncelik verilir. Metindilbilim çalışmaları özellikle 1970'li yıllardan sonra dünya çapında ağırlık kazanmıştır. Metindilbilimdeki bu gelişmelere paralel olarak metnin kendisi kadar içinde yer aldığı bağlam ve bildirişimsel durum da önem kazanmıştır. Bildirişime yönelik metin anlayışlarında metnin oluşumuna etki eden dil dışı etkenler; örneğin, metni üreten kişinin bildirişimsel amacı, yani metnin işlevi, metni okuyanların beklentileri, bildirişimin gerçekleşme şekli gibi özellikler incelenmeye başlanmıştır.

Metindilbilim çalışmalarında metnin bir bütün olarak yapısının ve işlevinin incelenmesi gerekliliğini savunan dilbilimciler arasında yer alan De Beaugrande metni tümce ötesi birim ya da tümceler dizisi olarak görmenin metnin iletişimsel yönünü ihmal etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Çünkü böyle bir bakış açısı metnin sadece dilbilgisel parçalardan ibaret olduğunu düşündürmektedir. Oysa metni bağlamdan soyutlanmış, biçimsel niteliklerle açıklamak mümkün değildir. Bir metin gerçek değerini insanlar arasındaki iletişimsel değeri ile kazanır. Halliday ve Hasan (1976)'a göre de metni tümceler bütünü olarak görmek yanlış olur. Onlara göre metin, dilin kullanımındaki birimdir, tümce ya da tümcecik gibi dilsel bir birim değildir ve büyüklüğüyle tanımlanamaz. Metin, biçimsel değil, anlamsal bir birliktir. Metin tümcelerden oluşmaz, tümceler tarafından gerçekleştirilir ya da tümceler içinde kodlanır. Buna göre metin sözlü veya yazılı, mensur veya manzum, diyalog veya monolog biçiminde olabilir. Tek bir atasözünden tüm bir oyuna, bir anlık yardım çağrısından bir topluluktaki tüm gün süren bir tartışmaya kadar her şey metin olabilir. Metnin özünde biçimsel birlik değil, anlamsal birlik vardır. Metin kendisini oluşturan tümcelerin toplamından farklıdır (Esmer, 2010: 19-20).

Metindilbilimin önemli sorunlarından biri, metnin metin olmayandan farkı ve özelliklerine göre dilsel bir metnin tanımıdır. Bir metnin Beaugrande ve Dressler tarafından sıralanan „bağlaşıklık, bağdaşıklık, kabul edilebilirlik, durumsallık, bilgisellik, metinlerarası ilişki" gibi ölçütlere uyması gerekmektedir (Keçik ve Uzun, 2003: 11). Metinselliğin ölçütleri metindeki

bağıntılardır, yani dilsel araçların metin olarak adlandırılması için gerekli olan tümceler ile içeriğin bağıntısıdır. Bu özellikler yinelemeler, bağlaçlar, belirteçlerin kullanılması, anlambilimsel boyutlar gibi unsurlardır. Diğer önemli kıstaslar ise metnin sınırlarının özelliklerini ortaya koyan metin konusu ve metnin işlevidir. Metindilbilimin görevi çözümleme, metin türlerine göre sınıflandırma ve metni sınırlandırmadır. Ayrıca metnin iletişimsel işlevinin araştırılması ve belli metin türlerinin karakteristik biçimlerinin belirlenmesiyle de ilgilenir.

Dil, metinlerde gerçekleşen bir olgudur. Belirli dilbilgisel kurallarla bir araya gelen tümcelerin oluşturduğu bütünlüğü inceleyen metindilbilim, anadili derslerinde uygulama alanı bulmuştur. Metinleri okuma-anlama ve metin üretme anadili dersinin en temel aşamalarındandır. Çünkü anadili öğretiminde metin araç olduğu kadar bir amaçtır da. Metindilbilimsel çözümlemenin amacı, metnin temel konusu ve temel konuyu meydana getiren alt konuların saptanması ve metnin görünen, anlaşılan kısmının yani yüzey yapısının yanında metnin derin yapısının, metinde saklı olan unsurların ortaya çıkartılmasıdır. Öğrenciler, metinde yer alan bilgilerin nasıl kurgulandığını, metin yapılarının metnin işleviyle nasıl bağıntılandırıldığını öğrenmelidir. Bu bağlamda, öğrencilere metinlerin büyük ölçekli ve küçük ölçekli yapılarının nasıl düzenlendiği metindilbilimsel ölçütler çerçevesinde gösterilmelidir. Metinleri okuma-anlama çalışmalarında da metindilbilimden yararlanılmıştır. Örneğin, metinleri anlamaya çalışırken yöneldikleri okur kitlesi, yer aldıkları durum ve kitle iletişim araçlarının özellikleri; kısacası metinlerin işlevsel boyutu dikkate alınmıştır. Anadili ve yabancı dil öğretimindeki metin üretme çalışmaları da metindilbilimden elde edilen kuramsal bilgilerin uygulamaya dönüştüğü bir alan olmuştur (Ayata, 2005: 57).

Bu çalışmada Koza Yayınları, 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı"nda yer alan „Duygular Teması" ve ilgili temanın „umut", „mizah", „korku" alt temalarını işleyen metinler ele alınmaktadır. Araştırma iki bölümden oluşmaktadır: 1. Bölümde dilbilgisel ve sözcüksel bağlaşıklık unsurları incelenen metinlerden hareketle örneklendirilmeye çalışılmış; 2. Bölümde büyük yapı çözümlemesi bağlamında „Hazır Olun Fırtına Geliyor", „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır" ve „Kedi Ağaca Çıktı" adlı metinler yeniden okunmaya çalışılmıştır.

Amaç ve Yöntem

Betimsel alan araştırmasına dayalı bu çalışmada, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 29. 08. 2008 tarih ve 171 sayılı kararıyla 2009-2010 öğretim yılından itibaren beş yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilen Koza Yayınları 8. Sınıf Türkçe Kitabı"ndaki „Duygular" temasında yer alan metinler seçilmiştir. „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır", „Kedi Ağaca Çıktı" ve „Hazır Olun Fırtına Geliyor" adlı metinler sözcüksel örüntüden ve bağlaşıklık düzeneklerinden hareketle ele alınacaktır. Bu çerçevede, ana izleğe ulaştıran örgelerin tespitinde küçük ve büyük ölçekli yapıyı oluşturan unsurlarının üzerinde durulacaktır. Örgeleri oluşturan sözlüksel alanların saptanması için anahtar sözcüklerden yararlanılacaktır. Çalışma boyunca amaçlanan, metnin bir yığın tümceden oluşan bir yapı değil, belirli amaçlarla bir araya getirilmiş, belirli unsurlarla birbirine bağlanmış tümcelerden oluşan bir yapı olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır.

Küçük ölçekli yapıya dayalı bağlaşıklık ölçütleri Halliday & Hasan (1976) ve Beaugrande & Dressler (1988)"in çalışmaları doğrultusunda ele alınırken büyük ölçekli yapı çözümlemelerinde van Dijk (1980) ve van Dijk & Kintch (1983) tarafından geliştirilen stratejiler göz önünde bulundurulmuştur. Bu temel kaynakların yanı sıra, konuyla ilgili Günay (2007), Uzun (2003), Şenöz-Ayata (2005), Coşkun (2005), Dilidüzgün (2008), gibi diğer araştırmacıların çalışmalardan da yararlanılmıştır.

1. Küçük ölçekli yapı çözümlemeleri ve bağlaşıklık

Metin, kendisini oluşturan tümce dizilerinin birbirlerine bağlaşıklık ve bağdaşıklık ölçütleriyle bağlanarak bir anlam bütünü oluşturmasıyla meydana gelen, belli bir amaçla üretilmiş, başı ve sonu kesin çizgilerle sınırlandırılan yazılı ya da sözlü en büyük dilsel üründür. Metni oluşturan birimler tümcedir. Tümce, dilbilgisi açısından doğru ve eksiksiz bir söz dizisidir. Belli bir bağlam olmadan tek başına anlamı vardır. Metin, tümce ötesi bir dilsel ürünün çeşitli düzeylerindeki eklemlenmeleri ve bu ürünün biçimsel ve anlamsal bir bütün oluşturmasıdır. Her tümce dizisi metin olarak tanımlanamaz. Bir metnin Beaugrande ve Dressler tarafından sıralanan bağlaşıklık, bağdaşıklık, kabul edilebilirlik, durumsallık, bilgisellik, metinlerarası ilişki gibi ölçütlere uyması gerekmektedir (Keçik ve Uzun, 2003: 11). Bu ölçütlerden *bağlaşıklık* „cohesion" ve *bağdaşıklık* „coherence" metin dilbilimsel çözümlemelerde ana yapıyı ortaya koyan en belirgin ölçütlerdir.

Bağlaşıklık metindeki dilsel, dilbilgisel uyum, yani bütünlüktür (Keçik ve Uzun, 2003: 11). Başka bir deyişle bağlaşıklık, bir yazının metin olmasını sağlayan metin içi ilişkileri kuran dille ilgili özelliklerin tümünü belirtir. Metnin bütünsel olarak anlamını çıkarmak için önce dilbilgisel bağlaşıklık ya da küçük ölçekli yapı düzlemi dikkate alınmalıdır. Diğer bir deyişle, metnin anlamının yüzeysel yapısına dayandırılarak açıklanması ya da belirtilmesi gerekmektedir. Çünkü metnin anlamı küçük ölçekli yapıda yer alan dilsel ögeler ve düzenekler yardımıyla oluşturulur. Tümcelerin birbirlerine eklemlenerek bir metin oluşturmasını sağlayan oluşturucu ögelerin yinelenmesi, art gönderimler, ön gönderimler, eksiltili yapılar, eylem zamanının belirlenmesi, tümceler arası bağıntı ögeleri gibi sözdizimsel unsurların belirlenmesi bağlaşıklık ile ilgilidir ve bu ölçütler doğrudan *metnin küçük yapısını* oluşturur. Kısacası bağlaşıklık, metnin sadece tümcelerden oluşan bir yığın olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü metni meydana getiren tümceler gelişigüzel değil belli kurallar dâhilinde bir araya getirilmiştir.

Metin dilbilimselliğin bir diğer temel ölçütü olan *bağdaşıklık*, metindeki anlamsal-mantıksal uyum, bütünlüktür. Metindeki dilsel, dilbilgisel uyum, anlamsal-mantıksal uyumun ortaya konuluşunda metin alıcısına ipuçları verir (Keçik ve Uzun, 2003: 11). Bağdaşıklık, önermeler arasındaki mantıksal örgü-desen olarak da tanımlanabilir. Bağlaşıklık metnin yüzeyinde, dilsel ögeler aracılığıyla görülebilirken bağdaşıklık derin yapıda oluşan anlamlar arasındaki mantıksal bağlantıdır ve bağdaşıklığı gösteren belirli dilsel ögeler bulunmamaktadır (Onursal, 2003: 129). Metnin mikro düzlemi kapsamında küçük ölçekli yapıda yer alan başlık, alt başlık, tematik tümce, kavramlar, önermeler, tümceler arasındaki ilişkiler, adıllar ve bağlaçlar yardımıyla metnin büyük ölçekli yapısı oluşturulur. Metnin makro düzlemini oluşturan büyük ölçekli yapı ise, metnin genel anlamını, sözdizimsel düzenini ve metnin en önemli noktalarını ortaya koyan katmanıdır (Dilidüzgün, 2008: 55). Metnin yüzey yapısındaki bağlaşıklık ve metnin bütünündeki bağdaşıklık metin içindeki öbeklerin nasıl bir araya gelip anlam kazandığına işaret eder.

Bu çalışmada, metnin küçük ölçekli yapı düzlemini ifade eden *bağlaşıklık* „gönderim, değiştirim, eksilti, bağlaçlar, koşutluk, zaman ve görünüş, örtük anlatım" düzeneklerinden oluşan *dilbilgisel bağlaşıklık;* „yineleme ve eşdizimsel örüntüleme" düzeneklerinden oluşan *sözcüksel bağlaşıklık* olmak üzere iki alt başlık altında incelenecektir. Alan yazından aktarılan bu kısa değerlendirmeden sonra bağlaşıklık ile ilgili ölçütleri örneklemeye çalışacağız. Örnekler seçilirken „Duygular" temasını oluşturan ve bizim de inceleme kapsamına aldığımız üç metin dikkate alınacaktır.

1.1. Dilbilgisel bağlaşıklık

Bir metin, dilbilgisel ve/veya sözcüksel ilişkiler yoluyla bağlaşık kılınır. Metindeki çeşitli öbek ve tümceler arasında kurulan dilbilgisel bağlar, metnin bağlaşıklık görünümünde önemli rol

oynar. Metni yapılandırma aşamasında metnin anlamlı olabilmesi için düşüncelerin birbirleriyle bağlantılı olarak ifade edilmesi gerekir. Dilbilgisel bağlaşıklık düşünceler arasındaki ilişkilerin sözcükler, sözcük öbekleri, tümceler ve eylem zamanları arasında kurulan dilbilgisel bağlarla kurulmasını sağlar. Metnin genel anlamını oluşturan dilbilgisel bağlaşıklık gönderim, değiştirim, eksilti, bağlaçlar, koşutluk, zaman ve görünüş, işlevsel tümce görüngesi ve sözlü anlatımda titremleme düzenekleri ile sağlanmaktadır (Dilidüzgün, 2008: 58).

1.1.1. Gönderim

Gönderim bağlaşıklık sağlayıcı öğelerin başında gelmektedir. Her dilde gönderim bildiren öğeler, bir başka deyişle yorumlanabilmeleri için kişilere, işaret belirteçlerine ve karşılaştırmalara gönderimde bulunan öğeler vardır (Elyıldırım, 2008: 128). Dilin ekonomik ve akıcı olarak kullanılmasını sağlamak, metindeki konuları alımlayan kişinin beyninde aktif tutmak ve metinde konu bütünlüğünü oluşturmak için metin içindeki bazı sözcük, kavram, düşünce ya da izleğe metin boyunca farklı dilsel ögelerle yineleneme yoluyla gönderimde bulunulur ve bu ögeler *gönderim ögeleri* olarak adlandırılır. Gönderim ilişkisinde, bu ilişkiyi sağlayan gönderim ögelerinin, metinle ilgili salt kendilerine ait anlamsal yorumları yoktur. Gönderim ögeleri, anlamsal yorumlarını bir diğer ögeyle kurdukları gönderim ilişkisi yoluyla kazanır (Özkan, 2004: 171-172). Gönderim ögesinin anlamsal yorumunun yapılabileceği gönderimde bulunulan birim, metin içinde ise *iç gönderim*, metin-dışı dünyada yer alıyorsa bu tür gönderimler *dış gönderim* olarak adlandırılır. İç gönderimi oluşturan gönderim ögeleri ile gönderimde bulunulan ad ya da ad öbeklerinin metin içinde birbirlerine göre konumları *artgönderim* ve *öngönderim* olmak üzere iki tür gönderimin oluşmasına yol açar (Dilidüzgün, 2008: 58, 60). Her metinde başka ögelere göre yorumlanabilecek artgönderimsel ve öngönderimsel birimler bulunur.

Ön gönderim

Gönderim ögesinin, kendisine gönderimde bulunulan ögeden önce geldiği, yani gönderimin metinde ileriye doğru bir ilişki meydana getirdiği gönderim türüdür (Coşkun, 2005: 56). Ön gönderimler, doğrusal olarak işlenen söylem yapısı içerisinde henüz söyleme dâhil olmayan, ancak ileride dahil olacak öğelere yapılan gönderimlerdir (Güner, 2008: 6). Başka bir deyişle, öngönderim anlamlı bir birimin yerini tutan bir öğenin söylemde ondan daha önce anılmasıyla ortaya çıkar. Artgönderim kadar sık kullanılmaz. İnceleme konusu olan metinlerde tespit edilen bazı öngönderim örnekleri şöyledir:

> Akdenizliler bu balıkların başlarından aldıkları bir **yağ**ı şişelere koyup saklarlar (3). Hava bozulacaksa **yağ**lar bulanır (4). Denizcilerin ilk icat ettikleri **barometre** işte budur (5).

3. ve 4. tümcelerde tekrarlanan „yağ" sözcüğü, 5. tümcedeki „barometre" sözcüğüne gönderim yapmaktadır. Gönderim ögesi (yağ), kendisine gönderme yapılan ögeden önce geldiği için gönderim yönü ileriye doğrudur.

> -Durun, ben şimdi indiririm **o yaramazı** oradan dedi (41). Bir **kedi** ciğeri görecek de inmeyecek ha? (42).

„Kedi Ağaca Çıktı" adlı metinden alınan bu örnekte 41. tümcedeki „o yaramazı" sıfat öbeği, 42. tümcede söylenecek olan „kedi" sözcüğüne gönderimde bulunduğu için gönderimin yönü öne doğrudur.

Art gönderim

Art gönderim, metinde daha önce ifade edilen bir dilsel birime ya da anlama dönerek yapılan gönderimdir. Başka bir deyişle, gönderim ögesinin, kendisine gönderimde bulunulan

ögeden sonra geldiği, yani gönderimin metinde geriye doğru bir ilişki meydana getirdiği gönderim türüdür (Coşkun, 2005: 57). Metin içinde daha önce sözü edilen ya da adlandırılan bir varlık ya da eylemin daha sonra gönderim ögeleriyle yinelenmesi ile oluşturulan artgönderim, metinsel bağlaşıklık ve izleksel gelişmeyi gerçekleştiren en önemli kullanımdır.

> **Umutsuzluğu pazarlayanlar** gerçek umutsuzlar değil, umutsuzluktan çıkarı **olanlar**dır (55). **Onlar** da bilir dünyanın umutsuzlukları her gün biraz daha ayıkladığını (56). Ne kadar ayakta dursak iyidir, der**ler**; […] (57).

Yukarıdaki örnekte, 55. tümcedeki „olanlar", 56. tümcedeki „onlar" adılı ve 57. tümcedeki „-ler" 3. çokluk kişi eki 55. tümcedeki „umutsuzluğu pazarlayanlar" sözcük öbeğine gönderimde bulunmaktadır. Geriye doğru bir gönderim ilgisi kurulduğu için gönderimin türü art gönderimdir.

Gönderim ögeleri

Dilidüzgün (2008: 60), metinde gönderim ilişkisi kuran ögeleri „boş adıllar, kişi adılları, gösterme adılları, gösterme sıfatları, dönüşlülük adılları, iyelik ekleri, belirtme durumu eki ve kişi ekleri olarak" sıralar.

Adıllar

Türkçede gönderim oluşturan adıllar; kişi adılları, dönüşlülük adılları, işaret adılları, ilgi adılları biçiminde sıralanabilir.

Kişi adılları

> **İdris**, "Dayan bre kardeş, domuz, (yani dümen) yabani beygir gibi çarpıyor, şimdi boş yerine bir tekme yiyeceksin. Pek tut." diye bağırıyordu (68). Ben, "Çattık belaya!" diyordum (69). **O**, "Yağmur dursa bari. Bu kadar suyun tadı mı olur? Denize düşmeden boğulacağız." diye haykırıyordu (70).

70. tümcedeki „O" adılı, 68. tümcenin öznesi „İdris" özel adına gönderim yapmaktadır.

Türkçede iyelik ekleri ve eyleme ulanan kişi ekleri de indirgeme yoluyla kendilerinden önceki bir sözcüğün artgönderimi olarak kullanılabilirler:

> **Ben**le **İdris** dümendeydi**k** (55). Fırtınanın sesini yenmek için birbiri**miz**e avazı**mız** çıktığı kadar bağırarak ben ona, o bana, "Aman rüzgârı ense**miz**den ayırmayalı**m**." diyordu**k** (56). Şimşeğin her çakışında birbiri**miz**i insan kıyafetine girmiş dimdik duran birer alev parçası hâlinde görüyorduk (57). Doğrusunu söylemek lazımsa ben kurtulacağı**mız**ı pek ummuyordum (58).

Örnekte, 55. tümcedeki „Benle İdris" açık adı, daha sonra 56, 57, 58. tümcelerde birinci çoğul kişi iyelik ekine indirgenerek gönderimde bulunulmuştur.

Dönüşlülük adılları

Türkçede *kendi* adılı ve bu adılın iyelik ekleri alarak oluşturulan çekimleri (kendim, kendin, kendisi, kendimiz, kendileri) dönüşlülük adılı olarak kullanılır (Coşkun, 2005: 60).

> Denizin o korkunç yapayalnızlığının ortasına **kendimizi** kapkara bir yoksulluk parçası olarak görmek pek hoşa giden şeylerden olmadı (88).

88. tümcedeki „kendimizi" dönüşlülük adılı anlatıcı-kahraman „ben" ve „gemicilere" gönderimde bulunmaktadır.

İşaret adılları

-Yahu **hortumu** görmüyor musun, diye başıyla sancak tarafımıza işaret etti (22). Ensemden aşağıya sanki donmuş sular döküldü ve bel kemiğim titredi (23). **Onu** siftah görüyordum (24). Yelkenlerin çalımı fena idi (59). Rüzgâr tutamıyor, çoğunu boşu boşuna akıtıyordu (60). Yelken deliklerinden kaçanı da caba (61). **Bu** hep Hakkı Kaptan'ın cimriliğindendi (62).

24. tümcedeki „onu" işaret adılı, 22. tümcedeki hortum sözcüğüne gönderimde bulunurken, 62. tümcedeki „bu" işaret adılı 60, 61 ve 62. tümcelerdeki duruma gönderimde bulunmaktadır.

Hayat Apartmanı'nın bahçesindeki **dut ağacının en tepesine** çıkmıştı kedi yavrusu (20). Gel benim tekir yavrum, gel bakalım ninene, sen kimlere küstün de çıktın **oraya** ? (30) Sen kimlere küstün de çıktın **oraya** demekle kedicik oradan iner mi? (37)

Örnekte 20. tümcede kullanılan „dut ağacının en tepesi" ifadesi, 30. ve 37. tümcelerde „oraya" işaret adılı ile artgönderimsel ilişki içerisinde kullanılmıştır. Bu şekilde 20. tümce ile 30 ve 37. tümceler arasında ilişki kurulmuştur.

İlgi adılı

Metinlerde örnek bulunamamıştır.

Ahmet **arabasını** benden iki sene önce almasına rağmen **benimkinden** daha yeni gözüküyor.

„Kiʼli yapı „benimkinden", Ahmet'in arabasına gönderimde bulunmaktadır.

İşaret sıfatları

İşaret sıfatları, işaret adılları gibi varlıkları işaret yoluyla göstererek belirten kelimelerdir. Fakat işaret adıllarından farklı olarak işaret sıfatları, çoğul eki almaz. Ayrıca gönderimde bulundukları adla tamlama oluşturur (Coşkun, 2005: 64).

Şimdi kızarıyor, şimdi bozarıyor, renk renk hareleniyordu (34). Gökte yangın vardı da denizi göklere çekerek söndürmeğe mi çalışıyordu ne? (35) […] Bombanın fitilini yakarak "Yol ver deniz!" diye bağırarak **o felaket topacı**nın içine fırlattı (37).

37. tümcedeki „o" işaret sıfatı, oluşturduğu öbekle birlikte 34 ve 35. tümcelerde örtük olarak bulunan „fırtına" sözcüğüne gönderimde bulunmaktadır.

Denizler çok kere İdris'in ayaklarını güverteden kesti (65). Adam elleriyle dümene takılakalıyordu (66). **O hâl**, ara sıra bana da vaki oluyordu ya (67).

67. tümcedeki „o" işaret sıfatının oluşturduğu tamlama (o hâl) 65 ve 66. tümcedeki İdris'in durumuna gönderim yapmaktadır.

1.1.2. Değiştirim

Dilbilgisel bağlaşıklığı sağlayan yapılardan bir diğeri de metin içinde yer alan bir ad, eylem ya da tümce gibi herhangi bir ögenin yerine başka bir ögenin kullanılması olarak tanımlanabilecek değiştirimdir. Değiştirim anlamdan çok kelimeler arasında ortaya çıkan dilbilgisel bir ilişkidir. Değiştirimin türlerini belirleyen şey de anlamsal özellikler değil, değiştirilen ifadenin dilbilgisel işlevidir. Bu bağlamda, bir değiştirim ögesi, metin içinde yerini aldığı ögenin türüne

göre ada dayalı, eyleme dayalı veya tümceye/yan tümceye dayalı olarak gerçekleşebilmektedir (Dilidüzgün, 2008: 63).

Ada Dayalı Değiştirim

Değiştirilen ögenin bir ad ya da ad öbeği olduğu değiştirim türüdür.

Bu **balık** bayat. **Tazesini** (taze olanı) alın.
Elma ister misin? İyi olur. **Bir**ini alayım.

İkinci örnekte de görüldüğü gibi „bir" belgisiz adılı elmalardan herhangi birinin yerine kullanılmıştır. Gönderimden ayrı olarak değiştirim, belli bir varlığa değil, belli varlıkların oluşturduğu bir sınıfa işaret eder (Dilidüzgün, 2008: 63).

Eyleme Dayalı Değiştirim

Değiştirilen ögenin eylem olduğu değiştirim türüdür.

Hafta sonu **tatile çıkma**ya karar verdi ve **öyle yaptı**.

Bu örnekte "öyle yaptı" sözü "tatile çıktı" eyleminin yerine kullanılarak değiştirim oluşturmuştur.

Komşu: Camı sen mi **kırdın**?
Çocuk: Hayır. Ben **yapmadım**.

Yukarıdaki örnekte „yapmak" eylemi „kırmak" eylemi ile değiştirim ilişkisi içindedir. Burada birinci tümce olmadan ikinci tümce bir anlam kazanamaz.

Tümceye Dayalı Değiştirim

Değiştirilen ögenin bir tümcecik, tümce veya tümceler grubu olduğu değiştirim türüdür. Türkçede tümceye dayalı değiştirim, daha çok „öyle", „böyle" ve „şöyle" kelimeleri ile oluşturulabilmektedir (Coşkun, 2005: 75).

> Tam o sırada sancağımızda bir megafonun, "İmdat imdat!" diye bağırdığını duyar gibi olduk (81). Zaten birbirimize "Acaba hakikaten duyduk mu? Yoksa bize mi **öyle** geldi?" diye soruyorduk (83).

83. tümcedeki „öyle" sözcüğü, 81. tümcenin ve 83'teki ilk soru tümcesinin yerini almıştır.

Türkçede değiştirim ögeleri, değiştirim oluştururken eksiltili anlatım da oluşturabilmektedir.

1.1.3. Eksilti

Eksilti, metin içindeki bir olguyu anlam kaybına yol açmayacak şekilde atarak yinelemedir. Eksiltilen metinsel öge, gönderim gibi metinsel ilişkiler aracılığıyla okur ya da alıcı tarafından metnin anlaşılması sürecinde çıkarımsal olarak tamamlanır. Daha çok konuşma dilinde kullandığımız eksiltili yapılar, „bir tümceden bir ya da birden çok öğenin silinmesi işlemini belirtir." Tümceler metnin bağlamı içinde anlamını yitirmemesi için, eksiltili yapıların doğru bir mantıksal ve dilbilgisel çerçeve oluşturmaları gerekmektedir. Eksiltili yapılar, anlatımı daha etkili hale getirmek için tercih edilir. Eksiltiler metinde „özne eksikliği, yüklem eksikliği, tamlayan eksikliği, nesne eksikliği ve tümleç eksikliği" şeklinde yer alırlar.

Özne Eksikliği

Özne eksiltili ve tamlayan eksiltili kullanımların ortaya çıkmasında eylemlere gelen kişi ekleri etkili olmaktadır. Eylem çekimlerinde belirtilen kişi öznenin ve tamlayanın eksiltilmesine zemin hazırlamaktadır. Eylemlere gelen kişi eklerinin yanı sıra aynı duruma iyelik ekleri de sebep olabilmektedir. Söylem düzlemine çıkarılmayan özne ve tamlayan, böyle eksiltili yapıyla metin çözücüye sunulmakta, böylelikle de metinsel bağlaşıklık sağlanmaktadır. Bu tip eksiltili kullanımlar aynı zamanda metinde eski bilginin tekrarını da önlemektedir (Özkan, 2004: 180-181) Özne eksikliği metinlerde dil ekonomisi adına sıkça başvurulan bir türdür. Burada birkaç örnekle sınırlandıracağımız yapıların, metnin tamamında sıkça kullanıldığı görülecektir.

(**O**) Ufukları dört gözle kolaçan ediyordu (9).
(**Biz**) Göz kırpışı kadar kısa bir zaman içinde yelkenleri bağladık (17).
(**Hortum**) Şimdi kızarıyor, şimdi bozarıyor, renk renk hareleniyordu (34).
(**Ġdis**) Bombanın fitilini yakarak "Yol ver deniz!" diye bağırarak o felaket topacının içine fırlattı (37).

Nesne eksikliği

Hepimiz tanıyoruz tekirin annesini ama şimdi ara ki **(tekirin annesini)** bulasın (80).

Bombanın fitilini yakarak "Yol ver deniz!" diye bağırarak **(bombayı)** o felaket topacının içine fırlattı (37).

Yüklem eksikliği

-En iyisi ağacı keselim, dedi (65). İnsanlar homurdandılar (66). - Ooo kocaman ağacı **(keselim)** ha? (67). -Yok canım olur mu? Kedinin çıktığı dalı. (**keselim**)(68). -Eee, dal kesilince zavallı kedicik dalla birlikte pat yere…(**düĢeek**)" (69).

Bazen sanki kayık bizim üstümüze (**çıkıyordu**), bazen de biz kayığın üstüne çıkıyorduk (72).

Yukarıdaki örneklerde parantez içinde koyu yazılmış unsurlar metinde geçmeyen eksiltilmiş yapılardır.

Tamlayan eksikliği

Eksiltinin en yoğun olarak görüldüğü ögelerden biri tamlamalardır. Ad ve sıfat tamlamalarında hem tamlayan hem de tamlanan düşürülerek eksiltili anlatım oluşturulabilir.

Onu siftah görüyordum (24). Fakat **(onun)** pek yaman bir şey ol**duğ**unu, **(onun)** denizleri gemilerle beraber emip sömür**düğ**ünü ve sonra da **(onun)** göklere çıkarıp savur**duğ**unu işitmiştim (25).

Örnekte, altı çizili –DIK'lı yapının tamlayanı durumundaki „onun" adılı söyleyiş kolaylığı sağlamak amacıyla düşürülmüştür.

Oysaki (**bizim**) kurtuluşumuz (**bizim**)yolumuzun hızına bağlı idi (63). O gece (**benim**) annemin (**benim**) çocukluğumda bana söylediği ninniyi tekrar tekrar işittim (94).

Tümleç eksikliği

Baltanın oduna gömüldüğü yerde, tırpanın otlara pırıl pırıl sokulduğu yerde, küreklerin suyu hışır hışır yardığı yerde her şey bitebilir; **(Baltanın oduna gömüldüğü yerde, tırpanın otlara pırıl pırıl sokulduğu yerde, küreklerin suyu hıĢır hıĢır yardığı yerde)** umut bitemez (25).

Örnekte yer alan sıralı tümcede, birinci tümcenin yüklemini yer bakımından tamamlayan tümleç kullanılmışken; ona bağlı ikinci tümcenin de aynı tümlece bağlandığını, ancak bu tümlecin kullanılmadığını görmekteyiz. Bu bağlamda parantez içerisinde ikinci tümcenin tümleci verilmiştir.

Eksiltili yapı gereksiz sözcük kullanımını engellemekle birlikte, okurun zihnini açık tutarak aynı zamanda metinden kopmamasına ve yaratıcı düşünmesine olanak sağlamaktadır.

> -En iyisi ağacı keselim, dedi.(65) İnsanlar homurdandılar (66) -Ooo kocaman ağacı **(keselim)** ha? (67) -Yok canım olur mu? Kedinin çıktığı dalı. **(keselim)** (68) -Eee, dal kesilince zavallı kedicik dalla birlikte pat yere…**(düĞeek)** (69)

Örnekteki 67 ve 68. tümcelerde yüklemin ne olduğunu anlamak için kendinden önceki tümcenin yüklemine bağlı kalınma zorunluluğu vardır. Bu metinden kopmamayı sağlar; diğer tümceleri anlama zorunluluğunu doğurur. 69. tümcenin yüklemi ise tamamen okurun yaratıcılığı ile ilgilidir ve metnin öncesinden bağımsızdır. Okur bunu kendi bakış açısına ve kültürel birikimine paralel olarak tamamlayabilir. Örneğin, Van yöresi Azeri ağzında "düş-" yerine "çırpıl-" ifadesi kullanılmaktadır. O halde 69. tümce bu bağlamda tamamlanabilir. Bu da eksiltili yapının, bağlaşıklık açısından ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

1.1.4. Bağıntı Ögeleri

Bağıntı öğeleri, metinde yer alan birden fazla unsuru belirli anlamlar da katacak şekilde birbirine bağlar. Bağıntı öğeleri, bağlayıcılık özelliği sayesinde metnin bir bütün oluşturmasında önemli bir rol üstlenir. Metin içindeki olaylar ve durumlar arasındaki ilişkiler bağlayıcı yapılarla gerçekleştirilebilir. Bağlayıcı alt türü olarak bağlaçlar, metnin küçük ölçekli yapısında ardışık sözceler arasındaki anlamsal ilişkilerin metnin alıcısı, yani okuyucusu ya da dinleyicisi tarafından açık olarak algılanmasını sağlayan belirginleştirici ögelerdir. Bu rolleriyle ardışık sözceler arasındaki eklem yerlerini işaret eder ve eklemlemenin sonucunda ortaya çıkan küçük ölçekli anlam ilişkilerini tanımlarlar (Uzun-Subaşı, 2006: 700). Metindilbilimsel bir anlayışta metin, tümcelerin basit bir sıralanışı değil, tümceler arası ilişkilerle oluşturulmuş bağdaşık bir dilsel yapıdır. Türkçede bu öğeler, tümceler arasında karşıtlık, amaç, sebep, sonuç, katkı, zaman, karşılaştırma, birlik ve almaşım ilişkisi kurmak amacıyla kullanılır.

KarĢtlık

> Şak diye Vahide teyze de düşmüş yere, bayılmış (9)… **Oysaki** saksı adamın başına düşmemiş, tam önüne düşmüş, adamcağız korkudan bayılıvermiş, "güm" diye koca saksı önünde patlayınca (10).
> Bu hep Hakkı Kaptan'ın cimriliğindendi (62). **Oysaki** kurtuluşumuz yolumuzun hızına bağlı idi (63).
> Üzerimize "şarr" diye deniz suları aktı (42). **Fakat** çilemiz bu kadarla dolmuş değildi (43).

Sebep

> Evet, boğulmadık (97). **Çünkü** fırtına dindi (98).
>
> Fırtınadan, sağ salim çıktıkları takdirde Allah'a ve evliyaya kurbanlar adayan gemiciler **gerek** kurban alacak paraları olmadığı, **gerek** fırtınayı unuttukları **için** kurban kesmediler (96).

Amaç

> Mutlaka bedava veya pek ucuz olduğu **için** amcam da böyle bir şişe oluşturmuştu (6).

Fırtınanın sesini yenmek **için** birbirimize avazımız çıktığı kadar bağırarak ben ona, o bana, "Aman rüzgârı ensemizden ayırmayalım." diyorduk (56).

Sonuç

Gece annemin çocukluğumda bana söylediği ninniyi tekrar tekrar işittim (94). **Demek ki** denizin o esrarengiz çocukları yanılmıyorlardı (95).

İyi ki şimşek ıslak direkten inerek ıslak güverte yoluyla punya deliklerinden denize inmişti, **yoksa** biz de kayık da kül ve kömür kesilmiş olacaktık (54).

Katkı

Nadire nine bile **önce** şaştı, **sonra** yöresine bakındı (34).

Zaman

Fırtına kopmazdan **epey önce** köpek balıkları derinlere kaçarlar (2).

Şafakleyin rüzgâr büsbütün kesildi, **sonra** batıya döndü (101). **Daha sonra** şimale kaydı, yine kesildi (102).

Birlik

Kendi için yaşayan insan umutsuzluğu, **hem** kendi **hem** başkaları için yaşayan insan umudu önerir (54).

AlmaÇm

Fırtınadan, sağ salim çıktıkları takdirde Allah'a ve evliyaya kurbanlar adayan gemiciler **gerek** kurban alacak paraları olmadığı, **gerek** fırtınayı unuttukları için kurban kesmediler (96).

KarÇlaÇtırma

-Ah dedi. Haydar amca, şimdi Sütçü İlyas olsaydı çıkar, indirirdi (76) - Olmadığın**a göre**, dedi Nazmiye teyze, en iyisi bu kedinin annesini bulalım, buraya getirelim (77).

1.1.5. Örtük anlatım

Örtük anlatım, söylenmek istenenin doğrudan değil de dolaylı olarak anlatılmasıdır. Dilsel çıkarsama (ön varsayıma bağlı çıkarsama), direkt tümcede söylenenden çıkartılabilirken; bağlamsal çıkarım (sezdirime bağlı çıkarsama) daha çok anlatılanla ilgili bağlamdan hareketle tahminde bulunma durumudur.

Denize açıldıktan beş on gün sonra ilk ciddi fırtınayla karşılaştım (1).

Bu tümcede dilsel çıkarsama yoluyla yazar-anlatıcının daha önce fırtınayla karşılaştığını; ancak ufak tefek nitelikte olduğunu çıkarsamaktayız.

Gökten kapkara bir kavis ve o kavisten bir yağmur perdesi sarktı (44). Denize kaynayan beyaz bir çizgi çekti (45). Bu perdenin arkasından keskin mavi kıvılcımların denize sıçradıklarını görüyorduk (46). Yağmur çizgisi üzerimize geliyordu (47).

Bu tümcelerde, bağlamsal çıkarım vasıtasıyla kötü bir şeyler olmakta olduğunu ya da olacağını sezmekteyiz.

1.2. Sözcüksel bağlaşıklık

Sözcüksel bağlaşıklık, metin içinde geçen sözcüklerin aynı, eşanlamlı veya yakın anlamlı sözcüklerle, üstterim-altanlamlılık ilişkisi içeren sözcüklerle ya da aynı kavram alanından sözcükler kullanılarak yinelemesi ile oluşturulur (Dilidüzgün, 2008: 74).

1.2.1. Yineleme

Yinelemeler aynı metinde tekrar edilmiş sözcüklerdir.

Aynı sözcüğün yinelenmesi

Bazı sözcük ve anlatımların aynı sözcüklerle yinelenmesiyle tümceler arası ilişki kurulmaktadır. Yinelemeler önem belirtme, görüşte ısrar etme, isteği teyit etme gibi amaçlarla veya beklenmeyen bir durumla karşılaşma ya da konuşmanın kesilmesinin istenmemesi gibi durumlarda da işlevsel olarak kullanılmaktadırlar (Dilidüzgün, 2008: 75). Bu tür tekrarlar metnin bir bütün oluşturmasına katkı sağlar.

> Nerede **insan** varsa orada **umut** vardır (1). **İnsan**ın bulunduğu yerde **umut** bitmez yok olmaz (2). **İnsan**la gelen ilk şeydir **umut**, **insan**la giden ilk şey (3). Bir kent bombalandıysa, taş taş üstünde kalmadıysa, ancak yıkıntılar arasından çocuk **iniltiler**i geliyorsa orada **umut** vardır (4). **İniltiler**…

Yukarıdaki örnek tümceleri alıntıladığımız „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır" adlı metinde, „umut-umutsuzluk" ikilisinin 32 kez aynen tekrarlanması; „Hazır Olun Fırtına Geliyor" adlı metinde „deniz" sözcüğünün 12 kez tekrarlanması sözcüksel bağlaşıklıkta yineleme unsurunun önemini ortaya koymaktadır.

„Hortum" sözcüğü de en çok tekrar edilen ögelerin başında gelmektedir. Hortum sözcüğü 22, 26, 29, 30, 31, 40 ve 41. tümcelerde yinelenmiştir:

> -Yahu **hortumu** görmüyor musun, diye başıyla sancak tarafımıza işaret etti (22). Kaptan, sanki direk tarafından korunacakmış gibi direğin arkasında duruyor ve yuvalarından uğramış gözlerle **hortuma** bakıyordu (26). Yaşar Reis, kırmızı saplı denizci bıçağını çıkararak sanki onu **hortumun** ta ciğerine saplıyormuş gibi kâğıdı pruva direğine sapladı (29). Fakat **hortum** büyük bir islim hâlinde göklere püskürüyor ve gökle denizi birbirine karıştırıyordu (30). **Hortum** artık beş on kulaç ötemize yanaşmıştı (31). Bombadan hâsıl olan büyük miktarda gaz, **hortumun** içindeki hava boşluğunu doldurdu (40). **Hortum** kırıldı (41).

„Yelken" sözcüğü de metnin farklı tümcelerinde aynen yinelenmiştir.

> Hepimiz **yelkenlere** sıçradık(16). Göz kırpışı kadar kısa bir zaman içinde **yelkenleri** bağladık (17). **Yelkenleri** açtık (48). **Yelken** deliklerinden kaçanı da caba (61). **Yelkenler** paralanıp uçtular (86).

Örneklerde görüldüğü gibi yinelenen sözcükler, birbirlerinin devamı olan tümcelerde yer aldığı gibi birbirlerinden oldukça uzak tümceler içinde de bulunabilmektedir.

Halliday (1985: 310)'e göre bir kelimenin metinde farklı morfolojik yapılarda tekrarlanması sözcüksel bağlaşıklığın oluşmasına engel değildir. Örneğin temiz sözcüğü temiz, temizlik, temizlemek, temizleyici gibi farklı şekillerde kullanılsa da metinde sözcüksel bağlaşıklığı oluşturur. Aynı biçimde Beaugrande ve Dressler (1988: 49), sözcüklerin eylemden ada, addan sıfata vb. değiştirilerek de metinlerde yineleme zincirleri oluşturulduğuna ve böylelikle konu sürekliliğinin sağlandığına işaret etmektedirler. Dilidüzgün (2008: 76-77)'e göre "parçalı yineleme

olarak adlandırılan bu terim metin içinde sözcüklerin aynı kökten türemiş farklı sözcük türleriyle yinelenmesi şeklinde tanımlanabilir."

> Yok canım! Hiç sokak **heyecanlı** olur mu, sokağın insanları **heyecanlı**. Ufacık bir olay karşısında hemen **heyecanlanırlar**. **Heyecanlanırlar** ama "Şunu da şöyle yapalım, bunu da böyle yapalım." derler. **Heyecandan** donup kalmazlar.

Örnekte, „heyecan" sözcüğü hem ad hem de eylem biçiminde aynen tekrarlanmıştır.

> Ara sıra yelkenler bir **ürperti** duyuyorlarmış gibi tuhaf tuhaf yapraklanıyorlardı (11). Sabah oldu (12). Ortalıkta insanı **ürpertecek** bir fevkaladelik yoktu (13).

Örnekte, 11. tümcedeki „ürperti" ve 13. tümcedeki „ürpertecek" yapıları, „ürpermek" fiil kökünden türeyen ortak kökenli, farklı yapım eki almış olan sözcüklerdir ve kendi aralarında bağlaşıklık oluşturmaktadırlar. Benzer durum aşağıdaki örnekte de vardır:

> İnsanın dünyası bir **bitmemişlik**ler dünyasıdır (20). Tamam diyen, kendini **bitirmiş**tir (21). **Yıkım**lardan bile umut doğar (39). Eşsiz **yıkıntı**lardan (40)…

Aşağıdaki örnekte ise „kedi" sözcüğünün değişik sıfatlarla değişik tümcelerde tekrarlandığını görmekteyiz.

> Kovboy atı sandın **minnacık kediyi**, hiç **kedi** kementle yakalanır mı? (41) **Bir kedi** ciğeri görecek de inmeyecek ha? (44) -Eee, dal kesilince **zavallı kedicik** dalla birlikte pat yere…(68)

Eşanlamlı ya da yakın anlamlı sözcüklerin kullanımı

Metin içinde akıcılığı sağlamak için sözcüklerin aynı sözcüklerle yinelenmesinin yanı sıra, metin türüne uygun olarak eşanlamlı ve yakın anlamlılarının kullanılması da nitelikli bir metin oluşturmak için gereklidir (Dilidüzgün, 2008: 77).

> Nerede yürek çarpıyorsa orada umut **çiçekleniyor** demektir (6). İnsanın var olduğu yerde hiçbir şey **tamam değil** (18). Nerede insan varsa orada **eksiklik** vardır (19). İnsanın dünyası bir **bitmemişlik**ler dünyasıdır (20). Güneş doğmayacak mı, çocuklar koşuşmayacak mı, tohum patlamayacak mı, tomurcuk **yeşer**meyecek mi? (31)

Yukarıdaki örnekte „tamam değil" ifadesiyle „eksiklik" ve „bitmemişlik" sözcükleri, „çiçeklenmek" eylemi ile „yeşermek" eylemi eş anlamlı veya yakın anlamlı sözcüklerdir.

Üstterim-Altanlam ilişkili sözcük kullanımı

Sözcüklerin, üstanlam ya da altanlam ilişkisi içinde oldukları sözcüklerle yinelenmeleriyle de metinlerde konu bütünlüğü sağlanmakta ve metin bağdaşık kılınmaktadır.

> Hayat Apartmanı'nın bahçesindeki **dut ağacı**nın en tepesine çıkmıştı kedi yavrusu (20). -En iyisi **ağaç**ı keselim, dedi (65).

Birinci tümcede alt terim olan „dut ağacı" sözcüğü ikinci tümcede üst terim olan „ağaç" sözcüğüyle yinelenerek metin içinde, dizimsel eksende bir anlam bütünlüğü sağlanmıştır.

Genel kavramlar kullanma

Genel kavramlar, açık bir sistemin elemanı olan sözcükler ile kapalı bir sistemin elemanı olan dilbilgisel kavramlar arasındaki sınırda bağlaşıklık işlevi görürler. Bu genel kavramlar insan, kişi, erkek, kadın, adam, çocuk, kız vb. insanoğlu ya da yaratık, nesne, iş alanı, olay, konu, eylem (hareket), yer, soru ve düşünce gibi sözcüklerle sınıflandırılabilir (Halliday ve Hasan, 1976: 274) .

Denizler çok kere **İdris**'in ayaklarını güverteden kesti (65). **Adam** elleriyle dümene takılakalıyordu (66). **O hal**, ara sıra bana da vaki oluyordu ya (67).

Yukarıdaki 65. tümcede „İdris" özel adı, 66. tümcedeki „adam" genel kavramıyla yinelenirken; aynı tümcelerdeki „ayakların güverteden kesilmesi" ve „elleriyle dümene takılı kalma" durumu „o hal" genel kavramıyla karşılanmıştır.

1.2.2. Eşdizimsel Örüntüleme

Metinde konu bütünlüğünü sağlayan diğer bir yol da, „eşdizimsel örüntüleme" olarak tanımlanan ve aynı bağlamda aynı kavram alanından sözcükleri kullanarak bağlantılar yapmaktır. Örneğin; gülme … fıkra, jilet ….. keskin, bahçe ….. kazmak, hastalık … hasta …… doktor, arı ….. bal….. kovan, güneş ışığı …. bulut gibi aynı bağlam içinde kullanılan sözcük zincirleri birbirini izleyen tümceler arasında bağlaşıklık gücünü arttırarak metnin küçük ölçekli yapısında bir anlam zinciri oluşturabilmektedirler (Dilidüzgün, 2008: 77). Başka bir deyişle, eşdizimlilik, aynı kavram alanından kelimelerin birlikte kullanılmasına dayanır. Eşdizimsel örüntüleme taşıyan sözcükler, bir anlamda, bireylerin zihinlerinde olaylar, durumlar, yerler, kişiler ve nesneler için oluşturdukları şemalara yönelik göstergeler durumundadır.

> İnsan sürecektir, bastığı toprak var oldukça (23). Makine seslerinin yükseldiği yerde umut nasıl bitermiş? (24) Baltanın oduna gömüldüğü yerde, tırpanın otlara pırıl pırıl sokulduğu yerde, küreklerin suyu hışır hışır yardığı yerde her şey bitebilir; umut bitemez (25).

23. tümcede „sürmek" eylemiyle „var olmak" eylemi aynı kavram alanından eylemlerdir: insanın yaşamını sürdürebilmesinin koşulu, bastığı toprağın var olmasıdır. Aynı biçimde „makine seslerinin yükseldiği yerde", „baltanın oduna gömüldüğü yerde", „tırpanın otlara pırıl pırıl sokulduğu yerde" söz öbeklerinin ortak paydası insandır ve insanın olduğu yerde umut bitmeyecektir.

> Yaşar Reis, **kırmızı saplı denizci bıçağını** çıkararak sanki onu hortumun ta ciğerine saplıyormuş gibi kâğıdı pruva direğine **sapladı** (29). Lostromo Yaşar Reis'in iddiası sökmeyince tayfadan İdris –yirmi beşlik bir delikanlı idi- eline üç okkalık bir kavun kadar kocaman bir **bombayı** alarak pruvaya doğru koştu, bastonun ucunda dimdik durdu (36). **Bombanın fitilini yakarak** "Yol ver deniz!" diye bağırarak o **felaket topacının** içine fırlattı (37). Bomba, kayığı sarsan bir gürültüyle **patla**dı (38).

Yukarıdaki örnekte koyu şekilde yazılan kelimeler metin içerisinde „savaşı" çağrıştıran sözcüklerin bir arada kullanıldığını göstermekte ve eşdizimsel örüntüleme düzeneği içerisinde bağlaşıklık oluşturmaktadırlar.

Metinde sözcüksel bağlaşıklığın irdelenmesi ve değerlendirilmesi ile metnin anahtar sözcükleri belirlenebilir ve böylece okur metnin konusu, alt konuları ve içeriğini ortaya çıkarmak açısından ipuçları bulabilir. Bu tip bir çözümlemeyle belirlenen metinde kullanılan kavramlar ve kavram alanını genişleten diğer sözcükler ve sıklık oranları metin türüne özgü veriler de sağlayacak, ayrıca yazarın biçemi konusunda da örnek oluşturacaklardır (Dilidüzgün, 2008: 74).

2. Sözcük ve sözcük öbeklerinden hareketle motiften izleğe: büyük ölçekli yapı çözümlemeleri ve bağdaşıklık

Söylemdeki dolayısıyla metinlerdeki büyük ölçekli yapılar, üretilen ve algılanan metnin anlamını düzenleyen anlamsal nesnelerdir. Söylemin tutarlı olması için, hem tümceler arası anlam

ilişkilerinin oluşturduğu çizgisel tutarlılık hem de metni oluşturan önermelerin makro kurallar uygulanarak genel anlam kümelerine indirgenmesini sağlayan büyük ölçekli yapı ile açıklanabilen genel tutarlılık sağlanmış olmalıdır. Büyük ölçekli yapı metni bir bütün olarak alan, metnin genel anlamını yansıtan ve içeriğini oluşturan bir yapı olarak değerlendirilebilir. Büyük ölçekli yapılarda ana konu veya izlek en temel yapıdır ve bir metnin ana konusu ve bu konuyu açan yan konuların çıkarılması metnin anlaşılması için zorunludur. *Bağdaşıklık*, metnin tamamını oluşturan anlatımda bulunması gereken ilişki ve örüntüdür. Metni oluşturan kelime, cümle ve paragraflar arasındaki konu ve ana düşünceye ilişkin oluşturulan anlatım planının anlamsal bütünlüğü olarak da tanımlanır. Metnin büyük yapısını (macro structure) oluşturur. Bir metnin bağdaşık olması, her yeni bilginin öncekilerle ilintili, bağıntılı olması ve önceki bilgilere katkı yapması ile gerçekleşir. Bağlaşıklık, kendisini yalnızca metnin yüzeyinde somut bir biçimde gösterirken, bağdaşıklık olgusu soyut anlam düzeyinde incelenir. Bu nedenle, bağdaşıklık ilk bakışta metnin yüzeyinden algılanamaz, belli bir yorum süreci gerektirir. Bu yorumu yapacak kişinin karmaşık bir belirtiler ağına dayanarak, sahip olduğu dilsel, söylemsel ve ansiklopedik bilgiler bütünlüğünü harekete geçirmesi gerekmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde „Hazır Olun Fırtına Geliyor" „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır" ve „Kedi Ağaca Çıktı" adlı metinler büyük ölçekli yapı bağlamında ele alınacak, kullanılan dilsel-dilbilgisel ve metisel ögelerden yararlanılarak metinlerin motif ve izleklerine yani anlamsal büyük yapılarına ulaşılmaya çalışılacaktır.

2.1. Hazır Olun Fırtına Geliyor

„Hazır Olun Fırtına Geliyor" metnini giriş (1-15. tümce), gelişme (15-89. tümce) ve sonuç (89-102. tümce) bölümlerine ayırmak mümkündür. İç ve dış odaklayım bakış açısının hâkim olduğu bu metin fırtına öncesi belirtileri betimlemekle başlar. Özellikle metnin başlığı ve ilk tümcelerde geçen „fırtına" sözcüğüyle yazar, metnin içeriği ile ilgili ipuçları vermektedir. Metnin giriş bölümünde, metnin tamamında işlenecek olan en önemli izleklerden üç tanesinin hissettirildiği söylenebilir. Bunlardan birincisi; metnin başlığı ve ilk iki tümcesiyle okuyucuya sunulan „fırtına izleği", ikincisi; "barometre, köpek balıkları, ufuk, engin, yelken" gibi sözcüklerle okuyucuya sunulan „deniz izleği", üçüncüsü; "esinti, ürperti, tuhaf tuhaf, insanı ürpertecek fevkaladelik" gibi sözcük ve sözcük öbekleriyle okuyucuya sunulan „korku" izleğidir. Bu bağlamda metin boyunca „deniz" sözcüğü 14 kez, „fırtına" ve „hortum" sözcükleri ise yedişer kez yinelenmiştir. Söz konusu izleklere paralel olarak metinde „hortum", „gemi", „denizci", „savaş" „inanç", „adak", „geçim sıkıntısı" motifleri de dikkat çekmektedir. Bunlardan hortum motifi, gerek metnin bütünü içindeki yeri gerekse kendine bağımlı diğer motifler göz önünde bulundurulduğunda bağımsız bir izlek olarak da düşünülebilir.

Metnin başlangıcında, Akdenizlilerin yaşantıları hakkında bilgi verilirken „ilkel barometre"nin oluşumu anlatılmıştır. İlkel barometrenin gemiciler tarafından tercih edilişinin "mutlaka bedava ya da pek ucuz oluşuna (6)" bağlanması örtük olarak gemicilerin maddi durumunun çok iyi olmadığına ve geminin donanımın yetersiz olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte metnin farklı yerlerinde de balıkçıların geçim sıkıntısı yaşadıkları ve kayığın donanımının çok iyi olmadığı vurgulanmıştır: "yelkenlerin çalımı fena idi (59). Rüzgâr tutamıyor, çoğunu boşu boşuna akıtıyordu (60). Yelken deliklerinden kaçanı da cabaydı (61). Bu hep hakkın kaptanın cimriliğindendi (62)." Metnin sonuna doğru, gemicilerin, fırtınadan kurtulduktan sonra adadıkları kurbanları kesmemelerinin bir nedeninin de "alacakları paranın olmaması (96)"na bağlanması, yine gemicilerin yaşamlarını idame ettirecek geçimlerinin olmadığını göstermektedir.

Metnin giriş bölümünde bazı bilgiler ve ipuçları verildikten sonra, gelişme bölümüyle birlikte aksiyonun başladığını gösteren "bütün yelkenler mayna! (15)" ifadesi, okuru metnin içerisine sokmaktadır. Kurgudaki ivme "haykır-, sıçra-, bağla-, bağır-" vb. kılış fiilleriyle

desteklenmiştir. "Kaptan durmadan bağırıyordu (19). Ben yakındım ortada korkacak bir şey göremeyince…(20)" tümcelerinde örtük olarak kötü bir şeyler olduğu; ancak yazar-anlatıcının fırtınanın geleceğinin farkında olmadığı sezdirilmiştir. Zaten, "denize açıldıktan beş on gün sonra **ilk ciddi fırtınayla** karşılaştım (1)" tümcesinden, yazar-anlatıcının daha önce sıradan fırtınalarla karşılaştığını çıkarsamaktayız.

Metinde ana izlek olan „korku" izleğine ulaşmada „hortum" motifi önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hortumun balıkçılar üzerindeki korkutucu etkisini "yuvalarından uğramış göz (26)" ifadesi açık biçimde göstermektedir. Hortumun saçtığı korku üç boyutta karşımıza çıkmaktadır: Birinci boyutu, hortuma girmeden önce yelkenlerin mayna edilmesi, yani hortumdan önceki korku; ikinci boyutu, hortumun görülmesiyle "enseden sanki soğuk suların dökülmesi, bel kemiğinin titremesi (23)" biçiminde ortaya çıkan korku; üçüncü boyutu ise, hortuma girdikten sonra ortaya çıkan ürkütücü manzara ve hortumun tasviri:

"Kalınlığının iki üç yüz yaşında bir çınar kadar olması (32), bütün takım taklavatıyla güverteyi, hatta takımıyla koca kayığı bile havaya kaldırabilecek kadar etkili olması (33), kızarması, bozarması, renk renk harelenmesi (34), göklerde yangın varmışçasına denizi göklere çekerek söndürmeğe çalışması (35)" hortumun ürperticiliğini vurgulamak için kullanılmış önemli ifadelerdir. Hortum betimlenirken art gönderim ve yinelemelerden yararlanılmıştır. 22. tümcede geçen „hortum" sözcüğüne, 24. tümcede geçen „onu" adılı ve 25. tümcede "olduğ**u**nu, sömürdüğ**ü**nü, savurduğ**u**" yapılarındaki 3. tekil iyelik eki ile gönderimde bulunulmuştur. 26, 29, 30 ve 31. tümcelerde yinelenen „hortum" sözcüğü 32, 33, 34 ve 35. tümcelerde anlatılanın „hortum" olduğunu göstermektedir. Kısacası, art gönderim ve yinelemelerle birbirine bağlanan bu bütün bizi „hortum" motifine ulaştırmaktadır.

„Hortum" motifi ile ilintili olarak incelenmesi gereken bir motif de „gök-deniz" ikilisidir. Denizciler için gök-deniz umuttur, yaşam kaynağıdır. Onlar için kara yoktur. Geçimlerini denizden sağlarlar. Fakat hortumun ortaya çıkmasıyla gök ve deniz denizciler için artık umutsuzluğun ve felaketin ta kendisi olmuştur. "Gökten inen kapkara bir kavis (45), keskin mavi kıvılcımların sıçradığı deniz (46), denizin yüzüne karanlığın çökmesi (51), denizin o korkunç yapayalnızlığı (88)" ifadeleri, gemiciler için yaşam kaynağı olan ve umudu çağrıştıran denizin artık onlar için en büyük tehlikeye dönüştüğünü ve onları umutsuzluğa sürüklediğini göstermektedir.

Hortum motifine bağlı olarak ortaya çıkan ikinci bir motif de *„inanç'* motifidir. Gemicilerin inancına ilişkin ilk bilgiler, "kaptanın hortumu fark edince bir kağıdın üzerine Salâtentuncina duasını yazması (27) ve öteki tayfaların onun etrafına toplanıp tekbir getirmesi (28), sonra kaptanın kağıdı pruva direğine saplaması (29)" ile karşımıza çıkmaktadır. Fakat metnin sonunda "O fırtınadan sağ salim çıktıkları takdirde Allah'a ve evliyaya kurbanlar adayan gemiciler gerek kurban alacak paraları olmadığı gerek fırtınayı unuttukları için kurban kesmediler (96)" ifadesiyle gemicilerin fırtınadan kurtulmak için adak adadıklarını da öğreniyoruz. Bu bağlamda „inanç" motifinin alt motifi olan „adak" motifi iki bakış açısı ile sunulmaktadır. Bunlardan birincisi örtük olarak adağı yerine getirecek kadar paranın olmayışı, maddi yetersizlik; ikincisi ise tehlike anında kurtuluş adına adağa ve duaya sığınılması, ancak tehlike geçtikten sonra hepsinin unutulmasıdır. İki bakış açısının var olduğunu gösteren en önemli bağdaşıklık unsuru kullanılan bağlantı öğesidir: "O fırtınadan sağ salim çıktıkları takdirde Allah'a ve evliyaya kurbanlar adayan gemiciler **gerek** kurban alacak paraları olmadığı **gerek** fırtınayı unuttukları için kurban kesmediler (96). Fırtına anında gemicilerin adak adadığını yine 96. tümceden çıkarsamaktayız.

„Hortum" ve „İnanç" motifleriyle ilinti olarak ele alınması gereken motiflerden birisi de „silah/savaş" motifidir. Duanın direğe saplanmasıyla cesaretlenen kaptan (29) hortumla mücadeleye başlar. Bu durumu ifade eden "kırmızı saplı bıçağını hortumun ta ciğerine saplamak (29), üç

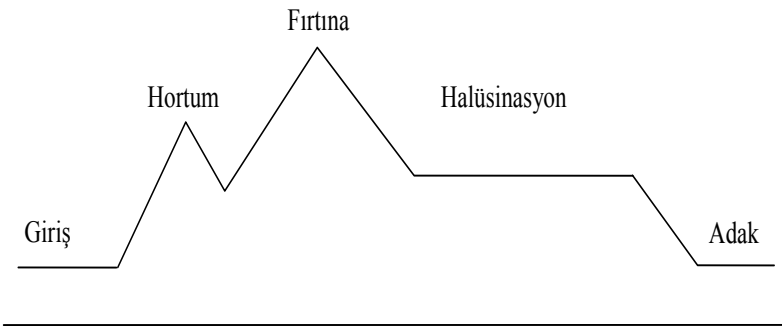
okkalık kavun kadar kocaman bir bomba (36), bombanın fitilini yakarak, yol ver deniz! diye bağırmak, felaket topacının içine fırlatmak (37), bombanın kayığı sarsan bir gürültüyle patlaması (38), ege adalarının aslan gibi kükreyerek gürlemesi (39)" tümceleri ile hortumla yapılan mücadele adeta bir savaşa benzetilmiştir.

Nihayet "hortum kırılmış", çetin mücadeleden galip çıkılmıştır, ancak metnin heyecanı devam etmektedir. "Fakat çilemiz bu kadarla dolmuş değildi (43)" tümcesindeki „fakat" bağlacıyla yazar, gelişmenin ilk bölümüne gönderimde bulunarak denizcilerin denizle olan mücadelesinin henüz bitmediğine dikkat çeker ve eylemin ikinci aşamasına geçer.

"Gökten inen kapkara kavis, yağmur perdesi, denize kaynayan beyaz çizgi, keskin mavi kıvılcımlar, karanlık şimşek, ateş parçası (44-47)" gibi felaketi çağrıştıran sözcüklerin ardarda sıralanmasıyla yazar adeta okuru hortum macerasından çıkartıp daha büyük bir felaketin içerisine sürüklemiş ve örtük olarak kötü bir şeyler olduğunu okura sezdirmiştir. Yazar bunu yaparken çeşitli benzetmelere baş vurarak sözcüklerin gücünden yararlanmakta, aynı zamanda metnin tonuna katkı sağlayacak şekilde renklerin çağrışımını ön plana çıkartmaktadır. Bu bağlamda „kara-beyaz" zıtlığı ele alınmıştır. „Kapkara kavis" sıfat öbeğinde „kara" sıfatı pekiştirilerek „kara"nın kötü olma özelliği şiddetlendirilmiştir. „Karanlık-kül ve kömür olma" ikilisinin birbirini çağrıştırıcı olma özelliğinden faydalanılmıştır. Ayrıca „mavi" özgürlüğün, esenliğin; „yeşil" iyiliğin, güzelliğin ifadesi iken oluşturdukları öbeklerle (keskin mavi kıvılcım (46)/yeşil bir ateş şeridi (52)) olumsuzluğun birer göstergesi olmuşlardır.

Okur, metin türü açısından anı türüne örnek oluşturan bu metinde, türün özelliklerine pek uygun olmayan, ancak kullanılması muhtemel olabilecek kurgusal bir yapıyla karşı karşıya getirilmiştir. Bu noktada daha çok halüsinasyona dikkat çekilmiştir. 81. tümcede yer alan "imdat imdat!" ünlem öbeğinin duyulmakla duyulmamak arasında olması, gaipten seslerin işitilmesi ve o sesin o büyük tehlike anında ne zaman işitildiğini anımsayamamaları, yazar-anlatıcının da yaşadığı tehlike anında annesinin kendisine söylediği ninniyi işitir gibi olması, tamamen bir hayal ürünüdür ve halüsinasyona işaret etmektedir. Tüm bu ruh halleri genel olarak "hafızanın fırtınada oynadığı esrarengiz oyunlar (89)" söz öbeğiyle en güzel tanımını bulmuştur. „Esrarengiz" sözcüğü sadece „oyun" kelimesini nitelemekle kalmamış aynı zamanda „denizin o esrarengiz çocukları" söz öbeğinde de gemiciler için kullanılmıştır. Çünkü "denizin o esrarengiz çocukları (95)" öbeği 89. tümcede kullanılan „gemiciler" sözcüğüne gönderimde bulunmaktadır.

Metnin son paragrafı, ayrıca dini inanç motifi çerçevesinde gelişen, „fırtınadan sağ çıkılması halinde Allah"a ve evliyalara kurban adama" dönüşümünün yer aldığı, ancak denizcilerin fakir olduklarının ve insanların sıkıntılı ve zor anlarda Allah"a daha fazla yaklaştıklarının, başlarından geçen kötü olayları zaman ile unuttuklarının, sezdirildiği bir paragraftır. Son olarak metnin inişli çıkışlı bir tonunun olduğunu, olayların bir durulup bir ivme kazandığını söyleyebiliriz. Bu durum, bir grafikle aşağıdaki gibi görselleştirebilir:



Eylem grafiği

2.2. Nerede İnsan Varsa, Orada Umut Vardır

Afşar Timuçin"in „Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır" adlı denemesi, metnin en büyük önermesi olan ve temel izleği de oluşturan „Nerede insan varsa orada umut vardır" başlığının yinelenmesiyle başlamaktadır. İkinci ve üçüncü tümceler de temel izleğin devamı niteliğindedir: „İnsanın bulunduğu yerde umut bitmez, yok olmaz (2). İnsanla gelen ilk şeydir umut, insanla giden ilk şey (3)." İnsanla umut arasındaki sıkı ilişkinin irdelendiği birinci paragrafta, „bütün olumsuzlukların geçici olduğu", „insan yüreğinin çarptığı her yerde umudun hep var olacağı", „umut" izleği etrafında şekillenen tümcelerle anlatılmış, „umut" sözcüğü, „umudun çiçeklenmesi", „umudun yeşermesi" gibi kavramlarla yinelenerek konu sürekliliği sağlanmıştır. Ayrıca, „umut, insan, tasarı, çaba, yapıcı, eller, işlemek" gibi aynı kavram alanından kullanılan sözcüklerle tema doğrultusunda eşdizimsel bir örüntü oluşturulmuştur. Yinelemeler ve eşdizimlilik küçük ölçekli yapı çözümlemesinde sözcüksel bağlaşıklığı oluşturur. Şenöz (2005: 63)"e göre tümceler arası bağları kurarak metnin anlaşılmasını sağlayan yinelemeler, metindeki bağlaşıklığı sağlayan en önemli ögeler arasındadır. Metnin temel izleği „insan-umut" çerçevesinde geliştiği için, birinci paragrafta „umut" sözcüğü 9 kez, insan sözcüğü de 6 kez tekrar edilmiştir.

İlk paragrafta, dilbilgisel bağlaşıklığın şartlarından olan, çeşitli gönderim ögelerini görmek mümkündür. İlk tümcedeki „nerede" ve „orada" zamirleri, ikinci tümcedeki „yerde" sözcüğüyle bir ön gönderim ilişkisi kurmaktadır. Aynı şekilde, „İnsanla gelen ilk şeydir umut, insanla giden ilk şey (3)" tümcesinde de „şey" belgisiz zamiri kendinden sonra yer alan „umut" sözcüğünün ön gönderimidir. „Bir kent bombalandıysa, taş taş üstünde kalmadıysa ancak yıkıntılar arasından çocuk iniltileri geliyorsa orada umut vardır. (4)" tümcesinde, „orada" gösterme zamiri de „kent" sözcüğünün art gönderimi durumundadır. Öte yandan „nerede, orada, yerde" sözcükleri de aynı kavram alanından olan yinelenmiş sözcüklerdir.

İkinci paragraf metnin bir diğer izleği olan „Nerede umut varsa orada insan vardır." konu tümcesiyle başlamaktadır. „Nerede insan varsa orada umut vardır", „Umutsuzluğun olduğu yerde insan yoktur.", „Nerede umut varsa orada insan vardır." gibi anlamca yakın şart tümcelerinin farklı söyleniş biçimleri, „umut/umutsuzluk, umutlular/umutsuzlar, tamam/eksik, bitmişlik/eksiklik, kendi için yaşayan/başkaları için yaşayan" şeklindeki zıtlıklar, metnin genelinde anlatımı etkili ve sürükleyici hale getiren kullanım biçimleri olarak dikkat çekmektedir. İnsanın olduğu yerde hiçbir şeyin tamam olmayacağı, eksikliklerin her zaman var olacağının anlatıldığı bu paragrafta, umutsuzluk „ölüme" benzetilirken umutsuzlarında „dünyaya mikrop saçtığı" vurgulanmaktadır. Birinci paragrafta insanla umut arasındaki bağıntı ele alınırken bu paragrafta ise umutla insan arasındaki bağıntı ele alınmakta, umutsuzluğun ve umutsuzların olumsuz etkisine değinilmektedir. Paragrafın sonunda, dünya döndükçe, yeryüzünde yaşam var oldukça insanın eylemine bağlı olarak umudun süreceği örtük olarak okuyucuya sezdirilmektedir.

Zıtlıkların hakim olduğu ikinci paragrafta, „Güneş doğmayacak mı, çocuklar konuşmayacak mı, tohum patlamayacak mı, tomurcuk yeşermeyecek mi? (31)" bağımsız sıralı tümcesinde, yüklemlerin, fiil kökü + olumsuzluk eki + gelecek zaman eki + 3. tekil şahıs (Ø) + -mı soru eki şeklindeki sıralanışları ile bir koşutluk gösterdikleri görülmektedir. Ayrıca, farklı eylem zamanlarında, olumlu ve olumsuz kullanılmış olarak, „tamam olmak" ifadesi 6 kere, „bitmek" sözcüğü, olumlu olumsuz kullanımları ve aynı kökten türemiş farklı biçimleri ile 10 kere tekrar edilmiştir.

3. paragraf „umutsuzluk" sözcüğünün yinelenmesiyle belirginleşir. Yazar bu paragrafta, insanla umut arasındaki koşutluk ilişkisini karşıt ve eş anlamlı sözcüklerden yararlanarak sürdürür. „İnsanın olduğu yerde bitimler yoktur (36). İnsanın olduğu yerde değişmeler vardır (37).

Değişmelerden umut doğar (38)." tümceleri, bir önceki paragraftaki „İnsanın var olduğu yerde hiçbir şey tamam değil (18). Nerede insan varsa orada eksiklik vardır (19). İnsanın dünyası bir bitmemişlikler dünyasıdır (20)." tümcelerine yanıt gibidir. Aynı paragrafta yazar, „Düşmandan daha büyük düşmandır umutsuzluk (42)." tümcesiyle umutsuzluğun getireceği olumsuzlukları 43, 44, 45 ve 46. tümcelerde benzer biçimde yineleyerek örneklendirir. Paragrafın sonunda, metnin bir başka izleği olarak kabul edilebilecek „Umutsuzluğun olduğu yerde insan yoktur artık (48)." tümcesiyle de insanla umut arasındaki koşutluğa bir kez daha dikkat çeker.

„Umutsuzlar yok olup gitmeye mahkûmdurlar" konu tümcesi ile başlayan 4. paragraf, umutlu/umutsuz insan betimlemelerinin yine benzetme yoluyla yapıldığı, umutlu insanların övüldüğü bir paragraftır. Bu paragrafta umutsuzlar, „yok olup giden çöplere" benzetilirken umutlular „çağımızın adlı adsız kahramanları, önderleri" olarak tanıtılmıştır: Onlardır çağımızın adlı adsız kahramanları, onlardır çağımızın duyulmuş duyulmamış kahramanları, onlardır çağımızın duyulmuş duyulmamış önderleri (52).

Birbirine virgüllerle bağlanmış olan 52. sıralı tümcede de, isim fiil (geniş zaman) + isim + tamlanan eki + olumlu/olumsuz sıfat + isim + tamlayan eki biçiminde dizilmiş tümceler de koşutluk örneği göstermektedir. Öte yandan, 52. tümcedeki „onlardır" zamirleri kendilerinden sonra gelen, „adlı adsız kahramanlar", „duyulmuş duyulmamış kahramanlar" ve „duyulmuş duyulmamış önderler" sözcük öbeklerinin ön gönderimleridir.

„Kendi için yaşayan insan umutsuzluğu, hem kendi hem başkaları için yaşayan insan umudu önerir (54). Umutsuzluğu pazarlayanlar gerçek umutsuzlar değil, umutsuzluktan çıkarı olanlardır (55)." saptamasıyla başlayan son paragrafta, „umut" sözcüğü, „vişnelerin kırmızısına, sayılmakla bitmeyen incir çekirdeklerine, pencereden giren gün ışığına, kelebeğin kanadına konan yağmur damlasına, karların akşamlarda yarattığı koyu mavi aydınlıklara, çocukların yüzüne konan sevinç gülüşlerine, yoksul bir bahçenin pembeliğine dökülen gölgelere ve çocukların sularda bulduğu dipdiri gidişlere" benzetilerek betimlenir. Bu son tümce metin türüne uygun bir sonuç tümcesidir. Ayrıca bu paragraftaki „Umutsuzluğu pazarlayanlar, gerçek umutsuzlar değil, umutsuzluktan çıkarı olanlardır." önermesi metnin, bilgilendirme ve belli bir tutum ve düşünce gelişimi sağlama amacı taşıyan işleviyle birebir örtüşmektedir.

Son paragrafta, 55. tümcedeki „umutsuzluğu pazarlayanlar" sözcük öbeğine 56. tümcedeki „onlar" zamiri ile art gönderimde bulunulmuştur. „Pazarlama", „çıkar", „bencillik", „açgözlülük", „korku", „bitmek" sözcükleri aynı bağlamda kullanılarak eş dizimsel bir örüntü oluşturulmuştur.

Metinde sözcüksel bağlaşıklığın esasını oluşturan yineleme örneklerine fazlaca yer verilmiştir. 64 tümceden oluşan bu metinde, „umut" sözcüğü 18 kez, aynı sözcükten türemiş olan „umutsuzluk, umutsuzlar ve umutlular" sözcükleri de 17 kez tekrarlanmıştır. İnsana özgü bir duygu olan „umut" sözcüğünün bu kadar çok kullanımı „insan" sözcüğünün de 21 kez kullanılmasını gerekli hale getirmiştir. Zira „insan" varsa „umut" da vardır.

Metinde devrik tümce yapısına sahip birçok tümce mevcuttur. 3, 8, 32, 33, 34, 42, 48, 49, 52, 56, 57, 63, 64. tümceler devrik tümcelerdir. Devrik tümce yapısının faklı işlev özellikleri vardır. Devrik tümce etkili bir anlatım sağlar, yargıyı vurgulayarak duygu değerini artırır ve üslup zenginliği oluşturur. Dilidüzgün (2008: 72)'e göre devrik tümceler, yerinde kullanıldıklarında kurallı tümcelerden daha derin, daha etkin duygular taşıyabilmektedirler.

Metinlerde kullanılan bağıntı ögeleri ile metin içindeki olaylar ve durumlar arasındaki ilişkiler gerçekleştirilir. Metindeki sözcük öbekleri, tümce, paragraf ya da metnin bölümlerini oluşturan tümce gruplarındaki farklı yargıları birbirine dilsel olarak bağlarken aynı zamanda tutarlılık ilişkisini gerçekleştirerek anlam oluşumunu sağlar. Bağıntı ögelerinin azlığıyla dikkat

çeken bu metinde, tümceler arasındaki ilişkiler ya sürekli olarak tekrarlanan sözcükler yardımıyla ya da bir önceki tümcede geçen yeni bir sözcüğün bir sonraki tümcede aynısının ya da yakın anlamlısının kullanımıyla veya bir üst terim-alt terim şeklinde yinelenerek ya da bir gönderim, değiştirim ögesiyle yinelenerek gerçekleştirilmiştir. Örneğin birinci paragraftaki 13 tümcenin 9'unda umut sözcüğü mevcuttur. 4. tümcede kullanılan „çocuk" terimi 3. tümcedeki insan terimiyle üst terim-alt terim ilişkisi içindedir. 9. tümce, „Yalanlar, yanlışlar, oyunlar, düzenler geçicidir." şeklinde bir önceki tümceden herhangi bir sözcük içermeyen tümcedir; ancak bir sonraki tümcede „zaman gider" ifadesi „geçicidir" ifadesinin tekrarı niteliğindedir. Bu iki tümce arasındaki bağ bu yolla gerçekleştirilmiştir.

Denemeler, tek bir konuyu rahat ve akıcı bir biçimde ele alan, çoğu zaman yazarının kişisel bakış açısını ve deneyimini aktaran, orta uzunluktaki edebi metinlerdir. Deneme türüne örnek oluşturan bu metnin en büyük ölçekli önermesi olan başlığının metnin türüne uygun olduğunu ve metnin temel izleğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Her paragrafta temel izleği doğrulayan alt izlekler, aynı zamanda konunun değiştiğini gösteren konu değişimi belirleyicilerdir. Bu durumu en iyi bu metin örneklemiştir. Sonuç olarak, yazarın sıklıkla kullandığı, anlatımı daha vurgulu, tonlu ve dokunaklı kılan devrik tümce yapıları, eksiltili yapılar, çeşitli benzetmeler, sade, yalın anlatımı bu metinde biçemiyle ilgili ilk göze çarpan unsurlardır.

2.3. Kedi Ağaca Çıktı

„Mizah" temasının işlendiği „Kedi Ağaca Çıktı"nın ilk tümcesi olan „Bizim sokak denli heyecanlı bir sokak yoktur." adeta metni özetlemekte ve temel izleği ortaya koymaktadır. 2. ve 3. tümceler, 1. tümcenin açıklaması ve devamı niteliğindedir: Anlatıcı-yazar sokak sakinlerinin çok heyecanlı insanlar olduklarını betimlerken, heyecanlandıkları olaylar karşısında donup kalmadıklarını, kendilerince birtakım çözüm arayışlarına gittiklerini ifade eder. Metinde „kedi" sözcüğü, „pisi" ve „tekir" yinelemeleriyle 28 kez tekrar edilirken „sokağın sakinleri" farklı biçimde 71 kez tekrar edilmiştir. Bu durum metnin asıl konusunun „sokağın insanları" olduğunu göstermektedir. Metnin giriş kısmında 6 kez tekrarlanan „heyecanlı" ifadesi mahalle sakinlerinin genel özelliğine işaret ederken, onların „basit olayları abartma" özelliğine de gönderimde bulunmaktadır. Yazarın betimleme yaparken kullandığı; „ben diyeyim otuz siz deyin kırk kişi, on dakika mı yirmi dakika mı, belki yirmi kez, belki yarım kilodan fazla, 20 tas su, yirmi tastan da fazla su" ifadeleri metinde örtük olarak işlenen „abartı" temasını desteklemektedir.

Metinde, mahalle sakinlerinin heyecanını dile getirmek için sokakta yaşanan 3 farklı olay anlatılmaktadır. Bunlardan ilk ikisi mahalle sakinlerinin heyecanını ve merakını ortaya koymak için konuya giriş niteliğindedir. Metne adını veren „kedinin ağaca çıkması" ise detaylı olarak işlenen üçüncü olaydır. Birinci olayda, konu değişimi belirleyicisi olarak değerlendirilen yeni katılımcı Vahide teyzenin rüzgârdan saksısı yere düşer. Mahalleli Vahide teyzeye saksının bir adamın başına düştüğünü ve adamın öldüğünü söyler. Oysa adam sadece bayılmıştır. Haberi alan Vahide teyze de korkudan bayılmıştır. „İki ay önce" zarfı ve yeni katılımcı „gezgin manav" ile ikinci konuya geçilmiştir. Gezgin manavın kabak lastiğinin patlamasını tüp patlaması olarak yorumlayan mahalle sakinlerinin hemen itfaiyeyi çağırması, sokak sakinlerinin olayları nasıl abarttıklarının ve nasıl telaşla hareket ettiklerinin ikinci örneği olarak sunulmuştur.

„Dünkü olaya bakın!(18)" şeklinde bir ünlem tümcesiyle konu değişiminin sağlandığı ve daha sonra „Ufacık bir kedi ağacın tepesine çıkınca bizim sokak ne yapar? (19)" şeklinde devam eden bir soru tümcesi ile üçüncü ve asıl olaya geçilir. Fakat soru tümcesinden sonra metnin 11 satırlık bölümü okuma metninden çıkartılmıştır. Boş bırakılan yerin öğrenciler tarafından tahmin edilmesi ve doldurulması istenmiştir. Benzer biçimde öykünün sonu da boş bırakılmıştır. Kedinin ağaçtan inip inmediği, eğer indiyse nasıl indiği ya da indirildiği okuyucu için meçhuldür. Eksiltili

anlatım yöntemi kullanarak yorumu okuyucuya bırakmakla, okuyucuda merak uyandırmak ve metnin sürükleyiciliğini sağlamak amacı güdülmüştür. Merak uyandırılan konun anlatımına sonraki paragraflarda devam edilir. Bu bölüm mahalle sakinlerinin tanıtıldığı adeta geçit merasimimi gibidir. Kedinin bir ağacın en tepesine çıkması sıradan bir olay iken, Bakkal Bilal amca, Nadire nine, Emekli Nazım amca, Kasap Niyazi, Serpil teyze, Huriser teyzenin kocası Saim amca, güzel sesli Melek teyze, Haydar amca, Nazmiye teyze, Kadir amca ve Suna teyze gibi yeni katılımcılarla konu genişletilerek onların kediyi ağaçtan indirmek için gösterdikleri gayretler, önerdikleri çözümler mizahi bir dille anlatılır. Kediyi ağaçtan indirmek için atılan her adım hüsranla sonuçlanırken başka bir komşunun bir diğer hamlesini de beraberinde getirir.

Metnin sonunda Kadir amcanın „En iyisi itfaiye, haber verelim, gelip merdiveni dayayıp indirsinler (76).“ önerisine, „İtfaiye sözcüğünü duyunca insanlar mırıl mırıl konuşmaya başladılar (77). Daha önce itfaiyeciler bu sokağa tam üç kez boşu boşuna gelmişler ve gitmişlerdi (78). Şimdi, sokağın adını duyunca…(79)“ tümceleriyle verilen yanıt okuyucuyu metnin temel izleğine götürmektedir. Zira bu tümcelerden, sokak sakinlerinin daha önce de aşırı telaşla ve düşünmeden hareket ederek birtakım yanlış olaylara neden olduklarının çıkarımı yapılabilmektedir.

Kedi Ağaca Çıktı“da „ağaca çıkan bir kedinin heyecanlı mahalle sakinleri tarafından ağaçtan indirilmeye çalışılması“ metnin konusunu oluştururken „düşünmeden, heyecanla hareket etmenin doğuracağı sonuçlar“ metnin temel izleğini oluşturmaktadır. İlk tümce olan „Bizim sokak denli heyecanlı bir sokak yoktur.“ tümcesi ise işlevsel bir özellik taşıyan „ana düşünce tümcesi“ bir başka deyişle „konu tümcesi“ olarak değerlendirilebilir. Dilidüzgün (2008: 94)“e göre “metinlerde ana düşüncenin belirtildiği tümcelerle, metinlerin büyük ölçekli önermeleri açıklanabilmektedir.” Bütün metinlerin iletişimsel bir işlevi, verilmek istenen bir mesajı vardır. Günay (2007: 238)“a göre de her anlatının bir bilgilendirme işlevi vardır. Bir durum ya da olayla ilgili olarak alıcısını bilgilendirir. „Heyecan“, „sokak“, „insan“, „kedi“ şeklinde tekrar ederek eşdizim örneği gösteren sözcükler, yaşanan sıradan olaylara mahalle sakinlerinin verdiği abartılı tepkiler, bizi metnin yüzey yapısında ortaya çıkan „mahallenin heyecanı“ izleğine ulaştırırken esasen bu izlek derin yapıda, „düşünmeden heyecanla hareket etmenin doğuracağı sonuçlar.“ şeklinde sezdirilmektedir.

Bir metnin başlığında yer alan ve metin boyunca yinelenen adlar, metin konusunu belirleyen ögelerdir. Bu kullanımlar metnin bağdaşıklığının sağlanması ve büyük ölçekli yapısının ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Bu bağlamda „Kedi Ağaca Çıktı“ öyküsü, başlıkta bulunan ve öyküde yinelenen adlar açısından incelendiğinde „kedi“ sözcüğü 22 kez, aynı sözcük „-cik“ küçültme ekiyle „kedicik“ şeklinde 3 kez, „tekir“ şeklinde 8 kez „tekircik“ şeklinde 1 kez, „yaramaz“ şeklinde 1 kez ve de „pisi pisi“ hitabıyla 6 kez değiştirim uygulanarak toplam 41 kez tekrarlanmıştır. „Kedi“ sözcüğüne gönderim yapılan gönderim ögeleri de göz önüne alındığında, öyküde konu sürekliliğinin sağlandığı, öykünün başlığının içerikle uyumlu ve metnin konusunu yansıtıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Ayrıca, yalın bir anlatımın hakim olduğu metinde noktalama işaretleri, ses oyunları, tekrarlar ve çeşitli benzetmeler metnin mizahi tonuna katkı sağlamıştır.

Sonuç

Metinleri okuma, anlama, yorumlama ve farklı türden metin üretebilme Türkçe dersinin temel amaç ve aşamalarıdır. Öğrenciler bir metinde yer alan bilgilerin kurgulanış biçimlerini ve metin yapılarının metnin işleviyle nasıl ilişkilendiğini öğrenmelidir. Metindilbilimsel çözümlemelere dayalı olarak, metinlerin küçük ve büyük ölçekli yapılarının nasıl düzenlendiğini göstermek, bunu öğretmenin en iyi yoludur. Metindilbilimin ortaya koyduğu ilkeler, metnin bir bütün olarak değerlendirilmesine, açıklanmasına ve yorumlanmasına olanak sağlar. Öğrencide metin kavramının yerleşmesine katkı sağlayacak önemli unsurlardan biri, metni oluşturan dilsel ögelerin gelişigüzel kullanılmadığının bilinmesidir.

Anadili derslerinde amaç olduğu kadar araç da olan yazınsal metinler, dilin estetik ve çok anlamlı kullanımını örneklendirirken aynı zamanda biçemsel ve içeriksel yapılarının çözümlenmesiyle yazın eğitimi açısından da uygun ortamlar yaratmaktadırlar (Dilidüzgün, 2009: 414). Metindilbilimin ortaya koyduğu ilkeler ve bakış açısı, en çok anadili derslerinde uygulamaya yönelik olarak kullanılmalıdır. Türkçe derslerinde metinleri doğru olarak yorumlayabilmek ve düzgün metinler üretebilmek için, metin türlerine özgü genel ve karakteristik özelliklerin yanı sıra metinlerin kurgulanış biçimlerinin ortaya çıkarılması son derece önemlidir. Bundan dolayı, Öğrenci Çalışma Kitaplarında yapısal bağlaşıklık ve metinsel bağdaşıklık ölçütlerine dayalı olarak hazırlanmış metindilbilimsel çözümlemelere yer verilmelidir. Metinlerdeki konusal gelişim, paragraf oluşturma, bağıntı ögeleri, zaman kullanımı, yineleme ve gönderimler örneklerle açıklanmalıdır.

Metin üretiminde, gönderim ve değiştirim ögeleri, cümlenin anlamını okuyucuya bırakan eksiltili yapı kullanımı, tümceler ve bölümler arası geçişi kolaylaştıran bağıntı ögeleri, benzer sözdizim örnekleri kullanarak metinde biçimsel koşutluk sağlama, metinde kullanılan eylem zamanlarındaki uyum, tümceye işlev kazandırma yapısı, sözlü iletişimde ses tonuyla gerçekleştirilen, metnin tonlamasına katkı sağlayan noktalama işaretleri, yinelemeler ve aynı kavram alanından sözcüklerin aynı bağlamda kullanılmasıyla oluşturulan eşdizimsel örüntüleme gibi unsurlar metnin küçük ölçekli yapısını oluştururken aynı zamanda da okuyucuyu anlamsal büyük yapıya ulaştırmaktadır. Başka bir deyişle, metnin küçük ölçekli yapısını oluşturan her dil ögesi metnin büyük ölçekli yapısını oluşturan bir yapı taşıdır ve metnin diğer ögeleri ile metin örüntüsünü gerçekleştirerek metnin anlam kazanmasını sağlamaktadır (Dilidüzgün, 2008: 190). Metin çözümlemelerinde, küçük ölçekli yapıda yer alan önermeler arasındaki ilişkilerden büyük ölçekli önermelere ve daha sonra da bu büyük ölçekli önermelerin oluşturduğu üstyapı kategorilerine ulaşılmaya çalışılmalıdır.

KAYNAKÇA

COŞKUN, Eyyup (2005). **İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık, Tutarlılık ve Metin Elementleri**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

DE BEAUGRANDE, R. ve DRESSLER, W. U. (1988). **Introduction to Textlinguistics**, Fourth edition, Longman, London.

DİLDÜZGÜN, Şükran (2008). **Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı Bir Yaklaşım**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DİLDÜZGÜN, Şükran (2009). "İlköğretim Türkçe Derslerinde Öykülerin Anlamsal Büyük Yapılarını Algılama Sorunu ve Metindilbilimsel Çözüm Önerileri", **Çeviribilim, Dilbilim ve Dil Eğitimi Araştırmaları**, Sayfa: 413-429. İzmir: Ekonomi Üniversitesi Yayınları.

ELYILDIRIM, Selma (2008). "Ömer Seyfettin Öykülerinde Artgönderim Kullanımı", **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, 36, 121-146.

ESMER, Elçin (2010). **Okuma Anlama Becerisi ile Yazılı Anlatı Metni Üretme Becerisinin Etkileşimi: 6. Sınıf Öğrenci Metinleri Üzerine Betimsel Bir Çalışma**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜNAY, Doğan (2007). **Metin Bilgisi**, İstanbul: Multilingual Yayınları.

HALLIDAY, M. A. K. (1985). **An Introduction to Functional Grammar**, London: Arnold Publishing.

HALLIDAY, M. A. K. ve HASAN R. (1976). **Cohesion in English**, Longman.

KEÇİK, İlknur ve UZUN-SUBAŞI Leyla (2003). "Sözlü ve Yazılı Anlatım Üzerine", İçinde: Canan İleri (Editör), **Türkçe Sözlü ve Yazılı Anlatım**, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları.

ONURSAL, İrem (2003). "Türkçe Metinlerde Bağdaşıklık ve Tutarlılık", **Günümüz Dilbilim Çalışmaları**, s. 121-132. İstanbul: Multilingual Yayınları.

ÖZKAN, Bülent (2004). "Metindilbilimi, Metindilbilimsel Bağdaşıklık ve Haldun Taner'in "Onikiye Bir Var" Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümleri", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S:13/1, s. 167-182.

ŞENÖZ-AYATA, Canan (2005). **Metindilbilim ve Türkçe**, , İstanbul: Multilingual Yayınları.

UZUN-SUBAŞI, Leyla (2006). "Öğrencilerin Yazılı Anlatım Sürecindeki Metinleştirme Sorunları", **II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri**, s. 693-701. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi.

VAN DIJK, Teun A. (1980). **Macrostructures**- An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

VAN DIJK, Teun A. (1983). **Strategies of Discourse Comprehension**, Orlando, Florida: Academic Walter Kıntsch: Press, Inc.

Ekler

NEREDE İNSAN VARSA ORADA UMUT VARDIR

Nerede insan varsa orada umut vardır (1). İnsanın bulunduğu yerde umut bitmez, yok olmaz (2). İnsanla gelen ilk şeydir umut, insanla giden ilk şey (3). Bir kent bombalandıysa, taş taş üstünde kalmadıysa ancak yıkıntılar arasından çocuk iniltileri geliyorsa orada umut vardır (4). İniltiler kesilir; yerini konuşmalar, sevinç çığlıkları alır (5). Nerede yürek çarpıyorsa orada umut çiçekleniyor demektir (6). Umut da aşk gibi sağlıklı insanın varlığından atamadığı bir gerçekliktir (7). Hastalıkların, kırımların, yıkımların, salgınların altından otlar gibi umut yeşerir hep (8). Yalanlar, yanlışlar, oyunlar, düzenler geçicidir (9). Zaman gider, ürün ve umut kalır (10). Umut, hemen bir tasarıya dönüşür, tasarı hemen bir çabaya bağlanır, bir de bakarsınız ki insanın yapıcı elleri işliyor (11). Kayaları işliyor, demiri işliyor; toprağı, bezi, tahtayı, taşı işliyor (12). Boyalar birleşiyor, resim oluyor; taşlar kırılıyor, yontu oluyor (13).

Nerede umut varsa orada insan vardır (14). Umutsuzluk ölümdür (15). "Tamam bitti işte, artık tamam, bir daha olmayacak tamam!" diyenlere bakmayın (16). Neymiş tamam olan (17)? İnsanın var olduğu yerde hiçbir şey tamam değil (18). Nerede insan varsa orada eksiklik vardır (19). İnsanın dünyası bir bitmemişlikler dünyasıdır (20). Tamam diyen, kendini bitirmiştir (21). İnsanlar biter, insan sürer (22). İnsan sürecektir, bastığı toprak var oldukça (23). Makine seslerinin yükseldiği yerde umut nasıl bitermiş (24)? Baltanın oduna gömüldüğü yerde, tırpanın otlara pırıl pırıl sokulduğu yerde, küreklerin suyu hışır hışır yardığı yerde her şey bitebilir; umut bitemez (25). Ekmek bitebilir, su bitebilir ama umut bitemez (26). Umutsuzlar, mikrop saçar dünyaya (27). "Tamam bitti işte." der umutsuz (28). " Artık olmayacak (29)." Nedir olmayacak olan (30)? Güneş doğmayacak mı, çocuklar koşuşmayacak mı, tohum patlamayacak mı, tomurcuk yeşermeyecek mi (31)? Ben artık yontulmam mı diyecek taş (32)? Balıklarımı veremem mi diyecek denizler (33)? Yağmurlaşmaktan mı kaçınacak bulutlar (34)? Rüzgâr esmeye yanaşmayacak mı (35)?

İnsanın olduğu yerde bitimler yoktur (36). İnsanın olduğu yerde değişmeler vardır (37). Değişmelerden umut doğar (38). Yıkımlardan bile umut doğar (39). Eşsiz yıkıntılardan (40)… Bombalanan kentler eskisinden daha güzel kurulur (41). Düşmandan daha büyük düşmandır umutsuzluk (42). Umutsuzluğa düşen kent yenilir (43). Umutsuzluğa düşen kaptan, gemiyi kayalara bindirir (44). Umutsuzluğa düşen sanatçı başarıdan uzaklaşır (45). Umutsuzluğa düşen savaşçı yenilir (46). Nerede umutsuzluk varsa orada bitmişlik vardır (47). Umutsuzluğun olduğu yerde insan yoktur artık (48).

Umutsuzlar da çöpler gibi yok olur gider, suyla rüzgârla (49). Geriye umutlular kalır; gerçek insanlar, direnen, inanan, savaşan insanlar (50)… Düştüğü yerde uzun uzun sızlanmadan ayağa kalkan, tutsak edildiği yerde korkularla içli dışlı olmadan kendini toplayan, hiçbir şeysiz bırakıldığı yerde hemen bir toparlanma tasarısı kuruveren, varlığını sürdürmeyi beceren insanlar (51)… Onlardır çağımızın adlı adsız kahramanları, onlardır çağımızın duyulmuş duyulmamış kahramanları, onlardır çağımızın duyulmuş duyulmamış önderleri (52). Asya"da, Avrupa"da, Afrika"da, Amerika"da, Fransa"da, Şili"de, Bolivya"da, Türkiye"de (53)…

Kendi için yaşayan insan umutsuzluğu, hem kendi hem başkaları için yaşayan insan umudu önerir (54). Umutsuzluğu pazarlayanlar gerçek umutsuzlar değil, umutsuzluktan çıkarı olanlardır (55). Onlar da bilir dünyanın umutsuzlukları her gün biraz daha ayıkladığını (56). Ne kadar ayakta dursak iyidir, derler; bütün bencilliğimizle, bütün açgözlülüğümüzle, bütün korkumuzla, bütün açmazlarımızla (57)… Ve inandırmaya bakarlar: "Umut öldü, artık umutsuzluğun mevsimidir (58). Artık tamam (59). Bitti artık (60)!" Bitmedi (61). Nerede insan varsa orada umut vardır (62). Vişnelerin karaya çalan kırmızısı gibi, incirlerin sayılmakla bitmeyen çekirdekleri gibi, bir odanın penceresinden bir çırpıda girip bir portakalın yuvarlağını kaplayan gün ışığı gibi, bir kelebeğin kanadına konan yağmur damlası gibi, karların akşamlarda yarattığı koyu mavi aydınlıklar gibi, çocukların yüzüne konup kalkan sevinç gülüşleri gibi, yoksul bir bahçenin pembeliğine dökülen gölgeler gibi, çocukların sularda bulduğu dipdiri gidişler gibi umut (63).

Bırakın yıkılsın, daha sağlam kuracaktır kendini (64).

Afşar TİMUÇİN

KEDİĞAĞACA ÇIKTI

Bizim sokak denli heyecanlı bir sokak yoktur (1).

Yok canım! Hiç sokak heyecanlı olur mu, sokağın insanları heyecanlı (2). Ufacık bir olay karşısında hemen heyecanlanırlar (3). Heyecanlanırlar ama "Şunu da şöyle yapalım, bunu da böyle yapalım." Derler (4). Heyecandan donup kalmazlar (5). Vahide teyzenin saksısı rüzgârdan uçmuş, hiç balkon taşlığına saksı konur mu? (6) Suç Vahide teyzede (7). Koşmuşlar aşağıdan Vahide teyzeye, "Vahide teyze" demişler, "Senin saksı adamın başına düştü, adam öldü!" (8) Şak diye Vahide teyze de düşmüş yere, bayılmış…(9) Oysaki saksı adamın başına düşmemiş, tam önüne düşmüş, adamcağız korkudan bayılıvermiş, "güm" diye koca saksı önünde patlayınca (10). Sonra kolonya falan adamı ayıltmışlar, yine kolonya falan Vahide teyzeyi ayıltmışlar (11). O günden sonra Vahide teyze balkon taşlığına saksı koymadı (12).

İki ay önceydi, gezgin manavın arabasının kabak lastiği "güüüm" diye patladı (13). Hop, beş dakika sonra "dadi dadi" diye üç itfaiye arabası geldi sokağa (14). Hemen itfaiye erleri hortumları salmaya başladılar, bir yandan da "Hangi ev, hangi ev?" diyorlardı (15). Kim bilir hangi heyecanlı komşumuz, nasıl heyecanlı heyecanlı telefon etti, "Yetişin, tüp patladı!" diye (16). Ama "Demek tüp müp patlamadı, lastik patladı ha!" diyerekten söylene söylene gitti itfaiyeciler (17).

Dünkü olaya bakın! (18)

Ufacık bir kedi ağacın tepesine çıkınca bizim sokak ne yapar? (19)

……
……
……
……
……

Hayat Apartmanı"nın bahçesindeki dut ağacının en tepesine çıkmıştı kedi yavrusu (20). Tekir bir yavru, kuyruğunu dikmiş, oradan "miyav miyav" diyerek aşağıya bakıyordu (21). Ben diyeyim otuz, siz deyin kırk kişi, hep bir ağızdan "pisi pisi pisi" diyorlar, sağ ellerinin iki parmağıyla bozuk para sayar gibi yapıyorlardı (22). Bazıları "pisi pisi" korosunun sesinin yeterince çıktığına inanmadıkları için en kalın sesleriyle "pisi pisi" diye bağırıyorlardı (23). "Pisi pisi" sesi çoğaldıkça tekir, sanki aşağıda yüzlerce ağustos böceği varmış gibi korkuyor, en son dala çıkmaya uğraşıyordu (24). Bakkal Bilal amca bile dükkânı bırakmış gelmiş, dut ağacının altında "pisi pisi, gel pisi" diyordu (25). Kırk kişi, on dakika mı yirmi dakika mı "pisi pisi" dediler yoksa daha fazla mı, Nadire nine:

-Durun, dedi (26). Ben kedinin dilinden iyi anlarım, şimdi onunla konuşurum, güzellikle indiririm (27).

Biz sandık ki Nadire nine, kedice miyavlı mırnavlı birtakım sözler edecek (28). Yoo, bizim bildiğimiz gibi konuşmaya başladı, sesi zaten inceydi, daha da inceltti (29).

-Gel benim tekir yavrum, gel bakalım ninene, sen kimlere küstün de çıktın oraya? (30)

Belki yirmi kez, "Sen kimlere küstün de çıktın oraya?" deyince bir başka ses, kedi sesi gibi "Sana küstüm de çıktım oraya." demez mi? (31) Hiç kedi konuşur mu? (32) Ama bir an, oradaki insanların tümü hop diye zıplayıverdiler (33). Nadire nine bile önce şaştı, sonra yöresine bakındı (34). "Sana küstüm de çıktım oraya." diyen emekli Nazım amcaydı (35). Nadire nineye kızarak söyleniyordu:

-Sen kimlere küstün de çıktın oraya demekle kedicik oradan iner mi? En iyisi kement atacağız kediye (36). Rıfat beylerin apartmanının penceresinden iyi kement atmasını bilen biri kemendi atıp kediyi yakalayacak (37).

- Hıh, boğulur yahu, dedi birisi Nazım amcaya (38). Kovboy atı sandın minnacık kediyi, hiç kedi kementle yakalanır mı? (39)

Kasap Niyazi, elinde bir parçacık ciğerle geldi (40).

-Durun, ben şimdi indiririm o yaramazı oradan dedi (41). Bir kedi ciğeri görecek de inmeyecek ha? Atlar bile…(42) Bu, atlar sözcüğü bazılarını korkuttu, öyle ya kedi yavrusu ta tepeden ciğeri görür görmez ya kendi üzerlerine atlarsa? İnsanlar geri çekildiler (43). Kasap Niyazi, çocuk sever ve sevdiği çocuğa oyuncak gösterir gibi,

-Hanimiş o bakalım, hanimiş, neredeymiş o bakalım neredeymiş…(44) Gel bakalım tekircik, nah bak, bu elimdekini görüyor musun? Ciğer, umh umh öyle güzel olur ki yemesi, haydi benim ufacık kedim atla ciğer senin olsun haydi canım, haydi canım… Hanimiş hanimiş…(45)

Bu kez kalabalık "Hanimiş hanimiş"i dinlemekten bıktı (46). Serpil Teyze:

-Ayol o denli yükseklikten kedi onun ciğer olduğunu nasıl anlasın? En iyisi bu ciğeri şuracıkta pişirmek (47). Evet evet, şurada bir mangal yakacaksın, ciğeri şişe geçireceksin, kokusu çıkar çıkmaz kedi yavrusu burada, dedi (48).

Huriser teyzenin kocası Saim amca, biber közlemesini çok severmiş, ardından da darı közlemesini, az önce hem biber közlemiş hem darı közlemiş (49). Şayet mangalda ateş varsaymış… (50) Varmış…(51) Kasap Niyazi kocaman avurduyla iki üfürdü, ateş dirildi (52). Itır abla bir şiş getirdi (53). Kasap Niyazi şişe ciğeri geçirdi, aman aman ne dumanlar, tümümüzün canı ciğer kebabı istedi ama tekir miyavlıyor, miyavlıyor inmiyordu (54). Kasap Niyazi:

-Hadi tekir, gel yavrum, in yavrum, hanimiş ciğer kebabı pişmiş, hanimiş hanimiş…(55)

Tekir inmeyince kasap Niyazi ciğer lokmasını hüp ağzına atıyordu (56). Belki kasap Niyazi ağacın altında yarım kilodan fazla ciğer kebabı yedi, tekir aşağı inmedi (57). Bülent amca:

-En iyisi ağacı keselim, dedi (58).

İnsanlar homurdandılar:

-Ooo kocaman ağacı ha? (59)

-Yok canım olur mu? Kedinin çıktığı dalı (60).

-Eee, dal kesilince zavallı kedicik dalla birlikte pat yere…(61)

Güzel sesli Melek teyzeden bir öneri geldi (62). Bu Melek teyze, hep pencereye oturur şarkılar söyler, sokaktakilerin tümü ona güzel sesli Melek teyze derler (63).

-Apartmanın dördüncü katından üstüne su dökelim tas tas, o zaman iner (64).

Yirmi tas suyun kaç tası kedinin üstüne gitti bilmem ama, bizim üstümüze yirmi tastan da fazla su geldi (65). Nereye kaçarsak sanki orayı gözetliyordu güzel sesli Melek teyze (66). Bir yandan şarkı söylüyor, bir yandan apartmanın dördüncü katının penceresinden bir güzel bizi ıslatıyordu (67). Kedicik, iki kocaman yaprağın altına sinmiş, bizim çığlıklarımızı dinliyordu (68).

-Ah dedi, Haydar amca, şimdi sütçü İlyas olsaydı çıkar, indirirdi (69).

-Olmadığına göre, dedi Nazmiye teyze, en iyisi bu kedinin annesini bulalım, buraya getirelim (70). Kedi, kedinin dilinden anlar, annesi ona bir şeyler söyler, o da hemen iner (71).

Dağıldık (72). Hepimiz tanıyoruz tekirin annesini ama şimdi ara ki bulasın (73). Arka sokak, onun yakınındaki sokak, yok yok, tekirin annesi yok (74).

Kedi ağacık tepesinde miyavlıyor…(75) Kadir amca:

-En iyisi itfaiye, dedi, haber verelim, gelip merdiveni dayayıp indirsinler (76).

İtfaiye sözcüğünü duyunca insanlar mırıl mırıl konuşmaya başladılar (77). Daha önce itfaiyeciler bu sokağa tam üç kez boşu boşuna gelmişler ve gitmişlerdi (78). Şimdi, sokağın adını duyunca…(79)

Suna teyze:

-Durun canım hele, biraz daha bekleyelim, belki annesi çıkar gelir, dedi (80).

……
……
……
……
……

Muzaffer ÖZGÜ

HAZIR OLUN, FIRTINA GELİYOR

Denize açıldıktan beş on gün sonra ilk ciddi fırtınayla karşılaştım (1). Fırtına kopmazdan epey önce köpek balıkları derinlere kaçarlar (2). Akdenizliler bu balıkların başlarından aldıkları bir yağı şişelere koyup saklarlar (3). Hava bozulacaksa yağlar bulanır (4). Denizcilerin ilk icat ettikleri barometre işte budur (5). Mutlaka bedava veya pek ucuz olduğu için amcam da böyle bir şişe oluşturmuştu (6). İki günden beri yağ gitgide bulanıyordu (7). Kaptanın başı da bulandıkça bulanıyordu (8). Ufukları dört gözle kolaçan ediyordu (9). Bir gece önce, sükûtun içinde, enginde boğulmuşların garipsi bir ahı denecek kadar hafif bir esinti dolaşıyordu (10). Ara sıra yelkenler bir ürperti duyuyorlarmış

gibi tuhaf tuhaf yapraklanıyorlardı (11). Sabah oldu (12). Ortalıkta insanı ürpertecek bir fevkaladelik yoktu (13). Fakat ne oldu bilmem, apansız kaptan (14):

- Bütün yelkenleri mayna, diye haykırdı (15). Hepimiz yelkenlere sıçradık (16). Göz kırpışı kadar kısa bir zaman içinde yelkenleri bağladık (17). Direkler ve serenler bütün yapraklarını tamamen dökmüş ağaçlar gibi çırçıplak iskeletlerden ibaret kaldılar (18). Kaptan, durmadan bağırıyordu (19). Ben yakındım, ortada korkacak bir şey görmeyince yanı başımdaki arkadaşa (20):

-Bu adama da ne oluyor ki, diye sordum (21).

-Yahu hortumu görmüyor musun , diye başıyla sancak tarafımıza işaret etti (22). Ensemden aşağıya sanki donmuş sular döküldü ve bel kemiğim titredi (23). Onu siftah görüyordum (24). Fakat pek yaman bir şey olduğunu, denizleri gemilerle beraber emip sömürdüğünü ve sonra da göklere çıkarıp savurduğunu işitmiştim (25).

…

Kaptan, sanki direk tarafından korunacakmış gibi direğin arkasında duruyor ve yuvalarından uğramış gözlerle hortuma bakıyordu (26). Bizim lostromo Yaşar Reis bir kâğıdın üzerine "Salâtentuncina" duasını yazdı (27). Öteki tayfalar etrafına toplanmış, bir göğe bir denize bakıyorlar, tekbir getiriyorlardı (28). Yaşar Reis, kırmızı saplı denizci bıçağını çıkararak sanki onu hortumun ta ciğerine saplıyormuş gibi kâğıdı pruva direğine sapladı (29). Fakat hortum büyük bir islim hâlinde göklere püskürüyor ve gökle denizi birbirine karıştırıyordu (30). Hortum artık beş on kulaç ötemize yanaşmıştı (31). Kalınlığı iki üç yüz yaşında bir çınarın kütüğü kadar vardı (32). Değil bizi, fakat bütün takım taklavatıyla güverteyi, hattâ takımıyla koca kayığı bile havaya kaldırabilirdi (33). Şimdi kızarıyor, şimdi bozarıyor, renk renk hareleniyordu (34). Gökte yangın vardı da denizi göklere çekerek söndürmeğe mi çalışıyordu ne (35)?

Lostromo Yaşar Reis"in iddiası sökmeyince tayfadan İdris –yirmi beşlik bir delikanlı idi- eline üç okkalık bir kavun kadar kocaman bir bombayı alarak pruvaya doğru koştu, bastonun ucunda dimdik durdu (36). Bombanın fitilini yakarak "Yol ver deniz!" diye bağırarak o felaket topacının içine fırlattı (37). Bomba, kayığı sarsan bir gürültüyle patladı (38). Bütün Ege adaları aslanlar gibi kükreyerek gürlediler (39). Bombadan hasıl olan büyük miktarda gaz, hortumun içindeki hava boşluğunu doldurdu (40). Hortum kırıldı (41). Üzerimize "şarr" diye deniz suları aktı (42). Fakat çilemiz bu kadarla dolmuş değildi (43).

Gökten kapkara bir kavis ve o kavisten bir yağmur perdesi sarktı (44). Denize kaynayan beyaz bir çizgi çekti (45). Bu perdenin arkasından keskin mavi kıvılcımların denize sıçradıklarını görüyorduk (46). Yağmur çizgisi üzerimize geliyordu (47). Yelkenleri açtık (48). Yağmurun önünde alabildiğine kaçıyorduk (49). Damlalar güvertede cevizler gibi şakır şukur kırılıyorlardı (50). Denizin yüzüne bir karanlıktır çöktü (51). Bir an tepemizin üstüne yeşil bir ateş şeridi indi (52). Kayık baston ucundan ta arkasına kadar yıldırayan bir ateş parçası kesildi (53). İyi ki şimşek ıslak direkten inerek ıslak güverte yoluyla punya deliklerinden denize inmişti, yoksa biz de kayık da kül ve kömür kesilmiş olacaktık (54).

Benle İdris dümendeydik (55). Fırtınanın sesini yenmek için birbirimize avazımız çıktığı kadar bağırarak ben ona, o bana, "Aman rüzgârı ensemizden ayırmayalım." diyorduk (56). Şimşeğin her çakışında birbirimizi insan kıyafetine girmiş dimdik duran birer alev parçası hâlinde görüyorduk (57). Doğrusunu söylemek lazımsa ben kurtulacağımızı pek ummuyordum (58). Yelkenlerin çalımı fena idi (59). Rüzgâr tutamıyor, çoğunu boşu boşuna akıtıyordu (60). Yelken deliklerinden kaçanı da caba (61). Bu hep Hakkı Kaptan"ın cimriliğindendi (62). Oysa ki kurtuluşumuz yolumuzun hızına bağlı idi (63). Arkadan gelen iri dalgaların kayığa atlamaması için çabuk gitmeli idik (64). Denizler çok kere İdris"in ayaklarını güverteden kesti (65). Adam elleriyle dümene takılakalıyordu (66). O hâl, ara sıra bana da vaki oluyordu ya (67). İdris, "Dayan bre kardeş, domuz, (yani dümen) yabani beygir gibi çarpıyor, şimdi boş yerine bir tekme yiyeceksin. Pek tut." diye bağırıyordu (68). Ben, "Çattık belaya!" diyordum (69). O, "Yağmur dursa bari. Bu kadar suyun tadı mı olur? Denize düşmeden boğulacağız." diye haykırıyordu (70). Gemideki yalpaya yalpa denemezdi (71). Bazen sanki kayık bizim üstümüze, bazen de biz kayığın üstüne çıkıyorduk (72). İdris dümen yekesine yalnız avuçlarıyla değil –zaten onun da, benim de avuçlarımız kanıyordu- fakat göğsüyle de kollarıyla da sarılıyor, gövdesinin bütün yükünü dümene veriyordu (73). Bana, "Sağlam yapış, ne göbek atıp duruyorsun? Sana doğru geliyor. Yapış, ha. Ha gayret. Sonumuz geldi galiba." diyordu (74). İkimiz de bir sağa bir sola sendeliyorduk (75). Benim sinirlerim mi tuttu ne (76)? Bir kahkahadır tutturdum (77). "Dümene, sancağa, iskeleye baskı mı var? Gemi dümen tutmuyor işte." dedim (78). Gülmekten katılıyordum (79). Şimşek çaktıkça İdris"in, "Acaba aklını mı oynattı!" diye şaşkın bana baktığını gördükçe büsbütün gülüyordum (80). Tam o sırada sancağımızda bir megafonun, "İmdat imdat!" diye bağırdığını duyar gibi olduk (81). Batmakta olan bir arkadaş çağırıyor idiyse onu kurtarmağa gidemezdik (82). Zaten birbirimize "Acaba hakikaten duyduk mu? Yoksa bize mi öyle geldi?" diye soruyorduk (83). Ve kendi sorgumuza kati bir cevap veremiyorduk (84). Çok geçmeden korktuğumuza uğradık (85). Yelkenler paralanıp uçtular (86). Direklerin ne hâlde olduklarını görebilmek için şimşeği bekliyorduk (87). Denizin o korkunç yapayalnızlığının ortasına kendimizi kapkara bir yoksulluk parçası olarak görmek pek hoşa giden şeylerden olmadı (88).

Gemiciler, hafızanın fırtınada oynadığı esrarengiz oyunlardan bahsederlerdi, "Adam sende." der geçer ve inanmazdım (89). Bazılarının haykırışlar, çığlıklar ve kahkahalar duyduklarını, bazılarının da mesela evdeki horozun şafakleyin ötüşünü duyduklarını söylerlerdi (90). O büyük tehlike anında, "Şimdi kulağımda çınlayan ses veya sözü acaba ben ne zaman işitmiştim?" diye hafızalarının buğulu derinliklerini yoklayacak vakitleri olmazdı (91). Çünkü o ana baba gününde, kurtulmak ve yaşamak kaygısı, başka her türlü duygu, düşünce veya arzuya yer vermeyecek surette

varlıklarının bütününü kaplamış bulunuyordu (92). Ne yalan söyleyeyim (93)? O gece annemin çocukluğumda bana söylediği ninniyi tekrar tekrar işittim (94). Demek ki denizin o esrarengiz çocukları yanılmıyorlardı (95).

O fırtınadan, sağ salim çıktıkları takdirde Allah˝a ve evliyaya kurbanlar adayan gemiciler gerek kurban alacak paraları olmadığı, gerek fırtınayı unuttukları için kurban kesmediler (96). Evet boğulmadık (97). Çünkü fırtına dindi (98). Rüzgâr yavaşladı (99). Doğru, doğu cenuba dümen kırdık (100). Şafakleyin rüzgâr büsbütün kesildi, sonra batıya döndü (101). Daha sonra şimale kaydı, yine kesildi (102).

Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir KABAAĞAÇLI)

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 409-427, ANKARA-TURKEY

KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT BİLİMİ VE KARŞILAŞTIRMALI BİR METİN TAHLİLİ ÖRNEĞİ

Timuçin AYKANAT[*]

ÖZET

Bilimsel bir çalışma yapılırken, sağlıklı ve işe yarar veriler elde edebilmek amacıyla çeşitli metotlar uygulanır. Bu metotlar uygulanabilirliği ve istenilene cevap verebilme ölçütleri bağlamında zaman süreci içerisinde kuramsallaşır. Bilim âleminde yer edinen önemli kuramlardan biri de karşılaştırmalı edebiyattır.

Karşılaştırmalı edebiyat bilimi, kendinde var olan sistemlilik sâyesinde birçok alanda uygulanabilirliğini ve doğru sonuçları ortaya çıkarmadaki yetkesini kanıtlamıştır. Karşılaştırmalı edebiyat kuramı, ilmi disiplin ayrımına gitmeksizin hemen her bilim dalı bünyesinde kullanılabilmektedir. Öte yandan disiplinlerarası çalışmaya olanak sağlayan ve araştımacıyı geniş çaplı düşünmeye sevk ederek bakış açısını engin kılan bir yaklaşımdır. Bu anlamda, modern edebiyatta olduğu kadar klâsik edebiyatta da bu kuramdan yararlanılabilir.

Bu makalede, öncelikle bir kuram olarak karşılaştırmalı edebiyat tanıtılmıştır. Ardından bu kuramın temel prensiplerinden hareketle, karşılaştırmalı tahlili yapılacak olan metinlerin müellifleri (Yazar / Şâir) hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Üçüncü adım olarak, karşılaştırılacak metinlerde yoğun şekilde işlenen seher, gece ve uyku imajlarının; mitoloji, anânevî kültür, tasavvuf, din ve edebiyat örüntüsünde nasıl algılandıklarına ve ne anlam taşıdıklarına değinilmiştir. Tüm bunların ışığında yaşadığı yüzyıllar farklı, yürüdüğü yollar aynı 6 şâirimize ait 13 müşterek eksenli şiir, biçim ve içerik açısından karşılaştırmalı olarak tahlil edilmiştir.

Bütün bunlar bağlamında; makalede varılan sonuç; gelenek, algı ve his ortaklığının devri aştığı ve yüzyıllar sonrasına dahi etki edebildiği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Karşılaştırmalı Edebiyat, Müellif, İmaj, Müşterek eksenli, Karşılaştırma, Tahlil, Gelenek

COMPARATIVE LITERATURE SCIENCE AND AN EXAMPLE OF COMPARATIVE TEXT EXAMINATION

ABSTRACT

When doing a scientific study, several methods are used to get usefull data. This methods become theoretical due to their capacity to

[*] ArĢ.Gör. Atatürk Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: timi_cin@hotmail.com

answer the needs and their practicality. One of important theories at sicience is comparative literature.

Comparative literature science, becouse of its being systemic, proved its efficacy to give right results and be practical to many field. Theory of comparative literarture, in almost every branch of science within the scientific discipline can be used without going discrimination. On the other hand, large-scale interdisciplinary study of geological researches that allow them to think and is an approach that makes the vast perspective. For his reason, this theory can be used in classical literature as it is used at modern literature.

In this article, first, comparative literature is introduced. Then, introductory in formation about the composers of text that will be compared is given. As a third step, frequently used images in text such as twillight, night and sleep examined according to how they are perceived in the context of mythology, traditional culture, mysticism, religion and literature. In the light of all these, 13 poems-that have common elements-of 6 poets from diffirent centuries but at the same road, are comparatively examined according to their from and content.

In the context of all these the result of this article is that, the commonality of tradition, perception and sensation is beyond time periods, and even reaches after centuries.

Key Words: Science, Comparative Literature, Composer, İmage, Commonality, Comparation, Review, Tradition.

Giriş

Metin ifâdesi, genel bir yaklaşımla sözlü veya yazılı ibâreler şeklinde tanımlanabilir. Çözümlemeye elverişli hâle getirilen bir metnin isâbetli tahlili, seçilen uygun yöntem ya da yöntemlerle mümkün olur. Geniş çaplı düşünmeye olanak sağlayan karşılaştırmalı edebiyat bilimi, ortak eksenli metinlerin çözümlenmesi için uygun yöntemlerden biridir. Bu bakımdan, çalışmanın rehberi karşılaştırmalı edebiyat bilimi olacaktır. Çalışmada sırasıyla; karşılaştırmalı edebiyat kuramının tanıtılması, karşılaştırmalı tahlili yapılacak eserlerin müellifleri hakkında bilgi verilmesi, çözümlenecek eserlerde imaj oluşturan unsurların izahı ve müşterek eksenli bu metinlerin biçim ve içerik açısından karşılaştırmalı tahlili şeklinde dört ana bölüm yer alacaktır.

1.Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi

Temel prensibi karşılaştırma olan bu kuram, Avrupa'da bilim çağı olarak görülen 18. yy. sonları ile 19. yy. başlarında ortaya çıkmıştır. "1795 yılında Gothe'nin Karşılaştırmalı Anatomi Yazısı (Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung indie Vergleichende Anatomie) yayınlanır. Eser şu sözlerle başlar: „Tabiat tarihi zaten karşılaştırmaya dayanır.'"(Aytaç 2003a, 13). Bu bilimin çıkış kaynağı, bu sözlerdir. Daha sonra Avrupa'nın çeşitli coğrafyalarında farklı ilim adamlarınca yapılan karşılaştırmalı çalışmalar, bu metodu sistemli hâle getirerek kuramsallaştırmıştır.

"Karşılaştırmalı edebiyat; analoji, akrabalık ve etkileşim bağlarının araştırılması suretiyle, edebiyatı diğer ifade ve bilgi alanlarına ya da zaman ve mekân içerisinde birbirine uzak veya yakın durumdaki olaylarla edebî metinleri birbirine yaklaştırmayı amaçlayan yöntemsel bir sanattır. Yeter ki bu edebî metinler, birçok dile ya da kültüre ait olsunlar; onları daha iyi tanımlayıp anlamak ve onlardan zevk alabilmek için aynı geleneğe ait bulunsunlar." (Rousseau ve Pichois 1994, 182). Bu tanımdan sonra, eserde tanıma göre daha ılımlı şu ibâreler yer almaktadır: "Herkesin üzerine düşen,

yalnızca kendi özel amacına ulaşmak için bu tanımdan kendisine yüzeysel ya da uygunsuz yerleri çıkarıp atmasıdır. Örneğin „Yeter ki başka kültüre ait olsunlar" cümlesinin çıkarılışı Amerikan karşılaştırmacılığının içinde bulunduğu son durumu karşılayacaktır. Bu anlayışa göre (R. Wellek), karşılaştırmalı edebiyat, bir millî edebiyatın sınırları içerisinde daha iyi yapılabilir. Oysa Avrupalılar, dilbilimsel ya da kültürel sınırdan geçişi „vazgeçilmez" bir koşul olarak görmektedirler." (Rousseau ve Pichois 1994, 182-183).[1]

Karşılaştırmalı edebiyat biliminin tanımlanmasında dahi görüş birliğine varılamamıştır. O bakımdan farklı bir tanıma daha yer verelim: "Edebiyat eserlerini inceleyen, araştıran edebiyat biliminin bir dalı, karşılaştırmalı edebiyat bilimidir. Görevi, işlevi, aynı dilde veya farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, nedenleri üzerinde yorumlar getirmektir." (Aytaç 2003b, 13). G. Aytaç, bu tanımda aynı dilde ya da farklı dillerde yazılmış diyerek, karşılaştırmalı edebiyat bilimine, bir milliyet ya da dil sınırlaması getirmemiş olur. Yayın yılı ve yeri tanımın alıntılandığı çalışmayla aynı olan "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi" adlı eserinde ise karşılaştırma "farklı dillere ait eserlere uygulandığında karşılaştırmalı edebiyat bilimi alanına girer" demiştir. (Aytaç 2003a, 18). Öte yandan, "Karşılaştırmalı edebiyat, sınırlı ve kesin bir alana uygulanan bir teknik değildir. Geniş ve çok yönlü oluşuyla, hangi zaman ve zeminde olursa olsun, meraktan, sentez zevkinden ve her türlü edebî gelişmeye açıklıktan meydana gelmiş bir rûh hâlini yansıtır." (Rousseau ve Pichois 1994, 49). Karşılaştırmalı edebiyat bilimi üzerine yapılan bu farklı tanım ve değerlendirmeler bilimin ekolleşmesinde de kendini gösterir:

Karşılaştırmalı edebiyat biliminde üç temel ekol söz konusudur. Bunlar, edebiyatı sosyo-ekonomik olaylar tayin eder diyen Marksist ekol, toplumsal ve politik öğelere önem veren ve „edebiyat dışı" verilere yönelen Fransız ekolü ve özellikle Fransız ekolüne bir tepki oluşturan Amerikan ekolüdür. Marksist ve Fransız ekollerinde karşılaştırmalı edebiyat biliminin uygulanmasında özellikle en az iki dillilik, temel teşkil eder. Amerikan ekolü ise bu bağlamda daha esnek yapıdadır. Rene Wellek, The Crisis of Comparative Literature (Karşılaştırmalı Edebiyatın Krizi) adıyla 1958'de verdiği konferansta yaptığı konuşmasında karşılaştırmalı edebiyat biliminde Amerikan ekolünün duruşunu tayin eder ve oldukça çarpıcı mesajlar verir. Bu mesajların tümünü kapsayan şu iki nokta oldukça dikkat çekicidir:

a. "Karşılaştırmalı edebiyat bilimini edebiyatlar arası dış ticarete indirgemeye kalkmak onun önünü tıkamak demektir.

b. Sanat eserinin incelenmesine ben „edebiyat içi" diyorum, yazarın bilinci ile ilişkisinin incelenmesine ise „edebiyat dışı"."(Wellek The Crisis of Comparatıve Literature, 1958 konferans konuşmasından aktaran; Aytaç 2003a, 76-81).

Ekol bahsinin ardından komparastikçinin yapması gerekenlere geçebiliriz: Komparatistikçi, "yapacağı araştırmanın ‚giriş'inde keşfettiği ortak konunun ne olduğunu, bunu nasıl keşfettiğini belirtmekle işe başlar. Karşılaştırmanın objesi olan eserlerin incelenmesinden önce o eserlerin yazarları hakkında tanıtıcı bilgiler verme, yine ilk ana bölümlerde yapılmalıdır. Ortak konu, motifler, tek tek incelenmeli, ama sonra mutlaka içerikleri arasındaki farklılıklar, uygulanan inceleme yöntemi çerçevesinde açıklanarak belli bir zemine oturtulmalıdır." (Aytaç 2003a, 88). Komparastikçi, karşılaştırmalı edebiyat bilimi kuramından yararlanırken yapacağı çalışmanın kapsamı dâhilinde bir inceleme yöntemi kullanmalıdır. Dilbilimde F. de Saussure'ün kuramsallaştırdığı, eşsürem "sürenin belli bir nokta ya da kesiti içindeki işleyişi açısından ele alınan dil durumu" ve artsürem "süre içinde dil olgularının evrimi" (Vardar 1998, 27,99)

[1] Bu açıklamalar, karşılaştırmalı edebiyat biliminde farklı ekollerin var olduğunu göstermektedir. Ekoller bahsi altında bu farklılaşmalara değinilecektir.

tanımlamalarıyla çerçevesinde incelenen inceleme yöntemleri edebiyat bilimi çalışmalarında da uygulanır olmuştur. Çalışmamızda, artsüremli (tarihsel) karşılaştırmalı edebiyat bilimi inceleme yöntemi izlenilecektir.

2.Eserlerin Müelliflerinin Tanıtılması

Tahlili yapılacak olan metinlerin müellifleri, tarihsel sırasıyla; Hoca Ahmet Yesevî, Yûnus Emre, Kul Ahmed, Niyâzî-i Mısrî, Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri ve şâkir Âgâhi Efendi'dir.

Hoca Ahmet Yesevî, Seyyid İbrahim adında bir kişinin oğludur. Sayramlı şeyh Yûsuf Hemedânî halîfelerindendir. Türkistan'da Yesi şehrine giderek yerleşmesi dolayısıyla Ahmet Yesevî diye şöhret buldu. 562 / 1166 tarihinde vefat ettiler. (Numan 2001, 5).[2] Hoca Ahmet Yesevî, dîvân sahibidir ve şiirlerine hikmet adı verilmektedir. Aynı zamanda şairler, bu isimden hareketle, bir gelenek hâlinde hikmet tarzı şiir söyleme yoluna gitmişlerdir. Esâsen Hoca Ahmet Yesevî, Anadolu'daki tarikatlaşmaya öncülük etmiş ve mutasavvıf şâirlere ilham kaynağı olmuştur. "Nakşibendiye ve Bektâşiye tarikatlarının Hoca Ahmet Yesevî'nin tarikatından neşvünemâ ve vücut buldukları da herkesçe kabul edilen bir husustur." (Altıntaş 132).

Yûnus Emre, Bursalı Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri adlı eserinde naklettiği bilgilere göre, Boluludur ve Tapduk Emre adında bir Kadirî şeyhine intisap etmiştir. Aslâslı olduğu dîvânına da yansımış, hem tasavvufî ve hem de sanatkârâne bir dîvân oluşturmuştur. Ölüm tarihinin kaynaklarda hicrî 843 (M.1440) olarak yer almasına karşılık, onun: *Tarih dahi yedi yüz yedi idi / Yûnus cânı bu yolda kodı idi* şeklinde dîvânında yer alan dizelerinden hareketle ölümünün hicrî 843 (M. 1140)'ten önce olması gerektiği (Tahir 2009, 192-193)[3] belirtilmektedir. Yûnus Emre, bir Türk İslam mutasavvıfı aynı zamanda da şâirdir. "Daha XII. asırda Türkistan'da Ahmet Yesevî ile başlayan ve adına „hikmet" denilen tasavvufî geleneğimiz, Yûnus'ta „ilâhi" adıyla daha âşikâne bir eda üstün bir şekil ve muhteva ile tecelli etmiştir." (Tatçı 2011, 66).Yûnus'u Yesevî'ye bağlayan kişi, aynı yolun takipçisi olan Hacı Bektâş-ı Velî'den başkası değildir.

Kul Ahmet, hakkında kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanılamayan şâirlerimizdendir. Hayati Bice'nin Hoca Ahmet Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet adıyla hazırlamış olduğu 2005 yılı basımlı çalışmasının 74. Hikmet'i üçüncü dörtlüğün üçüncü mısraında geçen *Nesîmî dek cân aççığın çekmek kerek* ibaresinden ötürü, olası en erken ihtimalle şâirin, Nesîmî ile aynı devirde yaşadığı söylenilebilir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre; Niyâzî-i Mısrî'nin asıl adı Mehmet'tir. Malatya Aspozi'de doğmuş,Mardin ve Mısır'da eğitim almıştır. (Tahir 2009, 172).[4] Babasının Nakşibendî olduğu, Niyâzî-i Mısrî'nin ilk olarak Halvetî şeyhlerinden Hüseyin Efendi'ye intisap ettiği, Kâhire'de bir Kadirî şeyhine bağlandığı, gördüğü bir rüyâ üzerine İstanbul'a döndüğü, Bursa'da bulunduğu ve oradan Uşak'a geçerek Ümmî Sinan'la tanışıp ona bağlandığı ve şeyhi Uşaklı Mehmed Efendi'nin ölümü üzerine Halvetiye'nin Mısrıyye kolunu kurarak irşâda devam ettiği, Türkçe ve Arapça 10 ciltten fazla eser ortaya koyduğu bilinmektedir. (Güzel 2006, 473-475). "*Eyleye Mısrî Efendi kasr-ı 'adnı câygâh* mısralarının delâlet ettiği (1105 / 1694) senesinde vefat eylediler." (Tahir 2009, 173). Niyâzî-i Mısrî dîvân sahibidir. "Niyâzî dîvânındaki şiirlerin büyük çoğunluğu gazellerden oluştuğu gibi bu gazellerin büyük çoğunluğu da işlediği konu bakımından ilâhi sayılır. (Erdoğan 2008, 82). Yesevî ile başlayan bu silsilenin Yûnus'tan sonraki en güçlü takipçisi şiirlerin çoğu Yûnus'a nazîre edâsı taşıyan Niyâzî-i Mısrî'dir. Mısrî'ye ait şu dizeler

[2] Bu kayıt, eserdeki veriler Türkiye Türkçesine aktarılarak düşülmüştür.
[3]Bu kayıt, eserdeki veriler Türkiye Türkçesine aktarılarak düşülmüştür.
[4] Bu kayıt, eserdeki veriler Türkiye Türkçesine aktarılarak düşülmüştür.

dikkate şayândır: *Niyâzî'nin ağzından Yûnus durur söyleyen / Herkese çün cân gerek Yûnus durur cân bana* (Nur 1976, 36).

Erzurumlu İbrahim Hakkı, aynı silsilenin 18. yüzyıldaki önemli bir takipçisidir. Doğumunu kendisi şöyle tarif etmektedir: *Hicretin târîhi bin yüz on beş oldı bahâr / Kal'a-i ahsende İbrahim Hakkı doğdı zâr* (Karabey ve Külekçi 1997, 14). Kaynaklar onun Erzurumlu Osman Efendi adında bir şeyhin oğlu olduğu, ilim tahsilinden sonra Siirt Tillo'da Kadirî ve Nakşibendî şeyhi İsmail Fakirullah'a bağlandığı Marifetnâme'si ve Dîvân'ının yanında çokça eser vermiş bir kişi olarak, 1186 (1772) da vefat ettiği konusunda bilgi verirler. (Tahir 2009, 33-34)[5].

Şâkir Âgâhi Efendi ise bu silsilenin son halkası olarak değerlendirilebilir. Hakkındaki bilgiler onun 1254 (1838-1839)'te doğduğu, Rizeli Hacı Memiş Efendi'nin oğlu olduğu, muhtelif eğitimlerden geçtiği, basılmış ve yazma hâlinde eserlerinin bulunduğu ve 1320 (1902-1903)'de öldüğü yönündedir. (Önal 1999, 69).[6] Âgâhi Efendi'nin Nakşibendî olduğu divançesinden anlaşılabilmektedir: *Sâlikân-ı nakşibendiz Hâlidî kolundanız / Çünki sen fettâhsın Feyz-i sa'âdet ver bize* (Âgâhi 1866, vn.2-3).

Eserlerin müellifleri hakkında verilen bu bilgiler, hemen tamamının tasavvuf yolunda birbirlerinin takipçisi olduklarını ve ehl-i tarikat dairesinde yer aldıklarını göstermiştir. Aynı zamanda, bu şâirlerden dîvân sâhibi olanların eserlerinin „Dîvân-ı Âgâhiyât" olarak adlandırıldığı da bir başka önemli noktadır. Şâirlerin biyografilerinden açıkça anlaşılıyor ki bu şâirler bir geleneğin tarihsel süreçteki temsilcileridirler.

3.Seher Gece ve Uyku İmajları Hakkında Birtakım Tespitler

Sözcükler, çoğu defa çok katmanlı bir yapı ve anlam taşır. Bu durumdaki sözcükler birer imaj oluşturur. Bu bağlamda imaj: "yoğunlaştırılmış bir içeriği olan ve yorumlamaya, açıklamaya elverişli, çok katlı bir anlatım" (Aytaç 2003b, 346) şeklinde tanımlanabilir. Seher, gece ve uyku kavramları birer imaj oluşturur. Bu kavramaların imaj olarak adandırılmasının nedeni, metinlerde imajlaştırılmış olmasıdır. Klâsik şiirimizde, yazıda örneklenen metinlerin şâirleri dışında Necâtî, Nâ'ilî, Hayâlî ve daha birçok şâir özellikle de seher kavramına farklı anlamlar yükleyerek onu imajlaştırmışlardır. Klâsik şiirdeki zaman algısı kutsal ve tılsımlı vakit dilimleri şeklinde değerlendirilerek, kutsal geceler adına yazılan şiirler, ki en önemli temsili miracnâmelerdir, gece kavramını klâsik şiir bağlamında imajlaştırmıştır. Uykunun klâsik şiirde imajlaşması ise seher, gece ve özellikle sabah namazının kerâmeti bağlamlarında engelleyicilik vasfı dolayısıyla içselleşmesi ile ortaya çıkmıştır.[7] Ayrıca bu kavramlar, sâdece edebiyatta değil mitoloji, anânevî kültür, tasavvuf ve inançsal çerçevede dahi birer imaj oluşturur. Bu açıdan, bu bölüm, anılan imajlar hakkındaki tespitleri içeyecektir.

Bu kavramlar, büyük Türk sözlüğü Dîvân-ı Lugâti't-Türk'te sırasıyla kün, kiçe ve udhu (Kaşgarlı Mahmud 2006, 397,290,683) şeklindedir. Türkçenin farklı lehçelerinde bu kelimelerden seher; ağırlıklı olarak seher veya tan şeklindedir. Gece, tün veya gece kelimelerinin ses değişmesine uğramış varyantları olarak içselleşmiştir. Uyku da lehçelerde birtakım sessel değişmeler ile çeşitli kullanımlara sahiptir. Seher ve özellikle sabahın karşılığı olarak "irte" kelimesi de lehçelerde kullanılmaktadır. (Komisyon 1991, 756-757, 258-259, 922-923). Seherin sözlük anlamı, "tan yeri ağarmadan biraz önceki vakit" (Devellioğlu 2005, 930), "sabah açılmağa başladığı vakit" (ş. Sami 2007, 711) şeklindedir. Arapça bir kelime olan seherin çokluk hâli eshâr'dır. Gece kelimesi Kâmûs-i Türkî'de "vakitsiz demek olan geç"ten türetilmekte ve "günün karanlık kısmı" (ş. Sami 2007, 1222) olarak yorumlanmaktadır. Uyku sözcüğü ise aynı sözlükte

[5] Bu kayıt, eserdeki veriler Türkiye Türkçesine aktarılarak düşülmüştür.
[6] Bu kayıt, eserdeki veriler sadeleştirilerek düşülmüştür.
[7] Çalışmanın kapsamı dolayısıyla burada farklı şiir örneklemeleri verilmedi.

"insan ve ekseriyâ hayvânâta her gün ve „ale'l husûs geceleri ârız olması tabî" olan uyuşukluk hâli" (ġ. Sami 2007, 228) olarak tanımlanmaktadır.

Mitoloji dairesinde, gece ve uyku kavramları birlikte değerlendirilmiş ve gündüz ya da özel anlamıyla seher yerine genelleştirilerek güneş kavramı kullanılmıştır. "Gece (Nkys): Yunan mitolojisine göre khaos (uzay boşluğu)"nun kızı ve Yer altı Ülkesi"nin en karanlık yeri olan Gece, soyut kavramlar olan uyku, düş ve ölümün annesidir." (Korkmaz 2011, 123). "Güneş /Helios: Gaia ile Uranos"un çocukları Hyperion ve Theia birleşirler, üç göksel varlık meydana getirirler. Helios (Güneş), Selene (Ay) ve Eos (şafak)" (Erhat 2011, 133). Bu noktada seherle eşleştirilebilecek kavram ancak ki Eos (şafak) olabilir. Mitoloji bütüncül bir yaklaşımla incelendiğinde esâsen aydınlık ve karanlık algısından ötürü gündüzün hayırlı ve bereketli gecenin ise uğursuz ve kötülükler ile kuşatılmış olduğu kanısına varılır. Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi adlı eserinin 2. Cildinde „Uyku"nun destansı anlatılarda kahramanın büyüyüp geliştiği dönem olarak işlenildiğini söylemekte, kahramanın ancak aktif hayata uykudan sonra geçebildiğini eklemektedir. (Ögel 2002, 586). Mehmet Fuat Köprülü"nün edebiyatımızın yarısından fazlası olarak gördüğü Dedem Korkut Hikâyeleri"nde de uyku makbûl görülmeyen bir hâldir. Salur Kazan Tutsak Olup Oğlı Uruz Çıkarduğu Boyı"nda Kazan"ın uykusu ve Oğuz"daki uyku algısı için şu ibâreler yer alır: "Kazan"ı küçücük ölüm tutdı, uyudı. Meger Hanum Oguz Bigleri yidi gün uyur idi. Anun çün küçücük ölüm dirler –idi." (Ergin 2004, 234).

Anânevî anlayışta, sevgilinin âşığın rüyasına geleceği gece hariç, gece imajı hoş karşılanmayan bir durumdur. Seher ise, iç açıcılıktır. Seher konulu şiirler hayra, aydınlık ve berekete; gece konulu şiirler ise dert, sıkıntı ve eleme yöneliktir. (Albayrak 2010, 199, 480).

Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü"nün "Seher" maddesinde "Bu konuda çeşitli hadîsler de vardır. „Allah gecenin son üçte birlik vaktinde yeryüzü semâsına iner." Seher vakti, imsaktan yani sabah namazı vaktinin girişinden iki buçuk saat önce başlar. Seher vakti dualaların kabul olduğu özel zaman dilimlerinden biridir. Bu sebeple sûfîler, seher vaktinde dua ve niyâza ağırlık verirler. Seher vaktini uyanık olarak ihyâ edenlere „seherî" denir." (Cebecioğlu 2004, 550-551) şeklindeki kayıtlara değinir. Aynı eser, gece için "ġeb" maddesi altında "gayb âlemi, ceberut âlemi, yokluk ve karanlıktan ibâret bulunması sebebiyle a"yân-ı sâbite, nurlar, insanlık gibi tasavvufî anlamları vardır." (Cebecioğlu, 2004, 596) demektedir. Tasavvufta uyku hoş karşılanmaz. Tasavvufta uyku algısı, "uykuyu azaltmak Mevlâ"ya yönelmekte mühimdir. Zîrâ âvâmın uykusu gaflet ve yokluktur. Gafletse gönle çöken zifirî karanlıktır. İrfan yolunun isteklisi olana gece uyumak doğru değildir. Zîrâ onun tutkusu, uykusu olmayan ebedî ve ezeli kâim olan Allah te"alâyadır." (Yılmaz ve Kılıç 1999, 624) şeklinde vücut bulur.

Kur"an-ı Kerim"de gece, gündüz ve uyku kavramlarını içeren altmışın üzerinde âyet vardır. (Altuntaş ve şahin 2006, 21,35). Anılan bu kavramların, Kur"an-ı Kerim"de ne şekilde geçtiğini âyetlerin bir kısmını buraya alarak görelim:

17 / 12:[8] "Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki âlâmet yaptık. Rabbinizden lütuf isteyesiniz ve hesâbınızı bilesiniz diye gece âlâmetini giderip gündüz âlâmetini aydınlatıcı kıldık. Böylece biz her şeyi açıkça anlattık."

25 / 62: "O, öğüt almayı isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü birbiri ardınca götürendir."

39 / 9: "(Böyle bir kimse mi Allah katında makbûldür), yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak ibâdet ve kulluk eden mi? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar."

[8] Taksimin sol tarafı, sûre numarasını; sağ tarafı ise, âyetin sûre içerisindeki numarasını göstermektedir.

39 / 42: "Allah, (ölen) insanların rûhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerininkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin rûhlarını tutar. Diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır."

73 / 1-4: "Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibâdetle geçir. Yahut bundan biraz eksilt. Yahut buna biraz ekle. Kur'ân'ı ağır ağır, tane tane oku."

73 / 6-7: "şüphesiz gece ibâdetinin etkisi daha fazla, (bu ibâdetteki) sözler (Kur'ân ve duâ okuyuşları) ise daha düzgün ve açıktır. Çünkü gündüzün sana uzun bir meşgûliyet vardır."

76 / 26: "Gecenin bir kısmında ona secde et, O'nu uzun uzadıya tespih et."

89 / 1: "Tan yerinin ağarmasına and olsun."

92 / 1-2: "(Ortalığı) bürüdüğü zaman geceye and olsun, karanlığı çöktüğü vakit geceye and olsun."

93 / 1-2: "Kuşluk vaktine and olsun, karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun (Altuntaş ve şahin 2006, 282,384,458,462,573[2],579,592,595[2]).[9]

Metinlerin karşılaştırmalı tahliline geçmeden önce, özellikle şiir temelli olan klâsik edebiyatımız bağlamında seher, gece ve uykunun genel kabuller çerçevesinde nasıl algılandığına değinelim:

Klâsik şiirimizde seher algılanışı itibârıyla; "din, tasavvuf ve ahlak, cemiyet, kişilikler, tabiat, zaman, dört unsur, hayvanlar ve bitkiler (Güfta 2010, 94) bağlamlarında işlenile gelmiştir. Gece âşık için bir eza dönemi, uyku ise gaflet ve habersizlik durumunu anlatır. (Pala 2009, 178, 422).

4.Karşılaştırmalı Metin Tahlili

A.Metinler[10]

H1

Rahman igem rahmetingni câri[11] kılğıl seherde
Giryan lâyığa battım yarı bergil seherde

Estagfir u istiğfarnı kılğıl yırak şeytândın
şeytân seni azğurur penâh[12] bergil seherde

Ümid birle kelipmen dergâhınga şâh'ım
Bedkerdeyem[13] bedkirdâr[14] kolum alğıl seherde

Tevbe kıldım tilimde dilim korkmas Hüdâ'dın
Hem rahmet ü hem dîdâr atâ[15] kılğıl seherde

[9] Sûre ve âyet numarasına göre verilen bu kayıtların, anılan yazarlarca hazırlanan Kur'ân-ı Kerim Meâlinde hangi sayfalarda yer aldığı sırasıyla verilmiş ve üslü ifade şeklinde yer alan numaralar iki ayetin aynı sayfada yer aldığını göstermektedir.

[10] Tahlili yapılacak olan metinler, sayıca çok ve hacimce geniş olduğundan Hoca Ahmed Yesevî'ye ait iki şiirH1 ve H2; Yûnus'a ait 3 şiirY1,Y2,Y3; Kul Ahmed'e ait bir şiirK; Niyâzî-i Mısrî'ye ait bir şiirN; E. Ş.Hakkı'ya ait beş şiir E1,E2,E3,E4,E5 ve şâkir Âgâhi Efendi'ye ait bir şiirş olarak adlandırılacak ve karşılaştırma esnasında şiire atıf yapılması gerekirse bu ibâreler kullanılacaktır.

[11] Akıtmak, yaymak.

[12] Sığınak.

[13] Savrulmaktayım.

[14] Tutunacak şey.

[15] Vermek.

Yolsız yoğla yol yürdüm gafletde ömrim ötti
Ya Kâdir-i Züll-Celâl yoğla salğıl seherde

Senseng menim penâhım gazap kılma Ḳâhʻım
Ya dânâ-yı küll-i hâl hâlim sorğıl seherde

Baḳtın ayak günâhım ikki cehânğa sığmas
Bendeng âsî günahkâr pinhân[16] kılğıl seherde

Tağdın ağır günâhım özr aytarge tilim yok
Günâhımı bağışlap yeksân kılğıl seherde

Günahımğa ikrarmen hazırsen ü nâzırsen
Kolum alğıl ya Cabbâr yolğa salğıl seherde

Garipmen ü bikesmen[17] biçâremen hem fakîr
Sendin özge kimim bar rahm eylegil seherde

Men âsîmen pür-günâh hamd u senâ aytmasmen
Tavuk canvarnı körgil senâ aytur seherde

Kul hâce Ahmet Hakkʻdın kork kim korkmas imânı yok
Aldıngdadur ol tamuğ hazır bolğıl seherde (Bice 2005, 44).

H2	**K**
Ne huḳtatlık Hakk yâdı[18] Seher Vakti bolğanda Baldın süçük Hû atı Seher vakti bolğanda	Ömrüm zâyi gaflet birle yeldek ötti Hasretingde közdin yaḳım kandek ketti Bildim dostlar bu aklım emdi yetti Seherlerde kobub taʻʻat kılgum gelür
Seher vakti turğanlar Cânnı Fedâ kılğanlar Iḳık otıda küygenler Seher vakti bolğanda	Seherlerde Kurʻʻan okup senâ kılsam Hazretingge kol kötarıp duʻʻâ kılsam Zârî kılıp bu cânımnı fedâ kılsam Seherlerde kobub taʻʻat kılgum gelür
Seher vakti huḳsaʻʻat Turğanda bolgay rahat Açılur devlet saʻʻâdet Seher vakti bolğanda	Hırs u hevâ nefs yolını koysam kerek Mansûr yanglığ dâr baḳğa minmek kerek Nesîmîdek cân aççığın çekmek kerek Seherlerde kobub taʻʻat kılgum gelür
Her kün küyer bu cânım Kulluksız yok dermânım Sen keçürgil künâhım Seher vakti bolğanda	“Fezkûrûnî ezkürüküm”[19] âyetidin Ḳıymân boldı Hakk Teʻʻâlâ taʻʻatıdın Keçmek kerek uḳbu nefsin rahatıdın Seherlerde kobub taʻʻat kılgum gelür Zâhidlerge zühd ü amel takvâ kerek Riyâzetlik[20] âḳılklarga fetvâ kerek

[16] Gizli.
[17] Kimsesiz
[18] Alınan bu metnin nazım ḳaydı koḳuma olmak dolayısıyla, metin ikilik esasından dörtlük esasına çevrilerek verildi.
[19] Bakara 152. Ayet / Anın beni ki anayım sizi.

Ġmân Çem"în yandursang
Ruh kuşını küydürseng
Hudâ"yınga sığınsang
Seher vakti bolğanda

Kul hâce Ahmed sa"ati
Bir zerre yok ta"ati
Zikri cânı rahatı
Seher vakti bolğanda
(Bice 2005, 119)

Ul tarikat er bolganga da"vâ kerek
Seherlerde kobub ta"at kılgum gelür

Arıtur dil zengârını "Hû-Hû" yâdı
ÂĢıklarnı kiçe kündüz "Hû" murâdı
"Hû-Hû" teyü cân bergeysen Kul Ahmed"i
Seherlerde kobub ta"at kılgum gelür
(Bice 2005, 94-95)

Y1

Ġşit sözümi iy gâfil
Tanla seher vaktinde tur
Eyle buyurmıĢol kâmil
Tanla seher vaktinde tur

Ġşit ne dir horusunuz
Tanla virülür rûzunuz
Dost dergâhına dutgıl yüz
Tanla seher vaktinde tur

Ġşit sözümi ya sagır
Tâ terazün gele agır
Yalvar Çalab"una çagır
Tanla seher vaktinde tur

Yatanlarun yatlu hâli
Hiç nesneye irmez eli
Seher eser rahmet yili
Tanla seher vaktinde tur

KuĢlarıla turgıl bile
Kıl namâzı imâm ile
Yalvar günâhun gel dile
Tanla seher vaktinde tur

Okuna Kur"an u Yâsîn
Kulak urup dinleyesin
Tagca günâhun yuyasın
Tanla seher vaktinde tur

Okuna hadîs ü kelâm
Diyeler „Aleyhi"s-selâm"
ÂĢıksan bellü bilem
Tanla seher vaktinde tur

Helâl ola sana uçmak
Uçmak"da hûriler kuçmak
Kevser Şarâbını içmek
Tanla seher vaktinde tur

Y2

Sana direm iy velî
Tur irte namâzına
Eger degülsen öli
Tur irte namâzına

Ezan okur müezzin
Çagırur Allah adın
Yıkma dînün bünyâdın
Tur irte namâzına

Agar pervâze kuĢlar
Tesbih okur agaçlar
Himmet alan kardaĢlar
Tur irte namâzına

Namâzı kıl zikreyle
Elün götür Ģükreyle
Öleceğün fikreyle
Tur irte namazına

Namâz kıl yırak olsun
Ahretde gerek olsun
Sinünde çırak olsun
Tur irte namâzına

Namâz kıl imânıla
Yatmagıl gümânıla
Gidesin emânıla
Tur irte namâzına

Çıka gide cân dahı
göyle kala ten dahı
DerviĢ Yûnus sen dahı
Tur irte namâzına

[20] Yeme, içme ve uyumayı azlık, ibâdette çokluk esâsına dayanan tarikat anlayıĢı

Miskin Yûnus aç gözüni
Uyan gafletden özüni
Ta bilesin kendözüni
Tanla seher vaktinde tur

Y3[21]

Allah diyelüm dâim
Allah görelüm neyler
Yolda turalum kâim[22]
Allah görelüm neyler

Çıkarmayalum dilden
Ayrılmayalum yârdan
Irılmayalum yoldan
Allah görelüm neyler

Sen sanmadugun yirde
Nâgâh açıla perde
Dermân iriçe derde
Allah görelüm neyler

Adı sanı dillerde
Sevgüsi gönüllerde
ġol korkulu yollarda
Allah görelüm neyler

Her dem talalum bahre
Aldanmayalum dehre
Sabreyleyelüm kahra
Allah görelüm neyler

Mecnûn gibi âvâre
Âşık oluban yâre
Di Yûnus sen biçâre
Allah görelüm neyler

Allah diyü kıl zârı
Oldur kamunun varı
Andan umalum yârı
Allah görelüm neyler

Açlık sonı toklıkdur
Toklık sonı yoklıkdur
Bu yollar korkulıkdur
Allah görelüm neyler

Gündüz olalum sâim
Gice olalum kâim
Allah diyelüm dâim
Allah görelüm neyler

Adı sanı uçatdum
Küfrümi suya atdum
Miskinliğe el katdum
Allah görelüm neyler

Ar-nâmûsı bırakdum
Külümi suya atdum
Derviçliğe el katdum
Allah görelüm neyler

Yûnus sen anı sanma
Bu yaşıçlık sana sendendür
Cân kamuya andandur
Allah görelüm neyler

N'îtdi bu Yûnus n'îtdi
Bir togrı yola gitdi
Pirler etegin tutdı
Allah görelüm neyler
(Tatçı 2011, 131,141,289)[23]

N

Uyan gafletden ey nâim
Hakk'a yalvar seherlerde
Döküp acı yaşın dâim
Hakk'a yalvar seherlerde

E1

Hak yerleri hayreyler
Zannetme ki gayreyler
Ârif anı seyreyler
Mevlâ görelüm neyler/ Neylerse güzel eyler

[21] Dörtlükler, metindeki sırasına göre soldaki dörtlük birinci, sağdaki dörtlük ikinci olmak koşuluyla devam etmektedir.
[22] Vaktini ibadetle geçirmek.
[23] Yunus'un bu üç şiiri M. Tatçının bu eserinden alınmıştır.

Kapusında turup her bâr
Yüzün dergâhuna tut var
Yürekden kıl demâmdem zar
Hakk'a yalvar seherlerde

Seherlerde açılur gül
Anunçün zâr ider bülbül
Uyanup derd ile ey dil
Hakk'a yalvar seherlerde

Gel ey miskin ü biçâre
Gezende gezme âvâre
Dilersen derdüne çâre
Hakk'a yalvar seherlerde

Seherde kalkuban her gâh
Yüzün yire sürüp kıl âh
Ide lutfı sana nâgâh
Hakk'a yalvar seherlerde

Açılur bab-ı sübhânı
Çekilür hân-ı sultânı
Dökilür feyz-i Rabbânî
Hakk'a yalvar seherlerde

Seherde uykudan uyan
Niyâzî turma derdden yan
Ola kim iriçe dermân
Hakk'a yalvar seherlerde
(Erdoğan 2008, 350).[24]

Sen Hakk'a tevekkül kıl
Tevfiz it ve rahat bul
Sabreyle ve râzı ol
Mevlâ görelüm neyler
Neylerse güzel eyler

Kalbin ana berkeyle
Tedbirini terkeyle
Takdirini derkeyle
Mevlâ görelüm neyler
Neylerse güzel eyler

Hakkın olıcak içer
Boçalur gam u teşviçer
Ol hikmetini içer
Mevlâ görelüm neyler
Neylerse güzel eyler

Nâçâr kalacak yerde
Nâgâh açıla perde
Dermân ider ol derde
Mevlâ görelüm neyler
Neylerse güzel eyler

Vallâh güzel itmiş
Billâh güzel itmiş
Tallâh güzel itmiş
Allah görelüm netmiş
Netmişse güzel itmiş
(Yılmaz ve Kılıç 1999, 791-794)[25]

E2

Ey dîde nedir uyku gel uyan gecelerde
Kevkeblerin[27] et seyrini seyrân gecelerde

Bak heyet-i âlemde bu hikmetleri seyret
Bul sâni'ini[28] ol ana hayrân gecelerde

Çün gündüz olursun nice ağyâr ile gâfil
Koy gafleti dildârdan usan gecelerde

Gafletde uyumak ne revâ a'bd-ı hakîre
Şefkatle nidâ eyleye Rahman gecelerde

Cümle geceyi uyuma Kayyûm'ı seversen
Ta Hayy olasın Hayy ile ey cân gecelerde

E3 – E4[26]

Aziz başıniçün gece yar içün uyuma
Uğurla leyli felekden şikâr[29] içün uyuma

Çün uyudun nicebin gece nefshazzı içün
Biriki şöhbo neolur o yâr-ı gâr içün uyuma

Hüdâ dedi ki benimâşıkım gece uyumaz
Hayâ edersen eger şöhbo o âr içün uyuma

Hezâr kere dedim Hakki Hakkagel geceler
Yoğ oldığın bilesin ta o var içün uyuma

[24] Alıntılanan bu metnin nazım şekli koşma olmak dolayısıyla ikilik esasından dörtlük esasına çevrilerek verildi.
[25] Bu metin, karşılaştırmalı tahlilimizde sadece Y3 ile aynı çizgide olduğu için tümüyle verilmedi.
[26] E3 ve E4'ün yalnızca diğer metinlerle bağlantılı olan bölümleri verilmiştir.
[27] Yıldız.
[28] Yaratıcı.
[29] Kıymetli.

ÂÇıklaruyumaz gece sen hem uyuma kim
Gönlün gözine görine cânân gecelerde

Dil beyt-i Hüdâ"dır anı pâkeyle sîvâdan
Kasrına nüzûl eyler o sultân gecelerde

Az yi az uyı hayrete var fâni ol andan
Bul cân-ı bekâ ol ana mihmân gecelerde

Allah içün ol halka mukârin gece gündüz
Ey Hakki nihân „aÇıkodına yan gecelerde

E4

Sakın ey yâr-ı mihmândar[30] uyuma
Gelir dil beytine dildâr uyuma

Ko hâb-ı gafleti Çebkalbe seyret
Nice zâhir olur esrâr uyuma

Çü Çeb ikbâl-i ferâh buldu „uÇâk
Gözet sen sende bul didâr uyuma

Gam-ı aÇıkolsa mihmânkoyma tenhâ
Ona ver Hakkî her ne var uyuma
(Karabey ve Külekçi 1997, 453-455).[31]

E5

Ehl-i „aÇıkın dîdesi bîdâr[32] olur vakt-i seher
Cân-ı ehl-i dil dolu esrâr olur vakt-i seher

Mürde[33] dil hâb içre gâfil devlet-i bîdârdan
Ârif-i âgâha devlet-i yâr olur vakt-i seher

Hak nidâ eyler ki "hel min sâilin"[34] her nim-i Çeb[35]
Kim ne isterse o berhordâr olur vakt-i seher

Bâb-ı ihsân-ı Hüdâ fetholmak istersen sana
Dil kapusun beklemek hoÇıkâr olur vakt-i seher (Yılmaz ve Kılıç 1999, 626).[36]

Ş

Yed-i kudret saçar âlemlere rahmet seherlerde
Çağırır ehlini açar kapı cennet seherlerde

Nice bin hâb-ı gaflette yatursın sen behey gâfil
Uyan kendine gel isterisen devlet seherlerde

Egerçü merhâmet insâf sende olsa durmazdın
Hurûs gibi olurdun târik-i rahat seherlerde

Hayât-ı bâkî bul iste necâtı kıl münâcâtı
Bilirsin kim güÇâl olur der-i hâcet seherlerde

Sana bu ar yetmez mi ki dostun uyumaz sense
Uyursun subha dek yok sende hiç gayret seherlerde

[30] Misafir ağırlayan.
[31] E2, E3, E4 aynı çalıÇmadan alıntılanmıÇtır.
[32] Uyanık.
[33] Ölü.
[34] Ġstġyen yok mu?
[35] Gece yarısı
[36] Metnin yalnızca diğer metinlerle bağlantılı olduğu bölümleri verilmiÇtir.

Huzûz-ı nefs için nice Ģeb uyku rahatın etdin
Noʻlur ol yâr için uyuma bir saʻat seherlerde[37] (Âgâhi 1283 / 1866, vn. 1-2).

B. Metinlerin Form (Biçim) Açısından Tahlili

Metinlerin biçimsel çözümlemesinde; form, vezin, tekrarlar, kelime ve tamlamalar, kuruluĢlar ve edebî sanatlar iĢlenecek ve Ģiirlerin bu hususlar açısından ortak olan noktaları kolay anlaĢılırlık bağlamında bir dizi oluĢturacak Ģekilde değerlendirilecektir.

H1, E2, E3, E4, E5 ve ġ gazel; H2, Y1, Y2, Y3 ve N koĢma; K, murabba ve E1 ise muhammes formundadır.

Şiirler, vezin açısından değerlendirildiğinde;H1 (7+7=14)[38], H2 (7+7=14)[39], K (4+4+4 =12)[40], Y2 (4+3=7)ʻli hece ölçüleri ile; Y1 (2 müstefʻilün), Y3 (mefʻûlü mefâʻîlün), N (2 mefâʻîlün), E1 (mefʻûlü mefâʻîlün), E2(mefʻûlü mefâʻîlü mefâʻîlü feʻûlün), E3 (mefâʻîlün feʻilâtün mefâʻîlün feʻilün), E4 (mefâʻîlün mefâʻîlün feʻilün), E5(3 fâʻilatün 1 fâʻilün), ġ (4 mefâʻilün) Ģeklinde aruz ölçüleri ile yazılmıĢtır.

Şiirlerde iĢlenen tekrarlar; H1ʻde seherlerde, Rahmân, Ģeytân, penâh, günâh ve Hakkʻı çağrıĢtıran kelimeler; H2ʻde seher vakti bolğanda, taʻat ve Hakkʻı çağrıĢtıran kelimeler, Kʻde seherlerde kobub taʻat kılsam kerek, Hû, taʻat ve Hakkʻı çağrıĢtıran kelimeler; Y1ʻde tanla seher vaktinde tur, iĢit sözümi, gâfil kelimeleri; Y2ʻde tur irte namâzına ve namâz kelimeleri; Y3ʻde Allah görelüm neyler ibâresi; E1ʻde Mevlâ görelüm neyler/neylerse güzel eyler dizeleri ve tefviz; Nʻde Hakkʻa yalvar seherlerde, gaflet ve zâr kelimeleri; E2-E3 ve E4 için müĢterek olarak uyku, gece, gaflet, Hayy, hayret, gündüz, aĢk kelimeleri; E5 için vakt-i seher, uyku, gaflet, ehil ve Hakk kelimeleri; ġ için ise seher, uyku, gaflet, kapı ve saʻadet kavramları Ģekillerinde iĢlenmiĢtir.

Şiirler kelime ve terkipler bağlamında incelenecek olursa; H1 için Türkçe isim ve fiil soylu sözcüklerin yanında Arapça ve Farsça kelimelerin de yer aldığı fakat bunların dahi Türkçe gramer kurallarınca iĢlenildiği ortadadır. Tamlamalar açısından ise "u"lu tamlamalar yoğunlukla kullanılmıĢtır. Yaratıcıʻyı, niteleyen ifadelerde Farsça terkipler de yer alır. *Ömrim ötti, ikrârmen, Yâ kâdir-i zü'l-celâl* ibareleri örnek verilebilir. H2 için daha çok isim ve fiil soylu Türkçe kelimeleri barındırdığı ve terkip açısından da Türkçe isim ve sıfat tamlamalarının yoğun olduğu söylenebilir. K, A. Yesevîʻden başka bir Şairin hikmet tarzı söylediği bir Şiirdir. Fakat diğer hikmetlerden farklı olarak Arapça kelime sayısının metinde fazla olduğu âĢikârdır. Tamlama açısından bir benzerlik, ağırlıklı kullanım "u"lu tamlama yönündedir.Y1-Y2-Y3 kelime ve tamlamalar açısından birkaç tasavvufî ibâre dıĢında Arapça ve Farsça kökenli kelimenin dahi iĢlenilmediği bir yapı arz eder. N isim soylu sözcüklerin ağırlıkla iĢlendiği ve bünyesinde bir iki Farsça tamlama dıĢında terkip barındırmayan bir bütünlüktedir. E1-E2-E3-E4 ve E5 diğer metinlere nazaran Osmanlı Türkçesiʻnin kural ve iĢleniĢinden daha yoğun yararlanmıĢtır. Yine kelimelerde isim ve fiil soylu olmak bağlamında bir denge söz konusudur. ġ daha karmaĢık bir düzlemde; içinde *behey* gibi avam söylemlerini de taĢımakta, daha çok isim soylu sözcüklerle kurulu fakat dizeleri yüklemleĢtiren fiil ya da fiil soylu sözcüklerin de iĢlenildiği aynı zamanda Türkçe isim ve sıfat tamlamaları ve ilaveten Arapça ve Farsça kelimelerin oluĢturduğu Farsça terkipleri de içeren bir konumdadır.

Metinlerin kuruluĢ yapıları oldukça eĢdeğerdir. Yalnızca H2 bildirme hali eki ile tam cümle yapısına dönüĢtürülebilmektedir:

[37] Gazelin hacmi (19 beyit) dolayısıyla yalnız diğer metinlerle iliĢkili bölümleri alındı.
[38] Şiirin 1. ve 23. dizesi genel ölçü ile uyumsuzdur.
[39] 6. dize genel ölçü ile uyumsuzdur.
[40] 3. dize genel ölçü ile uyumsuzdur.

Ne huşatlık Hakk yâdı
Seher Vakti bolğanda
Baldın süçük Hû atı
Seher vakti bolğanda

diğer on iki şiir devrik ya da kurallı isim soylu ya da fiil soylu bir sözcükle muhakkak cümleleştirilmiştir.

Edebî sanatlar bağlamında bu şiirler değerlendirilirken söylenilmesi gereken en makûl şey, bu şiirlerin çoğunun bir vecd anının mirası olduğu ve dahası farkındalık dairesinde yazılanların dahi tamamının öğreticilik felsefesi ile kaleme alınmak dolayısıyla sanat kaygısı taşımadıklarıdır. Bütüncül bir söylem ve yaklaşımla bu şiirlere bakıldığında en çok içerilen sanat unsurunun teşbih ve teşhis olduğu görülür. Bu sanatların da maksadı anlatma biçimi olarak belirlendiği ve inandırıcılığın temel sanatları olmaları bağlamında içerildiği herkesin ortak kabulüdür.

Daha yalın bir söylemle; bu on üç şiir, biçim açısından ağırlıklı olarak koşma ve gazel formlarında yazılmıştır. Vezin bağlamında ise şiirlerde hem hece hem aruz kullanılmıştır. Dahası bu ölçülerin de farklı kalıplarının kullanımı tercih edilmiştir. Bu bakımdan bu on üç şiir, özellikle vezin açısından müşterektir denemez. şiirlerin konu ve tema bakımından bütünüyle aynı olması dolayısıyla tekrar eden unsurlar bağlamında da seher, gece, uyku ve ibâdet kavramlarının ve bunların çağrışımlarının hepsinde ortak eksenli, işin gerçeği ortak olarak içerildiği ve yinelendiği ortadadır. Kelime ve tamlama kadrosu bakımından da ortaklık üst seviyededir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya ait olan şiirlerdeki Osmanlı Türkçesinin kullanım yoğunluğunu hariçte bırakırsak diğer şiirlerin genelinde sâde bir Türkçe hâkimdir demek doğru olur. Bütüncül bir yaklaşımla kelime ve terkip kadrosu değerlendirildiğinde; ağırlıklı olarak isim soylu sözcüklerin kullanıldığı ama yüklem vazifesi taşıyan fiil soylu sözcüklerinin de hemen her şiirin her beyti için kullanılır olduğu öte yandan tamlama açısından metinlerin tamamının "u"lu tamlamaları daha sık kullanmakla berâber Türkçe isim ve sıfat tamlamalarının yanında Yaratıcı'yı tabir eden Arapça+Farsça ya da Farsça+Farsça kelimelerin oluşturduğu Farsça terkipleri de içerdiği görülmektedir. Tümevarım metodu ile şiirlere yaklaşıldığında tamamının kuruluşlarının devrik ya da kurallı muhakkak bir cümle teşkil ettikleri tespit edilir. Edebî sanatlar bağlamında ise, 13 şiirin hemen tümü, öğreticilik kaygısından ötürü yoğunlukla teşhis ve teşbih sanatlarıyla kurulmuş,klâsik belâgat sanatlarını ise içermemiştir. Bu bağlamda bu on üç şiirde bütüncül bir yaklaşımla; biçim açısından ölçü dışındaki diğer unsurlar bakımından yani form, tekrarlar, kelime ve tamlamalar, cümle kuruluşları ve edebî sanatlar noktalarında ortaklık hat safhadadır demek uygun olur.

C. Metinlerin Muhteva (İçerik) Açısından Tahlili

şiirlerin içerik açısından çözümlemesi; seher, gece ve uyku imajları dâhilinde şiirlerin birbirleriyle etkileşimi ve şâirlerin birbirlerinden esinlenmesi üzerinden olacak bu bağlamda ahlâk din ve tasavvuf yüklü bu metinlerin taşıdıkları anlam ve anlamlamalar çerçevesinde konu ve temalar açısından değerlendirilmeleri yapılacaktır.

Y3 ve E1 numaralandırmasıyla sınıflandırdığımız Yûnus'un *Allah görelüm neyler* tekrarlı koşma nazım şekliyle yazdığı şiri ile E.İ.Hakkı'nın *Mevlâ görelüm neyler / neylerse güzel eyler* şeklinde tekrar eden bentlerden oluşmuş muhammes formundaki tevfiznamesinin metinlerarası etkileşim dolayısıyla yazılmış olmaları hariç tutulursa, diğer on bir metnin muhteva olarak aynı çizgide oldukları kesindir. Ayrıca anılan bu iki metinlerarası yapıttaki esin, etki ve imaj ortaklığı iki şiir okunduğunda rahatlıkla algılanabilmektedir.

şiirlerin bütüncül ele alınışında içerik açısından; seher, gece, uyku, rahmet, ibâdet, yoldaşlık, âşıklık, riyâzât, Hakk ve sa'âdet kavramları ve kullanış yoğunlukları nispetinde seher,

gece ve uyku imajları üzerine kurulu olduğu açıktır. şiirlerin hemen tamamında verilen iletiler; seher ve gece vakitlerinin bereketli ve uğurlu zaman dilimleri olduğu, öte yandan bu vakitlerin uyku yerine taʻat ve ibâdetle geçirilmesi gerektiği; Hakk âşıkı olanın, az yemek, az içmek ve az uyumak dâhilinde çok ibâdet etmesi gerektiği şeklindedir. Esâsen "hikmet" ve adına gelenek denen silsilenin tarihsel çizgide devamı olan diğer metinler, Hakka taʻat göstermenin ve özellikle ona âşık bir edayla seher ve gece gibi tılsımlı vakitlerde ibadette bulunmanın rahmete ve rahmet kapılarının açılmasına, saadete ve dahası cennete açılan kapının anahtarına ulaşmada yoldaşlık edeceğini göstermede birer rehber vasfı taşımaktadır.

Bu metinlerin şâirlerin tümüne, mutasavvıf şâir denilebilir. Tasavvuf ve tarikat dairesinde yer alan bu şâirlerin tamamı, bu metinlerde tasavvuf remizlerine ve tasavvufî bahislere yer vermiştir. Bunlar H1'de rahmeti seherde câri kılmak, ümid birle gel, kolum algıl, yola salgıl, Hakk'dan kork, gaflet ve tövbe söylemleri ile; H2'de ibâdet, taʻat, zikr ve saʻâdet ile; K „de seher, tarikat, âşık, nefis, gözyaşı ve Kurʻan okumanın fazileti ile; Y1-Y2-Y3'de sırasıyla Y1 için, gaflet, dost dergâhına yüz dutmak, rahmet yeli, Kurʻan okumak, miskinlik ve âşıklık; Y2 için zikr-cân ve ten algısı, Y3 için tefviz ile; N'de gaflet, gözyaşı dökmek, dergâha yüz tutmak, miskinlik, âh etmek, hâcet kapılarının açılması ve feyz bulma ile; E1'de tevfiz E2-E3-E4 ve E5 için seyrân, hayrân, gönül gözü, beyt-i Hüdâ, sîvâ (çokluk), riyâzât, âşıklık, hayâ, esrâr, bîdâr (uyanık), Hakk'ın nidâsı ile ve ş'de ibâdet, duâ, uyumamak, hâcet kapılarının açılması, lezzet, devlet (saʻâdet) ve en sonunda da insan-ı kâmil olmak şekillerinde işlenilmiştir.

Görülüyor ki bu şiirlerde işlenilen remizler, imajlar müşterektir ve hatta aynıdır. Öte yandan şâirlerdeki tasavvuf ve tarikat ehli olma anlamındaki birliktelik konu ve temaları ortak kılmış ve bu bağlamda işlenilen imajlar da eşdeğer olmuştur. Adına gelenek denen algı ve his ortaklığı yüzyılı yenmeyi başarmış ve eşdeğerliliği doruk noktasına taşımıştır.

D. Metinlerde Eşdeğer ve Ayrık Durumlar

Men âsîmen pür-günâh hamd u senâ aytmasmen
Tavuk canvarnı körgil senâ aytur seherde **H1 (A)**

Şöyle ne dir horusunuz / Tanla virülür rûzunuz
Dost dergâhına dutgıl yüz / Tanla seher vaktinde tur **Y1(A)**

Egerçü merhâmet insâf sende olsa durmazdın
Hurus gibi olurdun târik-i rahat seherlerde **Ş (A)**

"Fezkûrûnî ezkürüküm"[41] âyetidin Yatanlarun yatlu hâli
Îmân boldı Hakk Teʻâlâ taatıdın Hiç nesneye varmaz eli
Keçmek kerek uşbu nefsin rahatıdın Seher eser rahmet yeli
Seherlerde kobub taʻat kılgum gelür **K** Tanla seher vaktinde tur **Y1**
(B) **(B)**

[41] Bakara 152. Ayet / Anın beni ki anayım sizi.

Çün uyudun nicebin gece nefs hazzı içün
Biriki Ğeb neolur o yâr-ı gâr içün uyuma **E3 (B)**

Huzûz-ı nefs için nice Ğeb uyku rahatın etdin
No"lur ol yâr için uyuma bir sa"at seherlerde **Ş (B)**

Seher vakti huĞ sa"at
Turğanda bolgay rahat
Açılur devlet sa"âdet
Seher vakti bolğanda **H2 (C)**

Açılıur bab-ı sübhânı
Çekilür hân-ı sultânı
Dökilür feyz-i Rabbânî
Hakka yalvar seherlerde **N(C)**

Bâb-ı ihsân-ı Hüdâ fetholmak istersen sana
Dil kapusun beklemek hoĞ lar olur vakt-i seher **E5 (C)**

Hayât-ı bâkî bul iste necâtı kıl münâcâtı
Bilirsin kim güĞâl olur der-i hâcet seherlerde **Ş (C)**

Ümid birle kelipmen dergâhınga Ğâh"ım
Bedkerdeyem[42] bedkirdâr[43] kolum alğıl seherde **H1 (D)**

ĞÇit ne dir horusunuz
Tanla virülür rûzunuz
Dost dergâhına dutgıl yüz
Tanla seher vaktinde tur
Y1 (D)

Kapusunda turup her bâr
Yüzün dergâhına tur var
Yürekden kıl demâdem zâr
Hakk"a yalvar seherlerde **N (D)**

Sen sanmadugun yirde
Nâgâh açıla perde
Dermân iriĞederde
Allah görelüm neyler **Y3 (E)**

Nâçâr kalacak yerde
Nâgâh açıla perde
Dermân ider ol derde
Mevlâ görelüm neyler
Neylerse güzel eyler **E1 (E)**

[42] Savrulmaktayım.
[43] Tutunacak Ğey.

Gel sözümi iy gâfil	Uyan gafletden ey nâim
Tanla seher vaktinde tur	Hakk'a yalvar seherlerde
Eyle buyurmış ol kâmil	Döküp acı yaş dâim
Tanla seher vaktinde tur **Y1 (F)**	Hakka yalvar seherlerde **N (F)**

Ey dîde nedir uyku gel uyan gecelerde
Kevkeblerin[44] et seyrini seyrân gecelerde **E2 (F)**

Ko hâb-ı gafleti çek kalbe seyret
Nice zâhir olur esrâr uyuma **E4 (F)**

Nice bin hâb-ı gaflette yatursın sen behey gâfil
Uyan kendine gel isterisen devlet seherlerde **Ş (F)**

Verilen metin örneklerinin yanındaki ayraç içi işaretlerinin içindekilerin denkliği, denk işaret alan metinlerin aynı çizgide ve dahası aynı olduğunu göstermek amaçlı kullanılmıştır. Açıkçası bu örnekler bile, karşılaştırmalı tahlili yapılan bu metinlerin müşterek eksenliliğini ispatlar. Esâsen, metinler arasındaki farklılık oldukça sınırlı şekilde İ. Hakkı ve Âgâhi'de beliren sanatlı söyleyişlerdedir.

Sonuç

Metinlerin müellifleri farklı devrin şâirleridir. Hemen tamamı tasavvuf ve tarikat ehlidir. Hâce Ahmed Yesevî ile Türkistan'da başlayan tasavvuf ve tarikatlaşma hareketi Anadolu'ya da ulaşmış,bu üslûbun bir silsile edâsınca Yûnus'a sonra Yûnus kelâmı olan Niyâzî-i Mısrî'ye, hâl ve kâl ehli E. İbrahim Hakkı'ya ve sanatkâr Âgâhi Efendi ile daha nice hikmet söyleyicisine ilhâmı sağlanmıştır. Bu kişilerden kimi bu görevi, sadece öğretmek, kimisi de sanatlı bir edâyla öğretmek olarak görmüştür. Belki de çoğu bir vecd anının mahsûlü bu şiirler, sanat açısından İ. Hakkı'da iyiye gâkir Âgâhi'de oldukça iyiye erişmiştir. Yine de dînî-tasavvufî şiirlerdeki şekli yetersizlikler özellikle bu silsilenin 18. yy. ve sonrası temsilcilerine gelene dek sürmüştür. şiirler, içerik açısından ise çıkış noktaları aynı olmak dolayısıyla oldukça benzerdir. Kullanılan imajların denkliği, şâirlerce kullanılan sözcükleri dahi benzer kılmıştır. Bütün bunlar bağlamında varılan nokta; gelenek, algı ve his ortaklığının devri aşmış ve yüzyıllar sonrasına dahi etki edebildiği yönündedir.

KAYNAKÇA

ALBAYRAK, Nurettin (2010). **Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü.** 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.

ALTINTAş, Hayrânî (B.y.y.). **Tasavvuf Tarihi.** Ankara: Akçağ Yayınları.

[44] Yıldız.

AYTAÇ, Gürsel (2003a). **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi.** İstanbul: Say Yayınları.

AYTAÇ, Gürsel (2003b). **Genel Edebiyat Bilimi.** İstanbul: Say Yayınları.

BİÇCE, Hayati (2005). **Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet.** 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.

Bursalı Mehmet Tahir (2009). **Osmanlı Müellifleri.** (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yayınları.

CEBECİOĞLU, Ethem (2004). **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.** 2. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2005). **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat.** 22. Baskı, İstanbul: Aydın Kitabevi.

M. Nur (1976). **Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi.** (Haz. M. Sadettin Bilginer), İstanbul.

ERDOĞAN, Kenan (2008). **Niyâzî-i Mısrî Dîvânı.** 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

ERGİN, Muharrem (2004). **Dede Korkut Kitabı I.** 5. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

ERHAT, Azra (2011). **Mitoloji Sözlüğü.** İstanbul: Remzi Kitabevi.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1999). **Marifetnâme.** (Sadeleştiren: Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç), C.2, 5. Baskı, İstanbul: Huzur Yayınları.

GÜFTA, Hüseyin (2010). "Divan şiirinde Vakt-i Seher". **Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi,** Volume 3, Issue 15, s. 93-137.

GÜZEL, Abdurrahman (2006). **Dînî Tasavvufî Türk Edebiyatı.** 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kemal Ünüvar Emin Mahmud Kemal (1999). **Kemalü'ş-Şu'ârâ-Son Asır Türk Şâirleri.** (Haz. Müjgan Cumbur), C.1, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

KARABEY, Turgut, Külekçi Numan (1997). **Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Dîvânı.** Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Kaşgarlı Mahmud (2006). **Dîvân-ı Lugat-İt-Türk.** (Çev.: Besim Atalay), C.4, 5. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Komisyon (Ahmet Bican Ercilasun vd.) (1991). **Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü Klavuz Kitap I.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KORKMAZ, Mehmet (2011). **Mitoloji Sözlüğü.** Ankara: Alter Yayınları.

Kur'an-ı Kerim Meâli (2006). Haz.: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, 12. Baskı, Ankara: Diyânet İşleri Bakanlığı Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (2002). **Türk Mitolojisi.** C.2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

PALA, İskender (2009). **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü.** 18. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.

ROUSSEAU, M. Andre, Pichois Claude. **Karşılaştırmalı Edebiyat.** (Çev.: Mehmet Yazgan), İstanbul: MEB Yayınları.

Şâmî (2007). **Kâmûs-i Türkî.** C. 1-2, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Şakir Agahi Efendi (1263 / 1866). **Dîvânçe-i Şâkir Âgâhî.** Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu: 06 MİL YZ A 8867.

TATÇI, Mustafa (2011). **Yûnus Emre Dîvân-Risâletü'n-Nushiye.** 2. Baskı, İstanbul: H Yayınları.

TUMAN, M. Nail (2001). **Tuhfe-i Nâ'ilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri.** (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yayınları.

VARDAR, Berke (1998). **Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.** 2. Baskı, İstanbul: ABC Kitabevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 429-440, ANKARA-TURKEY

BÂKÎ'NİN GAZELLERİNDE HÜSN-İ TA'LÎL SANATI

İsrafil BABACAN[*]

ÖZET

Bâkî gibi kudretli bir şairin üslubunu anlamak ve açıklamak hiç de kolay değildir. Onun ses, tasvir ve ibdâ bakımından zengin bir anlatıma sahip olduğu gerçeği, güçlü ve ayrıntılı örneklerle gösterilmelidir. Biz bu monografik çalışmamızda, Bâkî'nin gazellerini esas alarak en yaratıcı edebî sanat olan hüsn-i ta'lîli nasıl kullandığını ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda sadece Bâkî'nin, bu sanatı nasıl ve hangi türlerde icra ettiği göstermedik; aynı zamanda onun gazellerinden hareketle, hüsn-i ta'lîl sanatının daha önce denenmeyen bir sınıflandırmasına gittik. Böylece bu sanatın, daha kolay tanınmasını sağlamaya çalıştık.

İncelememize göre Bâkî, gazellerinde hüsn-i ta'lîl sanatını bir yandan geleneğe uygun biçimde oluştururken diğer yandan bu sanatın malzemesi ve teşkili konusunda yeni arayışlarda bulunmuştur. Bunda hayal gücüne olan kuvvetli inancı önemli bir rol oynar. Ayrıca bu durum, onun nispeten sade-dolaysız anlatımına da uygundur. Onun hüsn-i ta'lîllerinde, hayalî kurgulara hayalî nedenler bulma yolu, hakikî vaka ve durumlara hayalî nedenler bulma yolundan daha fazladır. Çünkü o, çok katmanlı, zengin ve hayal esaslı bir sanat anlayışını esas almıştır. Bâkî teşkil bakımından hüsn-i ta'lîli en fazla teşhîs ve teşbîh sanatlarıyla birlikte kullanır. Bu sanatta içerik bakımından ise, her türlü tabiat ve sosyal olay malzemelerine yer verir. Dolayısıyla Bâkî, hüsn-i ta'lîl sanatını oldukça başarılı kullanması sayesinde hem yaratıcı gücünü kuvvetle ortaya koymuş, hem de şiirini türlü hayaller ve çeşitli malzemeler bakımından son derece zenginleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bâkî, gazel, hüsn-i ta'lîl, Klâsik Türk Şiiri.

THE LITERARY ART HÜSN-İ TA'LÎL IN BÂKÎ'S GHAZELS

ABSTRACT

It is not easy to comprehend and interpret the style of a powerful poet like Bâkî. The fact that he has a rich combination of expression in terms of sounds, description and genuineness must be depicted with powerful and detailed examples. This monographic study aims to present how Bâkî uses one of the creative literary arts'hüsn-i ta'lîl in his ghazels. This study does not only explain how Bâkî uses this art and which kinds of the art he prefers but also makes a classification for the art that hasn't been introduced before. Thus this art would be more comprehensible by readers of poetry.

[*] Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniv. Ġnsan ve Toplum Bil. Fak., El-mek: ibabacan76@gmail.com

This study brings out that on one hand Bâkî uses the literary art "hüsn-i ta'lîl" in the traditional sense and on the other hand he innovates new sayings in terms of content and creation. This is a result of his strong trust in the power of imagination. This situation also leads to a pure and direct expression. In his "hüsn-i ta'lîl"s it is observed that imaginative causes to imaginative fictions are more common than finding imaginative causes to real situations and circumstances. Because he prefers a multi-layered view of art that is based on an abundant imagination. Bâkî mostly uses "hüsn-i ta'lîl"s with the literary arts "teşhîs" (personification) and "teşbih" (simile). In his "hüsn-i ta'lîl"s there are many elements related with nature and social events. Thus with a successful usage of this art Bâkî enriches his poetry with many imaginations and poetic elements, which proves his power of imagination.

Key Words: Bâkî, ghazel, hüsn-i ta'lîl, Classical Turkish poetry

Giriş

Bâkî'nin yaşadığı XVI. yüzyıl, Türk şiir ve sanatının kendi karakterini bulduğu bir yüzyıldır. O, kendi devrinde, İstanbul Türkçesi ve Klâsik Türk şiiri'ni zirveye taşıyan şair olarak kabul edilir. Bu dönemde Klâsik Türk şiiri, örnek aldığı İran şiiri ile boy ölçüşebilecek seviyeye gelmiş, Fuzûlî (ö. 1556), Bâkî (ö. 1600), Yahyâ Bey (ö. 1582) gibi, bulundukları geleneğe yön verebilen şairleri yetiştirmeye başlamıştır.

Bu asırda, dil ve estetik bakımdan derinleşen devrin şiiri, sanatın şekil ve muhteva yönüne aynı derecede ağırlık vermiştir. Klâsik şiir geleneği zaten yapısı itibarıyla muhteva kadar- belki ondan daha fazla- şekil ve söz sanatlarına da itibar etmiştir. Özellikle "edebî sanatlar" diye adlandırılan söz ve mana sanatlarını, şiirin temel ekseni kabul etmiştir.

Klâsik Türk şiiri'nin "poetikacıları" kabul edebileceğimiz belâgatçiler, "mânâyı bir dilbere, edebî sanatları da onun giyinip kuşandıklarına, takındıklarına ve süründüklerine benzetmişlerdir. Tabiattaki varlıklar ve olaylar kendi durumları içinde ne kadar mükemmel ne kadar hoşa gidici olurlarsa olsunlar, onları salt göründükleri halleriyle konu edinmek, bir güzeli sadece örtünmesi gereken yerlerini örterek ortaya getirmek gibi görülüyordu. Her zaman gözümüzün önünde duran, her gün bizim veya çevremizdekilerin başından geçen şeylerin tekrar edilmesi ne kadar sıkıcı, ne kadar heyecansızdır! O halde ne olmalıdır; ya her şey istediğimiz biçimde yeniden kurulmalı, yapılmalı veya beğeneceğimiz, haz duyacağımız bir kılığa sokulmalıdır. Sanat söz konusu olunca *ibdâ* (yaratma) dediğimiz işte bu eylemdir" (Çavuşoğlu, 1986: 3). Yani Klâsik Türk şâirleri sanatı, dolayısıyla şiiri, başlı başına bir *ibdâ* hareketi olarak görmüşlerdir.

İleride ayrıntısıyla değineceğimiz gibi hüsn-i ta'lîl sanatı, esasında ibdâ (yaratma) eylemi barındıran en zengin edebî sanattır. Çünkü bu sanatta eşya, vaka ve olgular, temel nedenleri dışında "şâirâne sebepler" diyebileceğimiz ontolojik gerçekler dışında, öznel bakışaçılarıyla yorumlanır. Bu da şairin, yaratıcılık ve şâirânsî kabiliyetini en bariz biçimde gösterdiği sahadır. Şairin tahayyül kudreti ve şiirin zenginliği önemli bir oranda bu sanat çerçevesinde görülür.

Söz konusu duruma Bâkî örneğinde baktığımızda, kendisinden bahsedilen en eski kaynaklar olan "Şu'arâ tezkireleri"nden itibaren şiiri akıcılık, ses zenginliği, yaratıcılık ve edebî sanatlar bakımlarından zengin bulunan bir şâirdir. Latîfî onun hakkında "*...sanâyi'-i şi'riyyeye dahî dest-resi vardur*" (Canım, 2000: 186) diyerek şiir sanatlarındaki maharetine dikkat çeker. Âşık Çelebi, "*Cevdet-i zihn-i derrâki hakkâk-i dürr-i gûşvâre-i ebkâr-ı efkârdur ve hiddet-i tab'-ı çâlâki*

sekkâk-i dirhem ve dînâr-ı bâzâr-ı eş'âr-ı belâgat-şi'ârdur. Âyîne-i hâtırı çihre-nümâ-yı şâhid-i kelâma meclâ-yı cemâl ve serâçe-i kalbi hacle-i nev-arûs-ı hayâldür" (Kılıç, 2010/I: 409) ifadeleriyle, tabiatındaki yaratıcılık ve hayal gücünü vurgular. Hasan Çelebi onun hakkında, "*eş'âr-ı dürer-bârı âb-ı revân gibi sâfî vü cârî ve ebkâr-ı efkârı huşûnet ü rekâketden sâlim ü ârîdür*" (Kutluk, 1989/I: 200) yargısıyla dilindeki incelik ve sadeliğe dikkat çekip tevriye ve îhâm gibi edebî sanatlara meylini, "*mezbûr Bâkî Çelebinün aksâm-ı eş'âr-ı belâgat-nizâmından tevriye vü îhâma meyl-i tâmı vardur*" (Kutluk, 1989/I: 204) cümlesiyle anlatır. Bursalı Mehmed Tahir, "*Bâkî'nin ara sıra kinâye ve cinâs tarzında hafîfliklerde bulunması teşbîhât ve istiârâtda bazı mertebe mübâlâtsızlık göstermesi kendi kemâlât-ı kesbiyesi ve hüsn-i tabiatıyla şâyân-ı te'lif görülmemişdir ki pek doğrudur*" diyerek Bâkî'nin teşbih ve istiârelerinde bazen düzensizlik olduğunu vurgulamakla birlikte, "*Bâkî'ye göre bir çehre-i hüsnün tertîbât-ı suveriyesi enzâr-ı tahayyüre en muhteşem nefâ'is-i tabiîyeyi ihtâr, ilhâmâtı dâimâ Şarka mahsûs tahayyurata münhasır kalmaz*" (Bursalı Mehmed Tahir, 1333/II: 100) diyerek onun güzellik karşısındaki yaratıcı bakış gücünün önemine değinir.

Bâkî, batı ve doğuda yazılan edebiyat tarihlerinde de şiir kudreti ve Türk şiirindeki önemi ön plana çıkarılan bir şairdir. Gibb onu, "zamanının modasına uygun belâgat renklerinden âzâde" olmakla birlikte "sâde ve dobra dobur" bulur. Ayrıca, dilinin "saflık ve düzgünlüğü"nün onu, ülkesinin klâsik şairleri arasında en üst mevkiye çıkardığını iddia eder (Gibb, 1999/III-IV: 110). Köprülü ise, "kasîdelerinde gösterdiği büyük muaffakiyet"e rağmen, onun asıl başarılı olduğu tarzın "gazel tarzı" olduğunu söyler (Köprülü, 2004/II: 476). Ayrıca o, edebî sanatlara ve kelime oyunlarına çok düşkün olup eserlerini daima büyük bir itina ile her mazmûnu, her hayali inceden inceye arayıp işlemek suretiyle vücuda getirmiş, ilhamına hiçbir zaman serbest bir mecra vermemiştir (Köprülü, 2004/II: 477). Asıl itibarıyla Bâkî'nin şiirlerinde ses, Türkçeye hakimiyet ve tasvir olmak üzere üç ana unsur vardır (Şentürk-Kartal, 2007: 326). Bu değerlendirmelerden Bâkî'nin yaratıcı kudret ve tasviri, şiirinin asıl mihveri yaptığı açıkça görülmektedir.

İşte bizim çalışmamıza Bâkî'nin gazellerinde hüsn-i ta'lîl sanatını konu edinmemiz, bu yaratıcı şairin tasvir gücünü en bariz ve zengin biçimde gazellerinde ortaya koymasındandır. Bâkî, klâsik şiirimizin zirve isimlerinden biridir ve onun en seçkin ibdâ numuneleri gazellerinde yer almaktadır. Ayrıca onu bu zirveye taşıyan yaratıcılığını sergilediği en belirgin sanat da hüsn-i ta'lîldir.

I. Hüsn-i Ta'lîl Sanatının Ana Hatları

Kelime anlamı olarak hüsn, "güzel, iyi, güzellik, iyilik" gibi manalara gelir. Ta'lîl ise, "illet ve sebep gösterme" anlamlarındadır. Edebî ıstılah olarak hüsn-i ta'lîl, "bir itibar-ı latife (zarif ve güzel bir nükteye) dayalı olarak bir husus için münasip bir sebep ortaya koyma" (Nâci, 1996: 43), "ifadeye letafet vermek maksadıyla, bir hususu, hakîkî olmayan bir itibâra dayanarak, kendi sebebine aykırı bir sebeple vasıflandırma" (Bilgegil, 1989: 212), "bir hadiseye veya bir duruma, ifadeye güzellik katacak tarzda, kendi sebebi dışında bir sebep gösterme" (Saraç, 2001: 209) ve "bir şeyin meydana gelişi için şairane bir sebep söyleme" (Coşkun, 2007: 168) şeklinde tanımlanır.

Hüsn-i ta'lîlden bahseden belâgat ve edebî sanat kitapları, bu sanatın oluşması için bazı önemli noktalar olduğunu söylerler. Bunlar: 1. Bilinen nedenin inkar edilmesi 2. Bilinen neden yerine yakıştırılan nedenin gerçek olmaması 3. Yakıştırılan nedenin bilinen nedenden daha güzel olması (Ergi, 1986: 22-23; Bayraktar 1998: 62). Ancak uygulamada, bilinen nedenlerin yerine konan bütün nedenlerin daha güzel olduğunu söylemek mümkün değildir. Öte yandan bilindiği gibi, hüsn-i ta'lîlde "gösterilecek sebebin hakikî olmaması yani, bahsedilen durumun bizzat kendisine mutabık olmaması şarttır. Hakikî olursa sıradan bir sebep gösterme olarak söze güzellik katan sanatlardan sayılamayacağından hüsn-i ta'lîl gerçekleşmiş olmaz" (Nâci, 1996: 43). Zira bu

takdirde şairin sanatkârane bir tasarrufu yoktur ki bu durum "hüsn" ile sıfatlanıp bu ifade özelliği bedî'î, yani ifadeye güzellik katan bir unsur olsun. Yine de bu gibi ifadelerde ta'lîl yani bir sebebe bağlama, sebep gösterme vardır[1] (Saraç, 2001: 209). Kısacası bu sanatta gerçek neden yerini alan "şâirâne" neden, "ibdâ" yani yaratma faaliyeti içinde oluşmuş "güzel ve estetik" bir neden olmalıdır.

Tarlan, hüsn-i ta'lîli "heyecana bağlı" sanatlar içinde değerlendirir. Ona göre bu sanat, şu şekilde meydana gelir: "*İnsan, hâricî hâdisâta o andaki ruhî hâletinin gözüyle bakar. Âfâkî âlem, enfüsî nazarla görülür. Bu hâdiseleri herhangi bir teessürün hususî mantığına göre mütâlaa ederiz. Heyecan haline gelen bir ruh muhitine yayılır. Her şey, kendi heyecanı içindedir. Bu hâdiseyi felsefedeki idrâk-i hâriç nazariyesiyle karıştırmamalıdır. Hüsn-i ta'lîl sanatını icap ettiren heyecan hali ayrıdır*" (Tarlan, 1981: 163). Yine Tarlan'ın bu sanat hakkında "*hüsn-i ta'lîl sanatının muaffakiyetli olabilmesi, bizi de aynı hissî mantığa kuvvetle sürükleyebilecek bir zehir ihzar etmesindedir. Tabiî olmayan sebeplere sanatkârın inanması lâzımdır. İnanmayan veya bize inanmış kanaatini vermeyen inandıramaz*" (Tarlan, 1981: 163) düşüncesi, sonraki edebî sanatlar kitaplarında hep tekrar edilip durmuştur. Ancak sanatın, özellikle de Klâsik Türk şiiri'nin, bir "inanma ve inandırma" faaliyeti olmadığı göz önüne alındığında, bu düşünceye katılmak mümkün değildir. Aksi takdirde, mübalağalar ile bazı akıl ve adet dışı teşbîhlerin de, oluşturucusu şairler tarafından inanılarak yapıldıklarını kabul etmek gerekir. Bu ise hem akıl dışıdır hem de Klâsik Türk şiiri'nin sanat anlayışına aykırıdır.

Biz, Bâkî'nin gazellerinde farklı açılardan değişik tür ve uygulamalarını tespit etmemize rağmen, geleneksel belâgat ve edebî sanat kitapları, hüsn-i ta'lîl sanatının iki temel tipinden söz etmişlerdir: 1. İfâdeye letâfet verecek itibâr, sâbit bir sıfât olduğu takdirde, onunla ilgili vasfın beyanını kast etmek. Yani, dile getirilen hadise ve durum vukuu bulan bir gerçektir. Şair bu hadiseye veya duruma gerçek sebebi dışında hayalî bir sebep bulup gösterir[2]. 2. İfâdeye letâfet verecek îtibar sâbit olmadığı takdirde, onu ispat maksadıyla yapılan hüsn-i ta'lîl. Yani, dile getirilen hadise veya durumun aslında gerçek dünyada –gerçekleşmesi aklen mümkün olmakla birlikte-söylendiği şekilde mevcut olmaması yahut da olması asla mümkün olmaması; yine de şairin önce bu hadiseyi var kabul edip ona daha sonra bir de hayalî sebep göstermesidir[3]. (Bilgegil, 1989: 214; Saraç, 2001: 209). İfâde edildiği sırada kullanılan üslup bakımından da bu sanatı gruplandırmak mümkündür. Birincisi, hüsn-i ta'lîl bazı durumlarda neden bildiren edatların (güyâ/gûyiyâ, sanki, herhalde vb.) yardımıyla ifade bulur, yani sebep gösterme açık olur[4]. Bazen de hüsn-i ta'lîl açık olmaz; sebep gösteren, bir hadiseyi sebebe bağlayan ifadenin bizzat kendisi üslûbu olur[5] (Saraç, 2001: 209; Coşkun, 2007: 168).

Hüsn-i ta'lîl çoğu kez teşbîh (benzetme) sanatıyla iç içe olmasına rağmen onunla temel bir farkı vardır: "*Eğer sanatkâr inkâr ettiği mevcudun yerine bir başkasını ikâme ederse teşbîh*

[1] Bâkî'nin şu beyitte, "tabîb" diye nitelediği sevgilinin, "derd ehli"nin haliyle ilgilenmediği için onların "figân u zâr"larından haberdar olmadığını söylemesi, tabiî bir sebebe bağlı "ta'lîl"e örnektir: "*Tabîbüm eyle müstağnîsin ehl-i derd hâlinden/Ki kapunda figân u zâr iden bîmârı tuymazsın*" (G. 396/3, s. 344).

[2] Buna Bâkî'nin şu beytini örnek verebiliriz: "*Gömgök itdi sille-i âhum sipihrün sûretin/Gök yüzine bak inanmazsan eger ey meh-likâ*" (G. 15/3, s. 110). Şair, gökyüzünün maviliğini, ona attığı "âh tokadı"na bağlamaktadır. Yani gökyüzünün gerçekten var olan maviliğini, hayalî bir nedenle ilişkilendirmektedir.

[3] Buna da Bâkî'nin şu beytini örnek gösterebiliriz: "*Gülzâr-ı hüsni olmaz idi böyle sebzezâr /Akıtmayaydı yaşumı çok çok o gül-'izâr*" (G. 111/3, s. 170). Şair önce, sevgilisinin güzellik bahçesini yeşil ve çemenlik bir alan gibi tasavvur edip sonra bunu sağlayan şeyin, sevgilisi için akıttığı gözyaşları olduğunu söylemiştir. Yani kendi oluşturduğu bir ön kabulü, yine kendisinin ileri sürdüğü bir nedene dayandırmıştır.

[4] Bâkînin şu beytinde olduğu gibi: "*Düşüp ol kadd-i bâlâdan döşenmiş hâk-i râh üzre/Mu'anber zülfi **gûyâ** sâye-i serv-i sanavberdür*" (G. 50/3, s. 131).

[5] Bâkî'nin şu beytinde olduğu gibi: "*Bilmezem nice göreyim ben o mâhun yüzini/Bakıcak gün yüzine gözümi nem-nâk eyler*" (G. 188/2, s. 216).

yapmış olur. Tabii sebebi inkar edip yerine heyecanıyla mütenasip bir sebep ikame ederse hüsn-i ta'lîl sanatı yapar. Teşbîh bir kelime, hüsn-i ta'lîl bir kaziyedir" (Tarlan, 1981: 164). Ayrıca hüsn-i ta'lîli tecâhül-i ârif sanatına benzetmek de mümkündür. Ancak tecâhül-i ârifte, şair gerçek nedeni inkar etmez. Yalnız inkar etmiş gibi görünür. Oysa hüsn-i ta'lîlde, gerçek neden yerine şairce keşfedildiği iddia edilen bir başka neden ikâme edilir.

Son olarak bu sanatın, daima "kati bir hüküm" şeklinde yapıldığı vurgulanmıştır (Nâci, 1996: 45). Eğer şair ikâme ettiği yeni nedenden şüphe ettiğini kast eder bir ifade kullanıyorsa bu durumda, *şibh-i hüsn-i ta'lîl* (hüsn-i ta'lîl benzeri) sanatı ortaya çıkmış olur. Bazı belâgat kitaplarında hüsn-i ta'lîl, *hüsn-i tevcîh* (güzel yönlendirme, anlamlandırma) başlığı altında yer alır.

II. Bâkî'nin Gazellerinde Hüsn-i Ta'lîl Sanatının Kullanılışı

Bâkî'nin 544 gazelinde hüsn-i ta'lîl sanatı üzerine yaptığımız incelemede, 216 beyitte belirgin bir biçimde bu sanatın yer aldığını gördük. Ancak edebî sanatların iç içe geçişi ve birbiri arasındaki geçişkenliği bu sayıyı esnek bir biçimde değerlendirmemizi gerektirir. Yine de, Bâkî'nin gazellerinde belirgin hüsn-i ta'lîl sayısını, gazel sayısına oranlarsak, % 39. 70 oranını elde ederiz. Onun gazellerinde diğer edebî sanatlar hakkında bu tür bir çalışma yapılmadığından, bu oranın ne ölçüde bir yoğunluğu ifade ettiğini söylemek şimdilik mümkün değildir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, klâsik belâgat kitaplarında hüsn-i ta'lîlin yalnız iki türünden bahsedilmiştir. Ancak biz, Bâkî'nin gazelleri üzerine yaptığımız bu incelemede, söz konusu sanatın, değişik açılardan gruplandırılabilecek kadar karmaşık bir yapıda olduğunu gördük. Tespitlerimize göre, Bâkî'nin gazellerindeki hüsn-i ta'lîller şu gruplara ayrılır[6]:

1. Kuruluş Yapısına Göre:
    a. Gerçek hüsn-i ta'lîller
    b. Şibh-i hüsn-i ta'lîller
2. Temel Vakaya Göre:
    a. Gerçek bir olaya hayalî nedenlerin bulunduğu hüsn-i ta'lîller
    b. Hayalî bir olaya, yine hayalî nedenlerin bulunduğu hüsn-i ta'lîller
3. İfade Ediliş Tarzına Göre
    a. Olumsuz ifadelerle anlatılan hüsn-i ta'lîller
    b. Doğrudan ifade edilen hüsn-i ta'lîller
4. İçerdiği Edebî Sanata Göre:
    a. Teşhîs içerikli hüsn-i ta'lîller
    b. Teşbîh içerikli hüsn-i ta'lîller
5. Kullanılan Unsura Göre:
    a. Bitkiler ve bitkilerle ilgili mekanın kullanıldığı hüsn-i ta'lîller
    b. Gök cisimlerinin kullanıldığı hüsn-i ta'lîller

6. İsa Kocakaplan, Yahya Kemal'in şiirlerinde konu esaslı olarak hüsn-i ta'lîlleri dört gruba ayırmıştır: Bunlar: 1. Aşk ve güzellik ile ilgili kullanılışlar. 2. Kahramanlık ve tarihî hadiselerle ilgili kullanılışlar. 3. Ölüm ve hayat ile ilgili kullanılışlar.4. Tabiî olaylarla ilgili kullanılışlar(Kocakaplan, 1998: 228). Ancak hem divan şiirinin asıl temasının aşk olması, hem de Bâkî'de sadece gazelleri ele almamız münasebetiyle, burada böyle bir ayrım yapmamız söz konusu değildir.

c. Tabiat kanunlarının kullanıldığı hüsn-i taʿlîller

d. Hayvanların kullanıldığı hüsn-i taʿlîller

e. EĢyanın Kullanıldığı hüsn-i taʿlîller

f. Diğer hüsn-i taʿlîller

1. Kuruluş Yapısına Göre Hüsn-i Taʿlîller:

a.Gerçek Hüsn-i Taʿlîller: Belâgat kitaplarında yapılan ilk ayrıma göre hüsn-i taʿlîller, gerçek ve Ģibh-i hüsn-i taʿlîl (hüsn-i taʿlîl benzeri) olmak üzere ikiye ayrılır. Gerçek hüsn-i taʿlîllerde Ģair, hakikî sebep yerine ikâme ettiği sebep hakkında herhangi bir Ģüpheye mahal vermez. Ġfadesi, kati hüküm Ģeklindedir. Ġu örnekte olduğu gibi:

Cûy-ı hüsn âbı taşup çıkmış o servün biline
Bâkıyâ sanma miyânında turan hançerdür (G. 107/5, s. 167)

Bu beyitte Bâkî, "servi gibi güzel" sevgilinin beline taktığı Ģeyin "hançer" olduğunu inkar etmektedir. Ġair göre görünen Ģey, "güzellik ırmağının taĢan suyu"dur. Yani burada hüküm katidir. Ġairin bu konuda Ģüphesi yoktur.

b. Ġibh-i Hüsn-i Taʿlîller: Bu tür hüsn-i taʿlîllerde Ģair, hakîki sebep yerine ikâme ettiği sebep hakkında, bazı edatların da yardımıyla, Ģüphe taĢıdığını beyan eder. Aslında bu durum, Ģairin muhatabının dikkatini çekmek amacıyla oluĢturulmuĢ sanatsal bir ifadedir. AĢağıdaki beyitte Bâkî'nin, herhangi bir gerçek nedenle Ģaraptan uzak kalmasını, "habâb", yani Ģarap üzerinde oluĢan kabarcığın, Ģarap kadehine "gözü değmesiyle" onu kırmasına bağlaması, bir Ģibh-i hüsn-i taʿlîl örneğidir. Ancak "gûyâ" ifadesiyle teĢbihe dayalı Ģüphesini bildirir:

Devrân ayagın şöyle şikest itdi şarâbun
Gûyâ ki mey-i nâba gözi degdi habâbun (G. 269/1, s. 266)

Yine verilen Ģu örnekte Ģair, sevgilinin kulağında takılı cisimlerin onun küpeleri değil, "taze gülden damlayan çiğ tanecikleri" olacağı konusundaki Ģüphesini yine "gûyâ" ifadesiyle bildirir. Yani gerçek sebep yerine ikâme ettiği, "taze gülden damlayan çiğ tanecikleri" iddiası hakkında Ģüphesi vardır. Aslında Ģibh-i hüsn-i taʿlîlde, çok belli edilmek istenmeyen bir teĢbih yer alır:

Jâleler tamlamağ ister gül-i terden gûyâ
Görinen dürr-i benâgûşı degüldür yârun (G. 276/6, s. 270)

2. Beyitte Anlatılan Temel Vakaya Göre Hüsn-i Taʿlîller:

a. Gerçek Bir Olaya Hayalî Nedenlerin Bulunduğu Hüsn-i Taʿlîller: Belâgat kitaplarının hüsn-i taʿlîl hakkında yaptığı ikinci ayrım budur. Yani, bu sanatı oluĢturan Ģair, ya hakikî sebep yerine hayalî bir sebep oluĢturur ya da kendi yarattığı hayalî bir durumun nedenini inkar ederek ikinci bir hayalî sebep ikâme eder. AĢağıdaki beyitlerin ilkinde Bâkî, karanfilin solup boynunu bükmesini, "dertten beyazlaĢan saçını yâre arz etmesi" nedenine bağlamıĢtır. Aslında karanfilin tabiî nedenlerle solarak boynu bükülür. Ġair burada hakikî sebep yerine, hayalî bir sebep koymuĢtur. Ġkinci beyitte ise Ģair, gözünden gelen sıvının yaĢ olduğunu inkar ederek bunun, "sevgilinin aĢk Ģarabı" nedeniyle ortaya çıktığını söylemek suretiyle hakikî nedeni, hayalî nedenle yer değiĢtirmiĢtir:

Aşkunla kılup kâmetini dâl karanfül
Arz itdi sana mûy-ı sefîd âl karanfül (G. 284/1, s. 276)

Çeşmüm üzre görinen hûn-âbe sanma Bâkiyâ
Gözüme geldi şarâb-ı aşk-ı dil-ber mül gibi (G. 492/5, s. 406)

b. Hayalî Bir Olaya Hayalî Bir Nedenin Bulunduğu Hüsn-i Ta'lîller: Bu tür hüsn-i ta'lîllerde şair iki tür ibdâ faaliyeti içindedir: Birincisi, kendi kurguladığı bir durumun hayalî nedenini zikreder. Sonra da, bu nedeni inkar ederek, ikinci bir hayalî neden oluşturarak ilk nedenin yerine koyar. Bu tür hüsn-i ta'lîller, daha sanatsal ve hissî bir kurgu taşır.

Aşağıdaki beyitlerin ilkinde Bâkî, sevgilinin doğal olarak oluşan "zülfünün siyahlığını", "hümâ kuşu kanadının gölgesi" olmasına bağlamıştır. Sonra bu nedenden yola çıkarak, klâsik şiirde sevgilinin türlü halleriyle "güzellik ülkesine sultan olmasını" görmezden gelerek bu durumu, onun saçlarının "hümâ kuşu kanadının gölgesi olmasına bağlamıştır. İkinci beyitte ise şair, "âh"ını mum gibi yakıcı olarak tahayyül edip pervânenin bu mumda kanadını yaktığını söylemiştir. Sonra da, gökte ayın sönüklemesi veya tutulması halini inkar ederek bunun kendisinin, "âh mumuyla yanan pervâne kanadı" olduğunu ileri sürmüştür:

Zülf-i siyâhı sâye-i perr-i hümâ imiş
İklîm-i hüsne anun içün pâdişâ imiş (G. 218/1, s. 234)

Pervânedür ki yakdı perin şem'-i âhuma
Fark-ı felekde münhasif olmış kamer degül (G. 290/3, s. 280)

3. İfade Ediliş Tarzına Göre Hüsn-i Ta'lîller:

a. Olumsuz İfadelerle Anlatılan Hüsn-i Ta'lîller: Bilindiği gibi hüsn-i ta'lîl, hakîkî sebebin inkarına dayanır. İnkarın gerçekleşmesi için de ya yargı taşıyan fiilin olumsuz bir ek içermesi ya da, "sanman, değildir" vb olumsuz mana taşıyan bir fiil olması gerekir. Bu şekilde yapılan hüsn-i ta'lîlleri "*olumsuzlamalarla yapılan hüsn-i ta'lîller*" diye nitelemek mümkündür. Böyle bir özelliğin bilinmesi, bu sanatı daha kolay teşhis etmemizi sağlar. Aşağıda verilen örneklerde olumsuzlama içeren kısımlar işaretlenmiştir:

Kim gûş ururdı kavline meclisde def gibi
*Nây **olmayaydı** nâle-i uşşâka hem-nefes (G. 209/2, s. 228)*

*Ebr-i bahâr-ı işvedür ebrû **degüldür** ol*
Bârân-ı hüsn rişte sidür mû degüldür ol (G. 295/1, s. 282)

*Kâküli **sanman** görinen tâcir-i devlet hümâ*
Sâye salmışdur o şâhenşâh-ı hûbân üstine (G. 438/3, s. 371)

b. Doğrudan İfade Edilen Hüsn-i Ta'lîller: Bu türün örneklerinde, herhangi bir olumsuzlama yer almamasına rağmen, beyitte gerçek neden yerine konulan hayalî neden kendini hissettirir. Yani doğrudan doğruya dile getirilir. Aşağıdaki beyitlerde lâlenin kızıllığının deliliğinden, ortasındaki siyahlığın da akıl nedeniyle oluşmuş şuurun bozukluğundan kaynaklandığı; eski gök inancına göre dokuz katman olan göğün şairin gözyaşı pınarıyla döndüğü ve cihanın zuhuruna sevgilinin güzelliği bahsi neden olduğu ifade edilirken bu hayalî nedenler, gerçek nedenlerin olumsuzlanmasıyla değil, doğrudan dile getirilir:

Lâle çemende başı açuk kıpkızıl deli
Sevdâ-yı hâl-i yâr ile muhtel dimâgı var (G. 53/4, s. 133)

Bu nüh dôlâbı gerdân eyleyen seyl-âb-ı eşkümdür
Yaşum ser-çeşmesinden bahs idersem mâ-cerâ artar (G. 64/3, s. 139)

Bâ'is cemâlün oldı cihânun zuhûrına
Hürşîddür bahâne vücûdına gündüzün (G. 260/3, s. 261)

4. İçerdiği Edebî Sanata Göre Hüsn-i Ta'lîller:

a. Teşhîs İçerikli Hüsn-i Ta'lîller: Edebî sanatlar çoğu kez iç içe girmiş bir yapıya sahiptir. Hüsn-i ta'lîl sanatı da, birçok sanatla iç içe bulunmakla beraber, en çok teşhîs ve teşbîh sanatları çerçevesinde kurulur. Örneğin aşağıdaki beyitte Bâkî, güneşin doğal nedenlerle duvara vurmasını, "sevgilinin aşk şarabından" sarhoş ve harap bir hale gelerek kendisini sağa sola çarpması şeklinde tasavvur etmiştir. Bu durumda güneş sarhoş bir insan olarak kişileştirilmiştir:

Şöyle olmış câm-ı aşk-ı yârdan mest ü harâb
Kendüsin dîvârdan dîvâra urmış âfitâb (G. 20/1, s. 113)

Şu beyitte de şair, gökyüzünü/talihini "koca karı" şeklinde tasavvur ederek sevgilisinden ayrılmasını, onun yaptığı büyüye bağlamaktadır:

Ayırdı sihr idüp yâri sipihr-i pîre-zen benden
Ne lu'b itdi bana gör Bâkiyâ bi'llâhi oynaşum (G. 322/5, s. 299)

b. Teşbîh İçerikli Hüsn-i Ta'lîller: Bu tür hüsn-i ta'lîllerde dile getirilen durumun gerçek nedeni genellikle, hayalî nedenle ileri sürülen iddiaya teşbîh edilir. Böylece, benzetme olgusuyla ortaya çıkan hayalî bir neden oluşmuş olur.

Örneğin aşağıdaki beyitte, sabah erken vakitte gökyüzünde görülen kırmızılığın, güneşin doğması zannedilmemesi gerektiği, aslında bunun, baharın onun tepesine, "bir kırmızı gülü yadigâr olarak bırakması"ndan kaynaklandığı söylenmektedir. Aslında, gökyüzündeki güneşin yol açtığı sabah kırmızılığı, renginden dolayı güle benzetilmektedir:

Gün toğdı sanma penbe-i subh ile nev-bahâr
Urdı sipihr sakfına bir yâdigâr gül (G. 305/2, s. 128)

Şu beyitte, sevgilinin gerçekten başına sümbül takması durumunda, şairin teşbîh yoluyla daha farklı bir sebep ileri sürdüğü görülmektedir. Böyle bir durum varsa, şair bunu inkar etmekte, görülen şeyin sevgilinin saç lülesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla saç, sümbüle benzetilmiştir:

Sünbül takınmış alnına sanman o gül-ʿizâr
Çıkmış külâh-gûşeye târ-ı külâledür (G. 84/4, s. 152)

5. Kullanılan Unsura Göre Hüsn-i Ta'lîller:

İbdâ' (yaratma) esasına dayanan hüsn-i ta'lîl sanatı, şairin önünü geniş imkanlar sunar. Şair sanatını uygularken kendinde, bitkilerden tabiata, gök cisimlerinden günlük eşyaya kadar birçok unsur üzerinde hayalî tasarruf hakkı olduğu inancındadır. Söz konusu unsurların kendi içinde ya da birbiri arasındaki tabiî kanunları, şairâne sebeplerle değiştirme imkanı, ona büyük bir sanat kudreti gösterme gücü verir. Ancak çoğu kez bu unsurlar iç içe geçmiş olabilir. Bu yüzden çok farklı unsurlar ve carî kanunlar, hüsn-i ta'lîl sanatının kullanımında söz konusu edilerek zihnen ve hayalen değiştirilmiştir. Ayrıca bu unsurlar hüsn-i ta'lîlde bazen hakikî neden, bazense hayalî nedenin asıl belirleyicisi olur. Bunların başlıcaları şunlardır:

a. Bitkiler ve Bitkilerle İlgili Mekanın Kullanıldığı Hüsn-i Ta'lîller: Bu gruptaki hüsn-i ta'lîllerde serv, yasemin, gül, lale, söğüt, bağ, bahçe ve çemen gibi bitkiler ve bitkilerin yer aldığı mekanların tabiî halleri, farklı şairane nedenlerle açıklanmıştır. Örneğin şu beyitte, servi ağacının çimenlik alanda doğal olarak yetişip boy göstermesi, "sevgilinin boyuna kulluk etmek" amacına bağlanmıştır:

Kaddüne kul olmaga gelmiş dizilmiş karşuna
Servler turmış çemen sahnında kâmet gösterür (G. 51/4, s. 131)

Aşağıdaki beyitte, çınar ağacının insan eline benzer yapraklarını uzayan dalları üzerinde yayması, "eğlence zamanının gelmesiyle onun da oyuna katılması" nedeniyle ilişkilendirilmiştir. Böylece çınar ağacı, hayalî nedenin mihverine yerleştirilmiştir:

Ayşun zamânı işretün eyyâmıdur diyü
İşret-geh-i çemende salar ellerin çenâr (G. 180/4, s. 212)

Son olarak verilen üç örnekte gül ve yaseminin doğal nedenlerle açılması, "sevgilinin izinin tozuna yüz sürmek" gibi şairâne bir sebeple açıklanmıştır:

İzin tozına yüzlerin sürmege
Dökildi saçıldı gül ü yâsemin (G. 368/4, s. 328)

b. Gök Cisimlerinin Kullanıldığı Hüsn-i Ta'lîller: Bâkî'nin, unsurlara göre belirlenen hüsn-i ta'lîller içinde, en çok kullandığı bu türdeki hüsn-i ta'lîllerdir. Bu tür hüsn-i ta'lîllerde Bâkî, gök cisimleri ve bunların tabiî nedenlere bağlı hallerini şairane sebeplerle açıklama yoluna gider. Verdiğimiz üç örneklerin ilkinde şair, şafakta yeni ayın doğmadığını, görünen şeyin, "ağıkodunun gökyüzüne çıkan alevi" olduğunu ileri sürmektedir. İkinci beyitte, yeni ayın hançer şeklinde görülen şekli güneşin, "âlemi ısıtan sevgiliye" özenmesiyle, ayın ona hançer çekmesi şeklinde açıklanmıştır. Bu beyitte hayalî bir duruma, hayalî bir neden oluşturulmuştur:

Cânâ şafakda sanma tulû' itdi mâh-ı nev
Yakdı cihânı aşkun odı çıkdı bir alev (G. 400/1, s. 346)

Niçün ol hûrşîd-i âlem-tâba öykündün diyü
Mâh-ı nev hançer çeker mihr-i dırahşân üstine (G. 438/4, s. 371)

Yine şu beyitte, Samanyolu'nun gökteki puslu görüntüsü, şairin "âh dumanı"nın gökyüzünü sarmasıyla açıklanmıştır:

Göklerde gören gice sanur kâh-keşândur
Âhum dütüni günbed-i devvâre sarıldı (G. 535/4, s. 432)

Bâkî'nin unsur bakımından hüsn-i ta'lîllerde en fazla gök cisimlerine yoğunlaşması, bizce iki nedene dayanmaktadır: Birincisi, gök cisimleri, fizikî kanunları ve görünümleri insan tarafından değiştirilmesi mümkün olmayan varlıklardır. Bunların, şairin tahayyül gücüyle değiştirilmesi muhatapta sanatkârane bir ürperti oluşturur. İkincisi, çehirlerde yeterince aydınlatmanın olmadığı eski dönemlerde, karanlık gecelerde insanların en fazla dikkatini çeken varlıklar gök cisimleridir. Bâkî'nin, şairlerin iç dünyalarıyla en çok baş başa kalınan gece vakitlerinde, gözlerini yukarı dikerek gökcisimlerinden ilham almış olması muhtemeldir. Örneğin şu beyitte onun, yıldızların gece gökte ışıldamasını, "sevgilinin yanağındaki ben"e "göz kırpması"yla açıklaması, gökyüzünün dikkatle incelenmesinden doğan bir tasavvur olduğu açıktır:

Ne bilsünler karanuda anun göz kıpdugın iller
Gice hâl-i ruhunla bahs içün gelmiş meger kevkeb (G. 17/3, s. 111)

c. Tabiat kanunlarının Kullanıldığı Hüsn-i Ta'lîller: Bilindiği gibi Klâsik şairimizde şair, adeta "Hazret-i Süleymân"dır. Hem rüzgâra, hem hayvanlara, hem insan dışı varlıklara sözü geçer. Yani sanatını icra ederken hissen ve hayalen bunu gerçekleştirmesi mümkündür. Hüsn-i ta'lîlin doğasındaki "ibdâ" ile bunu rahatlıkla yapabileceğini bilen Bâkî, böylece sanat kudretini ortaya koymaya çalışmıştır. Tabiat kanunlarını farklı şekillerde açıklayıcı şairane nedenler teşkil etmiştir. Örneğin:

Âhum yili çıkardı sipihri hevâlara
Mânend-i gird-bâd ki ummâne sarmaşur (G. 47/6, s. 129)

Bahr-i muhît-i eşküme ger dil uzatmasa
Deryâ yüzine urmaz idi bâd-ı subh kef (G. 228/2, s. 240)

Görüp bu dürlü dürlü nazm-ı pâküm şermden Bâkî
Kızardı pençe-i mercân bozardı lü'lü-yi ter hem (G. 343/5, s. 312)

Yukarıdaki beyitlerin ilkinde gökyüzünün tabiî olarak yukarıda yer alması, şairin, "âh yeli"nin etkisine bağlanmıştır. Bu yel, deniz üzerinde hortum oluşturan fırtına kadar etkilidir. İkincisinde ise, deniz üzerinde bir tabiat kanunu olarak oluşan köpüklerin varlığı onların, "şairin gözyaşı okyanusu"na "dil uzatması"yla açıklanmıştır. Son beyitte de, mercanın kırmızı, incinin beyaz yapısı bunların, "şairin temiz nazmını" duyarak renk değiştirmeleriyle açıklanmıştır.

d. Hayvanların Kullanıldığı Hüsn-i Ta'lîller: Bu grupta hayvanlar, bazen gerçek bazense hayalî nedenin ana mihverini teşkil eder. Örneğin aşağıdaki beyitlerde, servi fidanının boyunun bükülüşü bülbülün, "bahar eğlencesi çalgıcısı" edasıyla ötmesi ve sahralarda dolaşan ceylanın hali, sevgilinin yüzündeki "ben"le açıklanmaktadır:

Kıldı mürgân-ı çemen kadd-i nihâl-i servi ham
Mutrib-i bezm-i bahâra gûyiyâ çeng itdiler (G. 121/2, s. 176)

Sahrâlara düşerse n'ola nâfe-i gazâl
Sevdâlara salupdur anı dil-berâ o hâl (G. 291/1, s. 280)

e. Eşyanın Kullanıldığı Hüsn-i Ta'lîller: Eşya da insana en yakın ve onun en çok hemhal olduğu varlık olarak şairlerin oldukça dikkatini çeker. Onların insana munis gelen değişmez halleri, bu tür hüsn-i ta'lîllerle farklı şekilde yorumlanarak muhatap üzerinde etki uyandırılır. Mesela şu örnekte kılıcın haça benzer şekilde olması, sevgilinin gözü yanına gamzesi misali alınmak amacı taşınmasıyla yorumlanmıştır:

Yanına alsun diyü kâfir gözün gamzen gibi
Girdiler şimdi çelîpâ şekline şemşîrler (G. 104/3, s. 165)

Şu örneklerde de, insanların sürekli aynaya bakması sevgilinin ona "yüz vermesi", "kıble-nümâ" denen yön gösterir aletin yanılması "gözüne çöp düşmesi" ve sevgilinin her gece yastığı başının altına alması sevgilinin ona "yüz sürmesi" nedenleriyle açıklanmıştır. Bu örneklerde ayna, kıble-nümâ ve yastık, hakikî ve hayalî sebeplerin mihverini oluşturmuştur:

Sen yüz virelden âyine buldı bu rağbeti
Hasret degüldi sûretine halk o yüzsüzün (G. 260/2, s. 260)

Görmez işigi Ka'besin ol kıble-i cânun
Çöp düşdi meger kim gözine kıble-nümânun (G. 278/1, s. 271)

Bî-tekellüf yüz sürer her şeb ruh-ı rengînüne
Böyle niçün yüz virürsin dostum bâlînüne (G. 425/1, s. 363)

f. Diğer Hüsn-i Ta'lîller: Bâkî, gazellerindeki hüsn-i ta'lîllerde, sayıları az olmakla birlikte, yukarıda zikredilen unsurlar dışında daha pek çok türde unsura yer vermiştir. Bu tür hüsn-i ta'lîllerde, gelenek ve inanç, sevgili veya aşığa ait unsurlar ya da telmîh barındıran isimler gibi pek çok değişik etken, hakikî ve hayalî nedenlerde başvurulmuştur. Aşağıda bunlardan bazılarına örnek verilmiştir:

Ham-ı ebrûna bakar vaslun ümîdiyle cihân
Hasret-i îd ile mâh-ı nevi dünyâ gözedür (G. 67/4, s. 141)

Nişâne sûz-ı dile âhumun şirâresidür
Beli belâyı iden âşıka sitâresidür (G. 94/1, s. 158)

Bâkî izâr-ı yârda hat sanma görinen
Zerrâtdur ki mihr-i münîr itdi âşikâr (G. 111/5, s. 170)

Benüm bilmezdi kimse âşık-ı şeydâlığum hergiz
Tenümde tâze tâze yakmasam dâğ-ı mahabbetler (G. 166/2, s. 205)

Başdan mürg-i akıl uçmaz idi başından
Tıfllar üstine taş atmasalar Mecnûnun (G. 283/4,s. 275)

Sonuç

Bâkî gibi kudretli bir şairin üslubunu anlamak ve açıklamak hiç de kolay değildir. Onun ses, tasvir ve ibdâ bakımından zengin bir anlatıma sahip olduğu gerçeği güçlü ve ayrıntılı örneklerle ortaya konmalıdır. Biz bu monografik çalışmamızda Bâkî'nin gazellerini esas alarak en yaratıcı edebî sanat olan hüsn-i ta'lîli nasıl kullandığını ortaya koymaya çalıştık.

Bâkî, öncelikle her divan şairi gibi şiirlerinde gerçek hüsn-i ta'lîllere şibh-i hüsn-i ta'lîllerden daha fazla yer verir. Bunda hayal gücüne olan kuvvetli inancı önemli bir rol oynar. Ayrıca bu durum, onun nispeten sade-dolaysız anlatımına da uygundur. Onun hüsn-i ta'lîllerinde, hayalî kurgulara hayalî nedenler bulma yolu, hakikî vaka ve durumlara hayalî nedenler bulma yolundan daha fazladır. Çünkü o, çok katmanlı, zengin ve hayal esaslı bir sanat anlayışını esas almıştır. İfade ediliş tarzına göreyse geleneğe uygun bir çizgiyi takip etmiştir. Yani, "olumsuzlama" esaslı hüsn-i ta'lîlleri, doğrudan anlatıma sahip hüsn-i ta'lîllere nispeten oldukça fazla kullanmıştır. Bunun nedeni, şairin söz konusu sanatı bilinçli bir şekilde tercih ederek diğer sanatlardan belirgin biçimde ayırmasıdır.

Bâkî'nin gazellerinde bu sanat, içerdiği diğer edebî sanatlar bakımından da geleneğe uygundur. Dolayısıyla bu sanatı en fazla teşhîs ve teşbîh sanatlarıyla birlikte kullanır. Ayrıca Bâkî'nin teşkil ettiği hüsn-i ta'lîller içinde başta gök cisimleri ve bitkiler ile onlara ait çevre olmak üzere tabiat kanunları, hayvanlar, eşya ve diğer birçok unsur bu sanatın malzemesi olmuştur.

Bâkî, hüsn-i ta'lîl sanatını oldukça başarılı kullanması sayesinde hem yaratıcı gücünü kuvvetle ortaya koymuş, hem de şiirini türlü hayaller ve çeşitli malzemeler bakımından son derece zenginleştirmiştir.

KAYNAKÇA

Âşık Çelebi (2010), *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ C. I*, (Neşr. Filiz Kılıç), İstanbul: İSAE Yayınları

Bâkî (1994), *Bâkî Dîvânı*, (Neşr. Sabahattin Küçük), Ankara: TDK Yayınları.

BAYRAKTUTAN, Lütfi (1998), *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Balıkesir: Akademi Yayınları.

BİLGEGİL, M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Bursalı Mehmed Tahir (1333), *Osmanlı Müellifleri C. II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire

COşKUN, Menderes (2007), *Sözün Büyüsü-Edebî Sanatlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÇAVUşOĞLU, Mehmed (1986), "Divan şiiri", *Türk Dili*, S. 415-417, s. 1-16, Ankara.

ERGİN, İsmail (1986), *Örnekli Edebî Sanatlar*, Ankara: Akyıldız Matbaası,

GIBB, E. J. Wilkinson (1999), *Osmanlı Şiir Tarihi C. III-IV*, Ankara: Akçağ Yayınları

Kınalı-zâde Hasan Çelebi (1989), *Tezkiretü'ş-Şu'arâ C. I*, (Neşr. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yayınları.

KOCAKAPLAN, İsa (1998), "Yahya Kemal'in şiirlerinde Hüsn-i Talil Sanatı", *Gökkubbemizin Şairi Yahya Kemal*, s. 226-234, İstanbul: Damla Yayınevi.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2004), *Edebiyat Araştırmaları C. II*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Latîfî, (2000), *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzama*, (Neşr. Rıdvan Canım), Ankara: AKM Yayınları.

Muallim Nâci (1996), *Istılâhât-ı Edebiye,* (Yay. Haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul: Risâle Yayınları.

SARAÇ, M. A. Yekta (2001), *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Gökkubbe Yayınları.

şENTÜRK, Atillâ-KARTAL, Ahmet (2007), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TARLAN, Ali Nihad (1981), *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 441-452, ANKARA-TURKEY

KOVADA GÖLÜ'NDE SEVİYE DEĞİŞİMLERİNİN İSTATİSTİKSEL ANALİZİ

Muhammet BAHADIR[*]

ÖZET

Bu çalışmada, ülkemizin Akdeniz Bölgesi, Isparta İli sınırları içerisinde yer alan, Kovada Gölü'nün seviye ve hacim değişimleri ile iklim elemanlarındaki değişimin istatistiksel analizi incelenmiştir. Araştırma sahası, Akdeniz İklimi etki sahasında yer almaktadır. Ancak, Toros Dağlarının etkisine bağlı olarak karasal iklimin etkileri de görülmektedir. Yöresel anlamda iklim değişikliğinin etkilerini ortaya koyabilmek için iklim elemanlarının değişimi yanında su yüzeylerindeki değişimlerinde incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Kovada Gölü ve havzasında uzun yıllık dönemde (1975-2010) sıcaklık ve buharlaşmada artış, yağış miktarında ise azalma ortaya çıkmıştır. İklim elemanlarındaki bu değişim göl seviyesi ve hacmine kayıp olarak yansımış, aynı dönem içerisinde gölün seviyesinde ve hacminde azalma meydana gelmiştir. Çalışma alanında sıcaklıkta 0.7 °C, buharlaşma miktarında ise 120 mm'lik artış, yağış miktarında ise 20 mm'lik azalma meydana gelmiştir. İklim elemanları ile gölün seviye ve hacim değişimleri arasındaki ilişkiler incelendiğinde, sıcaklık ile seviye (-0.502) ve hacim (-0. 473) değişimi arasında negatif yönlü orta derecede anlamlı ilişki ortaya çıkmıştır. Yağış ile göl seviyesi (0.758) ve hacim (0.751) değişimleri arasında ise kuvvetli anlamlılık düzeyinde pozitif yönlü, buharlaşma ile göl seviyesi (-0.476) ve hacim (-0.426) arasında orta derecede negatif yönlü ilişki tespit edilmiştir. Yapılan analizlere göre Kovada Gölü seviye ve hacim değişimlerinin, sıcaklık ve buharlaşmadaki değişimden ziyade, yağıştaki değişimlere bağlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kovada Gölü, Seviye Değişimi, İklim Değişimi, Korelasyon.

A STATISTICAL ANALYSIS OF THE LEVEL CHANGES OF KOVADA LAKE

ABSTRACT

In this study the changes in the level and volume of Kovada Lake which is located within the boundaries of Isparta province in the Mediterranean Region of our country and the correlation of the climate element changes have been examined. The research area is located within the Mediterranean Climate impact zone. However, as a result of the impact of the Taurus Mountains, the impact of the continental

[*] Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, El-mek: muhammetbahadr@gmail.com

climate is also observed. In order to manifest the impact of climate change in a regional sense the study of water surface changes in addition to climate elements carries major significance. In the long term period (1975-2010) an increase in temperature and evaporation in Kovada Lake and its watershed and a decrease in precipitation have been discovered. This change in the climate elements has been reflected as a loss to the lake level and volume; during the same period the lake level and volume decreased. An increase of 0.7 °C in temperature and an increase of 120 mm in evaporation have taken place in the study area. A decrease of 20 mm in precipitation has occurred in the same area. When the affiliation of the climate elements and lake level and volume changes were studied, a significant medium level negative directional relationship between the changes in temperature and level (-0.502) and volume (-0. 473) were discovered. On the other hand, a strong significant level positive directional relationship between precipitation and lake level (0.758) and volume (0.751) changes and a significant medium level negative directional relationship between evaporation and lake level (-0.476) and volume (-0.426) were determined. As a result of analysis carried out it was concluded that the changes in Kovada Lake level and volume were due to changes in precipitation rather than changes in the temperature and evaporation.

Key Words: Kovada Lake, Level Change, Climate Change, Correlation.

1. Giriş

Dünyadaki değişimler incelendiğinde en fazla gündeme gelen ve etkilerinin tartışıldığı konuların başında küresel iklim değişimleri gelmektedir. Bu konuda çeşitli senaryolar üretilmekte, birçok öngörü ortaya atılmaktadır. Bu öngörülerden bazılarında küresel anlamda sıcaklıklarda artış olacağı, bazılarında ise küresel anlamda sıcaklıklarda azalmanın olacağıdır (Türkeş, 1996; Türkeş vd., 2000; Kadıoğlu, 1997; Öztürk, 2002). Bununla birlikte dünya iklim değişimlerini analiz eden modellerin sonuçları ve ortaya çıkan öngörüler incelendiğinde, küresel sıcaklıklarda artış olacağı öngörülerinin daha fazla ve daha kuvvetli olasılık taşıdığı görülmektedir. Bir başka ifade ile iki ayaklı bu senaryolardan küresel ısınmanın daha ağırlık kazandığı, buna karşılık ise küresel soğumanın gelecek yüzyıllarda etkili olabileceği teorileri olasılık kazanmaktadır.

Bu noktada dünya atmosferindeki bu değişimin en önemli nedenleri arasında ise sera gazı emisyonlarındaki artış, aşırı ve hızlı sanayileşme, aşırı tüketim, ormansızlaşma, nükleer tesislerin artması, dünya yüzey sıcaklıklarındaki artışların temel etkenleri olarak kabul edilmektedir (Türkeş vd., 2000). Olası etki boyutlarını ise kuraklığın şiddetlenmesi, buzulların erimesi, kara içi su kütlelerinin alan ve hacim kayıpları, tatlı su kaynaklarında azalma, akım ve debi azalmaları, çoraklaşma, deniz seviyesi değişimleri, güçlü ve zamansız fırtınalar, çölleşme, su kıtlığı ve yetersizliği, tarımda verim düşüşleri ve gıda yetersizliği gibi sorunları doğuracağı beklenen olasılıklardır. Küresel iklim değişikliğinin etki boyutlarının bölgesel incelemesi yapıldığında ülkemizinde içerisinde yer aldığı Akdeniz Havzası ve Akdeniz İklim sahalarında sıcaklıklarda artış, yağışta azalma, buharlaşmada ise artış eğilimlerinin olduğu görülmektedir (Türkeş vd., 2000). Bunun sonucunda ise çoraklaşma, çölleşme, tatlı su kaynaklarında azalma, göl seviyelerinde alçalma, buzul alanlarında gerileme ve daha sıcak ve kavurucu yazlar gibi etkileri yaşanmaya başlanmıştır. Sözkonusu etkilerin Türkiye'de gelecekteki olası etkilerini daha ayrıntılı incelemek için yerel ölçekli çalışmalar yapılması büyük önem taşımaktadır.

Ülkemizde 1975 ile 2010 yılları arasındaki ölçüm döneminde iklim elemanlarındaki değişimlerin incelendiği çalışmaların genel olarak ortak sonucu 1992 yılı en soğuk yıllardan birini oluşturarken, 1999 ve 2001 yılları ise en sıcak ortalamaların görüldüğü yılı oluşturmuştur. Bununla birlikte ortalama sıcaklıklarda 1990'dan 2010 yılına kadar her yıl (1992 hariç) ortalama sıcaklık değerlerinin üzerinde olmuştur. Ülkemizdeki küresel ısınmanın etkileri incelendiğinde; Orta Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Akdeniz Kıyı Kuşağı, Acıgöl ve çevresi kuraklığın etkilerinin her yıl arttığı, sıcaklıkların yüksek, buharlaşmanın fazla, yağışın azaldığı yerleri oluşturmaktadır. Bu konuda yapılmış çalışmalar incelendiğinde ülkemizde de sıcaklıklarda devamlı olarak artış meydana geldiği, sıcaklıkların en düşükolarak gerçekleştiği yıllardan biri olan 1992 yılı hariç her yılın ortalama sıcaklığı uzun yıllık ortalama sıcaklık değerlerinin üzerinde gerçekleşmemiştir. Ülkemizdeki sıcaklık ve yağış değişimleri incelendiğinde yaz mevsiminde (1970-1990) arasında, sıcaklıkta genel bir azalma eğilimi (soğuma) hâkim olmuştur (Türkeş, 1996; Türkeş vd., 2000; Kadıoğlu, 1997; Öztürk, 2002). Buna karşılık 1990'lı yıllardan sonra durum tersine dönmüş,1992 yılında yaşanan soğuk yıldan sonra hemen hemen düzenli olarak bir ısınma eğilimi kendini göstermiştir (Demir vd., 2008a; Demir, 2008b).

Ülkemiz için yapılan sıcaklık değişikliği senaryoları incelendiğinde ise Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin 3. Değerlendirme Raporu'na göre, yüzey sıcaklıkları 20. yüzyılda ortalama olarak 0,6 °C artmış ve 1990-2100 döneminde de 1,4-5,8 °C arasında yükseleceği öngörülmüştür (Apak ve Ubay, 2007). Bu durumda ülkemizdeki sıcaklık artış miktarı ise 1-3 °C arasında olması beklenmektedir. Türkiye'de yağışın değişimi ve eğilimi incelendiğinde 1975'ten 2010 yılına kadar yağışlarda ülke genelinde kuzey kıyılar hariç genel bir azalma eğilimi ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte kıyı alanları ile iç bölgelere geçiş sahalarında yağış miktarında kısmi bir artış, Karadeniz Kıyı kuşağında ise yağış miktarında artış eğilimi tespit edilmiştir (Bahadır ve Özdemir, 2011). Yağıştaki eğilim ise ülkemizde Akdeniz İklim sahasında azalma seklinde kendini göstereceği öngörülmektedir (Türkeş, 1996a; Türkeş vd., 2000; Türkeş vd., 2002; Türkeş vd., 2007; Kadıoğlu, 1997; Tatlı vd., 2004; Tatlı vd., 2005; Önol ve Semazzi, 2009; Şahin, 2010; Özdemir ve Bahadır, 2010; Bahadır ve Saraçlı, 2010; Bahadır, 2011; Bahadır ve Özdemir, 2011).

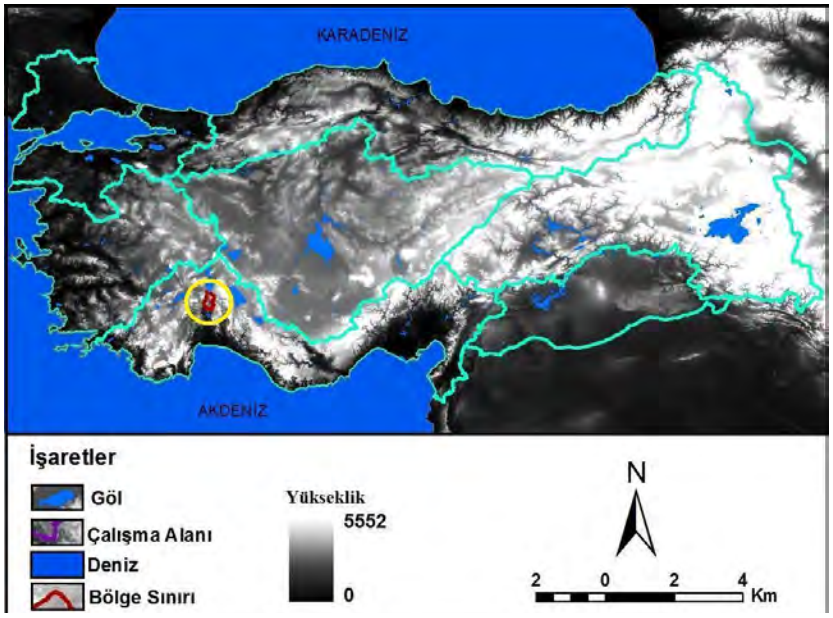
Ülkemizde iklim değişimleri ve göllerin seviye değişimleri ile su kaynakları değişimleri arasındaki ilişkilerin incelendiği çalışmalar değerlendirildiğinde, Türkiye'deki bazı göllerin eğilim ve harmonik analizlerini yaptıkları çalışmada, ülkemizin kuzey yarısında yer alan göllerde seviyede artış, Güç Anadolu ve Akdeniz Bölgesi'ndeki göllerde azalma, Marmara Bölgesindeki göllerde ise eğilimin olmadığı belirtilmiştir (Cengiz ve Kahya, 2006). Bir diğer çalışmada ülkemizde yağış değerleri ile su kaynakları arasındaki ilişkilerin ele alındığı ve yıllık ortalama toplam yağış miktarı, 727 mm, toplam yağış ise 567 milyar m^3 olarak hesaplanmıştır. Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü tarafından yapılan hesaplamalara göre Türkiye'deki yıllık ortalama yağış tutarı yaklaşık 643 mm, yıllık toplam yağış ise 501 milyar m^3 hesaplanmıştır (Çiçek ve Ataol, 2009). Ülkemizin güneybatı kesiminde yer alan Acıgöl'deki seviye değişimleri ile iklim değişimleri arasındaki ilişkiyi konu alan bir çalışmada, iklimdeki kuraklaşmanın göl seviye değişimlerine olan etkisinin kuvvetli anlamlılık düzeyinde etkisi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bu sahada sıcaklıktaki ve buharlaşmadaki artış ile yağıştaki azalmaya bağlı olarak göl seviyesinde 1975'den 2010 yılına kadar olan dönemde sürekli bir azalma ve 2/3 oranında alan kaybı tespit edilmiştir (Özdemir ve Bahadır, 2008). Yine çalışma alanının en önemli meteoroloji istasyonu konumunda yer alan Isparta'da iklim elemanlarının eğilimlerini konu alan bir çalışmada, sıcaklık ve buharlaşma miktarında gelecekte azalma, yağışta ise artmanın olması beklenmektedir (Bahadır ve Saraçlı, 2010).

Bu çalışmaya konu edinilen Kovada Gölü ve Havzası bölge olarak Akdeniz Bölgesi, Isparta İli Eğirdir ve Sütçüler ilçeleri sınırları içerisinde yer almaktadır (Şekil 1). Kovada Gölü'nün oluşumu, Batı Toroslarda görülen karstik göllere benzemektedir. Kovada Gölü, akarsu aşındırması

ve karstlaşmanın tektonik bir depresyonu biçimlendirmesiyle oluşan gölyeri bir polyeye tekabül etmektedir. Eğirdir Gölü'nün güneye doğru uzantısı olan Kovada Gölü, sonradan aradaki dar vadinin alüvyonlarla dolması sonunda bugünkü şeklini almıştır. Coğrafi olarak Akdeniz Bölgesi ile İç Anadolu Bölgesi'nin sınırları oluşturan sahada her iki bölgenin izlerini görmek mümkündür. İklim özellikleri açısından saha, Akdeniz iklim sahasından karasal iklim sahasına geçiş özelliği göstermektedir. Özellikle yağış miktarı ve bitki örtüsünün yapısına göre (yağış miktarı 700-800 mm, bitki örtüsü orman) Akdeniz iklimini, ortalama sıcaklıklara göre ise (10-13 °C) İç Anadolu Bölgesi'ni karakterize eder nitelik taşımaktadır. Kovada Gölü'nün hidrolojik özellikleri incelendiğinde; Kovada Gölü'nün yüzeysel alanı 9 km^2, derinliği ortalama 6 metre, uzun ekseni 4 km, genişliği ise 2 km uzunlukta olup, kuzey-güney yönünde bir dikdörtgeni andırmaktadır (Foto 1).

Foto 1: Kovada Gölü'nden bir görünüş (Fotoğraf; 16-05-2010 tarihinde çekilmiştir). Gölün her iki yamacı da gür bir orman örtüsü ile kaplıdır.

Gölün seviyesinde 1 m'lik bir düşüşün alansal ve hacimsel olarak gölün yaklaşık % 22'sinin kaybı anlamına gelmektedir. Bu kayıp ise 8 milyon m^3'e karşılık gelmektedir (Devlet Su İşleri Yıllığı, 2007). Kovada Gölü'nü besleyen en önemli kaynaklar gölün kıyısında yer alan karstik kaynaklar ve düdenlerdir.



Şekil 1: Kovada Gölü ve Havzası'nın yeri.

1.1. Veri Kaynakları ve Yöntem

Bu çalışmada veri kaynakları olarak Isparta, Eğirdir ve Sütçüler meteoroloji istasyonlarına ait sıcaklık, yağış ve buharlaşma değerleri ile Kovada Gölü'ne ait seviye ve hacim ölçüm değerleri kullanılmıştır. Çeşitli istatistik programları ile korelasyon analizleri yapılmış ve grafikler contour plot analizleri ile oluşturulmuştur.

İklim elemanlarındaki uzun yıllık değişimlele göl seviye ve hacim farklılıkları arasındaki ilişkileri ortaya koymak için korelasyon ve varyans analizleri uygulanmıştır. Buradaki amaç iklim elemanları ile göl seviyesi ve hacim değişimeleri arasındaki ilişkileri ortaya koymak, etkileşim derecelerini belirlemektir.

Korelasyon analizi; İki değişken arasındaki ilişkinin derecesini ve yönünü belirlemek amacıyla kullanılan istatistik yöntemlerden birisidir (Kadılar, 2005). Değişkenlerin bağımlı veya bağımsız olması dikkate alınmaz. Değişik şekillerde hesaplanan ve değişik amaçlar için kullanılan Pearson korelasyon katsayısı, Canonical korelasyon katsayısı, kısmi korelasyon katsayısı gibi farklı isimler alan korelasyon katsayıları vardır. Bunlardan Pearson ilgileşim katsayısı r ile gösterilir (Orhunbilge, 1996).

Korelasyon katsayısı -1 ile +1 arasında değişen değerler alır ($-1 \leq r \leq +1$). Katsayı, ilişkinin olmadığı durumda 0, tam ve kuvvetli bir ilişki varsa 1, ters yönlü ve tam bir ilişki varsa -1 değerini alır (Çömlekçi, 1989; Kadılar, 2005). Korelasyon katsayısının **+1 olması** değişkenler arsında doğru yönlü tam bir ilişkinin olduğunu gösterirken, bir değişken hangi oranda arttı ya da azaldıysa diğer değişken de aynı oranda artmış ya da azalmış demektir. Buna karşılık **korelasyon katsayısının -1 olması** değişkenler arasında ters yönlü tam bir ilişkinin olduğunu gösterirken, bir değişken hangi oranda arttı ise diğer değişken de aynı oranda azalmıştır demektir. **Korelasyon katsayısının sıfır olması (r=0)**, değişkenler arasında hiçbir ilişkinin olmadığını gösterir (Çömlekçi, 1989; Orhunbilge, 1996; Kadılar, 2005).

Kontur alan grafiği ise, 2 boyutlu on dilimlik bir yüzeyde verilerin tümünün dağılışının temsil edildiği bir grafik tekniğidir. Kontur alan grafiğinde şu işlemler yapılır.

- Dikey eksen: Bağımsız değişken 2
- Yatay eksen: Bağımsız değişken 1
- Hatları: Yanıt değerleri (bulgular).

Grafikler oluşturulurken, dikey eksende bağımsız değişken olarak yağış, yatay eksende bağımsız değişken olarak yıllar alınmıştır. Böylece on dilimlik bu alanda yağışın alansal dağılışı hem yıllara göre değişimini ortaya koymaktadır.

2. Analizler ve Bulgular

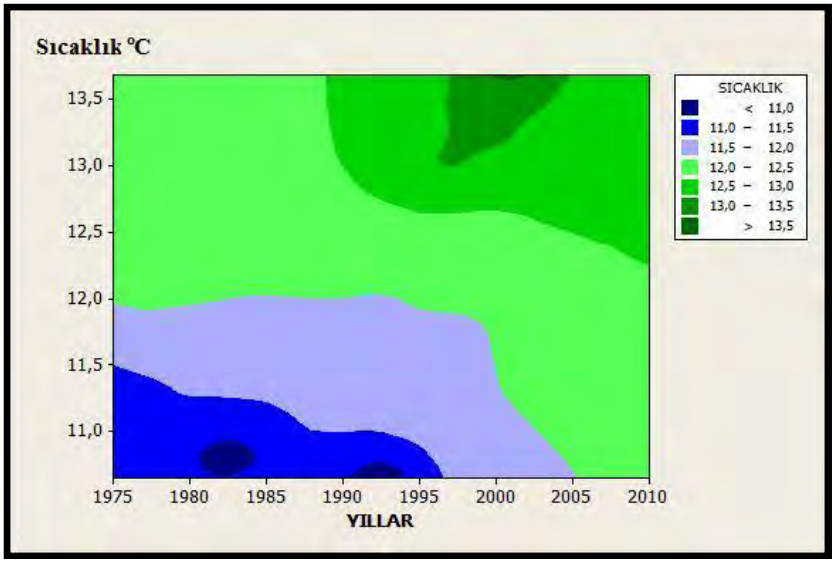
Kovada Gölü ve havzası ülkemizin makroklima iklim tiplerinden Akdeniz İklimi'nin etki sahasında kalmaktadır. Yörede ortalama sıcaklıkların Akdeniz kıyı kesimi kadar yüksek olmamasına rağmen iç Anadolu Bölgesi'ne oranla daha yüksek olduğu, yağış değerleri ise Akdeniz İklimi'ni karakterize etmektedir. Eğirdir Gölü'nden Kovada Gölü'ne doğru gidildikçe (kuzeyden-güneye) hem sıcaklık hem de yağış miktarlarında kısmi bir artış dikkat çekmektedir. Sıcaklık değerlerinin daha yüksek olduğu kesimler göl kıyısında ve yakınında yer alan istasyonlardan oluşmaktadır. Sahanın kuzeyinde ve yüksek kesimlerde enlem ve yükseltiye bağlı olarak sıcaklık değerleri düşerken, ovalık ve depresyon tabanlarındaki yerleşim merkezlerinde sıcaklık artmaktadır. Bu durumu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için, Kovada Gölü ve Havzası'nın yakın çevresinde uzun yıllık ölçüm yapan meteoroloji istasyonları verilerininm değerlendirilmesi gerekmektedir. Havzanın kuzeydoğusunda yer alan Aksu'da ortalama sıcaklıklar 10.6 °C, kuzeybatıda yer alan Isparta'da 12.0°C, oluğun tam kuzeyinde Eğirdir Gölü kıyısında yer alan Eğirdir'de 12.6 °C, güneydoğu kesimde yer alan Sütçüler'de ise artarak 13.2 °C'ye ulaşmaktadır. Bu durum yukarıdaki yorumlamaları desteklemekte ve yörede topoğrafik etkenlerin sıcaklığın dağılışı üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

Sahanın yağış durumu incelendiğinde Aksu'da artan yüksekliğe bağlı olarak 862,8 mm, Sütçüler'de 872.6 mm, Eğridir'de 787.1 mm, iken karasallığın arttığı ve yağmur duldasında kalan Isparta'da 501 mm, İç Anadolu platolarına açılan Gelendost'ta 489.1 mm, Şarkikaraağaç'ta ise 458.4 mm yağış düşmektedir. Buna göre Kovada Havzası yağış ve sıcaklık gibi iklim elemanları bakımından İç Anadolu Bölgesi'nden ziyade Akdeniz ikliminin karakteristiklerini taşımaktadır.

Isparta, Eğirdir ve Sütçüler meteoroloji istasyonu verilerine göre havzada ortalama sıcaklıklar 12.1 °C civarında seyretmektedir. Bununla birlikte sıcaklığın uzun yıllık ölçüm dönemindeki değişimleri incelendiğinde ortalama sıcaklıkların 1975 ile 1985 yılları arasında 12.1 °C'den düşük olduğu, 1985 ile 1995 yılları arasında 12.1 °C civarında olduğu, buna karşılık 1995'den 2010 yılına kadar olan dönemde ise ortalama sıcaklığın 13.0°C'ye yaklaşarak ve hatta 2005 yılından sonra artarak 12.1 °C'nin üzerinde olduğu görülmektedir. Uzun yıllık dönemde ortalama sıcaklığın en düşük olduğu yıl ise ülkemizde de en soğuk yıllardan biri olan 1992 yılı ile örtüştüğü ve ortalama sıcaklığın 10.6 °C olduğu görülmüştür. En yüksek ortalama sıcaklık değerlerine ise 1999 yılında 13.3, 2001 yılında ise 13.7 °C ile ulaşılmıştır (şekil 2, 3). İstatistiksel korelasyon analizlerine göre sıcaklık ile buharlaşma arasında pozitif yönlü, orta derecede (0.529) anlamlı, sıcaklık ile yağış arasında negatif yönlü, orta derecede (-0.421) anlamlılık düzeyinde ilişki tespit edilmiştir. Sıcaklık ile göl seviye değişimleri arasında ise orta derecede (-0.502) anlamlılık düzeyinde, hacim değişimi ile yine orta derecede anlamlı (-0. 473) negatif bir ilişki tespit edilmiştir.

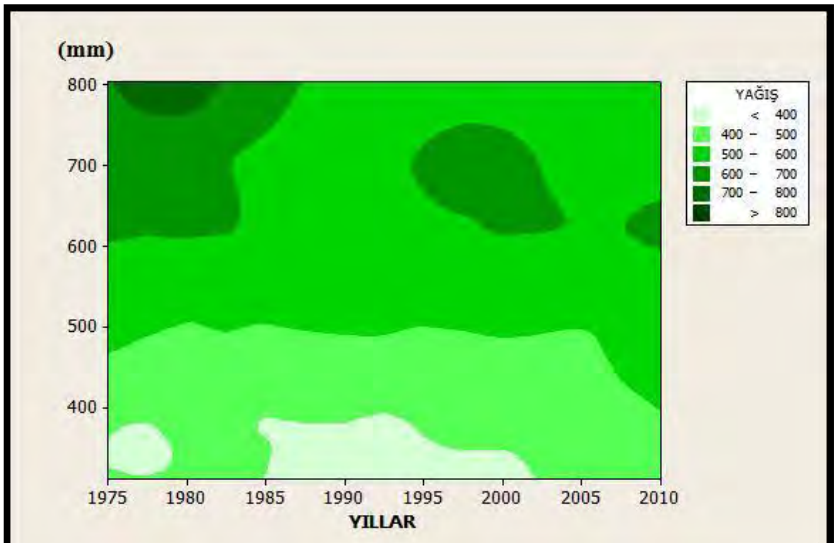
Negatif Yönlü İlişki			Pozitif Yönlü İlişki		
Kuvvetli (-)	Orta (-)	Zayıf (-)	Zayıf (+)	Orta (+)	Kuvvetli(+)
-1 ≤r<-0.9	-0.9≤ r<-0.5	-0.5≤ r<0	0<r≤0.5	0.5<r≤0.9	0.9<r≤ 1

Şekil 2: Korelasyon analiz değerlerinin anlamlılıkları (Bahadır, 2011).



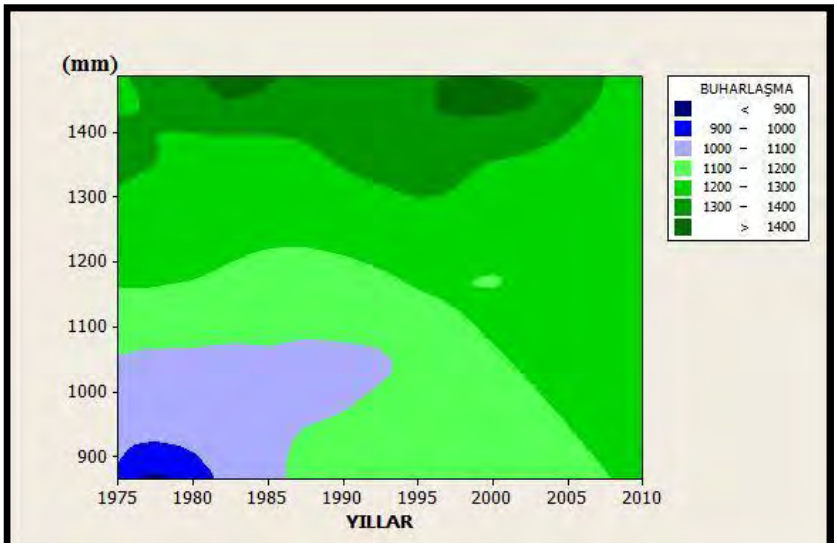
Şekil 3: Kovada Gölü Havzası'nda sıcaklığın uzun yıllık değişimi

Havzada yağışın uzun yıllık değişimi incelendiğinde ise yağış miktarının en yüksek olduğu yıllar 1975 ile 1985'li yıllar arası olmuştur. Havzada uzun yıllık ortalama toplam yağış miktarı 522 mm gerçekleşmiştir. 1975 ile 1985 yılları arasında ortalama toplam yağış miktarı ise, 553, 1985 ile 1995 yılları arasında 551, 1995 ile 2005 yılları arasında ise 510 mm, 2005 ile 2010 yılları arasında ise 520 mm olmuştur. Bu duruma göre her on yıllık dönemin ortalama toplam yağış miktarları ele alındığında, yıllık yağış miktarlarında azalmanın olduğunu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte en düşük ortalama toplam yağış miktarları 1995 ile 2005 yılları arasına denk gelmiştir ki bu yıllar sıcaklık değerlerinin de en yüksek olduğu yılları oluşturmaktadır. Bununla birlikte havzada 2005 yılından sonra tekrar yağış miktarlarındaki artışın olması, uzun yıllık toplam yağış miktarına yaklaşılmasına imkân sağlamıştır (şekil 4). Yağışile ilgili korelasyon analizleri incelendiğinde; yağışile buharlaşma arasında pozitif yönlü zayıf anlamlılık düzeyinde (0.112) ilişki sözkonusu olmaktadır. Yağışile seviye alçalması ve ya yükselmesi arasında pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık derecesinde (0.758), yağışile hacim arasında da pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık düzeyinde (0.751) ilişki tespit edilmiştir. Bu ise yağışın arttığı yıllarda seviye ve hacimde artış, azaldığı dönemlerde ise seviye ve hacim miktarlarında azalmanın gerçekleştiğini ifade eder.



Şekil 4: Kovada Gölü Havzası'nda yağışın uzun yıllık değişimi

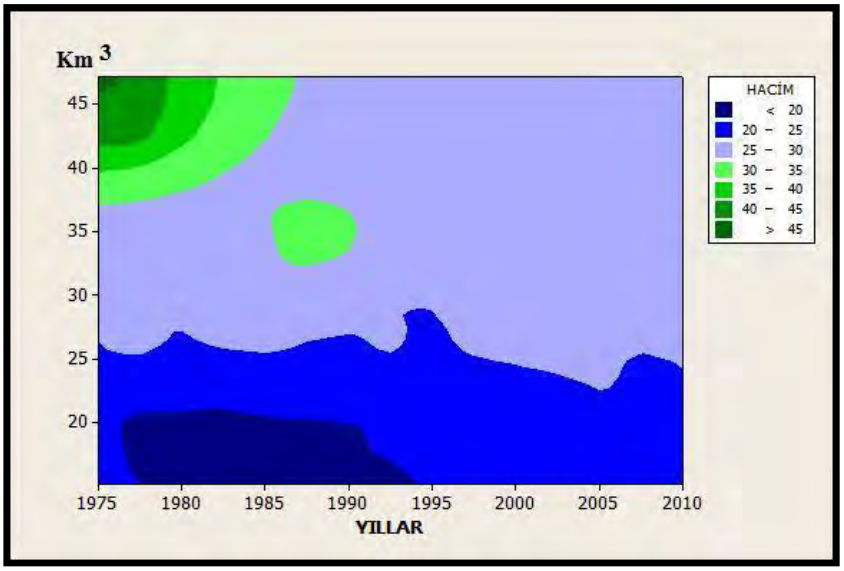
Havzada buharlaşma değerlerinin uzun yıllık değişimi incelendiğinde sıcaklık ile paralel bir değişim gösterdiği dikkat çekmektedir. Teorikte de sıcaklık arttıkça buharlaşmanın artmasının beklenmesi doğaldır. Bununla birlikte bu değişimin istatistikteki rakamsal karşılığının belirlenmesi de önemlidir. Havzada 1975'den günümüze kadar buharlaşma miktarı düzenli olarak artış göstermiş.Artışmiktarının en fazla olduğu yıllar ise 1990 ile 2005 yılları arası olmuştur. Öyleki bu dönemde sıcaklıklar en yüksek düzeye ulaşmıştır. Havzada 1975'den 1985 yılına kadar olan dönemde yıllık ortalama toplam buharlaşma miktarı 1162 mm, 1985 ile 1995 yılları arasında 1187 mm, 1995 ile 2005 yılları arasında ise 1290 mm, 2005 ile 2010 yılları arasında ise 1226 mm olarak hesaplanmıştır (şekil 5). Buharlaşma ile sıcaklık arasında pozitif yönlü, orta derecede (0.529) anlamlı, yağışile buharlaşma arasında pozitif yönlü zayıf anlamlılık düzeyinde (0.112) ilişki ortaya çıkmıştır. Göl seviye değişimleri ile buharlaşma arasında ise negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.476), hacim ile ise yine negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.426) ilişki ortaya çıkmıştır. Özellikle havzada iklim elemanlarındaki değişimlerin seviye değişimleri ile istatistiksel anlamda orta derecede anlamlılık düzeyinde ilişkinin varlığı, iklimdeki kuraklaşmanın göl seviyesindeki ve hacmindeki azalmayı beraberinde getirdiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.



Şekil 5: Kovada Gölü Havzasında buharlaşmanın uzun yıllık değişimi

Kovada Gölü hacimindeki değişimler incelendiğinde, yağıştaki değişimlerle örtüştüğü ilk bakışta ortaya çıkmaktadır. Özellikle Gölün en çok su topladığı yıllar olarak 1975 ile 1985 yılları arası olmuştur. Bu dönemde yağış miktarları ortalamanın üzerinde, buharlaşma ve sıcaklık ise ortalamaların altında idi. Dolayısıyla gölün su kaybı buharlaşma yoluyla daha az olmuştur. Ancak 1985 yılından sonra gölün haciminde devamlı olarak azalma meydana gelmiştir. Gölün hacmi 1975 ile 1985 yılları arasında ortalama olarak 26.4 km^3 iken, 1985 ile 1995 yılları arasında ise 22.2 km^3'e, 1995 ile 2005 yılları arasında ise 20.1 km^3'e gerilemiştir. Bununla birlikte 2005 ile 2010 yılları arasında yağış miktarlarındaki artışa paralel olarak 22.1 km^3'e yükselmiştir (şekil 6).

Kovada Gölü hacim değişimleri ile iklim elemanları arasındaki istatistiksel analizlere göre sıcaklık ile hacim değişimleri arasında orta derecede anlamlı (-0. 473) negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Yağış ile hacim arasında ise pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık düzeyinde (0.751), buharlaşma ile ise negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.426) ilişki ortaya çıkmıştır.

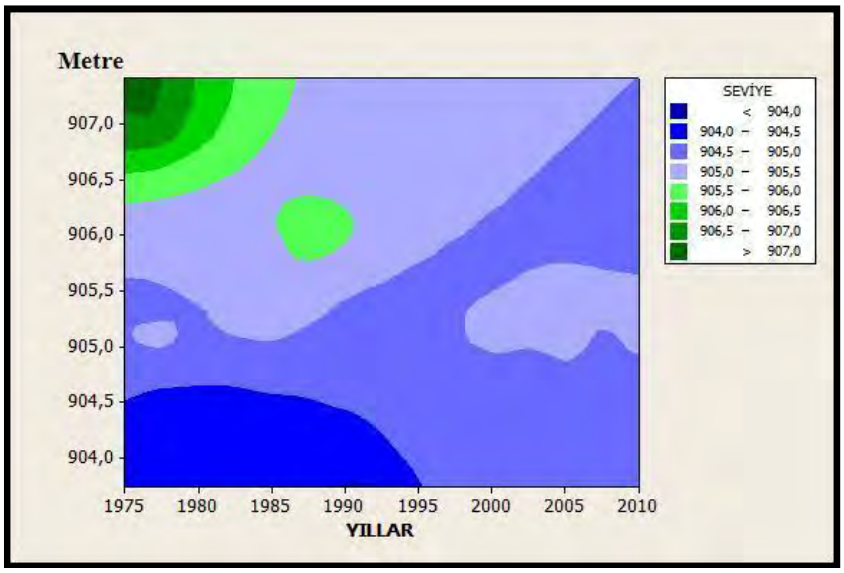


Şekil 6: Kovada Gölü haciminde uzun yıllık değişimler.

Kovada Gölü seviye değişimlerinin uzun yıllık seyrine bakıldığında 1975 yılından 2010 yılına kadar düzenli olarak bir azalmanın varlığı sözkonusu olmaktadır. Göl 1975 yılında 907.41 cm kot seviyesindeyken, 1985 yılında 905.46 cm, 1995 yılında 904.74 cm, 2005 yılında ise 904.64 cm kot seviyelerine kadar düşmüştür. Bununla birlikte 2005 yılından sonra artan yağışlara bağlı olarak seviyesinde artış olmuş ve 905.14 cm seviyelerine yükselmiştir (şekil 6).

Kovada Gölü seviye değişimleri ile iklim elemanları arasındaki ilişkiler incelendiğinde, seviye değişimleri ile sıcaklık arasında orta derecede (-0.502) anlamlılık düzeyinde negatif yönlü ilişki bulunmuştur. Yağışla pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık derecesinde (0.758), buharlaşma ile seviye değişimleri arasında ise negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.476), ilişki tespit edilmiştir.

Elde edilen bu sonuçları değerlendirdiğimizde Kovada Gölü seviye ve hacim değişimleri ile iklim elemanları değişimi arasında orta derecede anlamlılık düzeyinde ilişkinin olduğu, göl seviye ve hacim değişimleri üzerine sıcaklık ve buharlaşmadaki değişimlerinin etkilerinin daha az yansıttığı, yağıştaki değişimlerin ise daha kuvvetli bir şekilde etkisinin görüldüğü ortaya çıkmıştır. Özellikle yağıştaki artış ve azalmaların göl seviye değişimlerine etkisi daha belirgin olmaktadır.



Şekil 7: Kovada Gölü seviye değişimlerinin uzun yıllık değişimi.

3. Sonuç

Bu çalışma ile ülkemizin Akdeniz Bölgesi'nin Isparta İli sınırları içerisinde yer alan Kovada Gölü seviye değişimleri ile iklim elamanlarından sıcaklık, yağış ve buharlaşma arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak incelenmiştir.

Kovada Gölü seviye değişimleri ile iklim elemanlarının değişimi arasında orta derece anlamlılık düzeyinde ilişki tespit edilmiş, özellikle yağıştaki değişimlerin göl seviye değişimleri ve hacmi üzerine etkileri daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır.

İstatistiksel ilgileşim analizlerine göre sıcaklık ile buharlaşma arasında pozitif yönlü, orta derecede (0.529) anlamlı, sıcaklık ile yağış arasında negatif yönlü, orta derecede (-0.421) anlamlılık düzeyinde ilişki tespit edilmiştir. Sıcaklık ile göl seviye değişimleri arasında ise orta derecede (-0.502) anlamlılık düzeyinde, hacim değişimi ile yine orta derecede anlamlı (-0. 473) negatif bir ilişki tespit edilmiştir.

Yağış ile seviye alçalması ve ya yükselmesi arasında pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık derecesinde (0.758), yağış ile hacim arasında da pozitif yönlü kuvvetli anlamlılık düzeyinde (0.751) ilişki tespit edilmiştir. Bu ise yağışın arttığı yıllarda seviye ve hacimde artış, azaldığı dönemlerde ise seviye ve hacim miktarlarında azalmanın gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Göl seviye değişimleri ile buharlaşma arasında ise negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.476), hacim ile ise yine negatif yönlü orta derece anlamlılık düzeyinde (-0.426) ilişki ortaya çıkmıştır.

Yine ülkemiz için öngörülen iklim senaryoları ile elde ettiğimiz bulguların örtüştüğü, ülkemizde 1990'lı yıllardan sonra artış gösteren sıcaklık değerleri ile buharlaşmada artmış, yağışta ise azalma meydana gelmiştir. Elde edilen sonuçlar çalışma alanının da içinde yer aldığı Akdeniz Bölgesi için öngörülen değişimleri yansıttığı sonucu ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

APAK, G., ve Ubay, B., (2007). Türkiye İklim Değişikliği Birinci Ulusal Bildirimi. www.meteor.gov.tr.

BAHADIR, M., ve Saraçlı, S., (2010). Isparta'da Arıma Modeline Göre Sentetik İklim Verilerinin Analizi, E-Journal Of New World Sciences Academy, Volume: 5, Number: 3, Article Number: 4a0027.

BAHADIR, M., (2011), Güneydoğu Anadolu Proje (GAP) Alanında Sıcaklık ve Yağışın Trend Analizi, The Journal Of International Social Research Volume: 4 Issue: 16, Winter. P. 48-57.

BAHADIR, M., ve Özdemir, M. A., (2011), Trabzon ve Rize'de Yağışın Mevsimsel Değişimlerinin Marginal ve Matrix Yöntemleri ile Belirlenmesi ve Trend Analizleri, The Journal Of International Social Research Volume: 4 Issue: 17, Spring. P.457-473.

BAHADIR, M., (2011), Kızılırmak Nehri Akım Değişimlerinin İstatistiksel Analizi, Turkish Studies. International Periodical For The Languages, Terature And History Of Turkish Or Turkic Volume 6/3 Summer 2011, P. 1339-1356 Turkey.

CENGİZ, T. M., ve Kahya, E., (2006), Türkiye Göl Su Seviyelerinin Eğilim ve Harmonik Analizi, İTÜ. Dergisi Cilt 5, Sayı 3, Kısım 2, İstanbul.

ÇİÇEK, İ, Ataol, M., (2009), Türkiye'nin Su Potansiyelinin Belirlenmesinde Yeni Bir Yaklaşım, Coğrafi Bilimler Dergisi, Sayı, 7 s. 51-64.

ÇÖMLEKÇİN., (1989), Temel İstatistik İlke ve Teknikleri, Bilim Teknik Yayınevi, Eskişehir.

DEMİR, İ, Kılıç, G., Coşkun, M., Sümer, U.M., (2008a), "Türkiye'de maksimum, minimum ve ortalama hava sıcaklıkları ile yağış dizilerinde gözlenen değişiklikler ve eğilimler". TMMOB İklim Değişimi Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, TMMOB adına TMMOB Meteoroloji Mühendisleri Odası, 13–14 Mart 2008, 69-84., Ankara.

DEMİR, İ, Kılıç, G.; Coşkun, M. (2008b), "PRECIS bölgesel iklim modeli ile Türkiye için iklim öngörüleri: HadAMP3SRES A2 senaryosu". IV. Atmosfer Bilimleri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, İTÜ Uçak ve Uzay Bilimleri Fakültesi Meteoroloji Mühendisliği Bölümü, 25–28 Mart 2008 365–373., İstanbul.

Devlet Su İşleri Verileri, (2007), Yıllığı, Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü, Su Yıllığı.

KADILAR, C., (2005), *SPSS Uygulamalı Zaman Serileri Analizine Giriş*, Bizim Büro Basımevi, Ankara.

KADIOĞLU, M., (1997), Trends in Surface Air Temperature Data Over Turkey, International Journal of Climatology, S. 17 s. 511-520.

ORHUNBİLGE, N., (1996), Uygulamalı Regresyon ve Korelasyon Analizi, İ.Ü. İşletme Fakültesi, No: 267, İstanbul.

ÖNOL, B., ve Semazzi, F. H. M., (2009). Regionalization of Climate Change Simulations over the Eastern Mediterranean. Journal of Climate 22: 1944–1961.

ÖZDEMİR, M. A., ve Bahadır, M., (2008), Acıgöl'ün (Denizli) SPSS ile Hidro-klimatik Analizi, Ulusal Jeomorfoloji Sempozyumu, 20-23 Ekim 2008, Çanakkale.

ÖZDEMİR, M. A., ve Bahadır, M., (2009), Çölleşme Sürecinde Acıgöl (1975-2007), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Coğrafya Dergisi, Sayı 18, Sayfa 1-20

ÖZDEMİR, M. A., ve Bahadır, M., (2010), Denizli'de Box – Jenkins Tekniği ile Küresel İklim Değişikliği Öngörüleri, *The Journal of International Social Research,* Vol:3, Issue 12, 2010.

ÖZTÜRK, K., (2002), Küresel İklim Değişikliği ve Türkiye'ye Olası Etkileri, *Gazi Üni. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi,* Cilt 22, S. I, s. 47-65.

ŞAHİN, K., (2010), Türkiye'de Etkili Olan Hava Durumu Modelleri İle Samsun'da Bazı Meteorolojik Değişkenler Arasındaki İlişkiler: 2008 Yılı Örneği, The Journal of International Social Research, Volume 3 / 10 Winter, 537-557.

TATLI, H., Dalfes, H. N., ve Menteş, Ş. S., (2004), A statistical Downscaling method for Monthly total precipitation over Turkey. International Journal of Climatology, 24: 161-180.

TATLI, H., Dalfes, H. N., ve Menteş, Ş. S., (2005), Surface Air temperature variability over Turkey and its Convention to large-scale Upper Air Circulation via Multivariate Techniques. International Journal of Climatology, 25: 331-350.

TÜRKEŞ M (1996), Spatial and Temporal analysis of Annual Rainfall Variations in Turkey. International Journal of. Climatology 16:1057–1076.

TÜRKEŞ, M., (1998), Influence of Geopotential Heights, Cyclone Frequency and Southern Oscillation on Rainfall Variations in Turkey, Int. J. Climatology., 18, 649-680.

TÜRKEŞ, M., Sümer, M. U., Çetiner, G., (2000), Küresel İklim Değişikliği ve Olası Etkileri, Çevre Bakanlığı, Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi Seminer Notları, s. 7-24.

TÜRKEŞ, M., (2002), İklim Değişikliği: Türkiye - İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi İlişkileri ve İklim Değişikliği Politikaları Vizyon 2023: Bilim ve Teknoloji Stratejileri Teknoloji Öngörü Projesi, Çevre ve Sürdürülebilir Kalkınma Paneli Vizyon ve Öngörü Raporu.

TÜRKEŞ, M., Koç, T., ve Sarış, F., (2007), Türkiye'nin Yağış Toplamı ve Yoğunluğu Dizilerindeki Değişkliklerin ve Eğilimlerin Zamansal ve Alansal Çözümlenmesi, *Coğrafi Bilimler Dergisi, 3, 57-73.*

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 453-468, ANKARA-TURKEY

NEF'İ'NİN KASİDELERİNDE MÜBALAĞA SANATINDAKİ AYRINTILAR

Ali BALALAN[*]

ÖZET

Nef'i, Divan edebiyatının en güçlü kaside ve hiciv şairidir. Nef'i, kasidelerinde mübalağa sanatının bütün detaylarını işlemiştir. Şiirin üst dilinden yararlanarak mübalağa sanatını en iyi kullanan sanatçı, okuyucunun hayalini incitmemiştir. Şiirlerindeki aşırı abartıyı yumuşatmak için mutlaka bir açık kapı bırakmıştır.

Bu çalışmada Nef'î'nin kasidelerinde mübalağa sanatının olduğu beyitler taranmış, padişaha övgü bölümünde; padişahın kadrinin yüceliği, şan ve ihtişam sahibi olması dile getiriliyor. At sevgisi bölümünde, ata duyulan sevgi kuru bir sevda değildir. Onu imgesel boyutta kullanarak ata farklı çağrışımlar yükler. Hiciv de ise övdüğü kişileri nasıl göklere çıkarıyorsa eleştirdiği kişileri de yerin dibine batırıyor. Kozmik âlem şairde doğrudan söyleyemediklerini dolaylı yoldan söyleme fırsatı verir. Söz ve mana konusuna gelince Nef'i'nin kasidelerinde hakikatler katman katmandır. Sözlerinin tam anlaşılması için bu katmanların aralanması gerekir. Kendisi de sözlerini gizli saklı tutulan bir mecmuaya benzetmektedir. Bu da onun eserlerinin ne kadar değerli olduğunu göstermektedir. İncelediğimiz bu kasidelerdeki beyitlerde Nef'i, sözden ziyade mana üzerinde durmaktadır. Şair bazen kendini mana denizinde inci arayan bir dalgıç olarak görüyor. Büyüklük, genişlik, sonsuzluk anlamlarını taşıyan deniz aslında şairin gönlü ve şiir düşünme yeteneği olan zekâsıdır.

Şair, mübalağa sanatını kullanırken, hayal dünyasının derinliklerinde gezinmiştir. Okuyucuyu taşkınlığa sürükleyerek, bu kadar da olmaz dedirttikten sonra beytin arka planındaki hakikatleri açıklamış en olmayacak şeyleri olağan gibi göstermiştir. Mübalağa sanatını kullanma becerisi de bundan kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nef'î, mübalağa sanatı, hiciv, şiir, kaside;

DETAILS OF THE HYPPERBOLISM IN THE ODES OF NEF'İ

ABSTRACT

Nef'i is one of the most powerful ode and satirical poet of Divan literature. He had used all the details of hyperbolisim in his poems. He had used the hyperbolisim by using the power of poetry but at the same time he had not disturb the imagination of the readers while using the hyperbolisim. In order to lighten the mood of hyperbole he always left some doors open.

[*] MEB, Öğretmen, Malatya, elmek: a_balaban@mynet.com

Greatness of sultans are explained in the hyperbolisim related to the parise of the sultans. Love towards the horses is not an ordinary bare love. He uses horse as an image by giving different meanings. In his satires he criticizes in a strong way just the opposite of his praisings. The explanation of cosmic universe gives chance to explain the ideas in an indirect way. In the odes of Nef-i the realities are explained in degrees. In order to understand the meaning of his words, these degrees should be analised in detailes. He had resembled his words as an closed magazine. This feature also shows the walue of his works. In this ode Nef-i tries to Express the importance of the meaning of the words rather than the structures of the sentences.

The poet sometimes sees himself as an diver who searches pear in the sea of meaning. Sea symbolises the meaning of hugeness, greatness, foreverness. Sea represents the soul of poet and thinking visdom of poems. The poet had tried to explain his dream world when he had used the hyperbolisim in his poems. While he was exaggerating the events, he had tried to explain the hiden reality and he had also tried to show the most extraordinarry events as ordinary tings.The ability of using hyperbolisim in his poems comes from this feature.

Key Words: Nef'i, hyperbolisim, satirical, poem, ode.

Giriş

Osmanlının zirveden gerilemeye başladığı dönemde yaşayan Nef'î, kaside alanında söz sahibi olmuş kendisinden sonra gelen ve kaside yazan hemen hemen tüm şairlere öncülük etmiştir. Kasidelerinde övdüğünü göklere çıkaran yerdiğini de en ağır sözlerle eleştirmekten korkmayan, dilini ustaca kullanan ve yaptığı hicivlerle şöhret bulan Nef'î, mübalağa sanatının tüm inceliklerini ortaya koymuştur.

Nef'î, eserlerini okuyanları etkileyebilme gücünü göstermiş, kendi şiir kudretini eserlerine yansıtabilmiş, devrinde yaşayan tüm şairlere meydan okumuş, doğru bildiği hakikatleri edebi bir tarzda söylemeyi başarmış, özgünlüğü yakalamış, kendinden sonra gelen hemen tüm şairleri etkilemiş önder şahsiyetlerden biri olmuştur.

Nef'î'nin şiirlerinde -özellikle kaside ve gazellerinde- mübalağa sanatını çok iyi kullandığını, abartılı hayalleri güzel bir üslupla yumuşattığını gördük.

Ne sabâ sâ'ika dersem yaraşur sür'atde

Ki seğirdirken ana sayesi olmaz hem-pâ (K 18/2)

Cemşîd-i kâmrân ki süvâr olsa rahşına

Dârâ tutar rikâbım Husrev inân verir (K 5/28)

Mübalağa sanatını Divan edebiyatında hemen hemen tüm şairler kullanmıştır. En makbul sayılan mübalağa tebliğ, hayal gücünü aşırı derecede zorladığı için makbul sayılmayan ise gulûv derecesindeki mübalağadır. Nef'î gulûv derecesindeki mübalağayı çok kullanmış; fakat okuyucusunu yadırgatmamıştır. Nef'î'nin sanatına ilişkin değerlendirme yapan bütün araştırıcılar, söz birliği etmişçesine onun hayal gücünün sınır tanımazlığına vurgu yaparlar (Avşar 2003,89).

Nef'î'nin düşünce ve hayallerindeki bu aşırı abartma, üslubundaki kudret, ahenk ve samimiyetle hafifler, okuyucunun hayalini incitmez (Şpekten 1996, 95).

Bu çalışmamızda Nef'î'nin, şiirlerinde mübalağa sanatını çok sık kullanarak insanın hayal gücünü zorladığını, bu kadar da olmaz dedirttikten sonra mutlaka bir açık kapı bıraktığını, bir hakikati dile getirdiğini, en olmayacak şeyleri olağan gibi takdim ettiği görülmüştür. Nef'î'nin şiirlerinde incelediğimiz mübalağa sanatını söz ve mana, padişah övgüsü, at sevgisi, hiciv ve kozmik âlem olarak inceledik.

A. Nef'i'de Söz ve Mana Üzerine Mübalağa

Nef'î'de mana ve fikir ön planda olduğu için geniş bir muhayyile ve buna dayanan mübalağa sanatı da ön plandadır. Bu konuda Tulga Ocak'ın " *Daha önce söylenmiş mazmun ve alışılmış terkiplerden kaçınıp bunların yerine yenilerini bulma*" (Ocak1991,28) tespitinden hareketle Nef'î'nin özgün olduğunu söyleyebiliriz. Nef'î edebiyata yeni bir tarz getirdiğini, şiir dilinin yeniliğini " *nazik-suhan, pakize-eda, mu'ciz-dem"*(Ocak1991, 30) gibi kavramlarla izah etmiştir.

Nef'î kendi şiirine o kadar güvenir ki kendi sözünü bütün sözlerin başı olarak görür. Bütün gizli sırlar, benim şiirimin içindedir. Benim şiirim bir düğüm gibidir. Herkes onu anlayamaz ve çözemez. Gaybdan gelen ilham gibidir benim şiirlerim. şairler sözünü Fatiha suresinin incilerinin dizildiği ipe eşdeğer görmüştür. Sözümün düğümü çözülünce gizli sırlar dağılır diyerek **mübalağa** (tebliğ) yapmıştır. Aslında şair hakikati dile getirmiştir. İnsan yaratılmışların en şereflisidir. Allah kendi ruhundan ona üflediği için Allah'tan bir parça taşımaktadır. Aynı zamanda gönül, tecelligâhtır. İnsan bu kadar kıymetli olunca onun söylediği sözler de Hak tarafından kalbine ilham yoluyla verildiğinden insanın sözü de "seb'al-mesani" kadar değerlidir.

Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdür sözüm

Silk-i tesbîh-i dür-i Seb'al-mesânîdir sözüm (K 1/1)

Kendi sözünün bir cevher olduğunu, bu âlemin sözünün bir benzerini görmediğini, sözlerinin gayb âleminden geldiğini söyleyerek **mübalağa** yapmıştır.

Söz ile gevher arasındaki görünmezlik bakımından mevcut olan münasebete dikkat etmek gerekir. Aynı münasebete gayb ve sır mefhumları dahil olmaktadır(Tolasa 2001,289). Söz konuşulmadan önce gayb âlemindedir. Bundan dolayı kimsenin görmemesi duymaması çok doğaldır. Araz maddenin dışıdır, cevher maddenin özüdür. Söz nasıl gözükmezse cevher de öyledir.

Bir güherdir kim nazirin görmemiştir rüzgâr

Rüzgâra âlem-i gayb armağanıdır sözüm (K 1/2)

Nef'î Türk edebiyatında kaside ve hiciv sahasında zirvededir. Kendisi de bunun farkındadır. Kendi sözünün arazsız bir cevher olduğunu her zaman şairlerin kılıçlarının süsü olduğunu vurgulamaktadır. şairler sözlerimi kılıç ve mızraklarında (kendi söz ve şiirlerinde) kullandığını söyleyerek **mübalağa (gulûv)** yapmıştır. Bir başka bakış açısıyla hicivde karşıdaki kişiyi eleştirme dolayısıyla yaralama vardır. Nef'î hiciv alanında söz sahibi olduğu için hiciv alanında şiir yazanlar mutlaka benim sözlerimden yararlanır, ilham alırlar diyor.

Bî-araz bir cevher-i sâfîdir ammâ muttasıl

Ehl-i tab'ın zîver-i tîg u sinânıdır sözüm (K 1/5)

Nef'î söz ustalığı konusunda daha da ileri giderek "Sözüm göğsümün kitabında Nun ve'l Kalem ayeti gibidir. Düşüncelerim ise Rüstem'in ok ve yayına benzer."diyerek şiirini övmeye devam ediyor.

Kur'an'da bir sure Nun ve'l kalem ayetiyle başladığı için Kalem süresi diye anılır. Kalem her şeyden önce ilmin temelidir. Tasavvufa göre levh, Allah'ın bilgisi; Kalem de iradesidir (Pala 1995,307). Nef'î sözünü ayet gibi görerek gulüv derecesinde **mübalağa** yapıyor. Hayati önem taşıyan azaların sinede bulunması mecaz yoluyla kalp yerine kullanılmasına yol açmıştır. Sine yani gönül, tasavvufta Allah'ın tecelligâhıdır. İnsan, bütün kâinatın özü olduğu için insanın hakikati de sinesidir. Aslında şairin, sözlerini ayet gibi görmesi bir abartı değildir. Çünkü insan eşref-i mahlukâttır. Sözleri de kendinden değil Allah vergisidir. Bundan dolayı sözlerini ayet [Kimsenin inkâr edemeyeceği açık delil; eser (Devellioğlu 1995,55).] gibi görmesi çok doğaldır.

Rüstem İran Mitolojisi'nde cesaret ve yenilmezlik sembolü olarak bilinmektedir. Nef'î burada sözünün gücüne dikkat çekmektedir.

Âyet-i Nûn ve'l kalemdür mushaf-ı sînemde yâ

Rüstem-i endîşemün tîr ü kemânîdür sözüm (K 1/10)

Nazar, isabet yahut göz değmesi eski edebiyatımızda çokça işlenmiş mazmunlardandır. Bu mazmunun klasik edebiyatımızdaki bir adı da " aynü'l-kemal"dir.[1] şair bu konuya değinerek; bana haset gözü değmez çünkü benim sözüm Hallâk-ı Maâni'nin (İranlı şair) gözünün yaralayıcı etkisini def eder diyerek **mübalağa** yapıyor.

İkinci dizede şair benim sözüm Kemal-i İsfahani'nin göz değmesini def eden bir dua gibidir. O bana nazar değdiremez diyor. Nef'î haklıdır aslında; çünkü Kemal-i İsfahani ile aynı zamanda yaşamamıştır. Kemal-i İsfahani ondan çok uzun zaman önce ölmüştür. Bundan dolayı onun nazarından korunacaktır. şair burada ima yoluyla kendi şiirini de övmektedir. Kemal-i İsfahani de ünlü kaside yazarıdır. O bana nazar edemez; çünkü ben manalar halk eden bir şairim. (nazar; isabet olarak da bilinir.) Benim şiirlerim seviyesinde şiir yazamaz diyerek kendini övüyor.

Afet-i aynü'l kemâl-i reşg kar etmez bana

Def-i zahm-ı çeşm-i Hallak-ı Ma'anîdür sözüm (K 1/15)

Nef'î şiirinin gücüne işaret etmek için "nükteli söz söylemede kimse bana eş olamaz" diyor. Bu tarz söylemde kimse benim gibi söz söyleyemez. Kendi sözünü, Hz. Musa ile Allah arasında geçen konuşmaya telmihte bulunarak "len terani" sen beni göremezsin hitabı gibi çok kimsenin anlamadığını, kendi sözü kuvvetinde nükteli sözler söylenmediğini, söyleyenin sadece kendisi olduğunu söyleyerek **mübalağa** yapıyor.

Diğer yandan benim sözüm o kadar incedir ki görünmez diyor. Gerçekte de söz görünmez duyulur. Hz. Musa da Tur dağında Allah'la konuşurken onu görmek istemiş fakat zatını görememiştir.

Divan edebiyatında yalnız Nef'î değil diğer şairlerde övünmek amacıyla bu olaya telmihte bulunmuşlardır. Nef'î'nin beytinde "len-terani", Galib'in beytinde "vadi-i tekellüm" sözleri hem kendileri hem de Musa ile ilgili olarak tevriyeli kullanılmıştır(Güler 2006,101).

Nüktede âlem harîf olmaz bana gûyâ benim

[1] Geçmişte Arabistan'da Hüzeyl kabilesine mensup Kemal adlı bir Arap varmış.Her nesneye imrenmekle ve derinden baksa, o baktığı şeye gözü değip helak olurmuş.Sonradan benzetme ve istiare yoluyla her kötü söze "aynü'l-kemal" denir olmuş.(Onay 2004,80).

Her ne söylersem cevâb-ı "len terânî"dir sözüm (K1/19)

Nef'î şiirinin laftan ibaret olmadığını, şayet öyle olsa onların birini bile nazma geçirmeyeceğini söylüyor. Sözlerinin ise gizli saklı tutulan bir mecmua gibi olduğunu söylüyor. Gizli sırlar genellikle uhrevi şeylerdir. Manevi bilgiler çoğu zaman imgesel boyutta verilir. Katman katmadır. Oysaki laf dediğimiz şeyler dünyevi şeylerdir. Bundan dolayı uhrevi bilgiler kadar değerli değildir. Şair, burada kendi sözlerinin gizli saklı tutulan bir mecmuaya benzeterek çok değerli olduğunu söyleyerek **mübalağa** yapıyor.

Şiir, söz ve mana üzerine inşa edilir. Ama asıl olan şiirde "mana"dır. Nef'î burada şiirlerinin lafız boyutundan ziyade mana boyutunda olduğunu söylüyor. Ayrıca laf ile söz arasındaki ayrıma da dikkat çekiyor. Söz ve laf aynı şeyler değildir. Genelde boş ve önem vermediğimiz sözlere laf deriz. "Laf ola beri gele" deriz. "Söz ola beri gele " demeyiz."Laf attı" deriz, "Söz attı" demeyiz. Yani boş, gereksiz sözlere laf deriz. Gerekli, önemli sözlerimiz ise olumlu etki ettiğinden mutlaka sözdür. Şair burada bunu da dikkate alarak sözlerine bir kutsallık veriyor.

Binde bir ma'nâyı nazm etmem yine bir lafz ise

Yoklasan mecmû'a-ı râz-ı nihânîdir sözüm (K 1/22)

Nef'î kendisini "sözün sultanı" olarak görüyor. Sözlerini de tüm sözlerden üstün kabul ediyor. Şair sözleriyle kelimelere mana giydirir. Onları benzetme, mecaz ve istiarelerle süslüyor. Padişah demek o mülkte olanlara söz geçiren demektir. Şair burada kendisini (şiirlerini) tüm şairlerden üstün görerek **mübalağa** yapıyor.

Bir başka bakış açısıyla bakarsak Nef'î yaşadığı dönemde sultanlarında takdirini kazanmış ve sözlerinin herkesten üstün olduğunu ve takdir edildiğini bizzat Padişah IV. Murat dile getirmiştir.

Gelün insaf idelüm fark edelüm mikdarı

Şairüz biz de deyü laf u güzafı koyalım

Biz kelam nakliyüz nerde o sâhip-güftâr

Ana teslüm edelüm emrine münkad olalum

Padişah IV. Murat'ın övgüsünü kazanan bu beyitler Nef'î'nin mana âleminin sultanı olduğunu teyit ediyor.

Ben cihân-ârâ şehenşâh-ı cihân-ı ma'nâyım

Sözlerin de pâdişâh-ı kâmrânıdır sözüm (K 1/24)

Şair kalemin ve sözün gücüne dikkat çeker. Kalemini gönül hazinesine bekçi olmuş bir ejdere benzetir. Sözünü ise o hazine bekçisinin geçe yaktığı ışık saçan kandiline benzetir (Şipekten 1995,128).

Nef'î fıtrat olarak hiciv yazmaya meyillidir. Beyitte kalemini hazineyi bekleyen yılana benzetmiştir. Kimsenin kendisine müdahale edemeyeceğini belirtmektedir. Gönül hazinesini yağmalamaya çalışanlara yılanvari çok yönlü cevap vereceğini söylüyor. Kendi sözünü (kalem) ve iradesini çok yüksek görüp mana hazinelerinden gönlünden ışık saçabileceğini adından söz ettirebileceğini söyleyerek **mübalağa** yapmıştır.

Yine beyitte Nef'î şeb-çerağ ifadesini kullanmıştır. Gece yanan kandil herkesin dikkatini çeker bir de insanların yanlış yola sapmalarını önler. Sözlerini ışık saçan kandil gibi görüp insanları zulumattan kurtardığını söylüyor.

Pâsbân olmuş bir ejderdir kalem genc-i dile

Kim o gencin şebçırâğı-ı pâsbânıdır sözüm (K 1/27)

Şair bazen kendini mana denizinde inci arayan bir dalgıç olarak görüyor. Büyüklük, genişlik, sonsuzluk, derinlik, anlamları taşıyan deniz (Pala 1995,137) aslında şairin gönlü ve şiir düşünme yeteneği olan zekâsıdır. Nef'î övgü ve yergide sınır tanımayan bir şairdir. Övgü ve yergi sahasında kendisinin çok iyi bir gavvas olduğunu herkes teslim etmektedir. Bunu bir beytinde kendisi de teyit eder:

Virürüm dosta bir harf ile tevfik-i kabul

Ödlerüm düşmanı bir nokta ile çöhre-i âm

Sözünü süs eşyası (inci kadar kıymetli kelimeler dünyası) dükkanında bulunan parıldayan cevherle (herkesin dikkatini çekecek güçteki sözler) eşgörüyor. Şair burada **benzetmeye dayalı mübalağa** sanatı yapıyor.

Olalı gavvâs-ı deryâ-yı hayâl-i midhati

Cevher-i tab'ımın zîb-i dükânıdır sözüm (K 1/35)

Nef'î kendisini insanı şaşırtacak kadar güzel ve anlamlı söz söyleyen, yeni anlamlar ortaya koyan bir büyücü gibi takdim ediyor. Büyü ve sihir normal olayları olağanüstü göstermektir. Nef'î burada kendisini kimsenin söyleyemediği, ortaya koyamadığı anlamları ve güzel sözleri söylediği için büyücü gibi görüyor. Bu sözlerimin manevi feyzi hokkaya ağız kaleme dil verir diyerek onları sihir yoluyla kişileştiriyor. Burada **gulüv** derecesinde **mübalağa** yapıyor.

Sözün cevher oluşu dudakların hokkaya benzeyişine dayanır. Cevher hokkada gizlenir ve ağzı kapalıdır. Hokka açılınca gevher saçılacaktır (Tolasa 2001,289). Bu saçılan gevheri de kalem dile gelip söyleyecektir.

Divan şiirinde ağız hokkaya benzetilir. Ağız, içerisinde inci ve mücevher sakladığı için hokka ile ilgi kurulmuştur. Güzel söz yazıya ancak hokkanın ağzından geçerek ortaya konulabilir. Kalem dile benzetilir. Kalemin ucu çatal olduğu için iki dillidir (Pala 95,307).

Ol sihr-i sâz-ı mucîze-gûyum ki nutkumun

Feyzi devât-i kilke zebân u dehân verir (K 5/4)

Şair sözlerini denizde ve karada çıkarılan incilerden daha üstün tutmaktadır. Eğer benim bu incilerimi (güzel söz ve şiirlerimi) karada ve denizde çıkarılan incilerle değiştirmek isteyenler zararlı çıkacak diyerek **mübalağa** yapıyor.

Nef'î aslında hakikati dile getiriyor. İnsan kâinattaki eşref-i mahlûkattır. Yaratılmışların en şereflisidir. Dolayısıyla insan eseri olan sözü de çok kıymetlidir. Hele şairlerin sözü ölçülüp tartıldıktan sonra söylendiği için daha da değerlidir. Sözün latif oluşu kesafet (yer kaplama, yoğunluk) karşıtlığıdır. Sözde kesafet hali olmadığından ona latif denilir(Tolasa 2001,289). Söz, letafet ve inci oluşu bakımından maddi cevher olan değerli taşlardan daha önemlidir. İnsanoğlunun sözü ruha tesir ettiğinden cevherden daha değerlidir.

Bir dânesini gevher-i silk-i kelâmın

Mahsûl-ı bahr ü kâna veren râygân (K 5/8)

Nef'î, benim sözlerim ab-ı hayat suyunu canlandırıp akıtır ya da hayat suyuna canlandırma özelliği verir diyerek **mübalağa** yapmış oluyor. Aynı zamanda normal bir durumu dile getiriyor.

"Yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz mürekkep olsa ve denize yedi deniz daha katılsa yine Allah'ın kelimeleri bitmez. Lokman /27 (Pala 1996,307). Bu ayetten de anlaşılacağı üzre Allah kelamının sonsuzluğu üzerinde durulmuştur. Şair Allah'tan bir ruh taşıdığına göre onun kaleminden de abıhayat suyuna can verme olayı olabilir.

Hâmem ki nazmımı eder ihyâ midâd ile

Ab-ı hayâta reşhası rûh-ı revan verir. (K 5/10)

Vahiy ile büyücülük bir arada olmaz. Nef'î burada ben büyücüyüm derken büyüleyici sözler söyleyen biriyim demek istiyor. Musa'nın beyaz eli [2] Şiirde karanlık içinde parlayan ışık anlamına gelir. Şair de eğer ben istesem onun mucizesinin benzerini gösterebilirim; çünkü ben vahy ile iç içe yaşayan biriyim, bu konuda tecrübe sahibiyim diyerek **mübalağa** yapıyor. Nef'î burada kendi şiirini, sözlerini, insanları aciz bırakacak kadar mucizevî olduğunu vurguluyor.

İstesem parmaklarımı oynatarak yaparım derken aslında normal olanı söylüyor. Çünkü yazı parmak oynatılmadan yazılmaz. Nef'î, parmaklarımı oynatarak (yazımı yazarak) onun yed-i beyzası kadar güzel, etkili, manalı sözler söyleyebilirim diyor.

Sâhir-i vahy-âzmâyım mu'ciz-i dest-i Kelim

İstesem mevkûf-ı tahrîk-i benânımdır benim (K 13/4)

Nef'î zamanın Enveri'siyim derken Enverî'nin özellikle astronomi ve nücûm ilmiyle olan ilişkisine de değinir. Nücûm ilmindeki bilgisine çok güvenen Enverî'nin başından geçen ilginç bir olaya bu beytiyle telmih yapar [3] (Yekbaş 2009,1169).

Gayb görünmeyen bilinmeyen henüz olmamış şeyler demektir. Kuran'da gaybı ancak Allah'ın bildiği ifade edilir (Kurnaz 1996,107). Nef'î bu beytinde gayb âlemine hakim olduğunu, gayb alemini kuşatan dairenin merkezinin kendi gönlünde olduğunu söyleyerek **mübalağa** yapıyor.

Nef'î burada Enveri'yi söyleyerek bir kağıt üzerine geliştirdiği güzel noktalar konularak veyâ bir cam küreye bakılarak falcılık yapma geleneğine işâret etmektedir (Çavuşoğlu 1991,110). Çünkü Enveri gelecekten haber veren gayb alemi, astronomi, astroloji ve heyet bilimleri ile ilgilenmiştir.

Hak, aşığın gayb sırrını duyacağını, gizliliklerin ona keşfolacağını belirtir. Gönül de "alem-i gayb" armağanıdır. Hatta Hayali Bey'in bir beyti bunu çok güzel bir şekilde ifade etmiştir (Kurnaz 1996,107).

Kâ'inatun gizli sırrı âşikâradur ana

Kıymetin bil ,âlem-i gayb armağanıdur gönül (G 265/14-5)

[2] "Yed-i Beyza" beyaz el demek ise de bununla Musa Peygamberin aşağıya yanan eli kastedilir. Allah bu eli Musa'nın mucizesi haline getirmiş.Musa onu koltuğunun altında saklarmış.Koltuğunun altında çıkınca bu el, göze güneş gibi parlak gözükürmüş.(Güler 2006,107)

[3] Nef'î'nin yukarıdaki beyitte "gayb, zamîr, gaybdân, rûzigâr" kelimeleriyle telmihte bulunduğu olay, Devletşah Tezkiresi'nde özetle söyle anlatılmaktadır :Enverî, yedi gezegenin mîzân burcunda bir araya geleceğini (kırân) ve şiddetli bir fırtınanın dünyayı altüst edeceğini söyler. Enverî'nin gaybı bilme konusundaki ustalığına güvenen hükümdar ve halk da bu haber üzerine birçok önlem alır ve masrafa girer. Hatta bir şahıs Merv sehrinin minaresinini üzerine tesadüfen bir kandîl asar. Fakat o gece kandîli söndürecek kadar bile rüzgâr olmaz. Kehânetinin gerçekleşmemesi üzerine Enverî, hükümdardan ve halktan özür dileyerek Merv sehrini terkeder (Devletşah 1977,128).

Nef'î burada kendini gerçek aşık olarak görüp bu sırlara vakıf olduğunu söylüyor. Gayb âlemini kuşatan dâirenin merkezi olarak kalpteki "süveyda" (kalbin ortasındaki kara benek)'yı işaret etmektedir. Kalbin ortasında gönül; gönlün içinde de süveyda vardır (Pala 1995,496). Dolayısıyla Nef'î kalpteki en üstün anlayış noktasına eriştiğini ve kendisinde ilahi aşkın tecelli ettiğini söyleyerek, insanın yüceliğini de ortaya koymaktadır.

Enverî-i rüzgârım nokta-i pergâr-ı gayb

Gûy-ı hurşîd-i zamîr-i gayb-dânumdır benim (K 13/9)

Nef'î öyle yeni manalı sözler icat eden kimseyim ki Cebrail bile benim ifademin güzelliğinin delisi olur diyerek çok iddialı konuşuyor. İlahi ismin deposu ve Allah'ın emini olması itibariyle Cebrail'e de "akl-ı evvel" yan "akl-ı küll" denilmiştir (Uludağ 1996,37). Kelamda akıl, kaynağı şuurolan bir ilim iken tasavvufta kalpten kaynaklanan feyz ve ilhamdır (Uludağ1996,37). Tasavvufta akıl feyiz ve ilham olduğundan şair, kendi sözünün kalpten geldiğini yani ilham sayesinde ortaya çıktığını derin anlamlar ihtiva ettiğinden Cebrail'in de beğeneceğini ve delisi olacağını söyleyerek **mübalağa** yapıyor.

Aynı zamanda Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Allah'tan ilk zuhur eden şeydir. Allah önce onu, sonra onun aracılığı ile diğer şeyleri yaratmıştır. Buna ilmin ilk zuhuru da denilir. Akl-ı evvele verilen bir diğer isim ise Nur-i Muhammedi'dir (Uludağ 1996,36).

Nef'î de Nur-î Muhammedi'nin bir parçası olduğundan sözlerinin(eserleri) aklı- evvel'in bir tecessümü olduğu için Cebrail'in de onu beğeneceği hatta onun delisi olacağını vurguluyor.

Söylesem ol nükte-perdâz-ı ma'ânî-perverim

Akl-ı Kül dîvâne-i hüsn-i beyânımdır benim (K 13/19)

Aşkın rastlayabileceğimiz ilk büyük vasfı, sonsuzluğudur. (Tolasa2001,386) Nef'î burada öyle bir aşk ateşine düşmüşüm ki deryalar, denizler söndüremez diyerek **gulüv** derecesinde **mübalağa** yapmaktadır. Çünkü ateşine kadar kuvvetli olursa olsun su karşısında aciz kalır.

Aşk, aşığın gönlünde tecelli eder. Yeri orasıdır. Aşkın ilk vasfını sonsuzluk olarak tarif ettik. Şair aşka bu pencereden baktığı için sonlu olan suyun sonsuz olan aşka güç yetiremeyeceğini kastetmektedir. Aşk insanın yaratılışındaki güzellik ve varlığın temelini oluşturur. Yani Allah insanı kendine ayna olsun diye yaratmıştır. Güzelliğin kaynağı Allah'ın üstün güzelliğidir (Pala 1995,53). Bundan dolayı aşkı söndürmeye güç yetmeyecektir.

Denizlerin söndüremeyeceği tek ateş Cehennem ateşidir. Onun ateşi hiç sönmez. Cehennemin azameti ile şairin aşkının büyüklüğü arasında bir irtibat kurulabilir.

İkinci beyitte Nef'î ilk beyitteki abartıyı açarak aslında bir hakikati dile getiriyor. Nef'î aşk dağlamasındaki siyah nokta (süveyda) benim ocağımdır, diyor. Kalbin ortasında yara dağlanmasına benzeyen siyah benek süveydadır. Aşkacısından dolayı yüreğin dağlanması yürekte bir yara izi bırakır. Aşk yaşamak aslında bir farkındalıktır. Farkında olmayan aşkı yaşayamaz. Şüphe aşkın idrak noktası kalbin tam ortasında bulunan gönlün içindeki "süveyda"dır. Dolayısıyla süveyda en üstün anlayış noktası ilahi aşkın yaşandığı yerdir.

Ateş-i aşkım ki deryalar söyündürmez beni

Nokta-i dâğ-ı süveydâ dûdmânımdır benim (K 13/38)

Nef'î burada eğer şiir söylemeye başlasam Hz. İsa gibi mucizeler yaratırım. Çünkü benim oturduğum yer manaların bulunduğu mukaddes evdir diyerek **mübalağa** yapmaktadır.

Hz. Âdem'in bir mucizesi de beşikte iken konuşmasıdır. Şair burada eserlerinin çok özgün olduğunu, o güne kadar başkaları tarafından o tarzda eser verilmediğini söyleyerek şairlik kudretinden bahsediyor.

Arapçada beyt kelimesi "ev"; mısra ise "kapı" anlamına gelir. Yani bir beyit, içindeki "mana" denen insan ile görüşmek üzere kapısından girilen evdir (Pala 1995,88). Aslında şair normal olan bir olaydan bahsediyor. Şair burada çok soyut olan "şairlik yeteneği, mana bulma, kullanma gücünü" somut bir tablo halinde dile getiriyor.

Nutka gelsem Nef'î-i mu'ciz-demim 'İsâ gibi

Beyt-i ma'mûr-ı ma'ânî hânumânımdır benim (K 13/4)

Nef'î kaleminin ucundaki mürekkebi çiçek bahçesini sulayan buluta benzeterek **mübalağa** yapıyor. Kalemin içindeki mürekkep su olsa dahi bir damlası ile sulanmaz. Nef'î aslında kalemle söz arasındaki uyumu ve bunların gücünü göstermek istiyor. Söz ya müşahhas ya da mücerrettir.(Tolasa 2001,287) Nef'î burada sözü somutlamaya giderek anlatıyor. Şair eserlerini çiçek bahçesine benzetmiştir. Şairlerin oluşturdukları söz bahçesinin (divanları) sulayıcı bulutu mürekkeptir.

Nef'î bulutla kendi nazmı arasında bir ilgi kuruyor. Yağmur tanelerinin yuvarlak olması harflerle, incinin oluşumu ilgilidir. Ebr-i çemen-ara incinin oluşmasını hatırlatmaktadır. Bulut aynı zamanda rahmettir. Tabiattaki canlılara can bahşeder. Nef'î kendi nazmını bununla eş değer görerek inci gibi kıymetli, aynı zamanda Nun ve'l-kalem ayetini (Lokman/27) de hatırlatacak şekilde kelimelerinin gücünü ortaya koymaktadır.

Hâmemdir ol ebr-i çemen-ârâ-yı suhen kim

Bir katrası bir gülşeni şâdâbter eyler (K 11/44)

B. Nef'i'de Padişah Övgüsü Hakkında Mübalağa

Nef'î padişahları felekten, gezegenlerden ve bütün hükümdarlardan üstün tutmuştur. Adaletleri hep nazara verilmiştir. Nef'î kasidelerinde padişahları cömertlik kapısı olarak görmüş, halkına ve askerlerine verdiği lütuflarla yad etmiştir. Ayrıca onların çok donanımlı olmalarını da her fırsatta vurgulamıştır. Nef'î'nin kasidelerinde padişahın kadrinin yüceliği, şan ve ihtişam sahibi olması hiçbir zaman gözden uzak tutulmayan övgü konusudur (Ünver 1991,46).

Nef'î padişah saraylarını Beytü'l-ma'mura[4] (Kâ'be'ye) bahçeleri de cennete teşbih ederek **gulüv** derecesinde **mübalağa** yapmıştır.

Beyt-i ma'mur-ı felek mi ol fezâda ol sarây

Yâ zemîni cennet olmuş Ka'be'yi ulyâ mıdur (K 7/2)

Nef'î I. Ahmet'i övüyor. Osmanlının en şanlı dönemlerini anlatıyor. Devletin gücünü açıklıyor. Bazen vezirlerin şan şanından haraç aldığını bazen de Tatarların hükümetini değiştirdiğini (mevcut hükümdarın azli yerine başka birini atama) abartarak anlatıyor.

Nef'î burada tarihi bir hakikati de dile getiriyor. Nef'î tarihi Osmanlı- Safevi savaşlarına telmihte bulunuyor. I Ahmet (1603-16017) zamanında yapılan Nasuh Paşa Antlaşması ile sonu

[4] Beytul mamur Kabe; Kabe'nin üzerindeki esas Kabe'dir. Kabe 2.yüzyılda İslamiyet'ten çok önce vardı ve kutsal bir yerdi. Hz. Adem cennetten çıkarılınca Hindistan'ın Serendip Dağı'na, Havva Cidde'ye yılan da İsfahan'a inmişti Adem yılda bir kere Ka'be'ye gelirdi. Cebrail Mekke'nin yedi kat altında olan Kabe'yi kanadıyla yeryüzüne çıkardı. Ademoğulları da bu temel üzre Kâbe'yi inşaettiler. Nuh tufanı sırasında Kâbe yıkıldı başka bir rivayete göre ise göğün dördüncü katına çekildi ve yeri boş kaldı. Başka bir inanışa göre de dünya yedi kat yer yadi kat gök olarak tasavvur edilir. Her gök katının ortasında bir Ka'be vardır. Dördüncü kattaki Kabe'ye Beytü'l-ma'mur denir (İpekten 1996 ,133).

eren savaşlara telmihte bulunuyor. Bu anlaşma Osmanlının İran'dan 200 deve yüklü ipek kumaş ve değerli eşya haraç göndermesi karşılığında imzalanmıştır.[5]

Geh bir veziri şâh-ı acemden harâc alır

Geh bir vekili asker-i tâtara hân verir (K 5/38)

Nef'î padişahın çok büyük adalet dağıtıcı ve ülkeye her yönüyle hakim olduğunu belirterek onun zamanında haydutlar bırakın kervan soymayı, kervancıların onlara acıyıp zekatlarını verdikleri bir durumu getirmiştir diyerek **mübalağa** yapıyor. Padişahın belki haydutlara karşıbaşarılı girişimleri olmuştur. Fakat tüm haramileri yola getirdiği, onların kervanlardan sarık, ayakkabı, gömlek alması abartmadır.

Mülkinde düzd-i müflise mâl-i zekâtdan

Destâr u kefş ü pîreheni kârban verir (K 5/44)

Nef'î padişahı adaletin temsilcisi olarak övmektedir. Dara ve Cemşid İran'ın efsanevi kahramanlarındandır. Yiğitlik ve gücün temsilcileridir. Husrev İran'ın meşhur padişahıdır. Nef'î'ye göre padişah Cemşid gücündedir. Dara atının özengisini tutar, Husrev ise ona dizgin verir diyerek **mübalağa** yapıyor.

Beyit genel anlamda padişahın adaletinden bahsediyor. Hüsrev İran şahlarından olup adaleti ile tanınan Nuşirevan'ın torunudur (Pala 1996,266). Bir başka bakışaçısıyla bakarsak Nef'î beyitte Husrev'in Sultan'ın eline dizgin vermesi Sultan'dan çok önceleri yaşamış olduğundan (559 Miladi) kendi tecrübelerini aktarır anlamı çıkarılabilir. Dizgin atın sevk ve idaresi için kullanılır. Padişah da devlet atına bindiği için devletin iyi ve adaletle yönetilmesi için kendisinden önce devleti idare edenlerden dizgin alması normaldir.

Cemşîd-i kâmrân ki süvâr olsa rahşma

Dârâ tutar rikâbım Husrev inân verir (K 5/28)

Nef'î Padişah'ın kudretinden bahsediyor. Eğer onun o temmuz sıcağını andıran öfkesi havaya geçse havada büyük bir hararet oluşturup her yağmur tanesini bir kıvılcım haline getirir diyerek **mübalağa** yapmaktadır. Nef'î burada padişahın yüzünü öfkesinden dolayı kızarmış bir güneşe benzetmektedir. Temmuz ayında eğer yağmur yağsa düşmekte olan yağmur damlacıkları güneş ışınlarının kırılıp yansımasıyla oluşan gök kuşağını meydana getirecektir.

Nef'î, eğer öfkesinin temmuzunun sıcağı havaya geçse diyerek mübalağayı ortadan kaldırıyor. Bu olayın gerçekleşmesini şarta bağladığı için **şibh-i mübalağa** yapıyor.

Ger tâb-ı temûz-ı gazabı etse sirayet

Her katra-i bârânı havâ bir şerer eyler (K 11/31)

Padişahın niteliğini anlatmaya devam ediyor Nef'î. Onu överek vasıflarının çok yüce olduğunu taşı bile terbiye edecek etkileyecek güce sahip olduğunu vurgulayarak **mübalağa** yapıyor. Çünkü gerçekte hiç kimse taşı terbiye edemez, dolayısıyla etkileyemez.

Taştan heykelin insan niteliği kazanması iki şekilde olabilir. Nef'î burada padişahın gücünü Hz. İsa'ya benzetmiştir. Hz. İsa'nın bir mucizesi de neye dokunsa ona ruh verir; ölüleri, toprak olmuşları diriltir.

İkincisi ise Hacerü'l-esved olayına telmih vardır. Kabe'nin duvarında olan cennetten geldiğine inanılan meşhur taş Hz. Muhammed Kabe'yi putlardan temizlediğinde Hacerü'l-esved'e

[5]http://tr.wikipedia.org/wiki/Nasuh_Pa%C5%9Fa_Antla%C5%9Fmas%C4%B1

dokunmadı, bilakis hürmet gösterdi(Pala 1995,220). Bu olay da gösteriyor ki taşbu iki hadise de önem kazanıyor. Hatta bugün Müslümanlar Kabe'yi tavaf ederken bu taşları öperler ya da uzaktan ona selam verirler.

Mâhiyyeti ger olsa cemâdâta mürebbî

Tasvir-i hacer kesb-i kemâl-i beşer eyler (K 11/33)

C. Nef'i'de At Sevgisi Üzerine Mübalağa

Nef'i at sevgisi sadece ata duyulan kuru bir sevda değildir. Şair ata değişik manalar yükler. Onu imgesel boyutta kullanarak ata farklı çağrışımlar yükler. Padişah'ın bindiği at, Nef'i'nin hayal gücünde günümüzün sesten hızlı uçaklarından daha hızlı gider.

Nef'i'nin beyitlerindeki mübalağalara bakarsak, hız üzerinde durduğunu görürüz. Bu hız muhayyilenin intikal gücünün adıdır. Dehanın kendisini idraki demek olan bu süreçte; dikey bir seyir izlenir ve hayaldeki hız, nesnel âlemden kopmayı sağlayan akıl dışı bir eyleme dönüşür (Avşar 2003,93). O kadar ki karıncanın üzerinden geçse, karınca bunun farkına bile varmaz. Kulaklarını ileri dikip de ileri fırlayınca çatal oka benzer (Ünver1991,52). Nef'i'de at sevgisi üzerine çalışmalarıyla bilinen Sabahattin Küçük'ün deyimiyle "Nef'i şiir'nin, atı sırf memduhu övmek maksadıyla şiirlerine aldığını düşünmek yanlış olur. At sevgisinin yanında kendi ruhi yapısıyla onunki arasında kurduğu yakınlığın payı da vardır. Allah'ın kudretinin mükemmel bir eseri, Miraç hadisesi, atın mülayim ve nazik hareketleri, çabukluğu ve hızı bunda etkili olmuştur"(Küçük 1989,516).

Nef'i'de at sevgisi çok yüksektir. Klasik kaside anlayışının dışına çıkarak kasidesinin nesip bölümüne padişahın atlarını överek girmiştir. At hemen hemen bütün kasidelerinde karşımıza çıkar. Nef'i kasidelerinde atı müstakil olarak işlemiştir. Divan'ında bu varlıkla ilgili üç kaside bulunmaktadır. Nef'i, kasidelerinde değişik at isimlerini kullanır: Bad-ı Saba, Tayyar, Evren, Mercan, Edhem, Gülgûn, Cebeli Dorusu, Ağa Alcası, Dağlar Delisi, Ser-efraz, Dil-nüvaz, Tüma, Rahş(Küçük 1989,503).

Nef'i, hızıyla tanınan Rüstem'in atına telmihte bulunarak padişahın atını bad-ı sabaya benzetiyor. Nef'i Padişahın atını Bad-ı saba rüzgarı gibi göstererek **mübalağa** yapıyor. Hiçbir at rüzgârdan daha hızlı koşamaz. Şair burada padişahın şahsında atı; atın şahsında padişahı övüyor. Böyle cihan padişahına bu tarz at yaraşır. Bu tarz atları da ancak padişah kullanabilir.

Bârek Allâh zihî rahş-ı hümâyûn-sîmâ

Ki komış nâmını sultân-ı cihân bâd-ı Sabâ (K 18/1)

Nef'i padişahın atını Saba rüzgârından da hızlı görüyor. Onu yıldırım olarak nitelendiriyor. Yıldırım gök gürültüsü ve şimşekle görülen hava ile yer arsındaki elektrik boşalması (TDK 2008,1439). Bu olay çok hızlı olur. Sesin hızı saniyede yaklaşık 340 metredir, yıldırım sesten de hızlıdır. Koşarken ata gölgesi bile yetişemez diyerek **mübalağa** sanatı yapıyor.

Bir başka bakışaçısıyla aslında Nef'i var olanı söylüyor. Gölge fiziki kurallar dahilinde insanla aynı anda hareket edemez. Çünkü güneş önden vursa gölge arkada kalacaktır. Arkadan vursa gölge öne düşecektir. Yani yan yana olma ihtimali ortadan kaldırılmıştır. Böylece mübalağa ortadan kaldırılmıştır.

Yıldırım nihayetinde ışıktır ve ışığın gölgesi olamaz. Burada at yıldırıma benzetilmiştir. O zaman atın da gölgesi olmayacaktır.

Ne sabâ sâ'ika dersem yaraşur sür'atde

Ki seğirdirken ana sayesi olmaz hem-pâ (K 18/2)

Şair burada binici olarak Padişah IV. Murat'tan bahsediyor. Eğer o biraz atı koşturmak istese, dizginleri elinden gevşetse, gölgesi toprak üzerine düşmeden dünyayı dolaşır. Vücudu olan her şeyin mutlaka gölgesi olur. Nef'î burada atı ışık gibi, yıldırım gibi görerek **mübalağa** yapmaktadır. Sadece ışığın gölgesi olmaz.

Burada at ile güneş arasında da ilgi kurulabilir. Işık ve parlaklık daima onunla beraber anılır. Gölgesi toprak üzerine düşmeden dünyayı dolaşan tek varlık güneştir. Padişahın atı ile güneş arasındaki ilgi güç kuvvet, kudret arasındadır. Padişah atın dizginlerini elinde tutuyor. Yani yanlışlık yapmıyor anlamı da çıkarılabilir.

Düşmeden sâyesi hâk üzre eder âlemi tayy

Sehv ile râkibi gösterse inâne irhâ (K 18/4)

Nef'î padişahın atını Anka ve Hüma kuşları ile kıyas ediyor. Bu iki kuş hayvarlığı tam olarak bilinmemektedir. Bu kuşlar çok özel kuşlardır. Şair padişahın atının süratte onlardan daha hızlı olduğunu söyleyerek **mübalağa** yapıyor.

Nef'î Anka ve Hüma Tayyar ile kanat kanada uçamazlar derken aslında abartmıyor. Çünkü kuşların kanatları vardır. Fakat atın kanadı olmadığından böyle bir yarış doğal olarak olmayacaktır. Yani kanatdaş olamazlar.

Nice Tayyâr o sebük-pây-ı cihân-peymâ kim

Ana hem-per olamaz hîç ne Ankâ ne Hümâ (K 18/6)

Bir göz yumup açıncaya kadar geçen zaman çok kısa bir andır. Bu kadar zamanda bütün dünyayı dolaşmak imkânsızdır. Nef'î burada **gulüv** derecesinde bir **mübalağa** yapıyor. Ancak şair bu söylediklerine kendisi de inanmamış olacak ki bu kadar çapük u çalak (çabuk ve çevik) olur mu diyerek soruyor. Bundan dolayı **şibh-ı mübalağa** yapıyor.

Tayy eder âlemi bir göz yumup açıncaya dek

Bu kadar çâpük ü çâlâk olur mı acabâ (K 18/8)

Şair burada padişahın atının şahsında aslında kendini övüyor. Bir şair padişahın atını övmeye başlasa kalemi elinde durmaz öne atılır diyerek mübalağa yapıyor. Nef'î burada kalemi atın süratinde göstermektedir. Kalemle ok arasında şekil ve içerik bakımından bağlantı vardır. Her ikisi de hedefe kilitlenme ve tesir gösterme bakımından önemli işlev sahiptirler. Atın ve kalemin fıtratında ileri çıkma, öne atılma gibi durumları vardır.

Olaya bir başka bakış açısıyla baktığımızda aslında Nef'î mübalağa yapmıyor. Zaten kalem yazı yazmak için ileri atılmak zorundadır. Harekete geçmeyen kalem yazı yazamaz. Kalemin yazı hedefi kâğıttır. Yazması için ileri atılması gerekir.

Atılur hâmesi ok gibi elinde turmaz

Erse bir şâ'ir eger medh-i şitâbın imlâ (K 18/11)

D. Nef'i'de Hicivle İlgili Mübalağa

Nef'î övgüleri kadar yergileriyle de meşhurdur. Övdüğü kişileri nasıl ki göklere çıkarıyorsa eleştirdiği kişileri de yerin dibine batırıyor. Babasını bile hicvetmekten çekinmeyen Nef'î padişahları, vezirleri, müftüleri kısaca devletin ileri gelenlerini korkmadan eleştiriyor.

Şair, hicvini çalındığı an öd yaran bir kılıca benzetmektedir. Yergide sınır tanımayan Şair, kılıç gibi keskin hicivleriyle devrin makam ve mevki sahiplerini, Şair ve ilim adamlarını yaralamış, zaman zaman dostlarını incitmiştir (Selçuk 2006,245).

Nef'i, ben öyle bir Şair kahramanıyım ki düşmanlarımı nazmımla öldürürüm; hatta dostlarım bile benim dil kılıcımdan korkar diyerek **mübalağa** yapmaktadır.

Nef'i burada hiciv üstadı olduğunu bir kez daha gösteriyor. Gerçekten de Türk edebiyatında hiciv sahasında tartışılmazdır. "Kalem kılıçtan daha keskindir." ifadesini ispat edip " Bıçak yarası geçer; dil yarası geçmez." bilgisini doğruluyor.

Ol safder-i düşmen-küş-i nazmım ki husûsâ

Şemşîr-i zebânımdan ahibbâ hazer eyler (K 11/57)

Nef'i ben cesur bir kişiyim süngüye, kılıca ihtiyacım olmaz benim büyücü dilli kalemim hem kılıç hem de mızrak görevi görür diyerek adetçe ve akılca mümkün olmayan bir durumu dile getirdiğinden **mübalağa** yapmıştır.

Kılıç ve mızrağa ihtiyaç duymadan savaşı veren insanlar gerçekten çok cesurdur. Nef'i herkes tarafından bilinen " kalem kılıçtan daha keskindir" hakikatini dile getiriyor. Şair "büyücü dilli kalem" ifadesiyle herkesi etkileyen, büyüleyen, kimsenin söylemediği sözler ve manalar bulan özellikleri yönüyle kendisini övmektedir.

Kalem -mızrak-süngü-kılıç arasında şekil olarak uçlarının sivri ve öldürücü olması dolayısıyla büyük benzerlik vardır. Şairlerin fıtratında bir savaşçılık ruhu vardır. Bu Nef'i'de zirvededir. Kendisi de bu yönünü çok iyi bildiğinden kılıca ihtiyacı olmadığını hiciv için kaleminin yeterli olduğunu vurgulamaktadır.

Kahramânım nîze vü şemşîre çekmem ihtiyâç

Hâme-i câdû-zebân tîğ ü sinânımdır benim (K 13/3)

Nef'i yaşadığı ve sonraki dönemlerde Türk edebiyatında kaside alanında mihenk taşı olmuştur. Kendisinden sonra gelen Şairleri etkilemiştir. Bu alandaki başarılarını herkes takdir etmiştir. Şair burada mana ülkesini fetheden bahtiyar gönlüm diyerek bu alanda tek olduğunu kast ederek **mübalağa** yapıyor. Şair burada özellikle dilinin gücünü ön plana çıkarıyor. Şair şiirin kaynağı saydığı gönlünün, mana bulmadaki gücünü, gönlündeki zengin anlamları söze dökmede de dilinin etkisini belirtmektedir(Selçuk 2006,239). Zengin anlamlı sözcükleri kullanmadaki maharetini ortaya koyuyor. Rakip tanımaması ve bu alandaki "fatih"liğini çok övmüştür.

Nef'i aslında bir hakikati de dile getiriyor. Bu söylediklerinde doğruluk payı vardır. Çünkü o devrinin en ünlü kaside şairidir. 17. yüzyılda ve sonraki zamanlarda gelen ve kaside yazan Şairler içerisinde Nef'i'den etkilenmeyen şair yoktur.

Saf-der-i ma'na dil-i sahip-kırânımdur benim

Tîğı şemşir-i cihan-gîr-i zebânımdır benim (K 13/1)

E. Nef'i'de Kozmik Âlemle İlgili Mübalağa

Nef'i'de kozmik âlem, doğrudan söyleyemediklerini dolaylı yoldan söyleme fırsatı verir. Kaza ve kader olayında hep feleğe, çarha, dehre, rüzgâra dolaylı yollardan gönderme yapar. Genellikle memduhu feleğe güç yetiren, onu tersinden döndürecek kadar kuvvetli olarak görür.

Nef'i, feleğe nüfuz ettiğini ondan öç aldığını büyük bir abartı ile anlatır. Feleğin insanın kaderi ve talihi üzerinde büyük bir etkisi olması, kıyıcı, zalim ve hilekar olması, insanı mihnete,

cevrü cefaya gark etmesi, kadehiyle zehir sunması, gibi özelliklerinden dolayı (Tolasa 2001,402) Nef'î tarafından hep eleştirilmiştir.

Nef'î burada feleği talih, kader olarak görmüştür. Onun bağrını yardım, o görünen Samanyolu değil benim öç alıcı kılıcımın yarasıdır diyerek ona egemen oldum, onun üzerinde tesir kurdum anlamını çıkartarak mübalağa yapmıştır. Hiç kimse feleğe söz geçiremez ona tesir edemez. Felek insanlara acılar çektirir.

Samanyolu galaksisinin güneş sisteminden görünümünün 360 derece panaromik fotoğrafı (wikipedia.org/wiki/Samanyolu).

Yukarıdaki Samanyolu galaksisinin güneş sisteminden görünümünün 360 derece panaromik fotoğrafından hareketle Nef'î, feleğe tesir ettiğini felekte iz bıraktığını dile getirmiştir.

Felek bana acılar çektiriyordu; ben de onu hicv ederek öcümü aldım, diyor. " Kılıç yarası geçer dil yarası geçmez." [6] ata sözünden hareketle Nef'î öç aldığını, galip olduğunu belirtiyor. şair galip bir edayla ondan öcümü aldım diyerek kendini ve şiirini övmektedir.

Sinesin çâk eyledim çarhın değildir Kehkeşân

Zahm-ı şemşîr-i zebân-ı kin-sitânımdır beni (K 13/2)

Nef'î kendisini en üst perdeden övmektedir. Bulunduğu yeri Arş olarak görüyor. Arş Batlamyus nazariyesine göre bütün felekleri çevreleyen, hepsinin üstünde ve yıldızlardan boş kabul edilen dokuzuncu kat gökteki Felekü'l Eflâk, Felekü'l Azam, Felekü'l Atlas denilir (Pala 1996,41). Buradan itibaren Allah'ın ilmi başlamaktadır. Divan şiirinde Güneş diğer gezegenlerin sultanı sayılır. şair kendisini fizik ötesi âlemlerde dolaşan güneş gibi görmektedir. Bu da en yüksek makam olan Arş'tır. Arş'ta yıldız olmadığından dolayı o bölgeye güneşi şiirleri da düşmez.

Şiirlerim yere düşmez derken şair şiirlerini güneşi şiirlerine benzetmektedir. Hepsi birer hakikattir. Bunlar yere düşmez derken kelimeyi tevriyeli olarak kullanmaktadır. Yere düşmek değersizlik anlamına da gelir. Bulunduğu yerden dolayı bunun mümkün olmadığını söylüyor. Hiçbir şeye tenezzül etmem derken eserlerini oluştururken kimseden yardım almadığını kopya olmadığını, hepsinin özgün olduğunu söyleyerek kendini övmektedir. Yaşadığı dönem ve eserlerine baktığımızda özellikle kaside ve hicivde Nef'î gerçekleri dile getirmektedir.

Lâmekân-seyr âfitâbım hâke düşmez pertevim

Arş-ı istiğnâ-yı himmet âsitânımdır benim (K 13/10)

Divan şiirinde sevgili felekten daha yüksek değerdedir. Nef'î bu beyitte Sultan Ahmet'i feleklere söz geçiren, aldığı tedbir ile onları terse döndüren atlas feleğine benzeterek **mübalağa** yapmıştır. Çünkü atlas feleği diğer sekiz feleğin dönüşünü etkileyerek onları tersine döndürür. Bundan dolayı o feleğe " kanbur felek, dönek felek, kahbe felek" tabirleri kullanılır. Bu iki feleğin

[6] Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü, Dergâh Yayınları, İstanbul, Mayıs 1989

diğer feleklere üstün olmasının sebebi bunların "yarılıp onulmaz" olmalarıdır. Gezegenlere ait felekler ise yarılıp onulabilirler (Pala 1995,182). Dönemi göz önünde bulundurursak Osmanlı Padişahları aldıkları önlemlerle dünyanın gidişatı üzerinde söz sahibidirler. Günümüz Türkçesi ile **gündemi belirlemektedirler.** Bundan dolayı şair döneme ait bir bilgiyi de doğrulamaktadır.

İkbâline vâbeste felek tâ o kadar kim

Tedbîri ile devrini zîr ü zeber eyler (K 11/27)

Nef'i devrinde yaşadığı Sultan Osman'ı övüyor. Feleğin bile onun ayağına kapanıp ona " benim şahlar şahım" demesi büyük bir **mübalağadır.** Felek özellikle kasidelerde memduhu çağrıştırır. Felek onun yüceliği karşısında eğilip eğdiğini öpmek ister. Padişah'ın sarayı ve tahtı feleklerden geniş ve yüksektir. Aslında insanın feleğe sözünü geçirmesi pek görülmüş değildir. Bu dünyada kimse murad almamıştır.

Dâdger hâkân-ı âlî-rütbe Osman Han ki çarh

Yüz sürüp pâyına der şâh-ı cihânımdır benim (K 13/23)

Sonuç

Osmanlının zirveden gerilemeye başladığı dönemde yaşayan Nef'i, kaside alanında söz sahibi olmuş kendisinden sonra gelen ve kaside yazan hemen hemen tüm şairlere öncülük etmiştir. Kasidelerinde övdüğünü göklere çıkaran yerdiğini de en ağır sözlerle eleştirmekten korkmayan, dilini çok ustaca kullanan ve yaptığı hicivleriyle şöhret bulan Nef'i, mübalağa sanatının tüm inceliklerini ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Nef'i padişahı överken, Osmanlının gücünü ve devletin azametini; atları överken, hız unsurunu; söz ve mana üzerinde dururken, kendi şairlik yeteneğini; hiciv yaparken, gördüğü yanlışlık ve aksaklıkları; kozmik âlemi anlatırken, doğrudan söyleyemediklerini dolaylı yoldan anlatmaktadır. şairin amacı, sadece olayları ve olguları abartarak anlatmak değildir. Bu abartılar çözümlenince aslında normal olanın söylendiği, hakikatlerin dile getirildiği görülmüştür. şair büyük bir estetik zevkle okuyucuyu hayal dünyasının zenginliğinde dolaştırmaktadır.

Nef'i haşin bir ruhtur. Çok kulu bir yaratılışa sahiptir. Mizacında ölçü yoktur. Övgüleri de yergileri de abartılıdır. Aşırı mübalağa okuyucunun gerçeklik duygusunu zedeler. Nef'i'nin şairlik yeteneği, üslubundaki kudret, şiirlerindeki ahenk, bu abartılı söyleyişleri, olağanüstü durumları, normal hale getirir.

Nef'i eserlerini okuyanları etkileyebilme gücünü göstermiş,kendi şiir kudretini eserlerine yansıtabilmiş,devrinde yaşayan tüm şairlere şiir yeteneği olarak meydan okumuş,doğru bildiği hakikatleri edebi bir tarzda söylemeyi başarmış,özgünlüğü yakalamış,kendinden sonra gelen tüm şairleri etkilemiş önder şahsiyetlerden biri olmuştur.

KAYNAKÇA

AKKUş Metin, **Nef'î Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.

AVşAR Ziya, **Nef'i'nin Hayal Kavramına Yaklaşımı,** Bilig Kış 2003,Sayı: 24, s.89-114

SELÇUK Bahir, **Nef'i' de Söz ve Savaş İlgisi**, EKEV Akademi dergisi, Yıl: 10 Sayı:28,s.233-246 (Yaz 2006).

DEVELLİOĞLU Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, Ankara 1995.

ÇAVUġOĞLU Mehmet, " Kaside ġairi Nef'î" **Ölümünün Üç Yüz Ellinci Yılında Nef'î**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını S.9, S.2 Ankara 1991.

GÜLER Zülfi, **Divan Şiirinde Peygamber Hikayelerine Telmihler**, Uğurel Matbaası, Malatya,2006.

ĠPEKTEN Haluk, **Nef'i Hayatı Sanatı Eserleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 1996.

KURNAZ Cemal, **Hayali Bey Divan'ın Tahlili**, MEB, Yayınları, Ġstanbul 1996.

KÜÇÜK Sabahattin, **Nef'i'de At Sevgisi** Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ERDEM Cilt5/14 Mayıs1989 Ankara 1991.

OCAK Fatma Tulga, "Nef'î ve Eski Türk Edebiyatımızdaki Yeri" **Ölümünün Üç Yüz Ellinci Yılında Nef'î**, Atatürk Kültür Merkezi Yayımı S.9, S.2 Ankara 1991.

ONAY Ahmet Talat, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar,** MEB Yayımları, Ġstanbul 2004.

PALA Ġskender, **Ansiklopedik Divan şiir Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

Resimli Okul Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2008.

ġENTÜRK Ahmet Atilla ve KARTAL Ahmet, **Eski Türk Edebiyat Tarihi,** Dergah Yayınları, Ġstanbul 2009.

TOLASA Harun, **Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası**, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

ULUDAĞ Süleyman, **Tasavvufi Terimler Sözlüğü**, Muyan Yayınları, Ġstanbul 1996.

ÜNVER Ġsmail, " Övgü ve Yergi ġairi Nef'î" **Ölümünün Üç Yüz Ellinci Yılında Nef'î**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını S.9 Türk Fikir ve Sanat Adamları Dizisi S.2 Ankara 1991.

YEKBAĢ Hakan, **Divan Şairinin Penceresinden Acem Şairleri,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/2 Winter 2009.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 469-479, ANKARA-TURKEY

WALDMANN MODELİNİN 8. SINIF ÖĞRENCİLERİNİN OKUDUĞUNU ANLAMA VE ELEŞTİREL DÜŞÜNME BECERİLERİNE ETKİSİ*

*Elif Emine BALTA***
*Şener DEMİREL****

ÖZET

Bu çalışmada, metin öğretiminde kullanılan Waldmann modelinin, öğrencilerin okuduğunu anlama ve eleştirel düşünme becerilerinin gelişmesinde etkisinin olup olmadığı belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaca yönelik yapılan çalışma, deneysel desenli olup çalışma grubunu 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Sivas ili Fevzi Paşa İlköğretim Okulu 8. sınıf öğrencileri oluşturmuştur. Türkçe dersleri, deney grubunda (N=30) Waldmann modeli etkinlikleriyle metin öğretimi ve kontrol grubunda (N=30) ise geleneksel yöntem ile metin öğretimi gerçekleştirilmiştir. Deneysel çalışma, ön test ve son testlerin uygulandığı haftalar da dâhil olmak üzere 11 hafta sürmüştür. Deney ve kontrol grubuna "Çıkarım Yapabilme Testi" (ÇYT), "Cornell Eleştirel Düşünme Becerisi Testi Düzey X" (CEDTD-X) ve uygulandı. Bu testlerden elde edilen veriler, SPSS 16.00 istatistik paket programı aracılığıyla çözümlenmiştir. Verilerin analizinde bağımlı ve bağımsız gruplar için t testi kullanılmıştır. Araştırmada anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiştir. Deney grubunda bulunan öğrencilerin okuduğunu anlama becerilerinde son test puan ortalamaları ile kontrol grubunda bulunan öğrencilerin son test puan ortalamaları karşılaştırıldığında, deney grubunda bulunan öğrencilerin, okuduğunu anlama becerilerinin istatistiksel bakımdan anlamlı düzeyde geliştiği görülmüştür. Yine deney grubunda bulunan öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinde son test puan ortalamaları ile kontrol grubunda bulunan öğrencilerin son test puan ortalamaları karşılaştırıldığında, deney grubunda bulunan öğrencilerin, eleştirel düşünme becerilerinin istatistiksel bakımdan anlamlı düzeyde geliştiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Waldmann Modeli, Okuma-Anlama, Eleştirel Düşünme

* Bu makale FÜBAP (Fırat Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri) tarafından da desteklenen ve Prof. Dr. Şener Demirel danışmanlığında Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı'nda gerçekleştirilen "Waldmann Modeli İle Yapılan Metin Öğretimin 8. Sınıf Öğrencilerinin Okuduğunu Anlama, Eleştirel Düşünme Ve Yaratıcı Düşünme Becerilerine Etkisinin İncelenmesi, Elazığ, 2011" adlı yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden derlenerek üretilmiştir.
** Yrd. Doç. Dr. Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: elifkucuk@hotmail.com
***Prof. Dr. Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: demirel63@hotmal.com

THE EFFECT OF WALDMANN MODEL ON 8th. GRADE STUDENTS' READING COMPREHENSION AND CRITICAL THINKING SKILLS

ABSTRACT

In this study, whether the Waldman Model, which is used in text education, is effective in building reading comprehension and critical thinking skills was tried to be determined. Study group of this research conducted for this goal, consists of 8th grade students of Fevzi Paşa Elementary School in Sivas Merkez in fall semester of 2010-2011 academic year. While in experimental group Turkish lessons were conducted through the instrument of text education with Waldmann model activities, the control group was given a traditional education. Experimental study lasted for 11 weeks including pre-test and post-test weeks. "Test of Inference Ability in Reading Comprehension", "Cornell Critical Thinking Skills Tests Level X" used as data collection instrument. To analyze the data, paired samples and independent samples t-test were used. In the study, significance level was accepted as 0.05. When average of reading comprehension post-test scores of the students in the experimental group and average of post-test scores of the students in the control group are compared, it was observed that reading comprehension skills of the students in the experimental group improved in significant level. When average of critical thinking post-test scores of the students in the experimental group and average of post-test scores of the students in the control group are compared, it was observed that critical thinking skills of students in the experimental group improved in significant level.

Key Words: Waldmann Model, Reading Comprehension, Critical Thinking

1. GİRİŞ

Bilgi üreten çağdaş toplum olabilmenin en temel gereksinimi, eğitilmiş bireyler yani "eleştirici ve yaratıcı, yeni buluşlar ve keşifler yapan ve toplumsal değişmeyi başlatmayı isteyen" bireylerdir. Bireylerdeki bu değişikliği hazırlamak, eğitimin yaratıcı işlevlerinden biridir (Tezcan, 1997: 188). Var olan tüm eğitim sistemleri, toplumların, eğitilmiş birey ihtiyaçlarını karşılar. Eğitilmemiş bireyler ise toplumun ilerlemesini, gelişmesini ve olumlu yönde değişmesini doğrudan engelleyici unsurlardan biridir.

Eğitilmiş hale gelmek ve doğru kararı uygulamak insanın yaşamında mutluluğu, erdemli olmayı ve ekonomik başarıyı belki garantilemez. Fakat kesin olan bir nokta vardır ki eğitim, insana tüm bu konularda daha iyi imkânlar sunar (Facione 2007, 1).

Eğitilmiş bireylerden beklenen, onların öğrendiklerini, kabul ettiklerini, karşılaştığı bilgi ve ifadeleri sorgulayabilmeleri, mantıksal çıkarımlar yapabilmeleri ve bunları günlük hayatla ilişkilendirebilmeleridir. Eğitimde, eleştirel ve yaratıcı düşünmenin varlığı, bireyin bunları kazanması onun günlük hayatta olduğu gibi akademik başarılarını geliştirmede de etkilidir (Güven ve Kürüm 2006, 86; Koray vd. 2004, 2).

Tüm zihinsel faaliyetlerin temelini öncelikle okuduğunu anlama becerisi oluşturur. İnsanın, okuduğundan anlam çıkarabildiği ölçüde düşünebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Eleştirel düşünme becerisi ise üst düzey zihinsel beceriler kapsamında değerlendirilmektedir. Eleştirel düşünme ile ilgili en sık rastlanan ve akılda kalıcı tanımı Ennis'e aittir. Ennis (1985), eleştirel düşünmeyi "neye inanıp ne yapılacağına karar vermeye odaklanan yansıtıcı ve akla uygun düşünme" olarak tanımlar. Mizaç, eğilim ve beceri içeren bu tanım göz önüne alınarak, eleştirel düşünmenin, pratik bir aktivite olduğu söylenebilir (Akt: Rollins, 1990: 47).

Eğitim-öğretim sürecinde, eleştirel düşünmenin sağlanması, öğrencilerin sınıf içi performansını geliştirir. Bu gelişme, konuyla ilgili argümanları ve diğerlerinin bakış açılarını anlama, bunları eleştirel değerlendirme, tam ve doğru desteklenmiş argümanlarını ve fikirlerini geliştirme ve savunmayı içerir. İş yaşamında eleştirel düşünmenin varlığı, iyi düşünebilen, iletişim becerilerine sahip, problem çözebilen, yaratıcı düşünen, bilgiyi toplayıp analiz eden, verilere göre uygun sonuçlar çıkaran ve fikirlerini açık ve etkili bir biçimde bildiren kişi olabilmenin yolunu açacaktır. Genel anlamda insanın, kendi yaşamında, bireysel zenginleşme bütünlüğe ulaşma uğruna eleştirel düşünmeyi öğrenmesi önemlidir, çünkü eleştirel düşünme, bireye hayatta kendi kendini idare etmesine, seçimlerini açıkça görebilmesine, zorlayıcı etkilere karşı özgürleşmesine ve incelenmiş yaşamlar sunmasına yardımcıdır (Chaffe, 2000: 519; Basshom ve diğ. 2002: 11).

Ülkemizde, okuduğunu anlama becerisinden eleştirel düşünme becerisine kadar tüm zihinsel faaliyetlerin önemi bilinse de, bu konulardaki hedef daha da yükseltilmelidir. Türkiye'de de, gelişmiş ülkelerde olduğu gibi zihinsel verimliliğin geliştirilmesi hedeflenmelidir (Güneş, 2009: 1). Bu hedef, Türkçe dersleri üzerine temellendirilirse imkânların zenginliği başarıyı da artıracaktır. Çünkü zihinsel verimliliğin bir adımı olan düşünmenin, iletişimdeki en önemli fonksiyonu, anlamada bulunabilir. İnsan ilişkilerinde anlama, "bizi ötekine, ötekini de bize bağlayan bir köprü gibidir" (Taşdelen 2006, 174).

Anlama, temel dil becerilerinin tam ve doğru olarak kazanılmasıyla en verimli halini alacaktır. Türkçe dersi, temel dil becerilerinin kazandırılmasında önemli bir role sahiptir. Eğitim-öğretim süreci ilerledikçe, metinler bakımından Türkçe dersi kimlik değiştirir ve gittikçe karmaşık bir hale gelir. Temel anlama düzeyinden günlük dil üzerine kurulu olan edebi dili anlamaya kadar gider. Ayrıca öğrenci, ilköğretimin ilk yıllarından itibaren şiir, masal gibi edebi türlerle de karşılaşır ki edebi metinler "anlatısal imgelerle okurun düşünsel ve duyusal gelişimine katkı sağlar" ve "çok yönlü yorum yapmaya" imkân tanımaktadır (Genç 2007, 48).

Edebi metinler, insanın kendisini, içinde bulunduğu kültürü, diğerlerini, diğer anlayışları, kültürleri, dünyayı tanıma imkânı verirken, metinlerle aktif olarak uğraşan öğrenciler için eleştirel düşünme ve okumada, yaratıcı düşünme becerilerini kazanmada güçlü bir araç olarak da tanımlanabilir. Edebi metinlerle haşır neşir olan öğrenci, aktif, derinlemesine okumayı, soru sormayı, anlamayı öğrenecek ve işin en iyi tarafı, bunları yaparken eğlenecektir (Babacan 2003, 73; Tutaş 2006, 94).

Waldmann modeli, Günter Waldmann'ın, edebi metinlerin üretici anlayışına yönelik önermiş olduğun bir edebiyat öğretimi modelidir. Waldmann modeli, kuramsal açıdan "eklektik bir özellik" taşır. Hermenötik ve alımlama estetiği, bu modelin en temel dayanaklarından biridir (Tepebaşılı 2006, 607- 608). Her ikisi de, çok anlamlılığı ve bazen anlamın kapalılığını taşıyan metinlerin anlaşılma çabasına yöneliktir.

Waldmann modelinde metni, etkinlikler yoluyla kimi zaman tamamlama, kimi zaman değiştirme bazen de yazarın ucu açık bıraktığı noktaları yakalayıp kendi zihninde oluşturma

yoluyla açıklama çabası, insanın empatik bir yaklaşımla farklı zihinleri de anlama çabasıdır. Böyle bir iletişim diyalog olarak da düşünülebilir. "Diyaloga, bir başka şahsın zihinsel dünyasına girmeye yeteneği olmadan açıklama -dolayısıyla hermenötik- imkânsızdır" (Palmer 2008, 118).

Waldmann, modelinde biri ön aşama olmak üzere beş aşamadan oluşan toplam 166 strateji önermiştir. Aşamalar ana hatlarıyla şöyle tanıtılabilir:

Ön aşama: Waldmann modelinin 1. aşamasından önce ve hazırlık türünde etkinlikleri kapsar. Ön aşamada öğrencinin işlenecek metne ısınması için yapabileceği yaratıcı etkinlikleri içerir. Öğrenci bu alıştırmalar yardımıyla metinle hazırlıksız bir şekilde karşılaşmaz, konuyla ilgili kendi ön anlamalarını oluşturabilir ve konuya hazır duruma gelebilir (Waldmann 2007, 91).

Birinci Aşama: Öğrencinin edebi oyunlardan sonra metinle ilk karşılaşmasıdır. Waldmann bu aşamayı 8 farklı okuma kapsamında zengin alternatiflerle oluşturmuştur. Metnin aktif dinlenmesi/izlenmesi, metnin aktif okunması, metnin görselleştirilerek okunması, metinlerin tahmin edilerek okunması, değiştirilmiş metinlerin aktif ve/veya üretici okunması, değiştirilmiş metinlerin yeniden oluşturularak okunması, karıştırılmış metinlerin yeniden oluşturularak okunması, eksiltilmiş metinlerin tamamlanarak okunması (Waldmann, 2007) gibi farklı etkinlikleri içerisinde barındırır ve eğitimciye metne ve sınıf seviyesine göre seçme imkânı sağlar. Metnin önce öğretmen sonra öğrenciler tarafından okuması yerine öğrencilerin farklı okumalarla "metinle söyleşmesi" (Sayın, 1999) bu aşamada başlar.

İkinci Aşama: Bu aşama, edebi metinlerin üretici somutlaştırılması adı ve kapsamında oluşturulmuştur. Waldmann bu aşamayı beşe böler. Bunlar: Metinlerin canlandırılarak somutlaştırılması, metinlerin görsel somutlaştırılması, metinlerin konusunun somutlaştırılması, metin kahramanlarının somutlaştırılması, metin zaman ve mekânının somutlaştırılmasıdır (2007, 73-76).

Üçüncü Aşama: Bu aşama, metinlerin üretimsel değiştirilmesi temelindeki etkinlikleri kapsar. Metinlerin konusunun değiştirilmesi, metin kahramanlarının değiştirilmesi, metnin zaman ve mekânlarının değiştirilmesi, ayrıca şiir, anlatı ve drama türlerinde farklı boyutlandırılan, metinlerde dilin değiştirilmesi ve metin türünün değiştirilmesi şeklinde beşe ayrılır (Waldmann 2007, 76-81).

Dördüncü Aşama: Edebi metinlerle üretimsel tartışmalar, çalışmalar olarak adlandırılmış olan bu son aşama, metinlerin genel anlayışlarının üretici sunumu, metinlerin biçiminin yeniden oluşturulması, metinlerin güncelleştirilmesi, metinlerin karşıt bir kavramla yeniden biçimlendirilmesi başlıklarından oluşmaktadır. Bu aşamada, öğrencinin derse veya daha belirleyici olacaksa metne "kızgınlığını göstermesi" (Waldmann 2007, 81-84, 90) amacından ziyade, metni anlama sürecinde işe katılması amacı vardır.

Modelde, ek niteliğinde serbest çalışma etkinlikleri de bulunmaktadır. "Metin biçimi veya içeriğine göre yazma", "fantastik yönergelere ve resimlere göre yazma" ve "edebi metinlerin ortaklaşa yazılması" (Waldmann 2007, 84) olarak planlanmıştır. Söz konusu etkinliklerden birincisi tür ve içerik bilgisini kuvvetlendirmeye, ikincisi hayal güçlerini kullanarak yazmaya, üçüncüsü ise işbirlikli çalışma, grup çalışması gibi yöntemlere katkı sağlayacak türdendir.

Eğitsel etkinliklerin düzenlenmesinde önem verilmesi gereken "öğrencileri aynılaştırmak yerine yazın ürünleri aracılığıyla farklı farklı iç yolculukları yapmalarına olanak tanımaktır. Her öğretim sürecinde olduğu gibi yazın öğretimini de belli bir dizge içinde yürütebilmek için alıştırmalar ya da etkinlikler, metinden metine farklılıklar gösterse de, metin öncesi çalışmalar, metnin üzerinde çalışmalar ve metin sonrası çalışmalar gibi aşamaları izlemek uygundur" (Polat, 2006). Bu açıdan, Waldmann modeli çeşitli etkinlikleri ve zengin öğrenme ortamlarını sağlar.

Waldmann'ın önerdiği üretici yollarla edebiyat öğretimi, öğrencinin etkin olmasını, sürekli çalışan bir zihni yapısının olmasını gerekli kılan bir modeldir. Bu yüzden öğrencinin/çocuğun zihni yapısının bilinmesi gereklidir. Çocuğun zihinsel yapılarının niteliklerini ve gelişimini en iyi belirleyenlerden biri Piaget'tir. Piaget, öğrenmede zihinsel sürecin gelişimlerinin, özelliklerinin ve boyutlarının ön plana alınmasının önemli olduğu görüşündedir. Ayrıca o, öğrencinin aktif olması, zihin yapılarını yenilemeleri gerektiğini öğrencinin entelektüel gelişimi ile bağdaştırarak açıklamıştır (Charles, 2003).

2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, Waldmann'ın geliştirdiği ve önermiş olduğu, üretim yoluyla edebiyat öğretimi modeliyle gerçekleştirilen edebi metin öğretiminin, öğrencilerin okuduğunu anlama ve eleştirel düşünme becerilerine etkisinin olup olmadığını araştırmaktır.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, "değişkenler arasında oluşturulan neden sonuç ilişkisini test etmek" (Büyüköztürk ve diğ. 2010, 191) amaçlı olan deneysel model üzerine kuruludur. Deney grubuna Waldmann modeli ile metin öğretimi, kontrol grubuna ise geleneksel metin öğretimi yapılmıştır.

3.2. Çalışma Grubu

Bu araştırma, 2010-2011 eğitim-öğretim yılı, güz yarıyılında, Sivas ili merkez ilçesinde bulunan, Fevzi Paşa İlköğretim Okulu, 8. sınıf öğrencileri üzerinde yapılmıştır. Araştırmanın 8. sınıf öğrencileri üzerinde yapılmış olmasının en önemli nedeni, bu öğrencilerin edebiyat öğretimine hazırlık düzeyinde olmalarıdır. Kümeleme analizi sonucunda gruplanan öğrenciler, deney ve kontrol gruplarına ayrılmıştır. Deney ve kontrol gruplarının her biri 30 kişiden oluşmuştur.

3.3. Veri Toplama Araçları

Deney ve kontrol gruplarına, okuduklarından anlam çıkarabilme becerilerini ölçmek amacıyla "Çıkarım Yapabilme Testi"; eleştirel düşünme becerilerini ölçmek için ise "Cornell Eleştirel Düşünme Testi" uygulanmıştır.

Çıkarım Yapabilme Testi, 1987'de Linda Phillips ve Cynthia Patterson tarafından oluşturulmuş, Phillips tarafından yapılandırılmış cevap versiyonu 1988'de düzenlenmiş olup bu çalışmada 1988 versiyonu kullanılmıştır. Çıkarım Yapabilme Testi, nicel ve nitel yönü barındıran okuma-anlama ve eleştirel düşünme becerilerini sınayan bir testtir. Bu yönleriyle test, geniş kapsamlı ve işlevsel özellikler taşır. Test, üç farklı temada geliştirilmiş dokuz paragrafa ait toplam 36 sorudan oluşmaktadır. Her sorunun dört şıkkı vardır. Bu şıklara verilen cevaplar, yönergede de belirtilen yeterlilik ölçütlerine göre 0 ila 3 arasında puanlandırılır.

Cornell Eleştirel Düşünme Testi Düzey X, Ennis ve Millmann tarafından 1985 yılında geliştirilmiştir. Test, Akar (2007) tarafından "İlköğretim Öğrencilerinde Eleştirel Düşünme Becerileri" başlıklı doktora çalışması için Türkçeye uyarlanmıştır. Cornell Eleştirel Düşünme Testi, uzay macerasını konu alan, dört bölümden oluşan bir hikâye türündedir.

3.4. Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler SPSS 16 istatistik paket programıyla bağımlı ve bağımsız gruplar t testi yapılarak çözümlenmiştir.

4. Bulgular

Bu bölümde, araştırma çerçevesinde elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Öncelikle verilerinin ön analizine ilişkin bulgulardan, daha sonra okuduğunu anlama daha sonra eleştirel düşünme becerilerine ilişkin bulgulardan bahsedilmiştir.

4.1. Araştırma Verilerinin Ön Analizine İlişkin Bulgular

Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin, uygulanan testlerde denk başarı göstermeleri, elde edilecek bulgulara daha net ve sağlıklı yorum getirebilmede büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple öncelikle, deney ve kontrol gruplarının "Çıkarım Yapabilme Testi" ve "Cornell Eleştirel Düşünme Testi"ne ait ön test puanları karşılaştırılmış ve ortaya çıkan sonuçlar bunlar Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön Test Puanlarının Karşılaştırması ve Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları

Ölçüm	Gruplar	N	$\overline{X}$	S	t	p
ÇYT	DG	30	74.20	7.87	1.195	.237
	KG	30	71.70	8.33		
CEDTX	DG	30	38.00	5.74	0.555	.581
	KG	30	37.17	5.90		

p<.05 sd: 58

Tablo 1'de, deney ve kontrol grubunun ÇYT ön test uygulamasından aldıkları puanların, bağımsız gruplar t testi sonuçları görülmektedir. Tabloda görüldüğü gibi deney grubunun ortalaması ($\overline{X}$=74.20) kontrol grubunun ortalamasından ($\overline{X}$ =71.70) yüksek olmakla birlikte, t testi sonuçlarına göre (t=1.195) puanlar arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir farklılık mevcut değildir (p>.05). Yine tabloda, deney ($\overline{X}$=38.00) ve kontrol ($\overline{X}$=37.17) gruplarının CEDTX ön test puan ortalamalarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. İki grup arasında ortalamalar üzerinden karşılaştırma yapılarak, anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemeye yarayan bağımsız gruplar t testi sonuçlarına bakıldığında (t=0.555), gruplar arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır (p>.05).

4.2. Okuduğunu Anlama Becerilerine Yönelik Bulgular

Tablo 2. Deney Grubu ÇYT Ön Test ve Son Test Ortalamaları ile Bağımlı Gruplar t Testi Sonuçları

Test Türü	N	$\overline{X}$	S	r	t	p
Ön test	30	74.20	7.86	0.56	3.73	.001
Son test	30	78.63	4.38			

p<.05 sd: 29

Tablo 2'de, deney grubunun ÇYT ön test ($\overline{X}$=74.20) ve son test ($\overline{X}$=78.63) ortalamaları ile bağımlı gruplar t testi sonuçları görülmektedir. Tablodaki sonuçlardan da anlaşıldığı üzere, deney grubunun uygulama öncesi ve sonrası bahsedilen testten aldıkları puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır [$t_{29=}$ 3.73, p<.05.]. Bu

sonuçlara bakılarak, deneysel uygulamanın, deney gurubunda bulunan öğrencilerin okuduğunu anlama becerilerini anlamlı derecede olumlu yönde etkilemiş olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Kontrol Grubu ÇYT Ön Test ve Son Test Ortalamaları ve Bağımlı Gruplar t Testi Sonuçları

Test Türü	N	$\overline{X}$	S	r	t	p
Ön test	30	71.70	8.33	0.08	0.808	0.674
Son test	30	69.80	10.50			

p<.05 sd: 29

Tablo 3'te kontrol grubunun, ÇYT ön test ve son test ortalamaları ile bağımlı gruplar t testi sonuçları görülmektedir. Kontrol grubu öğrencilerinin ön test puan ortalaması $\overline{X}$ =71.70 iken son test puan ortalaması $\overline{X}$ = 69.80'e düşmüştür. Kontrol grubu öğrencilerin puanları düşmüş olmakla birlikte bu fark, t testi sonuçlarına göre anlamlı değildir [$t_{29=}$0.808, p>.05].

Tablo 4. Grupların ÇYT Son Test Puanlarının Karşılaştırması ve Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları

Gruplar	N	$\overline{X}$	S	t	p
DG	30	78.63	4.38	4.250	0.000
KG	30	69.80	10.50		

p<.05 sd: 58

Tablo 4'te deney ve kontrol grubunun ÇYT son test uygulamasından aldıkları puanların, bağımsız gruplar t testi sonuçları görülmektedir. Tabloda da görüldüğü üzere deney grubunun ortalaması ($\overline{X}$ =78.63), kontrol grubunun ortalamasından ($\overline{X}$ =69.80) yüksek çıkmıştır. Grupların bu puanlarında, t testi sonuçlarına göre anlamlı bir farklılık mevcuttur [$t_{58=}$ 4.25, p<.05]. Başka bir deyişle, deney ve kontrol grubunun son test eleştirel düşünme testi puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark görülmüştür. Başka bir deyişle, deneysel uygulama, deney gurubundaki öğrencilerin okuduklarından anlam çıkarabilme becerilerini, kontrol grubunda bulunan öğrencilerin, okuduklarından anlam çıkarabilme becerilerinden anlamlı fark sağlayacak biçimde değiştirmiştir.

4.3. Eleştirel Düşünme Becerilerine Yönelik Bulgular

Tablo 5. Deney Grubu CEDTX Ön ve Son Test Ortalamaları ve Bağımlı Gruplar t Testi Sonuçları

Test Türü	N	$\overline{X}$	S	r	t	p
ÖT	30	38.00	5.74	0.53	3.86	.001
ST	30	41.73	5.16			

p<.05 sd: 29

Tablo 5'te deney grubunda bulunan öğrencilerin CEDTX ön ve son test ortalamaları ve bağımlı gruplar t testi sonuçları görülmektedir. Tabloda görüldüğü gibi deney grubu öğrencilerinin CEDTX ön test ($\overline{X}$ =38.00) ve son test ($\overline{X}$ =41.73) puanları arasında üç puanlık bir fark bulunmaktadır. İstatistiksel anlamda ise CEDTX'den alınan puanlar arasında anlamlı bir fark

bulunmaktadır [t_{29} =3.86, p<.05]. Bu anlamlı farklılık, son test lehinedir. Böylece yapılan uygulamanın deney grubundaki öğrencilerin CEDTX puanlarını artırdığı söylenebilir.

Tablo 6. Kontrol Grubu CEDTX Ön ve Son Test Ortalamaları ve Bağımlı Gruplar t Testi Sonuçları

Test Türü	N	$\overline{X}$	S	r	t	p
Ön test	30	37.17	5.89	0.69	1.994	.56
Son test	30	35.37	6.61			

p<.05 sd: 29

Tablo 6'da, kontrol grubunun ön test ve son test CEDTX ortalamaları ve t testi sonuçları görülmektedir. Tabloda da görüldüğü gibi kontrol grubunun ilk testte ($\overline{X}$ =37.17) olan CEDTX puan ortalaması, son testte ($\overline{X}$ =35.37) olmuştur. Bu puan düşüşüne rağmen, kontrol grubunun ön test ve son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{29=}$1.994, p>.05].

Tablo 7. Grupların Son Test CEDTX Puanlarının Karşılaştırması ve Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları

Gruplar	N	$\overline{X}$	S	t	p
DG	30	41.73	5.16	4.16	.000
KG	30	35.37	6.61		

p<.05 sd: 58

Tablo 7'de, deney ve kontrol grubunun CEDTX son test puan ortalamaları ve t testi sonuçları görülmektedir. Tabloda yer alan sonuçlara göre, deney grubu CEDTX son test puanı ($\overline{X}$ = 41.73) ile kontrol grubu CEDTX son test puanı ($\overline{X}$ =35.37) arasında sayısal açıdan ön testte bulunan farktan daha yüksek oranda bir fark vardır. Görülen bu fark istatistiksel bakımdan da anlamlıdır [$t_{58=}$ 4.16, p<.05]. Bu bulguya göre eleştirel düşünme becerilerini ölçen CEDTX'de, deney grubu öğrencilerinin, kontrol grubu öğrencilerine göre daha başarılı oldukları görülmektedir.

Tablo 8. Deney Grubu ile Kontrol Grubu CEDTX Alt Boyutlarına İlişkin Son Test Puanları

Boyutlar	Gruplar	N	$\overline{X}$	S	t	p
Tümevarım	DG	30	13.63	3.06	.885	.380
	KG	30	12.83	3.88		
Gözlemlerin ve Kaynakların Güvenirliği	DG	30	12.23	2.06	3.078	.003
	KG	30	10.26	2.82		
Tümdengelim	DG	30	9.90	1.84	4.952	.000
	KG	30	7.36	2.10		
Varsayımları tanımlama	DG	30	5.73	1.74	1.819	.074
	KG	30	4.90	1.80		

p<.05 sd: 58

Tablo 8'de, deney ve kontrol gruplarının CEDTX'in alt boyutlarına ilişkin son test puanlarının karşılaştırması görülmektedir. Buna göre, tümevarım boyutunda, deney grubu puan ortalaması $\overline{X}$ =13.63, kontrol grubu puan ortalaması $\overline{X}$ = 12.83'tür. Buna göre, gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir [$t_{58=}$.885, p>.05]. Gözlemlerin ve kaynakların güvenirliği boyutunda, deney grubunun puan ortalaması $\overline{X}$ =12.23, kontrol grubunun puan ortalaması ise $\overline{X}$ =10.26'dır. Gruplar arasında, ortalama bakımından olan fark, istatistiksel bakımdan da anlamlı bulunmuştur [$t_{58=}$3.078, p<.05.]. Tümdengelim boyutunda puan ortalaması $\overline{X}$ = 9.90 olan deney grubu ile puan ortalaması $\overline{X}$ =7.36 olan kontrol grubu arasında istatistiksel olarak deney grubu lehine anlamlı farklılık belirlenmiştir [$t_{58=}$4.952, p<.05.]. Varsayımları tanıma boyutunda ise deney grubunun ortalaması $\overline{X}$ = 5.73, kontrol grubunun puan ortalaması ise $\overline{X}$ = 4.90 olup birbirine yakındır. Bu sonuçlara göre, gruplar arasında, varsayımları tanıma boyutu son test puanları bakımından, istatistiksel anlamda, anlamlı bir farklılık görülmemektedir [$t_{58=}$1.819, p>.05]. Gözlemlerin ve kaynakların güvenirliği ile tümdengelim boyutlarında deney grubu öğrencilerinin istatistiksel bakımda anlamlı olacak düzeyde başarı gösterdikleri söylenebilir.

5. Sonuç ve Öneriler

Düşünme, metin ve anlamanın, birbirleriyle olan ilişkisi üzerine kurulu olan bu çalışmada, bu alanları içerecek bir modeli keşfetmek, denemek amaçlanmıştır. Waldmann modeli, edebi metinlerin incelenmesini zevkli kılma, öğrencilerin edebi anlayışlarını geliştirme ve bir öğrenme alanı için olumlu tutum geliştirme, o alanda sağlanacak başarıyı yükselteceği düşüncesi ile bir anlamda olumlu tutumlar geliştirmesi hedeflerini taşımaktadır.

Metin öğretiminde Waldmann modelinin kullanıldığı deney grubu ile kontrol grubunun Çıkarım Yapabilme Testi ön test puanları kontrol edildiğinde, son test puanları açısından, deney grubu lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. O zaman denebilir ki Waldmann modeli, öğrencilerin, okuduğunu anlama becerilerini geliştirmiştir.

Metin öğretiminde Waldmann modelinin kullanıldığı deney grubu ile kontrol grubunun, Cornell Eleştirel Düşünme Testi ön test toplam puanları kontrol edildiğinde, son test toplam puanları açısından deney grubu lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. Testin alt boyutları incelendiğinde, tümevarım ve varsayımları tanıma boyutlarında deney grubu lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. Fakat gruplar arasında, gözlemlerin ve kaynakların güvenirliği ile tümdengelim boyutlarında farkın olduğu fakat bu anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Öğrencilere, sadece son test olarak uygulanan Çıkarım Yapabilme Testi'nin düşünme boyutunu ölçmek amacıyla yapılan sözlü görüşmelerde, deney grubu ile kontrol grubu öğrencilerinin puanları karşılaştırıldığında, istatistiksel bakımdan deney grubu lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. O zaman denebilir ki Waldmann modeli, öğrencilerin, eleştirel düşünme becerilerini geliştirmiştir.

Tüm bunlara göre Waldmann modeli ile yürütülen metin öğretiminin, öğrencilerin,

1. Okuduklarını anlama becerilerini geliştirmiş olduğu,

2. Eleştirel düşünme becerilerinin alt boyutların tümünde artış sağladığı; bu artışın gözlemlerin ve kaynakların güvenirliği ve tümevarım boyutlarında istatistiksel bakımdan anlamlı bir farklılık olduğu, tümdengelim ve varsayımları tanıma boyutlarındaki farkın ise istatistiksel bakımdan anlamlı olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Waldmann modeli de, okuma-anlama becerilerine katkısı olacağı düşünülen modellerden biridir. Bu model, edebî metinlerin öğretimi amacıyla geliştirilmiş olsa da birçok alana uyarlanabilecek esneklik ve zenginliktedir.

Waldmann modelinin geliştirilmesindeki temel dayanaklardan biri olan alımlama estetiği, okuru aktif hale getireceği söylenebilir. Eğitimsel bağlamda, öğrencinin yaparak yaşayarak öğrenmesinin okuduğunu anlama becerilerini geliştirmesinde büyük etkisi olmuştur. Bu sebeple, Waldmann modelinin etkililiğinin sebeplerinden biri, modelin etkin öğrenme yaklaşımının bileşenlerini kapsamasına bağlanabilir.

Metni anlama, metinden çıkarım yapabilmek, okuma-anlamada başarı olmaktır. Diğer dersler için erişi, akademik başarı olarak düşünülen kavramları Türkçe derslerinde en doğru ve tam olarak çıkarım yapabilme becerisi açıklamaktadır. Üretici etkinliklerle edebiyat öğretimi temelli bu model, metni doğru ve tam anlayabilme için çeşitli etkinliklerle metnin içine girmeye çalışır. Türkçe dersi programı yakın zamanda değişmiş olsa da, çalışma kitaplarındaki metin inceleme yöntemine bakıldığında köklü bir değişiklik görülmemiştir.

Waldmann modelinin diğer metin incelemelerinden en büyük farkı, bu modelde öğrencinin "ön bilgi"lerinin önemli olmasıdır. Ön uygulama aşamasında ve üretme aşamasında, öğrencinin ön bilgilerini kullanması gerekmektedir. Öğrenciler, yapacakları alıştırmalar yoluyla bu bilgileri, deneyimleri nasıl kullanacaklarını öğreneceklerdir. Yine bu da modelin etkililiğinin sebeplerinden biri olarak gösterilebilir. Bilgileri transfer edebilme becerisi, metinler arası okumayı akla getirir ki deneysel uygulama esnasında öğrencilerin fikir, zihin, duygu alışverişleri yoğun olmuştur. Okuma-anlama becerilerindeki başarının bir kısmını bu konuya bağlamak mümkündür.

Waldmann modeli, öğrenci merkezlilik üzerine kuruludur. Burada metinlerin ne söylediği değil, öğrencinin metinlerden ne anladığı önemlidir. Hatta daha da ileri gidilerek, öğrencinin metni yeniden üretmesi istenir. Bu, metin inceleme yöntemi, deneysel uygulamada kullanılmış ve eleştirel düşünmeye geleneksel yöntemden daha fazla katkı sağladığı ortaya çıkmıştır.

Eleştirel düşünmenin, Waldmann modeli yoluyla artış göstermesinin sebeplerinden bir diğeri de etkinliklerin, öğrencilere

1. Kendilerini yazarın yerine koymalarına,
2. Kendilerini arkadaşının yerine koymalarına,
3. Öz değerlendirme yapabilmelerine,
4. Arkadaşları tarafından eleştirilmelerine imkân tanıyan ortamları hazırlamasıdır.

Bu sonuçlara, Waldmann modelinin işbirlikli öğretimi, grup çalışması gibi birçok öğretim yöntem ve tekniklerini içeren bir model olmasının da etkisi olmaktadır. Bu çalışma sonuçlarına dayalı olarak, Waldmann modeli ile metin öğretiminin, zihni faaliyetleri de olumlu yönde etkilediği de göz önüne alınırsa, eğitim öğretimin her kademesine uygulanması veya en azından uyarlanması önerilebilir.

KAYNAKÇA

AKAR, Cüneyt, **İlköğretim Öğrencilerinde Eleştirel Düşünme Becerileri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2007.

BABACAN, M, "Orta Öğretimdeki Türk Dili ve Edebiyatı Öğretiminin Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Dersi Sınav ve Ödevleri Çerçevesinde Durumu", **Dil Dergisi**, 122, 2003, 61-74.

BASSHOM, Gregory vd.,. **Critical Thinking a Student's Introduction.** USA: The McGraw-Hill Company, New York 2002.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener vd., **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Pegem Yayınevi, Ankara 2010.

CHAFFEE, John, **Thinking Critically**. Houghton Mifflin Company, Boston 2000.

CHARLES, Carol M, **Öğretmenler İçin Piaget İlkeleri**, Çev: Gülten Ülgen, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2003.

FACIONE, P. A. (2007), Critical Thinking: What It Is and Why It Counts. (http://www.aacu.org/meetings/pdfs/criticalthinking.pdf) (ET. 20.12.2011)

GENÇ, Hanife N, "Betik Türleri ve Okuma". **D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi**, 8, 2007, 45-51.

GÜNEŞ, Firdevs, "Zihinsel Verimlilik". **Kalkınmada Anahtar Verimlilik Gazetesi**, 242, 2009, 14-17.

GÜVEN, Meral ve KÜRÜM, Dilruba, "Öğrenme Stilleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış", **Sosyal Bilimler Dergisi,** 6/1, 2006, 75-89.

KORAY, Özlem, YAMAN, Süleyman ve ALTUNÇEKİÇ, Alper, "Yaratıcı ve Eleştirel Düşünmeye Dayalı Laboratuar Yönteminin Öğretmen Adaylarının Akademik Başarı, Problem Çözme ve Laboratuar Tutum Düzeylerine Etkisi", **XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı,** 6-9 Temmuz 2004, İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Malatya.

PALMER, Richard E, **Hermenötik**. Çev: İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi, İstanbul, 2008.

PHILLIPS, Linda M. (1988). **The Desing and Development of Phillips-Patterson Test of Inference Ability in Reading Comprehension**. Institute for Educational Research and Development Memorial University of Newfoundland.

POLAT, Tülin, "Okur Odaklı Bir Yaklaşımla Yazın Eğitimi". **Mili Eğitim Dergisi,** 34(169), 2006, 18-24.

ROLLINS, Timothy J, "Levels of Critical Thinking of Secondary Agriculture Students". **Journal of Agricultural Education**. 31 (3), 1990, 47-53.

SAYIN, Şara, **Metinlerle Söyleşi**, Multilingual, İstanbul 1999.

TAŞDELEN, Vefa, "Biyografi Ötekine Yolculuk". **Milli Eğitim Dergisi**, 35(172), 2006, 8-16.

TEPEBAŞILI, Fatih, "Edebiyat Öğretiminde Waldmann Modeli", **VI. Dil, Yazın, Deyiş bilim Sempozyumu**, 1-2 Haziran 2006. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

TEZCAN, Mahmut, **Eğitim Sosyolojisi**, Yayınevi belirtilmemiş, Ankara 1997.

TUTAŞ, Nazan, "Critical Thinking through Literature". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 46 (1), 2006, 93-110.

WALDMANN, Günter, **Produktiver Umgang mit Literatur im Unterricht**. Hohengehren: Schneider Verl, 2007.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 481-553, ANKARA-TURKEY

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE YAYIMLANMIŞ DİVANLAR ÜZERİNE–III

Ramazan BARDAKÇI[*]

ÖZET

Divan şairlerinin sanat anlayışlarına ışık tutan eserlerin başında gelen divanlar, Eski Türk edebiyatı tarihi araştırmalarında en önemli yapı taşlarından ve kaynaklardan birisidir. Divan edebiyatında belirli kategorideki şiirlerle, çeşitli nazım türlerindeki şiirlerin belirli bir düzen içinde bir kadroyu doldurarak bir araya getirilmesiyle tertip edilen divanlar Eski Türk edebiyatı için önemli bir araştırma alanı oluşturmuştur. Cumhuriyetten önceki dönemlerde bir tek yazmaya dayanılarak ve bilimsel yöntemler kullanılmadan birçok divanın baskısının yapıldığı bilinmektedir. Bu durum baskısı yapılan eserlerde önemli bir eksiklik olarak ortaya çıksa da yapılan çalışmalar önemli bir yere sahiptir. Bütün bu çalışmalar daha çok divanlar üzerine yoğunlaştığından, mesneviler, tezkireler ve diğer mensur eserler ikinci planda kalmıştır.

Eski Türk edebiyatının en önemli eserlerinden olan divanlar, Cumhuriyetle birlikte yeni harflerle yayımlanmaya başlanmış, kimi eserlerin ise tıpkıbasımları yapılmıştır. Divanlar üzerine yapılan bu çalışmalar tanıtma yazılarında da kendini göstermiştir. Cumhuriyet'in ilanından 1991 yılına kadar Türkiye'de yayımlanmış divanlar daha önce iki makaleyle tanıtılmıştı. Önceki iki çalışmada uygulanan yönteme bağlı kalınarak 1991-1999 yılları arasında Türkiye'de basılmış divanların tanıtıldığı bu yazıda, tam metin olarak yayımlanmış altmış üç çalışma üzerinde durulmuştur. Yazıya konu olan eserler (divanlar), şairlerin mahlaslarına göre alfabetik olarak sıralanmış; bu eserlerin bölümleri, divanın nüshaları, divan metninin hazırlanmasında izlenen yol, divandaki şiirlerin nazım biçimlerine göre sayıları, metnin yayımlanış biçimi gibi konularda bilgiler verilmiş ve gerekli görülen noktalarda kısa değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan, Bibliyografya, Tenkitli metin, Değerlendirme

ABOUT DİVANS PUBLISHED IN THE REPUBLICAN PERIOD OF TURKEY-III

ABSTRACT

Divans, the leading ones to hold light onto the understandings of art of the divan poets, are one of the most important milestones and the resources in the research of the history of Early Turkish Literature. Divans were constructed in an order; with the combination of the poems

[*] Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Ün. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edb. Blm, El-mek: bardakci-64@hotmail.com

in some selected categories of Divan literature and poems of some various styles of poetry and they have been an important field of research for Early Turkish Literature. It is known that many divans were published although they were without any scientific methods but only with handwriting in the periods of pre-republic. The researches on these works have an important place even though this situation comes out as an important deficiency for the works which were published. Mesnevis, tezkires and other mensur works were left in the background as all these researches focused on divans in general.

Divans, which are the important works of Early Turkish Literature, started to be published with new letters with the declaration of Republic, but some of them were published facsimile. Those studies made on divans showed up in some advertisements as well. The divans published in Turkey after the announcement of the Turkish republic until 1991 was introduced by two articles. In this report, using the method applied in the previous two studies, the divans published in Turkey from 1991 to 1999, sixty-three studies published in full text were focused on. Divans subjected to the study were arranged in alphabetical order according to pseudonym of poets, and the evaluations were done by giving information about sections of these works, the copies of the divans, the number of poetry and the form of the publishment, the style adopted while preparing text of divan.

Key Words: Divan, Bibliography, Edition critique, Evaluation

Eski Türk edebiyatının en önemli ürünleri başta divanlar ve mesneviler olmuştur. Her ikisi de XIII-XIX. yüzyıllar arasındaki dönemin edebiyat tarihine, sanat anlayışına ve düşünce dünyasına ışık tutan eserlerdir. Divan şairlerinin sanat anlayışlarına ışık tutan eserlerin de başında gelen divanlar, Eski Türk edebiyatı tarihi araştırmalarında en önemli yapı taşlarından ve kaynaklardan birisidir. Divan edebiyatında belirli kategorideki şiirlerle, çeşitli nazım türlerindeki şiirlerin belirli bir düzen içinde bir araya getirilmesiyle tertip edilen divanlar Eski Türk edebiyatı için önemli bir araştırma alanı oluşturmuştur. Eski Türk edebiyatı denilince de genellikle divan şairleri ile kaside ve gazel türünden şiirler akla gelmekte ve değerlendirmeler de hâliyle buna göre yapılmaktadır. Buna bağlı olarak da bu edebiyatla ilgili araştırmaların ağırlık merkezini daha çok divanlar oluşturmuş, bugüne kadar pek çok şairin divanının tenkitli metni hazırlanmıştır.

Cumhuriyetten önceki dönemlerde bir tek yazmaya dayanılarak ve bilimsel yöntemler kullanılmadan birçok divanın baskısının yapıldığı bilinmektedir. Bu durum baskısı yapılan eserlerde önemli bir eksiklik olarak ortaya çıksa da yapılan çalışmalar önemli bir yere sahiptir. Bütün bu çalışmalar daha çok divanlar üzerine yoğunlaştığından, mesneviler, tezkireler ve diğer mensur eserler ikinci planda kalmıştır.

Divanlar üzerine yapılan bu çalışmalar tanıtma yazılarında da kendini göstermiştir. Eski Türk edebiyatının en önemli eserleri olan divanlar, Cumhuriyetle birlikte yeni harflerle yayımlanmaya başlanmış, kimi eserlerin ise tıpkıbasımları yapılmıştır. Cumhuriyet'in ilanından 1991 yılına kadar Türkiye'de yayımlanmış olan divanlar iki yazıyla tanıtılmıştır. *Cumhuriyetin 50. Yıldönümünü Anma Kitabı*'nda, Cumhuriyet'in ilanından 1973 yılına kadar Türkiye'de yayımlanmış olan divanlar kısaca tanıtılmıştır[1].

[1] İsmail Ünver, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Yayımlanmış Divanlar Üzerine", **Cumhuriyetin 50. Yıldönümünü Anma Kitabı**, DTCF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 201–231.

Söz konusu yazıda divanlar hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, Cumhuriyet döneminde yayımlanmış divanlar, "divan şairleri", "mutasavvıf halk şairleri" ve "halk şairleri"nin divanları adı altında üç grupta toplanmış, bunlardan divan şairlerine ve bazı mutasavvıf halk şairlerine ait 54 divan yayını (yeni harfli, tıpkıbasım ve Farsça divan) tanıtılmıştır. Bu yayınlardan 2'si Cem Sultan (Türkçe ve Farsça Divanın tıpkıbasımı), 3'ü Eşrefoğlu Rumî, 3'ü Fatih, 7'si Fuzûlî, 2'si Sultan Veled (şiirlerin çoğu Farsça ve eski farflerle basılmış)ve 8'i de Yunus Emre Divanı ile ilgili olup toplam 35 farklı şairin eseri üzerinde durulmuştur.

Türkoloji Dergisi'nde de 1973-1991 yılları arasında yayımlanan ve tanıtma ölçütlerine uygun 37 divanın tanıtımı ilk yazıya bağlı kalınarak yapılmıştır[2]. Bu çalışmalarda, 1923-1973 yılları arasını kapsayan yayında 13 tıpkıbasım varken, 1973-1991 yılları arasını tanıtan yazıda bir tıpkıbasım yapılmışyayın bulunmaktadır. Böylelikle ülkemizde 1973 yılından sonra birçok divanın yeni harflerle ve çoğu eleştirili baskı yöntemiyle baskısı yapılarak yayımlandığı görülmektedir.

XV-XIX. yüzyıllara ait yayımlanmış divanlarla ilgili olarak *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'nin 9. sayısında iki, 10. sayısında da bir tanıtma ve değerlendirme yazısı yayımlanmıştır. XV. yüzyıla ait Türkçe divanların değerlendirildiği "XV. Yüzyıla Ait Türkçe Divan Neşirleri"[3] başlıklı yazıda, ulaşılabilen 23 divan tanıtılmış, tespit edilip ulaşılamayan divanlar yazının sonunda bibliyografik künyeleriyle verilmiştir. "XVI. Yüzyıla Ait Türkçe Divan Neşirleri"[4] adlı yazıda ise "XVI. yüzyıl divan neşirlerinden farklılık taşıyan ve az çok öbür yayınlara örnek olan" 8 çalışma kısaca tanıtılmıştır. Ardından "metin yayını içeren kitaplar hakkında teklifler sunmak ve bunları tartışmaya açmak" için, "Adlandırma, Önceleme Bölümü, Yazım Biçimi, Çeviri ve Dizin" başlıkları altında, "mevcut yayınlar hakkında tenkit yolu tutulmadan, gerekçeleriyle birlikte yalnızca teklifler" sunulmuştur. Yazının "Kaynaklar" bağlığı altında bu yüzyıl divanlarıyla ilgili tespit edilen kitap ve tez çalışmalarının künyeleri gösterilmiştir. Üçüncü yazı "XVII.-XIX. Yüzyıllara Ait Yayınlanmış Türkçe Divan ve Divançeler"[5] başlığını taşımaktadır. Bu yazıda XVII. yüzyıla ait 26, XVIII. yüzyıla ait 26 ve XIX. yüzyıla ait 20 Türkçe divan tespit edilerek inceleme ve tenkitli metin kısımlarında görülen sorunlara değinilmiş, eksiklikler gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yüzyılları kapsayan kimi divanlara ulaşılamadığı için, bunlar tanıtımların sonunda, kaynakçada gösterilme yoluna gidilmiştir. Bu üç makalede yazarların, çalışmalarının girişinde yaptıkları değerlendirmelerde, aynı konu üzerine yapılan daha önceki iki yazıdan hiç söz etmemeleri ise önemli bir eksikliktir.

Bu yazıda da, Cumhuriyet'in ilanından 1991 yılına kadar Türkiye'de yayımlanmış divanların tanıtıldığı iki yazıda olduğu gibi divanlar, şairlerin mahlaslarına göre alfabetik olarak sıralanmış ve bu eserlerin bölümleri, divanın nüshaları, şiir sayıları ile yayınlanış biçimleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu çalışmada, 1991 ile 1999 yılları arasında yayımlanmış 63 kitabın tanıtımı ve değerlendirilmesi yapılmıştır. şair sayısına göre ise 56 farklı şairin divanı üzerinde durulmuştur. şairler yüzyıllara göre kronolojik olarak sıralandığında ise şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: **XIII. yüzyıl** Yunus Emre; **XV. yüzyıl** Ahi, Ahmed Paşa, Fatih (Avni), Cemâlî, Çâkerî, Hârezmli Hâfız, Hamdullah Hamdi, İbn Kemâl, Karamanlı Ayni, Lutfî, Mesihi, Necati Beg, Alî şîr Nevâyî, Mevlânâ Sekkâkî, şiban Han; **XVI. yüzyıl** Gelibolulu Mustafa Âlî, Bâbür, Bâkî, Cinânî, Hayâlî; **XVII. yüzyıl** Mezâkî, Nef'î, Neşâtî, Niyâzî Mısrî, Sükkerî, Yahya Divanı;

[2] Halit Biltekin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de YayımlanmışDivanlar Üzerine II" (Tanıtma ve Değerlendirme)", **Türkoloji Dergisi**, C. IX, S. 1, Ankara 1991, s. 213–233.
[3] M. Ziya Bağrıaçık, "XV. Yüzyıla Ait Türkçe Divan Neşirleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 5, Sayı 9, 2007, s. 221–234.
[4] Ömer Zülfe, "XVI. Yüzyıla Ait Türkçe Divan Neşirleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 5, Sayı 9, 2007, s. 235–251.
[5] Ziya Avşar, "XVII-XVIII. Yüzyıla Ait Türkçe Divan Neşirleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 5, Sayı 10, 2007, s. 95–130.

XVIII. yüzyıl Özet Ali Paşa, Esrar Dede, Şeyh Galib, Gevherî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Hayrullah, Antakyalı Münîf, Nabi, Nedim, Nevres-i Kadîm, Bosnalı Alâeddin Sabit, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim, Şeyhülislâm Es'ad, Şeyhülislâm İshak, Zâtî Süleyman; **XIX. yüzyıl** Âdile Sultan, Yahyazâde Âsaf, Mehmed Said Fennî, Hulusi-i Darendevi, Harputlu Abdülhamid Hazmî, Geredeli Mustafa Rûmî Efendi, Müşfik Baba, Harputlu Rahmi, Eyüp Sabrî-Hıfzî (Merzifonlu Şiir şairi), Tüfekçizade Salih Baba, Süleyman Şâdî (Karslı), Abdi (Urfalı), Antakyalı Yahya Efendi, Enderunlu Vâsıf.

Bu çalışma sırasında da, çeşitli taramalar sonucunda künyeleri tespit edilen çalışmalardan dördüne ulaşma imkânı olmadığından tanıtımı ve değerlendirilmesi yapılamamıştır[6].

Sonuç olarak bu yazıda, bir önceki iki çalışmada uygulanan yöntem uygulanılarak, 1991 yılından 2000'e kadar yayımlanmış divanlar tanıtılmaya çalışılmıştır.

ADİLE SULTAN (1826–1899) DİVANI

Doç. Dr. Hikmet Özdemir, **Âdile Sultan Dîvânı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, XVI + 588 s.

Eser, "İçindekiler", "Önsöz", "Kısaltmalar", "Transkripsiyon Harfleri ve İşaretleri" ile kısa bir "Giriş" yazısından sonra gelen iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "Âdile Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", ikinci bölüm "Âdile Sultan Dîvânı" başlığını taşımaktadır. "Giriş"te 19. yüzyılın siyasî ve edebî yönü üzerinde kısaca durulmuştur.

Birinci bölümde "Âdile Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti" başlığı altında şairin "Hayatı" ve "Şahsiyeti" (A-Dinî Vechesi, B-Hayratı, C-Edebî Hüviyeti) kaynaklardan ve divanı içerisinden elde edilen bilgilerin ışığı altında geniş bir biçimde ele alınmıştır. "Şahsiyeti" başlığının alt başlığı olan "Edebî Hüviyeti"nin altında yer alan "Dîvânın Nüshaları ve Özellikleri" başlığında kütüphane kataloglarından[7] hareketle tespit edilen 5 nüshanın[8] varlığından söz edilmiş, çalışmanın da bu beş nüsha üzerinden yapıldığı belirtilerek nüshaların tanıtımı yapılmıştır.

"Âdile Sultan Dîvânı" başlıklı ikinci bölümde, "Âdile Sultan Dîvânı" (Divan Metni), "Resimler", "Sözlük" ve "Bibliyografya" yer alır. Divan metni hazırlanırken, klasik divan tertibi özelliği göstermeyen ve "birbirinden çok farklı olmayan beş nüsha" karşılaştırılarak "edisyon kritikli" (=edition critique) metin oluşturulmuştur. Metin kuruluşunda ise, mürettep olduğu söylenen Ali Emiri nüshası "asıl nüsha olarak tercih" edilmiş diğer nüshalar bununla karşılaştırılmıştır. Ancak divan nüshalarından Ali Emiri nüshanın da mürettep bir divan özelliği göstermediği, yeni harfler ile yapılan divan metnindeki şiirlerin, klasik bir divan tertibine uygun olarak tasnif edilmediğinden anlaşılıyor. "Dîvânın Nüshaları ve Özellikleri" başlığının altında "Nüshaların Muhteviyatı", "AE Nüshasına Göre Klasik Divan Tertibi" ve "Divan Nüshalarından Örnekler" kısımları yer alır. Burada divan nüshalarının tanıtılmasından sonra, "Nüshaların Muhteviyatı" başlığında "nüshaların muhteviyatlarını belirtmek için de, her bir nüshanın içinde olanlarının" başlıkları, tanıtımı yapılan nüsha sırasına uyularak, her şiire sıra numarası verilip,

[6] M. Sadi Çöğenli, Yakup Şafak, Recep Toparlı, **Muhlis Mehmed Esad Paşa Divançe-i Esad Paşa**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, Erzurum 1992, 98 s.; Orhan Bilgin, **Müdâmî, Divançe ve Menâkıb-nâme-i Emir Sultan**, İstanbul 1995; Ali Fuat Bilkan, **Râmi Mehmed Pâşa Dîvânı**, Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1998, 96 s.; Kadir Güler, **Gaybî Sunullah Divanı**, Kütahya 1999, 318 s. (Mustafa Güneş, Kadir Güler, **Kütahyalı Gaybi Sunullah ve şiirleri**, Kütahya Belediyesi Kültür Yayınları, Kütahya 2003, 338 s.)

[7] **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, C. IV, İstanbul 1969, s. 936-937; Fehmi Edhem Karatay, **Türkçe Yazmalar Kataloğu**, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., İstanbul 1961, C. II, s. 237-238.

[8] Yararlanılan nüshalar: 1. Millet Ktp. Ali Emiri No: 260 (AE); 2. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler No: 4858 (Ü); 3. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Bölümü No: 995 (T1); 4. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Bölümü No: 996 (T2); 5. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Bölümü No:997 (T3).

varak numarası da belirtilerek içerik dökümleri yapılmıştır. Bundan sonra "Ali Emiri Nüshasına Göre Klasik Divan Tertibi" başlığında şiirler, nazım biçimlerine ve ilk dizelerinin ilk ve son sözcüklerine göre, A-Kasaid (I-Münacâtlar, II-Tevhidât, III-Nu'ût-ı şerîfe, IV-Mersiyeler, V-Bahâriyye, VI-Medhiyye, VII-Tenbihnâme, VIII-Şâhi), B-Gazeliyyât, C-Musammatlar (I-Murabba'lar, II-Tahmis-i Gazel-i Derviş Hemet, III-Müseddesler, IV-Terkîb-i Bendler, V-Kıt'alar), D-Mesneviler ve E-Tuyuğ başlıklarıyla sıralanarak listelenmiştir. Çalışmada bu düzenlemenin yapılmasının amacı "…şekil yönünden divanın tanzimini yaparak klasik divan tarzına uydurmaya çalışılmıştır…" şeklinde ifade edilmiştir. Metin bölümündeki şiirlerin de, "Ali Emiri Nüshasına Göre Klasik Divan Tertibi"ndeki tabloya uyularak bir tasnifi beklenirken bu yapılmamıştır. Metnin genelinde iç içe geçmiş farklı nazım biçimlerinden dolayı karışıklıklar vardır. Yeni harfli divan metni bu tabloya göre düzenlenmiş olsaydı klasik bir divan düzeni ancak sağlanmış olabilirdi. Birinci bölüm "Divan Nüshalarından Örnekler"le son bulur. Bu başlık altında, eserin tenkitli metninde kullanılan nüshalarından (AE, Ü, T1, T2, T3) ve *Âdile Sultan Vakıfnâmesi*'nden[9] tıpkıbasım örneklerine yer verilmiştir.

Araştırmacı, *Adile Sultan Divanı*'nın tenkitli metninde, Ali Emiri nüshasına göre, 12'si münacat, 6'sı tevhid, 16'sı na't türünde 34 kasidenin var olduğunu belirtmiştir. Ancak burada 13 münacat (1 murabba, 11'i gazel, 1 kıt'a-i kebire), 7 tevhid (1 murabba, biri müseddes, biri kıt'a-i kebire, biri hece vezniyle dört gazel), 21 na't (11 gazel, 3 kıt'a-i kebire, 6 murabba), 1 miraciye (mutavvel gazel), dört halife hakkında 2 na't (1 gazel, 1 mesnevi), 1 mersiye (gazel), 2 terkib-bent[10] (12 İmam hakkında), Hz. Halit hakkında 2 na't (2 gazel), Veysel Karani hakkında 1 na't (gazel), Bahaeddin Nakşibend hakkında 1 na't (gazel), şeyh Ali hakkında 1 na't (kıt'a-i kebire), 4 mersiye (3 müseddes, 1 murabba), *Tahassür-nâme, İftirak-nâme ve Terceme-i Hâl* adlı 3 ve İstanbul evliyaları hakkında 1 olmak üzere 4 mesnevi, 2 tarih, 2 kıt'a ve hece vezniyle 1 dörtlük bulunmaktadır. Bu kısmın devamında yer alan "Gazeliyyat" bölümünde ise, kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırası gözetilerek düzenlenmiş 179 gazel yer alır. Gazellerden sonra gelen manzumeler de karışıktır. Bunlar 1 na't (gazel), 1 fahriye (mesnevi), 1 murabba, 1 tahmis, 1 bahariye (gazel), 1 medhiye (kaside), 2 Tenbih-name (1 gazel, 1 kıt'a-i kebire) ve mensur *Silsile-nâme*dir. Divan metnini, "Resimler", "Sözlük" ve "Bibliyografya" takip eder.

Divan metninde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, ancak dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özellikleri yerine günümüz fonetiği tercih edilmiştir. Her şiirin başında, o şiirin vezni gösterilmiştir. Ancak başlık ve özel ad olmayan tef'ilelerin yazımında büyük harf kullanılmıştır. Manzumelerin bulunduğu varak numaraları ve çok az olan nüsha farkları, ait oldukları nüshaların kısaltmalarıyla birlikte metne ilişkin dipnotlarda (=apparat critique) gösterilmiştir.

AHİ[BENLİ]HASAN] (1476–1517) DİVANI

Necati Sungur, **Âhî Divanı (İnceleme-Metin)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, XIV + 223 s.

Eser, dönemin Kültür Bakanı'nın "Sunuş" yazısıyla başlar. "İçindekiler"den sonra gelen, "Önsöz", "Kısaltmalar", "Bibliyografya Kısaltmaları", "Giriş" ve "Divan Edebiyatında Coğrafi Mekân Belirlemesi ve Rumeli Kültür Coğrafyası" başlıklarını taşıyan bölümler eserin giriş kısmını oluşturur. "Giriş"te Ahî'nin Rumeli kökenli bir şair olmasından hareketle, tarihsel boyutu içerisinde Rumeli kültür coğrafyası söz konusu edilerek Türklerin ve Türkçenin Rumeli'ye girişi,

[9] Bu vakıfnâme araştırmacı tarafından yayınlanmıştır. bk. Hikmet Özdemir, **Adile Sultan Vakfiyesi**, İçtimai Hizmetler Vakfı, İstanbul 1998, 132 s.

[10] Bu terim çalışmada, hazırlayan tarafından "terkîb-i bent" şeklinde kullanılmıştır. Bu terimlerin "terkîb-bend" ve "tercî'-bend" şeklinde kullanılması gerekir. Bunun dışında "terkîb-i bend" ve "tercî'-i bend" şeklinde kullanılması doğru değildir. bk. Alî Seyyidî, **Lügatçe-i Edebiyyât**, Matbaa-i Kütüphâne-i Cihân, İstanbul 1324, s. 23, 24.

Rumeli ve Anadolu kültür coğrafyalarının karşılaştırması yapılarak bir haritada gösterilmiştir.

Birinci bölümde şairin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve sanatı değişik yönleriyle geniş bir biçimde ele alınmıştır.

İkinci bölümde *Ahi Divanı*, nazım şekilleri, şiirlerdeki nazım tekniğine ait özellikler, dil ve üslup açısından değerlendirilmiştir. Aynı bölümde, divanın tenkitli metninin hazırlanmasında başvurulan 12 nüshadan[11] ikisinin nüsha tavsifi, ötekilerin de sadece künyesi verilmiş ve transkripsiyon (=çeviriyazı) sistemi ile ilgili açıklamalar yapılmıştır.

Eseri hazırlayanın "Önsöz"de belirttiğine göre, sağlam bir metin ortaya konmaya çalışılmış, bunun için belli bir nüsha esas tutulmayıp, metin eseri hazırlayan tarafından kurulmuştur. Tenkitli metin hazırlanırken yararlanılan 2 nüsha ve mecmualar eserin ilgili bölümünde özellikleriyle tanıtılmıştır.

Metin kısmındaki şiirler başştan sona kadar tek sıralamayla numaralandırılmış, her şiirin sonunda, şiirin hangi kaynaklarda bulunduğu kısaltmalarla gösterilmiştir. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, dönemin dil özelliklerine uyulmuştur. Nüsha farkları da sayfa altlarında ait oldukları nüsha kısaltmalarının karşısında gösterilmiştir.

Divan metni, 1 kaside, 1 murabba, 1 tahmis, 135 gazel, 1 kıt'a, 3 matla ve 1 müfretten oluşmuştur. Gazeller kafiyelerine göre sıralanmış, dizilişte Arap alfabesi sırasına uyulmuştur.

"Önsöz"de, yapılan bu çalışma her ne kadar tenkitli bir metin çalışması ise de, şiir sayısının ortaya konan metinle sınırlı olamayacağı, yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde bulunan mecmualar gözden geçirilince ve belki de tam bir divan nüshası bulununca eksiklerin tamamlanacağı belirtilmiştir.

Eser "Bibliyografya" bölümü ile son bulur.

AHMET PAŞA (?–1497) DİVANI

Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Ahmed Paşa Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 312 s. + [58 s. Tıpkıbasım].[12]

Akçağ Yayınevi, "Zirvedeki şiir Ustaları" adlı bir seri ile "şeyhî'den şeyh Galib'e kadar Türk şiirinin en seçkin örneklerini okuyucuya" ulaştırmak için Necati, Bakî, şeyhî, Hayalî, Yahya, Nef'î, Usulî, Nedim, Fuzûlî, Nesimî, Nabî, Nailî, Ahmet Paşa ve şeyh Galip gibi şairlerin divanlarını yayınlamayı planlamıştır. Yayınevi bu seriden, 1990-1991 arasında Yunus Emre, Nesimî, şeyhî, Usulî, Fuzûlî ve Nailî divanlarını, 1992-1998 yılları arasında da Ahmet Paşa, Necati, Hayalî, Nef'î, Yahya, Niyâzî-i Mısrî, Nedim ve şeyh Galip divanlarını çıkarmıştır.

Ahmet Paşa Divanı'nın bu baskısı da, Akçağ Yayınevi'nin "Zirvedeki şiir Ustaları–Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkardığı eserlerden biridir. Yayınevi tarafından hazırlanan "SunuŞ" yazısı sözü edilen seriden çıkan divan baskılarının tümünün başında yer almaktadır. *Ahmet Paşa Divanı* da yayınevinin bu "SunuŞ"uyla başlamıştır. Önsözün bulunmadığı çalışmada, sunuş yazısını "İçindekiler" izlemektedir. Ardından gelen Ahmet Paşa'nın "Hayatı", "Edebî Hüviyeti",

[11] Başvurulan nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktp. TY, Nr. 1942/2. s. 75–98 (Ü); 2. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. (Revan) Nr. 1969. s. 164–182 (T); 3. **Pervane Bey Mecmuası**, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. (Bağdat) Nr. 406. Ahi'ye ait 40 gazel (P); 4. Ali Nihad Tarlan, **şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan şiiri**, Fasikül 4, İstanbul, 1949 s. 70–76 (Oş); 5. 06 Mil Yz. A 54 (M1); 6. 06 Mil Yz. A 715 (M2); 7. 06 Mil Yz. A 796 (M3); 8. 06 Mil Yz. A 799 (M4); 9. 06 Mil Yz. A 803 (M5); 10. 06 Mil Yz. A 1694 (M6); 11. Doç. Dr. Cemal Kurnaz'da Bulunan **şiir Mecmuası** (M7); 12. Nuruosmaniye Ktp. Nr. 4966 (**Kitab-ı Müntehabat-ı EşŞ'ar-ı Ta'lik**) (M8).

[12] Ahmed Paşa Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Turgut Karabey, **Ahmed Paşa: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eseri ve Bazı şiirlerinin Açıklamaları**, AÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1992, 130+19 s.; Akçağ Yayınları, Ankara 1996, 191+21 s.

"guara Tezkirelerinin PaÇa"nın Edebi Hüviyeti Hakkındaki Mütalâaları" baÇlıklarında Çairin hayatı ve edebî kimliği hakkında, kaynakların verdiği imkânlar ölçüsünde kısa bilgiler verilmiÇtir. Kitabın giriÇ kısmının sonuna "Kaynaklar" baÇlığı altında bibliyografya eklenmiÇ ve bölüm tamamlanmıÇtır.

Divan metninde, gazellere kadar olan bölüm nazım biçimlerine göre tasnif edilmediği için Çairler yazma nüshalarda olduğu gibi karıÇık bir biçimde yer almaktadır. Bu bölümde, mesnevi biçiminde "besmele" ve "hamdele" manzumeleri, yine mesnevi biçiminde uzun bir "dibace", kaside-gazel biçiminde kısa övgüler, kasideler ve terci"-bendler yer almaktadır. Divanın bu ilk bölümünde toplam Çair sayısı 46"dır. Nazım Çekillerine göre ise, 2 mesnevi, 27 kaside, 2 terci"-bend, 1 terkib-bend ve 14 gazel vardır.

"Gazeller" ("Gazeliyyât") bölümünde kafiyelerine göre, klasik divan düzenine uygun olarak sıralanmıÇ 353 gazel bulunmasına rağmen 173 numaralı manzume Çairin meÇhur murabbasıdır. Bu durumda gazel sayısı 352"dir.

"Tarihler" bölümünde 6 tarih Çiiri, "Kıt"alar" ("Mukattaât") bölümünde 48 kıt"a, "Müfredât" bölümünde de 48 müfret yer almaktadır.

Kitabın herhangi bir yerinde belirtilmese de, bu baskıda *Ahmed Paşa Divanı*"nın 1966[13] yılında yapılan eleÇtirili baskısının esas alındığı görülmektedir. Söz konusu baskılar arasında Çu farklar vardır: 1966 baskısında yer alan "Transkripsiyon" ve "Ġstinsah Tarihleri Sırasına Göre Ahmed PaÇa'nın Ġstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Divanları"[14] baÇlıklı bölümler yeni baskıya alınmamıÇtır. Baskıya alınmayan "Ġstinsah Tarihleri Sırasına Göre Ahmed PaÇa'nın Ġstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Divanları" adlı bölümde, 14"ü Ġstanbul"da 1"i Bursa"da olan 15 yazma nüshanın tavsifi yapılmıÇtır. Ġlk baskıda her Çiirin baÇında, o Çiirin vezni gösterilmiÇtir.

Yeni baskıda yayınevinin tutumu sebebiyle çeviriyazı iÇaretleri kullanılmamıÇ, nüsha farkları verilmemiÇ, XV. yüzyılın dil özellikleri bugünkü Çekle çevrilmiÇ ve Çiirlerin vezinleri de gösterilmemiÇtir. Ġlk baskıda "Arapça, Farsça Manzumeler ve Tarihler" bölümünde "Arabiyyât" baÇlığı altında 9 Çiire, "Farsiyyât" baÇlığı altında çeÇitli biçimlerde 28 Çiire, "Tarihler" baÇlığı altında da Arapça, Farsça ve Türkçe 27 tarih Çiirine yer verilmiÇtir. Ancak bu yayında Arapça, Farsça manzumeler ve tarihler yeni yazıya aktarılmamıÇ, baskıdan çıkarılmıÇtır. "SunuÇ" kısmında bu Çekilde tasarrufların olması, seriden çıkan divanların günümüz okuyucuları için yayına hazırlanmıÇ olması mantığına bağlanmıÇtır. Bu baskının günümüz okuyucuları için yapılmıÇ olması, eserin sonuna bir "Sözlük" kısmı konulmasını gerekli kıldığı halde, eserde böyle bir bölüm bulunmamaktadır.

Kitabın sonuna, Süleymaniye Genel Kütüphanesi, Reisü"l-küttap Mustafa Efendi Kısmı numara 956"da kayıtlı yazma nüshanın tıpkıbasımı eklenmiÇtir. Ġlk baskıdan öğrenildiğine göre eser, karÇılaÇtırmalı olarak yayımlanmıÇtır. Bu karÇılaÇtırmada, tanıtılan nüshalardan hiçbiri esas alınmamıÇ, metin hazırlayan tarafından yeniden kurulmuÇtur.

GELĠBOLULU MUSTAFA ÂLÎ (1541–1600) DÎVÂNI=VÂRĠDÂTÜ'L-ENÎKA

Dr. Kudret Altun, **Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dîvânı (Vâridâtü'l-Enîkâ)**, Özlem Kitapevi, Niğde 1999, XLVII, 531 + [8] s.[15]

Eser, "Çindekiler"le baÇlar. Bunu Prof. Dr. Ġskender Pala"nın baÇlıksız sunuÇyazısı takip

[13] Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Ahmed PaÇa Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ġstanbul 1966, XXI+406 s.

[14] Eserde Ahmed PaÇa Divanı"nın Ġstanbul Kütüphanelerindeki 14 yazmasından söz edildiği halde **Ġstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu'**nda verilen yazmaların sayısı 17"dir.

[15] Ġsmail Hakkı Aksoyak, "Gelibolulu Mustafa Âlî"nin Divanlarından Vâridâtü"l-Enîka"nın NeÇri Üzerine", **Türklük Bilimi AraÇtırmaları**, S. 9 (2000), s. 223–236; Duygu Erkal, "Vâridâtü"l-Enîka", **Bilig**, S. 26 (Güz 2000), s. 127–128.

eder. Daha sonra "Önsöz" gelir. "Önsöz" de müverrih olarak tanınan, çağdaşları içinde en çok şiir yazma özelliğine sahip Âlî'nin, gerek tezkirelerde gerekse daha sonra yapılan araştırmalarda en çok tenkit edilen yönünün kendini övmesi ve zamanından şikâyet etmesi olduğu belirtilmiş, şiirlerinin çokluğundan dolayı da "yazmak için yazmış" olduğu kanaatini uyandırdığı söylenmiştir. Ayrıca burada çalışmanın 1989 yılında İstanbul Üniversitesinde Prof. Dr. Ali Alparslan yönetiminde hazırlanan doktora tezinin[16] tashih edilip gözden geçirilerek kitap haline getirilmiş yeni şekli olduğu bildirilmiş ve divan nüshalarından söz edilerek tenkitli metnin hazırlanışında izlenen yol anlatılmıştır.

Hazırlayan tarafından belirtilmese de "İçindekiler"e göre eser "Önsöz"den sonra, "Âlî", "Divân-ı Âlî (Vâridâtü'l-Enîkâ)", "Metin" ve "Nüshalardan Örnekler" ana başlıklı dört bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde "Âlî" başlığı altında, "Âlî'nin Hayatı", "Eserleri", "Edebî Yönü" ve "Divânın Genel Bir Değerlendirmesi" başlıkları yer alır. Âlî'nin hayatı ile ilgili bilgiler *Nushatü's-Selâtin*, *Ahdî Tezkiresi* ve *Künhü'l-Ahbâr*'dan yararlanılarak, beş sayfada genel hatlarıyla verilmiştir. Eserleri "Tarihi Eserleri", "Manzum Eserleri" ve "Mensur Eserleri" olarak üçe ayrılmış, bu başlıklara ait eserler kısaca tanıtılarak kütüphanelerde tespit edilen yazma nüshalarının künyeleri sıralanmıştır[17]. Bu tasnifte görüldüğü gibi önce konu bakımından, daha sonra ise yazılış biçimiyle bir sınıflandırma yapılmış, böylelikle eserlerin sınıflandırılması çözülemediği gibi daha karmaşık bir hâle getirilmiştir. İçindekilerde "Divânın Genel Bir Değerlendirmesi" başlığı, kitap içinde "Divânın Değerlendirmesi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Âlî'nin dört Türkçe divanından ikincisi olan *Vâridâtü'l-Enîkâ*'nın, öteki divanları arasındaki yerini belirlemek için bütün divanlarını da içine alan bir değerlendirme yapılarak, şairin edebî yönüyle ilgili kaynakların da söylediklerini destekleyen çok kısa açıklamalara yer verilmiştir.

İkinci bölümde "Divân-ı Âlî (Vâridâtü'l-Enîkâ)" başlığı altında "Nüshaların Tanıtılması", "Transkripsiyon Sistemi" ve "Bibliyografya" kısımları yer almaktadır. Eser içinde ise doğrudan "Nüshaların Tanıtılması"na geçilmiştir. Burada tenkitli metinde kullanılan beş nüsha sadece tanıtılmış başka bilgi verilmemiştir. Nüshalar ve metin kurulmasıyla ilgili bilgiler "Önsöz"de ve "Divânın Değerlendirmesi" başlıklarında, satır aralarında kalmıştır.

"Önsöz"de, Gelibolulu Âlî'nin Türkçe ikinci divanı olan *Vâridâtü'l-Enîka*'nın 982 H.=1574–75 M. yılında [Banyaluka'da iken] tertip edilerek aynı yıl tahta çıkan III. Murad'a sunulduğu ve şairin üç divanı içinde en hacimlisi olduğu belirtilmiştir. Âlî, başına ilk divanındakinden başka bir önsöz koyduğu, arada yazdığı yeni şiirlerle yeni hükümdar hakkındaki kasidelerini eklediği, ilk divanından 10'u kaside, 142'si gazel olmak üzere 152 manzumeyi kimi zaman aynen, kimi zaman da ufak değişikliklerle *Vâridâtü'l-Enîka*'ya dâhil etmiştir. Divanın tertip tarihini divan dîbâcesinin bütün nüshalarında 982 H.=1574 olarak belirten Âlî bunu *Nushatü's-Selâtin*'de 988 H.=1580 M. şeklinde göstermekle açık bir çelişkiye düşmüştür. Bu divanına sonraları 988 H.=1580 M. yılına kadar yazdığı şiirleri ilâve ettiği gibi çeşitli istinsahları (=çekimlemeleri) sırasında başkaları tarafından, üçüncü ve dördüncü divanlarında rastlanan çok sonraki tarihlere ait parçalar da eklenmiştir. Bunlar içinde en zenginleri 1054 H.=1644 M. istinsah tarihli İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 695 numarada kayıtlı nüsha ile şair Cevrî'nin 1055 H.=1645 M.'de istinsah ettiği Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, Nr. 1107'deki nüshadır[18]. Âlî'nin divan nüshalarından hiçbiri tek başına şairin şiirlerinin tamamını barındırma gibi bir özelliğe sahip değildir.

Âlî'nin nüshaları en yaygın olan divanı *Vâridâtü'l-Enîkâ*'nın tenkitli metni, İstanbul

[16] Kudret Altun, **Gelibolulu Mustafa Âli ve Divânı (Vâridâtü'l-enikâ)**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, XXXVIII+[1]+579+[9] s. (Danışman: Prof. Dr. Ali Alparslan).
[17] "Manzum Eserler" başlığında I. divan olarak gösterilen **Lâyihatü'l-Hakîka** şairin III. divanıdır.
[18] Ömer Faruk Akün, "Ali Mustafa Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul 1994, s. 417.

kütüphanelerinde (biri Süleymaniye'de, dördü Üniversite Kütüphanesinde) bulunan 5 nüsha[19] karşılaştırılarak meydana getirilmiştir[20]. Divandaki şiirlerin tertibinde ise, nüshalar içinde sayfa eksikleri olmayan tek nüsha olması, hacimce en geniş nüsha olması ve istinsah tarihinin en eski olmasından dolayı (Ü1) Üniversite Kütüphanesi 695 numaradaki nüsha esas alınmıştır.

Vâridâtü'l-Enîkâ'nın hazırlanan tenkitli metni, "Dîbâce", "Kasîdeler", "Musammatlar", "Gazeller" ile "Kıt'alar ve Muammalar" başlıkları altında verilmiştir. Divan metni, 1 dîbâce, 57 kaside, 30 musammat (9 terkib-bend, 12 terci'-bend, 8 tahmis, 1 müstezad), kafiyelerine göre, eski divan düzenine uygun olarak sıralanmış 604 gazel, 25 kıt'a ve 7 muamma içermektedir[21]. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmaya çalışılmış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuş, nüsha farkları dipnotlarda nüshalar için kullanılan kısaltmalarla birlikte gösterilmiştir. Şiirlerin her birine, bulundukları bölüm içinde ayrı ayrı sıra numarası verilmiştir. Her şiirin başında, o şiirin vezni gösterilmiştir. Ancak tef'ilelerin büyük harfle yazılmasına gerek yoktur. Çünkü bunlar, başlık ve özel ad değildir.

Metinden sonraki numarasız 8 sayfada "Nüshalardan Örnekler"e yer verilerek kitap tamamlanmıştır. "İçindekiler" cetvelindeki plana göre bu sekiz sayfa kitabın dördüncü bölümü olarak düşünülmüştür.

ANTAKYALI YAHYAZÂDE ÂSAF (1879, 1880–1971) VE ŞİİRLERİ

Dr. Hüseyin Güfta, **Antakyalı Şair Yahyazâde Âsaf: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiirleri**, Mehmet Tekin Yayınları, Zirem Basımevi, Antakya 1999, 219+1 s.

Eser "İçindekiler"le başlamaktadır. Bunu [Hayat Folklor Araştırmaları Derneği Başkanı] Mehmet Tekin'in "Sunuş" yazısı izler. Arkasından hazırlayanın "Önsöz"ü gelir. Bundan sonra çalışma, "İnceleme", "Metin", "Ebced Hesâbı Üzere Esâmî" ve "Düzyazıları" olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

"İnceleme" başlığını taşıyan birinci bölümde, yazılı ve canlı kaynaklardan (şairin oğulları ve torunu) yararlanılarak şairin hayatı sistematik olarak yazılmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde, şairin şiirlerinden yararlanılarak edebî kişiliği, memleketi olan Antakya'yı şiirlerinde nasıl işlediği, dil malzemesini nasıl kullandığı, tarih manzumeleri ve bunların açıklamaları ile vezin ve vezin uygulamalarıyla ilgili örneklerle, istatiksel bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölüm "Metin" başlığını taşımaktadır. Burada önce, Asaf'in şiir ve yazıları hakkında eldeki tek temel kaynak olan, rik'a yazıyla şairin kendisinin yazdığı "şiir Defteri"nin tavsifi yapılmıştır[22]. Asaf, söz konusu defterindeki şiirlerini daha çok aruz vezni ile yazmış

[19] **Vâridâtü'l-Enîkâ**'nın tenkitli metinde kullanılan nüshalar: 1. S. Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih) 3852[/4]; 2. Ü1 Üniversite Kütüphanesi 659; 3. Ü2 Üniversite Kütüphanesi 1699[/7]; 4. Ü3 Üniversite Kütüphanesi 651; 5. Ü4 Üniversite Kütüphanesi 2789[/4].

[20] İsmail Hakkı Aksoyak, 15. dipnotta künyesi verilen yazısında Âlî Divanlarının nüsha sayısını 27 olarak tespit etmiştir. Bu divanlar içerisinde **Vâridâtü'l-Enîkâ** nüshası olup da bu yayında künyesi anılmayan divan nüshalarının sayısını da 7 olarak belirlenmiştir. Divan nüshalarının bulunduğu kütüphaneler şunlardır: 1. Bayezıt Devlet Kütüphanesi no: 5665; 2. Hamidiye, (Murad Molla Ktb.), Süleymaniye Kütüphanesi, no: 1107; 3. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail] Saib [I], 4123 (Mecmua içinde), 258a-364b; 4. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Trk. İsmail] Saib I. 3968; 5. Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi, no: 2420; 6. Ankara Milli Kütüphane, Yz. B. 1000, 29b-90a; 7. Kütahya Vahîd Paşa Kütüphanesi, no: 2214.

[21] İsmail Hakkı Aksoyak, **Gelibolulu Âlî ve Divanlarının Tenkitli Metni**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, CLXV+75 Sahife Tablo+1550 s. (Danışman: Prof. Dr. Mustafa İsen) adlı çalışmada nazım şekillerine göre manzume sayısı şöyledir: 105 kaside, 1 bahr-i tavil, 3 murabba, 2 muhammes, 19 tahmis, 8 müseddes, 5 tesdis, 2 müsebba, 4 müsemmen, 1 muaşşer, 6 terkib-bend, 13 terci'-bend, 1 müstezad, 1490 gazel, 62 nazım, 128 kıta, 25 tarih, 35 rübâî, 34 muamma, 2 lugaz, 43 matla, 1 müfred, 1 şehrengiz, 8 kısa mesnevi.

[22] Araştırmacının söz konusu çalışmayı yapmadan önce, Asaf ile ilgili çalışmaların olduğu bilinmektedir. "Sunuş" başlığından öğrenildiğine göre de, Yahya Efendi oğlu Asaf Efendi ile ilgili çalışmanın Mehmet Tekin tarafından

olmasına rağmen bunları vezin (aruz, hece), tür ya da nazım şekillerine göre sınıflandırmamıştır. Şiirlerini aruz ve hece vezni ile yazmasından dolayı bu şiirler metin bölümünde, araştırmacı tarafından "şiirleri" başlığı altında, "Aruz Vezni İle Yazılmış Şiirleri" ve "Hece Vezni İle Yazılmış Şiirleri" olmak üzere iki ana başlık altında toplanmıştır. Aruzla yazılmış Şiirlerde mürettep divan sırasına bağlı kalınarak "Na't-ı şerîf" ilk şiir, "Gazeller" de bu na't'tan hemen sonra getirilmiştir. Mesnevi nazım biçimiyle yazılmış Şiirler "Mesneviler"; murabba, muhammes, tahmis, müseddes ve tesdisler "Musammatlar" başlığı altında toplanmıştır. Tarihler de düşürüldükleri tarih sırasına göre ve defterdeki düzenleri korunarak musammatlardan sonra eklenmiştir. Aruz vezniyle yazılmış ve yukarıda sayılan grupların hiçbirine dâhil edilemeyen (nazm, gazel ve kaside nazım şekliyle yazıldığı halde) manzumeler de "Aruz Vezni İle Yazılmış Diğer şiirleri" başlığı altında birlikte verilmiştir. Kıt'a, beyit ve müfredler ise, aruz ile yazılmış Şiirlerin sonunda "Kıt'a-i Kebireler ve Kıt'alar" ile "Beyitler ve Müfredler" başlıkları altında bir araya getirilmiştir. Hece vezni ile yazılmış olan şiirler ise, aruzla yazılmış Şiirlerden sonra "bendlerle yazılanlar" ve "beyitlerle yazılanlar" olmak üzere kendi aralarında iki grupta toplanmıştır.

Çalışmada "Metin" oluşturulurken, şairin elde bulunan "şiir Defteri"nde yer alan şiirlerine, *Yeni Mecmua, Ayçiçeği, Güneyde Kültür* gibi dergilerde yayımlanmış olan şiirleri ile onu bizzat tanıyanlardan toplanan ve şiir defterinde bulunmayan şiirleri de tespit edilerek eklenmiş ve şairin bütün şiirleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bu çabalar sonucunda, Âsaf'ın aruzla yazılmış Şiirlerinin, 1 na„t, 43 gazel, 5 mesnevi, 17 musammat (1 murabba, 2 muhammes, 9 tahmîs, 4 müseddes ve 1 tesdîs), 30 manzum tarih, 15 manzume (dörtlük ve beyitler şeklinde yazılmış) 11 kıt„a, 17 matla„ ve müfredden oluştuğu görülmektedir. Bu şiirlerin nazım şekillerine göre dağılımı ise söyledir: 9 kasîde, 49 gazel (1 müstezâd), 5 mesnevi, 1 murabba, 2 muhammes, 9 tahmîs, 4 müseddes, 1 tesdîs, 32 kıt„a (kıt„a-i kebîre 7), 3 nazm, 3 matla, 18 müfred (1'i Farsça), 2 vezn-i âhar, 1 sarma kafiyeli manzume. Metin bölümünde Âsaf'ın, 43'ü muhteva ve şekil itibariyle klasik anlamda gazel olmak üzere aruz vezniyle yazılmış toplam 139 şiiri vardır. Bu şiirler, hece vezniyle yazılmış manzumelerle birlikte 1136 beyitten oluşur. Hece vezniyle yazılmış 11 manzumenin dağılımı ise şöyledir: 9 koşma kafiyeli manzume, 1 sarma kafiyeli manzume ve 1 mesnevi.

Üçüncü bölüm ise kendi türünde örneğine çok az rastlanan çalışmalardan biri olan "Ebced Hesâbı Üzere Esâmî" başlıklı bir düzenlemeyi kapsamaktadır. Burası 787 özel ismin ebced hesabına göre sayı karşılıklarının yer aldığı bölümdür. İsimler, ebced hesabına göre sayı karşılığı en küçük olandan en büyük olana doğru sıralanmıştır.

Dördüncü bölümde "Düzyazıları" başlığı altında Asaf'ın mektupları ve diğer yazılarından oluşan 12 yazı bulunmaktadır. Nesir yazılarından sonra gelen "Kaynakça"nın ardından, şairin kendisi ve ailesiyle ilgili fotoğrafların, şiir defterinden bazı sayfaların sunulduğu "Belgeler" başlıklı bölüm ile eser son bulur.

Metin günümüz Türk alfabesiyle yazılırken çeviriyazı sistemi kullanılmamış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamıştır. Farsça birleşik kelimelerin yazımında Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'inde gösterilen yazımlar tercih edilmiştir. Metne hazırlayıcı tarafından eklenen başlıklar köşeli parantez [ ] içinde gösterilmiş ve ayet iktibasları hakkında gerekli açıklamalar dipnotta belirtilmiştir.

araştırmacıya rica edildiği anlaşılıyor. Adı geçen şiirdefterinin tavsifinin yapıldığı yerde, bu defterin nerede ya da kimin elinde olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir.

FATİH (1432–1481) VE ŞİİRLERİ

Ahmet Aymutlu, **Fatih ve şiirleri**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, 152 s.[23]

Eser "Fatih" adlı, Fatih Sultan Mehmet adına aruz ölçüsüyle yazılmış yedi beyitlik mesnevi uyaklı bir şiirle başlamaktadır. Bunu eseri hazırlayanın "Önsöz"ü takip eder. "Önsöz"de daha önce Fatih ve divanı üzerine yapılmış çalışmalardan söz edildikten sonra bu çalışmada izlenen yöntemle ilgili kısa bilgi verilmiştir. Yazar Fatih'in şiirlerini kitaba alırken karşılaştırmaya gerek duymadığını bildirir. Eserin adından da anlaşılacağı gibi kitap, biri Fatih'i konu edinen, öteki şiirlerini ortaya koyan iki kısımdan meydana gelmektedir.

"Giriş" kısmında yazar, "II. Murat ve Devri" başlığıyla dönem hakkında bilgi verir. Burada "Muradî" mahlasıyla şiirler yazan bu padişaha ait 1 gazel, 2 kıt'a ve 1 müfredin metinleri de verilmiştir. "Fatih ve Devri" başlıklı birinci bölümde, Fatih'in doğumundan şehzade Küçük Ahmet'in boğdurulması olayına kadar olan hayatına dair bilgiler yer alır. "Fethe Doğru" başlıklı ikinci bölümde fetihle ilgili bilgilere yer verilir. "İstanbul'un Fethi'nden Sonra" başlıklı üçüncü bölümde, Fatih'in yaptığı seferler vb. konulara değinilmiştir. Dördüncü bölümde "İlim ve Sanat" başlığı altında Fatih'in kurduğu ilim müesseseleri, Fatih devrindeki kütüphaneler, güzel sanatlar, Enderun teşkilatı vb. konularında bilgiler verildikten sonra bu bölüm "Fatih'in Ölümü" başlığı ile sona erer. Beşinci bölümde "Fatih'in Edebî şahsiyeti" başlığı altında Fatih'in şairliği ve etkilendiği şairler; şiirlerinin konuları, edebî sanatları, mazmunları; şiirlerindeki şekil, imlâ, ses bilgisi (=fonetik) ve şekil bilgisi (=morfolojik) özellikleri anlatılır.

Metin kısmında hepsi gazel tarzında 71 şiir vardır. Bu bölümde gazeller, eski divanlardaki sıraya uygun olarak sıralanmıştır. şiirlerin karşılarında bugünkü dille açıklamaları verilerek genç nesillerin metinleri kolaylıkla anlamalarının teminine çalışıldığı önsözde belirtiliyor. Buna bağlı olarak, kitabın sol sayfalarında şiirler, sağ sayfalarında ise bu şiirlerin günümüz diliyle açıklamaları yer almaktadır.

Kitabın "Önsöz"ünde, "metin karşılaştırmalarına lüzum görülmeyip Ali Emirî nüshasının okunuşu tesbit edilerek divanda bulunmayan şiirler ayrıca gösterildi" denilerek, Fatih'in şiirleri kitaba alınırken karşılaştırmaya gerek duyulmadığı bildirilmiştir. Bu eserde, Ali Emirî nüshasının okunuşu tespit edilerek bu yazmada bulunmayan şiirler ayrıca gösterilmiştir. Sayfa altında "nüsha" ibaresi karşısında farklılık varsa belirtilmiş, ancak söz konusu farkın hangi nüshaya ait olduğu yazılmamıştır.

"Ekler" bölümünde matla, beyit, gazel ve kıt'a tarzında 15 şiir bulunmaktadır. Bunlar Ali Emirî nüshasında bulunmayan şiirlerdir. Eserde Fatih'in toplam 86 şiiri bulunmaktadır. Bu şiirlerden 71'i gazeldir. Ancak 19. ve 55. gazellerin ilk beyitlerinde kafiye yoktur, 48. şiir ise murabbadır. Geriye kalan 13 şiir kıt'a, beyit ve mısra olarak sınıflandırılabilir.

Bu yayın Fatih'in şiirlerinin, hepsi aynı kaynağa (Ali Emirî yazması) dayanılarak yapılmış yeni yazılı yayınlarının üçüncüsü, Georg Jacob'un Almanya'da basılan çalışması da sayılırsa dördüncüsüdür[24].

Metin çevriminde transkripsiyon işaretleri kullanılmamış, Arapça ve Farsça kelimelerdeki

[23] Eserin ilk baskısı için bk. Ahmet Aymutlu, **Fatih ve şiirleri**, M. Sıralar Matbaası, İstanbul 1959, 143 s. [Konur Ertop, "Fatih'in şiirleri I (A. Aymutlu, İstanbul, 1959)", **Türk Dili**, C. VIII, S. 95, Ağustos 1959; II, aynı dergi C. VIII, S. 96, Eylül 1959].

[24] Daha önce yapılan çalışmalar şunlardır: Saffet Sıtkı (Bilmen), **Fatih Sultan Mehmet (Avnî) Divanı**, Ahmet Hâlit Kitabevi, İstanbul 1944, 80 s.; Kemal Edip Ünsel, **Fatih'in şiirleri**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1949, VII+91+47 s.; Prof. Dr. Georg Jacob, **Der Divan Sultan Mehmets der des Zweiten des Eroberers von Konstantinople**, Berlin 1904.

uzun ünlüler gösterilmiş, şiirlerin seslendirilmesinde ise dönemin dil özelliklerine uyulmuştur.

KARAMANLI AYNÎ[25] DİVANI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Mermer, **Karamanlı Aynî Dîvânı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, VI + 708 + 10 s.

Kitap "İçindekiler" ve "Sözbaşı"ndan sonra gelen "Giriş"in ardından iki ana bölümden meydana gelmektedir. Önsözün bulunmadığı çalışmada "Sözbaşı" önsöz yerine düşünülmüştür. "XV. Yüzyılda Karaman Beyliği" başlıklı giriş ise, Aynî'nin yaşadığı XV. yüzyılda, mensubu bulunduğu Karaman Beyliğinin durumu anlatılmaktadır.

Giriş'in ardından gelen birinci bölümde verilen bilgilerin tamamı "Karamanlı Aynî" ana başlığı altında sunulmuştur. Burada şuara tezkirelerinde ve biyografik eserlerde hakkında bilgi bulunmayan şairin hayatı, eseri (*Divanı*), edebî kişiliği, daha önce Aynî ile ilgili yapılan araştırmalar ve divandan elde edilen bilgilerden faydalanılarak ortaya konulmuştur. "Divanı" başlığında Aynî'nin tek nüsha divanının yazma tavsifi yapılmıştır. Divanın muhtevası "Kasîdeler ve Musammatlar" ile "Gazeller" altında daha çok sayısal verilerle gösterilmiştir.

Nüsha tavsifinde, *Aynî Divanı*'nın bilinen tek nüshasının Konya Mevlana Müzesi Özel Tasnif Kitaplığında 2406 (yeni kayıt numarası 2425) numarada *Aynî-i Kadîm Divanı* adıyla kayıtlı olduğu bildirilmektedir. Çalışma yapılırken divanın başka nüshaları için yerli ve yabancı katalogların tarandığı (taranan yabancı katalogların künyeleri dipnotta gösterilmiştir), ancak hiçbirinde yeni bir nüshaya rastlanılmadığı, divanın tanıtıldığı bölümde belirtilmiştir. Birinci bölüm, Aynî ile ilgili incelemede ulaşılan bilgilerin özetlendiği "Sonuç" ve çalışmada kullanılan kaynakların gösterildiği "Bibliyografya" kısımlarıyla sona ermiştir.

İkinci bölüm "Karamanlı Aynî Divanı" başlığını taşımakta ve divan metni "Kısaltmalar ve Transkripsiyon İşaretleri"ni gösteren kısımdan sonra gelmektedir. Hazırlanan yeni harfli metinde, şiirlerin sıralanmasında eldeki tek nüshaya bağlı kalınmıştır. "Metin" kısmında "Kasîdeler ve Musammatlar", "Gazeller" ile "Muammalar" bölümleri bulunmaktadır. Metin "Kasideler ve Musammatlar" ile başlamakta ve burada toplam 58 kaside ve musammat yer almaktadır. Kaside nazım biçimi ile biri Arapça, dokuzu Farsça toplam 41 manzumeye yer verilmiştir. Mülemma olarak yazılmış şiirlerin sayısı 8'dir. Bunların ikisi mülemma-murabbadır. Divan metninin ilk şiiri mülemma-murabba şeklinde yazılmış münacattır. Bunlardan başka bu bölümde 5 murabba, 2 terkib-bend, biri Farsça 3 terci'-bend yer alır. Bu bölümün sonunda "Müfredler" başlığı altında biri Türkçe biri Farsça 2 müfret ve 1 kıt'a vardır.

Gazeller bölümü, kafiyesi klasik divan düzenine göre sıralanmış toplam 512 gazeli içermektedir. Son gazelin sadece matla beyti vardır. Gazellerden 14'ü musammat gazel, 3'ü mülemma, 11'i doğrudan mülemma olmayıp, bazılarında bir bazılarında iki veya üç beyti Arapça veya Farsça'dır. Ayrıca 3 gazel de tamamen Farsçadır.

Divanda gazellerden sonra gelen ve metin kısmının üçüncü başlığı olan "Muammâlar" altında 6'sı Arapça, 103'ü Farsça ve 27'si de Türkçe toplam 136 muamma yer almaktadır.

Eserin sonuna, kitabın inceleme bölümüyle divan metninde geçen "Kişi ve Yer Adları, Kitap, Dergi, Gazete, Terimler ve Kavramlar…"ın yerlerini gösteren dört sayfalık "Dizin" eklenmiştir. Ancak dizin incelendiğinde divan metnindeki birçok kişi ve yer adının bu dizine alınmadığı, eksik olarak hazırlandığı görülmektedir. Dizinin ardından "Düzeltmeler" kısmı eklenmiş ve kitap tamamlanmıştır. Dizin ve düzeltmeler sayfalarının numarası bulunmamaktadır.

[25] XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Aynî'nin doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Çünkü şuara tezkirelerinde, Osmanlı tarihlerinde ve biyografik eserlerde adına rastlanmamıştır.

Her şiirin başında, o şiirin vezni gösterilmiş,ancak başlık ve özel ad olmayan tef'ilelerin yazımında büyük harf kullanılmıştır. Metin yeni harflere aktarılırken tam bir yazı çevrimi (=transkripsiyon) uygulaması yapılmaya çalışılmış,bunun yanında transkripsiyonda uzun ünlülerin üzerine konan çizgi (-) işareti yerine günümüz metinlerinde kullanılan düzeltme işareti (^) kullanılmış,ayın ve hemzenin gösterilmesinde de kesme işareti tercih edilmiştir. Metinde Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin okunuşunda eski Anadolu Türkçesinin ses özellikleri benimsenmiştir. Mülemma şiirlerdeki Arapça, Farsça kısımlarla, başlı başına Arapça veya Farsça olan şiirler ile âyet ve hadisler eski yazı ile metne alınmıştır. Metin kısmında her bölümündeki manzumeler de kendi içerisinde birden başlayarak Arap rakamlarıyla numaralandırılmıştır.

BÂBÜR (1483–1530) DÎVÂNI

Dr. Bilâl Yücel, **Bâbür Dîvânı (Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995, XII + 575 s.[26]

Eser "İçindekiler"le başlar. Bunu "Önsöz" ve "Kısaltmalar" izler. "Önsöz"de, daha önce bir doktora tezi[27] olarak hazırlanan bu çalışmada, Bâbür'ün şiirleri hakkında yapılmış dar kapsamlı araştırmaların dışında *Bâbür Divanı*'nın tamamının günümüz Türk harfleriyle ve mukayeseli olarak bilim dünyasına ilk kez sunulduğu söylenmiştir.

Eser bir giriş ve üç bölümden meydana gelmiştir. Başta "Babür ve Zamanı" başlığı altında, XV. yüzyıldaki siyasî gelişmelerin, sosyal yapının, dil ve edebiyat konularının ele alındığı "Genel Durum" ile "Gâzî Zahîrüddîn Muhammed Bâbür"ün "Hayatı", "Kişiliği" ve "Eserleri"nin konu edildiği "Giriş" kısmı gelir.

Birinci bölüm olan "Gramer" bölümünde "Ses Bilgisi" ve "Şekil Bilgisi" altında divanın ses ve şekil bilgisi özellikleri, Eckmann'ın *Chagatay Manual*, adlı eserindeki plan göz önünde bulundurularak tasvirî gramer metoduyla (=bir dilin veya lehçenin belirli bir zamandaki sistemini anlatan, tarifli açıklamasını yapan grameri) değerlendirilmiştir. Bu bölümde şekil bilgisi özelliklerine çok sayıda örnek verildiği için "Sözlük"te ekler yeniden gramatikal sıraya konulmamıştır.

İkinci bölüm, *Risâle-i Vâlidiyye Tercümesi*'nin de yer aldığı ve klasik tarzda tertip edilmemiş olan *Bâbür Divanı*'nın altı nüshasının karşılaştırılması suretiyle tespit edilmiş mukayeseli "Metin"e ayrılmıştır.

"Giriş" bölümünde Bâbür'ün eserleri tanıtılırken beşinci ve son eser olarak divan tanıtılmış,nüsha tavsifleri ayrıntılı olarak yapılmış,"Metin Kurarken Tutulan Yol" açıklanmıştır. Nüsha tavsiflerinden de öğrenildiğine göre *Bâbür Divanı*'nın 6 nüshası bilinmektedir[28]. Çalışmada, hacim bakımından öteki nüshalardan büyük olması, ayrıca tutarlı gramer ve imlâ özelliklerinden dolayı Üniversite Nüshası (Ü), "asıl nüsha" olarak alınmıştır. Mukayeseli metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış,şiirlerin dil özelliklerinde Çağatay Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı

[26] İbrahim Başıtuğ, "Bâbür Divânı", **Bilge**, S. 7 (Güz 1995), s. 85–88.; Zuhal Kargı Ölmez, "Bâbür Divânı (Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım), Dr. Bilâl Yücel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını", **Türk Dilleri Araştırmaları**, 1995, S. 5, s. 288–289.

[27] Bilâl Yücel, **Babür Divanı: Metin-Gramer-Sözlük**, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1986, XLI+598 s. (Danışman: Prof. Dr. Talat Tekin).

[28] 1. Üniversite Nüshası (Ü): İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: 3743; 2. Paris Nüshası (P): Paris Bibliotheque Nationale, Suppl. Turc. 1230; 3. Topkapı Nüshası (T): Topkapı Sarayı Revan Kütüphanesi No: 2314; 4. Muallim Cevdet Nüshası (C): İstanbul 100. Yıl Atatürk Kitaplığı (Belediye Ktb.) Muallim Cevdet Yazmaları K. 332; 5. Rampur Nüshası (R): Rampur, (Hindistan) daki Nevvab Kütüphanesinde (Library of His Highness Nawwab) bulunan yazmanın fotoğrafları E. Denison Ross tarafından yayımlanan kitaptan alınmıştır.; 6. Tahran Nüshası: Tahran, Kütüphane-i Saltanatî (eski)'de bulunan nüsha Zeki Velidi Togan tarafından ilim âlemine tanıtılmış;ancak bütün çabalara rağmen araştırmacı tarafından nüshanın fotoğrafları temin edilememiştir.

kalınmış ve nüsha farkları "Nüshaların Tavsifleri"nde gösterilen kısaltmalarla aparatta gösterilmiştir.

Klasik divan tarzında tertip edilmemiş olan *Bâbür Divanı*'nda, *Risâle-i Vâlidiyye Tercümesi,* 119 gazel, 18 mesnevi, 210 rubâî, 57 muamma, 19 kıt'a, 15 tuyuğ, 79 matla', 7 masnû Şiir, 16 nâtamam gazel, 3 nazm, 16 musarra' beyit, 5 müfret, 4 yerde de mensur parça bulunmaktadır. Ayrıca, Farsça olarak 2 gazel, 12 rubâî, 8 kıt'a, 17 matla' ve 1 mensur parça vardır.

Üçüncü bölümün ana başlığı "Sözlük"tür. Eserin 327–446. sayfaları divanın sözlüğü ve gramatikal dizinine ayrılmıştır. Bunu "Summary" ve "Bibliyografya" takip eder. "Tıpkıbasımlar" başlığında, İstanbul Üniversitesi Nüshası, İÜ. Kütüphanesi, No: 3743'ün tıpkıbasımı yer almaktadır.

Eser, divandaki manzumelerin ilk mısralarının divan düzenine göre sıralanmış "Dizin"i ile son bulur.

BAKÎ (1526–1600) DİVANI

Dr. Sabahattin Küçük, **Bâkî Dîvânı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994, XVI + 472 + [3] s.[29]

Bu çalışmada *Bâkî Divanı*'nın edisyon kritikli metninin yayını amaçlanmıştır. Buna bağlı olarak da çalışma "İçindekiler", "Önsöz", "Karşılaştırılan Nüshalar", "Transkripsiyon İşaretleri" ve "Divân" metninden meydana gelmektedir. "Önsöz"de belirtilmemiş olsa da eser araştırmacının doktora tez çalışmasıdır[30]. "Önsöz"de "divanın mümkün olduğu kadar yanlış ve eksiklerden uzak tenkitli bir metninin" olmadığı, ancak eserin şimdiye kadar üç kez basıldığı (basıldığı söylenen bu eserlerden birincisi divanın matbu baskısı[31], ikincisi Dvorak'ın[32], üçüncüsü de Ergun'un[33] çalışması) belirtilmiş, bu eserlerin künyeleri verilerek kısaca içerikleri ve özellikleri değerlendirilmiştir. Divan metninin kurulmasında izlenen yöntemle ilgili bilgilere yine "Önsöz"de yer verilmiştir. Burada divanın yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde yüzden fazla nüshasının bulunduğu, bu kadar çok nüshası bulunan bir eserin tenkitli metninin ortaya konmasının güçlüğünden söz edilmiştir. Arkasından tenkitli metnin hazırlanabilmesi için, İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazmalar arasından 10 nüshanın seçildiği, "seçilen nüshaların istinsah tarihi bakımından eski ve içerisindeki şiirleri açısından da zengin olmasına" özellikle dikkat edildiğinin söylenmesi, nüsha tercihleriyle ilgili tutumu göstermektedir. Bu nüshalara Fırat Üniversitesi Kütüphanesindeki iki yazma da eklenerek karşılaştırmada kullanılan nüsha sayısının 12 olduğu belirtilmiştir.

"Önsöz"den sonra elleştirmeli yayının (=edition critique) hazırlanmasında kullanılan divan nüshalarının tanıtıldığı "Karşılaştırılan Nüshalar" başlığını taşıyan bölüm gelmektedir. Burada önce "Önsöz"de belirtilen nüsha tercihlerine göre seçilmiş 12 nüsha[34] *Yazma Divanlar*

[29] Divanın yenilenen ikinci baskısı için bk. Dr. Sabahattin Küçük, **Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, XVI+475 s.; Baki Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Sabahattin Küçük, **Bâkî ve Dîvânından Seçmeler**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1988, VI+426 s.; Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, X+427 s.; Namık Açıkgöz, "Klâsik Türk şiiri Tenkîd Usûlüne Giriş ve Bâki ve Dîvânından Seçmeler Örneği", **Polemik**, S. 7 (Aralık 1992), s. 43-46.

[30] Sabahattin Küçük, **Bâkî Dîvânı Üzerine Bir İnceleme**, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ 1982, 2 C., IX+452, XXVII+598 s. (Danışman: Prof. Dr. Kaya Bilgegil).

[31] **Dîvân-ı Bâkî**, Muzıka-i Hümâyûn Litografya Tezgâhı, İstanbul 1276, 256 s.

[32] Ord. Prof. Dr. Rudolf Dvorak, **Bâkî's Diwân Ghazalijjât**, Leiden I. C. 1908, II. C. 1911, LXXV–666 s.

[33] Sadeddin Nüzhet Ergun, **Bâkî Hayatı ve Şiirleri**, C. 1. Divan, İstanbul 1935, XV+502 s.

[34] Karşılaştırılan nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 5571 (Ü1); 2. İstanbul Üniversitesi Ktb. T.2889 (Ü2); 3. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 3864 (Ü3); 4. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 2853 (Ü4); 5. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 2928 (Ü5); 6. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 3793 (Ü6); 7. Lala İsmail Efendi (Murad Molla Ktb.–Süleymaniye Ktb.) 427 (M);

Kataloğu'ndaki kısaltma usûlüne de uyularak kısaltmalarıyla birlikte künyeleri verilip tavsifleri yapılmıştır. Hemen ardından, karşılaştırılan nüshalarda bulunmayan şiirlerin alındığı 8 nüshanın[35] sadece kısaltmaları ve künyeleri sıralanmıştır. "Önsöz"de açıklandığı gibi karşılaştırmada on iki nüsha kullanılmış, karşılaştırılan nüshalarda bulunmayan şiirler tavsifi yapılmayan sekiz nüshadan eklenmiştir. Karşılaştırmada Dvorak ve Ergun nüshalarının da göz önünde bulundurulduğu, metin tespit edildikten sonra Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, İstanbul Üniversitesi ve Süleymaniye Kütüphanelerinde bulunan diğer yazmaların bir bölümünün de gözden geçirilerek kimi eksikliklerin giderilmeye çalışıldığı yine önsözde belirtilmiştir.

Karşılaştırma yapılırken, tavsifleri verilen nüshalardan herhangi biri esas alınmamış, metin araştırmacı tarafından seçilmeli yayın ilke ve yöntemleri göz önünde bulundurularak yeniden kurulmuştur. Divan metninin tertibinde ise en zengin nüsha olan Ü1 ve Ü2 nüshalarına uyulmuştur.

Metin günümüz Türk alfabesiyle yazılırken çeviriyazı işaretleri kullanılmış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmıştır. Nüsha farkları metne ilişkin dipnotlarda (=apparat critique) ait oldukları nüsha kısaltmalarıyla birlikte gösterilmiştir. Farklar gösterilirken önce her şiirin bulunduğu varak numarası nüsha kısaltmasıyla birlikte gösterilmiş, beyit numaralarının yanında her beytin birinci mısrasına "a" ikincisine de "b" harfleri verilerek seçilen şekillerle (=rivayet/varyant) farklar yerleştirilmiştir. Mısra ya da beytin tamamı nüsha farkı olarak gösterilmesi gerektiğinde ise sayfa altında seçilen rivayet konulmayıp sadece nüsha farkları yazılmıştır.

"Transkripsiyon İşaretleri"nin gösterildiği tablodan sonra divan metnine geçilmiştir. Metin kısmı kasidelerle başlar. "Kasideler" bölümünde 27 kaside, "Musammatlar" bölümünde 2 terkib-bend, 1 terci'-bend, 5 tahmis, 1 muhammes vardır. "Gazeller" başlığı altında Arap harfli alfabe sırasına göre düzenlenmiş 548 gazel bulunmaktadır. "Kıt'alar"ın altında 1'i tarih kıt'ası olmak üzere 21 kıt'a yer alır. "Matla'lar" bölümünde de 31 matla vardır. "Farsça şiirler" başlığında 3'ü tahmis, 9'u gazel, 3'ü mesnevi biçiminde şiir, 5'i matla' olmak üzere toplam 20 şiir bulunur.

Eser üç sayfalık "Bâkî Dîvânı Doğru Yanlış Cetveli" ile son bulur.

CEMALİ (1410, 1412–1512)[36] HAYATI ESERLERİ VE DİVANI

İ. Çetin Derdiyok, **Cemâlî Hayatı, Eserleri ve Divanı, (İnceleme-Tenkidli Metin-Tıpkıbasım)**, Yayınlayanlar: İsmail Tekin-Gönül Alpay Tekin Sources of Oriantal Languages and Literatures 23-The Department of Near Eastem Languages and Civiliations, Harvard University, 1994, 170 s.

Eser "İçindekiler"den sonra gelen "Önsöz", "Giriş", "Hayatı", Edebî Kişiliği", "Eserleri",

8. Fâzıl Ahmet Paşa (Köprülü Ktb.) 268 (K); 9. Fırat Üniversitesi Ktb. 9585 (F1); 10. Fırat Üniversitesi Ktb. 9586 (F2); 11. Esad Efendi (Süleymaniye Ktb.) 2610 (S1); 12. Esad Efendi (Süleymaniye Ktb.) 2611 (S2).

[35] Karşılaştırılan nüshalarda bulunmayan şiirlerin alındığı nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktb. T. 2942 (Ü7); 2. Hafid Efendi (Süleymaniye Ktb.) 335 (S3); 3. Muzaffer Ozak (A.Ü. DTCF Ktb.) II. 380 (O3); 4. Muzaffer Ozak (A.Ü. DTCF Ktb.) I. 857 (O4); 5. Muzaffer Ozak (A.Ü. DTCF Ktb.) I. 1132 (O7); 6. Muzaffer Ozak (A.Ü. DTCF Ktb.) I. 1301 (O8); 7. Muzaffer Ozak (A.Ü. DTCF Ktb.) I. 929 (O9); 8. Mustafa Çon (A.Ü. DTCF Ktb.) A 38 (Ç1).

[36] Şeyhî'nin yeğeni olup asıl adı Bâyezîd'dir ve Cemâli mahlasını sonradan almıştır. Sehî ve ondan sonra gelen kaynaklar Cemâlî'nin bu adından bahsetmezler. Cemâli'nin doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Cemâli'nin doğduğu tarih bilinmemekle beraber onun **Hüsrev ü Şîrîn**'e zeyil yazdığında on sekiz yirmi yaşlarında olduğunu düşünerek 813-815 H.=1410-1412 M. yılları arasında doğduğuna hükmedilebilir. Ölüm tarihi de kaynakların genel olarak belirttiği gibi II. Bayezid devri sonları, yani 1512 civarı olarak gösterilmiştir. Tezkireciler, II. Bayezid devri sonlarında öldüğünü yazıyorlarsa da, Divanı'nda ne Fatih'e mersiye, ne II. Bayezid'e medhiye bulunduğundan yola çıkarak, Fatih devri sonlarında veya II. Bayezid devri başlarında ölmüş olabileceği de düşünülebilir. Divanı'nı da tahminen 1478'den sonra tamamlamıştır.

"Cemâlî Dîvânı", "Dîvân'da Dil ve Söyleyiş", "Cemâlî Dîvânı'nda Kullanılan Edebî Sanatlar", "Dîvân-ı Cemâlî (Metin)", "Sonuç-Kaynakça-Kısaltmalar" ve "Dîvân-ı Cemâlî (Tıpkıbasım)" başlıklarının yer aldığı bölümlerden oluşur Araştırmacının "Önsöz"deki ifadesine göre ise çalışma, Cemâlî'nin hayatı, eserleri ve divanının tanıtıldığı inceleme ve divan metninin yer aldığı metin bölümü olmak üzere başlıca iki kısımdan meydana gelmektedir.

"Önsöz"de çalışmanın amacı "…Cemâlî'nin hayatı, eserleri ve Divanı, çeşitli yönleriyle araştırılarak, kaynaklardaki tutarlı, tutarsız bilgiler karşılaştırılmış ve incelemeye çalışılmıştır" cümlesiyle özetlenmiştir. Burada ayrıca, eserin 1988 yılında tamamlanan yüksek lisans çalışmasının[37] yeniden gözden geçirilmiş biçimi olduğu da söylenerek, tüm araştırmalara rağmen *Cemâlî Divanı*'nın ikinci nüshasına tesadüf edilemediği, bu nedenle karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılamadığından söz ediliyor.

"Giriş"te Cemâlî hakkındaki kaynak ve araştırmaların yetersizliğini dile getiren araştırmacı, "Giriş"ten sonra Cemâlî'nin hayatı (doğum yeri, doğum tarihi, adı ve şeyhoğluyla karıştırılması, yaşadığı zaman ve ölüm tarihi), edebî kişiliği (Tezkirecilere göre Cemâlî'nin sanatı, şeyhî etkisi, nazireciliği) ve eserleri hakkında kaynaklardaki bilgileri değerlendirerek, sağlam ve başarılı sonuçlara varmıştır. "Cemâlî Dîvânı" başlığı altında şiirler, nazım şekillerine göre (Kasideleri, Kıt'a-i Kebîreleri, Nazımları, Gazelleri, Müstezâdları, Kıt'aları, Beyitleri) ayrıntılı olarak incelenmiştir. "Dîvân'da Dil ve Söyleyiş" ve "Cemâlî Dîvânı'nda Kullanılan Edebî Sanatlar" başlıklı bölümlerde divan, dil ve edebiyat yönünden incelenmiş, edebî sanatlar, vezin, kafiye ve redif bakımından değerlendirilerek bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

İnceleme kısmından sonra, çalışmanın ikinci ve önemli kısmını teşkil eden "Dîvân-ı Cemâlî (Metin)" bölümünde divanın yeni harfli metni yer almaktadır. "Cemâlî Dîvânı" başlığı altında, şiirlerin nazım şekillerine göre incelenmesine geçilmeden önce, üzerinde çalışılan ve tek nüsha olan *Cemâlî Divanı*'nın Kayahan Erimer'in kendi özel kütüphanesinde bulunan yazma olduğu ve bu nüshayı *TDAY 1973–1974 Belleten*'inde bir makaleyle ilim âlemine tanıttığı belirtilmiştir[38].

Cemâlî Divanı, mürettep bir divan özelliği göstermekle beraber, kasidelerin arasında kıt'alar ve beyitler bulunmaktadır. Gazeliyyât bölümünün içinde bir müstezad ve sonunda da bir kaside yer almaktadır. Metin kısmında 1'i tevhid, 2'si na't, 5'i Fâtih Sultan Mehmed'e, 2'si Mahmud Paşa ve vezirlere methiye olmak üzere, 1'i güzel yazı, öteki rakîbi yerme konularında toplam 12 kaside yer almaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'e övgü ve dua niteliğinde yazılmış, kıt'a-i kebire nazım şekline uygun 4 kıt'a-i kebire, üçü büyük olasılıkla Mahmud Paşa'ya yazılmış övgü ve dua niteliğinde toplam 6 nazım (2. ve 5. nazım Arapça, 3. ve 6. nazımlar Farsça) bulunmaktadır. Divanın "Gazeliyyât" bölümünde, kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırası gözetilmeden düzenlenmiş 2'si Farsça 52 gazel vardır. Farsça gazellerin birincisi gazeller bölümünün başında, ikincisi ise sonunda bulunmaktadır. Ayrıca metinde, 2 müstezat, 8 kıt'a ve 7 beyit yer almaktadır. Beyitlerden 2'si Arapça, 1'i Arapça-Farsça mülemmadır. Metin aktarımında transkripsiyon işaretleri kullanılmış ve şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesi fonetiğine uyulmuştur.

Çeviriyazılı metinden sonra "Sonuç", "Kaynakça" ve "Kısaltmalar" başlıkları yer alır. "Kısaltmalar"ın ardından, eserin 117-170. sayfalarında "Tıpkıbasım Dîvân-ı Cemâlî" başlıklı, divanın Kayahan Erimer'de bulunan tek nüshasının tıpkıbasımı verilerek çalışma tamamlanmıştır.

[37] Ġ.Çetin Derdiyok, **Cemâlî Dîvânı: İnceleme-Metin**, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 1988, 247 s. (Danışman: Doç. Dr. Mine Mengi).

[38] Kayahan Erimer, "Gün Işığına Çıkan Değerli Bir Eser", **TDAY Belleten 1973-1974**, Türk Dil Kurumu, Ankara 1974, s. 265-281.

CİNANİ (?–1596) DİVANI

Dr. Cihan Okuyucu, **Cinânî (Hayâtı–Eserleri-Dîvânının Tenkitli Metni)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994, XXXVII + 770 s.[39]

Eser "İçindekiler" ve "Ön Söz"den sonra yer alan "Birinci Kısım (İnceleme)" ve "İkinci Kısım (Divan Metni)" başlıklı iki bölümden oluşmaktadır.

Önsözde eserin, daha önce "Cinânî-Hayatı-Eserleri-Divanının Tenkitli Metni" adlı doktora tezinin bazı değişikliklerle kazandığı yeni şekli olduğu belirtiliyor[40]. Buna göre adı geçen tezin; şairin hayatı, sanatı ve eserleriyle ilgili ilk kısmı kısaltılmış, metni oluşturan ikinci kısım yeniden gözden geçirilerek hatalar en az seviyeye indirgenmeye çalışılmış, sonda yer alan Farsça şiirler de tercüme edilmiştir.

"Birinci Kısım (İnceleme)"da şairin hayatı, edebî kişiliği, dünya görüşü kaynaklar ve divanın incelenmesi sonucunda elde edilen bilgilerden faydalanılarak ortaya konmuş, şairin eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bölümün sonuna "Bibliyografya" başlığı altında kaynaklar eklenmiştir.

Birinci kısımda "Eserleri" başlığı altında "Divan"ın tenkitli metninde kullanılan 3 nüsha[41] kısaltmalarıyla birlikte tanıtılmış, bu nüshalar yanında metnin kurulmasında faydalanılan İstanbul kütüphanelerindeki şiir mecmualarının nerede ve hangi numarada kayıtlı bulundukları yine kısaltmalarla birlikte gösterilmiştir.

"İkinci Kısım (Divan Metni)"da divan metni yer alır. Metin kısmı "Dîbâce, Kasideler, Mesnevi–Kıt'a–Letaif–Lugaz–Manzum Mektup, Musammatlar, Tarihler, Gazeller, Matâlî, Farsça şiirler, Farsça şiirlerin Türkçe Tercümesi" başlıklarını taşır. Divanda, eserin telif sebebinin yer aldığı mensur dîbâceden sonra gelen "Kasideler" bölümünde toplam 41 kaside vardır. Bunlardan 9'u III. Murad için yazılmıştır. "Mesnevi–Kıt'a–Letaif–Lugaz–Manzum Mektup" başlıklı bölümde çeşitli türlerde yazılmış 66 şiir (21 mesnevi, 36 kıt'a, 1 lugaz, 8 manzum mektup) yer alır. Eseri hazırlayanın "Divanı" içerik olarak tanıttığı "Münderecât" başlığında belirttiğine göre, bu şiirlerin bir kısmı kasideler gibi caize talebi ile yazılmış uzun şiirler, bir kısmı devrin tarihî şahsiyetleri ile şairin manzum yazışmaları, saat hakkında bir lugaz ve şairin sevgilileri için yazılmış birkaç manzumeden oluşmuştur. "Musammatlar" bölümünde toplam musammat sayısı 108'dir. Burada 7 terkib-bend, 33 tahmis, 1 muhammes, 2 müseddes, 62 tesdis, 2 müsemmen, 1 murabba yer alır. Bu kısımda başka divanlarda rastlanmayacak kadar tahmis ve tesdisin bulunması dikkat çekmektedir. "Tarihler" bölümünde 210 tarih şiiri (177 Türkçe, 33 Farsça) yer alır. "Gazeller" bölümünde kafiyesi Arap harfli alfabe sırasına göre düzenlenmiş 311 gazel vardır. "Matâlî" bölümünde 165 matla; "Farsça şiirler" bölümünde de değişik nazım biçimleriyle yazılmış 63 Farsça şiir bulunmaktadır. Hazırlayanın kendi el yazısıyla yazarak verdiği bu şiirlerin ardından, "Farsça şiirlerin Türkçe Tercümesi" başlığında şiirlerin Türkçe tercümeleri verilmiştir.

Araştırmacı tarafından istinsah (=çekimleme) hatalarının azlığından dolayı daha güvenilir nüsha olarak kabul edilen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 3096 numarada kayıtlı nüsha tenkitli metin kuruluşunda esas alınmış ve eksik kısımlar öteki nüshalardan tamamlanmıştır. Divanın

[39] Cinânî Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Cihan Okuyucu, **Cinâni: Hayatı, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1996, IX+190 s.

[40] Hatice Aynur, **Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları Tezler, Yayınlar, Haberler Toplu Sayı (1990–2005)**, İstanbul 2005 adlı çalışmada eserin künyesi, Cihan Okuyucu, **Cinânî Divanı'nın Tenkitli Metni**, Dr. Tezi. İstanbul Üniversitesi, 1986. 3 C., V+945 s. (Danışman: Prof. Dr. Ali Alparslan) şeklinde gösterilmiştir.

[41] Yararlanılan nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktp. No: 3096 (Ü); 2. İsveç Uppsala Üniversitesi Ktp. No: 1171 (İ); 3. Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu Nüshası (B).

mevcut üç nüshası yanında, İstanbul kütüphanelerindeki bütün şiir mecmuaları da taranarak hiçbir şiirin eksik kalmamasına çalışılmıştır. Tenkitli metinde transkripsiyon işaretleri kullanılmış, dönemin dil özelliklerine uyulmuş ve nüsha farkları kısaltmalarıyla birlikte dipnotlarda gösterilmiştir.

ÇÂKERÎ (?–1495'ten sonra) DÎVÂNI

Hatice Aynur, **15. yy. şairi Çâkerî ve Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)**, Scala Yayıncılık, İstanbul 1999, XI + 262 s.

Kitap "İçindekiler", "Önsöz", "Çevri Yazı İşareti", "Kısaltma Listesi"nden sonra yer alan "Çakerî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri", "Çakerî Dîvânı'nın İncelenmesi", "Çevriyazılı Metin" ve "Dizin" ana başlıklarından oluşmaktadır. Çalışma "İçindekiler" kısmındaki numaralandırmaya göre dört, "Önsöz"de araştırmacının bildirdiğine göre ise üç bölümden meydana gelmektedir. Ayrıca "İçindekiler" cetvelindeki başlıklarla, eser içindeki kimi başlıklarda kelime farklılıkları göze çarpmaktadır.

Birinci bölümde Çakerî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında, başka kaynaklardan, daha sonra şiirlerinin incelenmesi sonucunda elde edilen bilgilerden hareketle ayrıntılı şekilde bilgi verilmeye çalışılmıştır.

"Çakerî Dîvânı'nın İncelenmesi" başlıklı ikinci bölümde "Dîvân'ın Yazma Nüshası" tanıtılmış[42], "Dîvân'ın Şekil Bakımından İncelenmesi" nazım biçimi, vezin, kafiye ve redif başlıkları altında ele alınmıştır. "Dîvân'ın Edebî Açıdan İncelenmesi"nde ise Çakerî'nin "Dili ve Üslûbu" hakkında bilgi verildikten sonra, onun etkilediği ve etkisinde kaldığı şairler ve şiirleri belirlenip, bu tespitler matla beyitleri düzeyinde örneklendirilmiştir.

Üçüncü bölümde "Çevriyazılı Metin" başlığı altında "Metnin Hazırlanışında Göz Önüne Alınan İlkeler"den sonra "Çevriyazılı Metin ve Bugünkü Türkçe'ye Çevirisi"ne geçilir. Burada araştırmacı tarafından yeniden oluşturulan *Çakerî Divanı*'nın çeviriyazılı metni ile günümüz Türkçesindeki karşılıklarına yer verilmiştir. Metin hazırlanırken, kitabın sol tarafı şiirlerin çeviriyazılı şekillerine, sağ tarafı da bugünkü Türkçeye aktarımına ayrılmıştır. Metnin yer aldığı sayfaların altında şiirlerin karşılaştırılması sonucu ortaya çıkan nüsha farkları gösterilmiştir. Şiirlerin günümüz Türkçesine aktarımında ise açıklamalara gidilmemiş, aktarımlar kelime çevrimi düzeyinde bırakılmıştır. Metin aktarımında çeviriyazı sistemi kullanılmış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur.

Metnin hazırlanmasında *Çakerî Divanı*'nın tek yazma nüshası yanında, şairin mecmualarda bulunan şiirlerinin tespit edilebilmesi için Süleymaniye Kütüphanesi dışında İstanbul'da bulunan kütüphanelerdeki nazire ve şiir mecmuaları da taranmıştır. Bu taramalar sonucunda Çakerî'nin yazma divan nüshasında bulunan 2 kaside, 3 mesnevi ve 123 gazeline; 1 tesdis, 1 mu'aşşer-i mütekerrir, 2 tahmis, 1 murabba'-i mütekerrir, 10 gazel, 1 kıt'a ve 4 müfred eklenmiştir. Toplamda ise divan metninde; 6 kaside ("Kasideler" başlığı altında yer alan altı manzumenin özellikleri ise şöyledir: 1. 21 beyitlik konusu tevhid olan bir kaside, 2. konusu na't olan 5 bentlik bir terci'-bend, 3. 23 beyitlik münacat konulu bir kaside, 4. 15 beyitlik mesnevi nazım şekliyle yazılmış bir mersiye, 5. 32 beyitlik medhiye konulu bir kaside, 6. 24 beyitlik bir mesnevi vardır), "Musammatlar" kısmında tasnif edilmeksizin 5 bentlik 1 terci'-bend, 5 bentlik 2 tahmis, 1 nâtamam murabba'-ı mütekerrir, "Gazeller" kısmında 133 gazel, "Kıt'a"lar kısmında 11 kıt'a ve "Müfredler" kısmında da 4 müfret vardır. Divan nüshasına bulunan şiirlere eklendiği söylenen 1 tesdis ve 1 mu'aşşer-i mütekerrir (bu manzume, 5 bentlik terci'-bend olmalı) ise metinde yer almamaktadır.

[42] **Çâkerî Divanı**'nın biline tek yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud 3298 numarada kayıtlıdır.

Kitabın son bölümünde "Dizin" yer almaktadır. Burada "İncelemenin Genel Dizini" ile Çakerî'nin Şiirlerinde yer alan divan şiirinin malzemesinin dizini ("Metnin Dizini") bulunmaktadır. Eser "Kaynakça" ve "Yanlış-Doğru Cetveli" ile son bulur.

ESRAR DEDE (1748–1796) DİVANI

Doç. Dr. Osman Horata, **Esrâr Dede: Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divanı**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, XI + 666 s.[43]

Eser, dönemin Kültür Bakanı M. Üstemihan Talay'ın başlıksız "Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu "İçindekiler", "Önsöz", "Kısaltmalar" ve "Giriş" izler. Kitap bundan sonra "Esrâr Dede'nin Hayatı, Eserleri ve Şiir Dünyası" ile "Esrâr Dede Divanı (Tenkitli Metin)" ana başlıklı iki bölümden meydana gelmiştir. Yazar da "Önsöz"de, bu çalışmanın *Esrâr Dede Divanı*'nın tenkitli metni ile şairin hayatı, eserleri ve şiir dünyası üzerinde bir incelemeyi içerdiğini bildirmektedir. Burada ayrıca divanın sonunda yer alan *Mübârek-nâme* ve *Fütüvvet-nâme* mesnevilerinin müstakil eserler olduğu için metne dâhil edilmediği de belirtilmiş, elde yedi yazma ve bir matbu nüshası bulunan divanın hazırlanan tenkitli metninin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ömülemin Kitapları, T. 2594, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 3741, Hâlet Efendi, No: 694 ve Hâlet Efendi Mülhak, No: 162 numaralarda kayıtlı dört yazma nüshanın karşılaştırılmasına dayandığı bilgisi verilmiştir.

"Kısaltmalar"ın ardından, Esrâr Dede'nin yetiştiği dönem olan XVIII. yüzyılın edebî ve sosyo-kültürel durumunun ana hatlarıyla işlendiği "Giriş"gelmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde "Esrâr Dede'nin Hayatı, Eserleri ve Şiir Dünyası" ana başlığında, şairin hayatı, kişiliği ve eserleri (*Divan, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Mübârek-nâme-i Esrâr, Fütüvvet-nâme-i Esrâr, Lügat-i Talyan)* inceleme konusu yapılmıştır. "Şiir Dünyası" başlığı altında "Nazım Tekniği", "Üslûp" ve "Muhteva" başlıklarıyla divanın incelemesi yapılarak çeşitli tespitlere yer verilmiştir. Birinci bölüm Esrâr Dede'nin sanatıyla ilgili değerlendirmelerin yapıldığı ve çalışmada varılan sonuçların verildiği "Sonuç" ile çalışmada kullanılan kaynakların gösterildiği "Bibliyografya" kısmıyla tamamlanmıştır.

İkinci bölüm, "Esrâr Dede Divanı (Tenkitli Metin)" ana başlığını taşımaktadır. "Nüshaların Tanıtılması", "Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Takip Edilen Metot" ve "Transkripsiyon Sistemi ve Metnin Tespitiyle İlgili Açıklamalar" da bu bölümün alt başlıklarıdır. "Nüshaların Tanıtılması" başlığında *Esrâr Dede Divanı*'nın 7 yazma (Biri sadece rubaileri içermektedir.) ve bir matbu nüshasının (*Divan*, Takvîm-i Vekâyi Matbaası, İstanbul 1257) olduğu ifade edilmiştir. Hazırlanan tenkitli metin ise, 4 yazma nüshanın karşılaştırılmasına dayanmaktadır[44]. Nüshaların tanıtımında, karşılaştırmada kullanılmayan iki nüsha da tanıtılmış[45]; ancak burada tanıtılan yazma nüshalarla, nüsha sayısı 6'da kalmıştır. Devamında "Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Takip Edilen Metot" başlığında bilimsel metotlara uygun olarak metin kurulurken izlenen yol anlatılmış, nüsha aileleri şema hâlinde gösterilmiştir. Metin kuruluşunda, herhangi bir nüsha esas alınmamış, en uygun varyant tercih edilmiş, diğer farklar ise metne ilişkin aparatlarda (=apparat critique) nüshaların tanıtılmasında gösterilen nüsha kısaltmaları ile birlikte verilmiştir. Metin tespitinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, dil özellikleri bakımından ünlülerde normalleştirmeye gidilmiş, ünsüzlerde ise, tarihî imlaya bağlı kalınmıştır. Her şiirin başında, o

[43] Fatih Köksal, "Esrar Dede Divanı", **Bilge**, S. 23 (Kış 2000), s. 85–89.

[44] Karşılaştırmada kullanılan nüshalar: 1. (İ) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ömülemin Kitapları, T. 2594; 2. (S1) Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, No: 694; 3. (S2) Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 3741; 4. (S3) Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Mülhak, No: 162.

[45] Karşılaştırmada kullanılmayan nüshalar: 1. (K) Konya, Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, Cilt 609, No: 2461; 2. (G) Galata Mevlevîhanesi, Divan Edebiyatı Müzesi, No: 681.

Çairin vezni gösterilmiçtir. Ancak tefâ'ilelerin büyük harfle yazılmasına gerek yoktur. Çünkü bunlar, başlık ve özel ad değildir.

Divan metni, 8'i na't, 2'si neçide 14 kaside, 23 musammat (6 murabba, 3 muhammes, 6 tahmîs, 1 müsebba, 3 müseddes, 1 müsemmen, 3 terkîb-bend), kafiyesi klasik divan düzenine göre sıralanmıç 2'si Farsça, 1'i Arapça 264 gazel, 2'si Farsça, 8'i tarih 25 kıt'a, 8'i Farsça 148 rubâî, 2'si Farsça 5 beyit ve mesnevi şeklinde kaleme alınan 4 manzumeyi içermektedir.

Kitabın sonunda "Ekler" başlığında, Esrâr Dede'nin Galata Mevlevîhanesi'ndeki (Divan Edebiyatı Müzesi) mezarının fotoğrafı ile S1, S2, S3 ve K nüshalarından örnek metinler yer almaktadır.

YOZGATLI MEHMED SAİD FENNİ (1850–1918) DİVANI

Dr. Ali Şakir Ergin, **Yozgatlı Mehmed Said Fennî Dîvanı**, Yozgat Belediyesi, Ankara 1996, XIV + 270 s.[46]

Eserin başında "Çindekiler"den önce, Mehmed Saîd Fennî'nin damla istifli "Rabbi Yessir" duası ile Mehmed Saîd Fennî'nin fotoğrafı ve mührü yer almaktadır. Çalışmada "Çindekiler", "Önsöz" "M. Saîd Fennî'nin Hayatı ve Edebî Şahsiyeti", "Bibliyografya" ve "Divan" bölümleri bulunmaktadır.

"Çindekiler"den sonra dönemin Yozgat Belediye Başkanı Mehmet Erdemir'in "Takdim" yazısı gelir ve bunu "Önsöz" izler. "Önsöz"ün arkasından Mehmed Saîd Fennî'nin hayatı, kaynaklardaki bilgilerden ve eserinden hareketle ortaya konulmuç, sanatı ve kiçiliğiyle ilgili kısa tespitler yapılmıçtır. Bu bölümün sonunda yer alan "Fennî Divanı" başlığında, Fennî'nin kendi el yazısıyla ve güzel bir talikle yazdığı divanı hakkında son zamanlara kadar bir bilginin bulunmadığı, kayıp olduğu düçünülen bu divanın orijinal nüshasının çairin damadı Ali Haydar Ocakçıoğlu tarafından Fennî'nin ölümünden sonra ortaya çıkarıldığı bildiriliyor. Araçtırmacı, çairin damadının, Fennî'nin çiirlerini yayınlamak için çaba gösterdiğini, ancak bunun sonuçlanmadığını ve eldeki malzemenin kendisine verildiğini söylüyor. Burada eseri hazırlayan, müellif hattı nüshayı tanıttıktan sonra, yine çairin bir kısım çiirlerini ihtiva eden müellif hattı, yarım kalmıç, küçük hacimli divan müsveddesi iki defterin varlığını bildirmektedir. Bunlara ek olarak araçtırmacı, halk arasından yıllar boyunca topladığı müstakil kâğıt parçalarına yazılmıç çiirlerin de varlığından söz ediyor.

Metin hazırlanırken yukarıda da belirtildiği gibi Mehmed Saîd Fennî'nin "sağlığında kendi el yazısıyla ve güzel bir tâlikle çiirlerini yazdığı defter" olan (A) nüshası esas alınarak, diğer defterlerle[47] ve halk arasından toplanan münferit çiirleri de karçılaçtırılarak eksikler ve fazlalıklar, doğru ve yanlıçlarıyla sayfa altlarında gösterilmiçtir. Ayrıca her çiirin hangi defterin hangi sayfasında yer aldığı, çiirlerin sol üst köçesinde belirtilmiçtir.

"Divan"ın metin bölümündeki çiirler, "Tevhîd ve Münâcâtlar", "Na't'ler", "Din ve Devlet Büyükleri İle İlgili Manzumeler ve Kasideler", "Musammatlar" (Muhammes, Tahmis, Müseddes, Müsebba', Müsemmen, Taçtır), "Gazeller", "Müsterek Gazeller", "Müstezadlar", "Mersiyeler", "Tarihler", "Şarkılar", "Muammâ", "Kıt'alar", "Beyitler (Müfredât)", "Hece Vezniyle Yazılan Şiirler" ve "Arapça ve Farsça Şiirler" başlıkları altında toplanmıçtır. Metindeki manzumelerin sıralanmasında, "Tarihler", "Kıt'alar" ve "Beyitler (Müfredât)" altındaki çiirler dıçında kalanlara

[46] Ayçe Mine Yeçilçoğlu, "Fennî Divanı", **Bilge**, S. 17 (Yaz 1998), s. 89.

[47] 1. Fennî Divanı, El Yazması, I. Defter (A. Şakir Ergin arçivinde) (A); 2. Fennî Divanı Müsveddesi, El Yazması, II. Defter (A. Şakir Ergin arçivinde) (B); 3. Fennî'nin Şiirleri, El Yazması, III. Defter (A. Şakir Ergin arçivinde) (C), (Bu üç defter de müellif hattıdır); 4. Yozgatlı Şairlerden Said Fennî, Toplayan Cephanecioğlu Raşit, El Yazması Defter (M. Vehbî Ulusoy Kütüphanesinde). (Metin hazırlanırken bu defter kullanılmamıçtır).

başlıkların sonuna tek numara verilmiştir, "Tarihler", "Kıt'alar" ve "Beyitler (Müfredât)" başlığı altında verilen manzumeler numaralandırmaya katılmamış, her başlık tek numara olarak değerlendirilmiştir. Bu numaralandırmaya bağlı olarak metinde toplam 351 manzume olması gerekirken, kitaptaki numaralandırmaya göre son manzume numarası 340'ı göstermektedir. Şiirlere eksik sıra numarası verilerek numaralandırma hatası yapılmıştır. Metin kısmındaki başlıklar altındaki şiir sayıları ise şöyledir: "Tevhîd ve Münâcâtlar"da 13, "Na't'lar"de 10, "Din ve Devlet Büyükleri ile İlgili Manzumeler ve Kasideler"de 27, "Musammatlar"da 22 (4 muhammes, 8 tahmis, 4 müseddes, 3 müsebba', 1 müsemmen, 2 taşîr), "Gazeller"de 244, "Müsterek Gazeller"de 4, "Müstezadlar"da 3, "Mersiyeler"de 3, "Tarihler"de 22, "Şarkılar"da 9, "Muammâ"da 1, "Kıt'alar"da 24, "Beyitler (Müfredât)"da 31 (bunlardan 17'si matla), "Hece Vezniyle Yazılan Şiirler"de 6 (ilahi) ve "Arapça ve Farsça Şiirler"de 6 manzume bulunmaktadır. Divandaki toplam şiir sayısı ise 425'tir.

Metindeki Arapça ve Farsça şiirler eski harflerle yeniden yazılarak verilmiştir. Metin çevriminde ise çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun ünlüler gösterilmiştir. Şiirlerin seslendirilmesinde de günümüzün fonetik özellikleri tercih edilmiştir.

ŞEYH GALİB (1757–1798), HAYATI-EDEBÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ, ŞİİRLERİNİN UMUMİ TAHLİLİ VE DİVANININ TENKİDLİ METNİ

Naci Okçu, **Şeyh Galib, Hayatı-Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili ve Divanının Tenkidli Metni**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, 2 Cilt, XI + XI + 1029 s.[48]

Eser, dönemin Kültür Bakanı D. Fikri Sağlar'ın başlıksız "Sunuş"yazısıyla başlar. Bunu "İçindekiler" ve "Önsöz" izler.

Çalışma aslında iki kısım olarak düzenlenmiştir. "İçindekiler" cetveline bakıldığında kitabın planıyla ilgili sıkıntılarla karşılaşılıyor: "İçindekiler"de ana başlıklar olarak gördüğümüz, inceleme içerisinde ise alt başlıklarının da olduğu anlaşılan, "Şeyh Galib/Hayatı ve Eserleri", "Edebî Şahsiyeti, Dil ve İfade Özellikleri", "Dini Unsurları", "Ayetler ve Hadisler", "Sevgiliye Ait Güzellik Unsurları" ve "Tasavvuf" başlıklı bölümler, çalışmanın birinci kısmı olup her ana başlık araştırmacı tarafından "Bölüm" olarak adlandırılmıştır. Araştırmacının birbiriyle bağlantılı parçaları alt başlık yapmayıp her birisine "Bölüm" adını vermesi nedeniyle kitap, plan bakımından kusurludur. Buradan da anlaşılacağı gibi birinci kısım, kendi içinde altı bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde Şeyh Galib'in hayatı hakkında bilgiler verilmiş, "Galib'in Eserleri" başlıklı iki sayfada şairin beş eserinin, daha çok içerikleri hakkında kısa bilgiler aktarılmıştır. İkinci bölümde Galib'in edebî şahsiyetiyle şiirlerinin dil ve ifade özellikleri üzerinde yine kısaca durulmuştur. Geri kalan dört bölümde, divan tahlillerinde kullanılan "Din-Tasavvuf", "Toplum", "İnsan" ve "Tabiat" gibi ana başlıkların alt başlıkları olarak incelenen dinî-tasavvufî unsurlar ile sevgilide güzellik unsurları düzenli bir tasnife tabi tutulmadan kısa bir tahlilî yöntemle değerlendirilmiştir. "İçindekiler"de alt başlıklarını göremediğimiz bu bölümlerin alt başlıklarında yapılan numaralandırmaların da düzenli olmadığını ayrıca belirtmek gerekir. Bize göre ilk kısmın sonu, araştırmacıya göre altıncı bölümün sonunda "Metin Kuruluşunda Karşılaştırılan Yazmalar" başlığının altında metnin kuruluşunda

[48] Halil Çeltik, "Tenkitli Metin Yöntemi Açısından Üç Şeyh Galib Divanı", **Bilig**, S. 2 (Yaz 1996), s. 284–289.; Eserin yeni baskısı için bk. Naci Okçu, **Şeyh Galib, Hayatı-Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili ve Divanının Tenkidli Metni**, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara 2011, 1029 s.; Şeyh Galib Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayınlar için bk. Abdülbâki Gölpınarlı, **Şeyh Galib Divanı'ndan Seçmeler**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1971, 274 s.; Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1. baskı, Ankara 1985, 284 s.; Ali Alparslan, **Şeyh Galib**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1988, IX+184 s.; Haluk İpekten, **Şeyh Galib: Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1991, 135+[16] s.; 2. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, 124+20 s.

karşılaştırılan 7 nüshanın tavsifi yer alır[49]. Kitapta, divanın kütüphanelerdeki nüsha sayısı hakkında bilgi verilmemiş, nüsha ailesi oluşturulmamış, nüshalar değerlendirilmemiş ve metin tenkidinde izlenen yol gösterilmemiştir. Divan metninin hazırlanmasıyla ilgili olarak sadece "Önsöz"de "şeyh Gâlib'in gerek kütüphanelerde gerekse kataloglardaki tesbit edilen yazma nüshalarını gözden geçirerek, şâirin ölümüne en yakın olan ve şiir yönünden daha hacimli olan yedi nüsha"nın seçilerek bunlar üzerinde çalışıldığı belirtilmiştir. Bu bölüm nüshaların "Kısaltmalar"ı ve "Transkripsiyon İşaretleri" ile son bulur.

Eserin ikinci kısmı şeyh Galip'in divan metnine ayrılmıştır. Birinci ciltteki şiirler "Kasideler", "Terci-i Bendler", "Müseddesler", "Tahmisler", "Muhammesler", "şarkılar" ve "Mesneviler" başlıklarını taşır. Burada biri Farsça (26. kaside) 72 kaside (bunların biri takriz, 38'i tarihdir), 11 terci'-bend, 2 terkib-bend, biri Farsça (3. müseddes) 8 müseddes, 1 *Sâkî-nâme*, biri Farsça (2. tahmis), üçü mülemma (3, 4 ve 7. tahmisler) 19 tahmis, 2 muhammes, 1 tardiye, 11 şarkı, 10 küçük mesnevi, ikisi Farsça dört kıt'a (metinde ayrımı yapılmamıştır), 1 bahr-ı tavil ve tezkire sureti yer alır ve birinci cilt sona erer.

İkinci cildin başında, yine dönemin Kültür Bakanı'nın "Sunuş" yazısı, bu cilde ait "İçindekiler" ile birinci ciltteki "Önsöz" aynen yer alır. İkinci ciltteki şiirler "Gazeller", "Tarihler", "Lügazler", "Kıt'alar", "Rübâiler", "Müfred Beyitler" başlıkları altında verilmiştir. Bu cilt, kafiyeleri eski harflere göre sıralanmış 36'sı Farsça, ikisi müstezat, biri mülemma 372 gazel, biri Farsça (4. tarih) 35 tarih, 1 mersiye (Bu mersiye "Mersiye Berayı Esrar Dede" başlıklı ve 33-34. tarihler arasındadır.), 2 lügaz, 9'u Farsça (31, 32, 33, 34, 40, 41, 48, 49, 50. kıt'alar) ve 50 kıt'a, 10'u Farsça (65-74 arası rubâîler) 74 rubâî, 25'i Farsça (49, 70 ile 72-94. müfredler) 96 müfret, (metinde 71'den sonrasına numara verilmemiştir), 3 mısra'ı (ikincisi "Muzâri'ât" başlıklı) içermektedir.

Birinci ciltteki manzumelerin numaralandırılması Romen rakamlarıyla yapılırken, ikinci ciltteki şiirler Arap rakamlarına göre numaralandırılmıştır. Eser, çalışmada elde edilen "Sonuç"lar ve "Bibliyografya" ile son bulur.

Mukayeseli metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmış ve nüsha farkları, nüshaların "Kısaltmalar"ında gösterilen harf kısaltmalarıyla dipnotlarda verilmiştir. Farsça şiirler yeni yazıya aktarılmamış, *Şeyh Gâlib Divanı*'nın tek matbu nüshası olan ve Yesârizâde hattı ile Bulak'ta 1252 H.=1836 M.'de basılan nüshadan kopya suretiyle yerleştirilmiştir.

şEYH GALİB (1757–1798) DİVANI

Muhsin Kalkışım, **şeyh Galib Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1994, 461 s. + [96 s. Tıpkıbasım].[50]

Eser, Akçağ Yayınevi tarafından hazırlanan ve "Zirvedeki şiir Ustaları-Türk Klasikleri I

[49] Karşılaştırmada kullanılan şeyh Galip yazmaları: 1. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi No. [Belirtilmemiş, ancak bu yazma nüshanın Üniversite B Koleksiyonu 40-1 olduğu anlaşılıyor. Gâlib'in yakın dostu ve dervişi Esrâr Dede tarafından 1209 H.=1794-95 M. yılında istinsah edilen bu nüsha, yaprak kenarlarına, istinsah edildiği tarihten Gâlib'in ölüm yılı olan 1213 H.=1798 M. tarihine kadar yazılan birçok şiireklendiği için son derece önemli bir Divan nüshası niteliğindedir. bk. **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu (I), Üniversite A ve Üniversite B Koleksiyonları**, Yayına Hazırlayanlar: Doç. Dr. Derya Örs, Dr. Kemal Tuzcu, Dr. Muhammet Hekimoğlu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 2006, s. 360.]; 2. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi (Esat Efendi) No: 2676 (E. Ef. 2676); 3. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi (Halet Efendi) No: 657 (H. Ef. 657); 4. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi (Halet Efendi) No: 658 (H. Ef. 658); 5. Bibliotheque Nationale Supplement Turc No: 1383 (P.); 6. İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Hazine) No: 941 (TH. 941); 7. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. No: 401 (Ü. 401).

[50] Halil Çeltik, "Tenkitli Metin Yöntemi Açısından Üç şeyh Galib Divanı", **Bilig**, S. 2 (Yaz 1996), s. 284–289.

Divanlar" serisinden çıkan divanlardan biridir. Yayınevi 1990-1991 yılları arasında altı (Yunus Emre, Nesimî, Şeyhî, Usulî, Fuzûlî ve Nailî divanları), 1992-1998 yılları arasında da sekiz (Ahmet Paşa, Necati, Hayalî, Nef'î, Yahya, Niyâzî-i Mısrî, Nedim ve Şeyh Galip divanları) divan yayınlayarak 14 divanla bu seriyi tamamlamıştır.

Yayınevinin, sözü edilen seriden çıkardığı bütün eserlerin başına koyduğu "Sunuş" yazısı bu divanın da başında yer alır. Bunu "İçindekiler" ve kısa "Önsöz" izler. Araştırmacı eserin "Önsöz"ünde, çalışmanın aslının doktora tezi[51] olduğunu, divan metninin hazırlanmasında tespit edilen 33 nüshadan (32 yazma, 1 matbu) altısının metin teşkilinde esas alındığını ifade ederek, bu 6 nüshanın künyesini vermiştir[52]. Çalışmada tespit edildiği söylenen bu otuz üç nüshanın hangi kütüphanelerde bulundukları gösterilmemiş, nüsha ailesi oluşturulmamış, nüshalar değerlendirilmemiş ve metin tenkidinde izlenen yol gösterilmemiştir.

"İçindekiler"de şairin "Muhiti", "Hayatı", "Eserleri", "Etkilendiği şahsiyetler", "Tesirleri", "Mevlevilik İçindeki Yeri", "Sanatı" ve "Bibliyografya" başlıklarına yer verilmiştir. Ancak inceleme içerisinde "Sanatı" başlığı bulunmamaktadır. Şeyh Galib'in hayatı, "Aile Çevresi", "Tahsili", "Mevlevîlik'e İntisâbı", "Şeyh Galib ve Sultân III. Selim" ve "Vefâtı" başlıkları altında genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. "Eserleri" başlığında Galib'in eserleri hakkında kısa bilgiler verilerek, bu eserlerin tespit edilebilen yazma nüshalarının künyeleri gösterilmiştir. Divanın 1252 H.=1836 M.'de Bulak'ta basılan nüshasının içeriği ile 32 yazma nüshanın yer numaraları da burada verilmiştir. Şairin edebî kişiliği, etkilendiği şahsiyetler ve tesirleri bağlamında ele alınarak, şairin Mevlevilikle olan bağlantısı üzerinde durulmuş ve şiirlerindeki Mevlevilikle ilgili veriler istatistiksel olarak ifade edilmiştir. Bu bölüm "Bibliyografya" ile son bulur. Şunu da belirtmek gerekir; "İçindekiler"de gösterilen sayfa numaraları ile inceleme bölümündeki başlıkların sayfa numaraları tutarsızdır. Bu tür hatalar, yayınevinin baskı özensizliğinden kaynaklanmakta ve bu seriden çıkan diğer yayınlarının birçoğunda da göze çarpmaktadır.

Metin kısmında, biri takriz 30 kaside, 75 tarih şiiri, biri Saki-nâme 14 terci'-bend, 7 müseddes, 18 tahmis, 2 muhammes, 1 tardiye, 11 şarkı, 11 mesnevi, 1 bahr-i tavil (4 mısralık), 1 "Suret-i Tezkire", ikisi müstezad, kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırası esas alınarak düzenlenmiş 336 gazel, terkib-bend biçimli 1 mersiye, 2 lugaz, 43 kıt'a, 62 rubâî, 70 beyt ve 4 mısra bulunmaktadır. Yayınevinin "Sunuş" yazısından, seriden çıkan divanların günümüz okuyucuları için hazırlandığı bilgisine ulaşılmaktadır. Başka divan metinlerinde olduğu gibi *Şeyh Galib Divanı*'nda da şairin Arapça ve Farsça şiirleri yeni yazıya aktarılmamış,bu şiirler baskıdan çıkarılmıştır.

Metinde yayınevinin tutumu sebebiyle çeviriyazı işaretleri kullanılmamış,nüsha farkları gösterilmemiş, şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış,şiirler bugünkü fonetik özelliklere göre seslendirilmiştir.

Eserin sonunda Şeyh Gâlib'in divan nüshalarından birine ait, nereden alındığı belirtilmeyen 95 sayfalık tıpkıbasım yer alır. Kitabın sonuna eklenen tıpkıbasıma yaprak numaraları konulmadığından hazırlanan divan metni ile orijinalini karşılaştırmak güçleşmiştir.

GEVHERÎ (?–1737 sonrası) DİVÂNI

Prof. Dr. Şükrü Elçin, **Gevherî Divânı: İnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya**, Yayına Hazırlayan: Şebnem Ercebeci, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür

[51] Muhsin Kalkışım, **Şeyh Gâlib Dîvânı**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, XI+636 s. (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yavuz).

[52] Ortak metin teşkilinde kullanılan divan nüshaları: 1. Matbû nüsha (Bulak 1252); 2. İstanbul Üni. Kt., T.Y. 401; 3. İstanbul Üni. Kt., T.Y. 1431; 4. Süleymaniye Kt. Hacı Mahmûd Efendi, 3693/1; 5. Ankara Ün. DTCF Kt., [Üniversite Koleksiyonu] B/40-[1]; 6. British Museum. D.P.B and MSS, Add. 23985.

Merkezi Yayınları, Ankara 1998, 763 s.[53]

Çalışmanın başında "İçindekiler", "Sözbaşı" ve "İkinci Baskı Üzerine" başlıklı kısımlar bulunmaktadır. "İçindekiler"deki numaralandırma ve başlıklardan hareketle çalışmanın dört bölüm olarak tasarlandığı söylenebilir. Bu ana başlıklar "Gevherî"nin Hayatı ve Sanatı", "Gevherî Divanı", "şiirlerin Dizini" ve "Bibliyografya" olarak karşımıza çıkar. Önsöz bulunmayan çalışmada "Sözbaşı" önsöz yerine düşünülmüştür. Burada eski harfli metinlerin Latin harfleriyle yayınında karşılaşılan imlâ ve transkripsiyon meselesi üzerinde durulmuş, Gevherî ile ilgili yapılan çalışmalar kısaca değerlendirilmiş, divanın hazırlanışında karşılaşılan güçlükler ve izlenen yol anlatılmıştır.

"Sözbaşı"nda eserin, "60-70 yıldan beri Türk Halk Edebiyatı sâhasında çalışanların ortaya koydukları derleme ve araştırmalarla Bursa (Emirsultan), Çorum (İl Halk Kitaplığı) ve bizdeki şükrü Fılat yazmaları göz önünde tutularak yapılmış tesbit, onarma ve yeniden okuma[lar] son[uc]unda meydana [geldiği]" cümlesi çalışmanın amacını özetlemektedir.

Birinci bölüm "Gevherî"nin Hayatı ve Sanatı" başlığını taşır. Bu başlık "A. Hayatı Hakkında Bilgiler" (1-Gevherî"nin adı, 2-Gevherî"nin doğum yeri, 3-Gevherî"nin doğum tarihi 4-Gevherî"nin tahsili, memuriyeti ve ölümü) ve "B. Gevherî"nin Sanatı (şiirleri, şâirliği, şöhreti ve tesiri)" alt başlıklarından oluşmaktadır.

İkinci bölüm, "Gevherî Divanı" başlıklı olup divan metnine ayrılmıştır. Metindeki şiirler "Hece Vezni ile Yazdığı şiirleri (Koşmalar, Semâiler)" ve "Aruz Vezni ile Yazdığı şiirler (Divanlar, Gazeller, Semailer, Kalenderiler, Müstezadlar, Ek-şiirler I)" olarak ikiye ayrılmıştır. Divan metninde, hece vezni ile 645 koşma ve 127 semâî bulunmaktadır. İkinci bölümün devamında da aruz vezni ile yazılan 89 divan, 5 gazel, 9 semâî, 3 kalenderî, 9 müstezat yer almaktadır. Bu iki gruptaki toplam şiir sayısı ise 888"dir. Araştırmacı söz konusu bu şiirlere ek olarak, metnin sonuna düzensiz bir şekilde "Ek şiirler-I" başlığı ile 12 şiir daha yerleştirmiştir. Böylelikle toplam şiir sayısı 900"e ulaşmıştır.

Üçüncü bölümde divan metnindeki "şiirlerin Dizini"ne yer verilmiştir. Bu bölümde dörtlük esasına göre yazılan şiirlerin (Koşmalar, Semâiler, Divanlar) ilk dörtlüğünün son iki mısrası, beyit esasına göre yazılan (Gazeller, Semailer [873. ve 875. semailer hariç], Kalenderiler, Müstezadlar) şiirlerin ise ilk beyitleri, divan metnindeki sıra aynen gözetilerek sıralanmıştır. Önce sıra numarası, sonra şiir, daha sonra da şiirin eserdeki sayfa numarası gösterilmiştir. Bu bölümde sayfa numaraları ikişer fazla gösterilerek bir numaralandırma hatası yapılmıştır.

Dördüncü bölümde "Bibliyografya" ana başlığının altında bu çalışmada kullanılan her türlü eser, "Yazmalar" başlığı altında, "A-Mecmualar, B-Cönkler, C-Basılı malzeme ve araştırmalar" şeklinde tasnif edilerek verilmiştir. "Bibliyografya"nın arkasından "Ek şiirler-II" başlığı ile 45 şiir daha sıralanarak eser bitirilmiştir.

Metnin Latin harflerine nakledilmesinde çeviriyazı işâretleri kullanılmamış, Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun ünlüler geliştigüzel gösterilmiştir. şiirlerin seslendirilmesinde, hece vezni ile yazılan şiirlerde tamamen bugünkü telaffuza bağlanmış, aruz vezni ile yazılan şiirlerde ise, her ne kadar "Sözbaşı"nda "kısmen eski imlâya ve aruz vezni kalıplarına" bağlı kalındığı söylenmekle birlikte, çoğunlukla yine bugünkü telaffuza bağlı kalınmıştır. Hece olsun aruz olsun şiirlerin vezinleri gösterilmemiş, her manzumenin sonunda o şiirin nerede yer aldığı "Bibliyografya"da gösterilen kısaltmalarıyla belirtilmiştir.

[53] Eserin önceki baskısı için bk. şükrü Elçin, **Gevheri Divanı: İnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 56, Halk Edebiyatı Dizisi: 9, Ankara 1984, 723 s.

HÂREZMLİ HÂFIZ (?–1435'ten sonra) DİVANI

Prof. Dr. Recep Toparlı, **Hârezmli Hâfız'ın Divanı: İnceleme-Metin-Tıpkıbasım**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, 775 s. + [293 s. Tıpkıbasım].[54]

Eser, "İçindekiler"le başlar. Bunu "Ön söz" izler. Çalışma, "Hârezmli Hâfız'ın (Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanı)", "İmlâ Özellikleri", "Ses Bilgisi Özellikleri", "Şekil Bilgisi Özellikleri", "Bibliyografya", "Divan Metni" ve "Tıpkıbasım" bölümlerinden oluşmaktadır.

"Ön söz"de Çağatay edebiyatının şimdiye kadar unutulmuş çok önemli şairlerinden olan Hârezmli Hâfız'ın şiirlerini içeren *Divanı*'nın 1975 yılında Prof. Dr. Süleyman Hamid tarafından Hindistan'ın Hayrabad şehrindeki Salarceng Müzesinde bulunduğu, 1981 yılında iki cilt olarak Kiril harfleriyle yayımlanarak bilim âlemine tanıtıldığı söylenmiştir. Bu çalışmanın yapılmasına neden olarak; Kiril harfleriyle yapılan yayında, sağlıklı bir metnin ortaya konamaması, adı geçen yayında kasidelerin, Farsça gazellerin, kıt'a ve rubâîlerin bir kısmının divana alınmaması gösterilmiştir.

Çalışmanın "Giriş" kısmında Hâfız'ın hayatı, şairliği, dili hakkında bilgi verildikten sonra divanın şekil bilgisi özellikleri ana hatlarıyla, örnekler son derece kısıtlı tutularak gösterilmiştir. Giriş kısmından sonra "Bibliyografya" bölümü eklenmiştir. Daha sonra divanın transkripsiyonlu metnine geçilmiştir. "Giriş" başlığı altında "Hârezmli Hâfız'ın (Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanı), İmlâ Özellikleri, Ses Bilgisi Özellikleri, Şekil Bilgisi Özellikleri ve Bibliyografya"nın verilmesi bu başlığa uygun düşmemektedir. Bildiğimiz kadarıyla "Giriş" başlığı altında okuyucunun ilerideki bölümleri daha iyi anlayabilmesine zemin hazırlanır. Her eserde mutlaka bulunması gerekmeyen "Giriş" başlığı konulunca, bu tür bir dil ve edebiyat çalışmasından, XV. yüzyıl Çağatay sahasındaki edebî gelişmenin tespiti ve incelenen şair ve eserinin bu genel çerçeve içinde yerine tam olarak oturtulması beklenirdi.

"Divanı" başlığı altında yer alan "Divanın Yazma Nüshası" başlığında, *Hârezmli Hâfız Divanı*'nın tek yazma nüshasının Hindistan'ın Hayrabad şehrindeki Salarceng Müzesinde bulunduğu, bu nüshanın 18 Mayıs 1975 yılında Prof. Dr. Süleyman Hamid tarafından bulunarak ilim âlemine tanıtıldığı bilgisi, önsözde olduğu gibi tekrarlanmış ve nüsha tanıtılmıştır.

Hârezmli Hâfız Divanı 17.485 mısralık hacimli bir yapıya sahiptir. Divanda 9 kaside, 2 terkib-bend, 3 terci'-bend, 1 muhammes, 6'sı Farsça, 2'si müstezad olmak üzere toplam 1054 gazel, 31 kıt'a, 12 rubâî bulunmaktadır.

Metinde günümüz Türk alfabesiyle yazılırken, çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde Çağatay Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmıştır. Kitapta, bu türlü çalışmalara konulması bir gereklilik haline gelen "Sözlük" ve "Gramatikal Dizin" bulunmamaktadır. Bu da çalışma için önemli bir eksiklik sayılır.

Eser, divanın transkripsiyonlu metninden sonra yer verilen tek nüshasının tıpkıbasımı ile son bulur.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI (1703–1780) DİVANI

Dr. Numan Külekçi, Dr. Turgut Karabey, **Dîvân Erzurumlu İbrahim Hakkı**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1997, 606 s.[55]

[54] Harezmli Hafız Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Recep Toparlı, **Harezmli Hafız Divanı'ndan Seçmeler**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1994, X+317 s.

[55] Kenan Erdoğan, "Dost Yazılarına Bir İlâve, Bir Fıkra Yahut İbrahim Hakkı Divanı'nın Neşri Dolayısıyla", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 11, Erzurum 1999, s.325–328.

Eser, Atatürk Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Erol Oral'ın "Sunuş" yazısıyla başlar. Üç minyatürden sonra "İçindekiler" yer alır. Bunu hazırlayanların "Önsöz"ü izler. "Önsöz" de kitabın hazırlanış planıyla ilgili bir açıklama bulunmamaktadır. "İçindekiler" cetveline bakıldığında kitapta, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", "Nüshaların Tanıtılması", "Metin", "Kaynaklar" ve "Sözlük" başlıkları bölüm olarak düşünülmüş gibidir.

"Önsöz"den sonra "Erzurumlu İbrahim Hakkı"nın hayatı ve eserleri, "Ailesi", "Kişiliği" ve "Eserleri" başlıklarında kısaca incelenmiştir. Şairin "Eserleri", "Ana Eserler" ve "Evlad Eserler"[56] başlığı altında tanıtılmıştır. Çalışmaya konu olan "Divan"ın içeriği hakkında da burada bilgiler verilmiştir.

"Nüshaların Tanıtılması" başlığında tenkitli metinde kullanılan 4 yazma nüsha[57] tanıtılmış; ancak bu nüshaların seçimi ve tenkitli metinde izlenen yol hakkında herhangi bir açıklama yapılmamıştır. "Önsöz"de "Bu çalışmayı yaparken kütüphanelerimizde tesbit edebildiğimiz nüshalarla, matbu bir nüshasını ele aldık. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Karahanoğlu Bölümü 30–101 numaraya kayıtlı nüshaya ise, eser önceleri bulunamadığından dolayı ancak çalışmamız baskıya girdikten sonra ulaşabildik. Eserin mahiyeti itibariyle hususi ellerde de çok [nüshalarının] olduğunu tahmin etmekteyiz. Ancak bu nüshaların da ortaya koyduğumuz çalışmaya fazla bir katkısı olmayacağı kanaatini taşımaktayız." açıklamasından başka, çalışmanın herhangi bir yerinde nüshalarla ilgili açıklamaya yer verilmemiştir. Kitapta, matbu nüsha hakkında da bilgi bulunmamaktadır.

Araştırmacıların verdiği bilgiye göre, tenkitli metin için başvurulan nüshalarla matbu nüsha tertip bakımından pek fazla farklılık göstermemektedir. Bu nedenle, hazırlanan tenkitli metnin tertibinde, büyük ölçüde yazma ve matbu nüshalara bağlı kalınmıştır. Ancak klasik divan tertibi göz önünde bulundurularak bazı düzenlemeler yapılmış, kasideler, musammatlar ve mesneviler başa tarafa alınmış, gazellerden sonra ise mukattalar, rubâîler, maniler ve müfretler konulmuştur. Türkçe, Arapça ve Farsça mülemma şiirler ait oldukları nazım şekilleri arasında yer almıştır. Yazma ve matbu divanlarda genellikle son kısımda Türkçe şiirler arasında bulunan tamamen Arapça ya da Farsça şiirler ise eski harflerle (=orijinal harflerle) ve tercümeleriyle birlikte eserin en sonunda toplanmıştır.

Yayına hazırlanan divanın başında, 32 beyitlik müstezad nazım şekliyle yazılmış 1 tevhid, 9 ve 10 beyitlik 2 münacat kaside, 32 beyitlik 6 ve 73 beyitlik 2 kaside, 63 beyitlik "Aşk-nâme" başlıklı kaside, 25 beyitlik bir na't kasidesi, 15 beyitlik "Vasf-ı Hâl" başlıklı bir kaside ile toplam 13 kaside, 4 mesnevi, mesnevilerden sonra kıt'a başlığı altında, kafiyeleniş bakımından aslında çok kısa birer mesnevi olan 3 manzume ve 2 mülemma mesnevi daha vardır. Bendlerle yazılmış olan manzumeler "Musammat" başlığı altında toplanmıştır ve burada 3 murabba, 8 muhammes, 1 müseddes, 1 müstezad yer almaktadır. "Şâhî-nâme-i İbrahim Hakkı" adı verilen kısımda, Arap alfabesindeki harf sırası gözetilerek düzenlenmiş 366 gazel vardır. Gazellerden sonra "Mukattalar" gelmektedir. Burada başında Türkçe bir beyitle sunulmuş "Münâcât Kıt'a" başlıklı Arapça 1 kıt'a bulunmaktadır. "Nazmlar" başlığı altında yer alan 5 manzume, "Kıt'a" başlığını taşımalarına rağmen şekil bakımından birer nazımdır. Bunun arkasından "Rubailer" başlığında 83 rubâî, "Maniler" başlığında 15 cinaslı mani, "Müfredat" başlığında 26 müfret yer almaktadır. Yazma nüshalarla matbu nüshada genellikle sondaki Türkçe şiirlerin arasında bulunan tamamen Arapça ve Farsça yazılmış şiirler (Müfred, Kıt'alar, Tahmis, Muhammes, Kasideler)

[56] Şairin bizzat kendisi 15 eserinin olduğunu bildirmiş, ilk beş eserini - **Divan, Marifet-nâme, Irfâniye, İnsaniye, Mecmuâtü'l-Meânî** - "Ana", diğerlerini de bu beş ana eserden doğduğu için "Evlâd" adıyla isimlendirmiştir.

[57] Tenkitli metinde kullanılan nüshalar: 1. K Konya Mevlana Müzesi No: 2445; 2. S1 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi 3446; 3. S2 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa (Mikrofilm) 4507; 4. S3 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2628.

matbu nüshadan eski yazısıyla birlikte verilmiş, arkasına Türkçe tercümeleri eklenmiştir. Metnin arkasından gelen "Kaynaklar" başlığı altında çalışmada kullanılan altı eser adı gösterilmiştir.

Tenkitli metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, nüsha farkları "Nüshaların Tanıtılması"nda verilen kısaltmalarla dipnotlarda gösterilmiştir.

Önsözde belirtildiğine göre, "İbrahim Hakkı şiirlerinde, diğer divan şairlerinde fazla rastlanamayacak ölçüde Arapça ve Farsça kelimeler kullanmıştır. Bu bakımdan okuyucuya kolaylık olur düşüncesiyle de eserin sonuna" alfabetik bir "Sözlük" eklenmiştir. Bu tür "Sözlük"ler daha çok "vulgarize" yayınlarda görülen sözlüklere benzemektedir.

HAMDULLAH HAMDİ (?–1503) VE DİVANI

Ali Emre Özyıldırım, **Hamdullah Hamdi ve Divanı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, X + 238 s.

Eser, dönemin Kültür Bakanı M. Üstemihan Talay'ın "Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu "İçindekiler" izler. Daha sonra "Önsöz" ve "Kısaltmalar" gelir. Kitabın "İçindekiler" cetveli ve "Önsöz"ü incelendiğinde iki kısım olarak planlanmış olduğu söylenebilir. "Önsöz"e göre birinci kısım olan inceleme, yazar tarafından iki bölüm gibi düşünülmüştür. Bu bölümler "Hamdullah Hamdî (Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği)" ve "Hamdî Divanı (Değerlendirme)" başlıklarını taşımaktadır. "İçindekiler" cetvelindeki numaralandırmada ise "Sonuç" birinci kısmın üçüncü bölümü gibi durmaktadır. Eserin planında "Hamdî Divanı'nın Tenkitli Metni" ikinci kısım olarak tasarlanmış, ancak "İçindekiler"de bu kısma yine numara verilmemiştir.

"Önsöz"de yazar, bu çalışmanın öncelikli amacını "Hamdî Divanı'nın bilimsel metotlarla hazırlanmış bir metnini ortaya koyarak bundan sonra şair hakkında verilecek hükümlerin daha objektif olmasına katkıda bulunmak ve 15. yüzyıla ait bir edebî eseri ilgililerin istifadesine sunmak" şeklinde açıklamıştır.

Çalışmanın inceleme kısmı, yazarın açıklamasına göre iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde "Hamdullah Hamdî (Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği)" ana başlığında, şairin hayatı ve eserleri üzerinde kaynakların elverdiği ölçülerde bir inceleme yapılmış, bu konularda mevcut bilgilerin elden geldiğince bir araya getirilip karşılaştırılması ve şüpheli noktaların açıklığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Hamdî'nin edebî kişiliğinin incelendiği bölümde ise şairin divanı ön plandadır.

Birinci bölümde yer alan şairin edebî kişiliği hakkındaki hükümleri tamamlayıcı ve destekleyici niteliği de olan ve "Hamdî Divanı (Değerlendirme)" başlıklı ikinci bölümde ise *Hamdî Divanı*'nın şekil, dil ve üslup özellikleri bakımından değerlendirilmesine çalışılmıştır. Bu bölümde amaç divanı tahlil etmek olmadığı için, sadece çeşitli tespitler sunulmakla yetinilmiştir.

Birinci kısmın ikinci bölümünün ana başlığı olan "Hamdî Divanı (Değerlendirme)"nin altında "Nüshaların Tanıtılması ve Metin Tenkidinde İzlenen Yol" başlığında, *Hamdî Divanı*'nın biri eksik iki nüshasının bilindiği, yurt içi ve yurt dışında yayımlanan çeşitli kataloglar üzerinde yapılan tarama çalışmasından bu durumu değiştirecek bir sonuç çıkmadığı belirtilmiştir. Divanın tenkitli metni, bilinen 2 divan nüshasıyla bir mecmuadan yola çıkılarak sunulmuştur[58]. Bu iki nüshadan Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan yazmanın elde bulunan tek eksiksiz nüsha olduğu belirtilerek diğer özelliklerine dikkat çekilmiştir. Metin kurulurken her iki nüsha da değerlendirmeye alınmış, *Mecmua*'daki şiirler de kafiyelerinin son harfine göre metne eklenmiştir. Devamında "Metin Tenkidinde İzlenen Yol" başlığında bilimsel metotlara uygun olarak metin

[58] Divanın bilinen ve tenkitli metinde kullanılan nüshaları: 1. E: Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), 2626; 2. A: Millet Ktp. (Manzum), 120; 3. M: Mecmû'a, Ankara Millî Ktp. FB 442.

kurulurken izlenen yol maddeler halinde verilmiştir. "Sonuç" ve "Kaynaklar" başlıklarıyla ikinci bölüm sona ermiştir.

Kitabın ikinci kısmını "Hamdî Divanı'nın Tenkitli Metni" oluşturmuştur. Divan metninde, 3 kaside (1'i Farsça), 199 gazel (12'si Farsça), 1 murabba, 1 terci'-bend, 5 kıt'a (4'ü Farsça), 3 nazım (2'si Farsça), 9 müfred (1'i Farsça, 2'si Arapça) ve 1 beyit yer almaktadır.

Şiirler sıralanırken ve numaralandırılırken nazım biçimlerine göre bir tasnif yapılmamış, mevcut nüshalardaki sıraya aynen uyulmuştur. Manzumelere başlıktan sona kadar Romen rakamlarıyla numara verilmiş, şiirlerin başında vezni gösterilmiş, başlık ve özel ad olmayan tef'ilelerin yazımında haklı olarak küçük harf kullanılmıştır. Arapça ve Farsça şiirler eski harflerle yeniden yazılmış, ancak şiirlerin tercümeleri verilmemiştir. Metin aktarımında transkripsiyon (=çeviriyazı) işaretleri kullanılmış, Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin okunuşunda XV. yüzyıl Türkiye Türkçesinin fonetiği benimsenmiş, nüsha farkları aparatta gösterilmiştir.

HAŞMET (?–1768)[59] KÜLLİYATI

Mehmet Arslan, İsmail Hakkı Aksoyak, **Haşmet Külliyatı**, Dilek Matbaacılık, Sivas 1994, V + 474 s.[60]

Kitabın adından da anlaşılacağı gibi, burada *Haşmet Divanı* müstakil bir çalışma olmayıp külliyatın bir parçasıdır. Bu çalışma ile şairin, kaynakların da sözünü ettiği *Divan*, *Senedü'ş-Şu'ara, Vilâdet-nâme (Sûr-nâme)* ve *İntisâbü'l-Mülûk (Hâb-nâme)* adlı dört eseri "Külliyat" başlığı altında bir araya getirilmiştir.

Kitap, "İçindekiler, "Sözbaşı" ve "Kısaltmalar"dan sonra Romen rakamlarıyla yedi bölüme ayrılmıştır. "İçindekiler, "Sözbaşı" ve "Kısaltmalar" eserin giriş bölümünü oluşturmaktadır. Giriş bölümünden sonra gelen ve "İçindekilere" cetveline göre birinci bölümde "Hayatı" başlığında şairin hayatı hakkında kısa bilgiler verilmiştir. İkinci bölüm olarak karşımıza çıkan "Sanatı" başlığı altında külliyat, "Biçim Özellikleri" (1. Nazım Biçimleri, 2. Vezin, 3. Redif ve Kafiye, 4. Dil ve Üslup) ve "Muhteva Özellikleri" (1. Sanatı ve Nazireciliği, 2. Sosyal Hayat ve İstanbul, 3. Heccavlığı, 4. Haşmet, Râgıp Paşa ve Fıtnat Hanım Arasındaki Latifeler) açısından incelenmiştir. "Eserleri" başlıklı üçüncü bölümde, şairin beş eserinin tanıtımı yapılmıştır. "Tablolar" başlığını taşıyan dördüncü bölümde, biri nüshalara göre nazım biçimlerini, diğeri de nüshalara göre beyit sayılarını gösteren iki tabloya yer verilmiştir.

Eseri hazırlayanlar "Sözbaşı"nda divanın hazırlanmasıyla ilgili olarak "öncelikle dîvânın on beş nüshasını tesbit ettik. Bunlardan on birini değerlendirmeye aldık. Bu on bir nüshayı da yine kendi arasında değerlendirerek dört nüshayı edisyon kritik için temel aldık. Asıl nüsha olarak da özelliklerinden dolayı Adnan Ötüken nüshası'nı tercih ettik." açıklamasını yapmışlardır[61]. Yine "Eserleri" başlığında, "Divan"ın tanıtıldığı yerde de, tenkitli metnin hazırlanmasıyla ilgili aynı bilgiler tekrar edilerek, divanın nazım şekillerine göre dağılımı hakkında bilgi verilmiştir. Kitapta, divanın 1861 H.=1257 M.'de Kahire'de Bulak Matbaası'nda basılmış matbu nüshası hakkında doğrudan bir bilgiye rastlanmamaktadır. Matbu nüshanın "Bibliyoğrafya"da sadece künyesi

[59] Şairin asıl adı Mehmed olup İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmemekteyse de mevcut bilgilerden 1720-1730 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.

[60] Müjgan Cunbur, "Haşmet Külliyatı", **Bilge**, S. 1 (Temmuz 1994), s. 17–18; Mustafa Aslan, "Haşmet Külliyatı'nın Değerlendirilmesi", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 7, Kayseri 1997, s. 331–366.

[61] Karşılaştırmalı metin hazırlanmadan önce değerlendirmeye alınmış 11 nüsha (Bu nüshalardan ilk dördü "edisyon kritik için" kullanılmıştır.): 1. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi No: 1626 (AÖ); 2. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, No: 916 (HA); 3. Süleymaniye Ktp. Hüsrev Paşa No: 527 (HÜ); 4. Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa No: 393 (P); 5. Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan No: 378 (M); 6. Ankara Milli Kütüphane Yz. A 5373 (MK); 7. Kayseri, Raşid Ef. Ktp. No: 1310 (RE1); 8. Kayseri, Raşid Ef. Ktp. No: 21522 (RE2); 9. İstanbul Üniversitesi TY No: 1688 (Ü1); 10. İstanbul Üniversitesi TY No: 2893 (Ü2); 11. İstanbul Üniversitesi. TY No: 2897 (Ü3).

gösterilmiştir.

Karşılaştırmalı divan metninden önce, kitabın planı içerisinde beşinci bölüm olarak numaralandırılmış çeviriyazı işaretlerinin gösterildiği "Trankripsiyon Sistemi" gelmektedir. "Metinler" başlığını taşıyan altıncı bölümde, ilk sırada divan metnine yer verilmiştir. "Divan" metni kitabın 58-344. sayfaları arasında yer almaktadır. Haşmet'in "on bir nüsha incelenerek ve dört nüsha esas alınarak" hazırlanan divanının nazım şekilleri açısından içeriği şöyledir: Divan, *Haşmet Divanı*'nı tertip eden İmamzâde Mehmed Said'in yazdığı mukaddimeyle (=önsöz) başlamaktadır. Mukaddimeden sonra Arapça manzumeler gelir. Burada 99 beyitlik Esmâ'ü'l-hüsnâ manzumesi, 80 beyitlik Esmâ'ü'n-nebî manzumesi, Ebnü'n-Nahvî'nin *Kasîdetü'l-münferice* adlı eserine yapılmış 41 bendlik tahmis yer almaktadır. Arkadan gelen 31 bendlik manzume, kaynaklarda Haşmet'in şiiri sanılmış, aslında babası Abbas Efendi'ye ait, İmam Busiri'nin kasidesine yapılmış bir tahmistir. Bu Arapça şiirlerden sonra Türkçe kasideler başlamaktadır. 19 kasidenin devamında, 16 tarih, biri Arapça 5 tesdis, biri Farsça 8 tahmis bulunmaktadır. Gazeller kısmında kafiyesi klasik divan düzenine göre sıralanmış 256 şiir yer almaktadır. Haşmet'in gazellerinin 78'i naziredir. Gazellerin arasında 2 de şarkı bulunmaktadır. Gazelleri 2 lugaz, 12 muammâ, "Mukattaat" başlığı altında 21 kıta, 12 beyit ve 12 matla izlemektedir. "Metinler" başlığında ilk sırada bulunan divan metninin ardından Külliyat'in diğer eserleri olan *Senedü'ş-Şu'ara, Vilâdet-nâme (Sûr-nâme)* ve *İntisâbü'l-Mülûk (Hâb-nâme)*'un yeni harfli metinlerine yer verilmiştir. Kitap, yedinci bölüm olan "Bibliyoğrafya" ile tamamlanmıştır.

Divan metnini ardından, 345-362. sayfalar arasında nüsha farklarına, 363-364. sayfalarda da vezin indeksine, "Nüsha Farkları ve Vezin İndeksi" kapağı altında yer verilmiştir. Nüsha farklarının şiirlerin altlarında gösterilmeyip ayrı bir bölümde gösterilmesinin nedeni olarak da, esas alınan dört nüsha arasında fazla fark olmaması, bazı küçük farkların çekimleyicilerin (=müstensihlerin) kendi tasarrufları olduğunun düşünülmesi gösterilmiştir. Hazırlanan metinlerde çeviriyazı (=transkripsiyon) işaretleri kullanılmış, ancak dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özellikleri yerine, günümüz fonetiği tercih edilmiştir. Divandaki Arapça ve Farsça şiirler eski harflerle yeniden yazılmış, ancak şiirlerin tercümeleri verilmemiştir.

HAYALÎ (?–1557) DİVANI

Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Hayâlî Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 323 s. + [61 s. Tıpkıbasım].[62]

Hayali Divanı'nın bu baskısı Akçağ Yayınevi'nin "Zirvedeki şiir Ustaları-Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkan divanlardan biridir. Yayınevi tarafından hazırlanan "SunuŞ" yazısı sözü edilen seriden çıkan divan baskılarının tümünün başında yer alır. Eser yayınevinin bu "SunuŞ"uyla başlar. Önsözün bulunmadığı çalışmada, "İçindekiler"den sonra "Hayalî Bey" başlığı altında, şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkında kaynaklar ile divanından elde edilen bilgiler ışığında kısa bilgiler verilmiştir.

Kitabın herhangi bir yerinde belirtilmemişse de, *Hayali Divanı*'nın bu baskısı 1945[63] yılında yapılan baskı esas alınarak hazırlanmıştır. Yayınevi, Ali Nihat Tarlan'ın *Ahmed Paşa Divanı*[64] ile *Necati Beg Divanı*'nın[65] da "Zirvedeki şiir Ustaları, Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden aynı şekilde baskısını yapmıştır. *Hayali Divanı*'nın bilimsel yöntemlerle hazırlanmış ilk

[62] Hayâlî Bey Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Mehmet Çavuşoğlu, **Hayâlî Bey ve Divanı'ndan Örnekler**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987, 199 s.
[63] Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Hayâlî Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1945, XXIV+450 s. (Hayâlî Beg ve Divanı ile ilgili 16 fotoğraf)
[64] Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Ahmed Paşa Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1966, XXI+406 s.
[65] Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Necati Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1963, XXIV+557 s.

baskısında yer alan "Önsöz", "Bibliyografya", "Karşılaştırılan nüshalar" ve "Transkripsiyon" başlıkları bu vulgarize baskıda bulunmamaktadır. Divanın bilimsel yayınında araştırmacı, karşılaştırma yapılırken 13 nüshanın görüldüğünü, fakat bunlardan altı tanesinin tenkitli metnin kurulmasında kullanıldığını ve metin kurulurken Üniversite Kütüphanesi, 1849 (Rıza Paşa, 277) numaralı nüshanın esas alındığını bildirmektedir[66].

Metin kısmı kasidelerle başlar. Divanda toplam 23 kaside vardır. Musammatlar bölümünde: 1 muaşşer, 2 murabba, 1 muhammes, 5 tahmis, 1 terci'-bend (mersiye), "Münazara-i Mihr ü Mah", "Dibace-i Eş'ar-ı Gül-i Sad-Berg", "Duaname", "Tecahül-i Arifeyn", "Tahmis-i Gazel-i Zati", "Kaside-i Hayali Beg", "Kaside" başlıklarını taşıyan 16 şiir bulunmaktadır.

Gazeliyyât bölümünde ise, eski divan düzenine (Arap harfli alfabe sırasına göre) uygun olarak sıralanmış 650 gazel yer almaktadır. Gazellerden sonraki "Mukattaat" bölümünde 17 kıt'a ve 15 müfret yer almaktadır.

Bu seriden çıkan diğer Akçağ yayını divan baskılarında olduğu gibi *Hayali Divanı*'nda da çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş ve eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamıştır.

Eserin sonunda, metin kurulurken de esas alınan ve orijinal metni İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 1849 numarada kayıtlı nüshanın tıpkıbasımı verilmiştir. Tıpkıbasıma yaprak numaraları verilmediğinden, iki yaprak küçültülerek bir sayfaya yerleştirildiğinden ve yayınevinin baskı özensizliğinden dolayı hazırlanan divan metni ile orijinalini karşılaştırmak güçleşmiştir.

DİVAN-I HULUSİ DARENDEVİ (1914–1990)

Muhsin Kalkışım, Lütfi Alıcı, Ahmet Yenikale, **Divan-ı Hulusi-i Darendevi**, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, 2 C., Ankara 1997, XIV + 448 + 425 s.

Eser "Önsöz"le başlamaktadır. Burada divan metninin, Muhiddin Tütüncü tarafından Arap harfleriyle kaleme alınan nüshası ile Osman Hulusi Efendi'nin sağlığında basılan ve yazma divanda yer almayan şiirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu, yazmada olmayıp matbu *Divan*'dan alınan şiirlerin (M) kısaltmasıyla; her ikisinde olmayıp sonradan ilave edilen şiirlerin (İ) ile gösterildiği belirtilmiştir. Bunun dışında metnin imlası ile ilgili konulara da ayrıca değinilmiştir.

"Önsöz"den sonra "İçindekiler" gelir. Bunu Osman Hulusi Efendi'nin "Hayatı", "Şahsiyeti" ve "Eserleri" başlıklarını taşıyan bölümler takip eder.

"Divan-ı Hulusi-i Darendevî" başlığıyla divan metni başlar. "Gazeller" bölümünde Arap harfli alfabe sırasına göre düzenlenmiş 461 gazel vardır. Burada az sayıda şiir de hece ölçüsüyle ve dörtlüklerle yazılmıştır. "Mesneviler" bölümünde 18 mesnevi, "Kıt'alar" bölümünde 40 kıt'a, "Rubailer" bölümünde 195 rubâî, "Müfredler" bölümünde 126 müfret yer alır.

Metin yeni harflere aktarılırken yazı çevrimi (=transkripsiyon) uygulanmamış, şiirlerin vezinleri gösterilmemiştir. Metinde nüsha farkları belirtilmemiş, seslendirmede günümüz fonetiği tercih edilmiştir. *Hulusi-i Darendevî Divanı*'nın orijinal nüshası Şeyhzadeoğlu Özel Kitaplığındadır. Muhiddin Tütüncü'nün rik'a yla yazdığı nüsha kitabın son kısmında tıpkıbasım olarak yer almaktadır.

[66] Bu baskıda metne alınan nüshalar şunlardır: 1. Üniversite Ktp.: 1849 (Rıza Paşa, 277); 2. Fatih Ktp., 3823; 3. Üniversite Ktp.: (Edebiyat) 755, 2923; 4. Ayasofya Ktp.: 3915; 5. Murad Molla Ktp.: 442; 6. Prof. Ali Canip Yöntem'deki yazma.

HARPUTLU ABDÜLHAMİD HAZMÎ (1856–1928) DÎVÂNI

Hayrettin Ayaz, **Harputlu Abdülhamid Hazmî, Dîvân**, Elazığ Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, İstanbul 1998, XIX + 383 + XIX s.

Eserin başında "İçindekiler" vardır. Bunu, Elazığ Kültür ve Yardımlaşma Derneği Başkanı Faik İşmeli'nin "Takdim" yazısı ile yazarın önsöz yerine olan "Sunuş"u izler. "İçindekiler"de "Abdülhamid Hazmî: Hayatı, Sanatı, Eseri" başlığı, eser içerisinde "Hayatı" ile "Eserleri ve Sanʿat Anlayışı" başlığı altında verilmiştir.

"Sunuş" kısmında Kanbalak-zâde Abdulhamid Hazmî'nin klasik çizgide eser sahibi Harputlı şairlerin sonuncusu olduğu, sanat gücü, şiir tekniği açısından önceki şairlerden hiç de geri kalmadığı, popüler olamayışının sebebi ise, şiirlerini ancak ömrünün sonlarına doğru gün yüzüne çıkarmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. *Hazmî Divanı*'nın, şair tarafından bir bakıma Harput'a adanmış bir mersiye sayılabileceği söylenmiş, onun şiirlerinde, modern ile gelenek arasındaki ikilemin derinleşerek boyutlandırıldığı bildirilmiştir.

"Eserleri ve Sanʿat Anlayışı"nda, şairin başka eserlerinin varlığından söz edilse de, bugün elde bulunan tek eserinin, bizzat kendisinin kaleme aldığı ve "Eser-i Hazmî" adını verdiği divanının olduğu söylenmiştir. Burada şair tarafından güzel bir talik yazıyla kaleme alınmış olan divanın diğer özelliklerine de yer verilmiştir[67].

Şairin klasik divan tertibi anlayışından uzak (=gayr-ı mürettep) olarak düzenlediği divanında klasik şiirin nazım şekillerinden; kaside, gazel, muhammes, müseddes, müstezat, terci'-bend ve terkib-bendlerle, rubâî, kıtʿa ve müfredlere yer verilmiştir. "İçindekiler"e göre ise eserin metin kısmı; "Ġâde", "Kasideler Gazeller", "Rubâiyyât", "Kıtaât" Mesneviyyât" "Tarihler" ve "Müfredât" başlıklarından oluşmaktadır.

Metin kısmının başında yer alan ve eserin yazılış nedeni ile içeriğini açıklayan başlangıç kısmı "Ġâde" başlıklı olup bir önsöz niteliğindedir. Bunu 433 manzumenin yer aldığı ve metin içinde başlıksız, "İçindekiler"e göre ise "Kasideler Gazeller" başlıklı bölüm takip eder. Bu bölüm aslında gazeller bölümüdür ve divanın sayı bakımından en çok şiiri ihtiva eden bölümünüdür. Gazellerin sıralanmasında eski alfabedeki harflerin sırası gözetilmiş, yer yer de gazellerin ayırımında bir kıtʿaya yer verilmiştir. Bu bölümde kaside, muhammes, müseddes, müstezat, terkib-bend ve terci'-bend gibi nazım şekilleriyle, Sezâî-i Gülşenî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Şeyh Galib ve Osman Bedreddîn-i Erzurumî'nin bir kısım manzumelerinin de tahmis, tesdis ve tazmini yer almaktadır. Bunu izleyen "Rubâiyyât" başlığında 22, "Kıtaât"ta 42, Mesneviyyât"ta 9, "Tarihler"de 22 ve "Müfredât"ta 51 manzume bulunmaktadır.

Metin kısmının sonuna, "okuyucuya kolaylık sağlaması bakımından çok sayıda mazmûn ve tabirin metne göre anlamını karşılayan" alfabetik bir "Sözlük" eklenmiştir. Metin içerisinde mülemmaʿ tarzındaki manzumelerde yer alan Arapça-Farsça kısımlar Arap alfabesiyle yeniden yazılmıştır. Şairin Arapça ve Farsça olarak yazdığı şiirler ise "Ek: Arapça–Farsça Şiirler" başlığı altında–şairin kendi el yazısına örneklik etmesi bakımından–kendi el yazısıyla 19 sayfada sunulmuştur.

Hazırlanan divan metninde çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış, şiirlerin yazı aktarımı günümüz fonetiği gözetilerek yapılmıştır.

[67] Çalışmada Abdülhamid Hazmî'nin tek eseri olarak gösterilen Divanın nerede ya da kimin elinde bulunduğu hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İBN-İKEMAL [AHMED şEMSEDDİN KEMALPAşAZADE] (1468–1534) DİVANI

Yard. Doç. Dr. Mustafa Demirel, **İbn-i Kemâl Dîvânı**, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1996, XXX + 229 s.[68]

Eser "İçindekiler"le başlar. Bunu izleyen "Önsöz"den sonra "Bibliyografya", "Kısaltmalar" ve metinde kullanılan transkripsiyon işaretlerinin gösterildiği "Transkripsiyon Alfabesi" başlıklı bölümler gelmektedir. Bu bölümlerden sonra kitap, "Giriş" ve "Metin" ana bölüm başlıklarından oluşmaktadır.

Bu tür yayınlarda "Bibliyografya" genellikle incelemenin sonu ile metnin başlangıcı arasında bulunmaktadır. Burada ise "Önsöz"ün hemen arkasından "Bibliyografya" getirilerek alışılmadık bir plan sergilenmiştir. Ayrıca "Bibliyografya"nın kendi içinde tutarlı bir sistem içinde yazılmadığı da göze çarpmaktadır. "Bibliyografya"da künyeleri verilen kaynakların birçoğunun araştırmacının çalışmasıyla ilgisinin bulunmaması, kullanılan çalışmalardan kimilerinin "Bibliyografya"da yer almaması dikkat çeken önemli aksaklıklardandır.

"Önsöz"de araştırmacı, İbn Kemâl'in "Türk dili ve edebiyatında önemli yeri olan mürettep ve mükemmel bir divan" meydana getirdiğini söylüyor. Ancak divanın "mürettep" olmakla birlikte, hemen bütün nazım şekillerini içinde barındırmadığından dolayı "mükemmel" olarak adlandırılamayacağı açıktır. Tenkitli metinden önceki "Giriş" başlıklı kısım, çalışmanın "İnceleme" kısmı olarak da kabul edilebilir.

Giriş bölümünde "İbn-i Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği" başlığı altında şair ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. "Eserleri" başlığı altında verilen bilgiler, sadece Nihal Atsız'ın *Şarkiyat Mecmuası*'ndaki makalesinin[69] özetlenmesinden ibaret olduğundan, şair hakkında daha sonra yapılan çalışmaların hiçbiri değerlendirilmediğinden buradaki bilgilerin de çok eksik olduğu görülmektedir. "Divan" başlığı altında, üzerinde çalışılan eser hakkında derli toplu bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

"Divan Nüshalarının Tespiti ve Metnin Kuruluşu" başlığı altında eseri hazırlayan "Kataloglardan Divan'ın biri matbû olmak üzere beş nüshasını" tespit ettiğini[70] ve tenkitli metnin hazırlanmasında bu beş nüshanın kullanıldığı bildirmiştir. Metnin kuruluşunda da bu nüshalar arasında "doğruya en yakın nüsha" ve "tam nüsha" olarak değerlendirilen "S" (Süleymaniye Ktp. H[acı] Beşir Ağa, No: 134) nüshasının esas alındığı belirtilmiştir. "M" (matbu) nüshanın sonuna ilave edilen birtakım manzumelerin ise tenkitli metne alınmadığı ayrıca söylenmiş, ancak bu şiirlerin (sayısı, nazım biçimleri gibi konularda da bir bilgi yoktur) niçin değerlendirilmediği hakkında bir bilgi verilmemiştir. Görüldüğü gibi bu başlık altında verilen bilgiler de okuyucuyu tatmin edecek düzeyde değildir. "Metin Tespitinde Gözetilen Esaslar" başlığı altında metnin kuruluşunda izlenen yöntem hakkında bilgi verilmiştir.

Giriş bölümünün son halkasında yer alan "Nüshaların Tanıtılması" başlığı altında metnin kuruluşunda kullanılan dört yazmayla matbû nüshanın tavsifi yapılmıştır. Ancak bu başlık da nüsha

[68] M. Yekta Saraç, "İbn Kemal Divanı'nın Tenkitli Metninin Tenkidi", **İlmî Araştırmalar**, S. 3, (1996), s. 191–195.; M. Fatih Köksal, "Metin Tenkidi Usûlü Açısından İbn-i Kemâl Dîvânı", **Berceste**, Kayseri 2005, S. 39, s. 9-14.; Doç. Dr. M. Fatih Köksal, "İbn Kemâl Dîvânı'nın Neşri Üzerine Tespitler", **Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)**, S. 23 (2008-Bahar), s. 145–180.; Kemal Paşazade Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. M. Yekta Saraç, **şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, şahsiyeti, Eserleri ve Bazı şiirleri**, Risale Basın Yayın, İstanbul 1995, 126 s.

[69] Nihal Atsız, "Kemâlpaşaoğlu'nun Eserleri", **şarkiyat Mecmuası**, S. IV, s. 71-112, S. VII, s. 83-135.

[70] Karşılaştırmada yararlanılan nüshalar: 1. Süleymaniye Ktp. H. Beşir Ağa, No: 134(S); 2. Üniversite Ktp. Ty. No: 1942 Yk. 1–72 (Ü1); 3. Üniversite Ktp. Ty. No: 3497 (Ü2); 4. Üniversite Ktp. Ty. No: 2921 (Ü3); 5. Matbu Divan, İkdam Matbaası, Der-saadet 1313, 189 s. (M).

tavsifleri için aranan; hangi nüshanın kaç şiir ihtiva ettiği, imlâ sağlamlığı meselesi, nüshaların birbiriyle ve müellif hattı nüshayla ilişkileri, bu ilişkileri izah eden bir şecere veya tablo gibi önemli kimi bilgileri vermekten uzak olduğu görülmektedir.

Araştırmacı tenkitli metnin "iki kaside, dokuz murabba ve 366 gazelden" meydana geldiğini söylemektedir. Kasidelerle başlayan metinde, biri 32, diğeri 35 beyitlik iki kaside bulunmaktadır. Gazeller bölümünde kafiyesi eski harflere göre düzenlenmiş 366 gazel değil 365 gazel yer alır. Çünkü son şiir gazel değil bir kıt'adır. Araştırmacının gazeller arasında yer alan ve "Murabbalar" başlığı altında ayrıca ele alınmayan 9 murabbanın olduğunu söylemesi dalgınlıktan kaynaklanmış gibi görünmektedir. Metinde 9 murabba değil, dokuz bendden oluşan sadece 1 murabba vardır. 9 bendden oluşan murabba yerine "dokuz murabba" denilmiştir.

Hazırlanan tenkitli metinde, çeviriyazı işaretleri kullanılmış, eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuş, nüsha farkları kısaltmalarıyla birlikte sayfa altlarında gösterilmiştir.

Tenkitli metnin sonunda, iki nüshanın ilk sayfaları ile bir nüshanın 69b sayfasının fotokopilerine yer verilmiştir. Bu üç sayfanın bulunduğu bölüm, "İçindekiler" cetvelinde "Tıpkıbasımı" başlığı ile gösterilmiştir.

İZZET ALİ PAŞA (1692–1734) DİVANI, NİGÂR-NÂME

İrfan Aypay, **Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği, Divan: Tenkitli Metin, Nigâr-nâme: Tenkitli Metin**, İstanbul 1998, V + 314 s.[71]

Eser "İçindekiler", "Önsöz" ve "Kısaltmalar"dan sonra İzzet Ali Paşa'nın "Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği" ana başlıklarının yer aldığı birinci bölüm ile "Tenkitli Metin" adı altında divanın metninin yer aldığı ikinci bölümden oluşmaktadır.

"Önsöz"de bu çalışmanın Prof. Dr. Hüseyin Ayan yönetiminde, Fırat Üniversitesi'nde aynı adla yapılan ve *İzzet Ali Paşa Divanı*'nın 14 nüshasından üçünün karşılaştırılarak ortaya konan yüksek lisans tezinin[72] yeniden ele alınmasıyla ortaya çıktığı bildirilmiştir.

Birinci bölümde, kaynakların verdiği bilgilerden ve divandaki şiirlerinden hareketle şairin hayatı ve ailesiyle ilgili geniş bilgiler verilmiş ve divan dâhil dört eseri ayrıntılı olarak tanıtılmıştır. "Edebî Kişiliği"nde ise, şairin hem ilmî, hem de edebî yönüne değinilmiştir. Şairin şiirlerindeki nazım şekilleri, içerik bakımından ele alınmış, şiirlerdeki vezin ve kafiyeler bu amaç doğrultusunda değerlendirilmiştir. Divan biçim ve içerik yönünden araştırmacılarca kabul edilebilir divan incelemesi yöntemlerine göre incelenmiştir.

Birinci bölüm, "Divanı'nın El Yazması Nüshaları" (A. Metin Tenkidinde Kullanılanlar ve Tavsifleri B. Diğer Nüshalar C. Nüshaların Münderecat Tablosu), "Bibliyoğrafya" ve "Transkripsiyon İşaretleri" ile son bulur.

"Divanı'nın El Yazması Nüshaları" başlığı altında karşılaştırmada kullanılan 4 nüsha[73] tanıtılmış, devamında "Diğer Nüshalar" altında divanın diğer 24 nüshasının bulunduğu kütüphaneler ve kataloglar yer numaralarıyla birlikte gösterilmiştir.

Dört nüshanın karşılaştırılması ve diğer nüshaların taranması sonucu oluşturulan ikinci bölümdeki "Tenkitli Metin"de, 19 kaside, 29 tarih, 1 terci'-bend, 1 müseddes, 1 tahmis, 1 Farsça

[71] Şevkiye Kazan, "İzzet Ali Paşa Divanı", **Bilge**, S. 72 (Güz 1999), s. 22.

[72] Ali İrfan Aypay, **İzzet Ali Paşa Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı ile Nigâr-nâme'sinin Tenkitli Metni**, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1986, 213 s. (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan).

[73] Yararlanılan nüshalar: 1. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Bl, nr: 2672, (E); 2. İstanbul Üniversitesi Ktp. T. 5541, (İ); 3. Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi Bl, nr: 2672/1, (V); 4. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Efendi, Bl., nr: 465, (L).

tesdis, 8'i Farsça 147 gazel, 1'i Farsça 9 nakıs gazel, 1'i nakıs 2 müstezad, 6 Çarkı, 11 kıt'a, 5 nazm, 12 rubâî, 1 noksan rubâî, 1'i Farsça 19 matla', 62 lâle beyti, 5 müfred, 10 lügaz ve 2 mesnevi bulunmaktadır. Metinde Farsça Şiirler, mesnevilerden sonra "Farsça şiirler" başlığı ile Latin harfli çeviriyazısı yapılmış olarak verilmiş, bunu "Farsça şiirlerin Tercümeleri" izlemiştir. Eser, *Nigâr-nâme*'nin çeviriyazılı metninin ilavesiyle son bulur.

Meydana getirilen metinde, çeviriyazı işaretleri kullanılmış, nüsha farkları kısaltmalarıyla birlikte dipnotlarda gösterilmiş ve şiirlerin yazı aktarımında eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur.

LUTFÎ (1393–1492) DİVANI

Günay Karaağaç, **Lutfî Divanı (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1997, XXXIX + 732 s. + [26 Tıpkıbasım].

Eser "Ön söz"le başlar. Sonra "İçindekiler" gelir. Eser, "Lutfî ("Lutfî ve Yaşadığı Devir", "Edebî Şahsiyeti ve Eserleri", "Edebî Şahsiyeti", "Eserleri", "Lutfî'nin Dili", "Oğuz ve Kıpçak Unsurları", "Eski Türkçedeki Gelişmelerin İzleri", "Çağatayca Hususiyetler")", "Metin", "Nüsha Farkları", "Dizin", "Bibliyografya" ve "Tıpkıbasım" başlıklarından oluşmaktadır.

"Ön söz"de çalışmanın içeriği, "Heratlı Lutfî'nin hayatı, eserleri ve dil hususiyetleri ile Lutfî divanının 6 nüshaya dayanan tenkitli metnini, nüsha farklarını ve indeksini ihtiva etmektedir" cümlesiyle özetlenmiştir.

"Lutfî" ana başlığı altında yer alan, "Lutfî ve Yaşadığı Devir", "Edebî Şahsiyeti ve Eserleri", ve "Lutfî'nin Dili" başlıklarında, dönemin siyasî gelişmeleriyle birlikte Lutfî'nin hayatı üzerinde durulmuş, edebî kişiliği üzerinde tespitler yapılmış, eserleri (*Divan, Gül ü Nevruz, Zafername, Farsça Şiirleri*) tanıtılmış, Oğuzca ve Kıpçakça unsurlar, Eski Türkçedeki gelişmelerin izleri ve Çağatayca özellikler gösterilerek Lutfî'nin dil özellikleri saptanmıştır.

Lutfî'nin eserlerinin anlatıldığı ve divanın tanıtımına ayrılan yerde, Eleazar Birnbaum'un *İslam Ansiklopedisi*'nin yeni baskısı için hazırladığı "Lutfî" maddesinde, şairin divan nüshaları hakkında söyledikleri aktarılmış, bunlara ilâve edecek çok şeyin olmadığı belirtilmiş; ancak burada söylenen bir iki hususun tashihine gidileceği belirtilerek, bazı görüşler ileri sürülmüştür. Eleazar Birnbaum'un yazdığı maddede söylediği, yazarın da önsözde belirttiği gibi, *Lutfî Divanı*'nın bugüne kadar beş ayrı koldan gelmiş yirmi civarında nüshasının olduğu bildirilmiş. Bu çalışmada da bu nüshalardan güvenilir olanlardan, beş kolun ana üyeleriyle, Tahran nüshasının da altıncı nüsha olarak eklenmesiyle metin çalışmasının yapıldığı ifade edilmiştir[74]. Tenkitli metin hazırlanırken Paris nüshası (P) esas alınmış, diğer nüshaların yardımıyla eleştirmeli metin kurulmuştur.

Divan metni, 1 tevhid, 1 na't, 4 kaside, kafiyesi eski harflere göre sıralanmış 361 gazel, 113 tuyuğ ve 57 müfretten meydana gelmiştir. Divanın metin kısmında şiirler başlıktan sonra tek numara ile numaralandırılmış, ancak nazım biçimleri açısından herhangi bir tasnife tabi tutulmamıştır. Metnin başında yer alan tevhid ve na't, gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Numaralandırmada 7–367 arasındaki şiirler ise gazeldir. 368–480 numaraları arasındakiler tuyuğ, 481–516 numaralı olanlar da müfret olarak kabul edilmiştir. Fakat bu şiirlerin arasında rubâî ve

[74] 1. Paris (P): Paris, Supp. Turc. 981; 2. Gotha (G): T 211; 3. Bursa (B): Müze 113/156; 4. Londra (L): British Library (eski British Museum), Add. 7914; 5. İstanbul Üniversitesi (Ü): İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 5452; 6. Tahran (T): Sipehsâlâr 174. [Eseri hazırlayan, önsözde ve divanın tanıtımını yaptığı yerde kısaltmaları göstermiş; ancak yer numaralarını belirtmemiştir. Yer numaraları Eleazar Birnbaum'dan yapılan nüshalar hakkındaki aktarımdan yararlanılarak gösterilmiştir.]

matla da bulunmaktadır.

Tenkitli metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şairlerin dil özelliklerinde Çağatay Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmıştır. Nüsha farkları dipnotta gösterilmemiş, nüshalar arasındaki farklar, divan metninin sonunda "Nüsha Farkları"nda toplanmıştır.

Dördüncü bölümün ana başlığı "Dizin"dir. Eserin 337–729. sayfaları *Lutfî Divanı*'nın sözlüğü ve gramatikal dizinine ayrılmıştır. Bunu "Bibliyografya" ("İçindekiler"de beşinci bölüm olarak gösterilmiş) takip eder.

Kitabın 733. sayfasından sonra gelen numarasız sayfalarda "Tıpkıbasım" başlıklı altıncı bölümde, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. 5452 numarada kayıtlı yazmanın 407a-432a arasında yer alan *Lutfî Divanı*'nın tıpkıbasımı verilmiştir.

MESİHİ (1470?–1512) DİVANI

Prof. Dr. Mine Mengi**, Mesihi Divanı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, VI + 316 s.[75]

Eser "İçindekiler", "Önsöz", "Mesîhî'nin Hayatı, Sanatı, Eserleri", "Dîvân'ın Hazırlanmasında Yararlanılan Nüshalar", "Kaynakça" ve metin ("Münâcât, Kasîdeler, Terkîb-i Bend", "Şehr-engiz der-Medh-i Cüvânân-ı Edirne", "Gazeller" "Kıt'alar ve Müfredler") kısımlarından meydana gelmektedir.

Kitabın başında "İçindekiler" yer almaktadır. Arkasından gelen "Önsöz"de araştırmacı, bu çalışmanın 1969 yılında tamamladığı doktora tezi[76] olduğu bilgisini vermektedir. Divanın yayınlanması sırasında, metnin yeniden gözden geçirilerek Mesîhî hakkında elde edilen yeni bilgi ve belgelerin de değerlendirildiği burada belirtilmiştir. "Önsöz"den sonra Mesihî'nin hayatı, şahsiyeti, sanatı ve eserleri üzerinde durulmuştur. Mesihî ve sanatı ile ilgili bilgiler, eski kaynaklardan ve daha önce yapılmış kimi araştırmalara dayanılarak verilmiş, bu bilgiler divandan çıkarılan şiirlerle desteklenmiştir. "Eserleri" başlığı altında Mesihî'nin *Divanı*, *Edirne Şehr-engiz*'i ve *Gül-i Sad-Berg* adlı eserleri hakkında yine kaynaklara dayanılarak tanıtıcı bilgiler verilmiştir.

"Dîvân'ın Hazırlanmasında Yararlanılan Nüshalar" başlığında tespit edilen 5 nüsha[77] gösterilmiş, bu nüshaların künye ve içerik bilgileri verilmiş, "Dîvânın Hazırlanmasında İzlenen Metot" anlatılmıştır. Burada nüshalardan hiçbirinin orijinal nüsha izlenimi vermediği, görülen nüshalardan en güvenilir olanının John Rylands, Manchester, Turkısh Manuscripts No: 62 (C) nüshası olduğu ve eleştirmeli metnin (=edition critique) John Rylands ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: 89 (D) nüshası esas alınarak hazırlandığı belirtilmiştir.

"Dîvânın Hazırlanmasında İzlenen Metot" ve "Kaynakça"dan sonra beş nüshanın karşılaştırılması sonucu ortaya çıkan ve kitabın asıl kısmını oluşturan tenkitli metin gelmektedir. Metin kısmı dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölüm "Münâcât, Kasîdeler, Terkîb-i Bend" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm münacatla başlar ve bunu takip eden kaside sayısı 21'dir. Bölümün sonunda da Ali Paşa için yazılmış beşbentlik terkib-bend biçimli mersiye yer almaktadır. İkinci bölüm, "Şehr-engiz der-Medh-i Cüvânân-ı Edirne" başlıklıdır. Burada 178 beyitlik mesnevi

[75] Nâmık Açıkgöz, "Mesîhî Divanı'nı Okurken [Mine Mengi]", **Türk Dili**, Ekim 1997, C.1997/II, S. 550, s. 322–331; İ. Çetin Derdiyok, "Değerlendirmeler: Mine Mengi: Mesîhî Dîvânı, (Kitaplar–Tenkit)", **Türk Dili**, Şubat 1996, C. 1996/I, S. 530, s. 370–372.

[76] Mine Özoğul [Mengi], **The Divan of the 15th Century Ottoman Poet Mesihi**, Doktora Tezi, University of Edinburgh, İskoçya 1969, (Danışman: Prof. Dr. John Walsh).

[77] Yararlanılan nüshalar: 1. British Museum, Or. 1152 (A); 2. British Museum, Arundel Or. 18 (B); 3. John Rylands, Manchester, Turkısh Manuscripts No: 62 (C); 4. İstanbul Üniversitesi Ktp. No: 89 (D); 5. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Efendi No: 483 (E).

biçimli *Edirne Şehr-engizi* yer alır. *Şehr-engiz*'in görülebilen divan nüshalarının hepsinde bulunması ve önemi nedeniyle divan bünyesinde verildiği önsözde belirtilmiştir. *Şehr-engiz*'in sonunda "Hâtitam" başlıklı bir gazelle yine beş beyitlik başka bir gazel daha yer almaktadır. "Gazeller" başlıklı üçüncü bölümde kafiyelerine göre, Arap alfabesindeki harf sırası gözetilerek düzenlenmiş 289 gazel ile 3 murabba bulunmaktadır. Burada dikkat çeken özellik ise, 3 murabbanın ayrı bir bölümde değil de, yine kafiyesine göre, elifba sırasıyla gazeller içinde yer almasıdır. Dördüncü bölüm "Kıt'alar ve Müfredler" başlığını taşımaktadır. Burada bulunan manzumeler tasnif edilmeksizin, iç içe verilmiştir. Bu bölümde, 10 kıt'a-i kebire, 9 kıt'a, 10 matla ve 5 müfret olmak üzere toplam şiir sayısı 34'tür. Ancak divanın incelendiği "Eserleri" kısmında 34 kıt'a ve müfret olduğu söylenmekteyse de, 13. ve 17. kıt'anın; 28. müfret ile 177. gazelin 5. beytinin aynı olduğu görülmekte, dolayısıyla bu sayı 32 olarak söylenebilir.

Şiir düzeni dört bölüme ayrılmış divan metninde, bölümlerdeki şiirlerin her birine ayrı ayrı sıra numarası verilmiş ve aruz kalıplarının adları şiirlerin başına yazılmıştır. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da birinci bölümdeki 16. şiirle ilgilidir. Bu şiir iki nesib bölümü olan bir kasidedir. "C" nüshasında ilk nesib bölümünden dört beyit bulunmaktadır. "A" ve "D" nüshalarında ilk nesipte yer almış olan 8 beyit, gazeller bölümündeki ikinci gazelle aynıdır. Kaside ve gazelin beyit sırası kasidenin bitiminde bir tablo ile gösterilmiştir.

Metinde transkripsiyon işaretleri kullanılmış, eski Anadolu Türkçesi fonetik özelliklerine de uyulmuştur. Manzumelerin değişik nüshalardaki beyit sayıları bu metindeki beyit sayısından farklı olduğu zaman, nüshalara göre beyit sayıları parantez içinde gösterilmiştir. Bu farklar ve nüsha farkları ait oldukları nüshanın kısaltmasıyla birlikte dipnotlarda verilmiştir.

MEZÂKÎ (?–1676) DİVANI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Mermer, **Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991, 573 s.

Eser "İçindekiler" listesi ve "Önsöz"den sonra gelen iki bölümden oluşmaktadır. Yazar, "Önsöz"de çalışmanın amacı ve planını "Mezâkî Divanı'nın tenkidli metnini ortaya koymayı gâye edinen bu araştırma ve incelememiz iki bölümden meydana gelmektedir" şeklinde ifade etmiştir. "Önsöz"de çalışmada nelerin yapılacağı anlatıldıktan sonra tenkitli metnin kurulmasında izlenen yol belirtilmiştir. Burada ayrıca eserin, araştırmacının aynı başlığı taşıyan doktora tez çalışmasının kitaplaştırılmış biçimi olduğu bilgisine ulaşılmaktadır[78].

Birinci bölüm, "Mezâkî'nin Yaşadığı Devre Topluca Bir Bakış", "Mezâkî'nin Hayatı", "Mezâkî'nin Edebî Kişiliği", "Mezâkî Divanı'nın İncelenmesi" ve "Sonuç" ana başlıklarını taşıyan beş kısma ayrılmıştır. "Mezâkî'nin Hayatı" başlığında elde edilebilen kaynaklar ve divanın incelenmesi sonucunda ortaya çıkan bilgiler ışığı altında, şairin hayatı ortaya konmuştur. "Mezâkî'nin Edebî Kişiliği"nde, biyografik kaynaklardaki bilgiler ve divanda şairin kendi sanatı, karakteriyle ilgili beyitler değerlendirilmiş, bu arada Mevlevîliği konusu da açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

"Mezâkî Divanı'nın İncelenmesi" başlıklı kısımda divan, "Şekil Özellikleri" (Nazım şekilleri, Nazım Tekniği), "Muhteva Özellikleri" (Din-Tasavvuf, Toplum ve Kültür, İnsan, Tabiat ve Eşya) ve "Dil ve Üslûp" başlıklarıyla, araştırmacılarca kabul edilen divan incelemesi yöntemlerine göre kapsamlı olarak ele alınmıştır. Çalışmadan elde edilen sonuçların sıralanarak, genel bir değerlendirmenin yapıldığı "Sonuç" ve bunu izleyen "Bibliyografya" ile birinci bölüm

[78] Ahmet Mermer, **Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1988, X+555 s. (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan).

sona ermiştir.

İkinci bölümde, "Metin Kuruluşunda Karşılaştırılan Yazmalar" tanıtılmış, "Metin Kurmada Tutulan Yol" belirtilmiş, "Transkripsiyon İşaretleri" gösterildikten sonra "Metin" verilmiştir. "Metin Kuruluşunda Karşılaştırılan Yazmalar" başlığı altında "…beş asıl nüsha" olarak tanımlanmış nüshaların[79] kısaltmaları da gösterilerek tavsifi yapılmıştır. Bunun dışında dört tane de eksik nüshanın olduğu belirtilmiş, bu nüshaların tavsifi yapılmamış, bulundukları kütüphaneler gösterilmiştir[80].

Tenkitli metinde ve şiirlerin tertibinde, beş yazma nüshadan en eskisi ve en çok şiiri ihtiva eden H nüshası (Topkapı Sarayı Müzesi (Hazîne) No: 892) olduğundan genelde bu nüshaya uyulmuştur. Metin bölümündeki şiirler "Kasîdeler", "Gazeller", "Tarihler", "Müfredler", "Kıt'a", "Rubâ'î" ve "Müseddes" şeklinde divandaki sıraları esas alınarak sıralanmıştır. Divan metni, 1 besmele beyti, biri tarihli 29 kaside, kafiyelerine göre, klasik divan düzenine uygun olarak sıralanmış, 2'si musammat, 3'ü redd-i matlalı, 4'ü mutavvel 441 gazel, 9 tarih, 12 müfred, 1 kıt'a, 1 rubâî ve 1 mütekerrir müseddesten meydana gelmiştir.

Metin yeni harflere aktarılırken yazı çevrimi (=transkripsiyon) kurallarına uyulmaya çalışılmış, bunun yanında transkripsiyonda uzun ünlülerin üzerine konan çizgi (-) işareti yerine günümüz metinlerinde kullanılan düzeltme işareti (^) kullanılmıştır. Metinde Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin okunuşundaeski Anadolu Türkçesinin ses özellikleri benimsenmiştir. Şiirlerin bulunduğu yaprak numaraları sayfaların sol kenarında, nüsha farkları da ait oldukları nüshaların kısaltmalarıyla birlikte metne ilişkin dipnotlarda (=apparat critique) gösterilmiştir. Her şiirin başında, o şiirin vezni gösterilmiş, ancak başlık ve özel ad olmayan tef'ilelerin yazımında büyük harf kullanılmıştır.

Kitap, çalışmadaki "Kişi Adları"nın alfabetik sıra ile verildiği "Dizin" ile sona ermiştir.

MUSTAFA RUMÎ EFENDİ (ŞEYH GEREDELİ) (1814–1879), DİVAN

Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Mustafa Tatçı, **Mustafa Rûmî Efendi (Şeyh-Geredeli), Dîvân**, Anıl Matbaası, Ankara 1998, XIII + 178 s.

"İçindekiler" cetveli ile "Önsöz"ün bulunmadığı bu çalışmada "Takdim", "Bibliyografya" ve "Dîvân-ı Şeyh Mustafa Rûmî" başlıklarını taşımaktadır. Bir çalışmanın genel tanıtımının yapılması gereken "Önsöz"ün bulunmaması, şairle ilgili bilgilerin "Takdim" başlığı altında verilmesi gibi durumlar, kitabın bir plan dâhilinde hazırlanmadığı kanaatini uyandırmaktadır.

"Takdim" bölümü "Şeyh Mustafa Rûmî Efendi'nin Babası ve Bağlı Oldukları Tarikat Hakkında Genel Bilgiler", "Şeyh Halil Efendi'ye Kadar Şâ'bâniyye Silsilesi", "Geredeli Aziz'in Vefatı ve Türbesi" ile "Şeyh Mustafa Rûmî'nin Hayatı" başlıklarından oluşur.

"Şeyh Mustafa Rûmî'nin Hayatı" başlığında şairin hayatıyla ilgili fazla bilginin olmadığı, eserde yazılan bilgilerin de türbedeki kitabelere ve divanına dayandığı söylenmiş ve bu bilgiler sıralanmıştır. Yine burada divan metninin bilinen tek nüshasının Gerede'de yaşayan Yusuf Şengönül'de bulunduğu belirtilmiş ve metni hazırlanan nüsha kısaca tanıtılmış; ancak divanın içeriği hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.

[79] Tenkitli metinde kullanılan nüshalar ve kısaltmaları: 1. F. Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi, No: 3873; 2. H. Topkapı Sarayı Müzesi (Hazîne), No: 892; 3. M. Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî Efendi, Manzum), No: 400; 4. R. Topkapı Sarayı Müzesi (Revân), No: 786; 5. Ü. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty., No: 2905/1.

[80] Divanın eksik nüshaları: 1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty., No: 873; 2. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Ty. 4916/16; 3. The British Library, Or. 7100 (Mecmuanın 1–47 varaklarında); 4. The British Library, Or. 7155 (12 varaklık bir mecmuada gazeller bulunmaktadır).

Kitapta Mustafa Rûmî'nin şiirlerinden Yunus'u, Niyazî-i Mısrî'yi, Fuzulî'yi, İbrahim Hakkı-i Erzurumî'yi, Gaybî'yi ve Ömer Fuadî'yi iyi bildiği ve onlara nazireler yazdığının da anlaşıldığı söylenmiştir. Şiirlerinden bazılarının dörtlük esasına göre yazılabileceği anlaşılsa da, bilinen tek nüshası bulunan divanın müellif hattına bağlı kalınarak, bütün şiirler beyit esası ile yazılarak neşredilmiştir.

Divanın metin kısmının ilk bölümünde, Arap alfabesi harf sırasına göre düzenlenmiş 245 manzume yer almaktadır. Bu şiirlerden 28. sıradaki "Mersiye-i şeyh Halîlü'l-Halvetî", 47. "Tarih-i Türbe-i şerife", 130. "Destan-ı Nefs-i Emmâre", 242 "Ahvâl-i Sülûk" ve 245. "Hitâm-ı Sülûk" başlıklarını taşımaktadır. Bundan sonra "Dîvânına Sonradan Eklediği şiirleri" altında 20 manzumenin bulunduğu ikinci bölüm gelir. Bu şiirlerden 6. "Vak'a-i Kerbelâ-yı İmâm Hüseyn", 7. "Kaside-i Muhammed", numara verilmeyen 20. de "Hazâ Meslek-i UÇçak" başlıklı bir manzumedir.

Metin günümüz Türk alfabesiyle yazılırken çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, sadece kimi kelimelerdeki uzun ünlüler gösterilmiştir. Dil özelliklerinde ise eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış, bugünkü şekle çevrilmiştir. Manzumelerin tamamına numara verilmiş, divanın sayfa numaraları hazırlanan metnin sol tarafında gösterilmiştir. Şiirler aruz ve hece ölçüsüne göre yazılmış olmasına rağmen vezinleri gösterilmemiştir.

MÜNÎF, ANTAKYALI (?–1743, 1744), ANTAKYALI MÜNÎF DİVÂNI

Prof. Dr. Sabahattin Küçük, **Antakyalı Münîf Dîvânı: Tenkitli Basım**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1999, IX + 224 s.[81]

Kitap, dönemin Kültür Bakanı M. Üstemihan Talay'ın başlıksız "Sunuş" yazısıyla başlar. Eserin başında "İçindekiler" ve yazarın "Önsöz"ü yer alır. "Önsöz"de XVIII. yüzyılın edebî durumu belirtilmiş, Münîf'in "Nâbî kadar usta bir şair sayılmasa da, hikemî tarzını başarı ile temsil ettiği" üzerinde durulmuştur. "Önsöz"den sonra tenkitli metne kadar, "Münîf" (Hayatı, Kişiliği, Edebî Kişiliği, Eserleri), "Nüshaların Tavsifleri","Metnin Kuruluşunda Üzlenen Yol", "Bibliyografya" ve "Transkripsiyon Sistemi" başlıkları gelmektedir.

"Münîf" ana başlığı altında sırasıyla şairin "Hayatı, Kişiliği, Edebî Kişiliği, Eserleri" hakkında bilgiler verilmiştir. Hazırlayan, Münîf'in hayatını anlattığı bölümde, "yazma Münif divanlarının çoğunun başı kısmında, şairin hayatına ve kişiliğine dair bilgi"lerin bulunduğunu, "Münif'in hayatı ve kişiliği ile ilgili bilgileri "Hâl Tercümesi" adı altında buradan aktarmaya" çalışılığını bildirmektedir. Bu bölümde şairin asıl adı, nerede doğduğu, mahlası gibi konulardan söz edilmiştir. "Eserler" alt başlığında şairin, *Divan, Hadîs-i Erbâ'in Tercümesi, Mensur ve Manzum Zafer-nâmeler* adlı eserleri tanıtılmıştır. "Dîvân" tanıtılırken gazellerin, kasidelerin ve diğer nazım biçimlerinin sayıları verilerek *Münîf Divanı*'nın kütüphanelerde tespit edilen 30 yazma nüshasının künyeleri maddeler halinde sıralanmıştır.

İkinci bölüm olarak değerlendirebilecek "Karşılaştırılan Nüshaların Tavsifleri" başlığı altında tenkitli metnin hazırlanmasında kullanılan 7 nüshanın[82] tanıtımı yapılmıştır. Karşılaştırılan nüshaların hangi kütüphanelerde bulundukları isimleri ve kısaltmalarıyla birlikte verilmiştir. Bu kısaltmalar daha sonra tenkitli metin bölümünde, edisyon kritikli metin yayını kurallarına uyularak, dipnotlarda gösterilmiştir.

[81] Gamze Demirel, "Sabahattin Küçük; Antakyalı Münîf Divanı (Tenkitli Basım), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, 224 s.", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 15/1 (Ocak 2005), s. 369–371.

[82] Karşılaştırılan nüshalar ve kısaltmaları: 1. M. Manisa İlHalk Kütüphanesi, 5169; 2. S1. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 565; 3. S2. Süleymaniye Kütüphanesi Halid Efendi, 362; 4. Ü1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. 2860; 5. Ü2. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. 2906; 6. Ü3. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. 1666; 7. Ü4. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. 61.

"Dîvân Metninin Kuruluşunda Gözlenen Yol" başlığı altında divanın kuruluşu sırasında izlenen metotlara değinilerek çalışmanın tümü özetlenmiştir. Tenkitli metinde kullanılan nüshaların seçiminde, "içerisinde bulunan şiirlerin sayısına, istinsah tarihlerinin eskiliğine ve rivayetlerin doğruluğuna" dikkat edildiği bildirilmektedir. Burada istinsah (=çekimleme) tarihi en eski olan nüsha (M) ile içerisinde en fazla şiir bulunan nüshadan (S1) söz edilerek karşılaştırılan nüshaların özellikleri sıralanmıştır. Divan metninin kuruluşunda hiçbir nüsha esas alınmamış; ancak divan tertibinde S1 nüshasına bağlı kalındığına dikkat çekilmiştir. Bunların ardından transkripsiyonlu metin tenkidi bölümüne geçilmiştir. Metinler, kasideler (23–112), tarihler (113–135), tahmisler (136–158), gazeller (158–204), rubâî ve kıt'alar (205–211), lügazlar (212–213), matlalar (214–222), müfretler (223–224) şeklinde divandaki sıraları esas alınarak sıralanmıştır.

Elyazılı baskı yöntemiyle hazırlanan divan metninde, 23 kaside, 2'si Farsça 22 tarih, 5 tahmis, 3'ü Farsça (biri nâtamam) 58 gazel (Divan'ın tanıtım kısmında, biri Farsça 73 gazel diye verilmiştir), 15 kıt'a, 7 rubâî, 52 matla, 13 müfret ve 2 lugaz bulunmaktadır.

Metin günümüz alfabesine aktarılırken transkripsiyon işaretleri kullanılmış, "18. yüzyılın fonetik kuralları tam olarak tespit edilemediğinden, metin kuruluşunda eski Anadolu Türkçesinin fonetik kurallarına" uyulmuştur. Nüsha farkları da "Karşılaştırılan Nüshaların Tavsifleri"nde verilen kısaltmalarla birlikte dipnotlarda gösterilmiştir.

MÜŞTAK BABA (1759–1832) DİVANI

Mehmet Kemâl Gündoğdu, **Müştâk Baba (Divân)**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 370 s.

Eser "İçindekiler", "Kısaltmalar" ve "Önsöz"den sonra gelen "Birinci Bölüm" A. Müştâk Baba'nın Hayatı, B. Müştâk Baba'nın Mürşidleri, C. Müştâk Baba'nın Halifeleri, "İkinci Bölüm", "Divân" ve "İndeks" bölümlerinden oluşur.

Eser içerisinde "Önsöz" "Birinci Bölüm" başlığından sonra gelir. "Önsöz"de araştırmacı Müştâk Baba hakkında daha önceden yaptığı çalışmaları gözden geçirerek "bir kitap halinde edebiyat ve sanatsever çevrelere sunmak amacıyla" böyle bir çalışmaya girişildiğini belirtir.

Çalışma genel olarak iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde Müştâk Baba'nın hayatı, tahsili, şahsiyeti, şiirlerinden örneklerle edebî kişiliğine ışık tutulmaya çalışılmış, bilinen eserlerinin adları gösterildikten sonra ise, "Divanı'nın Nüshaları ve Nüsha Tavsifleri" yapılmıştır. Bu bölümün altında "Müştâk Baba'nın Mürşidleri (Üstadları)" başlığında onun yetişmesinde ve hayatında önemli yeri olan kişilerle ilgili bilgiler ve Müştak Baba ile olan ilişkilerinden tespit edilenler sunulmuştur. "Müştâk Baba'nın Halifeleri" başlığında ise onu temsil eden altı halifenin adları verilmiş, bilgi edinilebilen oğlu Ethem Baba hakkında açıklama yapılmıştır. Birinci bölüm "Bibliyografya" ile son bulur.

İkinci bölüm divan metni ile başlar. Önsözden ve çalışmanın ilgili yerlerinden öğrenildiğine göre *Müştâk Baba Divanı* 1264 H.=1848 M. tarihinde eski harflerle basılmıştır. Bu çalışmada da metnin kurulmasında söz konusu matbu nüsha esas alınmıştır. Metin oluşturulurken, tespit edilen 4 yazma nüsha[83] matbu nüsha ile karşılaştırılmış, tespit edilen farklar metne ilişkin dipnotlarda gösterilmiştir. Dipnotta gösterilen ilk kelime matbu nüshaya, daha sonraki ikinci kelimeler ise yazma nüshalara ait olarak verilmiştir. Metinde eksik veya yanlış olan kimi beyit ve kıt'aların ise yazmalara göre metin onarımı yapılıp, yanlış ve eksikleri giderilerek dipnotlarda gösterilmiştir. Yapılan tamirler de köşeli parantez içerisinde belirtilmiştir. Matbu divanda olmayıp

[83] Yazma nüshalar: 1. (Ankara) Millî Kütüphane, F.B 291 (M); 2. Millet Kütüphanesi Ali Emirî Efendi Manzum Eserler No: 403 (M1); 3. Millet Kütüphanesi Ali Emirî Efendi Manzum Eserler No: 404 (M2); 4. İstanbul Üniversitesi Kitaplığı No: T 3821 (Ü).

yazmalarda olan şiirler de metnin son kısmına ilave edilerek, alıntı yapılan nüshalar ve nüshalar arasındaki farklar da dipnotlarda açıklanmıştır. Şiirler yeni yazıya aktarılırken transkripsiyon esaslarına göre yazılarak numaralandırılmış ve vezinleri gösterilmiş, ancak eski Anadolu Türkçesinin fonetik özellikleri yerine günümüz fonetiği kullanılmıştır.

Metne esas alınan matbu nüshadaki bütün şiirler hecâ harflerine göre (=kafiyesi eski harflere göre sıralanmış) düzenlendiğinden klasik bir divan tertibi yoktur. Divan metninde, başlıktan sona tek numara ile numaralandırılmış toplam 281 manzume ile bir bahr-i tavil bulunmaktadır. 1–244 arasında daha çok gazel nazım şekliyle yazılmış şiirlerle, müstezad, murabba ve muhammes şekilli şiirler vardır. 245 numaranın altında "Kıt'alar" başlıklı, kendi içinde numaralandırılmış 46 manzume, 246 numaranın altında "Müfredat" başlığını taşıyan yerde 198 manzume, 247–251 numaralı şiirlerde çeşitli tarihler, 252–256 numaralı şiirlerde kaside, 257. şiirde Tahmis-i Gazel-i Hafız, 258. şiirde Tahmis-i Gazel-i Cami, 259. şiirde Tahmis-i Gazel-i Mîr Ârif, 260. şiirde Tahmis-i Gazel-i Sabuhî, daha sonra ise mesnevi, gazel, muhammes, tahmis şekilli şiirler yer almaktadır.

Çalışma bugünkü alfabe sırasına göre hazırlanmış, metinde geçen kelimelerin anlamlarının verildiği "Gösterge" bölümüyle tamamlanmıştır.

NABİ (1642–1712) DİVANI

Dr. Ali Fuat Bilkan, **Nabi Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 2 C., IL + 1347 s.[84]

Eser "İçindekiler"den sonra gelen "Önsöz"le başlar. Burada eseri hazırlayan, bu çalışmayla Nabi'nin Türkçe Divanı'ndaki bütün şiirlerin ilk kez yeni yazıya aktarıldığını, bu çalışma sırasında Türkiye kitaplıklarında tespit edebildiği bütün divan nüshalarını değerlendirdiğini, Nabi'ye ait olmayan şiirleri ayıklayarak divanlardaki şiirleri ayrı ayrı yazmak suretiyle, şairin bütün şiirlerini bu tenkitli metne almaya çalıştığını belirtiyor.

"Önsöz"den sonra "Giriş"te, XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin siyasî genel görünüşü çizildikten sonra, "Nabi" başlığı altında şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkında kısa ve özlü bilgiler verilmiştir. "Eserleri" başlığında, şairin öteki eserlerinin adlarını sıralayan araştırmacı, "Nabi'nin Türkçe Divanı" başlığı altında, divan baskıları ve divan nüshalarının sayılarına ilişkin bilgilere yer verir. Burada, 124 divan nüshasının tespit edildiği, bunlardan 10 tanesinin mecmua olup *Nabi Divanı* adıyla kayıtlı olduğu, yurt dışında 18, yurt içinde 99 nüsha tespit edildiği belirtiliyor. Bu bölümde, divandaki şiirler nazım şekillerine göre ayrı başlıklar altında genel özellikleri ile ele alınarak ayrıntılı olarak incelenmiştir.

"Nüsha Ailesi Kurmada Takip Edilen Metod" başlığı altında bu konudaki yöntem kapsamlı bir şekilde anlatılmıştır. Divan nüshalarının değerlendirilmesi sonucunda, nüshaların mensup olduğu gruplar belirlenip her grubun temsilcisi durumundaki nüsha, karşılaştırmalı metnin (=edition critique) oluşturulmasında kullanılmıştır. Yurt dışında bulunan nüshalara ulaşılamadığından bu nüshaların sadece kataloglardaki mevcut bilgiler dâhilinde değerlendirildiği yine önsözdeki açıklamalardan öğrenilmektedir.

Şiirlerin sıralanışında hiçbir nüsha esas alınmamış, şiirler nazım şekillerine göre "Kasideler", "Terkîb-i Bend ve Tahmîsler", "Tarîhler", "Mesnevî", "Gazeller", "Kıt'alar", "Rubâ'îyyât", "Matla' ve Müfredler", "Mu'ammâlar" ve "Lugazlar" sırasıyla tertip edilmiştir. Şairin Farsça şiirlerinin "Farsça Divançe" içerisinde ele alındığı ve bu şiirlerin ayrı bir çalışmada

[84] Eserin yenilenen ikinci baskısı için bk. Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan, **Nabi Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, 2 C., 1349 s.; Nâbî Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Ali Fuat Bilkan, **Nabi, Hayatı-Sanatı Eserleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, 175 s.

değerlendirilmesinin uygun görüldüğü önsözdeki açıklamalarda yer alır.

"Karşılaştırmaya Esas Alınan Grup Temsilcileri" başlıklı bölümde 99 nüshanın değerlendirilmesi sonucunda tespit edilen 6 grup temsilcisinin tavsifi yapılmış ve cetvelle gösterilmiştir[85].

"Divan Metninin Yeni Harflere Aktarılmasında izlenen Yol" başlıklı bölümde de metin hazırlanırken uyulan yazım kuralları maddeler halinde gösterilmiştir. Tenkitli metinden önce "Kısaltmalar" ve "Bibliyografya" ile bu kısım tamamlanmıştır.

Divan metni "Tevhid" kasidesiyle başlar ve kaside sayısı 29'dur. Kasidelerden sonra 1 terkib-bend, 5 tahmis, 156 tarih, 10 mesnevi vardır. Gazeller bölümünde, 1 sebeb-i tertip ile Arap alfabesi sırasına göre düzenlenmiş, ancak kafiye harfleri değişikçe başına aynı harfli birer rubâî yazılmış 888 gazel yer alır. Kıt'alar bölümünde 114 Türkçe kıt'a vardır. Bunlar da gazeller gibi Arap alfabesi sırasına göre dizilmiş ve 3'ü rubâî vezniyle yazılmıştır. Rubâiyyat bölümündeki 218 rubâî de gazeller ve kıt'alar gibi Arap harfli alfabe sırasına göre düzenlenmiştir. Rubâî sayısına, gazeller kısmında açıkladığı, her kafiye harfinin başındaki 28 rubâî dâhil edilmemiştir. Bunlarla birlikte divandaki rubâî sayısı 246'dır. Devamında 61 matla, 71 müfret, 186 muamma ve 30 lugaz bulunmaktadır.

Nüsha farkları metne ilişkin dipnotlarda (=apparat critique), ilgili oldukları nüsha kısaltmasıyla birlikte gösterilmiştir. Yeni yazıya aktarımda çeviriyazı işaretleri kullanılmış ve eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur.

NECATİ BEG (?–1509) DİVANI

Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Necati Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, XXVIII + 557 s.[86]

Eser, Ali Nihat Tarlan'ın uzun "Önsöz"üyle başlar, bunu metinde kullanılan transkripsiyon sistemini gösteren "Transkripsiyon" başlıklı bölüm takip eder. "Necati Beg Divanı Yazmaları" başlıklı bölümde karşılaştırmalı metnin oluşturulmasında yararlanılan 25 nüshanın tavsifi yapılmıştır[87]. Karşılaştırmalı metin (=edition critique), tavsifi yapılan nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi Kadızade Mehmed Efendi ile Millet Kütüphanesi Reşid Efendi bölümlerindeki yazmalar esas alınarak hazırlanmıştır. Ali Nihat Tarlan'ın önsözde belirttiği üzere, "elde tamamen sahih bir nüsha bulunmadığı" için, elde bulunanların "mahiyetlerine uygun bir metotla karşılaştırılıp, …eserin hakikatine yaklaşılmaya çalışılmıştır". Yanlış olduklarına kesin kanaat getirilen farklar tespit edilmemiştir. Ancak ne derece yanlış nüshalarla karşılaştırıldığı

[85] Yararlanılan nüshalar şunlardır: 1. Süleymaniye Ktp. Hamidiye Böl. K. 1118 (S1); 2. Süleymaniye Ktp. Hamidiye Böl. K. 1117 (S2); 3. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Efendi 488 (S3); 4. İstanbul Üniversitesi Ktp. İ[brahim] M[ahmud] Kemal İnal Böl. 3095 (Ü); 5. Ankara Milli Ktp. İbni Sina Yz. A. 3592 (A); 6. Millet Ktp. Ali Emiri Efendi Manzum Eserler, 418 (M). [bk. Ali Fuat Bilkan, "Nabi Divanlarının Nüsha Değerelendirilmesi", **Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Ankara 1996, S. 1, s. 91-118.]

[86] Eserin ilk baskısı için bk. Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Necati Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1963, XXIV+557 s. [M. N. Hacıeminoğlu, "Necati Beg Divanı (Prof. Dr. A. N. Tarlan)", **Türk Kültürü**, C. II, S. 16, Şubat 1964, s. 63-64.]; Necatî Bey Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayınlar için bk. Mehmet Çavuşoğlu, **Necatî Bey Divanı (Seçmeler)**, Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Yayını, İstanbul [tarihsiz], 269 s.; Süleyman Solmaz, **Necâtî: Hayatı, Sanatı, Eserleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 143 s.

[87] Yararlanılan nüshalar: 1. Üniversite Ktp. T.Y. 1755 (Ü1); 2. T.Y. 784 (Ü2); 3. T.Y. 3813 (Ü3); 4. T.Y. 1327 (Ü4), 5. T.Y. 5551 (Ü5); 6. T.Y. 5567 (Ü6); 7. T.Y. 2854 (Ü7); 8. T.Y. 615 (Ü8); 9. T.Y. 457 (Ü9) numaralı yazmalar; 10. Fatih Ktp. 3880 (F.a); 11. 3881 (F.b); 12. 3882 (F.c); 13. 3883 (F.d) numaralı yazmalar; 14. Süleymaniye Ktp. (Laleli) 1769 (Sl.a); 15. (Hacı Mehmet Efendi) 3451 (Sl.b); 16. 3721 (Sl.c); 17. (Kadızade Mahmut Efendi) 394 (Sl.d) numaralı yazmalar; 18. Millet Ktp. (Ali Emirî) 424 (M.a); 19. 426 (M.b); 20. 425 (M.c); 21. (Reşid Efendi) 774/1 (R.); 22. Topkapı Ktp. (Revan) 783 (Tr.); 23. (Koğuş) 960 (Tk.) numaralı yazmalar; 24. Diyarbakır Halkevi Ktp. 2660 veya 1078 (D.); 25. Amasya Beyazıt Umumi Ktp. 567 (A.) numaralı yazmalar.

hakkında fikir verecek derecede nüsha farklarının gösterildiği, gösterilen nüsha farklarının da çoğunlukla doğrulukları ihtimal dâhilinde olduğu belirtilmiştir. Dilcilere yardımcı olması amaçlanarak bazı imla farkları da gösterilmiştir.

"Necati Beg Hayatı" ana başlıklı bölümde şairin hayatı hakkında bilgiler verilmiş, "Necatî'nin şiir hakkında şuara Tezkirelerinin müteleaları" ile şuara tezkirelerinde şair hakkında söylenen ve onun şiir ve sanat anlayışını yansıtan parçalara yer verilmiştir.

Divan metni manzum-mensur bir "Mukaddime" ile başlar. Bu kısımda mesnevi türünde bir şiirle II. Bayezid'e bir övgü bulunmaktadır. Daha sonra "Kasideler" gelir. Kasideler "Kaside-i Na't-ı Resûl" başlıklı bir manzume ile başlar. Bunu gazel biçiminde "Na't-i Ali" başlıklı manzume takip eder. Divanda, başlıktaki na't ile birlikte 26 kaside vardır. Metnin devamında, mesnevi biçiminde "Mersiye-i Ester", 1 terci'-bend, 3 terkib-bend, 8 bentli bir murabba, mesnevi biçimli 1 tarih şiiri, 2 kısa mesnevi, 70 kıt'a, 10 müfret, 7 fert, 5 matla, 2 rubâî bulunmaktadır. Bu bölümdeki şiirler, yazıldıkları nazım biçimi ya da türü şiirin başında belirtilerek düzenlenmiştir. "Gazeliyyat" bölümünde ise Arap harfli alfabe sırasına göre düzenlenmiş 650 gazel vardır. Bu gazellerden ikisi mülemmadır. "Gazeliyyat-ı Farisî" başlıklı bölümde de 5 gazel, 1 kıt'a, 3 tarih manzumesi bulunmaktadır.

Metin kurulurken hiçbir yazma nüsha esas alınmamış, metin hazırlayan tarafından eleştirmeli yayın ilke ve yöntemleri göz önünde bulundurularak yeniden kurulmuştur. Eserde çeviriyazı işaretleri kullanılarak devrin dil özelliklerine uyulmuş, nüshalara ait farklar kısaltmalarıyla birlikte dipnotta gösterilmiştir.

NECATİ BEG (?–1509) DİVANI

Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Necati Beg Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 440 s. + [88 s. Tıpkıbasım].

Necati Beg Divanı'nın bu baskısı, ilki 1963, ikincisi 1997 yılında yapılan aynı basımlardan faydalanılarak, Akçağ Yayınevi'nin "Zirvedeki şiir Ustaları, Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkardığı divanlardan biridir. Yayınevi tarafından hazırlanan "Sunuş" yazısı sözü edilen seriden çıkan divan baskılarının tümünün başında yer alır. *Necati Beg Divanı* da yayınevinin bu "Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu hazırlayanın "Önsöz"ü takip eder.

"Necati Beg Hayatı" başlığı altında, şairin hayatı anlatılmış; bu bölümde ayrıca, "Necatî'nin şiir hakkında şuara Tezkirelerinin müteleaları" alt başlığında tezkirelerde şair hakkında söylenenlere yer verilmiştir.

şairin şiir ve sanat anlayışını yansıtan, tezkirelerden yapılan bu alıntılardan hemen sonra manzum-mensur bir "Mukaddime" ile divan metni başlar. Bu kısımda mesnevi türünde bir şiirle II. Bayezid'e bir övgü bulunmaktadır. Kasideler kısmı, kaside biçimli bir na't ile başlar. Bunu gazel biçiminde "Na't-i Ali" manzumesi takip etmektedir. Bu ikisi dışında bu bölümde 25 kaside yer alır. Kasidelerin bitiminde, mesnevi biçiminde "Mersiye-i Ester", 1 terci'-bend, 3 terkib-bend, 8 bentli 1 murabba, mesnevi biçiminde 1 tarih, 2 mesnevi, 70 kıt'a, 10 müfret, 7 fert, 5 matla, 2 rubâî yer almaktadır. "Gazeliyyât" bölümünde ise, eski divan tertibine göre düzenlenmiş 650 gazel bulunmaktadır. Bu gazellerden ikisi mülemmadır.

Eserde *Necati Beg Divanı*'nın 1963[88] yılında yapılan baskısı esas alınmıştır. İki baskı arasında şu farklar bulunmaktadır: 1963 baskısında yer alan "Transkripsiyon" ve karşılaştırmalı metnin oluşturulmasında yararlanılan 25 nüshanın tavsifinin yapıldığı "Necati Beg Divanı

[88] Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, **Necati Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1963, XXIV+557 s.

Yazmaları"[89] başlıklı bölümler yeni baskıya alınmamıştır.

Yeni baskıda yayınevinin tutumu nedeniyle yeni harfli metinde, çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş ve şiirlerin dil özelliklerinde dönemine uyulmayarak bugünkü şekle çevrilmiştir. Bu hususlar "Sunuş" kısmında belirtildiği gibi seriden çıkan divanların günümüz okuyucuları için yayına hazırlanmış olmasına bağlanmıştır.

"Sunuş"a eserin sonuna "yeni harfli metinlere ilaveten ilgi ve ihtiyaç duyanlar için her divanın güvenilir bir nüshasını[n] tıpkıbasım olarak" ekleneceği belirtilmiştir. Buna bağlı olarak baskının sonuna, *Necati Beg Divanı*'nın bir nüshasının tıpkıbasımı eklenmiştir. Ancak eserde tıpkıbasımın hangi nüshadan alındığını gösteren bir bilgiye rastlanılmamıştır. Tıpkıbasıma yaprak numaraları verilmediğinden, bir sayfaya küçültülerek iki yaprak yerleştirildiğinden ve yayınevinin baskı özensizliğinden dolayı hazırlanan divan metni ile orijinalini karşılaştırmak güçleşmiştir. Ek baskıdan öğrenildiğine göre eser, karşılaştırmalı olarak yayımlanmış, bu karşılaştırmada, tanıtılan nüshalardan hiçbirisi esas alınmamış, metin hazırlayan tarafından kurulmuştur.

NEDİM (1681?–1730) DİVANI

Muhsin Macit, **Nedim Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, XLI + 357 s. + [115 s. Tıpkıbasım][90].

Esere, yayınevi tarafından hazırlanan ve "Zirvedeki şiir Ustaları, Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkan bütün eserlerin başında yer alan "Sunuş" yazısıyla başlanmıştır. "İçindekiler" cetvelinden sonra eseri hazırlayanın "Önsöz"ü gelir ve bunu da "Kısaltmalar" izler. Kitap bundan sonra "Nedim'in Hayatı, Sanatı, Eserleri" ve "Bibliyografya" bölümlerinden oluşan inceleme ile "Nedîm Divânı (Metin)" ve "Nedîm Divânı (Tıpkıbasım)" bölümlerinden meydana gelmektedir.

"Önsöz"de *Nedim Divanı*'nın şimdiye kadar bilimsel metotlara uygun bir yayınının yapılmamış olmasına dikkat çekilmiş, bunda da Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Nedim Divanı* neşrinin etkili olduğu belirtilmiştir. Bazı araştırmacıların, şairin söz konusu yayında bulunmayan şiirlerini yayınlamaları, yenilerinin de bulunabileceği ihtimalini kuvvetlendirdiği söylenmiş, bu yayınları yapan araştırmacıların *Nedim Divanı*'nın, tenkitli metin yöntemlerine uygun olarak hazırlanmasının gereğine dair düşüncelerinin, *Nedim Divanı* üzerine bir doktora çalışması gerekli kıldığı belirtilmiştir. Bu eserin de, *Nedim Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)* adlı doktora tezinin[91] popüler yayını olduğu bildirilmektedir.

"Nedim'in Hayatı, Sanatı, Eserleri" (Hayatı, Sanatı, Eserleri) başlığında şairin hayatı kısa bir biçimde verilmiş, sanatı incelenmiş, onun sanat anlayışının, Nabi ve Nef'î etkisinden kurtularak kendine özgü bir hale gelmesinin aşamaları ve bu sanat anlayışının daha sonraki dönemlerdeki etkileri üzerinde durulmuştur. Nedîm'in "Eserleri" başlığında, onun divan dışındaki tercüme-telif eserlerinin isimleri verilmiş, divan üzerinde ayrıntılı bir şekilde durularak, divandaki şiirlerin nazım şekillerine göre sayısal dökümleri yapılmıştır. Divanın daha önceki eski ve yeni harfli baskıları değerlendirilerek, tenkitli metin kurmada kullanılan 11 nüshanın[92] sadece bulundukları yer ve

[89] Eserde Ahmed Paşa Divanı'nın İstanbul Kütüphanelerindeki 14 yazmasından söz edildiği halde **İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu**'nda verilen yazmaların sayısı 17'dir.

[90] Nedim Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayınlar için bk. Şevket Kutkan, **Nedim Divanı'ndan Seçmeler**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, 252 s.; Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, 252 s.; Coşkun Ak, **Nedim: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'ndan Seçmeler**, Gaye Kitabevi, Bursa 2000, 172s.; Muhsin Macit, **Nedîm Hayatı, Eserleri ve Sanatı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2000, 159 s.

[91] Muhsin Macit, **Nedim Divanı: İnceleme-Tenkidli Metin**, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, CV+514 s. (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa İsen).

[92] Metin kurulurken karşılaştırılan nüshalar: 1. Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi No: 675; 2. DTCF Ktp. Muzaffer Ozak No: 177; 3. Azerbaycan-Bakü Yazmalar Arşivi B. 486 No: 11627; 4. İstanbul Üniversitesi Ktp. TY. 2829; 5. Türk Tarih

numaralar verilmekle yetinilmiştir. Divanın tenkitli metnini hazırlamak için, değişik kütüphanelerdeki yazma nüshalar ve mecmuaların tarandığı, nüshaların "tenkitli metin kurma yöntemlerine göre" belirlenip karşılaştırılarak "Nedîm'in tertib ettiği orijinal nüshaya en yakın metni ortaya çıkarma yoluna" gidildiği, metin kurarken karşılaştırılan nüshaların künyelerinden önce bildirilmektedir. "Bibliyografya", metinden önceki son kısımdır.

Eser hazırlanırken Halil Nihad Boztepe (*Divan-ı Nedim*, İstanbul 1921) ve Abdulbaki Gölpınarlı (*Nedim Divanı*, İstanbul 1951, [6] + XI + 470 s.) baskılarından da yararlanılmıştır.

"Nedîm Divânı (Metin)" bölümündeki şiirler "Kasîdeler", "Kıtalar", "Nazmlar", "Mesnevîler", "Musammatlar", "Gazeller", "Müstezâdlar", "Rübailer" ve "Matlalar ve "Müfredler" sırası gözetilerek sıralanmıştır. Metin kısmı "Kasideler"le başlar. Burada 1'i na't, 5'i tarih 44 kaside vardır. "Kıt'alar" bölümünde 33 kıt'a ve 55 tarih kıt'ası (88 kıta), "Nazmlar" altında, 1'i Çağataycа 13 nazm; "Mesneviler" bölümünde 2'si lugaz türünde 3 mesnevi; "Musammatlar" bölümünde 1 terkib-bend, 1 terci'-bend, 2 mütekerrir müseddes, 1 tardiye. 5 tahmis, 1 muhammes, murabba biçimiyle 46 şarkı ve 2 koşma yer alır. "Gazeller" bölümünde kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırası esas alınarak düzenlenmiş 166 gazel vardır. "Müstezadlar" başlığı altında 2 müstezad, "Rubailer" bölümünde 11 rubâî, "Matlalar ve Müfredler" bölümünde 3 müfret, 20 matla yer almaktadır.

Metnin verilişinde, popüler baskı kaygısıyla, yayınevinin bu seriden çıkan diğer eserlerinde olduğu gibi, çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş ve şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış, bugünkü şekle çevrilmiştir.

Akçağ Yayınevi "Sunuş" yazısında bu seriden çıkan bütün eserin sonuna güvenilir bir [yazma] nüshanın da tıpkıbasımının ekleneceğini belirtmesine rağmen kitabın sonunda, orijinal metni Halil Nihad Boztepe'nin hazırladığı eski harfli baskının (*Divan-ı Nedim*, İstanbul 1921) tıpkıbasımı verilmiştir. Hazırlanan yeni harfli divan metnine, arkadaki eski harfli baskıya uygun olarak sayfa numarası verilmediğinden, hazırlanan divan metni ile eski harfli metni karşılaştırmak zorlaşmıştır. Metin bölümündeki şiirlere kendi içerisinde Arap rakamlarıyla sıra numarası verilmiş, beyit esasına dayalı nazım şekilleri beşer beşer artan şekilde numaralandırılmıştır. Kitabın yeni harfli metnine kadar olan inceleme bölümüne Romen rakamlarıyla, "Metin" bölümüne de Arap rakamlarıyla numara verilmiştir.

NEF'Î (1572–1635) DİVANI

Yard. Doç. Dr. Metin Akkuş, **Nef'î Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, 335 s. + [74 s. Tıpkıbasım][93].

Eser, Akçağ Yayınevinin "Zirvedeki şiir Ustaları, Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkardığı bütün eserlerin başında yer alan ortak "Sunuş" yazısıyla başlamıştır. Bu seriden çıkan Fuzûlî, Şeyhî, Ahmet Paşa, Hayalî ve Niyâzî-i Mısrî divanlarında olduğu gibi bu kitapta da önsöz bulunmamaktadır. Baskısı yapılan bir esere önsöz konulmaması, yayınevinin baskı konusundaki özensizliğinin bir göstergesidir. Yayınevi "Sunuş" yazısında, yayınladığı "bu divanlardan bir

Kurumu Ktp. Y. 13; 6. Mevlânâ Müzesi Ktp. Abdülbaki Gölpınarlı Bağışları, No: 41; 7. Millet Ktp. Ali Emiri Manzum Eserler No: 431; 8. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine 1000; 9. Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar No: 2334; 10. İstanbul Üniversitesi Ktp. Önülemin No: 3112; 11. Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi No: 673.

[93] Murat Adalı, "Klasik Edebiyatla İlgili Üç Yeni Yayın: Nef'i Divanı ve Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler", **Polemik**, 13 (Nisan-Mayıs 1994), s. 43-44; Gencay Zavotçu, "Nef'i Divanı", **Yedi İklim**, C. 7, S. 53 (Ağustos 1994), s. 80.; Nef'i Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Abdülkadir Karahan, **Nef'i Divanı'ndan Seçmeler**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1972, VII+207 s.; Kültür Bakanlığı, Ankara 1985, VII+203 s.; GÜEF, İstanbul 1986, XV+217 s.; Kültür Bakanlığı, Ankara 1992, 210 s.

kısmının daha önce akademik yayınları"nın yapıldığını belirtmiştir. Bu özelliğe sahip eserlerden, Fuzûlî, Nailî, Usûlî, Yunus Emre, Ahmet Paşa, Hayalî ve Necatî divanlarının bilimsel niteliğe sahip baskıları daha önceden yapılmıştır. Bunun dışında baskısı yapılan şeyh Galib, Nedim, Nef'î, Nesimî ve Niyâzî-i Mısrî divanları da öncesinde doktora tezi olarak hazırlanmış, ancak baskısı yapılmamış çalışmalardır. *Nef'î Divanı* da kitabın herhangi bir yerinde belirtilmese de araştırmacının doktora tezidir[94].

Yayınevinin "Sunuş" yazısını "İçindekiler" takip eder. "İçindekiler" başlığı altında, "Hayatı", "Kişiliği", "Sanatı", "Eserleri", "Kaynakça" ve "Dîvân" ana başlıkları bulunmaktadır. Bu başlıklarda şairin hayatı, sanatı ve eserleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Özellikle "Sanatı" başlığı altında Nef'î'nin şair kimliğinin ortaya çıkışında etkili olan ve onu besleyen kaynaklar üzerinde durularak, şairin edebî kimliğinin üstün tarafları ile şiirinin farklı yönlerine işaret edilmiştir. "Eserleri" başlığında şairin Türkçe Divanı üzerinde biraz daha ayrıntılı durulmuş, diğer eserleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Divan metni öncesinde, "Kaynakça" ile metin oluşturulurken yararlanılan 8 yazma nüshanın[95] künyelerinin verildiği sayfalar yer alır. Bu bölümde ve metin kısmında, yayınevinin bu seriden çıkan diğer yayınlarının birçoğunda olduğu gibi baskı özensizliğinden kaynaklanan hatalar yer almaktadır. İnceleme kısmında verilen 28 dipnottan hiçbirinin eserde yer almaması, metnin notlandırılması bakımından önemli bir problem olarak göze çarpmaktadır.

Metin kısmı klasik divan tertibine uygun olarak "Kasideler"le başlar. *Nef'î Divanı*"nda 2'si na't, 1'i Mevlevi medhiyesi olmak üzere 63 kaside vardır. Çalışmada ise, numaralandırma yanlışından dolayı kaside sayısı 62 olarak görünmektedir. "Musammatlar" bölümünde 1 müseddes, 1 tesdis, 5 bentlik bir "Saki-name" (terkib-bend) ve 1 mesnevi yer alır. "Kıt'a-i Kebireler" başlığı altında 10 kıt'a-i kebire bulunur. "Gazeller" bölümünde de kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırasına uygun olarak dizilmiş 144 gazel olduğu hâlde, metinde nedeni anlaşılamayan (7/1, 7/2, 7/3…) gibi bir numaralama tekniği kullanıldığından sayı 10 eksik görünmektedir. Bunlardan başka divanda 2 kıt'a, 6 nazm, 5 rubâî ve 18 müfret (17'si matla, 1'i müfred) bulunmaktadır.

Yayınevinin "Sunuş" yazısına göre, bu ve benzeri eserler, günümüz okuyucusu hedeflenerek yayına hazırlanmıştır. Bu yüzden sözü edilen diğer eserlerde olduğu gibi, bu eserde de çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş ve şiirlerin dil özellikleri bugünkü şekle çevrilmiştir.

Kitabın sonuna, numara verilmemiş 75 sayfalık, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 2701/1 numarada bulunan nüshanın tıpkıbasımı eklenmiştir. Yaprak numaraları gösterilmiş olan tıpkıbasım, üç sayfa bir sayfaya sığacak şekilde hazırlanmış, hazırlanan yeni harfli divan metninde yaprak numaraları kaldırıldığı için yine orijinali ile metni karşılaştırmak güçleştirmiştir.

NEŞATÎ (?–1674) DİVANI

Mahmut Kaplan, **Neşatî Divanı**, Akademi Kitapevi, İzmir 1996, XIII + 180 s.[96]

Eser "İçindekiler"le başlar. "İçindekiler" başlığı altında "Önsöz", "Metin Teşkilinde Kullanılan Neşâî Divanı Nüshaları", "Divan" ve "Şehrengiz" başlıkları yer alır.

[94] Metin Akkuş, **Nef'i, Sanatı ve Türkçe Divanı: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, 547 s. (Danışman: Doç. Dr. Haluk İpekten).

[95] Divan metni, 1. Atıf Efendi Ktp.2213/2; 2. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine 960; 3. Adana Atatürk Bilim ve Kültür Müzesi 257; 4. Milli Ktp. Yz. A 1570; 5. İstanbul Üniversitesi Ktp. 5488/2; 6. Süleymaniye Ktp. Ayasofya 3979; 7. Esad Efendi 2701/1; 8. İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty. 5722 numaralı yazmalardan yararlanılarak kurulmuştur. [Metin Akkuş, "Nef'î Divanı"nın Metin Tenkidi Öncesi Nüshalar İçeresinin Tesbiti Üzerine", **Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Ankara 1996, S. 1, s. 63-90.]

[96] M. Ziya Bağrıaçık, "Neşatî Divanı"nın Tenkitli Metninin Yayımlanması Üzerine", **Bilge**, S. 14, (Güz 1997), s. 53.

Eserin "Önsöz"ünde, Neşâtî'nin hayatı ile ilgili kısa bilgiler verilmiş, Neşâtî üzerine yapılmış çalışmalardan söz edilmiş, bu çalışmanın da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu yönetiminde hazırlanmış yüksek lisans tezinin[97] gözden geçirilmiş yeni şekli olduğu söylenmiştir. Söz konusu tez, daha sonraki karşılaştırma ve araştırmalarla genişletilmiş, bu bakımdan çalışmaya yeni bir eser olarak kabul edilebilir. Araştırmacı, kataloglara geçmemiş veya gözden kaçmış 5 yeni *Neşâtî Divanı* yazmasına rastladığını, böylece yazma sayısının 19'a çıktığını, bu yeni divan nüshaları ve şiir mecmualarından, Neşâtî'nin Riyazî-zâde'ye yazdığı 1 medhiye, 8 gazel, 3 rubâî, 1 murabba, 2 kıt'a ve 3 matlanın tespit edildiğini söylemiştir. Araştırmacının bu tespitleri sonucunda, *Neşâtî Divanı*'nda, başlık konmamış ilk 27 şiirin kaside olarak numaralandırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bunlardan, düzenlemede yerlerinin burası olmaması gerek 17 nolu şiir terkib-bend ve 26 nolu şiir de bir kıt'a-i kebiredir. 25 kasidenin ise 3'ü na't, 1'i miraciye, 1'i mersiyedir. Metin neşrindeki şiirler yazmalardaki biçimine sadık kalınarak verildiğinden bu tür sorunlar meydana gelmiştir. Kasidelerden sonra 1 tahmis ve 1 murabba yer alır. Divan 137 gazel, 5 rubâî, 2 kıt'a, 4 tarih, 3 matla ve 144 beyitlik *Şehr-engiz* başlıklı bir mesnevi ile son bulur.

"Metin Teşkilinde Kullanılan Neşâtî Divanı Nüshaları" başlığı altında divanın 19 yazma nüshası[98] sıralanmış, hazırlanan tenkitli metne göre nazım şekillerinin içerik dökümü yapılmıştır.

Eserde, *Neşâtî Divanı*'nın tenkitli metni yeniden hazırlanırken, yüksek lisans tezinde kullanılan yazma nüshalar dışında yeni nüshaların da kullanıldığı belirtilmektedir. Bu nüshalardan en hacimlisi olan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 545 numarada kayıtlı yazma, metin teşkilinde esas alınmıştır.

Yazar divanı hazırlarken amacını, Neşâtî'nin tespit edilen "bütün şiirlerini günümüz okuyucu ve araştırmacılarına sunmak, ayrıca Sebk-i Hindî şiiri üzerinde çalışacaklara tenkitli bir divan metniyle, bu konuda yapacakları araştırma ve incelemelerde yardımcı olmak" şeklinde ifade etmiştir.

Divanın tenkitli metninde, transkripsiyon (=yazı çevrimi) işaretleri kullanılmış, nüsha farkları divan nüshalarının tanıtımında belirlenen kısaltmalarla dipnotlarda gösterilmiş ve şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur. Metinde her şiirin üzerine vezni yazılmış, manzumeler bulundukları bölüm içerisinde Arap rakamlarıyla birden başlayarak numaralandırılmıştır.

NEVRES-İ KADÎM (1703–1757), NEVRES-İ KADÎM VE TÜRKÇE DÎVÂNI

Hüseyin Akkaya, **Nevres-i Kadîm ve Türkçe Dîvânı, İnceleme, Tenkitli Metin ve Tıpkıbasım (1. Kısım: İnceleme, 2. Kısım: Tenkitli Metin ve Dizin)**, 2 C., Cambridge, Mss.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1. Cilt, 1995, XVI + 169 s., 2. Cilt, 1996, 8 + 380 s.[99]

[97] Mahmut Kaplan, **Neşâtî Divanı**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Anabilim, Ankara 1981.

[98] Divanın tespit edilen yazma nüshaları: 1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 545; 2. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. 462/2; 3. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 937; 4. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 958; 5 .Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 964/3; 6. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, R. 798/2; 7. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 942; 8. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 699/3; 9. Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyh Murat Ef. (Darülmesnevi), 417; 10. Millet Kütüphanesi (Mzm.), 499; 11. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 9727; 12. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 462/2; 13. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Önsözde Mülemin M. Kemal Önal), Ty. 3444; 14. Ankara il Halk Kütüphanesi (Cebeci) Ty. 943; 15. Ankara il Halk Kütüphanesi (Cebeci) Ty. 1241; 16. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Ty. 4959/7; 17. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Ty. 233; 18. İstanbul Belediye Kütüphanesi, Ty. 445/1; 19. Milli Kütüphane, Ty. F.B. 321.

[99] Kitabın orijinal künyesi: Hüseyin Akkaya, **Nevres-i Kadim and His Turkish Divan Part I: Textual Analysis, Critical Edition and Facsimile: Nevres-i Kadim ve Türkçe Divanı 1. Kısım İnceleme, Tenkidli Metin ve**

Eser "İçindekiler. Contents", "Ön Söz", "Kısaltmalar" ve "Giriş"ten sonra, araştırmacının da "Ön Söz"de belirttiği gibi üç kısımdan meydana gelmektedir. Birinci cilt tamamen çalışmanın birinci kısmına yani divanın incelemesine ayrılmıştır. Birinci kısım "Giriş" bölümü ile "Nevres-i Kadîm'in Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti" ana başlığıyla dört bölüm olarak ele alınmıştır. "Giriş" bölümünde Nevres-i Kadîm'in yaşadığı dönemdeki Osmanlı Devleti'nin siyasî durumu genel hatlarıyla özetlenmiş, sonrasında XVIII. yüzyılın ilk yarısındaki Divan şiirinin özellikleri ve önemli şahsiyetlerine değinilmiştir.

Birinci kısmın ilk bölümünde "Hayatı" başlığı altında şairin hayatı detaylı bir şekilde ele alınıp işlenmiştir. İkinci bölümde "Eserleri" başlığında şairin Türkçe Divan'ı dışındaki diğer eserleri "Manzum Eserleri" ve "Mensur Eserleri" olarak ayrılıp, 3 manzum ve 4 mensur eseri şekil, muhteva (=içerik), dil ve ifade özelliklerine göre incelenerek tanıtılmıştır. Araştırmacı divanı üçüncü bölümde kapsamlı olarak ele aldığı için, burada sadece adını anmakla yetinmiştir. Üçüncü bölümde hazırlanan tenkitli metin esas alınarak divan "şekil Özellikleri" başlığında tertip şekli, nazım şekilleri ve türleri, vezin, kafiye, aliterasyon ve asonans alt başlıkları ile ele alınmıştır. "Muhteva Özellikleri", aşk, şarap; gurbet ve ıstırap, ferdî şikâyetler, sosyal şikâyetler ana başlıkları ile ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. "Dil ve İfade Özellikleri" de çeşitli yönlerden değerlendirilerek ortaya konulmuştur. Dördüncü bölümde Nevres'in şiirinin geniş bir değerlendirilmesi yapılarak edebî bakımdan mahiyeti ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. "Edebî Şahsiyeti", "şiirinin Özellikleri", "Etkilendiği şairler ve Onlara Yazdığı Nazireler" ile "Etkilediği şairler ve Nevres'e Yazılan Nazireler" başlıkları altında, kendinden önceki şairlerin Nevres'e tesirleri, Nevres'in devrindeki ve sonraki şairlere etkileri örnekleriyle gösterilmiştir. İncelemede elde edilen "Sonuç"lar, birinci kısmın sonunda ayrı bir başlık altında maddeler hâlinde sıralanmış, ardından "Bibliyografya" ve genel bir "Dizin" ilave edilerek birinci cilt tamamlanmıştır.

Eserin ikinci cildinde çalışmanın ikinci ve üçüncü kısımları yer almaktadır. İkinci kısım "Metin Tespitiyle Alâkalı Bazı Hususlar", "Türkçe Divan" ve "Dizin" alt başlıklarıyla üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde metin tespitiyle ilgili hususlar dile getirilmiştir: Önce tespit edilen 23 nüshanın[100] tavsifi yapılmış, daha sonra bu nüshalar çeşitli açılardan değerlendirilip nüsha şeceresi çıkarılmıştır. Daha sonra tenkitli metin için seçilen 7 nüshanın seçiliş sebepleri açıklanmış, ardından divan metninin kurulmasında izlenen yol, maddeler hâlinde ve oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde divanın tenkitli metnine yer verilmiştir. Divan, klasik divan tertibine uygun olarak mürettep bir özellik göstermektedir. şiirlerin sıralanışında gerekli görülen bazı durumlar dışında (SE) nüshasının tertibine uyulmuştur. Divanda sırasıyla "Kasideler", "Tarihler", "Musammatlar", "Gazeller", "Lügaz ve Muammalar", "Rübai, Kıt'a ve Nazımlar", "Müfredler"

Tıpkıbasım, Cambridge, 1995, 1. ksm., XIV, 169 s.; Hüseyin Akkaya, **Nevres-i Kadim and his Turkish Divan Part II Textual Analysis: Critical Edition and Index: Nevres-i Kadim ve Türkçe Divanı (2. Tenkidli Metin ve Dizin) İnceleme, Tenkidli Metin ve Tıpkıbasım**, Cambridge, 1996, 2. ksm. 380 s.

[100] Divanın nüshaları: 1. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bl., nr. 2700. (=SE).; 2. Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa Bl., nr. 563. (=SH).; 3. Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik Bl., nr. 309. (=SY).; 4. Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu Bl., nr.746. (=SA).; 5. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 159. (=Ü1); 6. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 2798. (=Ü2); 7. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 1748, yk.1b-149a. (=Ü3); 8. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 9726. (=Ü4); 9. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 6, yk. 17b-98b. (=Ü5).; 10. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 3414. (=Ü6).; 11. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY 3303. yk. 1b-109a (=Ü7); 12. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., İbnülemin Bl. Nr. 2533. (=İ), 13. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., İbnülemin Bl. nr. 2648. (=İ1).;14. Millet Ktp., Ali Emirî Bl. Manzum Eserler, nr. 468/1. (=A). 15. Millet Ktp., Ali Emirî Bl. Manzum Eserler, nr. 467/1. (=A1).; 16. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine, nr. 880. (=T); 17. Divan Edebiyatı Müzesi [=Galata Mevlevihanesi] Ktp., nr. 346. (=D); 18. Râşid Efendi Ktp. Nr. 1279. (=K).; 19. Der-Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek, nr. 734.[1] (=V).; 20. Tubinger Devlet Ktp., nr. 1446[2] (=T1).21. Mısır Millî Ktp., Türkçe Eserler Bl., nr. M., Edebü Türkî, 56.[3] (=M1).; 22. Manisa İl Halk Ktp., nr. 5182. (=M2); 23. Edirne İl Halk Ktp., nr. 2137/2. (=E).

bölümleri yer almaktadır. Metin kısmına göre; biri tarih, biri *Niyâz-nâme* olmak üzere 27 kaside, 77 tarih kıt'ası, 3 musammat, 148 gazel, 17 lügaz ve muamma (10 muamma, 7 lügaz), 29 rubâî, kıt'a ve nazımlar (8 rubâî, 11 kıt'a, 10 nazım), 16 müfret yer alır.

Metinler kısmının devamı olan üçüncü bölümde ise divanın "Özel İsimler Dizini" ile Arapça ve Farsça "Tamlamalar Dizini"ne yer verilmiştir.

Tenkitli metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur. Her şiirin üzerine vezni konulmuş, bulunduğu nüshada ilk beytinin yer aldığı yaprak numarası da dipnotta gösterilmiştir. Nüsha farkları gösterilirken aynı mısradaki birden fazla kelime ve açıklama cümleleri arasına yatık tek çizgi (/); aynı beytin mısraları arasında ise yatık çift çizgi (//) kullanılarak, ait oldukları nüshaların kısaltmalarıyla birlikte dipnotlarda verilmiştir. Metindeki vezin ve anlam eksikliklerini tamamlamak için eklenen hece ve kelimeler [ ] içerisinde gösterilmiştir.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ (1618–1694) DİVÂNI

Yard. Doç. Dr. Kenan Erdoğan, **Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (Tenkitli Metin)**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, CXCVI + 262 + [48 s. Tıpkıbasım].[101]

Eser, "İçindekiler", yayınevinin "Sunuş" yazısı, "Giriş"ve "Kısaltmalar"dan sonra yer alan üç bölümden meydana gelmiştir. Önsöz'ün yer almadığı çalışmada, yayınevinin "Sunuş[102]" yazısından sonra gelen uzun ve dipnotlu "Giriş" bölümünün bir kısmı, kitabın genel tanıtımının yapıldığı bir "Önsöz" yerine yazılmış gibidir. Bilindiği gibi "Giriş" başlığı altında okuyucunun ilerideki bölümleri daha iyi anlayabilmesine zemin hazırlanır. Mutlaka bulunması gerekmeyen bu başlık konulunca buradan beklenen de, XVII. yüzyıldaki edebî gelişmenin tespiti ile incelenen şairin ve eserinin bu genel çerçeve içinde yerine oturtulmasıdır. Bu bakımdan burayı bir giriş olarak kabul etmek de imkânsızdır. Kitabın birinci bölümü bir çalışmanın girişi olabilecek özelliktedir.

"Giriş"in başında araştırmacı, tasavvuf edebiyatında Yunus Emre takipçisi ve divan şiirini de oldukça iyi bilen bir isim olarak Niyâzî-i Mısrî'nin divanının yüzden fazla yazma nüshası, eski ve yeni harflerle de 25'ten fazla baskısının olmasına rağmen bilimsel bir bakış açısıyla incelenmediğini belirterek, bu boşluğu doldurmak için Niyâzî-i Mısrî ve Divanı üzerinde çalışmayı düşündüğünü ifade etmiştir. "Giriş" bölümünde Niyâzî-i Mısrî ve eserleri üzerine, daha çok lisans, yüksek lisans ve makale düzeyinde yapılan çalışmalara değinen yazar, tıpkı bir önsözde olduğu gibi kendi çalışmasında neler yaptığını özetlemiştir.

Birinci bölümde, "XVII. Yüzyılda Türk Dünyasına Genel Bir Bakış" başlığında şairin yaşadığı yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin siyasal ve sosyal durumu, ekonomik yapısı, kültürel-edebî durumu ile Osmanlı sınırları dışındaki Türk edebiyatı üzerinde ana hatlarıyla durulmuştur.

İkinci bölümde "Niyâzî-i Mısrî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri" başlığında, şairin

[101] Kitabın adı dışkapakta **Niyâzî-i Mısrî Dîvânı** olarak geçmektedir. Eserin yeni baskısı için bk. Kenan Erdoğan, **Mısrî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (Tenkitli Metin)**, Akçağ Yayınları, Ankara 2008, 432 s.

[102] Yayınevinin "SunuŞ"yazısı incelendiğinde, **Niyâzî-i Mısrî Dîvânı**'ndaki yayın özellikleriyle "SunuŞ"ta verilen yayın kıstaslarının örtüşmediği görülmektedir. Akçağ Yayınevi daha önce çıkardığı *Divan ve Halk Klasikleri* ile *Mesneviler* için tasarladığı yayın kriterlerini içeren "SunuŞ"yazısını bu yayına göre tashih etmeden aynen kullanmıştır. Burada belirtilen ve yayınevinin bu yayınıyla uyuşmayan kimi yayın özellikleri söyle gösterilebilir: "…Divanlarda olduğu gibi, bu eseri de günümüz okuyucusunu hedefleyerek çıkarıyoruz. Bu cümleden olarak yayınlarımızda transkripsiyon işareti kullanmıyor, yazıldıkları dönemin değil, günümüz söyleyişini tercih ediyoruz. Çünkü özellikle gençler, „idüm" lerin, „idüm" „etüm" lerin „itdüm" şeklinde okunmasını çok yadırgıyorlardı. Tabiatıyla biz, bu eserlerin öncelikle akademik yayınları yapıldıktan sonra bu tarzda neşirlerinin uygun olacağını kabulleniyoruz. … Yeniharfli metinlere ilaveten ilgi ve ihtiyaç duyanlar için her eserin güvenilir bir nüshasını tıpkı basım olarak veriyoruz…"

"Hayatı", temel kaynaklara inilerek menkabevî ve tarihî hayatıyla birlikte verilerek sağlam bir biyografi ortaya konmaya çalışılmıştır. "Edebî Kişiliği"nde, şiirlerin muhtevası, nazım şekilleri, vezin, kafiye, dil ve üslûp, etkilendiği ve etkilediği kişiler ve bestelenmiş şiirlerine yer verilmiştir. "Eserleri" başlığında Türkçe ve Arapça eserleri hakkında kısa bilgiler verilerek bu eserlerin tespit edilebilen nüshalarının kütüphane numaraları gösterilmiştir. Bu bölümün sonunda çalışmada kullanılan kitap ve makalelerin alfabetik olarak verildiği "Kaynakça" yer almaktadır.

Üçüncü bölümde, "Nüshaların Tanıtılması" başlığında, tenkitli metnin hazırlanmasında yararlanılan 7 nüsha ve 1 mecmuanın[103] tanıtımı yapılmıştır. Sekiz nüshanın tanıtımından sonra "Nüshaların Değerlendirilmesi" başlığı altında nüsha sayısının çokluğu nedeniyle diğer nüshalar özelliklerine göre kendi arasında yedi başlıkta gruplandırılıp ulaşılamayan nüshalara da değinilerek bir nüsha şeceresi çıkarılmıştır. Divan metni, biri taşbaskı 7 yazma nüsha ile *Mecmua-i Kelimat-ı Kudsiyye*'deki şiirler ilave edilerek ve hiçbir nüsha esas alınmadan, hazırlayan tarafından kurulmuştur.

"Karşılaştırmalı Divan Metni–Dîvân-ı Niyâzî" başlığı altında tenkitli metin yer almaktadır. Divanda kaside nazım şekli yoktur. Şiirlerin büyük çoğunluğu gazeldir. Ancak içerdiği konu bakımından ilahi sayılırlar. Bu yüzden divanın bir adı da *Divan-ı İlâhiyât*tır. Gazellerin büyük çoğunluğu musammat gazeldir. Şiirlerde hece ve aruz birlikte kullanılmış, şiirler çoğunlukla hece vezni ile yazılmıştır. Şiirlerin tertibinde tam ve en eski tarihli (1110 H.=1699 M.) bir nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Murad Ef. 43/1 numaradaki nüsha esas alınarak bu nüshaya aynen uyulmuştur. Bu nüsha nazım şekillerine göre değil "huruf-ı hecâ" adı verilen şiirlerin sonundaki kafiyelerin elifbâ sırasını esas alan bir yaklaşımla tertip edilmiştir. Divanın tenkitli metninde nazım şekillerine göre şiir sayıları şöyledir: 3'ü mülemma, 23'ü hece vezinli 182 gazel, 7 murabba, 4 muhammes, 1 tahmis, hece vezniyle 3 dörtlü, 2 de beşi manzume yer almaktadır[104]. Metinde toplam 199 şiir yer alır. Eserin sonunda, divanın bir yazma nüshasının tıpkıbasımının verileceği sebep gösterilerek, Arapça şiirlerin ayrıca verilmediği belirtilmiştir. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur. Manzumelerin sonunda, şiirlerin karşılaştırmada kullanılan nüshalarda hangi yaprakta bulunduğu kısaltmalarıyla gösterilmiş, nüsha farkları dipnotlarda ait oldukları nüsha kısaltmalarıyla verilmiştir.

Son bölümde "Sözlük" ve tıpkıbasım yer alır. Divan nesirlerinde, o çalışmayı orijinal kılan yönlerinden biri de sonuna eklenecek olan "Mecazlar Sözlüğü" olabilir. Böyle bir çalışmanın, metni hazırlayanın metne daha iyi nüfuz etmesini sağlayacağı ve şairin üslubunu daha iyi tanıyıp anlatmasına yardımcı olacağı açıktır. Özellikle divan metinleri için hazırlanan sözlüklerin ise, divanda gerçek anlamları dışında kullanılan kelimeleri ve kelime gruplarını madde başı olarak alan ve bunların hangi anlamda kullanıldıklarını gösteren çalışmalar olması gerekir. Bu tür fonksiyonel sözlük çalışmalarına olan ihtiyaç göz ardı edilemez. Bu ve benzeri çalışmalarda yapılan sözlük çalışmaları ise alfabetik kelime dizininden başka bir fonksiyon taşımamaktadır.

Eserin sonuna, metin kurulu şundada esas alınan (S1) Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Murad Bölümü 43/1'de kayıtlı nüsha, numarasız 48 sayfalık tıpkıbasım olarak eklenmiştir. Kitabın sonuna eklenen tıpkıbasıma yaprak numaraları konulmadığından hazırlanan divan metni ile

[103] Yararlanılan nüshalar: 1. Süleymaniye Ktp. Mehmed Murad Ef. 43/1 (S1); 2. Milli Ktp. A. 1960/1 (M); 3. Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan 384/1 (S2); 4. Erzurum, Seyfettin Özege Ktp. Agâh Sırrı Levend Kitapları 254 (SÖ); 5. Marburg, Staatsbibliothek Ms. Or. Oct. 2522 (B); 6. Selçuk Eraydın Özel Kitaplığı (SE); 7. Taşbaskı 1260 (T); 8. **Mecmua-i Kelimat-ı Kudsiyye**, Bursa Orhan Ktp. 690 (MKK).

[104] Araştırmacının yayınladığı Divan metnindeki şiirlerin şekilleri ve sayıları incelemedeki kendi ifadesiyle örtüşmemektedir. Yazar, tenkitli metinde "bir küçük mesnevi, yedi murabba, dört muhammes, bir müseddes, iki tarih, dört mülemma gazel, üç tahmis" biçiminde belirli ve "naatler, methiyeler, birçoğu musammat gazel ve ilahiler" biçiminde belirsiz bir içerik bildirdikten sonra, "toplam 197 Türkçe, 16 Arapça şiir mevcuttur" demektedir.

orijinalini karşılaştırmak güçleşmiştir.

HARPUTLU RAHMİ (1802–1884) DİVANI

Naci Onur, İbrahim Kavaz, **Harputlu Rahmi Divanı**, Gazetpaşa Vakfı Yayınları, Ankara 1996, [6] + 357 + 8 s.

Eser "Önsöz"le başlar, arkasından "İçindekiler" gelir. "İçindekiler"e göre çalışmanın bölümleri: "19. Yüzyılda Edebî Durumumuz", "Rahmî ve Hayatı", "Sanâtına Dair", "Divân-ı Rahmî (şiir-Nesir)", "Matbu Divanından ve şiirlerinden Örnek Sayfalar" şeklindedir. Kitapta kaynakça yer almamaktadır.

"19. yüzyılda Edebî Durumumuz" başlığı altında yer alan bir buçuk sayfalık kısım, bu yüzyıldaki edebî durumu özetlemek için bile yeterli olmayan basit ve eksik bir değerlendirmedir.

"Rahmî ve Hayatı" başlığında, kaynaklara dayandırılmaksızın şairin hayatı hakkında çok kısa bilgi verilmiştir. Bundan sonraki başlık her ne kadar şairin sanatına ayrılmış olsa da bu başlığın devamında onun baskısı yapılan divanı, şairliği ve özellikle tarih yazıcılığı, etkilendiği şairler hakkında bilgi verilmiş ve etkilendiği şairlerle şiir ilişkileri beyit ve gazel düzeyinde gösterilmeye çalışılmıştır.

"Sanâtına Dair" başlığı altında ise divanındaki kimi manzumelerin özelliklerine vurgu yapılmış, bazı şiirleri kısaca tanıtılmıştır.

Divanın içeriği hakkında düzenli bir bilginin bulunmadığı bu çalışmada, toplam yirmi sayfa tutarındaki bölümlerden sonra "Divan-ı Rahmi" başlığı altında divanın metni ile bugünkü Türkçesi verilmiştir. Böylece kitabın sol tarafı metne, sağ tarafı ise şiirlerin günümüz Türkçesine aktarımına ayrılmıştır. "Önsöz" de çalışmanın amacı için "…Harputlu Rahmi'nin matbu divanını incelemeyi, günümüz alfabesine ve nesre çevirmeyi uygun gördük." ve "…her sayfanın bir yüzünde şiir verilirken, diğer yüzünde de o beyitlerin bugünkü dille ifadesi nesir şeklinde verildi" gibi ifadelere rastlansa da günümüz Türkçesiyle ifade edilmesinin amacı tam olarak belirtilmemiştir.

Divan metninden önceki bölümlerden anlaşıldığına göre bu çalışma, şairin ölümünden iki yıl sonra şiirlerinin bir kısmı dışarıda bırakılarak bir kısmı da toplanarak 1303 H.=1886 M. tarihinde Vilayet Matbaasında Hacı Hayri Bey tarafından bastırılmış divanı ile hazırlayanlar tarafından tespit edilmiş oniki adet manzumenin günümüz alfabesine aktarılmasından ibarettir.

Metin kısmının başında 9 beyitlik bir "Besmele" manzumesi vardır. Divanda 6 kaside, 2 terci'-bend, Esad Paşa'nın nâ-tamam müstezadına tezyil, 1 mesnevi (Esbiyenâme), "İbtida-yı Gazeliyat" başlığı altında 3'ü Farsça 162 gazel, 2 tahmis (Abdünnafi Efendi ve Feyzullah Raif Efendilere), 3 muamma, 4 murabba, "Bazı Müfredat-ı Müferrihe" başlığı altında verilen 23 müfret ile "Tarafımızdan Bulunup Eklenen Manzumeler" başlığı altında 12 manzume yer alır. Burada ise, 39 beyitlik Raşid Efendi için yazılan bir kaside, 3 tarih kıt'ası, Nâbî'nin şiirini tahmis, 6 gazel (Biri Seyfî'nin gazeline nazire) ile 1 murabba yer alır.

Kitabı hazırlayanlar, yazı çevrimi (=transkripsiyon) konusunda da tutum belirlememiş veya en azından varsa tutumunu okuyucuya sunmamıştır. Metni günümüz alfabesiyle yazılırken çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, sadece kimi kelimelerdeki uzun ünlüler gösterilmiştir. Dil özelliklerinde ise eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmayarak bugünkü şekle çevrilmiştir. Metnin yazı çevrimi kurallarına uyularak nakledilmemesi önemli bir eksikliktir. Bu husus, kitabın vulgarize bir yayın olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. şiirlerin numaralandırılmasında gazeller dışındaki manzumelere düzenli sıra numara verilmemiş ve matbu divanın sayfa numaraları hazırlanan metnin sol tarafında gösterilmiştir.

RAHMİ HARPUTİ (1802–1884) DİVANI

Halil Erdoğan Cengiz, Gönül Hatay Eren, **Rahmî-i Harputî Divanı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, X + 295 s.

Eser, dönemin Kültür Bakanı'nın "Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu "İçindekiler" izler. Sonra "Önsöz" ve "Rahmî-i Harputî'nin Yaşamı ve Sanatı" bölümü gelir. Burada, Rahmî-i Harputî'nin yaşamı ve sanatı ile ilgili bilgiler verilmiştir. Çalışmayı hazırlayanlardan ve Rahmî-i Harputî'nin soyundan gelen Gönül Hatay Eren'in "Önsöz"ünde "Elinizdeki bu yapıtın hazırlanmasında bir aile armağanı olarak bende bulunan elyazması *Divan-ı Rahmî-i Harputî* asıl örnek olarak alınmıştır" açıklamasından başka, eserin hazırlanışına dair herhangi bir bilgi yoktur.

Şairin sanatıyla ilgili değerlendirmelerden sonra divan metnine geçilmektedir. Metin kısmının başlangıcında "Ön Bilgi" başlıklı kısa bir açıklama vardır. Buna göre yazma nüshada eksik olan gazeller matbu nüshadan tamamlanmış ve matbu nüshanın düzeni bozulmadan sıralama yapılmıştır. Her iki divanda olmayıp başka bir defterde bulunan şiirler de sona eklenmiştir. Metinde matbu divanın düzenine uyulduğu için "Ön Bilgi"den sonra gelen ve matbu divanın zahriyesinden olduğu anlaşılan aktarımdan *Divan-ı Rahmî-i Harputî*'nin 1303 tarihinde "Maârif Nezâret-i Celîlesinin fî–15 Sefer Sene [1]301 Ruhsat-nâmesiyle (Ma'mûretü'l-azîz) Vilâyeti Matbaʻasında Tab" edildiği anlaşılmaktadır.

Metin kısmında, şiirlerin tasnifi yapılmamış, gazeller dışındaki şiirlere numara konulmamış, şiirler iç içe durumdadır. Divan metni, 9 beyitlik "Besmele" manzumesi ile başlar. Divanda 6 kaside, 2 terci'-bend, Esad Paşa'nın nâ-tamam müstezadına tezyil, 1 mesnevi, 3 tahmis, kafiyelerine göre, Arap alfabesi sırası ile düzenlenmiş 168 gazel vardır. Bunların 3'ü Farsça, 1'i *Osman Nevres Divanı*'ndan alınmıştır. 3 muamma, "Bazı Müfredat-ı Müferrihe" başlığı altında 7 müfret, 16 matla, 4 tarih şiiri ve 1 muhammes yar alır. En sonda da "Rahmî-i Harputî'nin Açıklanan Seçme Gazelleri" başlığı altında 23 gazelin açıklaması verilmiştir. Açıklaması verilen gazeller 6, 7, 12, 13, 14, 23, 25, 26, 30, 33, 40, 47, 48, 50, 55, 56, 58, 73, 74, 87, 100, 149 ve 158. numaralı manzumelerdir.

Divan metni verilirken bilimsel eserlerdeki yazı çevrimi (=transkripsiyon) kuralları bütünüyle uygulanmamış, bu sistemden yararlanılmaya çalışılmıştır. Şiirlerde geçen Arapça ve Farsça kelimelerin anlamları şiirlerin bitiminde verilmiştir. Nüsha farkları gösterilmemiştir. Eserin son iki sayfasında Gönül Hatay Eren tarafından eklenmiş "Babamın babasına ait Soy Ağacı" ile "Babamın annesi ait Soy Ağacı" çizelgeleri yer almaktadır.

BOSNALI ALAEDDİN SABİT (1648?–1712) DİVANI

Turgut Karacan, **Bosnalı Alaeddin Sabit, Divan**, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 1991, 633 s.

Bu çalışma kitabın herhangi bir yerinde belirtilmemiş olsa da, araştırmacının 1981 yılında Atatürk Üniversitesinde hazırladığı doçentlik takdim tezidir[105]. Eser, "İçindekiler", "Önsöz" ve "Giriş" başlıklarından sonra yer alan üç bölümden meydana gelmiştir. Aslında eser inceleme ve edisyon kritikli transkripsiyonlu metin olmak üzere iki ana bölüme ayrılabilir. "Önsöz"de edebiyat tarihinde Sabit'in yeri belirtilmeye çalışılmış, çalışmanın amacının Sabit'in tenkitli divan metninin hazırlanması olduğu ve çalışmanın daha çok metin kurulması üzerinde yoğunluk kazandığı söylenmiş, divan nüshalarının genel özellikleri üzerinde durulmuş, Sabit üzerine yapılan çalışmalar kısa cümlelerle değerlendirilmiş ve çalışmanın içeriği anlatılmıştır. "Giriş"te ise şairin yaşadığı devir hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

[105] Turgut Karacan, **XVII. Yüzyıl Şairlerinden Sabit ve Edisyon Kritikli Divan Metni**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doçentlik Takdim Tezi, Erzurum 1981.

Birinci bölümde, "Sabit'in Hayatı", "Sabit'in Kişiliği", "Sabit'in Dünya ve Hayat Görüşü" "Sabit'in Eserleri" başlığı altında Sabit'in hayatı ve edebî kişiliği üzerinde durulmuştur. Burada şair hakkında, kaynakların verdiği bilgilerden ve divanından faydalanılarak hayatı aydınlatılmaya çalışılmış, kendinden önceki şairlerle, devrindeki şairler arasındaki şiir ilişkisi aranmış, nazireleri üzerinde durularak daha sonra yetişen ve etkisi altında kalan şairlere değinilerek, edebî değerinin ortaya konulmasına çalışılmıştır.

İkinci bölümde, "Sabit'in şiirlerinde şekil Özellikleri", "Sabit'in şiirlerinde Muhteva Özellikleri" "Divanın Yazma Nüshaları ve Tavsifleri" başlıkları vardır. Bu bölümde divandaki nazım biçimleri ve kullanılan vezinler, dil ve üslup özellikleri ele alınarak şairin nazım tekniği ve kafiye anlayışıyla, bundaki başarısı ele alınmış, kullandığı sözcüklerin çeşidi ve biçimi beyitler içerisinde gösterilmiştir. Bu bölümün sonu divanda geçen atasözleri ve deyimlere ayrılmıştır.

İkinci bölümün sonunda yer alan "Divanın Yazma Nüshaları ve Tavsifleri" başlığında *Sabit Divanı*'nın İstanbul kütüphanelerinde otuz sekize yakın nüshasının olduğu, Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesinde iki, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara Genel Kitaplığı, Eski Eserler Bölümünde beş nüshanın olduğu bildirilmiş. Bunun Bibliotheque Nationale'deki dokuz, British Museum'daki iki, Atatürk Üniversitesi Özege Kütüphanesindeki üç nüshanın da katılmasıyla divan nüshalarının sayısının kabarıklığı vurgulanmıştır. Ayrıca burada, bu nüshalar içerisinden edisyon kritikli metinde kullanılan sekiz nüshanın tespit edilmesi sırasında göz önünde bulundurulan hususlar anlatılmıştır. Sonunda tam ve doğruya yakın bir divan metninin kurulabilmesi için gerekli görülen 8 nüshanın tanıtımı yapılmıştır[106]. Bu bölüm "Sonuç" ve "Bibliyografya" ile son bulur.

Üçüncü bölümde, "Transkripsiyon Sistemi"nden sonra tenkitli metin kısmına geçilmiştir. "Tenkitli metin sekiz nüsha üzerinden kurulmuştur. Tenkitli metin hazırlanırken kasideler içerisinde teşekkür mahiyetinde yazılmış küçük manzumeler, kasidelerle beraber alınmış ve numaralandırılmıştır. Metin tertibi Ü1 (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 2901) nüshası esas alınarak yapılmış, diğer nüshalarda görülen tertip farkları, bu nüshaya dayanılarak uygun yerlere konulmuştur. Nüshalarda düzenleme bakımından değişiklik gösteren gazel-i müzeyyeller kasidelerin sonuna eklenmiştir."

Tenkitli metinde "Kaside ve Gazel-i Müzeyyel" başlığı altında yer alan 53 manzumede, kaside ve gazel dışındaki şekillere de yer verilmiştir. Bunlar sırasıyla, 1 miraciye, 2 na't, 4–23 arası kaside, 24–29 arası kıt'a, 30–41 arası kaside, 42–43 arası tarih, 44 gazel-i müzeyyel, 45 kaside, 46–50 arası gazel-i müzeyyel, 51–53 arası tahmistir. Daha sonra 44 tarih, 355 gazel, 2 terci'-bend, 45 kıt'a, 24 rubâî, 182 ebyat ve 5 lugaz yer almaktadır. Buradan da anlaşıldığına göre, eseri hazırlayan nazım şekil ve türlerini karışık olarak tertip ettiği, metin kurulumunda metinlerden gelen karmaşıklığın düzeltilmediği görülmektedir.

Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmaya çalışılmış, şiirlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuş, nüsha farkları sayfa altlarında değil, nüsha farkları olarak adlandırılabilecek olan kitabın sonunda topluca verilmiştir. Bu tip çalışmaların sonunda bir "Genel Dizin" bulunması bilimsel bir gerekliliktir. Bulunmaması ise önemli bir eksiklik sayılır. Bu çalışmada "Dizin" bulunmamaktadır.

[106] Tenkitli metinde kullanılan nüshalar: 1. Ü1. İstanbul Üniversitesi Ktp. TY 2901; 2. Ü2. Üniversitesi Ktp. TY 3288; 3. Ü3. Üniversitesi Ktp. TY 1318; 4. TH. Topkapı Hazine E.H. 1620; 5. TB. Topkapı Bağdad B. 163; 6. H. Süleymaniye Ktp. Hüsrev Paşa 522/1; 7. H1. Topkapı Hazine H. 901; 8. H2. Topkapı Hazine 877.

EYÜP SABRÎ (1843–1867) - HIFZÎ (1851–1892), MERZİFONLU ŞAİR İKİLİ: EYÜP SABRÎ-HIFZÎ

Doç. Dr. Orhan Bilgin, **Merzifonlu Şairler (Eyüp Sabrî-Hıfzî)**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1992, 107 + [2] s.[107]

"Önsöz"le başlayan eserde "İçindekiler" cetveli bulunmamaktadır. "Önsöz"de bu çalışmanın Merzifon'un on dokuzuncu yüzyılda yetiştirdiği sanatkârlardan Eyüb Sabrî ile Hıfzî'nin şiirlerini içerdiği, her iki şairin de şiirlerinin, kendisi de şair olan hemşehrileri Bayramzâde Yusuf Sıdkî Hoca tarafından derlenip bir araya getirildiği, böylece hem bu iki şairin unutulmaktan ve hem de şiirlerinin yok olmaktan kurtarıldığı belirtilmiştir. Her iki şairin de divan ve halk edebiyatı geleneğini devam ettiren temsilciler olması, aynı devirde ve aynı yörede yaşamış olmaları, Hıfzî'nin şiirlerinin bir divançe tutacak kadar fazla olmaması bu iki şairin şiirlerinin bir arada yayımlanması açısından uygun olacağı düşünülmüştür.

Eserin "Önsöz" den sonra yer alan birinci bölümünde, Eyüb Sabrî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri ile ilgili kısa bir giriş yapılmış sonra, onun bir divançe oluşturabilecek sayıdaki şiirleri mevcut 4 nüshanın[108] karşılaştırılmasıyla Latin harflerine aktarılmıştır. Bu şiirlerin 1'i münâcât, 2'si na't, 1'i kaside, 32'si gazel, 5'i semaî, 1'i müseddes semaî, 12'si kalenderî, 4'ü kıt'a, 2'si müseddes, 1'i müsebba, 25'i müfred, 1'i satranç, 28'i de koşma başlığıyla sunulmuştur. Eyüb Sabrî'nin aruzla yazdığı şiirler sıralanırken, nüshalardan sadece birinde bulunan "semaî" ve "kalenderî" başlıkları göz önünde bulundurulmuş, herhangi bir kayıt taşımayan şiirler ise, gazeller bölümüne alınmıştır. Böylece klasik bir divan tertibi oluşturulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölüm ise Hıfzî hakkında iki sayfalık tanıtıcı bir yazıyla şairin az sayıdaki şiirlerinden oluşmaktadır. Hıfzî'nin şiirleri de Eyüb Sabrî'nin şiirlerinin yer aldığı Bayramzâde Yusuf Sıdkî Hoca tarafından 1309 H.=1893 M. tarihinde yazılmış olan defterdedir. Burada Hıfzî'ye ait, 26 gazel, 4 kıt'a, 1 rubâî, 11 müfred ve 3 koşma yer alır. Kitabın sonunda ise Eyüp Sabrî'nin soy kütüğü yer almaktadır.

Metinlerde transkripsiyon (=yazı çevrimi) sistemine tam olarak uyulmamış, ancak bu sistemden yararlanılmıştır. Kimi Arapça ve Farsça kelimelerin uzunlukları "^" işareti ile gösterilmiş, bazı mısralarda vezin ve anlam gereği eklemelerde bulunulmuş, bunlar da köşeli parantez içine alınmıştır. Eyüb Sabrî'nin şiirlerinde nüsha farkları kısaltmalarıyla birlikte dipnotlarda sunulmuştur. Metinlerin seslendirilmesinde ise günümüz fonetiği tercih edilmiştir.

ERZİNCANLI TÜFEKÇİZÂDE SALİH BABA (1819, 1820–1907, 1908) DİVANI

Fehmi Kuyumcu, **Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Divanı: (Rabıta-i Nakşı Hayal'i)**, Baha Vakfı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1996, XXXIV + 282 s.[109]

"İçindekiler" kısmının bulunmadığı bu çalışma "Önsöz", "Divan" ve "Tasavvuf Terim ve Deyimler Sözlüğü" başlıklarını taşıyan üç bölümden meydana gelmektedir.

[107] Ali Emre Özyıldırım, "Merzifonlu Şâir (Eyüp Sabrî–Hıfzî) Haz. Doç. Dr. Orhan Bilgin, İstanbul, 1992, 107 s.", **Türk Dili**, S. 510 (Haziran 1994), s. 513–519.

[108] Divançenin nüshaları: 1. A: Bayramzâde Yusuf Sıdkî Hoca tarafından 1309 (1893) tarihli bir araya getirilen nüsha; 2. B: A nüshasından çok sonra yazıldığı anlaşılan iki nüshadan birincisi olan 45 sayfalık nüsha; 3. C: İkincisi 58 sayfalık nüsha (B ve C nüshaları arasında da tertip ve muhteva açısından belirgin farklar vardır.); 4. D: Kim tarafından tertip edildiği bilinmeyen dört sayfalık bir antolojide Sabrî'ye ait birkaç şiir bulunmaktadır.

[109] Divanın 1979–1997 yılları arasında, metin kısmı aynen korunarak, farklı şekillerde yedi baskısı yapılmıştır. Eserin tespit edilen bu baskıları sırasıyla şöyledir: Fehmi Kuyumcu, **Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Divanı: (Rabıta-i Nakşı Hayal'i)**, Baha Vakfı Yayınları, 1. baskı, Ankara 1979, 403 s.; 2. baskı, Ankara 1992; 3. baskı, Ankara 1992; 4. baskı, Ankara 1994, VI+224 s.; 5. baskı, Ankara 1995, XII+178 s.; 6. baskı, Ankara 1996, XXXIV+282 s.; 7. baskı, Ankara 1997, LI+380 s. Burada, görülebilen 4. 5. ve 6. baskılardan 6. baskının tanıtımı yapılmıştır.

Hazırlayanın 1979 yılında ilk baskı için yazdığı uzun "Önsöz", yenilenme ihtiyacı duyulmadan bu baskının da başına konulmuştur. Bir plan dâhilinde hazırlanmayan bu "Önsöz", çalışmanın birinci bölümü mahiyetindedir. Burada, Nakşibendî tarikatının ileri gelenlerinden Seyyid Abdullah, Gavs-ı Hizânî, Abdurrahman-ı Tagi ve Piri Sami hazretleri hakkında yazılı kaynaklarda bulunan bilgiler ile daha sonra gelen bazı kişilerin bunlarla ilgili olarak anlattıkları menkıbeler aktarılmıştır. "Önsöz"ün sonlarına doğru, çok az da olsa Salih Baba'nın hayatı hakkında, menkıbelerinden de örnekler verilerek ulaşılan bilgilere yer verilmiştir. Eserin "Önsöz"ünde Salih Baba'nın *Rabıta-i Nakş-ı Hayal* adını verdiği, tek nüsha el yazması divanının bugünkü harflere çevrisinin yapıldığı belirtilmektedir. Tek nüsha el yazması divanın ise nerede ve kimde olduğu hakkında bir bilgi verilmemiştir.

"Divan" başlıklı metin kısmında, herhangi bir tasnife tabi tutulmayan hece ve aruz vezniyle yazılmış şiirlerin de iç içe olduğu, vezin ayrımının yapılmadığı, bir numaralama sistemiyle 165 manzume bulunmaktadır. Bu şiirlerin kimisi dörtlükler halindedir. Şiirlerin nazım biçimleri ve ölçüleri de gösterilmemiştir. Gazel nazım şekliyle yazılmış şiirler takip edildiğinde, Arap alfabesindeki harf sırasına uygun olduğu görülmektedir. Divan metni, aruzla yazılan şiirler ve heceyle yazılan şiirler olmak üzere ikiye ayrıldığında şiirlerin dökümü şöyledir: Aruzla yazılan şiirlerde, 99 gazel, 9 murabba, 16 muhammes, 2 müseddes, 1 müstezat ve 4 küçük mesnevi vardır. Hece vezniyle yazılmış şiirlerde, 26 dörtlü ve 6 beşli manzumenin varlığından söz edilebilir.

Metin hazırlanırken popüler bir yayın amaçlandığından, çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, dil özellikleri bugünkü şekle çevrilmiştir. Günümüz okuyucularının şiirleri anlayabilmeleri için, sayfa kenarlarında şiirlerde geçen kelimelerin anlamları, mısra sonlarında işaret edilen sayılara göre gösterilmiştir.

Üçüncü ve son kısımda ise, tasavvuf edebiyatında geçen bazı terim ve deyimlerin kısaca açıklamalarının yapıldığı "Tasavvuf Terim ve Deyimler Sözlüğü"ne yer verilmiştir. Kitapta "Önsöz"ün kapsamı oldukça geniş tutulmuş, bir "Önsöz"den beklenen maksat ortaya çıkmamış, verilen bilgiler bir plan içerisinde sunulmamıştır. Bu gibi hususlardan dolayı kitabın vulgarize bir yayın olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

MÎRZÂ-ZÂDE MEHMED SÂLİM (1688–1739, 1743) DÎVÂNI[110]

Dr. Adnan Günce, **Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Dîvânı (Tenkitli Basım)**, Ankara 1994, XIV + 492 s.[111]

Eser, "İçindekiler", "Önsöz", "Kısaltmalar", "Giriş" başlığı altında, "Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, Hayatı, Eserleri, Divanı", "Divan Nüshaları", "Metin Kuruluşuna Dair Açıklamalar", "Bibliyografya" ve metin bölümlerinden oluşmaktadır.

Araştırmacı *Sâlim Divanı*'nı hazırlamaktaki amacını "Önsöz"de "Edebiyatımızın örneklerini yeni nesillerin istifadesine sunmak ve bu alanda çalışma yapanlara malzeme vermek amacıyla eseri hazırladık" biçiminde belirtmiştir.

Yazar eserinin başındaki "Giriş" başlığında, şairin hayatı ve eserleri hakkında özlü bilgi verdikten sonra divanı tanıtmış ve tenkitli metni nasıl hazırladığını gösteren açıklamalar yapmış, yazı çevrimindeki özel tutumları hakkında bilgiler vermiştir.

"Giriş" bölümünde yazar, Sâlim Efendi'nin asıl ününü sağlayan Tezkiresi'ni Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından basılmak üzere hazırladığını, bu çalışmada Sâlim

[110] Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi'nin ölüm tarihi ve yeri hakkında kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Ölüm tarihi olarak 1739 ve 1743 yılları, ölüm yeri olarak da İstanbul ve Şam gösterilmektedir.

[111] Halit Biltekin, "Dr. Adnan Günce, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Dîvânı (Tenkitli Basım)" (Tanıtma), Ankara 1994, XIV+492 s.", **Türkoloji Dergisi**, C. XII, S.1, Ankara 1993, s. 313–317.

Efendi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi verildiği için tekrardan kaçınmak amacıyla burada, kısa bir özet verilmekle yetinildiğini söylemektedir. Devamında, yirmiye yakın telif ve tercüme eseri olan Sâlim Efendi'nin kimi eserlerinin adları sıralanmış, özellikle divanı hakkında bilgiler verilmiştir.

Araştırmacı "Divan Nüshaları" başlığında, *Sâlim Divanı*'nın biri yurt dışında olmak üzere 5 nüshasını tespit edebildiğini belirtmiştir[112]. Divanın tenkitli metni kurulurken Türkiye kitaplıklarında tespit edilerek elde edilebilen dört nüsha kullanılmış, Bodlain Library'deki eksik nüsha konusunda da okuyucuyu bilgilendirilmiştir. Bu nüshalar içinde en mükemmeli T2 (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 915) nüshası olduğundan, metin düzeninde ve manzume sıralamasında bu nüsha esas alınmış, diğer farklar ise aparatta nüsha kısaltmalarıyla birlikte gösterilmiştir. Araştırmacı bu metni hazırlarken bu alanda kullanılan metotlara uymuştur. Kitap, XVIII. yüzyılın önemli edebiyatçısı ve Tezkire'sinde birçok şairi değerlendiren Sâlim'in divanını ortaya koymakla eski Türk edebiyatı alanına önemli bir katkı sağlamıştır.

Metin bölümü "Kasideler ve Mesneviler", "Musammatlar", "Mektuplar ve Tezkereler", "Lugazlar", "Gazeller", "Tarihler", "Rübaî, Kıt'a ve Nazmlar", "Muammalar" ile "Matla ve Müfredler" kısımlarından meydana gelmiştir. Hazırlanan tenkitli metne göre divanda, 2 münacat, 1 mevlid, 1 mi'raciye, 8 na't, 22 medhiye, 1 kalemiye, 3 mesnevi, 3'ü tahmis, 2'si müseddes, 7'si tesdis, 2'si terkib-bend ve terci'-bend olmak üzere 14 musammat, 6 lugaz, 11 mektup ve tezkere, kafiyelerine göre, klasik divan düzenine uygun olarak sıralanmış 239 gazel, 25 tarih, 17'si kıt'a, 12'si nazm, 7'si rubâî olmak üzere 36 dörtlük, 39 muamma, 173 matla ve müfred bulunmaktadır. Bu manzumelere ek olarak "divanın başında 1 rubai, münacatlardan biri ile mevlid ve mi'raciyenin başlığı niteliğinde de 2 kıt'a, 1 nazm" daha yer almaktadır.

"Metin Kuruluşuna Dair Açıklamalar"da, divan metninin kurulduğu nüshalarda belirtilen ve fonetiği yansıtan bazı imlâ özelliklerinden dolayı birtakım tasarruflarda bulunulmuş ve metinde tam bir transkripsiyon yapılamamıştır. Burada metni hazırlayana yol gösteren, müellif hattına dayanarak yayıma hazırlamış olduğu *Sâlim Tezkiresi*'dir. Divan metninde de Tezkiredeki imla paralelinde bir uygulama yapılmıştır. Kısaca, metin tespitinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, dil özellikleri bakımından ünlülerde normalleştirmeye gidilmiş, ünsüzlerde ise tarihî imlaya bağlı kalınmıştır. Kitabın "Giriş" bölümü Romen rakamlarıyla, "Metin" bölümü de Arap rakamlarıyla numaralandırılmıştır.

Eser, yurt içindeki 4 nüshaya dayanılarak kurulmuş tenkitli metin ile son bulur.

ALÎ ŞÎR NEVÂYÎ (1441–1501) FEVÂYİDÜ'L-KİBER

Önal Kaya, **Alî Şîr Nevâyî Fevâyidü'l-Kiber**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1996, XIX + 743 s.

Bu kitap, "Sunuş"a ve "Önsöz"de işaret edilmemiş olsa da araştırmacının doktora tez çalışmasıdır. Bu çalışma, doktora tezindeki inceleme ve dizin bölümlerinin dışarıda bırakılarak sadece "Metin" bölümünün yayımlanmasından ibarettir. Eser "İçindekiler"le başlar. "İçindekiler" cetvelinde "Sunuş", "Ön söz", "Giriş", "Kullanılan Transkripsiyon Sistemi", "Metin" ve "Bibliyografya ve Kısaltmalar" başlıkları yer alır[113].

[112] Tespit edilen nüshalar: 1. Mevlânâ Müzesi, 562. M; 2. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 888. T1; 3. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 915. T2; 4. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Ty. 184. Ü; 5. İngiltere, Bodleian Library Ms. Turke. 107.

[113] Önal Kaya, **Ali Şîr Nevâyî: Fevayidü'l-kiber, İnceleme-Metin-Dizin**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, XXIV+1260 s. (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Canpolat).

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan "Sunuş" yazısında kısaca, Alî Şîr Nevâyî'nin "Hayatı", "Edebî Şahsiyeti" ve "Eserleri" üzerinde durulmuştur. "Sunuş" sonunda, Türk Dil Kurumunun Alî Şîr Nevâyî'nin eserlerini bir külliyât hâlinde yayımlamayı kararlaştırdığı, *Fevâyidü'l-Kiber*'i de külliyatın dördüncü sırada yer alan eseri olarak Türkoloji âlemine sunduğu belirtilmiş, diğer eserlerinin de eser listesindeki sıraya uygun olarak yayımlanacağı bildirilmiştir.

"Önsöz"de, Nevâyî'nin Türkçe kaleme aldığı, *Garâ'ibü's-Sıgar, Nevâdirü'ş-Şebab, Bedâyi'u'l-Vasat* ve *Fevâyidü'l-Kiber* adlı dört divanının olduğu, bunlardan *Garâ'ibü's-Sıgar* ve *Bedâyi'u'l-Vasat*'ın ilmi incelemelerinin yapıldığı, bu çalışmanın da Nevâyî'nin yaşlılık dönemi şiirlerini içine alan *Fevâyidü'l-Kiber*'in "edisyon kritikli bir incelemesi" olduğu belirtilmiştir. Burada ayrıca edisyon kritikli metnin hazırlanmasında izlenen yoldan söz edilmiştir.

"Giriş"te, "Nevâyî'nin Türkçe Divanları" başlığı altında şairin divanlarının adları verilmiş, "Eserin Muhtevası ve Önemi", "Eserin Nüshaları" ve "Metnin Tesbiti ve Tertibi" üzerinde durulmuştur. "Kullanılan Transkripsiyon Sistemi"nden sonra "Metin" gelmektedir.

"Eserin Nüshaları" başlığı altında "Üzerinde Çalışma Yaptığımız Nüshalar"da karşılaştırmalı metnin ortaya konmasında kullanılan 6 nüsha tanıtılmıştır[114]. *Fevâyidü'l-Kiber*'in birçok nüshası olduğu söylenmiş[115], araştırmacı bunlar içerisinden Revan (R), Fatih (F), Paris (P), Üniversite (Ü1–2), Taşkent (T) nüshalarını ele alarak karşılaştırmalı bir metin ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nüshaların seçilmesinin sebebi R, F, P'nin tarih itibariyle en eski, Ü1, Ü2'nin ise müstakil nüshalar, T nüshasının da en eski nüsha olması göz önünde bulundurularak hazırlanmış olduğu açıklaması yapılmıştır. Metinde, R nüshası esas alınmış, diğer nüshalardaki farklılıklar her sayfanın altında, ait oldukları nüshaların kısaltmalarıyla birlikte dipnot olarak verilmiştir. Metin aktarımında transkripsiyon (=yazı çevrimi) işaretleri kullanılmış, Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin okunuşunda XV. yüzyıl Çağatay Türkçesinin fonetiği benimsenmiştir. Divandaki şiirlerin tamamına Arap rakamlarıyla ve 1'den başlanarak 827'ye kadar sıra numarası verilmiştir. Her şiirin başında, o şiirin vezni tef'ilelerin açık kapalı olma durumuna göre gösterilmiş, yazı ile yazılmamıştır.

Yapılan bu çalışmada toplam 680 gazel bulunmaktadır. Bu gazellerden 1'i hamdele, 1'i na't, 1'i tevhid, 1'i de münacattır. Bunlar içerisinde toplam 147 tanesi ilk *Divan* ve *Bedâyi'ü'l-Bidâye*'de yer alan şiirlerdir. Metinde gazellerin dışında 1 müstezâd, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 müsemmen, 1 terci'-bend, mesnevi nazım biçimiyle yazılmış 459 beyitlik bir sâkî-nâme, 50 mukatta'at, 87 müfred yer almaktadır.

Eser, "edisyon kritikli" metinden sonra gelen "Bibliyografya ve Kısaltmalar" ile son bulur.

MEVLÂNÂ SEKKÂKÎ (1370–1448) DÎVÂNI

Kemal Eraslan, **Mevlânâ Sekkâkî Dîvânı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1999, XVIII + 686 s. [629-686 Tıpkıbasım][116]

Eser, "İçindekiler", "Önsöz", "Kısaltmalar", "Giriş" (I. Çağatay Türkçesi ve Çağatay Edebiyatı, II. Mevlâna Sekkâkî), "Şîmlâ ve Dil Özellikleri" (I. Şîmlâ Özellikleri, II. Dil Özellikleri),

[114] Edisyon kritikli metinde kullanılan nüshalar: 1. R Nüshası: Topkapı, Revan Kitaplığı No: 808'de kayıtlı külliyatın 597b–658b varakları arasında; 2. F Nüshası: Süleymaniye, Fatih Kitaplığı No: 4056; 3. P Nüshası: Paris Bib., Nat. Suppl. Turc No: 316–317'de kayıtlı külliyatın 2002b–269a varakları arasında; 4. Ü1 Nüshası: İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty., No: 1565; 5. Ü2 Nüshası: İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty., No: 2794; 6. T Nüshası: Alişer Navaiy, Asarlar, onbeş tâmlik, Tahriri heyeti: Aybek Gafur Gulam ve diğerleri…, Uzbekistan SSR Fenler Akademiyası Neşriyeti, Taşkent 1963–1965.

[115] "Eserin Diğer Nüshaları" başlığı altında **Fevâyidü'l-Kiber**'in tespit edilen sekiz nüshasının künyeleri sıralanmıştır.

[116] Cemal Aksu, "Mevlânâ Sekkâkî Dîvânı, Hazırlayan: Kemal Eraslan", **Şîmî Araştırmalar**, S. 9 (2000), s. 259–260; Ülkü Çelik Şavk, "Mevlânâ Sekkâkî Dîvânı, Hazırlayan: Kemal Eraslan", **Türk Dili**, S. 519 (Mart 2001), s. 354–356.

"Metin ve Çeviri", Nüsha Farkları", "Notlar", "Dizin", "Bibliyografya" ve "Tıpkıbasım" bölümlerinden oluşmaktadır.

"İçindekiler", "Önsöz" ve "Kısaltmalar"dan sonra gelen, "Giriş" bölümünde "Çağatay Türkçesi ve Çağatay Edebiyatı" ana başlığı altında Orta Asya'nın XII.-XV. yüzyıllardaki siyasî durumu ile Çağatay Türkçesi ve Çağatay edebiyatı; "Mevlânâ Sekkâkî" ana başlığı altında ise hayatı, edebî kişiliği, ifade özelliği, divanın nüshaları, divanın muhtevası alt başlıklarına yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde, Sekkâkî ve eserleri hakkında kaynaklardan hareketle tespitlerde bulunulmuş, şiirlerinin bir kısmının aslında başka bir şaire, örneğin Lutfî'ye ait olup olmadığı iddiası üzerinde durulup, yaşadığı dönem ve o dönemle ilgili olaylar ele alınmıştır. "İmlâ ve Dil Özellikleri" bölümünde imlâ özellikleri ile ilgili olarak, her iki nüshanın da klasik Çağatay imlâsı özelliklerini taşıdığı vurgulanmış, "yine de dikkati çeken bu ve diğer bazı hususları belirtmenin faydalı" olacağı söylenmiştir. "Dil Özellikleri"nde ise Çağatay Türkçesi imlâ ve dil özellikleri üzerinde durulmaktansa "metnin dil özelliklerini yansıtan bazı hususlar belirtilmekle yetinilmiş"tir.

Divanın tenkitli metni hazırlanırken iki nüsha üzerinde çalışılmıştır. Bu nüshalardan biri British Museum, Or. 2079 nüshası, diğeri de Taşkent Kolyazmaları 7685 numarada kayıtlı olan nüshadır. Bu nüshalardan British Museum nüshası çalışmaya esas, Taşkent Kolyazmaları nüshası ise yardımcı nüsha olarak alınmıştır. British Museum nüshasında 13 kaside, 57 gazel, Taşkent nüshasında ise 13 kaside, 52 gazel bulunmaktadır. Yetmiş şiirin toplamının ise 805 beyitten meydana geldiği bildirilmiştir.

"Metin ve Çeviri" bölümünde şiirler yalnızca çeviriyazılı Latin alfabesine aktarılmamış, okuyucunun eseri daha iyi anlaması için bugünkü Türkçe ile nesre de çevrilmiştir. Burada kitabın sol tarafında beyitlerin yazı çevrimleri, sağ yanında ise Türkiye Türkçesine çevirilerine yer verilmiştir. Her şiir kendi içinde numaralanmakla beraber divanın bütünü beyit sırasına göre, beş beyit sırayla ayrıca numaralanmıştır.

Metnin yer aldığı sayfaların altına notlar düşülmüş, çeviride parantez içi açıklamalar yapılmıştır. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde Çağatay Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmış ve nüsha farkları sayfa altlarında değil, metinden sonra gelen "Nüsha Farkları" bölümünde topluca sıralanmıştır.

Düzeltmeler, sözcük ve ek etimoloji ile kavram açıklamaların yer aldığı "Notlar" bölümü toplam 250 madde ile oldukça zengindir. "Notlar" bölümü sadece sahanın uzmanları düşünülerek değil, "bu sahanın uzmanları kadar, genç araştırıcılar da dikkate alındığı için gerekli notlardan kaçınılmamış" şiirlerde kullanılan daha çok arkaik kelimelerin bir bölümünün etimolojileri kaynaklara dayandırılarak yapılmıştır.

"Dizin" bölümü, kelime dizini ve işletme ekleri dizini olmak üzere iki alt bölümde sunulmuştur. Sözcük dizininde, divanda geçen bütün kelimeler tek tek ele alınıp incelenmiş, ait oldukları diller hemen yanlarında belirtilmiş, kelimelerin anlamları verildikten sonra metinde geçen şekilleri ve geçtiği beyit numaraları gösterilmiştir. Dizinde açıklama gereği duyulan kelimeler sadece anlamları verilerek bırakılmamış, o kelime hakkında ayrıntılı bilgiler de eklenmiştir.

Kitapta kapsamlı "Dizin" bölümünden sonra "Bibliyografya" yer almaktadır. Bibliyografyanın arkasından, 631-660. sayfalar arasında üzerinde çalışılan iki nüshadan birincisi olan British Museum, Or. 2079'da kayıtlı nüsha ile 661-686. sayfalarda da yardımcı nüsha olarak kullanılmış Taşkent Kolyazmaları 7685 numarada bulunan nüshanın "Tıpkıbasım"ı verilmiştir.

SÜKKERÎ (?–1686) DİVANI[117]

Dr. Erdoğan Erol, **Sükkerî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, VIII + 300 s.

Eserin başında, "İçindekiler" ve "Önsöz" yer almaktadır. "Önsöz"de, geçmişten günümüze kadar Türk edebiyatı konusunda yapılan araştırmaların hep zirvedeki edebî kişiler üzerine olduğu, buna karşılık pek tanınmamış şair ve eserlere el atılmadığı söylenmiştir. Son yıllarda ise bu eksikliğin farkına varılarak bu tür şair ve eserlerin de araştırma ve inceleme konusu yapılmaya başlandığını, Sükkerî gibi pek tanınmamış bir şairin inceleme konusu yapılması da bu nedene dayandırılmıştır.

Sükkerî Divanı'nın tenkitli metnini ortaya koymayı amaçlayan çalışma iki bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüm, "Sükkerî'nin Yaşadığı Devre Topluca Bir Bakış", "Sükkerî'nin Hayatı", "Sükkerî'nin Edebî Kişiliği" ve "Sükkerî Divanının İncelenmesi" ana başlıklarından oluşmaktadır. Burada, Sükkerî'nin yaşadığı devre topluca bir bakıştan sonra, hayatı ve edebî kişiliğine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Eserin 42–139. sayfaları arasında "Şekil Özellikleri", "Muhteva Özellikleri" ve "Dil ve Üslûp" başlıklarıyla, araştırmacılarca kabul edilen divan incelemesi yöntemlerine göre, kapsamlı olarak "Sükkerî Divanının İncelenmesi" yapılmıştır. Bu bölüm, çalışmadan elde edilen sonuçların sıralandığı "Sonuç" ve bu sonucun alınmasında kullanılan "Bibliyografya" ile son bulmaktadır.

İkinci bölümde ise, şairin araştırmaya konu olan divan metni yer almaktadır. Divan metninden önce "Transkripsiyon Harfleri", "Kısaltmalar" ve "Yazmanın Tanıtımı" yer alır. Sükkerî'den söz eden on iki kaynaktan dokuzu onun "tam bir divanı" olduğundan söz etseler de, araştırmacı tarafından yapılan bütün çalışmalara rağmen *Sükkerî Divanı*'nın tek nüshasından başka bir nüshaya rastlanmamıştır[118]. Metnin doğrudan gazellerle başlaması, araştırmacının divanın tam bir metnine ulaşamadığını da göstermektedir.

Divan metni, 134 gazel, 1 muhammes, 2 musammat (aslında 1 müseddes, 1 müsemmen), 3 kıt'a, 19 rubâî, 2'si Farsça 22 tarih kıt'ası, 2'si Farsça 15 lügaz, 20 matla ve müfret ile 68 beyitlik Farsça *Sâki-nâme*'den meydana gelmiştir. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, tek nüsha üzerine çalışılan eserde, dipnotlarda yazım yanlışları gösterilmiştir. Farsça manzumeler eski harflerle verilmiş, tercümeleri de metnin altına yapılmıştır. Eser, "Özel Ad İndeksi" ile son bulur.

SÜLEYMAN ŞÂDÎ (KARSLI) (1830–1900) DÎVAN

Doç. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ömer Demirbağ, **Dîvan Süleyman Şâdî (Karslı)**, Türk Hava Kurumu Matbaası, Ankara 1993, 117 s.

Eser, "Takdim" başlıklı giriş yazısı ile divan metninden oluşmaktadır. Takdim yazısı ile divanın ilk yarısı Doç. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, ikinci yarısı ise Ömer Demirbağ tarafından hazırlanmıştır. "Takdim" başlığında, *Tuhfe-i Nailî, Son Asır Türk Şâirleri* ve *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde şairin hayatı hakkında verilen bilgiler aktarılmış, *Osmanlı Müellifleri* ve *Sicill-i Osmanî*'de şairden söz edilmediği söylenmiş ve *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde şairin oğlu "Râmiz Ahmed Bey" ile "Râmiz Efendi"nin aynı kişiler olması gerektiği belirtilmiştir.

"Takdim" başlığında, divanın yazma nüshasının olup olmadığını hakkında bir bilgi

[117] Eserde Sükkerî'nin ölüm tarihi tam olarak kesinleştirilememiş, kaynaklarda bildirilen tarihler sıralanmıştır. **Tuhfe-i Hattâtîn**'e göre 1094 H.=1682 M. yılında, şair Fennî'nin düşürdüğü tarihe göre ise, 1087 H.=1676 M. yılında vefat etmiştir.Bu iki kaynaktan başka Sükkerî'den söz eden kaynakların tamamı onun 1097 H.=1686 M. yılında vefat ettiğini yazmaktadırlar.

[118] Çalışmaya konu olan tek nüsha, Mevlana Müzesi Kütüphanesi, No: 2403'te kayıtlıdır.

verilmeden, *Süleyman Şâdî Divanı*'nın yayımlanırken matbu nüshanın[119] esas alındığı bilgisi verilmiştir. 68 sayfadan oluşan divan 1325 H.=1907 M.'de şairin oğlu Ahmed Râmiz Efendi tarafından basılmıştır.

Metin bölümüne, 1907'de basılan divanın kapağı ile ilk sayfası konularak başlanmıştır. İlk sayfadaki manzume, kaside nazım biçimiyle yazılmış 15 beyitlik Farsça bir tevhittir. Divan metninde 229 manzume yer almaktadır. 1–13. sayfalar arasında münâcât ve na't türünde 27 şiir (8 münacat, 1'i müseddes 17 na't, 1 Farsça dört halife medhiyesi, 1 kaside) 14–67. sayfalar arasında Arap harfleri sırasına göre düzenlenmiş 198 gazel, 67–68. sayfalarda tarikat büyükleriyle ilgili 4 gazel yer almaktadır. Divanda 31 şiir Farsça yazılmış ve bu şiirler orijinal harflerle verilmiştir. Çalışmada şiirlerin tam bir tasnifi yapılmamış, vezinleri gösterilmemiş, popüler bir yayın olarak hazırlanmıştır.

Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmamış ve eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamıştır.

ŞEYHÜLİSLÂM ES'AD (1685–1753) VE DİVANI

Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan, **Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm Es'ad ve Dîvânı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 366 s.[120]

"İçindekiler" ile başlayan eser, "Önsöz"den sonra gelen "Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri" ile "Es'ad Efendi Divanı'nın Tenkidli Metni" başlıklı iki ana bölümden oluşmaktadır.

"Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri" önsözde de belirtildiği gibi "çağında kaleme alınan tarihlerde, tezkirelerde, muahhar kaynaklarda ve bizzat kendi eserlerinde bulunan bilgilerin ışığı altında" incelenmiş, şairin hayatı, şahsiyeti ve eserlerine değinilmiş ve eserlerinden söz edilirken, divan ile ilgili olarak İstanbul kütüphanelerinde bulunan ve tenkitli metin oluşturulurken göz önünde bulundurulan 5 nüshanın tavsifi yapılmıştır[121].

"Es'ad Divanı'nın Tenkitli Metni" başlıklı bölüm, "Kasideler"le başlamakta ve toplam kaside sayısı 12'dir. "Musammatlar" kısmında 1 terkib-bend, 1 müsemmen, 5 tahmis, 3 murabba; "Tarihler" bölümünde 3'ü Arapça, 2'si Farsça 46 tarih manzumesi bulunmaktadır. "Gazeller" bölümünde 3'ü Farsça 206 gazel Arap harfli alfabeye göre sıralanmıştır. "Mukatta'lar" bölümünde 38 nazm, 5 kıt'a yer alır. Bunlardan başka "Rubâ'îler" başlığında 11 rubâî, "Beytler" başlığında 15 beyt, "Lugazler" başlığında 19 lugaz ve "Mu'ammâlar" başlığında 25 muamma bulunur.

Metin kısmının sonunda bulunan "Bibliyografya"dan sonra 2 fotoğraf, 1 fetva ve değişik divan nüshalarına ait fotokopilerin yer aldığı "Fotoğraflar ve Fotokopiler" bölümüyle eser son bulur.

Hazırlanan tenkitli metinde transkripsiyon işaretleri kullanılmış, nüshalar arasındaki farklar sayfa altında, ilgili oldukları nüsha kısaltmalarıyla birlikte gösterilmiştir. Divanın yazımında nüshaların imlasına sadık kalınmaya özen gösterilmiş, orijinal imla mümkün olduğu kadar yansıtılmaya çalışılmıştır. Şiirlerin dil özellikleri bakımından ünlülerde, eski Anadolu Türkçesinin

[119] **Divan-ı Süleyman Sâdî**, İstanbul, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1325, 68 s.

[120] Eserin adı iç kapakta Dr. Muhammet Nur Doğan, **Şeyhülislâm Es'ad Efendi ve Divanının Tenkitli Metni**, [Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 366 s.] olarak kayıtlıdır. Şeyhülislâm Es'ad Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Muhammed Nur Doğan, **Lâle Devrinde Yetişen İki Kardeş Şair Şeyhülislâm İshak Efendi ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi Divanlarından Seçmeler**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1997, 118+1+71 s.

[121] Karşılaştırmada yararlanılan nüshalar: 1. Üniversite Ktp. Ty. 5454 (Ü1); 2. [Üniversite Ktp. Ty.] 3445 (Ü2); 3. [Üniversite Ktp. Ty.] 1707 (Ü3); 4. [Üniversite Ktp. Ty.] 9822 (Ü4) numaralı yazmalar; 5. Millet. Ktp. (Manzum) 25 numaralı yazma (M).

fonetik özelliklerine uyulmamış, kapalı e dışında bugünkü şekle çevrilerek normalleştirmeye gidilmiş, ünsüzlerde ise tarihî imlaya bağlı kalınmıştır.

ŞEYHÜLİSLÂM İSHAK (1679–1734) VE DİVANI

Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan, ***Şeyhülislâm İshak ve Dîvânı***, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 472 s.[122]

Eserde, "İçindekiler", "Önsöz", "Bibliyografya ve Kısaltmalar" ve "Giriş" bölümlerinden sonra "İshak Efendi'nin Yaşadığı Dönemin Kısa Bir Tarihçesi" gelir. Burada şairin doğum ve ölüm tarihleri arasındaki olaylar kronolojik bir sıra içinde verilmiştir. "Devrin Kültürel İlmi ve Edebi Manzarası" başlığı altında dönemin karakteristiği, kültürel, ilmi ve edebî açılardan gösterdiği özellikler üzerinde durulup, şairin şahsiyeti ve edebî anlayışının oluşumunda etkili olan çevre incelenmiştir. Şairin "Hayatı ve Şahsiyeti" başlıklı bölümde aile çevresi, hayatı, kişiliği ile ilgili bilgilere, kronolojik bir plan içerisinde ve kaynaklardaki bilgiler ışığı altında mümkün olduğu kadar kapsamlı ele alınmıştır. "Eserleri" bölümünde, şairin bütün eserleri tanıtılarak bu eserlerin kütüphanelerdeki el yazması nüshalarının tavsifi yapılmış, divanın nüsha tavsifleri ve mukayeseleri, tenkitli metin muhteviyatı ve özellikleri, vezin, kafiye ve dil gibi şekil özellikleri açısından tahlil edilmiştir.

"Eserleri" bölümünde, divanın tanıtımının yapıldığı yerde, "Nüsha Tavsifleri ve Mukayeseleri" başlığı altında tenkitli metnin oluşturulmasında yararlanılan 5 nüsha tanıtılmıştır[123]. Tespit edilen 7 nüshadan 2'si yalnız muhteva (=içerik) açısından incelenmiş olup, 5'i tenkitli metne esas alınmıştır. Tenkitli metnin hazırlanmasında ise, Ü kısaltmasıyla gösterilmiş olan İstanbul Üniversitesi Ktp. T. 5476 numaralı nüshanın tertibine uyulmuştur.

İkinci bölüm "Transkripsiyon Sistemi" başlığı ile başlar. Burada metinde kullanılan transkripsiyon işaretleri gösterilmiştir. Metin kısmı *Bi'set-nâme* adlı Hz. Muhammed'in peygamberliğinden söz eden, 278 beyitlik mesnevi ile başlar. Divanda 11 adet na't (1'i mesnevi 10'u kaside nazım şekli ile yazılmıştır), 21 kaside, 2'si mesnevi, 26'sı kaside, 21'i kıt'a ve 1'i terkib-bend şeklinde yazılmış 50 tarih, Arap harfli alfabeye göre sıralanmış 14'ü Farsça 165 gazel, 13 kıt'a, 2'si mesnevi, 2'si kaside ve 1'i kıt'a 5 lugaz ile 2'si gazel, 1'i kaside, 1'i terci'-bend ve 1'i murabba-ı mütekerrir 6 ilahi vardır. Divanın nazım şekillerine göre dağılımında ise, 60 kaside, 167 gazel, 5 mesnevi, 35 kıt'a, 1 terkib-bend, 1 terci'-bend, 1 murabba-ı mütekerrir vardır.

Metin kısmından sonra "Notlar ve Açıklamalar" bölümü gelir. Burada 14 ve 16 numaralı kasideler, nüshalara göre farklılık gösterdiğinden nüsha farkları yerine, bu kasidelerin ilk şekilleri gösterilmiştir. Aynı zamanda burada, İshak Efendi'nin *Vankulu Lugatı*'nın tashihi için görevlendirildiği sırada yazdığı takrizin ve fetvalarından birisinin fotokopilerine de yer verilmiştir. "Fotokopiler" başlığını taşıyan son bölümde de *İshak Divanı*'nın değişik nüshalarından 6 sayfanın fotokopisi yer almaktadır.

Yeni yazıya aktarımda çeviriyazı işaretleri kullanılmış, ancak şairlerin dil özelliklerinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış, bugünkü şekle çevrilmiştir. Nüsha

[122] Eserin adı iç kapakta Dr. Muhammet Nur Doğan, **Şeyhülislâm İshak Efendi Hayâtı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği**, [Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 472 s.] olarak kayıtlıdır. Şeyhülislâm İshak Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayınlar için bk. Dr. Muhammed Nur Doğan, **Lâle Devri Şâirlerinden Şeyhülislâm İshak Efendi ve Divanından Seçmeler**, Kültür Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, 151 s.; Muhammed Nur Doğan, **Lâle Devrinde Yetişen İki Kardeş Şâir Şeyhülislâm İshak Efendi ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi Divanlarından Seçmeler**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1997, 118+1+71 s.

[123] Esas alınan nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktp. T. 5476 (Ü)1; 2. Topkapı Sarayı Ktp. H. 913 (T); 3. Medine Arif Hikmet Ktp. 294 (M); 4. Süleymaniye Ktp. (Es'ad Efendi) 2594 (S); 5. Bayezid Devlet Ktp. 2675/2 (B); Metin tenkidine dâhil olmayan nüshalar: 1. İstanbul Üniversitesi Ktp. 760/1 (Ü2); 2. İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty. 9581 (Ü3).

farkları metne ilişkin dipnotlarda, ilgili oldukları nüsha kısaltmalarıyla birlikte verilmiştir.

ŞİBAN HAN (1451–1510) DİVANI

Yakup Karasoy, **Şiban Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, VIII + 694 + [194 s. Tıpkıbasım].

Eser, "Söz Başı", "Kısaltmalar", "Giriş" (A. Tarihî ve Siyasî Geçmiş, B. İktisadî ve Sosyal Durum, C. Şiban Han'ın Hayatı, D. Şair Şiban Han, E. Eserleri), "İmlâ Özellikleri", "Gramer Özellikleri", "Metin Kurarken Uyulan Esaslar", "Metin", "Notlar", "Sonuç", "Bibliyografya", "Dizin" ve "Tıpkıbasım" bölümlerinden meydana gelir.

"Söz Başı"nda bu çalışmanın iki kısımdan ibaret olduğu, Şair Şiban Han'ın Divanı'nın transkripsiyonlu metnini, imla özellikleri ve gramatikal dizinini içerdiği belirtiliyor. "Giriş" kısmında Şiban Han'ın hükümdar olduğu toplumun durumunu belirlemek amacıyla, mevcut araştırmalardan faydalanılarak dönemin kısa bir tarihî özeti verilmiştir. Arkasından, "Şiban Han'ın Hayatı" ve "Şair Şiban Han" başlıklarında, yapılmış araştırmalardan ve divandaki şiirlerinden, hayatı ve şairliği hakkında sonuçlara varılmıştır. Eserleri üzerinde durulurken, "Dîvân" başlığı altında divanı ayrıntılı olarak tanıtılmış ve muhtevası hakkında bilgi verilmiştir. Buradan öğrenildiğine göre, divanın bilinen tek yazma nüshası, İstanbul Topkapı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi 2436 numarada kayıtlıdır. Klasik divan tertibinde düzenlenmiş olan divanda, 7 tevhid, 10 na't (17 kaside), 306 gazel, 8 mensur parça, 1 murassa-nâme, 27 rubâî, 12 tuyuğ, 5 tarih, 1 murassa beyit ve 48 muamma vardır. Toplam manzume sayısı ise 416'dır.

"İmlâ Özellikleri" bölümünde divanın imlâ özellikleri gösterilmiş, burada ayrıca Arapça ve Farsça kelimelerde karşılaşılan istisnaî durumlar ortaya konmuştur. "Gramer Özellikleri"nde ise eserin ayrıntılı bir grameri hazırlanmış, hazırlanan gramerin diğer Çağatay şairlerinin gramerlerinden fazla farklı olmayacağı için, bu çalışmada daha çok diğer gramerlerde az işlenen veya onlarda hiç bulunmayan özellikler incelenmeye çalışılmıştır.

"Metin Kurarken Uyulan Esaslar" ve "Metinde Kullanılan Transkripsiyon İşaretleri"nden sonra "Metin" kısmı gelir. Divanın metni, eserin tek nüsha oluşu sebebiyle olabildiğince orijinaline uygun şekilde verilmeye çalışılmıştır. Burada çeviriyazı işaretleri kullanılmış, şiirlerin dil özelliklerinde Çağatay Türkçesinin fonetik özelliklerine bağlı kalınmış ve yapılan düzeltmeler sonucu ortaya çıkan eserdeki farklı yazımlar eski harflerle dipnotlarda gösterilmiştir. Metinden sonra gelen "Notlar"da metinle ilgili birkaç özel durum tartışılmıştır. Birinci bölüm, çalışma neticesinde ulaşılan "Sonuç"lar ve çalışma sırasında araştırmacının yararlandığı eserlerin verildiği "Bibliyografya" ile tamamlanır.

İkinci kısımda eserin gramatikal dizini yer alır. Bu dizinde *Kutadgu Bilig*'in dizinindeki "İndeks Sırası"na uyulmuştur. Farsça tamlamalarda da tamlanan (=muzaf)ın geçtiği yerlerde anlam verilmiştir.

Çalışmanın son bölümününü, *Şiban Han Divanı*'nın İstanbul Topkapı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi 2436 numarada kayıtlı tek nüshasının "Tıpkıbasım"ı oluşturmaktadır.

URFALI ŞAİR ABDİ (1857–1941) [DİVANI]

Yard. Doç. Dr. Mehmet Emin Ertan, **Urfalı Şair Abdi**, Şanlıurfa İli Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı Yayınları, Şanlıurfa 1997, 375 s.

Çalışmada "İçindekiler"den sonra Şurkav Başkanı'nın "Takdim"i yer alır. Eseri hazırlayanın "Önsöz"ünden sonra Hacı Abdi Efendi'nin "Hayatı", "Şiirleri", "Divançenin Tanzimi" başlıklarını taşıyan bölümler gelir. Bunları "Transkripsiyon listesi" izler.

Metin kısmı "Münacatlar" bölümüyle başlar. Burada mesnevi biçimli 2 münacat vardır. "Na'tlar" bölümünde kaside biçimli 22 na't; "Mersiyeler" başlığı altında 1'i murabba, 3'ü gazel biçiminde 4 mersiye bulunmaktadır.

Gazeller iki ayrı bölümde ele alınmıştır. Şair, dinî konulu gazellerini "Hakiki Gazeller" şeklinde adlandırmış ve bu başlık altında kafiye sırası dikkate alınmaksızın sıralanmış 14 gazel bulunmaktadır. "Gazeliyyat" başlığı altında da kafiyelerine göre, Arap alfabesi esas alınarak sıralanmış 149 gazel yer almaktadır. Gazellerden sonra mesnevi tarzında kafiyelenmiş 2 küçük şiir ve 3 murabba ile metin kısmı sona ermiştir.

Metinde transkripsiyon işaretleri kullanılmış, şiirlerin seslendirilmesinde günümüz fonetiği tercih edilmiştir. Dipnotlarda, divan metninde özellik arz eden ya da problem olarak görülen durumlar gösterilmiştir. Metnin sonunda yabancı kelimeler, deyimler ve terkiplerin karşılıklarının gösterildiği bir "Sözlük"e de yer verilmiştir.

Eserin son bölümünde, divanın hazırlanmasında yararlanılan "Hacı Mahmud Ahmed Efendi" nüshasının tıpkıbasımı yer almaktadır.

ENDERUNLU OSMAN VÂSIF BEY (1750, 1753–1824) DİVANI

Rahşan Gürel, **Enderunlu Vâsıf Divanı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, 696 s.[124]

Çalışma "İçindekiler", "Önsöz", "Kaynaklar", "Vâsıf Devri Türk Tarih ve Edebiyatına Genel Bir Bakış", "Hayatı", "Edebî Şahsiyeti", "Vâsıf Dîvânı'nda Sosyal ve Edebî Tenkîd", "Vasıf Dîvânı'nda Muhteva Özellikleri", "Müntericâta Dâir Terimler Sözlüğü", "Nüshalar Transkripsiyon ve Metin Hakkından Birkaç Söz" ve "Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî" başlıklı dokuz ana bölümden oluşmaktadır.

Araştırmacı "İçindekiler" cetvelinden sonra gelen "Önsöz"ün kapsamını geniş tutmuş ancak burada kitabın genel tanıtımını yapmamış, metin yayımının teknik yönlerini ve problemleri tartışmamıştır. Dolayısıyla bir "Önsöz"den beklenen maksat ortaya çıkmamıştır. "Önsöz"ün ardından gelen "Kaynaklar"lar, "Genel Kaynaklar" (Kitaplar, Makaleler) ve "Temel Kaynaklar" (Kitaplar, Tezkire ve Tarih Hüviyetindeki Eski Yazı Kaynaklar, Edebiyat Tarihi Hüviyetindeki Yeni Yazı Kaynaklar, Tezler) olarak iki ana başlık altında gösterilmiştir.

"Vâsıf Devri Türk Tarih ve Edebiyatına Genel Bir Bakış" başlığı altında "Tarihî Değerlendirmeler" ve "Edebî Değerlendirmeler" başlıklarıyla dönemin tarihsel ve edebî yönleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Şairin "Hayatı", "Kaynaklara Göre Hayatı" ve "Eserine Göre Hayatı" başlıkları altında sunulmuştur.

Çalışmanın, metin kısmından sonra en hacimli bölümlerini "Edebî Şahsiyeti", "Vâsıf Dîvânı'nda Sosyal ve Edebî Tenkîd", "Vasıf Dîvânı'nda Muhteva Özellikleri" başlıkları oluşturur. "Edebî Şahsiyeti" altında Vâsıf'ın, mizacı, karakteri ve çevresi üzerinde durulmuş, sanatı hakkında bilgi veren 26 kaynak tek tek değerlendirilmiş, onun kendi sanatı hakkında verdiği bilgiler yorumlanmış, geçmiş, çağdaş ve sonraki şairler arasındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

"Vasıf Dîvânı'nda Muhteva Özellikleri" başlığında divan, gelenekten gelen özellikler ve devir özellikleri göz önünde bulundurularak incelenmiştir.

[124] Hanife Koncu, "Sarayda Dervişâne Bir Şair", **Kağıt Sanat,** S. 11 (Eylül 1999), s. 111–114.; Eserin adı iç kapakta **Dervişânihâd Bir Saray Adamı Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Divanı Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî** olarak kayıtlıdır (Ayrıca eserin İSBN. kaydı yoktur). Hatice Aynur, **Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları Tezler, Yayınlar, Haberler Toplu Sayı (1990–2005)**, İstanbul 2005 adlı çalışmada eserin künyesi; Gürel, Rahşan. **Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Divanı**. İstanbul: Kitabevi, İstanbul, 1999, 691 s. şeklinde gösterilmiştir.

"Nüshalar Transkripsiyon ve Metin Hakkından Birkaç Söz" ana başlığında divan metninin, kısa aralıklarla basılmış 3 matbu nüsha[125] ile çalışılarak kurulduğu söylenmiştir. Matbu nüshalarda şu noktalara dikkat çekilmiştir: Vâsıf'ın şiirlerinin toplandığı, ölümünden sonra tertip edilen biri Kahire'de ve ikisi İstanbul'da basılmış üç divan nüshası vardır. "Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî" başlıklı nüsha 1257 H.=1841 M. tarihli Bulak baskısı olup talik yazı ile 312 sayfadır. "Vâsıf Osmân Bey Dîvânı" olarak isimlendirilen ve yine 1257 H.=1841 M. tarihinde İstanbul'da basılan nüsha ise nesih yazı ile 371 sayfadır. Bulak baskısı olan nüsha aynı isim ve içerikle 1285'te İstanbul'da tekrar basılmıştır. Aslında divanın farklılık gösteren iki nüshasının bulunduğu sonucuna varılmıştır[126].

Metin tespitinde tutulan yol, bu konuya ayrılmış başlık altında yeterli bir biçimde anlatılmamıştır. Özellikle metin teşkilinde divanın, yazarın bahsettiği yazma nüshası dışında yazma nüshaları bulunup bulunmadığı iyice araştırılmamış, daha önceden yayımlanmış bir ansiklopedi maddesinde sözü edilen yazma nüshalar dikkate alınmadan[127], sadece divanı hazırlayanın tanıttığı İstanbul Üniversitesi Dönülemin Kitapları 2611 numaralı nüshanın ilk defa kendisi tarafından zikredildiği ifade edilerek yetinilmiştir.

"Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî" başlığıyla neşre hazırlanan metin kısmındaki şiirler hakkında sayısal dökümler yapılmamıştır. Metin kısmında, 28 kaside, 140 gazel, 1 müstezad, 101'i şarkı, 188 murabba 30 muhammes, 3 müseddes, 1 müsebba, 1 müsemmen, 2 muaşşer, 87 tarih kıt'ası, 78 muhtelif kıt'a, 11 matla, 7 müfred ile lugaz içerikli 1 mesnevi (Lugaz-ı Mesnevî) yer almaktadır.

Metinde transkripsiyon (=yazı çevrimi) sistemi (ayın ve hemzenin çevriyazıda bilinen işaretleri dışında) uygulanmış, kelimelerde bugünkü imlaya yakın şekiller tercih edilmiş, bazı şekiller karışıklığı önlemek amacıyla korunmuştur. Birbirinden farklı iki matbu nüshası bulunan divan neşre hazırlanırken, nüsha farkı olarak ise yalnızca eksik beyitler gösterilmiştir.

YAHYA [ŞEYHÜLİSLAM] (1552–1644) DİVANI

Rekin Ertem, **Yahya Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, XLVI + 302 s. + [90 s. Tıpkıbasım].[128]

Eser, yayınevi tarafından hazırlanan ve "Zirvedeki şiir Ustaları, Türk Klasikleri I Divanlar" serisinden çıkan bütün eserlere konulan "Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu "İçindekiler" izler. "İçindekiler"den sonra şeyhülislam Yahya Efendi'nin "Hayatı, Sanatı ve Eserleri" başlıklı

[125] Metnin hazırlanmasında kullanılan matbu nüshalar: 1. Enderunlu Vasıf, **Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî**, Kahire, Bulak 1257, 312 s.; 2. Enderunlu Vasıf, **Vâsıf Osmân Bey Dîvânı**, İstanbul, 1257, 371 s.; 3. Enderunlu Vasıf, **Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî**, İstanbul, 1285, 312 s.

[126] Vâsıf divanı bir defa Bulak'ta (1257), iki defa da İstanbul'da (1257, 1285) basılmıştır. Kahire baskısı ile İstanbul'daki ikinci baskıda başlık **Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî**'dir. Birbirinin aynı olan bu iki baskıda 5968 beyit tutarında 531 şiir vardır. Bunlar 4 münâcât (3'ü kıta, 1'i muhammes), 12 na't (11'i kıta, 1'i muhammes), 11 methiye (kaside), 90 tarih (86'sı kıta, 2'si kaside, 1'i müsebba), 1'i terci'-bend, 141 gazel, 217 şarkı (188'i murabba, 24'ü muhammes, 4'ü müseddes, 1'i gazel, 2 tahmis, 1 taştîr, 3 terkib-bend, 57 kıta ve 11 müfreddir. 1257 tarihli İstanbul baskısının adı ise **Vâsıf Osman Bey Divanı** olup bu baskıda toplam 5688 beyit hacminde 516 şiir bulunmaktadır. bk. Abdulkadir Karahan, "Enderunlu Vâsıf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 11, İstanbul 1994, s. 190.

[127] Divanının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde biri tam (TY, nr. 2791), biri de epeyce eksik (TY, nr. 5590) iki yazma nüshası vardır. Özellikle **Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî** başlığını taşıyan nüsha (nr. 2791), Bağdat'ta güzel bir ta'lik hattıyla Hasan Efendi adlı bir hattat tarafından yazılmış olup 5000 beyti aşkın bir hacimdedir. Eser 2 münâcât, 5 na't, Mevlânâ'ya 1 na't, 4'ü III. Selim, 3'ü II. Mahmud ve 1'i Valide Sultan hakkında methiye, 1 kasîde-i ramazâniyye, 89 tarih, 139 gazel, 1 terkib-bend, bir kadının kızına öğütleriyle onun cevabını ihtiva eden otuz üç bentten oluşan 2 muhammes, 218 şarkı ile 1 müseddes, 65 kıta ve 11 müfredden meydana gelmektedir. bk. Abdulkadir Karahan, "Enderunlu Vâsıf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 11, İstanbul 1994, s. 190.

[128] şeyhülislam Yahya Divanı'ndan seçmelerle yapılan yayın için bk. Lütfi Bayraktutan, **şeyhülislam Yahya: Hayatı, Edebi Kişiliği, Sanatı, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, 200 s.

bölüm ile "Kaynaklar" yer alır. Çindekiler başlığı altındaki bu başlıklar, eser içindeki inceleme kısmındaki başlıklarla örtüşmemektedir. Baskı özensizliğinden kaynaklanan bu tür hatalar, yayınevinin bu seriden çıkan diğer yayınlarının birçoğunda göze çarpmaktadır. Çindekilerde gösterilen başlıklarla inceleme bölümündeki başlıkların numaralandırılmasında da düzensizlikler göze çarpmaktadır. İnceleme kısmındaki ana başlıklar ise şöyledir: "Şeyhülislam Yahya Efendi", "Hayatı", "Şahsiyeti, Ailesi ve Hayatı", "Edebî Şahsiyeti", "Kaynaklara Göre Şeyhülislam Yahya Efendi'nin Şeceresi", "Eserleri", "Takdir ve Tenkitler" ve "Kaynaklar".

Hazırlayan "Eserleri" başlığı altında divan nüshalarından biri matbu, 29 yazma nüshanın künyelerine yer vermiştir[129]. *Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*'nda divanın 26 yazma nüshasının bulunduğunun bildirildiği söylenmiştir. Bunun dışında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde de kataloga geçmemiş iki yazma divanın daha varlığına dikkat çekilmiştir. Matbu divanın ise yazma divanlar karşılaştırılarak, Örnülemin Mahmud Kemal İnal'ın başkanlığında Süleyman Nazif, Cenap Şahabeddin, İsmail Hakkı ve Osman Kemal tarafından hazırlanarak 1916 M.=1334 H. yılında İstanbul'da Matbaa-i Amire'de 334 sayfa olarak bastırıldığı bilgisi verilir.

Divan metnine geçmeden önce yer alan "Kaynaklar" kısmının sonundaki "Not"larda, divanın Örnülemin Mahmud Kemal İnal'ın başkanlığındaki bir komisyon tarafından hazırlanıp 1334 H.'de basılan *Divan-ı Yahyâ* esas alınarak hazırlandığı belirtilmiştir. Matbu divandan sonra ikinci olarak İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesi No: 2117'deki nüshaya itibar edilmiştir. Matbu divandaki bütün nazım şekilleri, İstanbul kütüphanelerindeki 34 yazma nüsha ile karşılaştırılarak kontrol edilmiştir.

Matbu divanda 4 kaside, 349 gazel, 3 tarih, 24 kıt'a, 4 rubâî ve 47 beyit varken, yazmalarla karşılaştırma sonucu elde edilen metinde, 1'i na't 6 kaside, kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırası esas alınarak düzenlenmiş 452 gazel, 24 tarih şiiri, 51 kıt'a, 10 rubâî, 115 matla, 25 müfret, 77 beyitlik 1 mesnevi (Saki-name) ile 5 bentlik 1 tahmis bulunmaktadır.

Eser, nereden alındığı çalışmanın herhangi bir yerinde belirtilmeyen; ancak Örnülemin Mahmud Kemal İnal başkanlığındaki komisyon tarafından hazırlandığı anlaşılan divanın (*Divan-ı Yahyâ*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1334, 334 s.) metin kısmını oluşturan 67–333. sayfaların, üç sütun halinde yerleştirilmiş tıpkıbasımıyla son bulur.

Diğer Akçağ yayını divanlarda olduğu gibi, bu eserde de çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş ve şiirlerin dil özellikleri bugünkü şekle çevrilmiştir.

ANTAKYALI YAHYA EFENDİ (1825–1897) DİVANÇESİ

Dr. Vahit Çabuk, **Antakyalı Yahya Efendi Divançesi (Medhiyye-i Pâdişâhî)**, Hayat Folklor Araştırmaları Derneği Yayınları, Antakya 1996, 73 + [7] s.

Bu küçük çalışma, Hayat Folklor Araştırmaları Derneği Başkanı Mehmet Tekin'in

[129] Yazma nüshaları: 1. Topkapı Sarayı, Bağdat Ktp. No: 168; 2. Topkapı Sarayı, Revan Ktp. No: 758/1; 3. Topkapı Sarayı, Hazine Ktp. No: 974; 935/1; 4. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Kit. No: 503; 5. Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi Kit. No: 667; 6. Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi Mülhakı No: 145; 7. Süleymaniye Ktp. Fatih Kit. No: 3888/1; 8. Süleymaniye Ktp. Carullah Veliyüddin Kit. No: 1676; 9. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Kit. No: 3371/1; 5172/2; 2537/2; 10. Süleymaniye Ktp. Ayasofya Kit. No: 3783; 11. Süleymaniye Ktp. Hamidiye Kit. No: 1085/4 1125/3; 12. Süleymaniye Ktp. Darülmesnevi Şeyhi Murad Efendi Kit. No: 425; 13. Süleymaniye Ktp. Serez Kit. No: 2641; 14. Süleymaniye Ktp. Hüsrev Paşa Kit. No: 570; 15. Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Kit. No:952/3, 562/3; 16. Süleymaniye Ktp. İzmir Kit. No: 546; 17. Süleymaniye Ktp. Antalya Tekelioğlu Kit. No: 821/1; 18. Süleymaniye Ktp. Murat Buharî Kit. No: 242/2; 19. Süleymaniye Ktp. Reşad Kit. No: 855/1; 911/2 (50-88y.); 20. Atıf Efendi Ktp. No: 2117; 21. Millet Ktp. Ali Emirî Kit. Manzum No: 518; 519; 22. Selim Ağa Ktp. No: 940; 941; 23. Köprülü Ktp. Asım Bey Kit. No: 432/1; 24. İstanbul Üniversitesi Ktp. TY. No: 3599; 5570; 25. Selimiye Ktp. No: 2208/2; 2125/3; 4761; 4764/1; 26. Hakkı Tarık Us Ktp. Raf 5/4, Sıra: 68; 27. Ankara Üniversitesi, DTCF, Ktp. [Muzaffer] Ozak Kit. No: 1/772; 182; 159; 1/1054; 28. Ankara Üniversitesi, DTCF, Ktp. M. Con Kit. No: 608; 29. Konya Mevlânâ Ktp. No: 1241.

"Sunuş" yazısıyla başlar. Bunu hazırlayanın kısa "Önsöz"ü takip eder. Eserde, "İçindekiler" listesi bulunmamaktadır.

"Önsöz"ün ardından "Antakyalı Yahya Efendi ve Divançesi (Medhiyye-i Pâdişâhî)" başlığı altında çok kısa bir girişten sonra şairin hayatı, kişiliği ve edebî kişiliği üzerinde kaynaklara dayanarak bilgiler verilmiş ve divançesi *Medhiyye-i Pâdişâhî* ile ilgili tespitlerde bulunulmuştur. Burada Antakyalı Yahya Hakkı Efendi'nin bilinen tek tertip edilmiş şiir mecmuası olan *Medhiyye-i Pâdişâhî*'nin İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde, T 5666 numarada kayıtlı 11 varakta 30 gazelden ibaret olduğu ve büyük olasılıkla II. Abdulhamid'e bizzat takdim edilmiş olabileceği söyleniyor.

Bu özlü kısa girişten sonra "Antakyalı Yahya Efendi'nin Divançesi (Medhiyye-i Pâdişâhî)"nin 30 gazelden oluşan metnine geçilmiştir. Şiirler metin bölümünde, sayfanın sol tarafında vezinleri de gösterilerek verilmiş, sağ tarafında ise bu şiirlerin düz yazıyla günümüz Türkçesine aktarımı yapılmıştır.

Metin çevriminde çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, bazı Arapça ve Farsça kelimelerde uzun ünlüler gösterilmiştir. Şiirlerin seslendirilmesinde ise eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuştur.

Sondaki yedi sayfada divançenin 3b-6b yaprakları arasının tıpkıbasımı vardır.

YUNUS EMRE (?–1320) DİVANI

Dr. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, (2 Cilt), XXVII + 500 + XIV + 491 s.[130]

Yunus Emre Divanı'nın ilk bilimsel yayını olan bu çalışma *İnceleme-I* ve *Metin-II* olmak üzere iki ciltten oluşmaktadır. Araştırma ise genel olarak *Yunus Emre Divanı* ile divanın dinî-tasavvufî unsurlarının tahlili üzerinedir. Buna bağlı olarak çalışmanın birinci cildi sistemli bir tahlil denemesiyle divanın incelenmesine ayrılmıştır. Eserin birinci cildinde "Giriş" bölümünden önce "Sözbaşı", "İçindekiler" ve "Kısaltmalar" yer alır. "Giriş" başlığı altında yazar, incelemeye tarihsel bir arka plan oluşturabilmek için Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatın genel durumu üzerinde durmuştur.

Bu başlıklardan sonra araştırmanın birinci cildi üç bölümden meydana gelir. Birinci bölümde Yunus Emre'nin hayatı, tarihî ve menkabevî kaynaklardan derlenen bilgiler ışığında yeniden ve kısaca yazılmıştır. Burada ayrıca birçok araştırmacı tarafından farklı görüşler ileri sürülerek tartışılan Yunus'un doğum yeri, doğum tarihi, yaşadığı yer, vefat tarihi ve mezarı gibi konulara da açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Yunus'un eserleri, eserlerinin şekil ve muhtevası, dili ve sanatı ele alınıp işlenmiştir. Araştırmacı "Divanın Şekil Yapısı" başlığı altında vezin ve kafiye özellikleri, nazım şekilleri ve nazım türlerini, "Dili ve Sanatı" başlığı altında da sanatçının dilini ve sanatını ayrıntılı

[130] Eserin ikinci baskısı için bk. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II**, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1997, (2 Cilt) 691 s.+818 s. Çevriyazı işaretleri kullanılmadan, nüsha farkları gösterilmeden ve eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmadan hazırlanmış divan metni ile, bu çalışmanın "İnceleme" bölümünden hareketle Yunus Emre'nin tarihî ve efsanevî kimliğinin, eserlerinin, dilinin, sanat anlayışının ana çizgileriyle kısaca incelendiği, sonuna da **Yunus Divanı**'nın H. 1340 tarihli baskısının tıpkıbasımının eklendiği farklı bir baskı için bk. Mustafa Tatçı, **Yûnus Emre Divânı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, 273 s.+Faksimile; Bu eserin ikinci baskısı için bk. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı**, Ankara 1998, 790 s. (Tıpkıbasımlı); Aynı eserin 3. baskısı bk., İstanbul 2005; 4. baskısı bk., İstanbul 2008.; Eserle ilgili tanıtma ve değerlendirme yazıları: Nurullah Çetin, "Değerlendirmeler Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, I İnceleme II Tenkitli Metin, (Kitaplar-Tenkit)", **Türk Dili**, Aralık 1991, C. 1991/II, S. 480, s. 480–482; Mustafa Argunşah, "Değerlendirmeler: Mustafa Tatçı: Yunus Emre Divanı II (Tenkitli Metin), (Kitaplar-Tenkit)", **Türk Dili**, Ocak 1993, C. 1993/I, S. 493, s. 67–74.

olarak incelemiştir.

Üçüncü bölüm ise incelemenin temelini teşkil eder. Burada divandaki dinî ve tasavvufî kavramların hepsinin ayrıntılı olarak tahlil edildiği görülmektedir.

İncelemenin arkasından gelen "Sonuç" bölümünde çalışmada varılan hükümler topluca değerlendirilmiştir. "Umumî Bibliyografya" ise çalışma sırasında birinci dereceden kaynak olarak kullanılan kitap ve makaleleri içermektedir. "Yunus Emre Divanının Sistematik İndeksi" bölümünde de dinî, tasavvufî ve ahlakî kavram ve isimler şiir ve beyit numarasına göre tasnif edilmiştir.

Eserin ikinci cildini divan metni oluşturur. Bu cildin başında birinci ciltte yer alan ve "Ön Söz" yerine kullanılan "Sözbaşı" gelir. Bunu "İçindekiler" ve "Kısaltmalar" izler. Daha sonra "Nüsha Tavsifleri" gelir. "Sözbaşı"nda yazarın, "Divan metni, on dört ayrı yazma divan ve mecmuadaki şiirlerin karşılaştırılması yoluyla elde edilmiştir" ifadesi dikkat çekmektedir. Ancak "Nüsha Tavsifleri" ve "Mecmualardan Bazıları" başlıkları altında toplam 12 nüshanın tanıtımı yapılmıştır[131]. Nüsha tavsiflerinin sonunda nüshalarla ilgili kısa açıklamalar yapılmış, ayrıca tenkitli metnin hazırlanmasında Fatih, Karaman, Yahya Efendi ve Raif Yelkenci yazmalarının birinci dereceden kaynaklar olarak ele alındığı vurgulanmıştır. "Metin Tesbitinde Uyguladığımız Bazı Özellikler ve Transkripsiyon Sistemi" başlıklı bölümden sonra "Transkripsiyon Alfabesi" gösterilmiş ve "Divân" metnine geçirilmiştir.

Hazırlanan *Yunus Emre Divanı*'nın tenkitli metni sonucunda Yunus'a ait 415 (3432 beyit) şiir tespit edilmiş ve araştırmacı, "Sözbaşı"nda "bu şiirlere ileride yenisi eklenebilir" kaydını koymayı da ihmal etmemiştir. Metinde bilimsel yayınlarda uygulana gelen çeviriyazı sistemi kullanılmış, devrin dil ve gramer özellikleri aynen korunarak eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmuş, nüshalar arasındaki farklar dipnotlarda gösterilmiş, her manzumenin sonunda, bulundukları nüshalardaki yaprak numaraları verilmiştir.

Eser, divan metninin sonunda "İndeks ve Lûgatçe" başlığının altında "Şahıs-Yer-Millet-Soy İsimleri İndeksi" ve her türlü okuyucu ve araştırmacının daha rahat kullanabilmesi ve yararlanabilmesi amacıyla hazırlanmış "Lugatçe" ile son bulur.

YUNUS EMRE (?–1320) DİVANI

Kültür Bakanlığı Yayınları, **Yunus Emre Divanı**, Ankara 1991, 4 + [210 s. Tıpkıbasım].

Eser, "Yunus Emre Divanı'nın Fatih Nüshası Hakkında" başlıklı kısa bir sunuşla *Yunus Emre Divanı*'nın Fatih Bölümü 3889 numaralı nüshasının tıpkıbasımından ibarettir[132]. Tıpkıbasımı yapılan nüsha hakkındaki sunuşta, Türkiye, dünya ve şahıs kütüphanelerinde, elliden fazla *Yunus Emre Divanı*'nın bulunduğu, şuana kadar ise bizzat Yunus Emre'nin kaleminden çıkan bir divana henüz rastlanmadığı söylenmiş. Eski ve yeni *Yunus Emre Divanı* yazmaları içinde XV. yüzyılda veya biraz daha önce derlenip istinsah edildiği sanılan bir nüsha, Karaman'da Baha Kayserilioğlu'nun elinde, diğer bir nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü'nde olduğu bilgisi verilmiştir.

[131] Nüsha tavsifi yapılan yazmalar: 1. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 3889 (Milli Kütüphane MFA (D) 12); 2. Karaman Nüshası, Milli Kütüphane MFA. A-4764; 3. Yahya Efendi Nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 3480 (Milli Kütüphane MFA (D) 9); 4. Raif Yelkenci Nüshası; 5. [Nuruosmaniye Nüshası], Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4904; 6. [Bursa Nüshası], Bursa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü 882; 7. [Hacı Bektaş Nüshası], Hacı Bektaş Kütüphanesi. 196; 8. Avusturya (Viyana) Nüshası, Viyana Milli Ktp. Flügel Katalogu, C. I. No: 667; 9. [Çorum Nüshası], Çorum İl Halk Kütüphanesi, 2157; 10. Mustafa Canpolat Nüshası; 11. Ritter Nüshası; 12. Mecmualardan Bazıları (Milli Kütüphane FB–442 numaralı Mecmua, Milli Kütüphane A–204 numaralı Mecmua).

[132] Tıpkıbasımı yapılan yazma, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, No: 3889'da kayıtlıdır.

Fatih nüshası, istinsah tarihi belli olmamakla birlikte, yazı karakteri, tertibi, kâğıt ve imlâ özellikleri yönüyle tipik bir XV. yüzyıl yazmasıdır. Arap alfabesi sırasına göre tertip edilen nüsha, günümüzdeki bilinen bütün *Yunus Emre Divanı* yazmalarının en iyisidir. 1b-54a varaklarda *Risâletü'n-Nushiyye* var, 54b-55a varakları boş, şiirler 55b'de başlıyor, 209b'de bitiyor. Divanda 194 ilahî, 1 münacat yer alır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Fatih nüshasının tıpkıbasımı, daha önce Abdülbaki Gölpınarlı tarafından 1965 senesinde yayımlanmıştır.

YUNUS EMRE (?–1320) YAŞAMI VE BÜTÜN ŞİİRLERİ

Öner Yağcı, **Yunus Emre Yaşamı ve Bütün Şiirleri**, Gün Yayıncılık, İstanbul 1996, 368 s.

Eser yayınevinin kısa bir "Sunuş"uyla başlar. Kitapta "İçindekiler" ve "Giriş"ten sonra gelen birinci bölümde "Yunus Emre Kimdir?", ikinci bölümde "Yunus Emre'nin Yaşamı", üçüncü bölümde "Düşünceve şiir Dünyası", dördüncü bölümde "şiirleri", beşinci bölümde "Kaynakça", "Dizin (Kişi Adları–Yapıtlar-şiirlerin İlk Dizeleri)" ve "Sözlük" yer almıştır.

Çalışmada, divan metninin hazırlanmasında kullanılan herhangi bir nüshadan söz edilmediği için, metnin hangi nüshaya dayanılarak hazırlandığı bilinmemektedir. Kitapta manzumeler ilk mısralarına göre Latin alfabesi sırası esas alınarak düzenlenmiş olup 193 parça şiir bulunmaktadır. Bunların 9'u beyitlerle ve aruz ölçüsüyledir.

Metin kısmında transkripsiyon işaretleri kullanılmamış, nüsha farkları gösterilmemiş, şiirlerin seslendirilmesinde eski Anadolu Türkçesinin fonetik özelliklerine uyulmamış, dil özellikleri bugünkü şekle çevrilmiştir.

YUNUS EMRE (?–1320) DİVANI

Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II, Risâletü'n-Nushiyye (Tenkitli Metin)-III, Âşık Yunus-IV**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, (4 Cilt), XXVII + 500 s. + XIV + 491 s. + 267 s. + 337 s.[133]

Dört cilt olarak basılan çalışmanın birinci cildi "Sözbaşı" ile başlar. "Kısaltmalar" ve "Giriş" bölümünden sonra birinci bölümde şairin hayatı; ikinci bölümde de eserleri, eserlerinin şekil yapısı, dili ve sanatı hakkında geniş bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde "Yunus Emre Divanı'nda Din ve Tasavvuf" konusu ele alınmıştır. "Sonuç" bölümünden sonra "Yunus Emre ve Âşık Yunus'un şiirlerine Yapılan şerhlerden Örnekler", "Umumi Bibliyografya", "Yunus Emre Divanı'nda Dini ve Tasavvufi Unsurların Sistematik İndeksi" başlıklarını taşıyan bölümlerle ilk cilt sona erer.

İkinci ciltte *Yunus Emre Divanı*'nın tenkitli metni yer almaktadır. Bu cilt "Sözbaşı" ile başlar. Burada divan metninin, 14 ayrı yazma nüsha ile mecmuaların karşılaştırılması sonucunda ortaya çıktığı belirtiliyor. "Yeni Baskı için Sözbaşı", "İçindekiler" ve kısaltmalardan sonra "Nüsha Tavsifleri" bölümleri gelir. Burada, edisyon kritik yapılırken Fatih, Karaman, Yahya Efendi ve Raif Yelkenci yazmalarının birinci dereceden kaynak nüshalar olarak ele alındığı belirtiliyor. Tavsifi yapılan nüsha sayısı 11'dir[134]. "Metin Tesbitinde Uyguladığımız Bazı Özellikler ve Transkripsiyon

[133] Eserin önceki baskıları için bk. Dr. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, (2 Cilt), XXVII+500+XIV+491 s.; Mustafa Tatçı, **Yûnus Emre Divânı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, 273 s.+Faksimile; Bu eserin yeni baskısı için bk. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı**, Ankara 1998, 790 s. (Tıpkıbasımlı).

[134] Yararlanılan nüshalar: 1. Karaman Nüshası, Milli Ktp. MFA A–4764 (K); 2. Bursa Nüshası, Bursa İl Halk Ktp. Eski Eserler Bölümü 882 (B); 3. Fatih Nüshası, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü 3889 (F); 4. Hacı Bektaş Nüshası, Hacı Bektaş Ktp. 196 (HB); 5. Mustafa Canpolat Nüshası, (M); 6. Nuruosmaniye Nüshası, Nuruosmaniye Ktp. 4904 (NO); 7. Ritter N. Staatsbibliothek, Ms. Or. OCİ. 2575 (Rt); 8. Raif Yelkenci Nüshası, (RY); 9. Yahya Efendi Nüshası,

Sistemi" başlıklı bölümden sonra "Transkripsiyon Alfabesi" gösterilmiş ve metne geçirilmiştir.

Divan metninde 417 şiir yer almaktadır. şiirler kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırasına gözetilerek düzenlenmiştir. Eseri hazırlayanın bildirdiğine göre aruz ölçüsüyle yazıldığından kesin emin olunan şiirlerin vezinleri kaydedilmiş; heceli şiirler ayrıca belirtilmemiştir. Buna göre aruzla yazılmış şiir sayısı 133'tür.

Nüsha farkları dipnotlarda, ilgili oldukları nüsha kısaltmasıyla birlikte gösterilmiştir. Metinde, transkripsiyon işaretlerinin tamamının teknik imkânsızlıklar nedeniyle kullanılmadığı belirtilmiştir.

Metin bitiminde bir "Lugatçe", Arap harfli alfabe sırasına göre, şiirlerin divandaki sırası ve ilk dizelerinin gösterildiği "şiir Fihristi" ve "Genel İndeks" yer alır. Bu cilt Ritter nüshasının mikrofilmden fotokopi yapılarak alınmış eski harfli metni ile son bulur.

Üçüncü ciltte, *Risaletü'n-Nushiyye*'ye yer verilmiştir[135]. *Risâletü'n-Nushiyye*'nin edebî değeri, muhtevası, nüshaları, tenkitli metni, sözlüğü ve indeksi, yazma metin örnekleri üzerinde durulmuştur.

Dördüncü ciltte, "Âşık Yunus'un Hayatı ve Edebi Kişiliği", "Âşık Yunus ve Diğer Yunuslara Ait şiirlerin Kaynakları", "Âşık Yunus'un veya Yunusların şiirleri" söz konusu edilmiş ve çalışmada bu cilt *Âşık Yunus-IV*[136] adıyla adlandırılmıştır. "şiir İndeksi"nde gösterildiği üzere burada yer alan şiir sayısı 225'tir. Bu şiirlerden aruzla yazılmış olanlar ayrıca belirtilmiştir. Bu şiirlerin kaynakları ile nüsha farkları ise dipnotlarda gösterilmiştir. "Umumi İndeks"le bu cilt sona ermektedir.

YUNUS EMRE (?–1320) DİVANI

Mehmet Nuri Yardım, **Yunus Emre Divanı, Hayatı, Divanı, Sözlük İlaveli**, Kahraman Yayınları, İstanbul 1997, 368 s.[137]

Eser, "İçindekiler", divanı baskıya hazırlayanın "SunuŞ" yazısı, "Yûnus Emre'nin Hayatı", "YaŞadığı Devir", "Yûnus'un Dünya GörüŞü", "Hacı BektaŞı Veli'nin Kapısında", "şairlerin Dilinden", "Hakkında Yazılanlar", "Bibliyografya", "Yunus Emre Divanı", "Âşık Yûnus ve Diğer Yûnusların şiirlerinden", "Sözlük" ve "Fihrist" başlıklarından meydana gelmiştir. Çalışmada "İçindekiler" kısmında, bölümlere ayrılmamasına rağmen yayına hazırlayanın "SunuŞ" başlığından anlaşıldığı kadarıyla, beş bölüm olarak düşünülmüştür. 7-19 sayfaları arasında, "Bibliyografya"yı da içine alan başlıklar birinci bölüm olarak kabul edilmiştir. Bu başlıklar altında, çok kısa olarak Yunus Emre'nin efsanevî hayatı, çevresi, şahsiyeti, tesiri ve eserleri üzerinde durularak Yunus Emre hakkında yazılmış şiir ile yazılardan kısa alıntılar sunulmuştur. Yunus'u başka kaynaklardan okumak isteyenler için ise bir "Bibliyografya" hazırlanmıştır.

İkinci bölüm "Yunus Emre Divanı"nın metnine ayrılmıştır. "SunuŞ" başlığı altındaki ifadelerden metnin hazırlanmasında başta Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın eseri[138] olmak üzere pek çok *Yunus Emre Divanı*'nın incelendiği belirtilmiştir. Çalışmayı hazırlayan, birçok

Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 3480 (YE); 10. Avusturya (Viyana) Nüshası, Viyana Milli Ktp. Flügel Katalogu, C. 1. No: 667 (A); 11. Çorum Nüshası, Çorum İl Halk Ktp. 2157 (Ç).

[135] Bu mesnevinin ilk baskısı için bk. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divanı-Risâletü'n-Nushiyye (Tenkitli Metin)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, IX+149 s.; Eserin diğer baskılar ise şunlardır: 3. baskı, İstanbul 2005; 4. baskı, İstanbul 2008.

[136] Aynı çalışmanın ilk baskısı için bk. Mustafa Tatçı, **Âşık Yûnus ve Diğer Yûnusların şiirleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, XIII+241 s. Eserin diğer baskılar ise şunlardır: 3. baskı, İstanbul 2005; 4. baskı, İstanbul 2008.

[137] Eserin yenilenen baskısı için bk. Mehmet Nuri Yardım, **Yunus Emre Divanı, Hayatı, Divanı, Sözlük İlaveli**, Kahraman Yayınları, İstanbul 2006, 368 s.

[138] F. Kadri Timurtaş, **Yunus Emre Divanı**, Tercüman 1001 Temel Eser Yayını, İstanbul, 1972, 239 s.

araştırmacının *Yunus Divanı*'nın farklı nüshalarını esas alarak divanı düzenlediklerini, kendisinin de en çok itibar edilen *Yunus Emre Divanı*'nı esas aldığını belirtmiş, ancak bunun hangi nüsha olduğunu açıklığa kavuşturmamıştır. Metin kısmında şiirlerin ilk mısraları başlık olarak kullanılmış, manzumeler ilk kelimenin ilk harfi gözetilerek Latin alfabesi harf sırasına göre düzenlenmiştir. Eserde, numara verilmemiş 320 şiir yer alır. "Âşık Yûnus ve Diğer Yûnusların şiirlerinden" başlıklı üçüncü bölümde, Yunus Emre'ye mal edilen şiirlerden seçme yapılarak metin kısmındaki düzenleme esas alınarak 47 manzumeye yer verilmiştir. "Sözlük" başlıklı dördüncü bölümde, hazırlayanın ifadesiyle, "bilinmeyen kelimeler için hazırlanmış geniş bir sözlük" bulunmaktadır. Bu sözlük halk için yayımlanmış bazı kitapların sonundaki "lugatçe"lere benzemektedir.

"Fihrist" başlığı altındaki beşinci bölümde "Yûnus Emre Divanı Fihrist" ve "Âşık Yûnus ve Diğer Yûnusların şiirlerinin Fihristi"ne yer verilmiştir. Fihristlerde şiirlerin ilk mısraları alınarak, yer aldıkları sayfa numaraları gösterilmiştir. Çalışma Necip Fazıl Kısakürek'in Bizim Yûnus adlı şiiriyle son bulur.

Popüler bir yayın olan eserde, çeviriyazı işaretleri kullanılmamış, şiirler numaralandırılmamış, manzumelerin vezinleri gösterilmemiş, fakat Yunus Emre'nin döneminin dil özellikleri korunmaya çalışılmıştır.

ZATÎ SÜLEYMAN EFENDİ (?–1738) DİVAN VE SEVÂNİHU'N-NEVÂDİR Fİ MARİFETİ'L-ANÂSIR

Dr. Mehmet Arslan, **Zâtî Süleyman Efendi Divan ve Sevânihu'n-Nevâdir Fi-Marifeti'l-Anâsır**, Dilek Matbaacılık, Sivas 1994, 173 s.

Bu eserde Zati Süleyman Efendi'nin *Divan* ve *Sevânihu'n-Nevâdir Fi-Marifeti'l-Anâsır* adlı 864 beyitlik mesnevi tarzında yazılmış eseri üzerinde durulmuştur.

"Sözbaşı"ndan sonra şairin "Hayatı ve Eserleri" başlığını taşıyan bölüm gelir. Burada şairin hayatı ve sözü edilen iki eser hakkında kısa bilgi verilmiştir.

Divan metni "Dîvân-ı Zâtî" başlığı ile başlar. *Zati Divanı* mürettep olmayıp divançe denebilecek yapıda bir eserdir. 143 gazel ve "Kaside-i Hace-i Ma'neviyye" başlıklı 38 beyitlik bir kaside ve iki beyitlik bir "Tarih-i Te'lif" divan metnini oluşturur. Gazeller kafiyelerine göre, Arap harfli alfabe sırasına esas alınarak düzenlenmiştir.

Divan metni hazırlanırken 1257 H.=1841 M. yılında basılan 58 sayfalık matbu nüshadan ve iki yazma nüshadan faydalanılmıştır[139]. Bu nüshalardan H nüshası esas alınmıştır. Karşılaştırılmalı metin ortaya konduktan sonra nüsha farkları divanın sonunda "Nüsha Farkları" başlığını taşıyan bölümde gösterilmiştir. Metinde çeviriyazı işaretleri kullanılmış, Türkçe kelime ve eklerdeki ünlülerin okunuşunda eski Anadolu Türkçesinin fonetik özellikleri tercih edilmiştir.

Sonuç

1. 1923-1972 yılları arasındaki dönemde tanıtılan elli dört yayın içerisinden on üç yayın tıpkıbasımdan oluşmaktadır. Çoğunluğu inceleme ve tıpkıbasımdan meydana gelen bu yayınlar içerisinde İ. Hikmet Ertaylan'ın çalışmaları önemli bir yere sahiptir. İ. Hikmet Ertaylan'ın bu çalışmalarından bazıları bilimsel yöntemlerle tekrar ele alınmış ve yayınları yapılmıştır. 1972 yılından günümüze gelinceye kadar tıpkıbasımı yapılarak yayınlanmış divan sayısı bir ikiyi geçmemektedir. Bu yayınların başkısmında, İ. Hikmet Ertaylan'ın yaptığı çalışmalardaki gibi bir inceleme bölümü olmayıp sadece en tanınmış nüshanın tıpkıbasımı yapılmıştır.

[139] Yararlanılan nüshalar: 1. Süleymaniye Ktp. (Hacim Paşa) No: 92 (H); 2. Millet Ktp. (Reşid Ef.) No: 753 (R); 3. 1257'de İstanbul'da basılan matbu nüsha (M).

2. Cumhuriyet döneminde yeni harflerle basılmış ilk divan yayınları Sadettin Nüzhet, *Fehim*, İstanbul 1934, [4]+243 s. ve Sadettin Nüzhet Ergun, *Bâkî: Hayatı ve Şiirleri*, Cilt: 1 Dîvân, Sühulet Kitap Yurdu, İstanbul 1935, XV+503 s. künyeli kitaplardır. Yeni harflerle ve bilimsel yöntemlerle hazırlanan ilk yayın ise Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Bey Divanı,* Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1945, XXIV+450+32 s. adlı eserdir. Bu tarihlerden sonra metin yayını anlayışı gelişme göstermiş, bilimsel yöntemlere uygun çalışmaların sayısı artmıştır. 1973-1991 yıllarını içine alan zamanda yapılan yayınlardan 29'u akademik kimliğe sahip kişiler tarafından yapılmış, geri kalan 8 çalışmanın biri tıpkıbasım, 7'si de popüler yayın görünümündedir.

3. 1991-1999 yılları arasında yayınlanan üç çalışmanın (*Fatih ve Şiirleri, Gevheri Divanı, Necati Beg Divanı*) ilk baskıları daha önce, beş eserin (*Baki, Şeyh Galib, Nabi, Niyazi-i Mısri ve Yunus Emre Divanı*) ise ikinci baskıları 2000 yılından sonra tekrar yapılmıştır.

4. Elli yıllık dönemde elli dört, on sekiz yıllık dönemde otuz yedi, dokuz yıllık dönemde de altmış üç tanıtma ölçütlerine uygun divan yayınlanmıştır. Böylelikle her geçen gün divan yayınlarının sayısı katlanarak artmış, 2000 yılından günümüze gelinceye kadar daha da artış göstermiştir.

5. Divanı üzerine en çok çalışma yapılan şair Fuzulî ve Yunus Emre olmuştur.

6. Divanlar üzerine yapılan çalışmalarda, kitabın adlandırılması, inceleme bölümlerinin oluşturulması, metnin yeni harflerle yazımı, metinlerinin günümüz Türkçesine çevrilmesi, çalışmaya konulan dizin ve tıpkıbasım gibi eklere gelinceye kadar çok farklı yollar takip edilmiştir.

7. Özellikle divan metinleri için hazırlanan sözlüklerin fonksiyonel sözlük çalışmaları olmasına olan ihtiyaç göz ardı edilemez. Kimi çalışmaların sonuna eklenen "Sözlük", "Lugat" ve "Lugatçe" gibi ekler fonksiyonel sözlük özelliğinde olmayıp daha çok *Devellioğlu Lugati*'nden aktarma çalışmalardır. Bundan dolayı divanlar ve benzeri çalışmalarda yapılan sözlük çalışmaları ise alfabetik kelime dizininden başka bir fonksiyon taşımamaktadır. Kimi divan yayınlarında, kitabın "Giriş", "İnceleme" ve "Metin" bölümleri bilimsel bir yapı sergilerken, genelde metnin arkasından sonra yer verilen "Sözlük" bölümleri ise daha çok "vulgarize" yayınlarda görülen sözlüklere benzemektedir.

8. Öte yandan bir tenkitli metinde bilinen metotlardan hangisinin kullanıldığı, eldeki metnin taşıdığı özel şartlarla ilgili ne gibi çözümler üretildiği okuyucuya aktarılmalıdır. Kimi divan yayınlarının "Önsöz"ünde ve eserin nüshalarının tanıtıldığı yerde bu türden açıklamaların bulunmaması bilimsel yayınlar için büyük eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacıların kimisi de, yazı çevrimi (=transkripsiyon) konusunda tutum belirlememiş veya en azından varsa tutumunu okuyucuya sunmamıştır.

KAYNAKÇA

ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim-DEMİRBAĞ, Ömer, **Dîvan Süleyman Şâdî (Karslı)**, Türk Hava Kurumu Matbaası, Ankara 1993, 117 s.

ABDULKADİROĞLU, Abdülkerim-TATÇI, Mustafa, **Mustafa Rûmî Efendi (Şeyh-Geredeli), Dîvân**, Anıl Matbaası, Ankara 1998, XIII+178 s.

AKKAYA, Hüseyin, **Nevres-i Kadîm ve Türkçe Dîvânı, İnceleme, Tenkitli Metin ve Tıpkıbasım (1. Kısım: İnceleme, 2. Kısım: Tenkitli Metin ve Dizin)**, 2 C., Cambridge, Mss.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1. Cilt, 1995, XVI+169 s., 2. Cilt, 1996, 8+380 s.

AKKUŞ, Metin, **Nef'î Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, 335 s.+[74 s. Tıpkıbasım]

ALTUN, Kudret, **Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dîvânı (Vâridâtü'l-Enîkâ)**, Özlem Kitapevi, Niğde 1999, XLVII, 531+[8] s.

ARSLAN, Mehmet-AKSOYAK, Ġsmail Hakkı, **HaÇmet Külliyatı**, Dilek Matbaacılık, Sivas 1994, V+474 s.

ARSLAN, Mehmet, **Zâtî Süleyman Efendi Divan ve Sevânihu'n-Nevâdir Fi-Marifeti'l-Anâsır**, Dilek Matbaacılık, Sivas 1994, 173 s.

AYAZ, Hayrettin, **Harputlu Abdülhamid Hazmî, Dîvân**, Elazığ Kültür ve Yardımlaçma Derneği Yayınları, Ġstanbul 1998, XIX+383+XIX s.

AYMUTLU, Ahmet, **Fatih ve şiirleri**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, 152 s.

AYNUR, Hatice, **15. yy. şairi Çâkerî ve Dîvânı (Ġnceleme-Tenkitli Metin)**, Scala Yayıncılık, Ġstanbul 1999, XI+262 s.

BÖLGÜN, Orhan, **Merzifonlu Ġkinci şâir (Eyüp Sabrî-Hıfzî)**, Enderun Kitabevi, Ġstanbul 1992, 107+[2] s.

BÜLKAN, Ali Fuat, **Nabi Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ġstanbul 1997, 2 C., IL+1347 s.

CENGÖZ, Halil Erdoğan, EREN, Gönül Hatay, **Rahmî-i Harputî Divanı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, X+295 s.

ÇABUK, Vahit, **Antakyalı Yahya Efendi Divançesi (Medhiyye-i PâdiÇâh)**, Hayat Folklor AraÇtırmaları Derneği Yayınları, Antakya 1996, 73+[7] s.

DEMİREL, Mustafa, **Ġbni Kemâl Dîvanı**, Fakülteler Matbaası, Ġstanbul 1996, XXX+229 s.

DERDİYOK, Ġ Çetin, **Cemâlî Hayatı, Eserleri ve Divanı, (Ġnceleme-Tenkidli Metin-Tıpkıbasım)**, Yayınlayanlar: şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin Sources of Oriantal Languages and Literatures 23-The Department of Near Eastem Languages and Civiliations, Harvard University, 1994, 170 s.

DOĞAN, Muhammet Nur, **Lâle Devri şairi şeyhülislâm Es'ad ve Dîvânı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ġstanbul 1997, 366 s.

DOĞAN, Muhammet Nur, **şeyhülislâm Ġshak ve Dîvânı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ġstanbul 1997, 472 s.

ELÇİN, şükrü, **Gevherî Divânı: Ġnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya**, Yayına Hazırlayan: şebnem Ercebeci, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1998, 763 s.

ERASLAN, Kemal, **Mevlânâ Sekkâkî Dîvânı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1999, XVIII+686 s. [629-686 Tıpkıbasım]

ERDOĞAN, Erol, **Sükkerî: Hayatı, Edebî KiÇiliği ve Divanı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, VIII+300 s.

ERDOĞAN, Kenan, **Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebi KiÇiliği, Eserleri ve Divanı (Tenkitli Metin)**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, CXCVI+262+[48 s. Tıpkıbasım].

ERGİN, Ali şakir, **Yozgatlı Mehmed Said Fennî Dîvanı**, Yozgat Belediyesi, Ankara 1996, XIV+270 s.

ERTAN, Mehmet Emin, **Urfalı şair Abdi**, şanlıurfa Çağ Kültür Eğitim Sanat ve AraÇtırma Vakfı Yayınları, şanlıurfa 1997, 375 s.

ERTEM, Rekin, **Yahya Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, XLVI+302 s.+[90 s. Tıpkıbasım].

GÜFTA, Hüseyin, **Antakyalı şair Yahyazâde Âsaf: Hayatı, Edebî Kişiliği ve şiirleri**, Mehmet Tekin Yayınları, Zirem Basımevi, Antakya 1999, 219+1 s.

GÜNDOĞDU, Mehmet Kemâl, **Müşâk Baba (Divân)**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, 370 s.

GÜREL, Rahşan, **Enderunlu Vâsıf Divanı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, 696 s.

HORATA, Osman, **Esrâr Dede: Hayatı, Eserleri, şiir Dünyası ve Divanı**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, XI+666 s.

İNCE, Adnan, **Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Dîvânı (Tenkitli Basım)**, Ankara 1994, XIV+492 s.

İRFAN, Aypay, **Lâle Devri şairi İzzet Ali Paşa: Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği, Divan: Tenkitli Metin, Nigâr-nâme: Tenkitli Metin**, İstanbul 1998, V+314 s.

KALKIşIM, Muhsin-ALICI, Lütfi-YENİKALE, Ahmet, **Divan-ı Hulusi-i Darendevi**, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, 2 C., Ankara 1997, XIV+448+425 s.

KALKIşIM, Muhsin, **şeyh Galib Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1994, 461 s.+[96 s. Tıpkıbasım].

KAPLAN, Mahmut, **Neşâtî Divanı**, Akademi Kitapevi, İzmir 1996, XIII+180 s.

KARAAĞAÇ, Günay, **Lutfî Divanı (GirişMetin-Dizin-Tıpkıbasım)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1997, XXXIX+732 s.+ [26 Tıpkıbasım].

KARACAN, Turgut, **Bosnalı Alaeddin Sabit, Divan**, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 1991, 633 s.

KARASOY, Yakup, **şiban Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, VIII+694+[194 s. Tıpkıbasım].

KAYA, Önal, **Alî şîr Nevâyî Fevâyidü'l-Kiber**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1996, XIX+743 s.

KUYUMCU, Fehmi, **Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Divanı: (Rabıta-i Nakşı Hayal'i)**, Baha Vakfı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1996, XXXIV+282 s.

KÜÇÜK, Sabahattin, **Antakyalı Münîf Dîvânı: Tenkitli Basım**, Kültür Bakanlığı, Ankara 1999, IX+224 s.

KÜÇÜK, Sabahattin, **Bâkî Dîvânı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994, XVI+472+[3] s.

KÜLEKÇİ, Numan, KARABEY Turgut, **Dîvân Erzurumlu İbrahim Hakkı**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1997, 606 s.

MACİT, Muhsin, **Nedim Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, XLI+357 s.+[115 s. Tıpkıbasım]

MENGİ, Mine, **Mesihi Divanı**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994, VI+316 s.

MERMER, Ahmet, **Karamanlı Aynî Dîvânı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, VI+708+10 s.

MERMER, Ahmet, **Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991, 573 s.

OKÇU, Naci, **Şeyh Galib, Hayatı-Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili ve Divanının Tenkidli Metni**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, 2 Cilt, XI+XI+1029 s.

OKUYUCU, Cihan, **Cinânî (Hayâtı–Eserleri-Dîvânının Tenkitli Metni)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994, XXXVII+770 s.

ONUR, Naci- KAVAZ, İbrahim, **Harputlu Rahmi Divanı**, Gazetpaşa Vakfı Yayınları, Ankara 1996, [6]+357+8 s.

ÖZDEMİR, Hikmet, **Âdile Sultan Dîvânı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, XVI+588 s.

ÖZYILDIRIM, Ali Emre, **Hamdullah Hamdi ve Divanı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, X+238 s.

SUNGUR, Necati, **Âhî Divanı (İnceleme-Metin)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, XIV+223 s.

TARLAN, Ali Nihat, **Ahmed Paşa Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 312 s.+[58 s. Tıpkıbasım]

TARLAN, Ali Nihat, **Hayâlî Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 323 s.+[61 s. Tıpkıbasım].

TARLAN, Ali Nihat, **Necati Beg Divanı**, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, 440s. +[88 s. Tıpkıbasım].

TARLAN, Ali Nihat, **Necati Beg Divanı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, XXVIII+557 s.

TATÇI, Mustafa, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, (2 Cilt), XXVII+500+XIV+491 s.

TATÇI, Mustafa, **Yunus Emre Divanı-İnceleme-I, Tenkitli Metin-II, Risâletü'n-Nushiyye (Tenkitli Metin)-III, Âşık Yunus-IV**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, (4 Cilt), XXVII+500 s.+XIV+491 s.+267 s.+337 s.

TOPARLI, Recep, **Hârezmli Hâfız'ın Divanı: İnceleme-Metin-Tıpkıbasım**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, 775 s. +[293 s. Tıpkıbasım].

YAĞCI, Öner, **Yunus Emre Yaşamı ve Bütün şiirleri**, Gün Yayıncılık, İstanbul 1996, 368 s.

YARDIM, Mehmet Nuri, **Yunus Emre Divanı, Hayatı, Divanı, Sözlük İlaveli**, Kahraman Yayınları, İstanbul 1997, 368 s.

Yunus Emre Divanı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, 4+[210 s. Tıpkıbasım].

YÜCEL, Bilâl, **Bâbür Dîvânı (Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995, XII+575 s.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 555-572, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM 6. 7. VE 8. SINIF ÖĞRENCİLERİNİN OKUMA TUTUMLARI VE YAZMA EĞİLİMLERİ İLE TÜRKÇE DERSİNDEKİ AKADEMİK BAŞARILARI ARASINDAKİ İLİŞKİ

Gökhan BAŞ[*]
Cemil ŞAHİN[**]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiyi ve öğrencilerin okumaya ilişkin tutumlarının ve yazma eğilimlerinin Türkçe dersindeki akademik başarıyı ne oranda yordadığını incelemektir. Yapılan bu araştırmanın problem cümlesini, ise, "İlköğretim öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusu teşkil etmektedir. Çalışmaya Niğde ilindeki ilköğretim okullarından toplam 474 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya katılan öğrenciler seçkisiz örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Yapılan bu çalışmada araştırma sorularına yanıt arayabilmek için gerekli olan veriler Okumaya İlişkin Tutum Ölçeği (Ünal, 2006) ve Yazma Eğilimi Ölçeği ile (Piazza ve Siebert, 2008) toplanmıştır. Araştırmada ilişkisel tarama modeli benimsenmiş olup araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesinde Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı analiz tekniği ile çoklu regresyon analizi tekniği kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişkiler saptanmıştır. Ayrıca, öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimlerinin de Türkçe dersindeki akademik başarıyı anlamlı bir şekilde yordadığı bulunmuştur. Okumaya ilişkin tutumların Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %45'ini ve yazma eğiliminin ise Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %41'ini açıkladığı görülmüştür. Ayrıca, okumaya ilişkin tutumun yazma eğiliminin %66'sını açıkladığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Okuma tutumu, yazma eğilimi, akademik başarı, Türkçe dersi

[*] Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, El-mek: gokhanbas51@gmail.com
[**] Konya Ġl Milli Eğitim Müdürlüğü, Bilim Uzmanı, Türkçe Öğretmeni.

CORRELATION AMONGST READING ATTITUDES, WRITING DISPOSITIONS AND ACADEMIC SUCCESS OF ELEMENTARY 6TH, 7TH AND 8TH GRADE STUDENTS IN TURKISH COURSE

ABSTRACT

The purpose of this study was to examine the correlation between elementary students' reading attitudes, writing dispositions and academic success in Turkish course and to determine to what extent students' reading attitudes and writing dispositions predict their academic success in Turkish course. The problem statement of the research was posed as "Is there a significant correlation between elementary students' reading attitudes, writing dispositions and their academic success in Turkish course?" 474 students from seven elementary schools in Nigde province, Turkey participated in the study. Students were chosen randomly in the research. In this study, the Reading Attitudes (Ünal, 2006) and Writing Dispositions (Piazza and Siebert, 2008) scales were used in order to collect data to answer the research questions. The correlative investigation model was adopted in the research. The Pearson moment's correlation coefficient analysis showed that there was a positive significant correlation between students' reading attitudes, writing dispositions and academic success in Turkish course. It was also found that students' reading attitudes and writing dispositions were significant predictors of their academic success in Turkish course. It was seen that 45% of the total variance for students' academic success in Turkish course was explained by their reading attitudes and 41% of the total variance of academic success was explained by their writing dispositions. It was also understood that 66% of the total variance for students' writing dispositions were explained by their reading attitudes in the research.

Key Words: Reading attitude, writing disposition, academic success, Turkish course

Giriş

Yüzyıllar boyunca insanların birbirleriyle iletişim kurabilmeleri, doğaya egemen olabilmeleri, kendilerini ve çevrelerini geliştirebilmeleri gibi çeşitli etkinliklerini sağlayan araçlardan birini de dil teşkil etmektedir (Özil, 1991). Bu bağlamda, dilin, birey yaşamındaki öneminin yanı sıra toplumsal yaşamında da önemli bir yeri olduğu belirtilebilir (Aksan, 2000). Çünkü birey toplumda vardır ve dili o toplum içinde kullanmaktadır. Toplumda birey, duygu ve düşüncelerini paylaşırken dili bir araç olarak kullanmaktadır. Bu durum bireylerin önemli ihtiyaçlarından biri olan iletişimi gerçekleştirmesinde dilin önemini ortaya koymaktadır (Göçer, 2010a).

Her ulusun kendine özgü bir dili vardır. Her ulus dilinin sunduğu olanaklardan yararlanarak dilini kullanarak geliştirerek tarih boyunca kendi benliğini, varlığını sergileyen bir kültür ortaya koyar (Özil, 1991). Bir toplumun varlığını sürdürebilmesi, değerlerine sahip çıkmasıyla mümkündür. Bunlara sahip çıkmak için de dilini değerli tutmak zorundadır. Kültürün ve eğitimin temelini dil oluşturur (Aydın-Yılmaz, 2006). Zira eğitim içindeki en önemli yeri de dil

eğitimi teşkil etmektedir (Topçu, 2007). Dil eğitiminin en önemli amacı ise bireylere dört temel dil becerisini kazandırmaktır. Birbiriyle ilişkili ve bütünsellik içinde geliştirilmesi gereken bu beceriler dinleme, konuşma, okuma ve yazmadır. Dinleme ve konuşma becerilerinin ortak özelliği doğal ortamda, eğitim almadan edinilmeleri ve eğitim yoluyla geliştirilebilmeleri iken, okuma ve yazma becerilerinin genellikle eğitim yoluyla kazanılması ve bu süreçte geliştirilmesidir (Öztürk, 2012). Üstisnai örnekler bir yana bırakılacak olursa, okuma ve yazma becerilerinin kazanılmasında örgün eğitimin katkısı belirleyicidir (Tekin, 1980). Bugün, dil becerilerinin eğitim yoluyla geliştirilmesi bir toplumun kalkınmışlığının en önemli göstergelerinden birisi olarak kabul edilmektedir (Yalçın, 2002).

Çağdaş uygarlığın, geniş ölçüde okuma ve yazmaya dayanan bir uygarlık olduğu söylenebilir. Okuma yazma, bir yandan, insanlığın birikmiş deneyimlerini eski kuşaklardan yeni kuşaklara aktarmaya yararken, öte yandan, yaşayan kuşaklar arasında önemli ve son derece etkili bir haberleşme, anlaşma aracı niteliğindedir (Öz, 2000). Bireyin gerek yaşadığı toplumun gerekse yaşadığı medeniyetin bir bireyi olabilmesi için yazılı dili okuyabilmesi en önemli araçlardan biri olarak karşısına çıkar. Yazılı dili okuyarak bilgisini artırır, olayları izleyebilir, olaylar konusunda düşünce yürütebilir, düşünmeyi öğrenir, yazılı iletişim araçlarını kullanır ve birey olma bilincine varır, öğrenmeyi anlamlı hâle getirir, öğrenmenin anahtarını orada görür (Başaran, 2004). Modern toplumsal hayatın gelişmesiyle, okur ve yazar olmanın önemi artmış, okuryazarlık oranları çağdaş gelişmenin bir ölçüsü olarak görülmeye başlanmıştır. Bugün artık okuma ve yazma becerisine sahip olma, bireyin toplumsal, ekonomik, yurttaşlık görev ve sorumluluklarına hazırlanmasının bir yolu olarak görülmektedir (Çelenk, 2006).

Günümüz bilgi çağını yaşayan toplumlar için öğrenmenin pek çok yolu bulunmaktadır. Öğrenen toplum amacı artık genel anlamı ile eğitimin ana hedeflerinden biri olmuştur. Öğrenme sürecinin ve bilgiye ulaşma yollarının arttığı günümüzde, öğrenme sadece okulla sınırlandırılamamakta ve öğrenmenin hayat boyu süreceği düşünülmektedir. Bu sebeple gerek okuma gerekse yazma sadece başlangıçta kazanılmış bir beceri değil, sürekli kullanılan, alışkanlık haline getirilmesi gereken becerilerdir (Bircan ve Tekin, 1989). Okuma ve yazma, sadece yazının anlamlandırılması ya da seslendirilmesi değil, okuyan ile yazan arasında kurulan bir köprü, insanlıkla ilgili tüm değerlerin korunması ve geliştirilmesi konusunda temel ve yaşamsal bir süreçtir (Keleş, 2006). Bu bağlamda, bireyin dil becerilerinin geliştirilmesi yalnızca okuma becerisinin geliştirilmesini değil, aynı zamanda bireyin okuduklarına dayalı olarak etkili yazabilmesini de gerektirmektedir (Baş, 2012a).

Her ne kadar okuma alıcı bir beceri, yazma da aksine üretici bir dil becerisi olmasına rağmen (Demirel, 2003; Özbay, 2007), ilgili alan yazınında bu iki değişken arasında pozitif yönde bir ilişkinin varlığı dile getirilmektedir. Bu bağlamda, gerek okumanın gerekse de yazmanın dil becerileri öğretiminde ayrılmaz iki ana beceri olduğu belirtilebilir. Okuma ve yazma becerileri, tıpkı konuşma ve dinlemede olduğu gibi birbirlerinden asla ayrılamaz iki temel dil becerisini teşkil etmektedir (Baş, 2012a). Bu bağlamda Carson (1990), okuma ve yazma becerileri arasındaki ilişkiyi inceleyerek, inandırıcı bir biçimde okumanın yazmayı, yazmanın da okumayı doğrudan etkilediğini belirtmiştir. Nitekim bireyler ne zamanki okumaya ve okuma içinden keyif almaya başlarlar, okuduklarının kendilerinde bıraktıklarını yazılı hale dökmeye niyet ederler. Bir diğer ifadeyle, bireyler okuma sürecinde yeni bilgiler elde ederler ve bunu geçmiş bilgileri ile harmanlayarak kendileri açısından yeni bir anlam ve düşünce oluştururlar. Bu anlamda bireyler, oluşturdukları bu yeni anlam ve düşünceyi başka insanlarla paylaşmak ve oluşturdukları bu anlam ve düşünceleri yazılı hale getirerek adeta ölümsüz yapmak için çaba sarf ederler. Her ne kadar okuma ve yazma arasında yüksek düzeyli bir ilişkinin varlığı ifade edilmesine rağmen (Goodman ve Goodman, 1983; Stotsky, 1983), okumanın yazmayı tetiklediği konusunda ortak bir uzlaşı söz

konusudur. Zira Kush, Marley ve Brookhart (2005), bireylerin okumaya ilişkin tutumlarının, yazma gibi üretici becerilerin gelişmesinde itici bir lokomotif görevi gördüğünü belirtmektedir. Bu bağlamda, okumaya ilişkin olumlu tutumlara sahip bireylerin, okuduğuna dayalı olarak yazmaya daha fazla meyilli oldukları söylenebilir (Stotsky, 1983; Carrel, Devine ve Eskey, 1988). Ancak, bireysel ve toplumsal olarak toplumda, genellikle konuşan ve dinleyen konumunda bulunmaktayız (Taşçı, 2009). Bu nedenle okuma ve yazmayı diğer iki beceriye göre daha az kullanmaktayız. Okuma ve yazmaya yönelik tutumumuz diğer becerilere oranla daha düşük kalabilmektedir (Temizkan ve Sallabaş, 2009). Bu da, okuma ve yazmanın planlı ve programlı (formal) eğitim süreci yoluyla bireye kazandırılması hususunu gündeme getirmiş bulunmaktadır.

Eğitim sürecinde okuma, bütün alanlarda başarıyı etkileyen ön şartlardan biri konumundadır (Balcı, 2009). Okuma, eğitim sürecindeki akademik başarıyı artırmakta ve öğrencilerin kelime hazinelerini zenginleştirerek dilin gramatik yapısını kavrama becerilerini de etkilemektedir (Stadler, 1980). Yazma ise, her ne kadar daha üst düzeyli bilişsel bir yetiyi gerektirmekle birlikte, tıpkı okuma becerisi gibi geliştirilmesi önemli bir beceriyi teşkil etmektedir. Yazma da tıpkı okuma gibi, bir yerde insanlığın birikmiş deneyimlerini eski kuşaklardan yeni kuşaklara aktarmaya yaramakta, öte yandan da yaşayan kuşaklar arasında önemli ve son derece etkili haberleşme ve anlaşma aracı niteliği taşımaktadır (Öz, 1999). Bununla birlikte, ilgili alan yazınında yazmanın, her ne kadar tek başına olmasa da, öğrencinin özet çıkarma ve not tutma gibi bir dizi etkinlikler sayesinde okuldaki akademik başarısını etkilediği görülmektedir (Tüfekçioğlu, 2010). İlgili alan yazın gözden geçirildiğinde, Türk Eğitim Sistemi içerisinde öğrenim gören öğrencilerin gerek okuma tutumlarına (Saracaloğlu, Bozkurt ve Serin, 2003; Günan, 2005; Karakoç, 2005; Keleş, 2006; Suna, 2006; Ünal, 2006; Topcu, 2007; Sallabaş, 2008; Balcı, 2009; Göçer, 2010a; Ünal, 2010a; Baş, 2012b), gerekse de yazma eğilimlerine (Bağcı, 2007; Arıcı ve Ungan, 2008; Göçer, 2010b; Ünal, 2010b; Tüfekçioğlu, 2010) ilişkin olarak bazı araştırmalara rastlanılmaktadır. İlgili alan yazınına dayanılarak, her ne kadar Türkiye'de öğrencilerin gerek okuma tutumları, gerekse de yazma eğilimleri arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalara (Erdoğan, 2009; Baş, 2012a) çok az rastlanılsa da, yabancı alanyazında bu türden fazla sayıda çalışmaya rastlamak oldukça mümkündür (Loban, 1963; Shanahan, 1980; Goodman ve Goodman, 1983; Stotsky, 1983; Carrel, Devine ve Eskey, 1988; Carson, 1990; Kush, Marley ve Brookhart, 2005). Alan yazınında her ne kadar okuma ve yazma tutumları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu söylense de, bu iki beceri arasındaki ilişkinin akademik başarı ile ne düzey bir ilişki gösterdiğine ilişkin olarak yapılan araştırma yoktur. İlgili alanyazında okuma tutumu ile akademik başarı arasındaki ilişkiye (Roettger, Szymczuk ve Millard, 1979; Swanson, 1982; Eliot, 1983; Norman, 1986; Mustachio, 1990; Hayes, 2000; Ghaith ve Bouzeineddine, 2003; Şahiner, 2005; Tazebay, 2005; Kovacıoğlu, 2006; Temizkan, 2007; Sallabaş, 2008; Balcı, 2009) ve yazma eğilimi ile akademik başarı arasındaki ilişkiye ilişkin yapılan araştırmalar (Temur, 2001; Arıcı ve Ungan, 2008; Cunningham, 2008; Temizkan ve Sallabaş,2009; Tüfekçioğlu, 2010) olmasına rağmen, bu iki becerinin birlikte akademik başarı ile ne düzey bir ilişki gösterdiğine ilişkin yapılan çok az sayıda araştırma bulunmaktadır (Hynd, Holschuh ve Nist, 2000). Hynd, Holschuh ve Nist (2000), okuma ve yazma becerisinin fen derslerine etkisini araştırmış ve okuma yazma becerisinin kazanılma düzeyinin öğrencilerin fen derslerindeki başarısını etkilediğini bulmuştur. Yapılan bir başka araştırmada ise, okuma yazma becerisi zayıf olan öğrencilerin yaklaşık %75'i ileriki öğrenim hayatlarında da aynı sorunu yaşamaktadırlar. Bu öğrencilerin %10-15'i okulu terk etmektedir. Yine bu araştırmaya göre, suç kayıtlarında yer alan gençlerin ve kötü madde kullanan gençlerin yarısı okuma yazma güçlüğü çeken insanlar olarak tespit edilmiştir (Chapman ve Tunmer, 2003). Bu nedenle okuma ve yazma becerilerinin etkili bir şekilde kazandırılması son derece önemli görülmektedir (Akar, 2008). Okullarda sürdürülen eğitim çalışmaları bireyde okuduğunu anlama ve düşüncelerini yazılı bir şekilde anlatma becerilerini geliştirmeyi amaçlar. Bu becerilerin eksikliğinin sadece Türkçe dersini

değil, bütün alanlardaki okul başarısını ve elbette hayatı doğrudan etkileyebileceği düşünülmektedir (Balcı, 2009).

Sonuç olarak birbirleri ile çok yakın ve pozitif ilişki gösterdiği ifade edilen okuma ve yazma becerilerinin öğrencilerin ilköğretim Türkçe dersindeki akademik başarı durumları ile ne düzeyde bir ilişki gösterdiğinin tespit edilmesi oldukça anlamlı görülmektedir. Zira akademik başarıyı açıklama da ne okuma ne de yazma tek başlarına yeterli olmayabilir. Bu bağlamda, bu iki değişkenin de birlikte düşünülerek akademik başarı ile aralarında olan ilişkinin tespit edilmesi gerekmektedir. Yapılan bu çalışmada, teorik açıdan, öğrencilerin okuma tutumları ile yazma eğilimlerinin Türkçe dersindeki akademik başarıyı olumlu yönde artıracağı düşünülmektedir. Ancak, düşünülen bu olumlu değişimin anlamlı olup olmadığı bu araştırma ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Araştırma, ilköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya yönelik tutumları ve yazma eğilimlerinin Türkçe dersinde nasıl bir başarı sağladığını ortaya koymak bakımından stratejiler belirlemede büyük bir öneme sahiptir. Araştırmada okuma tutum ve yazma eğilimi değişkenlerinin birlikte düşünülerek akademik başarı ile aralarında olan ilişkinin tespit edilmesi ilköğretim Türkçe dersine ve bu yönde ileride geliştirilecek olan Türkçe dersi öğretim programlarına da yol göstermesi beklenmektedir. Bu açıdan, yapılan bu araştırmanın problem cümlesini, "İlköğretim öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusu teşkil etmektedir. Araştırmanın problem cümlesine yanıt arayabilmek için öncelikle aşağıdaki alt problemlere çalışmada cevap bulunmaya çalışılmıştır:

1. İlköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

2. İlköğretim öğrencilerinin yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

3. İlköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

4. İlköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları Türkçe dersindeki akademik başarıyı anlamlı bir biçimde yordamakta mıdır?

5. İlköğretim öğrencilerinin yazma eğilimleri Türkçe dersindeki akademik başarıyı anlamlı bir biçimde yordamakta mıdır?

6. İlköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları yazma eğilimlerini anlamlı bir biçimde yordamakta mıdır?

YÖNTEM

Bu araştırmada 2011–2012 eğitim-öğretim yılında, Niğde il merkezinde bulunan ilköğretim okullarında öğrenim görmekte olan öğrencilerin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle bu araştırma, "ilişkisel tarama modeli"nde (Karasar, 2005) bir araştırma olup betimsel bir çalışmadır. İlişkisel model, iki veya daha çok değişken arasında birlikte değişimin varlığını veya değişimin derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modelidir (Cohen, Manion ve Morrison, 2000). Bu modeldeki korelasyon katsayısının yalnızca ilişkinin düzeyini gösterdiğini belirtmektedir (Yazıcıoğlu ve Erdoğan 2004).

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Niğde il merkezinde öğrenim gören tüm ilköğretim öğrencileri oluşturmakta iken, araştırmanın örneklemini ise Niğde il merkezinde bulunan toplam 6 resmi ilköğretim okulunda öğrenim görmekte olan 474 öğrenci oluşturmuştur. Ölçek uygulaması yapılan okullar seçilirken okulların farklı semtlerden olmasına dikkat edilmiştir. Örneklemin seçiminde, amaçsal örnekleme çeşitlerinden maksimum çeşitlilik yöntemi benimsenmiş, bu bağlamda evrenin temsil yeteneği göz önünde bulundurularak okulların seçilmesinde üst, orta ve alt sosyo-ekonomik düzeye sahip okullarda öğrenim gören öğrenciler örnekleme dâhil edilmeye çalışılmıştır (McMillan ve Schumacher, 2006). Bu tür örnekleme yönteminde, problemle ilgili farklı durumların örnekleme alınması nedeniyle evren değerleri hakkında önemli ipuçları vereceği söylenebilir (Büyüköztürk ve diğerleri, 2008).

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik nitelikleri incelendiğinde; 230 öğrencinin (%48.5) kız, 244 öğrencinin ise (%51.5) erkek, bu öğrencilerinden 142'sinin (%30.0) 6. sınıfta, 181'inin (%38.2) 7. sınıfta, 151'inin (%31.9) 8. sınıfta öğrenim gördükleri anlaşılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama araçları olarak "Okumaya ilişkin tutum ölçeği" ile "Yazma eğilimi ölçeği" kullanılmış olup bu ölçeklere ilişkin bilgiler aşağıda ele alınmıştır. Öğrencilerin Türkçe dersindeki akademik başarı puanlarını belirlemede ise ilk dönemki karne notları elde edilerek araştırma kapsamında kullanılmıştır.

Okumaya İlişkin Tutum Ölçeği

Bu araştırmada, Ünal (2006) tarafından geliştirilen "Okumaya ilişkin tutum ölçeği" kullanılmıştır. Toplamda 25 (11'i olumsuz, 14'ü olumlu) maddeye ve tek boyuta sahip olan ve beşli likert tarzda düzenlenen ölçeğin faktör yük değerleri incelendiğinde maddelerin madde faktör yük değerlerinin 0.73 ile 0.43 arasında değiştiği görülmüştür. Okumaya ilişkin tutum ölçeğinin toplam açıklanan varyans oranı %32.38 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerlik çalışmaları çerçevesinde iç güvenirlik katsayısı olan Cronbach Alpha değeri 0.90 olarak bulunmuştur.

Yazma Eğilimi Ölçeği

Bu araştırmada, Piazza ve Siebert (2008) tarafından geliştirilen, Güneri ve Ünal (2010) tarafından Türkçeye çevrilen ve uyarlanan "Yazma eğilimi ölçeği" kullanılmıştır. Toplamda 21 (tümü olumu) maddeye ve üç boyuta (tutku, güven ve süreklilik) sahip olan ve beşli likert tarzda düzenlenen ölçeğin boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde tutku ile güven boyutları arasında 0.64, güven ile süreklilik boyutları arasında 0.42, tutku ile süreklilik boyutları arasında 0.51 değerinde çift yönlü ilişkinin olduğu görülmüştür. Yazma eğilimi ölçeğinin toplam açıklanan varyans oranı %46.26 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerlik çalışmaları çerçevesinde iç güvenirlik katsayısı olan Cronbach Alpha değeri toplamda 0.89, güven alt boyutu için 0.80, süreklilik alt boyutu için 0.74 ve tutku alt boyutu için ise 0.91 olarak hesaplanmıştır. Yazma eğilimi ölçeğinin geçerlik çalışmaları çerçevesinde doğrulayıcı faktör analizi sonucu uyum indeksleri ise GFI= 0.99, AGFI= 0.99, NNFI= 0.99, CFI= 0.99, RMSEA= 0.008 olarak saptanmıştır (Güneri ve Ünal, 2010).

Verilerin Analizi

Çalışmada verilerin analizinde, ilköğretim öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiyi incelemek için Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı tekniği, yine ilköğretim öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıyı yordama gücünü

incelemek için ise çoklu regresyon analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmada, verilerin çözümlenmesinde SPSS 17.0 istatistik paket programından yararlanılmıştır.

BULGULAR

Araştırmanın bu bölümünde, ilköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiye ve ilköğretim öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıyı yordama gücüne yer verilmiştir.

Öğrencilerin Okumaya İlişkin Tutumları ve Yazma Eğilimleri ile Türkçe Dersindeki Akademik Başarıları Arasındaki İlişki

İlköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ve yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiyi inceleyebilmek için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Tablo 1'de öğrencilerin okumaya yönelik tutumları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişki verilmiştir.

Tablo 1: Okumaya İlişkin Tutum ile Türkçe Dersi Akademik Başarısı Korelasyon Matrisi

Değişkenler	Akademik Başarı
Okumaya İlişkin Tutum	.668**

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlı.

Tablo 1'de verilen öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişki incelendiğinde, okumaya ilişkin tutum ölçeğinden alınan puanlar ile Türkçe dersindeki akademik başarı arasında anlamlı ve yüksek pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu anlamda, okumaya ilişkin tutumları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında r=.668, düzeyinde yüksek ve pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır. Tablo 2'de ise öğrencilerin yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarısı arasındaki ilişki verilmiştir.

Tablo 2: Yazma Eğilimleri ile Türkçe Dersi Akademik Başarısı Korelasyon Matrisi

Değişkenler	Akademik Başarı
Güven	.618**
Süreklilik	.505**
Tutku	.514**

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlı.

Tablo 2 incelendiğinde, öğrencilerin yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarısı arasındaki ilişki incelendiğinde, yazma eğilimi ölçeğinin tüm alt boyutları ile Türkçe dersindeki akademik başarı arasında anlamlı ve yüksek pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu anlamda, yazma eğilimi ölçeğinin güven alt boyutu ile Türkçe başarısı arasında r=.618, süreklilik alt boyutu ile Türkçe başarısı arasında r=.505 ve tutku alt boyutu ile Türkçe başarısı arasında r=.514 düzeyinde ve pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır.

Öğrencilerin Okumaya İlişkin Tutumlarının ve Yazma Eğilimlerinin Türkçe Dersindeki Akademik Başarıyı Yordama Gücü

İlköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimlerinin Türkçe dersindeki akademik başarıyı yordama gücünü inceleyebilmek için çoklu

regresyon analizi yapılmıştır. Tablo 3'te öğrencilerin okumaya ilişkin tutumlarının Türkçe dersindeki akademik başarıyı yordama gücü verilmiştir.

Tablo 3: Okumaya İlişkin Tutumun Türkçe Dersindeki Akademik Başarıyı Yordama Gücü

	B	Shx	β	t	p
(Sabit)	44.442	2.305		19.279	.000
Akademik Başarı	.674	.035	.668	19.512	.000

Not: R=.668, R^2=.446, F(1–472)=380.701, p=.000

Tablo 3'te verilen ve yordayıcı değişkenlen olan okumaya ilişkin tutumun Türkçe dersindeki akademik başarının önemli bir yordayıcısı olduğu (R=.668, R^2=.446, p=.000) anlaşılmıştır. Okumaya ilişkin tutumların Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %45'ini açıkladığı görülmüştür. Tablo 4'te ise öğrencilerin yazma eğilimlerinin Türkçe dersindeki akademik başarıyı yordama gücü verilmiştir.

Tablo 4: Yazma Eğiliminin Türkçe Dersindeki Akademik Başarıyı Yordama Gücü

	B	Shx	β	t	p
(Sabit)	16.928	2.745		6.167	.000
Güven	1.663	.196	.504	8.469	.000
Süreklilik	.898	.226	.194	3.963	.000
Tutku	-1.78E-02	.102	.011	-.174	.862

Not: R=.635, R^2=.404, F(3–470)=106.022, p=.000

Tablo 4'te verilen ve yordayıcı değişkenlen olan yazma eğiliminin Türkçe dersindeki akademik başarının önemli bir yordayıcısı olduğu (R=.635, R^2=.404, p=.000) anlaşılmıştır. Yazma eğiliminin Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %41'ini açıkladığı görülmüştür.

Öğrencilerin Okumaya İlişkin Tutumları ile Yazma Eğilimleri Arasındaki İlişki

İlköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimleri arasındaki ilişkiyi inceleyebilmek için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Tablo 5'te ise ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimleri arasındaki ilişki verilmiştir.

Tablo 5: Okumaya İlişkin Tutum ile Yazma Eğilimi Korelasyon Matrisi

	Değişkenler	Okumaya İlişkin Tutum
Yazma Eğilimi	Güven	.749**
	Süreklilik	.697**
	Tutku	.724**

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlı.

Tablo 5 incelediğinde, ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimleri arasında tüm alt boyutlarda anlamlı ilişkiler görülmektedir. Okumaya ilişkin tutum ile yazma eğilimi ölçeğinin güven (r=.749), süreklilik (r=.697) ve tutku (r=.724) boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Tablo 6'da ise, ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumlarının yazma eğilimlerini yordama gücüne yer verilmiştir.

Tablo 6: Okumaya İlişkin Tutumun Yazma Eğilimini Yordama Gücü

	B	Shx	β	t	p
(Sabit)	26.663	2.090		12.758	.000
Güven	1.265	.150	.380	8.463	.000
Süreklilik	1.457	.172	.312	8.452	.000
Tutku	.365	.078	.218	4.689	.000

Not: R=.812, R^2=.660, F(3–470)=303.893, p=.000

Tablo 6'da verilen ve yordayıcı değişkenler olan okumaya ilişkin tutumun yazma eğiliminin önemli bir yordayıcısı olduğu (R=.812, R^2=.660, p=.000) anlaşılmıştır. Okumaya ilişkin tutumun yazma eğiliminin %66'sını açıkladığı görülmüştür.

Sonuçlar ve Tartışma

Amacı ilköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiyi incelemek olan bu araştırmada elde edilen ilk bulguya göre, okumaya ilişkin tutum ölçeğinden elde edilen puanlarla ile Türkçe dersindeki akademik başarı arasında anlamlı ve yüksek pozitif bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu anlamda, öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında yüksek ve pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır. Elde edilen bu bulgu, öğrencilerin okumaya ilişkin tutumlarının, onları daha fazla okumaya teşvik ettiğini, sonucunda ise öğrencilerin Türkçe dersindeki akademik başarılarını olumlu biçimde etkilediği şeklinde açıklanabilir. İlgili alan yazınındaki çalışmalardan elde edilen bulgular da (Roettger, Szymczuk ve Millard, 1979; Swanson, 1982; Eliot, 1983; Norman, 1986; Mustachio, 1990; Hayes, 2000; Ghaith ve Bouzeineddine, 2003; şahiner, 2005; Tazebay, 2005; Kovacıoğlu, 2006; Temizkan, 2007; Sallabaş, 2008; Balcı, 2009), öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ve okuma alışkanlıkları ile akademik başarıları arasındaki anlamlı ve yüksek pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, ilgili alan yazınından elde edilen bulguların, yapılan bu araştırmanın okumaya ilişkin tutumun Türkçe dersindeki akademik başarıyı olumlu yönde etkilediği bulgusu ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Yapılan araştırmadan elde edilen bir diğer bulgulaya göre ise, ilköğretim öğrencilerinin yazma eğilimleri ölçeğinin tüm alt boyutları ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasında anlamlı ve yüksek düzeyli pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Bu anlamda, yazma eğilimi ölçeğinin güven alt boyutu ile Türkçe dersi başarısı arasında, süreklilik alt boyutu ile Türkçe başarısı arasında ve tutku alt boyutu ile Türkçe dersi başarısı arasında yüksek ve pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır. Elde edilen bu bulgu, öğrencilerin öğrendiklerini not tutmaları, özet çıkarmaları, tartışma yazıları yazmaları vb. yazmaya yönelik etkinlikler gerçekleştirmeleri ile açıklanabilir. Özellikle, öğrencilerin derslerden sonra yansıtıcı yazılar yazmaları, akademik başarıları üzerine önemli etkiler yapmaktadır. Nitekim Kırnık (2010) yapmış olduğu araştırmada Türkçe dersinde öğrencilerin yansıtıcı yazılar yazmalarının, onların Türkçe dersindeki akademik başarıları üzerinde önemli etkiler sağladığını kaydetmiştir. Yine, Kırnık'ın (2010) yapmış olduğu araştırmaya benzer bir biçimde, yapılan diğer bazı araştırmalarda da (Ersözlü, 2008; Tok, 2008) yansıtıcı yazılar yazmanın akademik başarı üzerinde önemli etkiler sağladığına ilişkin kanıtlar saptanmıştır. İlgili alan yazınında da, yapılan bu araştırmanın ilgili bulgusuna paralel bir biçimde öğrencilerin yazma eğilimleri ile onların akademik başarıları arasında anlamlı ve yüksek düzeyli pozitif ilişkinin olduğunu gösteren çalışmalar bulunmaktadır (Temur, 2001; Arıcı ve Ungan, 2008; Cunningham, 2008; Temizkan ve Sallabaş, 2009). Bu araştırmaların aksine, Tüfekçioğlu (2010) yapmış olduğu

çalışmada her ne kadar yazma eğilimi ile akademik başarı arasında anlamlı pozitif bir ilişki saptasa da, bu ilişkinin görece düşük olduğunu belirtmiştir.

Yapılan bu araştırmanın üçüncü bulgusuna göre, ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğilimleri arasında pozitif ve yüksek düzeyli anlamlı ilişki saptanmıştır. Stotsky (1983), iyi okuyucuların kötü okuyuculara göre yazmaya daha fazla eğilimli olduklarını belirtmektedir. Bu bağlamda, yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı gözden geçirildiğinde, gerek okumanın gerekse de yazmanın birer anlam oluşturma etkinliği olduğu görülmektedir (Gregg ve Steinberg, 1980). Şöyle ki insanlar okuyup yazdıklarında, anlam zihinde kurulan bilişsel yapılar sayesinde devam eder bir biçimde oluşmaktadır. Bu bakımdan, insanlar ne kadar okurlarsa, okuduklarına ilişkin o kadar düşüncelerini, anlamlandırmalarını ve bakış açılarını yazarak yansıtmak isteyeceklerdir. Bu bağlamda, ilgili alan yazınında, okumaya ilişkin tutum ile yazma eğilimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğuna dair kanıtların bulunduğu görülmektedir (Loban, 1963; Shanahan, 1980; Goodman ve Goodman, 1983; Stotsky, 1983; Carrel, Devine ve Eskey, 1988; Carson, 1990; Kush, Marley ve Brookhart, 2005; Erdoğan, 2009; Baş, 2012a). Örneğin, bu araştırmalardan birinde Baş (2012a), ilköğretim öğrencilerinin okumaya ilişkin olumlu tutumları ile yazma eğilimleri arasında yüksek düzeyli pozitif ilişki saptamıştır. Benzer bir biçimde, Goodman ve Goodman (1983), Stotsky (1983) ve Carrel, Devine ve Eskey de (1988) yaptıkları araştırmalarda, öğrencilerin okuma ve yazma becerileri arasında anlamlı ilişkiler saptamışlardır. Loban da (1963) yaptığı uzun süreli çalışmasında, okuma ve yazma becerileri arasında yüksek düzeyli pozitif bir ilişkinin olduğunu saptamıştır. Bu bağlamda, Loban (1963), tersi de mümkün olmakla birlikte çok okuyan kişiler çok yazma eğilimi gösterdiğini belirtmiştir. O bakımdan, ilgili alan yazınından elde edilen bulguların yapılan bu araştırmanın okumaya ilişkin tutum ile yazma eğilimleri arasında olumlu ve yüksek düzeyli bir ilişki vardır bulgusu ile paralellik gösterdiği belirtilebilir.

Diğer taraftan, yapılan araştırmada yordayıcı değişken olan okumaya ilişkin tutumun Türkçe dersindeki akademik başarının önemli bir yordayıcısı olduğu anlaşılmıştır. Okumaya ilişkin tutumların Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %45'ini açıkladığı görülmüştür. Bu bağlamda, okul yıllarında oluşturulan okumaya yönelik olumlu tutumların ilerleyen yıllarda akademik başarısı yüksek bireylerin oluşturulmasında önemli bir paya sahip olduğu söylenebilir (Smith, 1990). Öğrencilerin okumaya ilişkin olumlu tutumlara sahip olmalarının, onları daha fazla okumaya yönelttiği, bunun da sonuçta öğrencilerin Türkçe dersindeki akademik başarısına olumlu etkiler yaptığı belirtilebilir. Mustachio (1990) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada okumaya yönelik tutum ile okuduğunu anlama başarısı arasında ilişki bulmuştur. Yine, bu araştırmaya paralel olarak Roettger, Szymczuk ve Millard (1979), Swanson (1982), Eliot (1983) ve Brown da (1992) yaptıkları çalışmalarda okumaya ilişkin tutum ile akademik başarı arasında olumlu ilişki saptamışlardır. Yapılan bu çalışmalara paralel olarak, Sallabaş (2008) ve Balcı da (2009) yaptığı araştırmada okumaya ilişkin tutumun akademik başarıyı anlamlı bir şekilde yordadığı bulgusunu elde etmiştir. Bu anlamda, ilgili alanyazında okumaya ilişkin tutumun akademik başarıya olumlu etkileri olduğu bulgusunun yapılan bu araştırmanın okumaya ilişkin tutumun Türkçe dersindeki akademik başarıyı önemli bir biçimde yordadığı bulgusu ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Diğer yandan, yordayıcı değişken olan yazma eğiliminin Türkçe dersindeki akademik başarının önemli bir yordayıcısı olduğu anlaşılmıştır. Yazma eğiliminin Türkçe dersindeki akademik başarının yaklaşık olarak %41'ini açıkladığı görülmüştür. Elde edilen bu bulgu, öğrencilerin yazmaya yönelik eğilimlerinin, onları yazmaya yönelttiği, bunun da sonucunda öğrencilerin akademik başarılarına olumlu yönde etki ettiği hususu ile açıklanabilir. Özellikle, öğrencilerin Türkçe derslerinde kompozisyon yazmaları, derse ilişkin olarak not tutmaları, tartışma notları yazmaları, vb. etkinliklerin onları yazmaya yönlendirdiği, bunun da öğrencilerin akademik

başarıları üzerinde -tek başlarına etkili olmasalar bile- olumlu etkide bulunduğu ileri sürülebilir. Nitekim ilgili alan yazını tarandığında da, öğrencilerinin yazma eğiliminin onların akademik başarıları üzerinde olumlu etkiler sağladığına ilişkin kanıtlarla karşılaşılmaktadır (Temur, 2001; Arıcı ve Ungan, 2008; Cunningham, 2008; Temizkan ve Sallabaş,2009). Bu araştırmaların aksine, Tüfekçioğlu (2010) yapmış olduğu çalışmada her ne kadar yazma eğilimi ile akademik başarı arasında anlamlı pozitif bir ilişki saptasa da, bu ilişkinin görece düşük olduğunu belirtmiştir. Buna paralel olarak Tüfekçioğlu (2010), yaptığı bu çalışmada yazma eğilimi ölçeğinin tüm alt boyutlarının akademik başarıyı düşük bir düzeyde yordadığını saptamıştır.

Yapılan bu araştırmanın son bulgusuna göre, yordayıcı değişkenden olan okumaya ilişkin tutumun yazma eğiliminin önemli bir yordayıcısı olduğu anlaşılmıştır. Okumaya ilişkin tutumun yazma eğiliminin %66'sını açıkladığı görülmüştür. Bu bağlamda, okumaya ilişkin tutum ile yazma eğilimi arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu, okumaya ilişkin tutumun da yazma eğiliminin önemli bir yordayıcısı olduğu ileri sürülebilir. Bir diğer ifadeyle, öğrenciler ne kadar fazla okumaya ilişkin olumlu tutum geliştirirlerse, o kadar yazmaya yönelik olarak da olumlu tutum göstermektedirler. Yapılan bu araştırmadan elde edilen bulguyu, Krashen'in (1993) "monitör teorisi" (monitor theory) ile açıklamak mümkün gözükmektedir. Bu açıdan Krashen (1993), okumanın dil edinimindeki aracı rolünü ve önemini vurgulayarak, bunun yazma gelişiminde önemli bir etken olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple, bireyler ne kadar fazla okurlarsa o oranda anlamlı girdi (input) kazanmakta, sonucunda ise kendi kişisel dünyalarında oluşturdukları anlamları, duygu ve düşünceleri yazmaya daha fazla eğilimli olmaktadırlar. Shanahan (1984) ise, gerek okumanın gerekse de yazmanın temelde ortak bileşenlere sahip olduklarını, bunun da birbirlerini etkileyerek geliştiğini ifade etmiştir. Benzer bir biçimde Chall ve Jacobs da (1983), okuma ve yazma becerileri arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğunu ve bu iki boyutun da birbirleri üzerinde önemli ve anlamlı etkilere sahip olduğunu belirtmiştir. İlgili alan yazını gözden geçirildiğinde de, ifade edilen bulguları destekleyen oldukça fazla sonuçla karşılaşılmıştır (Loban, 1963; Shanahan, 1980; Goodman ve Goodman, 1983; Stotsky, 1983; Carrel, Devine ve Eskey, 1988; Carson, 1990; Kush, Marley ve Brookhart, 2005; Erdoğan, 2009; Baş, 2012a). Sonuç olarak, yapılan bu araştırmanın ilgili bulgusunun alanyazından elde edilen bulguları destekler nitelikte olduğu söylenebilir.

Amacı ilköğretim okullarında öğrenim gören öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişkiyi incelemek olan bu araştırmada elde edilen bulgulardan hareketle, öğretmenlerin öğrencilerine okumaya ilişkin olumlu tutum kazandırmada gayret göstermeleri, okuma becerisini geliştirici etkinliklerin yanında yazma becerisini de geliştirmeye yönelik etkinliklere derslerinde yer vermeleri gerektiği hususu ifade edilebilir (Guthrie ve Wigfield, 2000; Luma, 2002). Diğer yandan, öğrencilerin daha fazla okumaları için okumaya özendirici birtakım çalışmaların yapılması, öğrencilerin derslerde okuduklarını ve(ya) öğrendiklerini yazılı bir biçimde anlatmaya ve açıklamaya yönlendirilmesi/özendirilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Tüfekçioğlu'nun da (2010) belirttiği gibi, ülkemizde öğrencilerin yazmaya yönelik eğilimi oldukça düşükbir düzeydedir. Bu bağlamda, yazma için gerekli girdiye veya donanıma sahip olmayan öğrencilerin yazma eğilimi göstermesi ve(ya) yazmayı sevmesi söz konusu olamaz. Krashen'in (1993) ortaya atmış olduğu teoriden hareketle, öğrencilerin yazma öncesinde öncelikle okuma süreci ile gerekli girdiye sahip olmaları sağlanmalıdır. Nitekim okumanın yazmayı doğrudan tetiklediği yapılan araştırmalarla da sabittir. Bu bakımdan, çocukların daha küçük yaşlardan itibaren öncelikle okumaya ilişkin olumlu tutum kazandırılmaları, onların ileride etkili okuyucular ve yazıcılar olmalarını sağlayabilir. Ne zaman çocuklar ve(ya) öğrenciler etkili okurlar olurlar, o zaman okuma yoluyla kazandıkları duygu, düşünce ve anlamları yazma yoluyla paylaşmaya başlayacakladır. Bu bağlamda öğrencilerin, okuduklarına dayalı olarak kendi dünyalarında oluşturdukları yeni anlam ve düşünceleri yazma

yoluyla yansıttıklarında daha başarılı olacakları düşünülmektedir. Bir başka yandan, Türkçe dersi öğretim programlarının da gerek okumayı gerekse yazmayı birlikte kapsayacak bir biçimde yapılandırılması, buna paralel olarak da ders kitaplarının bu husus göz önünde bulundurularak hazırlanması gerekliliği ifade edilebilir. Sonuç olarak, bu araştırma belli kısıtlı bir örneklem grubu ile gerçekleştirilmiş olup, daha sağlıklı verilerin elde edilebilmesi için daha büyük örneklem grupları ile ileri araştırmalar gerçekleştirilebilir. Bunun yanında, bu çalışmaya benzer bir başka araştırma ortaöğretim (lise) ve yükseköğretim düzeyinde de karşılaştırmalı olarak yapılabilir. Bununla birlikte, öğrencilerin okumaya ilişkin tutumları ile yazma eğiliminin akademik başarı üzerindeki etkilerinin nitel bir araştırma ile belirlenmesi, ilgili değişkenler arasındaki ilişkinin daha gerçekçi ve açık bir şekilde ortaya konulmasında önemli yararlar sağlayabilir.

KAYNAKÇA

AKAR, C. (2008). Öz-yeterlik inancı ve ilkokuma yazmaya etkisi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *1*(2), 185-198.

AKSAN, D. (2000). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. (3. baskı). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

ARICI, A. F. ve UNGAN, S. (2008). İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yazılı anlatım çalışmalarının bazı yönlerden değerlendirilmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *20*, 315-327.

AYDIN-YILMAZ, Z. (2006). *Uygulama örnekleriyle ilk okuma - yazma öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

BAĞCI, H. (2007). *Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatım derslerine yönelik tutumları ile yazma becerileri üzerine bir araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

BALCI, A. (2009). *İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin okuma alışkanlık ve ilgileri üzerine bir araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

BAğ, G. (2012a). Correlation between elementary students' reading attitudes and their writing dispositions. *International Journal of Global Education*, *1*(2), 1-6.

BAğ, G. (2012b). Reading attitudes of high school students: An analysis from different variables. *International Journal of New Trends in Education and Their Implications*, *3*(2), 47-58.

BAğTÜRK, M. (2004). *Dil edinim kuramları ve Türkçenin anadili olarak edinimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

BÖRCAN, İ. ve TEKİN, M. (1989). Türkiye'de okuma alışkanlığının azalması sorunu ve çözüm yolları. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, *22*(1), 393-410.

BROWN, L. E. (1992). *A study of the relationships among self-concept, reading attitude and reading comprehension in second grade readers*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Memorial University the Graduate School of Education, Newfoundland.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., ÇAKMAK KILIÇ, E., AKGÜN, Ö. E., KARADENİZ, Ş. ve DEMİREL, F. (2008). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem A Yayınları.

CARRELL, P. L., DEVINE, J. ve ESKEY, D. (1988). *Interactive approaches to second language reading*. Cambridge University Press.

CARSON, J. (1990). Reading-writing connections: Toward a description for second language learners. Kroll, B. (Ed.), *Second language writing: Research insights for the classroom*. New York: Cambridge University Press.

CHALL, J. S. ve JACOBS, V. A. (1983). Writing and reading in the elementary grades: Developmental trends among low SES children. *Language Arts*, *60*(5), 617-626.

CHAPMAN, W. J. ve TUNNER, E. W. (2003). Reading difficulties, reading-related self-perceptions, and strategies for overcoming negative self-beliefs. *Reading and Writing Quartely*, *19*, 5-24

COHEN, J., COHEN, P., WEST, S. G. ve ALKEN, L. S. (2003). *Applied multiple regression/correlation analysis for the behavioural sciences*. (3rd ed.). Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

CUNNINGHAM, D. D. (2008). Literacy environment quality in preschool and children's attitudes towards reading and writing. *Literacy Teaching and Learning*, *12*(2), 19-36.

ÇELENK. S. (2006). *Etkinlik temelli ilkokuma ve yazma öğretimi.* İstanbul: Morpa Yayınları.

DEMİREL, Ö. (2003). *Türkçe öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

ELIOT, P. L. (1983). *An investigation into the relationship between reading achievement and attitudes towards reading of third and sixth grade student*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Memorial University the Graduate School of Education, Newfoundland.

ERDOĞAN, Ö. (2009). *İlköğretim birinci sınıf öğrencilerinin fonolojik farkındalık becerileri ile okuma ve yazma becerileri arasındaki ilişki*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ERSÖZLÜ, Z. N. (2008). *Yansıtıcı düşünmeyi geliştirici etkinliklerin ilköğretim 5. sınıf öğrencilerinin sosyal bilgiler dersindeki akademik başarılarına ve tutumlarına etkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

GHAITH, G. M. ve BOUZEINEDDINE, A. R. (2003). Relationship between reading attitudes, achievement, and learners' perceptions of their jigsaw II cooperative learning experience. *Reading Psychology*, *24*, 105-121.

GREGG, L. W. ve STEINBERG, E. R. (1980). *Cognitive processes in writing*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

GOODMAN, K. ve GOODMAN, Y. (1983). Reading and writing relationships: Pragmatic functions. *Language Arts*, *60*(5), 590-599.

GUTHRİE, J. T. ve Wigfield, A. (2000). Engagement and motivation in reading. Kamil, M. L., Mosenthal, P. B., Pearson, P. D. ve Barr, R. (Eds.), *Handbook of reading research*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

HAYES, M. (2000). *The relationship between gender, grade level and attitude toward reading for first through fourth grade students*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ruwan University the Graduate School of Education, New Jersey.

HYND, C., HOLSCHUH, J. ve NIST S. (2000). Learning complex scientific information: Motivation theory and its relation to the student perceptions. *Reading and Writing Quartely*, *16*, 23-57.

ÇİFTÇİ, K. (2010a). İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin okuma tutumlarının incelenmesi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, *7*(2), 468-487.

ÇİFTÇİ, K. (2010b). Evaluation of writing dispositions of elementary school sixth grade students. *The New Educational Review*, *22*(3-4), 295-305.

ÇİFTÇİ, K. ve ÜNAL, E. (2010). Yazma eğilimi ölçeğinin Türkçeye uyarlanması. *Eğitim ve Bilim*, *155*, 104-117.

KARAKOÇ, M. (2005). *Lise birinci sınıf öğrencilerinin okuma ilgi ve alışkanlıkları üzerine Bir araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

KARASAR, N. (2005). *Bilimsel araştırma yöntemi*. (15. baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

KELEş, Ö. (2006). *İlköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencilerinde kitap okuma alışkanlığının incelenmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

KIRNIK, D. (2010). *İlköğretim 5. sınıf Türkçe dersinde yansıtıcı düşünmeyi geliştirici etkinliklerin öğrenci başarısına etkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

KRASHEN, S. D. (1993). *The power of reading: Insights from the research*. Englewood Cliffs, New Jersey: Libraries Unlimited, Inc.

KOVACIOĞLU, N. S. (2006). *İlköğretim ikinci sınıflarında aile çevresi ve çocuğun okumaya karşı tutumu ile okuduğunu anlama becerisi arasındaki ilişkiler*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

KUSH, J. C., MARLEY, W. W. ve BROOKHART, S. M. (2005). The temporal-interactive influence of reading on achievement and reading attitude. *Educational Research and Evaluation*, *11*(1), 29-44.

LOBAN, W. (1963). *The language of elementary school children*. Urbana, IL: National Council of Teachers of English.

LUMA, S. (2002). *İlköğretim okulu yedinci sınıf öğrencilerinin okuma beceri ve alışkanlıklarını geliştirmeye yönelik uygulamalı bir araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

MCMILLAN, J. H. ve SCHUMACHER, S. (2006). *Research in education: Evidence-based inquiry* (6th ed.). Boston: Pearson Education Ltd.

MUSTACHIO, C. A. (1990). *Relationship between attitude and reading achievement in young adults*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kean College the Graduate School, New Jersey

NORMAN, J. T. (1986). *The relationship between community college students' attitude toward reading and sex, age, race, academic retention and achievement*. Yayımlanmamış doktora tezi, Illinois State University the Graduate School, Illinois.

PIAZZA, C. L. ve SIEBERT, C. F. (2008). Development and validation of a writing dispositions scale for elementary and middle school students. *Journal of Educational Research*, *101*(5), 275-285.

ROETTGER, D., SZYMCZUK, M. ve MILLARD, J. (1979). Validation of a reading attitude scale for elementary students and an investigation of the relationship between attitude and achievement. *Journal of Educational Research*, *72*(3), 138-142.

SALLABAş, M. E. (2008). İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin okumaya yönelik tutumları ve okuduğunu anlama becerileri arasındaki ilişki. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, *9*(16), 141-155.

SARACALOĞLU, A. S., BOZKURT, N. ve SERİN, O. (2003). Üniversite öğrencilerinin okuma ilgileri ve okuma alışkanlıklarını etkileyen faktörler. *Eğitim Araştırmaları*, *12*, 149-157.

SHANAHAN, T. (1984). Nature of reading-writing relation: An exploratory multivariate analysis. *Journal of Educational Psychology*, *76*, 466-477.

SMITH, M. C. (1990). A longitudinal investigation of reading attitude development from childhood to adulthood. *Journal of Educational Research*, *83*(4), 215-219.

STADLER, A. (1980). Children of guest workers in Europe: Social and cultural needs in relation to library services. *Library Trends*, *29*(2), 325-334.

STOTSKY, S. (1983). Research on reading-writing relationships: A synthesis and suggested directions. *Language Arts*, *60*(5), 627-642.

SUNA, Ç. (2006). *İlköğretim öğrencilerinin okuma, ilgi ve alışkanlıklarının analitik olarak incelenmesi ve değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.

SWANSON, B. (1982). The relationship between attitude toward reading and reading achievement. *Educational and Psychological Measurement*, *42*(4), 1303-1304.

şAHİNER, Y. (2005). *İlk ve ortaöğretim kurumlarında çalışan öğretmenlerin okuma alışkanlıkları ve bu alışkanlıkları etkileyen faktörler (Elmadağ ilçesi örneği)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

TAşER, S. (2009). *Konuşma eğitimi*. İstanbul: Pegasus Yayınları.

TAZEBAY, A. (2005). *İlkokul öğrencilerinin okuma becerilerinin okuduğunu anlamaya etkisi*. (2. baskı). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

TEKİN, H. (1980). *Okuduğunu anlama gücü ile yazılı anlatım becerisini geliştirme yönünden okullarımızdaki Türkçe öğretimi*. Ankara: Mars Matbaası.

TEMİZKAN, M. ve SALLABAş, E. (2009). Öğretmen adaylarının okuma ve yazmaya yönelik tutumlarının karşılaştırılması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *8*(27), 155-176.

TEMİZKAN, M. (2007). *İlköğretim ikinci kademe Türkçe derslerinde okuma stratejilerinin okuduğunu anlama üzerindeki etkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

TEMUR, T. (2001). *İlköğretim 5. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım beceri düzeyleri ile okul başarıları arasındaki ilişki*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

TOK, Ş. (2008). Fen bilgisi dersinde yansıtıcı düşünme etkinliklerinin öğrencilerin akademik başarılarına ve fen bilgisi dersine yönelik tutumlarına etkisi. *İlköğretim Online*, *7*(3), 557-568.

TOPÇU, Y. E. (2007). İlköğretim 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin okuma alışkanlıkları. *Milli Eğitim Dergisi*, *176*, 36-57.

TÜFEKÇİOĞLU, B. (2010). Yazma becerisinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Dil Dergisi*, *149*, 30-45.

ÖZ, M. F. (2001). *Uygulamalı Türkçe öğretimi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

ÖZBAY, M. (2007). *Türkçe özel öğretim yöntemleri*. (2. baskı). Ankara: Öncü Yayıncılık.

ÖZİŞ, ğ. (1991). Dil ve kültür. *Çağdaş kültürümüz: Olgular ve sorunlar*. İstanbul: Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yayınları.

ÖZTÜRK, B. K. (2012). İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin yazma kaygılarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *21*(2), 59-72.

ÜNAL, E. (2010a). An analysis of the reading attitudes of elementary school fourth and fifth grade students. *The New Educational Review*, *22*(3-4), 117-127.

ÜNAL, E. (2010b). An analysis of the writing dispositions of fourth and fifth grade elementary school pupils. *Education*, *131*(2), 319-330.

ÜNAL, E. (2006). *İlköğretim öğrencilerinin eleştirel okuma becerileri ile okuduğunu anlama ve okumaya ilişkin tutumları arasındaki ilişki*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

YALÇIN, A. (2002). *Türkçe öğretim yöntemleri: Yeni yaklaşımlar*. Ankara: Akçağ Basım Yayım.

YAZICIOĞLU, Y. ve ERDOĞAN, S. (2004). *SPSS uygulamalı bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık.

EKLER: Araştırmada Kullanılan Ölçekler

EK-1: Okumaya Ġliçkin Tutum Ölçeği

SEÇENEKLER / SORULAR	Çok Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Hiç Katılmıyorum
1. Okumaya karşı istekliyimdir.					
2. Ödev verilmeden de kitap okuyorum.					
3. Okuma saatlerinde canım sıkılıyor.					
4. Hediye olarak arkadaşlarıma kitap almaktan mutlu olurum.					
5. Farklı türde kitap okumaktan hoşlanırım.					
6. Kitap okumak yerine bilgisayarda oyun oynamayı tercih ederim					
7. Okumak beni dinlendirir.					
8. Boş zamanlarımda kitap okurum.					
9. Tatillerde kitap okumak istemiyorum.					
10. Okuduklarımı arkadaşlarımla paylaşmaktan zevk alırım.					
11. Okurken canım sıkılır.					
12. Televizyon izlemek yerine kitap okunmayı tercih ederim.					
13.Gazete okumak ilgimi çekmez.					
14. Okuma kurallarına dikkat ederek okurum.					
15. Derslerdeki okuma etkinliklerini sıkıcı buluyorum.					
16. Kitap almak için para biriktiririm.					
17. Kitap almak için öğretmenimden öneri alırım.					
18. Okumak oyun oynamak kadar zevklidir.					
19. Okuma etkinliklerine dayanan daha fazla dersimiz olsun isterim.					
20. Okuduğumuz kitapları sınıfta anlatmak hoşuma gitmiyor.					
21. Okumak boş bir uğraştır.					
22. Okuduğumuz kitapla ilgili soruları yanıtlamayı sıkıcı buluyorum.					
23. Okumak beni eğlendirir.					
24. Okumak ilgi duyduğum uğraşlar arasında değildir.					
25. Benim için okuldaki en eğlenceli uğraş okumaktır.					

EK-2: Yazma Eğilimi Ölçeği

	Tamamen Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Tamamen Katılmıyorum
G1- İyi yazılar yazarım.	5	4	3	2	1
G4- İyi yazmak için ihtiyaç duyduğum becerilere sahibim.	5	4	3	2	1
G5- Zorlayıcı yazma hedeflerine kolaylıkla ulaşabilirim.	5	4	3	2	1
G7- Öğretmenin istediği her yazma ödevinde başarılıyımdır.	5	4	3	2	1
G14- Benim yazılı çalışmalarım sınıftakilerin içinde en iyiler arasındadır.	5	4	3	2	1
G18- Yazmada her zaman yüksek notlar alabilirim.	5	4	3	2	1
S23- Sınıfta yazmamı iyileştirmek için sıklıkla ek süre isterim.	5	4	3	2	1
S27- Yazımdaki sorunları çözmek için zaman harcarım.	5	4	3	2	1
S28- Yazma için genellikle gereğinden fazla zaman harcarım.	5	4	3	2	1
S29- İyi bir yazı yazmak için kendime bolca zaman ayırırım.	5	4	3	2	1
T1- Yazmayı seviyorum.	5	4	3	2	1
T2- Yazma okuldaki en sevdiğim etkinliktir.	5	4	3	2	1
T6- Yazmak beni iyi hissettirir.	5	4	3	2	1
T8- Bulduğum her fırsatta yazarım.	5	4	3	2	1
T12- Yazmak bence eğlencelidir.	5	4	3	2	1
T16- Boş vakitlerimde seçim şansım olursa yazmayı tercih ederim.	5	4	3	2	1
T19- Yazma benim için önemlidir.	5	4	3	2	1
T20- Kendimi yazmaya çok veririm.	5	4	3	2	1
T25- Yazma dersini dört gözle beklerim.	5	4	3	2	1
T27- Yazmak bana büyük bir memnuniyet veriyor.	5	4	3	2	1
T30- Okulda daha çok yazmak isterdim.	5	4	3	2	1

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 573-581, ANKARA-TURKEY

ÂŞIK İSMETÎ İLE KAPI GÜZELİ HİKÂYESİ BAĞLAMINDA TÜRK HALK HİKÂYELERİNİN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ

Uğur BAŞARAN[*]

ÖZET

Halk anlatıları, ait oldukları toplumların kültürel kodlarını bünyesinde barındıran türlerdir. İlk olarak mit; daha sonraları ise sırasıyla efsane, masal, destan, menkıbe, halk hikâyesi, memorat ve fıkra olarak ortaya çıkan halk anlatıları üzerine ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır ancak bu çalışmaların büyük bölümü metin merkezli çalışmalar olmuştur. Halk anlatılarını doğru bir şekilde anlayabilmek, yorumlayabilmek ve tahlil edebilmek için bu ürünlere bağlam merkezli yaklaşmak gerekmektedir. Bu sayede, halk anlatıları özelinden hareketle sosyal bilimlerin temel gayesi olan "insanı ve insanın ortaya koyduklarını analiz ederek geleceği kurgulama" hedefine ulaşılabilecektir.

Dünya üzerinde hiçbir şey olduğu gibi kalmaz. İçinde bulunduğumuz şu an bile bir saniye sonra yerini başka bir "an"a bırakmaktadır. Bu bilgiden hareketle halkın ortaya koyduğu edebî ürünlerden biri olan halk hikâyeleri de dünya üzerindeki her şey gibi zaman ve zemin değiştikçe; yani bağlam değiştikçe –ki bağlamın değişmemesi gibi bir durum söz konusu olamaz- değişimin hızına göre kendini farklı kılıklar içerisinde bulacaktır. Bu değişimin gözlenmesi ve analiz edilmesi de gelecekte ortaya çıkacak olan yeni türlerle ilgili bizlere öncü bilgiler verecek ve "geleceği kurgulamamıza" bir nebze de olsa yardımcı olacaktır.

Pertev Naili Boratav tarafından "destandan romana geçiş ürünü" olarak nitelendirilen halk hikâyeleri, Anadolu'da destan anlatma geleneğinin zayıflamasıyla ortaya çıkan anlatılardır. Zaman ilerledikçe değişen bağlamlar neticesinde, klasik anlamdaki halk hikâyeleri de bu değişikliklerden etkilenerek farklı yapılar içerisine girmiştir. Bu çalışmada, *Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli* adlı bir halk hikâyesinden hareketle halk hikâyelerinin geçirdiği değişimler ve dönüşümler tespit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk hikâyeleri, gelenek, değişim ve dönüşüm

[*] Arş. Gör. Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, El-mek: ugurbasaran46@hotmail.com

CHANGE AND TRANSFORMATION DYNAMICS OF THE FOLKTALES IN THE CONTEXT OF ÂŞIK İSMETÎ İLE KAPI GÜZELİ

ABSTRACT

Folk narratives are kinds which structure to shelter cultural codes of societies. In our country, a lot of studies has done on narratives which emerged as firstly myth, later seriatim legend, tale, saga, narrative, folktale, romance and joke but big part of this studies had been text-based works. For to understand rightly, interpret and analyze folk narratives, requiring to approach with context-based to this products. So that, reached to the target of envision the future by analyzing the people and materials of the people that main purpose of the social sciences starting from special of folk narratives.

Nothing on the world is not permanent. Even now, a second later, the moment is giving place to a new moment. Starting from this information, folktales which is literary product exposed by the folk, time and ground changes, namely context changes -so that remain constant of context is not thinkable- are going to find itself in different appearance according to speed of change like the everything on the world. The observation and analysis of this change will give leading information about new kinds which is going to emerge in the future and help a little bit for the envision of future.

The folktales which qualified "is a pruduct of the transition from saga to novel" by Pertev Naili Boratav are narratives that emerged by getting weak of the tradition of saga telling in Anatolia. By the time, at the end of changing context, folktales which is classical sense entered into different edifices by affected from this change. In this study, worked for identifying and analyzing the changes and transformations of folktales based on a folktale which named *Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli*.

Key Words: Folktales, tradition, change and transformation.

Giriş

Sözlü anlatım türlerinden olan halk hikâyeleri, 16.yy ile birlikte, destancılık geleneğinin zayıflamasıyla ortaya çıkmıştır. Yerleşik hayatın ve bu hayat tarzının toplum genelinde benimsenmesiyle beraber, geçmiş devirlerde halka epik karakterli anlatılarla seslenen âşıklar, topluma hayatın yalnızca savaştan ve kahramanlıktan ibaret olmadığını; bunun yanında aşk, sevgi, özlem gibi lirik karakterli meselelerin de olabileceğini anlatılarında dillendirmeye başlamışlardır. Şüphesiz; aşk, özlem, sevgi gibi konular daha önce de vardı ancak, hayat şartları, insanların kafalarını kaldırıp da karşı cins için şiirler yazmasına, hikâyeler düzmesine elvermiyordu. İstisnaî olarak elverse dahi toplum, içinde bulundukları sosyal ortam dolayısıyla epik karakterli anlatmaları, yani destanları, dinlemekten daha çok zevk alıyordu çünkü ihtiyacı olan şey, o günkü şartlar itibarıyla kahramanlık anlatılarıydı.

Günümüze yaklaştıkça değişen ve gelişen hayat şartları, kaçınılmaz bir biçimde toplum hayatını da eskisinden farklı hale getirdi. Toplum hayatının değişmesi demek, toplumu oluşturan bireylerin de hayat algılarında, zevklerinde, felsefelerinde, duyuş ve düşüncelerinde de değişim

olması demekti. Çünkü özelde insanın bir sosyal biyolojisinin olduğu gibi genelde de toplumların bir sosyal biyolojisi vardır. İnsan, farklı yaş evrelerinde farklı sosyal ihtiyaçlar içerisine girer. Aldığı eğitim, çevre, aile yapısı, beyin gelişimi vs. gibi etkenler onun hayatının türlü evrelerinde dünyaya bakış açısının da farklı olmasına yol açmıştır. İşte toplumlar da tıpkı insan gibi yüzyıllar içerisinde değişen bağlamlar dolayısıyla farklı dönemlerde farklı yapılar içerisine girerler. Bu değişiklik her alana etki ettiği gibi anonim karakterli sözlü anlatım türlerine de etki etmiştir ve bu etki, bu ürünlerin değişmesi, çeşitlenmesi ve süreklilik arz etmesi anlamına gelmektedir[1]. Bu çalışmada, bir halk hikâyesi olarak telakki edebileceğimiz "Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli" hikâyesinden hareketle halk hikâyelerinin yıllar içinde değişmeden devam ettirdiği özellikler ve yıllar içerisinde göstermiş olduğu değişimler tespit edilecek, tespit edilen bu özelliklerin nedenselliği üzerinde durulacaktır.

"Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli", asıl adı Abdulkadir Namlı olan İsmetî mahlaslı, Sivaslı bir halk şairinin başından geçen bir aşk macerasıdır. Kadir Pürlü tarafından hazırlanan ve ilk baskısı 1989 yılında; ikinci baskısı ise 2008 yılında yayımlanan *Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli*, İsmetî"nin başından geçen bu serüvenin kitaplaştırılmış biçimidir. Kadir Pürlü, İsmetî"den dinlediği bu hikâyeyi, olay örgüsüne ve hikâyenin orijinal haline sadık kalarak nesre çekmiştir. Bu çekim esnasında ise olayı roman havasında okuyuculara sunmuştur. Biz burada klasik halk hikâyeleri ile Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesini "Yapısal Açıdan" ve "Muhteva Açısından" olmak üzere iki başlık altında karşılaştırarak değerlendireceğiz.

1.Yapısal Açıdan

Klasik halk hikâyeleri, nazım-nesir karışımı bir yapı arz eder. (Alptekin, 1997: 22) Hikâyeci âşıklar, eserlerini icra ederken olayları tek düze halinde anlatmazlar. Kimi yerlerde "sözlerini sazlarına koşarak" eserin duygu yoğunluğunu arttırmak amacıyla şiirler (türküler) okurlar. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de İsmetî"nin olay örgüsünün birçok yerinde diyeceklerini "telden söylediğini" görüyoruz. Ancak burada telden söyleyen hikâyeyi dinleyici kitlesine aktaran âşık değil, hikâye kahramanının ta kendisidir.

Klasik halk hikâyeleri, masallarda olduğu gibi kalıplaşmış ifadelerle başlar. (Alptekin, 1997: 23) "*Raviyân-ı ahbar ve nâkılân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rüzigâr şöyle rivayet ederler ki…*" (Boratav, 1988: 183) Gül ile Ali Şir Hikâyesi"nin başlangıç cümlesi örneğinde de görüleceği üzere âşıklar, sözlü gelenekten aldıkları kalıp başlangıç cümlelerini hikâyelerinin başlangıçlarında kullanmaktadırlar. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde ise böyle bir yapı söz konusu değildir. Çünkü birincisi hikâyelerin icracıları ve icra bağlamları birbirinden çok farklıdır. Birincisinde sözlü gelenek ile yoğrulmuş Âşık Müdamî –kuvvetle muhtemel- elinde enstrümanıyla ve bir dinleyici kitlesi önünde hikâyesini icra ederken ikincisinde "*Sivas ile Şarkışla arasında Elbeyli adıyla bilinen bir yöre vardır*" (Pürlü, 2008: 13) cümlesiyle başlayan, dinleyici kitlesinin yerine okuyucu kitlesine sahip olan, Kadir Pürlü tarafından hazırlanan bir kitap karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak da bu iki unsurun oluşturdukları bağlamlar farklı olacaktır. Bunun gibi, klasik halk hikâyelerinde güzellerin ve çirkinlerin tasvirleri, sözlü gelenek içinde sabitlenmiş cümle kalıpları ile ifade edilmektedir. (Alptekin, 1997: 27) Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde ise bu türden kalıplaşmış ifadelere yer verilmediği görülür.

[1] Sözlü anlatım türlerinin yıllar içinde geçirdiği değişim ve dönüşümle ilgili ayrıntılı bilgi için şu iki çalışmaya bakılabilir:

- Şeref Boyraz, "Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler", *Folklor/Edebiyat*, S. 54, s. 105-118, Ankara
- Metin Ekici, "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış", *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir, 2005, s. 225-229.

Klasik halk hikâyeleri, yazma ve matbu hikâyeler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu türden anlatılarda şiirler daha fazla bulunur ve bu ürünler sözlü gelenekteki anlatılardan daha uzundur. Çünkü yazılı ve elektronik kültür ortamlarının kuvvetli etkileriyle sözlü gelenek giderek zayıflamakta ve hikâyeci âşıkların sayısındaki azalmayla birlikte sözlü kaynaklardan tespit edilen hikâyelerin de oldukça kısaldığı görülmektedir. (Alptekin, 1997: 27) Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi de matbu hikâyelerdendir. Klasik matbu hikâyelerde olduğu gibi Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de manzum parçalar yoğunluktadır. Kitapta toplam 38 şiir bulunmaktadır. 110 sayfalık bir halk hikâyesi kitabı için bu sayı, hikâyenin manzum karakterli olması için yeterli bir sayıdır.

Klasik halk hikâyelerinde bir olaydan başka bir olaya geçiş, çoğu zaman kalıp ifadelerle sağlanır. *"... Efendim, padışah merasimi yapıdursunlar, biz alalım haberi Saadet'den*" (Görkem, 2000: 254) "Helvacı Güzeli" adlı hikâye örneğinde görüleceği üzere "-a dursun biz alalım haberi x"den" gibi kalıp ifadelerle olay örgüsündeki geçişler sağlanmaktadır. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde ise bu türden kalıp ifadelere rastlanmamaktadır. Bunun sebebi ise Helvacı Güzeli"nin icra bağlamı esnasında anlatıcı ile dinleyici arasındaki iletişimin, *Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli*"nde bulunmamasıdır. İlkinde anlatıcı, karşısında aktif halde bulunan dinleyici kitlesine başka bir mecradan hikâyesine devam edeceğini söylemek için kalıp ifadelere başvurma ihtiyacı hisseder ancak Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde kitabî karakterden ötürü böyle bir iletişim söz konusu değildir. Çünkü buna ihtiyaç yoktur.

Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi, yapısal açıdan romana daha çok benzemektedir. Birçok romanda görülen bir özellik olan bölüm numaralama, Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli"nde de karşımıza çıkmaktadır. Eser, 8 bölümden oluşmaktadır. Bu yapı "sözlü kültür ortamı" insanından çok "yazılı kültür ortamı" insanına hitap eden bir yapıdır. Çünkü günümüz insanı, okuyarak giderdiği ihtiyacını karşılarken hem göz açısından hem de zihinsel açıdan dinleyiciye göre daha çok yorulmaktadır. Bu da okumanın devamında bazı sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Bunun önüne geçmek için günümüz yazarları, eserlerini çeşitli bölümlere ayırmışlar ve bu sayede okuyucuya dinlenme payı bırakmışlardır. Okuma esnasında yorulan okuyucu söz konusu bölümlere geldiğinde okumasına ara vererek hem zihnini hem de gözlerini dinlendirebilmektedir.[2] Klasik halk hikâyelerinde ise bu dinlenme ihtiyacı, anlatıcının araya kattığı arasözler ve mini fıkra tarzında hikâyelerle giderilmektedir. Bal Boğrek Hikâyesinde Âşık Mustafa Köse, güzel kızın ağlaması ile çirkin kızın ağlamasını anlatı içinde şu şekilde karşılaştırmaktadır:

"*Arkadaşlar, ağlıyor amma, gözelin ağlaması da gözel olur; çirkinin ağlaması da çirkin olur. Gız feryad ı figan etmiyo! Yönün öte döndü, yaş tenesi yanaklarından aşağı yuvarlanıp eniyo. Kirpikleri "çit çit" oldu. Çirkin de ağlarkana "amani bacı ohu, ohu, ohu der; burnunu siler, bir bir yanna çalar, bir bir yanna çalar! Biraz sonra bak ki, yanının başı sülük gezik gimi ak pak olur! Ondan heç habarı yok.*" (Görkem, 2000: 237)

Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinin klasik halk hikâyelerinden yapısal açıdan diğer bir farkı ise, hikâyenin resimlerle desteklenmiş olmasıdır. Yazma veya taş baskısı halk hikâyelerinde metni resimlerle süsleme gibi bir yola girildiği pek görülmeyen bir durumdur. Ancak, Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde eseri hazırlayanlar, yalnızca zihne değil aynı zamanda göze de hitap etmek amacıyla eseri resimlerle süslemişlerdir. Toplamda 12 resim, okuyuculara olayları daha da çarpıcı bir şekilde aksettirmek ve onların dikkatlerini daha çok çekmek için eserde kullanılmıştır. Bunun nedeni ise, günümüz okuyucusunun yalnızca yazı ile tatmin olmayacağı düşüncesi olabilir. Yazı ile birlikte, düşünme gücü söze göre zayıflayan ve sözlü olarak dinlediği hikâyelerdeki boş kalan kısımları kendi düşünce dünyasına göre tamamlayan dinleyici, yazı ile

[2] Bu yapının medyadaki görünümü olarak "reklamlar"ı gösterebiliriz.

karşılaştığında bocalayabilir. Bu zorluğun üstesinden gelmek isteyen günümüz anlatıcıları / yazıcıları, eserlerini resimlerle destekleyerek okuyucunun söz konusu anlatıları zihinlerinde canlandırmalarına yardımcı olmaktadırlar.

Hemen hemen her anlatıda olduğu gibi klasik halk hikâyeleri de bünyelerinde atasözü, deyim, bilmece, tekerleme, masal, dua, beddua vs. gibi anonim karakterli halk edebiyatı ürünlerini barındırır. Hikâyeleri ortaya çıkaran gelenek, yukarıda adları zikredilen anonim ürünlerle birinci derecede ilişki içinde olduğu için, yani her ikisi de "sözlü kültür ortamı" insanının düşünce serüveni sonucu ortaya çıkan türler oldukları için, aralarında böyle bir alışverişin olması son derece doğaldır. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de anonim halk edebiyatı ürünlerinde rastlanmaktadır.

Hiçbir insan tamamen sözlü kültür ortamından kopamaz. Bu da beraberinde hangi kültür ortamında olursa olsun, her ürünün mayasında "sözlü kültür ortamı"nın olacağı sonucunu getirmektedir. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi de yazılı kültür ortamının eseri gibi görünse de bünyesinde sözlü kültür ortamının doğasından gelen atasözü, deyim, dua, beddua vs. gibi türleri içerisinde barındırmaktadır.

"*İsmi mübarek olsun, Cenab-ı Hak, aşk ve ihlas versin. Gönlü zengin kullarından eylesin.*" (Pürlü, 2008: 17)

"*İnsanın niyeti ne ise, muradı da o olur*" (Pürlü, 2008: 97)

"*Bir çıngı bir beldeyi kül eder.*" (Pürlü, 2008: 103)

2.Muhteva Açısından

Bilindiği üzere klasik halk hikâyelerinde işlenen ana tema aşktır. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinin de ana konusu aşktır. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinin gerçek bir yaşam öyküsünden ortaya çıktığı bilinmektedir. Birçok halk hikâyesinin de gerçek hayattan mülhem olduğu söylenmektedir. Bu bakımdan hem klasik halk hikâyeleri hem de Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi, işlenen ana tema açısından benzerdirler.

Klasik halk hikâyelerinde anlatının başkahramanı veya mâşuku genellikle sosyal statü bakımından halktan yüksek mertebede bulunan insanların çocuklarıdır. Padişah, vezir, kadı vs. gibi unvanlarla karşımıza çıkan bu insanlar, uzun yıllar çektikleri çocuksuzluk sıkıntısı ve çocuk özlemi sonucunda çoğu zaman bir dervişin yardımı ile bu problemlerini giderirler. Bu durum klasik anlatılarda tesadüfî bir vaziyet değildir. Anlatılarda dinleyicilere "sizin özenerek ve gıpta ederek baktığınız, çoğu zaman keşke biz de onlar gibi olsak dediğiniz insanların bile çözümü olmayan sıkıntılarla karşılaşabileceği, bu dünyada dertsiz, tasasız insanın olmayacağı; bu açıdan her durumda insanoğlunun haline şükretmesi gerektiği" mesajları verilmektedir. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de sosyal statü bakımından olmasa da ekonomik açıdan iyi bir seviyede olan Muslu Kâhya adlı birinin erkek çocuk özlemi duyduğu, üç karısından hiçbirinin ona bir erkek evlat vermediği görülmektedir. Ancak son karısı Servinaz'ın uzun beklemeler neticesinde ona bir erkek evlat verdiği görülmektedir. Bu çocuk Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinin başkahramanı olan Abdulkadir Namlı'dır.

Klasik halk hikâyelerinde mâşukların birlikte doğdukları, yetiştikleri ve büyüdükleri görülmektedir ancak Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde, mâşuklar farklı şehirlerde ve birbirlerinden kilometrelerce uzak topraklarda hayata gözlerini açmışlardır.

Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi, çekiciliğini Abdulkadir Namlı'nın küçük yaşta yetim kalması ve devamında annesinin kardeşi ile birlikte İsmetî'yi yapayalnız bırakarak terk etmesi sonucu başlarına gelen dramatik olaylardan ve hikâyenin devamındaki aşk maceralarından

almaktadır. Oysa klasik halk hikâyelerinin çoğu devamlılığını ve dikkat çekiciliğini hikâyenin başından itibaren mâşukların arasına giren engeller ve bu engellerin aşılması için gösterilen gayretler sırasında meydana gelen olaylardan almaktadır.

"*Klasik halk hikâyelerinde âşıklar birbirlerine dört şekilde âşık olurlar*

a. Bade İçerek

b. Aynı Evde Büyüyen Kahramanlar Kardeş Olmadıklarını Öğrenince

c. Resme Bakarak

d. İlk Görüşte" (Alptekin 1997: 32-37)

Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de âşıklar birbirlerine bade içerek âşık olmuşlardır. Rüyasına giren pirler Âşık İsmetî'ye sevdiği güzeli göstererek bir kadeh "pir dolusu bade"yi içirdiler.

"-Bak oğul, karşında gördüğün kız senin mâşukundur. Bu güzelin aşkıyla yanıp, rüzgârıyla toz olacaksın. Adını, adresini söylemek bize bildirilmedi, onu sen arayıp bulacaksın." (Pürlü, 2008: 29)

"-Al oğul, bunu o güzelin aşkına iç. Aslında üç kadeh olması gerekir ama bize verilen emir bir kadehtir." (Pürlü, 2008: 30)

Klasik halk hikâyelerinde, kahraman ne zaman dara düşse ona atı veya Hz. Hızır yardım eder. Bal Boğrek Hikâyesinde, Bal Boğrek'in en yakın arkadaşı, sırdaşı, can dostu Benli Boz adlı atıdır. Bal Boğrek ne zaman dara düşse onu sıkıntısından kurtarır. Onunla konuşur ve öğütler verir. (Görkem, 2000: 222-250) Kahraman seçilmiş ve özel birisi olduğu için onun yaptığı tüm dualar kabul olur. "Arzu ile Kamber Hikâyesi"nde, Arzu; "*Allah'ım, beni Kamber'e kavuştur da, istersen kavuşturduğun anda canımı al*" diyerek dua eder. Hikâyenin sonunda Arzu'nun duası kabul olur ve âşıklar kavuştukları anda vefat ederler. (Şimşek, 1987: 301) Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde kahramana her sıkıştığında yardımcı olan birisi yoktur. Bunun yanında İsmetî'nin tüm dualarının kabul olmadığı da görülmektedir. Aksine, kabul olan duası çok azdır. Zaten kendisi de en zor durumlarda bile kimseden yardım dilenmemiştir.

Klasik halk hikâyelerinde kahramanın her duasının kabul olması ve her zaman sıkıştığında ona yardım eden birinin olması, bu kahramanın karşılaştığı zorluk derecesiyle doğru orantılıdır. Olağanüstü sıkıntılarla karşılaşan kahramanı basit yardımlar kurtaramaz. Ona, ilahi kaynaklı yardımlar gereklidir. Ancak bu sayede problemlerinden bir nebze de olsa sıyrılabilir. Bu bakımdan klasik halk hikâyelerinde görülen bu durum doğal bir hadisedir. Bunun yanında Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde kahramanın karşılaştığı sıkıntılar klasik anlatılardaki sıkıntılarla karşılaştırıldığında zorluk seviyesi daha az sıkıntılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, Âşık İsmetî'nin âşık olduğu kıza kavuşma çabası, anlatıda şahsî aşkını ön plana çıkardığı için ilahi kaynaklar yardım etmemiş olabilir.

Klasik halk hikâyelerinde âşıklar, birbirlerine kavuşamadıkları ya da kavuşamayacaklarını anladıkları zaman birbirlerine hediyeler verirler. Hediyelerin çoğunlukla kadınlar tarafından verildiği görülmektedir.[3] Bu hediyeleşme, bir bakıma ahde vefanın, sadakatin,

[3] Hediyelerin büyük oranda kadınlar tarafından erkeklere verilmesi; bunun yanında erkeklerin kadınlara hediye vermelerinin pek sık görülen bir durum olmaması, üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur. Erkek egemen bir toplum yapısında hediye vermek, daha yumuşak huylu ve narin olan kadın tabiatına uygun bir davranıştır. Ayrıca, toplumsal yapıda âşıkların bir araya gelerek görüşmeleri yadırganacak bir durumdur. Böylesi durumlarda daha çok ayıplanacak taraf kadın tarafı olacaktır. Bu örf dolayısıyla kadınlar, duygularını ve söylemek isteyeceklerini hediye vasıtasıyla açığa vururlar. Bu durum da halk hikâyelerine sirayet etmiş ve bir motif olarak karşımıza çıkmıştır.

emanete hıyanet etmemenin bir göstergesidir. "Yazıcıoğlu ile Senem" hikâyesinde Senem, gençliğinde görüp sevdiği Osman Ağa'ya yıllar sonra bir Ermeni tüccar vasıtasıyla belik olarak ördüğü saçından bir tutam keserek hediye gönderir. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de tıpkı "Yazcıoğlu ile Senem" hikâyesinde olduğu gibi birbirine kavuşamayan / kavuşamayacaklarını anlayan âşıkların arasında bir hediyeleşme olduğu görülmektedir. Sevdiğinden zorla koparılarak İstanbul'a gönderilen Kapı Güzeli, İsmetî'ye bir mendil bırakmıştır. Mendilin içine ise bir demet gül ve saçından kestiği bir parça bulunmaktadır. Her iki hikâyede de kadınların sevdiklerine saçlarından bir tutam hediye bırakmaları, onların sözlerine sadık olduklarının göstergesidir. Saç, Anadolu kadını için en değerli ve mahrem unsurlardan birisidir. Hele bu saçın belik olarak gönderilmesi / verilmesi çok daha derin anlamlar içermektedir. Bu hareketle erkeğe, "bu dünyada tek sevdiğim sensin. Senden başka hiç kimsenin eli elime değmez. Benim sana verdiğim söz, son nefesime kadardır" mesajları verilmek istenmektedir. Hem klasik bir halk hikâyesinde hem de Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde bu motifin bulunması, geçmişten günümüze değişmeden gelen unsurların olduğunu göstermektedir. Geçmişte kullanılan pratiklerin, günümüzde de değişmeden kullanılmasının altında bu uygulamaların hem o günün hem de bugünün ihtiyaçlarına cevap verebilir nitelikte olması yatmaktadır.

Halk hikâyeleri, destandan sonra ortaya çıkan anlatılar olduğu için, atlı göçebe hayatın özelliklerini de bünyesinde barındırabilir. Bu türden anlatılar, daha çok "geçiş dönemi eserleri"nin karakteristik özelliklerini gösterseler de içerisinde barındırdıkları lirik unsurlardan ötürü halk hikâyesi niteliğini kazanmışlardır.[4] Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde, yerleşik hayat tarzının özellikleri görülmektedir. Hikâyenin başında Âşık İsmetî'nin başından geçen onca sıkıntının belki de en önemli sebebi, söz konusu hayat tarzının getirmiş olduğu yaşam felsefesidir. Belki de Âşık İsmetî göçebe / göçerevli hayat tarzının hâkim olduğu bir coğrafyada dünyaya gelmiş olsaydı, başından bu tür sıkıntılar geçmeyecekti. Yerleşik hayat tarzının hâkimiyeti yalnızca eserin muhtevasına etki etmemiştir. Eser, bir kitap olması hasebiyle zaten yerleşik hayat stilinin beraberinde getirdiği yazılı kültür ortamının bir ürünü olarak da karşımıza çıkmaktadır. 2008 yılında ikinci baskısı yapılan ve baştan sona roman havasında olan bir kitap için de yazılı kültür ortamının etkilerinin bu şekilde görülmesi bizce son derece doğal bir durumdur.

Klasik halk hikâyelerinde, kahramanlar ile birlikte "*kahramanların yakın çevresi, idareciler, yardımcı tipler, ara bozucu tipler ve insan olmayan tipler*" bulunabilir. (Alptekin, 1997: 40) Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de Âşık İsmetî'nin dışında şu isimlere rastlıyoruz:

-Muslu Kâhya: Âşık İsmetî'nin babasıdır. İsmetî henüz küçükken vefat etmiştir.

-Servinaz: Âşık İsmetî'nin annesidir. Kocası öldükten sonra çocuklarını bırakarak kaçmayı tercih etmiştir. Bu bakımdan hikâyede kötü karakter olarak anılabilir.

-Şaban Hoca: Hikâyede Abdulkadir doğduğunda babasının ad vermesi için çocuğunu alıp yanına gittiği kişidir.

-Nurettin: Âşık İsmetî'nin erkek kardeşidir. Çocukluğunda çektiği sıkıntılı günleri birlikte geçirdiği yol arkadaşıdır.

-Paşo Ağa, Mehmet Çavuş, Ömer Çavuş ve Bekir Hoca: Muslu Kâhya'nın komşularıdır. Anlatıda Muslu Kâhya vefat edince yardımcı karakterler olarak ortaya çıkmışlardır.

[4] Söz konusu özellikteki halk hikâyeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyenler şu eserlere bakabilirler:
-Metin Ekici, *Dede Korkut Hikâyeleri ile Anadolu'da Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri*, AKM Yayınları, Ankara, 1995.
-İsmail Görkem, *Halk Hikâyeleri Araştırmaları: Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2000.

-Deli Hacı, Çoban, Kahveci, Köylüler, Çocuklar ve Şoför Ahmet: Âşık İsmetî'nin Kapı Güzeli'ni aramak için çıktığı yolda karşılaştığı yardımcı karakterlerdir.

-Âşık Feryadî, Zor Zibo, Deryamî ve Gülhanî: Âşık İsmetî'nin Kapı Güzeli'ni arama macerası esnasında karşılaştığı, sohbet ettiği ve atıştığı âşıklardandır.

-Kâmil Bey ve Kâmil Bey'in Halası: Âşıkların görüşmesi ve devamında kavuşmaları için Âşık İsmetî ve Kapı Güzeli'ne yardımcı olan tiplerdir.

Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde olağanüstü varlıklara (dev, cin, peri vs.) ve kahramana her dara düştüğünde yardımcı olan ata rastlanmamaktadır. Bunun bir sebebi hikâyede cereyan eden olayların yerleşik hayat tarzında vücuda gelen hadiseler olmasıdır. Âşık İsmetî'nin yolları kat etmesi için ihtiyacı olan şey at yerine otobüs ve tren olmuştur. Çünkü hadise dünün dünyasında değil bugünün dünyasında ortaya çıkmıştır. Klasik halk hikâyelerinde görülen varlıkların Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde görülmemesinin diğer bir sebebi ise bu hikâyenin gerçek bir hayat öyküsünden alınması ve buna bağlı olarak inandırıcılık iddiasının çok daha kuvvetli olmasıdır. Bu macerada atın yerini otobüs ve tren, Hz. Hızır'ın yerini kısmî de olsa Kâmil Bey ve halası almıştır.

Klasik halk hikâyelerinin birçoğu mutlu sonla bitse de, sonunda dinleyiciyi üzecek, hüzünlü sonlarla noktalanan halk hikâyeleri de bulunmaktadır. Örneğin, "Emrah ile Selvihan" ve "Âşık Garip" mutlu sonla biterken "Gül ile Ali Şir" ve "Kozı Körpeş ve Bayan Sulu" kahramanların birbirlerine kavuşamadıkları trajik sonlarla bitmektedirler. Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde de Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli, anlatının sonunda kavuşamamaktadır. Aşkından ötürü onulmaz bir hastalığa yakalanan Kapı Güzeli, yüreğinde Âşık İsmetî'nin sevdasıyla bu dünyadan göçüp gitmiştir. Hikâyelerdeki bu yapı bizce, dinleyicinin / okuyucunun dikkatlerini daha fazla celbeden ve hafızalarda kalma oranını mutlu sonla biten hikâyelere göre daha çok arttıran bir durumdur. Çünkü insanoğlu, yaşadığı mutlulukları çabuk unutabilen ancak derinden yaşadığı acıları çok zor unutan bir varlıktır. Bu hususun farkına varan anlatıcılar da hikâyelerini trajik sonlarla bitirmektedirler. Bunun yanında hikâyelerin mutlu sonla bitmemesinde -Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli'nde olduğu gibi- gerçek hayatta yaşanan olayın etkisi de muhakkak ki etkili olabilir. Bizce, hikâyelerin mutlu sonla bitmemesinin diğer bir sebebi ise dinleyiciye / okuyucuya hayatın tozpembe olmadığının, acıların da mutluluklar kadar bu hayatın içinde ve her an karşımıza çıkabilir nitelikte olduğunun hatırlatılmak istenmesidir.

Sonuç

Klasik halk hikâyelerinin yıllar içinde geçirmiş olduğu değişimler ve dönüşümlerle ilgili Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinden hareketle sonuç olarak şu yorumları yapabiliriz:

- Günümüze yaklaşıldıkça halk anlatılarındaki yer ve mekan adları daha belirgin hale gelmektedir.

- Klasik gelenekte olduğu gibi anlatılarda zaman hızlı bir biçimde ve kahraman odaklı olarak akmaktadır.

- Ad verme, türbe ziyaretleri, âşıkların birbirleriyle atışmaları gibi gelenek ve görenekler, günümüz halk anlatılarında da yaşamaya devam etmektedir.

- Klasik halk anlatılarında olduğu gibi anlatı içinde Hoca, tüccar, hancı gibi karakterler karşımıza çıkmaktadır.

- Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesinde İsmetî'nin ana sütü emmemesi, doğan ilk erkek çocuk olması, pirler elinden bade içmesi gibi unsurlar, anlatıyı klasik halk hikâyelerine yaklaştıran öğelerdir.

- Pertev Naili Boratav'ın deyimiyle "*destandan romana geçiş ürünleri*" (Boratav, 1988: 55) olan halk hikâyelerinden sayabileceğimiz Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli hikâyesi, üzerine sinen roman kokusu ve üslubu itibarıyla bizce, Boratav'ı haklı çıkarmaktadır.

- Klasik halk hikâyelerinin günümüze doğru geçirdiği değişim ve dönüşümlerin en büyük sebebinin sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına geçiş ve bunun beraberinde getirdiği sosyal ve psikolojik algı değişimleri olduğu âşikârdır.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

BÂLİ, Muhan (1973), *Ercişli Emrah ile Selvihan Hikâyesi Varyantların Tespiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.

BORATAV, Pertev Naili (1988), *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Adam Yayınları, İstanbul.

BORATAV, Pertev Naili (1984), *Köroğlu Destanı*, Adam Yayınları, İstanbul.

BOYRAZ, Şeref "Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler", *Folklor / Edebiyat*, S. 54 (2008), s. 105-118.

BOYRAZ, Şeref "Kozı Körpeş Bayan Sulu Hikâyesinin Üç Versiyonu Üzerinde Mukayese Çalışması", *Bilig*, S.2 (1996), s. 121-134.

EKİCİ, Metin (1995), *Dede Korkut Hikâyeleri ile Anadolu'da Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri*, AKM Yayınları, Ankara.

EKİCİ, Metin, "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış", *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, (2005) s. 225-229.

GÖRKEM, İsmail (2000), *Halk Hikâyeleri Araştırmaları: Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

GÖRKEM, İsmail "Güney Türkmenlerine Ait „Yazıcıoğlu ile Senem" Türkülü Hikâyesinin Anlam ve Nesne Dünyası", *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları*, S.9 (2005), s. 40-66.

KAYA, Doğan ve KOZ, M. Sabri (2000), *Halk Hikâyeleri-I*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

ONG, Walter J. (2010), *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi* (Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon), Metin Yayınları, İstanbul.

PÜRLÜ, Kadir (2008), *Âşık İsmetî ile Kapı Güzeli*, Es-form Ofset, Sivas.

ŞİMŞEK, Esma (1987), *Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.

TÜRKMEN, Fikret (1983), *Tahir ile Zühre*, KTB Yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 583-596, ANKARA-TURKEY

NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA DEĞER YARGILARI VE EĞİTİM

Zekerya BATUR[*]
Ayşe Nur SIR[**]
Hafız BEK[***]

ÖZET

Nasreddin Hoca, topluma ve toplum değerlerine bakışı ile bir sosyolog, insan ruhunun derinliklerine nüfuz edişi ile bir psikolog, dilimizde duygu ve inceliği nüktede buluşturması ile bir nüktedandır. Onu günümüze kadar getiren, sadece kendi kültürümüzde değil bütün dünyada yaşatan fıkralarıdır. Kıvrak bir zekânın ve keskin bir dehanın ürünü olan fıkralarda asıl konu insandır. Onun gülünç tarafları, yanlışları, nefsanî tutumları, zaafları, hataları, çaresizlikleri, tebessümleri, insanî ilişkileri mizahî çerçeveden ele alınır.

Hoca'nın fıkralarında amaç sadece güldürmek değil, gülerken düşündürmektir. Bu ince nokta fıkraların değerlendirilmesinde hareket noktasıdır. Hikâyelerindeki alaylı bir söylemin aksine o, nükteli sözleriyle insanların hatalarını fark etmesini ve bu hatalardan ders çıkartmalarını ister. Bununla beraber fıkraların doğru anlaşılıp yorumlanması için sadece Nasreddin Hoca'nın kişiliği, bilgi seviyesi değil, aynı zamanda yaşadığı ve fıkralarda anlatılan olayların geçtiği yer ve kişilerin özellikleri, o çevrenin hayat düzeni, değer yargıları - hoşgörü, alçakgönüllülük, dayanışma, yardımlaşma, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik gibi- da iyi bilinmelidir.

Fıkralar, sosyal yapı örneklerinden hareketle verilmiştir. Bununla birlikte Nasreddin Hoca'nın bizzat kendi yaşantısından bazı olgular sunması, bu değerlerin içselleştirilmesinde etkili olmuştur. Bu yaklaşım da fıkraların özgünlüğünü sağlamıştır.

Bu çalışmada Nasreddin Hoca fıkralarındaki değer yargıları, sosyal ve kültürel perspektiften incelenmiş, Türk toplumuna ait işlenişi ve tesiri ön plana çıkartılarak değerlendirilmiştir. Değerler aktarılırken didaktik ve teorik bilgiler yerine hayatın realiteleriyle verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nasreddin Hoca, değer, fıkralar, toplum, toplumsal yargı, nükte, sosyal ve kültürel perspektif, eğitim.

[*] Yrd. Doç. Dr., Uşak Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: zekeryabatur9@gmail.com
[**] Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: a.nur95@gmail.com
[***] Yrd. Doç. Dr., Uşak Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: hafiz.bek@usak.edu.tr

THE VALUE JUDGEMENTS IN NASREDDIN HODJA`S JOKES AND EDUCATION

ABSTRACT

Nasreddin Hodja can be a regarded as a socialist due to his perspective of society and society`s values, as a psychologist due to his interpretation to deepness of spirit, and as a humour due to the fact that he successfully blend it with elaborateness and sensation. What makes him still alive even today's world is the fact that his jokes are widely known all around the world but not just in Turkish culture. In his anecdotes the main issues which are considered about human nature are mainly its cynical sides, mistakes, attitudes towards reformation, weaknesses and human relationships. Those issues are addressed based on the respect and love towards the people, society and the environment

The aim of his short stories is written with the objective of making people think while they burst into laugh. This point of view has to be initial point for evaluating short stories. Contrary to the structure in his stories is based on an ironical basis, he aimed to make people realized their own mistakes by witty remarks for people to become proficient at understanding their mistakes so that they can improve themselves.

To have a comprehensive knowledge and understanding of his stories one should also be aware of the places mentioned, the personalities of the characters, lifestyles and the value judgements made by those characters. Evaluating his jokes shows that these short stories are based on social cultural perspective which is transmitted instead of didactic and theoretical information with the reality of life. In the anecdotes, the values of social life have provided the cross sections.

Key Words: Nasreddin Hodja, values, anecdotes, society, value judgement, social and cultural perspective, education.

1. Giriş

Kültür, bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin toplamıdır. Bu değerler, bir toplumu diğer toplumdan ayıran özgünlüğün bir ifadesidir (Fritzsche ve Oz 2007: 342; Egri ve Ralston 2004: 210; Argandona 2003: 16). Kültürü oluşturan her unsur, kaynağını aynı zamanda sosyal yapıyı oluşturan sözel ve yazılı ürünlerden alır. Bu ürünler, örgün olmayan bir eğitim sistemi oluşturarak genelde bir milletin, özelde ise bireyin kendi geleneğinden haberdar olmasını sağlar (Alas& Rees 2006: 184). Bireysel açıdan değerlendirildiğinde ferdin kişisel gelişiminde amaç, insanın iç dünyasını keşfetmesi, kendisini bulması, menfi ve egoist düşüncelerden kurtulması ve biz bilincine ulaşması, sürekli kendini yenileyen bir düşünce yapısına sahip olması ve her yönüyle kendisinde var olan kapasiteyi en verimli biçimde geliştirmesi, yardımsever bir kişiliğe ulaşması, tedbirli hareket etmesidir. Bütün bunlardan amaç, kişinin birey ve toplumla sosyal ilişkilerini düzenleyen ahlak, inanç, sadakat, hoşgörü, dayanışma gibi sosyal değerlerin vasıtasıyla dengeli bir hayat yaşamasıdır. Bu sebeple gerek fert gerek toplum "yaşa ve yaşat felsefesi"nin kapsamı içerisinde sosyal değerleri kültürel faaliyetlerle nesilden nesle aktarmak ister. (Clausen 1968: 4; Iheduru 2006: 228; Burroughs 2002: 366; Morgan&e.t.c., 1979: 163). Bu felsefe ve beraberinde getirdiği anlayış, kültür değer ilişkisini daha da güçlendirir (Hitlin&Piliavin 2004:361).

Sosyal değerler de tıpkı kültür gibi ana kaynağını toplumdan alır (Burchielli 2006:138). Toplumda cereyan eden her şey kültürde yer bulduğu gibi sosyal değerleri de aynı şiddette etkileyebilir. Sosyal değerler, değişimi çok çabuk kabul etmemekle birlikte zamanla dünyada meydana gelen sosyal olay ve olgulardan etkilenerek eski değerlerden uzaklaşabilir. Bu durumun gelenek ve göreneklerin yerini modern ya da evrensel değerlere bırakmasıyla devam ettiği görülür.

Bunu en çok teknolojinin hızlı gelişimiyle birlikte toplumların yeme ve içme alışkanlıklarındaki değişimde görmek mümkündür. En gelişmiş toplumdan en geri topluma kadar hemen her yerde *"coca-cola"* içeceğinin içilmesi bunun en açık örneği olarak gösterilebilir.

Türk toplumuna bakıldığında da dünyada değişen sosyal değerlere benzer bir değişimin yaşandığına tanık olunur. Günümüzde hemen hemen her yerde değişime uğramış sosyal değerler olduğu görülmektedir; fakat sosyal değerlerin Türklerin yaşamında ne kadar önemli olduğunu Nasreddin Hoca'nın fıkralarında görmek mümkündür.

Yaşadığı devir aydınlarınca *Hâce Nasreddin* diye anılan Nasreddin Hoca, bir şahsiyettir. Acıkan, dert çeken, uman, isteyen, inanan ve sırasında inancıyla alay eden, efkârlanan, sonunda efkârını bir noktada boğan halktır, halk adamıdır, su katılmamış bir Anadolu insanıdır (Önder, 1971: 93). Onun kimliğinde yaratıcı ve yaşatıcı halkı görmek mümkündür. Halk Hoca'dır, Hoca halktır.

Karısı, çocuğu, komşuları, şakacı Akşehir delikanlıları, evine giren hırsızlar; zahmet veren dilenciler; ona akıl danışmaya gelen Akşehirliler; onun, halkı ellerinden kurtarmaya çalıştığı zalim Moğol emirleri ve başından geçen vaka'ların çoğunda rolü olan çilekeş boz eşeği ile asırların hayalinden ve neşesinden silinmeyen büyük bir zekâdır (Banarlı, 1987: 305).

Velhasıl kendini ve insanlığı, hayatı ve dünyayı anlamış, iç dünyasında yorumlamış düşünce ve duyularının potasında anlayışını, algılayışını ve yorumlarını bir sentez haline getirerek mizah ve nükteyle insanlara sunmuş bilge bir kişidir. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde o, herkesin akıl danıştığı bir hoca, bu mantıksal eleştirileriyle insanları güldürürken düşündüren bir mizah ustası, bireylere ve toplumlara yön vermeye çalışan uzlaştırıcı tutumuyla bir toplumun öncüsüdür. Hem hayatı hem de kişiliğiyle tarihî bir şahsiyet (Temrin, 2009: 16), hikmet sahibi mutedil bir ulu candır.

Nasreddin Hoca fıkraları, gülmece sanatının temel unsurlarıdır. Eğitici, düşündürücü özelliği her ne kadar ön planda olmasa da fıkralarda fark ettirmeden terbiye eden, hissettirmeden ders veren, ama belirgin bir şekilde olgunlaştıran düşünsel bir öz vardır (Temrin, 2009: 6). Halkın mantığını, zekâsını, inancını, yasama şeklini, kısacası duyup düşündüklerini anlatır (Çiçekler, 2006: II). Düşünce, nüktenin içinde örtük bir haldedir ve her zaman yeniden ve açıkça ifade edilmeye ihtiyaç duyar.

Bilgece bir düşüncenin sentezi ve derin bir bilginin eseri olan mizah ve fıkralar, Türk ruhunun neşeli yönünü oldukça iyi temsil eder. Dahası kin yerine sevgiyi, şüphe yerine güveni, öfke yerine selim aklı, ümitsizlik yerine neşeyi ve ümidi öne çıkarır. Hatta Türk toplumunun kültürel kodlarının, baskın karakterinin bunlar olduğunu ima eder (Temrin, 2009: 4).

Fıkraların dünyası, insanın dünyasıdır. İnsanın doğası orada değişik boyutları, farklı özellikleri ile ortaya çıkar (Temrin, 2009: 10). Yoksulluktan eğitimsizliğe, yozlaşmadan siyasî istikrarsızlığa, rüşvetten adalet duygusunun zayıflamasına kadar gündelik hayatın sorunlarına eğilir. Bu yönüyle fıkralar, hep bugündür. Yaşanılan zamanın bir parçasıdır.

Fıkralarda hiciv, nükte, istihza (ironi) bulunur; onun için herkes kendi zekâsına, alma, anlama, idrak gücüne göre Hocanın fıkralarının tadına varır (Engünün, 2000: 76).

Bu çalışmanın odaklandığı nokta ise fıkralardaki bu derin ve felsefik yaklaşımdır. Fıkraların, basit bir mizah aracı olmak yerine düşündürmeye yönlendiren bir özelliği bulunmasıdır. Fıkralarda yaşama ait hemen hemen ne varsa örneklendiği görülmüştür. Fıkraların bu verilen konuların doğal bir eğitim ve öğretim ortamı oluşturduğu sonucuna götürür. Sosyal değerlerle ilgili fıkralarda doğrudan öğüt vermek yerine yaşamdan hareketle dinleyiciye ya da okuyucuya değerlerin nasıl algılatılması gerektiği sezdirilmeye çalışılır. Nasreddin Hoca'nın bu önü, onun bir eğitimci olarak algılanmasına zemin hazırlar.

Fıkralarda, değer eğitimi Nasreddin Hoca'nın bu özelliğiyle örtüşmüş ve değer aktarımı ya da eğitimi etkili bir şekilde verilmiştir.

2. Yöntem

Bu çalışma nitel olup tarama modelinde yapılmıştır. Tarama modeli geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlamaya çalışılmasıdır. Onları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez (Karasar, 1994: 77). Çalışmanın hacimce fazla olmaması için Nasreddin Hoca'nın değerlerle ilgili olan dikkat çekici fıkralarından örnekler seçilmiştir.

2.1. Veri Toplama Aracı

Çalışmanın verileri; Mustafa Özçelik'in *"Nasreddin Hoca",* Mehmet Önder'in, "Nasreddin Hoca", Feyzi Halıcı'nın *"Konya Fıkraları"* adlı kitapları, Selman Karakaya'nın *"Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitim Değeri ve Fıkralarının Benlik Durumlarına Göre Değerlendirilmesi"*, Selman Çiçekler'in, *"Anadil Türkçe Öğretiminde Fıkra Metinlerinin Kullanılması",* Hasan Dedebağı'n "*Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitim Yönünden Değerlendirilmesi"* adlı yüksek lisans tezleri, Temrin Dergisi ve Toplumbilim Dergisi "Nasreddin Hoca Özel Sayısı", Güngör Engünün'ün *"Nasreddin Hoca"* adlı makalesi ve *"1. Milletlerarası N. Hoca Sempozyumu Bildirileri"* taranarak elde edilmiştir.

2.3. Veri İnceleme Tekniği

İnceleme sırasında sosyal değerleri içeren fıkralar belirlenerek analiz edilmiştir. Özellikle komşuluk, aile, din, hak, hukuk ve adalet, hoşgörü değerleriyle ilgili fıkralar içerik analizine tabi tutulmuştur.

3. Bulgu ve Yorumlar

Herhangi bir toplumun ekonomik, sosyal, kültürel durumu, inançları, beğeni tutum, davranış ve düşünceleri üzerinde fıkralar yolu ile bilgi edinilebilir. Her toplum kendi diliyle kendini anlatır. Bu bakımdan fıkralar, bir toplumun sahip olduğu kültürü yansıtan birer ayna görevi görmektedir. Onlara bir sanatkâr elinden çıkmış kusursuz bir tablosu olarak bakılabilir. Her fıkra, ya ders verir, ya bir dünya görüşü belirtir, ya da insanı güldürür.

Nasreddin Hoca fıkraları incelendiğinde bu üç amacın bir potada birleştirildiği ve tek bir amaç için söylenildiği görülür. Kişinin hem bireysel, hem toplumsal yönden eğitilmesi sosyal realiteye ulaşabilmesidir. Feyzi Halıcı: "İnsanoğlu söyleyemediği, söyleyemeyeceği birçok gerçekleri fıkralarla dile getirir, fıkralarda yaşatır. Tarihi gerçekler, coğrafyalı gerçekler ve biyolojik gerçekler yediveren gül örneği fıkralarda çiçek açar, dal verir." der (Halıcı, 1981: 7-9).

Hoca'nın fıkralarında en dikkat çeken değerler aşağıdaki başlıklar halinde vermek mümkündür.

I. Hoşgörü

HoĢgörmek baĢka inanıĢlara, değerlere, din ve ideolojilere anlayıĢla davranmak, onlara saygı göstermek anlamına gelir. HoĢgörü, insan zihninin bağnazlıklardan kurtulup, serbest düĢünmesi anlamını da içerir (BaĢgöz, 1997: 41).

Nasreddin Hoca'da hoĢgörü, serbest düĢünme, düĢünceye sınır koyan her türlü sınırlamayı kırma anlamında açık ve belirgin bir Ģekilde kendini gösterir. Hiçbir zaman hazır kalıpların, kolay edinilmiĢ düĢüncelerin esiri olmaz. Bağımsız düĢüncenin en güçlü temsilcisidir (BaĢgöz, 1997: 41). Onun hoĢgörüsü, olup bitenleri derinlemesine kavrayabilecek zekâya, bu durumlara en uygun nükteyi oluĢturacak yeteneğe, yaĢam tecrübesine ve sağduyuya sahip olmasından gelir.

Fıkraları hoĢgörü açısından incelendiğinde hoĢgörüsüzlük de karĢılaĢırız. Ancak Hoca'daki hoĢgörüsüzlük, tembelliğe, bağnazlığa, sosyal iliĢkilerdeki tersliklere, donup taĢlaĢmıĢ bir sosyal kuruma ve düĢünceye, eskimiĢ ve gevĢi birmiĢ geleneklere, insan karakterinin eksikliğine karĢıdır.

Fıkra: EĢeğin İstediği Yere

Nasreddin Hoca bir gün eĢeğine binmiĢ. EĢeğin inadı tutmuĢ. Bir türlü eĢeğin baĢını gideceği yöne çevirememiĢ. Bunu gören komĢusu:

-Nereye gidiyorsun Hocam?, diye sormuĢ.

Hoca'da:

-EĢeğin istediği yere, demiĢ (Özçelik, 2005: 94).

Mesaj: Fıkrada bazı konularda inatlaĢmanın doğru olmadığına iĢaret ederken, inatlaĢmanın olumsuz bir değer olduğuna dikkat çekilmiĢtir. Onun bu hareketi, hayvan tabiatını iyi tahlil ettiğini ve ona göre davrandığını gösterir.

Fıkra: Kadı Olan EĢek

Bir gün Hoca, eĢeğini kaybeder. Ararken birine sorar:

-EĢeğimi gördün mü?

Adam, Hoca ile dalga geçmek için:

-Gördüm der, falan yerde kadılık yapıyor.

Hoca hiç istifini bozmaz.

-Doğrudur, ben talebelere ders verirken kulaklarını dikip dinliyordu, der (Özçelik, 2005: 95).

Mesaj: Nasreddin Hoca'nın değerler dünyasında gönül incitmek, ağır bir suçtur. Bunun bilincinde bir insan olarak hareket eder. Ona göre insanları yaptıkları alaycı davranıĢları sabırla dinlemek ve onları kırmadan tatlı dille, güler yüzle cevap vermek gerekir. Böylece hoĢgörüyle daha yaĢanabilir ortam oluĢturulabilir.

Fıkra: EĢeğin Yönü

Bir gün Hoca eĢeğine ters biner.

Halk:

-Hoca, eĢeğin üzerinde ters yönde oturuyorsun.

Hoca cevabını yapıştırır:

- Benim yönüm değil, eşeğin yönü ters (Özçelik, 2005: 95).

Mesaj: Hazırcevap olmak zekânın bir göstergesidir. İnsanlar akıl ve bilgi gücünü kullanarak birbirilerine ölçülü davranmaları gerekir. Özellikle insanların birbirlerinin hatalarını söyledikleri bu tutum ve davranışlarının içinde bulunmaları sosyal barışın sağlanmasında önemlidir. Bu da hoşgörülü olmayı zorunlu kılmaktadır.

II. Din

Dini kuralların yaptırımların katı uygulamalarından zaman zaman bunalan halk, doğrudan ortaya çıkıp bu kuralları yaptırımları eleştirip, yerlerine yeni seçenekler öneremeyeceğinin farkındadır. Tabu olan bu konuyu, eleştirel bakış açısına gülmece giysisi giydirip Nasreddin Hoca'nın ağzından söyletir (Toplum Bilim, 1997: 110).

Nasreddin Hoca, dini bir şekil olarak değil bir gönül meselesi olarak görür. Allah inancı, onda sevgiye dayalıdır. Dini istismar edenlere de karşıdır.

Fıkra: Keçi Kurban Olur mu?

Bir köylünün keçisi uyuz hastalığına tutulmuş. Katran sürmesini tavsiye etmişler. Köylü, keçiyi alıp Hoca ya getirerek:

-Efendi, senin nefesin uyuz hastalığına bire birmiş. Şu keçiyi bir nefes etmeni rica ederim, der.

Merhum:

-Nefes ederim, lakin hastalığın bir an evvel hayvandan def olmasını istersen, benim nefese senin tarafından da bir miktar katran ilave edilmelidir, der (Karakaya, 2007: 84).

Mesaj: İnsanlarda din anlayışı, hurafelerden tamamıyla uzak bir anlayış olmalıdır. Din görevlileri kendilerine sorulan sorulara mensubu olduğu dinin ruhuna uygun akılcı cevaplar vermeli ve muhataplarının anlayacağı dili kullanmalıdır.

Fıkra: Aç mısın Susuz musun?

Hoca merhum köyleri dolaşıp halka vaaz etmektedir. Bir kasabaya varınca orada birkaç gün kalmaya karar verir. Üç-dört gün kalır, halka vaaz eder. Fakat kimse Hoca'ya "aç mısın, susuz musun?" demez. Cemaat gereksiz bilgilerin peşindedir.

Hoca bir konuşmasında İsa Peygamber'in dördüncü kat semada olduğunu ve Allah'ın izni ile orada durduğunu anlatır. Camiden çıkarken cemaatten biri:

-Hocam çok merak ettim, acaba İsa Peygamber, dördüncü kat semada ne yiyip ne içiyor? diye sorar.

Hoca'nın tepesi atar ve yakınlarındaki cemaatin de duyabileceği bir şekilde:

-Yahu siz ne biçim adamlarsınız? Ben günlerden beri kasabanızda duruyorum, bana nasılsın, aç mısın, susuz musun diye sormuyorsunuz da tââ dördüncü kattaki İsa Peygamber'i soruyorsunuz, der.

Mesaj: İnsan inanan ve inancının gereğini yerine getirmek isteyen bir varlıktır. İnsandaki bu istek onu mensubu olduğu dinin esaslarını, kurallarını, inceliklerini öğrenmeye sevk eder. Bu konuda din adamları onlara yardımcı olur. Ancak bu öğretide dinî değeri olmayan meselelerin din adına bilinmesi, anlatılması, hayata geçirilmesi uygun karşılanmaz.

III. Komşuluk Değerine İlişkin Fıkralar

KomĢu tabiri, birbirine bitiĢik veya yakın yerlerde yaĢayanlar için kullanılır. KomĢu olmanın doğurduğu birtakım hak ve görevlerin yanı sıra bunların sağlandığı bir iliĢkiler düzeni bulunmaktadır. Bunlara genel olarak komĢuluk veya komĢuluk iliĢkileri denir. Bu iliĢki, hem Türk töresinden hem de Ġslami referanslardaki komĢu hakkına iliĢkin düzenlemelerden kaynaklanmaktadır.

KomĢuluk iliĢkileri özellikle küçük yerleĢim bölgelerinde sosyal dayanıĢma açısından önemli olduğu gibi, ailelerin huzur ve güven içinde yaĢamaları açısından da önemlidir. Ġyi komĢuluk iliĢkileri mutluluk ve sevincin paylaĢılmasında, sıkıntı ve kederin göğüslenmesinde ayrı bir öneme sahip olduğundan fert ve ailelere toplum içinde destek olur. Dolayısıyla sosyal bünyeyi güçlendirir. Kötü komĢuluk iliĢkileri de sürekli rahatsızlık, güvensizlik ve yalnızlık hissi uyandırır.

Türk-Ġslam kültürü çizgisinde sosyal dayanıĢma ve yardımlaĢma açısından insana aileden sonra en yakın sosyal çevreyi komĢular teĢkil eder. Bu anlayıĢın ve bakıĢın bir ifadesi olan, " "KomĢukomĢununkülüne muhtaçtır", "KomĢudapiĢer, bize de düĢer", "Ev alma komĢual" gibi atasözleri komĢuluk iliĢkilerinin anlamını ve boyutlarını göstermek bakımından önemlidir.

Nasreddin Hoca, geleneksel Türk toplumunda komĢuluk iliĢkilerini mizah yoluyla fıkralarında temas ederek nasıl olması gerektiğine iĢaret etmeye çalıĢır.

Fıkra: Sana Ne!

Bir Hoca eve doğru yürüyormuĢ. ArkadaĢı arkadan seslenmiĢ:

- Aman Hocam gördün mü? Biraz önce geçen helva kazanı ağzına kadar doluydu.

Hoca istifini bozmadan:

- Bana ne! demiĢ.

ArkadaĢı

- Ama Hocam helva kazanı sizin eve gidiyordu, buna ne dersin? Deyince Hoca:

- O zaman sana ne! demiĢ (Özçelik, 2005:128).

Mesaj: Ġnsanların özel hayatı olduğunu ve bu hayatın ise izlenmemesi gerektiğini vurgularken, mahremiyet değerinin önemini soran kiĢiyi kırmadan cevap vermeyi baĢarmıĢtır. Değeri aktarırken hem gerçekçi davranmıĢ hem de insanı kırmadan olumsuz davranıĢların ortadan kaldırılabileceği düĢüncesi fıkrada görmek mümkündür.

Fıkra: Kırk Yıllık Sirke

Bir komĢusu Hoca'ya demiĢ ki:

- Hocam, sizde kırk yıllık sirke varmıĢ, doğru mu?

- Var, demiĢ Hoca.

KomĢusu bunu duyunca:

- O zaman bana biraz verir misin? demiĢ.

Hoca ellerini kaldırarak:

- Yo, komĢum! demiĢ. Her isteyene verseydim, kırk yıllık sirke olur muydu hiç? (Özçelik, 2005:129).

Mesaj: İnsanların maddi ve manevi ihtiyaçları her zaman olmuştur. Bu ihtiyaçların karşılanmasında onlara yardımcı olacak olan ya ailesi ya da de komşularıdır. Hoca, komşuluk ilişkilerini bozmamak için her zaman bir denge gözetmiştir. Bu denge ise mantıklı bir yolla karşı kişiyi ikna etme yolu olmuştur. Fıkrada komşudaolan her şeyin istenmemesi gerektiğini ironik bir dille vermiştir.

Fıkra: Hasta Ziyareti

Hoca bir gün hastalanmış yatağa düşmüş. Bunu duyan komşuları Hoca'yı ziyarete gelmişlerdir. Fakat gelenler çok uzun kalıyorlar, çok da konuşuyorlarmış. Üstelik bunlar moral bozucu sözlermiş. Yine bir gün bir komşusu ziyaretine gelmiş.

- Hocam, demiş. Hastasın belli… Ecelin ne zaman geleceği belli olmaz. Vasiyetini hazırladın mı?

Hoca:

- Evet demiş, hazırladım.

- Peki, ne yazdın, nedir vasiyetin? diye sormuş komşusu.

Hoca, manalı manalı başını sallamış:

- Vasiyetim şudurki hasta ziyaretine gittiğiniz zaman hastanın yanında fazla kalmayın (Özçelik, 2005:131).

Mesaj: Fıkrada hasta ziyaretinin Türk kültüründe önemine dikkat çekerken bu ziyaretlerin kısa ve anlamlı olmasını aynı zamanda hastayı üzecek anlamsız sorulardan, yerli yersiz sözlerden uzak durulması gerektiğini vurgulanmıştır. Hoca bizzat kendi yaşamından örnekle ne yapılması gerektiğini çarpıcı bir şekilde aktarmıştır.

Fıkra: Ye Kürküm Ye

Hoca bir gün birine davetliymiş. Hoca, o gün o davete eski püskü elbiseleriyle gitmiş. Hoca'yı kimse "buyur" etmemiş. Hoca bir fırsatını bulup gidip yeni elbiselerini giymiş. Geri dönmüş. Bu defa Hoca'yı oturtacak yer bulamamışlar. Herkes, sofrada "buyur" diyormuş. Hoca bunun üzerine:

- Ye kürküm ye! demiş. Bu itibar sana, deyince orada bulunanların hepsinin yüzü kızarmış (Özçelik, 2005:132)

Mesaj: Zamanın insanları içe değil, dışa itibar etmektedir. Oysa dışgörünüşüne göre bir kişinin iyiliğine ya da kötülüğüne karar vermenin bazen yanıltıcı olabilir. Sosyal yapıda dış görünüşün önemli bir unsur olarak görülmesini eleştiren Hoca, halkın tepkisini dile getirir. Bununla birlikte sosyal ilişkilerde giyinmeye özen gösterildiği bunun böyle olmaması gerektiğini belirtir.

Fıkra: Kimin İçi Yanar?

Bir bayram günü Nasreddin Hoca komşusuna ziyarete gidince komşusu her misafire olduğu gibi Hoca'ya da bal ikram ediyor. Bir tepsi içinde gelen koca bir petek baldan her gelen misafir iki kaşık alır çekilirmiş. Komşusu bakar ki Hoca kaşığı daldırdıkça daldırıyor. Peteğin yarısına gelmiş daha duracağa da benzemiyor. Dayanamayıp:

- Aman Hoca fazla yeme yoksa için yanar, deyince Hoca cevabı yapıştırır:

- Kimin içinin yandığını Allah bilir (Özçelik, 2005:132).

Mesaj: Konukseverlikte aşırıya giden ev sahibi bir süre sonra aynı konukseverliği sürdüremeyebilir. Bu durumdan misafirin kalbi kırılabilir. O zaman önceki konukseverliğin de

değeri kalmayacaktır. En iyisi aynı düzeyde devam ettirilebilecek bir konukseverliktir. İkramda bulunmak misafirlikte önemli bir değerdir. Misafir tatlı dille, güler yüzle, yapılan hizmet ve ikramla ağırlanır. Bu anlamda fıkrada verilen mesaj güncelliği hâlâ korumaktadır.

Fıkra: Tavşanın Suyu

Bir gün adamın biri Hoca'ya köyden bir tavşan getirir. Hoca, adama ikram ve izzet getirip yedirip içirir. Bir hafta sonra adamın kardeşleri gelir. Hoca onlara da ikramda bulunur. Birkaç gün sonra ise yine bazı adamlar gelir Hoca'ya:

- Biz tavşan getiren adamın komşularıyız, deyince Hoca onlara bir tas su getirir. Adamlar suyu görünce Hoca'ya:

- Bu nedir? diye sorarlar.

Hoca da:

- Tavşanın suyudur, diye cevap verir (Özçelik, 2005:135).

Mesaj: Kişilerin çıkarları için en ufak bağlantıdan bile yararlanacak şekilde davrandığını belirtirken, dolaylı yoldan kendi çıkarı için başkalarını rahatsız etmenin yanlışlığını vurgulanmaktadır. Yapılan iyiliğin karşılığı beklenilmez. Yapılan iyilikten daha fazla istemek karşıdaki kişiyi zor durumda bırakabilir.

IV. Hak Hukuk Ve Adalet Değerine İlişkin Fıkralar

Adalet; insan onuru önünde, her değerin üstünde olabilecek içsel bir saygı, bütün insanları kapsayacak, evrensel insanî şefkat ve ilgi, başkalarının/ötekilerin de özgürlük oranı ile optimum düzeyi iyi evlat, iyi öğrenci iyi eş, iyi arkadaş,iyi komşu,iyi meslek erbabı gibi rollere ilişkin davranışlarda uyum içinde olabilecek en fazla özgürlük oranı ve kaynakların paylaşımı bakımından eşit haklardır. Sosyal ilişkilerin, değer ve onura sahip davranışları otonomluk kazanmış insanların birbirini saymasına dayalı olması gerekir" (Erden ve Akman, 2005: 105). Adalet mekanizmasının çökmesi halkın idarecilere olan güvenini sarsar. Devletlerin devamlılığı özellikle yöneticilerin halklarına adil ve eşit davranmalarıyla mümkündür (Tarhan, 2003: 40).

Nasreddin Hoca fıkralarının da gözde konuları arasında yer alan adalet değeri "dönemin sosyal ve siyasal şartlarına göre değerlendirilmiştir. Bazen fıkralarda Mutlak adalet yoktur, yasaları hükümleri uygulayanlar durumlara, konumlara, kişilere göre farklı uygulamalar yapabilirler" iletisi verilirken bazen de halkın böylesine haksız uygulamalar yapanlara yapılan haksızlıkları fark ettiklerini, verilen yanlış kararların ayırdında oldukları bildirilir.

Fıkra Eşeğin Hiç mi Suçu Yok?

Hoca bir gün Hortu'dan Sivrihisar'a gidecekti. Kapı önünde duran eşeğe atladı. Fakat ters binmişti.

Babası:

-Oğlum eşeğe niye ters biniyorsun? diye azarlayınca oğlan cevap verdi:

-Kabahat yalnız benim mi? Eşeğin hiç mi suçu yok. Baksana ters duruyor. Eğer o doğru dursaydı ben doğru binecektim. Niçin eşekte suç bulmuyorsun da beni paylıyorsun? (Önder, 1971: 29).

Mesaj: Suç yalnız insanlarda değildi. İçinde bulunduğu toplum tersine tersine işliyordu. Toplum düzgün olsa terslik ortadan kalkar. Suçu yalnız kişinin eylemlerinde aramamak lazım. Bozuk düzen içinde iyiler eriyor, bozuluyor.

Fıkra: Kendi Hissesi

Bir gün Hoca, bir arkadaşıyla birlikte köye gider ve birinin evinde misafir olurlar. Akşam olunca ev sahibi, bunlara bir tabak yoğurt getirir. Arkadaşı, kağıdının ucu ile yoğurdun ortasından bir çizgi çizerek:

- Ben kendi payıma düşen yere pekmez koyacağım, der.

Hoca buna razı olmaz ve arkadaşına:

- Bunu kabul etmem, pekmez benim tarafıma da akar, der. Fakat arkadaşına bir türlü söz dinletemez. Bunun üzerinde yerinden fırlar, heybesinden zeytinyağı şişesini alır ve yoğurdun başına geçerek:

- Öyle ise ben de payıma düşen kısma zeytinyağı koyarım, der.

Arkadaşı şaşırır:

- Hiç zeytinyağı yoğurda konur mu? Yoğurt vıcık vıcık olur, der.

Hoca, aradığı fırsatı bulmuştur:

- Öyleyse, der. Sen de pekmez koyma (Özçelik, 2005: 133).

Mesaj: Fıkrada insanların birbirleriyle ilişkilerinde tek taraflı olmamaları ve kendi çıkarlarını gözetip başkalarının çıkarlarını hiçe saymamaları gerektiği belirtilmiştir. Herkesin istediği şeyi yapması durumunda sosyal ilişkilerde karışıklığın ortaya çıkabileceği vurgulanmıştır.

V. Doğruluk

Doğruluk, insanın düşüncede, inancında, özünde, sözünde, niyetinde, sözleşmelerinde, ticaretinde kısaca bütün fiil ve davranışlarında doğru, dürüst, hakkı gözetir, âdil, ihlaslı ve samimi olma hâlidir. Allah'ın emrine ve koyduğu kurallara uygun bir yol izlemek ve insanların haklarına riayet etmek demektir.

Hoca, bir eğitimci olarak fert ve toplum eğitiminde belli ilkelerin sahibi olan bir örnek insan olarak doğruluğun, dürüstlüğün önemini mizah yoluyla dile getirmiştir.

Fıkra: Kedi Yedi

Nasreddin Hoca eve iki okka et getirir. Karısına:

-Aksama misafir gelecek. Yahni yaparsın" der.

Evdeki komşu kadınları, Hoca'nın karısını kandırırlar, iki okka eti pişirip yerler. Akşam yemeğinde misafire, çorba, arkadan pilav ve hoşaf gelir. Fakat Hoca'da şüphe atar. Karısına:

-Et ne oldu?" diye sorar.

Karısı:

-Kedi yedi, deyince Hoca, başını kaşır sonra kediyi ve kantarı getirmesini söyler. Kediyi tartar, bakar ki kedi iki okka gelir. Bunun üzerine:

-Hatun, bu et ise, kedi nerede, iki okka kedi ise, et nerede? der.

Mesaj: Doğruluk en büyük hazinedir. Oysa yalancılık insanı zor durumlarda bırakır. Eti kedinin yemesi olayının yalan olduğu açıkârdır. Nasreddin Hoca yalan söyleyenlerin ayıplarını yüzlerine vurmakta, onlarla alay etmekte ve onları yalancılıktan vazgeçirmeye çalışmaktadır.

VI. Eğitim

Nasreddin Hoca, bir mizah ustası olmasının yanı sıra bir eğitimcidir. Onun eğitimciliği sadece medrese ve oradaki talebelerle sınırlı kalmaz. Onun eğitimciliği toplumla da ilgilidir. Toplum içerisinde yanlış bulduğu her çeşit eleştirmekten, için doğrusunu göstermekten geri kalmaz (Özçelik, 2008: 76).

Nasreddin Hoca kişileri ironiyle eğitirken yaşadığı çağda geçerli olan eğitimin temel amaçlarının fert ve toplumda yansıma biçimleri üzerinde durur. Eğitimde herkesi aynı düzlemde görmez, ferdî farklılıkları dikkate alır. İnsanlara kabiliyetleri, akılları ve algılayışları ölçüsünde hitap eder. Onların psikolojik özelliklerini dikkate alır. O, eğitimde belli ilkelerin sahibidir. Önce içe kendisinden başlar. Alman yazar ve düşünür Goethe'nin: *"Kendi kendisiyle alay etmeyen insan, olgun insan değildir."* sözlerini destekler.

Fıkra: Kazan Doğurduğuna İnanıyorsun da Öldüğüne mi İnanmıyorsun?

Bir gün Hoca komşusundan kazan ister. İşini bitirdikten sonra kazanın içine bir küçük tencere koyup götürür, sahibine verir. Sahibi kazanın içinde tencereyi görünce:

-Bu nedir? diye Hoca'dan sorar.

Hoca:

-Kazanınız doğurdu, deyince komşu:

-Pekâlâ, deyip tencereyi kullanır.

Yine bir gün Hoca kazan ister, alır götürür. Sahibi bir hayli müddet bekler, bakar ki kazan gelmez. Hoca'nın evine gelir. Kapıyı çalar. Hoca kapıya gelir:

-Ne istersin? diye sorar.

Komşu:

-Kazan isterim, der.

Hoca:

-Sen sağ ol, kazan merhum oldu, cevabını verir.

Komşu tam bir şaşkınlıkla:

-Hoca Efendi, hiç kazan ölür mü? deyince Hoca:

-Ya doğurduğuna inanırsın da öldüğüne inanmaz mısın? der.

Mesaj: Kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yapma ilkesi verilmiştir. Kendi çıkarlarını düşünen, insanları aldatmak için akla gelmedik senaryolar kuran insanlara ders vermek ve bunun yanlışlığını göstermek gerekir.

Fıkra: Bilenler Bilmeyenlere Anlatsın

Hoca Nasreddin Efendi Akşehir'de bir gün vaaz için kürsüye çıkıp:

-Ey müminler! Ben size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? der.

Cemaat:

-Bilmeyiz, demeleriyle Hoca:

-Siz bilmeyince, ben size ne söyleyeyim? deyip kürsüden iner, bırakır gider.

Yine bir gün evvelki sualini tekrar edince, bu sefer de cemaat:

-Biliriz derler.

Hoca:

-Mademki biliyorsunuz o surette benim söylememe ne lüzum kalır? der, yine bırakır gider.

Cemaat hayrette kalarak:

-Efendi bir daha kürsüye çıkarsa kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz demeye karar verirler.

Hoca yine bir gün kürsüye çıkıp her zaman olduğu gibi ahaliye sual edip de:

-Kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz, cevabını alınca Hoca, ciddiyetini hiç bozmayarak:

-Ne kadar iyi, öyle ise bileniniz bilmeyeninize öğretsin, der.

Mesaj: Hoca, toplum eğitiminin bilenlerin bildiklerini bilmeyenlere öğretmesi olacağını ifade eder.

Hocanın her sözü, her davranışında daima topluma dönük bir fikir yönü vardır. Hoca her sözünde düşündürücü, her hareketinde ibret vericidir.

Fıkra: İnanmazsan Say

Bir gün Akşehir'e üç bilgin gelir. Bunlar gereksiz bilgilerle kafalarını doldurmuş ve bunun verdiği gururla ortada dolaşan tiplerdir. Hoca'ya dünyanın merkezinin neresi olduğunu sorarlar. Hoca da:

-Eşeğimin sağ arka ayağının bastığı yerdir, der.

Onlar Nasreddin Hoca'dan ispat isteyince de Nasreddin Hoca:

-İnanmazsanız ölçün de görün, der.

İkinci sorulan gökteki yıldızların sayısının kaç olduğudur. Nasreddin Hoca:

-Eşeğimin kılları kadar, cevabını verir. Yine ispat istediklerin ise cevap aynıdır.

-İnanmazsanız sayın, der.

Üçüncü soru ise sakalında kaç kıl olduğu, şeklindedir. Nasreddin Hoca:

-Eşeğimin kuyruğundaki kıllar kadar, der. Yine ispat istenince de Nasreddin Hoca, tasdiği gediğine koyar ve muhatabını kesin bir dille susturur.

-İnanmazsan, bir kıl senin sakalından bir kıl eşeğimin kuyruğundan koparalım. Bakalım denk çıkacak mı görürüz, der (Dedebağı, 2007: 54).

Mesaj: Eğitimde somutlaştırma, örneklendirme çok önemli bir husustur. En girift meseleler onun dilinde beş duyu ile algılanabilecek bir hale gelir. Üstelik verdiği örnekler çok canlıdır. Bununla birlikte Nasreddin Hoca'nın önemsediği bir husus da bilginin gerçeklere dayanması ve bilim adına ortaya konan bilgilerin bir işe yaramasıdır. Bu fıkrasında anlatılan bu olay onun bu tutumunu gösterir.

Fıkralar, ilk bakışta bir eğlence, gülmece, hoş vakit geçirme aracı gibi görünse de incelendiğinde toplumun zihinsel potansiyelinin şekillenmesinde, aklın düşünme ortamının oluşmasında, gündelik yapıp etmeleri yönlendiren bilincin eğitilmesinde ve içinde yaşanılan ortamın sorunlarına sağduyulu bir bakış, çözüm getirici bir yaklaşım kazanılmasında, kolektif

bilincin oluşmasında doğrudan bir işleve sahiptir. Bu işlevin temelinde gücünü düşünsel bir derinlik ve bilgelik vardır.

Nasreddin Hoca fıkraları, bu özellikleriyle hayatı ve insanî ilişkileri yansıtan mesajlarla toplumun her kesimine uygulanabilecek bir eğitim aracıdır. Bu araç, sosyal değerlerin verilmesinde etkin bir şekilde kullanılabilir. Özellikle sevgi, saygı, hoşgörü, hak ve hukuk, doğruluk, aile bağları, komşuluk ilişkileri gibi.

Özel eğitime muhtaç çocuklarda, okul öncesi eğitimde ve üst öğretim basamaklarında fıkraların drama edilerek sosyal değerlerin içselleştirilmesi sağlanabilir. Bu fıkralar aracılığıyla nesiller arasında kuşak çatışması aza indirilebilir. Unutulmaya yüz tutmuş ya da günümüzde en çok şikâyet ettiğimiz sanal dünyadan çocukları uzaklaştıracak ve kültürel değerlerle eğitmemiz ruhsal anlamda da daha sağlık nesiller yetiştirmemizde kolaylıklar sağlar. Fıkralarda sürekli hoşgörü dili kullanıldığı için nesiller arasındaki çatışmaların giderilmesinde etkin bir şekilde kullanılabilir.

4. Sonuç

Fıkralar, bir toplumun dehasını gösteren en önemli kültürel ürünlerden biridir. Fıkralarda sosyal yapıya ait temel motifleri ve değerleri görmek mümkündür. Sosyal yaşamın sözlü ve yazılı kuralları, fıkralarda ironik bir şekilde yerini bulmuştur.

Fıkralarda sosyal yapıya ve değerlere ilişkin dikkat çekici veriler, doğrudan örneklerden hareketle verilmiştir. Hoca'nın bizzat kendi yaşantısından kesitler sunması, bu değerlerin içselleştirilmesini sağlamıştır. Sosyal öğrenmeye yönelik bu yöntem, en temel olgularından olan değerlerin aktarımını kolaylaştırmıştır.

Örneğin fıkralarda hoşgörünün nasıl olması gerektiği konusu açık bir şekilde işlenmiştir. Nasreddin Hoca, birine karşı hoşgörülü olmanın hikmetlerini Sosyal yapıyı ve insani ilişkilerin temelinde bu olgunun olduğu noktası sürekli canlı tutulmuştur. Fıkralarda hak ve adalet olguları ise yaşamın bir dengeleyicisi olarak betimlenmiştir. Özellikle eşit paylaşım ve çalışmaya göre değerlendirme gibi yaklaşımlar hak ve adalet duygusunun yerleşmesinde etkili olduğu görülmüştür.

Fıkralarda hak ve adaletle ilgili değerler bazen bir kadı bazen de bir babanın eliyle dağıtıldığı belirlenmiş, haklının haksızlığa uğraması durumunda nelerin olabileceği konusunda ipuçları verilmiştir. Bu değerlerin aktarımı ve eğitimi sosyal dengeye dayalı olarak aktarılmıştır.

KAYNAKÇA

ALAS, R.& e.t.c. (2006). "Managerial Values in the Instituonal Context". *Journal of Business Ethics,* 65: 269-278.

ARGANDOÑA, A. (2003). "Fostering Values in Organizations" *Journal of Business Ethics, "Sustaining Humanity Beyond Humanism"* 15th Annual Eben Conference: 45:15-28.

BURCHIELLI, R. (2006). "The Purpose of Trade Union Values: An Analysis of the ACTU Statement of Values" *Journal of Business Ethics*, 68:133-142.

BURROUGHS, J. E. & RINDFLEISCH, Aric (2002). "Materialism and Well-Being: A Conflicting Values Perspective". *The Journal of Consumer Research,* 29: 348-370.

CLAUSAN, J.A. (1968). "A Historical and Comporative View of Socialization Theory and Research", *Socialization and Society,* Ed.: J.A. Clausen, Boston: Little Brown: 12-24.

ÇİÇEKLER, S. (2006). *Anadil Türkçe Öğretiminde Fıkra Metinlerinin Kullanılması,* Yüksek Lisans Tezi, Konya.

BANARLI, N. S. (1987). *Nasreddin Hoca*, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: MEB,

ÇINAR, A. (2009). "Nasreddin Hoca ve Mizah" İstanbul: *Temrin Dergisi Nasreddin Hoca Özel Sayısı*.

DEDEBAĞI, H. (2007). *Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitim Yönünden Değerlendirilmesi,* Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.

EGRI, C. P. & RALSTON, D. A. (2004). "Generation Cohorts and Personal Values: A Comparison of China and the United States". *Organization Science*, 15: 210-220.

ENGÜNÜN, İ (2000). "Nasreddin Hoca" *Hasan Eren Armağanı,* TDK, Ankara.

FRITZSCHE, D. J. & OZ, E. (2007). "Personal Values' Influence on the Ethical Dimension of Decision Making", *Journal of Business Ethics*, 75: 335-343.

HALICI, F. (1981). *Konya Fıkraları,* Konya.

IHEDURU, O. (2006). "Social Values, Democracy, and the Problem of African American Identity". *Journal of Black Studies*, 37: 209-230.

HITLIN, S. &PILIAVIN, J. (2004). "Values: Reviving a Dormant Concept". *Annual Review of Sociology,* 30: 359-393.

KARAAHMETOĞLU, İ (1990). "Nasreddin Hoca Özgünlüğü", 1. *Milletlerarası N. Hoca Sempozyumu Bildirileri,* Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

KARASAR, N. (1994). *Bilimsel Araştırma Yöntemi,* 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., Ankara.

KARAKAYA, S. (2007). *Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitim Değeri ve Fıkralarının Benlik Durumlarına Göre Değerlendirilmesi,* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

MORGAN&e.t.c. (1979). "Social Orijigins, Parental Values, and the Transmission of Inequality". *American Journal of Sociology,* 85: 156-166.

SAKAOĞLU, S. (2005). *Nasreddin Hoca Fıkralarından Seçmeler,* Akçağ Yayınları, Ankara.

SAYERS, D. (2006). Nasreddin Hoca, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. I, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

şENOCAK, E. (2009). "Toplumsal Hayatın EşSiz SavaşÇısı: Nasreddin Hoca" , *Temrin Dergisi, Nasreddin Hoca Özel Sayısı,* İstanbul.

ÖNDER, M. (1971). *Nasreddin Hoca,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

ÖZÇELİK, M. (2005). *Nasreddin Hoca*, Odunpazarı Belediyesi Yayınları, EskiŞehir.

ÖZER, K. (1997). "Nasreddin Hoca'ya Bakmak, Nasreddin Hoca'yla Bakmak" *Toplumbilim Dergisi,* İstanbul.

TAşDELEN, V. (2009). "Tefekkür Geleneği Açısından Nasreddin Hoca Fıkraları", *Temrin Dergisi, Nasreddin Hoca Özel Sayısı,* İstanbul.

TÖR, N. (1990). "Nasrettin Hoca Fıkralarındaki Eğitim Mesajları", *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri,* Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 597-615, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM SOSYAL BİLGİLER DERSİNDE UYGULANAN PERFORMANS GÖREVLERİNE YÖNELİK GELİŞTİRİLEN TUTUM ÖLÇEĞİNİN GEÇERLİLİK VE GÜVENİLİRLİK ÇALIŞMASI

Fatih BERK[*]

ÖZET

Yenilenen Sosyal Bilgiler dersi öğretim programı farklı ölçme değerlendirme araçlarına yer vermektedir. Bu çalışmanın amacı, yapılandırmacı öğrenme yaklaşımına dayalı yeni Sosyal Bilgiler dersi öğretim programında ölçme aracı olarak kullanılan performans görevlerine yönelik bir tutum ölçeği geliştirmektir. Geliştirilmeye çalışılan bu ölçek aracılığıyla, ilköğretim 6. ve 7. sınıflarda uygulanan performans görevlerinin öğrenci görüşleri açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Ölçek dört boyutlu Likert tipi bir tutum ölçeğidir. Söz konusu ölçek Ankara ili Yenimahalle ilçesinde bulunan okullarda, ilköğretim 6 ve 7. sınıflarda öğrenim gören iki yüz kırk dokuz öğrenciye uygulanmıştır. Öğrencilerden yüz yirmi dokuzu kız yüz yirmisi erkektir. Bu öğrencilerin yüz yirmi dördü 6. Sınıf, yüz yirmi beşi 7. Sınıf öğrencisidir. Ölçeğin yapı geçerliliğini ortaya koymak amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda ölçeğin güvenilirlik katsayısı (Cronbach Alfa) .93 olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda kök ortalama kare yaklaşım hatası (RMSEA) 0.059; standardize edilmiş kök ortalama kare artık (RMR) 0.059; uyum iyiliği indeksi (GFI) 0.80; düzeltilmiş uyum iyiliği indeksi (AGFI) 0.78; normlanmış uyum indeksi (NFI) 0.93; karşılaştırmalı uyum indeksi (CFI) 0.97; normlanmamış uyum indeksi (NNFI) 0.96 olarak saptanmıştır. Sonuç olarak Sosyal Bilgiler dersine yönelik olarak hazırlanan performans görevi tutum ölçeğinin, ilköğretim 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin performans görevlerine yönelik olumlu ve olumsuz tutumlarını belirlemek amacıyla kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilgiler, Performans Görevi, Tutum Ölçeği

A STUDY ON VALIDITY AND RELIABILITY OF THE ATTITUDE SCALE DESIGNED FOR PERFORMANCE TASKS GIVEN IN SOCIAL STUDIES CLASSES IN PRIMARY SCHOOLS

ABSTRACT

Renewed Social Studies course curriculum gives place to a different assessment and evaluation tools. The aim of the study is to

[*] Öğretmen,MEB, El-mek: efberk@gmail.com

develop an attitude scale for the tasks which are used as assessment tools in the recent social studies syllabus depending on constructivism. Through this test, being tried to develop, it is aimed to assess the tasks given in the 6th and 7th grades in terms of students' views. The test contains four-level Likert items. This test has been given to 249 students studying in the 6th and 7th grades. There are 129 students are female, 124 students are male. To test the construct validity of the test, an exploratory factor analysis is applied. According to the analysis results, the reliability coefficient is (Cronbach Alfa) .93. As a result of the confirmatory factor analysis, the following is determined; (RMSEA) is 0.059; (RMR) is 0.059; goodness of fit index (GFI) is 0.80; the adjusted goodness of fit index (AGFI) is0.78; normed fit index (NFI) is 0.93; comparative fit index (CFI) is 0.97 and non-normed fit index (NNFI) is as 0.96. To conclude, it may be said that the attitude scale which is designed for the tasks given in 6th and 7th grades' social studies classes can be used to identify students' positive or negative views.

Key Words: Social Studies, Performance tasks, Attitude scale.

Giriş

Sosyal bilgiler dersinin konusu insanlar ve onların yaşamlarıdır. Sosyal bilgiler kendimizi ve diğerlerini anlamamıza yardımcı olur; çünkü sosyal bilgiler disiplinler arası ve çok disiplinli bir alandır. Çok disiplinli bir yapıya sahip olan sosyal bilgiler, sosyal ve insanla ilgili diğer bilimlerin konu ve yöntemlerinden yararlanarak insanın fiziksel ve sosyal çevresi ile etkileşimini zaman boyutu içinde, disiplinler arası bir yaklaşımla ele alan; küreselleşen dünyada yaşamla ilgili temel demokratik değerlerle donatılıp, düşünen vatandaşlar yetiştirmeyi hedefleyen bir çalışma alanı olarak tanımlanmaktadır (Doğanay, 2002).

Bu hedefler doğrultusunda 2004 yılında yapılandırmacı yaklaşıma göre şekillendirilmiş sosyal bilgiler yeni öğretim programı öğrencinin yakın ve uzak çevresindeki sorunlara duyarlı, insan haklarına ve demokratik değerlere bağlı, sorgulayan, araştıran, problem çözebilen bireyler olarak yetiştirmeyi hedeflemektedir. Bu hedeflere ek olarak programdaki konuların öğrenciler tarafından benimsenmesi ve öğrencilerin öğrendiklerini yaşamlarında kullanabilmeleri beklenmektedir. Bu nedenlerle sosyal bilgiler yeni öğretim programıyla, öğrencilerin insana, topluma ve çevreye ilişkin tüm unsurlara yönelik olumlu tutumlara sahip olması hedeflenmiştir.

Yapılandırmacı yaklaşımda öğrencilerin sürece etkin katılımı ön görülmektedir. İlköğretim sosyal bilgiler yeni programında yapılandırmacı yaklaşıma paralel olarak öğretme ve öğrenme stratejilerinin öğretmen merkezli bir yapıdan, öğrenci merkezli bir yapıya yöneldiği; aynı doğrultuda programın önemli bir parçası olan değerlendirme boyutunda yapılandırmacı yaklaşıma uygun olarak yapıldığı görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı bu doğrultuda yeni öğretim programında "*performans görevi*" süreç değerlendirme uygulamasına yer vermiştir (Başboğaoğlu ve Demir, 2011).

Yapılandırmacı yaklaşım doğrultusunda hazırlanan programda öğrenilen konuların hayatta kullanılabilmesi önemli kabul edilmiştir. Performans görevlerinin verilmesi öğrencilerin kazandıkları bilgi ve becerileri günlük hayatta ne ölçüde uygulayabildiklerini görmekte yardımcı olacaktır. Performans görevleri, öğrencilerin üst düzey bilişsel becerilerini ölçmek amacıyla kullanılmakta, öğrencinin hayatındaki problemleri nasıl çözeceğini ve problem çözmek için sahip olduğu bilgi ve becerileri nasıl kullanacağını göstermektedir (MEB, 2006).

Performans görevleri, öğrencilerin yeni bilgiler oluşturmalarını gerektirir. Öğrencilerin yapmaları istenen ödevlerden çoğunun önceden belirlenmiş bir "doğru yanıtı" vardır. Örneğin öğrencilerin verilenleri eşleştirmeleri, cümlelerdeki boşlukları tamamlamaları ya da verilenler arasından doğru cevabı seçmelerini gerektiren ödevlerin tümünde, önceden belirlenmiş "tek doğru cevap" vardır. Bu ödevlerde farklı cevaplara yer yoktur. Belirli cevaplar kesin doğrudur, diğerleri ise kesin yanlıştır. Hatta çoğu yazmayı gerektiren ödevlerde bile belirli cevaplar vardır. Ancak etkili öğrenme için temel olan, bu bilgiyi oluşturma yöntemidir; bu da öğrencilere performans görevleri vererek gerçekleştirilebilir (Marzano, Pickering ve McTighe, 1993).

Öğrencilere verilen eğitimin etkili olabilmesini ve onlara kazandırılmak istenen hedeflere tam olarak ulaşılabilmesini etkileyen pek çok etken vardır. Performans ödevleri öğrencilerin akademik başarısını, sahip oldukları donanımı, derse ilişkin görüş ve tutumu etkilemektedir (Aksoy ve Link, 2000). Bu bağlamda sosyal bilgiler performans görevlerinin etkililiğini ve gerekliliğini ortaya koymak amacıyla söz konusu ödevlere yönelik öğrenci tutumlarının bilinmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir.

İlgili literatür incelendiğinde, (Kumandaş ve Kutlu, 2010; Başboğaoğlu ve Demir, 2011; Akdağ, 2009; Ay, Karadağ ve Çengelci, 2008; Yücel, 2007; Belet ve Girmen, 2007; Gömleksiz, Sinan ve Demir, 2010) performans görevlerine ilişkin görüş, algı ve beklentilerine yönelik çalışmalar mevcuttur. Kumandaş ve Kutlu (2010) "*İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Performans Görevlerine İlişkin Tutumlarını Etkileyen Faktörler"* adlı çalışmada öğrencilere yönelik "Performans görevlerine ilişkin tutum ölçeği" ve "Öğrenci kişisel bilgi anketi" kullanılmıştır. Bu araştırmada elde edilen sonuçlar, öğretmenlerin performans görevini değerlendirirken öğrencilerini de bu sürece katmalarının gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle öğretmenler, değerlendirme yaparken öğrenci ile işbirliği içerisinde olmalı ve bu süreçte öğretmen daima yönlendirici rol oynamalıdır olarak belirlenmiştir.

Başboğaoğlu ve Demir (2011) "*İlköğretimde Uygulanan Performans Görevlerinin Etkililiğine İlişkin Geliştirilen Tutum Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması*" adlı çalışmasında IV ve V. Sınıflarda uygulanan performans görevlerinin etkililiğinin öğretmen görüşleri bakımından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ölçek tek boyutlu likert tipi tutum ölçeğidir. Hazırlanan ölçek 34 ilköğretim okulunda görev yapmakta olan 152 öğretmene uygulanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini ortaya koymak amacıyla deneme formunda yer alan 49 madde üzerinde açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizine tabi tutulan maddelerle ilgili olarak tanımlanan faktörlerde yer alan maddelerin faktör yük değerleri 0.55 ile 0.75 arasında değiştiği ve faktörün toplam varyansın %66'sını açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin güvenirlik katsayısı (alfa) .75 olarak tespit edilmiştir.

Ay, Karadağ ve Çengelci (2008), İlköğretim birinci basamakta gerçekleştirilen performans görevlerine ilişkin öğretmenlerin görüşlerini ortaya koymak amacıyla gerçekleştirdikleri araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğini kullanmışlardır. Araştırmaya Eskişehir il merkezinde görev yapan 25 sınıf öğretmeni katılmıştır. Görüşme yoluyla elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Araştırma sonuçları öğretmenlerin performans görevlerinin öğrenci gelişimine katkı sağladığını düşündüklerini ortaya koymaktadır. Öğretmenler, velilerin performans görevlerine ilişkin olumsuz görüşleri ile teknolojik donanım, araç gereç ve kaynak yetersizliğinin performans görevlerinin gerçekleştirilmesinde karşılaştıkları önemli sorunlar olduğunu belirtmektedirler.

Yücel (2008), performans görevlerinin uygulanabilirlik durumunu ve hedeflenen amaçlara yaklaşılma düzeyini tespit etmek üzere "*İlköğretim 7.Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi'nde Verilen Performans Ödevleri Hakkında Öğretmen-Veli-Öğrenci Görüşleri*" adlı araştırmayı

yapmışlardır. Araştırmada veri toplama aracı olarak anket formu uygulanmıştır. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre, performans ödevlerinin hazırlanması sürecinde velilerin katılımının olduğu, ödevlerle ilgili öğretmen, öğrenci ve velilerin eğitiminin yetersiz olduğu, ödev hazırlama bahanesiyle öğrencilerin internet bağımlısı olduğu ve ödevlerin internetten kesip kopyalanarak hazırlandığı, performans ödevlerinin not yükseltmek için araç olarak görüldüğü, öğrencilerin performans ödevlerinden dolayı sosyal aktivitelere yeterli oranda katılamadıkları, ödev hazırlama bahanesiyle aileye yalan söylendiği ve öğretmenlerin ödevleri lüzumsuz olarak gördükleri belirlenmiştir. Ancak ödevlerin öğrenciyi aktifleştirdiği, okul aile arasında köprü vazifesi gördüğü, hazırlanan ödevlerin olumsuz tarafları da olsa ödevlerin faydalı taraflarının bulunduğunun belirtilmesinde fayda görmüşlerdir.

Belet ve Girmen (2007), "*Türkçe Dersinde Kullanılan Performans Ödevlerinin Etkililiği*" adlı araştırmada, araştırmanın verilerini, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi tekniğini kullanarak toplamışlardır. Araştırmanın bulgularına göre performans ödevlerinin; konuları, görünümleri, içerikleri ve dil anlatım özellikleri bakımından büyük bir kısmının belirlenen kriterleri karşıladığı belirlenmiştir. Ancak ödevlerin içeriğine ilişkin belirlenen yaratıcılık kriterinin en düşük oranda olduğu, performans ödevlerinin internetten ya da basılı materyallerden aynen alınarak oluşturulduğu, ödevlerin bir kısmının öğrenci dışında başka birisi tarafından yazıldığı, grup tarafından hazırlanan performans ödevlerinde kimi öğrencilerin çalışmalarının yer almadığı, öğrencilerin bireysel farklılıkları göz önünde bulundurulmadan sınıflardaki tüm öğrencilere aynı performans ödevlerinin verildiği ve bu durumların performans ödevlerinin etkililiğini azaltıcı etmenler olduğu belirlenmiştir.

Gömleksiz ve diğerleri (2010), *"İlköğretim Türkçe Dersi Proje ve Performans Görevlerinin Gerçekleştirilme Sürecine Yönelik Öğrenci Görüşleri"* adlı çalışmalarında İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Dersi Öğretim Programı'ndaki proje ve performans görevlerinin uygulanmasına ilişkin öğrenci görüşlerini belirlemek amaçlanmıştır. Araştırmada veri toplamak amacı ile 28 maddeden oluşan beşli Likert Tipi Proje ve Performans Görevleri Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin analizinde cinsiyet değişkenine göre bağımsız gruplar t testi, sınıf ve sosyoekonomik düzey değişkenlerine göre varyans analizi kullanılmıştır. Alternatif ölçme ve değerlendirme araçlarından olan proje ve performans görevlerinin uygulanması noktasında Türkçe öğretim programının genel olarak etkili olduğu belirlenmiştir.

Mevcut literatür incelendiğinde, öğrencilerin doğrudan sosyal bilgiler performans görevlerine ilişkin tutumlarını belirlemeye yönelik çalışmalara araştırmacının ulaşabildiği kaynaklar arasında rastlanmamıştır. Bu nedenle böyle bir ölçek geliştirme çalışmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Pratkanis ve diğerlerine, (1989) göre tutumlar uzun yıllar boyunca sosyal psikolojinin temel konularından birisi olmuştur, bu durumun nedeni hem sosyal algımızı hem de davranışlarımızı etkilemeleridir (Kağıtçıbaşı, Tarihsiz). Tutumlar karmaşık yapılardır, kendileri gözlenemeyen fakat gözlenebilen davranışlara neden olduğu varsayılan eğilimler olarak nitelenebilir (Kağıtçıbaşı, Tarihsiz).

Akademik başarının dolaylı ya da doğrudan birçok faktörle ilişkili olduğu öne sürülmektedir. Duyusal özellikler de bu faktörlerden birisi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde tutum, motivasyon, kaygı gibi duyusal faktörlerin öğrencilerin derse yönelik ilgi, istek başta olmak üzere bir çok faktörü etkileyeceği ve bununda öğrencilerin performanslarını etkileyebileceği düşünülebilir (Kan ve Akbaş, 2005).

Tutumlar bireylerin sevgilerini, nefretlerini ve davranış biçimlerini önemli ölçüde etkileyen ve insan davranışlarını yönlendiren önemli etmenlerden biridir (Morgan, 1991). Bu

bakımdan tutumların ölçülmesi, gözlenebilen davranışlarla öğrencilerin sosyal bilgiler performans görevlerine ilişkin tutumlarının belirlenmesi önemli görülmektedir. Literatürde öğrencilerin ve öğretmenlerin sosyal bilgiler dersinde verilen performans görevlerine yönelik çalışmalar mevcuttur; ancak öğrencilerin sosyal bilgiler performans görevlerine yönelik tutumlarını doğrudan ölçmeye yönelik bir çalışmaya araştırmacının ulaşabildiği kaynaklarda rastlanmamıştır. Bu nedenle mevcut eksikliği giderebilecek geçerli ve güvenilir bir tutum ölçeğinin geliştirilmesi gerekli görülmüştür. Bu noktadan hareketle araştırmanın amacı, İlköğretim 6. ve 7. Sınıf sosyal bilgiler dersinde verilen performans görevlerine yönelik öğrenci tutumlarını ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir tutum ölçeği geliştirmek olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın çalışma grubunu; Ankara illi Yenimahalle ilçesinde bulunan ilköğretim okullarının altıncı ve yedinci sınıflarında öğrenim görmekte olan 249 öğrenci oluşturmaktadır. Ölçek geliştirme sürecinde anlamlı ve güvenilir sonuçlara ulaşabilmek için çalışma grubunu oluşturan bireylerin sayısının, ölçeğin ön deneme formunda yer alan madde sayısının en az beş fazla olması gerekir (Anderson,1988). Ölçeğin ön deneme formu 249 kişilik çalışma grubuna uygulanmıştır. Ön deneme formunda 39 madde bulunmaktadır, bu bağlamda ön deneme formunda bulunan madde sayısının 6 katı kadar öğrenci çalışma grubuna alınmıştır. Çalışma gurubunda bulunan öğrencilerin 129'u kız, 120'si erkektir, bunlardan 124'ü 6. Sınıf, 125'i 7. Sınıf öğrencisidir. Çalışma gurubuna ilişkin bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. *Çalışma Grubuna İlişkin Bilgiler*

Okulun Bulunduğu İl	Altıncı Sınıf		Yedinci Sınıf		Toplam
	Kız	Erkek	Kız	Erkek	
Ankara	64	60	65	60	249

Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi

Sosyal Bilgiler Dersi Performans Görevi Tutum Ölçeği, öğrencilerin duyuşsal özelliklerini ölçmeye yönelik likert tipi bir ölçektir. Tutum ölçeklerinde derecelendirme *"Tamamen Katılıyorum"*dan; *"Hiç Katılmıyorum"*a doğru 5'li dereceleme şeklinde yapılabilir. (Tavşancıl,2005; Dunn-Rankin,2004). Bu araştırmada ölçek derecelemesi şu şekilde yapılmıştır: *"Hiç Katılmıyorum: 1", "Katılmıyorum: 2", "Kararsızım: 3", "Katılıyorum: 4"* ve *"Tamamen Katılıyorum: 5"*tir. Ölçekte belirlenen olumsuz cümlelerin cevapları *"Tamamen Katılıyorum: 1"* den *"Hiç Katılmıyorum: 5"e, "Katılıyorum: 2"* den *"Katılmıyorum: 4"*e doğru ters yönde yeniden (recode) kodlanmıştır. İlgili literatüre göre; ölçek geliştirme aşamaları şu şekilde olmalıdır.

Madde Havuzunun Oluşturulması ve Uzman Görüşü Alınması

Bu aşamada öncelikle, sosyal bilgiler eğitimi ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca 6. ve 7. Sınıf öğrencilere performans görevleriyle ilgili düşüncelerini anlattıkları kompozisyon yazdırılmış, bu kompozisyonlardan ve ilgili literatürden yararlanarak 49 maddelik madde havuzu oluşturulmuştur. Ardından Sosyal bilgiler ve Türk dili alanında uzman olan öğretim üyelerinden ve bir ölçme uzmanı öğretim üyesinden maddelere yönelik görüşleri istenmiş, söz konusu uzmanların dönütleri doğrultusunda 8 madde ön uygulama öncesinde çıkarılarak toplam madde sayısı 41'e düşürülmüştür.

Ön Deneme Uygulaması

Uzman görüşleri doğrultusunda hazırlanan ölçek taslağı, ilköğretim 6. ve 7. sınıf öğrencilerinden oluşan 52 öğrenciye uygulanmış, bu öğrenciler çalışma gurubuna dâhil edilmemiştir. Ön deneme uygulamasıyla taslak ölçek, çalışma grubuna uygulanmadan önce maddelerin öğrenciler tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı ve öğrenci düzeyine uygunluğu belirlenmeye çalışılmıştır. Uygulama sonucunda ön deneme uygulamasında anlaşılmayan iki madde çıkarılarak madde sayısı 39'a indirilmiştir. Yapılan ön deneme sonucunda taslak ölçeğin çalışma grubuna uygulanabilir bir nitelikte olduğu kanısına varılmıştır.

Ön Deneme Formunun Çalışma Grubuna Uygulanması Faktör Analizi ve Güvenirlik Hesaplama Aşaması

Uzman görüşleri ve ön denemelerden sonra 39 maddelik taslak ölçek, Ankara ili Yenimahalle ilçesinde bulunan ilköğretim okullarının altıncı ve yedinci sınıflarında öğrenim görmekte olan 249 öğrenciden oluşan çalışma grubuna uygulanmıştır. Uygulama sonuçlarına göre faktör analizi yapılmış ve analiz sonucuna göre yapı geçerliği sağlanmaya çalışılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek amacıyla faktör analizi uygulanmış ve Varimax Döndürme (Rotation) metodu kullanılmıştır. Faktör sayısına her hangi bir sınırlama getirilmemiştir.

Literatürde faktör örüntüsünün oluşturulmasında 0.30 ile 0.40 arasında değişen faktör yüklerinin alt kesme noktası olarak alınabileceği belirtilmektedir (Büyüköztürk, 2007). Bu araştırmada alt kesme noktası olarak 0.30 kabul edilmiştir. Faktör analizi sonucunda, alt kesme noktası olarak 0.30'nin altında kalan maddeler ölçekten çıkartılmıştır. Tüm bu işlemler sonunda maddeler üzerinde, madde toplam puan korelasyonlarına dayalı ayırt edicilik analizleri uygulanarak ölçek maddeleri ayrı bir değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi çalışmalarından önce, ölçeğin iç tutarlılık katsayılarını belirlemek maksadıyla, Cronbach Alfa güvenirlilik analizi gerçekleştirilmiştir.

Geçerlilik ve güvenirlilik çalışmalarının son aşamasında doğrulayıcı (confirmatory) faktör analizi çalışmalarına yer verilmiştir. Araştırmada açımlayıcı faktör analizinden; hangi değişken gruplarının hangi faktör ile yüksek düzeyde ilişkili olduğunu test etmek üzere yararlanılmıştır.

Tablo 2. *Performans Görevine Yönelik Tutum Ölçeğinin Alt Boyutlarına İlişkin Açıklamalar, Madde Örnekleri ve Toplam Madde Sayıları*

Alt Boyutlar	Madde Sayıları	Örnek Maddeler
Performans görevinin beceri kazanımına etkisine yönelik faktör	13	Sosyal Bilgiler performans görevleri araştırma yapma kabiliyetimi geliştirmektedir.
Bilgi kazanımına etkisine yönelik faktör	9	Sosyal bilgiler performans görevini yaparken yeni bilgiler öğrenirim.
Performans görevi yapma isteği faktörü	6	Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevlerini yaparken kendimi mutsuz hissediyorum.
Okul, aile ve çevre		Sosyal Bilgiler performans

Çevre şartları faktörü	8	görevlerimi yaparken ekonomik nedenlerden dolayı zorluk yaşıyorum.
Toplam Madde Sayısı	36	

Verilerin analizi

Ölçeğin geçerlilik analizleri kapsamında, başlangıçta açımlayıcı (exploratory) faktör analizi ve madde analizi çalışmalarına yer verilmiş, daha sonra doğrulayıcı (confirmatory) faktör analizi çalışmaları tamamlanmıştır. Araştırmanın açımlayıcı faktör analizi ve madde analizi çalışmaları SPSS 18 paket programıyla; doğrulayıcı faktör analizi çalışmaları ise Lisrel 8.8 yazılımı ile gerçekleştirilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Madde Analizi

Çevre tutum ölçeğinin madde ayırt ediciliğini belirlemek için madde-toplam korelasyonu ve %27'lik alt-üst grup karşılaştırmaları yapılmıştır. Analiz sonucu 10., 25. ve 35. maddelerin düzeltilmiş madde toplam korelâsyonunun .20'nin altında olduğu tespit edilmiştir . Madde toplam korelasyonu 10. Madde için - .27; 25. Madde için -.35 , 35. Madde için ise -.30 olarak bulunmuştur. Bu sebeple 10. , 25. Ve 35. Maddeler ölçekten çıkarılıp analizler tekrar yapılmıştır. Yapılan analizler sonucu düzeltilmiş madde toplam korelâsyonunda tüm maddelerin değerlerinin .20 üzerinde olduğu görülmüştür ve madde çıkarılmamıştır. Analizler tekrar edilmiş, elde edilen sonuçlar tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3. *Performans Görevi Ölçeği Maddeleri İçin %27'lik Alt ve Üst Grupların Karşılaştırılması Sonuçları*

Madde No	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu	Alt Grup		Üst Grup		
		X	S	X	S	T
Madde 1	.632	3.19	1.34	4.79	.61	8.96
Madde 2	.621	3.17	1.30	4.80	.43	9.80
Madde 3	.555	3.51	1.39	4.85	.39	7.59
Madde 4	.597	3.05	1.30	4.70	.86	8.68
Madde 5	.493	3.66	1.39	4.89	.30	7.11
Madde 6	.570	3.55	1.30	4.85	.43	7.74
Madde 7	.546	3.63	1.37	4.89	.52	7.11
Madde 8	.551	3.60	1.25	4.89	.52	7.82
Madde 9	.541	3.20	1.15	4.80	.57	10.24
Madde 11	.637	2.80	1.28	4.73	.68	10.92

Madde 12	.359	2.94	1.45	4.36	1.09	6.46
Madde 13	.400	3.23	1.33	4.57	1.02	6.53
Madde 14	.656	3.00	1.20	4.82	.62	11.05
Madde 15	.602	2.67	1.30	4.67	.67	11.18
Madde 16	.374	3.19	1.28	4.36	1.06	5.81
Madde 17	.353	3.50	1.38	4.73	.76	6.42
Madde 18	.571	3.20	1.37	4.83	.44	9.30
Madde 19	.684	2.88	1.15	4.91	.28	14.08
Madde 20	.487	3.39	1.27	4.77	.84	7.47
Madde 21	.485	2.86	1.23	4.35	1.12	7.32
Madde 22	.640	3.07	1.28	4.83	.44	10.70
Madde 23	.527	2.38	1.32	4.23	1.03	9.67
Madde 24	.580	3.17	1.26	4.79	.78	8.94
Madde 26	.598	3.16	1.31	4.82	.51	9.72
Madde 27	.668	3.04	1.25	4.79	.61	10.36
Madde 28	.544	2.80	1.41	4.30	.85	7.48
Madde 29	.561	3.60	1.47	5.00	.000	7.79
Madde 30	.505	3.35	1.37	4.82	.38	8.46
Madde 31	.635	2.97	1.41	4.91	.51	10.64
Madde 32	.718	3.11	1.28	4.94	.23	11.48
Madde 33	.693	3.13	1.44	4.86	.54	9.27
Madde 34	.553	3.32	1.32	4.60	.75	6.93
Madde 36	.560	2.91	1.27	4.45	.99	7.84
Madde 37	.296	2.57	1.43	3.67	1.51	4.36
Madde 38	.382	3.16	1.33	4.14	1.27	4.40
Madde 39	.505	3.63	1.49	4.91	.33	6.88

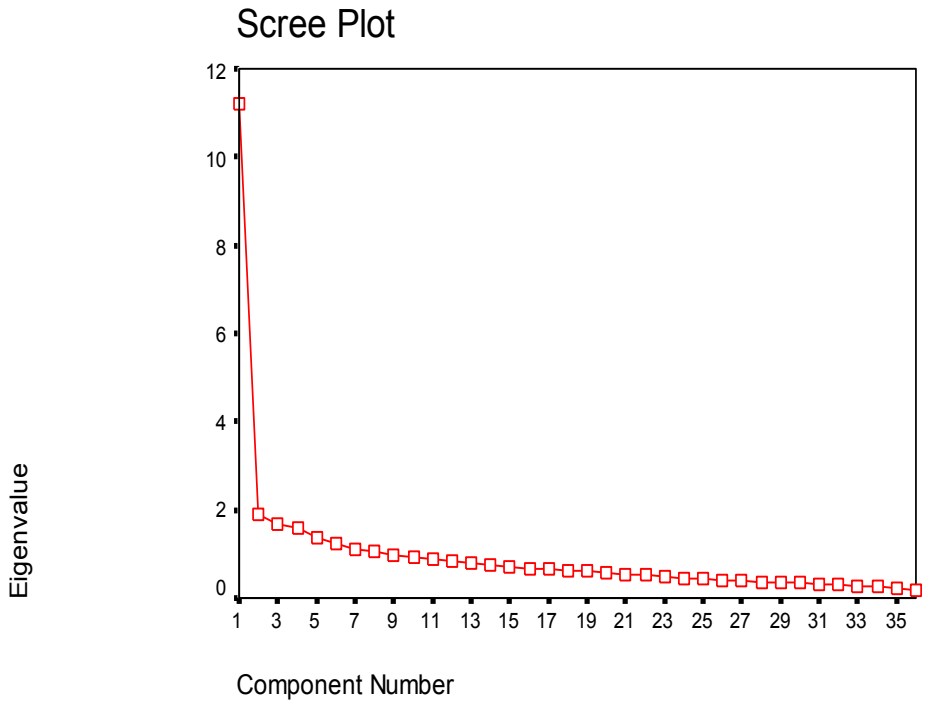
Tablo 3' de görüldüğü gibi düzeltilmiş madde toplam korelasyonuna yönelik sonuçların. 29 ile. 69 arasında değiştiği görülmektedir. Madde toplam korelasyonunun yorumlanmasında değeri. 20 ve üzerinde olan maddelerin ölçülecek özelliği ayırt etme açısından yeterli kabul edildiği (Büyüköztürk, 2007) göz önüne alınırsa, madde toplam korelasyonlarının yeterli olduğu söylenebilir. Ölçekle ilgili % 27'lik alt-üst grupların madde puanlarının karşılaştırılmasında ise t testi kullanılmıştır. % 27'lik alt ve üst grupların madde puanlarındaki farklara ilişkin t değerlerinin Tablo 3.1.'de görüldüğü gibi 3.36 ($p<.001$) ile 14.08 ($p<.001$) arasında değiştiği görülmüştür.

Yapı Geçerliği

Açımlayıcı Faktör Analizi: Faktör analizi, gözlemlenen çok sayıdaki değişken içerisinden gruplandırılmış temel değişkenleri ya da faktörleri tanımlayarak değişken sayısını azaltmak amacı ile yapılmaktadır. Tanımlanan her bir faktör, değişkenler arasındaki ilişkinin ölçülmesi sonucu aynı özelliği ölçen birbiri ile ilişkili değişken setinden oluşur Diğer bir ifadeyle faktör analizi, bir konuda deneklerin verdiği cevaplara göre değişkenler arasındaki korelasyonun hesaplanarak, birbiri ile ilişkili olan ve aynı boyutu ölçen değişkenlerin gruplandırılması sonucu faktör elde etme işlemidir (Ural ve Kılıç, 2005). Sosyal bilgiler dersi performans görevi tutum ölçeğinin örtük yapısını ortaya çıkarmak amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Ölçme aracına faktör analizi yapılıp yapılamayacağının tespit edilmesi için öncelikle KMO (Kaiser-Meyer- Olkin) degeri ve Bartlett's Testi (Bartlett's Test of Sphericity) hesaplanmıştır. Elde edilen verilerde ölçme aracının uygulanması sonucu elde edilen verilerin örneklem grubuna uygunluğu 0.000 düzeyinde Kaiser-Meyer-Olkin (KMO)= .91, Barlett Testi sonucu χ^2= 3691.645 olarak bulunmuştur. Veriler üzerinde faktör analizinin yapılabilmesi için ilgili literatürde minimum KMO değeri 0,60 olarak önerilmektedir (Pallant, 2001). Bu bağlamda verilerin faktör analizi için uygun olduğu söylenebilir.

Sonraki aşamada tutum ölçeği madde analiz çözümlemesi için temel bileşenler çözümlemesi ve varimax tekniği uygulanmıştır. Elde edilen bulgular doğrultusunda faktör öz değerlerine ait çizgi grafiği şekil 1'de sunulmaktadır.



Şekil 1: *Faktör Öz Değerlerine Ait Çizgi Grafiği*

şekil 1' de elde edilen faktör öz-değerlerine ait çizgi grafiğinde, grafik eğrisinin hızlı bir düşüş gösterdiği nokta dördün faktörün olduğu noktadır. Bu nedenle anketteki faktör sayısının dört olduğu kabul edilmiştir. İfade edilen dört faktöre ilişkin öz-değerler, varyans yüzdeleri ve toplam

varyans yüzdeleri Tablo 3.2'de verilmiştir. Tablo 4' de görüldüğü gibi ankette yer alan beş faktörün öz-değerlerinin tümü 1'in üzerindedir.

Tablo 4. *Sosyal Bilgiler Dersi Performans Görevine Yönelik Tutum Ölçeğinin Faktörlerinin Yapısı*

Faktör	Öz-değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
1	5.411	15.03	15.03
2	4.472	12.42	27.45
3	3.259	9.05	36.50
4	3.221	8.94	45.45

Tablo 4'de görüldüğü üzere dört faktörlü performans görevlerine yönelik tutum ölçeğinin birinci faktörü ölçeğe ilişkin toplam varyansın % 15.03'ünü; ikinci faktör % 12.42'sini; üçüncü faktör % 9.05'ini; dördüncü faktör % 8.94'ünü açıklamaktadır. Dört faktörün açıkladıkları toplam varyans % 45'dir.

Ankette toplam 36 maddenin 4 faktöre dağılımını görmek amacıyla temel bileşenler ve Varimax tekniği ile döndürme işlemi yapılmıştır. Ankette faktör yükü en az 0.30 ve üzeri değerde olan maddeler kabul edilmiştir. Tablo 3.3'te varimax tekniğiyle döndürme işlemi sonucunda faktör yükü 0,30' dan büyük ve dört faktörde toplanan maddeler, faktör adları, faktör yükleri, Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı değerleri, Kaise-Meyer-Olkin (KMO) değeri ve Barlett Testi sonucu verilmiştir.

Tablo 5. *Ölçeğin Faktör Yükleri, Faktörlere Ait Cronbach Alpha Değerleri ve Faktörlerde Yer Alan Maddeler*

Madde No	Faktör Yükü	Maddeler
I. Faktör (Performans görevinin beceri kazanımına etkisine yönelik faktör.) Cronbach Alpha = .89		

1	.677	Sosyal Bilgiler ile ilgili performans görevlerimi yaparken eğleniyorum.
		Sosyal Bilgiler performans görevlerini yapmak bana sıkıcı geliyor.
2	.502	
		Sosyal Bilgiler konularının sonunda alıştırma nitelikli verilen performans görevi, konuyu daha iyi kavramama neden olmaktadır.
9	.387	
		Sosyal Bilgiler performans görevleri benim için ilgi çekicidir.
		Sosyal Bilgiler performans görevleri araştırma yapma kabiliyetimi geliştirmektedir.
10	.559	
		Kitaplardan ve kütüphaneden istenilen görevler, kitaplara ve kütüphanelere karşı ilgimi arttırmaktadır.
13	.584	
		El becerilerine dayalı verilen performans görevlerinin, el becerilerimi geliştirdiğini düşünüyorum.
14	.587	Sosyal Bilgiler performans görevleri bilgi ve becerilerimin gelişmesini

		sağlamaktadır.
17	.548	Sosyal bilgiler performans görevini yapmanın faydalarını bilirim.
18	.538	Sosyal bilgiler dersinde her ünitenin sonunda performans görevi yapmak isterim.
21	.609	Sosyal bilgiler performans görevini yapmak dersteki başarımı arttırır.
22	.650	Sosyal Bilgiler performans görevinin sonunda öğrendiklerimi günlük hayatıma uygularım.
25	.482	Elimde olsa performans görevini yapmam.
26	.602	
29	.438	
II. Faktör(Bilgi kazanımına etkisine yönelik faktör) Cronbach Alpha = .84		

24	.520	Sosyal bilgiler performans görevini yapmanın eğitimim için gerekli olduğunu düşünüyorum.
27	.642	Sosyal bilgiler performans görevinden aldığım not benim için önemlidir.
28	.670	Sosyal bilgiler performans görevini yaparken hangi kaynaklardan yararlanacağımı bilirim.
30	.628	Sosyal bilgiler performans görevini yaparken yeni bilgiler öğrenirim. Sosyal bilgiler performans görevini yapmak öğrendiğim konuları tekrar etmemi sağlar.
31	.586	Sosyal bilgiler performans görevini yaparken farklı kaynaklardan yararlanırım.
32	.678	Sosyal Bilgiler performans görevleri konulara farklı bakış açılarından bakmama yardımcı olur.
33	.527	Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevleri ders kitabı dışındaki kaynaklardan yararlanılarak hazırlanırsa, konuların daha öğretici olacağını düşünüyorum.
35	.349	Sosyal Bilgiler performans görevlerini zamanında teslim ederim.
36	.584	
III. Faktör (Performans görevi yapma isteği faktörü) Cronbach Alpha = .78		

3	.525	Sosyal Bilgiler derslerinde verilen performans görevlerinin anlatılan konulara uygun bir şekilde verildiği takdirde fayda sağlayacağına inanıyorum.
4	.545	Verilen performans görevlerinin Sosyal Bilgiler Dersi konularını anlamamda yardımcı olduğunu düşünüyorum.
5	.721	Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevlerini yaparken dikkatli olmaya çalışırım.
6	.559	Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevlerini yaparken kendimi mutsuz hissediyorum.
7	.667	Performans görevleri hangi konuda olursa olsun benim için gereksiz olmuştur.
8	.408	Sosyal Bilgiler dersinde araştırmaya dayalı performans görevlerini yapmanın, zamanımı boşa harcamak olduğunu düşünüyorum.
IV. Faktör (Okul, aile ve çevre şartları faktörü.) Cronbach Alpha = .68		

11	.522	Sosyal Bilgiler performans görevlerimi yaparken ekonomik nedenlerden dolayı zorluk yaşıyorum.
12	.459	Ders kitaplarındaki konular ile verilen performans görevlerinin uyuşmadığını düşünüyorum.
15	.550	Sosyal Bilgiler performans görevleri için fazla zaman ayırdığımdan ders dışı sosyal etkinliklere katılamıyorum.
16	.394	Sosyal Bilgiler performans görevlerinden yüksek not alacağımı düşünmek beni ders çalışmaktan soğutuyor.
19	.650	Sosyal Bilgiler Performans görevleri derse yönelik ilgimi azaltıyor.
20	.554	Sosyal Bilgiler performans görevini yapmakta zorlanırım.
23	.437	Sosyal bilgiler performans görevi yapmanın gereksiz olduğunu düşünüyorum.
34	.414	Sosyal Bilgiler performans görevlerini internetten hazırlama kolaylığı beni kütüphanelerden ve kitaplardan uzaklaştırmaktadır
Anketin geneli için Cronbach Alfa = 0, 93 Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) = 0,91, Barlett Testi sonucu =3691.645 (p<0.001)		

Tablo 5'de, maddelerin boyutlara göre dağılımı incelendiğinde; birinci faktör "*Performans görevinin beceri kazanımına etkisine yönelik faktör"* (1, 2, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 21, 22, 25, 26, 29), "*Bilgi kazanımına etkisine yönelik faktör"* (24, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36), üçüncü faktör "*Performans görevi yapma isteği faktörü"* (3, 4, 5, 6, 7, 8), dördüncü faktör "*Okul, aile ve çevre şartları faktörü*"(11, 12, 15, 16, 19, 20, 23, 34). Ayrıca faktörlerin Cronbach Alpha

değerleri ölçeğin geneli için 0.93 olarak belirlenirken, birinci faktör için 0.89, ikinci faktör için 0.84, üçüncü faktör için 0.72 ve dördüncü faktör için 0.68 olarak belirlenmiştir.

Doğrulayıcı Faktör Analizi Çalışmaları

Doğrulayıcı faktör analizi, orijinal olarak geliştirilen ölçek çalışmalarında, açımlayıcı faktör analizine ek olarak da yapılmaktadır. First-order, second-order veya higher-order şeklinde adlandırılan doğrulayıcı faktör analizi çalışmalarına da sıklıkla rastlanmaktadır. Bu tür çalışmalarda, ölçek maddeleri tarafından yapılandırıldığı düşünülen birden fazla örtük (latent) değişkenin, bir başka örtük değişken tarafından açıklandığı varsayılır ve bu varsayımın veriye uygunluğu test edilir (şimşek, 2007). Araştırmada açımlayıcı faktör analizi sonucunda dört boyuttan oluşan Sosyal Bilgiler Dersi Performans Görevi Tutum Ölçeği'nde faktöre katkıda bulunan değişken gruplarının bu faktörler ile yeterince temsil edilip edilmediğini saptamak amacıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Tablo 5'te uyum ölçüleri, iyi uyum değerleri, kabul edilebilir uyum değerleri (Schermelleh-Engel ve Moosbrugger, 2003) ve önerilen modelin uyum değerleri verilmiştir.

Tablo 6. *Uyum Ölçüleri, İyi Uyum Değerleri, Kabul Edilebilir Uyum Değerleri ve Sosyal Bilgiler Tutum Ölçeği Uyum Değerleri*

Uyum Ölçüleri	İyi Uyum Değerleri	Kabul Edilebilir Uyum Değerleri	Performans Görevi Uyum Değerleri
RMSEA	0.00<RMSEA<0.05	0.05<RMSEA<0.10	0.059
SRMR	0.00<SRMR<0.05	0.05<SRMR<0.10	0.059
GFI	0.95<GFI<1.00	0.90<GFI<0.95	0.80
AGFI	0.90<AGFI<1.00	0.85<AGFI<0.90	0.78
NFI	0.95<NFI<1.00	0.90<NFI<0.95	0.93
CFI	0.95<CFI<1.00	0.90<CFI<0.95	0.97
NNFI	0.95<NNFI<1.00	0.90<NNFI<0.95	0.96

Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda kök ortalama kare yaklaşım hatası (Root mean square error of approximation-RMSEA) 0.059; P-value for Test of Close Fit (RMSEA <0.10); standardize edilmiş kök ortalama kare artık (Standardized RMR) 0.059; uyum iyiliği indeksi (Goodness of Fit Index-GFI) 0.80; düzeltilmiş uyum iyiliği indeksi (Adjusted Goodness of Fit Index-AGFI) 0.78; normlanmış uyum indeksi (Normed Fit Index-NFI) 0.93; karşılaştırmalı uyum endeksi (Comparative Fit Index (CFI) 0.97 ve normlanmamış uyum indeksi (Non-normed fit index (NNFI) 0.96 olarak belirlenmiştir.

Analizler sonucunda Ki kare/ serbestlik derecesi 1.85 olarak bulunmuştur. Bu değerin 2'den küçük olması mükemmel uyum değeri referans aralığıdır (Kline, 2005) RMSEA değerlerinin. 0.05'ten küçük olması durumunda model uygunluğunun mükemmel olduğunu; 0.08 değeri kabul edilebilir bir sınır olduğunu göstermektedir. (Schermelleh-Engel & Moosbrugger, 2003) Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda RMSEA değeri 0.059 olarak bulunmuştur. Bu değer model uygunluğunun kabul edilebilir uyum değerleri referans aralığındadır.

Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda standardize edilmiş kök ortalama kare artık (Standardized RMR) 0.059; karşılaştırmalı uyum endeksi (Comparative Fit Index (CFI) 0.97 olarak bulunmuştur. Analiz sonuçları, mükemmel veya mükemmele yakın uyum değerlerine sahiptir. Uyum iyiliği indeksi (Goodness of Fit Index-GFI) 0.80; düzeltilmiş uyum iyiliği indeksi (Adjusted Goodness of Fit Index-AGFI) 0.78; değerleri mükemmel uyum değerlerine sahip olmasa bile, kabul edilebilir sınırlar içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada ilköğretim öğrencilerinin Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevlerine ilişkin tutumlarını belirlemek amacıyla kullanılabilecek güvenilir ve geçerli likert tipi bir tutum ölçeği geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ölçek geliştirme sürecinde 49 maddelik ön madde havuzu oluşturulmuştur. Uzman görüşleri ve ilgili geribildirimler doğrultusunda 8 madde elenerek 41 maddelik yeni bir havuz oluşturulmuştur**.** Kapsam geçerliliği çalışması sonucunda, uzmanların % 90-100 oranında uyuşma gösterdiği maddeler kabul edilmiştir. Daha sonra ön deneme formu çalışma grubu içinde yer almayan öğrenciler üzerinde uygulanarak ön deneme uygulaması gerçekleştirilmiştir. Bu uygulama sonucunda öğrencilerin anlamakta zorlandığı 2 madde daha elenerek toplam madde sayısı 39'a düşürülmüştür.

Ön deneme uygulaması sonucunda son halini alan ön deneme formu çalışma grubuna uygulanmıştır. Daha sonra yapı geçerliliği çalışmalarına geçilmiştir. Öncelikle veriler üzerinde açımlayıcı faktör analizi yapılarak faktör yükleri 0.30'un altında olan maddeler elenmiştir. Ölçekteki tüm maddeler için madde toplam, madde kalan ve madde ayırt edicilik indeksleri ayrı ayrı incelenerek her madde ayrıntılı bir analize tabi tutulmuştur. Analizler sonucunda 36 maddelik dört boyutlu bir tutum ölçeği ortaya çıkmıştır. Ayrıca ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı; 0.93 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre ölçeğin iyi bir güvenirlik katsayısına sahip olduğu söylenebilir. (Tezbaşaran, 1996).

Araştırmanın son bölümünde doğrulayıcı faktör analizi çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada doğrulayıcı faktör analizi kapsamında; RMSEA 0.059; SRMR.059; GFI 0.80; AGFI 0.78; NFI 0.93; CFI 0.97 ve NNFI 0.96 olarak tespit edilmiştir. Analiz sonuçları, mükemmel uyum değerlerine sahip olmasa bile, değerlerin kabul edilebilir sınırlar içinde olduğunu söylemek mümkündür (şimşek, 2007).

Sosyal Bilgiler Dersi Performans Görevi Tutum Ölçeği ilköğretim altıncı ve yedinci sınıflarda öğrenim gören öğrencilerin sosyal bilgiler dersine yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla kullanılabilir. Ayrıca araştırma bulgularına göre geçerli ve güvenilir olan Sosyal Bilgiler Dersi Performans Görevi Tutum Ölçeği ilköğretim öğrencilerinin Sosyal Bilgiler dersinde verilen performans görevlerine yönelik olumlu ve olumsuz tutumlarının ne tür değişkenlere bağlı olduğunu belirlemek amacıyla da kullanılabilir. Bu ölçek aynı zamanda yapılacak olana betimsel ve deneysel çalışmalarda da kullanılabilir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Tevfik ve LINK, Charles. R. (2000). A Panel Analysis of Student Mathematics Achievement in the US in the 1990s: Does Increasing the Amount of Time in Learning Activities Affect Math Achievement? **Economics of Education Review**. , 19/3, s 261-277.

ANDERSON, Linda M. (1988) **"Likert Scales" Educational Research Methodology and Measurement. An International Handbook**, New york: Pergoman Press .

AY SELANİK, Tuğba, KARADAĞ Ruhan, ÇENGELCİ Tuğba. (2008). "İlköğretim Birinci Basamakta Gerçekleştirilen Performans Görevlerine İlişkin Öğretmen Görüşleri". **VII. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu Bildirileri**. Çanakkale, Türkiye, 2-4 Mayıs.

BAŞBOĞAOĞLU, Uğur, DEMİR Mehmet. (2011). "İlköğretimde Uygulanan Performans Görevlerinin Etkililiğine İlişkin Geliştirilen Tutum Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". **Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi,** Cilt: 1/2, s.23-30.

BELET, Dilek, GÖRMEN, Pınar. (2007). "Türkçe Dersinde Kullanılan Performans Ödevlerinin Etkililiği". **16. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi**. Eskişehir, Türkiye, 5-7 Eylül.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener. (2007). **Veri Analizi El Kitabı**. Ankara: Pegem Yayınları.

DOĞANAY, Ahmet. (2002). **Sosyal Bilgiler ve Sosyal Bilgiler Öğretimi** (Ed. Cemil Öztürk, Dursun Dilek). Ankara: Pegem A Yayıncılık.

GÖMLEKSİZ, Mehmet Nuri, SİNAN Ahmet Turan, DEMİR Sezgin. (2010). "İlköğretim Türkçe Dersi Proje ve Performans Görevlerinin Gerçekleştirilme Sürecine Yönelik Öğrenci Görüşleri" **Turkısh Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** 5/3, s. 1320- 1349.

KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem. (Tarihsiz). **Yeni İnsan ve İnsanlar**. Evrim Yayınları, Ankara Tarihsiz.

KAN, Adnan, AKBAŞ, Ahmet. (2005). "Lise Öğrencilerinin Kimya Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması" **Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** 1/2, s. 227-237.

KLINE, Rex. B. (2005). **Principle and Practise of Equation Modeline. (Second Edition)**. New York: Guilford Press.

KUMANDAŞ, Hatice, KUTLU, Ömer. (2010). "İlköğretim 5. Sınıf öğrencilerinin performans görevlerine ilişkin tutumlarını etkileyen faktörler" **İlköğretim Online**, 9/2, s.714-722.

MEB. (2006). **İlköğretim Türkçe Dersi (4,5. sınıflar) Öğretim Programı.** Ankara.

MARZANO, Robert. J, PICKERING, Davn, McTIGHE Jay. (1993). "Assessing Student Outcomes". **Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development,** v 1-5.

MORGAN, Clifford.T. (1991). **Psikolojiye giriş**. 8. Baskı Çev.Hüsnü Arıcı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları.

PALLANT, Julie. (2001). **SPSS Survival Manual. A Step-by-Step Guide to Data Analyses Using SPSS for Windows**. Philadelphia, PA: Open University Press.

SCHERMELLEH-ENGEL, Karin, MOOSBRUGER, Helfried. (2003). "Models: tests of significance and descriptive". **Psychological Research Online**, 8/2, s.23-74.

ŞİMŞEK, Ömer Faruk. (2007). **Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş, Temel İlkeler ve LİSREL Uygulamaları,** Ankara: Siyasal Basım ve Dağıtım.

TAVŞANCIL, Ezel. (2005). **Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi**, Ankara:Nobel Yayım Dağıtım.

TEZBAŞARAN, Ata. (1996). **Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu**, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

URAL, Ayhan, KILIÇ, İbrahim. (2005). **Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi**, Ankara: Detay Yayıncılık.

YÜCEL, Ayhan. (2008). **İlköğretim 7.Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi'nde Verilen Performans Ödevleri Hakkında Öğretmen-Veli-Öğrenci Görüşleri,** Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 617-635, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM BİRİNCİ KADEMEDEKİ SINIF ÖĞRETMENLERİNİN REHBERLİK HİZMETLERİNDEKİ YETERLİLİKLERİ GERÇEKLEŞTİRME DÜZEYLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

*Hasan Güner BERKANT***
*Ayşegül AVŞAR TUNCAY****

ÖZET

Bu araştırmanın genel amacı, ilköğretim birinci kademedeki sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerindeki yeterlilikleri yerine getirme durumlarının değerlendirilmesidir. Araştırma, tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Araştırmanın örneklemini 2009-2010 eğitim-öğretim yılında Kahramanmaraş ili merkez ilçe ve köylerindeki ilköğretim okullarının birinci kademesinde görev yapan 461 sınıf öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmada araştırmacılar tarafından hazırlanan "Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarını Değerlendirme Anketi" kullanılmıştır. Anket, öğretmenlerin görev yaptıkları sınıf düzeyine yönelik toplam yedi rehberlik hizmetine göre öğrencilere kazandırılması hedeflenen kazanımları içeren beş ayrı form halinde uygulanmıştır. Anketlerin madde sayıları 69 ila 84 arasında, güvenirlik katsayıları ise .93 ila .96 arasında değişmektedir. Verilerin çözümlenmesinde sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek için bağımsız gruplar t-testi, tek yönlü ANOVA, Kruskal Wallis H-testi kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, sınıf öğretmenlerinin rehberlik programındaki rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında cinsiyetlerine ve kıdemlerine göre anlamlı fark bulunmazken, görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı farklar bulunmuştur. 4. sınıfta görev yapan öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları bakımından, yedi rehberlik hizmetinin üçünde diğer sınıf öğretmenlerine kıyasla daha yeterli oldukları görülmüştür. Ortalama puanlar dikkate alındığında, genel olarak öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme düzeylerinin düşük olduğu belirlenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, rehberlik hizmetlerinin daha etkili olabilmesi için sınıf öğretmenlerinin hizmetiçi eğitimine, ayrıca rehberlik programının yapısal ve işlevsel özelliklerini geliştirmeye yönelik çalışmaların yapılması önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Sınıf öğretmeni, sınıf rehber öğretmeni, rehberlik hizmetleri, rehberlik programı.

---

* Bu çalışma, Ayşegül AVŞAR TUNCAY'ın (2010) yüksek lisans tezinin bir bölümünü kapsamaktadır

** Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. Eğt. Fak. Eğt. Bil. Böl. Eğt. Prog. ve Öğrt. ABD. El-mek: hgberkant@gmail.com

*** Ar.Gör., Hacettepe Ü. Eğt. Fak. İlköğretim Böl. Sınıf Öğr. ABD. El-mek: aaysegul@hacettepe.edu.tr

EVALUATION OF ADEQUACY LEVELS OF PRIMARY EDUCATION FIRST STAGE TEACHERS' GUIDANCE SERVICES

ABSTRACT

The main purpose of this research is to evaluate the adequacy levels of primary school first stage classroom teachers' guidance services. The research is a descriptive study with survey model. The sample of the research consists of 461 primary school teachers working in the city center and villages of Kahramanmaraş city. "The Questionnaire for Evaluating the Adequacy Levels of Classroom Teachers' Guidance Services" questionnaire prepared by the researchers was used in the research. The questionnaire is conducted as five different forms based on total of seven guidance services in five grades and the forms consist of the objects that should be earned by students in each grade. Number of the items in questionnaire ranges from 69 to 84, and reliability coefficients range from .93 to .96. Independent samples t-test, one way ANOVA and Kruskal Wallis H-test were used during the data analysis to determine the differences between the classroom teachers' guidance services. Based on the results, no meaningful differences are found between the adequacy levels of teachers' guidance services in terms of their genders and seniorities. In addition, there are meaningful differences based on their class grades in which they work. The teachers working in fourth grade are more adequate in three guidance services of total of seven services than the teachers of other grades. Average points show the inadequacy of teachers' guidance services. Based on the results, proposals towards the in-service education of teachers and the structural and functional properties of guidance program may be put forward.

Key Words: Classroom teacher, classroom guidance teacher, guidance services, guidance program.

Giriş

Eğitim, bireyin hayata hazırlanması, değişim ve gelişmelere uygun bilgi, beceri ve davranışlar kazanması, kendi kültürüne ve çağın gereklerine göre birikimler elde etmesi, benlik, kimlik ve kişiliğini oluşturmasını sağlayan değer ve normlarla yetişmesi süreci olarak kabul edilebilir (Özbay ve Melanlıoğlu, 2012). Geleneksel eğitim sistemlerinin öğretim ve yönetim süreçlerine önem veren ve öğrencilerin akademik gelişimlerini ön plana alan yaklaşımlarının yetersizliğini gidermeyi amaçlayan, öğrenci kişilik hizmetlerinin bir grubunu oluşturan ve eğitim sürecinin tamamlayıcı bir parçası olarak kabul edilen rehberliğin tanımı ise "bireyin en verimli şekilde gelişmesi ve tatminkâr uyumlar sağlamasında gerekli olan seçimleri, yorumları, planları yapmasına ve kararlar vermesine yarayacak bilgi ve becerileri kazanması ve ulaştığı bu seçim ve kararları uygulaması için kişiye yapılan sistemli ve profesyonel yardım" şeklinde yapılabilir (Tan, 2000).

Rehberlik hizmetlerinin en fazla geliştiği ve yaygınlaştığı kurumlar eğitim kurumlarıdır. Eğitim kurumlarındaki rehberlik hizmetleri ise ilköğretimde, ortaöğretimde ve yükseköğretimde rehberlik olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İlköğretim okullarında rehberlik hizmetlerinin gerekliliği 1974 yılında yürürlüğe giren Milli Eğitim Temel Kanunu'nda vurgulanmıştır. İlköğretim

düzeyindeki öğrencilerin rehberlik ihtiyacı ise, uzmanlarca daha çok 1990'lı yıllarda dile getirilmeye başlanmıştır. Bu konudaki görüşler sonraki yıllarda ampirik çalışmalarla desteklenmiş ve yapılan araştırmalar gerek velilerin, gerekse okuldaki öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin ilköğretim düzeyinde rehberlik hizmetlerine ihtiyaç duyduğunu ve bu alanda beklentileri olduğunu ortaya koymuştur (Erkan, 1997).

Bireyde bedensel, duygusal, sosyal ve zihinsel gelişim özellikleri birbirine paralel şekilde gelişmesi, bu gelişimin sürekli olması ve bir bütünlük göstermesinden hareketle rehberlik faaliyetleri bugün, ülkemizde olduğu gibi ortaöğretim kurumlarından, ilköğretim hatta okul öncesi kurumlarımızdan başlatılmalıdır. Zira, küçük yaşlarda ortaya çıkan ve önemsiz gibi görünen sorunlar, ilerideki yıllarda çok daha büyük ve çözümlenmesi de buna bağlı olarak zor ve zaman gerektiren sorunların temelini oluşturmaktadır. Buradan hareketle, okulöncesi ve ilköğretimdeki rehberlik hizmetleri, ortaöğretim ve yükseköğretim rehberlik hizmetlerinden çok daha önemlidir (Tuzcuoğlu, 1993).

İlköğretim düzeyinde bireysel psikolojik danışmanlıktan ziyade, sosyal beceri gelişimi ile akademik alışkanlık ve becerilerin gelişimine işaret eden sınıf içi gelişimsel rehberliğe ağırlık vermek daha uygun görülmektedir. İlköğretim ikinci kademede sağlıklı tercihler, davranışlar ve geçiş dönemleri konularına işaret eden bireysel ve grupla psikolojik danışma, sınıf içi gelişimsel rehberliğe ağırlık vermekte ve kişinin gelişimi için uygun bulunmaktadır (Dollarhide ve Saginak, 2003).

Rehberliğin ilköğretim düzeyindeki öğrenciler için kaçınılmaz bir gereksinim olduğu görüşünü doğrulayacak birçok neden vardır. Birey bir bütündür ve onun gelişmesi devamlı bir oluşumdur. Bu sebeple birey yalnız orta ve yükseköğretimde değil, ilköğretim yıllarında da birçok gelişme problemleriyle karşılaşmaktadır. Bu problemlerin çözümünde sistemli yardıma ihtiyaç vardır. Rehberlik, yalnız problem çocuklara yapılan bir yardım değildir. Normal veya problemsiz çocukların da gelişme ve uyum oluşumunda yardıma ihtiyaçları vardır (Tan, 2000). İlköğretim düzeyinde rehberlik hizmetlerinin sunulmasının gerekçelerinden bazıları şunlardır (Erkan, 1999):

- Öğrencilerin sadece bilişsel kapasitelerinin geliştirilmesi onun eğitildiği anlamına gelmemektedir. Çağdaş eğitim yaklaşımlarının tümünde çocuğun tüm yönleriyle geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Rehberlik hizmetleri verilmeden sadece "öğretim" faaliyetleri ile de bunu gerçekleştirmek imkânsız olmaktadır. Çocuğun bilişsel kapasitelerinin geliştirilmesi de, onun her yönüyle tanınmasını, yani rehberlik hizmetlerini gerektirmektedir.

- Rehberlik hizmetleri yoluyla kazandırılacak niteliklerin önemli bir bölümü için kritik dönemler ilköğretim çağı içerisinde bulunmaktadır. Daha sonra bu yönde ortaya konacak çabaların sonuca ulaşması ya çok güç ya da imkânsız olmaktadır.

- İlköğretimden sonra iş hayatına atılacak ya da çeşitli üst öğretim kurumlarına yönelmesi gereken bireyleri, bu konuda verecekleri kararların sağlıklı olması için kendilerine katkı sağlayacak rehberlik hizmetlerinden mahrum bırakmak, çağdaş eğitim ve demokrasi ilkelerine uygun olmamaktadır.

- İlköğretim düzeyinde rehberlik hizmetlerinin verilmesi, daha üst öğretim basamaklarında sunulacak olan rehberlik hizmetlerinin verimliliğini artırmaktadır.

İlköğretimde rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinin temel işlevi çocuklara onları her yönden geliştirecek yaşantı ve deneyimlerle dolu bir eğitim ortamı sağlamaktır. İlköğretim düzeyinde planlanan rehberlik ve yöneltme hizmetlerinin çağdaş rehberlik ve psikolojik danışma ilkeleri ile tutarlı ve çocukların temel gelişim ve gereksinimlerine uygun olmasına dikkat edilmesi

gerekir (Kalın, 1999). İlköğretimde rehberlik hizmetlerinin gelişimine çok önemli katkısı olan Dinkmeyer'e (1970) göre ilköğretimde rehberliğin hedefleri şu şekilde özetlenebilir:

- Tüm öğrencilerin zihinsel, kişisel ve sosyal alanlardaki bütün ihtiyaçlarını karşılamaları konusunda öğretmenlere yardım etmek,
- Bireysel sapmalar ve eksiklikler kadar, bireyin güçlü yanlarını ve yeteneklerini de erkenden belirlemek,
- Öğretmenleri çocuğun kişisel ihtiyaçları, amaçları ve hedeflerinden haberdar etmek ve bunlara karşı duyarlı kılmak,
- Öğretmenleri, eğitim psikolojisi, çocuk gelişimi, öğrenme teorisi ve sınıf içi rehberliğin ilkelerini kullanabilir hale getirmek,
- Öğretmen ve diğer okul personelini, rehberlik tekniklerini öğrenmeye ve bunları kullanmaya güdülemek,
- Öğrencilerle ilgili olarak toplanan verileri kullanmaları ve bütün eğitimsel yaşantıları bireyselleştirme konularında öğretmenleri cesaretlendirmek.

İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı 02.08.2006 tarih ve 329 sayılı Talim Terbiye Kurul Kararı ile 2006–2007 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmak üzere yürürlüğe girmiştir. İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı, Okul Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Programı'nın bir parçasıdır. Sınıf Rehberlik Programı'nda 120 ilköğretime ve 120 ortaöğretime yönelik olmak üzere toplam 240 kazanım yer almaktadır. İlköğretimde 1.-8. sınıflar için belirlenen 120 kazanımın gerçekleştirilmesi için rehberlik saatinde sınıf rehber öğretmenleri tarafından uygulanmak üzere etkinlik örnekleri hazırlanmasına karar verilmiştir (MEB, 2006). Bu programın vizyonu, gelişen ve değişen dünyada kendini ve içinde bulunduğu durumu doğru algılayan, kendisi ve çevresiyle barışık, kişisel değerleri ile toplumsal beklentiler arasında bir denge kurabilen, yaşadığı toplumun sorumlu bir üyesi olan, karar verme, sorun çözme, kişilerarası ilişki ve iletişim becerilerine sahip, kapasite ve yeteneklerini en uygun biçimde geliştiren, potansiyelini tam olarak kullanan, başarıyı ve hayat boyu öğrenmeyi amaç edinmiş, araştıran, sorgulayan, üretken ve mutlu, kendini gerçekleştiren bireyler yetiştirilmesine katkı sağlamaktır (Demirel, 2010).

İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı'nda kişisel-sosyal, eğitsel ve mesleki rehberlik alanları temel alınmıştır. Programda bu rehberlik alanlarıyla ilgili yedi yeterlik alanına ait rehberlik hizmetleri bulunmaktadır (MEB, 2006):

- Okula ve çevreye etkin olarak uyum sağlamaları,
- Potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırmaları,
- Kendilerini tanımaları, kabul etmeleri ve geliştirmeleri,
- Başkalarını anlamaları, kabul etmeleri ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirmeleri,
- Ailesine ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirmeleri,
- Hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirmeleri,
- Eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşmaları amaçlanmaktadır.

Programın başarılı biçimde yürütülebilmesi için sınıf rehber öğretmenleri tarafından programın temel yapısının ve amaçlarının anlaşılabilmesi, esnek, ılımlı ve kararlı tutumların sınıf

ortamına taşınması gerekmektedir. Bu doğrultuda sınıf rehber öğretmenlerinin programda yer alan konulara yönelik araştırma yapması ve sınıf uygulamalarına hazırlıklı katılması, okul rehber öğretmeni ile eşgüdümlü çalışması ve gerekli durumlarda okul rehberlik servisinden yardım alması, programı bir ders olarak algılamaktan çok yaşantı sağlamaya, tutum, değer ve beceri kazandırmaya yönelik bir süreç olarak düşünmesi, öğrencilerin kendilerini rahatça ifade edebilecekleri sınıf ortamını oluşturması, onları etkinliklere katılmaya teşvik etmesi, birbirleriyle kıyaslayan eleştirel davranış ve ifadelerden kaçınması, yargılayıcı olmayan tutum ve davranışlar sergilemesi, öğrencilere kazandırılmak istenen becerilere uygun model olması, kazandırılmak istenen becerilerin rehberlik saati dışında da takip edilmesi, gerektiğinde öğrencilere pekiştireçler vermesi, öğretmenler ve veliler ile işbirliği yaparak öğrencilerin gelişimini takip etmesi, velilerin program sürecine katılması için gerekli çalışmaları düzenlemesi beklenmektedir (MEB, 2006). Sınıf rehber öğretmeni çocuğun eğitiminde okul ile aile tam bir işbirliği içinde çalışmalıdır. Aile ile okul arasındaki çelişkiler çocuğun başarısını olumsuz yönde etkileyebilir. Bu dengeyi kuracak yegâne kişi ise öğretmendir (Demir, 2009).

İlköğretimde rehberlik hizmetlerinin gerekliliği ve ihtiyaçları ile ilgili Engin (1996) tarafından yapılan bir araştırmada, öğretmen ve velilerin ilköğretim okulunda rehberlik hizmetlerinin gerekliliği düşüncesinde birleştikleri, en önemli üç hizmet alanının ise psikolojik danışma, bireyi tanıma, araştırma ve değerlendirme olduğu görülmüştür. Araştırmada bütün rehberlik alanları gerekli bulunmakla birlikte bazı hizmetlere daha çok önem verilmesinin gerekliliği sonucuna varılmıştır. Ada (1990) çalışmasında öğretmenlerin okullardaki rehberlik hizmetlerini, rehberlik ve psikolojik danışma uzmanlarının yürütmeleri gerektiği kanısında birleştiklerini belirlemiş, ayrıca okullardaki rehberlik hizmetlerinin %30 oranında sınıf rehber öğretmenleri, %36 oranında rehber öğretmenler, %15 oranında da diğer öğretmenler tarafından yürütüldüğünü, okullarda çalışan öğretmenlerin rehberlikle ilgili bilgilerinin ve rehberlik ve psikolojik alanındaki temel hizmetlerden bireyi tanıma ve yöneltme dışındaki hizmetlerinin yetersiz olduğunu saptamıştır. Akman (1992) araştırması sonucunda 6-14 yaş grubunu kapsayan ilköğretim öğrencilerinin potansiyellerinin açığa çıkarılmasında rehberlik çalışmalarının büyük ölçüde katkısının olduğunu belirlemiştir. Kılıç'ın (2002) ilköğretimin birinci kademesinde görev yapan sınıf öğretmenlerinin sınıf içi rehberliğe ilişkin görüş ve uygulamalarının değerlendirilmesi konusunda yaptığı çalışmasında, öğretmenler kişisel gelişime yönelik olarak kendilerini "çok" düzeyinde yeterli gördüklerini belirtmişlerdir. Yüksel-Şahin (2009) yaptığı araştırmada ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin psikolojik danışma ve rehberlik (PDR) hizmetleri ile ilgili algılarını bazı değişkenlere göre incelemiştir. Buna göre cinsiyete ve akademik başarıya göre, PDR hizmetlerini değerlendirme puanlarının anlamlı olarak farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Ayrıca araştırma sonuçlarına göre, okul psikolojik danışmanın sorunlarının çözümüne yardımcı olacağına ilişkin inancın, mesleki rehberlik yardımı almanın, eğitsel rehberlik yardımı almanın, öğretmenin PDR hizmetlerini tanıtmasının ve okul psikolojik danışmanını tanımanın PDR hizmetlerinin değerlendirilmesi üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmüştür. Ancak, psikolojik danışmanın PDR hizmetlerini tanıtması ve okullarda mutlaka psikolojik danışman bulunmalı düşüncesinin PDR hizmetlerinin değerlendirilmesi üzerinde anlamlı bir yordayıcı olmadığı da görülmüştür.

Nazlı'ya (2003) göre öğretmenlerin büyük çoğunluğu (%83) kendilerinden beklenen sınıf rehberlik hizmetlerinin gerekliliği konusunda hemfikirdir. Ancak, sınıf rehber öğretmenlerinin programı başarılı biçimde uygulayabilmeleri için, öğretmenlere sunulan imkânların da yeterli düzeyde olmaları gerektiği belirtilmektedir. İlköğretim düzeyindeki rehberlik programına yönelik olarak, programın uygulanması için ayrılan sürenin kısa olduğu ve sınıf mevcudunun fazla olmasının uygulamaları olumsuz etkilediğine yönelik eleştiriler (Demirel, 2010; Nazlı, 2004;

Yeşilyaprak, 2009) ve öğrencilerin rehberlik ve danışma ihtiyaçlarına ilişkin öğretmen görüşleri (Kesici, 2007) bulunmaktadır. Erkan (1996) makalesinde rehberlik programlarının yetersiz olduğunu ve mevcut olan programda rehberlik hizmetinin amaçlarının gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını belirlemiştir. Öte yandan rehberlik hizmetlerine yönelik yaklaşım değişmedikçe ve ülkemiz koşullarına uygun rehberlik programları geliştirilmedikçe rehberlik hizmetlerinden elde edilecek en büyük başarı, eğitim sürecine destek sağlayan bir hizmet grubu olarak algılanması olacaktır. Ayrıca, programın gerek uygulanması gerekse değerlendirilmesi sırasında sınıf öğretmenlerinin bu konuda bilgili, istekli ve olumlu bir tutuma sahip olmaları gerekmektedir. Bu anlamda, ülkemizde ilköğretim ve ortaöğretim okullarında uygulanan rehberlik programının durumunun belirlenmesinde sınıf öğretmenlerinin rehberlik çalışmaları ile ilgili düşünceleri ve yaptıkları çalışmalar hakkında bilgi edinilmesi programın niteliğinin anlaşılması açısından yararlı olacaktır (Teker, 2007).

Yukarıda değinilen çalışmalardan farklı olarak ilköğretim birinci kademe okullarında görev yapan sınıf öğretmenlerinin rehberlik görevleri ve uygulamaları dikkate alınarak rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının değerlendirilmesi, bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Ayrıca bu araştırmanın, İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı'nın öğrencilerin hayata hazırlanmalarındaki önemini ve gerekliliğini vurgulayacağı; sınıf rehber öğretmeni ve rehberlik servisinin eğitim-öğretim etkinlikleri içerisindeki önemini ve gerekliliğini bir kez daha gözler önüne sereceği; sınıf rehber öğretmenlerinin rehberlikle ilgili görevlerini daha iyi anlamalarına destek olacağı; rehberlik hizmetlerinin doğası gereği, bireylere kazandırılmak istenen yeterliklerin kısa, orta ve uzun vadede gerçekleştirilme eğilimlerini artırabileceği düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın genel amacı, ilköğretim birinci kademeki sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerindeki yeterlilikleri yerine getirme durumlarını değerlendirmektir. Bu genel amaca yönelik olarak aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

Sınıf öğretmenlerinin rehberlik programındaki yedi yeterlik alanı ile ilgili rehberlik hizmetlerini gerçekleştirme durumları arasında (a)cinsiyetlerine, (b)kıdemlerine, (c)görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı fark var mıdır?

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, tarama modelinde ve betimseldir. Tarama modelleri, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır (Karasar, 2008). Bu bakımdan çalışmada, ilköğretim birinci kademe okullarındaki sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları betimlenmeye çalışılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmada çalışma evrenini, 2009-2010 Eğitim–Öğretim yılında Kahramanmaraş ili merkez ilçe ve köylerinde bulunan ilköğretim okullarının birinci kademesinde görevli sınıf öğretmenleri oluşturmaktadır. Çalışma örneklemini ise bu evrenden rastgele seçilen 461 sınıf öğretmeni oluşturmaktadır. Öğretmenlerin 205'i kadın (%44.5), 256'sı erkektir (%55.5). Öğretmenlerin 60'ının (%13) kıdemi 0-5 yıl, 82'sinin (%17.8) kıdemi 6-10 yıl, 133'ünün (%28.9) kıdemi 11-15 yıl, 84'ünün (%18.2) kıdemi 16-20 yıl, 102'sinin (%22.1) kıdemi 21 yıl ve üstüdür. 95 öğretmen (%20.6) birinci sınıfta, 86 öğretmen (%18.7) ikinci sınıfta, 88 öğretmen (%19.1) üçüncü sınıfta, 91 öğretmen (%19.7) dördüncü sınıfta, 101 öğretmen (%21.9) beşinci sınıfta görev yapmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilmiş, beş ayrı sınıf öğretmenleri için hazırlanmış olan "Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarını Değerlendirme Anketi" kullanılmıştır. Anket maddeleri İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumları Sınıf Rehberlik Programı'nda yer alan yedi yeterlik alanına yönelik rehberlik hizmetleri ve bu hizmetlerle kazandırılması hedeflenen kazanımlara göre hazırlanmıştır. Birinci sınıf anketi 69 madde, ikinci sınıf anketi 84 madde, üçüncü sınıf anketi 77 madde, dördüncü sınıf anketi 75 madde, beşinci sınıf anketi 76 madde içermektedir. Anket maddelerinin seçenekleri "(1)Hiçbir Zaman, (2)Ara Sıra, (3)Sık Sık, (4)Her Zaman" şeklindedir. Ayrıca anketlerde öğretmenlerin cinsiyetlerine, kıdemlerine ve görev yaptıkları sınıf düzeylerine ilişkin bölümler yer almaktadır. Veri toplama araçlarının güvenirliğini belirlemeye yönelik hesaplanan Cronbach alpha güvenirlik katsayı değerleri ikinci sınıf anketi için .93, diğer tüm sınıf anketleri için .96 bulunmuştur. Buna göre ölçme araçlarının yüksek düzeyde güvenilir olduğuna karar verilmiştir. Ayrıca anketlerin dil ve kapsam geçerliği için Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ve Çukurova Üniversitesi'ndeki eğitim bilimleri uzmanlarının görüşleri alınmıştır.

Verilerin Analizi ve Yorumu

Araştırma sürecinde elde edilen veriler SPSS 14 istatistik programı kullanılarak çözümlenmiştir. Bu çözümleme sonucunda elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Verilerin çözümlenmesinde sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek için bağımsız gruplar t-testi, tek yönlü ANOVA, Kruskal Wallis H-testi kullanılmıştır (Büyüköztürk, 2010). Öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı fark olup olmadığını belirlemeye yönelik yapılan ANOVA'da, "potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırmaları" rehberlik hizmeti ikinci sınıfta, "aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme" rehberlik hizmeti ise birinci ve dördüncü sınıflarda, "hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmeti üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıflarda yer almadığı için, bu rehberlik hizmetlerinin bu sınıf düzeylerine ANOVA'da yer verilmemiştir. Anketlerden elde edilen puanlar yükseldikçe öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının arttığı, puanlar düştükçe azaldığı kabul edilmiş ve yorumlamalar buna göre yapılmıştır.

BULGULAR

Sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının cinsiyet değişkenine göre t-testi bulguları Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1'de görüldüğü gibi sınıf öğretmenlerinin, etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlama [$t(459)=-.871$, $p>.05$], potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma [$t(373)=.837$, $p>.05$], kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme [$t(459)=-.211$, $p>.05$], başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme [$t(459)=-.512$, $p>.05$], aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme [$t(273)=-.003$, $p>.05$], hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme [$t(179)=-.591$, $p>.05$], eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma [$t(459)=-.098$, $p>.05$] hizmetlerini yerine getirme durumları cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Buna göre erkek öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları ile kadın öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 1: Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarının Cinsiyet Değişkenine Göre t-testi Bulguları

Rehberlik Hizmeti	Cinsiyet	N	$\overline{X}$	S	sd	t	p
Etkin Olarak Okula ve Çevreye Uyum Sağlama	Kadın	205	31.84	18.58	459	-.871	.384
	Erkek	256	33.36	18.82			
Potansiyellerini Tam Olarak Kullanıp Eğitsel Başarılarını Artırma	Kadın	167	56.90	21.66	373	.837	.403
	Erkek	208	54.98	22.31			
Kendilerini Tanıma, Kabul Etme ve Geliştirme	Kadın	205	30.00	10.42	459	-.211	.833
	Erkek	256	30.20	9.95			
Başkalarını Anlama, Kabul Etme ve Kişiler Arası Etkileşim Becerilerini Geliştirme	Kadın	205	70.84	20.56	459	-.512	.609
	Erkek	256	71.84	21.18			
Aileye ve Topluma Karşı Olumlu Anlayış ve Tutum Geliştirme	Kadın	125	36.72	14.76	273	-.003	.998
	Erkek	150	36.73	36.73			
Hayatını Güvenli ve Sağlıklı Sürdürmek için Olumlu Tutum ve Davranışlar Geliştirme	Kadın	77	38.96	9.32	179	-.591	.555
	Erkek	104	39.82	10.03			
Eğitsel ve Mesleki Kararları için Gerekli Olgunluğa Ulaşma	Kadın	205	28.77	13.21	459	-.098	.922
	Erkek	256	28.89	12.96			

Sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının kıdem değişkenine göre betimsel istatistikleri Tablo 2'de, ANOVA bulguları Tablo 3'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarının Kıdem Değişkenine Göre Betimsel İstatistikleri

Rehberlik Hizmeti	Kıdem	N	$\overline{X}$	S
Etkin Olarak Okula ve Çevreye Uyum Sağlama	(1)0-5 yıl	60	33.46	20.47
	(2)6-10 yıl	82	33.70	20.37
	(3)11-15 yıl	133	32.55	17.01
	(4)16-20 yıl	84	33.22	20.10
	(5)21 yıl ve üstü	102	31.14	17.38
	Toplam	461	32.68	18.71
Potansiyellerini Tam Olarak Kullanıp Eğitsel Başarılarını Artırma	(1)0-5 yıl	46	56.76	21.41
	(2)6-10 yıl	64	56.68	21.73
	(3)11-15 yıl	110	51.36	22.83
	(4)16-20 yıl	67	60.02	20.68
	(5)21 yıl ve üstü	88	57.15	22.03
	Toplam	375	55.84	22.01
Kendilerini Tanıma, Kabul Etme ve Geliştirme	(1)0-5 yıl	60	30.25	10.12
	(2)6-10 yıl	82	30.13	9.76
	(3)11-15 yıl	133	29.67	9.87
	(4)16-20 yıl	84	30.65	10.61
	(5)21 yıl ve üstü	102	30.15	10.60
	Toplam	461	30.11	10.15
Başkalarını Anlama, Kabul Etme ve Kişiler Arası Etkileşim Becerilerini Geliştirme	(1)0-5 yıl	60	72.78	19.08
	(2)6-10 yıl	82	74.43	23.54
	(3)11-15 yıl	133	69.96	18.85
	(4)16-20 yıl	84	72.57	22.87
	(5)21 yıl ve üstü	102	69.03	20.46
	Toplam	461	71.39	20.89
Aileye ve Topluma Karşı Olumlu Anlayış ve Tutum Geliştirme	(1)0-5 yıl	38	36.73	15.12
	(2)6-10 yıl	53	37.22	15.36
	(3)11-15 yıl	72	34.65	15.00
	(4)16-20 yıl	53	38.47	15.05
	(5)21 yıl ve üstü	59	37.25	16.09
	Toplam	275	36.73	15.28
Eğitsel ve Mesleki Kararları için Gerekli Olgunluğa Ulaşma	(1)0-5 yıl	60	28.63	14.55
	(2)6-10 yıl	82	27.74	13.32
	(3)11-15 yıl	133	28.40	12.52
	(4)16-20 yıl	84	29.35	13.62
	(5)21 yıl ve üstü	102	29.97	12.26
	Toplam	461	28.83	13.06

Tablo 3: Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarının Kıdem Değişkenine Göre ANOVA Bulguları

Rehberlik Hizmeti	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Etkin Olarak Okula ve Çevreye Uyum Sağlama	Gruplararası	390.87	4	97.72	0.277	.893
	Gruplariçi	160652.10	456	352.30		
	Toplam	161042.98	460			
Potansiyellerini Tam Olarak Kullanıp Eğitsel Başarılarını Artırma	Gruplararası	3617.19	4	904.29	1.883	.113
	Gruplariçi	177703.19	370	480.27		
	Toplam	181320.39	374			
Kendilerini Tanıma, Kabul Etme ve Geliştirme	Gruplararası	51.11	4	12.77	0.123	.974
	Gruplariçi	47368.80	456	103.87		
	Toplam	47419.91	460			
Başkalarını Anlama, Kabul Etme ve Kişiler Arası Etkileşim Becerilerini Geliştirme	Gruplararası	1824.12	4	456.03	1.045	.384
	Gruplariçi	199056.99	456	436.52		
	Toplam	200881.11	460			
Aileye ve Topluma Karşı Olumlu Anlayış ve Tutum Geliştirme	Gruplararası	500.72	4	125.18	0.532	.712
	Gruplariçi	63541.36	270	235.33		
	Toplam	64042.08	274			
Eğitsel ve Mesleki Kararları İçin Gerekli Olgunluğa Ulaşma	Gruplararası	278.97	4	69.74	0.407	.804
	Gruplariçi	78209.82	456	171.51		
	Toplam	78488.79	460			

Tablo 2 ve 3'de görüldüğü gibi sınıf öğretmenlerinin, öğrencilerin etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlama [F(4, 456)=0.277, p>.05], öğrencilerin potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma [F(4, 370)=1.883, p>.05], öğrencilerin kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme [F(4, 456)= 0.123, p>.05], öğrencilerin başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme [F(4, 456)=1.045, p>.05], öğrencilerin aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme [F(4, 270)=0.532, p>.05], öğrencilerin eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma [F(4, 456)=0.407, p>.05] hizmetlerini yerine getirme durumları kıdem değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Buna göre öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları arasında kıdem değişkenine göre anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Sınıf öğretmenlerinin "hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumlarının kıdem değişkenine göre analizinde, grupların homojen dağılımı varsayımını sınamak amacıyla yapılan Levene testinde gruplar arasında anlamlı fark çıkması nedeniyle (p<.05) parametrik olmayan Kruskal Wallis H-testi kullanılmıştır. Kruskal Wallis H-testi bulguları Tablo 4'de gösterilmiştir.

Tablo 4'deki bulgular incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin "hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının kıdeme göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir, $\chi^2(4)=4.70$, p>.05.

Tablo 4: Sınıf Öğretmenlerinin "Hayatını Güvenli ve Sağlıklı Sürdürmek İçin Olumlu Tutum ve Davranışlar Geliştirme" Rehberlik Hizmetini Yerine Getirme Durumlarının Kıdeme Göre Kruskal Wallis H-Testi Bulguları

Kıdem	N	$\overline{X}$	S	Sıra Ort.	sd	χ^2	p
(1)0-5 yıl	25	36.64	9.68	75.18	4	4.70	.319
(2)6-10 yıl	33	40.06	11.89	90.64			
(3)11-15 yıl	60	41.06	10.31	99.70			
(4)16-20 yıl	29	37.68	7.81	83.28			
(5)21 yıl ve üstü	34	39.61	7.38	94.22			
Toplam	181	39.45	9.72				

Sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının görev yaptıkları sınıf düzeyine göre betimsel istatistikleri Tablo 5'de, ANOVA bulguları Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 5: Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarının Görev Yaptıkları Sınıf Düzeyine Göre Betimsel İstatistikleri

Rehberlik Hizmeti	Kıdem	N	$\overline{X}$	S
Etkin Olarak Okula ve Çevreye Uyum Sağlama	1.sınıf	95	34.63	5.80
	2. sınıf	86	67.54	6.61
	3. sınıf	88	15.72	2.82
	4. sınıf	91	29.65	4.45
	5. sınıf	101	18.69	2.97
	Toplam	461	32.68	18.71
Potansiyellerini Tam Olarak Kullanıp Eğitsel Başarılarını Artırma	1.sınıf	95	21.84	3.25
	3. sınıf	88	61.31	7.37
	4. sınıf	91	77.56	9.14
	5. sınıf	101	63.48	8.24
	Toplam	461	55.84	22.01
Kendilerini Tanıma, Kabul Etme ve Geliştirme	1. sınıf	95	24.26	4.38
	2. sınıf	86	29.08	4.37
	3. sınıf	88	34.95	5.97
	4. sınıf	91	44.72	5.77
	5. sınıf	101	19.12	2.91
	Toplam	461	30.11	10.15
Başkalarını Anlama, Kabul Etme ve Kişiler Arası Etkileşim Becerilerini Geliştirme	1. sınıf	95	63.92	9.17
	2. sınıf	86	104.80	13.58
	3. sınıf	88	78.86	10.77
	4. sınıf	91	49.40	6.69
	5. sınıf	101	63.28	7.92
	Toplam	461	71.39	20.89
Aileye ve Topluma Karşı Olumlu Anlayış ve Tutum Geliştirme	2. sınıf	86	39.93	5.81
	3. sınıf	88	17.15	2.33
	5. sınıf	101	51.05	7.33
	Toplam	275	36.73	15.28
Eğitsel ve Mesleki Kararları İçin Gerekli Olgunluğa Ulaşma	1. sınıf	95	26.32	6.28
	2. sınıf	86	9.56	1.99
	3. sınıf	88	39.97	7.39
	4. sınıf	91	43.36	6.03
	5. sınıf	101	24.81	4.59
	Toplam	461	28.83	13.06

Tablo 6: Sınıf Öğretmenlerinin Rehberlik Hizmetlerini Yerine Getirme Durumlarının Görev Yaptıkları Sınıf Düzeyine Göre ANOVA Bulguları

Rehberlik Hizmeti	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ort.	F	p	Anlamlı fark
Etkin Olarak Okula ve Çevreye Uyum Sağlama	Gruplararası Gruplariçi Toplam	150794.51 10248.47 161042.98	4 456 460	37698.62 22.47	1677.37	.000*	1-2,1-3, 1-4,1-5, 2-3,2-4, 2-5,3-4, 3-5,4-5
Potansiyellerini Tam Olarak Kullanıp Eğitsel Başarılarını Artırma	Gruplararası Gruplariçi Toplam	161277.20 20043.18 181320.39	3 371 374	53759.06 54.02	995.08	.000*	1-3,1-4, 1-5,3-4, 3-5,4-5
Kendilerini Tanıma, Kabul Etme ve Geliştirme	Gruplararası Gruplariçi Toplam	37028.55 10391.35 47419.91	4 456 460	9257.14 22.78	406.22	.000*	1-2,1-3, 1-4,1-5, 2-3,2-4, 2-5,3-4, 3-5,4-5
Başkalarını Anlama, Kabul Etme ve Kişiler Arası Etkileşim Becerilerini Geliştirme	Gruplararası Gruplariçi Toplam	156850.62 44030.49 200881.11	4 456 460	39212.65 96.55	406.10	.000*	1-2,1-3, 1-4,2-3, 2-4,2-5, 3-4,3-5, 4-5
Aileye ve Topluma Karşı Olumlu Anlayış ve Tutum Geliştirme	Gruplararası Gruplariçi Toplam	55325.09 8716.99 64042.08	2 272 274	27662.54 32.04	863.16	.000*	2-3,2-5, 3-5
Eğitsel ve Mesleki Kararları İçin Gerekli Olgunluğa Ulaşma	Gruplararası Gruplariçi Toplam	64282.41 14206.37 78488.79	4 456 460	16070.60 31.15	515.83	.000*	1-2,1-3, 1-4,2-3, 2-4,2-5, 3-4,3-5, 4-5

*p< .001

Tablo 5 ve 6'da görüldüğü gibi sınıf öğretmenlerinin, öğrencilerin etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlama [F(4, 456)=1677.37, p<.001], öğrencilerin potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma [F(3, 371)=995.08, p<.001], öğrencilerin kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme [F(4, 456)=406.22, p<.001], öğrencilerin başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme [F(4, 456)=406.10, p<.001], öğrencilerin aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme [F(2, 272)=863.16, p<.001], öğrencilerin eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma [F(4, 456)=515.83, p<.001] hizmetlerini yerine getirme durumları görev yaptıkları sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Sınıf öğretmenlerinin "etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlama" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 2. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =67.54) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =34.63), 3. sınıf ($\overline{X}$ =15.72), 4. sınıf ($\overline{X}$ =29.65) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =18.69) öğretmenlerinden anlamlı olarak daha yüksektir. Ayrıca, 1. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =34.63) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 3. sınıf ($\overline{X}$ =15.72), 4. sınıf ($\overline{X}$ =29.65) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =18.69) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. Bunun yanı sıra, 4. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =29.65) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 3. sınıf ($\overline{X}$ =15.72) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =18.69) öğretmenlerine kıyasla, ayrıca, 5. sınıf öğretmenlerininki de ($\overline{X}$ =18.69) 3. sınıf öğretmenlerine ($\overline{X}$ = 15.72) kıyasla anlamlı biçimde daha yüksektir.

Sınıf öğretmenlerinin "potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 4. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =77.56) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =21.84), 3. sınıf ($\overline{X}$ =61.31) ve 5. sınıf öğretmenlerinden ($\overline{X}$ =63.48) anlamlı olarak daha yüksektir. LSD testinden elde edilen diğer bulguya göre, 1. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =21.84) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 3. sınıf ($\overline{X}$ =61.31) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =63.48) öğretmenlerinden, ayrıca, 3. sınıf ($\overline{X}$ =61.31) öğretmenlerininki de 5. sınıf ($\overline{X}$ =63.48) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha düşüktür.

Sınıf öğretmenlerinin "kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 4. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =44.72) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =24.26), 2. sınıf ($\overline{X}$ =29.08), 3. sınıf ($\overline{X}$ =34.95) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =19.12) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. LSD testinden elde edilen diğer bulguya göre, 3. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =34.95) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =24.26), 2. sınıf ($\overline{X}$ =29.08) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =19.12) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. Ayrıca, 2. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =29.08) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =24.26) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =19.12) öğretmenlerinden, 1. sınıf öğretmenlerinin durumu da ($\overline{X}$ =24.26) 5. sınıf ($\overline{X}$ =19.12) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir.

Sınıf öğretmenlerinin "başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 2. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =104.80) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları, 1. sınıf ($\overline{X}$ =63.92), 3. sınıf ($\overline{X}$ =78.86), 4. sınıf ($\overline{X}$ =49.40) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =63.28) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. LSD testinden elde edilen diğer bulguya göre ise 3. sınıf ($\overline{X}$ =78.86) öğretmenlerinin ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =63.92), 4. sınıf ($\overline{X}$ =49.40) ve 5. sınıf öğretmenlerinden ($\overline{X}$ =63.28) anlamlı biçimde yüksek, ayrıca, 4. sınıf öğretmenlerinin durumu da ($\overline{X}$ =49.40) 1. sınıf ($\overline{X}$ =63.92) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =63.28) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha düşüktür.

Sınıf öğretmenlerinin "aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 5. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =51.05) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 2. sınıf ($\overline{X}$ =39.93) ve 3. sınıf ($\overline{X}$ =17.15) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. Ayrıca, 2. sınıf öğretmenlerinin durumları da ($\overline{X}$ =39.93) 3. sınıf ($\overline{X}$ =17.15) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir.

Sınıf öğretmenlerinin "eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları arasındaki anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre; 2. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =9.56) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 1. sınıf ($\overline{X}$ =26.32), 3. sınıf ($\overline{X}$ =39.97), 4. sınıf ($\overline{X}$ =43.36) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =24.81) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha düşüktür. LSD testinden elde edilen diğer bulguya göre, 3. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}$ =39.97) ilgili rehberlik hizmetini yerine getirme durumları, 1. sınıf ($\overline{X}$ =26.32), 2. sınıf ($\overline{X}$ =9.56) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =24.81) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir. Ayrıca, 4. sınıf öğretmenlerinin durumu ($\overline{X}$ =43.46), 1. sınıf ($\overline{X}$ =26.32), 2. sınıf ($\overline{X}$ =9.56), 3. sınıf ($\overline{X}$ =39.97) ve 5. sınıf ($\overline{X}$ =24.81) öğretmenlerinden anlamlı biçimde daha yüksektir.

Sınıf öğretmenlerinin "hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumlarının görev yaptıkları sınıf düzeyi değişkenine göre t-testi bulguları Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Sınıf Öğretmenlerinin "Hayatını Güvenli ve Sağlıklı Sürdürmek İçin Olumlu Tutum ve Davranışlar Geliştirme" Rehberlik Hizmetini Yerine Getirme Durumlarının Görev Yaptıkları Sınıf Düzeyine Göre t-testi Bulguları

Görev Yaptıkları Sınıf Düzeyi	N	$\overline{X}$	S	sd	t	p
1. Sınıf	95	46.41	6.53	179	15.33	.000*
2. Sınıf	86	31.77	6.27			

*p< .001

Tablo 7 incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin "öğrencilerin hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermektedir, $t(179)=15.33$, $p<.001$. Buna göre, 1. sınıf öğretmenlerinin ($\overline{X}=46.41$) "öğrencilerin hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" rehberlik hizmetini yerine getirme durumları 2. sınıf ($\overline{X}=31.77$) öğretmenlerine kıyasla anlamlı biçimde daha yüksektir.

SONUÇ ve TARTIŞMA

Bu çalışmada, ilköğretim birinci kademe okullarındaki sınıf öğretmenlerinin yeni rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmadan elde edilen sonuca göre, sınıf öğretmenlerinin cinsiyetleri öğrencilerin etkin olarak okula ve çevreye uyum, öğrencilerin potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma, öğrencilerin kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme, öğrencilerin başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme, öğrencilerin aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme, öğrencilerin hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme, öğrencilerin eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma hizmetlerini yerine getirme durumlarını etkilememektedir. Benzer biçimde Karakuş (2008), çalışmasında kadın ve erkek sınıf rehber öğretmenlerinin konsültasyon hizmetleri konusundaki görüşleri arasında anlamlı fark olmadığını belirlemiştir. Poyraz'ın (2007) "Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma" konulu araştırmasında da bu sonucu destekler nitelikte, öğretmenlere uygulanan dokuz alt testten oluşan ölçeğe verilen puanlar incelendiğinde genel olarak cinsiyete göre anlamlı farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı şekilde Teker (2007) çalışmasında sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetleri ile ilgili görüşleri ve uygulamaları konusunda cinsiyet açısından anlamlı bir farklılığa rastlamamıştır. Bu araştırmanın aksine Bıçak (2006), ilköğretim okulu yönetici, öğretmen ve rehber öğretmenlerin, okul rehber öğretmeninin görevlerini ne ölçüde başarıyla gerçekleştirdiğine ilişkin olarak cinsiyete göre farklı görüş belirttikleri sonucuna ulaşmıştır. Araştırma sonucunda rehber öğretmenlerin "bireyi tanıma" ve "psikolojik danışma" boyutlarındaki görevlerini gerçekleştirmeleri konusunda, erkek yöneticilerin rehber öğretmenleri kadın yöneticilere nazaran daha başarılı buldukları belirlenmiştir. Başaran (2008) yaptığı araştırma sonucunda kadın yönetici ve sınıf rehber öğretmenlerinin, erkek yönetici ve sınıf rehber öğretmenlerine kıyasla bu faaliyetlerin uygulanmasına daha çok katıldıklarını belirlemiştir. Özdemir (2008) çalışmasında okul rehber öğretmenlerinin öğrencilerin okul genelinde ihtiyaç duyabilecekleri bazı konularda yardımcı olabilme düzeylerini incelemiştir. Araştırma sonucunda cinsiyet değişkeni ele alındığında kadın öğretmenler lehine anlamlı fark bulunmuştur. Hıdır (2010) çalışmasında öğrencilerin okula ve çevreye uyum, eğitsel başarı, kendini kabul, kişilerarası ilişkiler, aile ve toplum, güvenli ve sağlıklı hayat, eğitsel ve mesleki gelişim

kazanımlarına ulaşma durumunu belirlemiş ve araştırma sonucunda öğrencilerin eğitsel başarı yeterlilik alanına ait kazanımlara ulaşma durumunun kız öğrenciler lehine olduğu sonucuna ulaşmıştır. Diğer yeterlilik alanlarına ait kazanımlara ulaşma durumunda ise öğrencilerin cinsiyeti anlamlı bir fark yaratmamıştır.

Bu çalışmada sınıf öğretmenlerinin kıdemleri, öğrencilerin etkin olarak okula ve çevreye uyum, öğrencilerin potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma, öğrencilerin kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme, öğrencilerin başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme, öğrencilerin aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme, öğrencilerin hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme, öğrencilerin eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma hizmetlerini yerine getirme durumlarını etkilememektedir. Bıçak (2006) da benzer şekilde araştırmasında ilköğretim okulu rehber öğretmenlerinin mesleki danışma, psikolojik danışma ve bireyi tanıma alt ölçeklerindeki görevlerini gerçekleştirme düzeyine ilişkin görüşlerinde kıdem değişkenine göre anlamlı bir farka rastlamamıştır. Bunu destekler biçimde Teker (2007) çalışmasında sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetleri ile ilgili görüşleri ve uygulamaları konusunda kıdem değişkeni açısından anlamlı bir farklılık tespit etmemiştir. Poyraz'ın (2007) orta dereceli okullarda yürütülen rehberlik hizmetleri ile ilgili araştırmasında öğretmenlere uygulanan dokuz alt testten oluşan ölçeğe verilen puanlar incelendiğinde genel olarak okulda görev yapma sürelerine göre anlamlı farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu araştırmanın aksine Başaran (2008), yöneticilerin ve sınıf öğretmenlerinin mesleki kıdem değişkenine göre psikolojik danışma ve rehberlik faaliyetlerinden beklentilerinin ne oranda olduğuna yönelik olarak 1-5 yıllık, 11-15 yıllık ve 16-20 yıllık yöneticilerin ve sınıf öğretmenlerinin beklentilerinin "her zaman" olduğu halde, 6-10 yıllık yöneticilerin ve sınıf öğretmenlerinin beklentilerinin "genellikle" olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Araştırmada sınıf öğretmenlerinin görev yaptıkları sınıf düzeyinin rehberlik hizmetlerinde yer alan kazanımları yerine getirme durumlarını etkilediği belirlenmiştir. Bu sonuç değerlendirilirken, öğretmenlerin çalıştıkları sınıf düzeylerinin branşlarına göre değişmesi durumu da dikkate alınabilir. Erözkan (1997) bir araştırmasının sonucunda yöneticilerin rehberlik ve psikolojik danışmanlık hizmetlerine ilişkin görüşlerinin öğretmenlik branşına göre farklılık göstermediğini belirlemiştir. Onur (1997) ise çalışmasında yöneticilerin ve öğretmenlerin rehberlik hizmetlerine yönelik görüşlerinde matematik ve fen bilgisi öğretmenlerinin lehine anlamlı fark olduğunu belirlemiştir.

Rehberlik programının kazanımlardan birincisi olan "etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlama" kazanımının tüm sınıf düzeyleri için temel olduğu belirtilebilir. Bu kazanımla öğrencilerin sene başından sonuna kadar etkili bir biçimde uyum sağlama potansiyelleri geliştireceğinden dolayı sınıf öğretmenlerinin her yaş düzeyinde bu kazanımı ele alması gerekir. Sınıf öğretmenlerinin öğrencilerin bulunduğu yaş düzeyine göre rehberlik yapma zorunluluğundan kaynaklanan bir durum söz konusu olabileceğinden dolayı bu farklılığın ortaya çıktığı düşünülebilir. Çalışmaya göre 2. sınıfta görev yapan öğretmenlerin "etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlamalarına yönelik" rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları diğer tüm sınıflarda görev yapan öğretmenlerden anlamlı biçimde olumlu çıkmıştır. Bu sonucun aslında 1. sınıf öğretmenlerinin lehine çıkması beklenebilirdi. Çünkü 1. sınıf öğretmenlerinin, öğrencileri okula yeni başladığı için oryantasyon açısından "okula ve çevreye uyum sağlama" kazanımını öğrencilerine daha çok sağlaması gerektiği düşünülebilir.

Öğretmenlerin ikinci kazanım olan "potansiyellerini tam olarak kullanıp eğitsel başarılarını artırma" kazanımı ile ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumları görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermektedir. Bu farklılık 4. sınıfta görev yapan öğretmenler lehinedir. Eğitim sistemimizdeki öğretmen uygulamaları incelendiğinde,

öğretmenlerin ilk üç sene akademik başarılardan ziyade, okuma-yazma ve Türkçe bilgisi ile matematikte temel bilgi ve becerilere ağırlık verdikleri gözlenmektedir. Hıdır'ın (2010) çalışmasında ise, öğrencilerin eğitsel başarı yeterlilik alanına ait kazanımları kazanma boyutu öğrencilerin sınıf düzeyleri değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Çalışmada öğretmenlerin üçüncü kazanım olan "kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme" kazanımı ile ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının görev yaptıkları sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık gösterdiği ve farklılığın anlamlı biçimde 4. sınıfta görev yapan öğretmenler lehine olduğu belirlenmiştir. Bu kazanım da "öğrencilerin etkin olarak okula ve çevreye uyum sağlamalarına yönelik" kazanımı gibi ilköğretim birinci kademedeki tüm sınıf düzeylerine kazandırılması planlanan kazanımlardandır. Bunu da öğrencilerin kendilerini tanıma, kabul etme ve geliştirme durumlarının hayatları boyunca karşılarına çıkacak bir durum olmasına ve bunu sağlam bir yapıya yerleştirirlerse geleceklerinin de bir o kadar yapıcı ve düzgün olacağına dayandırabiliriz. 4. sınıf lehine olan farklılığı da bu sınıfın ergenliğe ilk geçiş yıllarına denk gelmesine ve öğrencinin kendini bu dönemde daha çok ispatlama çabasında olması ihtiyacına (Senemoğlu, 2010) bağlayabiliriz. Tokalı'nın (2007) çalışmasında rehber öğretmenler öğrencinin kendini tanımasını, öğretmenlerin de öğrencileri tanıması gerektiğini, bunun için de rehberlik programında bireyi tanımaya yönelik çalışmaların bulunması gerektiğini belirtmiştir ve bu öğretmenlerden biri görüşünü "öğrencinin benlik algısı, kişilik özellikleriyle kendini tanıması 9. sınıf rehberlik programının amacı olmalıdır" şeklinde ifade etmiştir.

Dördüncü kazanım olan "başkalarını anlama, kabul etme ve kişiler arası etkileşim becerilerini geliştirme" kazanımı ile ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının 2. sınıfta görev yapan öğretmenler lehine olduğu görülmektedir. Üçüncü kazanımda yer alan öğrencilerin kendini tanımasının, kabul etmesinin ve geliştirmesinin devamı olarak başkalarını tanıması, anlaması ve kabul etmesi de önemlidir. Her yaşta başkalarıyla etkileşime geçme ihtiyacı olacağından dolayı bu kazanım da diğerleri gibi öğretmenlerin her yaş grubundan çocuğu ulaştırmaları gereken kazanımlardandır. Bu kazanımla ilgili hizmetlerin 2. sınıf öğretmenlerinin lehine olması 1. sınıfta öğrencinin ilk kişisel yetilerini kazanmaya başlayıp 2. sınıfta bu yetileri geliştirme ve kullanma becerilerini edinmelerine dayandırabilir.

Beşinci kazanım olan "aileye ve topluma karşı olumlu anlayış ve tutum geliştirme" kazanımı ile ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının 5. sınıfta görev yapan öğretmenler lehine olduğu belirlenmiştir. Bu sınıf düzeyinde yaklaşık 12 yaşındaki öğrencilerin aile ve toplum gibi kavramlara ve bunlarla ilgili olgulara yönelik farkındalıklarının yeni oluşmaya bağlaması bu sonucun gerekçelerinden biri olabilir.

Çalışmada altıncı kazanım olan "hayatını güvenli ve sağlıklı sürdürmek için olumlu tutum ve davranışlar geliştirme" kazanımı ile ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının 1. sınıfta görev yapan öğretmenler lehine olduğu görülmektedir. Öğrencinin kendini dışetkenlere karşı koruma bilincinin ve sağlıklı yaşam için gerekli öz bakım becerilerinin en erken okulöncesi eğitimde, en geç ilköğretim birinci sınıfta kazanılması gerekliliği bu sonucun oluşmasına neden olarak düşünülebilir.

Yedinci kazanım olan "eğitsel ve mesleki kararları için gerekli olgunluğa ulaşma" kazanımıyla ilgili rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumu 4. sınıfta görev yapan öğretmenler lehinedir. Çalışmada bu kazanımı yerine getirme durumunun 1, 2 ve 3. sınıfta görev yapan öğretmenlerin değil de 4. sınıf öğretmenlerinin lehine çıkması, ilköğretim öğrencilerinin eğitsel ve mesleki olgunluğa ulaşmaları için gerekli bilişsel ve duyuşsal donanımı ilköğretimin ilk yıllarından sonra kazanmaları düşünüldüğünde beklenen bir durum olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada yer alan yedi rehberlik hizmetine yönelik yeterlik durumuna, sadece öğretmenlerin yeterliği açısından değil, bu öğretmenlerin öğrencilerinin bu kazanımlara ulaşması bakımından yaklaşmak gerekir. Çünkü öğretmenlerin kazanımlara ilişkin yeterlikleri arttıkça, öğrencilerin bu kazanımlara ulaşma olasılıklarının da artması beklenir (Gözütok, 2007). Hıdır (2010), ortaöğretim rehberlik hizmetlerinin kazanımlarına yönelik yaptığı çalışmada, yukarıda değinilen yedi kazanımdan ikincisi hariç diğer kazanımlara ulaşma bakımından 9. sınıf öğrencilerinin 10. sınıf öğrencilerine, 10. sınıf öğrencilerinin de 11. sınıf öğrencilerine kıyasla kazanımlara daha iyi ulaştıklarını belirlemiştir. Bu sonuç bir anlamda, ortaöğretimin ilk yılında öğrencilerin rehberlik hizmetlerine yönelik kazanımlara ulaşma durumlarının daha iyi olduğunu göstermektedir. Hıdır'ın çalışmasındaki sonuçlara benzer biçimde bu çalışmada da yukarıda değinilen birinci, dördüncü ve altıncı kazanımlara ilişkin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarında birinci sınıf öğretmenlerinin (altıncı kazanımda) ve ikinci sınıf öğretmenlerinin (birinci ve dördüncü kazanımda) daha yeterli oldukları görülmektedir.

Çalışmada kullanılan veri toplama araçlarından alınan puanlar yükseldikçe öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme durumlarının da yükseldiği kabul edildiğinden, veri toplama araçlarından alınabilecek en yüksek toplam puanlar dikkate alındığında öğretmenlerin ortalama puanlarının göreli olarak düşük olduğu görülmektedir. Bu durum, öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini yerine getirme bakımından yeterliklerinin de düşüklüğü anlamına gelebilir. Aslında bu durum, genel anlamda rehberlik hizmetlerinin yetersizliğini belirlendiği bazı çalışmaları destekler niteliktedir. Güvendi (2000) yapmış olduğu araştırma sonucunda, ilköğretim ikinci kademede verilen PDR hizmetlerinin yeterli düzeyde verilmediğini, öğrencilere ulaşamadığını, öğrencilerin beklentileri ile yürütülen etkinlikler arasında uyum olmadığını belirlemiştir. Hatunoğlu ve Hatunoğlu (2006) yapmış oldukları araştırma sonucunda, ilköğretim öğrencilerinin okul psikolojik danışmanından gördükleri hizmetleri yetersiz olarak değerlendirdiklerini belirlemişlerdir. Özçelik, Şikender ve Palancı (2000), yapmış oldukları araştırma sonucunda, ilköğretim öğrencilerinin PDR hizmetlerinden yararlanma düzeylerini %36 olarak bulmuşlardır. Nazlı'nın (2003) yapmış olduğu, öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması için gittikleri ilköğretim okullarının PDR uygulamalarını değerlendirdikleri araştırmanın sonucunda, öğretmen adaylarının genel olarak PDR uygulamalarını yetersiz olarak değerlendirdiklerini bulmuştur. Benzer biçimde, ortaöğretim düzeyindeki öğrenciler üzerinde yapılmış olan araştırmalarda da (Esmer, 1985; Görkem, 1985; Güvendi, 2000; Hatunoğlu ve Hatunoğlu, 2006; Karagüven, 2001; Yüksel-Şahin, 2008) öğrencilerin okul psikolojik danışmanından gördükleri hizmetleri yetersiz olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, sınıf öğretmenlerinin rehberlik hizmetlerini her sınıf düzeyinde yerine getirmeye yönelik yeterliklerini artırıcı bazı önlemler ve çalışmalar yapılabilir. Bu doğrultuda sınıf öğretmenlerinin hizmetiçi eğitimden geçirilerek rehberlik hizmetlerini daha etkin yapmaları sağlanabilir. PDR hizmetleri öğrencileri bütüncül bir yaklaşımla tanımayı gerektirdiğinden (Berkant, 2005), verilecek hizmetiçi eğitimlerde öğrencilerin fiziksel, bilişsel, sosyal ve duyuşsal özellikleri dikkate alınarak karşılaşabilecekleri sorunlar hakkında öğretmenler bilgilendirilebilir. Sınıf öğretmenlerinin okul içinde rehberlik hizmetlerinde daha etkin rol almalarını sağlayacak özendirici çalışmalar yapılabilir. Böylece sınıf rehber öğretmenliği daha işlevsel hale getirilmiş olur. Milli Eğitim Bakanlığı, geliştireceği rehberlik programlarında uzman görüşlerinin yanı sıra, programı uygulayacak öğretmenlerin görüşlerini almada daha hassas davranabilir. Çünkü öğretmenler, karar mekanizmalarında kendilerinin de yer aldıkları programları uygulamada daha başarılı olabilirler. Ayrıca üniversite öğretim elemanları tarafından yapılan araştırmalar ve geliştirilen programlar da dikkate alınmalıdır. Ayrıca, bu çalışmadaki yöntemden farklı olarak, rehberlik programlarında yer alan kazanımların değerlendirilmesine yönelik nitel çalışmalar kapsamında öğretmenler, öğrenciler, rehber öğretmenlerle görüşmeler yapılıp, sınıf ve okul ortamlarındaki açık ve örtük rehberlik programı uygulamaları gözlemlenerek öğretmenlerin

rehberlik hizmetlerindeki yeterlikleri ve öğrencilerin rehberlik kazanımlarına ulaşmaları konularında alanyazına katkı sağlanabilir.

KAYNAKÇA

ADA, Ş. (1990). *Trabzon ili ortaöğretim okullarında yürütülmekte olan rehberlik hizmetlerinin değerlendirilmesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

AKMAN, Y. (1992). İlköğretimde rehberliğin yeri ve önemi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 8, *317-320.*

BAŞARAN, M. (2008). *İlköğretim okullarındaki yönetici ve sınıf rehber öğretmenlerinin psikolojik danışma ve rehberlik faaliyetlerinden beklentileri.* Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

BERKANT, H. G. (2005). Psikolojik danışma ve rehberlik lisans programı öğrencilerinin insan davranışlarının biyolojik nedenlerine yönelik kavram yeterlikleri. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14*(2), 123-138.

BIÇAK, A. (2006). *Resmi ilköğretim okulu rehber öğretmenlerinin görevlerini gerçekleştirme düzeyine ilişkin bir çalışma.* Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2010). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı.* Ankara: Pegem Akademi.

DEMİR T. (2009). İlköğretim II. kademe öğretmen adaylarının okuma alışkanlıkları üzerine bir araştırma (Gazi Üniversitesi Örneği), *Turkish Studies-International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic, 4*(3), 717-745.

DEMİREL, M. (2010). İlköğretim ve ortaöğretim kurumları sınıf rehberlik programının değerlendirilmesi. *Eğitim ve Bilim Dergisi, 35*(156), 45-60.

DINKMEYER, D. (1970). Elementary school guidance: Conceptual beginnings and initial approaches. In Harold F. Cottingham (Ed.), *Elementary School Guidance and the Classroom Teacher* (30-69). Washington DC: APGA.

DOLLARHIDE, C.T. ve SAGINAK, K.A. (2003). *School counseling in secondary school: A comperehensive process and program*. Pearson Education Inc. Boston: Allyn & Bacon.

ENGİN, C. (1996). Veli ve öğretmenlerin algılarına göre ilkokul psikolojik danışmanının rol ve işlevleri. *III. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi, Çukurova Üniversitesi, Adana.*

ERKAN, S. (1996). İlköğretim rehberlik programlarına amaçlar ve etkinlikler açısından bir bakış. *Eğitim ve Bilim Dergisi, 20*(101), 27-33.

ERKAN, S. (1997). İlköğretim öğrencilerinin rehberlik ihtiyaçlarının belirlenmesi üzerine bir araştırma. *Eğitim Yönetimi Dergisi,* 3, 333-406.

ERKAN, S. (1999). Rehberlik nedir? Yıldız Kuzgun (Ed.), *İlköğretimde Rehberlik* (1-16). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

ERÖZKAN, A. (1997). *İlköğretim okullarında görevli yönetici ve öğretmenlerin P.D.R. hizmetlerine ilişkin değerlendirmelerinin bazı değişkenlere göre incelenmesi.* Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

ESMER, A. (1985). *Orta dereceli okullarımızda rehberlik programını uygulanmasına ilişkin problemler: Kütahya ilinde bir inceleme.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÖRKEM, N. (1985). *Öğrencilerin rehberlik uzmanlarından gördükleri hizmetlerle bekledikleri hizmetler arasındaki fark.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÖZÜTOK, F. D. (2007). *Öğretim ilke ve yöntemleri.* Ankara: Ekinoks.

GÜVENDİR, M. (2000). İlköğretim okulları ikinci kademesinde yürütülmekte olan rehberlik etkinlikleri ve öğrenci beklentilerine ilişkin bir araştırma. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 8, 51-60.

HATUNOĞLU, A. ve HATUNOĞLU, Y. (2006). Okullarda verilen rehberlik hizmetlerinin problem alanları. *Kastamonu Eğitim Dergisi, 14*(1), 333-338.

HIDIR, A. (2010). *Ortaöğretim kurumlarında sunulan rehberlik hizmetlerinin öğrenci kazanımlarının amacına ulaşma düzeyi.* Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

KALIN, İ. (1999). *Ankara ili ilköğretim okullarında görevli rehber öğretmenlerin "ilköğretimde rehberlik" konusundaki görüşleri.* Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

KARAGÜVEN, H. (2001). Endüstri meslek liselerinde rehberlik servislerinin işlerliğinin incelenmesi ve gereksinim belirleme çalışması. *VI. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi. Ankara: ODTÜ Eğitim Fakültesi.*

KARAKUŞ, S. (2008). *İlköğretim okullarında çalışan psikolojik danışmanların sınıf öğretmenleri ve sınıf rehber öğretmenleriyle yaptıkları konsültasyon çalışmalarının incelenmesi.* Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

KARASAR, N. (2008). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi.

KESİCİ, İ. (2007). şube rehber öğretmenlerinin görüşlerine göre 6. 7. ve 8. sınıf öğrencilerinin rehberlik ve danışma ihtiyaçları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 17, 365-383.

KILIÇ, A. (2002). *İlköğretimin birinci kademesinde görev yapan sınıf öğretmenlerinin sınıf içi rehberliğe ilişkin görüş ve uygulamalarının değerlendirilmesi (Elazığ ili örneği).* Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

MEB, (2006). *İlköğretim ve ortaöğretim kurumları sınıf rehberlik programı*. MEB: Ankara.

NAZLI, S. (2003). Öğretmenlerin kapsamlı/gelişimsel rehberlik ve psikolojik danışma programını algılamaları ve değerlendirmeleri. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6*(10), 131-145.

NAZLI, S. (2004). Sınıf rehberliği etkinliği. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7*(11), 135-151.

ONUR, M. (1997). *Giresun ili merkez liselerindeki yönetici, öğretmen ve öğrencilerin rehberlik anlayışlarının incelenmesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

ÖZBAY, M. ve MELANLIOĞLU, D. (2012). Türkçe öğretim programlarının dinleme becerisi bakımından değerlendirilmesi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 7*(1)*,* 87-97.

ÖZÇELİK, G, İSKENDER, M. ve PALANCI, M. (2000). İlköğretim okullarında rehberlik hizmetlerinin değerlendirilmesi. *Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi,* 8, 48-50.

ÖZDEMİR, E. (2008). *Anadolu liselerinde görev yapan idareci ve öğretmenlerin rehberlik hizmetlerini benimseme düzeyi.* Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

POYRAZ, C. (2007). *Orta dereceli okullarda yürütülen rehberlik hizmetleri üzerine bir araştırma.* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

SENEMOĞLU, N. (2010). *Gelişim, öğrenme ve öğretim.* Ankara: Pegem Akademi.

TAN, H. (2000). *Psikolojik danışma ve rehberlik*. İstanbul: MEB Yayınları.

TEKER, A. (2007). *İlköğretim I. kademede görev yapan sınıf öğretmenlerinin rehberlik görevleri ile ilgili görüşleri ve uygulamaları.* Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

TOKALI, H. (2007). *9. sınıf rehberlik programının (sınıf öğretmenleri için) rehber öğretmen görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesi.* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

TUZCUOĞLU, N. (1993). İlköğretimde Rehberlik. *Yaşadıkça Eğitim Dergisi,* 30, 24-25

YEŞİLYAPRAK, B. (2009). Türkiye'de psikolojik danışma ve rehberlik alanının geleceği: Yeni açılımlar ve öngörüler. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 42*(1), 193-213.

YÜKSEL-ŞAHİN, F. (2008). Ortaöğretimdeki öğrenci görüşlerine göre Psikolojik Danışma ve Rehberlik (PDR) hizmetlerinin değerlendirilmesi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, *2*(5), 1-26.

YÜKSEL-ŞAHİN, F. (2009). İlköğretimde psikolojik danışma ve rehberlik (pdr) hizmetleri (Counseling and guidance services in elementary education). *e-Journal of New World Sciences Academy*, *2*(4), 372-394.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 637-661, ANKARA-TURKEY

İZNİK MÜZESİNDEKİ KANDİL VE ŞAMDAN MOTİFLİ MEZAR TAŞLARI

H.Kâmil BİÇİCİ[*]

ÖZET

İznik ilçesinin güzel tarihi binalarından biri olan müze, Nilüfer Hatun İmareti denilen bir yapıdır. İmaret, Osmanlı hükümdarı Orhan Gazi'nin karısı Nülüfer Hatun tarafından 1388 yılında yapılmıştır. Yapı, kubbe ve tonozların örttüğü sütun ve payelerin taşıyıcı oldukları bir revakla başlamaktadır. Üzerinde kitabe bulunan bir kapı ile ana bölüme girilmektedir. Ana bölüm, merkezi bir kubbe ile örtülüdür. Ana bölümden üzerleri birer kubbeyle örtülü yan mekânlara geçilmektedir. Müze koleksiyonunu yeni keşfedilen bazı Selçuklu, Osmanlı çinileri ve mezar taşları ile Roma kalıntıları ve cam eserler oluşturmaktadır.

İznik Müzesindeki mezar taşlarından 11 tanesinde kandil, 5 tanesinde şamdan motifi bulunmaktadır. Örneklerin 9 tanesinde kitabe yer almaktadır. Taşlardan biri sağlam durumda iken, diğerleri eksik, kırık ve aşınmış durumdadır. Malzeme olarak bütün mezar taşlarında mermer kullanılmıştır. Kandil motiflerinin çoğu çift zincirli ve çift kulplu verilmiştir. Kitabeli olan mezar taşlarının hepsinin ön üst yüzüne bitkisel unsurlar, rumi, palmet motifleri yerleştirilmiştir. Mezar taşlarının boyu 125 cm. ile 46 cm., eni 54 cm. ile 26 cm., kalınlığı 15 cm. ile 6 cm. arasında değişmektedir. Şahidelerin hepsi oyma tekniğiyle yapılmıştır. Süsleme tekniği olarak oyma ve kazıma tekniği de 13 mezar taşında uygulanmıştır. Kitabelerin ve bezemelerin çoğu kabartma görünümünde ele alınmıştır. İncelediğimiz mezar taşları örnekleri bitkisel, geometrik, nesneli ve yazı bezemelidir. 13 mezar taşı bitkisel bezemeli, 9 tanesi yazı bezemeli, 7tanesi geometrik bezemeli, 14 tanesi ise nesneli bezemelidir. Bitkisel bezemeler; kır çiçeği, kıvrık dal, palmet, palmiye, rozet, rumi, yaprak şekillerinde olup, taşlar üzerinde az sayıda ele alınmışlardır. Geometrik bezemeler arasında madalyon, testere dişi, yıldız motifi sayılabilir. Nesneli bezemeler karşımıza en çok kandil, şamdan şeklinde çıkmaktadır.

Osmanlı döneminin insanlarının kullandıkları aydınlatma araçlarının biçimleri, cinsleri, özellikleri ve süslemeleri mezar taşları üzerinde görülebilmektedir. Türk insanının geçmişinin izlerini günümüze yansıtması ve bilgilendirmesi açısından İznik Müzesi'nde bulunan kandil ve şamdan motifli mezar taşları önem kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bezeme, kandil, mezar taşı, müze, şamdan

[*] Dr. Gazi Ünv.Ed.Fak.San.Tar.Böl., El-mek: hurkamil@gazi.edu.tr

PATTERNED LAMP AND CANDLESTICK GRAVESTONES IN İZNİK MUSEUM

ABSTRACT

The Iznik Museum is across from the mosque. One of Iznik's nicest historical buildings, the museum is housed in the Kitchen of Lady Nilüfer. The imaret (kitchen) was set up in 1388 by the wife of Ottoman ruler Orhan Gazi, as a hospice for wandering dervishes. Visitors enter through a spacious five-domed portico, which leads to a central domed area flanked by two more domed rooms. The museum's collection consists mainly of Roman antiquities and glass, supplemented with some recently-discovered Seljuk, Ottoman tiles and grave stones.

İznik Museum gravestones 11 of oil lamps, 5 of candlestick motif. In inscriptions of gravestones have 9 sample. The others missed, cracked and worn except from one of stone. In all gravestones were used as the material marble. Most of the double chain and double handles oil lamp designs with stones. With all of the grave stones, rumi, on the sides of the top of the front palmette motifs are floral. Gravestones, length 125 cm. up to 46 cm., beam 54 cm. thickness of 15 cm. with 25 cm., with a 6 cm. All gravestones they all made with engraving. The technique of scraping and carving decoration technique was implemented in 13 grave stone. On inscriptions and decorates are covered in most of the relief. Examples of floral, geometric, analyze the gravestones and post objectively decorated. Thirteen tombstone decorated with concentric circles, nine of them in the article, seven floral in geometric decorated, fourteen of them objectively decorated. Floral embellishments; Wildflower, a curved branch, palmette, palm leaves, rosettes, rumi, the stones are discussed on a few. Geometric embellishments can be perceived a medallion, sawtooth, star. We as most lamps, candlestick objectively embellishments.

Lighting instruments used by the people of the Ottoman period, shapes, types, properties and decorations can be seen on gravestones. Iznik in terms of the traces of the history of the Turkish people to reflect and inform the gravestones in the Museum of lamps and candelabra motifs is important.

Key Words: Decoration, lamb, gravestone, museum, candlestick.

Giriş

Osmanlı mezar taşlarının kendi kültürümüz içerisinde ayrı bir yeri ve konumu vardır. Bunlar arasında kandil ve şamdan motif kompozisyonlu mezar taşları atalarımızdan bize bırakılmış, bizden de geleceğe bırakılacak bir emanet, bir yadigardır. Bu tür değişik bezemeli eserler, sanatımız açısından oldukça kıymet arz etmektedir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi: İznik ilçesinde bulunan, kandil ve şamdan motifli örnekler esas konumuz olmak üzere, bitkisel, geometrik bezemelerle süslü, değişik kompozisyonlu mezar taşlarının tespit edilerek, bunların hangi estetik değer yargılarıyla yapıldığının ortaya çıkarılması düşünülmüştür. Bununla birlikte, kendi geçmişimizden kalan motifli mezar taşlarının tanıtılması, gelecek nesillere ananevi kültürümüzü koruma bilincinin aktarılarak taşınması hedeflenmiştir.

Kandil ve Şamdan motifli Osmanlı mezar taşlarının üzerinde herhangi bir tarih ibaresi geçmese de, tarihi, kimin tarafından yapıldığı, varsa yazısı, biçimi, bugünkü durumu, türü, ölçüleri, malzemesi, yapım ve süsleme tekniği, konusu, tanım ve kompozisyonunun ortaya konularak, Türk el sanatları içerisinde yerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Müzede günümüze oldukça iyi gelebilen örneklerin dışında, yazıları aşınmış,kırılmış,bir kısmı eksilmiş örnekler de bulunmaktadır. İznik Müzesinde bulunan mezar taşı örnekleri içerisinde 14 kandil ve şamdan motifli mezar taşı konu olarak seçilmiştir. Seçilen örneklerin az olmasına karşın İznik ilçesinin kendi kültüründen bir parça olması sebebiyle bir araştırma yapılması uygun görülmüştür. Bu konu üzerinde durulmasının sebebi, bugün var olan Osmanlı mezar taşı örneklerinin özelliklerini belirleyerek, Türk sanatı içerisinde fazla incelenmeyen İznik Müzesi bezemeli mezar taşlarını hak ettiği yere koymaktır. Ülkemizde mezar taşları konusunda yapılan çalışmalara göre, kandil ve şamdan motifli mezar taşlarının Doğu Anadolu (Karamağaralı 1992:79),Ege, Marmara (Çerkez 2000:338-365; Kalfazade ve Ertuğrul 1989:23-34) ve Güney Anadolu Bölgesi (Göktürk 2008:129) dışında yeterince örneklere sahip olmadığı görülmektedir. Osmanlı dönemi insanlarının ölüleri için mezar taşı sipariş iverirken ekonomik vaziyeti, beğenileri, manevi durumu ve taşçı ustasının mahareti de, şüphesiz istenilen özellikte, kompozisyonda, birbirinden değişik, güzel ve ilginç örneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yurdumuzda konuyla ilgili inceleme ve çalışmalar yapıldıkça bu tür örneklerin artacağı muhakkaktır. İznik Müzesinin kandil ve şamdan motifli mezar taşlarının, bununla ilgili çalışmalar için yardımcı bir rehber olacağına inanıyoruz.

Zengin kompozisyonlara sahip, müzedeki kandil ve şamdan motifli şahideler, Türk sanatında Erken Osmanlının son dönemleri ile Klasik Osmanlı Döneminin başlangıç yılları arasında yaşamış insanların duygu, düşünce ve estetik zevkini akla getiren ve gösteren önemli tarihi unsurlardır.

Bu konunun önemli olması sebebiyle, çalışmayı oluştururken izlenen yöntem kısaca şu şekilde olmuştur: İznik ilçesinde bulunan mezar taşları ile ilgili yeterli yayın bulunmamaktadır. Mezar taşlarında karşılaşılan süslemeler ile aynı ve farklı bölgelerdeki benzer örnekler incelenmiştir. İlk olarak 2003-2005 yılları arasında araştırma yapmak amacıyla İznik'e gidilerek kısa süreli çalışmalar yapılmıştır. Kuzeybatı Anadolu Bölgesi (Manisa, İzmir ve bazı ilçeler) ve Marmara (İstanbul, Bursa, Edirne) Bölgesinin bazı yerleşim birimlerinde mezar taşları ile ilgili olarak incelemelerde bulunulmuştur. Böylece farklı bölgelerdeki kandil ve şamdan motifli örneklerin özellikleri görülerek, İznik Müzesi örnekleri ile karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Taşlar üzerinde yer alan süsleme motiflerinin gruplandırılarak belirtilmesine özen gösterilmiştir. Bezemelerin hepsi düzgün, görünür nitelikte olmadığı gibi, bazı taşların kırık, eksik ve aşınmış durumda olmasından dolayı, bir kısım motifler görülememiş veya düzgün seçilememiştir. Taşlar üzerinde seçilemeyen, stilize edilmiş bitkisel öğeler tanımlamayı güçleştirdiği için, yayınlarda geçen benzer örneklere uygun düşen örnekler, kır çiçekleri adı altında toplanarak, bitkisel unsurlar şeklinde adlandırılmış, diğer tanımlanamayan unsurlar ile ilgili adlandırmalar boş bırakılmıştır.

Mezar taşları ile birlikte, farklı türde yapılmış sanat eserlerini de barındıran İznik Müzesi, yurdumuzun önemli müzeleri arasında yer almaktadır. Müze Bizans İmparatorluğu'na, Anadolu Selçukluları'na ve kısa süreli Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapan tarihi İznik ilçesinin (Harita 1) merkezinde yer almaktadır. İznik Müzesi'nin bulunduğu bina (Fot.1-3)Osmanlı'nın kuruluş dönemlerine ait Nilüfer Hatun İmareti'dir. Yoksullar için yemek dağıtılan İmaret, 1388 yılında Sultan I. Murad tarafından annesi Nilüfer Hatun adına yaptırılmıştır. Zengin ve renkli bir taş ve tuğla işçiliğine sahiptir. Tarihsel bir yapı olan İmaret XIV. yüzyıl Osmanlı mimarisinin en güzel örneklerinden birisidir. Osmanlı mimarisinde ters T planı ilk kez bu yapıda görülür. Yapı,

kubbe ve tonozların örttüğü sütun ve payelerin taşıyıcı oldukları bir revakla başlar. Üzerinde kitabe bulunan bir kapı ile ana bölüme girilir. Ana bölüm, merkezinde bir aydınlatma feneri bulunan bir kubbe ile örtülüdür. Ana bölümden üzerleri birer kubbeyle örtülü yan mekânlara geçilir. Cami, Bizans'a özgü çok zengin verenkli taş ve tuğla işçiliği ile dikkat çeker. XIX. yüzyılın sonlarına kadar imaret işlevlerini sürdüren yapı, Kurtuluş Savaşı'nda Yunan işgali esnasında büyük ölçüde tahrip olmuştur. Yapı 1935 yılında Yakup Çelebi Zaviyesinde müze deposu olarak kullanılmaya başlanmış,sonradan Nilüfer Hatun Camii'nin onarılmasıyla, buraya taşınmış,1960 yılında ziyarete açılmıştır (Önder 1992:74). Müzede sergilenen eserleri, Cami ve çevresinden elde edilen ve bilimsel kazılarda çıkarılan eserler oluşturmaktadır. Müze bahçesinde bulunan eserler arasında Roma, Bizans, Osmanlı Dönemi eserleri yer almaktadır (Önder 1992:74-75).

Mezar taşlarını anlatmaya geçmeden önce kandil ve şamdanın birer kullanım aracı olarak özelliklerinden ve kısa geçmişinden bahsetmek gerekir. Kandil, bir yakıtla fitil içeren ve aydınlatmada kullanılan, toprak, teneke, ya da cam kaptır. Eski devirlerden beri faydalanılan bir aydınlatma aracıdır. Çok kandillerin muhtemelen dini mekanların içini aydınlatmak, ya da ayinlerde kullanılmak amacıyla işlev görmüş olduğu düşünülmektedir. Kandillerin biçimi ve malzemesi, kullanılma amacı zaman içinde değişmiştir. Keramikten yapılan kandiller insanlar tarafından ucuz olması sebebiyle rağbet gören bir kandil türü olmuştur. Erken Bizans devrinde kiliseler ve dini yapılar çok ağızlı kandillerle aydınlatılmıştır. Bu sebeple cam malzemeyle imal edilmişçeşitli tipte çok ağızlı kandiller yapılmıştır (Atasoy 1972:1-3). Kandil motifinin dekoratif bir unsur olarak kullanımı, Bizans litürjisinde ve İslam doktrininde ilahi ışık kavramına verilen önemden kaynaklanmaktadır (Kalfazade ve Ertuğrul 1989:32). Günlük yaşamda kullanılan pişmiştoprak ya da madenden kandillerin yanı sıra İslam sanatında özellikle tunç ve pirinçten yapılmış, ajur süslemeli örnekler de bulunmaktadır. Bunların bir bölümü yüksek ayaklıdır. Osmanlı döneminde keramik, tunç, pirinç, cam, gümüş ya da tombaktan (altın yaldızlı bakırdan) kandiller yapılmıştır (Aslanapa 1965; Arseven 1943:412; Lane 1957; Kolsuk 1976:73-91; Karamağaralı 1982:114; Koçu 1961:2643; Kühnel 1925; Grube Tarihsiz; Grube 1959; Ünal 1969:74-111; Otto-Dorn 1957; Mustafa 1959; Bingül 1955:460; Kalfazade ve Ertuğrul 1989:23-34; Atasoy 1972:1-3; Yetkin 1986; Öz 1947:8; Öz Tarihsiz). Bu kandiller kısa kaideli, çokkin gövdeli ve uzun boyunludur. Kandillerin üzeri çoğunlukla ince işçilikle yapılmış, bezemelerle işlenmiştir. Süslemelerde natüralist öğelerin kullanıldığı görülmektedir (Kalfazade ve Ertuğrul 1989:27). Bitkisel unsurların çoğunlukla kandillerde kullanılmasının yanında, geometrik, sembolik, yazı ve günlük yaşamda kullanılan öğelerin de motif olarak beğeniyle ele alındığı göze çarpmaktadır. Çok başlarda daha çok dini hüviyet taşıyan kandiller, artık zamanla aydınlatmaya yönelik yapılmıştır. Böylece İslam sanatında kullanılan kandillerin tip ve boyutlarının antik devir kandillerinden zamanla farklı özellikler taşıdığı anlaşılmaktadır (Kalfazade ve Ertuğrul 1989:25).

Diğer aydınlatma aracı olan şamdana gelince; geçmişten günümüze değin kullanılan, çeşitli boy ve ölçülerde ele alınan, bazen sade yapılan, bazen motiflerle süslenen nesnelerden biridir. Işığı, nuru ifade eden, anlamı ışık olan şem'a kelimesinden meydana gelmektedir. Dini ve sivil mimari birimleri içerisinde bir aydınlatma aracı olarak, genellikle bakır, pirinç ya da bronz türü metallerden yapılmış şamdanlar, genellikle üzerine bir mumluk konulmuş biçimde, ya da bir figür şeklinde yapılabilmiştir. Türk-İslam dünyasında evlerde, cami, türbe, ziyaretgâh ve tekkelerde kullanımı yaygın olan ve dövme, döküm teknikleriyle üretilen, çok çeşitli formlarda ele alınan bu şamdanların bazıları, Ankara Etnografya Müzesinde bulunan örnekler gibi (Dinçer 1975:25-28,30-31,33-35) çarpma, kazıma ve ajur gibi tekniklerle bezeliydi.

Mezar taşları üzerine işlenen kandillerin, çoğunlukla ölünün gömüldüğü mezarı kıyamete kadar aydınlatmakla ilgili sembolik bir rolü vardır (Çerkez 2000:341; Karamağaralı 1982:114; Karamağaralı1992:3,19). Bunun yanında kandiller, nur gibi ışık yayması, etrafını aydınlatması dolayısıyla Allah'ı da işaret etmektedir. Kuran-ı Kerim'in Nur Suresi 35. ayetinde: "Allah göklerin

ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali tıpkı içinde lamba bulunan kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir, o fanusta sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilmeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir" denilmektedir (Kalfazade ve Ertuğrul 1989:26). Böylece kandilin ve kandil gibi ışık verip, aydınlatan şamdanın da özelliklerinin hem kutsal kitapta geçmesi, hem de Nur isminin Allah'ın kutsal isimlerinden biri olması sebebiyle İslam sanatında ne kadar önemli sembolik bir motif olduğu ortaya çıkar. Mezar taşları bezemelerinde karşımıza çıkan kandiller ve şamdanlar ölü ile yüce yaratıcı arasında sembolik bir bağ kurarak, mevtanın Allah'ın yolundan gidip, onun nuruyla aydınlandığı ve ona yaklaşmaya çalıştığı ifade edilmektedir (Çerkez 2000:341; Kalfazade ve Ertuğrul 1989:28; Karamağaralı 1922:3,19). İznik Müzesinin kandil ve şamdan motifli mezar taşları da yukarıda bahsedilen sembolik ve dinsel nedenlerden ötürü, Allah ile kul arasındaki bağlantıyı ifade etmeye çalışan önemli Türk-İslam el sanatı örnekleri arasındadır.

İznik Müzesi Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşı Örnekleri :

Mezar Taşı No : İM-1

Fotoğraf No : 4-6, **Çizim No:** 1, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 601,Kime Ait Olduğu : Ahmet bin Hamza

Kitabesi :- Şâhikalet el-magfur……Ahmed b.Hamza, -Min dâri'l-fena ila dari'l beka fi cumade'l-Ahir, -Sene hemsin semanimie. Diğer parça: -el-ömr ve sini, -Ha

Ölçüler : Boy: 125, En:54, Kal.:8 cm.(İki parça halinde üst kısmı 51x54x8, alt kısmı 74x54x8cm.)

Konu : Bitkisel (kır çiçeği), nesneli (kandil, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Eksik ve kırık olan taşın alt yüzeyinde Hristiyanlığa ait olabileceğini düşündüğümüz, ne olduğu anlaşılamayan geometrik ve yazı unsurlu bezemeler vardır. Taşın belli bir yüzeyden itibaren kullanılmış veya elden geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Şahidenin kırık olan üst parçasında, oldukça aşınmış durumda olan bitkisel bezemeler, bir kısmı görülen kandil ve zincir motifi, onun altında yatay silmelerle sınırlandırılmış kitabesi bulunmaktadır.

Mezar Taşı No : İM-2

Fotoğraf No : 7-8 **Çizim No:** 2, **Tarih :**XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 2849,Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :-Şâhikâle dâr'ul- Firar ve, -……

Ölçüler : Boy: 46, En:42, Kal.:6 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, rozet çiçeği, rumi), geometrik (Mühr-ü Süleyman, testere dişi), nesneli (kandil, püskül, şamdan) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon: Şahide kırık ve eksiktir. Mezar taşının kitabeli kısmının üst tarafında kır çiçeği, palmet, rumi gibi bitkisel motifler, onun altında kalan kısmında taşın yazıları yer almaktadır. Taşın arka yüzünde, üstten alta doğru, dilimli bir kemer veya niş içerisinde iki ince çizgiyle belirtilmiş zincirle asılı duran, fitilli bir kandil yer almaktadır. Kandilin ağzı geniş, gövdesi çok ince ve dairesel formludur. Üç ince boyunlu, dip kısmı üçgen şeklinde kaidelidir. Gövde kısmı daha yoğun olmak üzere, ağız ve kaide kısmında geometrik bezemeler dikkat çekmektedir. Kandilin boyun kısmında testere dişi motifi işlenmiştir. Özellikle gövde kısmının ortasında Mühr-ü Süleyman ve onun içinde de rozet çiçeği motifi göze çarpmaktadır. Ayrıca dip kısmında püskül olabileceği düşünülen bir nesne aşağıya doğru sallanmaktadır. Kandilin her iki yanında, ucu yanan

birer Çamdan tasvir edilmiştir. Çamdanlar uzun tip sınıfında olup, dikey bir Çekilde inmektedir. Çamdanların gövdelerinde ve üst kısımlarında ters, düz V ve çizgi Çeklinde bezemeler görülmektedir.

Mezar Taşı No : İM-3

Fotoğraf No : 9-10, **Çizim No:** 3, **Tarih :**XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 596,Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :- Çütekalet el-Magfure ve'l-Merhume, -……..

Ölçüler : Boy: 56, En:31, Kal.:8 cm.

Konu: Bitkisel (kır çiçeği, palmet,rumi), nesneli (kandil, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon: Kırık ve eksik olan mezar taşının kitabeli yüzün üst kısmına, oldukça açınmış durumda gözüken bir kır çiçeği, palmet ve rumi gibi bitkisel motifler işlenmiştir. Bunun alt kısmında yatay bir silme ile sınırlandırılmış bölümlerin içerisinde kitabesi yer almaktadır. Taşın arka yüzünde çok ince bir kazımayla verilmiş, oldukça sade bir kandil motifi betimlenmiştir. Kandil üstten iki zincirle bağlıdır. Taşın ağız kısmı kavisli ve geniştir. Boyun kısmı ince, gövde kısmı taştan görülebilen kısmıyla daireseldir. Kandilin ağız kısmından fitili çıkmaktadır.

Mezar Taşı No : İM-4

Fotoğraf No : 11-12, **Çizim No:** 4 , **Tarih :**XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 597,Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :- Çkahi ente talemû ma muradî, -Ve talemu zanmere fi fuadî bi, -Çkahi leyse li amelün cemilun

Ölçüler : Boy: 73, En:31, Kal.:9 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, rozet çiçeği, rumi), geometrik bezeme (madalyon),nesneli (kandil, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Kırık ve eksik olan mezar taşının kitabeli ön yüzü yatay silmelerle üç kısma ayrılmıştır. En üstte palmet, rumi ve bitkisel unsurlu bir bezeme, onunda altında kitabesi yer almaktadır. Taşın arkasında ise, üstten iki zincirle asılı duran bir kandil karşımıza çıkmaktadır. Kandilin ağzı geniş ve kavislidir. Ağzın ortasında fitili bulunmaktadır. Kandilin boynu ince, gövdesi daireseldir. Motifin kaide kısmının altının ne olduğu görülmemekle birlikte, üçgen biçiminde olması muhtemeldir. Gövde de, iç içe geçmiş rozet çiçeği Çeklinde bezeme göze çarpmakta ve kandilin iki yanında birer madalyon içerisinde stilize edilmiş başka rozet çiçekleri de yer almaktadır.

Mezar Taşı No : İM-5

Fotoğraf No :13-14, **Tarih :**XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :- Teehhemet li'l-meyyit tagaddu hire kâfil, -La eteayyeşu…..li'f-rûh

Ölçüler : Boy: 51, En: 54, Kal.: 8 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, rozet çiçeği, yaprak), nesneli (kandil) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Kırık ve açınmış vaziyettedir. Kitabeli ön yüzün alt ikinci parçasında yazı şeritleri iki sıra halinde devam etmektedir. Üst kısmında bir kır çiçeği ve yapraklar işlenmiştir. Taşın arka kısmında üstten iki zincirle asılı duran bir kandil motifi işlenmiştir. Kandilin ağzı geniş ve kavisli olup, ortasından fitili çıkmaktadır. Kandil ince boyunlu, dairesel, çok ince gövdelidir. Dip kısmı kaideli ve iç bükey kavislidir. Kandilin gövdesinde kitabesi, boynun her iki yanında birer şematik rozet çiçeği motifi göze çarpmaktadır.

Mezar Taşı No : İM-6

Fotoğraf No : 15-16, **Çizim No:** 4, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :-Ünâ tikalet min dâri'l-fenâ, -Ilâ dâri'l-bekâ

Ölçüler : Boy: 60, En:30, Kal.:6 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, rumi), geometrik (çarkıfelek), nesneli (şamdan) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Eksik ve kırık olan şahidenin kitabeli ön yüzünün üst kısmında seçilemeyen bir kır çiçeği, palmet ve rumiden oluşan bitkisel bezeme, alt kısımlarda ise, kitabesi yer almaktadır. Taşın arka yüzünde ince bir kazıma tekniğiyle verilmiş olan, üstten alta doğru uzanan, ucu sivri bir şamdan motifi göze çarpmaktadır. Şamdanın gövde kısmı ince ve uzundur. Kaide kısmının altı aşağıya doğru kavis yapmaktadır. Dip kısmı üçgen biçimlidir. Şamdanın üst iki yan tarafında birer çarkıfelek motifi işlenmiştir.

Mezar Taşı No : İM-7

Fotoğraf No :17-18, **Çizim No:** 5, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 523, Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :-Hazâ ravzat el-merhûm ve'l-mağfûr, -Efdal ed-dima ve'l-sibyan, -El-Mutahhar…dâr…...

Ölçüler : Boy: 70, En:44, Kal.: 7.5 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, rozet çiçeği, rumi), geometrik (madalyon, Mühr-ü Süleyman, testere dişi),nesneli bezeme (kandil) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Taş eksik ve kırıktır. Şahidenin kitabeli ön yüzünün üst kısmında kır çiçeği, palmet ve rumiden oluşan bitkisel bezemeler, alttaki kısımlarda ise, kitabe yer almaktadır. Taşın arka yüzünde, üstten ip gibi verilmiş muhtemelen iki zincirle asılı duran, bir kandil motifi tasvir edilmiştir. Kandil geniş ağızlı olup, ağzından fitili çıkmaktadır. Üç ince bir boynu, dairesel gövdesi, üçgeneyakın formlu kaidesi bulunmaktadır. Kandilin ağız, gövde ve kaide kısmında testere dişi ve çeşitli geometrik şekillerden oluşan bir süsleme karşımıza çıkmaktadır. Süsleme özellikle gövde kısmında yoğundur. Gövdenin dairesel formunun dış kenarını zik zak çizerek giden içinde testere dişleri olan bir bordür kuşatmaktadır. Kandilinalt ve üst her iki yanında madalyon içinde stilize edilmiş ikişer tane rozet çiçeği motifleri ile taşın üst kısmında birMühr-ü Süleyman motifi işlenmiştir.

Mezar Taşı No : İM-8

Fotoğraf No : 19-20, **Çizim No:** 6, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi :- Ön yüz: Tebareke zu'l- ulâ ve, -El-kibriya etekarradu bil-celal, -Ve bi'l-bekâ seviyye'l mevti, Arka yüzü : -ed-Dünya faniyyetun ve'l Ahiretu bâkiyyetun

Ölçüler : Boy: 76, En:34, Kal.: 9 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, rozet çiçeği, rumi, servi, yaprak), geometrik (madalyon), nesneli (kandil, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Eksik ve kırıktır. Taşın kitabeli ön yüzeyi yatay silmelerle 4 bölüme ayrılmıştır. Üst bölümde kır çiçeği, palmet, rumi ve yapraklardan oluşan karışık bitkisel bezeme, alttaki kısımlarda ise, kitabesi sıralanmıştır. Taşın arka yüzünde iki zincirle asılı duran bir kandil betimlenmiştir. Kandilinzinciri iki taraftan dikey duran bir telle, kandilin gövdesinde yer alan kavisli küçük kulpuyla birleşmektedir. Kandilin geniş ağzı, dairesel şekilde gövdesi ve üçgene yakın kaidesi bulunmaktadır. Kandil ağzının üst kısmında yaprağı andırır bir şekilde dilimli alevler verilmiş ve bitkisel bezemeler zincirin her iki yanından üstten alta doğru giden dallar, yapraklar içlenmiştir. Kandilin ağız ve boyun kısmında, gövde de palmet, rumi, yaprak gibi bitkisel bezemeler tasvir edilmiştir. Kaide kısmında stilize edilmiş bir serviyi andırır bir şekil yerleştirilmiştir. Kandilin boyun kısmının her iki yanında birer madalyon içerisinde stilize edilmiş rozet çiçeği betimlenmiştir.

Mezar Taşı No : İM-9

Fotoğraf No : 21, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Env.No: 592, Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısız.

Ölçüler : Boy: 61, En:37, Kal.: 10 cm

Konu : Nesneli (şamdan) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Küçük boyutlu ve kitabesi bulunmayan mezar taşı, alttan üste doğru dikdörtgen gövde formlu olup, tepelik kısmı sivri kemer biçiminde yapılmıştır. şahidenin ön yüzünde ucu sivri olan, yanan bir şamdan tasvir edilmiştir. şamdan motifi dikey ve uzun görünümlü betimlenmiştir. şamdan kaideli olup, kaidenin iki yan kenarı kavislidir. Alt kısmı toprağa gömülü olduğundan biçimi belli değildir. şamdanın yüzeyinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Üstünce bir kazımayla çok sade ele alınmıştır. Taşın üst sivri kısmının az aşağısında ne olduğu anlaşılamayan, kavis yapan bir şekil dikkat çekmektedir.

Mezar Taşı No : İM-10

Fotoğraf No : 22, **Çizim No:** 7, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısız.

Ölçüler : Boy: 54, En:26, Kal.:9 cm

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, palmet, yaprak), nesneli (kandil, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon: Kırık ve gövdesinin büyük kısmı eksik olan taşın kitabesi bulunmamaktadır. Sivri kemer biçiminde olan tepelikli, dikdörtgen gövde formlu olan mezar taşının ön yüzünde çift zincirle asılı duran bir kandil göze çarpmaktadır. Kandilin ağzı geniş, boynu ince, gövdesi dairesel ve şişkincedir. Zincirler gövde üzerindeki küçük dairesel birer kulpa bağlıdır. Gerek kandilin iki yanında, gerek kandilin çevresinde ve yüzeyinde stilize edilmiş kır çiçekleri, yapraklar ve palmetlerden oluşan bitkisel motifler dizilmiştir.

Mezar Taşı No : İM-11

Fotoğraf No : 23, **Çizim No:** 8, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısız.

Ölçüler : Boy: 60, En:34, Kal.:6 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, rozet çiçeği), geometrik (madalyon, Mühr-ü Süleyman, testere dişi, yıldız), nesneli (kandil, püskül) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Dikdörtgen gövde formlu, sivri kemer biçiminde tepeliği olan, mezar taşının yüzeyinde ince bir kazımayla verilmiş ve muhtemelen zincire asılmış bir kandil göze çarpmaktadır. Kandil geniş ağızlı, ince boyunlu, dairesel ve çöküntü gövdelidir. Kaide kısmı armudi şekilde verilmiştir. Kaide kısmından aşağıya doğru püskülü sallanmaktadır. Kandilin boyun kısmında testere dişi ve kaide kısmında, gövde de Mühr-ü Süleyman ve yıldız motiflerini içeren geometrik bezemeler yer almaktadır. Kandil ağzının her iki yanında madalyon içerisinde birer stilize edilmiş rozet çiçeği göze çarpmaktadır.

Mezar Taşı No : İM-12

Fotoğraf No : 24, **Çizim No:** 9, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısız.

Ölçüler : Boy: 57, En:27, Kal.:14 cm.

Konu : Bitkisel (rozet), geometrik (madalyon,Mühr-ü Süleyman, testere dişi), nesneli (kandil, püskül, şamdan, zincir) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Küçük boyutlu olan mezar taşında kitabe bulunmamaktadır. Alttan üste doğru giden mezar taşı, dikdörtgen gövdeli, üst kısmı sivri kemeri andırır şekildedir . Taşın ön yüzünde iki zincirle asılı duran, fitili yanan, geniş kavis yapan ağzı, ince boyunlu, dairesel çöküntü gövdeli yanan bir kandil betimlenmiştir. Kandilin kavis yapan ve yarı dairesel bir kulpundan sarkan püsküller göze çarpmaktadır. Kandilin boyun ve kaide kısmında birer yatay sıra giden testere dişi geometrik bezeme aynı şekilde gövde üzerinde de yer almaktadır. Bunun yanında, gövdenin dış kenarını ince bir bordür kuşatırken gövdenin ortasında daha kalın ve geniş biçimde testere dişi motifi verilmiştir. Gövde kısmının ortasında Mühr-ü Süleyman motifi göze çarpmaktadır. İki zincir ağız kenarlarından dikey bir telle gövdenin üzerindeki küçük birer kulpla birleştirilmiştir. Kandilinher iki yanında birer şamdan yanar şekilde işlenmiştir. şamdanların kaide kısmında yatay şekilde testere dişi bezeme tasvir edilmiştir. şamdan kaidelerinin alt iki yan kısımlarında birer madalyon içerisinde verilmiş, stilize edilmiş birer rozet çiçeği dikkati çekmektedir.

Mezar Taşı No : İM-13

Fotoğraf No : 25, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düşünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısız.

Ölçüler : Boy: 50, En:35, Kal.:9 cm.

Konu : Bitkisel (rozet), nesneli (şamdan) seçilmiştir.

Tanım ve Kompozisyon : Kitabesi bulunmamaktadır. Küçük boyutlu, alttan üste doğru dikdörtgen gövde formlu, üstü sivri kemer biçimli olan Çahidenin yüzeyinde uzun ve dikey vaziyette duran, ince bir kazımayla verilen Çamdan motifi ele alınmıÇtır. ġamdanın üst kısmında yanan fitili bulunmaktadır. ġamdanın gövdesinde yatay ve V Çeklinde çizgilerden oluÇmuÇ bezemenin yanında, Çamdanın üstiki yan tarafında birer rozet çiçeği tasvir edilmiÇtir. ġamdanın kaidesi alt kısma doğru kavis yaparak inmektedir. Kaide kısmının bulunduğu kısım toprağa gömülü olduğundan kaidesinin biçimi, varsa süslemesi görülememektedir.

Mezar Taşı No : İM-14

Fotoğraf No : 26, **Çizim No:** 10, **Tarih :** XV-XVI.yy. olduğu düÇünülebilir.

Kime Ait Olduğu : Bilinmiyor.

Kitabesi : Yazısı okunamamıÇtır.

Ölçüler : Boy: 112, En:47, Kal.:15 cm.

Konu : Bitkisel (kır çiçeği, kıvrık dal, palmet, yaprak), nesneli (kandil) seçilmiÇtir.

Tanım ve Kompozisyon : Alttan üste doğru dikdörtgen gövde formlu olan taÇın üst kısmı sivri kemer biçimindedir. TaÇın ön yüzünde kitabesi, arka yüzünde kandil motifli bezemesi yer almaktadır. TaÇın sol üst kısmında küçük, dairesel biçimli bir deliğin olduğu göze çarpmaktadır. Bu deliğin az altında kavisli, geniÇ ağızlı, ince boyunlu, dairesel Çekilde kısa ince gövdeli, kaideli bir kandil tasviri iÇlenmiÇtir. Kandilin ağız, boyun, gövde ve kaide kısmında ince bir kazımayla oluÇturulmuÇ, stilize edilerek verilmiÇ kır çiçeği, kıvrık dal, palmet ve yapraklardan oluÇan bitkisel formlu bezeme dikkat çekmektedir.

Değerlendirme ve Karşılaştırma : Müzedeki mezar taÇlarından 11 tanesinde kandil, 5 tanesinde Çamdan motifi bulunmaktadır. ġamdan motiflerinin iki tanesi kandil motiflerinin her iki yanında birer tane olarak verilmiÇtir. Mezar taÇlarından 9 tanesinde kitabe yer almaktadır. Kitabeli olanlarının taÇların çoğunun kime ait olduğu belli olmamasının yanında, tarih ibaresi de bulunmamaktadır. Mezar taÇların gerek süslemesi, gerek malzemesi, gerek müzelerde ve özel koleksiyonlarda bulunan benzer XV-XVI. yüzyıl çini kandil örnekleri (Kolsuk 1976:73-91), gerekse yazı biçiminin kullanımından dolayı incelenen kitabesiz ve tarihsiz mezar taÇlarının yapılıÇ tarihlerinin, XV.yüzyılın ilk yarısı ile XVI.yüzyılın ilk yarısını kapsayan bir zaman dilimi arasını yansıttığı düÇünülebilir. TaÇların biri dıÇında (İM-9) diğerleri eksik, kırık ve aÇınmıÇ durumdadır. Bu yüzden taÇlar sağlıklı okunamamıÇtır. Sağlıklı okunamadığı için de mevtaların üçünün (İM-1,3,7) dıÇında diğerlerinin cinsiyetleri tespit edilememiÇtir. Tespit edilemeyen mezar taÇlarının çoğunun erkek cinsine ait olabileceği kuvvetli ihtimal dahilindedir. Ayrıca 1 No.lu mezar taÇı (alt kısım) ile 5 No.lu mezar taÇının (üst kısım) birbirlerinin eksik parçası ihtimali olabileceği de düÇünülebilir. Üç mezar taÇı parçasında süsleme farklılığı, devÇirme malzeme kullanımı ve taÇların birbirinin üzerine tam oturtulamaması gibi sebeplerden dolayı, bir kesinlik olmadığı için iki mezar taÇı parçası, farklı ÇahidelermiÇ gibi ele alınmak durumunda kalınmıÇtır. Ama bunun yanında 1 ve 5 No.lu parça halindeki mezar taÇları yapılan çizim üzerinde birleÇtirilmeye çalıÇılmıÇtır (Çiz.1). Malzeme olarak bütün mezar taÇlarında mermer kullanılmıÇtır. Kandil motifli taÇların çoğu çift zincirli ve çift kulplu iÇlenmiÇtir. ġamdan motifli mezar taÇlarında, kandil motifli örneklerde tasvir edildiği gibi fitilin ucu yanar biçimde ele alınmıÇtır. Kitabeli olan mezar taÇlarının hepsinin ön üst yüzüne bitkisel unsurlar, rumi, palmet motifleri yerleÇtirilmiÇtir. Mezar taÇların boyu 125 cm. ile 46 cm., eni 54 cm. ile 26 cm., kalınlığı 15 cm. ile 6 cm. arasında değiÇmektedir. Çahidelerin hepsi oyma tekniğiyle yapılmıÇ, süsleme tekniği olarak oymanın yanında kazıma tekniği de 13 mezar taÇında uygulanmıÇtır. Kitabeler ve bezemelerin çoğu kabartma görünümünde verilmiÇtir.

İncelediğimiz mezar taşı örnekleri bitkisel, geometrik, nesneli ve yazı bezemelidir. Bezeme çeşitlerinin hepsinin bir arada kullanıldığı karışık örnekler olduğu gibi tek konulu örnekler de vardır. Onüç mezar taşı bitkisel bezemeli, dokuz tanesi yazı bezemeli, yedi tanesi geometrik (çerçeveler hariç) bezemeli, ondört tanesi nesneli bezemelidir. İznik Müzesinde bulunan mezar taşlarında nesneli bezemeleri oluşturan kandil ve şamdan motifleriyle birlikte tasvir edilmiş bitkisel bezemelerden kır çiçeği onbir ve kıvrık dal bir örnekte (İM-14) göze çarpmaktadır. Palmet (Gündoğdu 1993 :197-202) on örnekte ele alınmıştır (İM-2,3,4,6,7,8,10,12,13,14). Palmet şahidelerin tepeliğinde rumilerle veya bitkisel unsurlarla birlikte tasvir edilmiştir. Ahlat'ta (Karamağaralı 1992 :49-50,57), Denizli'de (Pektaş 2005 :352), Diyarbakır'da (Top 2005 :412-414),Eyüp'te(Barışta 2000 :266,268,273,275 ; Çoruhlu 1997 :43-59 ; Çoruhlu 1998 :102-117), Tire'de (Biçici 2009a :131 ; Biçici 2009b :489-490,495-496 ; Ülker 1986 :16,res.12),İzmir Ali Ağa Camisi Haziresinde (Ülker 1989 :22-23,res.5), Gördes'te (Biçici 2004 :777), Göynük'te (Barışta 2002a :126 ; Barışta 2002b :119), İzmirHacı Mahmud Camisi Haziresinde (Ülker 1988 :16,res.4), Konya'da (Kara ve Danışık 2005 :110), Siirt'te (Tüfekçioğlu 2005 :430) palmet motifli tasvirler karşımıza çıkmaktadır. Madalyonlar içerisinde ele alınan rozet çiçeği altı örnekte yer almakta (İM-2,4,5,7,8,11) ve taşın üst kısmında stilize edilmiş bir biçimde verildiği görülmektedir. Eyüp'te (Barışta 2000 :259 ; Çoruhlu 1997 :45), Gördes'te (Biçici 2004 :778), İzmir'de (Biçici 2009a :132 ; Ülker 1985 :12-13). Ayrıca Kocaeli Ereğli'de (Galitekin 2001), Konya'da (Kara ve Tanışık 2005 :175), Manisa'da (Biçici 2008a :55-70), Safranbolu Yörük Köyünde (Biçici 2008b :298-324), Tire'de (Biçici 2009b :489-491,493,495-496) rozet çiçekli örnekler bulunmaktadır. Rumi, altı örnekte yer almaktadır (İM-2,3,4,6,7,8). Rumi motifleri mezar taşının üçgen alınlığında palmetle birlikte işlenerek, taşın yüzeyinde bir kompozisyon oluşturulmuştur. Ahlat'ta (Karamağaralı 1992 :53,56,64-66,80), Diyarbakır'da (Top 2005 :410,413,415), Eyüp'ta (Barışta 2000 :266,268,273,275 ; Çetintaş 2000 :372-379 ; Çoruhlu 1997 :50,52 ; Çoruhlu 1998 :105-106), Göynük'te (Barışta 2002a :126 ; Çal 2007 :295-383),Gördes'te (Biçici 2004 :778), Konya'da (Kara ve Tanışık 2005 :162-163), Tire'de (Biçici 2008a :132 ; Biçici 2009b :489-490,495-496), Bursa'da (Karaçağ 1994) mezar taşlarında rumili örnekler bulunmaktadır. Servi (Çulpan 1961) bir örnekte stilize edilmiş vaziyette karşımıza çıkmaktadır (İM-8). Denizli'de (Pektaş 2005 :353), Eyüp'te (Barışta 2000 :259 ; Çetintaş 2000 :376 ; Çoruhlu 1998 :105,109,112), Gördes'te (Biçici 2004 :778-780 ; Biçici 2005 :2-3,7,12-14), Kastamonu'da (Çal 2008 :36-37), Kayseri'de (Sağır 2005 :364), Konya'da (Kara ve Tanışık 2005 :110-111,158-159), Manisa'da (Biçici 2008a :67-70), Safranbolu Yörük Köyünde (Biçici 2008b :313), Tire'de (Biçici 2009a :132 ; Biçici 2009b :491,493,495 ; Ülker 1994 :99,108, res.22) , Yozgat'ta (Acun 2005 : 370-373,375,378, 381,383, 386,463,538), Amasya'da (Aydoğdu 1997 :244) servi ağaçları ele alınmıştır. Yaprak motifi dört örnekte verilmiştir (İM-5,8,10,14). Mezar taşlarından yedi tanesinde geometrik bezeme görülmektedir. Bunların içinde madalyonu andırır şekilde ele alınan dairesel, geometrik motif beş örnekte dikkat çekmektedir (İM-4,7,8,11,12). Benzer örnekler Eyüp hazirelerinde karşımıza çıkmaktadır (Barışta 2000 :264-265; Çoruhlu 1997 :43-59 ; Çoruhlu 1998 :113,116 ; Doğanay 1998 :260-267). Ayrıca testere dişi motifi dört örnekte tasvir edilmiştir (İM-2,7,11,12). Taşın kenarlarının testere gibi dişli bir biçimde ele alındığı anlaşılmaktadır. Balıkesir'de (Ülker 1991 :469), Tire'de (Biçici 2009a :133), Eski Foça Mezarlığında (Ülker 1990 :1-17) testere dişi şeklindeki motif kitabeyi U şeklinde kuşatmaktadır. Mühr-ü Süleyman dört örnekte betimlenmiştir (İM-2,7,11,12). Çarkıfelek bir örnekte işlenmiştir (İM-6). Beylikler devrinden Tire Aydınoğlu Süleyman Bey Türbesinin (1349) kemerli girişi üzerinde, yanlarda (Karamağaralı 1993:253-254), Niğde Eskiciler Mescidi son cemaat yeri tavan yüzeyindeki karelerde ahşap üzerine (Çal 2000:8) çarkıfelek motifleri işlenmiştir."*Mezar taşlarında ve mimaride görülen çarkıfelek motifi üzerindeki dönüşü ifade eden çark şekli ve kendisine verilen isimden de anlaşılacağı gibi gökyüzü ile kutsal bir anlam ifade eder*" (Karamağaralı 1993:259). Çarkıfelek motifi Bosna-Hersek'te (Karamağaralı ve İbrahimi 1988:12) de görülmektedir. Sonsuzluğu temsil eden motiflerden biri olmasının

yanında, mezar taşlarında karşımıza çıkmasının sebeplerinden biri de, gelip geçici hayattan sonsuzluğa kavuşma anlatılmak istenmiş olmalıdır. Yıldız bir örnekte (İM,11) ele alınmıştır. Nesneli motifler içerisinde, onbir mezar taşında tasvir edilen,kandil ölünün yolunu aydınlatıcı bir anlam taşımaktadır (Karamağaralı 1992:3). Ahlat,,da (Karamağaralı 1992:59), İstanbul Eyüp Sultan Cami Haziresinde ve çevresindeki mezarlıklarda çeşitli tiplerde kırkiki örnek görülmüştür (Çerkez2000:342).Kırşehir mezar taşları içerisinde, incelediğimiz örneklere benzeyen bir çok kandil motifli mezar taşı bulunmaktadır (Göktürk 2008:129). Anadolu,,da kandil ve şamdan-mum motiflerine Ahlat'tan Batı Anadolu'ya uzanan (Kırşehir, Akşehir ve Konya daha çok olmak üzere) geniş kültür ve sanat kuşağında, özellikle mezar taşlarında göze çarpmaktadır (Göktürk 2008:129). Diğer motif olan şamdan ise, ışık verici, hayat ağacı gibi anlam taşıdığı gibi, ölenin ruhunun başka bir aleme yükselmesini sağlamakta, Kur'an ve Hz. Muhammed'i temsil ettiği söylenmektedir (Karamağaralı 1992:3; Karamağaralı 1999:33-46). Göynük Akşemsettin Türbesi Haziresindeki mezar taşlarında da (Barışta 2002a:119) şamdan motifi karşımıza çıkmaktadır. Kandil tavirleri içerisinde dikkat çeken unsurlardan biri olan zincir, altı mezar taşında işlenmiştir (İM-1,3,4,8,10,12). Püskül motifi üç mezar taşında betimlenmiştir (İM-2,11,12).

Kalfazade ve Ertuğrul'un da dediği gibi: *"Kandil motifi mezar taşlarında bazen yüzeyi kaplayan ana bir motif durumunda, bazen de etek ya da alınlık kısmında bir pano, ya da niş içinde tekli (ikişerli) ya da friz şeklinde daha küçük ölçülerde olmak üzere ikinci planda yer almaktadır. Kandil tasvirlerinde farklı üsluplar görülür. Bazı tasvirlerde oldukça yalın bir işçilikle düz, süslemesiz bir zemine oturan kandilin yalnızca dış hatlarının kontur tarzında belirtildiği, süsleme öğelerine çok az ya da hiç yer verilmediği ve oldukça yüzeysel bir taş işçiliğinin hakim olduğu arkaik bir karakter göze çarpmaktadır. Bunun dışında kalan ikinci bir grup olarak saptayabildiğimiz mezar taşlarında ise, daha farklı bir işçilikle ele alınan ve rölyef bir biçimde verilen kandillerin yüzey üzerinde daha hakim ve belirgin bir motif olma özellikleri taşıdığı görülür. Üçüncü grup olarak ayırabileceğimiz diğer mezar taşlarında daha bütün bir kompozisyon ilkesi içinde kandil motifinin süsleme öğeleriyle kaynaştırılarak verildiği dikkati çekmektedir. Bazen serbest ancak çok kez sivri kemerli ya da kademeli bir mihrap nişi şeklinde niş içine alınan kandil motiflerinin değişik süsleme öğeleriyle çevrelendiği görülür. Bu durum kimi örneklerde mezar taşlarının alınlık ve alınlık köşelerinde yer alan palmet, rumi ve çeşitli çiçek motifleriyle belirli bir kesimde yoğunlaşırken, bazı örneklerde niş yüzeyi içine de süsleme öğelerinin girmesiyle daha değişik bir görünüm göstermektedir. Niş kısmının tam ortasında yer alan kandil motifinin iki yanına ya da köşelerine simetrik olarak yerleştirilen rumi kıvrımları oldukça sık rastlanan bir süsleme özelliğidir. Rumi kıvrımlarının girift bir ağ şeklinde kimi zaman oldukça plastik nitelikli bütün niş yüzeyini kapladığı uygulamalarda ise kandil motifinin zemin dokusundan ayrı tutulamayacak bir giriftlikte olduğu görülür. Bu örneklerde, kolaylıkla algılanamayan kandil motifinin ikinci planda kalarak, ana unsur olma karakterini büyük ölçüde yitirdiği fark edilir."* (Kalfazade ve Ertuğrul 1989:26-27)ifadesi oldukça isabetli bir yaklaşım olup, Çinik Müzesinde bulunan kandil motifli mezar taşlarıyla form ve süsleme özellikleri yönünden örtüşmektedir.

M.Çerkez'in bahsettiğine göre; *" Erken dönem örneklerindeki kandil motifleri form açısından fazla bir çeşitlilik meydana getirmiyordu. Bunlar genellikle geniş düz bir ağız, üçgen boyun, dairesel bir gövde ve yine üçgen bir dip kısmından oluşuyordu. Erzurum Kale Cami kıble duvarı üzerinde, Konya Alevi Sultan Mescidi, Akşehir Ulu Cami, Sivrihisar Mülk Köyü Türbeli Mescid mihraplarında ve Ahlat mezar taşlarındaki kandil motifleri bunlara örnek olarak verilebilir*" (Çerkez 2000:344).

Kandil motifli örnekler günlük yaşamda kullanılan vazo veya sürahi gibi eşyalara biçim ve süsleme açısında oldukça benzemektedir. Yalnız bazı kandil motiflerinin kaide kısmında (3 tane) püskül olduğu gözlemlenmektedir. Bu özellik daha çok Osmanlılarda Batılılaşma dönemi ile

birlikte XVIII.yy.dan sonra görülen bir özelliktir. Oysaki burada XV-XVI.yy. arasındaki bir zamana ait düşünülen 3 mezar taşında karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

İncelediğimiz örneklerin hepsi sivri kemer biçiminde tepelikli, dikdörtgen gövde formludur. Mermer malzemeden küçük boyutlu yapılan bu mezar taşlarının çoğunluğu kırık veya eksik durumdadır. Şahidelerin bazılarının ön yüzünde, bazılarının hem ön hem de arka yüzü, ya belli bir kısmında, ya da bütün yüzeyinde dikkat çeken bir biçimde kandil, şamdan ve diğer motiflerle süslenmiştir. Süslemeler genellikle taşın gövde bölümünde yoğunlaşmaktadır. Kandil veya şamdan motifli örneklerin bir çoğunun bezemelerinin ele alınışında, maharetli bir taşçılığı gösterilmesinin yanında, bir kısım örneklerde ise, sadelik veya ince bir kazımayla verilmiş,ustalık gerektirmeyen, basit bir anlayışın hakim olduğu anlaşılmaktadır. Süslemede seçilen kompozisyonlar, ele alınan motifler bakımından Erken Osmanlı Dönemi Doğu Anadolu, Güney Anadolu, Marmara ve kısmen de Ege Bölgesi örnekleri ile benzer bir iletişim içinde olduğu görülmektedir. Taşların üzerinde karşımıza nesneli bezemelerle birlikte, bitkisel, geometrik ve yazılı bezeme türleri de çıkmaktadır. Bitkisel bezemeler; kır çiçeği, kıvrık dal, palmet, palmiye, rozet çiçeği, rumi, yaprak olup, taşlar üzerinde az sayıda ele alınmıştır. Örnekler üzerinde görülen bitkisel bezemeler stilize olmuş, asli biçimini kaybetmiş özellikte verilmiştir. Kır çiçeklerinin yanında, dallar ve yapraklarda işlenmiştir. Geometrik bezemeler arasında madalyon, testere diş, yıldız, sayılabilir. Nesneli bezemeler karşımıza en çok kandil ve şamdan şekilinde çıkmaktadır. Kandillerle birlikte zincir ve püskülde işlenmiştir. Kitabeli mezar taşlarında sülüs yazının kullanıldığı görülmektedir.

Mezar taşı tasvirlerinde görülen kandiller, ince bir sanat anlayışını gösteren örneklerdendir. Görünüm olarak köşeleri sağlam ve keskin hatlı olarak ele alınmışlardır. Karın güçlü, boyun uzun ve alttan üste doğru genişleyen, gövdesi çift kulplu, zincirli, geniş bir ağzı bulunan bir form göstermektedir. Kandil motiflerinin 9 tanesi tek olarak işlenmiştir. Diğer 2 kandil motifi ise, 2 yanında fitili yanar halde birer şamdan motifiyle birlikte verilmiştir. 10 şahide üzerinde kandil, zincir motifi ile birlikte ele alınmıştır. Zincirler, kandilleri üst kısımdan ve yan kulplarının içinden geçmiş, kandili tutar şekilde tasvir edilmiştir. şamdan motifleri, ince, uzun gövdeli bir tipe sahiptir. 3 şamdanın gövdesinin alt kısmının kenarları, iki yandan içe doğru kavis yaparak bükülmektedir. Başka 2 şamdan tasvirinde ise, kaide kısmı dikey kenarlı betimlenmiştir. şamdan motifleri, uzun mumlu gövdeye sahip ve kaidesi geniş olan, uzun şamdan tipine girmektedir. Bazı şamdanların gövdelerinde çift yatay çizgiler ve çavuş işareti gibi testere dişini andırır şekiller göze çarpmaktadır, şamdanların alt kısmının ele alınışında ise, sadelik göze çarpmaktadır. XV.yüzyılın ilk yarısı ile XVI. yüzyılın ilk yarısına ait olabileceğini düşündüğümüz mezar taşlarında tasvir edilen motiflerin bazılarının ayrıntılı, bazılarının da basit, çizgisel bir şekilde ele alınması dikkat çekmektedir. Böylece o dönem insanlarının kullandıkları aydınlatma araçlarının biçimleri, cinsleri, özellikleri ve süslemeleri mezar taşları üzerinde görülebilmektedir. Türk insanının geçmişinin izlerini günümüze yansıtması ve bilgilendirmesi açısından İznik Müzesi"nde bulunan kandil ve şamdan motifli mezar taşları önem kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

ACUN, Hakkı (2005), Tüm Yönleri ile Çapanoğlu ve Eserleri, Ankara.

ASLANAPA, Oktay (1965) , Anadolu"da Türk Çini ve Keramik Sanatı, S.1, İstanbul 1965.

ATASOY, Sümer (1972), İstanbul Arkeoloji Müzelerindeki Bronz Kandiller Katalogu, İstanbul,1-3.

ARSEVEN, E.Celal (1943), Sanat Ansiklopedisi, C.1, İstanbul, s.412.

AYDOĞDU, Günnur, Amasya Mezar Taşları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997.

BARIŞTA, H.Örcün (2000), "Eyüpsultan Cafer Paşa Türbesi ve Mezar Taşı Süslemeleri Üzerine", Tarihi Kültürü ve Sanatıyla IV.Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, 5-7 Mayıs 2000, İstanbul, s.252-283.

BARIŞTA, H.Örcün (2002a), "Göynük Akçeşmettin Türbesi Haziresindeki Bitkisel Bezemeli Kadın Mezar Taşları", VI.Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları Toplantısı, Sanat Tarihi Sempozyumu 8-10 Nisan 2002, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, s.123-136.

BARIŞTA, H.Örcün (2002b), "Göynük Akçeşmettin Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları", 9.Araştırma Sonuçları Toplantısı, 28 Mayıs-01 Haziran 2001, Kültür Bakanlığı Yayınları, I.c. Ankara, s.117-124.

BÜÇÜKÇÖĞ, H. Kamil (2004), Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları, G.Ü.Sos.Bil. Ens. (Basılmamış Doktora tezi), Ankara.

BÜÇÜKÇÖĞ, H.Kamil (2005), "Gördes'te Bulunan Mimari Bezemeli Mezar Taşı Güçlüğünden Bazı Örnekler", Manas Ünv. Sos. Bil. Der., Kırgızistan-Türkiye Manas Ünv. Yay. 66, sayı:13, Bişkek, s. 1-15.

BÜÇÜKÇÖĞ, H.Kamil (2008a), "Manisa Müzesinde Teşhirde Bulunan Osmanlı Mezar Taşlarından Örnekler", Uluçam Armağanı, Van Çevre ve Kültür Derneği Yay., Ankara, Mayıs, s.55-70.

BÜÇÜKÇÖĞ, H.Kamil (2008b), "Safranbolu Yörük Köyü Mezarlığında Bulunan Süslemeli Mezar Taşları", Manas Üniversitesi, Sos. Bil. Der., Sayı.20, Bişkek, s. 298-324.

BÜÇÜKÇÖĞ, H. Kamil (2009a),"Tire Müzesinde Bulunan Süslemeli Mezar Taşlarından Bazı Örnekler (XVIII-XIX. yy.)", A.Ü.İlahiyat Fak.Der.C.50,S.1, Ankara, s.109-150.

BÜÇÜKÇÖĞ, H.Kamil (2009b), "Tire Asri Mezarlığında Bulunan Cumhuriyet Dönemi Lahitli ve Lahit Görünümlü Mezar Taşlarından Örnekler", Genç Bilim Adamları Sempozyumu, 6 Mayıs 2009, Fen-Ed.Fak.Gazi Ünv. Sos.Bil.Fak., Ankara, s.487-513.

BÜNGÜL, N.R. (1955), "Çeşme-i Bülbül maddesi", Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul, s.460.

ÇAL, Halit (2000), Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Camiler ve Mescitler, Kültür Bakanlığı, Ankara.

ÇAL, Halit (2007), "Göynük (Bolu) Mezar Taşları", Vakıflar Dergisi, XXX, Ankara, s.295-383.

ÇAL, Halit (2008), Kastamonu Atabey Gazi Camisi ve Türbesi Hazirelerindeki Mezar Taşları, Kastamonu Belediyesi Yay., Ankara.

ÇERKEZ, Murat (2000), "Eyüpsultan Mezarlıklarında Kandil Motifleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, 28-30 Mayıs 1999, Eyüp Belediyesi, İstanbul, s.338-365.

ÇETİNTAŞ, Vildan (2000), "İstanbul Eyüpsultan Hazreti Halid Türbesi Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları Konulu Tezlerin Değerlendirilmesi", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, 28-30 Mayıs 1999, Eyüp Belediyesi, İstanbul, s.372-379.

ÇORUHLU, Tülin (1997), "Hançerli Lahitler", I.Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, Eyüpsultan Bel.Kül.Yay. 7, İstanbul, s.43-59.

ÇORUHLU, Tülin (1998), "Eyüpsultan ve Çevresindeki Hazirelerde Bulunan Mezar Taşlarında Kase İçinde Meyve Tasvirleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II.Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, 8-10 Mayıs 1998, Eyüp Belediyesi, İstanbul, s.102-117.

ÇULPAN, Cevdet (1961), Antik Devirlerden Zamanımıza Kadar İlahiyat-Edebiyat-Tıp ve Sanat Tarihlerinde Serviler, II, İstanbul.

DİNÇER, Arife (1975), Ankara Etnografya Müzesi Teşhirindeki Alemler ve şamdanlar, İstanbul Ünv.Ed.Fak.San.Tar.Kürsüsü (Basılmamış Lisans Tezi), İstanbul.

DOĞANAY, Aziz (1998), " Eyüpsultan Camii Civarındaki Bazı Mezarların Natüralist Üslupta Klasik Devir Süslemeleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II.Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, 8-10 Mayıs 1998, Eyüp Belediyesi, İstanbul, s.260-267.

GALİTEKİN, A.N. (2001), Kocaeli Ereğli Beldesi Kitabeleri, Ereğli Bel.Kül.Yay.1, İstanbul.

GÖKTÜRK, Mehmet (2008), Tarihi ve Anıtları Işığı Altında Kırşehir Mezar Taşları, Mezardaki Hayatlar, Kırşehir Belediyesi Kül.Tar.Yay.Ser.7, Ankara.

GRUBE, Ernst, J. (Tarihsiz), Islamic Paintings from the 11 th. To the 18 th. Century (In the collection of Hans P.Kraus), Newyork, Plate II-III.

GRUBE, Ernst, J. (1959), "Newyork Metropolitian Sanat Müzesinde ve Mr. James J.Rorimer'in Özel Koleksiyonunda bulunan Türk Seramik Güçüğü", Milletlerarası I.Türk Sanatları Kongresi, 19-24 Ekim, Ankara .

GÜNDOĞDU, Hamza (1993),"İkonografik Açıdan Türk Sanatında Rumi ve Palmetler", Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan, Ankara, s.197-202.

KALFAZADE, S. ve ERTUĞRUL, Ö. (1989), "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine", Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.II, S.5, İstanbul, 23-34.

KARA, H. ve DANIşIK, ş.B. (2005), Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları, Meram Bel.Kül.Yay., Konya.

KARAÇAĞ, Demet (1994), Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezartaşları, Ankara.

KARAMAĞARALI, Beyhan (1982), "Mevlana Müzesinde Bulunan Bir Onaltı Kollu şamdan Üzerine", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara, s.114.

KARAMAĞARALI, Beyhan ve İBRAHİMİ (İBRAHİMGİL) M., " Orta Asya, Anadolu ve Yugoslavya'da Mezar Taşları Arasındaki Etkileşim", El Hilal Dergisi, Yıl:2, S.5, Ocak-şubat, Üsküp 1988, s.12.

KARAMAĞARALI, Beyhan (1992), Ahlat Mezartaşları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

KARAMAĞARALI, Beyhan (1993), "İç içe Dairelerin Mahiyeti Hakkında", Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara, s.249-270.

KARAMAĞARALI , Beyhan (1999), "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, s.33-46.

KOÇU, E.Reşat (1961), "Cam maddesi", İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul, s.2643.

KOLSUK, Asuman (1976), "Osmanlı Devri Çini Kandilleri", Türk Etnografya Dergisi, S.XV, Ankara, s.73-91.

KÜHNEL, Ernst (1925), Islamische Kleinkunst, Berlin.

LANE, Arthur (1956), "The Otoman Pottery of Đznik", Ars Orientalis, Vol.II, ann orhor.

LANE, Arthur (1957), Later Islamic Pottery, London.

MUSTAFA, Mohammed (1959), "Kahire Koleksiyonlarında Bulunan Türk Sanat Đaheserleri", Milletlerarası I. Türk Sanatları Kongresi, Ankara, 19-24 Ekim.

OTTO-DORN, K. (1957), Turkische Keramik, Ankara.

ÖNDER, Mehmet (1992), Türkiye Müzeleri, Ankara.

ÖZ, Tahsin (1947), Cam Đşleri Sergi Kitabı, Ankara, s.8.

ÖZ, Tahsin (Tarihsiz), Turkish Ceramics (Published by the Turkish Pres, Broadcasting and Tourist Department), Đstanbul.

PEKTAŞ, Kadir (2005), "Denizli Çevresindeki Mezar Taşları Üzerine Bir Ön Araştırma: Denizli Eski (Đbadı) Mezarlığı", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (26-28 Nisan 2004/Sakarya), S.Ü.Fen-Ed.Der. Yay., Sakarya, s.350-356.

SAĞIR, Aslı (2005), "Kayseri Zamantı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (26-28 Nisan 2004/Sakarya), S.Ü.Fen-Ed.Der.Yay., Sakarya, s.357-372.

TOP, Mehmet (2005), "Diyarbakır'da Osmanlı Dönemine Ait Mezartaşlarından Örnekler", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (26-28 Nisan 2004/Sakarya), S.Ü.Fen-Ed.Der. Yay., Sakarya, s.407-419.

TÜFEKÇĐOĞLU, Abdülhamid (2005), "Siirt-Eruh Yöresinde Tespit Edilen Türbeler ve Mezar Taşları", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (26-28 Nisan 2004/Sakarya), S.Ü.Fen-Ed.Der. Yay., Sakarya, s.420-437.

ÜLKER, Necmi (1985), "Đzmir'in Pınarbaşı Mezar Kitabeleri I (XVIII-XIX.yüzyıl)", II.Araştırma Sonuçları Toplantısı, 16-20 Nisan 1984, Ankara, s.1-20.

ÜLKER, Necmi (1986), "Tire Müzesindeki Đslami Kitabeler", III.Araştırma Sonuçları Toplantısı, 20-24 Mayıs 1985, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.5-34.

ÜLKER, Necmi (1988), "Đzmir Hacı Mahmud Cami Haziresindeki Mezar Kitabeleri (XVIII-XIX.yüzyıl)",V.Araştırma Sonuçları Toplantısı 6-10 Nisan 1987, Ankara, s.11-42.

ÜLKER, Necmi (1989), "Đzmir Ali Ağa Cami Haziresi Mezar Kitabeleri, (XVIII-XX.yüzyıl)", VI.Araştırma Sonuçları Toplantısı23-27 Mayıs 1988, Ankara, s.19-34.

ÜLKER, Necmi (1990), "Eski Foça Mezar Kitabeleri (XVI. ve XX. yüzyıl)" VII.Araştırma Sonuçları Toplantısı Antalya, 18-23 Mayıs 1989, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.1-17.

ÜLKER, Necmi (1994), „Tire'de Osmanlı Dönemi Türk Kitabeleri ", Türk Kültüründe Tire, T.Diyanet Vakfı Yay.,Ankara, s.97-112.

ÜNAL, Đsmail (1969), "Çini Cami Kandilleri",Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve Đncelemeleri, II, Đstanbul, s.74-111.

YETKİN, Ş. (1986), Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul.

Fotoğraf ve Çizim Listesi

Fot. Sıra No	Tarih	Mezar Taşı No	Açıklama	Fot. Sıra No	Tarih	Mezar Taşı No	Açıklama
1.	-	-	İznik Haritası	19.	XV-XVI.yy.	İM-8	Mezar taşı
1.	-		İznik, görünüm	20.	XV-XVI.yy.	İM-8	Mezar taşı
2.	-		İznik Müzesi	21.	XV-XVI.yy.	İM-9	Mezar taşı
3.	-		İznik Müzesi	22.	XV-XVI.yy.	İM-10	Mezar taşı
4.	XV-XVI.yy.	İM-1	Mezar taşı	23.	XV-XVI.yy.	İM-11	Mezar taşı
5.	XV-XVI.yy.	İM-1	Mezar taşı	24.	XV-XVI.yy.	İM-12	Mezar taşı
6.	XV-XVI.yy.	İM-1	Mezar taşı	25.	XV-XVI.yy.	İM-13	Mezar taşı
7.	XV-XVI.yy.	İM-2	Mezar taşı	26.	XV-XVI.yy.	İM-14	Mezar taşı
8.	XV-XVI.yy.	İM-2	Mezar taşı	Çiz.	-	-	-
9.	XV-XVI.yy.	İM-3	Mezar taşı	1.	XV-XVI.yy.	İM-1	Mezar taşı
10.	XV-XVI.yy.	İM-3	Mezar taşı	2.	XV-XVI.yy.	İM-2	Mezar taşı
11.	XV-XVI.yy.	İM-4	Mezar taşı	3.	XV-XVI.yy.	İM-4	Mezar taşı
12.	XV-XVI.yy.	İM-4	Mezar taşı	4.	XV-XVI.yy.	İM-6	Mezar taşı
13.	XV-XVI.yy.	İM-5	Mezar taşı	5.	XV-XVI.yy.	İM-7	Mezar taşı
14.	XV-XVI.yy.	İM-5	Mezar taşı	6.	XV-XVI.yy.	İM-8	Mezar taşı
15.	XV-XVI.yy.	İM-6	Mezar taşı	7.	XV-XVI.yy	İM-10	Mezar taşı
16.	XV-XVI.yy.	İM-6	Mezar taşı	8.	XV-XVI.yy.	İM-11	Mezar taşı
17.	XV-XVI.yy.	İM-7	Mezar taşı	9.	XV-XVI.yy.	İM-12	Mezar taşı
18.	XV-XVI.yy	İM-7	Mezar taşı	10.	XV-XVI.yy	İM-14	Mezar taşı

Fotoğraflar ve Çizimler

Harita-1

Fot.1, İznikten görünüm

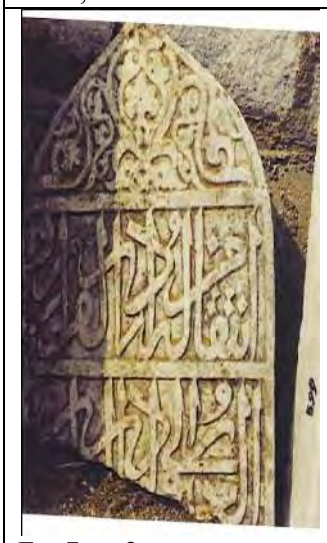
Fot.2, İznik Müzesi, mezar taşları.

Fot.3, İznik Müzesi, giriş

Fot.4,no:1

Fot.5,no:1

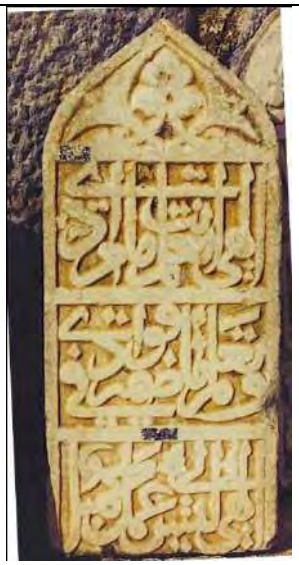
Fot.6,no:1


Fot.7,no:2

Fot.8,no:2

Fot.9,no:3

Fot.10,no:3


Fot.11,no:4

Fot.12,no:4

Fot.13,no:5

Fot.14,no:5

Fot.15,no:6

Fot.16,no:6

Fot.17,no:7

Fot.18,no:7

Fot.19,no:8

Fot.20,no:8

Fot.21,no:9

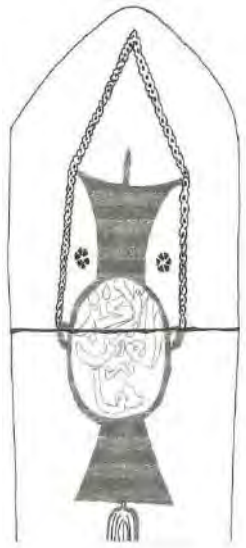
Fot.22,no:10

Fot.23,no:11

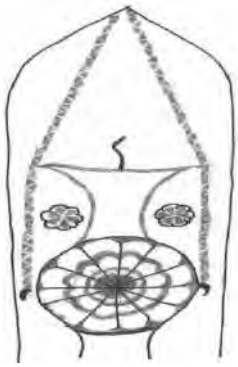
Fot.24,no:12

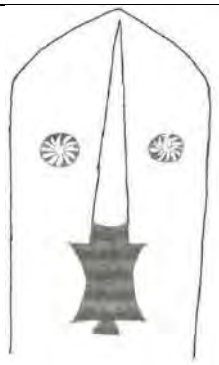
Fot.25,no: 13

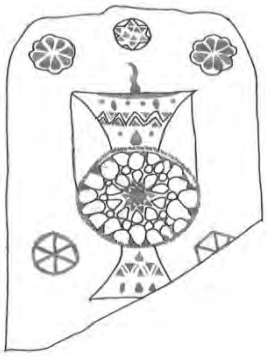
Fot.26,no:14


Çiz.1,no:1

Çiz.2,no:2

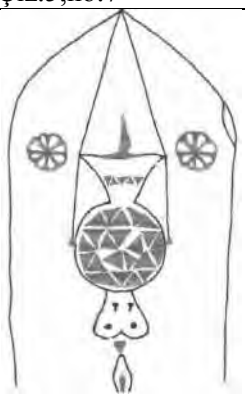

Çiz.3,no:4

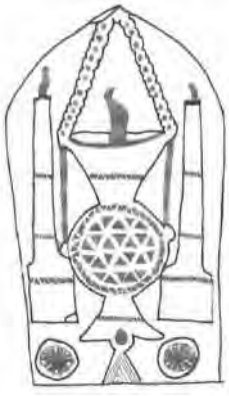

Çiz.4,no:6


Çiz.5,no:7

Çiz.6,no:8

Çiz.7,no:10


Çiz.8,no:11


Çiz.9,no:12

Çiz.10,no:14

Tablolar Tablo-I Genel

SIRA NO:1	TARİH	KİTABE YAZI ŞEKİLLERİNİN DİZİLİŞİ		BUGÜNKÜ DURUMU			TÜRÜ		MALZEME	YAPIM VE SÜSLEME TEKNİĞİ		
MEZAR TAŞI SIRA NUMARASI	MİLADİ TARİH	DİAGONAL EKSENDE	YATAY EKSENDE	SAĞLAM		HASAR GÖRMÜŞ	ERKEK	KADIN	MERMER	OYMA	KAZIMA	KABARTMA
				DİK DURUŞ	DEVRİK - YERDE							
ÖM1	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X	X		X	X	X	X
ÖM2	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X			X	X	X	X
ÖM3	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X		X	X	X	X	X
ÖM4	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X			X	X	X	X
ÖM5	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X			X	X	X	X
ÖM6	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X			X	X	X	X
ÖM7	XV-XVI.yy.olabilir		X		X	X	X		X	X	X	X
ÖM8	XV-XVI.yy.olabilir.		X		X	X			X	X	X	X
ÖM9	XV-XVI.yy.olabilir			X					X	X	X	
ÖM 10	XV-XVI.yy.olabilir.				X	X			X	X		X
ÖM 11	XV-XVI.yy.olabilir.			X		X			X	X	X	X
ÖM 12	XV-XVI.yy.olabilir.			X		X			X	X	X	X
ÖM 13	XV-XVI.yy.olabilir.			X		X			X	X	X	X
ÖM 14	XV-XVI.yy.olabilir.		X	X		X			X	X	X	X

ÖM=Örnik Müzesi

Tablo-II, Bitkisel-Geometrik-Nesneli Bezemeler-Ölçüler

TABLO SIRA NO	BİTKİSEL BEZEMELER							GEOMETRİK BEZEMELER					NESNELİ BEZEMELER				ÖLÇÜLER (CM)
MEZAR TAŞI SIRA NO	KIR ÇİÇEĞİ	KIVRIK DAL	PALMET	ROZET	RUMİ	SERVİ	YAPRAK	ÇARKIFELEK	MADALYON	MÜHRÜ SÜLEYMAN	TESTERE DİŞİ	YILDIZ	KANDİL	PÜSKÜL	ŞAMDAN	ZİNCİR	BOY EN KALINLIK
İM1	X												X			X	125x 54x8
İM2	X		X	X	X					X	X		X	X	X		46x 42x6
İM3	X		X		X								X			X	56x 31x8
İM4	X		X	X	X				X				X			X	73x 31x9
İM5	X			X			X						X				51x 54x8
İM6	X		X		X			X							X		60x 30x6
İM-7	X		X	X	X				X	X	X		X				70x 44x7.5
İM8	X		X	X	X	X	X		X				X			X	76x 34x9
İM9															X		61x 37x10
İM10	X		X				X						X			X	54x 26x9
İM11	X			X					X	X	X	X	X	X			60x3 4x6
İM12			X						X	X	X		X	X	X	X	57x 27x14
İM13			X												X		50x 35x9
İM14	X	X	X				X						X				112x 47x15

İM=İznik Müzesi

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 663-681, ANKARA-TURKEY

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN OSMANLI'YA ARMAĞANI: GAZETE TÜRK BASININ DOĞUŞU

Ali BUDAK[*]

ÖZET

Osmanlı İmparatorluğu'nda basın tarihi, genel olarak, 1831 yılında çıkmaya başlayan *Takvîm-i Vekâyi* ile başlatılmaktadır. Gerçekten de gazete denilebilecek ilk Türkçe iletişim aracı *Takvîm-i Vekâyi*'dir. Ne var ki, sosyal bilimlerde olaylar gibi olgular da bir anda ortaya çıkmazlar. Daima, bir hazırlık dönemleri vardır.

Böyle bakıldığında, *Takvîm-i Vekâyi*'in de aslında, uzun sayılabilecek bir sürecin devamı olduğu açıkça görülmektedir. Osmanlı'nın bu ilk resmi gazetesine gelmeden önce, en az iki tecrübe aşamasından söz etmek gerekmektedir.

Bu tecrübelerden biri İstanbul'da, diğeri İzmir'de yaşanmıştır. İstanbul'daki ilk adımları; Fransız Elçiliği'nce yayımlanan Fransızca üç bülten oluşturmuştur. Fransız İhtilali'nin fikirlerini yaymayı amaçlayan bu bültenler; "Le Bulletin de Nouvelles", "La Gazette Française de Constantinople" ve "Mercure Oriental" adlarını taşımaktadırlar.

İzmir'deki gazetecilik girişimlerinde de yine Fransızlar'ın payı bulunmaktadır. Fakat bu defa amaç, kentteki Fransız tacirlerini dünyadaki gelişmelerden haberdar etmek ve onların haklarını korumaktır. "Le Smyrnéen", "Le Spectateur Oriental" ve "Le Courrier de Smyrne" adlı bu yayınların dili de doğal olarak Fransızcadır.

Çalışmamız, Osmanlı İmparatorluğu'nda gazeteciliğin doğuşunu, işte bu hazırlık safhalarıyla birlikte yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece, hem, *Takvîm-i Vekâyi*'in ne tür bir algı ve gayeyle çıkarıldığının, hem de sonrasındaki özel gazeteciliğin temellerinin nasıl atıldığının, çok daha geniş bir açıyla izlenebileceğini umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Fransız Devrimi, Elçilik Bültenleri, İzmir Gazeteleri, Türkçe Gazeteler, II. Mahmud, Takvîm-i Vekâyi, Le Moniteur Ottoman.

* Doç. Dr. Yeditepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: alibudak@yeditepe.edu.tr

THE FRENCH REVOLUTION'S GIFT TO THE OTTOMANS: THE NEWSPAPER

THE EMERGENCE OF TURKISH MEDIA

ABSTRACT

The beginning of the history of journalism in the Ottoman Empire is generally accepted to have occured with the publication of Takvim-i Vekayi, a journal of official character, in 1831. Actually, the first mass communication medium which can be called a newspaper is "Takvim". However, like social events, social phenomena do not emerge instantly either. They is always a preparatory stage involved.

From this point of view, it is noted that actually Takvim was also the continuation link of a fairly long chain of events by Ottomans. We can in fact mention two important turning points experienced by the Ottomans prior to the emergence of this official gazette.

One of these experiences suffered in İstanbul and another one is in İzmir. The first steps in İstanbul was composed of three bulletins issued by French Ambassy in French language. These bulletins which was aiming to spread the ideas of French Revolution entitled as "Le Bulletin de Nouvelles", "La Gazette Française de Constantinople" and "Mercure Oriental".

The journalism attempts is İzmir also provided by the French people. However the target in this time was to inform the French traders in the city from the world news and protect their rights in the Empire. The publication language of the "Le Smyrnéen", "Le Spectateur Oriental" and "Le Courrier de Smyrne" was naturally French.

Our study aims to reassess the emergence of journalism in the Ottoman Empire together with these aforementioned preliminary periods. Thus, in this manner, we hope that it will be possible to trace both the sort of conception the ultimate purpose with which Takvim-i Vekayi was published and how the foundations of private journalism were cast thereafter, with a much broader perspective.

Key Words: French Revolution, Embassy Bulletins, İzmir [Smyrna] Journals, Turkish journals, Mahmoud the Second, Takvîm-i Vekâyi, Le Moniteur Ottoman.

I. HAZIRLIK SAFHASI

I.1.Birinci Aşama: Elçilik Bültenleri

Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde iletişim amaçlı ilk yayın organları olarak Fransızca üç bülten dikkati çekmektedir. Bunların birincisi; Eylül 1795'ten Mart 1796'ya kadar yayımlanmış olan "Le Bulletin de Nouvelles", ikincisi; Eylül 1796'dan Mayıs 1797'ye kadar çıkarılmış "La Gazette Française de Constantinople" ve üçüncüsü; Mayıs 1797'den Temmuz 1797'ye, sadece üç ay devam ettirebilmiş "Mercure Oriental"dir. İstanbul'daki Fransız Elçiliği'nce özel olarak kurulmuş bir matbaada basılan bu yayınlar, ilk anda Türk basın tarihinden çok Fransız basın tarihiyle ilişkili görülebilir. Bu görüş pek de yanlış olmaz. Zira, dilleri Fransızcadır. Üstelik

öngörülen hedef kitleleri de Türkler değil Fransızlardır. Fransız Devrimi'ni ve fikirlerini ülke dışında yaşayan Fransızlara iletmek ve onları da yeni Cumhuriyet rejimine kazandırmak amacıyla çıkarılmışlardır. Osmanlı Devleti içinde yaşayan Fransızlar böylece ülkelerinde olup bitenleri, yeni kanunları ve kavramları öğrenebileceklerdir.[1]

Fakat, biraz daha ayrıntıya girildiğinde, bu üç yayın organının sadece Fransız basın tarihine ait sayfalar olarak kabul edilemeyecekleri de açıkca görülür. Politik bir gaye taşıdıkları muhakkaktır, ama hedeflerinin yalnızca Fransızlar olduğu kuşkuludur. Onca masraf ederek "Devrim cumhuriyetinin çıkarlarına en uygun biçimde hizmet etmek, konvansiyon bültenini ve yasalarını tanıtmak" üzere Marsilya yoluyla İstanbul'a iki matbaa makinesi getirten, özel harfler döktürten Fransiz Elçiliğinin, Osmanlı halklarını, sözkonusu proganda atağının kapsamı dışında tuttuğunu zannetmek safdillik olur.

Zira, Fransız Devrimi, ilk yıllarında, Avrupa devletleri tarafından önemli bir olay olarak görülmemiş, daha çok, bir iç savaş gibi algılanmıştır. Bazıları, Fransa'nın bu iç savaştan zarar göreceği ve zayıf düşeceği umuduyla sevinip ellerini ovuştururken, bazıları da XVI. Louis'nin yargılanması ve başının kesilmesiyle başlayan ve İnsan Hakları Beyannamesi'nin bütün Avrupa'ya yayılmak istenmesiyle devam eden gelişmeleri, ilahî hak temelleri üzerine kurulmuş kendi düzenlerine bir tehdit olarak kabul etmişlerdi. Elbette Fransa'ya karşı cephe almışlardı. Zira, İngiltere hariç, bütün Avrupa monarşileri henüz ilahî hak prensibine dayanmaktaydılar.

Yeni Fransa'nın yöneticileri için de bu nedenlerle kendilerini anlatma ihtiyacı içerisindeydiler. İstanbul'da yaptıkları da, sözde Türkiye'de yaşayan Fransızlara, ama aslında Osmanlı aydınlarına yönelik bir yayıncılıktı. Zaten, dört mürettip, bir makinist ve bir müdürle matbaayı kurmuş olan devrin Fransız elçisi Verninac Saint-Moaur[2], Paris'e gönderdiği bir mektubunda;

"Matbaanın epeyce yüksek olan masraflarını mânen telafi etmek için, gerek İstanbul'daki Fransızlara Fransa Cumhuriyeti'ne dair malumat vermek, gerek Türklere, Avrupa'yı alakadar eden menafii göstermek lazımdır. Bu maksatla, her on beş günde bir ve bilhassa Fransa'dan havadis geldikçe, 6-8 sahifelik gazete çıkarmağa karar verdim. Gazete çıktıkça bir nüshasını, Türk hükümetine gönderdim."[3]

satırlarına yer vermiştir. Verninac'ın mektubundaki; "Türklere de Avrupa'yı alakadar eden menafii göstermek" cümlesi, çıkarılan yayının amacının Fransızlarla sınırlı olmadığını apaçık göstermektedir.

Esasen, Fransızlar, Osmanlı Devleti'nde bir kültür nüfuzu kurmak arzusunu öteden beri gütmekteydiler. Daha ihtilaldan önce, 1786'da, Türkiye'deki Fransız Elçisi Choiseul le Gauffier de elçilikte Arap harfleriyle baskı yapan bir matbaa kurmuştu.

Fransızların devrimlerini yaygınlaştırmak arzusunun daha somut bir göstergesi ise, aslında Verninac'ın söz konusu süreli yayını Türkçe bastırmak ve İstanbul'da dağıtmak istemesidir. Gerçi, gerekli harfler bulunamamış ve Türkçe basım gerçekleştirilememiştir, ama Verninac yine vazgeçmemiştir. 1795 Temmuzundan itibaren Fransız Sefareti tarafından Türkçe olarak "Bulletins

1 Bu dönem gazeteleriyle ilgili olarak bkz. L. Lagarde, "Note Sur Les Journaux français de Constantinople à l'époque Révolutionnaire", **Journal Asiatigue,** CCXXXVI, Paris, 1948, s. 271-276.
2 Verninac'ın İstanbul'a gelişi ve faaliyetleriyle ilgili olarak bkz. İsmail Soysal, **Fransız İhtilali ve Türk – Fransız Diploması Münasebetleri (1789-1802),** Ank., TTK, 1987, s. 134-145.
3 Bu mektup için bkz. Hasan Refik Ertuğ, **Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi**, I. cilt, İst, 1970, s. 135.

des Victoires de la Republique" belgeleri dağıtılmıştır.[4] Verninac'ın 7 Mart 1796'da memleketine dönmesinden sonra da elçilik yayınlarının, yukarıda belirtildiği gibi, "La Gazette Française de Constantinople" ve "Mercure Oriental" adlarıyla devam ettirilmesi, arkada bir devlet politikasının varlığını ortaya koymaktadır. Gerçi, İstanbul'da gazetecilik adına atılmış bu adımlar, Fransa'nın Mısır'ı istila etmesi üzerine devam edememiştir. Ancak yine de Osmanlı topraklarında bir başlangıç oluşturmuştur.

Böylece gazetecilik, Osmanlı'ya Fransız İhtilali'nin armağanı olmuştur.

I.1.1.Yayınların Fransızca Oluşu

XVIII. yüzyılın sonundaki bu başlangıcı, saman alevi gibi parlayıp sönen bir faaliyet olarak görmek mümkün değildir. Bir defa politik içeriği son derece önemlidir. Devrimin, hiç değilse sonuçları, kanunları ve yücelttiği birtakım kavramları İstanbul sınırlarına taşınmıştır. Fransız Elçisi Verninac'ın özenle belirttiği gibi, her nüshası Türk hükümetine de gönderilmiştir. Hiç şüphesiz dilinin Fransızca oluşu dolayısıyla bu bültenin okuyucusu sınırlı kalmıştır, ancak o günün şartları içinde bile olsa, büsbütün kayıtsızlıkla karşılanmış olduğunu düşünmek doğru değildir.

Çünkü, Fransa'da ihtilal gerçekleşirken tahta geçmiş bulunan III. Selim, yönünü Batı'ya çevirmiş, devleti bu istikamette yeniden yapılandırmak için samimi bir hareket başlatmıştır. Daha tahta çıkmadan sarayın dışındaki dünyaya ve özellikle Avrupa'ya derin bir ilgi duyan III. Selim'in, şehzade iken Fransa Kralı XIV. Louis ile yazışmalar yaptığı, çevresinde de Avrupa'da olup bitenlere ilgi duyan bir ekip oluşturduğu bilinmektedir.[5]

Diğer yandan, Fransızca gazetelerinin en önemli hedef kitlesi, hiç şüphesiz, Osmanlı İmparatorluğu içindeki gayrimüslim topluluklarıdır. Fransızca, imparatorlukta yaşayan azınlıkların ortak dilidir. Yeni Osmanlı eğitim kurumlarından başka, Rum veya Ermeni eğitim kurumlarında da okutulmaktadır. Okuryazar oranı çok yüksek olan gayrimüslimler, Fransız İhtilali'nden sonra yayılan düşüncelere açıktırlar. Fransızların, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki kültürel nüfuzunu sürdürmek, geliştirmek ve kendi amaçları için kullanmak isterken, gayrimüslimleri dikkate almaması söz konusu olamaz. Bir taraftan Osmanlı Devleti'ni kendi yanlarına çekmeye çalışırken, bir taraftan da Ruslarla savaşa tutuşturmak için ellerinden geleni yapan özel görevli(!) Fransız elçileri, herhalde, imparatorluk içindeki hassas dengeleri bozmanın hesaplarını da yapmış olmalıdırlar.

I.1.2. Milliyetçilik Tohumları

Fransız İhtilali'nin beslediği fikirlerinin en belirgin etkileri, önce Hristiyan cemaatlerin okur yazar üyeleri arasında görülmüştür. Avrupa'daki gelişmeleri izleyip ilk yansıtanlar ise, belli başlı bütün Avrupa limanlarıyla olan ticaret bağlantıları sayesinde Rumlar ve Avusturya'ya olan ihracatları yoluyla Orta Avrupa ile devamlı temasta bulunan Sırplar olmuştur. İlginçtir, Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" kavramlarından sadece birincisi, bu cemaatler arasında rağbet bulmuştur. Ancak, onlar özgürlüğü yurttaşlık haklarının değil, ulusal bağımsızlığın teminatı olarak, yani milliyetçilik olarak algılamışlardır.[6] Milliyetçilik, Osmanlı İmparatorluğu'na, devrimi yayma çabalarının bir sonucu olarak girmiş, önce Balkanlar'da olmak üzere dalga dalga yayılmış ve İmparatorluğun çözülme sürecini başlatmıştır.

4 Gerard Groc, "Türkiye'de Fransızca Basın", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İstanbul Üniversitesi Yay., 1985, s. 57. (3 numaralı dipnot).
5 Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi** (Turkey A Modern History), İst, İletişim, 1993, s. 39.
6 Erik Jan Zürcher, **a.g.e.,** s. 47.

I.1.3. Osmanlı Yönetiminde Gazete Algısı

Bütün bu dolaylı dolaysız yansımalarına rağmen, niçin Osmanlı yöneticileri bu etkili silaha, yani gazeteye kendileri de sahip olmak istememiştirler? İlk akla gelen, bütün bu olup bitenin dışkaynaklı olabileceğinin farkedilmemesi, haricî birtakım etkenlerin İstanbul'a taşınmış olabileceğinin anlaşılamamasıdır.

Yine de, 1809 yılında gazetelere birtakım sınırlandırmaların getirilmişolması,[7] Osmanlı bürokratlarının bu gücün farkında olduklarını göstermez mi? Ne var ki, bu farkındalık, onları engelleme yönünde tehazür etmiştir. Bunun da sebebini, belki, Osmanlı Devleti'nde her zaman çok önemli bir etken olan iç siyasette aramak gerekir. III. Selim son derece bilinçli, ne yapacağını bilir bir padişah olarak devletin eksiklerinin farkına varmış,çözümü yeni Batılı değerlerde görmüşve bunları kendi öncelik sırasına göre uygulamaya da koymuştur. Ne var ki, Nizam-ı Cedîd bütünüyle hayata geçememiştir. Çünkü, yaşanan isyan sonrasında kendi vücuduyla birlikte, Batı'ya dönük bütün projeleri de rafa kaldırılmıştır. Eğer III. Selim indirilmemişve katledilmemişolsaydı hiç şüphe yoktur ki, bu modernleşme aracının kullanılması, yani Türkçe gazeteler için bir çeyrek yüzyıl daha beklemek belki de gerekmeyecekti..

Bu gecikmede başka faktörler de büyük önem taşımaktadır. Her şeyden önce, basın, matbaa sektörünün bir çocuğudur. Türkçe matbaacılık da, her ne kadar azınlık matbaalarının varlığı çok eskilere dayansa da[8], haklı-haksız birçok sebepten dolayı Osmanlı Devleti'nin hayatına Batı dünyasına göre bir hayli geç girmiştir. Çok basit bir gerçektir, basma tekniğinden mahrumsanız, elbette, gazete çıkaramazsınız.

Bu kadar, belki bundan da önemli bir başka sebep, Osmanlı Devleti'nde okur yazar oranının son derece düşükolmuşudur. Azınlık matbaaları çok daha önceleri ortaya çıkmıştır, çünkü, azınlıkların okuma yazma oranları, Müslüman Türklere göre daha yüksekti, hepsinin cemaat idareleri ve kiliseleri, bunlara bağlı ilk ve orta okulları vardı. Azınlıklar üzerinde devletin siyasî baskısı da hemen hemen hiç yoktu, otoritesi gevşekti. İstanbul'a uzak köşelerde bile dünyanın siyasî gidişini izleyen azınlıklar, azınlık kuruluşları mevcuttu. Azınlıkların bu sosyal teşkilatlanmaları yanında ekonomik alandaki üstünlüklerini de unutmamak lazım. Ticaret hayatı, hatta tarım, büyük ölçüde onların ellerinde toplanmıştır. Ekonomik üstünlük, kent hayatında azınlıklara daha müessir söz hakkı sağlamaktaydı. Bu sosyal ve ekonomik durum, azınlıkların kendi dillerinde basım yapan matbaalara, kitap, dergi, gazete sahibi olmalarına imkân vermekteydi[9].

Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu'nda basının Batı dünyasına göre geç ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri de, herhalde, İmparatorluğun kapitalizmle geç tanışmasıolmalıdır. Zira, basın Batı'da kapitalizmin gelişmesiyle yaygınlaşmıştır.[10]

7 Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Basınının Başlangıcı Üzerine Bazı Düşünceler", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu, (6-7 Aralık 1999**), Ank., GÜ İletişim Fakültesi Yayını, s. 8-11.
8 Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi matbaaları XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılın başlarında, Ermeni matbaaları XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Rum matbaaları da XVII. yüzyılın ilk yarısında kurulmuşve kısa sürede, yurdun hemen her tarafına yayılmıştır.

9 Hasan Refik Ertuğ, "Türkiye'de Yabancı Dilde Basına Genel Bakış", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İst., GÜ Yayını, 1985., s. 78.
10 Korkmaz Alemdar, "Osmanlı Basınına Genel Bakış", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu**, 6-7 Aralık 1999, Ank., GÜ İletişim Fakültesi Yayını, s. 1.

I.2. İkinci Aşama: İzmir Gazeteleri

Gazete-ekonomi ilişkisi, ya da sermayenin gazeteyi nasıl doğurduğu, Türk basın tarihinde ikinci büyük aşama olarak nitelendirilen[11] İzmir gazeteciliğinde apaçık görünmektedir. Burada, İstanbul'da elçilikte hazırlanan resmî bültenlerin hayli ötesine geçilmiş, içeriden ve dışarıdan birtakım haberlerin gelişim çizgileriyle verilmeye çalışıldığı, az çok düzenli bir süreliyayına ulaşılmıştır. Çünkü, son derece işlek limanıyla bu Ege kenti çok hareketli bir ticaret merkezidir.

İzmir gazeteciliğinde de Fransızlar birinci derecede rol oynamış, onlar da yayımlarını Fransızca olarak yapmışlardır.[12]

Fransa, XVIII. asrın sonlarına doğru Türkiye'de geniş bir ticaret hacmine sahip olmuştur. İhtilal arifesinde, Fransızların Osmanlı imparatorluğu hudutları içinde seksen kadar ticarî müessesesi mevcuttur. Fransız teb'ası, Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1536 tarihli kapitülasyon antlaşmasıyla teminat altına alınmış imtiyazlar sayesinde, ayrı ve muhtar bir topluluk (Nation) halinde yaşamaktadır. Yine bu yakınlıkla Fransızların İstanbul, İzmir, Selanik, Kuron (Mora), Hanya (Girit), Rodos, Kıbrıs, Bağdat, Halep, Şam, Sayda, İskenderiye gibi başlıca liman ve şehirlerde konsoloslukları bulunmaktadır. Babıâli de,,Fransızlara ve Fransız kurumlarına genellikle dostça, müsamahakâr ve hatta himayekâr davranmaktadır.[13]

1815'te Napolyon Savaşları'nın sona ermesi Akdeniz'de ticaretin gelişmesine yaramış, bu çerçevede İzmir de büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Kentte, başta Marsilya olmak üzere Akdeniz'in diğer işlek limanlarıyla işi ilişkileri kurmuş bir tüccar grubu oluşmuştur. Yani, XIX. yüzyıl başlarında İzmir'de çok sayıda yabancı tüccar, özellikle Fransızlar kümelenmiş durumdadır. Dolayısıyla karşılıklı haber ihtiyacı son derece artmıştır. Ve bu mecburiyetten doğmuş, geçici ve iğreti bir kümelenişe gibi görünmemektedir. İzmir'de ticaret kadar canlı bir sosyal hayat meydana gelmiştir. Fransız tüccarlar çeşitli meslek örgütleri oluşturmuşlar, hatta bir ticaret odası bile kurmuşlardır. Fransa'da ihtilalle başlayan değişim ve dönüşüm, sanki onları bulundukları yere daha çok bağlamıştır. Yeni rejimi destekleyenler hâlâ kafalarında bir yığın soru işareti taşırken, önemli bir bölümü açıkca krallığı cumhuriyete tercih etmekte, gelişmeleri biraz kırgın ve küskün, ama, bir gün yeniden eskiye dönüleceğinin umuduyla izlemektedir.

I.2.1. Le Smyrnéen - Le Spectateur Oriental

Fransız tacirlerden Charles Tricon'un, 1824 Ocağında İzmir'de, "Le Smyrnéen" adlı aylık bir Fransızca gazete çıkarmaya başlaması, ister taraftar, ister muhalif, her durumda, Fransa'da olup bitenden haberdar olmak isteyen, bir kitleniniş çevrelerini yakından gözlemek, ticareti etkileyebilecek faktörleri izlemek ihtiyacının bir sonucudur. Bir süre düzensiz aralıklarla ve güçlükle çıkarılabilen "Le Smyrnéen", kısa bir süre sonra el değiştirmiş, yine kentte işi yapan bir Fransız olan M. Roux'nun kontrolüne geçmiştir.

Bu sırada Mora'daki Yunan isyanı yayılarak devam etmektedir. Osmanlı hükümeti, ayaklanmayı bastırmak için yoğun çaba harcamakta, ne var ki, istediği sonucu alamamaktadır. Yeniçeriler, sanki askerliği unutmuş gibidirler. Geride çoluk çocuklarıyla işi ve güçlerini bırakmış olan milis güçleri, isteksiz isteksiz savaşmakta, girdikleri hemen her mücadeleyi kaybetmektedirler.[14] Rum ayaklanmacılar, denizlerde de ticaret gemilerini harp gemilerine

11 Gerard Groc, "Türkiye'de Fransızca Basın", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İstanbul Üniversitesi Yay., 1985, s. 57.

12 Fransız Elçiligi bültenleri ve İzmir Gazeteleriyle ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz; Ali Budak, Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme, İst, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2008, s. 235-254.

13 Soysal, **a.g.e.,** s. 41.

14 Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Cilt: V, Ankara TTK Basımevi, 1988, s. 115.

çevirmiştir, Türk filosuna kafa tutmaktadırlar. Korsanların fırsat buldukça yaptıkları saldırılar Akdeniz ticaretine büyük zararlar vermektedir.

Yeni sahibinin idaresinde "Le Smyrnéen", Rum isyanını destekler nitelikte yayın yapmaktadır. Bir Türk kentinde Türk menfaatlerine aykırı bu gazetecilik yönetimin gözünden kaçmaz, devrin reisü'l-küttabı (Hariciye nazırı) Fransa elçiliği tercümanını çağırarak, "Le Smyrnéen"den duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Reisü'l-küttab'ın şikâyetini değerlendiren Fransız elçisinin verdiği talimatla, İzmir'deki Fransa Konsolosu M. David, gazete sahibinin dikkatini çeker. Fakat gazete, zaten o sıralarda yayımını durdurmuştur. Belki gördüğü bu baskı ve aldığı tepkiler yüzünden, belki gazeteyi yayımlamakta maddî olarak zorlandığı için, Monsieur Roux, "Le Smyrneen"i Ekim 1824'te, Monsieur Didier'e devreder.

Aylık gazete "Le Smyrnéen", Didier'in eline geçtikten sonra, önemli değişikliklere uğrar. Didier, ilk iş olarak, İzmir'in köklü işadamlarından matbaacı Monsieur Vigoureux ile ortaklık kurar, sonra da gazetenin adını "Le Spactetateur Oriental"e çevirir. Yeni gazete aynı zamanda, cumartesi günleri çıkan haftalık bir yayın organına dönüştürülmüştür. Gazete daha ilk sayısından itibaren ağır başlılığı ile hem büyük ilgi hem de takdir toplar. Çünkü gazete yeni adıyla birlikte politikasını da tamamıyla değiştirmiştir. İlk çıktığı zamanki gibi, Yunan isyanını desteklememekte, tam aksine, Akdeniz'de ticaret gemilerine saldırılarından dolayı Rum korsanlara açıkça cephe almaktadır. Yapılanların yanlışlığına aktif ve şiddetli bir karşı çıkış söz konusudur. Çünkü Akdeniz'de zarar gören ticaret gemilerinin önemli bir bölümünü İzmir'den Avrupa'nın çeşitli merkezlerine yük taşıyanlar meydana getirmektedir. Dolayısıyla "Le Spactetateur Oriental", bu akıllı tavır ve yaklaşımıyla, XVII. yüzyıldan beri ticaret amacıyla o bölgeye yerleşen Fransızların yanı sıra, diğer yabancılara ve onların etkisiyle Fransızcaya büyük ölçüde aşina olan Türklerden oluşan[15] hedef kitlesinin nabzını tutmayı başarmış, İzmir'de ticaret yapan Fransızlarla diğer yabancıların sesi olmuş, onlar tarafından sahiplenilmiştir.

Ne var ki, İzmir'deki Fransız tüccarların menfaatleriyle Fransa hükümetinin menfaatleri çelişmektedir. Fransa, İngiltere ve Rusya ile birlikte Yunan istiklal mücadelesini desteklemektedir. Bağımsız bir Yunanistan'ın kurulması, Osmanlı Devleti'ne karşı farklı hesapları olan her üç devletin de politikalarına uygun düşmektedir.

"Le Spectateur Oriental"in bu şartlarda, Türk devletinin yanında yer alması ve Avrupa'da Osmanlı politikalarının savunucusu olması son derece önemli ve çarpıcı, bir o kadar da dikkat çekicidir. Nitekim, İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Stratford, İzmir'deki Fransızca gazetenin kendi resmî politikalarına aykırı duruşunu Babıâli nezdinde şiddetle protesto etmiş, yayımların durdurulmasını istemiştir. Fakat "Le Spectateur Oriental" yöneticileri, geri adım atmak bir yana, İngiltere elçisini, bu dayanaksız girişimi ve buyurgan yaklaşımından dolayı kınamış, Türklerin haklı davalarını savunmaya devam edeceklerini açıklamışlardır. Öyle de yapmışlardır. Bunun üzerine İngiliz büyükelçisi, söz dinlemeyen Fransız gazetecileri, kapitülasyonlardan kaynaklanan hakların kullanılması için, İzmir'deki Fransa Konsolosluğu'na şikâyet etmiş, derhal kendisinden özür dilenmesini istemiştir. Gazete, 14 Temmuz 1826 tarihli nüshasında kısa bir tarziye yayımlamış, ne var ki, bu İngiliz elçiyi tatmin etmemiş, yöneticilerin cezalandırılmasına yönelik baskısını sürdürmüş, nihayetinde Fransa konsolosu, kendi arzularına uyacak ve direktiflerine göre yayın yapacak bir başyazar bulununcaya kadar "Le Spectateur Oriental"i kapatmıştır.

15 L. Lagarde, "Note Sur les journaux Français de Smyrne a l'époque de Mahmoud II", **Journal Asiatique**, 1950, s. 103-144.

Didier, gazetesini tekrar açabilmek için başvurunca kendisinden, artık bu tür yayımcılık yapmaması istenir. O da daha ılımlı ve uyumlu habercilik için söz verir ve gazetesini tekrar açar. Çünkü, geçen sürede, hem büyükelçi hem de İzmir konsolosu değişmiştir. Ne var ki Didier, gazetesinin politik çizgisini değiştirmemiştir. Belki, Fransa'da ihtilalden sonra yavaşyavaşyayılıp yaygınlaşan hürriyet havasının, içeridekiler kadar dışarıdaki Fransızları da etkilemiş olmasından, belki de, dayandığı okuyucu kitlesinin çıkarları öyle gerektirdiğinden, "Le Spectateur Oriental", başta Fransa olmak üzere, İngiltere ve Sardunya hükümetleri ve uygulamaları aleyhine yazılar yayılmaya devam etmiştir.[16] Gazetede Fransa Büyükelçiliği'ne yapılan eleştirilerin başında, alınan harçların fazlalığı gelmekte, bu yöndeki şikâyetler dile getirilmektedir. Bu defa, "Le Spectateur Oriental"in karşısında bizzat Fransız büyükelçisi vardır. Büyükelçi, kendisini ve dost ülkelerin yöneticilerini hedef alan yayımlara son verilmesini, aksi takdirde, "daha ciddi yaptırımlara başvuracağı" tehdidinde bulunmuş,[17] bundan da sonuç almıştır. Didier çekilmek mecburiyetinde kalmış, gazetenin yönetimine, avukat soydaşı Alexsendre Blacque geçmiştir.

I.2.2. İlkeli Bir Gazeteci: Alexendre Blacque

Hukuk eğitimini Fransa'da yapmış olsa da Alexendre Blacque, İzmir'deki ticaret ve matbuat âleminin de yabancısı değildir. Ticaret mümessili olarak çalışmakta, gazetelerde yazılar da yayımlamaktadır. Fransız işadamlarının güvenini kazanmış olmanın yanında,sağlam bir Türk dostudur ve Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkışık durumun farkındadır. Gazetesinde ciddi ve makul yazılarla çıkış yolları aramış, bilgisi ve öngörüsüyle yalnız halkın değil, zamanın diplomatlarının da takdirini kazanmıştır.[18] Çünkü geniş ve gerçekçi bir bakış açısı ortaya koymuştur.

"Blacque, II. Mahmud'un başlattığı kendi deyimiyle Türk devrimini, Fransız devrimi çizgisinde bir evrensel adım olarak selamlamakta, Türklerin de Avrupalı devletler arasında yerini alma hakkı olduğunu savunmaktadır. Batılı kafa kafasını ve mantığını çok iyi bilen bir Batılı tarafından yapılan bu savunma son derece büyük etki yaratmıştır. İzmirli gazetecinin makaleleri dışarıda, Avrupa basınında sık sık yer bulurken, içeride sultan bunları günü gününe çevirtip okumuştur".[19]

Blacque, Türk-Yunan ilişkileri ve Akdeniz politikasına dair derin bilgisiyle Yunan bağımsızlığına karşı çıkmakta, böyle bir siyasî gelişmenin, Doğu'daki Fransız menfaatlerine de zarar vereceğini düşünmektedir. Blacque, güdülen bu politikanın, Fransa'nın olduğu kadar, birlikte hareket ettiği İngiltere'nin de gerçek çıkarlarına hizmet etmediğine inanmaktadır ve bu bakışaçısı, imparatorlukta yaşayan Fransızlar, hatta diğer yabancı tacirler tarafından paylaşılmaktadır. Alexendre Blacque'ın hücumlarından, 23 Nisan 1827'de Yunanistan'da cumhurbaşkanlığına seçilen Count A. Capo d'lstrias (Capo d'Ystria) da kurtulamamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nu meşgul eden gailelerin, şekli ve mahiyeti ne olursa olsun, Rusya tarafından, ya doğrudan doğruya yahut dolambaçlı yollardan tahrik edildiğini, içerideki yabancıların kolaylıkla görebildikleri anlaşılmaktadır. Bir aralık Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu tutar gibi görünen Fransa ve İngiltere, bu defa Rusya ile anlaşma zemini arar.. Öteden beri A. Blacque'ın yazılarından rahatsızlık duyan ve kendilerine büyük zarar verdiğini düşünen Ruslar, işte bu yakınlaşmayı fırsat sayarak elçileri vasıtasıyla Fransa'yı sıkıştırırlar.

16 İzmir gazeteleri ile ilgili ayrıntı için bkz. Hasan Refik Ertuğ, **Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi**, I. Cilt, İst, 1970, s. 135- 143. Ayrıca, Hasan Refik Ertuğ, "Türkiye'de Yabancı Dilde Basına Genel Bakış", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İst, İÜYayını, 1985., s. 80-85, Gerard Groc, "Türkiye'de Fransızca Basın", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-17-18 Mayıs 1984, İstanbul Üniversitesi Yay., 1985, s. 57-59.

17 Selim Nüzhet Gerçek, **Türk Gazeteciliği**, İst, 1931, s. 22.

18 A. Baratta, **Constantinopoli effigiate e descritte Foutana**, Torino 1840, s. 326.

19 Orhan Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İst, 2006, s. 22.

istekleri, gazetenin yayınlarındaki sertliğin hafifletilmesidir. Fransız elçiliği, yine konsolosluk aracılığıyla, yayınlarını yumuşatması konusunda Blacque'i uyarır (23 Ağustos 1827). "Le Spectateur Oriental"in sahipleri A. Blacque ile Vigoureux, elçiliğe bildirilmek üzere, konsolosa şu cevabı verirler:

"Fransa elçiliği bu meseleler hakkında ne düşünüyorsa, bize bildirsin ki, neşriyatımızda, elçiliğin nokta-i nazarı ile tezat haline düşmeyelim."

Tahmin edilebileceği gibi, elçilik, istenilen talimatı gazetecilere veremeyecektir. Gazete de doğru bildiği yolda yürüyecek, yayınlarına aynı şiddetle devam edecek, sonuçta, Fransa, İngiltere ve Rusya aleyhinde sayılan bir yazısı yüzünden, 11 Ekim 1827'de Fransa Konsolosluğu'nca bir ay müddetle kapatılacaktır. Ancak, Blacque ve Vigoureux'yu bu da durduramamıştır. Yapılan baskıları ve uygulanan sansürü, çeşitli zeminlerde protesto ederken, bir taraftan da "Le Spectateur Oriental"in kapalı kaldığı müddet içinde, tüccar olan okurlarına hizmete devam maksadıyla, içinde yalnız iktisadî haberler bulunan bültenler neşretmişlerdir. Bir aydan fazla bir süre kapalı kaldıktan sonra 16 Kasım 1827'de okuyucularıyla tekrar buluşan "Le Spectateur Oriental", Osmanlı Devleti çıkarları lehindeki tutumunu eskisi gibi sürdürmüştür. İzmir'in ticarî hayatına verdikleri zararlar cezasız kalan vurguncu Rumların eylemleri devam ederken, 20 Kasım 1827 tarihinde Navarin baskını gerçekleştirilmiş; tabii olarak, ortada bir savaş durumu olmadığı halde Türk savaş gemilerini batıran Fransa, İngiltere ve Rusya ile ilişkiler çok gerilmiş ve kopmuştur. 8 Aralık 1827'de elçiler de karşılıklı olarak geri çekilmiştir. Fransa büyükelçisi memleketine dönerken, geminin Urla limanına uğramasından faydalanarak, İzmir ve havalisindeki Fransızları temsilen kendisini ziyaretine gelen A. Blacque'i kabul etmiş, ancak, onun İzmir'de yaşayan Fransızların vaziyetlerine ilişkin değerlendirmelerini ve geleceğe dönük uyarılarını, belki şimdiye kadar hakkında hep olumsuz görüşler dinlediği için pek kulak asmamıştır. Elçinin ayrılmasının ardından, 23 Aralık 1827'de, İzmir'deki Fransız Konsolosluğu da kapanmış, Fransızların menfaatlerini korumak vazifesi Hollanda Konsolosluğu'na verilmiştir.

"Le Spectateur Oriental", yayın çizgisini aynı doğrultuda sürdürmektedir. Elçinin dönmesi ve konsolosluğun kapatılmasıyla Fransız azınlığın içine düştüğü yalnızlık, gazetenin 300. sayısına dramatik bir şekilde yansımıştır. Fransa'nın, İngiltere ve Rusya'nın dümen suyundaki Avrupa politikasıyla kendi vatandaşlarının çıkarlarını ihmal ettiği ve onları bir kenara ittiği görüşü dile getirilmiş, "Yalnız başkalarının yararını dikkate alan bir siyaset takip eden Fransız kabinesinin basiretsizlik ve zaaf içine düştüğü" vurgulanmıştır. Gazeteye göre, "Himayesiz kalan Fransızlara Türk devleti sahip çıkmış ve onları bir baba şefkatiyle koruması altına almıştır". Halbuki, "Fransa, bu badireye sebepsiz girmiş, ananevî ve samimi bir münasebeti bu suretle ihlal etmiştir. Bu isabetsiz politika, herhalde kınanacak ve Fransız umumî efkârı bu vaziyetin vehametini layıkı ile anlayarak mesullerini araştıracaktır."

I.2.3. Babıâli'nin Aczi

Bundan sonraki süreçte, "Le Spectateur Oriental"in cesur ve ilkeli yayıncılığını devam ettirmesi ne kadar ilgiye ve saygıya değerse, kapitülasyonlardan doğan hakların haksız kullanımı karşısında, Babıâli'nin, çok zaman, elleri kolları bağlı bir acizliğin pençesinde kıvranması o kadar kahredicidir. Egemen bir devletin, kendi toprakları üzerinde çıkan bir gazetenin, yabancı bir devlet elçisi veya konsolosu tarafından kapatılmasına izin vermesi, sahibine baskı yapılmasını ve yazılarına müdahale edilmesini sessizlikle karşılaması şaşırtıcıdır. Kaldı ki, o gazete ülkenin çıkarları lehine yayın yapmakta, yabancı uyruklu da olsa, o gazetenin sahibi Osmanlı Devleti'nin haklarını savunmaktadır. Yabancılar, sahip oldukları ayrıcalıklarla kendi ülkelerinde olduklarından daha özgürdürler. Hele elçilikler ve konsolosluklar, âdeta devlet içinde devlet gibidirler. Yalnızca uyruklarının menfaatlerini korumakla kalmamakta, devletin iç işlerine bile karışmaktadırlar. O

kadar ki, Fransa ve Đngiltere, Osmanlı Devleti'yle siyasî ilişkilerini kesmiş,elçilerini geri çağırmış ve konsolosluklarını kapatmış olmalarına rağmen, ellerini, Türkiye'deki uyruklarının üzerinde tutabilmişlerdir. Hatta, kapatılan Fransa'nın Đzmir Konsolosluğu görevlilerinden M. Castenia, ülkeyi bile terketmemiş,Hollanda Konsolosluğu çatısı altında vazifesini apaçık sürdürebilmiştir. Dahası, Monseeur Castenia, Türkiye'de yerleşmiş Fransızların sesi ve savunucusu Blacque'in yazılarından duyduğu büyük rahatsızlığı, "Le Spectateur Oriental"in matbaasını dağıtarak gidermeye cüret edebilmiştir. 31 Aralık 1827 günü, Urla Limanı'ndaki Fransız gemilerinden aldığı bir müfreze askerle, "Le Spectateur Oriental"in matbaasına zorla girmiş,içerideki alet, edevat ve harfleri toplatmış, Hollanda Konsolosluğu'na taşıtmıştır. Amaç, gazetenin yayınını imkânsız kılmaktır. Baskında, matbaacı Vigoureux kaçmışsa da, A. Blacque yakalanmış ve bir suçlu gibi nezarete atılmıştır. Blacque üç gün sonra Ticaret Mümessilliği'nce ödenen kefaletle serbest kalabilmiştir. Ardından da görevini ve yetkisini kötüye kullandığı gerekçesiyle M. Castenia hakkında Fransız Mahkemesi'nde dava açmış, uğranılan maddî ve manevî zararın tazminini istemiştir.

I.2.4. Le Courrier de Smyrne:

Blacque, bir taraftan da "Le Spectateur Oriental"in yerine, derhal başka bir gazete çıkarma uğraşına girmiş ve bunu da başarmıştır. Hemen yeni yılda, yani 1828 Ocak ayında, sanki araya hiçbir olay girmemiş,her şey doğal bir akış içerisindeymiş gibi, "Le Courrier de Smyrne"yi çıkarmıştır. Hedef kitle yine ildeki Fransızlardır ve gazete yine haftalıktır. Đzmir'de, Fransızca olarak yayımlanan üçüncü gazete; "Le Courrier de Smyrne"nin yayın politikası da "Le Spectetaeur Oriental"e paraleldir. Blacque, burada, yabancı devletler hakkında daha ılımlı bir dil kullanmışsa da, Rus menfaatlerine alet olan Yunan Cumhurbaşkanı Count A. Capo d'lstrias'yı devamlı surette tenkit etmekten geri durmamıştır. Yayınlardan rahatsızlık duyan Rusya harekete geçmiş ve Babıâli nezdinde şiddetle protestoda bulunmuştur. Bu baskılar altında, Babıâli, 5 Ağustos 1828'de Đzmir Mütesellimi Ömer Lûtfi Efendi'ye verdiği bir talimatla, şikâyetleri tahkik etmesini emretmiştir. Ömer Lûtfi Efendi, A. Blacque'i davet ederek açıklamalarını dinlemiş,bilvesile Türkiye'ye yaptığı büyük hizmetleri hükümetinin takdir ettiğini de bildirmiştir. Ömer Lûtfi Efendi, mesele hakkında görüşlerini sorduğu birçok tacirden de gazete hakkında olumlu sözler işitince, Babıâli'ye, "Le Courrier de Smyrne"in yayımlanmasında ülke için zarar değil, fayda gördüğünü belirten bir yazı göndermiştir. Ne var ki, müttefikler, özellikle Rusya, bu cevaptan hiç memnuniyet duymamış, Babıâli nezdinde yeniden teşebbüse geçmiştir. Bunun üzerine Đzmir mütesellimine, 31 Ağustos 1828'de, Đstanbul'dan daha kesin bir talimat verilmiş,Ömer Lûtfi Efendi, A. Blacque'i bir kere daha davet ederek, gazetedeki hücumlarını biraz hafifletmesini istemeye istemeye resmen tebliğ etmek mecburiyetinde kalmıştır. Çünkü, gelişmeleri yakından izlemiş olan Ömer Lûtfi Efendi, gazeteye böyle müdahale edilmesinin memleketin çıkarına olmadığını gayet iyi bilmektedir ve bu uygulamanın başlatıcısı olmayı hiç arzu etmemektedir. Tavrını, "şikâyet edilen gazete ve gazeteci hakkında doğrudan işlem yapabilmesi için, Fransız Elçiliği'nin müracaatta bulunması gerektiğini" ileri sürerek, Babıâli'ye de ihsas ettirmiştir. Esasen, mütesellimin önerisi milletlerarası hukuk kurallarının hatırlatılmasıdır. Ömer Lûtfi Efendi'nin diplomatik çıkışıyla gazete üzerindeki baskı biraz hafiflemiş,Fransa elçisi, Blacque'e, "Fransa'nın Doğu siyasetini bozmayacak bir siyaset takip etmesini, biraz daha itidalli ve ihtiyatlı bir dil kullanmasını" tavsiye etmekle yetinmiştir. Ancak, Rusya Elçisi M. de Ribopier işin arkasını bırakmak niyetinde değildir. Kısa bir süre sonra reisü'l-küttap efendiyi tekrar sıkıştırır ve gazetenin kapatılmasını ister. Bunun üzerine Đzmir Mütesellimi Ömer Lûtfi Efendi, bir kere daha, bir Fransız uyruğuna, başka devletin isteğiyle müdahalede bulunmanın doğru olmayacağını ileri sürmek zorunda kalır. Bu konuda söz sahibi Fransa elçisidir ve ancak onun girişimiyle harekete geçilebilir. Bir tarafta müttefik Rusya'nın yoğun baskısı, diğer tarafta Osmanlı makamlarının haklı direnişi. Nihayetinde Fransa elçisi daha fazla dayanamayarak A. Blacque'e, yayınını ılımlı bir çizgiye oturtmazsa, "Le Spectateur Oriental"in başına gelenlerin,

yeni gazetenin de başına geleceği uyarısında bulunur.31 Ağustos 1828 tarihli bu resmî yazı, Fransa, İngiltere, Rusya ittifakına muhalif tavır sürerse, gazetenin kapatılacağı anlamına gelmektedir.

Blacque, Babıâli'nin kendisine ve gazetesine sahip çıktığının farkındadır. Fakat, bütün Avrupa'ya karşı Türkiye'yi savunduğunu, uzun süre böyle devam etmenin mümkün olmadığını da bilmektedir. Baskıların dozunun giderek artacağı çok açıktır. Yine de "Le Courrier de Smyrne", Blacque yönetimindeki yayınını 1829 Haziran ayına kadar muntazam bir şekilde sürdürecek, daha sonra, kendiliğinden bırakacaktır.[20] Çünkü bu aşamada devreye, bütün bu olup biteni İstanbul'dan dikkatlice izlediği ve gözlediği anlaşılan Sultan II. Mahmud girecektir.

I.3. Üçüncü Aşama: Türkçe Gazeteler

İzmir gazeteciliğini değerlendirirken, bu tecrübenin, Türk basını için iki önemli sonuç doğurduğu söylenebilir.Bunlardan birincisi; gazetelerin Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler açısından sağlam bir köprü görevi üstlenebileceğinin anlaşılmasıdır. Bu durum her iki taraf için de geçerlidir. Avrupalılar, pek az tanıdıkları Osmanlıları, çok zaman kendi çevresinin dışından gelen haber kaynaklarıyla değerlendirmekte ve onların kaderlerini yönlendirmeye çalışmaktadırlar. A. Blacque, Fransız sefirine gönderdiği 3 şubat 1831 tarihli bir mektupta, İzmir'deki Fransız basınından; henüz kendi gazeteleri bulunmayan Osmanlılar hakkında tarafsız görüşleri yansıtabilecek tek iletişim kanalı olarak söz etmiştir. Dolayısıyla gazete, her haberin doğruluğunu araştırabilmek imkânından mahrum Avrupalı için büyük şanstır. Bu sayede Türkiye'de olup biten her şeyi doğru bir şekilde izleyebilecekler ve daha sağlıklı değerlendirmeler yapabileceklerdir. Blacque, Fransız sefirine şöyle yazmıştır:

"Yunanistan'ı görmüş olanlar, bu ülkenin gerçek durumu hakkında Avrupa'yı aldatıp aldatmadığını veya abartma yapıp yapmadığımı söyleyebilirler (...). Osmanlı hükümetine yaptıklarının doğal bir sonucu olarak, Rusya kendisine karşı girişmiş olduğum savaştan dolayı beni suçlayabilir mi?"

Blacque, sınırları içinde yayımlanan bir gazetenin Osmanlı Devleti'nin de yegâne kendini anlatma vasıtası olduğunu vurgulamış ve mektubunu şöyle tamamlamıştır: "Son olarak, yabancı kamuoyuna seslenebileceği tek organın bu imparatorluğa bırakılmasını istiyorum."[21]

İkinci sonuç, İzmir gazetelerinin İstanbul'da gerçek anlamda bir Türk basınının doğumuna yol açmış olmalarıdır. Blacque ve arkadaşlarının Türk devleti için katlandıkları zorluklar ve fedakârlık seviyesindeki eşsiz yayımcılıkları sultanın teveccühünü ve takdirlerini kazanmış, aynı zamanda da onun kafasında yeni bir ışığın yanmasına sebep olmuştur.

İzmir Mütesellimi Ömer Lûtfi Efendi'nin Rus ve Fransız elçilerinin baskılarına her defasında karşı duruşunun ardında, İstanbul'dan kendisine ihsas ettrilen yüksek iradenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Sultan Mahmud, İzmir'de yayımlanan ve tirajı son derece kısıtlı olan bir gazetenin Avrupa'da uyandırmış olduğu büyük yankıyı ve olağanüstü gücü, İngiltere, Fransa ve Rusya diplomatlarının telaşlarından ve ne olursa olsun bunu önleme gayretlerinden çok iyi anlamıştır. Özellikle "Le Spectateur Oriental" ve "Le Corruier de Smyrne"de Blacque'in, Batı'nın Türkler hakkındaki önyargılarını kırmak için girişmiş olduğu mücadeleden fazlasıyla etkilenmiştir. Zeki padişah bu önemli ve etkili silahı kendisi de kullanmaya karar vermiştir. Blacque'i İzmir'den

20 İzmir gazeteleri ile ilgili ayrıntı için bkz. L. Lagarde, "Note Sur Le Journaux Français de Smyrne a L'époque de Mahmud II", **Journal Asiatique**, Paris, 1950, s. 103-144. Selim Nüzhet Gerçek, **a.g.e.,** s. 220-30, Hasan Refik Ertuğ, **Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi**, I. Cilt, İst, 1970, s. 135- 143. Ayrıca, Hasan Refik Ertuğ, "Türkiye'de Yabancı Dilde Basına Genel Bakış", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İst, İÜ Yayını, 1985, s. 80-85.

21 L. Lagarde, "Note Sur Le Journaux Français de Smyrne a L'époque de Mahmud II", **Journal Asiatique**, Paris, 1950, s. 128-129.

saraya çağırmış, İstanbul'da, bütün masrafları devlet tarafından karşılanacak Fransızca bir gazete (Le Moniteur Ottoman) çıkarmasını istemiştir. Teklifi kabul eden A. Blacque'in matbaası satın alınıp payitahta taşınırken[22], bir yandan da ilk Türkçe gazete için gerekli hazırlıklara başlanmıştır. Blacque'e yüksek bir maaş bağlanmış, ayrıca kendisine ailesiyle oturması için Kadıköyü'nde büyük bir yalı tahsis edilmiştir.[23]

II. TÜRKÇE GAZETELER

II.1. İlk Gazete: Takvîm-i Vekâyi

Takvîm-i Vekâyi II. Mahmud'un önderliğinde Osmanlı Devleti'nin Batı kurumlarını hızlı bir biçimde kabule ve kendi devlet örgütünü Avrupa'daki benzerlerine göre şekillendirmeye başladığı bu süreçte, reformlar zincirinin bir halkası olarak çıkarılmıştır. Bu bapta Batılılaşma yönündeki çabalar içinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. *Takvîm-i Vekâyi*'in yayımlanması eski kurumları yenileme çabalarının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.[24] Bu arada, ayaklanma bölgelerindeki Rumca gazeteler bir yana, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak ve problemli bölgesi Mısır'da 3 Aralık 1828'den itibaren *Vekayi-i Mısrıyye* yayımlanmaktadır. Yarısı Türkçe yarısı Arapça olan *Vekayi-i Mısrıyye* devlet görevlilerine dağıtılmış, Osmanlı yönetimine karşı kullanılmıştır. şüphesiz, II. Mahmud, *Vekayi-i Mısrıyye*'den de etkilenmiş olmalıdır.

Fakat, tekrara düşmek pahasına bir kere daha belirtmek gerekir ki, *Takvîm-i Vekâyi*'in çıkmasında asıl büyük etken İzmir Gazeteleri olmalıdır. Esasen, Alexsendre Blacque'in yaptığı yayınlarla Avrupa'da uyandırdığı yankının padişahı çok etkilediği, onu İstanbul'a çağırmasından ve Takvim'den hemen beş gün sonra Le Moniteur Ottoman adıyla Fransızca bir gazete yayımlatmasından anlaşılmaktadır.

II. Mahmud, *Takvîm-i Vekâyi'e* dair hatt-ı hümayunda, bir gazete çıkarmanın uzun zamandır "emel"i olduğunu, nihayet vaktinin geldiğini belirtmiştir. Padişah, bunun "şer-i şerîf ve nizâma asla dokunur bir yeri" bulunmadığını da özellikle vurgulamıştır.[25] Sultan Mahmud'un "şer-i şerife ve nizâma asla dokunur bir yeri olmadığı" açıklamasından da, hem dinin toplum içindeki etkisinden yararlanmak, hem de, daha en başta, yöneltilebilecek "gâvur işi, gâvur icadı" eleştirilerinden kurtulmak istediği sonucu çıkarılabilir.

II.1.1. Etkili Bir Yönetim Aracı

Hangi etkenlerle olursa olsun Takvîm-i Vekâyi'in yayımlanması, gazetenin bir modernleşme aracı olarak keşfedilmesi ve kullanılması anlamına gelmektedir. II. Mahmud reformcu bir önderdir ve toplumunu Batı yönünde değiştirmek ve dönüştürmek istemektedir. Söyleyecekleri, öğretecekleri, anlatacakları birçok şey vardır ve bütün bunları bir gazeteyle yapabilecektir. II. Mahmud, ayrıca, III. Selim döneminde başlayan merkeziyetçilik ve ıslahatçılık siyasetini sürdürmek istemektedir. Özellikle Vak'a-i Hayriye'den saltanatının sonuna kadarki uygulamalarında bu politikaların gereklerini yerine getirmeye çalışmıştır. II. Mahmud, idarenin tebaa üzerindeki denetim gücünü arttırmanın, ancak, haberleşme imkân ve araçlarının rasyonal bir biçimde kullanılmasıyla mümkün olabileceğini kavramıştır. 1832 tarihli bir hatt-ı hümayununda, haberleşme hizmetlerinin, ayrım yapılmaksızın bütün ülke ahalisini kaplayacak şekilde ve devlet tekeli altında geliştirilip, genişletilmesini, tez zamanda ulaşılması gereken bir hedef olarak önüne

22 Bu arada "Courrier de Smyrne"nin imtiyazını satmıştır. Yeni sahibi tarafından adı; "Journal de Smyrne" olarak değiştirilen gazete yayın hayatını sürdürmüştür.

23 **Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi**, c. VIII, Yayına Hazırlayan: Münir Aktepe, Ank., TTK, 1990, s. 18.

24 Nesimi Yazıcı, "İlk Türkçe Gazetemiz Takvim-i Vekayi ile İlgili Bazı Düşünceler", **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi-Tebliğler**, (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989), Ank., TTK, 1990, s. 216.

25 **Lutfî Tarihi**, c. III, Dersaadet, 1292, s. 156-157.

koyduğunu belirtmiştir.[26] Çünkü, Osmanlı toprakları üzerinde millî bir Yunan Devleti kurulmuş, Mısır gibi önemli bir eyalet neredeyse devletten kopmuş, hatta saldırılarıyla payitahtı çok güç durumlara düşürmüştür. Cezayir gibi bir eyalet, göz göre göre yitirilmiştir. Donanma yok edilmiş, yüzyılların asker ocağı lağvedilmiş, yerine kurulan ordu henüz boşluğu dolduramamıştır.

Bu şartlar altında II. Mahmud, ülke yönetiminin boşanmış dizginlerini sıkıca elinde tutmak istemekte, bunun için gerek içeride gerek dışarıda destekler aramaktadır. Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali ve Yunan isyanı sırasında yazılı propagandanın nasıl bir silah olarak kullanıldığını gözlemlemiştir. İzmir gazeteleri ise ona uluslararası siyasetin yeni bir yolunu ve şeklini öğretmiş, sayelerinde kamuoyunu keşfetmiştir. Çünkü bu gazetelerin sınırlı imkânlar ve tirajlarla nasıl kamuoyu oluşturabildiklerini, bunun ne kadar önemli olduğunu kavramıştır. Şüphesiz gelenekte halkın ne dediğinin ve ne düşündüğünün bir padişah için fazla önemi yoktur. Ancak XIX. yüzyılın ikinci çeyreği sürülürken dünya epeyce değişmiş, gelişmeler, ülkelerin yönetim biçimlerini de değişim için zorlamaya başlamıştır.

II.1.2. Takvîm-i Vekâyi'in Misyonu ve Hedef Kitlesi

Adını bizzat padişahın koyduğu[27] *Takvîm-i Vekâyi,* devletin kendi görüş ve düşüncelerini aktarmak amacıyla çıkardığı bir gazete olarak, Vak'a-nüvis Esad Efendi'nin idaresinde oluşturulmuş geniş bir kadro tarafından, olabildiğince titiz bir şekilde hazırlanmış ve okuyucuya sunulmuştur. Yalnız burada "okuyucu" denilirken, büyük ölçüde memurların ve nüfusa oranla bir hayli az sayıdaki okur-yazarların kastedildiği unutulmamalıdır. Zaten padişahın bu aşamada, etrafında toplamak istedikleri, dolayısıyla gazetenin ilk hedef kitlesi onlardır. Çünkü yukarıdan aşağıya doğru bir düzenleme söz konusudur. Önce her şey, ister istemez, estirilen değişim ve dönüşüm rüzgârlarının tabii aktörleri olan memurlar tarafından anlaşılacak ve benimsenecek, sonra safha safha aşağı katmanlara indirilecek, zamanla daha geniş tabanlı bir kamuoyu oluşumu sağlanacaktır.

Aynı şekilde, Avrupa devletleriyle de diyaloglar kurmak gerekecektir. Zira ikinci hedef kitle Avrupalılardır. Onlara da Fransızca Le Moniteur Ottoman'la ulaşılacaktır. Avrupalılar arasında yaygın olan Türklerin barbar olduğuna dair algı böylece giderilmeye çalışılırken, Osmanlı İmparatorluğu'nun modern bir ülke olarak yeniden konumlanmakta olduğuna dikkat çekilecektir.

Bu bakış açısından yola çıkarak denilebilir ki; *Takvîm-i vekayi ve Le Moniteur Ottoman*, gazete özelliklerinden çok, devletin içeriye ve dışarıya olan mesajlarını ileten araçlar olarak[28] önem taşımaktadırlar.

Osmanlı iktidarının hem Türkçe, hem de yabancı dilde temel bir organı seçmesi yepyeni bir göreve canla başla girişildiğini göstermektedir. Bu organ halk için tek ve resmî kaynaktır, aynı zamanda da dış ülkelere iktidarın çabalarını, yaptığı yenilikleri yazılı belgelerle iletecektir. *Le Moniteur*'la birlikte, Fransızcanın dışa açılma dili oluşu daha da pekişecek, Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasındaki her türlü haber alış verişinde bu dil kullanılacaktır. *Le Moniteur Ottoman* dönemi, ayrıca, Türkiye'de Fransızca basının temellerinin gerçekten atıldığı bir dönem olacaktır.[29]

26 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", **150. Yılında Tanzimat**, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ank., TTK, 1992, s. 139-210.
27 **Lutfî Tarihi**, c. III, s. 157.
28 Gerard Groc, "Türkiye'de Fransızca Basın", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-17-18 Mayıs 1984, İstanbul Üniversitesi Yay., 1985, s. 60. Ayrıca, Robert Mantran, "Prelude Aux Tanzimat: Presse et Enseignement, Deux Domaines de Reforme de Mahmud II", **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, Ank., 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTK, 1994, s. 53
29 Groc, **a.g.e.,** s. 61.

Burada iki sonucun altını da önemle çizmek gerekmektedir. Birincisi, sultanın modern bir aracı çağdaş değerler için kullanmış olmasıdır. İkincisi; yaptıklarını ve yapacaklarını önce kendi tebaasına sonra da Avrupalılara anlatmak ihtiyacını duymuş bulunmasıdır. Bunun anlamı, özellikle Osmanlı toplumuna karşı kendisini sorumlu hissettiğidir. Nitekim, Osmanlı toplumunun etnik yapısına uygun olarak, *Takvîm-i Vekâyi* 'nin 1 Kasım 1831'de yayımlanan Türkçe nüshasını, 5 Kasım'dan itibaren Fransızcası, yani *Le Moniteur Ottoman*, 5 Ocak 1832'den itibaren Rumca, 13 Ocak'tan itibaren Ermenice ve aynı senenin Nisan'ından itibaren de Arapça ve Farsça nüshaları izlemiştir.[30] Gösterilen bu özen ve ihtimama paralel olarak, devlete ve devlet içlerine ilişkin haberleriyle yaklaşık beş bin tirajlı gazete kısa sürede tutulmuş, devlet postasının kurulup işletilmeye başlanmasıyla yaygınlaşıp benimsenmiş, ancak bir türlü muntazam olarak yayımlanamamıştır. Bu düzensizlik Fransızca dışındaki dillerde yayımlanan gazeteler için de söz konusudur. Dikkat çekici olan, her biri ayrı bir dilde yayımlanan gazetelerin, içeriklerinin de farklı olmasıdır. Yani bu gazeteler *Takvîm-i Vekâyi* 'nin birebir çevirisi olarak çıkmamışlardır. Her topluluk için ortak olan hususlar verildikten sonra, gazetelerin her biri kendi okuyucusuna yönelik metinler neşretmiştir.[31] Fransızca *Le Monteur Ottoman*, hem diğerlerine göre daha düzenli ve özenli yayımlanmasıyla hem de içeriye, bir imparatorluk unsuruna değil, dışarıya, bütün Avrupa kamuoyuna yönelik olarak çıkarılmasıyla farklılaşmıştır. II. Mahmud'un siyasî amaçla kurduğu bir yayın organı olarak da çok özel bir niteliğe sahiptir.[32]

II.2. İlk Özel Gazete: Cerîde-i Havâdis

Tanzimat'tan sonra Türk gazeteciliğinde yeni ve çok daha önemli bir süreç başlamıştır. Bir bakıma gerçek bir başlangıç yapılmıştır.

Büyük bir yoğunlukla ve dört başı mamur programlarla olmasa da, bu dönemde, çok sayıda ve değişik türde gazete ve dergi yayın hayatına girmiştir. Ayrıca, mahallî idarelerde yapılan düzenlemeler çerçevesinde ülkenin vilayetlere bölünmesiyle yerel gazetecilik de ciddi bir gelişme göstermiştir[33]. Türk gazeteciliği, Yeni Osmanlılar Hareketi ve sonrasındaki siyasî gelişmelerle ülke dışına da taşmış; keza, ilk örnekleri Fransızca gazeteler olan yabancı dilde basın bu dönemde hem nicelik hem nitelik olarak hayli ileri bir noktaya ulaşmıştır.

Her ne kadar, Tanzimat'ın ilanından sonra, İstanbul'da yayımlanan tek Türkçe süreli yayın olan *Takvîm-i Vekâyi* tekrar ele alınmış, kadrosu geliştirilmiş, Farsça hariç, diğer dillerdeki, yani Fransızca *Le Moniteur Ottoman* ile Ermenice, Rumca ve Arapça nüshaların yayınına yeniden başlanmışsa da[34], artık, hiç kuşkusuz, yeni dönemin yeni gazetesi *Cerîde-i Havâdis* olacaktır. İngiliz William Churchill tarafından ilk sayısı gurre-i Cemaziü'l-âhir 1256 / 31 Temmuz 1840'ta yayımlanan *Cerîde-i Havâdis*, bugünkü Türkiye sınırları içerisindeki ikinci Türkçe gazete olmuştur.

30 Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Basınının Başlangıcı Üzerine Bazı Düşünceler", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu**, 6-7 Aralık 1999, Ank., GÜ İletişim Fakültesi Yayını, s. 12.

31 Orhan Koloğlu, bu görüşü Mustafa Nihat Özön'e dayandırmaktadır. Bkz. **Takvîm-i Vekâyi, Türk Basınında 150 Yıl (1831-1981)**, Ank., s. 34.

32 Daha fazla ayrıntı için bkz, Ali Budak, Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme, İst., Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2008, s. 356-374.

33 Osmanlı Devleti'nde yerel basınla ilgili genel bilgi için bkz. M. Bülent Varlık, "Osmanlı Dönemi Türkçe Yerel Basını Üzerine Bazı Gözlemler", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu, (6-7 Aralık 1999**), Ank., GÜ İletişim Fakültesi Yay., s. 97- 107.

34 Tanzimat döneminde *Takvîm-i Vekâyi* ile ilgili olarak yapılan düzenlemeleri gösteren belgeler için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dosyalama Usulüne Göre İradeler Tasnifi, Dosya nr. 76. Söz konusu belgeler Nesimi Yacıcı tarafından değerlendirilmiştir, bkz. Nesimi Yazıcı, **Takvîm-i Vekâyi (Belgeler)**, Ank., 1983, s. 33-37, 95-121. Ayrıca, Yazıcı aynı çalışmanın 51-65. sayfaları arasında *Takvîm-i Vekâyi* 'nin diğer dillerdeki nüshalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir.

Tanzimat yöneticilerinin, bütün çabalarına rağmen *Takvîm-i Vekâyi* bir türlü istenilen seviyeye yükseltilememiştir. Oysa toplumu bir medeniyet dairesinden çıkarıp başka bir medeniyetin dairesine sokmak gibi çok kritik bir kararı uygulamaya koymuş bulunan Tanzimat yöneticilerinin, gerçekleştirdikleri değişiklikleri ve sağladıkları gelişmeleri içeriye ve dışarıya gerektiği gibi duyurabilmeye ihtiyaçları en yüksek derecededir. Üstelik tam bu aşamada, 1840 yılı Mayıs ayında, bazı İngiliz gazetelerinin İstanbul muhabirliğini yapmakta olan, adı daha önce bir çocuk yaralanması olayına karıştığı için İngiltere elçisi ile Babıâli arasında bir dizi gerilimli siyasî gelişmenin müsebbibi olan William Churchill, gazete çıkarmak üzere başvuruda bulunmuştur. Churchill istidasında, sanki Tanzimat idarecilerinin kafasından geçenleri okumuş gibi, yapılan ve yapılmak istenen hayırlı işlerin duyurulmasının lüzumunu vurgulamıştır. Aksi halde, sebebi bilinmeyen icraat düşmanlık yaratacaktır: "Tabiat-ı beşeriyye mechûlü olduğu maddeye adâvet üzere olması emr-i zarûrîdir.[35]"

Churchill'in istidası, Meclis-i Meşveret'te görüşüldükten sonra, 20 Rebiü'l-evvel 1256 / 22 Mayıs 1840'ta Abdülmecid'e sunulmuş ve kendisine gerekli izin verilmiştir. Yeni çıkacak gazete devletin resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyi* 'nin yanında, gayri resmî bir gazete olarak bütün masrafı Churchill'e aittir.Ancak kendisine, şimdilik üç sene devam etmek üzere ayda 5000 kuruş hazineden yardım edilecektir. Gazeteye yapılması kararlaştırılan yardım, ondan beklenen büyük hizmete mukabil, fazla bir meblağ değildir. Nitekim halen İzmir'de çıkmakta olan iki Fransızca gazeteden birine ayda 5000, diğerine 2500 kuruş iane verilmektedir. Türkiye'de yerli halkın gazetecilik konusunda yeterli tecrübesi bulunmadığından bu sahada bir yabancının öncülük etmesinin faydalı olacağı da düşünülmüş olmalıdır.

II.2.1. Cerîde-i Havâdis'e Devlet Desteği

Basın tarihçileri, yapılan para yardımını dikkate alarak, *Cerîde-i Havâdis*'i başından itibaren yarı resmî bir gazete olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir sebebi de, 1860 yılında *Cerîde-i Havâdis*'e rakip olan *Tercüman-ı Ahval*'in bir polemik sırasında yapmış olduğu tasniftir. Burada, mevcut gazetelerin nitelikleri ve sahipleri bir tablo halinde verilmiştir. Tabloya göre, Takvîm-i Vekâyi resmî bir gazetedir, dolayısıyla sahibi devlettir. Tabloda *Cerîde-i Havâdis* için "nîm-resmî", yani yarı resmî sıfatı kullanılmış,sahibinin bir "İngiliz" olduğu vurgulanmıştır. *Tercüman-ı Ahval* kendisini ise, "gayr-i resmî" bir gazete olarak tanıtmış, sahibi hanesinin altına İngiliz Churchill'in gayrimüslim oluşuna gönderme yaparak, "Ehl-i İslam" ibaresini koymuştur. Ayrıca bu tablonun altına bir not düşülmüştür: *Takvîm-i Vekâyi* 'nin hasılat ve temettüü hükûmet-i Seniyye'ye aittir. *Cerîde-i Havâdis*'in masraf ve temettüü sahibine ait olduktan başka hükümet-i seniyye tarafından dahi maaş verilir. Gayri resmî olan jurnallerin masraf ve menâfii sahiplerine aittir."[36]

Churchill, Cerîde-i Havâdis'in çıkışısırasında kendisine vaat edilen üç yıl müddetle ayda 5000 kuruş yardımı muntazam olarak almıştır[11]. Bu süre sona erdiğinde tabiatıyla yardım da kesilmiş, ne var ki, geçen zaman içinde gazete büyük bir rağbete mazhar olmamış, ilk sayıları ücretsiz olarak dağıtılmasına rağmen, sadece 150 civarında okuyucuya ulaşabilmiştir. Bunun üzerine Churchill, kendi gücüyle gazeteyi çıkarmaya devam edemeyeceğini Hariciye Nezareti'ne bildirmiş[37] ve gerçekten yayını durdurmuştur. Bir yandan da yardımın devam etmesi için devlet kademelerinde yoğun çaba harcamış,sonuçta, zaten okuyucuları devlet memuru olan gazete, yine

35 Başbakanlık Arşivi, Umûm Dahiliyye, 741. Aktaran; Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Dönemi Basını**, (Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 58.
36 10 Cemaziü'l-âhir 1277, nr. 10.
37 Başbakanlık Arşivi Umûm, Hariciye, 1035.

devlet tarafından tekrar verilmeye başlanan ve yıllarca devam eden aylık 2500 kuruş yardımla[38] 1844 yılı içinde tekrar yayınına başlamıştır.[39]

Şüphesiz *Cerîde-i Havâdis*'in idare ile olan ilişkileri yalnızca maddî yardım verilmesi veya kesilmesinden ibaret değildir. Şöyle ki *Takvîm-i Vekâyi* gibi, *Cerîde-i Havâdis*'in yayınlarıyla da yakından ilgilenmiştir. Daha, *Cerîde-i Havâdis*'in çıkışıyla ilgili irade yazısında, Churchill'e gazete neşri müsaadesinin, müsveddesinin, basımından önce Takvîm-i Vekâyi Nazırı'na sunulması şartıyla, verilmiştir. Bu, bir ön sansür olması yanında, gazetenin devletin görüşlerini eksiksiz aktarabilmesiyle, hiç değilse politikasına uymayan yayınların önlenmesiyle alakalı olmak gerekir.[40]

Churchill, *Cerîde-i Havâdis*'i çıkarmak için, başından itibaren hükümetin maddî desteğini görmüş ve gazetesini hükümetin görüşleri doğrultusunda çıkarmıştır. Churchill açısından bu durum son derece normaldir. Diğer açıdan, Tanzimat yöneticilerinin bir İngiliz'e gazete çıkarma imtiyazı vermesi ve bununla da yetinmeyerek yıllarca maddî destek sağlamaları ise birçok bakımdan son derece çarpıcıdır.

II.2.2. İlk Gazeteci Eliti

Gerçekten, *Cerîde-i Havâdis*, Türk okuyucusuna, modern bir devlette gazetenin fonksiyonu ve değeri hakkında yeni bir kavrayış kazandırmıştır. Özellikle, 1853 Ekiminde patlayıp 1856 şubatına kadar devam eden Kırım Savaşı, gazete için hem meslekî bir deneyim hem ticarî bir kazanç vesilesi olmuştur. Gazetenin sahibi William Churchill, İngiliz gazetelerinin savaş muhabiri olarak cepheye gitmiştir. Churchill'in cepheden gönderdiği haberler, *Cerîde*'de de yayımlanmış, gazetenin ağırlığı ve tirajı önemli ölçüde artmıştır. Cerîdeciler, taze ve heyecanlı savaş haberlerini özel ilavelerle günlük olarak aktararak, Türk okuyucusunda olup bitene karşı büyük bir ilgi ve merak uyandırmayı başarmışlardır. Cephedeki son gelişmelerin yayımlandığı ekler âdeta kapışılmış[41], gazetenin geliri kat kat artmıştır[42].

Cerîde daha ilk sayısından itibaren halka yakın bir anlayışı ortaya koymuştur. İstanbul'a sefer yapan gemilerin tarifeleri ve yanaşacakları iskelelerin belirtilmesi gibi, okuyucunun günlük hayatta ihtiyaç duyabileceği birtakım bilgiler de gazetenin sayfalarına yansımıştır.

Cerîde-i Havâdis yazarları, başlangıçta, resmî gazeteye uyarak kullandıkları uzun, sıkıcı, ağdalı üslûbu, zamanla okuyucu artışına paralel olarak bırakmışlar, daha sade ve kısa cümleler kurmaya başlamışlardır. Türk gazetecilik üslubu *Cerîde-i Havâdis* sütunlarında doğmuştur. Haberlerin yanı sıra çoğu kez seri halinde makaleler ve hikâyeler de yayımlayan gazete, Münif Paşa[43] ve şinasi dahil, birçok Osmanlı edebiyatçısına ve gazetecisine ilk çıraklık mekânı olmuştur[44].

Cerîde-i Havâdis, Takvîm-i Vekâyi 'nin yolundan yürüyerek, Babıâli'nin desteğiyle Ermenice ve Arapça nüshalar da çıkarmıştır[45]. Burada da Tanzimat Devri yönetiminin toplumun

38 Başbakanlık Arşivi, Sadâret, Dahiliye, 4734. Aktaran; Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Dönemi Basını**, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989, Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 60-61.

39 *Cerîde-i Havâdis*'le ilgili olarak bkz. Ebüzziya Tevfik, **Salnâme-i Hadîka**, İst., 1290.
Selim Nüzhet Gerçek, **Türk Gazeteciliği (1831-1931)**, İst., 1931, s. 35-38.

40 Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Dönemi Basını**, (Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 61.

41 Ebüzziya Tevfik, **a.g.e.,** s. 68.

42 Selim Nüzhet, **a.g.e.,** s. 37.

43 Münif Paşa ile ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz, Ali Budak, **Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa**, İst., Kitabevi, 2004.

44 Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 146.

45 Mustafa Nihad, "Yüz Senelik Gazeteciliğimiz", **Ayın Tarihi**, c. XV, Sayı 46-47, Ank., Kanunisani/şubat 1928, s. 2913, 2917-2918.

her kesimine ulaşmak arzusunda ne kadar kararlı ve ısrarlı olduğu görülmektedir. Ne var ki, devleti yönetenlerin maddî-manevî, dolaylı-dolaysız her türlü desteğine rağmen, çok da hızlı bir gelişme sergilenememiş,*Cerîde-i Havâdis* yirmi yıl boyunca tek başına yayımlanmıştır.

II.3. Tercümân-ı Ahvâl – Tasvîr-i Efkâr

Bir Türk tarafından çıkarılan ilk Türkçe gazete olan *Tercümân-ı Ahvâl*'in ilk sayısı 22 Ekim 1860'ta yayımlanmıştır[46]. Agâh Efendi'nin çıkardığı şinasi'nin 24'üncü sayıya kadar yazı desteği verdiği *Tercümân-ı Ahvâl*, Türk gazeteciliğinde birkaç bakımdan özel bir yere sahiptir. Her şeyden önce, biri resmî, diğeri yarı resmî iki gazetenin ardından yayına başlamış ilk bağımsız gazetedir. Ayrıca, yalnızca haber değil, aynı zamanda fikir gazetesidir. Nihayet, teknik açıdan da ne *Takvîm-i Vekâyi* ne de *Cerîde-i Havâdis*'le mukayese edilemeyecek kadar gelişmiş bir gazetedir.

Bir yıl kadar sonra *Tercümân-ı Ahvâl*'den ayrılan İbrahim Şinasi Efendi'nin; tek başına, Selh-i Zilhicce 1277 / 27-28 Haziran 1862'de çıkarmış olduğu *Tasvir-i Efkâr*[47] ise, teknik ve içerik açısından çok daha ileri düzeydedir ve devrin gençlerini etrafında toplayabilmiştir. *Tasvîr-i Efkâr* âdeta bir fikir ocağı gibi hizmet vermiş, daha sonra yayına başlayacak pek çok gazete için öncü rolü üstlenmiştir.

Dergicilikte öncü ise; Cemiyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye tarafından, hemen hemen *Tasvîr*'le aynı zamanda, Muharrem 1279/Haziran 1862'de yayımlanmış olan Türkçe ilk bilimsel periyodik *Mecmua-i Fünûn* olmuştur[48].

KAYNAKÇA

Âkif Paşa **Tabsıra,** Konstantiniyye, Matbaa-i Ebüzziya, 1300.

ALEMDAR, Korkmaz:"Osmanlı Basınına Genel Bakış," **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu**, 6-7 Aralık 1999, Ank., G.Ü. İletişim Fakültesi Yayını, s. 1-6.

BARATTA, A.: **Constantinopoli effigiate e descritte Foutana**, Torino 1840.

BUDAK, Ali: **Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa**, İst., Kitabevi, 2004.

BUDAK, Ali: **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı, Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme,** İst., Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2008.

Ebüzziya Tevfik: **Salnâme-i Hadîka**, İst., 1290.

ERTUĞ, Hasan Refik : "Türkiye'de Yabancı Dilde Basına Genel Bakış," **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İst., İÜ Yayını, 1985, s. 75-91.

ERTUĞ, Hasan Refik: **Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi**, I. cilt, İst., 1970.

GERÇEK, Selim Nüzhet: **Türk Gazeteciliği (1831-1931)**, İst., 1931.

46 *Tercümân-ı Ahvâl*'in çıkarılmasıyla ilgili belgeler ilk defa Server İskit tarafından, arşivdeki yeri belirtilmeden, kısmen yayımlanmıştır. Bkz. **Hususi İlk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Agâh Efendi**, Ank., 1937, s. 17-18. Söz konusu belgelerin Başbakanlık Arşivi'ndeki asıllarını Nesimi Yazıcı bulmuştur: İrade, Meclis-i Mahsus, 822. Bkz. Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Dönemi Basını**, (Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 67.

47 *Tasvîr-i Efkâr*'ın çıkışıyla ilgili tüm belgeler için bkz. Başbakanlık Arşivi, İrade, Meclis-i Vâlâ, Aktaran: Nesimi Yazıcı, **Tanzimat Dönemi Basını**, (Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 68.

48 Cemiyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye ve *Mecmua-i Fünûn*'la ilgili ayrıntı için bkz. Budak, **a.g.e.,** s. 171-279.

GERÇEK, Selim Nüzhet: **Türk Gazeteciliği**, İst., 1931.

GROC, Gerard: "Türkiye'de Fransızca Basın", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, 16-18 Mayıs 1984, İstanbul Üniversitesi Yay., 1985, s. 49-71.

İPEK, Nedim: "Churchill Vak'ası (1836)", **Belleten**, TTK, LIX/226, Aralık 1995, s. 661-713.

İSKİT, Servet: **Hususi İlk Türkçe Gazetemiz Tercüman-ı Ahval ve Agâh Efendi**, Ank., 1937.

KOLOĞLU, Orhan: **Miyop Çörçil Olayı Cerîde-i Havâdis'in Öyküsü**, Ank., Yorum, 1986.

KOLOĞLU, Orhan**: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İst., 2006.

KOLOĞLU, Orhan: **Takvîm-i Vekâyi, Türk Basınında 150 Yıl (1831-1981)**, Ank., ÇağdaĞ Gazeteciler derneği Yayınları I, 1981.

LAGARDE, L.: "Note Sur Les Journaux Français de Constantinople à l'époque Révolutionnaire", **Journal Asiatigue,** CCXXXVI, Paris, 1948, s. 271-276.

LAGARDE, L.: "Note sur les journaux Français de Smyrne à l'époque de Mahmoud II", **Journal Asiatique**, Paris, 1950. S. 103-144.

LEWIS, Bernard: **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Ank., TTK, 1984.

MANTRAN, Robert: "Prelude Aux Tanzimat: Presse et Enseignement, Deux Domaines de Reforme de Mahmud II", **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, Ank., 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTK, 1994, s. 51-54.

MUSTAFA Nihad: "Yüz Senelik Gazeteciliğimiz", **Ayın Tarihi**, c. XV, Sayı 46-47, Ank., Kanunisani/Şubat 1928, s. 2913, 2917-2918.

ÖZCAN, Abdülkadir: "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan** içinde, İst., 1991 s. 361-379.

SOYSAL, İsmail: **Fransız İhtilali ve Türk – Fransız Diploması Münasebetleri (1789-1802),** Ank., TTK, 1987.

ŞAPOLYO, Enver Behnan: **Türk Gazetecilik tarihi ve Her Yönü İle Basın,** Ank., Güven Matbaası, 1976.

Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi: Tarih, C. III, VIII, Yayına Hazırlayan: Münir Aktepe, Ank., TTK, 1990.

VARLIK, M. Bülent: "Osmanlı Dönemi Türkçe Yerel Basını Üzerine Bazı Gözlemler", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu, (6-7 Aralık 1999**), Ank., GÜ İletiŞim Fakültesi Yay., s. 97- 107.

YAZICI, Nesimi: "İlk Türkçe Gazetemiz Takvim-i Vekayi ile İlgili Bazı DüŞünceler", **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi-Tebliğler**, (Marmara Üniversitesi Türkiyat AraŞtırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989), Ank., TTK, 1990, s. 213-226.

YAZICI, Nesimi: "Osmanlı Basınının BaŞlangıcı Üzerine Bazı DüŞünceler", **Osmanlı Basın Yaşamı Sempozyumu**, 6-7 Aralık 1999, Ank., GÜ İletiŞim Fakültesi Yayını, s. 7-14.

YAZICI, Nesimi: "Tanzimat Döneminde Osmanlı HaberleŞme Kurumu", **150. Yılında Tanzimat**, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ank., TTK, 1992, s. 139-210.

YAZICI, Nesimi: **Takvîm-i Vekâyi (Belgeler)**, Ank., 1983.

YAZICI, Nesimi: **Tanzimat Dönemi Basını**, (Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ank., TTK Basımevi, 1994, s. 58 ve devamı.

ZÜRCHER, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi** (Turkey A Modern History), İst., İletişim, 1993.

Başbakanlık Arşivi: İrade Hariciye, 1035, İrade Dahiliyye, 741, İrade Dahiliye, 4734. İrade Meclis-i Mahsus, 822.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 683-708, ANKARA-TURKEY

TÜRKÇEDE +sA- İSİMDEN FİİL YAPMA EKİ

Şahap BULAK[*]

ÖZET

Bu çalışmada, "*arzu etmek, istemek*" anlamındaki +sA- isimden fiil yapma ekini tanıtmak ve bu ekin özelliklerinin belirlemesine katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle Altayist ve Türkologların +sA- isimden fiil yapma eki hakkındaki görüşleri verilerek konunun tartışılması sağlanmıştır. Tarihî kaynaklardaki bilgilerden ve tarihî metinlerdeki örneklerden hareketle +sA- isimden fiil yapma ekinin yapısı ve kökeni incelenmiş ve bu ekin "*bir şeyi kendi istekleri, kendi dilekleri arasında saymak*" anlamındaki sa- fiilinin ekleşmesinden oluşan bir isimden fiil yapma eki olduğu sonucuna varılmıştır. Bu ekin Köktürk Türkçesi, Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezm Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesindeki kullanımları örneklendirilerek tarihî gelişimi incelenmiş, +sA- isimden fiil yapma ekinin Türkçenin tarihî dönemlerinde kullanılan canlı bir ek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca +sA- ekinin Çağdaş Türk Dillerindeki kullanımı incelenmiş ve örneklendirilmiştir. +sA- isimden fiil yapma ekinin tespit edilen on iki genişletilmiş şeklinin şekil, anlam ve işlevleri incelenerek örneklendirilmiştir.

–sA- şart kipi ekinin yapısı, kökeni ve tarihî gelişimi ile ilgili bilgi verildikten sonra +sA- isimden fiil yapma eki ile ilişkisi incelenmiş, bu iki ekin yapı ve köken olarak farklı ekler olduğu, tarihî süreç içinde birbirine karıştırıldığı tespit edilmiştir. +sI- isimden fiil yapma ekinin yapısı, kökeni ve tarihî gelişimi ile ilgili bilgi verildikten sonra +sA- isimden fiil yapma eki ile ilişkisi incelenmiş, bu iki ekin köken, işlev ve anlam bakımından farklı ekler olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, dilbilgisi, ekler, yapım ekleri, +sA- isimden fiil yapma eki.

SUFFIX +sA- WHICH MAKES VERB FROM NOUN IN TURKISH

ABSTRACT

In this study, it is aimed to define the suffix +sA- which makes verb from noun and means "want, desire" and to contribute for identifying the properties of that suffix. For this purpose, firstly the views of Turkologists and Altayist about suffix +sA which makes verb from nouns to discuss views on the subject has been given. By using examples of historical texts and historical sources of information to make verb from nouns suffix names the structure and origin of +sA- was determined and it was concluded that this suffix +sA- which is meaning in considering a thing on their own and considering it between their own wishes is a suffix which makes verb from nouns. The historical development of this suffix by using examples of Kokturk

[*] Okt. Siirt Üniversitesi Türk Dili Okutmanı, Elmek: sahapbulak@mynet.com

Turkish, Old Uigur Turkish, Karahan Turkish, Khwarezm Turkish, Kipchak Turkish, Old Anatolian Turkish and Chagatai Turkish uses was determined and it was stated that suffix is a living suffix. Besides, the uses of +sA- was determined and some examples about it were given. Again the identified extended 12 types of +sA- suffix which makes verb from nouns were illustrated.

After giving information about the structure, the origin and historical development of suffix conditional mood -sA-, the relationship with +sA- which make verb from noun and +sA- suffix were examined. And it is identified that these two suffixes different as origin and structure and they are confused to each other in historical period. After giving information about the structure, origin and historical development of +sI- suffix which makes verb from noun the relation with +sA- was determined and it was identified that these two suffixes are different in terms of function and meaning.

Key Words: Turkish, grammars, suffixes, derivational suffixes, suffix +sA- which makes verb from noun.

1.Giriş

Bugüne kadar dilcilerce en çok incelenen ve hakkında en çok fikir ileri sürülen yapım eklerinden biri +sA- isimden fiil yapma ekidir. Bu ekin birçok araştırmanın konusu olması, hakkında çok farklı fikirlerin öne sürülmesine neden olmuştur. "*Arzu etme, istek, meyil etme, ihtiyaç duyma*" anlamı taşıyan +sA- eki hakkındaki tartışmaların konularının başında bu ekin isimden fiil yapma eki mi yoksa fiilden fiil yapma eki mi olduğu konusudur. Bu konuda dilcilerin önemli bir kısmı bu ekin isimden fiil yapma eki olduğu konusunda hemfikirlerse de bu ekin aynı zamanda fiilden fiil yapma eki olduğunu ileri sürenler de vardır. Örneğin Clauson +sA- ekini Karahanlı döneminde yaygın kullanılan fiilden fiil yapma ekleri arasında ele alır. (Clauson, 1972: XLVI ve15)

Gabain, +sA- (+sa- /+sä-) isimden fiil yapma ekinin işlek olmadığını söyledikten sonra bununla ilgili bir örnek vermekle yetinirken (Gabain, 2007:50) Brockelmann, ekin /s/'sinin /a/ ile genişlemiş işlek olduğunu, istek ifade eden +sA- ekinin sa- "*saymak düşünmek, istemek*" fiili ile aynı olduğunu, bu fiilin eklenmesinden oluştuğunu ifade eder. (Brockelmann, 1951:§153) Kocasavaş, bu izahta +s ve +a unsurlarının mahiyetinin yeterince belirtilmediğini, +a'nın isimden fiil yapma eki olup olmadığının açık olmadığını, +a isimden fiil yapma eki kabul edilirse +s'nin fiilden isim yapan bir ek olması gerektiğini belirtir. Türkçede böyle bir ek olmadığına göre bu +s'nin yanlış hece bölünmesiyle türemiş bir ses olabileceğini söyler. (Kocasavaş, 1998:419)

Deny, +sA- ekini, +sI- isimden fiil yapma ekinin varyantı olarak kabul ederek ekin az kullanılan, getirildiği isme "*arzu, istek, meyil*", "*takdir, tahmin*", "*başlamalı veya yaptırımlı*" gibi anlamlar kazandıran fiiller yapan bir ek olduğunu ileri sürer. (Deny, 1941:§844) Ramstedt "Türkçede Şart Hakkında" adlı makalesinde isme gelen +sA- ekiyle fiile getirilen -sA- ekinin ayrı ekler olduğunu belirtir. Bilig+se-, bil-ü-se- (>bil-se-) örnekleriyle durumu açıklamaya çalışarak fiile getirilen –sA- ekinin aslında bir ek olmayıp se- "*istemek, arzu etmek*" fiilinin eklenmesiyle işlek olduğunu ifade eder. (Ramstedt, 1946:120-126) Ramstedt'in bu görüşüne katılmayan Kocasavaş, fiile getirilen –sA- ekinin se- fiilinin eklenmesiyle ortaya çıktığını düşünmenin oldukça zor olduğunu, esasen Moğolca'da da görülen se- fiilinin, Türkçedeki sa- "*saymak*" fiiliyle bir ilgisi bulunmadığını belirtir. (Kocasavaş, 1998:420) W. Bang, "Olumsuz Fiil" adlı makalesinde +sAr ekinin yapısını sa- "*arzu etmek, istemek, hedeflemek*" gibi bir fiile bağlamaktadır. Ona göre -sAr<-

sa-r/-se-r olup –sa-/-se- <*sa-'dır. –r ise geniş zaman ekidir. (Bang, 1923:116-117) Räsänen de Bang'ın bu görüşüne katılmaktadır. Bunu, -sA~-sI- "*bir şey istemek*" <sa- "*saymak, düşünmek, istemek*" şeklinde ifade ederek +sA- ekini, +sI- ekinin varyantı olarak kabul etmektedir. (Räsänen, 1957:150) Bang'ın açıklamasını kabul etmenin zor olduğunu söyleyen Kocasavaş her şeyden önce *sa- gibi bir fiilin geniş zamanı olan +sAr'ın daha Eski Türkçe döneminde eklendiğini kabul etmenin mümkün olmadığını savunur. (Kocasavaş, 1998:420)

Ercilasun, Eski Uygur Türkçesi ve Divanü Lugat-it-Türk'ten aldığı örnekleri değerlendirerek istek ifadesi veren +sA- isimden fiil yapma ekinin ses olayları neticesinde fiil kök ve gövdelerinde de kullanılmaya başladığını belirtmektedir. Kaşgarlı'da fiilden fiil yapma eki –sA-'den bahsedilemeyeceğini, ancak –g/-ğ eki düştükten sonra onun yerine kaim olan –I/-U'den sonra +sA- isimden fiil yapma ekinin geldiğini ve bu ekin bu örneklerde de ewse-, etse- kelimelerinde olduğu gibi isimden fiil yapma eki kabul edilmesi gerektiğini söyler. (Ercilasun, 1995:449–455)

+sA- ekinin Türkçede eskiden beri kullanılan fakat işlek olmayan eklerden biri olduğunu söyleyen Ergin, örnekleri eskiden daha çok olan bu ekin istek ifadesi için kullanıldığını, günümüzde ancak birkaç fiilde görüldüğünü, olma veya yapma ifade eden fiiller yaptığını belirtir. (Ergin, 1993: 174) Türkiye Türkçesinde isimden fiil türeten ve örnekleri sayılı olan +sA- ekiyle istek, dilek ifade eden fiiller türetildiğini söyleyen Zülfikar, türetilen fiilllerin, isim ve sıfat yapma ekleriyle bu anlamda çeşitli kavramları karşılayabildiğini ve istek kavramının bu isimlerde korunduğunu belirtir. (Zülfikar, 1991:138) +sA- ekinin isim kök ve gövdelerinden eklendiği isme karşı istek ve ihtiyaç bildiren fiiller ile eklendiği isimden ve genellikle sıfatlardan "*gibi görmek, gibi saymak*" anlamında fiiller türetmek olmak üzere az çok iki farklı görevle kullanıldığını belirten Korkmaz, +sA ekinin aslında istek bildiren ve işlek olmayan bir ek olduğunu söyler. (Korkmaz, 2003:121-122) +sA- eki fiillerinin Eski Türkçede istek fiilleri anlamında canlı olan –se- fiillerinin günümüzde de özellikle cinsi istek anlamında oldukça canlı kaldığını fakat bunların dışında istek ifadesi taşıyan örneklerinin sayılı olduğunu söyleyen Banguoğlu, Eski Türkçede +sA- fiilleri (istek) ile +sI- fiillerinin (benzerlik) iyice ayırt edildiğini, fakat yine öteden beri bu iki ekin ve uzatılmışlarının dil şuurunda, belki anlam ve ses yakınlığı sebebiyle, karıştırıldığının görüldüğünü belirtir. (Banguoğlu, 2000:222-223)

"*Bir şeye karşı duyulan arzu*"yu ifade eden +sA- ekinin aslında sadece isimlerden fiil yapan bir ek olduğunu, bu ekin, Divanü Lugat-it-Türk'te çok daha işlek olarak isimlerden fiil türettiğini, bir hece düşmesi neticesinde fiil tabanına eklendiğinin sanıldığını ifade eden Hacıeminoğlu, hem fiilden fiil yapan, hem de isimlerden aynı anlam ve mahiyette fiiller türeten işlek bir ek olan bu ekin, aslında Türk Dilinin umumi kaidelerine aykırı olduğunu, çünkü Türkçede fiilden fiil türeten eklerle isimden fiil türeten eklerin ayrı olduklarını, yani aynı ekin hem fiil tabanına hem de isim tabanına gelemeyeceğini, fakat +sA- ekinin bu kaidenin dışında kaldığını ve aynı istisnai durumun –a-/-e- ve –k-/-k- (-k-/-k- kuvvetlendirme; -k-/-k- fiilden isim yapma) eklerinde de görüldüğünü, ama bunların +sA- eki kadar işlek olmadığını belirtir. Ayrıca Hacıeminoğlu, bu ek ile yapılan fiillerin, kök fiilinin ifade ettiği hareket veya oluşa karşı bir temayül, bir istek bildiren fiil isimlerinden türeyen isimler ile fiil tabanını teşkil eden nesneye karşı duyulan arzu ve ihtiyacı bildiren nesne isimlerinden türeyen fiiller olmak üzere menşe bakımından iki türlü olduğunu söyler. (Hacıeminoğlu, 1992:55)

Ekin aslının +sA- şeklinde isimden fiil yapma eki olduğunu, temel fonksiyonunun istek ifadesi taşımak olduğunu belirten Kocasavaş ekin –g/-ğ ekiyle fiilden yapılmış isimlere getirildiğini, –g/-ğ 'nin düşmesiyle fiile getirilen ek haline geçtiğini, ekteki istek ifadesinin, hem isimlerden hem de fiillerden yapılmış şekillerde ve değişik ölçülerde ekin kalıplaşarak içinde yer aldığı birleşik eklerde de kendisini koruduğunu, ekin bulunduğu birleşik eklerin teşekkülünün farklı devrelerde olduğunu, bazı Türkologların +sA- ekinin bir sa- fiilinden getirmelerinin en azından

Türkçe'nin bilinen devrelerine uygun düşmediğini belirtir. Aynı durumu, paraleli olan +sI- ekinde de görmekte olduğumuzu söyleyen Kocasavaş kullanılış, gelişme ve fonksiyon bakımından benzerlik gösteren bu iki ekin belki de birbirinin varyantı olduğunu ve şart ekinde de istek fonksiyonu olduğu için şart ekinin ilgili ekle alakalı olduğunu ifade etmektedir. (Kocasavaş 1998:431-432)

Bu çalışmada, "*arzu etmek, istemek*" anlamındaki +sA- isimden fiil yapma ekini tanıtmak ve bu ekin özelliklerinin belirlemesine katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Bu amaçla Karahanlı Türkçesi dışında çok işlek olmayan fakat Tarihî ve Çağdaş Türk Dillerinde varlığını sürdüren, canlı bir isimden fiil yapma eki olan ve birçok genişletilmiş şekli olan +sA- eki incelenmiştir. Önce +sA- ekinin yapısı ve kökeni, tarihî gelişimi, Çağdaş Türk Dillerinde kullanımı ve genişletilmiş şekilleri, daha sonra +sA- eki ile –sA- şart kipi eki ilişkisi ve +sA- eki ile +sI- eki ilişkisi incelenmiştir. İnceleme örnekler üzerinden yapılarak sağlıklı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

2. +sA- İsimden Fiil Yapma Ekinin Yapısı ve Kökeni

Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugat-it-Türk'te +sA- ekinin görev ve kullanışları ile tarihî gelişmesine ışık tutan açıklamalarla birlikte bu ekin asıl yapısını gösteren açıklamalara da yer vermiştir. Kâşgarlı Mahmud: "*Arzu etmek*" anlamının bu "+sa-" (سه, سا) edatından (ekinden) çıkarılması Türklerin "*bir şey saydı*" demek olan "sadı nenğni" sözünden alınmıştır. Sanki isteyen, o işi kendi dilekleri arasında saymış da onu dilemiş,istemiş.Nitekim "er suwsadı" denir ki, "*Adam susadı*" demektir ve su o adamın dilekleri arasında sayılmıştır, anlamındadır." (C-I, 281-282) [Atalay, 2006] diyerek bu ekin "*bir şeyi kendi istekleri, kendi dilekleri arasında saymak*" anlamındaki sa- fiilinden geldiğini ifade etmektedir. Bu açıklamaya göre Kaşgarlı Mahmud'un yaşadığı XI. yüzyılda, "*arzu etmek, istemek*" anlamı veren +sA- isimden fiil yapma ekinin hangi fiilin kaynaşıp ekleşmesinden meydana geldiği henüz unutulmamıştır. Sa- fiili, önce birleştiği ismi "*arzu duyma, isteme*" görevi ile fiilleştirmiş ve daha sonra da eklemiştir. Kaşgarlı'nın bu konudaki açıklaması Türkçenin dilbilim ölçülerine ve tarihî gelişme seyrine uygun düşmektedir. Ayrıca anlam olarak da "*bir şeyi dilemek, istemek, dilekleri arasında saymak, öyle kabullenmek*" anlamındaki bir fiil, "*arzu etmek, istemek, dilemek*" görevinde bir ekleşmeye geçişe uygundur. Buradan hareketle "*arzu etmek, istemek*" anlamı veren +sA- ekinin, "*bir şeyi dilekleri arasında saymak istemek*" anlamındaki sa- fiilinin ekleşmesinden oluştuğu söylenebilir. (Korkmaz, 1995: C-I, 191)

Kaşgarlı Mahmud sa- fillinin ekleşmemiş şeklini ayrıca ele almış ve örneklendirmiştir: "Sadı: "*saymak, bir şeyi kendi istekleri, kendi dilekleri arasında saymak*" "er koyuş sadı" "*Adam koyun saydı*." Şu parçada dahi gelmiştir: Kara tünüş keçürsedim/ Agır unı uçursadım/ Yetigeniş kaçursadum/sakışıçre künüm togdı " *Karanlık gecenin geçmesini, ağır uykunun uçmasını istedim; yedikardeşler yıldızının dönüşünü defalarca saydım. Ben sayarken günümün güneşi doğdu.*" (C-III, 247) [Atalay, 2006] Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, sa- fiili ekleşmesine rağmen bu dönemde fiil olarak da kullanılmaktadır.

Kaşgarlı ekin yapısı, görev ve kullanışları ile ilgili şu bilgileri vermektedir:"S (س) ve elif (الف) harflerinin (+sA- ekinin) iki üç harfli isimlere olduğu gibi, iki üç harfli fiillere de geldiğini bilmelisin. Böyle siygalar için henüz yapıldığını, fakat yapılmak istenildiğini ve işleyenin o işi yapmak dileğinde olduğunu bildirir. Yapısı iki veya üç harfli isimlerle birlikte, bu çeşit fiillerden ziyade olanlara – dört ve beş harfli olanlara- da "+sa- (سا) edatı (eki) gelmek kural ise de az kullanılır. İki harfli isimlere geldiğine örnek: er etsedi "*adam et yemek istedi.*" "Et" kelimesi iki harflidir; sonuna "+sa-" (سا) getirmekle "*istemek, arzulamak*" anlamı meydana gelmiştir. "Er ewsedi" sözü de böyledir, "*Adam evini özledi.*" demektir. "*ew*" iki harflidir. +sa- (سا) getirilerek terkip edildiği için "*arzu etmek ve dilemek*" anlamı meydana gelmiştir. Üç harfli isimlere "+sa-" (سا) getirildiğine örnek: "er açış sadı", "er tatış sadı" gibi. "*Adamın canı ekşi istedi*", "*Adamın canı*

tatlı istedi" demektir. Yapısı üç harften artık olan isimlere geldiğine örnek: "er ķagġunsadı", "er çinüĢürüksedi" gibi ki, "*Adamın canı kavun istedi.*" "*Adamın canı çinüştürük*[1] *istedi.*" Kural hepsine uyar fakat biz bir takımlarını söyledik; gerisi buradan anlaĢılır." (C-I, 279-280) [Atalay, 2006]

+sA- eki isimden fiil yapan bir ektir. Ġki, üç harfli hatta daha fazla harfli isimlere gelerek onlardan fiil türetir. Eklendiği isimlere "*arzu etmek, istemek*" anlamı katar. Buraya kadar KaĢgarlı'nın verdiği bilgilerde ve örneklerde Türkçenin yapısına, kurallarına ve tarihî geliĢimine aykırı bir durum bulunmamaktadır. Fakat KaĢgarlı'nın bu ekin aynı zamanda iki üç harfli - hatta daha fazla harfli- fiillere de geldiğini söylemesi Türkçenin yapısına uymamaktadır. Çünkü Türkçedeki yapım ekleri ya isim yapım eki ya da fiil yapım ekidir. Ġsimden fiil türeten bir ekin aynı zamanda fiil köklerine gelmesi mümkün olmadığına göre, KaĢgarlı'nın gösterdiği örneklerin önce birer isimleĢme aĢamasından geçmiĢ olması gerekir. Aksi takdirde kuraldıĢı bir durum oluĢur

KaĢgarlı'nın verdiği bilgilerde aslında burada görülen kuraldıĢılığın cevabı da -açık olmasa da- vardır. KaĢgarlı: "Ġki harfli fiillere örnek: "er ķızın öpsedi", "ol ya atsadı" gibi; "*Adam kızını öpmek istedi.*", "*O, ok atmak istedi*." demektir. Asılları öpdi, attı'dır. Üç harfli fiillere örnek: er yük kötürsedi, ol ķuĢ uçursadı gibi ki, "*adam yük götürmek istedi*", "*o kuş uçurmak istedi*" demektir. Harfi üçten artık olanlara örnek: "Ol Tengrige kirtkinsedi", "*O, Tanrı'nın birliğini açıkça söylemek istedi.*"" diyerek +sA- ekinin iki, üç ve üçten fazla harfli fiillere geldiğini gösteren örnekler verdikten sonra: "Bu kural, sonunda /r/ ر harfi bulunan kelimelerde çok kere değiĢir. Böyle sonunda /r/)ر(olan kelimeler tok ve kalın ahenkli olursa +sa- سا harfinden (ekinden) önce bir /ġ / (غ) harfi (-ġ eki) gelir; kök olan fiilin masdarı "*mek*"li ise veya ince ahenkli olursa +sa- (سا) ekinden evvel bir /k/ (ك) harfi (-g/-k eki) gelir: "ol ewge barıġsadı", "men seni körügsedim" gibi ki, "*O kimse eve varmak diledi*", "*Ben seni görmek istedim*." demektir. "barıġsadı" yerine "barsadı", "körügsedi" yerine "körsedi" denilse dahi, olabilir. Fakat ben kullanılan Ģekli gösterdim. Bunların aslı "bardı" ve "kördi"dir. " Kelimenin sonunda /l/ (ل) harfi bulunursa bu, kurala uyar. Ol andın yarmak alıġsadı" "*O, ondan para almak istedi.*" (C-I, 280-281) [Atalay, 2006] demektedir.

Ayrıca KaĢgarlı, üçten fazla harfli fiillere bu ekin geldiğini örneklendirirken Karahanlı Türkçesinde sonu /r/ ve /l/ harfiyle biten üçten fazla harfli fiillere +sA- ekinin doğrudan gelmediğini, bu tür fiillerin +sA- ekini almadan önce bir -ġ /-g ekiyle isimleĢtikten sonra bu eki aldığını belirtmiĢtir. Burada verdiği örnekler dıĢında kitabının değiĢik yerlerinde verdiği bu türden örneklere de rastlanır: barıġsa- (< bar-ıġ +sa-) "*varmak istemek*", keligse- (< kel-ig+se-)"*gelmek istemek*", acıġsa- (< ac-ıġ +sa-)"*ekşi istemek*"; er açıġsadı "*Adam ekşi istedi.*" (C-I, 302), tatıġsa- (< tat-ıġ +sa-) "*canı tatlı istemek*"; er tatıġsadı "*Adamın canı tatlı istedi.*" (C-I, 279), ölügse- (< öl-üg+se-)"*ölmek istemek*"; er ölügsedi "*Adam ölmek istedi*." (C-I, 303) [Atalay, 2006] gibi. Ayrıca sonu /t/ ile biten iki örnekte de -ġ /-g ekinin henüz düĢmediği görülmektedir: tatıġsa- (<tat-ıġ +sa-) "*canı tatlı istemek*" (C-III, 332-333); satıġsa-[2] (<sat-ıġ +sa-) "*satmak istemek*" (C-III, 333) [Atalay, 2006]. Ayrıca Eski Uygur Türkçesinde kullanılan eĢidigsemek<eĢid-ig+se-mek (Altun Yaruk, 250/11, 250/16); öpügseyür men (<öp-üg+se-y-ür men), kawıĢıġsayur men <kawıĢ-ıġ +sa-y-ur men) (Arat 1965:20) örneklerine bakıldığında bu dönemde /r/, /l/ve /t/ harflerinin yanında /d/, /p/ ve /Ş/harfleriyle biten fiillerden sonra da +sA- ekinin doğrudan gelmediği, bu tür kelimelerin +sA- ekini almadan önce bir -ġ /-g ekiyle isimleĢtikten sonra bu eki aldığı görülmektedir.

Bu örneklerden +sA- ekinin sadece isim kök ve gövdelerine gelen bir isimden fiil yapma eki olduğu anlaĢılmaktadır. Bu dönemde Eski Türkçedeki –ġ /-g fiilden isim yapma ekinin eklendiği fiil kök ve gövdelerinden düĢmeye baĢladığı görülür. Fakat Eski Uygur Türkçesi döneminde sonu

[1] ÇinüĢürük, turfanda olarak Çin'de yetiĢen fındık büyüklüğünde bir yemiĢtir.
[2] Buradaki sat- fiilinde –ġ /-g eki hâlâ varlığını sürdürürken, satsa-(<sat+sa-) "*satmak istemek* " (C-III, 284) [Atalay, 2006] örneğinde ise–ġ /-g eki kullanımdan düĢmüĢtür.

/r/, /l/, /t/, /d/, /p/ ve /ğ/harfleriyle biten fiillerden sonra; Karahanlı Türkçesi döneminde ise sonu /r/ , /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillerden sonra +sA- ekinin doğrudan gelmediği, bu tür fiillerin +sA- ekini almadan önce bir -g/-g ekiyle isimleşmekten sonra bu eki aldığı görülmektedir. Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak, -g/-g ekinin, Karahanlı Türkçesi döneminde bazı fiillerden sonra artık kullanımdan düştüğü fakat sonu /r/ , /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillerde düşme sürecine girdiği fakat bunun henüz tamamlanmadığı söylenebilir. Bu durum, +sA- isimden fiil yapma ekinin önce isimlere daha sonra -g/-g eki ile fiilden türeyen isimlere eklendiğini ve Türkçenin ses tarihindeki gelişme seyrine uygun olarak, bu -g/-g ekinin eriyip kaybolmasından sonra da üçüncü bir aşama olarak fiillere gelebildiğini ortaya koymaktadır. Fiil köklerinden düşen -g/-g ekinin henüz düşmediği ve varlığını hissettirmeye devam ettiği de bu tür fiil köklerinden sonra +sA- isimden fiil yapma ekinin getirilmesinden anlaşılmaktadır.

Bu dönemde -g/-g fiilden isim yapma ekinin düşme sürecine girdiği fakat bütün fiil köklerinden aynı anda düşmediği, bunun bir süreç dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır. Kaşgarlı'nın verdiği: Alıgsa- (< al-ıg+sa-)"*almak istemek*"; (C-I, 281); alsa-(<al+sa-) "*almak istemek*" (C-I, 278); ölügse-(<öl-üg+se-) "*ölmek istemek*" (C-I, 303); ölse-(<öl+se-) "*ölmek istemek*" (C-I, 278)[Atalay, 2006] örneklerinde görüldüğü gibi sonu /l/ ünsüzüyle biten aynı fiillerin bulunduğu örneklerde hem -g/-g ekinin kullanıldığı hem de -g/-g ekinin kullanımdan düştüğü örnekler mevcuttur.

Kaşgarlı'nın verdiği örnekler arasında bulunan: tepse-(<tep+se-) "*haset etmek istedi*" "ol anı tepsedi" " *O, ona haset etti, günüledi.*" (C-III, 283); bütse-(<büt+se-) "başı bütsedi" "*Yara iyileşmeye yaklaştı.*" (C-III, 283-284); buxsa-(<bux+sa-) "*kabul etmemek, zorla yapmak* " "ol anığar buxsadı" " *O, onun emrini kabul etmedi, işi zorla yaptı.*" (C-III, 284); yükse-(<yük+se-) "*yükselmek, uzamak* " "yüksedi neng" "*Nesne yükseldi, uzadı.*" (C-III, 306); axsa-(<ax+sa-) "*aksamak, topallamak* " "at axsadı" " *At aksadı, topalladı.*" (C-I, 276) [Atalay, 2006] örneklerinde görüldüğü üzere +sA- ekinin bu dönemde "*arzu etmek, istemek*" anlamının dışında farklı anlamlarda kullanılmaya başlandığı da görülür.

3. +sA- İsimden Fiil Yapma Ekinin Tarihî Gelişimi

+sA- ekine, günümüze ulaşan Köktürk metinlerinde rastlanmıyor. Zeynep Korkmaz, Kaşgarlı Mahmud'un XI. Yüzyıl Türkçesinde kullanılan çok örnek vermesine, +sA- ekinin Moğolca ile de ortaklaşmasına ve Türk Dilinin XI. yüzyıldan sonraki kollarında da yer almasına bakarak, tabii olarak bu ekin Köktürk Türkçesinde de varlığını kabul etmek gerektiğini söyler. (Korkmaz, 1995:191)

Eski Uygur Türkçesinde ise"*arzulama, istek duyma*" anlamı veren +sA- (+sa- /+sä-) eki, fazla işlek değildir. Eski Uygur Türkçesi eserlerinden Altun Yaruk'ta: "suvsamak (<suw+sa-mak) (Altun Yaruk, 102/15, 118/4, 609/19, 610/5, 610/23); suvsatmamak (<suw+sa-t-ma-mak) (Altun Yaruk, 220/22); eşidigsemek (<eşid-ig+se-mek) (Altun Yaruk, 250/11, 250/16); körügsegülük (<kör-üg+se-gü-lük) (Altun Yaruk, 118/21); körügsemegülük (<kör-üg+se-me-gü+lük) (Altun Yaruk, 119/21); körügsep (<kör-üg+se-p) (Altun Yaruk, 625/4); körügseyür (< kör-üg+se-y-ür) (Altun Yaruk, 495/9, 655/8); eşidigsemekke (<eşid-ig+se-mek+ke) (Altun Yaruk, 248/10, 250/8, 250/9)[Kaya,1994] örnekleri yer alır. Eski Uygur Türkçesi dönemine ait eserlerden İyi ve Kötü Prens Hikâyesi'nde de +sA- eki ile ilgili: kirigsäyür (<kir-ig+sä-y-ür) (İyi ve Kötü Prens Hikâyesi XXI/8); barıgsadınaz[3]<bar-ıg+sa-dı-naz (İyi ve Kötü Prens Hikâyesi LXVIII/8)[Hamiton, 1998] örneklerine rastlanır. Uygur Mani metinlerinden Aprınçur Tigin'in Şiirinde de öpügseyür men

[3] Hamilton, bu kelime ile ilgili: "Buradaki barıgsadınaz'daki ikinci şahıs çokluk ekinin, tıpkı LIX.5'teki eçinäz ve LXIX.5'teki saqınçınaz'da olduğu gibi –ınız/-iniz yerine ınaz/näz biçiminde yazılmış olması dikkat çekmektedir." notu düşmüştür.

(<öp-üg+se-y-ür men) "*öpmek istiyorum*", kawıGıg sayur men <kawıGıg +sa-y-ur men) "*kavuşmak istiyorum*) (Arat 1965:20) örneklerine rastlanır. Eski Uygur Türkçesinde +sA- ekinin geniGletilmiG Gekli olan ve sıfat olan fail türeten +sAk (<+sA-k) ekinin kullanıldığı örnekler de mevcuttur: käksäk (< käk+sä-k) "*kindar, kinli*" (käk "*kin*" –k fiilden isim yapma eki ile) (Gabain, 2007:50) aksak (<ak+sa-k) (Altun Yaruk, 300/10); aksaklar (<ak+sa-k+lar) (Altun Yaruk, 118/10); karsak (<kar+sa-k) (Altun Yaruk, 599/16); yüksek (<yük+se-k) (Altun Yaruk, 416/4) [Kaya,1994]; yüksäk (<yük+sä-k) (Gyi ve Kötü Prens Hikâyesi LXII/5) [Hamiton, 1998] gibi.

+sA- eki Karahanlı Türkçesi döneminde çok iGlek bir ektir. Gsim kök ve gövdelerine gelerek "*arzu etmek, istemek*" anlamında fiiller türettir: AGsa-(<aGı+sa-) "*yemek yemek istemek*", "ol anı aGsattı" "*O, ona yemek arzulattı*." (C-I, 262); yağ sa-(<yağ +sa-) "*canı yağ istemek*", "er yağ sadı" "*Adamın canı yağ istedi.*" (C-III, 306); bağ ırsa-(<bağ ır+sa-) "*canı ciğer istemek*"; "er bağ ırsadı" "*Adamın canı ciğer istedi.*" (C-III, 332) ; balıksa-(<balık+sa-) "*canı balık yemek istemek*"; "er balıksadı" "*Adam balık yemek istedi.*" (C-III, 334) ; egirse-(< egir+se-) "*ilaç kullanmak istemek*"; "er egirsedi" "*Adam ilaç kullanmak istedi.*"[4] (C-I, 302); erükse-(<erük+se-) "*canı erik istemek*"; "er erüksedi" "*Adamın canı erik istedi.*" (C-I, 303); etse-(<et+se-) "*canı et istemek*" "er etsedi" " *Adamın canı et istedi.*" (C-I, 275); ewse-(<ew+se-) "*evi özlemek*" "er ewsedi" " *Adam evini özledi.*" (C-I, 277); kurutsa--(<kurut+sa-) "*canı lor peyniri(çökelek) istemek*" "er kurutsadı" " *Adamın canı lor peyniri istedi.*" (C-III, 332); açığ sa-(<açığ +sa-) "*canı ekşi istemek* " "er açığ sadı" " *Adam ekşi istedi.*" (C-I, 302) [Atalay, 2006].

Bu dönemde fiil köklerinden sonra da +sA- ekinin kullanıldığı görülür. Bu durum, +sA- ekinden önce fiil kök ve gövdelerine gelerek onları isimleGtiren –ığ /-g ekinin eriyip kaybolmasıyla oluGmuGtur. +sA ekinin doğrudan fiillere geldiği örnekler Gunlardır: okıtsa- (<okıt+sa-) "*okutmak istemek* " "ol bitik okıtsadı" " *O, mektup okutmak istedi.*" (C-I, 302); öpse-(<öp+se-) "*öpmek istemek* ", "men anı öpsedim" "*Ben onu öpmek istedim.*" (C-I, 275); atsa-(<at+sa-) "*atmak istemek* ", "ol ok atsadı" " *O, ok atmak istedi.*" (C-I, 275); ötse-(<öt+se-) "*öte geçmek istemek* ", "ol öttin ötsedi" " *O, delikten öte geçmek istedi.*"[5] (C-I, 276); itse-(<it+se-) "*itmek istemek* ", "ol taGığ itsedi" " *O, taşı itmek istedi.*" (C-I, 276); açsa-(<aç+sa-) "*açmak istemek* ", "er kapığ açsadı" " *Adam kapıyı açmak istedi.*"[6] (C-I, 276); içse-(<iç+se-) "*içmek istemek* ", "ol suw içsedi" " *O, su içmek istedi.*" (C-I, 276); axsa-(<ax+sa-) "*aksamak, topallamak* ", "at axsadı" " *At aksadı, topalladı.*" (C-I, 276); ıdhsa-[7] (<ıdh+sa-) "*göndermek istemek* ", "ol kulın manğa ıdhsadı" "*O, kulunu bana*

[4] Bu kelime "Gilaç eğirmek, kuGatmak" olmak üzere üç farklı anlamıyla aynı maddede örneklendirilmiGtir. Bunlardan ilaç isim, diğerleri fiil olduğu için bunların aldığı +sA eki "ilaç"ta isme diğer kelimelerde fiile gelmiGtir. Birinci kelimeyi yukarıda verdik. Diğerlerini buradaki duruma dikkat çekmek için buraya aldık: egirse-(<egir+se-) "*eğmek istemek* " "uragut yıp egirsedi" " *Kadın ip eğirmek istedi.*" (C-I, 302); egirse-(<egir+se-) "sarmak, *kuşatmak istemek* " "beg kend egirsedi" "*Bey kaleyi kuşatmak istedi.*" (C-I, 302);

[5] KaGgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "Herhangi bir Geyden öte geçmek de böyledir." diye bir not düGmüGtür. (C-I, 276).

[6] KaGgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "Her Geyi açmak istemek de böyledir." diye bir not düGmüGtür. (C-I, 276).

[7] Besim Atalay, bu kelime için verdiği dipnotta: "Her ne kadar yazma nüshada fiil ıdhısadı imlâsında yazılmıGise de ı harfinin altındaki esre kırmızı mürekkepledir; buna güvenilemez. Ayrımın (vezin) gereğince ı harfi sakin olmalıdır." (C-I, 276) demektedir. Aynı açıklamayı üzse- ve ağ sa- fiillerinde de yapmaktadır. –g/-ığ fiilden isim yapma ekinin düGmesiyle +sA- ekinin doğrudan fiillere gelip gelmediği konusunda dilciler arasında bir görüGayrılığı vardır. Ercilasun, yazma nüshadaki kırmızı harekeleri dikkate alarak –g/-ığ fiilden isim yapma ekinin düGmesinden sonra onun yerine kaim olan -I/-U'den sonra +sA- ekinin geldiğini ve bu nedenle bu ekin (-I/-U) isimden fiil yapma eki olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Yani ölse<ölüse-<ölügse-, ıdhsa-<ıdhısa-<ıdhıgsa- gibi fiillere gelen–g/-ığ fiilden isim yapma ekinin düGmesinden sonra -I/-U ünlülerinin bu ekin yerini aldığını ve bir süre kullanıldıktan sonra düGtüğünü ifade etmektedir. Clauson, Kilisli Rıfat, Dankoff ve Atalay, bu fiillerin tamamını kırmızı renkli harekeleri dikkate almadan ikinci harfi sükûnlu (harekesiz) okumuGlardır. Dankoff çalıGmasının giriG bölümünde yer alan "Mürekkep Rengi ve Sonraki El" baGlıklı bölümde kırmızı renkli harekelerin müstensihe ait olmadığını, yazmanın 1266'daki istinsahından sonra birkaç yüzyıl Mısır Kıpçakları muhitinde kaldığını, bu muhitteki biri tarafından bu kırmızı harekelerin eklendiğini

göndermek istedi." (C-I, 276); ursa-(<ur+sa-) "*vurmak istemek* ", "ol anı ursadı" "*O, onu vurmak istedi*." (C-I, 276); uzsa-(<uz+sa-) "*koparmak istemek*", "ol yıĢığ uzsadı" "*O, ipi üzmek, koparmak istedi.*" (C-I, 276-277) ; aĢsa-(<aĢ+sa-) "*aşmak istemek*", "ol art aĢsadı" "*O, yokuşu aşmak istedi*."[8] (C-I, 277) ; ağ sa-(<ağ +sa-) "*ağmak istemek* ", "ol taĢığ itsedi" " *O, dağa ağmak istedi.*" (C-I, 277); ėwse-(<ėw+se-) "*acele etmek istemek*", "er ėwsedi" " *Adam ivmek, acele etmek istedi.*" (C-I, 277); uksa-(<uk+sa-) "*anlamak istemek*", "er sözüğ uksadı" "*Adam sözü anlamak istedi.*" (C-I, 277); egse-(<eg+se-) "*eğmek istemek* ", "men butak egsedim" "*Ben budağı, dalı eğmek istedim.*" (C-I, 276); ögse-(<ög+se-) "*övmek istemek*", "ol meni öğsedi" " *O, beni övmek istedi.*" (C-I, 277-278); ökse-(<ök+se-) "*yığmak istemek*", "ol toprak öksedi" " *O, toprak yığmak istedi.*"[9] (C-I, 278); alsa-(<al+sa-) "*almak istemek*", "ol at alsadı" " *O, at almak istedi.*" (C-I, 278); ölse-(<öl+se-) "*ölmek istemek*", "ol er ölsedi" " *O adam ölmek istedi.*" (C-I,278); ılsa-(<ıl+sa-) "*inmek istemek*", "er taġ dın ılsadı" "*Adam dağdan inmek istedi.*" (C-I, 278); emse-(<em+se-) "*emmek istemek*", "kenç anasın emsedi" "*Çocuk anasını emmek istedi.*" (C-I, 278); inse-(<in+se-) "*inmek istemek*", "er kötüdin insedi" "*Adam damdan inmek istedi.*"[10] (C-I, 278); ügitse-(<ügit+se-) "*öğütmek istemek* ", "ol tarıġ ögitsedi" "*O, buğdayı öğütmek istedi.*" (C-I, 303); tepse-(<tep+se-) "*haset etmek istemek*", "ol anı tepsedi" " *O, ona haset etti, günüledi.*" (C-III, 283); bütse-(<büt+se-) "*iyileşmeye yaklaşmak*", "baĢbütsedi" "*Yara iyileşmeye yaklaştı.*" (C-III, 283-284); buxsa-(<bux+sa-) "*kabul etmemek, zorla yapmak* ", "ol anğar buxsadı" " *O, onun emrini kabul etmedi, işi zorla yaptı.*" (C-III, 284); çapsa-(<çap+sa-) "*yüzmek istemek* ", "ol suwda çapsadı" " *O, suda yüzmek istedi.*" (C-III, 284); satsa-(<sat+sa-) "*satmak istemek* ", "ol atın satsadı" " *O atını satmak istedi.*" (C-III, 284); sürse- (<sür+se-) "*sürmek istemek* ", "ol atığ sürsedi" " *O, atını sürmek istedi*." (C-III, 284); kopsa-(<kop+sa-) "*çıkmak istemek* ", "ol yokaru kopsadı" " *O, yukarı çıkmak istedi.*" (C-III, 284); kapsa-(<kap+sa-) "*çevresini kapsamak istemek* ", "anınğ tegre kiĢi kapsadı" " *Onun çevresini halk kapladı.*" (C-III, 285); körse-(<kör+se-) "*görmek istemek* ", "men anı körsedim." "*Ben onu görmek istedim.*[11](C-III, 285); yapsa-(<yap+sa-) "*yapmak istemek* ", "er etmek yapsadı" "*Adam ekmek yapmak istedi*." (C-III, 304); yatsa-(<yat+sa-) "*yatmak istemek* ", "er yatsadı" "*Adam yatmak, uyumak istedi.*" (C-III, 304); yėyse-(<yėy+se-) "*yemek istemek*", "ol etmek yėysedi" "*O, ekmek yemek istedi*." (C-III, 304); yėtse-(<yėt+se-) "*yetişmek istemek*", "ol meni yėtsedi" "*O, bana yetişmek istedi*." (C-III, 304); yadhsa-(<yadh+sa-) "*yaymak istemek* ", "ol töĢek yadhsadı" "*O, döşek yaymak istedi.*" (C-III, 305); yodhsa-(<yodh+sa-) "*silmek istemek*", "ol bitik yodhsadı" "*O, kitabı silmek istedi.*" (C-III, 305); yazsa-(<yaz+sa-) "*çözmek istemek*", "ol kurın yazsadı" "*O, kuşağını çözmek istedi.*" (C-III, 305); yaĢsa-(<yaĢ+sa-) "*gizlemek istemek*", "ol mendin yaĢsadı" "*O, benden gizlenmek istedi.*" (C-III, 305); yuwsa-(<yuw+sa-) "*yuvarlamak istemek*", "ol topık yuwsadı" "*O, topu yuvarlamak istedi.*" (C-III, 306); yawsa-(<yaw+sa-) "*gönlünü almak istemek*", "ol manğa tawar yawsadı" "*O, malla gönlümü almak istedi.*" (C-III, 306); yıksa-(<yık+sa-) "*yıkmak istemek* ", "ol tam yıksadı" "*O, duvar yıkmak istedi.*" (C-III, 306); yükse-(<yük+se-) "*yükselmek, uzamak* ", "yüksedi neng" "*Nesne yükseldi, uzadı.*" (C-III, 306); kedhürse-

söylemektedir. (Dankoff-Kelly, 1982: 10-15) Bütün bu görüĢler dikkate alındığında –g/-ġ fiilden isim yapma ekinin her fiilde aynı anda düĢmemesine, sonu /r/, /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillerde daha sonra düĢmesine bakılarak -I/-U'lerin Türkçenin konuĢulduğu değiĢik boyların veya yerlerin bazılarında hemen düĢtüğü; bazılarında ise –g/-ġ fiilden isim yapma ekinin düĢmesinden bir süre varlığını devam ettirdikten sonra düĢtüğü söylenemez mi?

[8] KaĢgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra " Yemek arzu edildiği zaman da bu fiil kullanılır." diye bir not düĢmüĢtür. Fakat "yemek" anlamındaki "aĢ" isimken, bu kelimenin kökünü oluĢturan "aĢ-" fiil köküdür. Bu iki kelimenin eĢsesli olmaktan baĢka ortak yanları yoktur. (C-I, 276).

[9] KaĢgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "Buğday ve başka şey yığmak istemek de böyledir." diye bir not düĢmüĢtür. (C-I, 278).

[10] KaĢgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "BaĢkası da böyledir. ن , ل' dan çevrilmedir." diye bir not düĢmüĢtür. Burada in- < ıl- Ģeklinde bir Ģekil değiĢikliğine iĢaret etmektedir. (C-I, 278).

[11] KaĢgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "Aslı körügsedimdir. ذلاقه harflerinde kural böyledir. Kendisinde bu harflerden birisi bulunan fiil, bir Ģeyi dilemek anlamına alınacak olursa o fiilin köküne ك , س , ا getirilir. ." diye bir not düĢmüĢtür. (C-III, 285)

(<kedhür+se-) "*giydirmek istemek* ", "ol manğa ton kedhürsedi" " *O, bana elbise giydirmek istedi.*" (C-III, 332) [Atalay, 2006].

Bu dönemde sonu /r/ , /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillere +sA- eki getirilmeden önce fiilden isim yapma eki –ğ /-g ekinin hâlâ kullanıldığı görülmektedir. Bununla ilgili Divanü Lûgat-it-Türk'te birçok örnek vardır. /l/ harfiyle biten fiillere örnekler: Alıgsa- (< al-ıg+sa-)"*almak istemek*", "ol andın yarmak alığ sadı" "*O, ondan para almak istedi.*"(C-I, 281); biligse-(< bil-ig+se-) "*bilgili olmak istedi*", "oğlan biligsedi." "*Çocuk bilgili olmak istedi*" (C-III, 334); keligse-(<kel-ig+se-) "*gelmek istemek*", "ol manğa keligsedi" "*O, bana gelmek istedi.*"[12] (C-III, 335); ölügse-(<öl-üg+se-) "*ölmek istemek*", "er ölügsedi" "*Adam ölmek istedi.*" (C-I, 303); uluğsa-(<ul-uğ +sa-) "*bir şeyin büyüğünü istemek*", "er atta uluğ sadı" "*Adam atın büyüğünü istedi.*"[13] (C-I, 302-303) [Atalay, 2006].

/r/ harfiyle biten fiillere örnekler: barığsa- (< bar-ığ +sa-) "*varmak istemek, gitmek istemek*", "ol evge barığ sadı" "*O, eve gitmek istedi*" (C-III, 333); berigse- (<ber-ig+se-) "*vermek istemek*", "ol mañga tavar berigsedi." "*O, bana mal vermek istedi.*" (C-III, 334); kirigse-(<kir-ig+se-) "*girmek istemek*", "ol ewge kirigsedi" "*O, eve girmek istedi.*" (C-III, 334); körügse- (< kör-üg+se-) "*görmek istemek*", "o meni körügsedi" "*O beni görmek, bana kavuşmak istedi.*" (C-III, 334); turuğsa- (< tur-uğ +sa-) "*durmak istemek*", " ol munda turuğ sadı" "*O burada durmak istedi.*" (C-III, 333-334) [Atalay, 2006].

/t/ ile biten fiillere örnekler: tatığsa-(<tat-ığ +sa-) "*canı tatlı istemek*", "er tatığ sadı" "*Adamın canı tatlı istedi.*" (C-III, 332-333); satığsa- (<sat-ığ +sa-) "*satmak istemek*", "er atın satığ sadı" "*Adamın atını satmak istedi.*" "evin barkın satığ sadı" "*Evini barkını satmak istedi.*"(C-III, 333) [Atalay, 2006].

+sA- ekinin -t- fiilden fiil yapma (ettirgenlik) eki ile beraber kullanıldığı örnekler de vardır: etset- (< et+se-t-) "*et arzulatmak*", "ol meni etsetti" "*O, beni etsetti, ete isteğimi getirtti.*" (C-I, 262); axsat- (< ax+sa-t-) "*aksattı, topallattı*", "ol anı axsattı" "*O, onu aksattı, topallattı.*" (C-I, 262); aşsat- (< aş+sa-t-) "*yemek arzulatmak*", "ol anı aşsattı" "*O, ona yemek arzullattı.*" (C-I, 262); ewset- (< ew+se-t-) "*evi özletmek*", "oğlum meni ewsetti" "*Çocuğum bana evi istetti, özletti.*" (C-I, 262); buxsat- (< bux+sa-t-) "*dik kafalılık ettirmek*", "ol oglını ışla buxsattı" "*O, oğluna bu işte dik kafalılık ettirdi.*" (C-II, 335); tepset- (< tep+se-t-) "*haset ettirmek*"; "ol meni tepsetti" "*O, beni haset ettirdi.*" (C-II, 336); keçset- (< keç+se-t-) "*geçirmek istemek*"; "ol meni suwdın keçsetti" "*O, beni sudan geçirmek umudunda bulundurdu.*" (C-II, 336); suwsat- (< suw+sa-t-) "*susattı*", "ol ano suwsattı" "*O, onu susattı.*" (C-II, 336) [Atalay, 2006].

Kaşgarlı Mahmud eserinde +sA- ekinin en eski genişletilmişşekli olan +sAk (<+sA-k) ekiyle ilgili bilgiler de vermektedir. Kaşgarlı Mahmud: "Bir işyapılmadan önce o işin yapılmasını arzu eden ve sıfat olan bir faildir. Bunun yapısı emri hazır sıygası üzerine kurulmaz.[14] Kökün son harfinden sonra –tok sesli, غ lı ve ق lı kelimelerde غ , س, ا, ق ve ince ahenkli ve ك li kelimelerde غ ve sondaki ق yerine yumuşak ك getirilir. Emri hazır sıygasında sakin olan son harf esre kılınır. Emri hazırında "bar" olan kelime bu manada bir sıfat yapılmak istendiğinde "ol ewge barığsak ol" denir, "*o adam eve gitmek isteğindedir.*" demektir. Emri hazırı "tur munda" sözünde olduğu gibi "tur" olan kelime, bu manada bir sıfat yapılmak istenilirse "ol munda turğsak ol" denir ki, "*O,*

[12] Kaşgarlı Mahmud bu kelime eserinin başka yerinde: "keligsedim", "men sanğa keligsedim":"Ben sana gelmek istedim" şeklinde yer vererek "kelsedim dahi denir." diye bir not düşmüştür. (C-III, 285).

[13] Kaşgarlı Mahmud bu kelimeye verdiği örnekten sonra "Her şeyin büyüğünü istemek de böyledir." diye bir not düşmüştür. (C-I, 302-303).

[14] Besim Atalay, burada: "Kaşgarlı Mahmud'un burada "bu fail emir sıygası kurulmaz" demesinden dileği "sonu sakin olduğu halde demek olsa gerektir. Nitekim "harfi aslı"demekle de buna işaret etmişoluyor." dipnotu düşmüştür. (C-II, 55)

burada kalmak dileğindedir." demektir. ك li kelimelerde "ol berü keligsek erdi", "ol ewge kirigsek ol", "ol tawar tėrigsek ol" denir ki, " *O, beri gelmek istiyor.*", "*O, eve girmek dileğindedir.*", "*O, mal toplamak arzu ediyor.*"demektir. Bu kuralı iyi belle. Bu anlam isimlerde dahi istenildiği zaman kiGionunla vasıflanır. "ol er ol tawarsak", "bu uragut ol ersek" denir ki, "*O adam mal sever.*", "*O, kadın erkek arzu eder, erkeğe düşkün.*"demektir. Bu gibi isimlerde ڭ ve ك in yeri yoktur." (C-II, 55-56) diyerek farklı sayıda harfli kelimelerdeki kullanımları gösteren örnekleri sıralamıGtır: "tapuğsak er" gibi, "*hizmet seven adam* (C-II, 168) " ol at suwgarığsak erdi" "*O, atı suwarmak dileğinde, azminde idi.*", " ol anı suwdın keçrüGsek erdi" "O*, onu sudan geçirmek için yardım etmek dileğinde idi.*" (C-II, 257) "ol tarığ tarıtığsak ol" "*O, çiftçiliğe düşkündür, onu arzu ediyor.*", ol evin bezetiğsek ol" " *O, evini bezetmeye düşkündür, onu arzu ediyor.*" (C-II, 319)"ol et tograksak ol" "*O, et doğramak istiyor.*", "ol teveyge yük yükleğsek ol" "*O, deveye yük yükletmek istiyor.*" (C-III, 314-315) "ol er ol ewge barıgsak" "*O adam evine gitmeyi kurmuştur, hep onu diliyor.*" "ol kiGibizge keliğsek" "*O adam bize gelmeyi kurmuştur, bize gelmek diliyor.*" (C-I, 24) [Atalay, 2006]. KaGgarlı'nın "*bir iş yapılmadan önce o işin yapılmasını arzu eden ve sıfat olan bir fail*" yapan ek olarak tanımladığı bu ekle türetilen kelimeler, örneklerde görüldüğü üzere yüklem olarak kullanılmıGtır. Bu kullanım, +sA- isimden fiil yapım ekinin –sA- Gart kipi ekiyle karıGtırılarak bu ekin Gart kipi eki olarak kullanılmasında büyük rol oynamıGtır.

+sAk (<+sA-k) ekini alan bazı kelimelerin isim ya da sıfat olarak kullanıldıkları örnekler de mevcuttur: Axsak "*aksak, topal*" (C-I, 119); axsak buxsak*: topal ve çolak* olanlar için söylenir, iki kelime bir arada kullanılır. (C-I, 465–466) tugsak: "*Dul kadın*" çok kere "tul tugsak" diye çift kullanılır. (C-I, 468); bagırsak: bagırsak kiGi"*merhametli gönül alıcı kişi*" (C-I, 502); kurugsak: "*kursak, mide*" KuGkursağına da böyle denir. (C-I, 502); sarmusak: "*sarımsak*" (C-I, 527–528) [Atalay, 2006].

Harezm Türkçesinde isimlere gelerek onlardan istek anlamında fiiller türeten +sA- ekinin kullanımı fazla yaygın değildir. +sA- ekinin doğrudan fillere geldiği örneklere rastlanmamaktadır: ḳapsamıG <ḳap+sa-mıG (Kısasü'l-Enbiya 69r3); suwsadım(<suw+sa-dı-m (Kısasü'l-Enbiya 69v10); suwsadı <suw+sa-dı (Kısasü'l-Enbiya 69v9); suwsadılar<suw-sa-dı-lar (Kısasü'l-Enbiya 229v17-232r 14); suwsasa<suw+sa-sa (Kısasü'l-Enbiya 69r18); susadılar erse<suw+sa-dı-lar er-se (Kısasü'l-Enbiya 229v14) suwsalık< suw+sa+lık "*susamış*" (Kısasü'l-Enbiya 248r7) [Ata, 1997: CII- 576]. suwsadı <suw+sa-dı (Nehcü'l-Ferâdis, 355-3); suwsadım <suw+sa-dı-m (Nehcü'l-Ferâdis, 99-10,100-3); suwsaduk <suw+sa-du-k (Nehcü'l-Ferâdis, 44-1); suwsadılar <suw+sa-dı-lar (Nehcü'l-Ferâdis, 43-17, 44-1); suwsap tur- <suw+sa-p tur (Nehcü'l-Ferâdis, 148-14,17); suwsatıp <suw+sa-t-ıp (Nehcü'l-Ferâdis, 286-15); suwsalık birle <suw+sa-lık birle (Nehcü'l-Ferâdis, 367-12); suwsalık kel- <suw+sa-lık kel- (Nehcü'l-Ferâdis, 62-9); suwsalık teg <suw+sa-lık teg (Nehcü'l-Ferâdis, 91-3); suwsalıkdın <suw+sa-lık-dın (Nehcü'l-Ferâdis, 265-16) [Ata, 1998: CIII- 384]. Örneklerde görüldüğü gibi Harezm Türkçesinde +sA- eki kullanılmıGtır. Ancak Karahanlı Türkçesine göre çok sınırlı sayıda kelimede kullanılmıGtır. Örnekler çok gibi görünse de aslında neredeyse hepsi su+sa- kelimesi ve türevlerine aittir.

Kıpçak Türkçesinde isimlere gelerek onlardan istek anlamında fiiller türeten +sA- eki, iGlek olmayan bir ektir. +sA- ekinin doğrudan fillere geldiği örneklere rastlanmamaktadır: Boyun+sa-(Kırım Bitigleri I.41) (Özyetgin, 1996:54) saw+sa-<suw+sa "*susamak*" (Kutb'un Hüsrev ü ġirini 1634); susa-<suw-sa-"*susamak*" (Kutb'un Hüsrev ü ġirini 4484) [Hacıeminoğlu, 2000:126] Codex Cumanicus'ta geçen kutgaruwsa<kugar-uw+sa- "*kurtarmak istemek*" tabuwsa-<tab-uw+sa- "*bulmak istemek*" örneklerinde görüldüğü üzere Eski Türkçedeki –ġ/-g fiilden isim yapma eki Kıpçak Türkçesinde –w'ye dönmekte, XIII. yüzyıldan itibaren metinlerine rastladığımız Oğuz Türkçesinde ise düGmektedir (Ercilasun, 1995:453).

Eski Anadolu Türkçesinde isimlere gelerek onlardan fiiller türeten +sA- ekinin kullanımı fazla yaygın değildir. +sA- ekinin doğrudan fillere geldiği örneklere rastlanmamaktadır. +sA- eki genellikle eklendiği isimlere "*arzu etmek, bir şeye ihtiyacı olmak, saymak*" anlamı verir: Sense- <sen+se- (Mecmu'atü'n-Nezâir 258,5); susa- <su+sa- (Miftâhu'l-Cenne70a.7) [Gülsevin, 1997: 121] susamışdur < su+sa-mış-dur (Hüsrev ü Şirin 2282), susadı (<su+sa-dı (Şeyhi Divanı 155-12), susadum (<su+sa-du-m) (Mevlid- Vesiletü'n-Necat 7/1-9), "görmiyelden yüzüñi ben kim nigârum sensedüm" <sen+se-dü-m (Hümamî'nin şiiri 7-1) Ayrıca +sA- ekinin genişletilmiş+msA- şekli de az da olsa kullanılmıştır: "Benümsenme" <ben+üm+se-n-me (Vasiyeti Nûşirvan 305-2) [Timurtaş, 1994:114]

Çağataycada +sA- eki sadece şuörnekte vardır: susa-<su+sa- "*susamak*" (Seng.243a:22.) [Eckmann, 2009:58]

4. Çağdaş Türk Dillerinde +sA- İsimden Fiil Yapma Eki

Türkiye Türkçesinde +sA- eki, isimden fiil türetir. Örnekleri sayılı olan bu ekle istek, dilek ifade eden fiiller türetilir. Türetilen fiil, isim ve sıfat yapma ekleriyle bu anlamda çeşitli kavramları karşılayabilir. İstek kavramı bu isimlerde korunur. (Zülfikar, 1991:138) Bu ek, Türkiye Türkçesinde özellikle cinsi istek anlamında oldukça canlı kalmıştır: er+se-, boğur+sa-(dişi deve), boğa+sa-, aygır+sa-, koç+sa-, teke+se- gibi. Ancak bunların dışındaki istek anlamında +sA- fiilleri dilimizde sayılıdır. (Banguoğlu, 2000:222-223)

Türkiye Türkçesinde aslında istek bildiren ve işlek olmayan bir ek olan +sA- eki, işlev olarak, oluştuğu fiillerde, isim kök ve gövdelerinden eklendiği isme karşı istek ve ihtiyaç bildiren fiillerle (aygır+sa- "*kısrak aygır istemek*", boğa+sa-"*inek boğa istemek*", durak+sa- "*durmak istemek, durur gibi yapmak*", er+se- , koç+sa-, su+sa-, teke+se- vb.), eklendiği isimden ve genellikle sıfatlardan "*gibi görmek, gibi saymak*" anlamında fiiller (çiğ+se- "*soğumak, soğur gibi olmak*", çirkin+se- "*çirkin bulmak*", çok+sa- "*çok bulmak, çok gibi bulmak*",garip+se- ,hafif+se-, ırak+sa-, köpek+se- "*köpek gibi olmak*" ,mühim+se-, umur+sa- vb.) türetmek üzere birbirinden az çok farklı iki görevde kullanılır. Ayrıca büyük+se- "*gözde büyütmek, izam etmek*", gerek+se- "*muhtaç olmak"*, gerek+se-me "ihtiyaç" hafif+se-"*alay etmek, istihfaf etmek*" gibi bazı yeni sözler de bu ekle kurulmuştur. (Korkmaz, 2003:121-122)

Türkmen Türkçesinde +sA şeklinde bir isimden isim yapma eki vardır. Organ adlarına gelerek bunlarla ilgili alet veya eşya isimleri türetir. Pek işlek değildir. Alkımsa- "*yular*" damaksa "*boyna asılan süs eşyası*" (Kara, 2007: 251) [Ercilasun, 2007] Türkmen Türkçesinde +sA- isimden fiil yapma eki ise günümüzde kullanılmamaktadır. Kişinin kendisini olduğundan farklı gösterdiğini bildiren fiiller türeten işlek bir ek olan +sIrA- eki (mılaayım+sıra- "*kendini mutlu göstermek*" möön+süre- "*hiçbir şey bilmiyormuş gibi davranmak*") isimlere gelerek bir şeye olan meyli, bir şeye duyulan arzuyu gösteren fiiller türetir: çaay+sıra- "*çay içmek istemek*" çilim+sire- "*sigara içmek istemek*" (Kara, 2007: 255) [Ercilasun, 2007]. Gagavuz Türkçesinde günümüzde +sA- ekinin işleklik sahası fazla geniş değildir: Su+sa- "*canı su istemek*", yalap+sa- "*parlamak*", et+se- "*et arzu etmek*", "kim toksamış varla çoktan" "*varlığa kim doymuş*" gibi sınırlı sayıda örnekler mevcuttur. (Özkan, 1996:110-111) Gagavuz Türkçesinde +sA- isimden fiil yapma ekine benzetilerek ortaya çıkmış bir fiilden fiil eki de vardır. Bu ekin tek bir örneği bulunmaktadır. En-se- "*yenmek*" (Özkan, 2007: 112) [Ercilasun, 2007]. Azeri Türkçesinde +sA- (+sı-) eki işlek olmayan bir isimden fiil yapma ekidir. Sınırlı sayıda örneği bulunan bu ek, bazen +sı- şeklinde kullanılır: su+sa- , ğ ärib+sä- "*garipsemek, kendini yalnız hissetmek*", tamahsı- "*tamah etmek; bir şeyi elde etmek için heveslenmek*" (Kartallıoğlu-Yıldırım, 2007: 191) [Ercilasun, 2007].

Özbek Türkçesinde +sä- eki, sınırlı sayıda örneği bulunan, işlek olmayan bir isimden fiil yapma ekidir: buruq+sä- "*koyu duman çıkarmak, tütmek*", qom+sa /qum+sa- "*özlemek, arzu*

etmek", suv+sa- "*susamak*", väy+sä- "*gevezelik etmek*" (Öztürk, 2007: 306) [Ercilasun, 2007]. Özbek Türkçesinde ayrıca isimden fiil yapma eklerinden +sIrä- eki de genellikle getirildiği isim tabanındaki nesneye duyulan ihtiyacı, özlemi, meyli anlatan fiiller türetir: issıq+sirä- "*sıcak şeyler arzu etmek*" äğır+sirä- "*acıkmak*", suv+sirä- "*susamak*" er+sirä- "*er istemek, göyünmek* " (Öztürk, 2007: 307) [Ercilasun, 2007]. Yeni Uygur Türkçesinde +sA- (+sa/+sä-) eki, isimden türetilmiş olmayan bir isimden fiil yapma ekidir. Örneği azdır: ah+sa- "*aksamak*", däp+sä- "*çiğnemek*" qapsa- "*kuşatmak*" (Yazıcı Ersoy, 2007: 375) [Ercilasun, 2007]. Deñ+se- "*tartmak, ölçmek*" vay+sa- "*çok konuşmak, gevezelik etmek*" (Öztürk, 2010:36). Yeni Uygur Türkçesinde +sA- ekinin dışında "*arzu etmek, istemek*" anlamında kullanılan +sIrA- eki de vardır. Bu ek de +sA- eki gibi az kullanılan eklerdendir: su+sira- "*susamak, su içmek istemek*", uyqu+sira- "*uyuklamak*" yer+sire- "*vatan hasreti çekmek*"(Buran-Alkaya, 2009: 222) Kazak Türkçesinde +sA- eki, isimlerden "*isteme*" ifade eden fiiller yapar: suw+sa- "*susamak, su içmek istemek*", añ+sa- "*özlemek, çok arzulamak*" (Tamir, 2007: 448) [Ercilasun, 2007]. Ayrıca Kazak Türkçesinde isimlerden "*azalma*" ifade eden fiiller yapan +sırA-eki (qan+sıra- "*kansızlaşmak, kan kaybetmek*", äl+sire- "*halsizleşmek, yorulmak*" oy+sıra- "*bir şeyin aniden azalması, yenilmeye, çekilmeye başlamak*"), "*arzu, istek*" de ifade eder: qımız+sıra- "*kımız içmek istemek, kımızı özlemek*" uyir+sire- "*grubunu, çevresini özlemek*" (Tamir, 2007: 447) [Ercilasun, 2007]. Kırgız Türkçesinde +sA- (+so-/+sö-) isimden fiil yapma eki unutulmak üzere olan işlek olmayan bir ektir. Örnekleri sınırlıdır: suu+sa- "*susamak*", moy+so-"*dövmek*", iy+se- "*hiddetle baş sallamak*", kök+sö- "*çok arzu etmek*", ök+sö- "*acı acı ağlamak*" (Öner:1998:62) gibi. Ayrıca +sI-/+sU- isimden fiil yapma eki genellikle ünsüzle biten isimlere gelerek ağırı istek ve ihtiyaç bildiren geçişli ve geçişsiz fiiller yapar: Adam+sı- "*kendini insan görmek*" artık+sı- "*kendini zayıf saymak*" cer+si- "*vatanını özlemek*" er+si- "*bahadırlık taslamak*" menmen+si- "*övünmek*", konok+su- "*misafirlik taslamak*", coon+su- "*kendini pehivan saymak*" özüm+sü- "*özü gibi saymak, yakın görmek*" (Kasapoğlu Çengel, 2007: 505) [Ercilasun, 2007].

Karakalpak Türkçesinde +sA- isimden fiil yapma eki, genellikle geçişsiz bazen de geçişli fiiller yapar. Çoğu isimden istek ifade edenler de vardır: "añ+sa- "*istemek, arzu etmek, ümitlenmek*" (<añ: "*düşünce, sezgi, zekâ, akıl*", bel+se(n)- "*bel bağlamak, ümitlenmek*", suw+sa- "*susamak*", tep+se- "*sık sık rahatsız etmek*", qaq+sa- "*ağrımak, sızlamak, ağlamak, kurumak*" (Uygur, 2007: 566) [Ercilasun, 2007]. Nogay Türkçesinde +sA- eki, isimlerden genellikle geçişsiz fiiller türetir: suv+sa- "*susamak*", yelim+se- "*tutkallı olmak*" (Ergönenç Akbaba, 2007: 633) [Ercilasun, 2007]. Karaçay-Malkar Türkçesinde +sA- eki, işlek olmayan bir isimden fiil yapma ekidir: kiyik+se- "*yabanileşmek*", açuv+sa- "*kızmak, hiddetlenmek*", kömür+se- "*yanmak, dibi tutmak*" (Tavkul, 2007: 901) [Ercilasun, 2007]. Kumuk Türkçesinde +sA- işlek olmayan bir isimden fiil yapma ekidir. Suw+sa- "*susamak*" (Pekacar, 2007: 973) [Ercilasun, 2007]. Altay Türkçesinde +zA- şeklinde olan +sA- eki, çok az kullanılan bir ek olup genellikle tonlu ünsüzle başlayan varyantları mevcuttur. Buur+za-"*acımak, merhamete gelmek; canı sıkılmak, içi sıkılmak; özlemek*" (buur: *bağır, karaciğer, göğüs*), küün+ze- "*dilemek, arzu etmek, istemek*" (küün:*aşırı istek, arzu, heves*), suu+za-"*susamak, canı su istemek*" (suu:*su*) (Güner Dilek, 2007: 1032) [Ercilasun, 2007]. Hakas Türkçesinde +sA- eki, isimlerden "*istemek*" anlamına gelen fiiller türetir.: kirek+se- "*ihtiyaç duymak*", suh+sa- "*susamak*", paar+sa-/par+sa-/mar+sa- "*sevgi göstermek, okşamak*" (Arıkoğlu, 2007: 1099) [Ercilasun, 2007]. Tuva Türkçesinde +sA- eki, isimlerden "*istemek*" anlamına gelen fiiller türeten işlek bir ektir. Fiillerden sonra –ık+sa-/ik+se-, -k+sa-/-k+se- şekilleriyle kullanılır. Fiiller önce –(I)k ekiyle isim yapılmakta, +sA- bu eklerden sonra isimden fiil yapma eki olarak görülmektedir. -(I)k ekiyle isimleşmiş şekiller bazen tek başlarına kullanılmazlar. Bu yüzden ek, bazı gramer kitaplarında –(I)ksA- fiilden fiil yapma eki olarak gösterilir: herek+se- "*ihtiyaç duymak*" suk+sa- "*susamak*", aaktalık+sa- "*nazlanmak*", arık+sa- "*hafif ağrı hissetmek*", bilik+se- "*bilmek istemek*" gibi. Aşağıdaki örneklerde kelimelerin +sA- ekinden önceki gövdeleri tek başlarına kullanılmazlar: ajıldak+sa- "*çalışmak istemek*", alık+sa- "*almak istemek*", ağıtak+sa-

"*temizlemek istemek*", aşak+sa- "*yemek istemek*", baştaktanık+sa- "*şaka yapmak istemek*", bolçuk+sa- " *birinin tarafını tutmak istemek*", çanık+sa- "*eve gitmek istemek*", çik+se- "*yemek istemek*" (Arıkoğlu, 2007: 1172) [Ercilasun, 2007]. Kazan Tatar Türkçesinde +sı-/+sə - isimden fiil yapma eki, "*isteme, eksikliği duyma, özleme*" gibi anlamlar taşıyan gövdeler türetirken bazı örneklerde sadece olma bildiren biçimde de kullanılmaktadır: cir+sə - "*memleketini özlemek*" yörek+sə - "*kendini iştiyaka kaptırmak*", kük+sə - "*küf bağlamak*" kıbır+sı- "*kıpırdamak*" kıak+sı- "*güneşte kuruyup bozulmak*" ük+sə - "*hıçkırmak*" bur+sı- "*çürümek*", yar+sı- "*kudurmak, azmak*" (Öner, 2007: 705) [Ercilasun, 2007]. Saha (Yakut) Türkçesi, Çuvaş Türkçesi ve Başkurt Türkçesinde +sA- isimden fiil yapma eki günümüzde kullanılmamaktadır.

İsimlerden, istek ve ihtiyaç ifade eden, olma veya yapma bildiren fiiller türeten ve Karahanlı Türkçesi dışındaki tarihî yazı dillerinde işlekliği az olan +sA- isimden fiil yapma ekinin çağdaşyazı dilllerinde unutulmak üzere olduğu ve başlıca birkaç örnekte kaldığı görülüyor. +sA- ekinin bugün unutulması esnasında sesteşiolan –sA- şart ekiyle karışmasının önlenmek üzere dışlanması tesirli olmuş olabilir. Ayrıca Çağdaş Doğu Türkçesinin Kıpçak grubu yazı dillerinde bu ekte bulunan istek ifadesinin isimlere "*kel-"* yardımcı fiilinin getirilmesiyle "su+sa- ~ içkisi kel-" karşılandığı da dikkate alınmalıdır. (Öner, 1998: 62-64)

5. +sA- Ekinin Genişletilmiş Şekilleri

5.1. +sAk (<+sA-k< -Ig+sA-k)

+sAk eki, istek bildiren +sA- isimden fiil yapma ekiyle –k fiilden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşan bir birleşik ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Bu ek +sA- isimden fiil yapma ekinin en eski genişletilmiş şeklidir. Bir iş yapılmadan önce o işin yapılmasını arzu eden anlamında sıfat yapan bir ektir. Eski Türkçe döneminden beri var olan ve kullanılan bir birleşik ektir. +sA- ekinin "*istemek, arzulamak*" anlamını korumuştur. Eski Uygur Türkçesi döneminden günümüze kadar kullanılan "aksak, yüksek, bağırsak" gibi örnekleri mevcuttur. Kaşgarlı Mahmud da eserinde bu ekle ilgili kuralı vermiş ve turğ sak, keligsek, kirigsek, tėrigsek, tawarsak, ersek (C-II, 55-56) tapuğ sak (C-II, 168) suwgarığsak, keçrüşsek (C-II, 257) tarıtuğ sak, bezetigsek (C-II, 319) toğ raksak, yüklegsek (C-III, 314-315), barığ sak, keligsek (C-I, 24) gibi örnekler vermiştir. Bu ek, bu dönemde işlek olan iki ve daha fazla harfli isimlere gelerek onlardan "*isteyen, arzu eden"* anlamında sıfatlar türeten işlek bir ektir.

Türkiye Türkçesinde +sAk eki işlek değildir. Günümüzde kulanılan sınırlı sayıdaki örnekler, tarihi dönemlerde yapılmış türetmelerin uzantıları olduğundan, ekin eklediği kelimelerin şekil yapısında ve işlevinde bazı değişmeler de olmuştur. Bu nedenle çok kez +sAk'lı kelimelerin ilk şekillerini bulmak da güç olmaktadır: aksak, bağırsak, boğazsak "*obur*", burunsak "*hayvanlarda burun başlığı, burun ipi*",ersek "*erkek düşkünü kadın*" dirsek, kursak, ölümsek "*zayıf, cılız*" sarımsak, savsak "*ihmalci*" tutsak "*esir*" tümsek, yüksek vb. (Korkmaz, 2003:61)

+sAk ekinin halk ağzlarında kullanılan örnekleri de vardır: bunsak "*sıkıntı verici loş, nemli*" (Kayseri Ağzı), sokansak "*iğne*" (Çorum Ağzı), bayırsak "*az bayır*" (Afşin Ağzı), ölümsek "*zayıf, cılız*" (Antalya, Gaziantep, Samsun Ağzı), boğazsak "*obur, pisboğaz*" (Afyon, Balıkesir, Kütahya, Bolu, Çorum, Amasya Ağzı) vb. (Zülfikar, 1991:138).

5.2. +ImsA-/+UmsA- (< +Im+ sA- / +Um+sA-)

Bu ek +(I)m/+(U)m ve +sA- ekinin birleşmesinden oluşan birleşik bir ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Eski Türkçede isimden fiil türeten bir +sA eki bulunduğu halde +(I)msA- biçiminde bir ek yoktur. Bu nedenle ekin daha sonraki bir gelişmenin ürünü olduğu anlaşılıyor. İstek bildiren ve isimden fiil türeten +sA- ekinin başına bir

/m/ ünsüzü ile sonuçlanan bir ismin sonundaki bu /m/ sesinin aktarılmasıyla oluşmuş bir birleşik ek olma olasılığı üzerinde duruluyor. (Ergin, 1993: §262) Banguoğlu, "benimse-" fiilindeki bir +im iyelik ekinin aracı olabileceği olasılığından söz ederken (Banguoğlu, 2000: §179) Hacıeminoğlu da gül- fiilinden yapılmış "gül-üm" ismindeki -Im/-Um ekinin aracı olabileceği görüşündedir. (Hacıeminoğlu, 1992:224) Bu geliş için bugün için daha kesin bir açıklamaya bağlanabilmiş değildir. +ImsA-/+UmsA- eki işlev bakımından "*öyle sayma, gibi görme*" anlamında benzerlik gösterir. İsim kök ve gövdeleriyle bazı zamir ve sıfatlardan yapılmış birkaç örneği vardır. Sonu /k/ ünsüzü ile biten kelimelerde ekten önce gelen /k/ sesinin düştüğü görülür. Az+ımsa- ben+imse- çok+umsa-(çoğumsa-) küçük+ümse-(küçümse-) gibi.(Korkmaz,2003:120)

5.3. +ImsAr/+Umsar (< +Im+ sA-r /+Um+sA-r)

İsimlere gelerek onlardan sıfat yapan birleşik bir ektir.+Im/+Um isimden isim yapma eki, +sA- isimden fiil yapma ekiyle –r partisip ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Bu ekle türetilen sıfatların +imse- isimden fiillerinin şimdiki geniş zaman sıfat fiili diye adlandırılabileceğini belirten Banguoğlu: "şu var ki yenidirler. Fiil tabanları oluşmadan doğrudan doğruya isim tabanından yapılmış görünürler. Bu sebeple +imser ekini bağımsız vurgulu ve düşmeli bir birleşik ek saymaktayız: şüphimser, kötümser, karamsar vb." der. (Banguoğlu,2000:178)

5.4. +sAl (<sA-l)

İsimlerden sıfat yapan ve Türkiye Türkçesinde çok işlek olan bir ektir. Bu ek, +sA- isimden fiil yapma ekiyle –l fiilden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşan bir birleşik ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Yapısı ve kullanılış tartışmalı olan bu ekten Türkiye Türkçesinde yeni kelime türetmede aşırı bir şekilde yararlanılmıştır. Arapçadan dilimize girmiş duygusal (hissî) bitkisel (nebatî) bilimsel (ilmî) geleneksel (ananevî) anıtsal (abidevî) kişisel (şahsî) ulusal (millî) gibi nispet eki (î) taşıyan kelimelerin ve Batı kökenli belgesel (dökümanter) gibi bazı kelimelerin Türkçeleştirilmesinde +sAl eki kullanılmıştır: Günümüzde bu ekle yeni kelimeler türetilmeye devam edilmektedir. Hatta bu ek isimlere gelen bir yapım eki olmasına rağmen eğitsel, işitsel, görsel kelimelerinde olduğu gibi kurala aykırı olarak fiillere de eklenerek yeni kelimeler türetilmiştir. Ayrıca bu ek parasal, tarihsel, ruhsal, madensel, hayvansal, dinsel gibi kökü Türkçeye dayanmayan kelimelere de eklenmiştir. Bu ekin halk ağzında kullanılan bazı örnekleri de vardır: Yiyimsel "*lezzetli*" (Eskişehir Ağzı) yensel "*az tatlı*" (Afyon Ağzı) gibi (Zülfikar, 1991:139).

5.5. +sAlIk (<+sAl+lIk)

+sA- isimden fiil yapma eki, -l fiilden isim yapma eki ve +lIk isimden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşmuştur. –l fiilden isim yapma ekinin /l/ sesi ile +lIk isimden isim yapma ekinin başında bulunan /l/ sesi zamanla birleşerek tek ses haline gelmiştir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsim köklerine gelerek onlardan kavram ismi (bunsalık "*sıkıntı, buhran*" Konya), aygıt (burunsalık "*at, eşek ve katır gibi hayvanların burunlarına takılan kıskaç*") ve yer ismi (dağsalık "*dağlık*" Ankara, Orta Anadolu) yapan birleşik bir ektir. (Atalay, 1941:237)

5.6. +sAkIn (<+sA-k+I+n)

+sA- isimden fiil yapma eki, -k fiilden isim yapma eki ile yardımcı ünlü ve anoloji yoluyla +n türeme sesin (*yagın*'a benzeyerek) birleşmesinden oluşan birleşik bir ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Bu ek fiillere gelerek onlardan sıfat yapar: çisekin (çiğ+sekin) "*ince yağan yağmur*". (Atalay, 1941:239)

5.7. +sAn (<+sA-n)

+sA- isimden fiil yapma eki ile –n fiilden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşan birleşik bir ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsimlere gelerek onlardan sıfat yapar: Boysan "*levent, uzun boylu*". (Atalay, 1941:238)

5.8. +sAnAk (<+sA-n-Ak)

+sA- isimden fiil yapma eki, -n fiilden isim yapma eki ve -ak/-ek (<+a-k) fiilden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşan birleşik bir ektir. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Sıfatlara gelerek bunların anlamında azlık bildirir: körsenek (< kör+senek< kör-üg+senek) "*yarı şeffaf*" (Kırgızca). (Atalay, 1941:240)

5.9. +sAr (<+sA-r)

+sA- isimden fiil yapma eki ile +r fiilden isim yapma (partisip) ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsimlere gelerek onlardan yeni isimler türetir: dağsar "*bir çeşit serçe kuşu*" (Çağatay Lugati) (Atalay, 1941:238)

5.10. +sArA (<+sAr+A)

+sA- isimden fiil yapma eki ile +r fiilden isim yapma (partisip) eki ve +a/+e isimden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsimlere gelerek onlardan yeni isimler türetir: kaksara "*kamıştan yapılmış kulübe"* (Çağatay Lugati) (Atalay, 1941:238)

5.11.+sArI (<+sAr+I)

+sA- isimden fiil yapma eki ile +r fiilden isim yapma (partisip) eki ve +I isimden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsimlere gelerek onlardan yeni isimler türetir: eğseri ~ ekseri ~ eŋseri "*demir çivi*" (Batı Anadolu). (Atalay, 1941:238)

5.12. +sAvUl (<+sA-ğul)

+sA- isimden fiil yapma eki ile –ğul (-ğul > -vul/-vül) fiilden isim yapma ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleşik yapısı isimden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. İsimlere gelerek onlardan yeni isimler türetir: Saksavul "*Orta Asyada yetişen bir ağaç*"(Çağatay Lugati) (Atalay, 1941:238)

6. +sA- İsimden Fiil Yapma Eki ile -sA- Şart Kipi Eki İlişkisi

Şart kipi eki –sA-, Köktürk Türkçesi döneminde –sAr şeklindedir. Bu dönemde şart kipi diğer kiplerde olduğu gibi iyelik kökenli kişiekleri ya da kişizamirleriyle beraber kullanılmamış, kişi ana cümlenin yükleminden anlaşılmıştır. Eski Uygur Türkçesinde de ek, -sAr şeklindedir. Fakat artık kişizamirlerine/eklerine bağlanmaya başlanmış ve şart çekimi oluşmuştur. Eski Uygur Türkçesi döneminin sonlarında –sAr şart kipi ekinin sonundaki /r/ ünsüzü düşmeye başlamış ve ek –sA- şeklinde kullanılmaya başlamıştır. Ancak /r/ hemen ve tamamen düşmemiş, -sAr'lı şekiller ile –sA-'lı şekiller bir arada kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesinde şart kipi eki –sA- şeklinde kullanılmıştır. Daha önceki dönemlerde kullanılan – sAr ekinin sonundaki /r/ ünsüzü bu dönemde düşmüştür. (Bulak, 2011a:78-79)

-sAr ekinin yapısı ve kökeni ile ilgili dilbilimciler çok farklı görüşler öne sürmüşlerdir: Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri'nde şart kipi ekinin kökeni konusunda: "Saa- (saymak) fiilinin geniş zamanının sıfat fiiline bağlamak (saa-r > -sAr) fonetik olarak çok kolaydır. Fakat anlam bakımından hiç de kolay değildir. –sAr Göktürk yazıtlarında tam bir zarf fiil ekidir; şahıs ekleri alarak henüz bir şart çekimi oluşturmamıştır. Zarf fiil eki olarak "şart" kavramı da bulunduran "*-DIkçA, -DIğI sürece – DIğI zaman*" anlamlarını taşımaktadır. O halde –sAr ekinin

kökeni için "zaman" kavramından hareket etmek mümkündür. Bugünkü Türkiye Türkçesinde "zaman" kavramıyla ilgili olan *sıra* edatının böyle bir kullanımı vardır. *–tık sıra, -tıkça* ekiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Divan-ü Lügati't-Türk'te "sıra" anlamında "sap-" kelimesi vardır. Uygurcada devam etmek anlamında "sap-" fiili de vardır. Sap (sıra) ve sap- (devam etmek) fiilleri bir sa- kökü tasavvur etmeyi mümkün kılar. Elbette bu kökten bir "sa-r" kelimesinin türemiş olması da mümkündür. "Sıra" anlamındaki "sar" kelimesiyle tıpkı *aldık sıra, açtık sıra* gibi, *alu sar aça sar* birleşikleri düşünülebilir. Ünlü zarf fiil ekli kelimeler Gabain'e göre "çok nadir olarak, vasıflık, yani isim olarak da görülür." Bu durumda "al-usar" gibi bir birleşiğin "*alan sıra, aldık sıra*" şeklinde manalandırmak mümkündür. *Alu sar*'ın *alsar* şekline dönmesi ise basit bir orta hece ünlüsünün düşmesi olayıdır." (Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I – 2006:693–694) denmektedir. W. Bang, bu ekin, bir asıl fiillin –a/-ı zarf-fiil şekli ile "*saymak, tasarlamak, düşünmek*" anlamlarındaki sa- yardımcı fiilinin –r'li geniş zaman çekiminden alınmış olduğu ve asıl fiilin almış olduğu -a/-ı zarf-fiil ekininin orta hece düşmesiyle –a sa-r >-sar, -ı sa-r > -sAr şeklinde bir fiil birleşiminden geldiği görüşünü savunmuştur. (Bang, 1916:CI,116/CII, 920) C. Brockelmann da şart kipi ekinin kökeni hakkında W. Bang ile hemen hemen aynı görüştedir.(Brockelmann, 1954:240) A.von Gabain, W. Bang'in görüşünükabul etmiş,(Gabain, 1940:90) ona ek olarak –sAr şart eki ile Eski Anadolu Türkçesindeki -IsAr gelecek zaman eki arasında da bir bağlantı olduğunu ifade etmiştir. (Gabain, 1959:16-28) V. Hatipoğlu (Kılıçoğlu), Ramstedt'in görüşünü benimsemiş;ancak, A. von Gabain gibi –sAr şart kipi ekiyle Eski Anadolu Türkçesindeki –IsAr gelecek zaman eki arasında bir bağlantı kurmuş ve –sAr şart ekinin XIII. yüzyıldan sonra bir başka alana kayarak ve –ı /–i zarf-fiil ekleri ile birleşerek varlığını –IsAr gelecek zaman (futurum) ekinde devam ettirdiğini bildirmiştir. (Kılıçoğlu, 1954:254-258) T. Tekin –IsAr ekinin yapısını, kaynak metinlerden yararlanarak ve Türkçenin tarihi gelişme şartlarına dayanarak açıklamış ve örneklendirmiş(Tekin, 1954:453-455) ve Hatipoğlu'nun -sAr şart ekinin XIII. yüzyıldan sonra bir başka alana kayarak ve –ı /–i zarf-fiil ekleri ile birleşerek varlığını –IsAr gelecek zaman ekinde devam ettirdiği konusundaki görüşününyanlış olduğunu belirtmiştir. Böylece A. von Gabain'in, –sAr şart eki ile Eski Anadolu Türkçesindeki -IsAr gelecek zaman eki arasında da bir bağlantı olduğu görüşününyanlışlığı da ispat edilmiştir. G. J. Ramstedt ise Türkçe +sA- ekinin hem isim soylu hem de fiil soylu kelimelerden istek anlamında fiiller türettiğini, şart kipi kuruluşunun Türkçe ile Moğolca, Mançuca ve Tunguzca gibi Altay dillerindeki paralel gelişmesini göz önünde tutarak, bu ekin "*istek, niyet*" gösteren bir +sA- fiil türetme eki ile -r geniş zaman partisip ekinin kaynaşmasından oluştuğu görüşünü ortaya atmıştır. (Ramstedt, 1946:120-126) Zeynep Korkmaz bütün bu görüşler içinde Ramstedt'in görüşünü benimsemiş ve bundan farklı olarak şart kipi –sA eki ile dilek kipi –sA ekinin aynı yapı unsurlarından oluşmadığı görüşünüsavunmuştur: "Bugün –sA şart ekinin Eski Türkçedeki –sAr şart ekinin devamı olduğu ve –sAr ekinin de Ramstedt'in belirttiği gibi, istek fiilleri türeten +sA- eki ile geniş zaman ekinin kaynaşmasından oluştuğu görüşü ilim alanınca benimsenmiş ve yaygınlaşmıştır. Şart kipinin meydana gelişinde hareket noktası elbette +sA- istek fiillerine dayanmaktadır. Fakat Eski Türkçede –sAr eki tam bir şart kipi görevinde olduğundan, bu kuruluşuniçine dilek kipi görevini de yerleştirmek mümkün değildir. Kaynaklarda –sA>-sA şart eklerinin ikili bir görev dallanmasına uğrayarak sonradan dilek kipine yönelmiş olduğunu gösteren ipuçları da yoktur. Böyle bir yorum –sA ekinin tarihi gelişme şartlarına ters düşmektedir. Bu sebeple –sA dilek kipi ekinin yapısını –sA şart ekinden farklı bir partisip kuruluşunda aramak gerekmektedir." (Korkmaz, 1995:163-165) +sA- ve –sAr şart kipi eklerinin yapısı ve kökeni üzerinde duran Türkolog ve Altayistlerden görüşleri en çok kabul gören G. J. Ramstedt'tir. (Bulak, 2011a:75-77) Ancak bu konudaki diğer görüşler gibi en çok kabul gören Ramstedt'in –sAr>- sA- şart kipi ekinin +sA- isimden fiil yapma ekiyle geniş zaman ekinin

kaynaşmasından oluştuğu şeklindeki görüşü de Türkçe'nin bilinen devrelerine uygun düşmemektedir.[15]

Köktürk Türkçesinde –sAr eki şart kipi görevindedir ve dilek kipi görevi yoktur. Eski Uygur Türkçesinde –sAr eki, şart kipinin şart anlamı dışında çok nadir de olsa dilek anlamında kullanıldığı örneklere rastlanır. (Hamilton, 1998:85-86) şart kipi ekinde görülen bu dilek anlamında kullanılma temayülü Karahanlı Türkçesi döneminden sonra –sA- şart kipi ekinin +sA- ekiyle karıştırılmasıyla yaygınlık kazanmıştır. Eski Uygur Türkçesinin son dönemlerinde –sAr şeklinde olan şart kipinin sonundaki /r/ ünsüzü düşmeye başlamış ve Karahanlı Türkçesinde şart kipi eki –sA- şeklini almıştır. Böylece +sA- isimden fiil yapma ekiyle sesteş olmuştur. şart kipi eki -sA- ile sesteş olan +sA– isimden fiil yapma eki, Eski Uygur Türkçesinin son dönemleri ve Karahanlı Türkçesi döneminde asli görevleriyle bir arada kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesi döneminde +sAk ekini alan kelimelerin yüklem olarak kullanılması, doğrudan fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma ekinin –sA- şart kipi ekiyle karıştırılmasının yolunu açmıştır. Fiil köklerinden sonra gelen –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra +sA- isimden fiil yapma ekinin doğrudan fiillere gelmeye başlamasıyla bu iki sesteş ekin karıştırılmasının önündeki son engel de kalkmıştır. –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra doğrudan fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma eki, Karahanlı Türkçesi döneminin sonlarından itibaren şart ekiyle karıştırılarak kullanılırken isimlere gelen +sA- isimden fiil yapma ekinin kullanımı devam etmiştir.

-sA- şart eki ile sesteş –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra fiillere gelen, "*arzu, istek, dilek*" anlamı taşıyan +sA- isimden fiil yapma ekinin birbirine karıştırılmasının doğal sonucu olarak –sA- şart kipi eki ile fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma eki tek bir şekle dönüşmüş ve şart kipi dilek-istek işlevi kazanmıştır. Eski Türkçede olmayan bu işlev, Karahanlı Türkçesi döneminden sonra "*arzu, istek, dilek*" anlamı taşıyan +sA- isimden fiil yapma ekinin şart kipi ekinin yerine kullanılmasıyla kazanılan bir işlevdir. Böylece +sA- isimden fiil yapma eki hem şekil olarak şart kipinde kullanılmaya başlanmış hem de taşıdığı dilek-istek işlevini şart kipine taşımıştır. (Bulak, 2011b:31)

7. +sA- İsimden Fiil Yapma Eki ile +sI-(/+sU-) İsimden Fiil Yapma Eki İlişkisi

Kâşgarlı Mahmud Divanü Lûgat-it Türk'te +sI- ekinin yapısı ve kökeni hakkında aydınlatıcı bilgilere yer vermektedir: "+sA- (سا) edatındaki (ekindeki) elif (الف) ye (ى)'ye (+I) çevrilirse anlam değişir ve o kendisine nispet olunan nesnenin hâlini, tabiatını alır; bulunduğu hâlden başka bir hâle döndüğünü gösterir. "süçik suwsıdı" ve "üzüm açığ sıdı" gibi ki, "*Şarap sulandı.*", "*Üzüm ekşidi.*" demektir. Bir halden bir hâle geçen akarlarla başka şeylerde bu kural her zaman böylece söylenir. Bu anlam, birinin bir şeyi kırdığı zaman söylenen "sıdı nengni "*Nesneyi kırdı.*" sözünden alınmıştır. Nasıl ki, su, şarabın tadını, ekşilik de üzümün tatlılığını bozar. Başka kurallar hep buradan çıkarılabilir. Bu söylediğim kural bütün Türk Dillerinde birdir. Bunun üzerinde birleşilmiştir." (Div. Trc. C.I.s.282) [Atalay, 2006] diyerek geçişsiz fiiller türeten bu ekin "*kırmak*" anlamındaki "sı-" fiilinden geldiğini ifade etmektedir.

Bu açıklamaya göre Kaşgarlı Mahmud'un yaşadığı XI. yüzyılda, "*bir hâlden bir hâle dönüşme*" anlamı veren +sI- isimden fiil yapma ekinin hangi fiilin kaynaşıp ekleşmesinden meydana geldiği henüz unutulmamıştır. Kaşgarlı'nın yaptığı açıklamalar, "*bir hâlden bir hâle*

[15] Çünkü –sAr>-sA- şart kipi ekinin –sA- isimden fiil yapma ekinden geldiğini gösteren Türkçenin bilinen devrelerine ait örnekler bulunmamaktadır. –sAr>-sA- şart kipi eki, Köktürk Türkçesinin günümüze ulaşan metinlerinde çok işlekolarak kullanılmasına rağmen +sA- isimden fiil yapma eki hiç kullanılmamıştır. Ayrıca bu dönemde –sAr>-sA- şart kipi eki istek anlamı taşımayıp sadece şart anlamı taşımaktadır. Bu gibi sebepler -sAr->-sA- şart kipi ekinin +sA- isimden fiil yapma ekinin geniş zaman ekiyle kaynaşmasından oluştuğu görüşünün ispatlanmaya muhtaç olduğunu göstermektedir.

dönüşme " anlamı veren +sI- ekinin, "*kırmak*" anlamındaki "sı-" fiilinin eklenmesinden oluştuğunu göstermektedir. Kaşgarlı'nın bu açıklaması Türkçenin dilbilim ölçülerine ve tarihî gelişme seyrine uygun düşmektedir. Ayrıca anlam olarak da "*kırmak*" anlamındaki bir fiil, "*bir hâlden bir hâle dönüşme* " görevinde bir eklenmeye geçişe uygundur.

Kaşgarlı Mahmud "sı-" fillinin eklenmemiş şeklini eserinde ayrıca ele alarak örneklendirmiştir: "Sıdı: "*kırdı*", "ol otunğ sıdı" "*O, odun kırdı.*"; "ol süni sıdı", "*O, askeri yendi.*" (C-III, 249) [Atalay, 2006]. Buradan anlaşılmaktadır ki, sı- fiili bu dönemde eklenmesine rağmen fiil olarak da kullanılmaktadır.

Sı- fiili, önce birleştiği ismi "*bir hâlden bir hâle geçiş, değişme, dönüşme*" görevi ile fiilleştirmiş ve daha sonra da eklenmiştir. Bundan sonraki aşamada yeni türetmelere giderek küçük bir anlam kaymasıyla; "barımsındı" "*varır gibi oldu*", "kelimsindi" "*gelir gibi oldu*" "begsig" "*bey gibi*" "ḳulsıg " "*kul gibi*" örneklerindeki fonksiyonunu kazanmış olmalıdır. Kâşgarlı'nın +ImsIn- şekli için yaptığı açıklamada: "Bu fiillerin aslı iki harflidir. /m/, /s/, /n/ getirilerek beşlilere katılmıştır. Bunlar üçlü, dörtlü, beşli fiillere birtakım anlamlar için getirilir." demesi de ekin, yeni türetmelerde uğradığı görev kaymasına işaret etmektedir. (Korkmaz, 1995:193-194)

+sI- isimden fiil yapma eki, Eski Türkçenin Moğolca ile ortaklaşan ve seyrek rastlanan bir isimden fiil yapma ekidir. Köktürk Türkçesi ve Eski Uygur Türkçesi döneminde kullanılan birçok örnek mevcuttur: adınsıg <ad-ın+sı-g "*başka türlü, fevkalâde, seçilmiş, mümtaz*" (Altun Yaruk, 62/7, 107/12, 443/13,447/13, 511/6); soyançıg <soyan+sı-g "*iyi, tatlı, hoş*" (İyi ve Kötü Prens Hikâyesi XLVI/4)[Hamiton, 1998]; begsig (<beg+si-g) "*bey gibi, beye yakışır*" (Korkmaz, 1995: C-I, 193); ḳulsıg (<kul+sı-g) "*köle gibi*" (Korkmaz, 1995:C-I, 193); yılsıg (yıl+sı-g) "*zengin, varlıklı*"(Kültigin Yazıtı Doğu Yüzü 26- Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü 31); adsıg (ad+sı-g) "*yaşlı, muhterem*", adınçıg (<adın-ç+sı-g) "*fevkalâde, mükemmel*", (Kültigin Yazıtı Güney Yüzü 12 - Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü 14) adınçıg (<ad-ın-ç+sı-g) "*başka türlü, fevkalâde, seçilmiş, mümtaz*" (İyi ve Kötü Prens Hikâyesi XXXIV/2-LXXI/5)[Hamiton, 1998]; küsençig (küse-n-ç+sig) "*arzu edilen, istenilen*" (Altun Yaruk, 120/06, 641/4, 680/20); ḳorkınçıg (<kork-ınç+sı-g) "*korkuya benzer, ürküntü gibi*" (İyi ve Kötü Prens Hikâyesi XVIII/3-XVIII/5-XXVI/5)[Hamiton, 1998] gibi. Köktürk ve Uygur metinlerinde -n- dönüşlülük eki ile genişletilmiş olarak veya türemiş kelimeler içinde yer alır: erksin- (erk+si-n-) "*hâkimiyeti ele almak*" (Altun Yaruk, 78/19, 263/23, 268/8, 359/2). Bu durum ekin erkenden türemelerle genişletildiğini ve +sIg, +çIg sıfatlarını oluşturduğunu gösteriyor. Görev itibari ile ek, "*... gibi görünmek, ... olarak kabullenmek, öyle sanmak*" gibi anlamlara gelmektedir. (Korkmaz, 1995:C-I, 193)

Divanü Lûgat-it Türk'te +sA- eki ile +sI- ekinin ayrı fiillerden türeyen ve ayrı anlamlar taşıyan ekler olduğu açıkça ifade edilmiş (C-I, 279–282) ve +sA- ekiyle olduğu gibi +sI- ekiyle de ilgili değişik yerlerde birçok örnek verilmiştir: suw+sı-, "*sulan-, su gibi olmak*"süçik suwsıdı "*şarap sulandı*"; açıg +sı- "*ekşimek, ekşi gibi olmak*" üzüm açıg sıdı "*üzüm ekşidi*" (C.I.s.282) et ḳakaç sıdı "*et kakaç olayazdı.*" (C-III, 286) ḳuruğ sıdı "*kurumaya yüz tuttu.*" (C-II, 334) yağ sıdı neng "*Adam yağ tadını aldı.*"; yakrı yağ ı yağ sımas "*İçyağı, yağ yerini tutmaz*" (C-II, 305) [Atalay, 2006] gibi.

Kâşgarlı Mahmud, +sI- ekinin genişlemiş şekli olan +sIn- "*bir şeyi yapar gibi görünüp de yapmama*" görevindeki şekliyle ilgili örneklere de yer vermiştir: Turmsın-<turum+sı-n- "*gerçekten kalkmadığı halde kalkar görünmek*" ol yokaru turumsındı "*O, gerçekten kalkmadığı halde kalkar gibi göründü*" (C-II, 260), tarımsın-<tarım+sı-n- "*ekin ekmediği halde ekmiş görünmek*" ol tanığ tarımsındı "*O, gerçekten ekin ekmediği halde eker gibi göründü*" (C-II, 259), kelimsin-<kelim+si-n- "*gelir gibi görünmek*" ol berü kelimsindi "*O, beri gelir gibi göründü*"(C-II, 259); külümsindi<külüm+si-n- "*gülmediği halde güler gibi görünmek*" er külümsindi "*Adam güler göründü*" (C-II, 259); tilemsin-<tilem+si-n- "*ister gibi görünmek*" ol andın neng tilemsindi "*O,*

ondan bir şey ister gibi göründü" (C-II, 258-259) bilemsin- <bilem+si-n- "*biler görünmek*" ol biçek bilemsindi "*O, hakikatte bilemediği halde bıçağı biler göründü*" (C-II, 258-259) [Atalay, 2006] gibi.

Eski Türkçede +sA- ekiyle türetilen fiiller (istek) ile +sI- ekiyle türetilen fiiller (benzerlik) iyice ayırt edilmesine rağmen (<suw+sa-mak "*susamak*" suw+sı-mak "*sulanmak, su tadı almak*") yine tarihi dönemlerden bugüne bu iki ekin ve genişletilmiş şekillerinin dil çurumda, anlam ve ses yakınlığı nedeniyle, karıştırıldığı görülmektedir. Banguoğlu bu tür karışıklığın görüldüğü fiilleri üç gruba ayırarak: "Az çok sarih benzerlik anlamında "*bulmak, saymak*" anlamında +sA- fiilleri vardır: çoksa-, darsa-, çiğse- gibi. Bu fiillerden çoğunun aynı anlamda +sI- değişikleri de vardır. (çoksu-, çiğsi-, darsı-). Bunları asıl saymak mümkündür. Ancak bir takımının doğrudan doğruya +sA- ekiyle, fakat benzerlik anlatımıyla yapıldığını kabul etmek yerinde olur. Buna karşılık istek anlamında birçok +sA- fiillerinin de +sI- değişikleri vardır. Özellikle "*dişi istemek*" anlatımında olanların +sI- şekilleri yaygındır. (ersi-, boğası-, tekesi-). Bunları asıl saymak mümkün değildir. +sA- ekinin fiilden yalın ad tabanlarına gelmesiyle de bir çeşit +sA- fiilleri meydana gelmiştir. Bunlardan +Im+sA- eklerine benzer şekilde+Ik+sA- ekleri de birleşme istidadı göstermiştir. (kanıksa-, duruksa-) şu farkla ki burada +sA- eki, +Ik fiilden isim eki üzerine değil –Ik- fiilden fiil eki üzerine gelmiş görünür. Yalnız gec-ikse-n-/ gec-iksi-n- örneği de birleşik ek +ImsA- fiillerinde olduğu gibi isim köküne gelmiş bulunur. +sA- fiilleri Yeni Türkçede artık benzerlik anlamında, "*öyle bulmak, saymak*" anlatımında fiiller yapmak istidadını göstermektedir: uzaksa- "*istib'at etmek*", büyükse- "*izam etmek*", gerekse- "*ihtiyaç duymak*", hafifse- "*istihfaf etmek*", rakipse- "*istirkap etmek*" gibi." (Banguoğlu, 2000:222–223) diyerek Türkiye Türkçesindeki bu karışıklığı açıklamıştır.

+sI- eki veya genişletilmiş+sIn- şekliyle (bazen de s-/h- değişimi ile) ve aynı görev ile tarihî yazı dillerinde olduğu gibi çağdaş yazı dillerinde de kullanılmaya devam edegelmektedir. Ancak Azeri Türkçesinde +sA- eki ile +sI- eki tek bir ekmiş gibi birbirlerinin yerine kullanılır: su+sa- "*susamak*", ğarib+sä- "*garipsemek, kendini yalnız hissetmek*", tamahsı- "*tamah etmek; bir şeyi elde etmek için heveslenmek*" (Kartallıoğlu-Yıldırım, 2007: 191) [Ercilasun, 2007]. Kırgız Türkçesinde +sI-/+sU- eki, genellikle ünsüzle biten isimlere gelerek +sA- eki gibi aşırı istek ve ihtiyaç bildiren geçişli ve geçişsiz filler yapar: cer+si- "*vatanını özlemek*", er+si- "*bahadırlık taslamak*" gibi. (Kasapoğlu Çengel, 2007: 505) [Ercilasun, 2007]. Kazan Tatar Türkçesinde +sı-/+sə - fiilden isim yapma eki, +sA- ve +sI- eki yerine kullanılmakta olup "*isteme, eksikliği duyma, özleme*" gibi anlamlar taşıyan gövdeler türetirken bazı örneklerde sadece olma bildiren biçimde de kullanılmaktadır: cir+sə - "*vatanını özlemek*" yörek+sə - "*kendini iştiyaka kaptırmak*" kıbır+sı- "*kıpırdamak*" gibi. Bu fiil gövdelerinden –n- dönüşlülük ekiyle genişletmiş(+sın-/+sə n-) ve yine olma, sayma kabul etme anlamları bildiren biçimleri de vardır: aşsın- "*iştahı açılmak*", işə n- "*denk görmek, umursamak*" gibi. (Öner, 2007: 705) [Ercilasun, 2007].

Eski Türkçede +sA- ekiyle türetilen fiiller ile +sI- ekiyle türetilen fiiller iyice ayırt edilmesine rağmen tarihi dönemlerden bugüne bu iki ekin ve genişletilmiş şekillerinin dil çurumda, anlam ve ses yakınlığı nedeniyle, karıştırıldığı görülmektedir. Hâlbuki +sA- eki ile +sI- eki köken, kullanılış ve fonksiyon bakımından farklı eklerdir. Bu ekler, Türkçenin bazı tarihî dönemlerinde birbirinin yerine kullanılmış ya da birkaç Çağdaş Türk Dilinde birbirinin yerine kullanılıyorsa da bu eklerin anlamı, kökeni ve işlevi farklıdır. Bazı dilcilerin (Räsänen, 1957:150). (Deny, 1941:§844) (Kocasavaş 1998:431–432) öne sürdüğü gibi +sA- eki ile +sI- ekinin birbirinin varyantı olabileceği görüşü tarihî kaynaklardaki bilgilere uygun düşmemektedir.

7. Sonuç

Sondan eklemeli bir dil olan Türkçede yapım ekleri büyük önem arz etmektedir. Eklendikleri kelimelerden yeni kelime türeten yapım ekleri; dilin türeme, gelişme ve zenginleşme

aracıdır. Onun için dilimizdeki yapım eklerinin yapısı, kökeni ve gelişim evrelerinin iyi incelenerek özellikleri belirlenmelidir. Bu, dilimizin geliştirilmesi, zenginleştirilmesi ve gelecek kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması için çok önemlidir.

Kaşgarlı Mahmud'un verdiği bilgilere göre +sA- isimden fiil yapma eki, "*bir şeyi kendi istekleri, kendi dilekleri arasında saymak*" anlamındaki sa- fiilinin eklenmesiyle oluşmuştur. Sa- fiili, önce birleştiği ismi "*arzu duyma, isteme*" görevi ile fiilleştirmiş ve daha sonra da eklenmiştir. Bu durum, Türkçenin dilbilim ölçülerine ve tarihî gelişme seyrine uygun düşmektedir. Ayrıca anlam olarak da "*bir şeyi dilemek, istemek, dilekleri arasında saymak, öyle kabullenmek*" anlamındaki bir fiil, "*arzu etmek, istemek, dilemek*" görevinde bir eklenmeye geçişe uygundur. Buradan hareketle "*arzu etmek, istemek*" anlamı veren +sA- ekinin, "*bir şeyi dilekleri arasında saymak, istemek*" anlamındaki sa- fiilinin eklenmesinden oluştuğu söylenebilir.

Eski Türkçede işlek olarak kullanılan –ġ /-g fiilden isim yapma ekinin +sA- isimden fiil yapma ekinden önce eklendiği fiil kök ve gövdelerinden düşmeye başladığı görülür. Fakat Eski Uygur Türkçesi döneminde sonu /r/, /l/, /t/, /d/, /p/ ve /ş/harfiyle biten fiillerden sonra; Karahanlı Türkçesi döneminde sonu /r/ , /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillerden sonra +sA- ekinin doğrudan gelmediği görülmektedir. Bu tür fiillerin +sA- ekini almadan önce bir –ġ /-g fiilden isim yapma ekiyle isimleştikten sonra bu eki aldığı ve bu harflerle biten fiiller dışındaki fiillerde –ġ /-g fiilden isim yapma ekinin düştüğü görülmektedir. –ġ /-g ekinin düşmesiyle +sA- isimden fiil yapma eki doğrudan fiillere getirilmeye başlanmıştır. Bu durum +sA- isimden fiil yapma ekinin önce isimlere, daha sonra –ġ /-g eki ile fiilden türeyen isimlere eklendiğini göstermektedir. Türkçenin ses tarihindeki gelişme seyrine uygun olarak, bu –ġ /-g ekinin eriyip kaybolmasından sonra da üçüncü bir aşama olarak +sA- isimden fiil yapma ekinin fiillere getirildiğini ortaya koymaktadır. Fiil köklerinden düşen –ġ /-g ekinin henüz düşmüştüğü ve varlığını hissettirmeye devam ettiği de bu tür fiil köklerinden sonra +sA- isimden fiil yapma ekinin getirilmesinden anlaşılmaktadır.

Eski Türkçede –ġ /-g fiilden isim yapma eki, her fiilden sonra aynı anda, hemen ve tamamen düşmez. Örnekler, bu ekin Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesinde düşme sürecine girdiği fakat bütün fiil köklerinden aynı anda düşmediği, bunun bir süreç dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreç, Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesi dönemi gibi uzun bir süreçtir. Kaşgarlı'nın verdiği bazı örneklerde görüldüğü gibi sonu /l/ ve /t/ ünsüzüyle biten aynı fiillerin bulunduğu örneklerde hem –ġ /-g ekinin kullanıldığı hem de kullanımdan düştüğü örnekler mevcuttur. Bu örnekler, bazı fillerin –ġ /-g ekinin düştüğü ve varlığını koruduğu şekillerinin bir süre bir arada kullanıldığını göstermektedir.

Kaşgarlı'nın verdiği örnekler arasında bulunan +sA- ekinin istek anlamı dışındaki anlamlarda kullanıldığı örneklerde görüldüğü üzere +sA- ekinin bu dönemde "*arzu etmek, istemek*" anlamının dışındaki anlamlarda da kullanılmaya başlandığı görülür.

+sA- ekine, günümüze ulaşan Köktürk metinlerinde rastlanmıyor. Eski Uygur Türkçesinde ise"*arzulama, istek duyma*" anlamı veren +sA- (+sa- /+sä-) eki, kullanılan canlı bir ektir fakat çok işlek değildir. Eski Uygur Türkçesinde +sA- ekinin genişletilmiş şekli olan ve sıfat olan fail türeten +sAk eki, nadir de olsa kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesi döneminde +sA- eki çok işlek bir ektir. İsim kök ve gövdelerine gelerek "*arzu etmek, istemek*" anlamında fiiller türettir. Bu dönemde fiil köklerinden sonra da +sA- ekinin kullanıldığı görülür. Bu durum, +sA- ekinden önce fiil kök ve gövdelerine gelerek onları isimleştiren –ġ /-g ekinin eriyip kaybolmasıyla oluşmuştur. Sonu /r/ , /l/ ve bazı /t/ ile biten fiillere +sA- eki getirilmeden önce fiilden isim yapma eki –ġ /-g ekinin hâlâ kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca +sA- ekini alan bazı kelimelerin isim ya da sıfat olarak kullanıldıkları örnekler ile +sA- ekinin, bazı kelimelerde, -t- fiilden fiil yapım (ettirgenlik) eki ile beraber kullanıldığı örnekler de vardır. Karahanlı Türkçesinde +sA- ekinin genişletilmiş şekli olan ve sıfat olan fail türeten +sAk eki de, çok işlek olarak kullanılmıştır.

KaGgarlı'nın "*bir iş yapılmadan önce o işin yapılmasını arzu eden ve sıfat olan bir fail*" yapan ek olarak tanımladığı bu ekle türetilen kelimeler, yüklem olarak kullanılmıGtır. Bu kullanım, +sA- isimden fiil yapma ekinin –sA- Gart kipi ekiyle karıGtırılarak bu ekin Gart kipi eki olarak kullanılmasında büyük rol oynamıGtır.

Kıpçak Türkçesi ve Harezm Türkçesinde istek ifade eden fiiller türeten +sA- ekinin kullanımı fazla yaygın değildir. Bu ek, Karahanlı Türkçesine göre çok sınırlı sayıdaki kelimede kullanılmıGtır. +sA- eki isimlere gelerek onlardan istek anlamında fiiller türetir. +sA- ekinin doğrudan fillere geldiği örneklere rastlanmamaktadır. Kıpçak Türkçesi eserlerinden Codex Cumanicus'ta geçen örneklerde görüldüğü üzere Eski Türkçedeki –g /-g fiilden isim yapma eki Kıpçak Türkçesinde –w'ye dönmekte, XIII. yüzyıldan itibaren metinlerine rastladığımız Oğuz Türkçesinde ise düGmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde +sA- eki umumiyetle "*arzu etmek, bir şeye ihtiyacı olmak, saymak*" manası verir. Ayrıca ekin +msA- Gekli de az da olsa kullanılmıGtır. Çağatayca Türkçesinde ise +sA- eki sadece bir örnekte vardır.

+sA- isimden fiil yapma eki, günümüzde Türkmen Türkçesi, Saha (Yakut) Türkçesi, ÇuvaGTürkçesi ve BaGkurt Türkçesi'nde kullanılmamaktadır. Bu ek, bunların dıGındaki çağdaGyazı dillerinde -iGtek olmasa da - kullanılan canlı bir ektir. Günümüzde sadece Tuva Türkçesinde iGtek olarak kullanılır. Tuva Türkçesinde yaygın olarak ve fiillerden sonra –ık+sa-/ik+se-, -k+sa-/-k+se- Gekilleriyle kullanılır. Fiiller önce –(I)k ekiyle isim yapılmakta, +sA- eki bu ekten sonra isimden fiil yapma eki olarak kullanılmaktadır. +sA- isimden fiil yapma eki, çağdaGyazı dillerinde genellikle +sA- Geklinde olup Gekil olarak fazla değiGikliğe uğramamıGtır. Sadece Altay Türkçesinde +zA-, Kazan Tatar Türkçesinde +sı-/+sö- Geklinde kullanılmaktadır. Ayrıca Azeri Türkçesinde +sA- Geklinde olan ek, bazen +sı- Geklinde kullanılır. Kırgız Türkçesinde +sA- Geklinde olan ek, eklendiği kelimelerin ses özelliğine göre +so-/+sö- olarak da kullanılmaktadır. Ek, diğer yazı dillerinde herhangibir Gekil değiGikliğine uğramamıGtır.

+sA- isimden fiil yapma eki, Türkiye Türkçesinde iGlev olarak, oluGturduğu fiillerde, isim kök ve gövdelerinden eklendiği isme karGıistek ve ihtiyaç bildiren fiillerle, eklendiği isimden ve genellikle sıfatlardan "*gibi görmek, gibi saymak*" anlamında fiiller türetmek üzere birbirinden az çok farklı iki görevde kullanılır. Diğer çağdaGyazı dillerinde bu ek, istek anlamında fiiller türettiği gibi istek anlamı dıGında yapma ve olma anlamında fiiller de türettir. Ayrıca çağdaGyazı dillerinin bazılarında +sA ekinin yanı sıra baGka iGlevlerdeki eklerin (+sI-/+sU-, +sIrA-) de isimlere gelerek istek anlamında fiiller türettiği görülmektedir.

Gsimlerden, istek ve ihtiyaç ifade eden, olma veya yapma bildiren fiiller türeten ve Karahanlı Türkçesi dıGındaki tarihî yazı dillerinde iGlekliği az olan +sA- isimden fiil yapma ekinin çağdaGyazı dilllerinde unutulmak üzere olduğu ve baGlıca birkaç örnekte kaldığı görülüyor. +sA- ekinin bugün unutulması esnasında sesteGiolan –sA- Gart ekiyle karıGtırılmamak üzere dıGlanması tesirli olmuG olabilir. Ayrıca ÇağdaG Doğu Türkçesinin Kıpçak grubu yazı dillerinde bu ekte bulunan istek ifadesinin isimlere "*kel-*" yardımcı fiilinin getirilmesiyle "su+sa- ~ içkisi kel-" karGılandığı da dikkate alınmalıdır.

+sA- isimden fiil yapma ekinin +sAk +ImsA-/+UmsA-, +ImsAr/+Umsar, +sAl, +sAlIk, +sAkIn, +sAn, +sAnAk, +sAr, +sArA, +sArI, +sAvUl olmak üzere on iki geniGletilmiG Gekli vardır. Bunlardan +sAk, +ImsAr/+Umsar, +sAl, +sAlIk, +sAkIn, +sAn, +sAnAk, +sAr, +sArA, +sArI, +sAvUl eklerinin birleGik Gekilleri isimden isim yapma eki olarak kullanılırken yalnız +ImsA-/+UmsA- ekinin birleGik Gekli isimden fiil yapma eki olarak kullanılmaktadır. Bu eklerden +sAk eki Eski Türkçe döneminden beri kullanılırken diğerleri daha sonraki dönemlerde oluGmuGtur. +sAk, +ImsA-/+UmsA-, +ImsAr/+Umsar, +sAl ekleri Türkiye Türkçesinde kullanılan canlı eklerdendir. Bunların en iGlek olanı yabancı kelimelerin Türkçeleğtirilmesinde ve yeni kelime türetilmede çok kullanılan +sAl ekidir. Günümüzde bu ekle yeni kelimeler türetilmeye

devam edilmektedir. Hatta bu ek isimlere gelen bir yapım eki olmasına rağmen eğitsel, iğitsel, görsel kelimelerinde olduğu gibi kurala aykırı olarak fiillere de eklenerek bu ekle yeni kelimeler türetilmiğtir. +sAlIk, +sAkIn, +sAn, +sAnAk, +sAr, +sArA, +sArI ve +sAvUl ekleri ise günümüzde pek kullanılmayan, ağızlarda sınırlı sayıda örnekleri olan veya sözlüklerde kalan ölü eklerdir. +sA- ekinin geniğletilmiğğekilleri istek anlamı dığına çıkmığlardır. Ğstek anlamını koruyan tek ek, +sAk ekidir. Bunun dığındaki geniğletilmiğğekiller istek anlamından uzaklağarak değiğik anlamlarda isimler türetirken +ImsA-/+UmsA- eki "*öyle sayma, gibi görme*" anlamında benzerlik gösteren fiiller türetir. +sAlIk (<+sAl+lIk) ekini oluğturan eklerden –l fiilden isim yapma ekinin /l/ sesi ile +lIk isimden isim yapma ekinin başında bulunan /l/ sesi zamanla birleğerek tek ses haline gelmiğtir. +ImsA-/+UmsA- ekini alan sonu /k/ ünsüzü ile biten kelimelerde ekten önce gelen /k/ sesinin düğtüğü görülür.

-sAr ekinin yapısı ve kökeni ile ilgili dilbilimciler çok farklı görüğler öne sürmüğlerdir. +sA- ve –sAr şart kipi eklerinin yapısı ve kökeni üzerinde duran Türkolog ve Altayistlerden görüğleri en çok kabul gören G. J. Ramstedt'tir. Ancak bu konudaki diğer görüğler gibi en çok kabul gören Ramstedt'in –sAr>- sA- şart kipi ekinin +sA- isimden fiil yapma ekiyle geniğ zaman ekinin kaynağmasından oluğtuğu ğeklindeki görüğü de Türkçe'nin bilinen devrelerine uygun düğmemektedir.

Köktürk Türkçesinde –sAr eki, şart kipi görevindedir ve dilek kipi görevi yoktur. Eski Uygur Türkçesinde –sAr eki şart kipinin şart anlamı dığında çok nadir de olsa dilek anlamında kullanıldığı örneklere rastlanır. şart kipi ekinde görülen bu dilek anlamında kullanılma temayülü, Karahanlı Türkçesi döneminden sonra –sA- şart kipi ekinin +sA- ekiyle karığtırılmasıyla yaygınlık kazanmığtır. Eski Uygur Türkçesinin son dönemlerinde –sAr ğeklinde olan şart kipi ekinin sonundaki /r/ ünsüzü düğmeye başlamığ ve Karahanlı Türkçesinde şart kipi eki –sA- ğeklini almığtır. Böylece +sA- isimden fiil yapma ekiyle sesteğ olmuğtur. şart kipi eki -sA- ile sesteğ olan +sA– isimden fiil yapma eki, Eski Uygur Türkçesinin son dönemleri ve Karahanlı Türkçesi döneminde asli görevleriyle bir arada kullanılmığtır. Karahanlı Türkçesi döneminde +sAk ekini alan kelimelerin yüklem olarak kullanılması, doğrudan fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma ekinin –sA- şart kipi ekiyle karığtırılmasının yolunu açmığtır. Fiil köklerinden sonra gelen –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra +sA- isimden fiil yapma ekinin doğrudan fiillere gelmeye başlamasıyla bu iki sesteğin karığtırılmasının önündeki son engel de kalkmığtır. –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra doğrudan fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma eki, Karahanlı Türkçesi döneminin sonlarından itibaren şart ekiyle karığtırılarak kullanılırken isimlere gelen +sA- isimden fiil yapma ekinin kullanımı devam etmiğtir.

-sA- şart eki ile sesteğ –ğ /-g fiilden isim yapma ekinin eriyip kaybolmasından sonra fiillere gelen, "*arzu, istek, dilek*" anlamı tağıyan +sA- isimden fiil yapma ekinin birbirine karığtırılmasının doğal sonucu olarak –sA- şart kipi eki ile fiillere gelen +sA- isimden fiil yapma eki tek bir ğekle dönüğmüğ ve şart kipi dilek-istek iğlevi kazanmığtır. Eski Türkçede olmayan bu iğlev, Karahanlı Türkçesi döneminden sonra "*arzu, istek dilek*" anlamı tağıyan +sA- isimden fiil yapma ekinin şart kipinin ekinin yerine kullanılmasıyla kazanılan bir iğlevdir. Böylece +sA- isimden fiil yapma eki hem ğekil olarak şart kipinde kullanılmaya başlanmığ hem de tağıdığı dilek-istek iğlevini de şart kipine tağımığtır.

Kâğgarlı Mahmud geçiğsiz fiiller türeten +sI- ekinin "*kırmak*" anlamındaki "sı-" fiilinden geldiğini ifade etmektedir. Bu açıklamaya göre Kağgarlı Mahmud'un yaşadığı XI. yüzyılda, "*bir hâlden bir hâle dönüşme*" anlamı veren +sI- isimden fiil yapma ekinin hangi fiilin kaynağıp ekleğmesinden meydana geldiği henüz unutulmamığtır. Kağgarlı'nın bu açıklaması Türkçenin dilbilim ölçülerine ve tarihî geliğme seyrine uygun düğmektedir. Ayrıca anlam olarak da "*kırmak*" anlamındaki bir fiil, "*bir hâlden bir hâle dönüşme* " görevinde bir ekleğmeye geçiğe uygundur.

Kaçgarlı'nın yaptığı açıklamalar, "*bir hâlden bir hâle dönüşme* " anlamı veren +sI- ekinin, "*kırmak*" anlamındaki "sı-" fiilinin eklenmesinden oluştuğunu göstermektedir. Sı- fiili, önce birleştiği ismi "*bir hâlden bir hâle geçiş, değişme, dönüşme*" görevi ile fiilleştirmiş ve daha sonra da eklenmiştir. Bundan sonraki aşamada yeni türetmelere giderek küçük bir anlam kaymasıyla benzerlik fonksiyonunu kazanmıştır.

+sI- isimden fiil yapma eki, Eski Türkçenin Moğolca ile ortaklaşan ve seyrek rastlanan bir isimden fiil yapma ekidir. Köktürk ve Uygur metinlerinde -n- dönüşlülük eki ile genişletilmiş olarak veya türemiş kelimeler içinde yer alır. Divanü Lûgat-it Türk'te +sA- eki ile +sI- ekinin ayrı fiillerden türeyen ve ayrı anlamlar taşıyan ekler olduğu açıkça ifade edilmiş ve +sI- ekiyle ilgili birçok örnek verilmiştir. +sI- eki veya genişletilmiş +sIn- şekliyle (bazen de s-/h- değişimi ile) ve aynı görev ile tarihî yazı dillerinde olduğu gibi çağdaş yazı dillerinde de kullanılmaya devam edegelmektedir.

Eski Türkçede +sA- ekiyle türetilen fiiller (istek) ile +sI- ekiyle türetilen fiiller (benzerlik) iyice ayırt edilmesine rağmen tarihi dönemlerden bugüne bu iki ekin ve genişletilmiş şekillerinin dil yapısında, anlam ve ses yakınlığı nedeniyle, karıştırıldığı görülmektedir. +sA- eki ile +sI- eki köken, kullanılış ve fonksiyon bakımından farklı eklerdir. Bu ekler, Türkçenin bazı tarihî dönemlerinde birbirinin yerine kullanılmış, ya da birkaç çağdaş Türk Dilinde birbirinin yerine kullanılıyorsa da bu eklerin anlamı, kökeni ve işlevi farklıdır. Bazı dilcilerin (Räsänen, 1957:150). (Deny, 1941:§844) (Kocasavaş, 1998:431–432) öne sürdüğü gibi +sA- eki ile +sI- ekinin birbirinin varyantı olabileceği görüşü tarihî kaynaklardan edindiğimiz bilgilere uygun düşmemektedir.

8. KAYNAKÇA

ARAT, R. Rahmeti,(1955) *"Türkçede Kelime ve Eklerin Yapısı"*, (Nisan 1955, C: IV, S: 43, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi). Ankara, s. 396-401.

ARAT, R. Rahmeti, (1965), *Eski Türk Şiiri,* Ankara.

ARGUNŞAH, Mustafa- Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA - Özcan TABAKLAR (2011) *Karahanlıca, Harezmce, Kıpçakça Dersleri,* Kesit Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

ATA, Aysu, (1997) *Kıssasü'l- Enbiyâ I-II,* TDK Yayınları, Ankara.

ATA, Aysu, (1998) *Nehcü'l- Ferâdis I-II-III,* TDK Yayınları, Ankara.

ATA, Aysu, (2002), *Harezm-Altın Ordu Türkçesi*, Simurg Yay., İstanbul.

ATALAY, Besim, (1999) *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi I-II-III-IV*, TDK Yayınları, Ankara.

ATALAY, Besim, (1941) *Türk Dilinde Ekler ve Kökler Üzerine Bir Deneme*, TDK Yay., Ankara.

BANG, W. (1916), *Studien zur Vergleichenden Grammatik der Türksprachen I-II*, SBAW, Berlin.

BANG, W. (1923) "*Das negative Verbum der Türksprachen"* SBAW, Phil.-hist. Kl. 1923, XVII. Berlin, s. 114-131.

BANGUOĞLU, Tahsin, (1941) *"Türkçede Kelime Teşkili"*, DB I, İstanbul.

BANGUOĞLU, Tahsin, (2000) *Türkçenin Grameri,* Türk Dil Kurumu Yayınları, 6.Baskı, Ankara.

BROCKELMANN, C. (1954), *Osttürkische Grammatik der İslamischen Litteratursprachen Mittelasiens*, Leiden.

BULAK, Şahap, (2011a) *"Tarihî ve Çağdaş Türk Yazı Dillerinde Şart Kipi"* SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi Sayı: 30, Konya, s.71-98.

BULAK, Şahap, (2011b) *"–sA Ekinin İşlevleri"*, AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı: 46 Erzurum, s.25-38.

BURAN, Ahmet- ALKAYA, Ercan, (2009) *Çağdaş Türk Lehçeleri*, Akçağ Yayınları, 6. Baskı, Ankara.

CAFEROĞLU, Ahmet, (1973) *"Türkçe Türetme Ekleri Üzerine Bir Çalışma"*, HSBBD V, 1, 47-56. s.

CLAUSON, Sir Gerard (1972) An *Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkısh,* Oxford.

DANKOFF, Robert- James KELLY (1982) *Mahmud el- Kaşgari- Türk Şiveleri Lügati I*, Harvard Üniversitesi Basımevi.

DEMİRCAN, Ömer,(1977) *Türkiye Türkçesinde Kök- Ek Bileşmeleri*, TDK Yay., Ankara.

DENY, Jean, (1941), *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi),* Çev. Ali Ulvi Elöve, Maarif Matbaası, İstanbul.

DİZDAROĞLU, Hikmet,(1962) *Türkçede Sözcük Yapma Yolları,* TDK Yay., Ankara.

ECKMANN, Janos, (2009) *Çağatayca El Kitabı*, (Çev. Günay Karaağaç), Kesit Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

ECKMANN, Janos, (1988), "*Çağatayca*", *Tarihî Türk Şiveleri* (Yay.: Mehmet Akalın), TKAE Yay., Ankara: 211-245.

ECKMANN, Janos, (1988), "*Harezm Türkçesi*", *Tarihî Türk Şiveleri* (Yay.: Mehmet Akalın), TKAE Yay., Ankara: 173-210.

ERASLAN, Kemal, (2000), "*-sar/-ser İsim-fiil Ekinin Yapısı ve Fonksiyonları*", Hasan Eren Armağanı, TDK Yay., Ankara, s. 92-127.

ERASLAN, Kemal, (1996) "*+sı-/+si- (+su-/+sü-) İsimden Fiil Yapma Eki ile +sı-/+si- (+su-/+sü) Fiilden Fiil Yapma Eki ve Genişletilmiş Şekilleri*", TKA. (Prof. Dr. Zeynep Korkmaz'a Armağan) XXXII/1-2, 1994, Ankara, s.47-62.

ERCİLASUN, Ahmet B., (2007) *Türk Lehçeleri Grameri*, Akçağ Yayınları, Ankara.

ERCİLASUN, Ahmet B., (1995) "*Kaşgarlı Mahmud'da –sa/-se- Eki*", Türk Dili Dergisi, Sayı: 521 Ankara, s. 449-455.

ERGİN, Muharrem (1993), *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, 20. Baskı, İstanbul.

GABAIN, A. von (2007), *Eski Türkçenin Grameri*, (Çev. Mehmet AKALIN) TDK Yayınları, 5. Baskı, Ankara.

GABAIN, A. von (1974), *Alttürkische Grammatik,* Wiesbaden.

GABAIN, A. von (1979), *"Codex Cumanicus'un Dili" Tarihi Türk Şiveleri,* (Çev. Mehmet AKALIN), Ankara.

GABAIN, A. von (1940), *Die Natur des predikats in den Türksprachen,* KCs. A. III/1 Wiesbaden.

GABAIN, A. von (1959), "*Türkçede Fiil Birleşmeleri",* TDAY Belleten, Ankara, s. 16–28.

GABAIN, A. von *Türkische Turfan Texte VIII*, Texte in Brahmischrift, Berlin Akademie.

GÜLSEVİN, Gürer, (1997) *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, TDK Yayınları, Ankara.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin, (1997) *Harezm Türkçesi ve Grameri,* Ankara.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin, (2008) *Karahanlı Türkçesi Grameri,* TDK Yayınları 3. Baskı, Ankara.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin, (1992) *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

HAMILTON, James Russell, (1998) *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, (Çev. Vedat KÖKEN) TDK Yay., Ankara.

HATİPOĞLU, Vecihe,(1974) *Türkçenin Ekleri*, TDK Yay., Ankara.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi, (1994) *Kıpçak Türkçesi Grameri*, TDK Yay., Ankara.

Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil- Basit Çekim, TDK yayınları Ankara, 2006.

KAYA, Ceval, (1994) *Uygurca Altun Yaruk*, TDK Yay., Ankara.

KILIÇOĞLU, Vecihe (1954) " *Şart Kipi",* Türk Dili c. III sayı:29 Ankara, s. 254–258.

KOCASAVAğ, Yıldız, "*+sa- / +se- İsimden Fiil Yapma Eki ve ile –sa/-se Fiilden Fiil Yapma Eki ve Genişletilmiş Şekilleri Genişletilmiş Şekilleri*", *TDED,* C. XXVIII, İstanbul 1998, s. 419–434.

KORKMAZ, Zeynep, (2003) *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi),* TDK Yayınları Ankara.

KORKMAZ, Zeynep, (1995) "*Köktürkçede İsimden Fiil Türeten Ekler ve Köken Yapıları üzerine",* TDÜA I , TDK Yay., Ankara, s. 188-194.

KORKMAZ, Zeynep, (2000) *Türkçe 'de Eklerin Kullanılış Şekilleri ve Ek Kalıplaşması Olayları,* 4. Baskı, TDK Yay., Ankara, 92 s.

KORKMAZ, Zeynep, (1995), " *–sa/ -se Dilek Kipi Eklerinde Bir Yapı Birliği Var mıdır?"* TDÜA I. Cilt, TDK Yayınları, Ankara, s.163–165.

KÖSEARİF, Fuat,(1945) *"Ekler ve Takılar"*, TDAY-B, Seri: III, Sayı: 4 -5, Kasım 1945, TDK Yay., Ankara, s. 343-352.

MANSUROĞLU, M., (1960) *"Türkiye Türkçesinde Söz Yapımı Üzerine Bazı Notlar"*, TDED, İÜ Edebiyat Fak.Yay., İstanbul, C. 10, S. 1-2, s. 5.

ÖNER, Mustafa, (1998) *Bugünkü Kıpçak Türkçesi,* TDK Yayınları, Ankara.

ÖZTÜRK, Rıdvan, (2010) *Yeni Uygur Türkçesi Grameri*, TDK Yayınları, Ankara.

ÖZYETGİN, A. Melek, (1996) *Altınordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslûp İncelemesi*, TDK Yayınları, Ankara.

RAMSTEDT, G. J. (1946) *Zum Türkishen Konditional,* "FUF" XXIX/3, Helsinki.

RÄSÄNEN, Martti (1957) *Materialien zur Morphologie der Türkischen Sprachen*, Helsinki.

TAğKIRAN, Celal,(2001) *"Türkçenin Ekleri"*, ÇTD, Dil Derneği Yay., Ankara, C.14, S. 163, s. 309.

TEKİN, Talat, (2010) *Orhun Yazıtları,* Türk Dil Kurumu Yayınları, 4.Baskı, Ankara.

TEKİN, Talat, (2000) *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul: Simurg Yay.

TEKİN, Talat, (1954) " *-Isar Ekinin Türeyişi",* Türk Dili III/32 Ankara, s. 453–455.

TİMURTAğ, Faruk Kadri, (1994) *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl* Gramer - Metin - Sözlük, Enderun Kitabevi, İstanbul.

ZÜLFİKAR, Hamza, (1991) *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları,* TDK Yayınları, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 709-721, ANKARA-TURKEY

"MELAHAT HANIMIN DÜZENLİ YAŞAMI"NA GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN BAKIŞ

Funda BULUT[*]

ÖZET

Her edebi metin, kendi içinde çözümlenmeyi bekleyen anlamlar taşır ve okuyucu metinden hareketle edebi eserin anlamlar dünyasını keşfe çıkar. Bu keşifte okuyucu, metni hem yazardan hareketle hem yazardan bağımsız yeniden anlamlandırma ve dilediği bakış açısıyla yeniden çözümleme özgürlüğüne sahiptir. Metni yorumlama ve çözümlemede okuyucuya yol gösteren yöntemlerden biri de göstergebilimdir. Temelinde sistematik ve bilinçli bir okuma eylemi yatan göstergebilim, gösteren ve gösterilen ilişkisi üzerine kuruludur ve metnin anlamsal yapısının çözümlenmesinde okuyucuya yardım etmektedir. Göstergebilim anlamı, anlamayı, anlamın nasıl oluştuğunu kendi içinde bir üst dil yaratarak inceler. Metnin anlamlı birimlerini ortaya çıkararak metnin doğru ve eksiksiz anlaşılmasını sağlamak adına öncelikle göstergeyi oluşturan gösteren-gösterilen ilişkisini çözümlemek gerekir.

Bu yazıda Peride Celal'in "Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı" adlı öyküsü, göstergebilimsel açıdan incelenmektedir. Öncelikle öykünün genel görüşü ortaya konmuş ve burada anlatı izlencesi Greimas'ın "sözleşme, edinç, edim ve yaptırım" anlatım şeması açısından değerlendirilmiştir. Öyküdeki anlam düzeylerini görebilmek, derin düzeye ulaşabilmek amacıyla öykü kesitlere ayrılmış ve karşıtlıklar tespit edilmiştir. Kesitler, belirlendikten sonra öykü zamanı ve öyküdeki uzamsal yapılar üzerinde durularak anlatıcının bakış açısı ortaya konarak öykünün genel anlamı derin yüzeyde göstergebilimsel dörtgende gösterilmiştir. Makalenin bu bölümündeki bilgilerden yola çıkılarak öyküdeki derin anlamsal düzey bulunmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Peride Celal'in "Melahat Hanım'ın Düzenli Yaşamı" adlı öyküsünde kurulmak istenen düzenin aslında bir görüntüden ibaret olduğu ve düzensizlik izleğinin ötesinde bir "yaşam" izleğinin bulunduğu savı gösterilmeye çalışılmıştır, diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Peride Celal, Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı, göstergebilim, derin anlam, göstergebilimsel dörtgen.

A SEMIOLOGICAL LOOK TO MELAHAT HANIM'S REGULAR LIFE

ABSTRACT

Every literary text carries meanings waiting to be solved in itself and a reader explores of the literary text from the point of the meanings

[*] Okt. Kastamonu Üniversitesi Türk Dili Koordinatörlüğü, El-mek: fbulut@kastamonu.edu.tr

kingdom. On this exploration, the reader becomes independent to give the meaning and to analyse the text with and without the writer. One of the methods which shows the way to the reader for interpretation and analysis is semiology. Semiology underlying a systematic and conscious reading is located on signifiant and signified and helps the reader to analyse the semantic structure of the text. Semiology, analyzes the meaning, understanding and the way that the meaning was formed by creating a metalanguage in itself. To understand the text true, complete and accurate by bringing out its meaningful units, it is needed to analyse the signifiant and signified relation of the sign.

In this paper, Peride Celal's story named " Melahat Hanım's Regular Life" is been studied in terms of semiology. First of all the panaroma of the story was set forth and the narrative program was evaluated according to Greimas' expression scheme of "agreement, competence, performance and sanction". To understand the story, meaning levels of the story need to be seen. The story is intersected both to see the meaning levels and to reach the deep level. After the intersections are constructed, the viewpoint of the teller is tried to be determined by emphasizing the time and the spatial structures of the story. Thus, the overall meaning of the story is been showed on the semiotic square in deep level. In the consideration of this pointview, we can say that the argument of the whole system in the story is, in fact, made up of an image and beyond the disorder theme, there is a "life" theme is tried to be shown.

Key Words: Peride Celal, Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı, semiology, deep meaning, semiotic square.

Giriş

Öykü, kendi içinde çözülmeyi bekleyen anlam(lar) taşır. Okuyucu, öyküyü hem yazardan hareketle hem yazardan bağımsız yeniden anlamlandırma ve dilediği bakış açısıyla yeniden çözümleme özgürlüğüne sahiptir. "Heidegger için „anlama", bütünüyle asla kapanmayan, bitmeyen ve tamamlanmayan bir diyalog veya karşılıklı etkileşim dinamik bir aktivitedir. Bu yüzden „anlama" insanların gerçekleştirdikleri bir aktivite, yapılan bir şey değildir. O varlığın ve dilin bir parçasıdır."[1] Öykü okuyucusu için de anlam böyledir, denilebilir. Anlam, öykünün dili ve okuyucunun varlığı ile bir bütündür. Bu bütünlük, okuyucunun öyküyle kurduğu her ilişkide okuyucuya yeni kapılar açacak ve yeni anlam düzeylerinin çözümlenmesi için fırsat tanıyacaktır. Okuyucu için "Bir anlatıyı anlamak, yalnızca bir öykünün çözülüş sürecini izlemek değil, aynı zamanda bu anlatıda „katlar"ın bulunduğunu görmek, anlatı çizgisindeki yatay eklemlenişleri, örtük bir biçimde dikey olan bir eksene yansıtmaktır. Bir anlatıyı okumak (dinlemek) yalnızca bir sözcükten öbürüne geçmek değil, aynı zamanda bir düzeyden öbürüne geçmektir."[2] Öykü, insanın kendini tanımasında, hislerini yorumlamasında özetle yaşamı algılamasında bir araçtır. Bütün bunları gerçekleştirirken de bireyin öykü katmanları içinde saklı olan hayatın şifrelerini çözmesi ve bunları anlamlandırması gerekecektir. Okuyucuya metindeki anlamsal birimlerin yorumlanma ve çözümlenmesinde yol gösteren yöntemlerden biri göstergebilimdir. Göstergebilim anlamı, anlamayı, anlamın nasıl oluştuğunu kendi içinde bir üst dil yaratarak inceler. Metnin anlam

[1] Hüseyin Su, **Teori ve Eleştiri**, Hece Yayınları, Ankara 2004, s.74.
[2] Roland Barthes, **Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş** (çev. Mehmet- Sema Rifat), Gerçek Yayınları, İstanbul 1988, s.91.

dünyasının çözülmesini sağlayan göstergebilimin temelini göstergeler oluşturmaktadır. Bir edebi eserin doğru ve eksiksiz anlaşılmasını sağlamak adına metnin anlamlı birimlerini ortaya çıkararak öncelikle göstergeyi oluşturan gösteren-gösterilen ilişkisini çözümlemek gerekir. Roland Barthes, "Göstergebilimsel Serüven" adlı kitabında göstergeyi şöyle tanımlar: "Gösterge, bir gösteren ile gösterilenden kuruludur. Gösterenler düzlemi anlatım düzlemini, gösterilenler düzlemiyse içerik düzlemini oluşturur."[3]. Gösteren aracılığıyla somutlaşan gösterilen, metinde içerikle ilgili bütün anlamsal soruların yanıtını vermektedir. Bulunduğu uzama ve zamana göre yeni anlamlar ve görevler üstlenen göstergenin okuyucu tarafından doğru algılanması için göstergelerin hem içeriğinin hem de metindeki işlevlerinin çözümlenmesi gerekir; bunu da sağlayacak olan göstergebilim kuramının olanaklarıdır. Göstergebilimsel inceleme, ontolojik yaklaşımdan farklı olarak okuyucuyla yeniden var olan sınırsız anlamlara bir çerçeve; yapısalcı anlayıştan farklı olarak da iskeleti ortaya çıkan metnin birimlerine anlam kazandırır.

Bu çalışma, Peride Celal'in[4] "Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı" adlı öyküsüne göstergebilimsel bir bakış getirmektedir. Öykü, kendi hayatını anlamlandırmaya ve düzenlemeye çalışan yalnız bir kadının hayat mücadelesi üzerine kurgulanmıştır. Öyküde özellikle anlam katmanları arasına sıkışmış bireyin duygusal yönünü ve hayatla münasebetini ortaya çıkarabilmek ve metnin derin yüzeyine ulaşabilmek için göstergebilimsel bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

Öykünün Genel Görünüşü

Öykünün girişinde ev göstergesi karşımıza çıkar. Öykünün başlangıç kesitinde, bu evin yerini yeni bir ev alır. Evin değişimini gerçekleştiren, içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan ev sahibi Melahat Hanım'dır. Metinde ev, öykünün merkezi konumundadır. Öykünün başında önemli olan ev göstereni öykü sonunda önemini yitirir ve değersizleşir.

Öykünün anlatı izlencesinin Greimas'ın[5] "sözleşme, edinç, edim ve yaptırım" anlatım şemasına uyduğunu söyleyebiliriz. Sözleşme aşamasında öykü kahramanı Melahat Hanım, yeni bir evle yeni bir yaşama geçiş kararı alır ve kendine yeni bir düzen kurma konusunda söz verir. Edinç aşamasında kurulacak düzen için hazırlıklar yapılır. Diğer bir aşama olan edim aşamasında ise özne, yeni bir yaşam ve düzene geçtiğine inanır; yalnız Melahat Hanım'ın iç dünyası ve vicdanı onu zorlar. Son aşama olan yaptırım aşamasında vicdani hesaplaşmasını tamamlayarak iç dünyasıyla yüzleşen birey, yalnızlık ve ölüm acısıyla karşılaşır. Eşinin ölümüyle birlikte yaşadığı acı, özlem ve yalnızlık duygusunun farkına varan Melahat Hanım, onsuz olamayacağını anlayınca ölümü bir kurtuluş yolu olarak görür.

Ev ile öykü boyunca anlatılmak istenen "iç düzen, huzur ve mutluluktur".

Gösterge = Gösteren + gösterilen

Ev= Apartman dairesi + iç düzen, huzur, mutluluk

[3]Roland Barthes, **Göstergebilimsel Serüven**, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s.41.

[4] Peride Celal, yazı hayatına **Yedi Gün** Dergisi'nde yayınladığı bir öyküsüyle başladı (1935), bunu **Son Posta, Cumhuriyet, Tan, Milliyet** gazetelerindeki öykü, röportaj ve romanları izledi. Yazı hayatının ilk on beş yılında aşk ve serüven romanlarıyla tanındı. Bu romanlar arasında **Sönen Alev** (1935), **Yaz Yağmuru** (1940), **Ana Kız** (1941), **Kızıl Vazo** (1941), **Ben Vurmadım** (1942), **Atmaca** (1944), **Aşkın Doğuşu** (1944), **Yıldız Tepe** (1945), **Dar Yol** (1949) vardır. Daha sonra Peride Celal'in yazarlığında büyük bir dönüşüm görülür. Daha gerçekçi, daha toplumsal bir bakışla yazdığı bu yeni dönemin kitapları şunlardır: **Üç Kadının Romanı** (1954), **Kırkıncı Oda** (1958), **Gecenin Ucunda** (1963), **Güz Şarkısı** (1966), **Evli Bir Kadının Günlüğünden** (1971), **Üç Yirmi Dört Saat** (1971), **Jaguar** (1978), **Bir Hanımefendinin Ölümü** (1981), **Pay Davası** (1985), **Üç Kadın** (1987), **Kurtlar** (1991), **Mektup** (1994). Peride Celal, **Üç Yirmi Dört Saat** adlı romanıyla „1977 Sedat Semavi Edebiyat Ödülü'nü, **Kurtlar** adlı romanıyla da „1991 Orhan Kemal Roman Armağanı'nı kazandı. 1996'da 15'inci İstanbul Kitap Fuarı'nda TÜYAP'ın „Onur Konuğu" seçildi. (Peride Celal, **Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı**, Can Yayınları, İstanbul 1999.)

[5] Zeynel-Ayşe Kıran, **Dilbilime Giriş**, Ankara, Seçkin Yayınları, 2011, s.293.

Melahat Hanım, eski evle birlikte eski düzeninden, huzursuzluğundan ve kocasıyla yaşadığı mutsuz hayattan kurtulma ve yeni bir başlangıç yapma çabası içindedir. Eski ev, kocanın düzenini yeni ev de Melahat Hanım‟ın düzenini temsil eder. Melahat Hanım, kocasının ölümü ile hayatında ve iç dünyasında oluşan boşluğu yeni evi ve düzeni ile doldurmaya çabalar. Görünüşteki bu fiziksel düzenin altında bir kadının kendi iç dünyasını, ruhi düzenini kurma isteği yatmaktadır. Öykü boyunca Melahat Hanım, vicdani rahatsızlık, alışkanlık, özlem… gibi duygular nedeniyle eski ve yeni ev arasında gel-gitler yaşar. "Melahat Hanım‟ın Düzenli Yaşamı" öyküsünde eşini yeni kaybetmiş, dul bir kadının ev ve iç dünyası arasında kurduğu sembolik ilişki ele alınmaktadır.

Öykünün Bölümlenmesi

1.Kesit: *Başlangıç*: Bu kesitte öykü kahramanının içinde bulunduğu durum, zaman ve uzam hakkında genel bilgiler verilerek olay örgüsüne geçiş zemini hazırlanır. Öykünün bu kesiti, olay öyküsüne giriş kesiti olarak kabul edilebilir. Bu kesitte, öykünün ana kahramanı Melahat Hanım (Ö1)[6] ve öyküdeki temel çatışmanın çıkış noktasını oluşturan Melahat Hanım‟ın kocası (Ö2) kısaca tanıtılır. Kocasını severek evlenen Melahat Hanım‟ın evliliği ilk yıllarda "*ballı börek*" (s.11) iken daha sonradan bozulmuş, kocasıyla hayatları "*tam bir hırlaşma*" (s.11) içinde geçmiştir. Bankada memur olarak çalışan Melahat Hanım‟ın kocası (Ö2) içkici, kumarbaz, sorumsuz bir adamdır. Koca göstergesinin özellikleri, eski evle birlikte anılan kötü yaşam ve bozuk düzenle örtüşmektedir. Öyküde eski yaşamın kötülüğüne açıklık getiren anahtar cümle şudur: "*Eskisine hiç benzemeyen kavgasız, gürültüsüz yeni bir yaşam kuracaktı*."(s.11)

Yeni Ev (düzen, iç huzur, mutluluk)-Melahat Hanım

Eski Ev (düzensizlik, huzursuzluk, mutsuzluk)- Melahat Hanım‟ın kocası

Öyküde kişilerarası çatışmayı oluşturan temel karşıtlık şöyle gösterilebilir:

(Ö1)		**(Ö2)**
kadın	**X**	erkek
canlı		ölü
düzenli		düzensiz
sorumlu		sorumsuz

Okuyucuya "(…) *yeniden İstanbul'a* [U2] *yerleşmeye karar verdi."* ve *"İzmir'deki evi* [U1] *satarken eşyaların birçoğunu elden çıkardı*." (s.11) cümleleriyle öykünün uzamı hakkında bilgi verilir. Öyküde uzam, İzmir‟de bir "apartman katı" dır. (s.11) Uzam ve öykü kahramanının yaşamı arasında paralellik kurulabilir ve kocanın ölümüne bağlı olarak ilerleyen bölümlerde çatışmaya zemin hazırlayacak karşıtlıklar şöyle gösterilebilir:

[U1]--İzmir/ Eski evden ayrılma kararı **X** [**U2]**--İstanbul/ Yeni eve geçiş kararı

(Ö2)‟nin ölümü

(Ö1)--Eski yaşamdan ayrılış (**Ö1)**--Yeni yaşama geçiş

[6] Metinde öykü kahramanı Melahat Hanım (Ö1), Melahat Hanımın kocası (Ö2), İzmir‟deki eski ev [U1], İstanbul‟daki yeni ev [U2] olarak kısaltılmıştır.

Öyküde zaman, Melahat Hanım'ın kocasının ölümünden sonraki bir zaman dilimidir. Öyküde net verilmeyen zaman hakkında dolaylı bilgi edinebileceğimiz cümleler şöyledir: "(…) *kırkında mevlit okutmuş, mezarını en iyi mermerlerden yaptırıp kumar borçlarını ödemişti.*", "*Oturduğu apartman katını iyi bir müşteri bulup satmış, kocasının çalıştığı bankadan tazminatını almış, emekli aylığını bağlatmıştı. İstanbul'daki katı boşaltmak oldukça uzun sürmüştü*." (s.11) Bütün bu cümleler, ölüm sonrası geçen süreç hakkında bilgi vermektedir; yalnız öykünün bu bölümünde gerçek zaman göstergelerine rastlanmaz.

2.Kesit: *Değişim*: Birinci kesitle ikinci kesiti birbirinden ayıran özelliklerin başında uzam gelmektedir. Bu kesitte uzam, İstanbul'da daha önceden alınmış olan bir "apartman"dır. (s.12)

1.Alt kesit: *Fiziki Değişim*: Öykünün bu bölümündeki bütün göstergesel unsurlar, (Ö1)'in yaşamını değiştirecek olan evi yani Melahat Hanım'ın düzenini anlatır. Bu kesitte, yeni eve geçiş hazırlığı anlatılarak yeni ev betimlenmektedir. Yeni apartman dairesine yerleşmek için hazırlanma süreci, evin tamiratı ve tadilatı gibi işler (Ö1)'in yaşamıyla "onarım" yönünden paralellik gösterir. (Ö1)'in yeni evi için yaptığı tüm bakım işleri, geçmişin izlerini silme çabasıdır.

[U2] ⟶ onarım, boya, yeni eşya

(Ö1) ⟶ ruhsal onarım, canlılık, yenilik

Eski hatıraları silip yeni bir düzen kurma çabası içinde sürekli koşuşturan (Ö1)'in, ölen (Ö2)'yi düşünecek zamanı olmamakla beraber tüm bu "*yorgunluğa karşın keyfi yerinde*"dir. (s.12) Bir yakınının ölümünden sonra acı ve üzüntü duymayan kahramanın ruh hâli alışılmış bir durum değildir. Öyküde "*dostları, yakınları biraz şaşırmadılar değil, onun bu vurdumduymazlığına*" (s.12) cümlesinden de anlaşılacağı üzere anlatıcı algısı ve (Ö1)'in algısı arasında bir karşıtlık bulunmaktadır.

Algı düzeyi

Anlatıcı X (Ö1)

Bu karşıtlığın altında (Ö1)'in yaşadığı gerçek duygularını bastırması yatmaktadır. Eşinin yokluğunu kabullenmek ve ölüm acısını yaşamak yerine (Ö1) bunu önemsiz sayarak geçiştirmektedir. Kendi acısıyla yüzleşemeyen bireyin ilgi ve dikkatini eve ve yeni düzene yöneltmesi aynı zamanda ileride yaşanacak bir duygusal patlamanın da habercisidir. Bu kesitte dikkat çeken nokta, öykü kahramanının eski eviyle ölen kocası arasında açık bir özdeşim kurmasıdır. Eski eviyle ilgili bütün ayrıntılar, (Ö1)'e (Ö2)'yi hatırlatır; (Ö1), hem evden hem de (Ö2)'den şikâyet eder. "*Kocası aldırmazın biriydi. Ancak iki üç yılda boya badana…Sonra hoyrat!... Kırılmadık, çökmedik koltuk, iskemle bırakmamıştı evde*." (s.12) Ö1'in eski evi ve kocasıyla ilişkisi, bunaltıcıdır ve mutsuz bir tablo çizmektedir. Bu mutsuz tabloda eski ev, (Ö1) için "*köhne eşyalar, daracık mutfak ve dibi kararmış tencerelerden oluşan, çile çekilen*" (s.12) bir yerdir. Evle ilgili bu göstergeler, kötü düzeni temsil eder.

"İlk gece", "sabah kalktığında" ifadelerinden bu kesitte zamanın yeni evde geçirilen ilk yirmi dört saat olduğu anlaşılır. Ayrıca zamanda "geri dönüş"ler yapıldığı da görülür. İstanbul'daki yeni apartman dairesinden İzmir'deki eski apartman dairesine geçilerek kahramanın uzun yıllar yaşamını sürdürdüğü yere ve (Ö1)'in bu uzama bakışı anlatılır. Anlatıcı, uzam hakkında ayrıntılı bilgiler vererek (Ö1)'in yaşamının ve içinde bulunduğu ruh hâlinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır. (Ö1)'in içinde bulunduğu uzamın fiziksel değişiminin net olarak

görülmesi ve kendi içindeki karşıtlıkların ortaya çıkarılması yönüyle yeni evin [U2] betimlenmesi, önemlidir. Bu betimlemeden hareketle karşıtlıkları şöyle göstermek mümkündür:

[U1]		[**U2]**
eski eşya	**X**	yeni eşya
boyasız		boyalı
kirli		temiz
düzensiz		düzenli
dar		geniş

2. Alt kesit: *Psikolojik Değişim:* Öykünün 2. kesitindeki değişim, sadece fiziki boyutla sınırlı değildir. Yenilenen uzamla birlikte (Ö1)'in ruh hâlinde de büyük bir değişim gerçekleşmiştir.

(Ö1) Geçmiş		**(Ö1) Şimdi**
mutsuz	**X**	mutlu
yorgun		dingin
keyifsiz		keyifli
sıkıntılı		rahat

"*Yeni bir kan akıyordu sanki damarlarında*, *öylesine sağlıklı ve sevinçliydi.*" (s.13) cümlesi, bu değişimin özetidir. "*doğrusu şahane!", "öylesine güzel dekore edilmiş", "hele renkler"*… gibi (s.12) iltifatlar ve "*her şeyin yerli yerine oturması", "kurduğu düzen"* (s.13) (Ö1)'in mutluluğunun nedenleridir.

Geçmiş ve şimdi arasında gel-gitler yaşayan Melahat Hanım (Ö1), ölen kocasını (Ö2) hatırlayarak geçmiş günleri düşünür. Geçmişle hesaplaşmanın yapıldığı bu anlarda Melahat Hanım'ın kocası (Ö2), hakkında daha ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Melahat Hanım'ın gözünde kocası, "sürekli dır dır eden, zor beğenen, kaba, iyi yemek yapan, boğazına düşkün, dağınık, pis" bir adamdır. Kocasının dağınıklığından sıkılan ve düzensizliği sevmeyen Melahat Hanım, evde kocası için yaptığı işleri "angarya" olarak nitelendirir ve bütün bunlardan kurtulduğu için sevinir. Yeni yaşamındaki düzenle yalnız başına mutlu olduğunu düşünen Melahat Hanım'la anlatıcı aynı düşüncede değildir. Anlatıcının "*farkında değildi, ama kocasının ıslıkla çaldığı şarkı vardı dudaklarında."* (s.14) cümlesi, Melahat Hanım'ın (Ö1) bu yalnız yaşama henüz alışamadığının ve kocasını özlediğinin bir göstergesi, kabul edilebilir.

Algı düzeyi

Anlatıcı	**X**	**(Ö1)**

Melahat Hanım, yeni evine yerleştiği ilk günün keyfini çıkarmaya çalışırken evine mutlulukla bakarak kendine "*Bu günden sonra her şey, her zaman yerli yerinde olacak."* (s.15) sözünü verir, böylelikle hayatını düzene koyma konusundaki kararlılığını okuyucuya aktarır.

Melahat Hanım, keyfini çıkardığı evinde gazetesinin magazin sayfasında sevdiği ünlü kadın yazarın (Ö3)[7] yazısını okurken zamansal "geri dönüş"ler devam eder ve kocasını tekrar hatırlar. (Ö1)'in ve (Ö2)'nin kadın yazara (Ö3) bakış açıları tamamen birbirinden farklıdır. Bu noktada da Melahat Hanım (Ö1), eski kocasıyla (Ö2) karşıt görüştedir. (Ö1), kadın yazarın (Ö3)

[7] Öykü kahramanı Melahat Hanım'ın okuduğu gazetenin magazin sayfasında sevdiği ünlü kadın yazar, metinde (Ö3) olarak kısaltılmıştır.

yazılarını güzel bulmakla beraber bu yazılarda kendisini bulurken (Ö2), yazarla (Ö3) alay etmektedir. (Ö2)'ye göre kadın yazar, *"kadınları kollayan, çirkin, erkek delisi, evde kalmış bir kız, Feminist bir kokona"*(s.15) dır.

(Ö1)		**(Ö2)**
doğru	**X**	yanlış
güzel		çirkin
mantıklı		saçma
geçerli		geçersiz

Melahat Hanım (Ö1), kadın yazarın (Ö3) yazdıkları üzerinden kendi yaşamını sorgular. Kadınların erkekler tarafından kimi zaman çiğnenip geçilecek paspas kimi zaman bir tutsak ya da bir hizmetçi olarak görülmesini eleştiren ve bir kadının şikâyet mektubundan oluşan yazı, Melahat Hanım (Ö1) tarafından beğenilir. İki özne arasındaki ortaklık, "aynı düşünceyi paylaşma" olarak açıklanabilecek ilişkiye dayanır. "*Özgürlüğüne kavuştuğunu ve ikinci sınıf insan olmaktan kurtulmanın sevincini*" (s.17) yaşadığını düşünen öykü kahramanının yanından bir gölge sıyırıp geçmiştir. Bir günlük kesitte bu garip olay, Melahat Hanım (Ö1) tarafından aldırmazlıkla karşılanır ve "*yeni alışmaya başlanan yalnızlığa*" (s.17) bağlanır.

3. Kesit: *Düzenin Kurulması:* İkinci kesitle üçüncü kesiti birbirinden ayıran özellik, ilk bakışta zamandır. Bu kesitte zaman, Melahat Hanım'ın (Ö1) evine yerleştiği ikinci günle başlar ve "*daha sonraki günler keyifli geçti.*" (s.17) ifadesiyle devam eder. Birinci kesitteki bir günlük zaman dilimiyle karşılaştırıldığında bu kesitte zaman oldukça uzundur. Net zaman göstergeleri olmamasına rağmen alışkanlıkların oluştuğu düzenli ve uzun bir süreçten söz edilir. "*Her sabah mutfak masasının köşesinde kahvaltı..Her sabah dergileri karıştırıp yemek tariflerini, güzellik reçetelerini, çok sevdiği kadın yazarın köşesini okumak…Öğleden sonra bir iki arkadaşıyla buluşup gevezelik, şurada burada şık butikler keşfedip alışveriş…On beş günde bir çay ve bezik toplantıları, yakınları, ahbaplarıyla…Evin temizliği gidip gelmeler alışverişler…*" (s.17) Anlatılarda özne bir eksiklik durumunda nesneyi aramaya yönelir ve bu eksiklik durumunu anlatısal çözümleme temel sözce olarak adlandırır. "Melahat Hanım'ın Düzenli Yaşamı" öyküsünde temel eksiklik, "düzen"dir. Melahat Hanım, bu temel sözcenin öznesidir ve öykünün başında eyleme geçmiş olsa da, nesnesinden ayrı, eksiklik içindedir. Bu birinci konum, eksiklik bildiren durum sözcesi biçimindedir: (Ö V N)

Ö (Özne)= Melahat Hanım; N (Nesne)= Düzen; V= Ayrı olma.

Kocasının ölümü sonucu eyleme geçen özne (Melahat Hanım) gerçekleştirdiği bir dizi sınavın ardından arzuladığı nesneye ulaşır ve bir durum sözcesi içinde gösterilir:

(Ö ^ N) Ö= Melahat Hanım; N= Düzen; ^ = sahip olma.

Birinci kesitten itibaren devam eden çabanın sonuç vererek Melahat Hanım'ın eksiklerini giderdiği ve istediği düzeni kurduğu görülmektedir. Öyküde "*her şey saat gibi işliyordu.*" (s.17) cümlesi, düzenin kurulduğunun bir kanıtıdır. Öykünün başından beri uzamın düzeni ile Melahat Hanım'ın psikolojik düzeni arasında bir paralellik olduğu da görülür.

Kocasının ölümünden sonra günlük akıştaki eylemlerin düzene sokulması yanında Melahat Hanım'ın yemek alışkanlıkları da değişir, ağır yemeklerin yerini hazırlanışı kolay, pratik ve hafif yemekler almıştır. 2. kesitteki garip olaya benzer bir durum mutfakta görülür. "*Kimi zaman kocasının çok sevdiği sarımsak, soğan, balık, nohutlu yahni kokuları sarıyordu evi. Huylanıp mutfağa koştuğu, tencere kapaklarını açıp baktığı oluyordu."* (s.17) cümlesi, yeni düzenin içinde eskiye dönüşün ve alışkanlıkların izlerinin bir göstergesidir. (Ö1) ve anlatıcı bakış açısı bu konuda

da karşıtlık gösterir. (Ö1), huylanıp garip yemek kokularından kurtulmak için pencereyi açarak rahatsız olduğunu gösterse de anlatıcı (Ö1) için "*bir an iştahlanıyor.*" (s.17) ifadesiyle durumun tezatlığına dikkat çeker. Anlatıcı, okuyucuya kurulan yeni düzenin altında eskiye duyulan özlemi sezdirmeye çalışarak okuyucuyu çatışmaya hazırlar.

Algı düzeyi

Anlatıcı X (Ö1)

Yine aynı kesitte Melahat Hanım'ın yeni bir özelliği ortaya çıkar. "*…kitaplara el atmaya başladı. ,,Kiralık Konak', ,,Sinekli Bakkal'i okudu yeniden. Balzac'a merak sardı. ,,Vadideki Zambak'i, ,,Eugenie Grandet'yi sıraladı.*" (s.18) Kitaplıkla birlikte kocasının kitaplarını satan Melahat Hanım'ın bu yeni merakı, kocası hayattayken eline kitap almayan birisi için oldukça şaşırtıcı bir gelişmedir. (Ö1), (Ö2)'ye ait *Goriot Baba* adlı romanın kenarına yazılmış yazıyla unutmak istediği kocasını ve eski yaşamını yeniden hatırlar. Eski düzenle birlikte (Ö2)'nin unutulmaya çalışıldığı sırada (Ö2)'ye ait bir alışkanlığa merak sarılması dikkat çekicidir. Bu okuma alışkanlığı, değişimin bir parçasıdır. Değişimin en açık göstergesi dostlarının "*Ne kadar değişti, kocasının ölümünden sonra sanki gençleşip güzelleşti!"*(s.18) sözleridir.

(Ö1) Geçmiş	**Değişim**	**(Ö1) Şimdi**
yaşlı	**X**	genç
çirkin		güzel
ağır yemek		hafif yemek
erken uyanma		geç uyanma

Bu kesitte uzam, Melahat Hanım'ın düzenli apartman dairesidir. Mutfak ve yatak odası bu kesitte görülen iç mekânlardır.

4. Kesit: *Dönüşüm*: 3. kesitle 4. kesitin birbirinden ayrılma nedeni, (Ö1)'in devam eden düzenli ve keyifli yaşamında meydana gelen garip bir olay sonucunda duyulan rahatsızlıktır. Rüyasında kocasıyla yakınlaştığını gören Melahat Hanım, kan ter içinde uyanarak bir daha uyuyamaz. "*O günden sonra Melahat Hanım'ın düzenli yaşamı bozulur gibi oldu*." (s.18) cümlesi, dönüşümün bir göstergesidir. Buraya kadar kendi içinde iyi bir mücadele veren (Ö1), kendi zaaflarına yenilir. Bu yenilgiyi arka planı olan bir gösterenle "koca"yla açıklamak gereklidir. Koca göstereni "erkek, arzu, şehvet" gösterilenleri ile Melahat Hanım'ın kendi nefsiyle mücadelesine işaret etmektedir.

Önce duyulan sesler, ardından görünüp kaybolan gölge ve hissedilen dokunuşlar, keyifli rahat bir yaşamı huzursuz ve rahatsız hâle dönüştüren etkenlerdir. Bu durum karşısında başta aldırmaz olmaya çalışan (Ö1), bir gece yanı başında kocasının horladığını duyar ve korkar. Birkaç gün sonra dostlarına (Ö4)[8] gördüğü rüyalarından alayla bahseder. Dostları ise "*Güldüler alaya alıp. ,,Hayal görmeye başladın anlaşılan!"diye*" (s.19) cevap verir:

Gönderen	**Özne**	**Nesne**	**Gönderilen**
(Ö4)	(Ö4)	alay	(Ö1)
		aldırışsızlık	
		gülme/ ciddiye almama	

[8] Metinde (Ö4), Melahat Hanım'ın dostlarının kısaltmasıdır.

(Ö1) ve (Ö4) arasında algı görünüşte benzerlik gösterse de gerçekte durum karşıtlık içermektedir:

alay/ gülme ciddiye almama/ aldırışsızlık

(Ö1) için durum ----------

korku/ ciddiye alma/ aldırış

Bu kesitte zaman, "*o gün*" (s.18), "*bir gece*" (s.19) ve "*birkaç gün sonra*" (s.19) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere belirsizdir. Birkaç günlük zaman dilimini kapsamaktadır. Uzamla ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanmaz. İki belirsiz gece, görülen rüyadan hareketle uzamın yatak odası olduğu anlaşılır; yalnız dostlarla buluşulan uzam belli değildir.

5.Kesit: *Düzenin Bozulması*: Bu kesitte dönüşüm tamamlanmış, Melahat Hanım (Ö1)'ın kurduğu düzen artık bozulmuştur. "*Garip şeyler sürüp gidiyordu evde; güzel, düzenli yaşamını paramparça eden…"* (s.19) cümlesi, düzenin bozulduğunun en açık göstergesidir. Daha önceki kesitlerde kocasıyla ilgili yaşanan garip olaylardan duyulan rahatsızlık, bu kesitte yaşamı alt üst etmeye başlamıştır. 4. kesitte duyulan belirsiz seslerin yerini öksürükler, patlayan kahkahalar, konuşmalar, bağırmalar alırken ardından görünüp kaybolan gölgenin yerini kocasının alaylı yüzü almıştır. Öyküde çatışmanın yaşandığı kesit bu kısımdır, denilebilir.

1. Alt kesit: *Psikolojik rahatsızlık:* Burada Melahat Hanım'ın ruh hâlindeki değişim anlatılır. İçinde bulunulan durum, psikolojik rahatsızlığa dönüşmeye başlar. Bu rahatsızlık, "*Biraz sararıp solmuştu*." (s.20) cümlesinin de işaret ettiği gibi Melahat Hanım'ın fiziksel görünümüne yansır. Arkadaşlarının öğütleriyle sokağa çıkarak gezip dolaşmaya başlayan (Ö1), evden uzaklaştığında eşini unutup biraz rahatlasa da garip vehimler üretmeye başlar: "*Yolda yürürken izlendiği kuruntusuna kapıldı. Adımlarına uyan adımlar… Dönüp baktığında kimseyi göremiyordu. Evin karanlık köşelerinde kıpırtılar, tıkırtılar… Mutfakta kırılan tabakların, bardakların şıngırtısı… Kocasının, gece yarısı birdenbire patlayan umursamaz, coşkulu kahkahaları…"* (s. 20) Bütün bu yaşananlar, (Ö1)'in ruh hâlinin değişmesine, tedirgin olmasına, evin içinde bir yerden diğerine deli gibi koşmasına neden olmuştur.

(Ö1)		**(Ö1)**
huzurlu	**X**	huzursuz
sağlıklı		sağlıksız
sakin		tedirgin
mutlu		mutsuz

2. Alt Kesit: *İç hesaplaşma*: Bu kesitte (Ö1), bozulan düzeninin nedenleri üzerine düşünür. Ruhunu rahatlatmak için eşine yasinler okur, dualar eder. (Ö1)'in iç hesaplaşmasında "*Onu yapayalnız bıraktım, bensiz olamıyor*." (s.20) düşüncesi, iç dünyasında yaşadıklarına kendince bulduğu cevaptır. İstanbullu olan eşini İzmir'de defnetmesinin doğru olmadığını düşünür. "*Yoksa İzmir'deki mezardan alıp İstanbul'a mı getirmesi gerekirdi*?"(s. 20)

Gönderen	**Özne**	**Nesne**	**Gönderilen**
Vicdan (Ö5)	(Ö1)	Pişmanlık	(Ö1)
		Rahatsızlık	
		Suçluluk	

Bu iç hesaplaşma süresince (Ö1)'in kocası hakkındaki söylemlerinde de değişiklikler görülür: "*Hiç iyi yanı yok muydu adamın yani? Sarhoş, kumarbaz, şu, bu ama bana çok düşkündü."* (s.21) ifadesi, (Ö1)'in kocasına haksızlık yapıldığı ve eylemlerinin abartıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Bütün bu düşünceler, 4. kesitte dönüşümün başlangıcında görülmeye başlayan rüyaların tekrar edilmesine neden olur. (Ö1), rüyasında kocasıyla tekrar yakınlaştığını görür. "*Suçluluk duygusu çökertiyordu yüreğini."* (s.21) cümlesi, (Ö1)'in yaşadığı pişmanlığı gösterir.

Gönderen	**Özne**	**Nesne**	**Gönderilen**
Cinsellik (Ö6)	(Ö1)	Suçluluk	(Ö1)
		Utanç	
		Pişmanlık	
		Özlem	

(Ö1), (Ö2)'ye karşı bilinçaltına ittiği duygularının rüya/ hayal ile ortaya çıktığına tanık olur ve bundan rahatsızlık duyar. 5. kesitin bütününde zaman, "*o gün", "birkaç gün sonra", "son günlerde", "kısa bir süre sonra", "birkaç gün", "o gece"* ifadeleriyle belirsiz bir süreci kapsamaktadır. Uzam, öykünün en başından beri olduğu gibi evdir.

6. Kesit: *Hastalık ve Tedavi*: 5. kesitle 6. kesitin ayrılmasının en önemli nedeni, iç hesaplaşma duygusunun (Ö1)'i fazlasıyla yıpratmasıdır. Bu duygu, (Ö1)'in sağlığının bozulmasına neden olmuştur. Anlatıcının "*Ağlama nöbetleri başladığında eşyaları, çiçekleri, mutfağı, kırmızı emaye tencereleriyle ilgilenmez oldu Melahat Hanım. Sağlık sorunu daha önemliydi."* (s. 22) cümlesi, bu kesitin "hastalık ve tedavi" olarak isimlendirilmesinin en önemli nedenidir. Bu cümlede dikkat çeken bir diğer nokta da (Ö1)'in çok sevdiği evi ve eşyalarına ilgi göstermemesidir. Çok sevilen eşyalara eskisi kadar önem vermeme, (Ö1)'in bozulan psikolojisinin dışa yansıması olarak da kabul edilebilir. Bütün bu yaşananlar, "*Sonunda bir sinir doktoruna başvurmaya karar verdi Melahat Hanım*" (s. 22). Çevresindeki yakınları ve dostları da "*Kansız kalmış, yorgunluk, tansiyonu çıkmış… Sinirleri bozuk, hastalık hastası oldu.*" (s. 22) sözleri ile (Ö1) için endişelerini dile getirmektedirler. (Ö1), doktora giderek yaşadığı garip olayları ve başından geçenleri ona anlatır. Doktor, muayene sonrasında sağlığının yerinde olduğunu sinirleri zayıfladığı için biraz tansiyonu yükseldiğini söyler. Doktorun "*Sinirleriniz zayıflamış, bilinçaltında acılar, özlemler, pişmanlıklar…"* (s.22) sözleri, öyküde yaşanan ruhsal karmaşanın bir özetidir. Bu ruhsal karmaşanın gerçek nedeni, (Ö1)'in kocasının ölümünden sonra yaşayamadığı acı, kocasını unutmaya çalışmanın verdiği pişmanlık ve kendisine bile itiraf edemediği özlemdir.

mutlu, keyifli, aldırmaz (bilinç)

(Ö1) için ----------

acı, özlem, pişmanlık (bilinçaltı)

Doktor, (Ö1)'in tedavisine uykularını düzenlemekle başlanması gerektiğini söyler ve ona uyku ilacı yazarak keyfine bakıp gezip tozmasını ve kocasını unutmasını tavsiye eder. Tedavi süresince doktorun söylediklerini eksiksiz yerine getiren (Ö1), yaşadığı tüm garip olaylardan kurtulmayı başarır.

Bu kesitte zaman, ağlama nöbetlerinin ortaya çıkması, doktora gitmeye karar verme, teşhis ve tedavi sürecini kapsar. Ağlama nöbetlerinin ne kadar sürdüğü belli değildir; yalnız tedavi sürecinin ikinci ve üçüncü günü net bir şekilde söylenmiştir.

7. Kesit: *Sonuç*: Bu kesit, garip olayların sonuca bağlandığı (Ö1)'in kocası (Ö2)'nin hayaletinden tamamen kurtulduğu kesittir. Zaman tedavinin başlangıcından birkaç hafta sonra sabah vaktidir.

Melahat Hanım, tedavi olduktan sonra hayatından tamamen çıkardığı kocasının sesini duyar. Kocası, yatak odasının kapısının arkasında ağlamaktadır. Kapıyı açınca eski bir alışkanlıkla karşısında kocasını göreceğinden emin olan (Ö1), kimseleri bulamayınca şaşırıp kalır.

Gönderen	**Özne**	**Nesne**	**Gönderilen**
Bilinçaltı	(Ö1)	umutsuzluk mutsuzluk	(Ö1)

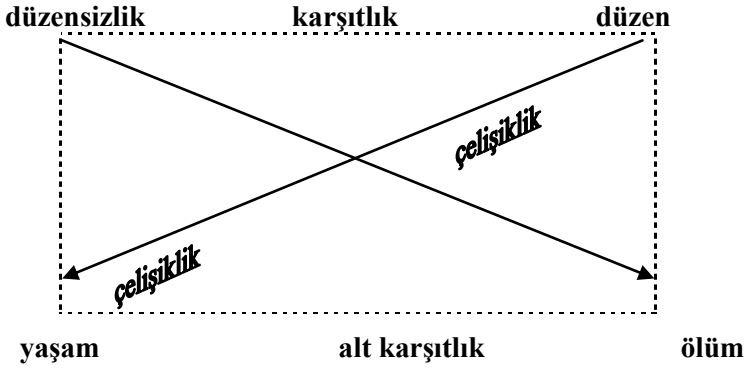
Bu olay karşısında (Ö1), "*içinde anlam veremediği dayanılmaz bir acı…"* duyar ve *"saç baş karmakarışık, geceliği omzundan kaymış, yalınayak, bir hayalet gibi*" (s. 23) sözleriyle betimlenir. (Ö1)'in unutmak için tedavi gördüğü kocasını arayışı, öyküdeki temel karşıtlıktır.

(Ö1)		**(Ö1)**
bilinç	**X**	bilinçaltı
unutma çabası		özlem
hayal		gerçek
yalnız		birlikte
mutlu		mutsuz
düzenli		düzensiz

Melahat Hanım (Ö1), kocasının hayaletinin tamamen yaşamından çıktığını fark edince kapıldığı derin üzüntüyle evini son bir kez gözden geçirir. (Ö1), yatak odasına dönüp kapısını kilitledikten sonra doktorun verdiği uyku ilacını alır ve yaşamına son verir.

Öyküde Melahat Hanım için evi, düzeni, yaşamı önemli olsa da kocasının yokluğunun bilincine varmasıyla her şey önemini yitirmiştir. Öykünün başlangıcında (Ö1), mutsuz-düzensiz iken kocasının ölümüyle mutlu-düzenli, öykünün sonunda kocasının yokluğunun acısı ve yalnızlık duygusuyla görünüşte düzenli; ama mutsuzdur. Öyküde (Ö1) için kurulan bütün düzenin aslında bir görüntüden ibaret olduğu, yalnızlık ve acı içinde kurulan düzenin yaşamak ve mutlu olmak için yetersiz kaldığı görülmektedir.

Yüzeysel anlamdan derin anlama inildiğinde öyküdeki karşıtlık şöyle gösterilebilir:



Uzam:

Uzam başlangıçta, Melahat Hanımʿın (Ö1) İzmirʿdeki apartman katıdır. (Ö1) kocasının ölümüyle oturduğu apartman katını iyi bir müşteri bularak satar ve İstanbulʿa taşınır. Öykünün bütünü Melahat Hanımʿın İstanbulʿdaki apartman dairesinde geçer. Melahat Hanımʿın kocası (Ö2)ʿnın ölümüyle değişen uzam, öykünün sonuna kadar değişiklik göstermez. Uzam, (Ö1)ʿin ruhsal durumuyla özdeşlik gösterir. Öykü kahramanı (Ö1)ʿin ruh halinin okuyucu tarafından analiz edilebilmesi için uzam, ayrıntılı tasvir edilmiştir.

İstanbulʿda yeni tamir edilen apartman dairesi, (Ö1) için öykünün başlangıcında umut, huzur ve düzen uzamıdır. Bütün zamanını ve gücünü bu yeni ev için harcayan (Ö1), (Ö2)ʿnin ölüm acısını bastırarak (Ö2)ʿnin boşluğunu yeni uzamla doldurmaya çalışmıştır. Düzenin kurulması ve yeni uzamla ilgili yapılacak bir işin kalmaması (Ö1) için gerçeklikle yüzleşme anıdır. (Ö1), (Ö2)ʿyi kaybettiğinden dolayı yalnızdır. Uzam, (Ö1) için dönüşüm geçirerek anlamını yitirmiş ve (Ö2)ʿyi unutmaya yetmemiştir. Öykünün sonunda uzam, (Ö1) için umutsuzluk, huzursuzluk ve düzensizliktir.

Zaman:

Öykü akışında zaman, (Ö1)ʿin kocası (Ö2)ʿnin ölmesiyle başlar ve öykünün sonunda (Ö1)ʿin (Ö2)ʿyi kendi içinde öldürme acısına dayanamamasıyla sona erer. Öyküde net zaman göstergeleri yoktur, zaman ,"*o gün*", "*bir gece*", "*birkaç gün sonra*"*, "son günlerde", "kısa bir süre sonra", "birkaç gün", "o gece"* …vb. ifadelerden de anlaşılacağı üzere belirsizdir. Öykü içinde zamanda geri dönüşler söz konusudur.

Bakış Açıları:

1.Anlatıcı bakış açısı: Bu öykü, betimsel bir anlatıma dayanır. İzmir ve İstanbulʿdaki uzamlar, Melahat Hanımʿın fiziksel görünüşünün anlatımı betimsel söylemlerdir. Melahat Hanımʿın değişen ruh hâli, eşine karşı olan duyguları uzamla olan ilişkisi açıklayıcı söylemlerdir. Anlatıcı ile (Ö1)ʿin algısı arasında karşıtlık bulunmaktadır. Melahat Hanımʿın yaşadığı ruhsal çelişkiyi okuyucuya sezdirmek, tezatlığı vurgulamak ve okuyucuyu çatışmaya hazırlamak gibi nedenlerden dolayı anlatıcı, Melahat Hanım odaklı bir anlatım seçer. Anlatıcı, öykünün sonunu açık bir biçimde söylemez, birçok neden sıralayarak okuyucunun bulmasını ister.

2. Melahat Hanım'ın bakış açısı: Öykü Melahat Hanım ve yaşamı üzerine odaklanır. (Ö1), uzam değişikliği ve kocasının ölümüyle psikolojik değişim geçirir. Yeni evi ve düzenli yaşamıyla başlangıçta yalnızlık ve acı hissetmeyen Melahat Hanım, kocasını tamamen unutarak hayatından çıkarmaya çalışır. Öykünün başlangıcında eski-yeni düzen karşılaştırmasında kocasını sürekli anan ve olumsuz bakış açısına sahip Melahat Hanım, kocasının hayalini görmeye başladıktan sonra onu hayatının bir parçası haline getirir ve zamanla bakış açısında olumluya giden değişimler görülür. Öykünün sonunda kocasının hayalinden kurtulmayı başardığında ise kurduğu düzen tamamen alt üst olur. Yalnızlık ve acıyla baş edemeyeceğini anlayan Melahat Hanım, yaşamdan vazgeçer.

Sonuç

"Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı" adlı öykü, kesitlere ayrıldıktan sonra yapısal olarak zaman, uzam ve karşıtlıklar açısından incelenmiştir. Yazar, öyküsünde ev göstergesiyle bir kadının iç dünyası ile dış dünyası arasındaki sembolik ilişkiyi anlatmayı amaçlamaktadır. Öyküde evin fiziki özelliklerinin gösterenleri Melahat Hanımʿın psikolojik dünyasını yansıtır. Öyküde, uzamın ayrıntılı betimlemesi ise kadın psikolojisinin gizli yönlerini ortaya çıkarmada önemli bir özelliktir.

Öyküde temel karşıtlık, "düzen X düzensizlik" olarak görünse de bu karşıtlığın öykü kahramanı için bir görüntüden ibaret olduğu görülür. İlk okuyuşta *düzen* izleğinin aksine öyküde daha üst bir kavram olan *yaşam* izleğinin işlendiği görülmektedir. Öykü kahramanın olumsuz bir bakış açısıyla gördüğü ve kocasıyla özdeşleştirdiği düzensizlik, aslında yaşam nedenidir. Kurulan yeni düzen, istenilen huzur ve mutluluğu getirmemiştir. Yapılan çözümleme sonucunda öykünün konusu itibariyle bir kadının iç dünyasındaki gel-gitlerin, karmaşık ruh dünyasının, bilinçaltına ittiği duyguların kocasının ölümüyle gün yüzüne çıkması ve kadının gerçeklerle yüzleşmesi olduğu görülür. Yazar, öyküsünde Melahat Hanım'ın düzenli evinin ayrıntılı betimlemeleri üzerinden bir kadının kocasıyla olan ilişkisinin yarattığı psikolojik gerilimi ve iç dünyasını açık bir şekilde aktarmayı başarmıştır.

KAYNAKÇA

BARTHES, Roland, **Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş** (çev. Mehmet- Sema Rifat), Gerçek Yayınları, İstanbul 1988.

BARTHES, Roland, **Göstergebilimsel Serüven**, Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1993.

CELAL, Peride, **Melahat Hanımın Düzenli Yaşamı**, Can Yayınları, İstanbul 1999.

ERKMAN, Fatma, **Göstergebilime Giriş**, Alan Yayınları, İstanbul 1987.

GÖKHAN, Asuman, Sadık Hidayet'in "Lale" adlı Öyküsüne Göstergebilimsel Bir Yaklaşım, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2011, 15 (1): 299-309.

KIRAN, Z. ve KIRAN, A.,**Yazınsal Okuma Süreçleri**, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2007.

KIRAN, Z. ve KIRAN, A., **Dilbilime Giriş**, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2006.

SU, Hüseyin, **Teori ve Eleştiri**, Hece Yayınları, Ankara 2004.

YÜCEL, Tahsin, **Anlatı Yerlemleri, kişi/ süre/ uzam**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 723-735, ANKARA-TURKEY

RÂHATÜ'L-İNSÂN(PEND-NÂME-İ ENÛŞÎRVÂN)'IN TÜRKÇE BİR TERCÜMESİ

Müjgân ÇAKIR[*]

ÖZET

İslâmî edebiyatlarda Sasani hükümdarı Nûşîrevân'ın adaleti ve nasihatlarıyla ilgili birçok metin yazılmıştır. Bu metinlerden biri Fars Edebiyatı'nda onun tacının üzerinde yazılı olan nasihatları anlatan ve bazı kaynaklarda *Râhatü'l-insân* veya *Pend-nâme-i Enûşîrvân* diye adlandırılmış olanıdır. Rıza Kulı Han Hidayet'in Bedâyi'-i Belhî'ye ait olduğunu belirttiği metnin şairi meselesi ihtilaflıdır. Charles Schefer'in *Chrestomathie Persane* adlı eserinde neşrettiği metnin mukaddimesinde adı geçen "Şerîf-i Şair"in Ebû Şerîf Muhalledi-yi Gurgânî olduğu da iddia edilmektedir. *Râhatü'l-insân* Türkiye Kütüphanelerinde nüshaları olan bir eserdir. Bu makalede metin ve onun Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No. 5385'te "Pend-i Nûşîrevân-ı Âdil" adıyla kayıtlı bulunan Türkçe mensur bir tercümesi üzerinde durulacaktır. Bu tercümede Nûşîrevân'ın tacının onyedi diliminde (küngüre) yazılı olan nasihatlar sıralanmakta ve bu âdil hükümdarın nasihatlarını askerlerinin okuyabilmesi için yılda bir kez tacını uygun bir yere astırdığından bahsedilmektedir. Nûşîrevân'ın nasihatlarında amacının insanlarını ahlâkî bakımdan eğitmek, insanlar arası ilişkileri düzenlemek kadar tebaa ile hükümdar arası münasebete yön vermek olduğu da görülmektedir. "İhtiyar ve zayıflara hürmet edin, ana baba hakkını gözetin, işlerinizi âlimlere danışarak yapın, dilinize hakim olun, emanete hıyanet etmeyin, düşündükten sonra konuşun" vb. Nûşîrevân'ın tacında kayıtlı olan nasihatlardan bazılarıdır. Makalede eserin Farsça nüshalarıyla Türkçe tercümesi arasındaki farklılıklara da temas edilmeye çalışılacak ve Türkçe tercümenin transkripsiyonlu şekline yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nasihat, Nûşîrevân, *Râhatü'l-insân*, tercüme.

A TURKISH TRANSLATION OF RÂHATÜ'L-İNSÂN (PEND-NÂME-İ ENÛŞÎRVÂN)

ABSTRACT

Islamic literatures include many texts on the justice and counsels of Sassanian ruler Nûşîrevân. One of these is a work of Persian Literature which recounts the counsels written on his crown and figures with the titles of "Râhatü'l-insân" or "Pend-nâme-i Enûşîrvân" in some sources. Rıza Kulı Han Hidayet states that the text belongs to Bedâyi'-i Belhî; however the identity of the author is disputed. It is also argued

[*] Yrd. Doç. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mjgan.cakir@gmail.com

that the "Şerîf-i Şair," whose name appears in the introduction to the text edited by Charles Schefer in his work entitled *Chrestomathie Persane*, is Ebû Şerîf Muhalledi-yi Gurgânî. *Râhatü'l-insân* has manuscripts in Turkish libraries. This article treats this work and its Turkish prose translation located at Süleymaniye Library, Fatih Section No. 5385 under the title "Pend-i Nûşîrevân-ı Âdil." In this translation, the counsels written on the seventeen slices (*küngüre*) of Nûşîrevân's crown are given and it is told that this ruler had his crown put up somewhere appropriate every year for the soldiers to read his counsels. The purposes of Nûşîrevân's counsels are proving a moral education to the public, directing his relations with his people as well as organizing the relations between them. Some of the counsels written on Nûşîrevân's crown are as follows: "Respect the old and the weak, observe the rights of your parents, consult scholars before you do your business, have a command of your speech, do not betray trust, think before you speak." The article will also treat some of the differences between the Persian manuscripts of the work and its Turkish translation. The transcription of the Turkish translation will be given.

Key Words: Counsel, Nûşîrevân, *Râhatü'l-insân*, translation.

Hz. Muhammed'in, zamanında doğmakla iftihar ettiği söylenen[1], Sasanilerin yirminci hükümdarı, Kubad bin Firuz'un oğlu I. Hüsrev yani daha çok bilinen adıyla Nûşîrevân, Fars, Arap ve Türk Edebiyatlarında adaletiyle sıkça zikredilen yöneticilerdendir.[2] Şöhreti ve adaleti hakkında muhtelif rivayetler bulunan bu hükümdar[3], tabiî olarak Fars Edebiyatı'nda birçok esere konu olmuştur. Hatta bu edebiyatta bazı eserleri bizzat kendisinin yazdığı/yazdırdığı da ifade edilmektedir. Mesela Dînkerd'e ait olan öğüt kitabının *Kitâb-ı Şeşom-ı Dînkerd* diye bilinen altıncı bölümünde Nûşîrevân'ın da öğütleri sıralanmaktadır, *Enderz-i Husrev-i Kubâdân* adlı eser Nûşîrevân'ın kendinden sonrakilere verdiği öğütleri ihtiva etmektedir, *Kitâbu'l-mesâ'il* Nûşîrevân'ın ahlâkla ilgili sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır, *Hitâbe-i Enûşîrvân* ise bizzat kendisi tarafından yazılmış biyografisi ile halkına ve yöneticilerine hitaben yaptığı konuşmayı içermektedir. Makalemize konu olan *Râhatü'l-insân* ya da *Pend-nâme-i Enûşîrvân* diye bilinen eser yine bu hükümdarın nasihatlarından oluşmaktadır.[4]

Rıza Kulı Han Hidayet, *Pend-nâme-i Enûşîrvân*'dan *Mecma'u'l-fusahâ* adlı çalışmasında bahsetmekte ve bir kısmını alıntıladığı bu manzum metnin Bedâyî -i Belhî'ye ait olduğunu ve eserin nüshalarına az rastlandığını söylemektedir.[5] Eserin bu şaire ait olduğu bilgisi ihtilaflıdır. Fransız müsteşrik Charles Schefer, *Chrestomathie Persane* isimli, Farsça eserlerden oluşan müntehabatında kısa bir mensur mukaddimeyle başlayan bu metni neşretmiştir. Schefer'in neşrettiği mensur mukaddimede "şerîf-i şair" diye birinin ismi zikredilmektedir. Sa'îd-i Nefîsî bu

[1] Asılsız ve uydurma bir hadis olduğu belirtilen bu ifadeye göre Hz. Muhammed ولدتفیزمن الملكالعادل yani "Ben âdil hükümdar zamanında doğdum" demiştir.

[2] Konuyla ilgili bkz. Nurettin Albayrak, "Enûşirvân (Edebiyat)", **DİA**, C:11, İstanbul 1995, s. 255, 256; Zehrâ-yı Hanlerî, **Ferheng-i Edebiyât-ı Fârsî**, Şirketi Çâpât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran 1348, s. 73, 74; Şa'leb-i Akûb, **Te'sîr-i Pend-i Pârsî Ber-Edeb-i Arab**, Çev.: Abdullah Şerîfî Hoceste, Şirketi Çâpât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1374, s. 53-56.

[3] Bkz. Ahmet Şimşirgil, "Nûşîrevân", **Tarih ve Medeniyet**, Y: 5, S: 57, Aralık 1998, s. 54-59.

[4] Nimet Yıldırım, "Fars Öğüt Edebiyatı", **Nüsha**, Y: V, S: 16, Kış 2005, s. 51-72; a.y., **İran Edebiyatı**, Pinhan Yay., İstanbul 2012, s. 413-440; Ahmed Tefazzülî, **Târîh-i Edebiyât-ı İran Piş Ez-İslâm**, Tahran 1376, s. 180-233.

[5] Rıza Kulı Han Hidâyet, **Mecma'u'l-fusahâ**, Bahş-i evvel ez cild-i evvel, Tahran 1382, s. 620-624. Şairin ismi bazı kaynaklarda Bedî -i Belhî olarak kayıtlıdır. (Mesela bkz. Zehrâ-yı Hanlerî, **Râhnümâ-yı Edebiyât-ı Fârsî**, Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1341, s. 65.)

kiğinin Ebû ġerîf Muhalledi-yi Gurgânî olabileceğini söylemektedir.[6] Schefer'in yayımladığı metin, mensur mukaddimeden sonra 410 beyitlik manzum bir kısmı ihtiva etmektedir. Bu manzum kısımda önce nasihatlar mensur olarak yazılmığ, sonraysa bunlar genelde 4 beyitle nazma çekilmiğlerdir.[7] *Mihr* dergisinde aynı metnin mukaddimesi ve 171 beyti neğredilmiğir.[8]

Nûğîrevân'a atfedilen ya da onunla irtibatlandırılan diğer nasihat metinlerinden farklı olarak *Râhatü'l-insân* bu hükümdarın "tacında yazılı olan nasihatlar"dan bahsetmektedir.[9] Schefer'in neğrettiği metinde "Der âgâz-ı în suhan gûyed" bağlıklı bölümde bu açıkça ifade edilmektedir:

یکی تاج فرمودکوهر نکار
بر و در و یاقوت برده بکار

یکی تاج تابانتر از مشتری
همه کس مرا بجان مشتری

چو خورشید رخشان ز چرخ بلند
چه از بهر پیشی چه از بهر پند

بر آن تاج بر بیست و سه کنکره
بزیور بیاراسته یکسره

[6] Bedâyî -i Belhî, "Pend-nâme-i Enûğîrvân", Haz.: Sa'îd-i Nefîsî, **Mihr**, S: 14, Tîr 1313, s. 181, 182. Konuyla ilgili bkz. Mehmet Atalay, **Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 2000, s. 87, 88.

[7] Charles Schefer, **Chrestomathie Persane**, Paris 1883, s. 205-222.

[8] Bedâyî -i Belhî, a.g.m., s. 181-188.

[9] Bazı metinlerde ise Nûğîrevân'ın mendili, yüzüğü ve mezarındaki altın bir değirmen veya levha üzerinde bulunan hikmetlerden bahsedildiği görülebilir. Mesela Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed Bölümü, No: 419'da kayıtlı yazmada anlatıldığına göre, Halife Me'mûn Nûğîrevân'ın mezarına girer, hükümdarın nağıüzerinde bulunan mendildeki nasihatları yanındaki mubede okutur: "…Ḫalîfe mūbede eyitdi ki bu dest-māl üstinde yazılanı oḳı. Mūbed eyitdi ki evvelki ḫaṭṭında bu yazılmış ki dünyā bī-baḳādur ne deñli az çalışsañ saña yegrekdür ve ikinci ḫaṭṭda bu yazılmış ki dünyāyı yi andan evvel ki seni yiye. Üçinci ḫaṭda bu yazılmış ki eger ʿömrüñ yüz biñ yıl ise ṣoñ ucı ölüm olduḳda bir sāʿatdur. Dördünci ḫaṭda yazılmış ki anı saña virürler ki sen işledüñ…"[yk. 16a]. Hocazâde Abdülaziz Efendi tarafından yapılan Ahlâk-ı Muhsinî tercümesinde de buna benzer hikâyeler anlatılmaktadır. Me'mûn burada Hz. Muhammed'in âdil hükümdarların cesetlerinin çürümeyeceği yolundaki hadisi sebebiyle Nûşirevân'ın kabrini açtırınca onun uykudaymışçasına ter ü taze durduğunu görür. Metnin ilerleyen kısımları şu şekildedir: "Ve destinde üç engüşteri var ve her birinde bir pend-i sūd-mend naḳş olunmuş. Evvelki bu ki "Dost ve düşmene mudārā eyle." İkinci bu ki, "Uḳalā ve ḫıred-mendān ile meşveretsiz umūra şürūʿ eyleme." Üçünci bu ki, "Riʿāyet-i reʿāyayı terk eyleme." Ve bir rivāyetde daḫi başı ucunda aşılmış bir levḥ-i sīm üzre bu pend-i sūd-mend terḳīm olunmuş: "Her kimse ki Ḥaḳ Teʿālā ḳadrini aʿlā ve mertebesin bālā itmek recā ide, ʿulemā-i zamānesine riʿāyet ile ḳadrlerin aʿlā eylesün ve her kimse ki mülküni bisyār itmek dileye, ʿadl dādını bī-şümār eylesün." (Hüseyin Altınpay, **Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Ktp. 3467 (1a-60b)**, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa 2008, s. 182, 183.

همه پند و حکمت همه بند و ناز
درو کرده اندیشهای دراز

بر آن تاج بر خسرو دادگر
نبشته یکی پند نامه بزر[10]

Yukarıda söylendiği gibi, "Nûşîrevân'ın mücevherlerle süslü bir tacı vardır, bu tac Müşteri gezegeninden daha parlaktır, herkes onun can ile müştérisidir, tacın yirmi üç küngüresi vardır, küngürelerin hepsinde nasihat ve hikmetler bulunmaktadır ve taca altınla yazılmışlardır." Bahsi geçen Nûşîrevân'ın tacı için kaynaklarda farklı bilgiler de yer almaktadır. Bunlara göre, Tâc-ı Kisrâ, Tâc-ı Enûşîrvân diye de bilinen bu tac, inci, altın, gümüş, yakut ve zümrütle yapılmıştır, üzerindeki mücevherler sebebiyle oldukça şöhretlidir ve parıltısı dolayısıyla kimi zaman güneşe bu taca benzetilmiştir.[11] Uzaktan görülemeyen ince bir zincirle sarayın kubbesine asılmış olan tac çok ağırdır, ağırlığının 91,5 kilo olduğu tahmin edilmektedir. *Taberî Tarihi Tercümesi*'ne göre Nûşîrevân'ın tahtı üzerinde altın bir zincirle asılı duran tac, o ayağa kalktığında zincir vesilesiyle hükümdarla beraber yükselmektedir. Yine kaynaklara göre, Nûşîrevân'ın tacı üzerinde yazılan nasihatları İbn Mukaffa Arapça'ya tercüme etmiştir.[12]

Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edebildiğimiz iki Farsça yazma Nûşîrevân'ın tacındaki nasihatları anlatmaktadır. Bunlardan manzum olanı *Pend-nâme-i Enûşirvân-ı Âdil* başlığıyla Ayasofya Bölümü, No: 3780/3'te 142b-151a yaprakları arasında yer almaktadır. Mensur olan *Kelimât-ı Nesâyih-âmiz* adıyla kayıtlı yazma ise Kemankeş Bölümü, No: 456/1'de 1b-10b yaprakları arasında bulunmaktadır.

Manzum olan metnin giriş kısmında 7 beyitte Nûşîrevân'ın tacından ve bu tacda nasihatlar yazılı olduğundan bahsedildikten sonra, nasihatlar önce mensur olarak verilmiş hemen altlarına ise bunların mütekarib bahrinin fe'ûlün/fe'ûlün/fe'ûlün/fe'ûl kalıbıyla nazma çekilmiş şekli ilâve edilmiştir. Mesela "پند حکیمان را بشنوید / Pend-i hakîmân-râ be-şinevîd" yani "Bilgili kişilerin öğütlerini dinleyin." anlamındaki nasihat yazıldıktan sonra altına şu beyit ilave edilmiştir:

بباید پذیرفت پند حکیم
که پند حکیمان به از زر و سیم[13]

"Şairlerin dilinden korkun" manasındaki از زبان شاعران بترسید / Ez-zebân-ı şâirân be-tersîd" ,

ز شاعر بترس ار تویی مرد حر
زبانشان بشد مشیر احسان ببر[14]

şeklinde, "Yeni ağaç dikin, eskisini kesin." manasındaki "درخت نو بکارید انکه کهن برید / Dıraht-ı nev be-kârîd ânki kühen borîd" ise;

[10] Charles Schefer, a.g.e., s. 207.
[11] Nimet Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul 2008, s. 559.
[12] Sîrûs Şemîsâ, **Ferheng-i Telmîhât (İşârât-ı Esâtîrî, Dâstânî, Târîhî, Mezhebî Der-Edebiyât-ı Fârsî),** Tahran 1373, s. 140, 141.
[13] "Hakîmin öğüdünü kabul etmeli, çünkü hakîmlerin öğüdü altın ve gümüşten daha iyidir" [yk. 143a].
[14] "Ey hür adam, sen şairden kork, onların dili ihsan kılıcını bile keser" [yk. 147a].

از اول درخت جوانه بکار

پس انکه کهن را همی بر بکار[15]

Çoklukla nazma çekilmiştir. Yukarıdaki gibi 115 nasihat birer beyitle verilmiştir. Eserde Schefer'in neşrettiği metinden farklı olarak nasihatlar sadece bir beyitte verilmektedir. Halbuki Schefer'de her nasihat yaklaşık dört beyitle anlatılmıştır.

Mensur olan "Ez-güftār-ı Melik-i ʿĀdil Enūşīrvān" başlıklı metinde ise giriş kısmında Nûşîrevân-ı Âdil'in yirmi üç küngüreli bir tacı olduğu ve bu küngürelerin her birinde onar hikmet bulunduğu, padişahın tacı yüksek bir yere astırdığı, dellal çağırtarak halkın bu hikmetleri okumasını istediği [yk. 1b-2a] anlatıldıktan sonra küngürelerde yazılı bulunan nasihatlar sıralanmıştır. Bu bölüm birinci küngürede bulunan خوشتر شناسان از ما درود دهید /Hîç-ken ğınâsân-râ ez-mâ durûd dihîd"[16] ifadesi ile başlamakta ve yirmi üçüncü küngüredeki وقت فراموش مکنید خدایرا بهیچ / Hudây-râ be-hîç-vakt ferâmûş mekonîd"[17] nasihatı ile sona ermektedir.

Şüphesiz Fars Edebiyatı'nda çok büyük yeri olan Nûşîrevân'ın bu nasihatlarının Türk Edebiyatı'nda da tesirlerine rastlanmaktadır. *Kabus-nâme Tercümeleri* gibi metinlerde onun nasihatlarına ayrı bölümler ayrılmıştır.[18] Ahmed-i Daî'nin Farsça'dan tercüme ettiği *Vasiyyet-i Nûşîrevân-ı Âdil be-pûsereş Hürmüz-i Tâcdâr* adlı eserde de onun oğlu Hürmüz'e vasiyeti ve nasihatları yer almaktadır.[19] Bunların dışında aynı hükümdarın veziri Büzürgmihr'e sorduğu siyasî ve ahlâkî konulardaki sorulara verilen cevapların yer aldığı *Zafer-nâme* ve tercümeleri bu itibarla dikkat çekicidir.[20] Yukarıda bahsi geçen, Türkiye Kütüphanelerinde de nüshaları bulunan, *Râhatü'l-insân* adıyla anılan metnin de Türkçe'ye tercüme edildiği görülmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 5385'te kayıtlı olan yazmadaki mensur metin bu eserin bir tercümesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[21]

Bahsi geçen metinde "Rivāyet olındı ki Nūşirevān-ı ʿĀdil'üñ bir tācı var idi. Ol tācuñ on yedi küngüresi var idi ve her bir küngürede çoḳ ʿacāyib ġarāyib naṣīḥatlar var idi kim altun ḥall ile yazılmış idi ve ol tācı yılda bir kez ḫazīnesinden çıḳarup bir laṭīf yirde aṣaḳorlardı. Pes Nūşirevān buyurdı çavuşlar yir yirin çeriye ḫaber iderlerdi kim gelüñ bu mübārek tācdaġı naṣīḥatları işidüñ ḫāṭıruñızda ṭutuñ ve ʿamel ḳılıuñ tā kim dünyāda vü āḫıretde ʿazīz ü muḥterem olasız. Allāh Teʿālā'nuñ raḥmetinden maḥrūm ḳalmayasız. İnşā'llāhu Teʿālā."[22] Çoklukla çok kısa bir giriştir. Nûşîrevân'ın tacının on yedi küngüresinde hikmetlerin yazılı olduğu ve bunları yılda bir kez okumaları için askere gösterdiği anlatıldıktan sonra bu hükümdarın tacında bulunan nasihatlar sırasıyla aktarılmaktadır.

Nûşîrevân'ın tacındaki küngürelerde yazılı olan nasihatlar kısaca aşağıdaki gibidir:

---

[15] "Önce taze ağaç dik, sonra eskisini kes" [yk. 148a].
[16] "Tanıdıklara bizden selam olsun" [yk. 2a].
[17] "Allah'ı hiçbir zaman unutmayın" [yk. 10b].
[18] Âdem Ceyhan, **Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi I,** MEB Yay., İstanbul 1997, s. 987-1006; Enfel Doğan, **Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi (Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım)**, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 140-145.
[19] Emine Yeniterzi, "Ahmed-i Dâ'î'nin Vasiyyet-i Nûşîrevân Adlı Mesnevisi", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 19, Bahar 2006, s. 1-30; Mahmut Kaplan, "Ahmed-i Dai'nin Vasiyyet-i Nûşirevân Tercümesi", **Erciyes,** S: 191, 1993, s. 23-25.
[20] Konuyla ilgili bkz. Müjgân Çakır, "Büzürcmihr-i Hakîm'in Nûşîrevân-ı Âdil Adına Yazdığı Zafer-nâme'nin Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir Değerlendirme ve Bir Zafer-nâme Tercümesi", (yayıma hazır makale).
[21] Prof. Dr. Emine Yeniterzi, *Vasiyyet-i Nûşîrevân*'la ilgili yazısında Nûşîrevân'ın tacında yazılı olan nasihatlardan bahsederken bu yazmayı referans göstermiştir. (Bkz. a.g.m., s. 15).
[22] yk. 294a.

Birinci küngüre	Gelerinizin başını sonunu iyi hesap edin, herkese güvenmeyin, malınızı din yoluna feda edin, gençliğinizde iyi ad kazanın.
İkinci küngüre	Doğru yoldan sapmayın, kimseye muhtaç olmadığınıza şükredin, insanları incitmeyin, doğruluktan şaşmayın, sabırlı olun, olmuş bitmiş şeyler için üzülmeyin, ömrünüzü cahillik ve cahillerle geçirmeyin, başkalarının sıkıntısına sevinmeyin.
Üçüncü küngüre	Kendi ekmeğinizi yabancıların sofrasında yemeyin, herkese evinizin yolunu öğretmeyin, çocuklara danışmayın, kadınların hilelerinden sakının, kötü kişilerin ölümüne üzülmeyin, sevdiğiniz şeyleri başkasına emanet etmeyin.
Dördüncü küngüre	Hırsızların hediyelerini kabul etmeyin, kötü komşudan ve padişahlardan sakının, sözlerinizde kırıcı olmayın, namert kişiiçin emek harcamayın, başka kimselerin yerine ağaç dikmeyin, yoldaşsız sefere gitmeyin, yaramaz işlerden uzak durun.
Beşinci küngüre	Kurak yere tohum bırakmayın, borç edinmeyin, her sınıfa dahil olmayın, kötü kişilerle münasebet kurmayın, sırrınızı söylemeyin.
Altıncı küngüre	Dişi yi erkeğe emanet etmeyin, kötü anılan kişileri askere almayın ve işi ısmarlamayın, ihtiyarların sözüne hürmet edin, çocukların sözüne inanmayın, karı koca arasına girmeyin.
Yedinci küngüre	Padişahlardan sakının, asil kişilerin kadrini bilin, kindarlardan çekinin, şairlerin dilinden korkun, etrafınızdaki kişileri hoş tutun.
Sekizinci küngüre	Yazın kışiçin hazırlanın, bugünkü işi yarına bırakmayın, gençken evlenin, ilacı vaktinde için, kanı vaktinde aldırın, ihtiyarlıkta genç hanım

	almayın, sarhoş iken kararlar vermeyin.
Dokuzuncu güngüre	Öfkeli kişiden uzak durun, kararlarınızda acele etmeyin, her kişiye danışıp sırlarınızı söylemeyin, ölçülü hareket edin, kimseye haset etmeyin, başkalarının kavgasına karışmayın.
Onuncu güngüre	Yeni ağaç dikip eskisini sökün, dilinizi yaramaz sözden sakının, önce düşünüp sonra hareket edin, ayağınızı kiliminize göre uzatın, ödünç aldığınızı çabuk geri verin, hayvanlarınızın bakımını kendiniz yapın.
On birinci güngüre	Kendiniz için ne düşünüyorsanız başkaları için de aynısını düşünün, hizmetinizde olan kişilere eziyet etmeyin, cimri kişilerden hayır ummayın, ebleh ve sarhoş kişilere boşuna öğüt vermeyin, yoksulları gözetin.
On ikinci güngüre	İhtiyar ve zayıflara hürmet edin, yemeğinizi kimseden esirgemeyin, kardeş ve akrabanızla münasebetinizi kesmeyin, ana baba hakkını gözetin, çağrılmadığınız yere gitmeyin, davete icabet edin, bilmediğiniz şeyi biliyormuş gibi söylemeyin, karşılık umarak bir şey vermeyin.
On üçüncü güngüre	İyi kişileri ziyaret edin, ilim ve edep öğrenin, insanları edeple anın, sorulara güzel cevap verin.
On dördüncü güngüre	Sizden bilgili kişilere saygı gösterin, işlerinizi âlimlere danışarak yapın, dilinize hakim olun, emanete hıyanet etmeyin, kimsenin malına tamah etmeyin, düşündükten sonra konuşun.
On beşinci güngüre	Kötü söz söylemeyin, padişahların huzurunda dikkatli konuşun.
On altıncı güngüre	Herkese inanmayın, güzel sözleri aklınızda tutun, gereksiz yere and içmeyin, yetimlerin malına tamah etmeyin, arsızlardan kaçının,

	gençlikte yaşlılık tedarikini görün.
On yedinci küngüre	Bu verilen öğütleri iyi dinleyin ve aklınızda tutup yerinde uygulayın ki kurtulmuşlardan olabilesiniz.

Metinde nasihatlar, "Her bir işüñ öñine ve ṣoñına baḳuñ aña göre iş işleñ" ile başlamakta, "Ey ādem oġlanları bu ögütleri cān ḳulaġı birle güş eyleñ daḫı ḫāṭıruñuzda bir ḫoşca ṭutup ʿamele getürüñ" ile sona ermektedir. Nûşirevân'ın nasihatlarında amacının insanlarını ahlâkî bakımdan eğitmek, yine insanlar arası ilişkileri düzenlemek kadar tebaa ile hükümdar arası münasebete yön vermek olduğu da görülmektedir: "ve hem pādişāhlardan ṣaḳınuñ yaḳın olmañ kim vefāları yoḳdur ve daḫı edeb ögrenmedin pādişāha ḳulluḳ eylemeñ kim ḥürmetsüz olursız." veya "pādişāhlardan ṣaḳınuñ her çend ki żaʿīf daḫı olurlarsa da ġāfil olmañ ve daḫı pādişāhlaruñ az iltifātın çoġa ṣayuñ." gibi nasihatlar bunlara misal teşkil etmektedir.

Metinde Zerdüştlüğün çeşitli inanışlarına dair izlere tesadüf edilmektedir. Dördüncü küngürede "Başka kişilerin yerlerine ağaç dikmeyin.", beşinci küngürede "Çorak yere tohum ekmeyin.", onuncu küngürede "Yeni ağaç dikin, eskisini sökün" şeklinde yer alan ve yukarıda bahsettiğimiz Farsça metinlerde de dikkat çeken nasihatlar, Mezdiyesna inanışında ağaç dikmek ve büyütmenin, çiftçiliğin "üç iyiler" arasında sayılmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Bu inanışa büyük melekler Hordad ve Mordad'ın bu tür faaliyetlerden memnuniyet duyacağı, dolayısıyla bu işlerle meşgul olan insanların sevap kazanacağı düşünülmektedir.[23]

Metnin bazı tercüme eserlerde olduğu gibi kimi kısımlarda İslamî hüviyet kazandığını da söylemek mümkündür. Eser içinde yer yer geçen "Allāh Teʿālā'nuñ raḥmetinden maḥrūm ḳalmayasız. İnşa'llāhu Teʿālā." gibi ifadelerin yanısıra Hz. Muhammed'in hadisleriyle de ortak ifadeler bulunmaktadır. Mesela Latîfî'nin *Subhatü'l-uşşâk*'ında,

Jeng-i lağv u kelâm-ı hâhişle
Her ki mir'ât-ı dîni eyledi pâk
Hüsn-i İslâm'ı anda gördiʿ ıyân
Sûret-i maʿ nîyi kılıp idrâk[24]

şeklinde nazmedilen, "Kişinin mâlâyânîyi terk etmesi, onun müslümanlığının güzelliğindendir" hadisi incelediğimiz metinde "her çend ki nesneñüz yoḳdur kimseye cevāb idüp söz söylemeñ ne kim dilüñüze gelse yaʿnī mā-lā-yaʿnī gelici efsāne sözden ḥaẕer eyleñ ve sözi bişirüp göñlüñüzde andan ṣoñra söyleñ kim gevher mānendi ola." şeklinde ifadesini bulmuştur.

Türkçe tercümesi metnin Farsça nüshalarıyla birtakım farklılıklar arzetmektedir. Mesela Ayasofya 3780/3'te yer alan Farsça metinde tacın 23 küngüresinden bahsedilmişse de bu küngürelerde bulunan nasihatlar metinde Türkçe tercümede olduğu gibi ayrı bir gruplamaya tabi

[23] Ardâvîrâf, **Ârdâvîrâfnâme**, Çev.: Nimet Yıldırım, Pinhan Yay., İstanbul 2011, s. 41, 42.
[24] Ali Çelik, **Manzum Hadis Tercümeleri ve Latîfî'nin "Subhatü'l-Uşşâk"ı**, Kitap Yay., Ankara 2010, s. 89.

tutulmamıştır. Farsça metinlerde 23 küngüreli bir tacdan bahsedilirken Türkçe tercümede küngüre sayısı 17'ye inmiştir.

Farsça metinler ile Türkçe mensur metin arasında bu farklılıkların yanında bir çok ortak noktalar bulunmaktadır. Mesela yukarıda manzum metinden alıntıladığımız "Bilgili kişilerin öğütlerini dinleyin." şeklindeki ilk nasihat, metnimizde tacın on dördüncü küngüresinde yazılı olanlardan biridir; "gairlerin dilinden korkun." şeklindeki ikinci nasihat yedinci küngürede, "Yeni ağaç dikin, eskisini kesin." şeklindeki üçüncüsü ise onuncu küngürede yer almaktadır.

Aşağıda söz konusunu ettiğimiz *Râhatü'l-insân* veya *Pend-nâme-i Enûşîrvân*'ın Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 5385'te bulunan Türkçe mensur tercümesi yer almaktadır. Metin tesis edilirken Eski Anadolu Türkçesi özellikleri gözetilmiştir.

Pend-i Nūşirevān-ı ʿĀdil

[294a] Rivāyet olındı ki Nūşirevān-ı ʿĀdil'üñ bir tācı var idi. Ol tācuñ on yedi küngüresi var idi ve her bir küngürede çoḳ ʿacāyib ġarāyib naṣīḥatlar var idi kim altun ḥall ile yazılmış idi ve ol tācı yılda bir kez ḫazīnesinden çıḳarup bir laṭīf yirde aṣaḳorlardı. **Pes** Nūşirevān buyururdı çavuşlar yir yirin çeriye ḫaber iderlerdi kim gelüñ bu mübārek tācdaġı naṣīḥatları işidüñ ḫāṭırıñuzda ṭutuñ ve ʿamel ḳılıuñ tā kim dünyāda vü āḫıretde ʿazīz ü muḥterem olasız. Allāh Teʿālā'nuñ raḥmetinden maḥrūm ḳalmayasız. İnşā'llāhu Teʿālā. **Evvelki** küngüresinde bu yazılmış idi kim her bir işüñ öñine ve ṣoñına baḳuñ aña göre iş işleñ. Pes çünkim bir işe girisersiz girü çıḳmaġı ṣanup müşāveresüz iş işlemeñ giyesi ölçüñ andan biçüñ ve ṣınanmış nesneyi ṣınanmaduḳ nesneye virmeñ ve her kişiye iʿtimād ḳılmañ. Yaʿnī ḳavline inanmañ. Māluñuzı Tañrıñuz içün fedā ḳıluñ ve hem Tañ[ruñ]uzla māluñızı dīnüñüz içün fedā ḳıluñ ve hem yigitlikde eyü ad ḳazanuñ tā kim ḳocalıḳda yüziñüz aḳ ola inşā'llāh. **İkinci küngürede** şöyle yazılmış idi kim āzārsızlıġı ve hem güçsüzlügi ve hem güç göstermekligi ve daḫı ṭoġrılıgı pīşe idinüñ ve hem er ġāyetini ṣabırlu bilüñ ve dünyāyı menzil idinüñ ve muḥtācsızlık şükrini bilüñ ve hem ömriñüzi cāhilliḳ ile ve daḫı cāhillerle geçürmeñ ve hem ayruḳlar ḳayġusına şāẕ olmañ ve daḫı geçmiş içün **[294b]** ve ṣınmış içün ve yırtılmış içün ve dökilmiş içün ḳayġu çekmeñ. **Üçinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim kendü etmegüñüzi ayruḳ kişiler sofrasında yimeñ ve hem ayruḳ kişiler sözin daḫı kendü sözüñüzle fikr eyleñ andan söyleñ ve oġlancuḳlarla danışıḳ danışmañ ve hem ḳarı ʿavratlara ve yād kişilere evlerüñüzüñ yolın ögretmeñ ola ki yavuz işde bulınalar ve hem ʿavratlar mekrinden ṣaḳınuñ emīn olmañ ḥāżır baş ṭuruñ ve daḫı yavuz kişiler ölümiçün ḳayġu yimeñ kim dükeli yaradılmışlar ölseler gerek ve hem sevdügüñüz nesneyi yād kişilere inanmañ ola ki ḫıyānetlük ideler. **Dördinci küngüresinde** şöyle yazılmış idi kim uġrılaruñ baḫşīşin ḳabūl ḳılmañ kim ḥarāmdur ve daḫı söz arasına ḳatılıḳ ḳarmañ kim günāhdur ve daḫı yavuz ḳoñşudan ṣaḳınuñ kim mażarrat degürmeye ve hem pādişāhlardan ṣaḳınuñ yaḳın olmañ kim vefāları yoḳdur ve daḫı edeb ögrenmedin pādişāha ḳulluḳ eylemeñ kim ḥürmetsüz olursız ve hem nā-merd kişiye emek yimeñ kim vefā gelmez ve daḫı yoldaşsuz sefere varmañ kim emīn olasız ve hem yaramaz kişiden ve yaramaz işden ırāġ oluñ kim berḫordār olasız ve hem ayruḳ kişilerüñ yirine aġaç dikmeñ kim peşīmān olmayasız. **Beşinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim şor yire toḫm bıraḳmañ yaʿnī

çoraḳ yire ve hem degme bölüge ḳarışmañ ve hem yeñile yetişmiş kişiden ḳız almañ ve ḳız virmeñ ve borç idinmeñ daḫı muʿāmele ḳılmañ ve daḫı mürüvvetsüz kişilerle oturmañ ve hem adı yavuz kişiyle [295a] yürimeñ ve hem ʿayblu kişiyle ṣoḥbet eylemeñ ve daḫı ġammāz kişiden eylük ummañ ve hem ṣatun alınmış kişilere baş ḳoşmañ ve daḫı bed-nāmlıḳdan ḳorḳmaz kişiden ıraḳ oluñ ve daḫı eylük görmedük kişiyle ṣoḥbet eylemeñ ve hem-rāz olmañ. **Altıncı** küngüresinde şöyle yazılmış idi ki dişiyi erkege ısmarlamañ ayruḳ kişiler evinde keṯuẕālıḳ eylemeñ līk kendi taʿalluḳuñuzdan keṯudālıḳ eylesünler ve hem yarum adlu kişiyle yaʿnī yādı yavuz olmış kişiyi çeriye ṣalmañ ve iş bitürmege göndermeñ ve daḫı ḳoca kişilerüñ sözin ḫor görmeñ ve hem iki ḥelāl arasına girmeñ ve hem ḳul ve ḳaravaşla baş ḳoşmañ ve hem oġlan uşaḳ sözine inanmañ. **Yedinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim pādişāhlardan ṣaḳınuñ her çend ki żaʿīf daḫı olurlarsa da ġāfil olmañ ve daḫı pādişāhlaruñ az iltifātın çoġa ṣayuñ ve hem kīn ṭutıcılardan ḳorḳuñ yaḳın olmañ sefāheti vāḳıʿ olur ve daḫı aṣil kişilerüñ ḳadrin bilüñ ve hem ulu kişiler ile kīn ṭutmañ ve hem yazıcı kişilerle ḳarşulaşmañ ve hem şāʿirler dilinden ḥaẕer eyleñ kim degmegez ḫayr gelici söylemezler ve hem elüñüz altındaġı kişileri ḫoş ṭutuñ kim bunlar sizüñ yalvarıcılaruñuzdur. **Sekizinci küngüresinde** şöyle yazılmış idi ki ḳış yaraġın yazın görüñ bugünki güni yarına ḳomañ ve hem işlemedük işi işlemeñ ve işlenmemiş işe işlenmiş dimeñ ve yigit iken evlenüñ kim ẕürriyet gele sizüñle maʿān ḥāṣıl ola ve hem dārūyı yaʿnī otı vaḳtinde içüñ ve hem ḳanı vaḳtinde alduruñ ve daḫı [295b] ḳocalıḳda yigit ʿavrat almañ kim vefā ḳılmaz yigitlere göñül virürler dün ü gün ṭalebleri tāze yigitler olur ve daḫı ḳaçan bir tedbīr itseñüz ayıḳlıḳda idüñ ʿamelsizlıḳda itmeñ kim ṣoñra nādim olursız. **Ṭoḳuzıncı** küngüresinde şöyle yazılmış idi ki öykelü kişilerden ʿibret ṭutuñ ıraḳ oluñ ve daḫı bī-aṣıl kişilerle dükeli işde müdārā ḳılmañ yaʿnī danışuḳ eylemeñ hem-rāz olmañ ve hem danışuḳ vaḳtinde tīzlük eylemeñ kim ḫayr olmaz ve daḫı yarum yazıcılara nāme yazmaḳ buyurmañ ve daḫı kimseye ḥased eylemeñ ve kendü miḳdāruñuz bilüñ ayaġuñuzı endāzeden ṭaşra ḳomañ kim ḥürmetlülerden olasız ve hem dostlaruñuz ṣavaşına ḥāżır olmañ kim sizi görüp yardımlana daḫı beter şer ḳażā getüre ve hem ayruḳ kişiler ṣavaşına daḫı ḥāżır olmañ kim yoḳ yirden göñlüñüz rencīde ola ḫāṭıruñuz melūl ola yāduñuza geldükçe perīşān olasız. **Onıncı** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim yeñi aġaç diküñ eskisin andan ḳoparuñ ve daḫı ayaġuñuzı kilimüñüz ḳadarınca uzaduñ ve hem dilüñüzi yaramaz sözden ṣaḳınuñ ve hem ḫarcuñuzı ḳazancuñuza göre ḫarc eyleñ ve daḫı her bir işi fikr eyleñ andan işleñ tā ki ṣoñra peşīmān olmayasız ve bir kimseye bahāne bulmayasız ve hem ödünç alınca virmeklüge ivesiz kim Allāh Teʿālā dört yañadan rızḳ ḳapuların açıcıdur her işüñüzi ḳolay getüre ve daḫı ṭavaruñuza kendüñüz tīmār idüñ kim żaʿīf-ter olmaya. **On birinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim size [296a] yaramaz işi ayruḳlara ṣanmañ kend'öziñüze ne ṣanarsañuz ayruḳlara daḫı anı ṣanuñ kim Allāh Teʿālā'nuñ raḥmetinden nevmīd olmayasız ve daḫı şol kim anadan deli ṭoġdı aña dermān istemeñ kim çāre yoḳdur ve hem ebleh kişiye ve esrük kişiye ögüt virmeñ kim ḳulaġına girmez ʿaḳlı yarı ḳılmaz ve daḫı ṭaʿāmuñuzı başuñuza görmeñ ve yoḫsulları gözedüñ kim ḥisābın virmeyesiz ve hem

elüñüz altındaġı kişilere zaḥmet eyleyici olmañ ʿaẕāba giriftār olmayasız ve daḫı nākes kişilerden ḫayr ummañ ve mürüvvet ummañ. **On ikinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi ki ḳocalara żaʿīflere ḥürmet ḳıluñ ululları ulu bilüñ aġırlañ ve daḫı ṭaʿāmuñuzı kimseden dirīġ itmeñ kim bereketlü ola ḫalḳ ḳatında ve hem Tanġrı Teʿālā ḳatında ʿizzetlü olasız ve yüzüñüz aḳ ola ve daḫı nā-cins kişiye emek yimeñ kim ʿāḳıbet görmedügi çıḳar ve hem ata ve ana ḫaḳḳın key ṣaḳınuñ kim Tanġrı ḫışmından emīn olasız ve daḫı ḫışımdan ve ḳardaşdan kesilmeñ kim ʿömrüñüz uzun ola ve hem bir ḳavl kim idersiz ayruḳ girü dönmeñ kim dīnüñüz īmānuñuz bütün ola ve daḫı ḳıġırmaduḳları yire varmañ kim ḥürmetlülerden olasız. Eger kim daʿvetsüz varılur ise ḥürmetüñüz eksile līkin daʿvet olınan yire varuñ icābet ḳıluñ ḥürmetüñüz arta ve hem Tanġrı raḥmet eyleye. Söz ṣımaduġuñuz içün ve daḫı bir nesneyi sizden ṣormadın kendüñüzden orçumluḳ idüp söylemeñ tā ki yüregüñüz tāze ola ve hem bir kimseye bir nesne virseñüz **[296b]** taḫtında bir şey ummañ tā kim şevāb bulasız Tanġrı raḥmetinden nevmīẕ olmayasız. İnşa'llāhu Teʿālā. **On üçinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim eyü kişilerüñ ziyāretine varıcı oluñ kim Allāh ḳatında yüzüñüz aḳ ola ve hem ṣāliḥ kişilerle oturıcı oluñ ve daḫı dostlaruñuzdan ve düşmānlaruñuzdan ögüdi dartınmañ kim dünyede ve āḫıretde ḳarşu gele ve hem yavuz ḳānūn iş ḳomañ kim iki cihānda maḥrūmlardan olmayasız ve daḫı ʿilm ü edeb ögrenüñ kim dünyāda vü āḫıretde size gerek ola Allāh ḳatında ʿizzetlü ve ḥürmetlü olasız ve hem bir kişiyi edeble ḳıġıruñ kim ʿayb olmaya ve daḫı ṣatı bāzār kim idersiz ṣoñra peşīmān yimeñ kim bereketüñüz eksilmeye kesbüñüz arta ve hem bir sözün cevābın laṭīf virüñ kim laṭīflerden olasız. **On dördinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi ki sizden artuḳ bileni ulu bilüñ varuñ andan naṣīḥat aluñ devletlenüñ ve daḫı bir nesne kim işlersiz ʿālimlerden ṣorup işleñ eger ʿālimlerden ıraḳ yirde daḫı ise isteñ buluñ ve hem geçmiş nesne içün ḳayġu yimeñ kim bī-fā'idedür ve daḫı selāmetlıḳ isterseñüz dilüñüzi ṣaḳlañ ṣabr ḳıluñ ve eger düşvārlıḳdan ḳurtılmaḳ isterseñüz dünyede ve āḫıretde ṭoġruluḳ eyleñ ve hem baylıḳ isterseñüz kimsenüñ emānetine ḫıyānetlük eylemeñ mālına ve ṭavarına ṭamāʿ eylemeñ ve daḫı yaramaz sözi söylemeñ kim yüziñüze kir gelmeye. Ḳaçan bir sözi kim söylemek isteseñüz evvel fikr eyleñ andan söyleñ tā kim yüziñüz aġ ola. **[297a]** İnşa'llāhu Teʿālā. **On beşinci** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim her sözde kim kerāhiyyet ola, ol sözi söylemeñ ve hem yavuz söze dilüñüz ögretmeñ ve hem yavuz sözi diñlemeñ ve daḫı pādişāhlar ḳatında yatlu sözi söylemeñ ve hem yaramaz söze cevāb virmeñ her çend ki nesneñüz yoḳdur kimseye cevāb idüp söz söylemeñ ne kim dilüñüze gelse yaʿnī mā-lā-yaʿnī gelici efsāne sözden ḫaẕer eyleñ ve sözi bişirüp gönlüñüzde andan ṣoñra söyleñ kim gevher mānendi ola. **On altıncı** küngüresinde şöyle yazılmış idi kim degme kişinüñ sözine iʿtimād ḳılmañ yaʿnī inanmañ ve daḫı laṭīf sözleri dükeli dürlü kişilerden işidüñ ḫāṭıruñuzda ṭutuñ kim ʿazīzlerden olasız ve daḫı degmegez and içmeñ henüz ṭoġrılıġiçün daḫı and içmeñ kim eyü degüldür ve daḫı yetimlerüñ mālına ṭamāʿ ḳılmañ muẓlimedür ṣoñı ḫayr olmaz ve daḫı ʿārsuzlardan ḳaçuñ eger ḳatlarında ḫācetüñüz daḫı var ise ḳatlarına varmañ. Azuġı yigitlükde eyleñ ḳocalıḳdan ilerü yaraġuñuz eyleñ ve daḫı yigit iken ḳoca işin işlemeñ tā kim peşīmān olmayasız. **On yedinci** küngüresinde şöyle

yazılmış idi ki ey ādem oġlanları bu ögütleri cān ḳulaġı birle gūş eyleñ daḫı ḫāṭıruñuzda bir ḫoşca ṭutup ʿamele getürüñ tā kim cihānda ḳurtılmışlardan olasız. Tanrı Teʿālā ḳatında īmān şevābın bulasız ve peyġamberüñ şefāʿatine maẓhar düşesiz ve cümle yaradılmış maḫlūḳātuñ ḳatında ʿazīz olasız. İnşa'llāhu Teʿālā.

KAYNAKÇA

Ahmed Tefazzülî, **Târîh-i Edebiyât-ı İran Pîş Ez-İslâm**, Tahran 1376.

ALBAYRAK, Nurettin, "Enûşirvân (Edebiyat)", **DİA**, C:11, İstanbul 1995, s. 255, 256.

ALTINPAY, Hüseyin, **Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Ktp. 3467 (1a-60b),** Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa 2008.

Ardâvîrâf, **Ârdâvîrâfnâme,** Çev.: Nimet Yıldırım, Pinhan Yay., İstanbul 2011.

ATALAY, Mehmet, **Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 2000.

Bedâyî -i Belhî, "Pend-nâme-i Enûşirvân", Haz.: Saʿîd-i Nefîsî, **Mihr**, No: 14, Tîr 1313, s.181-188.

CEYHAN, Âdem, **Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi I**, MEB Yay., İstanbul 1997.

ÇELİK, Ali, **Manzum Hadis Tercümeleri ve Latîfî'nin "Subhatü'l-Uşşâk"ı**, Kitap Yay., Ankara 2010.

DOĞAN, Enfel, **Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi (Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım)**, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011.

İsa el-Akûb, **Te'sîr-i Pend-i Pârsî Ber-Edeb-i Arab,** Çev.: Abdullah Şerîfî Hoceste, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1374.

KAPLAN, Mahmut, "Ahmed-i Dai'nin Vasiyyet-i Nûşirevân Tercümesi", **Erciyes**, S: 191, 1993, s. 23-25.

Kelimât-ı Nesâyih-âmiz, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemankeş Bölümü, No: 456/1, yk. 1b-10b.

Pend-nâme-i Enûşirvân-ı Âdil, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 3780/3, yk. 142b-151a.

Rıza Kulı Han Hidâyet, **Mecmaʿu'l-fusahâ**, Bahş-ı evvel ez cild-i evvel, Tahran 1382.

SCHEFER, Charles, **Chrestomathie Persane**, Paris 1883.

Sîrûs Şemîsâ, **Ferheng-i Telmîhât (İşârât-ı Esâtîrî, Dâstânî, Târîhî, Mezhebî Der-Edebiyât-ı Fârsî)**, Tahran 1373.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet, "Nûşirevân", **Tarih ve Medeniyet**, Y: 5, S: 57, Aralık 1998, s. 54-59.

YENİTERZİ, Emine, "Ahmed-i Dâ'î'nin Vasiyyet-i Nûşirevân Adlı Mesnevisi", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 19, Bahar 2006, s. 1-30.

YILDIRIM, Nimet, "Fars Öğüt Edebiyatı", **Nüsha**, Y: V, S: 16, Kış 2005, s. 51-72.

YILDIRIM, Nimet, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.

YILDIRIM, Nimet, **İran Edebiyatı**, Pinhan Yay., İstanbul 2012.

Zehrâ-yı Hanlerî, **Ferheng-i Edebiyât-ı Fârsî**, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran 1348.

Zehrâ-yı Hanlerî, **Râhnümâ-yı Edebiyât-ı Fârsî**, Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1341.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 737-749, ANKARA-TURKEY

BİRER ŞİİRİNDEN HAREKETLE ŞEYH GÂLİB VE MEHMET ÂKİF'İN İNSANA BAKIŞI ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ(*)

Ömer ÇAKIR[**]

ÖZET

Şeyh Gâlib (1757-58- 1799) önemli bir Divan şairidir. Hatta, yaygın kanaate göre o, Divan şiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Mehmet Âkif (1873-1936) de modern Türk şiirinin önemli şairlerinden biridir. Öyle ki, modern Türk edebiyatında Mehmet Âkif kadar hayatı şiire şiiri de hayata dâhil edebilme başarısı gösteren pek az şair vardır. Şeyh Gâlib ile Mehmet Âkif'in ortak yönü her iki şairin de kişiliğinin İslamî bir duyarlılıkla yoğrulmuş olmasıdır. Ancak Şeyh Gâlib'in dünyaya bakış açısını Mevleviliğin şekillendirdiği, Mehmet Âkif'te ise tasavvufî izlerin pek olmadığı malumdur. Makalenin problemi, temelde aynı dünya görüşüne sahip olan bu şairlerin "insana bakış"ının nasıl olduğudur. Zira, Mehmet Kaplan bir yazısında (Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-2-, Dergah Yay., 2.bsk., İst., 1994, s.34) Şeyh Gâlib'in insanı ele alan bir "Tercî-i Bend"i ile Mehmet Âkif'in "İnsan" adlı şiiri arasında muhteva yakınlığı olduğunu ifade etmektedir. İşte bu makalede söz konusu şiirlerinden hareketle iki şairin insana bakışı mukayese edilmeye çalışılmıştır. Mukayesenin neticesi kısaca şöyledir: Mehmet Âkif, insanın yaratılış keyfiyetinden gelen değeri ve mevkii husûsundaki görüşleri yönüyle Şeyh Gâlib'le birleşirken; dünyadaki konumu noktasında ondan ayrılır. Mehmet Âkif'te akıl önemli ölçüde yüceltilmiş; insanın dünya ile irtibatı üzerinde durulmuştur. Bu irtibatın duygu ve düşünce planındaki tezahürleri de bir bir dile getirilmiştir. Şeyh Gâlib ise daha çok insanın iç dünyası ve onun manevî âlem ile olan irtibatına eğilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk şiiri, Şeyh Gâlib, Mehmet Âkif, insan, karşılaştırmalı edebiyat

A COMPARISON ATTEMPT REGARDING TO THE LOOK OF ŞEYH GÂLIB AND MEHMET ÂKIF TO MANKIND BY TAKING THEIR POEMS AS A REFERENCE

ABSTRACT

Şeyh Gâlib (1757-58- 1799) is an important Divan poet. Moreover, he is deemed to be the last great representative of Divan poetry.

(*) Bu yazı, International University of Novi Pazar ile Mehmet Akif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı'nın ortaklaşa düzenlediği "Mehmet Akif Ersoy ve Balkanlarda Kültür, Düşünce Hareketleri ve Yeniden Yapılanması" konulu uluslararası sempozyumda (24-31 Mayıs 2009, SIRBİSTAN) sözlü olarak sunulan ve daha önce yayımlanmayan bildiri metninin küçük değişiklikler yapılmış halinden oluşmaktadır.

** Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: ocakir2000@yahoo.com

Mehmet Âkif (1873-1936) is one of the most important poets of the modern Turkish poetry. Such that, there are very few poets that are able to incorporate life to poem and poem to life as much as Mehmet Âkif. The common feature of Şeyh Gâlib and Mehmet Âkif is that the personality of both poets are impasted with an Islamic sensitivity. However it is well known that the Şeyh Gâlib's point of view towards the world is shaped by mevleviyeh while there are not much traces of Islamic mysticism in Mehmet Âkif. The problem of our article is how the look of these two poets (whose conception of the world are basically the same) towards mankind are. Because, in one of his articles, Mehmet Kaplan stated that(Researches on Turkish Literature-2-, Dergah Yay., 2.pbl., Ist., 1994, p.34) there is a content similarity between Şeyh Gâlib's "Tercî-i Bend" poem concerning mankind and "Human" poem of Mehmet Âkif. In our article, we tried to compare the look of two poets towards mankind taking the aforementioned poems as a reference. The result of the comparison is as follows: While Mehmet Âkif shows similarity with Şeyh Galip in their opinions about the value and degree of the mankind coming from its creation circumstance; they are separated regarding their opinions about the status of mankind in the world. Mehmet Âkif significantly dignifies mind and emphasizes the contact of mankind with the world. The epiphanies of this contact on emotion and thought plan are mentioned one by one. Şeyh Gâlib rather emphasizes the inner world of mankind and its contat with the spiritual world.

Key Words: Turkish poetry, Şeyh Gâlib, Mehmet Âkif, human, comparative literature

Giriş

Edebiyat bilimi; edebiyat teorisi, edebiyat tarihi, edebî tenkit, edebiyat sosyolojisi, mukayeseli edebiyat ve edebiyat eğitimi gibi alt dallardan meydana gelmektedir[1]. O sebeple edebiyat biliminin meşgul olduğu alanlardan biri de mukayeseli edebiyat, diğer bir ifadeyle karşılaştırmalı edebiyattır.

Mukayeseli edebiyatın tanımı ve mahiyetine ilişkin farklı görüşler ifade edilmiştir. Mukayeseli edebiyat, "farklı dillerde kaleme alınmış edebiyat eserlerinden en az ikisini konu ve motif gibi içerik, ya da üslup, kurgu gibi biçim bakımından karşılaştırarak benzerlik ve farklılıklarını tespit etmek, bunlara nelerin sebep olduğu üzerinde fikir üretmek"[2] şeklinde tanımlanmaktadır. Bazı araştırmacılar "karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının mutlaka iki farklı dile ve kültüre ait imgeler, konular, tipler, türler, eserler ya da şairler/yazarlar üzerinde yapılması gerektiğini" savunurken bazıları da "bu çalışmanın millî edebiyatların sınırları içerisinde yapılabileceğini" savunmuşlardır[3]. Mesela, Claude Pichois ve André M. Rousseau, karşılaştırması yapılacak metinlerin "birçok dile ya da kültüre ait ol"ması gerektiğini düşünürken, R. Wellek tam aksine karşılaştırmalı edebiyatın "bir millî edebiyatın sınırları içerisinde daha iyi yapılabil"eceği

[1] Mehmet Önal, *Yeni Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., 3.bsk., Ank.,2008, s. 73-140; İsmail Çetişli, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*, Akçağ Yay., Ank., 2008, s. 297-338.
[2] G. Aytaç, "Mukayeseli Edebiyat", *Türk Dünyası Edebiyat Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, C.4., Ank., 2004, s. 430.
[3] Yavuz Bayram, "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, Güz 2004, s. 70.

kanaatindedir[4]. Buna göre, karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında ele alınan şahsiyet ve eserlerin millî veya milletlerarası olabileceği anlaşılmaktadır.

Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında nelerin karşılaştırılacağından sonra, karşılaştırmanın hangi açılardan yapılabileceğine ilişkin de bazı görüşler ifade edilmiştir. Gürsel Aytaç, karşılaştırmalı edebiyat biliminin görev alanını "farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, bu farklılığın nedenleri üzerinde yorumlar getirmek"[5] şeklinde çizerken, Yavuz Bayram, karşılaştırmalı edebiyat çalışmasının "üç ana başlık altında" ancak asgarî dokuz açıdan yapılabileceği düşüncesindedir. Üç ana başlık şöyledir:

a. Konu Açısından Karşılaştırma: 1. Ortaklıklar 2. Benzerlikler 3. Farklılıklar

b. Düşünce Açısından Karşılaştırma: 1. Ortaklıklar 2. Benzerlikler 3. Farklılıklar

c. Biçim Açısından Karşılaştırma: 1. Ortaklıklar 2. Benzerlikler 3. Farklılıklar

"Karşılaştırmaya konu edilen eserlerin yapılarına uygun yeni aşamaların belirlenmesi"nin "mümkün" olduğu ancak "asgarî" olarak düzenlenmiş dokuz madde ise şunlardan oluşmaktadır:

"1. Dış yapı (şekil) özellikleri açısından karşılaştırma

2. Edebî tür ve bu türün özellikleri açısından karşılaştırma

3. Edebî çevre, dönem, saha ve akım açısından karşılaştırma

4. Müellif (şâir/yazar) açısından karşılaştırma

5. Edebî sanatlar, dil ve anlatım açısından karşılaştırma

6. Bakış açısı, anlatıcı ve hayat felsefesi açısından karşılaştırma

7. Konu, tema, mesaj, motif, tip, ana ve ara fikirler açısından karşılaştırma

8. Kültürel ve sosyal yaşantıyla ilgi açısından karşılaştırma

9. Başka disiplinlerle ilişki açısından karşılaştırma"[6]

Karşılaştırmanın hangi açılardan yapılabileceğinin teorik tespitini müteakip, yöntemin uygulama aşamasında izlenecek yol da önem kazanmaktadır. Bu noktada Türkiye'de hem teorik hem de uygulama bağlamında "karşılaştırmalı edebiyat" konusunda ilmî çalışmaları olan araştırmacılardan Gürsel Aytaç'ın tavsiye ve ikazları yol gösterici mahiyettedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

"1. (Karşılaştırmalı bir edebiyat incelemesi yapacak olan araştırmacı,) "yapacağı araştırmanın 'giriş'inde keşfettiği ortak konunun ne olduğunu, bunu nasıl keşfettiğini belirtmekle işe başlar.

2. Karşılaştırmanın objesi olan eserlerin incelenmesinden önce, o eserlerin yazarları hakkında tanıtıcı bilgiler verme, yine ilk ana bölümlerde yapılmalıdır.

3. Ortak konu, motifler, tek tek incelenmeli, ama sonra mutlaka işlenişlerindeki farklılıklar, uygulanan inceleme yöntemi çerçevesinde açıklanarak belli bir zemine oturtulmalıdır "[7].

[4] A.M. Rousseau – Cl. Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat* (Çev.: Mehmet Yazgan), MEB Yay., İst., 1994, s. 182-183.
[5] Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Gündoğan Yay., Ank., 1997, s. 7.
[6] Yavuz Bayram, a.g.m., s. 71.
[7] Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Gündoğan Yay., Ank., 1997, s. 75.

4. "İncelenen eserler farklı dönemlere aitse ortak konunun ve motiflerin işlenişindeki edebî ve düşünsel akıma değin farklılıklar ortaya çıkarılmalıdır".[8]

5. "İki eser arasındaki benzerliklerin, yazarlar arasında kimin verici kimin alıcı olduğunun izini sürmek ve bunu keşfetmek araştırıcıya belli bir zevk verebilir, ama orijinalliğin etkilerden azade olmak anlamına gelmediğini, önemli olanın o etkileri nasıl hal hamur edip yeni bir şey ortaya çıkarmak olduğunu bilmek gerek. Karşılaştırmalı edebiyat araştırıcısı işte bu gerçeği göz ardı etmeksizin, alıcının kendi yaratısına yeni neler kattığını bulup gösterirse 'usulünce' iş görmüş, etki avcılığını ilkel bir zevk halinden kurtarmış olur"[9].

Yukarıdaki basamaklar dikkate alınarak yapılacak bir mukayeseye ilişkin şu adımları takip etmek mümkündür: Öncelikle keşfedilen ortak konunun ne olduğuna ve bunun nasıl keşfedildiğine açıklık getirilecek olunursa; Mehmet Kaplan bir yazısında[10] Mehmet Âkif'in "İnsan"[11] adlı şiiri ile Şeyh Gâlib'in "Tercî-i Bend"i[12] arasında muhteva yakınlığının olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu yazıda işte bu düşünceden hareketle iki şiirin mukayesesi yapılmak istenmiştir. Ortak konu, muhteva yakınlığı olan söz konusu şiirler olup, makale yazarına bu fikri veren de Mehmet Kaplan olmuştur. Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki iki şiir arasındaki yakınlık başka araştırmacılarca da belirtilmiş[13]; ancak etraflı bir mukayeseye tabi tutulmamıştır. O sebeple bu yazıda söz konusu şiirler arasında bir karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede her iki eser arasındaki; ortak, benzer ve farklı yönler üzerinde durulmaya gayret edilmiştir. Ancak yazının asıl hedefi olan karşılaştırmaya/uygulamaya geçmeden önce yine yukarıdaki yöntem bağlamında eserlerin sahipleri olan şairler hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağı düşünülmüştür.

1.Şairlerin Karşılaştırılması

Şeyh Gâlib, 1171/1757-58- 1213/1799 yılları arasında yaşamış önemli bir divan şairidir. Hatta, yaygın kanaate göre o, divan şiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Asıl adı Mehmed olan şair, babasının Mevlevî olması sebebiyle küçük yaştan itibaren Mevlevî muhitinde bulunmuştur. Yirmi dört yaşlarında Dîvan-ı Hümâyun kaleminde çalışmaya başlayan Gâlib, bu sırada divanını tertip etmiştir. Zaten çocuk yaşlarında tanıdığı Mevlevîliğe intisapta gecikmeyen Gâlib, Konya'da çile çıkarmaya başlamış, ancak ailesinin isteği ile çilesini İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi'nde tamamlamıştır. Ardından kendini ilme ve eser yazmaya vererek bir müddet münzevî bir hayat süren Gâlib, daha sonra 1791 yılında Galata Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilmiştir. Şeyh Gâlib, sekiz yıl kadar bu görevini sürdürdükten sonra 42 yaşında iken verem hastalığı sebebiyle İstanbul'da vefat etmiştir. Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk adlı meşhur mesnevîsi ile Divan'ının dışında Şerh-i Cezîre-i Mesnevî ve Arapça Es-Sohbetü's-Sâfiyye adlı eseri bulunmaktadır[14].

[8] Gürsel Aytaç, a.g.e., s. 76.
[9] Gürsel Aytaç, a.g.e., s. 78.(Aytaç'ın düşüncelerinin maddelendirilmesi Bayram'a aittir. Bkz. Yavuz Bayram, a.g.m., s.78-79.
[10] Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-2-*, Dergah Yay., 2.bsk., İst., 1994, s. 34.
[11] Mehmet Akif, "İnsan", *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 64-66.
[12] Şeyh Gâlib, "Tercî-i Bend", *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), 1.bsk., Millî Eğitim Basımevi, İst., 1971, s. 10-13.
[13] Fazıl Gökçek, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, Dergâh Yay., İst., 2005, s. 103-104.

[14] Geniş bilgi için bkz. Osman Horata, "Son Klasik Dönem: Nazım", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C.5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, C.5, Ank., 2004, s. 476-482.; *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), 1.bsk., Millî Eğitim Basımevi, İst., 1971, s. II.; Naci Okçu, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr, 07.08.2012.

Mehmet Âkif, Şeyh Gâlib'in vefatından yetmiş dört yıl sonra 1873'te dünyaya gelmiştir. Aradan geçen bu süre içinde Osmanlı devletinde meydana gelen çok yönlü değişimler edebiyatı da etkilemiş; artık bu yıllarda "divan edebiyatı" yerini Batı tesirinde gelişmeye başlayan "yeni Türk edebiyatı"na bırakmaya başlamıştır. "yeni Türk edebiyatı"nın "divan edebiyatı"na olan bakışı pek olumlu değildir. En büyük eleştiri "divan edebiyatı"nın toplumsal hayatı aksettirmek yerine ferdî meseleleri ele aldığı yönündedir. Devrin birçok edebiyatçısı gibi Mehmet Âkif de "divan edebiyatı"nı eleştirenlerdendir[15]. Zira, Mehmet Âkif, ilk yayınladıkları dışarıda tutulursa şiirlerinde genellikle Türk milletinin yaşadığı hayata ayna tutmaya çalışmıştır. Şiirleri yedi bölümden oluşan Safahat adlı kitapta toplanan Mehmet Âkif, 1936 yılında vefat etmiştir[16]. Sezai Karakoç'un yerinde tespitiyle "Türk edebiyatında, Âkif kadar, hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş şair yoktur"[17]. Belki de bu yüzdendir; Mehmet Âkif, Türk milleti tarafından çok sevilmiş ve Safahat hemen her evin kütüphanesinde yerini almıştır.

Hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilen Şeyh Gâlib ve Mehmet Âkif; yetişme tarzı, sanat anlayışı, edebî çevre ve dönem açısından karşılaştırıldığında kısaca şunlar söylenebilir:

1. Kişiliklerinin oluşumuna etkisi bağlamında temelde her iki şair de kuvvetli bir İslamî terbiyeden geçmiştir. O sebeple yetişme tarzlarında dinin kuvvetli bir tesirinden söz edilebilir. Ancak Şeyh Gâlib'in dinî terbiyesini Mevlevîlik, diğer bir ifadeyle tasavvuf şekillendirirken Âkif'in yetişme tarzında tasavvufun kuvvetli bir tesiri olduğunu söylemek zordur. Her ne kadar, Âkif'in bazı şiirlerinde tasavvufî izler olsa da genel anlamda tasavvufa karşı mesafeli bir duruşunun olduğu bilinmektedir.

2. Sanat anlayışı bakımından her iki şairde de dinî tesir olmakla beraber; Şeyh Gâlib'in sanatının belirleyici unsuru Mevlevîliktir. Zira, "küçük yaşlardan itibaren Mevlevî muhitlerinde kendisini bulan Gâlib, Hüsn ü Aşk'ın sonunda 'Esrârını Mesnevîden aldım / Çaldımsa da mirî malı çaldım' diyerek, her şeyini Mevlana'ya borçlu olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu sebeple onun kişiliği ve sanatının merkezinde Mevlevîlik vardır"[18]. Orhan Okay'ın yerinde tespitiyle "Mehmed Âkif, İslâm idealinin şairidir. Doğrudan doğruya İslâm'dan bahsetse de etmese de Safahat'ın tamamı bu felsefe üzerine kurulmuştur"[19]. Dolayısıyla, Gâlib'in kişiliğini olduğu gibi sanatını da Mevlevî düşüncesi yoğurur. Âkif'te ise değil Mevlevîlik genel anlamda tasavvuf ön planda değildir. Hatta Mehmet Âkif, zaman zaman, eski Türk edebiyatını "tasavvufla dolu"[20] olmakla dahi eleştirir.

3. Yaşadıkları edebî devir ve çevre açısından karşılaştırıldığında ise şunları söylemek mümkündür: Şeyh Gâlib, Türk edebiyatı tarihinde Divan edebiyatı içinde yer alır. Mehmet Âkif ise, Tanzimat sonrası (1839) gelişmeye başlayan Yeni Türk Edebiyatı'na mensup bir şairdir. Dolayısıyla, şiirleri karşılaştırılacak olan şairler millî bir edebiyatın içinde ve fakat farklı edebî dönemlerin sanatçılarıdır. Dâhil oldukları edebî dönemler arasında farklılık olmakla beraber iki şairin yaşadığı devirler arasında Türk milletinin sıkıntılı yıllar geçirmesi bakımından bazı benzerliklerden söz edilebilir. Zira, III. Mustafa, I. Abdülhamid ve III Selim'in padişahlığını gören

[15] Mehmet Akif, *Safahat*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 304, 327.
[16] Mehmet Akif'in hayatı ve eserleri üzerine birçok kitap yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: M.Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy*, Kaynak Kitaplığı, İst., 2004, 296s.; Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, Diriliş Yay., 2. bsk., İst., 1974, s. 47; Eşref Edib, *Mehmed Akif*, C.1, İst., 1938; Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif*, Ank., 1986; Orhan Okay, *Mehmed Âkif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yay., Ank., 1998; Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Akif Ersoy Hayatı ve Eserleri*, İst., 1991; Kazım Yetiş, *Mehmet Âkif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Ank., 1992.
[17] Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, Diriliş Yay., 2. bsk., İst., 1974, s. 33.
[18] Osman Horata, "Son Klasik Dönem: Nazım", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C.5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, C.5, Ank., 2004, s. 478.
[19] Orhan Okay, *Mehmed Âkif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yay., Ank., 1998, s. 46.
[20] Mehmet Akif, *Safahat*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 154, 327.

Şeyh Gâlib'in yaşadığı dönemde (1757-1799) "Osmanlı devleti, çöküş devresine girmiş bulunmaktadır"[21]. Mehmet Âkif de Osmanlı devletinin hem çöküşüne hem de yıkılarak tarih sahnesinden çekilişine şahit olacaktır. Bu karamsar tablo içinde her iki şairi birleştiren nokta "çöküşün doğurduğu ümitsizlik" karşısında "kurtuluş irade ve ümidini harekete" geçirmeye çalışmaları; bunun için de insana yönelmeleridir. Hem Şeyh Gâlib'in hem de Âkif'in "çağının ümitsizliği" karşısında "insanı kurtaracak" olan "kaynağı yine o ümitsizlik içinde bul"maları[22] dikkati çekmektedir.

2. Şiirlerin Karşılaştırılması

Şiirler, dış yapı özellikleri bakımından özellikle de şekil açısından karşılaştırıldığında tamamen farklı olduğu görülmektedir. Çünkü, Şeyh Gâlib'in şiirinin nazım şekli "Tercî-i Bend" iken Mehmet Âkif'in "İnsan" başlıklı şiiri, şairin diğer şiirlerinde de "en çok kullandığı"[23] mesnevî nazım şekli ile yazılmıştır. Hacim olarak Şeyh Gâlib'in şiiri 24 beyitten[24] meydana gelirken Âkif'in şiiri daha uzun olup 32 beyittir. Bu farklılık şairlerin şahsî tercihlerinin yanında mesnevî nazım şeklinin mevzuyu uzun anlatmaya daha elverişli olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Muhteva yönüyle incelendiğinde söz konusu şiirler arasındaki; ortak, benzer ve farklılıklar bağlamında ise şunlarla karşılaşmak mümkündür:

2.1. İki Şiir Arasındaki Konu Ortaklığı

Şeyh Gâlib'in şiiri ile Mehmet Âkif'in şiiri arasındaki en önemli ortaklık konusunun aynı oluşudur. Çünkü her iki şiirde de şairler "insan" konusunu ele almışlar, insana bakışlarını nazmederek insan anlayışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu konu, söz konusu şiirlerde insanın mahiyeti, dünya ve Allah ile olan münasebeti bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla şiirler arasında konu yönünden bir ortaklık söz konusudur.

2.2. Şiirlerin İlham Kaynaklarındaki Benzerlik

Her iki şiir de dikkatlice okunduğunda içerik açısından göze çarpan bir başka husus; şiirlerin konusundaki ortaklığın yanında ilham kaynaklarındaki benzerliktir. Zira, Şeyh Gâlib'le Mehmet Âkif söz konusu şiirlerinde insanı konu edinmiş; insanın değeri ve kainattaki yeri üzerinde düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin nazma dökülmesinde ise Hz. Ali'nin bir vecîzesi ilham kaynağı olmuştur denilebilir. Şöyle ki; Mehmet Âkif "İnsan" şirinde, Hz. Ali'nin "Ve tez'umu enneke cirmun sagîrun / Ve fîke'ntav-âlemu'l-ekber." Mânâsı: "Ey insan, sen kendinin küçük bir cisim olduğunu sanırsın, Ama bütün âlem senin içine sığdırılıp gizlenmiştir"[25] şeklindeki vecizesini epigraf olarak kullanmıştır. Bu sözün şiirde, epigraftan öte büyük bir önemi vardır. Çünkü şiir, bu vecizeye Âkif'in perspektifinde getirilen yorumlar manzûmesinden oluşmaktadır.

Şeyh Gâlib'in "Tercî-i Bend"inde ise söylenmek istenilenler "şiirin zübdesi" sayılabilecek olan vasıta beytinde toplanmıştır. O sebeple şiirin tamamı göz önüne alındığında âdeta bu beytin izah edilmeye çalışıldığı görülür. Zaten kullanılan "Tercî-i Bend" nazım şeklinin

[21] Mehmet Kaplan, "Şeyh Gâlib'in İnsanlık Anlayışı", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-2-*, Dergah Yay., 2.bsk., İst., 1994, s. 25.
[22] Bu bağlamda Mehmet Kaplan'ın Şeyh Gâlib'in devri için yaptığı tırnak içindeki tespitlerin Akif'in yaşadığı dönem için de geçerli olduğu söylenebilir. (Mehmet Kaplan, a.g.m., s. 25, 36.)
[23] Fazıl Gökçek, a.g.e., s. 284.
[24] Değişik kaynaklarda şiirin beyit sayısında farklılıklar bulunmaktadır. Mesela, Abdülbaki Gölpınarlı neşrinde 24 (*Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler,* s.10-12.), Mehmet Kaplan'da 24 (a.g.m., s. 29-30.), Naci Okçu'da 23 beyit olarak (*Şeyh Gâlib Dîvânı*, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128451/h/metin.pdf, s.130-131.) yer almaktadır.
[25] Mehmet Akif, "İnsan", *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 64.

tabiî sonucu olarak bendlerin tek bir vasıta beytine bağlanabilmesi için anlam yönünden hepsinin bu beyitle ilgili olması gerekir [26].

Hz. Ali'nin sözü ile Şeyh Gâlib'in beytini karşılaştırdığımızda son derece büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. Gâlib'in beyti, adeta Hz. Ali'nin vecizesinin bir "mısra-ı berceste" hüviyetinde ifade edilmiş şeklinden ibarettir.

"Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen"[27]

Ey insan "kendine hoşça bak; âlemin özüsün sen; varlıkların gözbebeği olan insansın sen." Bu noktada Hz. Ali'nin sözünü tekrar okumak faydalı olacaktır:

"Ey insan, sen kendinin küçük bir cisim olduğunu sanırsın, Ama bütün âlem senin içine sığdırılıp gizlenmiştir"[28].

Görüldüğü gibi, her iki sözün muhtevası ve muhatabı insandır. Dile getirilen ortak düşünceye göre insan, kendini küçük bir varlık olarak görmemelidir. Zira o, âlemi özünde toplayan; mahlûkâtın göz bebeği olan bir varlıktır. Bu nedenle yaratılış keyfiyetinin idrakinde olmalı ve bu bilinçle zâtına [29]/ kendine hoşça bakmalıdır.

İşte bu görüşler aynı zamanda her iki şiirin de ana fikrini oluşturur. Ancak bu ana fikrin ve ortak ilham kaynağının şiirdeki görüntülerine bakıldığında şairlerin kendine has bakış açılarının hâkim olduğu söylenebilir.

2.3.İki Şairin İnsana Bakışındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Şeyh Gâlib ve Mehmet Âkif bu şiirlerine insandan yakınarak başlarlar. Her iki şair de insanın yaratılış keyfiyetinden habersiz oluşuna, yani kendini tanımayışına dikkat çeker. Çünkü insan bu cehaletinden dolayı gönlü yıkık, gamla dolu, zâtına/kendine "aşağılık bir varlığım" gözüyle bakmaktadır. Oysa insan (Allah katında) öylesine yüce bir varlıktır ki meleklerden bile üstün tutulmuştur. Mehmet Âkif bunu "Senin mahiyetin hatta meleklerden de ulvîdir" mısraı ile dile getirirken Şeyh Gâlib, "Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerremsin sen" (Meleklerin secde etmeleri emredilen kadri yüceltilmiş bir varlıksın)[30] der. Bu ifadelerin her iki şiirin de üçüncü mısraında yer alması tesadüfî gibi görünse de dikkat çekicidir. Devam eden beyitlerde de bu düşüncenin yani üstün oluş fikrinin izahı yapılır. "Fakat bilsen", "Bildiğin gibi değil" şeklindeki ifadelerle insanın kendisine dair mevcut bilgisinin yanlışlığı belirtilir. Sonra da insanın neden kıymetli olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

".....**fakat bilsen**

Senin mahiyetin hattâ meleklerden de ulvîdir;

[26] Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK., Yay., Ank., 1983, s. 250.
[27] Şeyh Gâlib, "Tercî-i Bend", *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), 1.bsk., Millî Eğitim Basımevi, İst., 1971, s. 10.
[28] Mehmet Akif, "İnsan", *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 64
[29] Hılmi Yavuz Şeyh Galip'in beytinde geçen "zât" kelimesine şöyle açıklık getirir: "Bu dizede sözü edilen (Kelamcıların dediği gibi) herhangi bir somut birey, bir bireysel varoluş değil, zübde-i âlem olan zât'tır; zübde-i âlem olan insan ise, İnsan-ı Kâmil'dir ve işte tastamam bu gerekçeyle, yani ancak İnsan-ı Kâmil'in Zübde-i Âlem olabileceği gerekçesiyle, zât'ını "hoşça tutmak"la mükelleftir. Çünkü Allah'ı bilip tanımak için Âlem'e (Kâinat'a) bakmak gerekir. İnsan-ı Kâmil ise âlemin özü ve özeti olduğuna göre ona bakmak, Allah'a bakmak demektir. Âlem-i Sugra'nın, İnsan-ı Kâmil olarak, zâtını, işte bu yüzden "hoşça tutma"sı gerekmektedir." Hilmi Yavuz, "Hoşça Bak Zâtına' ya da 'Epimelesthai Seautou': Bir Arkeoloji Denemesi", *Şeyh Galib Kitabı*, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İst., 1995, s. 61-62.
[30] Şeyh Galib, a.g.e., s. 11.

Avâlim sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir:

Zeminlerden, semâlardan taşarken feyz-i Rabbânî,

Olur kalbin tecellî-zâr-ı nûrâ-nûr-i Yezdânî.

Musaggar cirmin amma gâye-i sun'-i İlâhîsin;

Bu haysiyyetle pâyânın bulunmaz, bîtenâhîsin!

Edîb-i kudretin beytü'l-kasîd-i şi'ri olmuşsun

Hakîm-i fıtratın bir anlaşılmaz sırrı olmuşsun."[31]

* * *

"**Bildiğin gibi değil** cümleden akvamsın sen

Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen

Sırr-ı Hakk'sın mesel-i İsî-i Meryem'sin sen"[32]

(Bildiğin gibi değil, her varlıktan daha olgun, daha ilerisin sen. Rûhsun, Cebrâil'in üfürmesiyle ikizsin; Tanrı'nın sırrısın, Meryem'in oğlu İsâ gibisin sen)[33]

Bu anlatımın ortak paydasında insanın "Sırr-ı Hakk" yani "Hakîm-i fıtratın bir anlaşılmaz sırrı oluşu" vardır. Her iki şair de insana Allah'ın bir sırrı gözüyle bakmaktadır. "İnsan yaratılış itibariyle Allah'ın yeryüzündeki hâlifesi ve ahsen-i takvîm sırrına mazhardır. İnsanın Allah'ın halifesi olması, Allah'ın sıfatlarından bazı tecelliler taşımasıdır."[34] Tasavvuf kültürüne göre "insan, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecellî ettiği varlıktır"[35]. Hz. Ali'nin yukarıda zikrettiğimiz sözü bu görüşün dayanaklarından biridir. Bu anlayışın bir devamı olarak, tasavvufta kalbin de nazargâh-ı ilâhî olduğu kabul edilir. Âkif'in mısralarına bu düşünce şöyle akseder:

"Zeminlerden, semalardan taşarken feyz-i Rabbânî

Olur kalbin tecellî-zâr-ı nûrâ-nûr-i Yezdânî"[36]

Hemen belirtmek gerekir ki "İnsan" şiirinde tasavvufî izler taşıyan bu ve benzeri mısralar pek fazla değildir. Oysa, Gâlib'in "Terci-i Bend"ine baştan sona tasavvufî düşünce hâkimdir. Gâlib Dede şiirine "Ey dil" diye başlar ve insanın içe dönük cephesinde derinleşir. Âkif ise insanın içe dönük cephesi üzerinde kısaca durduktan sonra şiirin altıncı beytinden itibaren onun yeryüzündeki konumuna ilişkin görüşlerini nazmeder. Âkif'e göre, kâinat insanın esîridir. Bunun şâhidi de insanın tabiat üzerindeki hükümranlığıdır. Bu hükümranlık kendini; yer altı ve yer üstüne kısaca dünyaya ve yeryüzüne hükmetme (keşif, yeniden şekillendirme, değiştirme, îcad ve inşâ vb...) şeklinde gösterir.

Âkif böylece, insanı yaşadığı dünya üzerinde değerlendirirken Gâlib "merteben adlarda sanma; adların sahibindedir" der. Şeyh Gâlib insanla eşya münasebetine tam bir mutasavvıf penceresinden bakar. Gâlib Dede'ye göre önemli olan insanın Allah indindeki değeridir. O sebeple insanın adlarla (isimlerle/dünya ile) olan ilişkilerinde çok dikkatli olması lâzımdır. Dünyanın

[31] Mehmet Akif, "İnsan", *Safahat*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 64.
[32] Şeyh Gâlib, a.g.e., s. 10.
[33] Şeyh Gâlib, a.g.e., s. 11.
[34] H.Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İst., 1994, s. 321.
[35] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., 8.bsk., İst., 2010, s. 110.; Geniş bilgi için bkz. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, Dergah Yay., İst., 1990.
[36] Mehmet Akif, a.g.e., s. 64.

değersiz çehresi (gönlü kendine bağlayacak değersiz şeyler) insanı Allah yolundan engelleyebilir. Bunun için Şeyh Gâlib şu ikazlarda bulunur:

"Berk-ı hâtıf gibi bû kayd-i sivâdan güzer et

Erişen hâr u hasa âteş-i aşkı siper et

Dâmenin tutmaya âsâr-ı alâyık hazer et

Şems veş hâhiş-i Munlâ ile azm-i sefer et"[37]

(Tanrı'dan gayrı bütün varlıklardan, çakıp sönen, gelip giden şimşek gibi geç git. Üstüne takılan, konan çerçöpe karşı aşk ateşini siper et (onları yak yandır). Gönül bağlanacak şeylerin eserleri, sakın eteğini tutmasın; Şems gibi Mevlânâ'yı isteyerek yola koyul, yol almaya bak.)[38]

Âkif ise insanı bizzat eşyanın üstünde, ona hükmeden varlık olarak gösterir; insanın daha çok fikrî ve beşeri halleri ile ilgilenir. Bunlar üzerinde durarak insanın yeryüzündeki hükümranlık göstergelerini anlatır. Böylece dolaylı yoldan insana adlardan korkmak yerine onun üzerine gitmeyi ve onu tesiri altına almayı öğütler.

Şeyh Gâlib de insandaki bir takım kuvvet göstergelerini dile getirir. Bunlardan "mâden-i envâr-ı fütüvvet" (erlik, yiğitlik nurlarının mâdeni) gibi özellikler insanın dünyevî hayatı ile ilgili olsa da Gâlib Dede daha çok ondaki iç dinamiklere yönelir.

"Sendedir mahzen-i esrâr-ı mahabbet sende

Sendedir ma'den-i envâr-ı fütüvvet sende

Gizli gizli dahi vardır nice hâlet sende

Ma'rifet sende hüner sende hakiykat sende

Nazar etsen yer ü gök dûzah u cennet sende

Arş u kürsiyy ü melek sendedir elbet sende"

(Sevgi sırlarının mahzeni, o sırlar hazînelerinin konduğu yer sendedir, sende. Erlik, yiğitlik nurlarının mâdeni sendedir, sende. Gizli gizli daha nice ruh halleri var sende. Tanıyıp anlayış sende, hüner sende, hakıykat sende. Baksan görürsün ki yer de, gök de, cehennem de, cennet de sende; arş da sende, kürsî de sende, melek de elbet sendedir, sende.)[39]

Kitap ve Sünnet'e dayanmakla beraber bunların tefsirinde akıl ve ilmi esas alan[40] Âkif'in özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri de çalışma ve azmin yanında insandaki akıldır.

"Karanlıklarda gezsen, şeb-çerâğın fikr-i hikmettir,

Ki her işrâkı bir sönmez ziyâ-yı sermediyyettir;

Susuz çöllerde kalsan, bedrekan ilhâm-ı sa'yindir,

Ki her hatvende eyler sâye-küster vâhalar zâhir"[41]

[37] Şeyh Gâlib, a.g.e., s. 12.
[38] Şeyh Gâlib, a.g.e., s.12,13.
[39] Şeyh Gâlib, a.g.e., s.12,13.
[40] İsmail L. Çakan, "Halk Eğitimi Açısından Camiler ve Âkif", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Sayı: 133, Mart 2011, s.72.; Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir., 1993, s.72.
[41] Mehmet Akif, a.g.e., s. 65.

Şaire göre insan karanlıklarda gezse hikmetli düşüncesi onun yolunu aydınlatan bir meş'ale olur. Susuz çöllerde kalsa bile kılavuzu çalışmanın vermiş olduğu bir ilhamla ona her adımında gölgelik vahalar gösterir. Dikkat edileceği üzere Âkif, dünyadaki güçlükler karşısında insanın bunları akıl, çalışma ve azmi ile aştığını belirtir. Özellikle, hikmetli düşünceyi öne çıkarır. Âkif söz konusu şiirinde ayrıca, insandaki; "araştırmacı ruh", "ilerleme meyli", "gelecek hayali", "yaratılışın sırrını öğrenme arzusu", "durmadan sürekli ilerleme fikri", "mevcutla yetinmeme duygusu" gibi özelliklere dikkat çeker.

Görüldüğü gibi, Âkif'te akıl önemli ölçüde yüceltilmiş; insanın dünya ile irtibatı üzerinde durulmuştur. Bu irtibatın duygu ve düşünce planındaki tezahürleri de bir bir dile getirilmiştir. Şeyh Gâlib ise daha çok insanın iç dünyası ve onun manevi âlem ile olan irtibatına eğilmiştir. Yani, Gâlib Dede insandaki keyfiyet ve kudreti manevî çerçeve içinde düşünürken, Âkif bunu daha ziyade maddî /dünyevî bir zemin üzerinde değerlendirir. Fakat her iki şairin de esas endişesi insanın -maddî veya manevî olsun- mevkiinden habersiz oluşudur. Âkif şiirinin sonunda

"Dururken böyle bî-pâyan terakkî-zâr karşında;

Nasıl dersin ya "Pek mahdûd bir cirmim" tutarsın da.

Meleklerden büyük, hem çok büyük tebcîle mazharsın:

Tekâlifin emânet-gâhısın bir başka cevhersin!"[42] der.

Şeyh Gâlib ise insanın ye'se düşmesinden endişe eder. İnsan, Allah'tan ümidini kesmemeli; günah işlediği zaman Hz. Âdem gibi Allah'a secde etmeli, af dilemeli ki "merdûd-ı Hüdâ" olmasın. Aksi takdirde ye's vadisine düşmek, insanın bir hiç olması demektir. O zaman da insanın "şah iken âlemde geda olması" kaçınılmazdır. Buna da "hayf"tır.[43] Âkif'e göre de bütün bunlar ortaya çıkıp insanın "bir nüsha-i kübrâ-yı hilkat olduğu elbet tecelli etmiş"ken düşünmesi ve bir karara varması gerekir. Zira, insanın hâlâ tutup da "ben küçük bir varlığım" demesi, meleklerden yüksek olan yerini hayvanların seviyesine düşürmesi anlamına gelir.

Her edebî eser -belli bir etik değeri hedeflemiş olsun olmasın- muhtelif etik değerleri bünyesinde barındırır. Sanatçı içinde yaşadığı toplumun dini, kültürel, ahlâkî, tutum ve davranışlarını ve bunların bir sentezi sayabileceğimiz dünya görüşünü eserine şuurlu veya gayr-i şuûrî aksettirir. Çünkü her sanatkâr belli bir inanışla muhat olarak yaşar. Bu dinî inanış olabileceği gibi bir düşünceye de perestiş ediyor olabilir[44].

Âkif ve Şeyh Gâlib Türk edebiyatında dinî kabulleri ve kimliği ön planda olan sanatkârlardandır. Şeyh Gâlib, Mevlevîyye tarikatı mensuplarından ve aynı zamanda bir müddet Yenikapı Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini yapmış bir zâttır. Kısa denilebilecek hayatının büyük bir bölümü mevlevîhânede geçmiştir; "çile" doldurmuş; tekke kültürü ile yoğrulmuş ve dünya görüşünü de tabiî olarak tasavvuf şekillendirmiştir.

Âkif ise "bir tarikat mensubu olmamakla" birlikte; "mütevazi, mahviyet sahibi, şöhretten kaçan kişili"ği[45] ile tasavvufu bir bakıma ruhen yaşamış bir insandır. Bununla beraber "üstadın yazı ve şiirlerinin konusu çoğunlukla iş, hareket ve faaliyet olup şiirlerinde mutasavvıfâne edâ ve sûfiyâne neşve serpintileri pek seyrektir. Vahdet-i Vücud'a temas eden bir kısım şiirleri varsa da, bunlar Âkif'in mutasavvıf bir şair olduğunu hükmettirmez"[46].

[42] Mehmet Akif, a.g.e., s. 66.
[43] Şeyh Gâlib, a.g.e., s. 12.
[44] Saadettin Yıldız, "Mukayeseli Edebiyat" dersi notlarından. (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 1997-1998 eğitim öğretim yılı, yüksek lisans).
[45] Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir., 1993, s.75.
[46] Mehmet Demirci, a.g.e., s.72-73.

Âkif'in ömrü asrın idrakine İslam'ı haykırmakla geçmiştir. O nedenle de çoğu zaman sanatını dinî endişelerinin emrine verir. Şiir onun için düşüncelerini anlatmada, halkı aydınlatmada en güzel vasıtadır[47]. Bu yüzden Âkif, kimi zaman Fatih Camii'nin kürsüsünden kimi zaman da Süleymaniye'nin kürsüsünden seslenir; dile getirdiği hadiselere bakış açısını da önemli ölçüde dinî inancı belirler.

Bu söylenilenler Şeyh Gâlib ve Âkif'in şiirlerinde son derece barizdir. Her iki şairin de "insan"a bakışı ve onun üzerindeki sesli düşüncelerinde belirleyici unsur dinî kabulleridir.

Âkif ve Şeyh Gâlib ele alınan bu şiirlerinin üçüncü mısraında insanın meleklerden de üstün oluşuna dikkat çekmişlerdir. Bu düşünce kaynağını doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim'den yani her iki şairin inandıkları dinin kutsal kitabından alır. Kur'an'da belirtildiğine göre, Allah meleklerden Adem'e secde etmelerini istemiş melekler de Allah'ın bu emrini yerine getirmişlerdir. Allah böylece insanın meleklerden de yüksek bir mevkide olduğunu göstermiştir[48]. Âkif'in "Edîb-i kudretin beytü'l-kasîd-i şi'ri olmuşsun" mısraı, Kur'an'da geçen "Biz insanı en güzel biçimde yarattık"[49] şeklindeki ayeti düşündürmektedir. Gâlib'in

"Merteben ayn-ı müsemmâdadır esmâ sanma

Merciin Hâlik-ı eşyâdadır eşyâ sanma"

beyti ise "Allah yanında en değerli olanınız O'ndan en çok korkanınızdır."[50] ayetini hatırlatır.

Yine Âkif'in "Hakîm-i fıtratın bir anlaşılmaz sırrı olmuşsun" mısraı ile Gâlib'in "Sırr-ı Hakk'sın" deyişi Zâriyât sûresinde yer alan "…inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle."[51] ayetini çağrıştırmaktadır.

Görüldüğü gibi, insanın mahiyeti ve keyfiyetine dair şairlerin düşünceleri dini inançlarının tesirindedir. O nedenle de bu dini bakış açısı, her iki şairin de görüşlerini aynı kaynağa bağlar. Fakat aynı birlik insanın dünyadaki konumuna ilişkin değerlendirmede pek yoktur.

Âkif, insanın yaratılış keyfiyetinden gelen değeri yönüyle Gâlib'le birleşirken; dünyadaki konumu noktasında ondan ayrılır. Çünkü Âkif, Mehmet Kaplan'ın da belirttiği üzere, İslam'ın dünyaya dönük cephesine "eski tip dindar"dan oldukça farklı bakar. "Eski tip dindar, umûmiyetle Allah'ı ve ahireti düşünür, cemiyete ve dünyaya önem vermezdi. Âkif'in esas konusu dünya ve cemiyettir. Onun için din, insanları nizama sokan ve yükselten bir kuvvettir. Âkif, Müslümanlığa sadece bir ahiret dini gözüyle bakmıyor, onun dünyayı da düzeltebileceğine iman ediyordu"[52].

İşte Âkif, İslam'ı bu şekilde anlar ve insana İslamî bir perspektiften ama, yaşadığı zamanın realiteleri içinde farklı bir zâviyeden bakar. Asrın başlarında Âkif'in de içinde bulunduğu "Sebîlürreşad" çevresi, "Vahdet-i Vücud konusu hariç, çoğunluk itibariyle tarikat ve tekkelere ilgi duymamış, tekke düşüncesiyle İslam'ın yeniden eski günlerine kavuşabilmesini mümkün görmemişlerdir"[53].

Yirminci asrın başında İslam âlemi, dünyadaki teknolojik gelişmelerden uzak kalmış olmanın acı gerçeği ile hayatta kalma mücadelesi vermektedir. Oysa, Batı yakasındaki insan

[47] Mehmet Akif, kendisi ile yapılan bir mülakatta şöyle der: "Nazımımla bugün yürümek istediğim gaye rezâil-i içtimâiyemizi ortaya koyup halkı bunlardan tenfîre çalışmaktır.", *Servet-i Fünûn*, Nu.1429, 2 Teşrîn-i evvel, 1335/1919, s. 360.
[48] Bkz. Bakara sûresi, âyet: 34; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV Yay., Ank., 1993., s. 5.
[49] Tin sûresi, âyet: 4; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV Yay., Ank., 1993., s. 596.
[50] Hucûrat sûresi, âyet:13, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV Yay., Ank., 1993., s. 516.
[51] Zâriyât sûresi, âyet: 21-22, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV Yay., Ank., 1993., s. 520.
[52] Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri-1-,* Dergah Yay.,11.bsk.,İst., 1991, s.174-175.
[53] Mehmet Demirci, a.g.e., s.71.

dünyayı esaretine almış; ona hükmetmektedir. Bu hükümranlığı ise İslam âlemi üzerinde zulüm ve sömürü şekline dönüştürmüştür. İslam dünyasının hâmîsi durumundaki Osmanlı kendini bile koruyamaz hale düşmüş; Devlet-i Âlî'nin halkı acınası bir haldedir[54]. Osmanlı toplumunun bir ferdi olarak bu manzara karşısında Âkif'in içi kan ağlar ve insana yönelir. Bu yönelişte kalkış noktası dinîdir. O da Gâlib gibi insanı Kur'an'daki yerine oturtur; buradaki yerini hatırlatarak bir manada kendine gelmesini ister. Sonra da dünyadaki yerine ve dünya ile olan ilişkilerine değinir.

Sonuçta da değerini meleklerin seviyesinden hayvanların seviyesine düşürmemesi için kendini küçük bir varlık olarak görmemesini ister. Yapması gerekenin keyfiyet ve kudretinin idraki içinde, dünyada, kendine düşeni yerine getirmek olduğunu söyler.

Şeyh Gâlib ise, insanın içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtulması için dünya nimetleri ile olan ilişkilerinde daha dikkatli olması gerektiğini öğütler. Çünkü o, insan için daha çok uhrevî kaygılar taşır. Bunda da daha önce söylenildiği gibi tasavvufî düşüncenin etkisi büyüktür.

Sonuç Yerine

Netice itibariyle şunu söylemek gerekir ki, her iki şair de ele alınan bu şiirlerinde aynı konuyu işlemiş, benzer bir ilham kaynağından beslenerek insan üzerinde düşünmüşlerdir. Bu tefekkür İslâmî bir düşünce zemini üzerinde yapılmıştır; fakat şairlerin insana bakışında, İslam'ı algılayış ve yorumlayış biçimlerindeki farklılığın büyük etkisi vardır. Şeyh Gâlib, insana daha ziyade tasavvufî bir pencereden bakar. Âkif'in düşüncelerinde ise tasavvufî çizgiler ön planda değildir. Zira o, dinî referansları tasavvuf süzgecinden geçirmeksizin doğrudan Kur'an'dan alır ve öylece şiirine aksettirir.

Devletin ve milletin ciddî sıkıntılar yaşadığı dönemlerde hem Mehmet Âkif hem de Şeyh Gâlib'in insan üzerinde durmaları oldukça manidardır. Her iki şair de "Hakk'ın sırrı" olarak gördükleri insan üzerinde cesaretle düşünerek okuyucuya "zât'ını/kendini tanıma" hususunda yardımcı olmuşlardır. Bu çerçevede Şeyh Gâlib şiirinde ideal insan olarak "insan-ı kâmil"i anlatırken Âkif, ileride Asım'la sembolleşecek olan "yeni insan" tipinin özelliklerinden bahsetmeye çalışmıştır denilebilir. Şiirler de Türk edebiyatında insanla ilgili şiirler arasındaki hak ettiği müstesna yeri almışlardır.

KAYNAKÇA

AYTAÇ, G. "Mukayeseli Edebiyat", *Türk Dünyası Edebiyat Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, C.4., Ank., 2004.

AYTAÇ, Gürsel, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Gündoğan Yay., Ank., 1997.

Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, Dergah Yay., İst., 1990.

BAYRAM, Yavuz, "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 16, Güz 2004.

[54] Akif "İnsan" şiirini yazdığı 1908 sonrası ülkedeki korkunç manzarayı Süleymaniye Kürsüsü'nde bütün çıplaklığı ile anlatır. "1908 hürriyeti ihtirasları başıboş bırakmış, cemiyeti korkunç bir anarşiye sürüklemiştir. Galeyanı hürriyet sananlar, sarhoş veya deli gibi ne yaptıklarını bilmemektedir. Akıl ve mantık tanımayan kalabalık, anarşik bir halde sokaklara dökülür. Neyin takdir olduğunu bilmeyen bir alkıştır, gider. Şuursuzluk, cemiyetin en hayâtî sahalarına, hükümet dairelerine, mekteplere kadar yayılır. Matbuat sosyal birliği parçalamaktan çekinmez. Cinsî duygular istismar edilir. Dine hücum etmek, vicdan hürriyeti sayılır. Eğlenmek için borç alarak Avrupa'ya koşulur...", Mehmet Kaplan, a.g.e., s. 175.

ÇAKAN, İsmail L., "Halk Eğitimi Açısından Camiler ve Âkif", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Sayı: 133, Mart 2011.

ÇETİŞLİ, İsmail, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*, Akçağ Yay., Ank., 2008.

DEMİRCİ, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir., 1993.

DİLÇİN, Cem, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK., Yay., Ank., 1983.

GÖKÇEK, Fazıl, *Mehmet Âkif'in Şiir Dünyası*, Dergâh Yay., İst., 2005.

HORATA, Osman, "Son Klasik Dönem: Nazım", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C.5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, C.5, Ank., 2004.

KAPLAN, Mehmet, "Şeyh Galib'in İnsanlık Anlayışı", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-2-*, Dergah Yay., 2.bsk., İst., 1994.

KAPLAN, Mehmet, *Şiir Tahlilleri-1-,* Dergah Yay.,11.bsk.,İst., 1991.

KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 2010.

KARAKOÇ, Sezai, *Mehmed Âkif*, Diriliş Yay., 2. bsk., İst., 1974.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, TDV Yay., Ank., 1993.

Mehmet Âkif, "İnsan", *Safahat*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

Mehmet Âkif, *Safahat,* (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

OKAY, Orhan, *Mehmed Âkif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yay., Ank., 1998.

OKÇU, Naci, Şeyh Gâlib Dîvânı, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-75682/seyh-galib-divani.html, 07.08.2012.

ÖNAL, Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., 3.bsk., Ank.,2008.

ROUSSEAU, M. Andre – Claude Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat* (Çev.: Mehmet Yazgan), MEB Yay., İst., 1994.

Servet-i Fünûn, Nu.1429, 2 Teşrin-i evvel, 1335/1919.

Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), 1.bsk., Millî Eğitim Basımevi, İst., 1971, s. II.

Şeyh Gâlib, "Tercî-i Bend", *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), 1.bsk., Millî Eğitim Basımevi, İst., 1971.

YAVUZ, Hilmi, "Hoşça Bak Zâtına' ya da 'Epimelesthai Seautou': Bir Arkeoloji Denemesi", *Şeyh Galib Kitabı*, İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İst., 1995.

YILDIZ, Saadettin, "Mukayeseli Edebiyat" dersi notlarından. (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 1997-1998 eğitim öğretim yılı, yüksek lisans).

YILMAZ, H.Kâmil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İst., 1994.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 751-758, ANKARA-TURKEY

MESLEK ÖNCESİ DÖNEMDE TÜKENMİŞLİĞE İLİŞKİN ÖĞRETMEN ADAYLARININ GÖRÜŞLERİ

İbrahim ÇANKAYA[*]
Murat BAŞAR[**]
Erol KOÇOĞLU[***]
Ahmet DEMİRKOL[****]

ÖZET

Tükenmişliğe bağlı ortaya çıkan verimlilik kaybı eğitim örgütlerinde görülebilen olumsuz durumlar arasında yer alır. Örgüte ve çevreye ilişkin beklentilerin çok hızlı değişmesi, bireylerin bu hıza uyum sağlayamamasına ve tükenmişliği neden olabilmektedir. Kalabalık ortamlar, sınırlı imkanlar, yönetsel baskılar, yöneticilerin düşük motivasyonu, olumsuz çalışma koşulları, ailesel ve kişisel nedenler işgörenlerde tükenmişliğin belirgin nedenleri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerde ve meslek öncesi süreçte yer alan öğretmen adaylarında tükenmişliğin azaltılması onların kişisel başarılarının artırılmasına, yöneticilerin onlara sosyal destek sağlamasına, sürekli öğrenmeyi teşvik etmesine ve takım çalışmasını özendirmesine bağlıdır. Bu araştırmanın amacı öğretmen adaylarının meslek öncesi tükenmişlik düzeyine ilişkin görüşlerini tespit etmektir. Araştırma tarama modelindedir. Araştırmanın çalışma grubu 2011-2012 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Uşak Üniversitesi Halil Kaya Gedik Eğitim Fakültesinde öğrenim gören matematik, türkçe, fen bilgisi, sınıf ve sosyal bilgiler öğretmenliği son sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmada Tümkaya, Çam ve Çavuşoğlu tarafından geliştirilen tükenmişlik ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 10 maddeden oluşan tek faktörlü 5'li likert tipi bir ölçektir (tablo 2). Araştırmada ölçeğe doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Araştırmada örneklem seçimine gidilmemiştir. Çalışma grubunda bulunan 373 öğretmen adayından geriye dönen 176 ölçek değerlendirilmiştir. Öğretmen adaylarının genel olarak "nadiren" düzeyinde tükenmişlik yaşadıkları belirlenmiştir. Öğretmen adaylarının tükenmişlik düzeyleri arasında cinsiyet ve ailevi durum değişkeni açısından anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Öğretmen adayı, meslek öncesi dönem, tükenmişlik.

[*] Yrd. Doç. Dr. UĢak Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, El-mek: ihcankaya@hotmail.com
[**] Yrd. Doç. Dr. UĢak Üniversitesi Eğitim Fakültesi Ġlköğretim Sınıf Öğretmenliği Bölümü.
[***] ArĢ.Gör. Dicle Ünversitesi Eğitim Fakültesi.
[****] Yr. Doç.Dr. Canik BaĢarı Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

TEACHERS CANDIDATES' VIEWS ABOUT BURNOUT IN PREVOCATIONAL PERIOD

ABSTRACT

The resulting loss of efficiency due to burnout is among the negative cases in educational organizations. Expectations regarding to organization and the environment changes quickly leads to inadequate compliance and burnout for individuals. Crowded environments, limited facilities, administrative pressures, low motivation of managers, adverse working conditions, familial and personal reasons leads to burnout among employees. Reducing teacher candidates' burnout depend on to increased their personal success, and provided social support and encouraged continuous learning by school managers. The purpose of this research, is to determine the prevocational burnout levels of teacher candidates. In research, scanning model was used. The study group, consists of the last class students of Faculty of Education of the Usak University who are reading on spring semester of 2011-2012 academic year. In research, burnout scale developed by Çam, Tümkaya and Cavuşoğlu was used. The scale was consists of 10 items, with a single-factor and 5 point likert type. Scale was conducted confirmatory factor analysis In this study. For research was not taken to sample. In the study group, 176 scale returned back from 373 teacher candidates. Teacher candidates in general, "rarely" to experience the level of burnout. The burnout levels of teacher candidates, were no significant differences in terms of gender and familial status variable.

Key Words: Teacher candidate, prevocational period, burnout.

1. GİRİŞ

Tükenmişlik ve buna bağlı nedenlerden dolayı ortaya çıkan verimlilik kaybı eğitim örgütleri olmak üzere birçok sosyal örgütte sıklıkla görülebilen olumsuz durumlar arasında yer almaktadır. Örgüte ve çevreye ilişkin beklentilerin çok hızlı değişmesi, bireylerin bu hıza ayak uyduramaması tükenmişliği artırmaktadır. Kalabalık ortamlar, sınırlı imkanlar, yönetsel baskılar, yöneticilerin düşük motivasyonu, olumsuz çalışma koşulları, ailesel ve kişisel nedenler işgörenlerde tükenmişliğin belirgin nedenleri arasında yer almaktadır (Özipek, 2006:11). Bu olumsuzlukların sıklıkla görülebildiği örgütlerin başında insan ilişkilerinin ağırlıklı olduğu okul örgütleri yer almaktadır. Okulda öğretmenlerin veya yöneticilerin karşı karşıya kaldıkları tükenmişlik; duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarısızlık olmak üzere üç boyutta isimlendirilmektedir (Gmelch ve Gates, 1998: 159). Duygusal tükenme, insanlarla yüz yüze etkileşimin yoğun olduğu örgütlerde (okul, hastane, banka vb) işgörenler arasında görülür. Duygusal tükenme, tükenmişliğin göstergelerindendir. Duygusal tükenme mevcut olumsuz duruma karşı bireyin gösterdiği bir dirençtir. Bu tür bireyler duygusal motivasyon açısından tamamen kendilerini tükenmiş hissederler (Dursun,2000:14). Duyarsızlaşma; bireyin çalışma ortamına veya işarkadaşlarına karşı nesne gibi davranmasıdır. Birey etkileşimde bulunduğu kişilere ve çalışma ortamına karşı uzak, umursamaz ve alaycı davranır. Küçültücü bir dil kullanma, insanları ötekileştirme, katı kurallara göre iş yapma ve başkalarından sürekli kötülük geleceğini düşünme duyarsızlaşmanın diğer belirtileri arasındadır (Cordes ve Dougherty,2003:10). Kişisel başarısızlık; kişinin kendini olumsuz değerlendirmesi ve kendini yetersiz olarak görmesidir (Maslach ve

Leiter,1996:54). Mesleğinde gerilediğini düşünen bu tür kişiler kendini suçlu hissederler ve harcadıkları çabanın işe yaramayacağına inanırlar (Cordes ve Dougherty,2003:11).

Bu bağlamda öğretmenlerde ve meslek öncesi süreçte yer alan öğretmen adaylarında tükenmişliğin azaltılması onların kişisel başarılarının artırılmasına, yöneticilerin sosyal destek sağlamasına, sürekli öğrenmeyi teşvik etmesine ve takım çalışmasını özendirmesine (Arıcan, 2009: 43) bağlıdır. Tükenmişlik bir süreci kapsadığından öğretmenlerde tükenmişliğin nedenleri sadece mesleğe başladıktan sonraki karşılaşılan faktörlere dayandırılması sorunu bütün halinde görmeye engel teşkil eder. Bu nedenle öğretmen adaylarının meslek öncesi dönemdeki tükenmişlik düzeylerinin de tespit edilip değerlendirilmesi gerekir. Ülkemizde alanyazında yer alan bilimsel araştırmalarda daha çok öğretmenlerin mesleğe başladıktan sonraki sürece ilişkin tükenmişlik düzeyleri incelenmiştir. Meslek öncesi süreçteki tükenmişlik düzeylerinin saptanıp mesleğe başladıktan sonraki tükenmişlik düzeyi ile karşılaştırılması tükenmişliğe karşı daha etkili olabilecek önlemlerin alınmasını kolaylaştırabilir.

Bu nedenle bu araştırmanın amacı meslek öncesi süreçte yer alan öğretmen adaylarının tükenmişlik düzeylerini belirlemek, dolaylı olarak ta mesleki tükenmişliğe ilişkin bulgular ile karşılaştırma yapılabilmesine katkı sağlamaya yönelik meslek öncesi tükenmişliğe ilişkin görüşleri ortaya koymaktır.

2. YÖNTEM

Araştırma betimsel tarama temelli bir araştırmadır. Araştırmada elde edilen bulgular alanyazında kullanılan tükenmişlik ölçeği kullanılarak elde edilmiştir.

2 .1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2011-2012 akademik yılı bahar döneminde Uşak Üniversitesi Eğitim Fakültesi dördüncü sınıfına devam eden 373 öğretmen adayından oluşmaktadır. Örneklem hacminin belirlenmesinde p değişken (ölçeklerde yer alan madde) sayısı olmak üzere p(p+1)/2 formülü ile örneklem hacmi belirlenebilir (Bayram, 2010). Bu bağlamda araştırma kapsamında kullanılan ölçeğin madde sayısı 10'dur. Dolayısıyla örneklem hacminin 10(10+1)/2=55 ve üzerinde olması gerekir. Geriye dönen ölçek sayısı 176 kişiden oluştuğu için bu sayı araştırmanın amacı ve istatistiksel çözümleme için uygundur. Çalışma grubunun demografik özellikleri Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmen Adaylarının Bölümlere Göre Dağılımı

	Bölüm	**F**	**Cinsiyet**	**F**
	Sınıf Öğretmenliği	40	Erkek	81
	Matematik Öğretmenliği	32	Kız	95
	Türkçe Öğretmenliği	48		
	Fen Bilgisi Öğretmenliği	23		
	Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	33		
TOPLAM		176		176

Araştırma grubu içerisinde yer alan tüm alanları temsil eden 176 öğretmen adayı Tablo 1'de görüldüğü gibi beş farklı anabilim dalında öğrenim görmektedir**.**

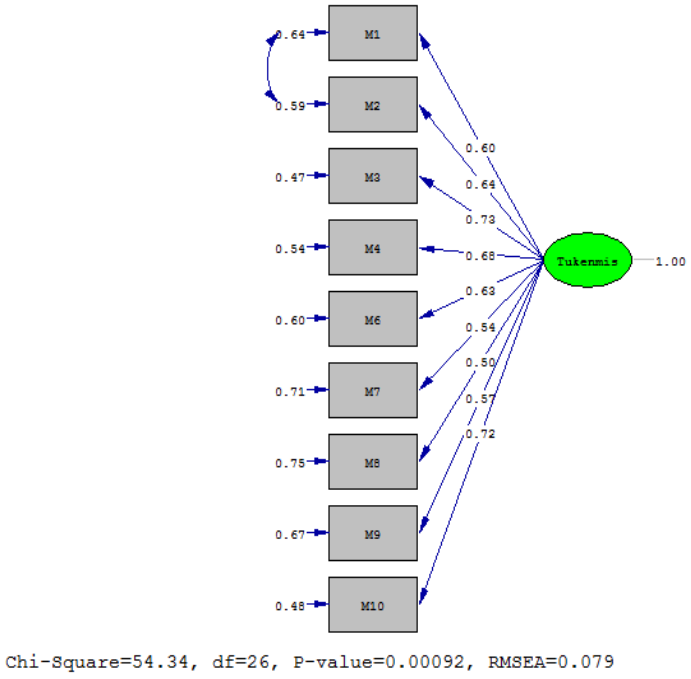
2.2. Veri Toplama Aracı

AraÇtırmada kullanılan tükenmiÇlik ölçeği Tümkaya, Çam ve ÇavuÇoğlu (2009:395) tarafından geliÇtirilmiÇtir. Ölçeğin KMO değeri .91 saptanmıÇtır. Ölçek 10 maddeden oluÇan tek faktörlü 5'li likert tipi bir ölçektir (Tablo 2).

Tablo 2: TükenmiÇlik Ölçeği

Meslek öncesinde	**Hiçbir Zaman**	**Nadiren**	**Ara Sıra**	**Genellikle**	**Her Zaman**
Kendimi yorgun (bitkin) hissediyorum.	1	2	3	4	5
Hayal kırıklığına uğramıÇ hissediyorum.	1	2	3	4	5
Gelecekten umutsuzum.	1	2	3	4	5
Kendimi kapana kısılmıÇ gibi hissediyorum.	1	2	3	4	5
Çaresiz hissediyorum.	1	2	3	4	5
Üzüntülü/kederli hissediyorum.	1	2	3	4	5
Bedensel olarak hastalıklı (güçsüz) hissediyorum.	1	2	3	4	5
Uyumada zorluk çekiyorum.	1	2	3	4	5
Kendimi baÇarısız hissediyorum.	1	2	3	4	5
Hayata karÇı bıkkınlık hissediyorum.	1	2	3	4	5

Bu araÇtırmada ölçeğe doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıÇ ve sonuçlar Çekil 1'de gösterilmiÇtir.



Şekil 1: Tükenmişlik Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonucu

Yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ölçekten sadece bir madde (5.madde) çıkarılmış kalan 9 maddenin ilk uygulama sonucunda olduğu gibi tek faktör altında yer aldığı görülmüştür. Ölçeğin uyum değerleri tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 3: Doğrulayıcı Faktör Analizine İlişkin Uyum İyiliği Değerleri

Uyum Kriterleri	Uyum Değerleri
GFI	0.94
CFI	0.94
RMSEA	0.79
SRMR	0.066
RMR	0.052

Ölçeğin bu araştırmada 9 madde üzerinden uyum değerlerine bakıldığında; standardize edilmiş doğrulayıcı katsayısı (RMSEA >0.80) kabul edilebilir düzeyde, GFI > .90 (model tarafından açıklanan varyans ve kovaryansın miktarını gösteren uyum iyiliği indeksi) ve CFI > .90 (karşılaştırmalı uyum indeksi) uyum indekslerinin ise iyi düzeyde olduğu (Bayram, 2010:27; Joreskog, Sorbom, 1993; Kline, 2005; Schermelleh-Engel , Moosbrugger, 2003; şimşek, 2007:112) söylenebilir.

3. BULGULAR

Araştırmanın bu kısmında ölçek sorularının analizinde öğretmen adaylarının görüşlerine göre genel tükenmişlik düzeyini gösteren aritmetik ortalama ile cinsiyet ve aile birlikte oturma durumu değişkenlerine göre t testi sonuçlarına ait bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Genel Tükenmişlik Düzeyine İlişkin Görüşleri

Genel Ortalama	$\overline{X}$	SS
Öğretmen adaylarının genel tükenmişlik düzeyi	2,20	,778

Öğretmen adaylarının tükenmişlik ölçeğine verdikleri cevapların genel aritmetik ortalamasına bakıldığında $\overline{X}$ = 2.20 (nadiren) düzeyinde olduğu görülmüştür. Öğretmen adayları meslek öncesi dönemde nadiren düzeyinde kendilerini tükenmiş olarak görmektedirler.

Tablo 5: Cinsiyet Değişkeni Açısından Öğretmen Adaylarının Tükenmişlik Düzeylerine İlişkin t Testi Sonuçları

Cinsiyet	$\overline{X}$	SS	T	p
Erkek	2.08	.705	-1.65	.100
Kız	2.27	.828	-1.67	.096

Öğretmen adaylarının tükenmişlik ölçeğine vermişoldukları cevapların ortalamasına göre cinsiyete ilişkin t testi sonuçlarına bakıldığında erkek ve kızların görüşleri arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür. Ancak kız öğrenciler erkeklere göre kendilerini biraz daha fazla tükenmiş olarak kabul etmektedirler. Bu durum alanyazında yer alan kadınların tükenmişlik düzeylerinin erkeklere göre daha fazla olduğu tespitlerini doğrulamaktadır (Aksoy , Urfalı, 2007:121; Çimen, 2007:87).

Tablo 6: Aile ile Birlikte Oturum Açısından Öğretmen Adaylarının Tükenmişlik Düzeyine İlişkin t Testi Sonuçları

Cinsiyet	$\overline{X}$	SS	T	P
Ailemle birlikte oturuyorum	2.23	.802	.578	.564
Ailemden uzakta oturuyorum	2.16	.766	.571	.569

Öğretmen adaylarının tükenmişlik ölçeğine vermişoldukları cevaplara göre mevcut ailevi duruma ilişkin t testi sonuçlarına bakıldığında erkek ve kızların görüşleri arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür. Bu durum aile ile birlikte oturma(ma)nın öğretmen adaylarının tükenmişlik düzeyleri üzerinde belirleyici bir etkisinin olmadığını göstermektedir.

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırmada öğretmen adayların tükenmişlik ölçeğine verdikleri cevapların sonucuna göre genel tükenmişlik düzeylerinin $\overline{X}$ = 2.20 (nadiren) düzeyinde olduğu görülmüştür. Meslek

öncesi dönemde öğretmen adayları azda olsa kendilerini tükenmiş olarak görmektedirler. Bu bulguyu destekler nitelikte Fives, Hamman ve Olivarez (2007:930) 49 öğretmen adayı üzerinde yaptıkları araştırmada öğretmen adaylarının azda olsa tükenmişlik hissi içerisinde olduğunu saptamışlardır. Fimian ve Blanton (1987:160) 413 öğretmen adayı üzerinde yaptığı araştırmada özellikle deneyim eksikliğine bağlı olarak öğretmen adaylarının tükenmişlik ve stres yaşadıklarını saptamıştır.

Araştırmada saptanan diğer bir bulgu cinsiyet değişkeni açısından öğretmen adaylarının tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığı ve kız öğretmen adaylarının tükenmişlik düzeylerinin bir miktar daha fazla olduğudur. Bu bulguyu destekler yönde; Ören ve Türkoğlu (2006) 268 öğretmen adayı üzerinde yaptıkları çalışmada kız öğretmen adaylarının duygusal tükenmişlik düzeylerinin daha fazla olduğunu saptamışlardır. Alanyazında yapılan diğer bazı araştırma sonuçları ile karşılaştırıldığında: Öğretmenlerin tükenmişlik düzeyleri arasında cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık olmadığı (Özipek-Karabıyık, 2006:93; Çavuşoğlu, 2005:78), kadın öğretmenlerin erkek öğretmenlere göre daha fazla tükenmişlik yaşadıkları (Aksoy ve Urfalı, 2007:121; Çimen, 2007:87) saptanmıştır.

Araştırmada sosyal bir özellik olarak öğretmen adaylarının aileleri ile birlikte oturup oturmama değişkenine göre tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olmadığı saptanmıştır. Bu paralelde Ören ve Türkoğlu (2006) 268 öğretmen adayı üzerinde yaptıkları çalışmada sosyal değişkenler açısından tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığını saptamışlardır. Bu durumda tükenmişliğin, sosyal (çevresel) faktörlerden çok duygusal, algısal ve kişilik özelliklerinden etkilendiği söylenebilir. Öğretmen adaylarının düşükdüzeyde de olsa meslek öncesi süreçte kendilerini tükenmiş olarak görmeleri değerlendirilmesi gereken bir sonuçtur. Öğretmen adaylarının beklenti ve ilgi alanlarının bilinmesi özellikle okul yöneticileri açısından göreve yeni başlayan öğretmenlere oryantasyon sağlamaya ilişkin yol haritası oluşturmada ışık tutabilir.

5. KAYNAKÇA

AKSOY-URFALI, Şeyda (2007). **Eskişehir İli Özel Eğitim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin Değerlendirilmesi,** Osman Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.

ARICAN, Tamer (2009). **Öğretmenlerde Tükenmişlik ve Okul Yönetiminde Bürokrasi**, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

BAYRAM, Nuran, **Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları,** Ezgi Kitabevi, Bursa 2010.

CORDES, Ciynthia-DOUGHERTY, Thomas, "A Review and an Integration of Research on Job Burnout", **Acedemy of Management Review**, S. 18(2003), s.4-15.

ÇAVUŞOĞLU, İbrahim (2005). **Endüstri Meslek Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeyleri ile Bazı Kişisel Değişkenler Arasındaki İlişki,** Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu.

ÇİMEN, Sibel (2007). **İlköğretim Öğretmenlerinin Tükenmişlik Yaşantıları ve Yeterlik Algıları,** Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.

FIMIAN, Michael-BLANTON, Linda, "Stress bırout and role problems among teacher trainees and first year teachers, **Journal of Occupatşonal Behavior,** S. 8(1987), s. 157-165.

FIVES, H.- HAMMAN, Doug-OLIVAREZ, A., "Analyzing Efficacy, Burnout, and Support During the Student – Teaching Semester", **Teacher and Teaching Education**, S. 23(2007), s. 916-934.

GMELCH, Walter-GATES, Gordon, "The Impact of Personal, Professional and Organizational Characteristics on Administrator Burnout", **Journal Of Educational Administration,** S.36 (1998).

JORESKOG, Karl-SORBOM, Dag, **LISREL 8: Structural Equation Modeling with the SIMPLIS Command Language,** Scientific International Software, Chicago 1993.

KLINE, Rex, **Principles and Practice of Structural Equation Modeling**, The Guılford Press, New York 2005.

MASLACH, Jackson-LEITER, Michael, **Maslach Burnout Inventory Manual**, Consulting Psychologist Press., Colifornia 1996.

ÖREN, Nihal-TÜRKOĞLU, Hayriye, "Öğretmen Adaylarında TükenmiĢlik", **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** S.16(2006).

ÖZÇEK-KARABIYIK, Aysun (2006). **Ortaöğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerde Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri ve Nedenleri,** Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YayınlanmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Edirne.

SCHERMELLEH-ENGEL, Karin-MOOSBRUGGER, Helfried, "Evaluating the fit of Structural Equation Models: tests of significance and descriptive goodness-of-fit measures", **Methods of Psychological Research Online,** S: 8(2003), s.23-74.

SONAY, Dursun, (2000). **Öğretmenlerde Tükenmişlik İle Yükleme Biçimi, Cinsiyet, Eğitim Düzeyi ve Hizmet Süresi Değişkenleri Arasındaki Yordayıcı İlişkilerin İncelenmesi**, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YayımlanmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Trabzon.

ġÜMġEK, Ömer Faruk, **Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları,** Ekinoks Yay., Ankara 2007.

TÜMKAYA, Songül-ÇAM, Sabahattin-ÇAVUġOĞLU, Öknur, "TükenmiĢlik Ölçeği Kısa Versiyonu'nun Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik ÇalıĢması", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** S.18 (2009), s. 387-398.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 759-780, ANKARA-TURKEY

ESKİ KİMYADA KİBRÎT-İ AHMER TERİMİNİN KLASİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMALARI

Mehmet Korkut ÇEÇEN[*]

ÖZET

Madenlerin oluşumu eski kimyanın önemli konularındandır. Madenler yer altında binlerce yıl bekleyerek meydana gelir. Eski kimyacı, çeşitli kimyasal işlemlerle bu uzun süreyi kısaltarak madenlerin oluşumunu hızlandırmayı amaç edinmiştir. Buna ilave olarak eski kimyacılar maddelerin birbirine dönüşebileceğine inanıyorlardı; özellikle sıradan madenleri en değerli maden kabul edilen altına dönüştürmeye çalışıyorlardı. Bu dönüşüm düşüncesinin temelinde bazı kuramlar yer almaktaydı. Dört unsur kuramı, kükürt-cıva kuramı ve iksir kuramına göre bir maddenin başka bir maddeye dönüşebilmesi mümkün idi. Bu dönüştürme işleminde kullanılan maddelerden biri olan kibrît-i ahmer, kadim kültürlerden bu yana altına dönüştürme gücü olduğuna inanılan, nadir ve çok değerli bir iksir olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte gerek bir iksir olarak kabul edilen kibrît-i ahmer ve gerek kimyaya ilişkin bazı kavramlar maddi değer ve anlamlarının dışında zamanla mecazi, sembolik ve mistik anlamlar da kazanmıştır.

Tasavvufta kimya, olgunlaşmayı ve mükemmelleşmeyi ifade eder. Tasavvufun kimya dilini kullanmasından dolayı, zaman içerisinde mutluluğu elde etmek anlamına gelen "kimyâ-yı saâdet" gibi yeni kavramlar da oluşmuştur. Kibrît-i ahmer sözü ise kıymetli ve nadir bulunan varlıkları ifade etmede kullanılır. Dönüştürme ve mükemmel kılma gücü de olan kibrît-i ahmer, kazandığı tasavvufi anlamlarla klasik Türk şiirinde işlenmiştir.

Bu çalışmada eski kimya ve kibrît-i ahmer hakkında kısaca bilgiler verilmiş, divanlarda geçen kibrît-i ahmer ile ilgili beyitler değerlendirilerek söz konusu terimin klasik Türk şiirindeki kullanımlarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: kibrît-i ahmer, iksir, kimya, altın, klasik Türk şiiri

[*] Yrd. Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi Sabire Yazıcı Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mkorkutc@gmail.com

REFLECTIONS OF THE TERM KİBRİT-İ AHMAR FROM FIELD OF ALCHEMY ONTO CLASSICAL TURKISH POETRY

ABSTRACT

The formation of metals is an important subject of alchemy. Metals take thousands years to form. Alchemists aim to accelarate the time naturally required for this formation. In addition, alchemists believed in the fact that materials could be transformed; their special efforts were devoted to transform base metals into gold which is considered to be the most precious metal. On the basis of this transformation thought, there were certain underlying theories. According to the four elements theory, sulfur-mercury theory and elixir theory, transformation of a metal kind to another was possible. Kibrit-i ahmar is one of the materials that was used in this transformation and since ancient civilisations it has been believed to be an invaluable and very rare elixir. Through time, kibrit-i ahmar which was regarded as elixir and some concepts in alchemy have gained figurative, symbolic and mystical meanings that do not stem from their actual value and meaning.

In Sufism, alchemy represents reaching maturity and perfection. Due to the fact that Sufism uses the language of alchemy, a concept has evolved in Sufism to refer to state of reaching hapiness: "alchemy of hapiness". The term of kibrît-i ahmar symbolises rare and valuable beings. As an object of transformation and perfection, kibrît-i ahmar has been adopted in classical Turkish poetry with its mystical meanings.

In this piece of work, brief information on alchemy and kibrit-i ahmar has been presented. The beyits in divans which have contained the term kibrit-i ahmar have been evaluated and via this evaluation use of the term kibrit-i ahmar in classical Turkish poetry have been highlighted.

Key Words: kibrit-i ahmar, elixir, alchemy, gold, classical Turkish poetry

Giriş

Eski kimya[1] ya da Arap dilindeki karşılığıyla el-kîmiyâ, madeni cevherlerin hassalarını değiştirmenin yolunu gösteren ilim (Tarlan 1934, 6) veya madenleri birbirine tahvil etmekte kullanılan cevher/iksir anlamında kullanılır (Wiedemann 1977a, 374). Bir rivayete göre kimya Grekçede eritmek anlamına gelen "khymeia"dan türemiştir ve altın, gümüş eritme sanatını ifade

[1] "Eski kimya" sözü, bazı kaynaklarda simya sözcüğü ile karşılanmaktadır. Simya her ne kadar eski kimya yerine kullanılsa da bazı metinlerde simyanın büyü ile ilişkili olduğu ve kimyadan tamamen farklı olduğu anlatılmaktadır (Levend 1984, 195). Ayrıca simya sözcüğü, Batı dillerinden alchemy, alchemie vb.nin karşılığıdır ki bunların aslı Arapça "el-kîmiyâ"dır. Dolayısıyla benzer şekilde Türkçeye geçen "kimya" sözcüğünü kullanmak bize göre daha makuldür. Ayrıca A. Avni Konuk, tercümesini ve şerhini yaptığı *Tedbîrât-ı İlâhiyye*"de eski dönem kimyası ile modern kimyayı ayırt etmek için "kimya-yı atîk", "kimya-yı cedîd" sözlerini kullanır ve bu konuda ayrıntılı bilgiler verir (Konuk 2004, 393-399); *İslam Ansiklopedisi*"nde "Al-Kîmiyâ" maddesi, "Eski Kimya" olarak tercüme edilmiştir (Wiedemann 1977, 374-384). Bu nedenlerle çalışmamızda, simya yerine "eski kimya" sözünü tercih ettik ve çalışmada geçen kimya sözcüğü ile de eski kimyayı kastettik.

eder (Dölen 2002, 27). Kimya kelimesinin İbraniceden Arapçaya geçtiği de söylenir; buna göre kimya, Allah'tan bir alamet anlamına gelmektedir. Musa peygamberin kendi mucizesi olan bu ilmi Kârûn'a öğrettiği rivayet edilir (Tarlan 1934, 6). Kimya'ya, "ilm-i iksîr" ve altın elde etme sanatı anlamına gelen "san„at-ı zeheb ameli" de denilmiştir (Mütercim Âsım 2009, 447). Varlığı eski çağlara kadar uzanan eski kimya, Mısır ve Harran'da geliştirilmiş ve XII. yüzyılda Arapça metinlerin Latinceye çevrilmesi sonucu Batı'ya geçmiştir (Eliade 2009b, 169, 283).

Eski kimyada, tabiatta bulunan cisimleri uygun tarzda birbirine karıştırarak ya da onları bir iksirin etkisine tabi tutarak kıymetli madenler ve taşlar elde etmeye çalışılırdı (Wiedemann 1977a, 374). Bu uğraşının temeli "yeryüzü ana tasavvuru"na dayanır. Buna göre yer altı rahminde öylece bırakılırsa metaller altın olacaktır; ama bu yüzlerce, binlerce yıl sürebilecektir. Kimyacı büyüme işlemini hızlandırarak bütün "sıradan" metalleri "soylu" metal olan altına dönüştürmeyi hayal eder ve böylece doğaya yardım edeceğini düşünür (Eliade 2011, 54). Metalin büyüme sürecini hızlandıracağını düşünen kimyacı, zamanın yerine kendini koymak ve zamana hükmetmek ister (Eliade 2011, 195). Aslında zamanın yerine geçme düşüncesi, modern bireyin yeni bir şeyler üretme gayretinde de mevcuttur.

Eski kimyacılar altın elde etmekle ilgilendiler. Altın elde etme uğraşı en az on iki yüzyıldır bilinmektedir (Eliade 2009a, 343). Bir dönem, "her maden, maddenin en mükemmel hali olan altına dönüşebilir" sözü kimyanın temel fikri olmuştu (Eliade 2002a, 96). Buna göre, eski kimyanın, maddenin mükemmelleşmesini konu edindiği söylenebilir. Altın, az bulunan bir metal olması yönüyle bugün olduğu gibi eski çağ insanı için de değerli bir metaldi. İnsanların altın elde etmek için kimyayı kullanmaları, altına verdikleri değerden kaynaklanıyordu. Antik çağ kimyacılarına göre altın, insan bedenindeki tek ölümsüz parıltıyı simgeliyordu. O çağlarda yaşlılığa karşı önlem arayan her ilacın bileşiminde altın vardı. Kimyacılar devlet büyüklerine, ömrü uzatmak için altın tastan içki içmelerini öğütlüyorlardı (Tez 2000, 23). Eski Çin inancına göre altın, bedenleri çürümeye karşı koruyordu (Eliade 2009a, 42).

Eski kimyanın temel önermelerini Mısırlı ve Yunanlı bilginler belirlemişlerdir. Buna göre: 1. Tüm metaller gerçekte aynıdır ve birini diğerine dönüştürmek mümkündür. 2. Metallerin en safı altındır. 3. Yaygın metalleri saf metallere (altın ve gümüş) dönüştürebilecek bir madde (iksir) vardır (Tez 2000, 85). Bu önermeler çerçevesinde eski kimya için bazı kuramlar oluşturulmuştur. Bunlardan en önemlileri, dört unsur kuramı, maddelerin dönüşümü kuramı, kükürt-cıva kuramı ve iksir kuramıdır (Tez 2000, 104). Dört unsur kuramı, her şeyin hava, su, toprak ve ateşten meydana geldiği düşüncesine dayanır. Bu kurama göre, her unsur diğer üç unsurdan birine dönüşebilir ve dönüştüğü unsurun özelliğini alır. Kimyacılar, bu inanışı esas alarak metallerin de diğer metallere dönüşebileceğini düşünmüşlerdir. Eski kimyacılar için önemli bir düşünce de madenleri meydana getirdiğine inanılan kükürt-cıva kuramıdır; onlara göre cevherler ve madenler kükürt ve cıvadan oluşur (Wiedemann 1977b, 805). Bu varsayımsal iki maddeden kükürt, renk verir; cıva ise metalik özellik kazandırır. Dört unsur kuramı gibi kükürt-cıva kuramı da varsayımsal olup kimyevî anlamda gerçek kükürt ve cıva değildir (Tez 2000, 104). Kükürt-cıva kuramına göre metallerin oluşumu üç aşamalıdır: Madde, dört unsur kuramına tabi tutularak birinci basamaktan çıkar, sonra kükürt-cıva aşamasına gelir ve üçüncü adımda ise metaller oluşur (Tez 2000, 105).

Kükürt-cıva kuramına göre kâinatın maddesi buhar ile duhandır. Dağların içinde buhardan cıva, duhandan kibrît (kükürt) meydana gelir (Tarlan 1934, 6). Kükürt-cıva teorisi, her şeyin dört unsurdan oluştuğu düşüncesinin devamıdır. Buna göre, yer altında dört unsurun oluşturduğu kükürt ve cıva, farklı koşullar altında değişik oranlarda birleşerek çeşitli madenleri ve değerli taşları meydana getirir (Tarlan 1934, 6; Demir ve Kılıç 2003, 12). Kükürt ve cıva itidal halinde iken faaliyet cıvada ise gümüş, kükürtte ise altın hâsıl olur (Tarlan 1934, 6). Geleneksel

kültürlerde, mineraller ve madenler canlı organizmalar olarak görülüyordu (Eliade 2009a, 344). Bu çerçevede kükürt ve cıvanın birleşmesiyle metallerin ortaya çıktığı düşüncesi, kükürtün "eril", cıvanın ise "dişil" olduğu gibi sembolik bir söylemi beraberinde getirir. Kökeni Mezopotamya uygarlığına kadar uzanan (Eliade 2002a, 95) bu söylem başka uygarlıklara da geçer. Zira XIII. yüzyılın Avrupalı bilgini ve din adamı Albertus Magnus'a atfedilen bir eserden "Gerçekten kükürt sanki metallerin babası, cıva ise anasıdır" şeklinde bir söz nakledilir (Crosland 2000, 15). Tarih içinde, bazı kimya bilginleri kükürt-cıva teorisi ile altın elde etme düşüncesini kabul etmediklerini beyan etmişlerdir. Ancak kükürt-cıva teorisinin varsayımsal olduğunu bilmek gerekir. Nitekim İbn Sina madenlerin birbirine dönüşümünü reddetmekle birlikte kükürt-cıva teorisini *Risâle fi'l-iksîr* adlı eserinde kullanmıştır (Dölen 2002, 26).

İksir kuramına göre ise, dönüştürme yeteneğine sahip olan madde ile soy olmayan metaller, altın ya da gümüşe dönüştürülebilecektir. Bir katalizör olarak değerlendirebileceğimiz bu madde iksir, filozof taşı, ilaç, maya adlarıyla da anılıyordu (Tez 2000, 105). Eski kimyada iksir; altına, gümüşe dönüştürme, soylaştırma ve yetkinleştirme gücüne sahip çözelti anlamındaydı. Kimyacıların en büyük hedeflerinden biri de bu iksiri elde etmekti (Tez 2000, 85).

Bu geleneksel kuramlar ve bu bağlamda yapılan çalışmalar modern kimyanın doğmasına zemin hazırlamıştır.

Eski Kimyanın Mistik Yönü

Eski kimyanın mistik ve insanın iç dünyasına dönük tarafları vardır. Bu bağlamda, maddelerin dönüşümü için, kimyacının manevi işlemlerinin gerektiği gibi bir anlayış mevcuttur. Böylece kimyacı manevi açıdan yetkinleşecek ve ruhu yetkinliğin simgesi olan altına dönüşecektir (Dölen 2002, 27). Kimyacı, madeni altına dönüştürerek mükemmelleştirmeyi denerken aslında kendisini mükemmel kılmaya çalışır (Eliade 2002a, 98). Diğer bir ifadeyle mükemmelleşme sadece kimyasal açıdan değil, aynı zamanda ahlaki ve psikolojik açılardan olmalıdır[2]. Burada amaç altın elde etmeyle uğraşmaktan ziyade kişinin olgunlaşmasıdır; bu yönüyle altın elde etme işlemi sembolik bir mahiyet kazanır (Eliade 2002a, 99-100). Buna göre kimyevi dönüşüm, maddenin mükemmelleştirilmesine ve kimyacının da olgunlaşmasına denk düşmektedir (Eliade 2009a, 344). Aslında metalin altına dönüştürülmesi, insanın olgunlaşması düşüncesinden daha geç ortaya çıkmıştır (Eliade 2002a, 98). Eski çağlardaki mistik düşünceye göre, kişinin olgunlaşması ve mükemmelleşmesi esastı. Eski demircilerin ve kimyacıların amaçları da söz konusu mükemmelliğe kavuşmaktı. Onlar, iç dünyalarında ve ruhlarında görmek istedikleri manevi olgunluğu madde düzlemine de yansıttılar ve metallerin en mükemmel hali olan altın elde etmeyi gaye edindiler. Kimyacıların amaçları altın elde ederek zengin olmak değildi; sıradan metalleri altına dönüştürmek onlar için bir semboldü. Doğu ve Batı'ya ait eski kimyayla ilgili eserlerde dini ve mistik söylemin bulunması, insanın mükemmelleşmesi ve özgürleşmesinden bahsedilmesi bu sembolik dilin varlığını gösterir. Kimyasal olgunlaşma sürecinin somut tarafları da vardı; ama arka planda sembolik söylem yerini koruyordu (Eliade 2002a, 99). Eski dönemlerde Çin'de, altın elde etme uğraşısıyla zengin olmak amaçlanmıyordu. Nitekim eski dönemlere ait kimya metinlerindeki dini ve mistik hava zenginleşmek arzusuyla pek uyuşmaz (Eliade 2011, 161). Altına dönüşümden maksat, günahlardan kurtulma ve ölümsüzlüğe kavuşma idi (Eliade 2002b, 14). X. yüzyılın Taocu düşüncesine göre kimyacı, altın elde etmeyi reddeder ve dikkatini kimyanın ruhsal olasılıkları üzerine yöneltir. Buna göre söz konusu ilimle uğraşan kimse bedenini ve tinsel yaşamını saf olmayan adi bir maden olarak görerek bunları altına dönüştürmeye uğraşır. Yani, saf, özerk bir ruha ve ölüm tanımayan bir yaşama sahip olmaya çalışır (Eliade 2002b, 35).

[2] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* adlı eserinde kimya ile psikoloji arasındaki ilişkiyi açıklar (Crosland 2000, 3-4).

Madde düzleminde altın elde edilmesi için geçilen aşamaların ruh düzlemindeki karşılıkları özgürlük, aydınlanma ve ölümsüzlük getiren erginleyici sınavlardır (Eliade 2009a, 345). Altın ölümsüzlüğün simgesidir. Çürümez doğası ve önemli fiziksel özelliklerinden dolayı altın, maddenin güneşidir. Bir anlamda altın, güneşin gölgesi, güneşde Tanrı'nın gölgesidir (Tez 2000, 61). Modern kimyada, sözü edilen mistik boyut ve insanın ruhen dönüşüm sürecine katılması ihmal edilerek unutulmuş vegeriye laboratuvar ortamındaki çalışmalar kalmıştır.

Eski Kimyanın Tasavvufi Yönü

Eski kimya, tasavvufi düşüncede çeşitli anlamlarla karşımıza çıkar. Eski kimya simgeciliği tasavvufi simgeciliğe o kadar yakındı ki Câbir ibn Hayyan, Zünnûn-ı Mısrî gibi en eski sufiler tasavvufi ifadelerinde kimya terimlerini kullanıyorlardı (Eliade 2002a, 101). Kimya, ârîflerin ıstılahlarında kâmil insan olmak anlamına gelir (Seccâdî 2007, 283); kanaatkâr olmak anlamı taşır ve kanaati temsil eder (Kâşânî 2004, 469). Hikmetin, olgunluğun ve kanaatin ifadesi olan kimyanın idrak edilmesi hakkında Mevlana Celaleddin-i Rumî şunları söyler: "Kimyagerliği, Peygamber'den öğren de Tanrı sana ne verirse razı ol ona" (Mevlana 1992, 372). Veli ve mürşid nazarına, aşk ve alakaya da kimya denilir (Mütercim Âsım 2009, 447). Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre simya, göz bağcılıkla, olmayan şeyleri göstermektir. Asıl kimya, gönülleri, ayarı tam altın haline getiren erenlerin nazarıdır, onların tasarrufudur (Gölpınarlı 1974, 98). *Gülzâr-ı Manevî*'nin bir beytinde erenlerin bu hali anlatılır:

Taş u toprağa ger kılsa nazar ol
Kılur bir demde iksîr ü güher ol

(İbrahim Tennurî 2005, 5)

Yine tasavvufi boyutta kimya, hikmeti ve kâmil insan olmayı ifade etmektedir. Kâtip Çelebi'ye göre kimya, bir şeyi elde etmek için kullanılan usul manasına da gelir. Buna göre örneğin "kimyâu's-sa,âde" sözünün anlamı "mutluluğu kazanma vasıtası"dır (Wiedemann 1977a, 374). Sufi literatüründe geçen "kimyâ-yı saâdet (mutluluk kimyası)" sözüyle, nefsin kötü niteliklerinden arındırılarak ona değerli ve üstün özellikler kazandırılması kastedilmiş ve bu sürecin gerçek kimya olduğu belirtilmiştir (Kâşânî 2004, 469-470). Bu bağlamda Gazalî'nin, eserine *Kimyâ-yı Saâdet* (orijinali: kimyâu's-sa,âde) adını verdiğini hatırlamakta yarar vardır.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin "Kimyâ-yı Saâdetin Bilinmesi" bölümünde kimya ile ilgili düşüncelerini belirtir. Endülüslü meşhur sufiye göre kimya ilmi, iksiri bilmektir. O, kimyayı "yaratılış" bağlamında ele alır. Buna göre kimyanın iki özelliği vardır: Bir varlığı kusursuz bir şekilde meydana getirmek ve kusurları olan varlığın itidale ulaşması için hastalıklardan arındırmak. İbn Arabî, Allah'ın, insanı saf ve günahsız yarattığını hatırlatarak bu temiz fıtrat üzerine yaratılmayı saf altına benzetir. İnsanın saf ve temiz yaratılışından uzaklaşarak günahkâr olması ise saf olmayan diğer madenlere benzetilir (İbn Arabî 2008, 34-35). Bu düşünceye göre insan, temiz yaratılışının sembolü olan saf altına ulaşmalıdır. Ayrıca, İbn Arabî, kimyâ-yı saâdet sözünü, kişinin manevi miraç vasıtasıyla nefis mertebelerini aşması şeklinde açıklar (Afîfî 2009, 126-127).

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer alan bir manzumesinde iksir hakkında şunları söyler:

İksirler bir delildir ki gösterir
Varlıktaki başkalaşma ve değişimi

İnayet iksiri üzerine atıldığında
Belli bir ölçüye göre, bir düşman

Ansızın düşmanlığından sıyrılır
Hüküm ve kadere göre dost haline gelir

(İbn Arabî 2008, 33)

Yer altında metalin oluşumunun uzun zaman alacağı düşüncesinden hareketle, süreci laboratuvar ortamında hızlandırmak isteyen kimyacı ile veli arasında benzerlik vardır. Tasavvufi düşünceye göre insan olgunlaşmak için bu dünyaya gelmiştir; ancak bu olgunlaşmayı tek başına belli bir seviyeye kadar getirebilir. Kâmil mürşidin yardımı ve rehberliğiyle olgunlaşma süreci daha da kısalacaktır.

Görüldüğü üzere kimya, sembolik bir dil oluşturmuş, böylece maddi ve manevi bilimleri ifade etmede kimya dilinin kullanıldığı olmuştur. Bir görüşe göre, bunun nedeni yaratılışın kimyasal bir süreç olarak açıklanmasıydı. Böylece göksel ve yersel görüngüler de kimyasal terimlerle yorumlanabilirdi (Eliade 2009b, 285). Bir görüşe göre insan, bütün eski kimya kitaplarının merkezi konusudur ve yazarlar çok yaygın bir şekilde insandan bir metal ya da mineral olarak söz ederler (Crosland 2000, 12). Ayrıca, kâmil insanların bir madenden zuhur ettikleri ya da bir madene tekabül ettikleri düşüncesi (Tarlan 1934, 7) kimya ile insan arasındaki temel münasebeti gösterir. En eski çağlardan beri kullanıldığını bildiğimiz kimya dili, İslam tasavvufuna göre, olgun/ideal insan olma prensiplerinin açıklanmasında kullanılır. Aralarında Hallac, İbn Arabî ve İbn Sina'nın da yer aldığı birçok mutasavvıf ve düşünür, kimyayı gerçek bir manevi olgunlaşma tekniği olarak sunmuşlardır (Eliade 2009b, 170). Bu düşüncenin benzeri Batı'da da görülür. Rönesans çağı kimyacılarının amaçlarını gözeten, özellikle doğanın kurtarılması düşüncesini takip ederek geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius ve Newton gibi bilginler, kimyayı, yeni bir bilgi yöntemi aracılığıyla insanın mükemmelleştirilmesinin modeli olarak görüyorlardı (Eliade 2009b, 288).

Kibrît-i Ahmer Terimi

Çalışmanın konusu olan "kibrît-i ahmer" tamlamasının Türkçe karşılığı, "kırmızı kükürt"tür. Kükürtün sarı ve beyaz türleri de vardır. *Lügat-i Remzî*'de "iksir" (Remzî 1305, 184) anlamı verilen söz konusu terim, eski kimyaya göre madenleri altına dönüştürmeye yarayan madde/cevher anlamına gelir. "Kibrît"in bir anlamının da altın (Remzî 1305, 183) olduğunu hatırlatalım. *Kâmus-ı Türkî* yazarının "altın" anlamı verdiği kibrît-i ahmeri (Şemseddin Samî 1317, 1142), Muallim Nacî, "Eski kimyagerlere göre pek az bulunur bir iksir (Nacî 2006, 614)" şeklinde anlamlandırmıştır.

Efsanevi bir mahiyet taşıyan kibrît-i ahmer, rivayete göre güneyde, denize yakın bölgelerde nadiren bulunur. Bu sebepten eşi emsali bulunmayan bir insana "kibrît-i ahmer" derler (Wiedemann 1977b, 804). Kimyada kibrît-i ahmer, dönüşümü bizzat sağlayacak olan cevher anlamında kullanılır. Bu terim zamanla mistik bir boyut kazanarak olgunlaşmayı ve mükemmelleşmeyi ifade eden geniş bir anlam kazanmıştır. Bilgelerin düşüncesine göre altın, olabilecek en temiz kükürtten doğmuştur (Eliade 2011, 52). Kükürtün biçim ve renk verme özelliği vardır (Burckhard 1997, 150).

Rivayete göre Süleyman peygamberin yüzüğünün taşı kibrît-i ahmerden idi[3]. Bu yüzük önceden Âdem peygamberin elindeydi; kendisi dünyaya indirildiğinde, yüzüğü arştan bir rükne koydu. Süleyman peygamber zamanında, Cebrail, yüzüğü Allah'ın fermanıyla getirip Süleyman peygamberin parmağına taktı. Süleyman peygamber, üzerinde ism-i a'zam yazılı bu yüzük ile

[3] Rivayete göre yüzüğün üzerinde üç satır vardı: 1. Bismillâhirrahmânirrahîm, 2. Lâ ilâhe illa'llâh, 3. Muhammedün rasûla'llâh (Tarlan 1934, 80).

insanlara, cinlere, hayvanlara ve rüzgâra hükmediyordu (Tarlan 1934, 80-81). Bu rivayete göre kibrît-i ahmerin mevcudiyeti Âdem peygambere kadar gider.

Kibrît-i ahmer, tasavvufi düşüncede çeşitli anlamlarla yer edinmiştir: Sözü edilen terim, tasavvuf terminolojisinde sık sık velinin ulaştığı yüksek derecenin kemalini ifade etmede kullanılır (Addas 2004, 143). Başka bir görüşe göre kibrît-i ahmer, marifetullaha vukufiyet ve onun gerektirdiği gibi yaşamaktır; marifet, kibrît-i ahmer gibi ele zor geçen kıymetli bir nimettir. Allah dostları ve tasavvuf büyükleri de kibrît-i ahmer olarak görülür (Cebecioğlu 2005, 376). Terimin bir başka anlamı da ilahî hakikat, buna ağina olmak ve hakikati yaşamaktır (Uludağ 1991, 292).

Ulaşabildiğimiz bilgilere göre kibrît-i ahmer teriminin tasavvufi boyuttaki en eski kullanımına, XII-XIII. yüzyıl Irak, İran ve Endülüs'ün ilmî ve tasavvufi muhitlerinde rastlanılmaktadır.

XII. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan meşhur sufi Abdülkadir-i Geylanî, *Fütûhu'l-gayb*'da, güvenilir ve doğru sözlü olursan kibrît-i ahmer gibi az bulunan değerli bir insan haline gelirsin (Erginli 2006, 561) der. *el-Fethu'r-Rabbanî*'de ise şunları söyler: Dünyayı isteyen çoktur, ahireti isteyen ise azdır. Sadece Allah'ı ve O'nun rızasını isteyenlerin sayısı kibrît-i ahmer gibi çok azdır (Erginli 2006, 720).

XII. yüzyılda Endülüs'te doğup büyüyen ve daha sonra hikmet peşinde Batı'da ve Doğu'da birçok ülkeye seyahat edecek olan İbn Arabî tasavvuf tarihinin önemli ekollerinden biridir. İbn Arabî biyografisinden[4], XII-XIII. yüzyıllarda Endülüs, Fas ve Tunus'ta İslam tasavvufunun oldukça geliştiği anlaşılıyor. İbn Arabî, ilim ve hikmet yolundaki seyahatlerine 1193'te Fas'ın liman kenti Sebte'ye giderek başlar; burada üç büyük muhaddisin ders halkalarına katılır. İbn Arabî, bu muhaddislerden, aynı zamanda bir sufi olan İbnü's-Saig'i (ö.1203), kibrît-i ahmer seviyesine ulaşmış bir âlim olarak tanıtır (Addas 2004, 128). Endülüslü meşhur sufi kendi manevi miracını konu edindiği *Kitâbu'l-İsrâ*'da (yazılışı 593/1197-98), "Söyle bana, ey dost, seni nereye götürmemi istiyorsun? ... Resulün şehrine gitmeliyim, nurlu makamı ve kibrît-i ahmeri bulmaya." (Addas 2004, 13) ifadelerini kullanır. Buradaki kibrît-i ahmeri bulmak sözü, hakikati bulmak anlamındadır. Şeyh-i Ekber, *Tedbîrât-ı İlahiyye*'sinde ise, asi olanı itaatkâr yapan, yani maddenin özünü değiştirme yeteneği bulunan "hacer-i mükkerrem"i, vücudu aziz olan kibrît-i ahmere benzetir (Konuk 2004, 392). İbn Arabî, kibrît-i ahmer teriminin kullanımına özel bir ihtimam göstermiş ve eserlerinde bu terimi kullanmıştır. Hatta bu ihtimam yüzünden olacak ki kendisi kibrît-i ahmer lakabıyla anılır olmuştur (Konuk 2004, 392; Ziya Paşa 2012, 439). Nitekim Şa'ranî, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncelerini anlattığı kitabına *el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-ekber* ismini vermiştir (Şa'ranî 1998, 7)[5]. Böylece meşhurlaşan kibrît-i ahmer sözü, başka eserlere de isim olmuştur[6].

XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başında yaşamış olan İranlı meşhur şair ve mutasavvıf Feridüddin-i Attâr ise, tasavvufi görüşlerini beyan ettiği mesnevisi *Musîbetnâme*'de, velilerin

[4] Claude Addas'ın kaleme aldığı İbn Arabî biyografisi, temel kaynaklara dayanarak hazırlanmış oldukça başarılı bir çalışmadır (bk. Kaynaklar). Addas, daha önce yazılan biyografiler ile İbn Arabî hakkında bilgi veren başka kaynakları da tenkide tabi tutarak, yanlış bilinen bazı konuları düzeltmeye çalışmıştır.

[5] Eserde daha çok *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den bazı parçalar alınmış ve özetlenerek açıklanmıştır. Yazma eser ihtiva eden kütüphanelerde söz konusu eserin nüshalarına rastlıyoruz; özellikle Süleymaniye Kütüphanesi'nde eserin birçok nüshası vardır. Bu durum, İbn Arabî'nin fikirlerini ihtiva eden eserlere olan ilgiliyi gösteriyor. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir: Abdülvehhab Şârânî (2006). *Kibrît-i Ahmer, Fütûhât-ı Mekkiyeden Seçmeler*, (Tercüme: Sâbit Ünal ve Hasan Fehmi Kumanlıoğlu), İzmir: İlahiyat Fakültesi Yay.

[6] Kibrît-i Ahmer isimli eserlerden bazıları: *Kibrît-i Ahmer*, Süleymaniye Ktp. / Muğla Hoca Mustafa Efendi 66; *Şerhu Risâleti's-salâvât - el-Kibrîtü'l-ahmer*, Nuruosmaniye Ktp. 2888; Addas, Claude (2004). *İbn Arabi - Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev.: Atila Ataman), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

kibrît-i ahmer olduğunu dile getirir: "Pir kibrît-i ahmerdir, göğsü yeşil umman" (Schimmel 2004, 252). Attâr, şehit edilmeden bir yıl önce (617/1220-21) kaleme aldığı *Tezkiretü'l-evliyâ*'sının ön sözünde eserini kaleme alma sebeplerini anlatırken, gerçek velilerin ve onların sözlerinin perde arkasında kaldığını, bundan dolayı velilik iddiasında bulunan kişilerin ortaya çıktığını beyanla bu durumdan şikâyet eder. Bu sebeple gönül ehlinin ve onların sözlerinin, kibrît-i ahmer gibi aziz ve nadir bulunduğunu dile getirir (Attâr 2007, 48).

XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başında yaşamış olan Abdulkadir-i Geylanî, İbn Arabî ile Feridüddin-i Attâr'ın kibrît-i ahmer terimini kullanmaları, söz konusu terimin o dönemden önce de kullanıldığını gösterir.

XVII. yüzyılın tasavvufi eserlerinden *Tuhfetü's-sâlikîn ve Hediyyetü'l-mütereşşidîn*'de geçen "el-mü'minü ke'l-kibrîti'l-ahmer" (Aslan, 2005: 480) sözüne göre mümin kimse kibrît-i ahmer gibidir. XVIII. yüzyılın meşhur mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî, kimsenin sohbetine ve terbiyesine muhtaç olmamış, Hak'tan vasıtasız terbiye bulmuş üveysî meşrep velileri kibrît-i ahmer olarak görür (Bursevî 2006, 113). Erenlerin sohbeti de kibrit-i ahmer hükmündedir; *Risâle-i Bahâiyye*'de "Yolunu sapıtanları ancak kibrît-i ahmer olan ehl-i irşad sohbeti ıslah eder" (Uludağ 1991, 292) denilmektedir.

Açıkçı İbrahim Dede XIX. yüzyıl sonunda kaleme almaya başladığı hatıralarında, Mevlana'nın bir beytini[7] açıklarken gerçek velileri kibrît-i ahmere benzetir: Evliyayı görmek, onlardan marifeti öğrenmek kibrît-i ahmer ve iksîr-i a'zamdır. Fakat bunların mukallitleri çoktur; onları ancak sadık kimseler görebilir (Açıkçı İbrahim Dede 2006, 28). İbrahim Dede, bir başka yerde Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin ruhaniyetlerini ve böylece Mevlana'yı kibrît-i ahmer olarak vasfeder (Açıkçı İbrahim Dede 2006, 1277).

Bu bilgilere göre kibrît-i ahmer terimi, nadir bulunan çok kıymetli bir cevher, dönüştürücü gücüyle tekâmülü sağlayan iksir, marifetullah ve hakikat, marifet ve hakikati idrak eden büyük veliler, olgun ve mükemmel olan insan vb. anlamlarda kullanılagelmiştir.

Kibrît-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları

Kimya ıstılahlarının çoğu klasik Türk şiirinde kullanılır. Eski şairler, kimya ve iksir kelimelerini çok defa kıymet ve nedretten kinaye olarak kullanırlar (Levend 1984, 194). Zaman zaman din, mitoloji ve astronomi ile aynı dili kullanan eski kimyanın bir unsuru olan kibrît-i ahmer; dönüştürme, mükemmelleşme, saflaşma, hayat ve şifa kaynağı olma, nadir bulunma, kıymetli olma özellikleriyle klâsik Türk şiirinde çeşitli hayal unsurlarıyla yer alır. Sözü edilen terim, tasavvufi bağlamda, marifeti idrak eden ve başkalarının da bu marifeti tanıması için gayret eden velilerin sembolü olarak özellikle tasavvufi şiirlerde bulunur.

Şairler bazı maddelerin bir araya gelerek altın elde edilmesiyle ilgilenmekten ziyade, kibrît-i ahmer terimini sembolik, mistik ve ezoterik anlamlarıyla kullanıyorlardı.

Bu çalışmada, yüz kadar divan taranarak tespit edilen kibrît-i ahmer ile ilgili beyitlerin şiirde hangi bağlamlarda yer aldığı açıklanmaya çalışılacaktır[8]. Kibrît-i ahmerin benzetildiği unsurlar esas alınarak, söz konusu terim konu bakımından "Din ve Tasavvuf, Cemiyet ve İnsan, Tabiat ve Maddi Unsurlar" başlıkları altında dikkatlere sunulacaktır:

[7] Tîğ der-zerrâd hâme-i evliyâst/Dîden-i îşân ğumâ-râ kîmyâst, Mesnevî I/716.

[8] Fonetik açıdan divanlardan yapılan alıntıların aslına sadık kaldık. Ayrıca bazı mesnevîlerde ve başka eserlerde tesadüf ettiğimiz kibrît-i ahmer ile ilgili beyitleri de çalışmaya dâhil ettik.

1. Din ve Tasavvuf:

Tevhid:

Tasavvufi düşünceyi konu edinen bazı şairler, Allah'ın birliğini ifade eden tevhidi, kibrît-i ahmer olarak görmüşler ve manzumelerinde kullanmışlardır. Cemalî bir beytinde, kibrît-i ahmere benzettiği tevhid kimyasının kendisinde olduğunu dile getirir:

Gönli missi ikilikden eyleyen sâf zer gibi

Tevhîd-i kibrît-i ahmer kîmyâsı bendedür

(Karaman 2002, 155)

(*Gönlü bakır olanı ikilikten kurtararak saf altına çeviren ve bir kibrît-i ahmer olan tevhid kimyası bendedir.*)

Eski kimyada, bir madenin iksir yardımıyla başka bir madene dönüştürüleceği düşüncesinin var olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu beyitte, kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü güce sahip olan tevhidin, masivadan dolayı gönlü bakır haline gelmiş (kararmış) insanı, masivadan kurtaracağı ifade edilmiştir. Böylece insan, gönlünde sadece Allah'ın birliğini idrak edecektir. Burada kibrît-i ahmer, tevhid düşüncesidir. "İkilik" şirk anlamına da gelir ki tevhid ile kişi bu şirkten kurtulur. Beyitte kişinin adi madenler mesabesinde olan nefs-i emmaresini tasfiye ederek altın mesabesindeki kâmilliğe ulaşması da anlatılmaktadır.

XIX. yüzyıl mutasavvıf şairi Hasan Rıza, bir beytinde kibrît-i ahmer ateşiyle yanıp yok olan kimsenin, tevhid mührü ile damgalandığı için ayara ihtiyaç duymadığını açıklar. Buradaki ateş unsuru ilahi aşkı temsil etmektedir:

Âteş-i kibrît-i ahmerle yanup yeksân olan

Mühr-i tevhîd ile damgalandı ,ayâr istemez

(Karaman 2009, 40)

Kuyumcu, altını imal ettikten sonra ayarını, yani kalitesini göstermek için damgalar. Şair de, aşk ateşiyle yanan gönlü ayar verilmeye muhtaç olmayan kıymetli saf altına benzetir.

XVII. yüzyıl mutasavvıflarından Üsküdarlı Mustafa Manevî, tarikat ehlinin zikir için kurduğu tevhid halkasını iksîr-i a'zam, kudsîler makamı, kibrît-i ahmer ve kimya/altın olarak değerlendirir. Beyite göre tevhid halkasına katılanların maneviyatı yükselir ve gönülleri saflaşır:

Aceb iksîr-i a'zamdur bu kudsîler makâmıdur

Aceb kibrît-i ahmer kîmyâdur halka-i tevhîd

(Tatcı 2003, 100)

Beyitteki "kibrît-i ahmer" ve "kimya" ifadeleriyle "halka-i tevhîd" altına benzetilmiştir. Kimyanın bir anlamının da altın olduğunu hatırlatalım. Altın, gezegenlerden güneşin karşılığıdır; altın ve güneşin ortaçağda kullanılan simgesi, merkezinde nokta bulunan bir dairedir. Dıştaki daire makrokozmosu, içindeki nokta ise mikrokozmosu ifade etmektedir (Tez 2000, 60). Bu simge, tarikatlardaki zikir halkasını çağrıştırır. Ortadaki nokta, zikri yöneten şeyhi, dıştaki halka ise zikre katılan müritleri ifade eder. Bu temsil, tevhid halkasının altın değerinde oluşuna pek uygun düşer.

Aşk şarabı:

XVII. yüzyılın meşhur şairlerinden Sabrî, Bostanzâde Mehmed Efendi vasfında yazdığı kasidesinde, kendisini ilahî feyz ile mest eden şarabın her bir damlasının kibrît-i ahmer olduğunu anlatır:

Ne bâde şem„-i tâb-ı tâli„-i iksîr-i cûy-ı feyz
Ki her bir katresi bir cevher-i kibrît-i ahmerdür

(Çeçen 2010, 249)

Hz. Muhammed:

XVII. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Beşiktaşlı Neccârzâde Rıza, kibrît-i ahmer terimini Hz. Muhammed övgüsünde şu şekilde kullanır:

şifâ-yâb oldı Kânûn u şifâ dârû-yı na‘tuñda
Muhakkakdur budur kibrît-i ahmer yâ Rasûla‘llâh

(Özdemir 1999, 166)

şair, Allah Resulü övgüsünü, hastalıkları iyileştiren ilaca benzetir. Bu övgü ile İbn Sina‘nın *Kânûn* ve *Şifâ* adlı eserlerinin peygamberin övgüsü ile şifa bulduğunu söyler. *Kânûn*, tıbba dair, *Şifâ* ise hikmet ve felsefeye dairdir (Onay 2000, 254). Burada Hz. Muhammed‘in övgüsü nedeniyle sözü edilen eserlerin insanlara faydalı hale geldiği anlatılıyor.

Kimya XVIII. yüzyıla dek tıp ve ilaç bilimi ile bağlantılı kalmıştır ve büyük hekimler aynı zamanda büyük kimyacılar olmuşlardır (Tez 2000, 44). Böylece kimyaya ait unsurlar tıp ve sağlık alanında da kullanılmıştır. Nitekim eski kimyaya göre, madenleri altına çevirme yetisine sahip olan iksir/kibrît-i ahmerin, hastalıkları tedavi etme ve ölümsüzlüğü elde etme gibi özellikleri olduğu düşünülür (Ruska 1968, 949; Crosland 2000, 3). Kibrît-i ahmerin ilaç ya da deva olarak düşünülmesinde insan hayatı ile benzeşim kurulmuştur; ilaç yardımıyla hastalıklardan şifa bulan insan gibi, hastalıklı ya da bazı eksiklikleri olan metal de kibrît-i ahmer ile iyi ve mükemmel hâle gelir (Ruska 1968, 949; Crosland 2000, 12). Kimyaya ilişkin Arapça yazma eserlerde geçen bu ilaç benzetmesi daha çok Câbir‘e atfedilir. Câbir, en mükemmel metal olan altında dört unsurun (hava, su, toprak, ateş) dengeli bir oranda bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda insan, bedeninde özel bir denge elde edebilirse, hastalıktan korkmasına gerek kalmayacak; cüzzam gibi hastalıklara bağışıklık kazanacak ve ömrü sonsuza dek uzayabilecektir. Böylece altın, mükemmel bir sağlığa sahip olan insanla karşılaştırılmaktadır (Crosland 2000, 12). Câbir ve İbn Sina tarafından sıkça kullanılan ve bu kanalla Latin yazarlara geçen iksir (el-iksîr) sözcüğü, Albertus Magnus ve Roger Bacon‘a atfedilen eserlerde ilaç sözcüğü ile eşanlamlı olarak kullanılır (Crosland 2000, 13).

Neccârzâde Rıza, Hz. Muhammed övgüsündeki bir şiirinde, onun ayak toprağının, gönül gözüne sürme ve dergâhının tozunun ise kibrît-i ahmer olduğunu vurgular:

Muhakkak hâk-i pâyüñ tûtiyâdur dîde-i dilde
Gubâr-ı dergehüñ kibrît-i ahmer yâ Rasûla‘llâh

(Özdemir 1999, 381)

Şeyh, Mürşid, Veli:

Eski kimyaya göre, yer altındaki madenler altın haline gelebilir; ancak bu çok uzun bir süre gerektirir. Kimyasal işlemler sayesinde ise söz konusu süreç hızlandırılabilir. XIV. yüzyıl kimya eserlerinden *Summa Perfectionis*‘te, “Doğanın çok büyük bir zaman diliminde oluşturamadığını, sanatımız sayesinde biz çok kısa sürede tamamlayabiliriz.” (Eliade 2009b, 284) denilmektedir. Mükemmel ve olgun hale gelme düşüncesinde eski kimya ve tasavvuf tam bir

benzerlik gösterir. Bu benzerlik sonucunda kimya ıstılahlarının tasavvufi metinlerde çokça kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufi düşüncede, insanın kendi başına manevi makamlara ulaşamayacağı veya ancak belirli makamlara kadar ilerleyebileceği ve bu ilerleyişin de çok uzun zaman alacağı düşüncesi vardır. Kişi, ancak bir mürşidin rehberliğiyle manevi derecelere kısa sürede ulaşabilir. Böylece, kimyacının yapacağı madenlerin oluşumunu hızlandırma işlemini, tasavvufta mürşid yüklenir. Mürşidin, kimya veya kibrît-i ahmer olarak anılması bu sebepledir.

Aşk yolcusuna rehberlik eden insan-ı kâmil, bakışı, sohbeti ve her haliyle gönülleri fetheder; insanları olgun hale getirir. Mürşidin nazarına kimya denilmiştir (Mütercim Âsım 2009, 447). Yunus Emre bu hususu şu şekilde dile getirir:

Erenlerin nazarı toprağı gevher eyler

Erenler kademinde toprak olasım gelir

(Tatcı 2005, 60)

Gelibolulu Mustafa Âlî, bir tahmisinde mürşidi kibrît-i ahmer olarak vasfeder:

Riyâzet pûtesinde rûy-ı zerdi her kimüñ zerdür

Velî tevhîd şemʿin yakmada kibrît-i ahmerdür

Hakîkat kîmyâsın bildüren sûfî bu cevherdür

Şu kim yanında anuñ sîm ü zer pâke berâberdür

Olaruñ ʿayn-ı envârı hemân iksîr-i ekberdür

(Aksoyak 1999, 372)

Bir mürşid rehberliğinde riyazete giren ve maneviyat yolunda olgunlaşmak isteyen sâlikin yüzü sararır; bu sararma altın değerindedir. Manzumenin ikinci mısraında veli ya da kâmil insanın tevhid mumunu yakmada kibrît-i ahmer olduğu beyan edilir. Allah'ın birliğinin idraki için sâlikin başladığı yolculukta veli aydınlatıcı ve yol göstericidir. Üçüncü mısraya göre ise kibrît-i ahmer, hakikat kimyasını bildiren bir cevherdir. Gelibolulu Âlî, hakikat yolcusu ile mürşidin münasebetini ve tasavvufi düşüncenin amacını yukarıdaki manzume ile dikkatlere sunar. Mısralarda yer alan eski kimyaya dair unsurlar, tasavvufî düşünceyi açıklamada ustalıkla kullanılmıştır.

Sinan Paşa, Tazarruʿnâme'nin "Şikâyet-i vücûb-i şeyh" bölümündeki manzumesinde, doğru yolu gösteren pîri kibrît-i ahmere benzetir:

Pîr-i reh kibrît-i ahmerdür hemîn

Sînesi bir bahr-i ahzardur hemîn

(Sinan Paşa 2001, 77)

Bu beyit Attâr'ın "Pir kibrît-i ahmer göğsü yeşil umman" (Schimmel 2004, 252) ifadesini hatırlatıyor.

Abdulkadir-i Geylanî:

Şairler bazen, insanın manevi açıdan olgunlaşmasına rehberlik eden velilerin adlarını zikrederler. Mustafa Manevî bir beytinde, kimsenin tam olarak kıymetini bilmediği Abdülkadir-i Geylanî'yi bir kibrît-i ahmer olarak görür:

Oldı bir kibrît-i ahmer kimse bilmez kadrini

Sırr-ı vech-i Kibriyâdur ġeyh „Abdü'l-kâdirî

(Tatcı 2003, 153)

Kâmil İnsan ve Manevi Olgunlaşma:

Cemalî bir beytinde,

Kâmil insân kabzına giren olur sâf zer gibi

Aña ol kabza Cemâlî kibrît-i ahmer olur

(Karaman 2002, 103)

derken, kâmil insanın vereceği manevi eğitimi kibrît-i ahmer olarak tasavvur eder. Dolayısıyla böyle bir insanın himayesine giren kimse, maneviyat bakımından saf altına dönüşecektir. Onun saf altına dönüşmesi ile masivadan ve nefis bağlarından kurtularak hakikate veya yüksek manevi derecelere ulaşması kastedilir.

Nehcî, olgunlaşmayı talep eden kimseye, kâmil insanın himmet iksiri ile olgunlaşarak kibrît-i ahmer haline gelmesini öğüt verir:

ġemm eyledükçe ġamme-i iksîr-i himmetin

Ġıdı kemâle hâsılı kibrît-i ahmer ol

(Aslan 2005, 185)

Eski kimyada bazı kimyevi unsurların insanla ilişkilendirilerek açıklandığı olmuştur. Buna göre minerallerin bir kısmı beden, bir kısmı da ruhtur. Râzî, kükürtü ruh sınıfına dâhil eder (Crosland 2000, 12). Berthe'ye göre, bedenler yere ilişkindir; ruhlar ise uçucu olup göksel mahiyet taşır (Crosland 2000, 11). Bu bilgilerden hareketle ruhlar sınıfında olan kükürtün/kibritin, yükseliş ifade ettiği söylenebilir. Yükseliş düşüncesi ve kâmilleşen insan arasında da paralellik vardır.

Cemalî,

Kîmyâ olup da zerveġdilleri sâf eyleyen

Pûte-i sır içre ol kibrît-i ahmer gizlidür

(Karaman 2002, 169)

beytinde, altını saflaştırdığı gibi gönülleri de saflaştıran ve arındıran kibrît-i ahmer'in sır potasında gizli olduğunu anlatırken, kibrît-i ahmeri sır ya da hikmet olarak telakki eder. Beyitteki sır sözcüğünün kimyada kullanılan "sır" maddesini işaret ettiği de düşünülebilir. Ayrıca beyitteki "kîmyâ, zerveġ sâf eylemek, pûte, kibrît-i ahmer" sözcükleri tenasüplü olarak kullanılmıştır.

Dergâhın Tozu:

Neccârzâde Rıza, dergâhın tozunu kibrît-i ahmere teşbih eder:

Aceb mümkin midür kuhl eylemek çeşm-i cihân-bîne

Gubâr-ı dergehüñ cânâ baña kibrît-i ahmerdür

(Özdemir 1999, 281)

(*Cihanı gözleyen göze sürme çekmek mümkün müdür? Ey sevgili! Senin dergâhının tozu benim için kibrît-i ahmer sayılır.*)

Burada "çeşm-i cihân-bîn" ile kastedilen bütün bir kâinatı yoktan var eden ve ondaki her durumu sınırsız bir biçimde bilme ve görmeye muktedir olan Cenab-ı Hak olsa gerek. Allah'ın yer yüzündeki halifesi ve kâinatın göz bebeği olan insan ise kul olma bilinciyle Cenab-ı Hakk'ın dergâhındaki bir toz zerresi ile bütün âlemleri gözleyen o ilahi göze sürme olabilme vasfını haiz bir varlık, yani eşref-i mahlukattır. Kibrît-i ahmerin dönüştürücü rolü Hakk'ın dergâhının tozu iledir. "Gubâr-ı dergeh" esasen kulluk bilincini temsil etmektedir ve cihanı gözleyen göze sürme olabilmek ancak bu bilinç sayesinde mümkün olacaktır.

Tevbe:

Neccârzâde Rıza,

Rûy-ı zerd-âlûde-i eşk-i nedâmet dem-be-dem

Gâh hâk-i zer gehî kibrît-i ahmer eyledüm
(Özdemir 1999, 343)

beytiyle pişmanlıktan dolayı dökülen gözyaşlarının bazen kibrît-i ahmer, bazen de altın toprak haline geldiğini söyler.

Tövbe insanın günahlarını giderir. Bu yönüyle beyitte, pişmanlık gözyaşlarının kibrît-i ahmer gibi etkili bir şekilde günahları gidereceği düşünülmüştür. Buna ilaveten, tasavvufta hâk, alçakgönüllülüğü ifade eder. İkinci mısrada geçen "hâk-i zer" ifadesi ile alçakgönüllülüğe ve olgunlaşmaya işaret edilir.

Şair, pişmanlık duyarak bağışlanmayı dileme ve günahlardan arınma gibi dinî düşünceleri, eski kimya dili ile anlatır. Beyitte ihsas edilen arınma ifadesi, daha sonra kimya bilimi için önemli bir kavram olacaktır (Crosland 2000, 9).

Külâh-ı Mevlevî:

Mevlevî şairi Sâkıb Mustafa Dede, Mevlevî külahını vasfettiği kasidesinde kibrît-i ahmeri farklı bir imaja dönüştürür:

Bî-nevâsın eylemez ser-geşte-i tîh-i ümîd

Mû-be-mû kibrît-i ahmerdür külâh-ı mevlevî
(Arı 2003, 122)

Şaire göre Mevlevî sikkesi, çaresiz kalan kimseyi ümit çölünde başı dönmüş, şaşkın bir halde bırakmaz. Çünkü sözü edilen sikkenin her bir teli/kılı çaresiz kimsenin imdadına yetişen kibrît-i ahmerdir. Beyitte şairin olağanüstü vasıflar yüklediği Mevlevî külahı sembolü ile Mevlevî yolunun üstünlüğü de anlatılmaktadır.

2. Cemiyet ve İnsan

Sevgili:

Klasik Türk şiir dilinin oluşmasında önemli bir yeri olan Ahmed-i Dâ'î, bir gazelinde kibrît-i ahmer terimini kullanır:

Ayağuñ basduğı toprak meger kibrît-i ahmerdür

Verür hâsiyyet-i gûher dokınsa seng-i hârâya
(Ömer bin Mezîd 1995, 39)

Beyitte sevgilinin ayağı ve ayağını bastığı toprak kibrît-i ahmere benzetilmiştir. Sevgilinin ayağı sert bir taşa dokunsa ona cevher özelliği kazandırır.

Gözyaşı:

Kibrît-i ahmerin gözyaşı ile ilgili beyitlerde kullanıldığı olur. şiirlerinde genellikle tasavvufi düşünceyi dile getiren Kütahyalı Rahimî,

Zer-i hâlis gibi günden güne zerd olmada çihren

Rahîmî kanlu yaşun var ise kibrit-i ahmerdür

(Mermer 2004, 156)

(*Yüzün saf altın gibi günden güne sararmakta; Ey Rahimî, kanlı gözyaşın olsa olsa kibrît-i ahmerdir.*) beytinde, üzüntüden dolayı kanlı yaşlar döktüğünü ve bu kanlı yaşlar sebebiyle yüzünün sarardığını anlatırken sararmış yüzü saf altına benzetir. Kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü özellik taşıyan kanlı gözyaşı, yüzü sanki saf altına çevirmiştir. Beyitte, olgunlaşmak için riyazete giren, çile çeken ve nefsini terbiye yolunda mücadele veren sâlikin bütün gayretlerinin değerli olduğuna işaret edilir. Çünkü o, sonunda olgunluğa erişerek mükemmelleşecektir.

Beyitte geçen "kanlı yaş" tamlamasındaki kan ile "kibrît-i ahmer" tamlamasındaki ahmer (kırmızı) sözcükleri arasında kırmızılık yönünden münasebet kurulmuş. Ayrıca, kibrît-i ahmer vasıtası ile altın elde etme düşüncesinden hareketle, kırmızı ve sarı rengi çağrıştıran unsurları bir arada buluyoruz.

Tatlı Söz:

Mâye-i ma'cûn-ı güftâr-ı dehânuñdur şeh â

Hokka-i pîrûze-i kibrît-i ahmerden garaz

(Özdemir 1999, 458)

(*Kibrît-i ahmerin firuze hokkasından kastım ey şâh, senin ağzından dökülen tatlı sözlerin mayası olmasıdır.*) Neccârzâde Rıza, bu beytiyle, sevgilinin tatlı sözünü kibrît-i ahmere teşbih eder. Sevgilinin ağzından dökülen sözler âşık için çok etkileyici ve önemlidir; âşık olanı halden hale koyar. Söz, etkileyicilik yönüyle kibrît-i ahmere teşbih edilmiştir.

Şairlik:

XVI. yüzyılın şairler sultanı kabul edilen Bakî, bir beytinde kendi şiirinin saf altın kadar güzel ve kıymetli olduğunu ve bunu kibrît-i ahmer etkisine sahip kaleminin ortaya çıkardığını dile getirir:

Zer-i hâlis gibi rengîn olup gitmekde eşâruñ

Elüñde hâme ey Bâkî meger kibrît-i ahmerdür

(Bakî 1994, 131)

Onun şairlik kalemi, kibrît-i ahmer gibi dönüştürücü ve mükemmelleştirici özelliğe sahiptir. Bu yüzden Bakî'nin kibrît-i ahmer özelliği taşıyan kalemi, şiirini mükemmel, etkileyici ve ölümsüz hale getirir. Güzel bir fahriye örneği olan söz konusu beyitte şair, çağrışım unsuru olan sözcükleri ustalıkla seçmiştir.

Esasen kimyacının amacı değersiz metalleri altına dönüştürmekten ziyade filozof/felsefe taşını ve ölümsüzlük ilacını aramaktadır. Sözü altına çevirerek ebedî insan kimliğine kavuşmayı isteyen Bakî, aynı zamanda mükemmel ve özgür bir şair olduğunu dile getirir. Nitekim, sıradan madenler cahil (sürekli karmaşa yaşayan) ruhlarla bir tutulur, oysa altın tamamıyla özgür bir ruha özdeş sayılır (Eliade 2002b, 100).

İhsan:

Klasik Türk Şiirinde memduhun yapacağı ihsanın kibrît-i ahmer olarak görülmesinde, kibrît-i ahmerin altına tekabül etmesi ve mükemmelliği yansıtması yönüyle güzel bir alaka kurulur. Böylece beklenen ihsanın niteliği de ihsas edilmiş olur.

Diyarbakırlı Lebîb, Hafız Mustafa Paşa'yı methettiği bir nazmında, memduhunun göz ucuyla bakışının kibrît-i ahmer gibi değerli ve altına dönüştürücü özellikte olduğunu dikkatlere sunarak başarılı bir imaj resmeder:

Kîmyâger zann iderler mazhar-ı ihsânını

Gûyiyâ kibrît-i ahmerdür nigâh-ı kemteri

(Kadıoğlu 2005, 255)

Beyitte memduhun yapacağı ihsanların, altın olması beklenir.

Aynı şekilde Hâşmet, Kaptan-ı Deryâ Melek Mehmed Paşa vasfındaki tesdisinde, memduhun ihsanlarını, gönlün şikayetlerini ortadan kaldıracak olan kibrît-i ahmere teşbih eder:

Fakîre bir peyâm-ı sıhhat-âver geldi sultânım

Marîz-i dürr ü mercâna devâlar geldi sultânım

Yetişdi şerbet-i dünyâ ne hoş-ter geldi sultânım

Müdâvât-ı dile kibrît-i ahmer geldi sultânım

Cenâb-ı devletiñden surre-i zer geldi sultânım

Vücûd-ı nâtüvâna kuvvet ü fer geldi sultânım

(Arslan ve Aksoyak 1994, 186)

Nev,î, bir kasidesinde, düştüğü olumsuz durumunu memduhuna içini dökerek anlatırken kibrît-i ahmeri ihsan olarak görür:

Olsa kibrît-i ahmere vâsıl

Sarf idüp ilm içinde hûn-ı ciğer

(Nev,î 1977, 87)

Şair, ilim yolunda sıkıntı ve zahmet çektiğini beyanla kibrît-i ahmer olarak telakki ettiği ihsana kavuşmayı umar.

İlim ve Hikmet:

XVI. yüzyıl başında vefat eden Diyarbakırlı Şerîfî, Memlük Sultanı Kansu Gavrî'ye takdim ettiği *Şehnâme* tercümesinde "Feylesûf, dânâ-yı kâmil, pîr-i dânâ" şeklinde vasfettiği bilge kişinin sahip olduğu emsalsiz ilim ve hikmeti kibrît-i ahmere teşbih eder:

Senüñ ,ilmüñ-durur kibrît-i ahmer

Senüñ iksîrüñ-ile hâk olur zer

(Kültüral ve Beyreli 1999, 1326)

Sosyal Eleştiri:

XIX. yüzyılda, sanatı ve şiirlerinin orijinalliği ile dikkati çeken Yenişehirli Avnî kibrît-i ahmeri, sosyal bir hiciv örneği olan manzumesinde kullanır:

Ey kîmyâ-yı devlete müştâk olan fakîr

Kibrît-i ahmer sanladığun iltizâmdur

(Turan 1998, 561)

(*Ey devlet kimyasını arzulayan zavallı, senin kibrît-i ahmer sandığın kayırmadır.*) ifadesiyle, devlete ait makamlarda çalışmayı isteyen saf kimseyi uyarır: Kimyadan murad altın elde etmektir. Beyite göre devlet kimya ise, altın elde etmek için gerekli iksir de kibrît-i ahmer olacaktır. Şair, devlet makamını kibrît-i ahmer gibi değerli gören kimseyi ikaz eder. Şaire göre devlet işlerinde, adam kayırma (iltizam), taraf tutma vb. almış yürümüştür. Dolayısıyla devlet kademelerinde çalışan kimsenin ahlaki davranması âdeta imkânsızdır. Adam kayırma gibi ahlaki olmayan davranışlarda bulunmak kaçınılmaz gibidir. Yenişehirli Avnî, kibrît-i ahmeri soyut bir kavram için kullanır ve kibrît-i ahmere olumsuz bir anlam yükleyerek sosyal eleştiri yapar.

Ziya Paşa ise kimya ve kibrît-i ahmer ile altın elde etme düşüncesinde olanları eleştirir:

Düşmüş kimi tecessüs-i kibrît-i ahmere

Olmuş kimine mûcib-i iflâs kîmiyâ

(Levend 1984, 191)

Ziya Paşa kibrît-i ahmer terimini, örneklerini verdiğimiz diğer şairler gibi mecazî ve sembolik anlamda kullanmamış; bilakis terimi somut anlamıyla değerlendirmiştir. Ancak başarılı sosyal hicivleriyle meşhur olan Ziya Paşa bu beyitte, sonuç vermeyecek işlerle uğraşanları eleştiriyor olsa gerek.

3. Tabiat ve Maddi Unsurlar

Toz:

XIX. yüzyıl şairlerinden Seyyid Nigarî, bir beytinde sevgilinin ayak tozunun âşık için ne anlama geldiğini açıklar. Şair, sevgilinin ayağının tozunu üstünlük sermayesi, bir iksir ve kibrît-i ahmer olarak telakki eder:

Hâk-i kademin ey cân sermâye-i ‟izzetdir

İksîrdir ol cevher ol kibrît-i ahmerdir

(Nigarî 2011, 110)

İksir ve hâk/toz arasında ilgi kurulması eski kimyaya dair bir bilgiyi hatıra getirir: İksir sözcüğünün etimolojik olarak Yunanca “yara tozu”ndan geldiği rivayet edilmektedir (Ruska 1968, 949).

Beyitte iksir, cevher ve kibrît-i ahmer gibi eski kimyaya ait terimler bir arada kullanılarak tenasüp yapılmıştır. İkinci mısra ise kibrît-i ahmerin bir iksir olarak adlandırıldığına örnek teşkil eder.

Şarap:

Klâsik şiirimizde bazı şairler, şarabı kibrît-i ahmer olarak tasavvur eder. Bakî, şu beytinde “la‟l-i müzâb” tamlamasıyla mecazen şarabı kasteder ve bunu kibrît-i ahmere benzetir:

İbrîk-i zerden sâkıyâ la‟l-i müzâbı kıl revân

Altun olur içün hemân kibrît-i ahmer kendidür
(Bakî 1994, 159)

(*Ey sâkî, altın ibrikten şarabı akıt, böylelikle işin hemen altına dönüşür, zira bu şarap kibrît-i ahmerdir.*)

Şarabın kibrît-i ahmere benzetildiği beyitlerde, şarap kırmızı rengi ve insanın hâlini değiştirmesi yönleriyle ilgilenir. Kibrît-i ahmerin kimyasal işlevi sonucunda altın elde edilmesi, şarap ve altın ile ilgili hususlar beraber ele alınır. Söz konusu beyitlerde kırmızı ve sarı renklere sahip unsurlar bir arada bulunur; bu ise ateş unsurunu çağrıştırır.

Eski kimyada beyaz, mükemmelliği ifade eden gümüşün sembolüdür; sarı ise altını sembolize eder ve mükemmellikte ilk sıradadır. Ortaçağ Avrupa kimyasında altın daha çok sarı yerine kırmızı renkle ilintili olup bu düşünce kırmızının yeğin sarı olduğuyla bağlantılıdır. Roger Bacon'a atfedilen *Speculum Alchemiae*'de şöyle bir ifade geçer: "Kırmızı eliksir, maddeleri son derece sarı yapar ve tüm metalleri en saf altına dönüştürür" (Crosland, 2000: 24). Buna göre kibrît-i ahmer, renk simgeciliği açısından sarı ve kırmızı ile ilgilidir.

XVIII. yüzyıl şairlerinden Hasmet, "bâña" redifli gazelinin ilk beytinde şarap kadehini, içinde kibrît-i ahmer iksirinin bulunduğu potaya benzetir ve şarabı kibrît-i ahmer olarak telakki eder:

Sâgar-ı mey pûte-i kibrît-i ahmerdir bâña
Mâye-i iksîr-i ʿalî âteş-i terdir bâña
(Arslan ve Aksoyak 1994, 199)

Beyitte "sâgar-ı mey" ile "kibrît-i ahmer"; "mâye-i iksîr-i ʿalî" ile "âteş-i ter" arasında benzetme ilgisi kurulmuştur. Aktif ve eril olan ateşle iksirin vasfedildiği beyitte, ateş unsuru ile su unsuru (şarap) beraber ele alınmıştır. Bununla elde edilecek olan altının özellikleri anlatılır. Altın eriyebilen bir nesne olmasından dolayı suyla, diğer yandan parlak ve sarı olmasından dolayı ise ateşle bütünleştirilir. Bütün maddelerin dört unsurdan (hava, su, toprak, ateş) meydana geldiği düşüncesine göre altın, su ve ateşe tekabül eder. Buna göre altın, zıt iki unsuru bünyesinde taşımasından dolayı paradoksal bir yapı arz eder (Crosland 2000, 22).

Hasmet, "kadeh" redifli gazelinin matlaında ise kadehi, rindlerin kırmızı renkli macun hokkasına ve içinde kibrît-i ahmer bulunan potaya teşbih eder:

Hokka-ı maʿcûn-ı kırmız-reng-i rindândır kadeh
Pûte-i kibrît-i âhmer dense şâyândır kadeh
(Arslan ve Aksoyak 1994, 215)

Beyitte geçen macun afyon, beng, haşhaş gibi müskir mevad yahut eczâ-yı devaiye baharat ile tertip olunarak kaynatılan kıvamlı tatlıdır (Onay 2000, 315). Sünbülzâde Vehbî bir beytinde kırmızı macundan bahsetmektedir:

Anberdir eden kırmızı maʿcunı ferahzâ
Hattiyle değil mi leb-i cânâne müferrih

Macun, hokka denilen kap içinde muhafaza edilirdi. Eski hükümdar ve kibârların macun hokkaları arasında altın üzerine zümrüt ve elmas işlenmiş çok kıymetli olanları müzelerde görülmektedir. Ayrıca her sene nevruzda Manisa'nın Sultan Murad Camii minaresinden halka atılan ve deliler tarafından yapıldığı söylenen macunu meşhurdur (Onay 2000, 315).

Mezâkî Çubeytinde Çarabın bir damlasının bile derdi ve kederi def ettiğini belirtir ve bu bakımdan Çaire göre Çarap âdeta bir kibrît-i ahmerdir:

Katresi kantâr imiÇ gussayı altun ider

Bâde-i gül-fâmdur kibrit-i ahmerden garaz
(Mermer 1991, 422)

Beyanî de sâkînin sunduğu kırmızı renkli - Çarap dolu - kadehi kibrît-i ahmer olarak görür; dönüÇtürücü güce sahip olan bu iksir Beyanî'nin gönlünü ıÇıldatarak aydınlatmıÇtır:

Tâbnâk etdi Beyânî nüñ o deñli kalbini

Câm-ı la„lüñdür senüñ kibrît-i ahmer sâkıyâ
(Beyânî, 100)

Şarap Tortusu:

Rûznâmecizâde ġinasî'ye göre ise kırmızı Çarabın tortusu kibrît-i ahmerdir:

Dürdi-i hamrâ-yı mey kibrît-i ahmerdür baña

Tûtiyâ-yı dîde-i dil gerd-i sâğardur baña
(Çaldak 2004, 46)

Sözlüklerde "dürd, dürdî ve dürde" Çekilinde geçen tortu kelimesi, klasik Çiirimizde Çarap tortusu kasdıyla çok kullanılır. Bu takdirde tortu, sarhoÇluk veren bir maddedir (Levend 1980, 327).

Kılıç:

Gelibolulu Âlî, Sultan Murad övgüsünde yazdığı kasidesinde kibrît-i ahmeri, bir savaÇ tablosunu tasvir ederken kullanır:

Rezm âteÇinüñ olmasa kibrît-i ahmeri

Dün baskınında böyle boyanmazdı kana tîğ
(Aksoyak 1999, 108)

(*Kılıç, savaş ateşinin kibrît-i ahmeri olmasa, gece baskınında böyle kana boyanmazdı.*)

ġair savaÇta kana bulanan kılıcı, kibrît-i ahmere benzeterek orijinal bir imaj kuruyor. Burada kılıç, kibrît-i ahmer gücüyle kan dökerek gece baskınının hararetini artırıyor. ġair bu imajıyla sanki canlı bir savaÇ sahnesini okuyucuya hissettirir. Beyitte geçen "kibrît-i ahmer, kan, ateÇ" unsurlarının kırmızı rengi ön plana çıkarması dikkati çeker.

İskender Seddi:

Karamanlı Aynî, Çu beytinde kibrît-i ahmeri Ġskender'in seddine benzetir:

Sikender seddidür kibrît-i ahmer

Anun hallinde kıtrânını iste
(Mermer 1997, 631)

Ġskender'in arzusuna ulaÇamadan döndüğü karanlıklar ülkesi seferinin ardından insanlar, Ye'cûc ve Me'cûc adlı kavmin kendilerine aralıksız saldırdıklarını söyleyip bunu önlemesini istemiÇlerdir. Ġskender de yanındaki bilginlerle bu kavmin geçiÇ yeri olarak bilinen Hazar Denizi'nin kuzeyindeki bölgelere gitmiÇ ve onların geçitlerinin yüksek ve geçilmez duvarlarla kapatılmasını emretmiÇtir. Bu seddin Büyük Çin Seddi olduğu da söylenir (Yıldırım 2008, 434-35). Rivayete göre duvarlar demir, taÇ katran, bakır ve kurÇunkarıÇımından tuğlalarla yapılmıÇ; ateÇler yakılarak

bu tuğlalar birbirine kaynatılmıştır (Tarlan 1934, 71; Yıldırım 2008, 435). Tuğlaları oluşturan metaller ve bunların ateşte kaynatılması hususu kimyayla ilgilidir. Ayrıca beyitte geçen "hal (halletmek): ayırmak" ve "kıtrân: katran" eski kimya terimlerindendir (Levend 1980, 192).

Sonuç

Eski bir kimya tabiri olan kibrît-i ahmer, çok değerli bir iksir/cevher olmakla birlikte gerek Doğu gerek Batı literatüründe mistik, sembolik ve ezoterik yönleri de bulunan, geniş anlam yelpazesine sahip bir kavramdır. Klasik Türk şiirinde de bu terim çok yönlü bir çağrışımsal unsur/değer olarak kullanılmıştır. Esasen bir iksir olan kibrît-i ahmerin metinlerden hareketle "emsalsiz olma, ele zor geçen ve nadir bulunan bir değer olma; dönüştürücü olma özelliğiyle ise mükemmelleştirme, olgunlaştırma, saflaştırma, özgür kılma" gibi anlamlar taşıdığı tespit edilmiştir.

Yaklaşık XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar muhtelif şairlerde rastlanan kibrît-i ahmer, söz konusu zaman dilimi içerisinde klişeolmamış ancak inkıtaya da uğramamış bir ıstılah olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle kibrît-i ahmeri kendine özgü anlam dünyası olan bir mazmun olarak değerlendirmek de mümkündür.

Klasik Türk şiirinde çok yaygın olmamakla birlikte köklü bir anlam dünyasını haiz bu tür ıstılahların etraflıca tetkiki, metin incelemelerine kaynaklık teşkil ederek araştırmacılara zengin bir birikim sunacaktır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzak Kâşânî (2004). **Tasavvuf Sözlüğü-Letâifü'l-a'lâm fî İşârâtı Ehli'l-ilhâm**, (Çev.: Ekrem Demirli), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

ADDAS, Claude (2004). **İbn Arabi - Kibrît-i Ahmer'in Peşinde**, (Çev.: Atila Ataman), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

AKSOYAK, İ. Hakkı (1999). **Gelibolulu Mustafa Âli ve Divanlarının Tenkitli Metni**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

ARI, Ahmet (2003). **Sâkıb Dede ve Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.

ARSLAN, Mehmet ve AKSOYAK, İ. Hakkı (1994). **Haşmet Külliyatı**, Sivas.

ASLAN, Üzeyir (2005). **XVII. Yüzyıl Türk Klasik Şairlerinden Nehcî Mustafa Dede, Divan, Tuhfetü's-sâlikîn ve Hediyyetü'l-müstereşşidin**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Açıç İbrahim Dede (2006). **Aşçı Dedenin Hatıraları**, (Haz.: Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi), C: 1, 3, İstanbul: Kitabevi.

Bakî (1994). **Dîvân-Tenkitli Basım**, (Haz.: Sabahattin Küçük), Ankara: TDK Yay.

Beyanî. **Dîvân - İnceleme-Metin**, (Haz.: Fatih Bağçınar), Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, [ET: 05.07.2012].

BURCKHARD, Titus (1997). "Simyayı Kavramak", **Aklın Aynası**, (Çev.: Volkan Ersoy), İstanbul: İnsan Yay., s.145-155.

CEBECİOĞLU, Ethem (2005). **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Anka Yay.

CROSLAND, Maurice P. (2000). **Kimya Dili Üzerine Tarihsel İncelemeler**, (Çev.: Zeki Tez), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

ÇALDAK, Süleyman (2004). **Rûz-nâmeci-zâde Şinasî Divanı**, İstanbul: Aktüel-Alfa.

ÇEÇEN, Mehmet Korkut (2010). **Sabrî Mehmed Şerîf, Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

DEMİR, Remzi ve KILIÇ, Mutlu. "Cevahirnameler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevâhirnâme", **OTAM**, S:14 (2003), Ankara, s. 1-64.

DÖLEN, Emre (2002). "Kimya", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C: 26, Ankara: s. 26-30.

Ebu'l-Alâ Afîfî (2009). **Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat**, (Çev.: Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal), İstanbul: Kaz Yayıncılık.

ELIADE, Mircea (2002a). **Babil Kozmolojisi ve Simyası**, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ELIADE, Mircea (2002b). **Asya Simyası**, (Çev.: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ELIADE, Mircea (2009a). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (Çev.: Ali Berktay), C:2, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ELIADE, Mircea (2009b). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, (Çev.: Ali Berktay), C:3, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ELIADE, Mircea (2011). **Demirciler ve Simyacılar**, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ERGİNLİ, Zafer vd. (2006). **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kalem Yayınevi.

Feridüddîn Attâr (2007). **Evliya Tezkireleri**, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1990). **Mesnevi Tercümesi ve Şerhi**, C:1, İstanbul: Inkılap Kitabevi.

Hüseyin Remzî (1305). **Lügat-i Remzî**, C:2, İstanbul.

İbn Arabî (2008). **Fütûhât-ı Mekkiyye**, (Çev.: Ekrem Demirli), C:8, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbrahim Tennurî (2005). **Gülzâr-ı Manevî**, (Haz.: Mustafa Demirel), İstanbul: Çağrı Yay.

İsmail Hakkı Bursevî (2006). **Mesnevî Şerhî - Ruhu'l-Mesnevî**, (Haz.: İsmail Güleç), İstanbul: İnsan Yay.

KADIOĞLU, İdris (2005). **Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı**, Malatya: Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Yay.

KARAMAN, Gülay (2009). **Hasan Rıza Divanı**, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.

KARAMAN, Nihal Nomer (2002). **Cemâlî Divanı**, İstanbul: Kitabevi.

KONUK, Ahmed Avni (2004). **İbn Arabî - Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, (Haz.: Mustafa Tahralı), İstanbul: Kaz Yayıncılık.

KÜLTÜRAL, Zuhal ve BEYRELİ, Latif (1999). **Şerîfî - Şehnâme Çevirisi**, C:3, Ankara: TDK Yay.

LEVEND, Agah Sırrı (1984). **Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul: Enderun Kitabevi.

MERMER, Ahmet (1991). **Mezakî, Hayatı Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.

MERMER, Ahmet (1997). **Karamanlı Aynî ve Dîvânı**, Ankara: Akçağ Yay.

MERMER, Ahmet (2004). **Kütahyalı Rahimî ve Dîvânı**, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

Mevlana (1992). **Divan-ı Kebîr**, (Haz.: Abdülbaki Gölpınarlı), C:6, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Muallim Nâcî (2006). **Lügat-i Nâcî**, İstanbul: Çağrı Yay.

Mütercim Âsım Efendi (2009). **Burhân-ı Katı**, (Haz.: Mürsel Öztürk ve Derya Örs), İstanbul: TDK Yay.

Nev,î (1977). **Dîvân - Tenkidli Basım**, (Haz.: Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

Nigarî (2011). **Dîvân**, (Haz.: Azmi Bilgin), Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-kitap, [ET: 05.07.2012].

ONAY, Ahmet Talat (2000). **Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar ve İzahı**, Ankara: Akçağ Yay.

ÖBEK, Ali İhsan (1999). **Büyük Türk Lügati'nde Divan Edebiyatı Unsurları**, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Trakya.

Ömer bin Mezîd (1995). **Mecmû'atü'n-nezâ'ir,** (Haz.: Mustafa Canpolat), Ankara: TDK Yay.

ÖZDEMİR, Mehmet (1999). **Neccârzâde Rıza Dîvânı'nın Edisyon Kritiği**, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar.

ÖZMEN, Mehmet (2001). **Ahmed-i Dâî Dîvânı**, C:1, Ankara: TDK Yay.

RUSKA, J. (1968). "İksîr", **İslâm Ansiklopedisi**, C:5/2, İstanbul: MEB Yay., s.949.

SCHIMMEL, Annemarie (2004). **İslamın Mistik Boyutları**, (Çev.: Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Seyyid Cafer Seccâdî (2007). **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü (Ferheng-i Istılahât ve Tabirât-i İrfânî)**, (Çev.: Hakkı Uygur), İstanbul: Ensar Neşriyat.

Sinan Paşa (2001). **Tazarru'nâme**, (Haz.: A. Mertol Tulum), Ankara: MEB Yay.

ġa,,rânî, **el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-ekber**, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî 1680.

ġa"rânî (1998). **el-Kibrîtü'l-ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-ekber**, Beyrût: Dâru"l-kütübi"l-ilmiyye.

ġemseddîn Sâmî (1318). **Kâmus-ı Türkî**, Dersaadet.

(TARLAN), Ali Nihat (1934). **Şeyhî Divanı'nı Tetkik**, C:2, İstanbul: Suhulet Matbaası.

TATCI, Mustafa (2003). **Üsküdarlı Mustafa Manevî**, **Divançe-i İlahiyat**, İstanbul: Kaknüs Yay.

TATCI, Mustafa (2005). **Yunus Emre Divanı**, **Tenkitli Metin**, C:2, İstanbul: MEB Yay.

TEZ, Zeki (2000). **Bilimde ve Sanayide Kimya Tarihi**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

TURAN, Lokman (1998). **Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şuara ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş,** C:2, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

ULUDAĞ, Süleyman (1994). **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Marifet Yay.

WIEDEMANN, E. (1977a). "Eski Kimya", **İslâm Ansiklopedisi**, C:4, İstanbul: MEB Yay., s.374-384.

WIEDEMANN, E. (1977b). "Kibrit", **İslâm Ansiklopedisi**, C:6, İstanbul: MEB Yay., s.804-805.

YILDIRIM, Nimet (2008). **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ziya Paşa (2012). **Endülüs Tarihi**, (Sadeleştiren: Yasemin Çiçek), İstanbul: Timaş Yay.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 781-800, ANKARA-TURKEY

MANGITLAR DEVRİ YERLİ VAKAYİNAMELERİ

Muhammed Bilal ÇELİK[*]

ÖZET

XVI. yüzyılın başından itibaren Türkistan siyasetinin önemli figürlerinden biri olan Mangıt kabilesi başlangıçta bağımsız bir siyasi yapı oluşturamasa da Şibaniler ve Astrahaniler hanedanlarının yönetimindeki Buhara Özbek Devleti'nde bu kabilenin liderleri önemli görevler üstlenmişlerdir. 1756 yılında Cengiz Han soyundan olmadıkları halde iktidar talebinde bulunup bunu elde eden Mangıt Kabilesi liderleri, Buhara Hanlığı'nda Astrahanî Hanedanı'ndan yönetimi devralmışlar ve 1920 yılına kadar süren ve kendi isimleriyle anılan dönemi başlatmışlardır. Hanedandan birbiri ardı sıra on kişinin yönetici olduğu bu dönemde Buhara Emirliği, Türkistan'ın en güçlü devleti olma özelliğini korumuştur. Şibanîler ve Astrahanîler döneminde olduğu gibi Mangıt Hanedanı döneminde de tarih yazıcılığı devam etmiştir. Ancak bu dönemin özellikle ilk vakayinamelerinin temel meselesi hükümdarların meşruiyet problemi olmuştur. Vakayinamelerde Mangıt Hanedanı üyeleri bir yandan Cengiz Han ile irtibatlandırılmaya çalışılırken bir yandan da hanedanın soyu Hz. Muhammed'e dayandırılmaya çalışılmıştır. Son dönem kaynaklarında ise Orta Asya'nın Rusya tarafından işgal süreci işlenen konuların başında gelmiştir. Kroniklerin bir kısmı anlatıma ilk insandan başlarken, içlerinde Hz. Muhammed, Cengiz Han veya Mangıt Hanedanı ile başlayanlar da mevcuttur. Hatta bazıları sadece bir hükümdara hasredilmiştir. Farsça ve Tacikçe kaleme alınan vakayinamelerde iktisadi ve toplumsal meseleler ihmal edilmiş, konu daha çok siyasi olaylar ve hükümdarların başarıları çevresinde gelişmiştir. Bu makalede Mangıtlar dönemi ile ilgili yerli ve yabancı çağdaş kaynakların hepsi ele alınmayacak, sadece yerli vakayinameler incelenerek onların temel özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mangıtlar, Özbekler, Vakayiname, Tarihçilik, Kaynak Araştırmaları

THE NATIVE CHRONICLES OF THE MANGHITS PERIOD

ABSTRACT

From the sixteenth century, the Manghit tribe, which was one of the prominent political figures of Turkestan, had not established an independent entity; but in the Khanate Bukhara which was under the Shibanids and Astrakhanids, the leaders of this tribe assumed important offices. In 1756, although the leaders of Manghit tribe were not descended from Chinggis Qaghan, they demanded for the power and

[*] Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, El-mek: bcelik@sakarya.edu.tr

gained it from the Astrakhanid Dynasty in the Bukharan Khanate and started a period which was called with their own names. In this era, which succeeded ten persons one after another, the Amirate of Bukhara preserved its position as the strongest state of Turkestan. As being in the periods of Shibanids and Astrakhanids, historiography continued in the period of Manghit Dynasty as well. But the main question of historiography in this period, especially in the first chronicles, was the problem of legitimacy of sovereigns. On the one hand the descents of the members of Manghit Dynasty were tried to be correlated with Chinggis Qaghan, on the other hand the descents of the dynasty were tried to be based on the Prophet Muhammad. In the later chronicles, the main focus became the process of the Russian occupation of Central Asia. As some of the chronicles started to the narration from the first human, the others began by the Prophet Muhammad, Chinggis Qaghan or the Manghit Dynasty. Even some of them focus only on one sovereign. In the chronicles, written in Persian and Tajik, the social and economic matters were neglected, and the subject developed mostly around the political events and achievements of the kings. In this study, it will not be handled all of the native and foreign contemporary sources. Rather, by examining the native chronicles of the Manghits period, their key features will be brought out.

Key Words: Manghits, Uzbeks, Chronicle, Historiography, Source Researches.

1. Giriş

Mihman-Name-yi Buhara'da XVI. yüzyılın başında Özbeklerle alakalı üç önemli taifeden söz edilir. Bunlar Şibanîler, Kazaklar ve Mangıtlardır.[1] Daha Ebu'l-Hayr Han döneminde Özbek Konfederasyonu'nun içinde önemli bir güç olan Mangıtlar XVI. ve XVII. yüzyıl boyunca bu konumlarını korumuşlardır. Bu kabile liderleri, XVIII. yüzyıl başından itibaren Buhara Hanlığı'nda nüfuzlarını korumak için diğer kabile liderleriyle yoğun bir mücadele içine girmişlerdir. Bu mücadele Astrahanîler idaresindeki hanlıkta kargaşa ortamı yaratmış, buna ilaveten Nadir Şah'ın Türkistan'ı istilası bölgede otorite boşluğuna sebep olmuştur. Ancak Mangıt Kabilesi lideri Muhammed Rahim Atalık, yanında bulunduğu sırada Nadir Şah'tan aldığı eğitim ve tüccar sınıfının desteğiyle sonunda Astrahanî Hanedanı'nı iktidardan uzaklaştırmayı başarmış ve 16 Aralık 1756 tarihinde taç giyerek han olmuştur.[2]

Cengiz Han'ın 1206 yılında kendisini kağan ilan etmesinden itibaren Orta Asya'da hiçbir devlette onun soyundan olmayan biri hükümdar olmamış, bu anlayış bazı küçük esnemelere rağmen XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ancak XVIII. yüzyılda Muhammed Rahim Atalık bu soya mensup olmadığı halde bu unvanı deruhte etmeye cesaret etmiş, sonuçta da büyük bir direnişle karşılaşmıştır. Ancak bunların hepsini bastırmaya muvaffak olmuştur. Yerine geçmesi beklenen Muhammed Rahim'in amcası Muhammed Danyal, ne var ki, hanlık makamını üstlenmemiş, Cengiz Han soyundan olan başka birini tahta çıkararak kendisi hanın atalığı olmuştur. Bunda hanlıkta yaşayan kabilelerin yoğun etkisinin olduğu söylenebilir.[3] Çıkan isyanlar özellikle hanlıkta sükûnetin hâkim olmasını isteyen tüccar sınıfının desteğiyle ancak bastırılabilmiştir.

[1] Fazlullah b. Ruzbehan Huncî, **Mihmanname-yi Buhara (Tarih-i Padişah-ı Muhammed Şibani)**, Tahran 1341 h.ş., s. 41.
[2] Ron Sela, **Central Asia in the 18th Century: The Age of Introspection**, Bloomington 2004, ss. 53–54.
[3] Mirza Abdu'l-Azim Sami, **Tarih-i Selâtîn-i Mangıtiyye (Istoriya Mangıtskih Gosudarey)**, Moskova 1962, s. 49.

İsyanların bastırılmasında oğlu Şah Murad'ın da önemli bir yeri vardır. Zaten 1785 yılında Muhammed Danyal Atalık vefat edince yerine Şah Murad geçmiştir.

Asıl ismi Begi Can olup Emir Masum da denilen Şah Murad, 1785'te iktidarı daha eline almadan merkezî otoriteyi tehdit eden devlet ileri gelenlerini öldürtmüş, iktidara geldikten sonra da kardeşlerini ortadan kaldırarak hanlıkta en büyük siyasi güç olmuştur. Onun döneminde Merv şehrinin ilhakı gerçekleşmiş, Horasan'da yaşayan Şiiler üzerine seferler düzenlenmiş, Amu-Derya'nın güneyindeki eyaletlere yönelinerek buradaki şehirlerden Meymene ve Endhuy hanlık topraklarına katılmıştır.

Dönemin en ilginç hadiselerinden biri 1789 yılında meydana gelmiştir. Şah Murad 1789 yılında Ebu'l-Gazi'yi tahttan indirerek yeni bir han ataması yapmamış, bunun yerine Osmanlı padişahına mektup yazarak bir Osmanlı şehzadesini, bu mümkün olmazsa, Şam'da, Mısır'da ve Irak'ta görev yapan vezirler evsafında bir adamı Buhara'ya göndermesini istemiş ve Osmanlı padişahı namına ona itaat edeceklerini bildirmiştir.[4] Ancak onun bu teklifi Osmanlı makamlarınca uygun görülmemiştir.

Onun döneminde güçlü bir merkezî otorite kurulmasının yanı sıra sosyal ve iktisadi alanda da gelişmeler kaydedilmiştir. Buna ilaveten, hanlıkta İslam hukukunun güçlendirilmesine çalışılmış, bunda da muvaffak olunmuştur.

Şah Murad'ın ölümünden sonra 1800 yılında tahta Emir Haydar geçmiştir. Onun soyu anne tarafından hem Hz. Muhammed'e, hem de Cengiz Han'a dayanmaktadır.[5] Onun hükümdar ilan edilmesiyle yine Orta Asya tarihinde bir ilk yaşanmıştır. Çünkü o güne kadar hep erkek sulbünden ilerleyen Cengizli hâkimiyet geleneğine aykırı hareket edilerek anne üzerinden bu hanedanla irtibat kurulmuştur. Bununla birlikte yine de, o han olunca bu unvanı kullanmamış, onun yerine *emirü'l-müminin* unvanıyla yetinmiştir.

Onun döneminde başta hanedan üyeleri olmak üzere hanlıktaki bazı kabileler isyan hareketi başlatmışlardır. Bunun yanı sıra Merv'deki Türkmenler de isyan etmişlerdir. Başta Ura-Tübe şehri olmak üzere Hokand Hanlığı ile sorunlar yaşanmış, Hive Hanlığı orduları ülke sınırlarına tecavüz etmiştir. Döneminde Emir Haydar'ın uğraşmak zorunda olduğu belki de en önemli sorun 1821-1825 yılları arasında meydana gelen Hitay-Kıpçak kabilesinin isyanıdır. Emir Haydar bütün bu sorunları bertaraf ettiği gibi hanlıkta otoritesini kurmayı başarmıştır.

Emir Haydar Osmanlı Devleti ile de Rusya'ya karşı nasıl bir siyaset takip edeceğinden Türkistan ve Turan-ı Zemin Padişahlığı payesi istemesine; din kitapları talebinden Osmanlı padişahına biat etme arzusuna kadar pek çok konuda yazışmıştır.

Emir Haydar dönemi genel olarak değerlendirildiğinde başarılı bir yönetim ortaya koyduğunu söylemek zordur. İlim alanında da gerilik kaynaklarda açıkça ortaya konulmaktadır. Bunun en önemli göstergesi Osmanlı padişahından ilmi gereksinimleri karşılayacak kitap talebi[6] kadar hükümdarın bizzat medreselerde ders vermek zorunda kalmasıdır.[7]

[4] Mehmet Saray, **Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775–1875)**, Ankara 1994, ss. 25–26.

[5] Son Astrahanî hanı Ebu'l-Feyz'in seleflerinden Din Muhammed (ö. 1598), sekizinci İmam Ali Musa Rıza neslinden bir seyyide olan Şehr Banu Begim ile evlenmiş ve bu evlilikten Nadir Muhammed (1641–1645) dünyaya gelmiştir. Bkz. Muhammed Yusuf Münşi, **Mukim-Hanskaya Istoriya**, Taşkent 1956, s. 99.

[6] Saray, 1994, s. 33.

[7] Mirza Şems Buharayi, **Tarih-i Buhara, Hokand ve Kaşgar (der Şerh-i Hükümrân-ı Emir Mir Haydar der Buhara, Muhammed Ali Han der Hokand ve Cihangir Hoca der Kaşgar)**, Tahran 1377 h.ş., s. 73.

Ondan sonra sırasıyla iki oğlu Emir Hüseyin ve Emir Ömer han olsalar da, onlar uzun süre iktidarda kalamamışlar, Emir Haydar'ın üçüncü oğlu Nasrullah 24 Nisan 1827 tarihinde hükümdar olmuştur.[8]

Onun hükümdarlığı merkezî otoritenin güçlendirilip askerî alanda önemli ıslahatların yapıldığı bir döneme denk gelir. Emir Narullah, Şehrisebz üzerine seferler düzenlediği gibi, Hokand Hanlığı ile sınırdaki şehirlerin hâkimiyeti konusunda pek çok kez savaşmış, Hive Hanlığı ile de çatışma içine girmiştir.

Onun döneminde Rusya kadar İngiltere de Orta Asya siyasetine yakından ilgi duymuş, Rusya'nın Orta Asya'da ilerleyişini durdurmak ve Buhara Hanlığı'nda nüfuz oluşturmak için iki subayı Emir Nasrullah'ı ziyaret etmiştir. Adları Albay Charles Stoddart ile Yüzbaşı Arthur Conolly olan bu iki İngiliz subayı Emir Nasrullah tarafından casuslukla suçlanmış, sonunda 17 Haziran 1842'de her ikisi de idam edilmiştir.[9]

Yerine 23 Eylül 1860 tarihinde Emir Muzafferüddin tahta geçmiştir.[10] Onun iktidara gelmesinden sadece beş yıl sonra Rusya sistemli bir şekilde Türkistan'ın işgaline Hokand Hanlığı ile başlamıştır. Ne var ki Muzafferüddin Rusya'ya karşı Hokand'a yardım etmesi gerekirken bunu yapmamış, hatta Hokand Hanlığı'na arkadan saldırmıştır.

Taşkent'in düşmesinden sonra sıra Buhara Hanlığı'na gelmiş ve Ruslar Emir Muzaffer'i üst üste yenilgiye uğratarak 1868 yılında koşulsuz teslim olmaya zorlayarak bir antlaşma imzalatmışlar, böylece Buhara Hanlığı Rus himayesine girmiştir.[11]

Rus himayesi altında Buhara Emirliği tahtına 1885 yılında Emir Abdulahad, 1910 yılında da Alim Han geçmiştir. Sovyetler 2 Eylül 1920'de emirlik yönetimine son vermişlerdir.

2. Kaynaklar

Mangıtlar dönemi üzerine çalışmalar oldukça azdır. Son dönemde bu konuda çalışan en önemli ve ilk akla gelen araştırmacılar Yuri Bregel, Anke von Kügelgen ve Ron Sela'dır. Mangıt Hanedanı tarihi çalışmalarının azlığının belki de en önemli nedeni çağdaş kaynakların neredeyse tamamının el yazması halinde ve zor ulaşılır durumda olmasıdır. Ancak son dönemde nispeten artan inceleme ve araştırmalar dönemin aydınlatılması açısından sevindiricidir. Dönemin en çok dikkat çeken çağdaş kaynakları şunlardır:

2.1. Tuhfetu'l-Hanî: *Tuhfe-i Hanî* ve *Tarih-i Rahim Hanî* olarak da bilinen vakayinameyi yazan kişi, daha çok Kadı Vefa olarak bilinen Ahund Molla Muhammed Vefa b. Muhammed Zahir Kerminegi (1685–1769)'dir. Eserin ismi önsözünde geçmektedir.[12] Astrahanî Ubeydullah Han döneminde *kitapdarlık* (kütüphaneci) yapan Kadı Vefa, Muhammed Rahim Han dönemi de dâhil olmak üzere bu görevini sürdürerek saray çevresinde yer almıştır.

Müellif vakayinamede 1722–1759 yılları arasını kaleme almış (1b-309a), daha sonra vakayiname Muhammed Danyal Biy Atalık'ın emriyle Damolla Âlim Bek b. Niyaz Kulu Bek İşan

[8] Anonim, **Zafer-Name-i Hüsrevî: Şerh-i Hükümrevâ-yi Seyyid Emir Nasrullah Bahadır Sultan bin Haydar (H. 1242–1277) Der Buhara ve Semerkand**, Tahran 1388 h.ş., ss. 79–80; Ahmed Daniş, **Traktat Ahmeda Danişa "İstoriya Mangıtskoy Dinastii"**, Duşanbe 1967, s. 38.

[9] Joseph Wolff, **Narrative of a Mission to Bokhara in the years 1843-1845, to as Certain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly**, London 1845, c: I, ss. 355-356; The Times, Tuesday, August 22, 1843, pg 5, issue 18381, col: E.

[10] Daniş, 1967, s. 40.

[11] Seymour Becker, **Russia"s Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924**, London, New York 2004, ss. 32-33.

[12] N. D. Mikluho-Maklay, **Opisanie Tacikskih i Persidskih Rukopisey Instituta Vostokovedeniya**, Moskova 1975, s. 308.

Nesefî tarafından devam ettirilerek olaylar 1782 (bazı nüshalarda 1182/1768–1769) yılına kadar getirilmiştir (310b-347a). Bilinen yirmi bir kopyası olan çalışma 1745 yılında yazılmaya başlanmış ve Mangıt Hanedanı'nın ilk yöneticisi Muhammed Rahim Han (1757–1759) ile Emir Danyal Atalık (1759–1785) döneminin son üç yılı harici Mâverâünnehr'de ortaya çıkan gelişmelere hasredilmiştir. Eserdeki hadiseler Recep Sultan'ın Semerkand'da tahta çıkmasıyla başlamaktadır[13] Kerminegi'nin yazdığı kısım Muhammed Rahim'in ölüm tarihini içeren bir kronogramla sona ermektedir.

Ebu'l-Feyz Han'ın tahta geçmesinden sora hanlığın içine düştüğü keşmekeş, soyluların Recep Han'ı Semerkand'da tahta çıkarmaları, Kazakların hanlığı yedi yıl müddetince yağmalamaları, Nadir Şah'ın hanlığı ele geçirmesi, Muhammed Rahim'in bu süreçteki durumu, onun hanlık tahtını ele geçirme girişimi ve yeni bir hanedanın ülkede iktidar olma süreci, onun ve halefi Danyal Atalık'ın hanlıkta iktidarlarını güçlendirme siyaseti ve isyan eden Şehrisebz ve Hisar gibi şehirlerin hâkimleriyle mücadeleleri, ayrıca Hokand, Kaşgar ve Hive hanlıklarıyla ilişkiler eserde yer almıştır.[14] Vakayinamede belki de en ilginç anlatımlardan biri Muhammed Rahim Han'ın taç giyme törenidir. Bu olay bütün ayrıntısıyla eserde ortaya konulmuş ve bu kısım (MS. No. C 525, fol. 253b-260b) Ron Sela tarafından da doktora tezinde İngilizceye tercüme edilmiştir.[15]

2.2. Mecmuu'l-Erkam: Buhara Emiri Şah Murad döneminde 1212/1798 yılında Ahund Molla Muhammed Badi Divan b. Molla Şihabeddin tarafından yazılan bir yönetim referans kitabıdır. Çalışmaya 1215/1800–1801 yılında *tezyil* kısmı eklenmiştir.

Eserin önemi diğer vakayinameler gibi doğrudan siyasi meseleler ile ilgilenmek yerine Buhara Emirliği'nin yönetim sistemine odaklanmasından ileri gelir. Çalışma emirliğin bir nevi yönetim el kitabı gibi telakki olunabilir. İçinde Buhara Emirliği'nde görev yapan *koşbegi*, *atalık* ve *daruga* gibi pek çok üst düzey devlet memuriyeti hakkında bilginin yanı sıra, eyalet yönetimi, toprakların idari yapılanmaya göre bölünmesi gibi değerli malumat mevcuttur. Eserin faksimile ve Rusça neşri 1981 yılında A. B. Vildanova tarafından yapılmıştır.[16] Bu çalışma ayrıca Yuri Bregel tarafından bir eserinde ayrıntılı olarak incelenmiştir.[17]

2.3. Tâcu't-Tevârih: Vakayiname Muhammed Şerif b. Muhammed Naki tarafından kaleme alınmıştır. Emir Haydar'ın emri üzerine 1800 yılında yazılan vakayinamenin orijinali bilinmemekle birlikte altı nüshası koleksiyonlarda mevcuttur. Eser Astrahanî Hanedanı'nı bir bütün olarak ele aldığı gibi Mangıt Hanedanı'nı da Emir Haydar döneminin başlangıcına kadar hikâye etmektedir.[18]

Bu hanedan tarihi için yazılan vakayinamelerden en kapsamlısı olarak kabul edebileceğimiz *Tâcu't-Tevârih* bir önsöz, üç giriş, *makale* ismi verilen iki bölüm ve bir de sonuç kısmından oluşması planlanmıştır. Birinci girişte, Muhammed Şerif, Emir Haydar'ın anne tarafından atalarının şeceresini çıkararak onun soyunu Cengiz Han ve Hz. Muhammed'e dayandırmış, sonra da Şibanî II. Abdullah Han döneminden itibaren onun atalarını hikâye etmiştir. İkinci girişte müellif, Emir Haydar'ın baba tarafından şeceresini ortaya koymuş ve Nadir Şah'ın Türkistan seferini ayrıntılı tasvir ederek Muhammed Danyal Biy dönemine kadar gelmiştir. Üçüncü girişte, ne var ki, olması planlanan Şah Murad dönemi de ikinci girişe kaydırılmıştır. Birinci

[13] Ç. A. Stori, **Persidskaya Literatura: Bio-Bibliografiçeskiy Obzor**, c: II, Moskova 1972, ss. 1150-1151.
[14] B. A. Ahmedov, **İstoriko-Geografiçeskaya Literatura Sredney Azii XVI-XVIII vv., (Pismennıe Pamyatniki)**, Taşkent 1985, ss. 115–117.
[15] Sela, 2004, ss. 46–63.
[16] Mirza Badi Divan, **Mecmuu'l-Erkam**, Moskova 1981.
[17] Yuri Bregel, **The Administration of Bukhara Under the Manghits and Some Tashkent Manuscripts**, Bloomington 2000.
[18] Stori, c: II, 1972, ss. 1152–1153.

bölümde Emir Haydar‟ın çocukluk ve gençlik yılları üzerinde durulmuş, ikinci bölümde de Emir Haydar‟ın tahta çıkış töreni etraflıca tasvir edilmiştir.[19] Ancak bu bölümün son kısmı ile sonuç kısmı nüshalarda eksiktir.

2.4.Tarih-i Selâtîn-i Mangıtiye, Özbekiye ve Astrahanîye: Eser XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alınmış olup müellifi muhtemelen Mangıt Hanedanı üyelerinden Mir Hüseyin b. Emir Haydar‟dır. Emir Haydar‟dan sonra kısa süreliğine hükümdarlık da yapan müverrihin eseri daha çok derleme niteliğindedir. Vakayiname üç bölümden mürekkep olup birinci bölümde Altın Orda idaresinde yaşayan Mangıt Kabilesi tarihini 1612 yılına kadar hikâye etmektedir (1a-63a). İkinci bölümde Şibanî Hanedanı‟nı eserinde konu edinen (64a-102b) Mir Hüseyin, üçüncü bölümü (102b-144a) Astrahanî Hanedanı‟na hasretmiş ve olayları son Astrahanî hükümdarı olan Ubeydullah Han (1748–1756) dönemine kadar getirmiştir.[20] Vakayiname derleme olmasına rağmen, pek çok kaynakta olmayan değerli bilgiler ihtiva etmesi açısından araştırmacılar için önemlidir.

2.5. Ahvâlât-ı Memâlikhâ ve Pâdişâhân ki ez Sene-i 1160 der Memleket-i Horasan ve Ba„di Hindistan ez Afgan ve Gayruh ve Memâlik-i Tûrân-Zemin Pâdişâh Bûde-end ve‟l-Vakt Hestend: Her ne kadar Buhara Emirliği sınırları içinde kaleme alınmasa da emirlik tarihi açısından araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak durumundadır. Yazarı Mir Abdulkerim Buharî‟dir. O muhtemelen Buharalı bir seyyid aileye mensuptur ve mahlas olarak da *Nedim* ismini kullanmıştır. 1807‟de İstanbul‟a gelmiş, iki kez Orta Asya‟ya gitmesine rağmen İstanbul‟da yaşamaya devam etmiş ve hatta burada evlenmiştir. 1830‟dan sonra da vefat etmiştir.[21]

Aslında eserin bir ismi yoktur. 1876‟da eseri Fransızca‟ya çeviren Charles Schefer ona şu ismi vermiştir: *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary-Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand, depuis les dernières, années du rénge de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire 1740–1818 a. D.* Mir Abdülkerim eseri 1233 (1817–1818) yılında tören düzenlemelerinden sorumlu devlet görevlisi Arif Bey‟in isteği üzerine İstanbul‟da derlemiştir. Charles Schefer esere yazdığı önsözde XVIII. yüzyıl Orta Asya tarihi konusunda kaynakların çok az olması nedeniyle bu vakayinameyi tercüme ettiğini yazmaktadır.[22]

Buharî, Horasan, Mâverâünnehr, Harezm, Hokand ile Keşmir ve Tibet olmak üzere çok geniş bir alanı eserinde işlemiş ve başlangıç olarak da 1747 yılını benimsemiştir. Çünkü bu yılda (1160/1747) Ahmed Şah Durrani Kabil‟de tahta çıkmış, İran hükümdarı Nadir Şah öldürülmüş ve Mangıt Muhammed Rahim Han Buhara Hükümeti‟ni devralmıştır.[23] Bu ülkelerin tarihini 1818 yılına kadar anlatan Mir Abdulkerim Buharî eserinde araştırmacılar için zengin malzeme sunmuştur.

2.6. Tevârih (Tarih-i Manzum): Buhara‟ya yakın Candar köyünde 1753 ile 1758 yılları arasındaki bir zaman diliminde doğan müellif Mirza Muhammed Sadık Münşi Candarî, Şah Murad ile Emir Haydar dönemlerinde münşilik vazifesi yapmıştır. H. 1235 (M. 1819–1820) yılında da Buhara‟da vefat etmiştir. Onun *Tevârih* veya *Tarih-i Manzum* isimli eserinden başka çalışmaları da mevcuttur. Bunlardan biri olan ve 1785 yılında kaleme aldığı *Dehme-i Şâhân* isimli eserinde Astrahanî hükümdarlarından Subhan-Kulu Han döneminden son hükümdar Ubeydullah Han

[19] Anke von Kügelgen, **Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert)**, İstanbul 2002, ss. 113–114; D. Yu Yusupova ve R. P. Celilova, **Sobranie Vostoçnıh Rukopisey Akademi Nauk Respubliki Uzbekistan: İstoriya**, Taşkent 1998, ss. 189–190.
[20] Ahmedov, 1985, s. 136.
[21] Mir Abdoul Kerim Boukhary, **Histoire de L‟Asie Centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva and Khoqand)**, Paris 1876, s. III.
[22] Boukhary, 1876, s. I.
[23] Kügelgen, 2002, s. 128.

dönemine kadar meydana gelen olayları hicvederek tasvir eder. Diğer bir çalışmasının ismi ise *Fütuhât-ı Emir Şah Murad Der İran*'dır. Bu eserde Şah Murad'ın H. 1204 (M. 1789–1790) yılında düzenlediği Merv seferi ve onun Afgan hükümdarı Timur Şah ile mücadelesi ele alınmıştır.[24]

Kronogramlarla zenginleştirilen *Tarih-i Manzum* aslında adından anlaşılacağı üzere manzum bir eserdir. Müverrihin ölmeden önce yazdığı son eseri olup yazılış tarihi 1819'dur. Kendi dönemine kadar Mangıt Hanedanı'nın tarihini bir bütün olarak ele alma niyetinde olmayan Mirza Sadık Münşi, ana tema olarak sadece Şah Murad dönemine odaklanmıştır. Ancak zaman zaman Emir Haydar'dan da söz etmiştir.[25]

2.7. Tarih-i Emir Haydar: Farsça kaleme alınan vakayiname iki yazarlıdır: Molla İbadullah ve Molla Muhammed Şerif. Bu müelliflerin *Tarih-i Emir Haydar*'dan başka Şah Murad (1785–1800) ve Emir Haydar dönemlerini işleyen *Multakatu't-Tevârih* isimli başka bir çalışmaları daha vardır. Bu çalışmalarında vakanüvisler Şah Murad ve Emir Haydar dönemlerini tasvir etmişlerdir.

Yazılış tarihi bilinmeyen *Tarih-i Emir Haydar* isimli vakayinamede ana tema Emir Haydar dönemi olup çalışma her biri *destan* olarak isimlendirilen 81 bölümden mürekkeptir. Esere Buhara tarihi ile başlanıp Astrahanîler dönemiyle devam edilerek Nadir Şah'tan söz edilmiştir. Sonra Mangıtlar dönemine geçilerek ilk Mangıt hükümdarlarının dönemi tasvir edilmiştir. Yedinci bölümden itibaren Emir Haydar'dan bahsedilmeye başlanmıştır. Onun şeceresi, doğumu, gençliği ve müteakip hayatı 6 Ekim 1826'daki ölümüne kadar devam ettirilmiştir.[26] Vakayinamenin ikinci cildi (*defter*) ise Emir Nasrullah (1827–1860) dönemi olaylarına ayrılmıştır.

P. P. İvanov vakayinameden geniş çaplı yararlanarak Buhara Emirliği'nde 1821-1825 yılları arasında meydana gelen Hitay-Kıpçak Kabilesi'nin isyanını eserine konu edinmiştir.[27] *Tarih-i Emir Haydar*'ın, özellikle 70, 71, 72, 73, 77, 78 ve 79. bölümleri İvanov'un çalışmasına kaynaklık teşkil etmiştir.

2.8. Gülşen-i Mülûk: Çalışmanın müellifi Muhammed Yakup Buharî, Mangıtlar dönemi hükümdarlarından Muhammed Danyal Biy Atalık'ın on ikinci oğludur. Ancak onun hakkında kaynaklarda pek bilgi yoktur. Dolayısıyla onun doğum ve ölüm tarihleri bilinememektedir. 1770'li yıllarda doğup 1830'lu yıllarda vefat ettiği tahmin edilmektedir.[28] Hatta eserinde hükümdar çocuklarından bahseden Mir Abdulkerim Buharî, Muhammed Danyal Atalık'ın çocuklarını sıralarken onun ismini vermez.[29] Kaynaklarda ondan söz edilmemesinin belki de en önemli sebebi onun siyasete aktif olarak katılmayışıdır. Çünkü pek çok şehzade ya taht kavgaları ile ya da isyancılarla işbirliği yaparak kendilerinden bir şekilde söz ettirmiştir. Ancak onun muhtemelen sade bir hayatı tercih etmesi, hakkında ayrıntılı bilgi edinmemize engel olmuştur.

Onun en önemli çalışmaları *Gülşen-i Mülûk* ve *Risale*'dir. Muhammed Yakup, *Gülşen-i Mülûk*'u H. 1240 (M: 1824–1825) yılında yazmaya başlamış ve yazım süreci H. 1246 (M. 1830–1831) yılına değin devam etmiştir. Müverrih, ana konusu Mangıt Hanedanı'ndan bahsetmeden önce Türklerin ve Moğolların tarihine değinmiştir. Türk-Moğol İmparatorluğu, Timurlular, Şibanîler (127a) ve Astrahanîler (137a) nispeten ayrıntılı anlatılmasına rağmen diğer hanedan ve devletler bahsi oldukça kısıtlı tutulmuştur.[30] Eserin asıl değeri Mangıt Hanedanı dönemi (157a-

[24] Stori, c: II, 1972, ss. 1156–1159.
[25] Kügelgen, 2002, ss. 123–127.
[26] Stori, c: II, 1972, s. 1160; Yusupova-Celilova, 1998, s. 246.
[27] P. P. İvanov, **Vostanie Hıtay-Kıpçakov v Buharskom Hanstve 1821-1825 gg.**, Moskova 1937.
[28] Mikluho-Maklay, 1975, s. 313.
[29] Boukhary, 1876, ss. 120-121.
[30] Kügelgen, 2002, ss. 152–153.

192b) ile ilgili olan kısımdır. Müellif XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın ilk otuz yılını içine alan devri oldukça ayrıntılı işlemiştir. Eser Emir Nasrullah dönemine kadar gelmektedir.

2.9. Risale: Muhammed Yakup Buharî b. Emir Danyal Atalık'ın ikinci eseri olan *Risale*'yi H. 1244 (1828–1829) yılında yazmaya başlamış ve H. 1246 (M. 1830–1831) yılında da tamamlamıştır.[31] Olaylar 1747'den başlatılarak yazıldığı döneme kadar getirilmiştir. Eserde Mangıtların kökeni ayrıntılı olarak ele alınmıştır. *Gülşen-i Mülûk*'ta yaptığı gibi Muhammed Yakup eserine önce tarihçinin görevi ve tarihin faydalarından bahsederek başlamıştır. Sonra Mangıt hükümdarlarının atalarından söz etmiş ve Muhammed Rahim Han'ın iktidarı ele geçirişine kadar olayları devam ettirmiştir. İlk Mangıtlı yöneticinin dönemini tasvir ettikten sonra Muhammed Danyal Biy Atalık dönemine geçmiş ve bu dönemi nispeten geniş izah etmiştir. Ondan sonra Şah Murad ve Emir Haydar dönemlerini eserinde tavsif eden Muhammed Yakup, Emir Hüseyin ve Emir Ömer dönemlerine de kısaca değinmiştir. Bu iki Mangıt hükümdarının döneminden sonra Emir Nasrullah dönemi bahsine geçen Muhammed Yakup, bu hükümdarın yöneticiliğinin ikinci yılına kadar olayları getirmiştir. Mangıt hükümdarları bahsinden sonra Ura-Tübe ve Cizak şehirleri hâkimi Atalık Bik ile Şehrisebz'de yaşayan Keneges Kabilesi'nden söz etmiştir. Bundan sonra tekrar Mangıt Hanedanı'nın ilk dört hükümdarını hikâye eden vakanüvis, onların dönemlerini ayrıntılı ele almıştır.[32] Eserin sonuç kısmı yazılmamış görünmektedir.

2.10. Zikr-i Tadâd-ı Pâdişâhân-ı Özbek: Aslında eserin içinde müellifinin esas ismi yoktur. Sadece iki yerde (158a-158b, 176a) müstear ismini belirtmiştir: Muin. Vakayinamenin bilinen üç nüshasının isimleri de aslında farklı farklıdır ve Kügelgen'in belirttiğine göre aynı eserin nüshaları olup olmadığı net değildir.[33] Taşkent nüshası *Zikr-i Tadâd-ı Pâdişâhân-ı Özbek* başlığını taşırken, Duşanbe nüshası *Tarih-i Evâil ve Evâhir*, St. Petersburg nüshası ise *Teeddüd-i Pâdişâhân-ı Özbek* başlığını taşımaktadır.

Vakayiname bir dünya tarihi niteliğinde olup tarihî olayların anlatımına Hz. Âdem'den itibaren başlanmıştır. Sonra diğer peygamberler hakkında bilgi veren Muin, Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemiyle eserine devam etmiştir. Müteakiben Cengiz Han evladı ile Timurlular bahsine geçen müellif, sonraki bölümde Şibanîler ve Astrahanîlerden söz etmiştir. Eserin esas değeri, bundan sonra başlayan Mangıt Hanedanı bahsidir. Bu hanedan hükümdarlarından Muhammed Rahim, Danyal Atalık, Şah Murad ve Emir Haydar ayrıntılı ele alınmıştır. Çalışma Emir Nasrullah'ın tahta geçişi ile sona ermektedir.[34]

Vakayiname neredeyse tamamen siyasi tarihe odaklanmıştır. Muin, Şibanîler ile Astrahanîleri hikâye ederken, hükümdarların tahta geçiş ve tahttan iniş tarihlerini, hükümdarlık sürelerini ve pek bilinmeyen bazı olayların tarihlerini vermesi açısından eserinin önemini artırmıştır. Çalışmanın diğer bir ilginç yanı Şibanî ile Astrahanî hükümdarlarından söz ederken iki ayrı hanedan üyelerinden değil de sanki tek hanedan üyelerinden söz eder gibi onları tasvir etmesidir. Muhammed Rahim Han'a ise Mangıt Hanedanı'nın kurucusu ve ilk yöneticisi sıfatıyla ayrı bir önem vermiştir.[35] Belki de en ayrıntılı bahis Emir Haydar'ın hükümdarlığı dönemine ayrılmıştır. Burada onun özellikle Hive hanı Muhammed Rahim Han ile mücadeleleri dikkat çekicidir.

2.11. Mehâzinu'l-Takvâ fî Tarih-i Buhara: H. 1200 (M. 1785–1786) yılında doğan müverrihin ismi Mir Hüseyin b. Şah Murad'dır. Mîrî olarak da adlandırılan yazar Buhara emiri Şah Murad'ın oğludur. On yaşından itibaren babası ile birlikte seferlere iştirak eden Mîrî bir müddet

[31] Mikluho-Maklay, 1975, s. 318.
[32] Kügelgen, 2002, ss. 154–155.
[33] Kügelgen, 2002, s. 145.
[34] Stori, c: II, 1972, ss. 1154–1155; Ahmedov, 1985, s. 134.
[35] Kügelgen, 2002, ss. 148–150.

sonra bazı seferlere bizzat kendisi kumanda etmiştir. Bunun yanı sıra emirlik şehirlerinde vali olarak da görev yapmıştır. Babası ölünce tahtta hak iddia etmemesine rağmen Emir Haydar tarafından sürekli gözlem altında tutulmuştur.

Eser mesnevi tarzında yazılmıştır. Uzun tutulan giriş kısmında ilk halife Ebubekir'den Şeyh Kulabi'ye kadar Nakşibendî şeyhleri hikâye edilmiştir. Sonra müellifin babası Şah Murad'ın tarikata intisabı ve hocalarından söz edilmiştir. Bundan sonra Şah Murad'ın, babası Muhammed Danyal Biy Atalık'tan tahtı devralmasından bahseden Mîrî, sonraki sayfaları yeni hükümdarın atalarına ayırmıştır. Müteakiben Danyal Atalık dönemini tasvir eden müellif, daha sonra Şah Murad dönemi olaylarına yer vermiştir. Şah Murad'ın ölümünden sonra meydana gelen olaylardan da bahseden Mîrî, son olarak bazı akrabalarından söz etmiştir.[36]

2.12. Tarih-i Humûlî: Vakayinamede yazarın ismi şu şekilde geçmektedir: El-Humûlî b. Es-Sûfî Muhammed Nogay et-Türkî es-Semerkandî eş-Şavdârî el-Urgûtî el-Kadı. Onun lakabı ise Ebu'l-Fuzuli'dir. Ayrıca Cuma günü doğduğundan Cumakulu olarak da maruftur. H. 1190 (M. 1776–1777) yılında doğan Humûlî, H. 1205 yılında medrese eğitimine başlamış, daha sonra da medresede hoca olmuştur. Sonra da kadılık yapmıştır. Ayrıca onun sufilik yönü de vardır.

Humûlî, otobiyografik tarzda yazdığı eserine aslında bir isim vermemiştir. Vakayinameye *Tarih-i Humûlî* ismini A. A. Semenov vermiştir. Çalışmayı H. 1252 (M. 1836–1837) ile H. 1264–1265 (1847–1849) yılları arasında kaleme almıştır. Kaynak, bir giriş bir ana bölüm ve bir de sonuç kısmından oluşması planlanmasına rağmen, müellifin bu plana riayet ettiğini söylemek zordur. Belki de bunun en önemli nedeni kitabın yazımında meydana gelen uzun süreli kesintilerdir. Vakayiname Nadir Şah'ın Türkistan'ı işgal ettiği 1740 yılından Emir Nasrullah döneminin ilk yıllarına kadar olayları oldukça ayrıntılı ele almıştır. Mesela Şah Murad'ın Merv halkını Buhara'ya göç ettirmesi, onun Afgan hükümdarıyla yaptığı savaş ve barış, Emir Haydar'ın seferleri, zaferleri ve yenilgileri gibi konular çalışmanın sayfaları arasında yer almıştır.[37]

2.13. Tarih-i Buhara, Hokand ve Kaşgar (Der Şerh-i Hükümrân-i Emir Mir Haydar Der Buhara, Muhammed Ali Han Der Hokand ve Cihangir Hoca Der Kaşgar): Vakayinameyi kaleme alan Mirza Şems Buharayî, 1804 yılında doğmuştur. Önce Emir Hüseyin b. Emir Haydar'ın maiyetine giren Buharayî, sonra Emir Haydar'ın diğer oğlu Emir Ömer'in hizmetine girmiştir. Emir Ömer tahttan indirilince bir müddet Emir Nasrullah'a tabi olan müverrih, ne var ki uzun süre Buhara'da kalmayarak Hokand'a gitmiştir. Bir yandan ticaretle de meşgul olan Mirza Şems Buharayî çeşitli şehirlerde bulunmuş ve sonunda Orenburg'a yerleşerek eserini de burada kaleme almıştır. Onun bu vakayinameyi yazmasında V. V. Grigorev etkin olmuştur. 1861'de, Grigorev, Kazan'da Emir Haydar, Emir Hüseyin ve Emir Ömer ile Kaşgar hükümdarlarına ithaf edilmiş olan bu eseri basmış, ayrıca dipnotlandırarak Rusçaya çevirmiştir.[38] Eser ayrıca Ayine-i Miras Yayınları tarafından Tahran'da 1998 yılında Rusça neşrinin Farsça tercümesi olarak yayımlanmıştır.[39]

Vakayiname adından anlaşılacağı üzere dönemin Buhara, Hokand ve Kaşgar tarihi araştırmaları açısından önemli bir kaynaktır. Farsça tercümesini incelediğimiz eserde Buhara Hanlığı bahsi, Emir Haydar'ın tahta geçişi ile başlamaktadır.[40] Ancak daha sonra müellif kronolojik olarak geriye giderek Şah Murad ve Ebu'l-Feyz Han'dan bahsetmiştir. Vakayinamede dikkat çeken en ilginç ayrıntılardan biri Emir Haydar'ın Semerkand ve Merv'de valilik yapan kardeşleri ile düştüğü ihtilaflardır. Her ne kadar ayrıntılı ele alınmasa da, ülke içindeki asiler ile dış düşmanlar

[36] Kügelgen, 2002, ss. 139–143.
[37] Kügelgen, 2002, ss. 163–167.
[38] **O Niekotorıh sobıtiyah v Buharie, Hokandie i Kaşgarie, Zapiski Mirzı-Şemsa Buhari**, Kazan 1861.
[39] Mirza Şems Buharayi, **Tarih-i Buhara, Hokand ve Kaşgar (der Şerh-i Hükümrân-ı Emir Mir Haydar der Buhara, Muhammed Ali Han der Hokand ve Cihangir Hoca der Kaşgar)**, Tahran 1377 h.ş.
[40] Buharayi, 1377, s. 67.

hakkında da bilgiler mevcuttur. Muhtemelen maiyetlerinde olması hasebiyle Emir Hüseyin ve Emir Ömer hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Mâverâünnehr'deki siyasi olayların tasviri hükümdarlığın Nasrullah'a geçişi ile sona ermektedir. Siyasi olayların yanı sıra Karşı, Şehrisebz, Çarcuy ve Merv gibi bazı şehirler hakkında bilgi de vardır. Hokand bahsi Muhammed Ali Han dönemine hasredilmiştir. Kaşgar kısmında ise Cihangir Hoca dönemi olayları ele alınmıştır.

2.14. Feth-Name-yi Sultanî: Vakayiname Mir Âlim Buharî tarafından kaleme alınmıştır. Müellif Huzar hâkimi Muhammed Âlim Bek'in münşiliğini yapmıştır. Bu görevdeyken hâkim kendisinden Emir Nasrullah Han dönemini yazmasını istemiş, böylece eserin yazılma süreci başlamıştır.

Feth-Name-yi Sultanî, bir giriş ile 29 bölümden mürekkeptir. Ana tema Buhara emiri Nasrullah'ın tahta varis tayin edilmesinden hükümdarlığının ilk yıllarına kadar meydana gelen olaylar olsa da, Şah Murad ve Emir Haydar dönemleri de eserde yer almıştır.[41] Ancak anlatılan olayların tarihleri eserde pek yoktur.

2.15. Zafernâme-i Hüsrevî: Vakayinamenin müellifi bilinmemektedir. 1279/1862–1863 yılında kaleme alınan eser, 1989 yılında 53 sayfa önsöz ve faksimile baskısı ile Duşanbe'de,[42] 1999 yılında Menuçehr Setudeh tarafından Tahran'da yayımlanmıştır.[43]

Tahran baskısı incelendiğinde onun 27 bölümden oluştuğu ve toplam 263 sayfa olduğu görülmektedir. Vakayinamenin ilk bölümleri Buhara ve Hokand hanlıkları arasındaki savaşlar ile Hokand, Hocend, Ura-Tübe, Cizak, Yam ve Zamin üzerine düzenlenen seferlerden söz etmektedir. Eserin sonraki bölümleri ise Ceyhun'un sol kıyısında bulunan Belh, Akça, Endhuy, Kunduz, Hulm, Bedehşan ve Mezar-ı Şerif hakkındadır. Afganistan hükümdarı Dost Muhammed Han'ın bölgeyi işgal çalışmaları ve Afganların İngilizlerle savaşları (1838–1842) hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ayrıntılı olarak Şehr-i Sebz vilayetinde Keneges hâkimlerinin Buhara'daki Mangıt emirleriyle mücadeleleri, Buhara'nın Hive ve İran'daki Kaçarlar ile olan irtibatları ve bu ülkelerin Türkmen Teke, Sarık ve Salor boylarının yaşadıkları Merv ve Serahs'a hâkim olabilmek için aralarındaki çatışmaları da kitabın içerdiği konular arasındadır.

Zafername, XIX. yüzyılın ilk yarısında Buhara Emirliği ile Hokand Hanlığı arasındaki münasebetleri anlatan en değerli ve güvenilir kaynaklardan biridir. Bu devletlerin Ura-Tübe, Cizak, Yam, Zamin ve diğer sınır bölgelerin hâkimiyeti için çabalamaları, bu şehirlerin halkının Hokand ve Buhara hükümetlerinin saldırılarına direnmeleri, Buhara emirinin Hokand'a saldırısı, karşılıklı elçilerin gelip gitmesi, antlaşmalar ve benzeri bilgiler kitabın sayfalarında yer almıştır.

2.16. Risale-i Ahmed Daniş: Tarih-i Selâtin-i Mangıtiyye: Kaynağın yazarı Ahmed Mahdum Daniş 1827–1897 yılları arasında yaşamıştır ve Ahmed-i Kelle olarak da maruftur.[44] Başarılı bir eğitim hayatı geçirmese de Emir Nasrullah'ın dikkatini çeken Daniş, onun hizmetine girmiştir. Sarayda bulunduğu dönemde hemen hemen bütün üst düzey yöneticileri yakından tanıma imkânı bulan müverrih, bir yandan da tarih ve astronomi çalışmalarına kendisini hasretmiştir. Emir Nasrullah döneminde 1857'de, Emir Muzaffer döneminde de 1869 ve 1874 yıllarında St. Petersburg'a gönderilen Ahmed Daniş, Rusya gibi büyük bir devleti yakından tanıma fırsatı

[41] Stori, c: II, 1972, s. 1164.
[42] Anonim, **Zafer-Name-yi Hüsrevi**, Duşanbe 1989.
[43] Anonim, **Zafer-Name-i Hüsrevî: Şerh-i Hükümrevâ-yi Seyyid Emir Nasrullah Bahadır Sultan bin Haydar (H. 1242–1277) Der Buhara ve Semerkand**, Tahran 1377 h.ş.
[44] Ona Ahmed-i Kelle denilmesinin nedeni büyük bir başa sahip olmasının yanı sıra zekâ kıvraklığına ve zengin bilgi birikimine sahip olmasıdır. Bkz., L. M. Epifanova, **Rukopisnıe İstoçniki İnstituta Vostokovedeniya Akademi Nauk UzSSR Po İstorii Sredney Azii Perioda Prisoedineniya K Rossii (Buhara)**, Taşkent 1965, s. 9.

bulmuş, hatta son gidişinde İmparator II. Aleksander ile bizzat görüşmüştür.[45] Rusya'da edindiği izlenimler neticesinde yaşadığı ülkenin geri kalmışlığını ve yozlaşmışlığını fark etmiş; döndüğünde Emir Muzafferüddin'e birtakım reform projeleri önermiştir. Ancak onun önerileri ve reform planları hükümdar tarafından kabul görmediği gibi, Ahmed Daniş taşrada görevlendirilerek merkezden bir nevi sürülmüştür. Başkente ancak emir öldükten sonra dönebilmiştir.

Buhara Emirliği'nin son döneminin en önemli simalarından biri olan Ahmed Daniş'in aslında pek çok çalışması mevcuttur. Onun belki *Risale*'den de önemli eseri 1875'ten 1882'ye kadar yazdığı *Nevâdiru'l-Vekai*'dir. Eserin bizzat müellif tarafından kaleme alınmış üç nüshası vardır. Bu eser o dönemi çalışan araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynaktır. Çalışmanın bazı kısımlarını ihtiva eden bir kitap 1957'de Duşanbe'de basılmış, sonra bu parçalar 1960 yılında *Puteşestvie iz Bukharı v Peterburg* başlığı ile Rusçaya çevrilerek yayımlanmıştır. 1964 yılında da kitap Özbekçeye tercüme edilmiştir.

1895–1897 yıllarında yazdığı ve 1967 yılında da I. A. Neçefova tarafından Duşanbe'de Rusça tercümesi yayımlanan *Risale-i Ahmed Daniş: Tarih-i Selâtin-i Mangıtiyye* adlı eser, müellifin diğer önemli bir çalışmasıdır. Eser Emir Danyal'dan Emir Abdulahad'a kadar Buhara Hanlığı hükümdarlarını içerir. Ancak müverrih ana konu olarak, Emir Muzaffer dönemi ile Emir Abdulahad döneminin ilk yılları olaylarına yoğunlaşmıştır. Ahmed Daniş'in eserini önem ve hacim açısından iki kısma ayırabiliriz. Daha kısa olan ilk kısımda duyduğu veya yazılı kaynaklardan öğrendiği bilgileri eserinde işlemiştir. Eserin 1967 yılı Duşanbe baskısında s. 27'den itibaren Emir Danyal döneminde çıkan isyanlar bu isyanların bastırılması, s. 35'ten itibaren Emir Haydar döneminde meydana gelen olaylar, s. 37'den itibaren Emir Haydar'ın ölümü ile Emir Hüseyin ve Emir Ömer dönemleri, s. 38'den itibaren Emir Nasrullah dönemi ele alınmıştır. İkinci kısım ise tarihsel kaynak açısından daha önemlidir. Çünkü bu bölümdeki olaylara müellif bizzat şahit olmuştur. S. 40'dan itibaren Emir Muzafferüddin dönemi, s. 112'den itibaren de Emir Abdulahad dönemi başlar. Bu bölümde bahsi geçen en önemli olaylar arasında olmak üzere, mesela, Rusya'nın Orta Asya üzerine düzenlediği askerî seferler ile Cizak ve Semerkand'ın işgalini eserinde ayrıntılı ele almıştır.

Vakayinamede XIX. yüzyılın ikinci yarısında Buhara Hanlığı'ndaki sosyal olaylardan da bahis vardır. Bunun yanı sıra hanlıkta yönetim anlayışı ve uygulamaları da zaman zaman eleştiriye tabi tutulmuştur.

2.17. Tuhfe-i Şâhi: 1254/1838–1839 yılında Kermine şehrinin 40 km kuzeyinde yer alan Bustan'da dünyaya gelen çalışmanın müellifi Mirza Muhammed Abdulazim Sami Bustanî saray tarihçisidir.[46] Buhara hükümdarı Emir Muzaffer (1860–1885) döneminde devlet hizmetine girmiş olan vakanüvis, çeşitli şehirlerde valilik yapmış, sonra merkezde emirin münşilik vazifesini üstlenmiştir.[47] Hatta Rus imparatoru III. Alexander (1881-1894)'ın taç giyme törenine katılan Buhara Hanlığı elçilik heyetinde o da yer almış, hükümdarın imparatoru tebrik eden mektubunu o kaleme almıştır.[48] Devlet görevi, sonraki hükümdar Abdulahad (1885-1910) döneminde de bir süre

[45] Sarfraz Khan, **Muslim Reformist Political Thought: Revivalists, Modernists and Free Will**, London, New York 2003, ss. 56–61; Epifanova, 1965, s. 10.
[46] Emir Muzafferüddin, 1280/1863-1864 yılında Şehrisebz ve Kitap şehirlerinin valileri ile savaşırken Mirza Muhammed Abdulazim Sami Bustanî'yi *nevisende* (muharrir) olarak görevlendirmiştir. Yine Rusya Hokand Hanlığı'na saldırdığı sırada, Emir Muzafferüddin Hokand üzerine yürüdüğünde müellif orduda *vekayi' nigâri* olarak hizmet etmiştir. Bkz. Mirza Abdul-Azim Sami Bustani Buharayi, **Tuhfe-i Şahi**, Tahran 1388 h.ş., s. xiii; Epifanova, 1965, s. 23.
[47] Buharayi, 1388, s. 4.
[48] Buharayi, 1388, ss. 254-257; Epifanova, 1965, s. 23.

devam etmiş, ancak daha sonra görevinden uzaklaştırılınca Emir Muzafferüddin dönemini ayrıntılı ele alan bir çalışma kaleme almaya karar vermiştir. O, 1325/1907–1908 yılında vefat etmiştir.[49]

Tuhfe-i Şâhi 1319/1901 yılında yazılmıştır. Eser Buhara Emirliği'nin resmî vakayinamesidir. Müellifin ikinci eseri olan *Tarih-i Selatin-i Mangıtıyye* ise resmî olmayan tarih kitabıdır. Buhara Özbek Devleti'nde XVIII. yüzyılın başından Abdulahad'ın tahta çıktığı tarihe kadar meydana gelen olayları kaleme alan Mirza Abdulazim Sami'nin eseri ana tema olarak sadece Emir Muzafferüddin'i ele almıştır ve bu kısmın içinde orijinal bilgiler mevcuttur.[50] Vakayinamenin neşre hazırlanması Nadire Celalî tarafından tamamlanmış ve kitap 2010 yılında Tahran'da basılmıştır.[51]

Mirza Muhammed Abdulazim Sami Bustanî eserinde kaydettiği pek çok olaya tanık olmuş birisidir. Müellif eserine tarih ve lügat ilimlerinin önemi ile gençliğinde okuduğu kitapların listesiyle başlamıştır. Sonra Buhara Hanlığı'nda Ebu'l-Feyz Han'dan kendi dönemine kadar hükümdarların tarihinin anlatıldığı bir tarih kitabının eksikliğinden söz ederek Muhammed Rahim Han'dan Emir Abdulahad'a kadar hanlık tarihini yazmaya niyeti olduğunu belirtmiştir. Ancak anlatıma Astrahanî hükümdarlarından Ubeydullah Han ve Ebu'l-Feyz Han ile başlamıştır.[52] Ne var ki, Emir Nasrullah dönemine kadar olan ve vakayinamenin yaklaşık yarısına karşılık gelen kısım derleme niteliğindedir.

Eserin başlangıcı olan Ubeydullah Han dönemi ile alakalı olarak Sami onun Belh hâkimi ile mücadelesinden söz eder. Ebu'l-Feyz dönemi ile ilgili olarak ise hükümdarın merkezî hükümete isyan eden kabilelerle mücadelesi ve halkın çektiği sıkıntıları anlatmıştır. Yine bu dönemle bağlantılı olarak Mangıt Hanedanı'nın iktidardaki ilk temsilcisi Muhammed Rahim Han'ın babası Muhammed Biy Atalık'tan da söz etmiştir.

Sonra Nadir Şah'ın Türkistan'ı işgaline geçen Sami, Ebu'l-Feyz'in öldürülmesinden sonra Muhammed Rahim'in hanlıkta nasıl fiili yönetici olduğunu ortaya koymuştur.

Sami, Emir Muhammed Danyal Atalık (1759-1785) zamanında çıkan isyanları ve sebep olduğu sıkıntıları canlı şekilde okuyucuya aktarmıştır. Şah Murad ise eserde ideal yönetici olarak lanse edilmiştir.[53] Onun Merv ve Meşhed seferleri eserde tasvir edilmiştir.

Müellif, Emir Haydar devrinde hanlıktaki kabilelerin isyanının bastırılmasına ve komşu hanlıklarla mücadelelere odaklanmıştır. O, Hitay-Kıpçak kabilesinin isyanına yer vermiştir. Sonra Emir Hüseyin ile Emir Ömer'in kısa süreli iktidarlarından bahseden Sami, konuyu Emir Nasrullah dönemine getirmiştir.

Güçlü bir lider olarak tanımladığı Emir Nasrullah'ın isyanları bastırıp Ura-Tübe'den Ceyhun'a, Kunduz'dan Bedehşan'a kadar şehirleri itaati altına aldığını belirtmiştir.[54] Bundan sonra Hokand ve Hive Hanlığı ile yapılan savaşlar eserin sayfalarında yer almıştır.

Sami sayfa 154'ten itibaren Emir Muzafferüddin dönemine geçmiş ve ağdalı ifadelerle onun tahta çıkışını tasvir etmiştir. Onun devri ile ilgili ilk bahsettiği konu Şehrisebz ve Hisar gibi şehirlerin isyan hareketlerinin bastırılması, Rusya'nın Hokand Hanlığı'nı işgal süreci, daha sonra Buhara Hanlığı'nın Rus elçilerini esir alması, bunun üzerine Rusya'nın Buhara üzerine yönelmesi, ilk çatışmalar, bu çatışmaların başlaması üzerine Buhara'da mollaların ve medrese öğrencilerinin

[49] Yusupova-Celilova, 1998, s. 222. Ancak Epifanova onun 1914 yılında hala yaşadığından söz eder. Bkz. Epifanova, 1965, s. 24.
[50] Yuri Bregel, "Historiography XII: Central Asia", **EIr**, c: XII, New York 2004, s. 399.
[51] Mirza Abdul-Azim Sami Bustanî Buharayi, **Tuhfe-i Şahi**, Tahran 1388 h.ş.
[52] Buharayi, 1388, s. 6.
[53] Buharayi, 1388, s. 51 vd.; Epifanova, 1965, s. 29.
[54] Buharayi, 1388, s. 132; Epifanova, 1965, s. 29.

cihat ilan etme girişimleri, onların baskısı nedeniyle emirin cihat ilan etmesi, ancak Buhara ordusunun Ruslar karşısında Cizak şehri yakınlarında büyük bir yenilgi alması, Rusların Cizak'a saldırmaları, sekizinci gün sonunda şehri ele geçirmeleri, sonra Rus ordusunun Semerkand'a yönelmesi, Rus seferi öncesinde Semerkand'da yaşananlar ve esir Rus elçilerinin serbest bırakılması, Ruslarla Buhara ordusu arasında yapılan Semerkand Savaşı, Rusların zaferi, Buhara ordusunun Kermine'ye çekilişi, hanedan üyelerinden Emir Muzaferrüddin'in oğlu Abdulmelik Töre'nin isyanı, Buhara Hanlığı ile Rusya'nın barış antlaşması imzalaması, III. Aexander'in taç giymesi üzerine veliaht Abdulahad başkanlığında St Petersburg'a giden elçilik heyeti içinde müellifin de yer alması, Emir Muzafferüddin ölmesi konuları ele alınmıştır.

s. 260'tan itibaren Emir Muzafferüddin'in ölümü sırasında hayatta olan on bir şehzadesinin ismi sıralanarak bunlardan en büyüğü Abdulahad'ın tahtın yeni sahibi olduğu belirtilir. Müteakiben vakayiname sona erer.

2.18. Tarih-i Selâtini Mangıtıyye: Vakayiname yine Mirza Abdulazim Sami Bustanî tarafından 1324/1906–1907 yılında kaleme alınmış olup müellifin diğer eseri *Tuḥfe-i Şâhi*'deki konulara ilave olarak Emir Muzafferüddin'in yanı sıra Abdulahad dönemi olayları da eklenmiştir.

Mirza Abdulazim Sami, eserine son Astrahanî hükümdarı Ebu'l-Feyz Han (1711–1747) ile başlamış ve 1905 Rus Devrimi'ni de konuya dâhil ederek 1906 yılı olaylarıyla eserini sonlandırmıştır. Olayları ya bizzat gözlemlerine dayanarak ya da doğrudan müdahil olanların anlattıklarını dikkate alarak kaydetmiştir. Sami eserinde Mangıt Hanedanı'nın ilk temsilcisi Muhammed Rahim Han'ın tahta geçiş sürecini anlatmış, Nadir Şah'ın ölüm hadisesinden bahsetmiştir. Bundan sonra Emir Danyal (1759–1785) dönemindeki isyanlar ile Şah Murad'ın (1785–1800) Horasan ve Merv üzerine düzenlediği seferlerden söz etmiş, ondan sonra Emir Haydar (1800–1826) döneminden ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Emir Nasrullah'tan ise sert ve zalim biri olarak söz etmektedir. Bundan sonra Emir Muzaffer'in tahta geçiş sürecini işlemiş, Semerkand Hâkimi İbrahim Pervaneci ile ilişkilerinden söz etmiş ve Hisar-ı Şadman isyanlarına değinmiştir. Daha sonra Rusya'nın Orta Asya üzerindeki ileri harekâtına geçerek Ak-Mescid ve Evliya-Ata'nın Rusya'nın kontrolüne geçişinden bahsetmiştir. Eserin Rusça çeviri neşri L. M. Epifanovoy tarafından 1962 yılında Moskova'da yapılmıştır.[55] Vakayiname son dönemde Taşkent'te de basılmıştır.[56]

2.19. Keşkül-i Selimî ve Tarih-i Mütekaddimîn ve Müteahhirîn: Devrimden önceki Buhara Emirliği'nin son tarihçisi olarak kabul edebileceğimiz Muhammed Selim Bek b. Muhammed Rahim tarafından yazılmıştır. Buhara Emirliği'nin üç hükümdarı (Muzafferüddin, Abdulahad, Alim) dönemlerinde hizmet etmiş olan Muhammed Selim 1267/1850–1851 yılında Buhara'da soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.[57] 1287/1870–1871 yılında sonradan *divanbegi* olacak Astana Kul Biy'in hizmetine giren müverrih, 1299/1881–1882 yılında Buhara emirinin Taşkent temsilcisi olmuştur. 1885'te *emlakdar*lık vazifesi üstlenmiş, 1888-1889'da da Buhara'da *mirşeb* olmuştur. Daha sonra *toksaba*, *zekâtçı* ve çeşitli şehirlerin valiliği görevlerinde bulunmuştur.[58] Ekim İhtilali'nden sonra bir süre tutuklu kalmasına rağmen, daha sonra Sovyet kurumlarında çalışmaya başlamıştır. Tarih ilmini ve Rusçayı iyi bilen Muhammed Selim Bek Rusya'ya elçi olarak gönderilmiştir.[59] 1930 yılında Buhara'da vefat etmiştir.

[55] Mirza Abdu'l-Azim Sami, **Tarih-i Selâtîn-i Mangıtiyye (Istoriya Mangıtskih Gosudarey)**, Moskova 1962.
[56] Abdu'l-Azim Sami, **Istoriya Mangıtskih Gosudarey, Pravivşih v Stolitse, Blagorodnoy Buhare**, Taşkent 2010.
[57] Epifanova, 1965, ss. 44-45.
[58] Stori, c: II, 1972, ss. 1174–1175.
[59] A. B. Vil'danova, "Tsennıy İstoçnik po İstorii Buharskogo Hanstva", **Materialy po Vostoku**, Tashkent 1966, s. 112.

Muhammed Selim'in makalede ele alınacak ilk eseri *Keşkül-i Selimî ve Tarih-i Mütekaddimîn ve Müteahhirîn*'dir.[60] Vakayiname 1912 yılında Taşkent'te Molla Abdulkerim b. Molla Abdurezzak tarafından basılmıştır. Eserin baş tarafı İslam öncesi ve İslam tarihinden bahsetmektedir. Sonra Cengiz Han ve oğullarından söz eden müellif, sayfa 234'ten itibaren Timur ve evladını konu edinmiştir. Sayfa 238'den itibaren Ebu'l-Hayr ve sülalesini hikâye eden müellif, sayfa 244'ün sonundan itibaren Astrahanî Hanedanı'ndan bahsetmiştir. Sayfa 257'den itibaren Mangıt Hanedanı dönemi olaylarını tasvir eden Muhammed Selim, Mir Âlim Han'ın da dönemini içine alacak şekilde bilgi vermiştir. Bundan sonra, sayfa 279'dan itibaren Rusya Devleti, Eflatun ve Sokrates gibi kişiler ile Osmanlı Devleti hakkında malumat vardır. Vakayinamedeki son mevzu Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp Savaşı hakkındadır.

2.20. Tarih-i Selimî: Muhammed Selim Bek'in ikinci eseri *Tarih-i Selimî* Tacikçe olup 1339/1920 yılında tamamlanmıştır. Müellif bu eseri yazmaya Buhara Emirliği'nin son hükümdarı Alim Han (1910-1920)'ın emri üzerine başlamıştır.[61] Ağdalı ifadelerden ve söz sanatlarından uzak sade bir dille kaleme alınan eser Cengiz Han'dan başlayarak, Cengiz evladı, Timurlular, Şibanîler, Astrahanîler ve Mangıtlar dönemlerini 1920 yılına kadar ele almıştır. Mangıt Hanedanı'nın özellikle son dönemi olaylarına bizzat şahit olması sebebiyle bu bölüm oldukça değerlidir. Emirlik döneminde gerçekleşen siyasi olaylar kadar devletin idari ve mali yapısı ile Rusya ile ilişkiler eserin sayfaları arasında yer almıştır.[62]

Vakayinamenin 1b-49a sayfaları Cengiz Han'dan itibaren Orta Asya tarihini ele alıp Şibanîler ve Astrahanîler tarihinden bahseder. Sayfa 49a'dan 61b'ye kadar Mangıt Hanedanı Emir Muzafferüddin'e kadar, 61b'den 231a'ya kadar olan 169 sayfa ise müellifin bizzat şahit olduğu olayları içerir.[63] Yine, 115a-121b sayfaları Şirabad şehrindeki iktisadi faaliyetlere ve sulama işlerine, 124b–231a sayfalar arası Emir Âlim (1910–1920) dönemine hasredilmiştir.[64]

Tarih-i Selimî, hemen hemen aynı dönemde yazılmış olan Ahmed Daniş ve Mirza Abdulazim Sami'nin genellikle siyasi olaylara odaklanan eserlerinden farklıdır. Özellikle müellifin başta *zekatçı*lık olmak üzere çeşitli devlet görevlerinde bulunması onun resmî belgelere ulaşmasını kolaylaştırmış, bu da eserinde ona özellikle devlet idaresi, iktisadi ve mali meselelerde zengin malzeme sağlamıştır.[65]

Buhara Emirliği'ndeki koloni yönetimi, cedid hareketinin durumu, Rusya'nın emirlik şehirlerinin Orenburg ile kurulan demir yolu ağı, emirliğin iktisadi vaziyeti, özellikle I. Dünya Savaşı'nın emirlikteki iktisadi yansımalarının izleri, Rusya'da meydana gelen Ekim Devrimi'nin Buhara'daki etkileri, emirliğin devrime tepkisi ve hatta Sovyet idaresinin Buhara Emirliği'nde kurulması gibi pek çok konunun ayrıntılarının eserde mevcut olması, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında Buhara Emirliği'ni çalışanlar için çalışmayı ilginç kılmaktadır.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Buhara Hanlığı'nda hüküm süren üç hanedandan biri olan Mangıtlar dönemi tarihi araştırmaları daha çok yeni sayılabilir. Son döneme kadar bu hanedan dönemi hep ihmal edilmiş, bu dönemle ilgili bilgiler yerel vakayinameler yerine sadece seyahatnameler ve hanedanın yıkılış sürecinde ortaya çıkmış reform yanlılarının aracılığıyla elde edilmiştir. Dolayısıyla Mangıt

[60] Mirza Selim Bek, **Keşkül-i Selimî ve Tarih-i Mütekaddimîn ve Müteahhirîn**, ed: Molla Abdulkerim b. Molla Abdurezzak, Taşkent, 1912.
[61] Vil'danova, 1966, s. 112.
[62] Stori, c: II, 1972, s. 1176; Yusupova-Celilova, 1998, s. 619.
[63] Epifanova, 1965, s. 47.
[64] N. K. Norkulov, "„Tarih-i Selimî" Kak İstoriçeskiy İstoçnik", **Obşestvennıe Nauki v Uzbekistane**, No. 4, 1966, s. 58; Vildanova, 1966, s. 113.
[65] Vil'danova, 1966, s. 113.

Hanedanı dönemi bir çöküş, çözülüş, gerilik ve dinî fanatizm dönemi olarak algılanmıştır. Bunda Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Özbekistan'ın yakın tarihî geçmişten ziyade uzak tarihî geçmişi sahiplenmesi de muhtemelen etkin olmuştur. Şibanîler ve Astrahanîler devri daha şaşaalı ve ağdalı ifadelerle işlenirken, Mangıtlar dönemi daha sönük ifadelerle geçiştirilmiştir. Ancak Özbekistan ve Tacikistan tarihi, hatta XVIII. ve XIX. yüzyıl Türk-İslam tarihi çalışmalarında Mangıt Hanedanı devrini bilmek kanımızca göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Mangıtlar dönemi vakayinameleri genelde Türk-İslam tarih yazıcılığı, özelde ise Timurlular-Şibaniler-Astrahanîler tarih yazılığı çizgisini takip etmiştir. Bu çerçevede eserler genel olarak Farsça-Tacikçe kaleme alınmış olup farklı içerik örgülerine sahiplerdir. Bazı vakayinameler anlatıma İslam öncesi dönem veya Cengiz Han'dan başlarken, bazıları sadece Mangıt Hanedanı devrine odaklanmıştır.

Özellikle erken dönem vakayinamelerinde temel mesele Mangıt Hanedanı hükümdarlarının meşruiyeti olmuştur. Vakanüvisler bir yandan hükümdarlarını Cengiz Han ile irtibatlandırmaya çalışırken, bir yandan da onların İslam dininin gerçek savunucuları olduklarını ifade ederek, onların soylarını Hz. Muhammed'e dayandırmaya gayret göstermişlerdir. Hatta vakayinamelerde Şah Murad gibi bazı yöneticilerine de zamanın *müceddidi* gibi bazı özel misyonlar yüklenmiştir.[66] Son dönem vakayinameleri ise özellikle Orta Asya'nın Rusya tarafından işgal süreci ile ilgili içeriden olaylara yaklaşımın ne şekilde olduğunu göstermesi bakımında ilginç ve önemli bilgiler verir. Yine vakayinamelerden elde edilebilecek en önemli bilgi alanlarından biri de devlet teşkilatı ve üst düzey devlet yöneticileri ile bunların görev ve yetkileridir.[67]

Vakayinameler genel olarak toplumsal ve iktisadi yapı hakkında araştırmacılara çok az bilgi vermektedir. Bu çerçevede mesela hanlıktaki etnik çeşitlilikten kaynaklar kesinlikle bahsetmez. Hâlbuki bilindiği kadarıyla hanlıkta Özbeklerin yanı sıra Tacikler, İran'dan gelen veya köle olarak satılan İranlılar ile Türkçe konuşan İranlılar, Araplar, Çingeneler, Lezgiler, Afganlar, Yahudiler, Ruslar ve Ermeniler de yaşamaktaydı. Ancak vakayinamelerde konu sadece Özbek kabileleri etrafında gelişmektedir.

Mangıtlar dönemi vakayinameleri daha fazla incelendikçe Türkistan tarihinin bir devri daha ayrıntılı olarak ortaya konulabileceği gibi onun Türk İslam tarihi içindeki yeri de daha iyi anlaşabilecektir.

KAYNAKÇA

AHMEDOV, B. A., **İstoriko-Geografiçeskaya Literatura Sredney Azii XVI-XVIII vv.**, *(Pismennıe Pamyatniki)*, Taşkent: İzdatel'stvo "FAN" Uzbekskoy SSR, 1985.

Anonim, **Zafar-nama-yi Husrevi**, podgotovka faksimilnogo tektsa, vvedenie, ukazateli i annotirovannoe oglavlenie Ismaila Rahmetova; otvetstvennıy redaktor D. S. Saidmuradov, Duşanbe: Izd-vo "Donish", 1989.

[66] Mangıtlar dönemi çağdaş kaynaklardan Humuli, Şah Murad'a böyle bir misyon yüklemiştir. O Mangıt kabilesi ile Hz. Muhammed'in kabilesi Ben-i Haşim arasında bir bağlantı kurmuştur. Onun ifadesine göre, Allah dünya hükümdarlığı için Yafes ailesinden Özbek Kabilesi'ni, Özbek Kabilesi'nden Mangıt Şubesi'ni seçmiştir. Benzer şekilde, peygamberi de Sami ırkından Arap-Kureyş'ten, Kureyş'ten de Haşimoğullarından seçmiştir. Allah, Muhammed'e dinî görev verirken Şah Murad'a dünya idaresini tevcih etmiştir. Ama peygamber aynı zamanda bir devlet adamıydı. O halde, Humuli'ye göre, Şah Murad'ın da dinî birtakım görevleri olmalıydı. Bkz. Kügelgen, 2002, s. 206.

[67] Bu eserlerden en azından bir tanesi oldukça ayrıntılı olarak devlet yapısı ve yüksek rütbeli devlet adamlarının görevleri hakkında bilgi vermektedir. Bkz. Mirza Badi Divan, **Mecmuu'l-Erkam**, Moskova 1981.

Anonim, **Zafer-Name-i Hüsrevî: Şerh-i Hükümrevâ-yi Seyyid Emir Nasrullah Bahadır Sultan bin Haydar (H. 1242–1277) Der Buhara ve Semerkand**, ed: Menuçehr Setudeh, Tahran: Miras-ı Mektub, 1377 h.ş.

BECKER, Seymour, **Russia‟s Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924**, London, New York: RoutledgeCurzon, 2004.

BOUKHARY, Mir Abdoul Kerim, **Histoire de L‟Asie Centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva and Khoqand)**, Fransızca‟ya çeviren Charles Schefer, Paris, 1876.

BREGEL, Yuri, "Historiography XII: Central Asia", **EIr**, c: XII, ed. by Ehsan Yarshater, New York, 2004.

BREGEL, Yuri, **The Administration of Bukhara Under the Manghits and Some Tashkent Manuscripts**, Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asia Studies, 2000.

BUHARAYİ, Mirza Abdul-Azim Sami Bustani, **Tuhfe-i Şahi**, tashih ve tahşiye ve talik-i Nadire Celali, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2010.

BUHARAYİ, Mirza Şems, **Tarih-i Buhara, Hokand ve Kaşgar (der Şerh-i Hükümrân-ı Emir Mir Haydar der Buhara, Muhammed Ali Han der Hokand ve Cihangir Hoca der Kaşgar)**, ed: Muhammed Ekber Aşık, Tahran: Miras-ı Mektub, 1998.

DANİŞ, Ahmed, **Traktat Ahmeda Danişa "İstoriya Mangıtskoy Dinastii"**, Tercüme, Mukaddime ve İzahı I. A. Neçefova, Duşanbe: İzdatel‟stvo "Daniş", 1967.

EPIFANOVA, L. M. **Rukopisnıe İstoçniki İnstituta Vostokovedeniya Akademi Nauk UzSSR Po İstorii Sredney Azii Perioda Prisoedineniya K Rossii (Buhara)**, Taşkent: Izdatelstvo "Nauka" Uzbekskoy SSR, 1965.

HUNCÎ, Fazlullah b. Ruzbehan, **Mihmanname-yi Buhara (Tarih-i Padişah-ı Muhammed Şibani)**, ed: Menuçehr Setudeh, İntişarat-ı Bengah Tercüme ve Neşr-i Kitab, Tahran, 1341h.ş.

IVANOV, P. P., **Vostanie Hıtay-Kıpçakov v Buharskom Hanstve 1821-1825 gg.**, Moskova: İzdatel‟stvo Akademi Nauk SSSR, 1937.

KÜGELGEN, Anke von, **Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert)**, İstanbul: Orient-Institut, 2002.

MIKLUHO-MAKLAY, N. D., **Opisanie Tacikskih i Persidskih Rukopisey Instituta Vostokovedeniya**, vıpusk III, Moskova: Izdatelstvo "Nauka", 1975.

Mirza Bâdi„Divan, **Madjma„Al-Arkam (Predpisaniya Fiska): Priemi Dokumentaçii v. Buhare XVIII. v.**, Faksimile Rukopisi Vvedenie, Perevod, Primeçaniya i Prilojeniya A. B. Vil‟danovoy, Moskova: Izdatel‟stvo Nauka Glavnaya Redakçiya Vostoçnoy Literaturı, 1981.

Mirza Selim Bek, **Keşkül-i Selimî ve Tarih-i Mütekaddimîn ve Müteahhirîn**, ed: Molla Abdulkerim b. Molla Abdurezzak, Taşkent, 1912.

MÜNŞİ, Muhammed Yusuf, **Mukim-Hanskaya Istoriya**, perevod s Tadjikskogo, predislovie, primeçaniya i ukazateli professora A. A. Semenova, Izdatelctvo Akademi Nauk Uzbekskoi SSR, Taşkent, 1956.

NORKULOV, N. K., "„Tarih-i Selimî" Kak İstoriçeskiy İstoçnik", **Obşestvennıe Nauki v Uzbekistane**, No. 4, 1966, ss. 57–59.

O Niekotorıh sobıtiyah v Buharie, Hokandie i Kaşgarie, Zapiski Mirzı-Şemsa Buhari, izdannıya v tekstie, s perevodom i primieçaniyami, V. V. Grigorevım, Kazan: Univ. tip., 1861.

SAMİ, Abdu'l-Azim, **Istoriya Mangıtskih Gosudarey, Pravivşih v Stolitse, Blagorodnoy Buhare**, sostavitel', Haydarbek Nazirbekoviç Bababekov, Taşkent: Institut, 2010.

SAMİ, Mirza Abdu'l-Azim, **Tarih-i Selâtîn-i Mangıtiyye (Istoriya Mangıtskih Gosudarey)**, Izdanie Teksta, Predislovie, Prevod i Primeçaniya L. M. Epifanovoy, Moskova: Akadamiya Nauk Uzbekskoy SSR, Institut Vostokovedeniya, 1962.

SARAY, Mehmet, **Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775–1875)**, Ankara: TTK Yayınları,1994.

Sarfraz Khan, **Muslim Reformist Political Thought: Revivalists, Modernists and Free Will**, London ve New York: RotledgeCurzon, 2003.

SELA, Ron, **Central Asia in the 18th Century: The Age of Introspection**, Basılmamış Doktora Tezi, Bloomington: Indiana Üniversitesi, 2004.

STORI, Ç. A., **Persidskaya Literatura: Bio-Bibliografiçeskiy Obzor**, v treh çastyah, perevel s Angliyskogo, pererabotal i dopolnil Yu. E. Bregel, c: II, Moskova, 1972.

The Times, Tuesday, August 22, 1843, pg 5, issue 18381, col: E.

VİLDANOVA, A. B. "Tsennıy İstoçnik po İstorii Buharskogo Hanstva", **Materialı po Vostoku**, Taşkent, 1966, ss. 111–114.

WOLFF, Joseph, **Narrative of a Mission to Bokhara in the years 1843-1845, to as Certain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly**, Two volumes in one, Second Edition, Revised, London: John W.Parker, West Strand, 1845.

YUSUPOVA, D. Yu ve CELİLOVA, R. P., **Sobranie Vostoçnıh Rukopisey Akademi Nauk Respubliki Uzbekistan: İstoriya**, Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Akademi Nauk Respubliki Uzbekistan, 1998.

EKLER

Mir Abdulkerim Buharî'nin Yazdığı Eserin 1876 Yılında Paris'te Yapılan Neşri	

Mirza Şems Buharayî'nin Yazdığı *Tarih-i Buhara, Hokand ve Kaşgar*'ın 1998'de Tahran'da Yapılan Neşri

تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر

(در شرح حکمرانی امیر حیدر در بخارا،
محمد علی خان در خوقند و یعقوب بیگ در کاشغر)

تألیف

میرزا شمس بخارائی

تصحیح، تحشیه و مقدمه

محمد اکبر عشیق

Anonim *Zafer-Name-i Hüsrevî*'nin 1999 Yılında Tahran'da Yapılan Neşri

ظفرنامهٔ خسروی

شرح حکمرانی

سید میر نصرالله مبشر اوسلطان بن سید

(۱۲۷۷ - ۱۲۴۲ ه.ق)

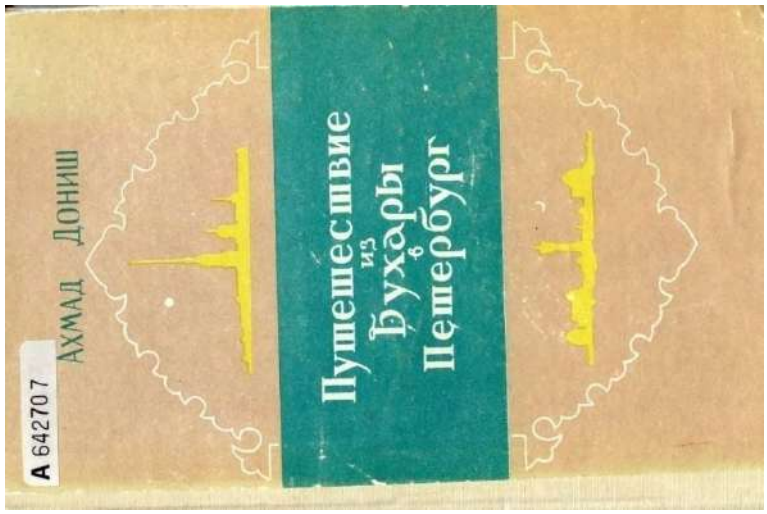
«در بخارا و ماوراءالنهر»

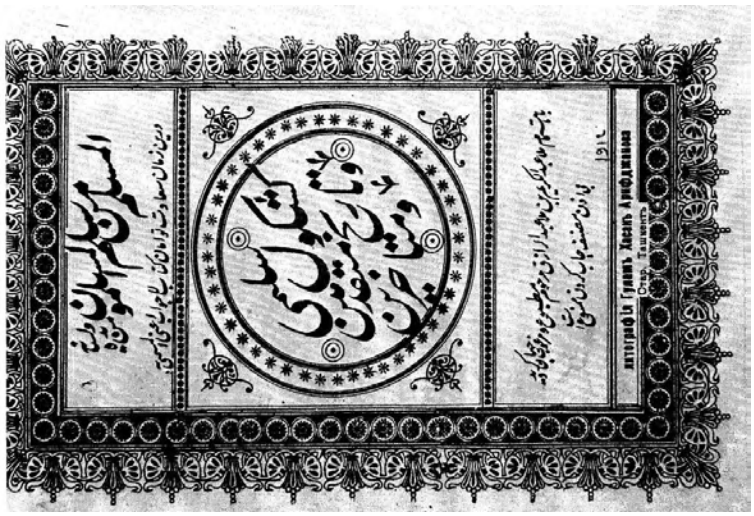
از مؤلفی نامشناخته

تصحیح و تحشیه

دکتر منوچهر ستوده

Mirza Abdulazim Sami'nin Yazdığı *Tuhfe-i Şahi*'nin 2010'da Tahran'da Yapılan Neşri	

Ahmed Daniş'in Yazdığı Eserin Rusça Tercümesinin 1960 Yılında Moskova'da Yapılan Neşri	

Mirza Selim Bek'in Yazdığı *Keşkül-i Selim*'nin 1912'de Taşkent'te Yapılan Neşri	

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 801-812, ANKARA-TURKEY

BOSNALI SABİT VE ZİYA PAŞA'NIN ZAFERNÂMELERİNDEKİ ŞEKİL VE ZİHNİYET MUKAYESESİ*

*Bekir ÇINAR***

ÖZET

Bu çalışmada XVIII. yüzyıl Divan şairi Bosnalı Sabit ile Tanzimat Edebiyatı döneminin ünlü şair ve yazarı Ziya Paşa'nın zafernâmeleri mukayese edilmiştir.

Öncelikle zafernâme türü hakkında bilgi verilmiştir. XVIII. yüzyıl divan şairi olan Bosnalı Sabit ile Tanzimat edebiyatının önemli şair ve yazarı olan Ziya Paşa'nın zafernâmeleri ayrı ayrı incelenmiştir. Sabit'in mesnevileri içerinde en başarılı olanı ve sevileni *Zafernâme* adlı eseridir. Sabit bu eserinde, yeni ve yerli yazma düşüncesiyle çağdaşlarından ve klasik hikâyelerden ayrılmaktadır. Sabit, mesnevilerinin konularında bilerek ve isteyerek yenilik yapmak istemiş ve bunda oldukça başarılı olmuştur. Ziya Paşa, *Zafernâme*'sini 1867'de Paris'te yazmaya başlamış, 1870'te Cenevre'de tamamlamıştır. Eser, üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin her birisi, ayrı kimseler tarafından yazılmış gibi gösterilmiştir. Eser Âlî Paşa aleyhinde, mizah ve satire içeriklidir. Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'si, "dolaylı hiciv tarzında yazılmış ilk *zafernâme*'dir."

Her iki şair, zafernâmeleri açısından değerlendirildiğinde, kendi dönemlerinin geleneği zorlayan sanatçıları olarak görülebilir. Bosnalı Sabit'in, zafernâmelerin konusunda yapmayı düşündüğü yenilik ile Ziya Paşa'nın şekil ve muhtevada yaptığı yenilikler, her iki şairden seçilen örnek ve açıklamalarla gösterilmiştir. Bu çalışmada, her iki şairin *Zafernâme* metinleri tam olarak verilmemiş, kıyaslamaya esas olacak örnekler sunulmuştur. Bosnalı Sabit'in *Zafernâme*si, şekil olarak klasik zafernâme geleneğine uygun düşmekle birlikte yeni muhteva arayışları göze çarpmaktadır. Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'si ise klasik zafernâme geleneği açısından hem içerik hem şekil farklılığı göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Tanzimat Edebiyatı. Bosnalı Sabit, Ziya Paşa, zafernâme.

---

* Bu makale, Erciyes Üniversitesi Klâsik Türk Edebiyatı Topluluğu'nun katkılarıyla Erciyes Üniversitesi Rektörlüğü ve Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü tarafından, ***VII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Halûk İpekten Hatırasına)*** **01-03 Temmuz 2011 ANTALYA**'da yapılan sempozyumda, aynı isimle sunduğumuz bildirinin geniÇletilmiÇ şeklidir.

** Doç. Dr., Niğde Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: bcinar67@gmail.com

COMPARING TO SHAP AND MIND OF BOSNIAC SABIT AND ZİYA PASHA'S ZAFERNAME

ABSTRACT

In this study,18 century Divan poet Bosniac Sabit's and the famous poet and writer of Tanzimat Literature's period Ziya Pahsa's Zafernames were compared. First of all, informatıon about type of Zafername was given. Bosniac Sabit's, the poet of Divan in 18th century, and Ziya Pahsa's, the important poet and writer of Tanzimat Literature, Zafernames were examined seperately. The most successful and the most popular of Sabit's masnavis was the work named Zafername. Sabit parted from his contemporaries and classical stories by his ideas of writing new and local. Sabit intentionally and willingly wanted to make innovation in the subject of his masnavis and considerably became successful in this work. Ziya Pahsa began to write his Zafername in 1867 in Paris, completed in 1840 in Geneva. Work was formed with three parts. Each one of this parts was shown as if ıt was written by different people. Work contained humour and satire opposed to Ali Pahsa. Zafername of Ziya Pasha is the first Zafername that written in the manner of indirect satire. When both of poets were evaluated. They could be seen as artist who forced their period's tradition. The innovation, that Ziya Pasha made in shape and content and the innovation that Bosniac Sabit wanted to make in the subject of zafernames were shown by choosing examples and explanation from both poets. In this study, Zafername's full text of both poets weren't given but given some samples for comparing. Bosnalı Sabit's Zafername is fitting in classic zafername's tradition on the other hand it is prominent that he is on the way of searching new context. Ziya Pasha's Zafername is different in both shape and context on the aspect of classical zafername's tradition.

Key Words: Classical Turkish Literature, Tanzimat Literature, Bosniac Sabit, Ziya Pasha, zafername.

Giriş

Zafernâme, "düşmanın yenilmesi ile sonuçlanan gazanâmelere" (Levend 1956:4) denir. Gazanâme, "din uğruna yapılan savaş anlamındaki ‚gazâ" sözcüğünden türetilmiş, düşmanlarla yapılan tek bir savaşı; gazavatnâme ise bir kişinin çeşitli savaşlarını konu edinen eserler" (Aça-vd. 2009:295) demektir.

Klasik Türk edebiyatında din uğruna yapılan savaşları anlatan anlatıldığı manzum ve mensur birçok türleri vardır. Bunlar fetihnâme, Zafernâme, Şehnâme, fütûhat, fethiye, Selimnâme, Süleymannâme, cenknâme, cihadnâme… gibi adlar almıştır.

Bu türlerin her birinin ayrı tanımları olsa da, bazen bu türlerin birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. "Kaynaklarda, bir yerin fethedilişini anlatan eserlere fetihnâme, zaferle sonuçlanan savaşları anlatan eserlere zafernâme, tek bir savaşı ele alan eserlere gazanâme, bir kişinin birçok savaşını anlatan eserlere gazavatnâme" denir (Aça-vd. 2009:296). Bu türlerden "gazanâme, zafernâme ve fetihnâme birbirleri yerine kullanıldığı gibi" (Aça-vd. 2009:296),

Süleymannâme ve Selimnâme türleri daha çok sultanın savaşlarını anlatan eserler olarak dikkati çekmektedir. Ancak bu konuda da kesin bir tür ayrımı yoktur.

Bu tür eserlerin yazılma sıklıkları ile Osmanlı Devletinin yükselme dönemi arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Bu türler, devletin yükselme dönemlerinde askere cesaret vermek ve yeni fetihlere kapı aralamak amacıyla yazılmıştır. Özellikle XV. yüzyılda ilk örneklerine rastlanan bu türler, XVI. yüzyılda da Osmanlı Devletinin yükselişine paralel olarak artmış, XIX. yüzyıla kadar "Kırım ve Yunan savaşlarıyla" son bulmuştur.

Türk tarihinde birçok büyük fethe rağmen, "edebiyatımızda manzum olarak kırk kadar gazavatnâme vb. türde eser yazılabilmiştir" (Açа-vd. 2009:297). Bunlardan kanaatimizce en ilginç ve en etkileyici olanları, XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşamış olan *Bosnalı Sâbit'in Zafernâme*'si ile ve XIX. yüzyılda yaşamış olan *Ziya Paşa*'nın *Zafernâmesi'*dir.

I. Bosnalı Sâbit'in Zafernâmesi

Sabit, XVIII. yüzyılın önemli divan şairlerindendir. "Sabit'in asıl adı Alâaddin Ali'dir. Bosna vilayetinin Uzıca kasabasında doğmuştur. Önce memleketinde sonra İstanbul'da okumuş, kaptân-ı Deryâ Seydîzâde Mehmed Paşa'ya intisab etmiştir. Bu sayede şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendiden mülazım ve La'lizâde ailesine damat olmuştur. Muhtelif kadılıklarda, bu arada Kırım Kefe Kadılığı'nda, Tekirdağ Müftlüğü'nde, bu şehrin Rüstem Paşa Müderrisliği'nde, Saray-Bosna, Konya, Diyarbekir mevleviyyetlerinde bulunmuştur. Sabit İstanbul'da vefat etmiştir. Mezarı Topkapı haricinde La'lizâde ailesine aid kabristanın yanındadır." (Banarlı 1987:677).[1] Sabit, klasik Türk şiirinde daha çok mesnevileriyle şöhret bulmuş bir şairdir. "Sohbetlerde, konuşup latîfe söylemekte zorlanmasına rağmen nazmıyla herkesi şaşırtan" (şentürk-Kartal 2007:449). Sabit'in, Dîvânı'nın yanında *Zafernâme*, *Edhem ü Hümâ*, *Derenâme*, *Berbernâme* ve *Amr-i Leys* adlı mesnevileri vardır.

Mesnevileri içerinde en başarılı olanı ve sevileni ise *Zafernâme* adlı eseridir. Sabit bu eserinde, "yeni ve yerli yazma düşüncesiyle çağdaşlarından ve klasik hikâyelerden ayrılır. Sabit'in *Zafernâme*'si, mükemmel bir mesnevi özelliği gösterir. Sabit, tarihî bir konuda orijinallik yaratırken Kırım Hanı Selim Giray'in adını bu eseriyle ölümsüzleştirir. Ayrıca devrin siyasi olaylarını iyi bir gözlemci ve tarihçi, aynı zamanda usta bir şair olarak hikâye eder." (Karacan 1991a:1).

"Zafernâme, 426 beyit olup Kırım Han'ı Selim Giray'in, Edirne'de Sultan İkinci Süleyman'ı ziyaret ettikten sonra Rus ve Leh ordusuna karşı kazandığı zaferi (Prekop Zaferini) hikâye eder.[2] Divan edebiyatının manzum gazânâmelerinden olan *Zafernâme*'ye Gazânâme ve Selîmnâme adları da verilmiştir. Bu eser Ebü'l-Ziya Tevfik tarafından iki defa tab' ve neşredilmiştir." (Banarlı 1987:679).[3]

Zafernâme, beş bölümden oluşmaktadır. "Zefernâme'nin kaleminden bahseden bölümü hariç ilk üç bölümü, Osmanlı Devletinin siyasî ve sosyal yapısını yansıtır. Dördüncü ve son bölüm, Selim Giray komutasındaki, Kırım askerleriyle Rus ordusu arasında geçen ve Selim Giray'in galibiyetiyle biten savaşın şairane ve destansı bir hava içerisinde anlatımıdır. Olağanüstü tasvir ve

[1] Geniş bilgi için bk. Bosnalı Sabit, Divan, (hzl. Turgut Karacan), Sivas 1991, ss.1-53.

[2] "Tarih kitaplarında ve bazı yerli ve yabancı kaynaklarda, Zafernâme'den Avusturya veya Macaristan seferine ait bir eser olarak bahsedilir. Hatta bazıları Kaçanik savaşına ait bir eser olarak gösterir. Olayların akışı ve bazı beyitler bunu doğrular mahiyette ise de eserin son bölümünde Zafernâme'nin -tarihçilerin kaydettiği gibi- Urkapı ya da Prekop'ta Ruslara karşı kazanılan savaşın hikâyesi olduğu anlaşılmıştır." (Karacan 1991a: 1) Zafernâme'de anlatılan savaşı "Babinger, Macar seferi; Alessio Bombacı ve Gibb Avusturya savaşı; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Selim Giray'ın Avusturyalılara karşı kazandığı Kaçanik zaferi olarak göstermektedir." (Karacan 1991a: 27).

[3] Ayrıca eser, Turgut Karacan tarafından incelemeyle birlikte yayımlanmıştır: (*Sabit, Zafernâme*, Sivas 1991).

teşbihlerin yer aldığı bu bölüm, tarihî olaylarla sanatın imtizacıdır." (Karacan 1991:1-2). Eser mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Ancak bu *Zafernâme*'de klasik mesnevi geleneğinde olan tevhit, münacat, na't, mi'raciye, sebeb-i telif bölümleri yoktur. Otuz üç beyitlik girişten sonra konuya geçilmiştir.

Sabit, mesnevilerinin konularında bilerek ve isteyerek yenilik yapmak istemiş ve bunda oldukça başarılı olmuştur. *Edhem ü Hüma* mesnevisi dışındaki mesnevilerinde Sabit'in yaptığı yenilik, "gizli ve yerli bir romantizm"dir. Onun mesnevileri şekilen klasik mesnevi özelliği göstermekle beraber kahramanları klasik mesnevi kahramanları olmayıp, daha çok halktan kimselerdir. Sabit'in devrine kadar, "hiçbir şairin cesaret edemediği konuları Sabit, hem yerli hem de orijinal biçimde realist bir tarzda ele alır." (Karacan 1991a:2).

Sabit'in divanında da sıkça rastladığımız halk söyleyişlerine ve atasözlerine olan merakı, mesnevilerinde de kendini göstermektedir. Bu mesnevilerin -Edhem ü Hüma hariç- kahramanları ve konuları içten içe bir yeniliğin ve yerliliğin habercisi gibidir.

Sabit, *Zafernâme*'sinde kendine ve kalemine seslenerek, güle, sûsene sevgilinin saçlarına, gamzesine seslenerek bunların methinden usandığını, artık siperden, kılıçtan, kementten bahsetmek zamanının geldiğini şöyle belirtmektedir:[4]

Fezâ-yı belâgatde bir toz kopar
Çemenhîz-i endîşeden söz kopar

Gül ü sûsenin mâcerâsın gider
Siperden kılıçdan getür bir haber

Yeter vasf-ı zülf-i girihder-girih
Gözüm halkalandı misal-i zirih

Yeter gamze-i kâfir ile sitîz
O da'valı vasf eylesün tîg-i tîz

Yukarıdaki beyitlerde Sabit, şimdiye kadar devam eden konu ve mazmunlara işaret etmektedir. Bu mevzular ve mazmunların kullanıla kullanıla eskidiğini ve harâb olduğunu, klasik mesnevi geleneğindeki konuları değiştirmesi gerektiğini mizahî bir üslûpla şöyle dile getirmektedir:[5]

Bu da'vâ ki bin kerre mesmu'dur
Onun istima'ı da memnu'dur

Niçün vasf-ı Kays'a olur beste dil
Gönül minnet Allah'a Mecnûn değil

[4] Bk., Banarlı, 1987: 679; Gibb, 1999: 285; Karacan 1991: 18-19.
[5] Bk., Banarlı, 1987: 679; Gibb, 1999: 285-286. (Karacan 1991:18-62).

Urub nazm-ı Leylî vü Mecnûn'a el
Deliye söz atma sakın vaz gel

Nedir kâr u bârun bir ırgâd ile
Başın derde uğratma Ferhâd ile

O seng-i belâdan idüp güft ü gû
*Deliye taş andırma*dır içre bu

Nidersin görüp kıssa-i Vâmık'ı
Ne şeytanı gör sen ne lâ havl okı

Sakın urma evsâf-ı Pervîze dest
Yakar adamı öyle âteş-perest

Lisâna alub girin'in adını
Bozarsın meded *ağzının tadını*

Zemin bul ki hiç basmaya yâd ayak
Ne Mecnûn koya el ne Ferhâd ayak

Sabit'in *Zafernâme*'sinde, Kırım Han'ı Selim Giray'ın Rus ve Leh ordusuna karşı kazandığı zaferi (Prekop Zaferi) anlatılmakla birlikte şair, mesnevilerin konuları üzerinde değişiklik yapmak gerektiğini mizahî hatta yer yer ironik bir üslûpla yukarıdaki şekilde dile getirmektedir. Ayrıca Sabit, *Zafernâme*'sinde klasik mesnevi geleneğinde olan tevhit, münacat, na't, mi'raciye, sebeb-i telif bölümlerine yer vermemesi bakımından, benzer türdeki eserler içinde kısmen hem biçim hem de içerik bakımından farklılık arz eder. Bunu yaparken de "ilhamını millî ve mahallî zevkden" alarak halk deyimleri ve atasözlerinden faydalanması oldukça ilginçtir. Bu husus, Sabit üzerinde Nâbî tesirini göstermektedir. Sabit'in bu anlayışı, şurlu bir Türkçecilik sayılamasa da, Nedim gibi büyük bir şairin *Mahalîleşme* temayülüne zemin hazırladığı ve Nedim'in, Sabit'in mazmunculuğundan faydalandığı söylenebilir.[6]

Sabit'in, *Zafernâme*'de (dönemin) "şir diline yabancı gelen mankal, basdırma, mengene, sabun, sarma, istakoz, yengeç, karpuz gibi kelimeleri; tente, şayka, kolonborna, şayka, ırgat, falya gibi Batı dillerinden kelimeleri; ulak, cılasun, kartopu, karaltı, tekerlek gibi Anadolu ağızlarından aldığı kelimeleri serbestçe şiir dilinde kullanması onun ruhundaki Türkçe zevkinin kuvvetli

[6] Nedim üzerinde Sabit'in etkisi konusunda bk., Karacan 2001b: 26.

belirtilerini göstermektedir. Sabit'in bu çabaları, kuşkusuz şiir dilini ve onun lügatini yenilemek içindir." (Karacan 2001a: 44).

Kısaca Sabit'in *Zafernâme*'si, "yenilik ve yerlilik" amacıyla kaleme alınmış, ilginç tasvir ve teşbihler ihtiva eden, benzer türdeki eserler içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan, hem tarihî hem edebî değeri yüksek olan önemli eserlerden birisidir.

Ziya Paşa'nın Zafernâmesi

Ziya Paşa, Tanzimat edebiyatı döneminde yetişmiş, bu edebiyatın bütün özelliklerini eserlerinde yansıtan bir şair ve yazardır. Onun eserlerine tesir eden en önemli unsurlar, "*Dîvân şiiri, Mahallîleşme cereyanı*, *Âşık tarzı* ve bilhassa Avrupa tesiridir." (Banarlı 1987:871).

Ziya Paşa, Avrupa'yı tanımadan önce eserlerinde Dîvân şiirinin bütün özelliklerini yansıtırken, Avrupa'yı tanıdıktan sonra eserlerinde muhteva değişikliği yapmakla birlikte, şekil ve dil bakımından *Mahallîleşme Cereyanı*'nın tesirini göstermektedir.

Zafernâme, Ziya Paşa'nın tanınmış manzumelerindendir. *Zafernâme*, önce kaside şeklinde yazılmış, sonra bizzat şairi Ziya Paşa tarafından tahmis edilmiş sonra bununla da yetinmeyip yine şairi tarafından nesirle şerh edilmiştir. Eser Âlî Paşa aleyhinde, mizah ve satire içeriklidir.[7]

Ziya Paşa, *Zafernâme*'sini 1867'de Paris'te yazmaya başlamış, 1870'te Cenevre'de tamamlamıştır. Eser, **kaside**, **tahmis**, **şerh** olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin her birisi, ayrı kimseler tarafından yazılmış gibi gösterilmiştir.[8] Meselâ Kaside, Ali Paşa'nın himaye ettiği kimselerden biri olan, İzmir mutasarrıfı Fâzıl Paşa imzasıyla yazılmış gibi gösterilmiş ve 66 beyitten oluşmaktadır. Bu bölümden seçilen bazı örnekler şunlardır:[9]

Zât-ı Hazret-i Sadâret-penâhi'nin Girid me'muriyetinde muzafferiyetlerine dâir İzmid Mutasarrıfı saadetlû *Fâzıl Paşa Hazretlerinin* nazm eylediği Zafernâmedir:

Bârekallah zihî kevkebe-i âlü'l-âl

Levhaşallah aceb nusret ü feyz ü ikbâl

Kimseler olmadı bu feth-i mübîne mazhar

Ne Sikender ne Hülâgû ne Sezâr ü Anibal

İhtiyâr eyledi bu kışta şu müşkil seferi

Yoksa kim etmişidi kendisini istiskâl

[7] Girid hâdisesindeki olay, özetle şu şekildedir: "1866'da Girid'deki Rum isyanı Rusya'nın Rumları himayesi; Yunanistan'ın isyanı alevlendirme gayretleri, İngiltere'nin kaypak siyaseti, Fransa'nın, milliyetçilik prensibi dolayısıyla, Rus ve Rum siyasetine taraftar görünmesi ve benzeri sebeplerle çok ciddî bir problem hâlini almıştı. İsyanın silahlı kuvvetlerden ziyade iyi bir siyasetle bastırılabileceğini kavrayan Âlî Paşa, bizzat Girid'e giderek ve gerçekten ustalıklı bir siyaset güderek, adanın idaresini bir nevî muhtariyet şekline bağlamış ve Türkiye'nin aleyhinde alevlenecek bir hâdiseyi yatıştırmaya muvaffak olmuştur." (Banarlı, 1987: 875). Ancak Ali Paşa'nın güttüğü bu siyaset yüzünden Girid kaybedilmiştir.

[8] Ayrıntılı bilgi için bk., Ercilasun, 2007: 93-98 ve 122-123.

[9] *Zafernâme*'den alınan örnek şiirler, Ercilasun, 2007: 282-290'dan alınmıştır.

Bu ne gayret ne hamiyyet ne Ģecâ"attir bu
Hiç görülmüĢ mü tevârih-i selefte emsâl

Askere verdi kumandayı misâl-i Bonapart
Gerçi kim gelmedi hiç silsilesinde ceneral

Vermedi ablukada Ģân-ı Donanmaya halel
Ġngiliz devletine olsa sezâdır amiral

Kendi sultân değil ammâ ki nice sultânı
Maksadı üzre eder bende gibi isti"mâl

PadiĢâhın adı vardır yalınız dillerde
Zâtıdır taht-ı hükûmette hakîkî fa"âl

Belgrad kal"asın ihsân ile Sırbistan"a
Devletin kıldı tamâmiyyetini istikmâl

Karadağ kulelerini yıktı ise hükmü n"ola
PeĢĢe tevfîk-i Hüdâ ile eder kal"-ı cibâl
…
Kahrına uğramadı uğrasalar bir kere
Ne tavanlar gezer fâre ne dağlarda çakal

Mutasarrıflığa bir kıt"a sebep olmuĢ idi
Bu kasîdem beni vâlîliğe eyler îsâl

Lütf u ihsânı gibi ömrü ola nâ-ma"bûd
Dîn ü îmânı kadar kesb ede feyz ü ikbâl

Bende-i Âlî

Zafernâme"nin ikinci bölümü **tahmis** Ģeklinde yazılmıĢtır. Ziya PaĢa bu eserini, kasidesinin her beytine üç mısra ilavesiyle (tahmis-beĢleme) yazdığı bölümdür. Bu bölümde Ziya PaĢa, Âlî PaĢâ'nın karantina kitâbetinden emekli Hayri Efendi ağzından kasideyi tahmis etmiĢtir. Tahmis"ten alınan örnekler Ģunlardır:

İzmid Mutasarrıfı saadetlû Fâzıl Paşa Hazretlerinin, Hakk-ı Âlî-yi Hazret-i Sadâret-Penâhîde inşâdına muvaffak oldukları Zafernâme üzerine Karantina Kitâbetinden mütekâid *Hayri Efendi'nin* nazmeylediği Tahmîs-i Nefîs'dir:[10]

Gör ne târîh lâzım ise bahsetmek
Sath-ı âlemde nice ma'reke geçti gerçek
Bunu der müteferrikan yerde beğer gökte melek
Hak bu kim görmedi âgâz edeli devre felek
Böyle feth ü zafer böyle şükûh u iclâl
…
Devleti hüsn-i idâre ise maksûd u murâd
Ana pek mâni' imiş kesret-i emsâr u bilâd
Etdi bu kâide-i hikmeti kendi îcâd
Devleti eyledi böyle bir belâdan âzâd
Yoksa pek müşkil olurdu şu zemânda ahvâl

Kime ne kendisin karnı ya aç ya toksa
Çok mudur parmak atıp her işe burnun soksa
Gerü versin diyelim zâtına bunlar çoksa
Kendinin gayret-i milliyesi koymaz yoksa
Çekilir yük mü bu mihnet kişi olsa hammâl

Yukarıdaki tahmiste Ziya Paşa, Âlî Paşa'nın diğer bir adamı olan Hayri Efendinin ağzından Âlî Paşa'yı ağır bir şekilde hicvetmektedir. Âlî Paşa'nın hicvedildiği bu tahmis, aynı zamanda devrin sosyal olaylarına ışık tutacak mahiyettedir. Tanzimat şairi ve yazarı Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'de yaptığı şekli değişim, Türk edebiyatında bir ilktir. Edebiyatımızda hem tahmis tarzında yazılmış hem de muhteva açısından dolaylı hiciv örneği gösteren başka bir zafernâme yoktur.

Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'sinin **üçüncü bölümü** nesir tarzında yazılmış **şerhten** oluşmaktadır. Ziya Paşa bu bölümde *Zafernâme*'sini bölüm bölüm ele alarak açıklamıştır. Ancak şerhi de, Zaptiye Müşiri Hüsnü Paşa tarafından yazılmış gibi göstermektedir. "Burada Ziya Paşa, şiirdeki bilgilere dair birtakım açıklamalar ve bilerek birtakım yanlışlıklar yapar. Bu yanlışlıklarda hem Âlî Paşa'yı küçük düşürmek gayesini güder hem de bunları kaleme alan [aldırdığı] şahsiyetlerin dalkavukluk, cehâlet gibi zaaflarını ortaya koymaya çalışır." (Ercilasun 2007:123) *Zafernâme*'nin şerh kısmı şöyle başlamaktadır:

[10] *Zafernâme*'den alınan örnek şiirler, Ercilasun, 2007: 282-290'dan alınmıştır.

Zaptiye Müşîri devletlü *Hüsnü Paşa Hazretlerinin* zikrolunan Zafernâme üzerine kaleme aldıkları Şerh-i dil-pezîrdir:[11]

Ne yazarsa olur ıtrâsına mecbûr cihân

Ne yaparsa elbette eder ta"accüb insân

Ya nasıl olmasın âsârına âdem hayrân

Yazdığı şeylere Mümtâz u Fuâd alkışlı hân

Gördüğü işlere Takvîm ü Cerîde dellâl

Itrâ: Şiirde vezninde, bir şeyi öve öve göklere çıkarmak mânasına. Takvîm-i Vekâyi" ve emsâli gazetelerin meslekleri gibi.

Mecbûr: Zorlanmış mânasına.

Taaccüb: şaşmak mânasına; bu hal bizim devletin hâline nazâr-ı dikkatle bakanlara daima vâki" olur.

Hayrân: Ayran vezninde; şaşkın şaşkın bakıp kalan kimse demektir. Bu dahi Anadolululardan İstanbul"a ilk defa gelen ayran işlerinde çok bulunur.

Mümtâz: Kurnâz vezninde; hüsn ü kitâbet ve nâmûs ve iffet ve diyânetle meşhur kudemâ-yı rical-i devletten. Hâlâ Deâvî-i Nezâretine sâye-bahş-ı ma"delet olan zât-ı muhteremdir.

Fuâd: Kubâd vezninde; geçen sene Avrupa"da Nis şehrinde vefât eden zât-ı ma"lûmdur.

Alkış: Bayram resimleri hengâmında vükelâ-yı saltanat pâdişâhın kundurasını öperken bir sürü çavuşların bir ağızdan "Allah yardımcın ola devletinle bin yaşa" diye bağrışmalarına denir.

Hân: Galiba bağırıcı manasına olmalı.

Takvîm: Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye"nin lisân-ı resmîsi olan ma"hûd gazetedir ki me"murîn-i devlet asla okumadıkları hâlde para verip alırlar ve gazetenin parasını mâliye hazînesi nizamınca müddet itibariyle selef halef beyninde taksim ile memurun maaşından kat" ederler.

Cerîde: Asîde vezninde. İngiltere devleti teb"asından Çörçil namında birinin Türkçe bilmediği hâlde yirmi otuz yıldan beri İstanbul"da çıkarmakta olduğu bir gazetedir. Bu gazete kâh lisân-ı resmî kâh lisân-ı gayr-i resmî kullanıp ma"hûd devekuşu gibi ikisinden biri dahi değildir. Fakat Bâbıâlî Takvîm"de ilânına cür"et edemediği vekâyi-i gayr-i resmî şeklinde buna yazdırır ve hazine-i maliyeden beşbin kuruş damağı vardır.[12]

Fıkra: "…Mabeyn-i Hümâyûn"da memur bulunanlardan birisi münâsebet-i kelâm ile Çörçil"in maaşını açar ve bundan ne kadar kesildiğini sorar. Fuad Paşa hemen telaş edip, „Maazallah hiç ona dokunulur mu? Sonra darılıp Londra"daki Times gazetesine muhbir olur. Burada ne var ne yok ayıbımızı yazar" diye cevap verir. Yani Cerîde Bâbıâli"ce mühim

[11] Bu bölüm, (bu şerhin bir bölümü olarak), *Zafernâme*"nin şekil ve muhtevâ hususiyetlerini belirtmek açısından şu kaynaktan ayniyle alınmıştır: Ercilasun, 2007: 290-292; Ayrıca bk. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, s. 132-135.

[12] Şükrü Enginün, (2006: 35"te) Cerîde-i Havâdis için şunları söylemektedir: "Ceride-i Havâdis, (31 Temmuz 1840) William Churchill adlı bir İngiliz"in çıkardığı günlük olaylar ve haberlerin yer aldığı bir gazetedir. Şöyle bir işadamı olduğu anlaşılan Churchill, gazetesiyle İngiliz mallarının da pazarlamasını yapmaktadır... Gazetede tiyatro özetleri, Avrupa gazetelerinden alıntılanan magazin türü haberler, ahlâk, vatan sevgisi ile ilgili makaleler neşredilir. Gazetenin sahibi Churchill"in Kırım savaşı"nda (1853-1856) İngiliz gazeteleri adına cepheye gitmesinden sonra oradan gönderdiği haberler de gazetede yayımlanmıştır." Ayrıca bk. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi II*,"Cerîde-i Havâdis" mad., (1977: 52).

gazetelerdendir. Öteki Müslüman gazeteleri gibi sen Cunu yazdın, haydi bir ay matbaanı tatil et yahut bütün gazeteni çıkarmayacaksın, gibi cezaların cümlesinden masundur.

Hülâsa-i mânâ: Âlî Paşa Efendimiz her ne yazarsa "velev deli saçması olsun" onu öve öve göklere çıkarmaya bütün cihan halkı mecburdur. (Mübâlağa da olursa böyle olmalı. Âferin nâzım-ı nihrîr!.) Ve her ne yaparsa insan taaccüb eder ama yaptığı şeylerin fena yahud münasebetsiz olmasından dolayı değil…

Nükte: Bu beyitte müra'at-ı nazîr olarak Takvîm'in Mümtaza, Çörçil gazetesinin dahi Fuad'a tekabül etmesi, *birinin emr-i diyânette sebâtına* ve *diğerinin dinsizlikle şöhretine* işaarettir. Devlette hüsn-i kitâbetle meşhur olup Âlî Paşa'ya alkışçeken daha birçok zatlar var iken nâzım-ı nihrînin yalnız Mümtaz ve Fuad'ı birlikte zikretmesi Ma'hud tabîb Bologlos vak'asında hemhâl olmalarını dahî îma eder.

Ziya Paşa'nın, Zaptiye Müşiri Hüsnü Paşa'nın dilinden yazdığı bu *Zafernâme*'nin şerh bölümü, yukarıda görüldüğü üzere yine ağır hicivlerle (satire) doludur. Manzum olarak yazdığı şiirin bütününü bölüm bölüm şerh etmektedir. Şair, belki manzum olarak ifade edemediği hicivlerini, şerh bölümünde kelime kelime açıklamakta, kullandığı kelimelerden neyi ve kimleri kastettiğini açıkça ve cesurca belirtmektedir. Şerh yapılırken *Zafernâme*'nin yazılışsebebi olan, Âlî Paşa'nın hicvedilmesinin ötesinde birçok sosyal olaylar da konuya dahil edilmiş, çeşitli usûlsüzlükler, cehalet, adaletsizlik gibi olaylar da incelenmiştir. Bu arada Takvîm-i Vekâyî, Cerîde-i Havadis gibi gazeteler; Mümtaz, Fuad Paşa, Çörçil, Âlî Paşagibi kişiler çeşitli yönleriyle alaylı bir şekilde hicvedilmiştir.

Şair bu bölümde şerhini tam anlatabilmek için fıkralara da başvurmuş, anlattığı olayla ilgili yer yer komik, yer yer alaycı fıkraları da şerhine eklemiştir. Şerhinin sonunda bütün bu anlattıklarının hülâsa-i mânâsını açıklamıştır. Şair, "***hülâsa-i ma'nâ***" ile asıl kastettiğini de açıkça belirtmektedir. Meselâ yukarıya alınan şerh örneğinde, *Mümtaz Efendi ve Fuad Paşa'nın, Âlî Paşa'nın yazdığı şeylere alkış tutmaları*; *Takvîm-i Vekâyî, Cerîde-i Havadis gibi gazetelerin ise onun gördüğü işlere dellal olup memleket memleket gezdirdikleri* belirtilerek, hem asıl konuya dönülmüş, hem de hicvine esas olan konunun diğer yardımcıları ve suçluları konuya dahil edilmiştir.

Şair, şerh bölümünün ***nükte*** kısmında ilginç açıklamalar yapmaktadır: Bu kısımda tenasüp sanatı ile Takvîm'in Mümtaza; Çörçil gazetesinin dahi Fuad'a tekabül ettiğini, *"birinin emr-i diyânette sebâtına* ve *diğerinin dinsizlikle şöhretine"* işaret ettiğini açıklamaktadır. Ayrıca yaptığı îmaları da "devlette hüsn-i kitâbetle meşhur olup Âlî Paşa'ya alkışçeken daha birçok zatlar var iken yalnız Mümtaz ve Fuad'ı birlikte zikretmesi, Ma'hud tabîb Bologlos vak'asında hemhâl olmalarını dahî îma eder." diyerek açıklamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Divan edebiyatında hicivler genellikle manzum olarak yazılır ve hicvedilen olay ya da kişi doğrudan hicvedilir. Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'si, "dolaylı hiciv tarzında yazılmış ilk *Zafernâme*'dir." Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'si, Türk hiciv edebiyatında şekil ve metot açısından bir zihniyet değişikliğini göstermektedir.

Bosnalı Sabit'in *Zafernâme*'sinde, gelenekten farklı olarak muhteva bakımından bir değişim; Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'sinde hem muhteva hem de şeklî bir değişim vardır. Edebiyatımızda hem tahmis tarzında yazılmış, hem de muhteva açısından dolaylı hiciv örneği gösteren başka bir zafernâme yoktur.

Bosnalı Sabit, *Zafernâme*'sinde, kendi dönemine kadar yazılan zafernâmelerin konularının değişmesi gerektiğini güçlü bir şekilde haykırmış, kendisi de mahallîleşme temayülü içinde halk söyleyişlerine uygun deyim ve atasözleriyle bunu hissettirmiştir.

Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'si, hem konu hem metot açısından çok ilginçtir. Özetle Âlî Paşa'nın Girid siyaseti hicvedilmektedir. Bu *Zafernâme*, şekil bakımından her şeyden önce **kaside, tahmis** ve **şerh** bölümlerinden oluşmaktadır. Bu tarz zafernâme edebiyatımızda bir ilktir. İkinci bir yenilik, Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'sinin **kaside** kısmını, Ali Paşa'nın himaye ettiği kimselerden biri olan İzmir mutasarrıfı ***Fâzıl Paşa*** imzasıyla; **tahmis** kısmını ***Hayri Efendi'***nin ağzından; ***şerh*** kısmını ise Zaptiye Müşiri ***Hüsnü Paşa***'nın dilinden yazmasıdır. Bir zafernâmede, aynı şairin şerhinin bulunduğu ve bunu da başkasının dilinden yazdığı başka bir örnek edebiyatımızda yoktur.

Bosnalı Sabit ve Ziya Paşa, zafernâme açısından kendi dönemlerinde geleneğin değişmesi gerektiğini savunan iki güçlü sesidir. Her iki şair de kendi dönemlerinde, tesirlerini güçlü bir şekilde hissettirmişlerdir. Sabit'in muhtevada yapmayı düşündüğü zihniyet değişimini, Ziya Paşa hem şekil hem de muhtevada yapmış ve oldukça başarılı olmuştur.

KAYNAKÇA

APAYDIN, Mustafa (2001), **Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa**, KB Yay., Ankara.

AÇA, Mehmet-vd. (2009), **Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi**, Kriter Yay., İstanbul.

BANARLI, Nihat Sami (1987), **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi II**, ME Basımevi, İstanbul.

DEHRİ, Dilçin (2000), **Edebiyatımızda Atasözleri**, TDK. Yay., Ankara.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1992), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, İstanbul.

ENGİNÜN, İnci (2006), **Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e**, Dergâh Yay., İstanbul..

GIBB, E. J. Wilkinson (1999), **Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Poetry III-V**, tercüme: Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yay. Ankara.

GÖÇKÜN, Önder (1987), **Ziya Paşa'nın Hayatı Eserleri Edebî Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri**, KB Yay., Ankara.

KAPLAN, Mehmet (1978), **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II**, hzl., İnci Enginün, Birol Emil, İstanbul.

KARACAN, Turgut (1991), **Sabit Zafernâme**, Cumhuriyet Üni. Yay., Sivas.

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

KAYA, Fahri (2008), **Çağdaş Boşnak Edebiyatı Antolojisi**, YKY., İstanbul.

LEVEND, Agâh Sırı (1956), **Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey Gazavatnâmesi**, Ankara.

LEVEND, Agâh Sırı (1984), **Türk Edebiyatı Tarihi I**, Ankara.

PAKALIN, Mehmed Zeki (1946), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB Yay., İstanbul.

PALA, İskender (1998), **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, Ötüken Yay., İstanbul.

ġemseddin Sâmi (1989), **Kâmûs-ı Türkî***,* Enderun Kitabevi, Ġstanbul.

ġENTÜRK, A. Atillâ-Kartal (2007), Ahmet, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi***,* Dergâh Yay., Ġstanbul 2007.

ONAY, Ahmet Talât (1992), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, hzl. Cemâl Kurnaz, Türk Diyanet Vakfi Yay., Ankara.

Türk Atasözleri ve Deyimleri *(1992),* hzl. Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü, Ġstanbul.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi II (1977),"Cerîde-i Havâdis Mad.", Dergâh Yay., Ġstanbul.

Türkçe Sözlük (2005), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman (1999), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yay., Ġstanbul.

ÜLGENER, Sabri F. (1983), "Ġki Devir ve Ġki Terkîb-i Bend" **Zihniyet Aydınlanma ve İzimler**, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 813-835, ANKARA-TURKEY

SÂDIKÎ-İ EFŞÂRIN TEBRİZ MİLLİ KÜTÜPHANESİNDEKİ KÜLLİYATI VE TÜRKÇE MANZUMELERİ

Mehmet Nuri ÇINARCI[*]

ÖZET

Çağatay edebiyatının Ali Şir Nevâyî'den sonraki önemli temsilcilerinden birisi de Sâdıkî mahlasıyla bilinen ve Şah Abbas'ın kitapdarlığını da yapan Sâdıkî-i Efşâr'dır. Edebiyatımızda sadece şair ve tezkireci kimliğiyle değil özellikle minyatür sanatındaki maharetiyle de isminden bahsettirmiş olan Sâdıkî, külliyatındaki eserlerinin çoğunu Farsçayla yazmıştır. Safeviler döneminde yaşayan ve devletin farklı kurumlarında çeşitli görevler üstlenen Sâdıkî'nin Türk edebiyatında bilinen en önemli eseri şairler tezkiresi olan Mecma'u'l-havâs'tır. Sâdıkî'nin tezkiresi dışında Türkçe yazılmış şiirleri ve bir de Türkçe münşeatı mevcuttur. Türkçe eserlerini çoğunlukla Çağatay Türkçesiyle yazmış; ancak Türkçe şiirlerinde hem Çağatay hem de Azeri Türkçesini kullanmayı tercih etmiştir. Türkçe şiirlerinden ilk olarak bahseden Turhan Gandjei bu araştırmasını şairin Doğu ve Batı Türkçesi ile yazdığı gazelleriyle sınırlı tutmuştur. Ancak Tebriz Milli Kütüphanesi'nde yapılan araştırmada Sâdıkî'nin Türkçe şiirlerinin sadece bahsi geçen gazellerle sınırlı olmadığı tespit edilmiştir. Gazeller dışında şairin külliyatında kasideler, bahsi geçen gazellerin dışında kalan gazeller, kıta', terkib-i bend gibi nazım şekilleri ile bir de sakiname yer almaktadır. Bununla birlikte ülkemizde Sâdıkî'nin külliyatından bahseden çalışmalar genellikle bu bilgilerini Muhammed Ali Terbiyet'in Dânişmendân-ı Âzerbaycan adlı eserinde verdiği bilgilere dayandırır. Yine aynı kütüphanede bulunan Sâdıkî'ye ait külliyatın Muhammed Ali Terbiyet'in yaptığı tasniften daha kapsamlı bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Bu çalışmada hem Sâdıkî'nin şimdiye kadar yayınlanmamış Türkçe şiirlerinden hem de külliyatının ismi zikredilmeyen bölümlerinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sâdıkî-i Efşâr, Türkçe şiirler, Çağatay edebiyatı, Azeri edebiyatı.

SADIKİ-İ EFŞAR'S TREATISE IN TABRIZ NATIONAL LIBRARY AND HIS TURKISH POEMS

ABSTRACT

Sâdıkî-i Efşâr, known also with his pen name as Sâdıkî and maintained the duty of Shah Abbas' bookdealer, is one of the most prominent figure and follower in Cagatay Literature after Ali Şir Nevayi. Sâdıkî, who has a noteworthy place in our literatüre not only with his poetic identidy and his tezkires' but also through his skill particularly in

[*] Yrd. Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, El-mek: mehmetnuriedb@gmail.com

miniatures made a name for himself. In Turkish Literature, the most important known work of Sâdıkî, who lived in the era of Safavid, is "Mecma'u'l-havâs" which is the biography of poets. Yet, apart from Sâdıkî's biography, there are also his poems written in Turkish and Turkish anthology. He wrote much of his Turkish works with Cagatay Turkish; yet in his Turkish poem he perefered to make use of Cagatay and Azeri Turkish. Turhan Gandjei, who first mentioned the poet's Turkish poems, confines his research into the lyrical poems (ghazal) which the poet wrote in East and West Turkish. But, in the research that we carried out in Tebriz National Library, we determined that Sâdıkî's poems are not restricted to the afore-mentioned lyrical poems (ghazals). Apart from his ghazals the poetics treatise includes kaside, kıta', terkib-i bend and such poetic forms along with a ssakiname. Nonethless, in our country, the studies citing about Sâdıkî's treatise generally base their data on the work of Muhammed Ali Terbiyet named Dânişmendân-ı Âzerbaycan. Again, ın the same library, it was determined that the treatise, which belong to Sâdıkî, has a more comprehensive work of content than that of the selection that was made by Muhammed Ali Terbiyet. In this study, it is to be mentioned both Sâdıkî's Turkish poems which have not been puplished till now and parts of his treatise that is not cited.

Key Words: Sâdıkî-i Efşâr, Turkish Poems, Cagatay literature, Azeri literature.

Giriş

XVI. yüzyılın ilk yarısının sonları ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Sâdıkî-i Efşâr, Safeviler döneminin önde gelen şairlerinden, âlim ve minyatür ustalarından biridir. Kendisine Efşâr lakabının verilmesi Avşar boyuna olan mensubiyetinden, Kitabdar lakabı ise şah I. Abbas döneminde kütüphanede edindiği memuriyetten dolayıdır.

Asıl adı Sadık, şiirlerinde kullandığı mahlası ise Sâdıkî olan Sadıkî-i Efşâr, 1532 tarihinde o dönem Safevi devletinin de başkenti olan Tebriz'de, Vercû (Vîcûye) mahallesi yakınlarında doğmuştur (Dehhudâ 1373: IX/13037). Mensubiyet bakımından ise şah İsmâ'îl'in ortaya çıktığı sıralarda kendi arzularıyla şam'dan doğan taraflarına gelerek Irak ve Azerbaycan'a yerleşen Hüdâbendelü boyunun ileri gelenlerindendir (Terbiyet 1314: 212). Sadıkî, babasının sağlığında ilk yirmi senesini Türkçeden başka dil bilmeyen kabile ve akrabaları ile birlikte geçirmiştir (Gandjei 1971: 19). Mirza Muhammed Tahir Nasrâbâdî "Tezkire-i Nasrâbâdî" adlı eserinde Sâdıkî'nin Avşar boyunun ileri gelenlerinden biri olduğunu ve şâh Abbâs döneminde kendisine saray kitapdarlığı ünvanının verildiğini belirtmektedir (Nasrâbâdî 1361: 39). Kitapdarlık ünvanı kaynakların ortak kanaatine göre ömrünün son dönemlerinde kendisine verilmiştir.

Sâdıkî, yirmi yaşlarında babası katledilip öldürülünce Kalenderiler zümresine katılarak dervişane bir yaşantı sürmeye başlamıştır. Hemedan hakimi Emir Hân Muslu onun bu halinden haberdar olunca Sâdıkî'yi dervişlik hırkasından kurtarmış ve yanına alarak himaye etmiştir (İskender Beg Türkmen 1317: 127-128). Bir müddet sonra dönemin itibar sahibi devlet adamlarından Bedir Hân ve İskender Hân Efşâr'ın da himayesini görmüştür (Terbiyet 1314: 212). şah II. İsmail devrinde hem hayatını rahatça idame etmesini sağlayacak hem de kültürel ve edebî çalışmalarının ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlayacak olan kütüphane memurluğuna tayin edilmiştir. Fakat son derece huysuz ve geçimsiz olduğu için bir müddet sonra fiilen vazife başından

uzaklaşdırılmışdır. Buna rağmen ömrünün sonuna kadar makamını muhafaza etmiş ve maaşını almışdır (Gandjei 1971: 20).

Sâdıkî doğduğu yer olan Tebriz dışında Mecma'u'l-havas adlı tezkiresinden anlaşıldığına göre Kazvin, Isfahan Yezd, Gilan, Lahican, Eberkuh, Astrabad, Hemedan gibi bugünkü İran şehirleri ile Bağdat, Atabat (Necef ve Kerbela) ve Halep'te de bulunmuşdur (Gandjei 1971: 20). Vatanından ayrı sürdürdüğü bu yaşantısını bazen şiirlerinde de dile getirmişdir.

Dirîğa hiç kim gurbette bimâr olduğum bilmez
Belâ hem-sohbetim gam yâr mihnet hem-nişînimdür
(G 6/2)

Bilmes irmişler kişi kadrin vatan ebnâsı çün
Tutgay irdi dâmenimni hâk-ı gurbet kâşkî
(G 17/3)

Seyahatleri esnasında Halep'te şair Baki ile olan karşılaşmalarını Mecma'u'l-havas adlı tezkiresinde şöyle ifade eder: "*Rum melikü'ş-şu'arâsı Necâtidin songra anı müsellem tutarlar. Haleb şehride şeref-i mülâkatlarıga müşerref bolduk. Gahı yok, kim ekser evkât bu hakîr birle turfe zerâfetler kılur irdi. Yûsuf Çelebi atlıg bir h'âcezâdesi bar irdi kim fi'l-vâki' Yûsuf-ı sânî dimek ol matlubga kinaye irdi.*" (Hayyampur 1327: 116). Sâdıkî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Takiyüddin Evhadi, 1022 (1613-1614) yılı civarında vefat ettiğini kaydetmektedir (Kartal 2008: 200).

Kaynaklar Sâdıkî'nin sanatçılık yönünden bahsederken en çok onun şairliği ve nakkaşlığı üzerinde dururlar. Onun hem resim sanatındaki maharetini hem de şiir yazmadaki ustalığını Nasrâbâdî, Molla Gurûrî'den duyduğu bir anektodla şöyle dile getirir: *"Bir gün kahvehanede Sâdıkî'yi övmek amacıyla bir kaside kaleme aldım. Kaside henüz müsvedde halindeyken Sâdıkî onu benden alarak daha fazla dinlemeye takatim yoktur, dedi. Daha sonra ayağa kalkıp bir sarığa koyduğu beş tümen ve kara kalemle çizdiği iki tane resmi bana uzatarak tüccarlar bu resimleri Hindistan'a götürüp satmak için her birine üç tümen verirler, sakın ucuza satmayasın dedi ve özür dileyerek oradan ayrıldı."* (Nasrâbâdî 1361: 39-40). Görüldüğü gibi Sâdıkî bir yandan o dönemin seçkin şairlerinden birinin kendisine kaside yazmasına vesile olacak derecede şiir sanatına haiz bir şair diğer yandan ise çizmiş olduğu resimleri Hindistan'da alıcı bulacak kadar sanatsal estetiğe sahip bir ressamdır. Molla Gurûrî'nin bu ifadesi Sâdıkî'nin henüz sarayda kitapdarlık vazifesine atanmadığını ve bu nedenle hayatını idame ettirmek amacıyla kimi zaman resim yaptığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca külliyatında yer alan şiirlerin önemli bir kısmının kaside nazım şekliyle yazılması onun şiirleriyle de kazanç sağladığını ortaya koymaktadır.

Muhammed Ali Terbiyet "DânişmendânI Âzerbâycân" adlı eserinde Sâdıkî için: *" Mevlana Sâdıkî, Farsça ve Türkçenin hem nesir hem de nazım türlerinde şair ve münşidir; aynı zamanda her iki dili de güzel ve etkin bir şekilde kullanabilecek düzeydedir."* (Terbiyet 1314: 212) ifadesini kullanmaktadır. Sâdıkî ile aynı dönemde yaşayan İskender Beg Türkmen ise "Târîh-i „Âlem-ârâ-yı „Abbâsî" adlı eserinde onun kaside, gazel ve mesnevileriyle beğenilen bir şair olduğunu ifade etmektedir (İskender Beg Türkmen 1317: 127-128).

Sâdıkî, şiir ilmindeki yetkinliğini nasıl elde ettiği ile ilgili bazı bilgileri tezkiresi Mecma'u'l-havas'ta vermektedir. Şair Mîr Sun'î maddesinde: *"Bu hakîrning şi'r 'ilmide bir delâleti irür. Ekser resâ'il zarûri şi'rni mîr hazretleri hıdmetide kiçürüp irdüm. Üç yıl mütecâviz*

baş bâlînga koyup istrahat kıldugın mülâhaza kıla eylemedüm." (Hayyampur 1327: 75). Çeşitli şekilde ifadesi üç yıl boyunca Sunʿî'nin yanında şiir ilmine ait risaleler okuduğunu ortaya koymaktadır. Hâfız Sâbûnî maddesinde ise Sâdıkî: *"Bu hakîr evâ'il-i şebâbda şeref-i sohbetlerige müşerref bolup yeke beytler kim baş urar irdi. Salah-ı ıslâhlarıga yitgürüp irdük ve eşʿâr-ı latîfleri ifâdesidin müstefîd bolur irdük."* (Hayyampur 1327: 75) ifadesiyle gençliğinin ilk yıllarında Hâfız Sâbûnî'nin sohbetlerinde bulunduğunu, latif şiirlerinden istifade ettiğini ve yazmış olduğu tek tük beyitleri ona tashih ettirdiğini belirtmektedir.

Sâdıkî'nin şairliği dışında kaynaklarda en çok zikredilen diğer bir yönü ise nakkaşlığıdır. Külliyatında yer alan Kanunü's-süver adlı eserinde Sâdıkî çeşitli başlıklar altında nakkaşlığın temel özellikleri ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Örneğin "Der-sıfât-ı Nakkâşi ve Besten-i Kalem-mû" başlığı altında nakkaşlığın temel özellikleri ile nakkaşlıkta kullanılan fırçanın nasıl yapılıp nasıl kullanılacağı ile ilgili bilgiler vermektedir. Yine aynı eserde "Der-giriften-i Kalem " ve "Der-renk-âmîzî" bölümlerinde ise kalemin tutuş tarzı ve resimlerde kullanılacak boyalara dair çeşitli görüşlere yer verir. Kanunü's-süver'in edebiyat ve güzel sanatlar açısından en önemli yönü, şiir diliyle yazılmış olması ve ortaçağ minyatürü ile ilgili yazınsal anlamda bilgi veren ilk kaynaklar arasında yer almasıdır.

Safeviler dönemi resim sanatında sadece çizdiği eserlerle değil resim sanatının inceliklerini yazıya aktaran nadir sanatçılardan biri olan Sâdıkî gençliğinin ilk yıllarında nakkaşlığa büyük bir ilgi göstermiş ve şiran'ın en büyük resim ustalarından biri sayılan Behzad'ın yeğeni ve Mevlana Haydar Ali'nin oğlu Muzaffer Ali'den nakkaşlık dersleri almıştır. Sâdıkî döneminin en tanınan ve resimleri en çok bilinen nakkaşlardan biriydi (Terbiyet 1314: 212). Hiçbir vakit nakkaşlık sanatından ayrı kalmayan Sâdıkî, ömrünün son dönemlerinde resim sanatında ciddi mesafeler kat etmiş,resimde eşsiz, kalemi nazik bir nakkaş ustasıydı (İskender Beg Türkmen 1317: 127-128). Bugün dahi Leningrad Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki mecmuaların birinde Sâdıkî'nin yapmış olduğu bir resim mevcuttur. Bilinen en önemli portresi ise 1020 (1612) tarihinde yaptığı Timur Han Türkmen'in portresidir (Terbiyet 1314: 212).

Sadıkî'nin Külliyatı

Sâdıkî-i Efşâr'ın külliyatından ilk olarak Muhammed Ali Terbiyet bahsetmektedir. Terbiyet Sâdıkî'nin külliyatını 1010 (1602) tarihinde İsfahan'da tamamladığını ve külliyatın mukaddime kısmında kısaca hasbıhalini anlattığını ifade eder (Terbiyet 1314: 213). Muhammed Ali Terbiyet'in külliyat ile ilgili verdiği bu bilgilerin doğruluğunu teyit eden en önemli kanıt külliyatın mukaddime bölümünde kullanılan ibaredir. Farsça olan bu ibare şöyledir: *"Hicri 1010 senesinde başkent İsfahan'da bu cüzlerin tertibine başlandı. (... ve ân ferzendân-ı ʿazîz tabîʿiyyet çün bâz-mândegân-ı bî-himâyet ez-libâs-ı tertîb ü terbiyet ʿârî mâned, ber-â-ber în der-sene-i ʿaşr ü elf-i hicriye der-dârü'l-salatanat-ı İsfahân be-tertîb-i în eczâ' şurûʿ nemûd.)"*

Terbiyet külliyatın yazılma tarihi ile ilgili bilgi verdikten sonra külliyatın bölümlerini ise şu şekilde tasnif etmektedir:

1. Zübdetü'l-kelâm (Farsça kasidelerden oluşmaktadır.)
2. Mesnevi (Fetihnâme-iʿ Abbâs-ı Nâmdâr)
3. Mâkâlât u Hikâyât
4. Mesnevi-i Saʿd u Saʿid
5. Dîvân-ı Gazeliyyât-ı Pârsîy u Türkî
6. Mecmaʿu'l-havâs
7. Manzûme-i Kanunu's-suverî Nakkâşi

8. Mecmû'a-i Münşe'at u Mekâtibât
9. Tezkiretü'ş-Şu'arâ (Rubai ve muamma şairlerini kapsar.)
10. Haziyyât

Tebriz Milli Kütüphanesi elyazmaları bölümünde bulunan ve 3616 numaraya kayıtlı olan Külliyat-ı Sâdıkî-i Efşâr daha önceleri Hüseyin Aka Nahçivani Kütüphanesi'nde yer almaktaydı. Külliyatın bölümleri ile ilgili bilgi vermeden önce fiziksel özellikleri hakkındaki malumatları aktarmak yerinde olacaktır. Külliyat 20 bölümden oluşmaktadır. Nesih hatla yazılan eser, 544 varak, 19 satır aharlı kağıt ve altın işlemeli bir ciltten oluşmaktadır. Eser 24,5x14,5 cm ebadındadır.

Muhammed Ali Terbiyet'in külliyatın bölümleri ile ilgili yukarıda vermiş olduğu bilgiler doğru olmasına rağmen eksiktir. Çünkü külliyat içerisinde yer alan nesir ve nazımdan oluşmuş bölümler içerdikleri konular bakımından daha farklı ve daha geniş bir tasnif yapısına sahiptir. Bu bölümler:

1. **Zübdetü'l Kelâm (Şairin Farsça Kasideleri)**

Başı: Tertib-i evrâk-ı mecmua'-ı her te'sîri ki mübtedâ be-haber-i ism-i zât-ı 'alem nist.

Sonu: Ân ferzendân-ı 'azîz tabî iyyet çün bâz-mândegân-ı bî-himâyet ez-libâs-ı tertîb ü terbiyet 'ârî mâned.

2. **Gazelliyât (Şairin Farsça Gazelleri)**

Başı:

Ey nâm-ı tu zîb-i defter ân-râ
Ârâyiş-i nükte-perver ân-râ

Sonu:

Ez-behr-i kâm-ı dil me-kun ibrâm Sâdıkî
În bes ki yâr guft tu-râ sâ'il-i menî

3. **Kıta'ât ü Eş'âr-ı Müteferrika**

Başı:

Ey ân ki ez-çekîde-i tab'-ı selîm-i hod
Her lahza gûş bâr-i sühan-râ gerân kunî

Sonu:

Ey yâr bâyed ez-ser-i eltâf ne-guzerî
Ân vech ber-hilâf-ı guzeşte rakam kunî

4. **Tezküretü'ş Şu'arâ-i Mecmâ'ü'l-havâs**[1]

Başı:

Yârab sadef-i tab'ımı gevher-zâ kıl
Hurşîd-i kelâmımnı cihân-ârâ kıl

[1] Bu eser Doç. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR ve Prof. Dr. Ülkü Çelik ĠAVK tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Sonu: Âmânî tahallüs kılurlar. Ġıtifât kılup ayıttukları eÇfâr istimâ‘ı içün bu hakîrni meclîslerige taleb kılur irdiler.

5. **Rubâ'iyyât**

BaÇı:

Ey dost zülâlî-i zindegânîst tenet

Hâ‘hem zi-semen kabâ zi-gül pîrehenet

Sonu:

Ger hâ‘hiÇi lutf-ı tu ne-bâÇed bîrûn

Ez-gûÇei gam ki âvered îÇân-râ

6. **Nesâyih ü Hikâyât-ı Manzûm**

BaÇı:

Be-kemter zi-hod zûrmendî me-kun

Çü pest-i tû bâÇed bülendî me-kun

Sonu:

Çü perdâhtî bezm-i bîniÇzi-gayr

Be-dânî ki her Çır büved mahz-ı hayr

7. **Mu'ammayât-ı Benâm-ı Şu'arâ**

BaÇı:

Ânî ki mu‘ammâ-yı sa‘âdet ez-nehust

Z‘în hefte sahîfe Çud be-nâm-ı tu durust

Sonu:

Çün Çud ser-i zülf-i tu nigûn nûk-ı kalem

Z‘ân Çud ser ü pâ Çikeste gûi âhir

8. **Mesnevî-i Fetih-nâme**

BaÇı:

Be-nâm-ı Hudâ‘î muhtâc nîst

Be-cüz nâm-ı û dürretü‘t-tâc nîst

Sonu:

Ger heme murgî Çudîincîr-hâ‘r

Dâne-i incîr ne-mândî yâr

9. **Bakiyye-i Tezkiretü'ş-şu'arâ-i Mecmâ'ü'l-havâs**

BaÇı: Tördümci mecma‘: Tâzikiyye erkân-ı devleti zikr ide kim nûk-ı hâme-i gevher-nisârları „ukde-keÇâ-yı kâr-hâne-i devrân irür.

Sonu:

Behr-i katlem hecr ü gam kerdend bâ-hem dil yekî

KâÇkî mey bûd müÇâk-ı tu-râ katl-ı yekî

10. **Kasâyid ü Gazeliyyât-ı Türkî**

BaÇı:

Ġi Çdivakt ki refʿ ola iʿtidâl-i hevâ

Çeke bisât-ı çemenden ayağ nesîm-i sabâ

Sonu:

ġâhdan senin içün alayım bir Kacar dağı

Bildüm yegin ki kûn-ı here kîr-i her gerek

11. **Risâle-i Der-bâb-ı Eş'âr-ı Feyzî**

BaÇı: Ber-reʿy-i erbâb-ı îkân ü ber-zamîr-i ashâb-ı imʿân mahzî vü mestûr ne-mâned.

Sonu:

Cilve be-bîn ki kâmeteÇhem be-kıyâmet efkened

Her ki be-râstî „alem cilve dırâz mî-dehed

12. **Kanûnü's-süver**

BaÇı:

Selâtîn-râ der-âgâz-ı cevânî

Be-hıdmet sarf kerdem zindegânî

Sonu:

Velî în kâr der-menzil ne-Çâyed

Makâmî dûrter ez-Çehr bâyed

13. **Risâle-i Haziyyât**

BaÇı:

Yârab zi-sühanhâ-yı heves dûrem dâr

Vʿez harf-i hevâ be-lutf-ı mehcûrem dâr

Sonu:

Zer ez-behr-i çîzî harîden nikûst

Çe hʿâhî harîden bih ez-yâr ü dost

14. **Mersiye Terkîb-i Bend**

BaÇı:

Dilâ zamâne zed âteÇ beraht-ı sohbet-i mâ

Sipihr çeyd zi-devrân bisât-ı „iÇret-i mâ

Sonu:

Çü Sâdıkî ne-keÇed pâ zi-râh-ı yârîhâ

Be-hod karâr dehed resm-i bî-karârîhâ

15. **Terkîb-i Bend Be-tertîb-i Hurûf**

BaÇı:

Çend ez-dest-i tu ey dil men-i mihnet zede-râ

Gam cüdâ hem-dem ü hem-hâne büved gussa cüdâ

Sonu:

Zenî be-lâle ruhân taʿn-ı cevr çend besest

Besest Çıkûh zi-în kavm-ı hod-pesend besest

16. **Tercî'-i Bend**

BaÇı:

Çendî bûdem harîf-i çendî

Çendî ber-bâd zehed bendî

Sonu:

Zi-în pes men ü gûÇıei harâbât

Halâsat mîneʾl-medîki âfâtun

17. **Hicv-i Haydarî Nâmî ki Ta'riz-i Be-Şerîf-i Tebrîzî Nemûde Bûd**

BaÇı: Lillâhîʾl-hamd ki zamîr-i münîr-i gavvâsân-ı bahr-ı maʿânî vü tutiyân-ı Çıkkersitân-ı sühandânî âʿînest…

Sonu:

Dîdem eÇıâr-ı ehl-i nazm-ı Çıerîf

Tarz-ı Çıîr-i tu-râ pesendîdem

18. **Münşe'ât-ı Türkî vü Fârisî**

BaÇı: Her haste-i dil-Çıkeste dîbâçe-i Çıerh-i hâlin Huvallahu Çâfî rakamı birle merkûm kılsa yakîn kim hükm-i ‚alîüʾl-ıtlâk Celle Celâluhû darüʿÇıfâ-yı merhametîdin nüsha-i ‚âcil kerâmet kılur.

Sonu: Ümîd ki Hak Sübhâne ve Teʿâla gülbün-i hayât-ı ân yâr-ı cânî-râ ez-bîm-i âfet-i hazânî nigâhdâred. Yârab duʿâ-yı haste-dilân müstecâb bâd.

19. **Mesnevî-i Der-Şikâyet-i Felek ü Hicv-i Muhammed Big Mezâkî**

BaÇı:

DûÇı bûdem be-hâʿb-ı vakt-i seher

Gafletem beste bûd râh-ı nazar

Sonu:

KuÇe kuÇen be-müft-i bî-derdîst

Hem zeden hem gurîhten merdîst

20. **Hicviyât-ı Müteferrika**

BaÇı:

Çenânki ham ne-Çûd meyl-i gerdeneÇ

Ber-ser eger nihend külâhî zi-hâveneÇ

Sonu:

Ez-behr-i ân me-gû ki ma-râ bâ-tu güft ü gûst

Ez-behr-i ân me-gû ki ma-râ bâ-tu dâverîst

Sâdıkî'nin Türkçe Şiirleri

Sâdıkî'nin Türkçe Çiirlerinden ilk defa Turhan Gandjei bahsetmiÇtir. Gandjei makalesinde Çairin Doğu Türkçesiyle yazdığı 7 ve Batı Türkçesiyle yazdığı 5 adet gazele yer vermiÇtir. Bu gazellerin matla beyitleri Çöyledir:

Doğu Türkçesi

1

Yana ne berḳ idi kim saldı ʿışḳ cānımġa

Ki tüşdi şemʿ kibi maġz-ı ustuḫ̲ānımġa

2

Köze ol şeh yolıdın özge ġubārī bolmasun

Mendin özge kimsege andın güẕārī bolmasun

3

Ḳalmaġay erdi buʿālemde muḥabbet kāşkī

Tüşkey erdi dehrdin resm-i meveddet kāşkī

4

Ey ecel al cānımıʿālemni ansız körmeyin

Cānımı cānānsız u cismimni cānsız körmeyin

5

Şuʿle-i ġamdın meni u ṣabrımı örtedi ot

Yoḳ u barım örtedi sendin yıraḳ tepredi ot

6

Elgide al alma imes kim ata tutar

Alıla aldı könglümi ol şūḫ-i gülʿiẕār

7

Dostlar ṣarf eylerem naḳd-i vefā bir yār içün
Kim eder yüz ming cefā her dem baña aġyār içün

Batı Türkçesi

1

Göz yaşım verme nem-i āh-i seher-gāhlara
Yanar eflāk köngülden çekilen āhlara

2

Raḥm edüp atmaz okın yār üregim yarasına
Bu mıdır ḫūblarıng çāresi bī-çāresine

3

Könglümüngher dem girer ol māh-sīmā ḳoynına
Yeridür ger girse ḫurşiding Mesīha ḳoynına

4

Piste ne deyü baḥsını eyler ol dehānung
Aġzına baḳ ol aġzı açuḳ hiç medānung

5

Doldı gözüm ġubār-ı ser-i ḳūy-ı yārdan
Gör gör neler yetişdi baña rüzgārdan

Sâdıkî'nin külliyatında, Şairler tezkiresinden hemen sonra gelen ve "Kasâyid ü Gazeliyyât-ı Türkî" başlığını taşıyan Türkçe şiirleri yazıldıkları nazım şekilleri bakımından 2 kaside 40 gazel 1 sâkinâme 1 terkib-i bend ve 1 kıta'dan oluşmaktadır. Külliyatta bulunan Sadıkî'nin ünlü tezkiresi Mecmâ'u'l-havas iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm giriş'ten şair Amânî'ye kadarki malumatları içerisine alırken ikinci bölüm ise Tördümci mecma' başlığından itibaren başlamakta ve tezkirenin sonuna kadar devam etmektedir.

Safevilerden itibaren bugünkü İran coğrafyası ve Azerbaycan bilindiği gibi Azeri dili ve edebiyatının etkin konumda eserler vücuda getirdiği kültürel bir ortamdır. Azerbaycan sahası Türk edebiyatı için "altın çağ" olarak anılan dönemin Çağatay sahasında Nevâyî devrinden hemen sonraya rastlaması dikkat çekicidir ve tesadüfi değildir. Bu dönemde Azerbaycan edebiyatı Nesimî, Fuzûlî gibi büyük şairlerini yetiştirerek ayrı bir yazı dili olma aşamasında çabalarını sürdürürken, bir yandan Osmanlı sahasının bir yandan da Çağatay sahasının etkisinde kalmıştır (Demirci 1998: 5). Ancak Safevilerden hemen önce yaşamış ve yazdığı eserlerle Türk edebiyatına damgasını vurmuş Ali şîr Nevâyî gibi önemli bir şairin varlığı ile Safevi devleti içerisinde farklı Türk boylarının bulunması İran ve Azerbaycan'da yetişen şairler arasında Çağatay edebi dilinin sıkça tercih edilmesini sağlamıştır. Çağatay edebi dili sadece Azeri şairleri değil Osmanlı şairlerini de derinden etkilemiştir. Nitekim Ahmed Paşa'dan itibaren Osmanlı şairlerinin Doğu Türkçesi ile şiir yazan Çağatay şairlerini bilmekteyiz (Sertkaya 1970: 133). Öte yandan 15. yüzyılda Anadolu'ya Osmanlı şairi Basîrî tarafından Nevâyî'nin divanlarının getirilmesi ve Azmî tarafından külliyatının toplanması ile artık Nevâyî Anadolu'da tanınmaktadır ve Anadolu şairleri Doğu Türkçesi ile şiir

söyleme geleneğini Nevâyî'nin dilinden nazireler yazarak devam ettirirler (Sertkaya 2004: 138). Nevâyî'ye Çağatayca nazireler yazmak modasının, Osmanlı ve Azeri şairler arasında 19. asra kadar devam ettiğini görüyoruz (Köprülü 1945: 305).

Çağatay edebi dilinin Sadıkî'nin de yaşadığı Safevi devletindeki edebi ortama ve şiir diline olan etkisi aslında bir yönüyle önceki Türk topluluklarının kültürel bir mirasıdır. Bilindiği gibi Akkoyunlu devletinin yıkılmasından sonra hükümranlığı Safeviler ele geçirmiştir. Safevilerin devlet teşkilatı esas itibariyle Akkoyunlu devletininkine dayanmakla beraber, onda Çağataylardan alınmış birçok müesseler de bulunur. Bir de bunlara Çağatay edebiyatının Safeviler arasında çok revaçta olduğu ilave edilirse Safevi devletine birçok bakımlardan Osmanlı imparatorluğunun ihyası nazarı ile bakmak hiç de isabetsiz bir görüş sayılmaz (Sümer 1999: 3-4). Ancak Çağatay edebi dilinin Azeri şairleri arasındaki kullanımı ile Osmanlı şairleri arasındaki tezahürü farklı şekillerde olmuştur. Bu durumu Muharrem Ergin şöyle izah etmektedir: " *...Doğu Türkçesi ile edebi dil teması Osmanlı edebiyatında da olmuş, fakat bu genellikle bir edebiyatın öbür edebiyatı da takip etmesi ve bazı şairlerin tek tük Çağatayca şiirler yazması seviyesinde kalmıştır. Azeri'de ise yazarlar ve şairler Osmanlıca ve Çağatayca arasındaki mevkileri dolayısıyla uzun zaman iki yazı dilli olmuşlar; hem Batı Türkçesini, Azeri Türkçesini hem Çağataycayı kullanmışlardır. Hatta bazı Azeri şairlerinde iki yazı dilini tabii ve gelişigüzel bir şekilde birleştiren karma bir dil görülür."*(Ergin 1981: 11).

Sâdıkî de yaşadığı toplumun dili ve kültürü itibariyle çoğunlukla Azeri ve Çağatay Türkçelerinin bir arada kullanılarak edebî eserlerin oluşturulduğu Safeviler devrinde yaşamıştır. Sâdıkî'nin çoğunlukla İran coğrafyası şairlerini kapsayan ve kendisinin de ifade ettiği gibi Nevâyî'nin Mecâlisü'n-nefâ'is adlı tezkiresini örnek alarak oluşturduğu Mecmâ'u'l-havas tezkiresi Çağatay Türkçesiyle yazılan son tezkiredir. Tezkiresi dışında münşeatı ve Türkçe şiirlerinde de Çağatay Türkçesini kullanan Sâdıkî bilhassa Türkçe şiirlerinde Muharrem Ergin'in de ifade ettiği "karma dil" şeklinde adlandırılan Çağatay ve Azeri Türkçelerinin özelliklerini bir arada kullanmıştır. Turhan Gandjei ise bu durumu şairin Türkçenin üç edebî şivesine hakim olduğunu ve bize kadar gelen şiirlerinin gerek Çağataycayı, gerek Azeri ve Osmanlı Türkçesini rahat kullanan bir şair olduğu şeklinde ifade etmektedir (Gandjei 1971: 20-21). Sadıkî'nin Türkçe şiirleri kısmen Azeri Türkçesi ancak ağırlıklı olarak Çağatay Türkçesinin dil hususiyetlerini göstermektedir.

Dün urup daşile ben haste dili şâd itdüng
Yahşı bardın ki bu zevk könglümi âbâd itdüng
(G 3/1)

Derddin hâne vü beyt tutdım eymen-i cânânıng
Hançerin çekti miyânından ki budur dermânıng
(G 9/1)

Ancak kimi şiirlerinde ise tamamen Azeri Türkçesinin özellikleri ön plandadır. Kelimelerde bazen Osmanlı Türkçesi ile benzer bazen farklı olarak k/h, m/n, t/d değişmesine yer verilmiştir. Bu değişimlerin birçoğu bugün dahi İran'da Güney Azerbaycan Türkçe'sinin farklı ağızlarında görülmektedir (Gökdağ 2006: 120-144).

Âb-ı Kevserden **meni** âsûde kıldı câm-ı mey
Hiç şek **yohdur** ki huft-hâne humâr imiş
(G 4/4)

Dün urup **daş** ile ben haste dili Ģâd itdün
YahĢi bardın ki bu zevk könglümi âbâd itdün
(G 3/1)

Bu çalıĢma ayrıca kitap Ģeklinde hazırlandığından ve Ģairlerin Ģiirlerinin de hacimli olması sebebiyle yazıda kasideler ve sakinamenin bir bölümüne, 12 adet gazele, kıta‟ ve terkib-i bendin ise ilk beyitlerine yer verilmiĢtir.

KASİDELER
Mefâ‘ilün Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün

İrişdi vaḳt ki ref‘ ola i‘tidāl-i hevā
Çeke bisāṭ-ı çemenden ayaġ nesīm-i sabā

Çemen ẓarīfleri künc-i inżivāya kirüp
Müretteb itdiler esbāb-ı bezmgāh-ı cefā

Metā‘-ı mahzen-i bustānı itdiler tārāc
Hücūm-ı sarsar-ı dey berd berd-i bâd-ı fenā

Füsurde oldı çemen bezmi çıḳmaġa nergis
Sabāya gūşe-i çeşm ile eyledi īmā

Degül hazān varaḳı levn levn gülşende
Biri kebūdbiri aşfer ü biri ḥamrā

Müretteb itdi ṣadefler zamāne naḳḳāşı
Ki ola güllere faṣl-ı bahār çihre-güşā

Daġıtdı sayrefī-i dey şükūfe dirhemini
Revāc tapdı tılısmāt-ı Bū ‘Alī Sīnā

Yürütmez oldı çemen içre cūybār-ı suyın
Daş oldı mu’ciz-i sermā ilen bu ejdehā

Yetişti şiddet-i berd ile öz ḫarāsına
Benefşe ile muḳābil duran zebān-ı nefġa

Hevā-yı gülşen üçün rüzigār mi‘mārı
Ḥabābdan yasadı öyle ustuv˘ār bīnā

Ki yoḳtur oña ḫalel rüzigār bābından
Yıḳılsa ferş-i zemîn üste bārigāh-ı semā

Çavurdı gül yüzini kıblegāh-ı gülşenden
Cefādın olsa Müselmān ‘aceb müdür Tersā

Ḥicāb-ı çihre-i gül kesdi ‘Andelīb dilin
Ne berg ḳaldı çemen bezmgāhında ne nevā

Kesildi resm-i tevellüdleri kim itmezler
Muvāṣalat hevesin ümmühāt ilen ābā

Sevād-ı sebzede su şaḫnesi su‘ubet ile
Muḳīm-i gülşen ile bes ki eyledi ġavġa

Hevā ḫunuk ḫarekātiyle söyledi ki dāġ
Çemen cemā‘atine ḥükmin itmeye icrā

SUMMİYE ŞĀH-I VELĀYET ‘ĀLİ SULTĀN HİZBER-İ PİŞE-GĪN ŞĪR-GĪR-İ BEZM-İ HECĀ
Mefâ‘ilün Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün

Şikuft imas ki nesīm-i saḫāvet ile bugün
Benefşe ḳāmetidin kitse a‘ṣā-yı ‘anā

‘Aceb degül ki eger ḳılsa z̤erre-perverliġ
Yete ‘urūc maḳāmında āfitāba sehā

Ne söz eger tilese ḫāṭırı tevāżu‘ ile
İder sipihr ser-efrâz ḳāmetini tuta

Şecā‘at ü kerem ü lutf ḫulḳıdur biz̤z̤āt
Kişi niçin ide şerḥ-i ṣıfātını inşā

Bu gülşen içre olursa hezār destān tek
Nevā-yı medḥi ile Ṣādıḳī sürūd-ı serā

Yaḳīn ki ‘ācz-i medh-i edāsını medḥidür
Onuñg ki ide kelāmın du‘āsı birle edā

Hemīşe tā ola gül derdmend-i ṣarṣar-ı dey
Müdām tā ide faṣl-ı bahār oña devā

Gül-i sa‘ādetine irmesün nesīm-i ḫazān
Bahār-ı mertebeden olmasun nihāli cüdā

Eger sergeşte-i dehr eyledi devrān men zārı
Ḫoşem ki ḥāṣılıdur her zamān bir ṣūḫ dīdārı

Sudıñ ger bī-ḳarārım āh ü efġāndur aşım şādım
Ki her sā‘at dönüp seyr eylerim bir ṣaḫn-ı gül-zārı

Degül her ḳande isem baḫr-ı eşkim gevheri z̤āyi‘
Ḳoyarlar mu başīret ehli yerde dürr-i şehvārı

Egerçi dāġdārem ġarīb ile çarḫ her sā‘at
Manga manz̤ūr ider her ḳande bar bir lāle ruḫsārı

Eger ki telḫ-i kāmım miḥnetiyle her zamān eyler
Zamāne hem-zebān kāmımca bir la‘l-ı şeker-bārı

Ḳarār-ı istiḳāmet virmedim öz ihtiyār ile
Ki elden iḫtiyārım eyleyüp bir şūḥ reftārı

Bana cevr eyledükçe ġayr cānān merḥamet eyler
Ola tek-tārı yār-i ‘adl olur ‘āvān-ı enṣārı

Meni bu mihr ilen her yār körse mihribānımdur
Belī her rūzına bir tutar olur ḫurşid-i envārı

Bana yār olmasaydı ḫūblar mihri bu ġurbetde
Şemāṭet yolından kim döndürürdi çarḫ-ı ġaddārı

Köngül şād eylerim bir söz ile nevḥa bu devrānda
Ḳaçan azād olur ġam ḳaydıdın ġurbet giriftārı

Eger ġurbetde ḫ̌ārım ‘izzetim yoḳ ‘āriyim ġamdan
Anınçün kim ġurbetiñ aḫvārlıḳdın yoḳdur ġārı

Bu isti‘dād ilen devrān meni eyler medī-i mevcūd
Eger bilseydi bu cānibiñ cihānda var ḫaridārı

Meni ḫ̌ār itmekçün ḳurb-ı vaṣlı ġayra tapşırdı
Çemen içre belī beyhūde dihḳān beklemez ḫārı

Men üftādeni ey dehr-i dūn her dem basup kiçme
Garībin gerçi dirler pest olur her yerde dīvârı

Sezāvār muḥabbetdür ‘adū bezm-i ferāġātde
Meni mü kördüng ey çarḫ-ı felek miḥnet sezāvārı

Cefā çoḳ eyledüng devrān manga ‘arż eylerem emdi
Onga derd-i dilim kim vardur ehldür ġam-ḫ̌ārı

O kim nuṣret virür naṣṣ-ı Kelāmu’llah aḥkāmı
O kim a‘vān olur ṣer‘-i Nebīu’llah güftārı

Zihī şāh-ı cihan-ārā-yı ‘adil mürşid-i kāmil
Münāsibdür sülūk-ı ḳurb-ı Ḥaḳḳa cem‘-i eṭvārı

GAZELLER

(1)
Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün

Müddei‘ ḳavliyle çünkim ṣalmadın közden meni
Ṣaḫlasun ey sevdügim Tengri yaman közden seni

Bana dāġ eyledi pūşīde ‘üryān cismimi
Neylerim ey hem-nişīn şimdengeri pirāheni

Geçti dün dâmen-keşān-ı mesnedin yaḳam çāk
‘Ayb olmas çünkim ilden kitti devlet dāmeni

Mihrim ey meh eylemez tā mihribān könlümge seyr
İdemez her çend kerem olsa ḳuyaş bezm-i āhı

Köz özüng kördi fakih eyledi terk-i ṣalāḥ
Ey közümg merdümleri ehl-i selāmet rehzeni

Müdde‘iyle ‘āşıḳı bī-ḫānümān ṣanman ki var
Gūşe-i ġam menzili künc-i melāmet meskeni

Ṣādıḳī Kārūn-ı vaḳt urmaḳda ‘aşḳilen ki yār
Sīneye kidemez künc-i muḥabbet maḫzeni

(2)
Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

Ey ecel al cānımı ‘ālemni ansız körmeyin
Cānımı cānānsız ü cismimi cānsız körmeyin

Cilve ḳılmas ḳāmeti könglüm ara kör it közüm
İsterim bu bāġını serv-i revānsız körmeyin

Ḳoy yıḳılsun ṣabr bünyādı tökülsün cām-ı ‘ıyş
Közümi seyl-ābsız baġrımnı ḳansız körmeyin

Geçti ‘ömrüm yārsız ey çarḫ-ı dūn tap al cānım
Kim ḥayāt eyyāmnı ol nev-civānsız körmeyin

Ger ḥayāli gelmese közdin ḳılay ḳaṭ‘-ı naẓar
Ṣādıḳī hergiz bu evni mīhmānsız körmeyin

(3)
Mefā‘īlün Mefā‘īlün Mefā‘īlün Mefā‘īlün

Ḫoşā anglar ki cānān bezmide maḥremleri bardur
Menim tek bī-kes erbāblar yavuḳ hem-demleri bardur

Çü çoḳ söz birle aḥvālin sorar aġyār-ı bī-derdning
Niçün şād olmasunlar raḥmsız merhemleri bardur

Meger kim ol ser-i kūy itleri ma‘lūm ḳılmışlar
Menim yoḳ oldıgum kim ‘aceb mātemleri bardur

Meni efsurde ḳıldı hecr sūz-ı vaṣl-ı cānımdın
Ḳıvansunlar olar kim özgeçe ‘alemleri bardur

Közüm merdümleri tā tuttı menzil baḥr-ı eşkimde
Mu‘ayyen oldı kim ‘ālemde su adamları bardur

Olar kim şādümânlıḳ birle ‘ömri ṣarf ḳılġaylar
Eger nā-şād olursa Ṣādıḳī bī-ġamları bardur

(4)
Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fā‘ilün

İsterim hem-dem olam bir niçe Mecnūnlar ile
Ya‘ni ‘āşıḳlar ile dīdesi pür-ḫūnlar ile

Nem-i eşkim eṣeri yıḳtı közüm bünyādı
Yıḳmaḳ olmazdı bu ma‘mūrnı ceyhūnlar ile

Köngüle ẕikr-i lebing eylemedi zülfingi rām
Ne tolandur ki tutulmaz bile efsūnlar ile

N’ola ger olsa sarı çihresi erbāb-ı ġamıng
Yüzümüz olsa diler ‘ārıżı gülgūnler ile

Şādlıḳ ḳande vü men ḳande budur maḳṣūdım
Ki dutam gūşe-i ġam ḫāṭırı maḫzūnlar ile

Yüz çavurdı ṣanemim şimdi bu ola ki kerem
Baḫt-ı bergeşteler ü ṭāli‘-i vārūnlar ile

Ṣādıḳī ger sözine yār ḳulaġ durur ne ‘aceb
Yandaşur gevher-i naẓmıng dürr-i meknūnlar ile

(5)
Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

Könglümüng her dem kirer ol māh-simā ḳoynına
Yeridür ger kirse ḫūrşīding Mesīḥā ḳoynına

Sīnemi çāk eyleyüp ol ay ḥayālin beklerin
Öyle kim bekleşdürür ḥāçını tersā ḳoynına

Bāġa kirsem bu sarıḳ ruḫsār ü gülgūn eşk ile
Ġoncening ister gire gülberg-i ra‘nā ḳoynına

Gevher-i eşkim cihānı tuttı evlādur bu kim
Ḳoymaya şimdengeri lü’lüni deryā ḳoynına

Ġayr eger aḥbāb ile bezm-i viṣāle yol tapar
Ṣādıḳī alur ḥayāl-i yāri tenhā ḳoynına

(6)
Mef'ūlü Fā'ilātü Mefā'īlü Fā'ilün

Şevḳim getürdi cilveye ol serv ḳāmeti
Münkirmiş ey ḥakīm kör emdi ḳıyāmeti

Āḫir faḳīh bāde ayaġına ḳoydı baş
Anı ḳurtardı pīr-i muġānıng kerāmeti

Aġyārı kör ni'dim ki dil-āzürde olayım
Ol nā-ḳabūlıng olmadın olmaz şe'āmeti

Ḥālim yetişti bir yere kim çarḫ raḥm idüp
İtdi ḥışār-ı cevrime seng-i melāmeti

Ey Ṣādıḳî küvenme viṣāline dilbering
Künc-i firāḳı bekle ki yoḳdur nedāmeti

(7)
Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

Ḳıldı hengām-ı sefer serv-i ḫırāmānım vedā'
Vaḳtidür ḳılsa ten-i dil-ḫasteni cānım vedā'

Vaṣl ḫ̆ānı üzre çün küfrān-ı ni'met ḳılmadım
Bes ni'din Yārab bu yanlıġ ḳıldı īmānım vedā'

Barsa her yanġa barur ardınca eşk-i hasretim
Olmaz ol ḫāk-ı pādan çeşm-i giryānım vedā'

Yārdın şimdi vedā'eyyāmıdur dostlar
Eylemeng ḥayret ḳılursa 'aḳl ü sāmānım vedā'

'Özr-i taḳṣīrātla ger küng-i delāl olsam ni bāng
Kim bu yanlıġ eyledi şūḫ-ı sühendānım vedâ'

Cān ü ten mābeynde sāmān-ı ülfet ḳalmadı
Ḳim ḳılur yüz nev'-i külfet birle cānānım vedā'

Ṣādıḳī bülbül gibi yıġlab tiler āvāreliġ
Kim bu gülşendin ḳılur gülberg-i ḫandānım vedā'

(8)
Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'ālün

Eger dünyā budur bī-ḥān ü bī-mīn olmamız yegdür
Bıraḳup 'işret esbābını 'uryān olmamız yegdür

Bu ise şeyḫ ü vā‘iẓ mescid ü minber temāşāsı
Ḫarābāt ehlidin mest ü ġazel-ḫᵛān olmamız yegdür

Bulursa ol cemā‘at kim urarlar lāf-ı baḫşāyiş
Yeter cemi‘yyet-i ḫāṭır-perīşān olmamız yegdür

Eger devlet budur kim dündan ḫalḳı iṭā‘atden
Kel ey hem-dem ġalā-ḫân olmamız yegdür

Bolay kim el vire bir serv-i ḫoş-reftār pā-būsı
Cihānda sāyediñ ḫāk ile yeksān olmamız yegdür

Nedür keyfiyyeti zühd ü riyā vü şaṭṭ ü ṭamānıng
Kirüp dīvāne-veş mest ü ġazel-ḫᵛān olmamız yegdür

Cihān gülzārınıng ḫandān güli berbād olur āḫir
Bulutdıñ gāh ḫandān gāh giryān olmamız yegdür

Bulınmaz çün cihān ma‘mūresinde ḫāne-i mūnis
Enīs-i ġam muḳīm-i genc-i virān olmamız yegdür

Der ü dāmıng ḥarīfi olmanuz mūr-ı ża‘īfleriz
Dime ey Ṣādıḳî mülke Süleymān olmamız yegdür

(9)
Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

Aġlamaḳdan seyl-i çeşm-i eşk-bārım ḳalmadı
Başın urmaḳdan ilimde iḫtiyārım ḳalmadı

Sende yandırırdı āhım itdiġin adakları
Yandım anınçün ki bir dil-süvārım ḳalmadı

Derd-mend oldum ḳarār-ı çāre itdüng şükr içün
Çāre ḳıl kim vāḳi bu derde ḳarār ḳalmadı

Ṭa‘n eylemeyeydi miñg küning bī-‘itibār
Kim yanında itçe i‘tibārım ḳalmadı

Ḫoş-dilim sīnendeki ḳatı ḫadeng-i zaḫmına
Meyl-i gülgeşt ü hevā-yı lālezārım ḳalmadı

Bar idi cem‘iyyetim ‘aşḳla da kim rüzigār
Seyle virdi olduġum ol rüzigārım ḳalmadı

Pes ki yaḳtı Ṣādıḳī āhım odı hem-demleri
Şem‘-tek yanımda bir dil-sūz yārim ḳalmadı

(10)
Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

Dün urup daş ile ben ḫaste dili şād itdüng
Yaḫşı bardın ki bu żevḳ könglümi ābād itdüng

Yoḳ vefā cevr ü cefādın meni maḥrūm itme
Çünki cevr ile cefāya meni mu‘tād itdüng

Virdüng aġyār iline meyliñi yaḳdung ivimi
Dād ilinden nesne ey şūḫ ne bünyād itdüng

Her nefes ṣavt-ı vefā birle idersin nāle
Ey köngül ol seg-i kūyını meger yād itdüng

Eyledüng Ṣādıḳī tendin ḫāli cānāne fedā
Yaḫşı yardıng bu ḳafesdin onu āzād itdüng

(11)
Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

Köze ol şeh yolıdın özge ġubârı bolmasun
Mendin özge kimsege andın güẕârı bolmasun

Gülşen-i kûyında kim serv-i ḳadi mevâsıdur
Her ṭaraf eşkimdin özge cûy-bârı bolmasun

Köynemesün könglüm ivin bî-vech Yârab hecr odı
Tende berḳ-i vaṣlıdın özge şerârı bolmasun

Mendin özge bolmasun maḥrem ḫarem-i bezmde
Tan nemindin özge onda perdedârı bolmasun

Muntaẓır bol kim gelür ḳatlünġe dirsen ey refîk
Her ne bolsa bolsun amma intiẓârı bolmasun

Didi kim bezmimde bolsun perest-kârı Ṣâdıḳî
Lîk meyl-i ‘işret ü bûs ü güẕârı bolmasun

(12)
Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

Dostlar ṣarf eylerim naḳd-ı vefâ bir yâr üçün
Kim ider yüz ming cefâ her dem baña aġyâr üçün

Ayrılıġ ża‘fı bilen bes kim ölürüm dem-be-dem
Tuttılar yüz ming kez mâtem men-i bīmâr üçün

Yoḫ sana luṭfı vü var aġyâre dirsen ey refîḳ
Niçe bir könglüm melûl olsun bu yoḫ ü var üçün

Müşkil-i düşvâr-ı ‘ışḳa itme tedbîr ey ḥakîm
Eylemez tedbîr asıġ bu müşkil-i düşvâr üçün

Bir ḳadeḥ mey birle dün bezminde refʿ oldı ġam
Cân fedâ bolsun anıng tek hem-dem-i ġam-ḫˇâr üçün

Ṣâdıḳî âzürde ister her zamân cânân seni
Gûyiyâ ḥalḳ eyledi ḥâlıḳ seni âzâr üçün

SĀKĪNĀME VÜ BERḪĪ EZ-ŞİKĀYET-İ RŪZİGĀR GŪYEND

Feʻilâtün Feʻilâtün Feʻilün

Kil kil ey rāḫat-ı cānım sâḳî
Başda közüngde revānım sâḳî

Kil kil ey hem-dem ü hem-rāzım kil
V’ey ġam eyyāmīde dem-sāzım kil

Kil kil ey dilber-i şīrīn-ḥarekāt
V’ey zülāl-i kereming āb-ı ḥayāt

Bādesiz bezmi ḫumār öltürdi
İntiẓār-ı ruḫ-ı yār öltürdi

Bir ḳadeḥ birle ḫarāb eyle meni
Ġarka-i ‘ālem-i âb eyle meni

Meni bir cām ile yād eyle bugün
Dil-i nā-şādımı şād eyle bugün

Getür ol māye-i baḫtını getür
Getür ol çeşm-i cihān-bīni getür

Bāde birkim ġam ü derd oldı füzūn
Niçe tutsın ilimi sāġar-ı ḫûn

Kitdiler hem-dem ü hem-rāzlarım
Derd ü ġam bezmide dem-sâzlarım

Ḳanı anglar ki melāl eyyāmı
Tutar irdiḳ bile ‘işret cāmı

Ḳanı anglar ki ḫavāṣım idiler
Ḫalvet-i ḫāṣda ḫāṣım idiler

Ḳanı ol naḫl ki kām irdi bizi
Vaṣl-ı cānān idi nev-resimizi

Ḳanı ol pīr-i reh-i irşādım
Ki her işde bar idi üstādım

Ḳanı anglar ki melālet çaġı
‘Aşḳdın özgeçe hālet çaġı

Körseler irdi ki pā-māl-ı ġamım
Hem-dem-i nâle vü yâr-ı elemim

Yārlıġ birle tutarlardı ilim
Durup isterler idi derd-i dilim

Tīri olduḳça dil-ārā idiler
Öldügüm demde Mesīḫā idiler

Ḳanı ol ehl-i vefālar ḳanı
Ma‘den-i cūd ü seḫālar ḳanı

Tut ḳadeḥ kim elem öltürdi meni
Tīr-yārān-ı ġam öltürdi meni

Ḳadeḥi tut ki bula dāfi‘-i hūş
Anı içkende diye nūş-ı sürūş

Ḳadeḥi tut ki anı māl-ā-māl
Ẕāl eger içse bula Rüstem-i Ẕāl

Ḳadeḥi tut ki içüp mest olayım
Bāde-keşler bile hem-dest olayım

Bir tolı raḥm ile vā-peslıġıma
Yoḫ ki vā-peslıġa bî-keslıġıma

Birgil ol cāmı ki Cem māyesidür
Cān temennāsı köngül vāyesidür

TERKİB-İ BEND
Mefâ‘ilün Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün

Menim ki sākin-i mey-ḫāne-i diyār-ı ġamım
Ḥarīf-i bāde-keş-i bezm sāġār-ı elemim
İlimde cām-ı belā ‘ışk kişverinde Cemim
Naẓarda gerçi gedāyım u lîk muhteşemim
Başımda çetr-i siyeh sāyebān-ı āhımdur
Hücūm-ı derd ü belā leşker ü sipāhımdur

Menim ki kezmedi hergiz sipihr kāmımla
Müyesser olmadı bir kām ihtimāmımla
Ötürmedim nefesi serv-i hoş-hırāmānımla
Tamām olmadı ‘ömrüm meh-i tabānımla

Hemīşe çarḫdan āzārdur naṣīb manga
Zamāneden yetişür miḥnet-i garîb manga

KIT‘A
Mef‘ûlü Fâ‘ilâtü Mefâ‘îlü Fâ‘ilün

Ey ḳorçıbaşı ey sitem ehline pīşvā
Şāhıng ḳūlı olan sözine bī-pīr gerek

Fermān-ı şāhdur virisen alduġın giri
Fermāna baḳmadıng sanga mevtden ḥaẕer gerek

KAYNAKÇA

DEHHUDA, Ali Ekber (1373), **Lugatname**, Müessese-i Ġtiġrat-ı Çap-ı DaniġgāH-ı Tehran. C.9, Tehran.

DEMİRCİ, Jale (1998), **Nevâyî'nin Azerbaycan Sahasına Etkisi**, Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi, C.38, S.1-2, Ankara.

ERGİN, Muharrem (1981), **Azeri Türkçesi**, İstanbul.

GANDJEİ, Turhan (1971), **Sâdıkî-i Efşâr'ın Türkçe Şiirleri**, Türkiyat Mecmuası, C.16, S.19, İstanbul.

GÖKDAĞ, Bilgehan A. (2006), **Salmas Ağzı, Güney Azerbaycan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme**, Karam Yayıncılık, Çorum.

HAYYAMPUR, Abdurresul (1327), **Sâdıkî-i Kitâbdâr, Tezkire-i Mecma'u'l-havâs Be-zebân-ı Türkî-i Çağatayî**, Tebriz.

İSKENDER Beg Türkmen (1317), **Târîh-i 'Âlem-ârâ-yı 'Abbâsî**, (Be- tashîh-i Süheylî Ḫānmârî), Çâphâne-i İslâmiyye, Tehrân.

KARAAĞAÇ, Günay (1988), **Çağatayca El Kitabı**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

KARTAL, Ahmet (2008), "Sâdıkî-i Kitâbdâr'ın Mecma'u'l-havâs İsimli Tezkiresi ve Onda Yer Alan Anadolulu şairler", **Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar**, Kriter Yayınevi, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1989), **Edebiyat Araştırmaları II**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

NASRABADİ, Mirza Muhammed Tahir (1361), **Tezkire-i Nasrâbâdî**, (Bâ-Tashîh ü Mukâbele-i Ustâd-i Fakid Vahid Destgîrdî) C.3 Tehran.

REDHOUSE, Sir James W. (2006), **Turkısh and English Lexicon**, Çağrı Yayınları, İstanbul.

SÂDIKÎ-İEfkâr, "Kaside vü Gazeliyyât-ı Türkî", **Külliyât-ı Sâdıkî**, Tebriz Milli Kütüphanesi.

SERTKAYA, Osman Fikri (2004), "Osmanlı şairlerinde Ali şir Nevâyî Tarzı ve Nevâyî'ye Anadoluda Yazılan Nazireler", **Ali Şir Nevâyî'nin 560. Doğum, 500. Ölüm Yıl Dönümlerini Anma Toplantısı Bildirileri**, TDK Yayınları, Ankara.

SERTKAYA, Osman Fikri (1970), **Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri**, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S.19, Ankara.

STEINGASS, F. (2006), **Persian-English Dictionary**, Çağrı Yayınları, İstanbul.

SÜMER, Faruk (1999), **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, TTK Yayınları, Ankara.

ŞEMSEDDİN, Sami (1997), **Kâmus-i Türkî**, Çağrı Yayınları, İstanbul.

TERBİYET Muhammet Ali (1314), **Danişmendân-ı Azerbaycan**, Çap-ı Evvel, Tehran.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 837-844, ANKARA-TURKEY

RUH ADAM ROMANINDA KAHRAMANIN SONSUZ YOLCULUĞU: YASAK AŞK'IN DÖNGÜSÜ

Gürhan ÇOPUR[*]

ÖZET

Hüseyin Nihal Atsız'ın insan benliğinin gizil anaforlarını açığa çıkaran Ruh Adam romanı, irade gibi kişisel değerlerin kaybıyla benliğinin içerisine düştüğü 'kaos'ta kaybolan bireyin içsel yolculuğunu kişiler düzleminde ele alır. Başkişi Selim Pusat'ın yaşadığı olumsuzluklar neticesinde içerisine düştüğü bunalım ile başlayan olaylar, onun yaşamının dikey eksende çizilen sonuna doğru başkişiyi kendi iradesi dışında sürükleyecektir. Romanda, başkişi tarafından yaşamın anlamlandırılamayan/yönlendirilemeyen kodları yaşamını çevreler ve onu bir yeniden doğuş sanrısıyla kuşatır. Yeniden doğuşunu klasik bir reenkarnasyon olarak değil simgesel düzlemde önceden hazırlanmış bir döngünün merkezinde yaşayan Selim Pusat, mücadele ettikçe içerisinde kaybolacağı bunalımın derinliklerinde yaşamının en kutsal değerlerinin benliğini sıkıştırmasıyla geçmiş ve bugünün tuğlaları ile örülen bir labirentin duvarları arasında sıkışır. Selim Pusat, içerisinden çıkamadığı bu 'labirent'te yakınlarının şahsında vücut bulan kendilik değerleri ile hesaplaşmasından sembolik anlamda yok oluşuna kadar uzanan çizgide ele alınır.

Bu çalışmada, geçmişinin döngüselliğine karşı çaresiz kalan ve yazgısını karşılıksız bir aşkın lanetinde yokluğa karışmakla yaşayan başkişi Selim Pusat'ın çiğnediği benlik değerleri tarafından yargılanışı ele alınacaktır. Yolculuk, temel anlamı dışında bireyin yaşantısında kader ve kendi adımlarıyla oluşturduğu yaşanmışlıklar bütününün adıdır. Bu yolculukta kurulan bütün aşamalar başkişinin özsel anlamdaki değişimleri, dönüşümleri ve psikolojik durumları bir bütün olarak değerlendirilir. Selim Pusat'ın yaşamı da arketipsel anlamda yolculuk imgesi üzerine değerlendirildiğinde ortaya bir aşk romanından ötesi çıkar. İzlenecek yolda Joseph Campbell'in "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" adlı eserinde ele alınan arketipsel dönüşüm aşamaları merkeze alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İrade, Yasak Aşk, Döngüsellik, Yeniden doğuş, Kader

[*] Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.El-mek: gurhancopur@gmail.com

THE HERO WITH A THOUSAND FACES AND CYCLE OF FORBIDDEN LOVE IN THE NOVEL "RUH ADAM"

ABSTRACT

The novel 'Ruh Adam' by Hüseyin Nihat Atsız which reveals the hidden chaos behind the man's self handles the inward journey of an individual who loses himself in a chaos due to the lost values such as will. The events that are triggered by bad experiences causes the nausea of the main character Selim Pusat who is fated to live his end out of his will. The codes of life that he can not make any sense surround him and lead him to think it as a rebirth .He lives his rebirth as not a typical reincarnation but within the core of circle which is prepared in advance symbolically. Selim Pusat loses himself within the confines of a labyrinth built with today's structure spending his entire life with a struggle that enforces his loss of self within the depth of a nausea .Selim Pusat who can not go out this labyrinth is explored through his personal values that are embodied by his fellows.

In this study, the judgment made by personal values that are violated by Selim Pusat who is disappointed due to the circularity of his past and who lives his life under the shadow of an unrequited love throwing himself into an abyss will be handled. Apart from its literal meaning, the journey is the name of the fate and the whole experiences that are carried out by the individual himself. The stages that are presented in this journey, the metamorphosis of the main character in his soul, conversion and his psychological state are evaluated holistically. When Selim Pusat's life is handled like a journey, it becomes more than a love story. In this study, the stages of archetypal transformation that are explored in "The Hero with a Thousand Faces" by Joseph Campbell will be focused on.

Key Words: Decision, Forbidden Love, Cycle, Reincarnation, Destiny.

Giriş

Aşk, bireyin tinsel doğumunu gerçekleştirmesinde önemli bir unsurdur. Hiçbir kitabın/okulun öğret(e)mediği „kendini tanıma" olgunluğuna insan onda kendisini gördüğü aşk ile erişecektir. Sevgili de insana hazsal olan ile ideal olan arasında bir seçim yaptırarak insanı bu sınavında yönlendiren etkili bir öğedir.

Fuzuli'nin Leyla ile Mecnun'unda, Kays'a kendiliğini öğreten, ondan bir Mecnun yaratan bilge de aşkın ta kendisidir. İnceleyeceğimiz Ruh Adam romanında da başkişinin, hatalarından örülü benlik duvarlarına çarpmasına sebep olan ve onu yolculuğa çıkaran temel değer; yasak aşkın kişinin ruhunda biriktirdikleri ve aldıklarıdır.

Hüseyin Nihal Atsızın Ruh Adam romanında başkişi Teğmen Selim Pusat'ın zamanın döngüselliğinde ve kaderin yazgısında biçimlenen yasak aşk/iradesizlik öyküsü derin bir yapıyla verilir. Selim Pusat'ın öte zamanlarda konulan yasağı çiğneyişi ve hatasını fark edişi, Campbell'in "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" yapıtında verdiği beş aşamada ele alınabilir. Campbell bu

yolculuğu; "*kahramanın mitolojik macerasının standart yolu geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş hali"* (Campbell, 2010: 42) olarak özetler.

Verilen bu Ayrılma – Erginlenme - Dönüş aşamaları bireyin kendiliğine ulaşma yolculuğunun adeta özetidir.

Ruh Adam romanında başkişi Selim Pusat'ın ebedi döngüdeki suçunu tekrarlaması ve kendisiyle yüzleşme yolculuğu mitik bir kahramanın yolculuğuyla benzer şekilde kurgulanmıştır. Ruh Adam, acısı ve suçuyla yüzleşen başkişinin içerisine düştüğü anaforda derinlere inerken benliğini, ideallerini ve aşkını sorguladığı arketipsel yolculuğunun uzandığı mutlak yalnızlığın adıdır.

1. Maceraya Çağrı ya da Uygur Masalı

Yaşamın her aşamasında türlü şekillerde karşılaşılan olumlu/olumsuz olaylar birer sınav olarak algılanabilir. Bireyin başına gelebilecek bir olay ya da karşısına çıkan kişi sınavın kendisi ya da onu sınava dahil edecek unsur olabilir. Joseph Campbell maceraya çağrıyı: "*Kaderin gücünün taşıyıcısının beklenmedik, tasarlanmamış ortaya çıkışı*"(Campbell, 2010: 66). olarak adlandırır. Yaşanılan bir olay, kahramanın haberi olmaksızın onu maceranın ilk adımına doğru yönlendirecektir.

Anlatının ilk bölümünde Pusat'a eşlik bir Uygur masalı anlatır. Masalda: âşık olduğu genç kızdan karşılık alamayan Yüzbaşı Burkay ona ulaşamadığı için ölümü düşünür Derdine çare bulması için gittiği şeytanlar başı Madar'dan eşini ejderler kağanı Naranta'ya kurban etmesi karşılığında güzeller güzeli Açığma Kün'ü onun olmaya ikna edeceği vaadini alması üzerine tereddütsüz eşini Naranta'ya kurban eder. Eşi ölmeden önce: *"kıyamete kadar dünyaya her gelişinde ruhun ızdırap içinde çalkalansın!"*(s. 8) bedduasını Burkay'ın kaderine saplar.

Açığma Kün'e kavuşan ve onunla evlenen Burkay, ondan "Seni Seviyorum" kelimesini bir kere bile duyamadan acılar içinde ölür.*"O günden bu güne kadar bin yıl geçtiği halde Burkay, her bahar orada ağlıyor. Yanında duran Açığma Kün „Sus sus, ben de ıztırap çekiyorum" diye yanıp yakılıyor. Fakat „Ben de seni seviyorum" demiyor ve yıllar böylece akıp geçiyor."*(s. 10)

Rollo May, insanın kadere karşı biçareliğini: *"Ne ego, ne beden ne de bilinçdışı özerk olabilir; ancak bir bütünlüğün parçası olarak var olabilirler"* (May, 2008: 245) cümlesiyle açıklar. Kader adı verilen bütünün küçük bir parçası olan insan bu oyunda verilen rolü önceden belirlenmiş ve onaylanmış cümlelerle tamamlayacaktır. Oyundaki rolüne karşı itaatsizlik eden birey ise kurgusu hayallerinin önünde seyreden bir „tutunamayan" olarak kaybolur.

"Romanın baş erkek kahramanı Selim Pusat, çekirdek vak'adaki Burkay'ın paralelidir" (Bekiroğlu, 2000). Burkay'ın bin yıl önceden başlayan azap döngüsü *Önyüzbaşı* Selim Pusat olarak yeniden doğuşuyla binyıllık uykusundan uyanır. Pusat kaderinin çizdiği yolda yaşadığı olaylar zinciriyle bu döngünün/yolculuğun merkezine yerleşir. "***Kader bir kere çizilmişti. Hiçbir kuvvet onu değiştiremezdi"* (s.239)** Fakat onun yaşamı, Phoenix gibi küllerinden yeniden doğup yaşamın olumlanması değil *süreğen bir azap* ile kendi ateşinde yanmak olur.

Sembolik anlamda Pusat'ın maceraya çağrılışı, harp tarihi dersinde komutanıyla girdiği fikri tartışmanın başına açtığı belalar silsilesiyle kıvılcımlanır. Komutanın derste aktardığı ve koşulsuz itaat istediği fikirlerini eleştirip komutanıyla tartışması üzerine gelişen olaylarda rejim karşıtlığıyla suçlanıp görevinden alınarak cezaevine atılması onu dünyadan ve insana ait bütün ideallerden soyutlar. "*Yüzbaşı Pusat günlerce sorgusuz sualsiz bir odada tutuklu kaldı. Aybaşı geldiği zaman maaşını vermediler. İhtilattan men edilmiş olduğu için kimseyle görüştürmediler. Gazete ve kitap okumasına da engel oldular*."(s.39)

Pusatın maceraya atılması onun hapishaneye girmesiyle başlar. Hapishane, başkişinin kendini tanıması ve yalnızlığını fark etmesinin en uygun ortamı olur. Girdiği hapishanede maruz kaldığı kötü muamele ve yaşam alanı olarak algıladığı askerliğin elinden alınarak mesleksiz/yurtsuz bırakılması, başkişinin kendisiyle/insanlarla yüzleşmesine vesile olacaktır. Vatan hainliği iddiasıyla ötekileştirilen Pusat, zihnine kodlanan ve birçok defa karşısına çıkan *"Mutlak seveceksin beni, bundan kaçamazsın!"* ibaresinin zihninde yarattığı karışıklıkla daha da içine kapanacaktır. Theodore Zeldin'in ifadesiyle: *"Aşk bir sonuç olduğu denli bir başlangıçtır ve huzurdan çok huzursuzluk yaratır"* (Zeldin, 2000: 273) Pusatın içsel fırtınalarının başlangıcı ile başlayan maceraya çağırılmasında temel rolü Yek ve Leyla Mutlak üstlenir. Yek, bunu Pusata açıkça ifade eder;

Yek: "Siz de kendinizden yirmi beş yaş küçük bir kıza âşık olabilirsiniz…

Ve olacaksınız da…"(s. 105)

C. G. Jung, yeniden doğuşiçin: *"Reenkarnasyonda, insanın kişiliği ve anıları korunur"* (Jung, 2003: 47) der. Pusat eşi ile diyaloglarında onun kendisini eski askerlere benzetmesinden hoşlanarak Mete zamanında bir subay olma arzusunu dile getirir. Anlatının ilerleyen bölümlerinde anılarını hatırlatma görevini alan Leyla Mutlak ve Yek, Pusatın zihnindeki karanlık bölgelerin aydınlanmasını sağlar.

2. İlk Eşiğin Aşılması ya da Geçmişten Gelen Çağrı

Eşik ya da ilk aşama olarak adlandırılacak olan maceranın ilk safhası, kahramanın norm karakteriyle tanışığı ve onu Uyarıcı ve kollayıcı kişileştirmenin vücut bulacağı aşama olarak görülür. Campbell ilk eşiğin aşılması ile ilgili: "*Kahraman, kaderinin ona rehber ve yardımcı olan kişileştirmeleriyle birlikte macerasının aşırı güç bölgesinin girişindeki "eşik muhafızı"na gelinceye dek ilerler. Bu tür muhafızlar, kahramanın şu anki alanı ya da yaşam ufkunun sınırlarını belirterek dünyayı dört yönde -ayrıca aşağıda ve yukarıda- sınırlar"* (Campbell, 2010: 94) der.

Başkişinin en yakın dostu olan ve kendisiyle birlikte cezaevinde yatan, mesleği elinden alınan arkadaşı şeref sembolik anlamda Pusat'ın "şeref" ve "irade"sini temsil eder. şeref'in anlatıda yüklendiği rol, Bourneur ve Qellet'in tanımladığı Destinateur(Verici Kahraman) rolüne de paralellik gösterir.

Verici kahraman şeref, "*objenin hedefi ile ilgili olarak etki yaratmaya kurulu(dur)".* (Bourneur, Qellet, 1989: 153) *"Gözlerini bütün dikkatiyle resme dikti ve Şeref, başını, bunu doğru yapmadın manasına gelen bir hareketle sallıyor gibi geldi."*(s. 88) Obje'nin(Selim Pusat) içerisine düştüğü bunalımın etkisini yansıtma ve onun başına gelebileceklere karşı uyarılması/yönlendirilmesi görevi şeref'e düşer. şeref, "maceranın aşırı güç bölgesi" olarak alabileceğimiz, Pusat'ın yoğun bunalım zamanlarında ya rüyasında ya da tam olarak ne olduğunu tanımlayamadığı bir esriklik anında Pusat ile irtibat kurar. Pusatı, eşinin anlattığı Uygur masalında dinlediği ve bin yıl sonra karşısına tekrar çıkan yasak aşkın davetçisi Güntülü'ye uymaması konusunda uyarır/duygularını sınırlamaya çalışır.

Rüya anında ve bilinçaltının serbest kaldığı esriklik zamanında başkişiyle iletişime geçen şeref'in arketipsel yansıması irdelendiğinde bir gölge arketipine rastlanır. Bireysel bilinçdışıolarak tanımlayabileceğimiz gölge arketipini Ramazan Korkmaz: *"Bir okyanusa benzeyen bilinçaltının çeşitli temsil değerleri ile dışa yansımış biçimidir"* (Korkmaz, 2009:126) şeklinde tanımlar. şeref, Pusat'ın aşağılanma ve suçlamalara karşı gerçekleştir(e)mediği intiharı ve iradesinin çözülme sürecinde dile getiremediği özelleştirileri kendisinde yansıtarak gölge görevini ifa eder.

3. Balinanın Karnı ya da Ruhlaşan Adam

Balina karnı olarak adlandırılan aşama, Yunus Peygamberin yaşadığı menkıbeyi *(Saffat Suresi: 142)* çağrıştırır. Kişinin kendi olması, kişilik varlığını tümlemesi adına girilen balina karnı, ana rahmini temsil ederek yeniden doğuşu imler. Joseph Campbell balina karnı için: "*Büyülü eşikten geçişin bir yeniden doğum alanına geçme olduğu fikri, dünyanın her yerinde rahim imgesi olan balina karnıyla simgelenmiştir. Kahraman, eşiğin gücünü ele geçirmek ya da onunla uzlaşmak yerine bilinmeyenin içinde kaybolur ve ölmüş gibi görünür"* (Campbell, 2010: 107) der.

Pusat, cezaevinden çıktıktan sonra askerlikten başka bir meslek bilmediği ve ömrünü *askerlik sanatı*na adaması sebebiyle düştüğü *muhteris insanlar* dünyasında biçare kalır. Kendisini tanıyanların hiç birisi onunla görüşmez, yakınındakiler devletin onları da rejim düşmanı olarak görmemesi için ondan kaçarlar. Kendisini eve hapseden Pusat, artık "Ruh Adam" olur. *"Selim'in yasayanlarla ilgisi kalmamıştı. Kendisi de yaşıyor sayılmazdı"* (s. 74)

Kendisini dünyadan soyutlayarak eve kapanan başkişi; soyutlanan, ötekileştirilen, dışlanan bireyin yaptığı gibi balina karnına/evine kendisini hapseder. Harp tarihi kitapları ve eşinin edebiyat kitaplarının geniş yer kapladığı sade evinde inzivaya çekilir. *"Mekân, zevkin ve anlayışın sahnesidir."* (Göka: 2001, 39) Pusat'ın çökmüş ruh halinin yansıyacağı solgun, sessiz evi ruh adamın karanlığının dışarıya yansıması gibidir. Çocukları Tosun'un soruları ve sâfi varlığı bile evin kasvetli havasını kaldıramaz. Evin durumu, Pusat'ın kişiliği ve anlatının ruhunu yansıtması bakımından dikkat çekicidir.

Gaston Bachelard, evin bir düşbarındırdığından ve düşkuranı koruduğundan bahseder (Bachelard, 1996). *"Hiçbir yere çıkmıyor, hiçbir eğlenceye gitmiyor, kimseyi aramıyor, kendisini ziyaret edenlerin yüzüne bakmıyordu. Çok az konuşuyordu"* (s. 30) Pusat'ın muhteris dediği insanlardan kaçarak kabuğuna çekildiği/sığındığı evi de onun kendi dünyasının ve düşlerinin koruyucusu olur.

J. Campbell, kahramanın, yolculuğunda karşılaştığı dışlanmışlık için; "*Sık sık tanınmaz ya da reddedilir"* (Campbell, 2010: 49) açıklamasını yapar. Tanınmamak, dışlanmak ve balinanın karnına hapsolmak kahramanın çıktığı yolculukta kendisini anlaması ve olgunlaşmasının belirginleşmiş aşamalarıdır. Selim Pusat'ın balina karnına girerek kendisiyle başbaşa kalması bin yıl önceden beri içerisinde var olan yasak aşk meyilini fark etmesi ve onun yeniden doğması için gereken sancı sürecidir.

4. Sınavlar Yolu ya da Yasak Aşkın Yeniden Doğuşu

"Aşk, Kör Kadının Tutsaklığı"

Arthur Schopenhauer

Sınavlar yolu, kahramanın yolculuğunun anlamlandırma aşamasıdır. Yaşadığı maceralar ve geçtiği sınavlar onu yolculukla "bir"leştirecektir. Campbell sınavlar yolunu şöyle açıklar: *"Eşiği aştıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasına ilerler"* (Campbell 2010: 113). Kaderin belirlediği çığırdan başka bir noktaya ak(a)mayan kahramanın ilerleyişinin önemli bir aşamasını sınavlar oluşturur.

Pusat, dünyadaki en değerli kavramının(rütbe) elinden alınmasıyla büyük bir tinsel boşluğa düşer. Bu noktada Tanrıya olan inancı da yokluğa karışır. Ramazan Korkmaz'ın ifadesiyle; "*Kişi, aradığı anlama göre dünyayı yorumlar"* (Korkmaz, 2011: 143). Pusat da bedbinleşen karakterini istemsizce hiçliğe yönlendirirken kendisini bundan alıkoyacak olan Tanrının varlığına olan inancının sağlayacağı motivasyondan mahrum kalır; *"...Pusat bunu okuyunca, en sez yerinden ölümcül yara alanlar gibi göklere bakarak Allah'ı aradı. Boşluktan başka hiçbir şey yoktu."(*s. 41)

Başkişi yok olan güven duygusu ile her şeyi siler, güneş tanrıçası "*Amaterasu"* (Mc Kenzie, 1995: 303)gibi kendisini/inancını mağaraya hapseder ve kapkaranlık bir dünyaya çekilir. Ne var ki dışarıya çıkmak için gördüğü işaret aynadan yansıyan kendi ışığı değil, Güntülü'nün yeşil gözlerinin zehirli çekiciliğidir.

Varılan aşamada eşik bekçisi görevindeki şeref çeşitli hallerle Selim'e mesajlar vererek onu yasak aşkın batağına girmemesi için onu *"düş dünyası"*'nda uyarmaya çalışacaktır. "*...Birden, Seref'in resmine daha dikkatle baktı. Daima hüzünlü görmeye alıştığı bu fotoğrafta simdi Şeref hazin bir gülümseyişle kendisine bakıyordu. Hâlbuki o resimde Şeref, aslında gayet ciddi idi"*. (s. 159)

Şeref'in resmindeki yüz ifadesinin değişmesi başkişinin gittiği yanlış yola karşı bir uyarıdır. Her zaman gülen yüzün bu sefer asılması kahramanı sınırlama eyleminin metaforik bir yansımasıdır. "*(...)Bu ıstırap vaktiyle beraber çektiğimiz ıstıraptan daha mı büyük? Rütbelerimizden olduk. Askerliğimizden uzaklaştırıldık. İftiraya uğradık. Bunların yanında sevginin sözü mü olur?"* (s. 208)

Pusat, şeref'in uyarılarını dinlemeyerek içerisinde kıvılcımlan(dırıl)an yangına, aşkın cezbesinde kendini kaybetmiş bir pervane misali özünü teslim ederek eşik bekçisinin koyduğu kuralları ihlâl eder. Güntülü'ye olan ilgisini "eşine rağmen" dizginleyemez ve ona bir aşkmektubu yazar. Ramazan Korkmaz'ın ifadesiyle; *"Âşık olan her insan, dünyasal kısıtlayıcı bağlardan kurtulur ve acıyı, ölümü, ‚rüsva olma'yı bile bile sevgilisinin yoluna gider*" (Korkmaz 2008: 3). Kahramanın kendilik değerlerini ihlal etmemesi ve bir askerin en büyük serveti şerefini koruması adına yapılan uyarı niteliğinde olan bu sınırı ihlâl ettiği için şeref/eşik bekçisi'nin tepkisini üzerine çeker.*"(...)Seref, ağlıyor musun?, diye sordu. Arkadaşı ceketinin düğmelerini çözerek açtı. Yüreğini gösterdi. Şeref'in kalbi kanıyordu."* (s. 207)

Şeref, meslekten atıldıktan sonra intihar edince sembolik anlamda ölümle birleşmez. Sadece *"kendisini onların/insanların erişemeyeceği bir yere koyar."* (Alvarez, 1994: 234) Uyarılarına rağmen Pusat'ın gönlündeki yanlış aksiyona dönüştürmesiyle ise şeref'in ölümü gerçekleşir. Ölümün kanıtı olan "kan" şeref'in kalbinden akarak onu artık cansız bırakacaktır. Sembolik anlamda kişi olarak verilen "şeref" kavramı onu imleyen insanın ölümüyle artık yok olur ve şeref karakteri dünyalık anlamda romanın sonraki hiçbir sahnesinde kendisini göstermez, ta ki ulu mahkemenin Pusatı yargıladığı an'a kadar;*"Arkadaşlığımızı bozdun Selim, dedi. İradeni kullanamadın. Vefasızlık ettin, ikimizden birinin mutlaka ortadan kalkması lâzım."* (s. 277)

Şeref ile beraber Yek/kendi nefsi, Leyla Mutlak'ın Niğbalısı ve Yüzbaşı Kubudak/kendi benliği elinde kılıçla dövüşmek için Pusatın karşısına çıkarlar. Tek bir kişide birleşen(Kubudak) üç kişi Pusatı yener ve hükmün uygulanmasını sağlarlar. Bu durum insanın çiğnediği değerlerinin altında kalmasından başka bir şey değildir.

Kahraman sınavda iradesizce davranarak büyük suçu işlemiş ve bin yıllık azabın tamamlayıcısı olan son aşamayı da gerçekleştirmiştir. Bundan sonraki aşama yüce mahkemeye çıkartılıp hakkındaki kararın infazıdır. Kendisi ile aynı suçu işleyen bir kişinin tarihin derinliklerinden gelip diğer üç kişiyle bir vücut olarak onunla dövüşmesiyle karara bağlanacak olan hüküm Pusat'ın aslında bir zamanlar kendisine ait olan; fakat bir aşkuğruna yok ettiği değerler ile girdiği hesaplaşmadır. Bu vuruşmayı kaybeden başkişi sonsuz yolculuğunda girdiği büyük sınavı kaybedecek ve ruhu hiçliğe karışacaktır.

5. Kahramanın Ayrılışı ya da Hiçliğe Yolculuk

Gidiyorum: gönlümde acısı yanıkların...
Ordularla yenilmez bir gayız var kanımda.

H.N. Atsız

Kahraman, yolculuğun son evresinde sonsuz yolculuğun/sınavın birikintileriyle birlikte yitimini hazırlar. Hazırlanan son, "*ölüm ya da ayrılıktır"* (Campbell, 2010: 388) Pusat kimsenin olmadığı bir vakitte oğluna veda etmek için duvardaki çerçevenin içinden gelir ve oğlunu sevdikten sonra kapıdan çıkarak yokluğa karışır. Bu sahne ile kahramanın hikâyesi son bulur. Peter Lauster yalnızlığı ve bireyin çaresizliğini: *"Kendi saçlarına tutunarak nasıl bir bataklıktan kurtulmak olanaksız ise yalnızlıktan kurtulmak da aynı şekilde olanaksızdır."* (Lauster, 2000: 93) cümlesiyle ifade eder. Yazgısı gereği oyunun en başından itibaren yalnız bırakılan Pusat, kendi kendisi ile girişiği mücadelede yenilerek yalnızlığını hiçliğin bilinmez mekânına dönüştürür ve sahneden ayrılır. Evden ayrıldıktan sonra eşinin duvardaki çerçeveyi *"boş"* olarak görmesi onun ölümden de öte bir bilinmezliğe yolculandığının göstergesidir.

Anlatının son bölümünde, lise bahçesindeki kızın duyduğu bir erkek ile kadın arasında geçen, erkeğin;

"Istırap çekiyorum, sen de beni seviyor musun?"

yakarışıile kadının;

"Sus, sus, ben de ıstırap çekiyorum" (s. 298)

diyaloğu, *aşkın eriştiriciliğini* kavrayamayıp kendi hatalarıyla/günahlarıyla yok olan kahramanın sonsuz azabının kısık çığlığıdır.

6. Çıkarım

Ruh adam romanı, başkişisinin çıktığı manevi yolculuğunda sosyal, siyasal ve metafizik değinmelere karşın aşkı merkeze alır. Yazar, başkişisinin neden ve niçin sorularına cevap bulamadığı, belirlenmiş ve yaşanması kaçınılmaz olan vakayı determinist bir tavırla okuyucuya aktarır. Özünü irade kavramının oluşturduğu Pusat'ın kişiliğinde aşk, şeref ve irade tek vücutta sunulup sorgulanır. „Maceraya çağrı" aşamasını çok sevdiği mesleğinden uzaklaştırılarak yaşayan kahramanın bu aşamada yaşadıkları bir sonraki aşamanın zeminini hazırlar. „İlk eşiğin aşılması" aşamasını yoğun bir buhran ile atlatan kahraman, „balina karnı" olarak alacağımız eve kapanma günlerinde içerisinde bulunduğu durumu idrak etmeye başlar. Son iki bölüm „sınavlar yolu" ve „kahramanın ayrılışı"nda yazar bütün gerilimi serbest bırakır ve kahraman bin yıldan bu yana kendisini takip eden yazgıyı en derin şekliyle yaşar ve mutlak sona ulaşır.

Campbell'in, mitolojik kahramanın arketipsel yolculuk aşamalarını kategorize ettiği "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" kitabında verilen aşamaların Ruh adam ile paralelliklerinin bulunması da romanda anlatılan vakanın herhangi bir zaman dilimiyle kısıtlanamayan, bireyin var olduğu her çağda karşılaşılacak „insani" bir vaka olduğunu açımlaması bakımından dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

ALVAREZ, Al (1994), İntihar Kan Dökücü Tanrı, (Çev Zuhal Çil Sarıkaya), Öteki Yay.

ATSIZ, H. Nihal (1997), Ruh Adam, İrfan Yay., İstanbul, İstanbul.

BACHELARD, Gaston (1996), Mekan'ın Poetikası (Çev. Aykut Derman), İstanbul.

BEKİROĞLU, Nazan (2000), Prof.Dr. Nazan Bekiroğlu "Ruh Adam Romanı Üzerine Bir Tahlil Denemesi, http://www.nazanbekiroglu.org/2000/01/02/ruh-adam-romani-uzerine-bir-tahlil-denemesi/ (SGT,2.1.2000)

BOURNEUR ROLAND, Qellet Réal (1989), Roman Dünyası ve İncelemesi, (Çev. Hüseyin GümüÇ) Ankara.

CAMPBELL, Joseph (2010) Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (Çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yay. İstanbul.

DONALD A. Mc. Kenzie (1995), Çin ve Japon Mitolojisi (Çev. Koray Akten), İnge Yay., Ankara.

JUNG, Carl Gustav (2009), Dört Arketip (Çev. Zehra Aksu Yılmazer), Metis Yay., İstanbul.

KARAMAN, Hayrettin vd. (2008, Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir IV, Diyanet İÇeri BÇk Yayınları, Ankara)

KORKMAZ, Ramazan (2008), "Aytmatov Anlatılarında AÇkın EriÇtirici ve DönüÇtürücü Gücü", Bilig, sayı 46.

KORKMAZ, Ramazan, "Metaforik DönüÇtürme Biçimleri ve Efendi-Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale", Bilig, Yaz/2009 s.119-130.

LAUSTER, Peter (2000), AÇkve AÇkın Psikolojisi,(Çev. Nurittin Yıldıran), Doruk Yayıncılık, Ankara.

MAY, Rollo (2012), AÇkve İrade, (Çev. Yudit Namer) Okuyan Us Yay. İstanbul.

ZELDİN, Theodore (2000), İnsanların Mahrem Tarihi(Çev. Elif Özsayar), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 845-869, ANKARA-TURKEY

KELİME VE KAVRAM HAVUZUNDAN SEÇEREK YAZMA TEKNİĞİNİN ÖĞRENCİLERİN YAZMA BECERİLERİNE ETKİLERİ

Abdullah DAĞTAŞ[*]

ÖZET

Yazma, Türkçe öğretiminin anlatma boyutuna ait temel becerilerden biri olup hem zihinsel hem de fiziksel olmak üzere iki yöne sahiptir. Öğrenciler, kendilerine verilen yazma konusuyla ilgili zihinlerindeki bilgi birikimini, kâğıt üzerine kalem aracılığıyla aktarmaya çalışırlar. Bu süreçte öğrencilerin okuldaki dersler aracılığıyla ve günlük hayatlarında yaşadıkları yoluyla edindikleri bilgi ve deneyimler, yazılarına yansımaktadır. Öğrencilerin sahip olduğu bu bilgi ve deneyimlerin, yazılı anlatımlarına aktarılmasını sağlamanın yolu da yazma sürecinde onların yaratıcı becerilerini kullanabilecekleri yöntem ve tekniklerin uygulanmasına bağlıdır. Yaratıcı becerileri ortaya çıkartan yöntem ve teknikler, öğrencilerin yazma becerilerine katkıda bulunarak özgün yazma ürünlerinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmanın amacı, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin öğrencilerin yazma becerilerine etkilerini tespit etmektir. Araştırma Kocaeli ilinin Kandıra ilçesine bağlı bir köy okulunda öğrenim gören 15 ilköğretim altıncı sınıf öğrencisi üzerinde yürütülmüştür. Araştırmada nitel araştırma yöntemi; nitel araştırma desenlerinden eylem araştırması deseni kullanılmıştır. Araştırmanın verileri, öğrencilere uygulanan 3 farklı türde veri toplama aracından elde edilmiştir. Veri toplama araçlarının değerlendirilmesinde içerik analizi; içerik analizi türlerinden de 'kategorisel analiz' kullanılmıştır. Kategorisel analizde önce veriler kodlanmıştır. Ardından kodları genel düzeyde açıklayan kategoriler(temalar) belirlenmiştir. Bu kategorilerin (temaların) belirlenmesinde Türkçe Öğretim Programı ve Kılavuzu'ndaki (2006) yazma kazanımlarından ve verilerin kendilerinden yararlanılmıştır. Bu kategoriler iki ana kategoriye ayrılmıştır. İki ana kategori altında 10 alt kategori ve bu alt kategorilere ait 32 kod tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara dayanarak kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin öğrencilerin yazma becerilerine katkıda bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca yazma aşamalarında öğrencilerin kaygı düzeylerini azalttığı, yaratıcı düşünmelerine yardımcı olduğu ve bildikleri kelime ve kavramları ortaya çıkartıp yazılarında kullanmalarını sağlayarak kelime öğretimine katkıda bulunduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: yazma becerisi, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma, kelime öğretimi, kaygının azalması, yaratıcılık.

[*] MEB. Öğretmen. El-mek: abdullahdagtas@hotmail.com

POOL BY SELECTING THE WORD AND CONCEPT WRITING TECHNIQUE TO THE EFFECTS OF STUDENTS' WRITING SKILLS

ABSTRACT

Writing, telling the size of the Turkish teaching basic skills is one of the two directions has to be both mentally and physically. Students write on the topic given to them through their minds to transfer knowledge to work in pencil on paper. In this process, and the daily lives of students through classes at the school through their writings reflected their knowledge and experiences. Lecturing, writing the transfer of knowledge and experience with students in this way to ensure that the process of writing also depends on the application of methods and techniques they can use their creative skills. Methods and techniques that brings out the creative skills, writing skills of students by contributing to the emergence of products will provide original writing.

The purpose of this study, the pool of words and concepts selecting the technique of writing is to determine of effects students' writing skills. Research studying at school in a village in the district of the province of Kocaeli-Kandıra township was conducted on 15 students in sixth grade. Qualitative research method, qualitatives patterns, action research design was used. The data have been applied to students from three different types of data collection tool. Evaluation of the data collection tools, content analysis, content analysis type used in the categorical analysis. Categorical data were coded before analysis. Then the code that describes the general level categories (themes) were identified. These categories (themes) in determining the achievements of Turkish Education Program and Guide (2006) and data were collected. This-categories were divided into two main categories. Under two main categories and 10 sub-categories and sub-categories that were identified by code 32. Based on the findings from the pool of words and concepts by selecting the technique of writing has been concluded to contribute to students' writing skills. Stage of writing also reduce students' anxiety levels, and they know that help them think of creative writing reveal and use words and concepts, it was found to contribute to the teaching of providing a word.

Key Words: writing skill, writing by selecting the pool of words and concepts, vocabulary teaching, reduction in anxiety, creativity.

1. GiriŞ

Đnsan, dünyaya gözlerini açtığında, kendisini, dil dediğimiz kelimeler dünyasının sarmal örgüsü içinde bulur. Bu sarmal örgü, bireyin dünyayı anlamlandırmasını sağlayacak vasıtaların başında gelen ana dilidir. Ana dili, başlangıçta anneden ve yakın çevresinden, daha sonra da ilişkili bulunulan çevrelerden öğrenilen, insanın bilinçaltına inen ve bireyin bir toplumla en güçlü bağlarını oluşturan dildir (Aksan, 1975).

Birey, doğumundan itibaren fiziksel ve zihinsel gelişimi ilerledikçe ana dilini edinmeye başlar. *Ana dili edinimi* aile ortamından toplumsal çevreye doğru genişleyen bir kültür ortamında bireyin doğumundan itibaren kendiliğinden işleyen ve her şeye rağmen gerçekleşen bir süreçtir (Demir ve Yapıcı, 2007: 180). Ana dilinin edinilmesi sürecinde, çocuğun başta anne ve yakın çevresini gözlemleyerek model alması önemlidir. Çocuk, içinde bulunduğu toplumun dilini taklit yoluyla edinir ve çevresiyle de bu dil ile iletişim kurar (Özbay, 2011: 11). Böylece dile ait kelime ve kavramlar ve bunların arkasındaki anlamsal boyutlar, bireyin zihnine yerleşir. Zamanla, çevresel etkileşimin artmasıyla da dile ait bu unsurlar, birey tarafından içselleştirilerek dil edinimi süreci hız kazanır.

Ana dilinin öğrenilmesi sürecinde birey sadece ana dilini öğrenmez. Birey çevresini, toplumu ve toplumun geliştirdiği kültürel birikimi ana diliyle anlamlandırır (Sever, 1998: 54). Yani dil, bu birikimi taşıyan ve besleyen bir nehir vazifesi görür. Dil bir toplumun aynasıdır ve kullanıldığı toplumun gelişmişliğini ve düşünce yapısını gösterir (Çelebi, 2006: 299). Toplumun sahip olduğu bu özelliklerin dil yoluyla edinilmesi, bireyin içinde yaşadığı topluma uyumunu, yani yaşamını kolaylaştırır. Gerek sivil yaşamda gerekse okul yaşamında dili iyi kullanmak, inceliklerini bilmek ve düşünceleri düzgün bir şekilde ifade etmek hem okul başarısını hem de yaşamdaki başarıyı beraberinde getirir (Çelebi, 2006: 300).

Dil, aynı zamanda, tarihsel bir bütünlük içerisinde, bir milletin var olduğu günden bu yana sahip olduğu değerleri bünyesinde taşır ve bu değerler, gelecek kuşaklara dil yoluyla aktarılır. Her ulusun kendi dilini yeni kuşaklarına öğretmesi, varlığını korumak, kültürünü yüceltmek yolunda önemli bir yer alır. Denebilir ki bu konudaki çabası, ulusun uygarlık ve ulusal bilinç derecesini gösterir (Göğüş, 1970: 123). Bu bilincin bireylere yerleştirilmesi ve geliştirilmesi yoluyla toplum bir emniyet kemerine sahip olur. Ana dili, bireyleri birbirine bağlayan, bir toplumu geliştirip güzel bir insan yığını olmaktan çıkartıp uluslaştıran en önemli etkenlerden biridir de. Aynı dili soluyanlar, aynı ana dilin havasını bilinçaltına indirmiş olanlar arasında bir yakınlık doğar (Özdemir, 1983: 21). Oluşan bu yakınlık duygusuyla toplum birlikte yaşama arzusu duyarak meydana gelebilecek toplumsal bölünmelere engel olur.

Dil eğitimi ailede başlayıp belirli bir sistem dâhilinde daha düzenli ve daha kontrollü olarak örgün eğitim kurumlarında devam eder (Bağcı, 2011: 694). Örgün eğitim kurumlarında ana dili eğitimi de Türkçe dersleri bünyesinde gerçekleştirilmektedir. Birinci sınıfta okuma-yazma becerilerinin kazandırılmasını, ilerleyen sınıflarda dilin kurallarını ve becerilerini kazandırma öğretimi takip etmektedir. Ülkemizde 2004 yılında „Yapılandırmacı Yaklaşım" uygulanmaya başlanmış ve gelenekçi anlayışla dil öğretimi sona ermiştir. Yapılandırmacı Türkçe öğretimiyle öğrencilerimizin dil, zihinsel, bireysel ve sosyal becerilerini geliştirmeye ağırlık verilmiş, Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanan bireyler yetiştirme amaçlanmıştır (Güneş, 2011: 146). Yani, yığılmalı olarak ve bütünlük içerisinde, aktif bir şekilde bilgi edinme ve bu bilgileri günlük hayatta kullanma önem kazanmıştır. Çünkü yapılandırmacılık, yeni karşılaştığımız bilgileri önceki bilgilerimizle ilişkilendirerek öğrenmek ve böylece daha önceden bildiğimiz konulara bağlı olarak yeni öğrenmeler oluşturmak anlayışına dayalı bir yaklaşımdır (Arslan, 2007: 43). Onun için dil öğretimi bireylere dili belirli kalıplarda öğretmeyi amaçlamaz. Bir sarmal döngü içerisinde her yönüyle dili edindirmeye çalışır. Dil öğretiminin temel hedefi, öğrencilerin, dilin farklı bağlamlarda aldığı görünümleri kavramaları, dil aracılığıyla kendilerini ifade edebilmeleri, değişik bilgi kaynaklarına ulaşarak duygu, düşünce ve hayal dünyalarını zenginleştirmeleridir (MEB, 2006: 2).

Türkçe öğretiminin temel amacı, hedef kitleye anlama ve anlatma becerileri kazandırmaktır (Önkaş, 2008: 2). Anlama, okuma ve dinleme/izleme; anlatma da konuşma ve yazma becerilerinden oluşmaktadır. Bu becerilerin her biri, birbiriyle ilişki içerisindedir. Bireyin,

ana diliyle doğru, açık ve etkili bir iletişim gerçekleştirmesi bu dört becerinin bütünsellik içinde gelişmesine bağlıdır. Çünkü dilsel becerilerden birinin gelişimi öteki becerilerin gelişimine de katkı sağlar (Sever,1998: 54). Bu becerilerinin geliştirilmesi için de farklı yöntem ve tekniklere dayalı etkinlikler ile Türkçe dersleri işlenmektedir. Etkinlik yaklaşımıyla "…artık öğrenciler dil bilgisi veya kültür öğrenmek için güdülenmiyor, tam tersine ilginç görev ve etkinlikler yapmaya yönlendiriliyorlar (Güneş, 2011: 144)." Böylece Türkçe dersleri, bilginin aktarıldığı bir ortam olmaktan çıkarak öğrencinin bilgiyi beceriye dönüştürdüğü, aktif olarak katıldığı, etkileşimli bir öğrenme ortamı halini almaktadır.

Okuma, dinleme/izleme, konuşma ve yazma becerilerinin geliştirilmeye çalışıldığı ortamlarda, öğrencilerin en çok zorlandıkları alan yazma becerisidir. Öğrencilerin birçoğunun yazmaktan sıkıldığı, yazmaya karşı isteksiz olduğu, yazarken zorlandığı bilinen bir gerçektir (Kurudayıoğlu ve Karadağ, 2010: 205). Yazmada farklı etkenler, bu sıkıntıların yaşanmasına neden olmaktadır. Temel dil becerileri arasında öğrenciler tarafından zorluk derecesi yüksek olarak algılanan yazma becerisi, içerdiği süreçler bakımından da öğrencilerin olumsuz tutum geliştirmelerine zemin hazırlamaktadır. Yazma eyleminin doğasından kaynaklanan bazı zorluklar, öğrencilerin yazmadan zevk almasını ve bunu yaşam boyu kullanılacak bir beceri haline getirmesini zorlaştırmaktadır (Yaman, 2010: 272). Nitekim birçok öğrenci, bu zorlukları aşamayarak yazma becerisini geliştirememektedir. Yazma eylemi kendi içinde okuma, düşünme ve düzgün ifade etme becerilerini içerdiği ve uygulaması zor bir eylem olduğu için öğrenciler bu etkinlik türünden uzak durma eğilimi içindedirler (Ungan, 2007: 462).

Yazma, yazarın amacı ve bakış açısına göre bilgileri zihninde gözden geçirmesi, seçmesi ve kelimeleri buna göre sıralamasıdır. Bu süreçte zihindeki bilgilerin gözden geçirilmesi, çeşitli işlemlerle düzenlenmesi, seçilmesi, seçilen bilgilerin kelimelere aktarılması vb. işlemler yapılmaktadır. Bu süreç birçok işlemin peşpeşe yapılmasıyla gerçekleşmektedir (Fayol, 1997'den aktaran: Güneş,2007: 161). Bu bakımdan zihinsel yapıdakilerin kâğıda dökülmesi başlı başına bir beceridir.

Yazma duygu, düşünce, istek ve hayallerin belirli kurallara uygun olarak birtakım sembollerle anlatılmasıdır. Yazma insanın doğası gereği kendini dışa vurduğu davranışlarından birisidir. Duygu, düşünce, görüş ve hayallerin sözle ifade edilmesi yeterli değildir. Dil gelişiminde yazı daha çok önemlidir. Yazma insanın günlük çalışmalarında olduğu kadar, meslekteki bilgilerini başkalarına aktarmak açısından da bir ihtiyaçtır. Yalnız edebiyatla uğraşanlar değil, diğer alanlarda çalışanlar da yazma ihtiyacı duyarlar (Özbay, 2006: 121). Bu ihtiyacın istenilen düzeyde giderilmesi de bireyi amacına ulaştırarak onun yazmada sıkıntı yaşamasını engelleyecektir. Yazma, yirmi birinci yüzyıla girerken de kişisel ve toplumsal açılardan önemini korumaya devam etmektedir (Akyol, 2011: 107).

Ülkemizde uzun yıllar, Türkçe ve edebiyat derslerinde, öğrencilere bir atasözü ya da vecize verilerek bu söz dâhilinde öğrencilerden bir kompozisyon yazmaları istenmiştir. Geleneksel anlayışın ürünü olan bu uygulama, öğrencilere istenilen becerileri kazandıramamış; aksine birçok öğrencinin kompozisyondan nefret etmesine neden olmuştur. Her şeyden önce öğrencilere yazılı anlatım dersleri sevdirilmeli, öğrencilerin yazma becerilerinin geliştirilmesini engelleyen önemli faktörlerden birisi olan yazamama kaygısı en aza indirilmelidir (Bağcı, 2007: 57). Kaygının azalmasıyla da öğrencinin kendine duyduğu güven artacak ve öğrenci yazmaya karşı istekli hale gelecektir. Öğrencinin düşünmesine, yazmada karşılaşılan güçlüklere yardım edilmelidir (Göğüş, 1978: 244-245). Zihinsel bilgi ve birikimin geliştirilmesi bu yardımların başında gelir. Yazmak için zihinde birtakım düşüncelerin şekillenmesi gerekir. Bireyde düşünme becerisinin varlığı, sadece yazacak bir şeyler bulmada sıkıntı çekmeme avantajı yanında düşünülenlerin belli bir düzene göre tasnifi ve ifadesinde de önemli avantajlar vermektedir. Bu bakımdan iyi bir kompozisyon yazmak,

bir bakıma iyi düşünmeye, olaylara eleştirel bir gözle ve farklı açılardan bakmaya, sebep-sonuç ilişkisi kurmaya bağlıdır (Göçer, 2010: 189). Yazısında anlatacaklarını bu çerçevede düzenleyen bir öğrenci, amacına uygun bir yazı yazmış olacaktır. Başka bir deyişle, doğru ve etkili yazmak, düşünsel bir çabanın uygulamaya dönük eylemidir (Sever, 1998: 60).

Bir zihinsel gelişimenin ürünü olan yazma ile ilgili Türkçe Öğretim Programı ve Kılavuzu'nda (2006: 7) "yazma kurallarını uygulama, planlı yazma, farklı türlerde metinler yazma, kendi yazdıklarını değerlendirme, kendini yazılı olarak ifade etme alışkanlığı kazanma, yazım ve noktalama kurallarını uygulama" kazanımları bulunmaktadır. Bu kazanımların gerçekleştirilmesi ise yazmanın bir ihtiyaç halini alacak uygulamalarına bağlıdır. Öğrencilerin yazmaya ilgilerini artırmak ve monotonluğu kırmak için öğrenme ve öğretme sürecindeki yazma etkinliklerinde farklı yazma biçimleri kullanılmalıdır. Örneğin, boşluk doldurma, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma, yarım bırakılan bir metni tamamlama, güdümlü ve kontrollü yazma, eleştirel ve serbest yazma… (Göçer, 2010: 185).

Bu yöntemler arasında kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği, öğrencinin sahip olduğu kelime ve kavramları ortaya çıkarma ve kullandırmada etkili bir tekniktir. Programda (2006: 70) bu tekniğin amacı "Öğrencilerin öğrendikleri kelime, kavram, atasözü ve deyimleri anlatımlarında kullanmalarını sağlayarak kalıcı kılmak ve böylece söz varlıkları zenginleştirmektir." şeklinde belirtilmiştir. Uygulaması ise "Öğretmen tarafından kelime, kavram, atasözü ve deyimlerden oluşan bir havuz oluşturulur. Bunlar kâğıda ya da tahtaya yazılarak öğrencilere verilir. Öğrenciler belirledikleri yazma konusuna uygun olanlarını seçerek yazılarında kullanırlar." şeklindedir. Bu teknik yoluyla, ilgili konuya dair kelime ve kavramlar ortaya çıkartılacak, bunların yazıda kullanılması sağlanacaktır. Yazma becerisi, öğretim sürecinde uygulamalı çalışmaların bol bol yapılmasıyla gelişebilir (Özbay, 2005). Yeri geldikçe buna benzer yaratıcı becerilerin kullanıldığı tekniklere dayalı etkinliklerin yapılması, öğrencilerin kelime hazinelerini zenginleştirmelerine katkıda bulunacaktır. Çünkü yazmanın temeli, kelime hazinesinin sağlamlığına dayanır. Öğrenci, kelime hazinesi ne kadar geniş ise düşüncelerini o kadar etkili anlatabilecektir.

Kelimeler bizim düşünce aletimizdir (Kaplan, 1989: 425). Onlar ile benliğimizin farkına varırız. Kelime ifade etmek istediğimiz düşüncelerin, tavırların etiketidir (Akyol, 2000: 152). Kelimeler yoluyla düşünür, kelimeler yoluyla düşüncelerimizi karşımızdakine anlatırız. Düşünce zenginliği kelime ve kavram zenginliği ile mümkün olur. İletişim sürecinde, düşünce oluşumu ve paylaşımdan kelimeler oldukça önemlidir… Kelimeler anlatımın temelidirler (Gamze, 2006: 105). Bildiğimiz kelime sayısı, içinde bulunduğumuz çevremizi ne kadar anlamlandırdığımızı gösterir.

Kelime bilgisi, *derinlik* (kelimelerin çeşitli anlamlarını bilmek), *genişlik* (çeşitli konularda kelimeler bilmek), *ağırlık* (bir konuda çok kelime bilmek) olmak üzere üç boyutta tanımlanmaktadır (Göğüş 1978'den aktaran: Özbay ve Melanlıoğlu, 2008: 32). Bu boyutların her birinde bilinen kelime sayısı da kelime hazinesini/servetini ortaya çıkarmaktadır. Bir dilin bütün kelimeleri o dilin kelime dağarcığını meydana getirir (Banguoğlu, 1986: 10). Farklı, yaratıcı yazma çalışmalarının yapılması, öğrencilerin hem kelime hazinelerini ortaya çıkartacak hem de bunların yazıda kullanılmasıyla kalıcılığını sağlayacaktır.

Bir kişinin, konuşmalarında ve yazılarında anlamını bilerek kullandığı kelimelerin toplamına "aktif kelime serveti"; kişinin okuduğu ve işittiği zaman anlamını çıkarabildiği; ama kendi cümlelerinde kullanamadığı kelimelerin toplamına ise "pasif kelime serveti" denmektedir (Karakuş, 2000: 128-129). Yazma çalışmalarında, kelime ve kavram öğretimine dayalı etkinliklerin amacına uygun olarak yapılması, öğrencilerin pasif kelime servetlerini aktif hale getirecektir. Çünkü kullanılmayan kelimeler haliyle unutulmaya yüz tutacaktır.

Kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinde, ilk olarak, tespit edilen konuyla ilgili kelime, kavram, deyim ya da atasözü kâğıda veya tahtaya yazılır. Yazılan kelime ve kavramlar hakkında düşünülür. Anahtar görevi yapan sözcük, çağrışım, ilişkilendirme ve mecaz yardımıyla sözcükleri, imgeleri, duyguları, zihinsel depodaki bilgileri sağ beyinden bir mıknatıs gibi toplayarak çoğaltır (Önal, 2008: 57). Sonra verilen kelime ya da kavramla ilgili zihinde çağrışanlar, tahtaya veya kâğıda yazılır. Bu esnada öğrenciler yaratıcı becerilerini kullanmaktadırlar. Çağrışım tekniğiyle kelimeler hem kolay öğrenilmekte hem de öğrenilen kelimeler çabuk unutulmamaktadır. O kelimeyle ilgili somut şeylerin düşünülüp tasarlanması, ön bilgilerin harekete geçirilmesi etkili bir yöntemdir (Günce, 2006: 61). Yöntemin bu kısmında beyin fırtınası tekniği devreye girer. Beyin fırtınası yazıya hazırlık amaçlı kullanılabilecek etkinliklerin başında gelmektedir (Tonyalı, 2010: 61). Ancak beyin fırtınası tekniğinde olduğu gibi, her akla gelen kâğıda veya tahtaya yazılmaz. Sadece verilen anahtar kelime ve kavramla ilgili olanlar kâğıda veya tahtaya yazılır. Böylece öğrencide, anahtar kavramla ilgili bilinen kelime ve kavramlar ortaya çıkartılır.

Tekniğin ikinci aşamasında öğrenci, anahtar kelime ve kavramla ilgili önceden tespit ettiği kelime ve kavramlardan konuya uygun olanlarını seçerek yazısında kullanır. Tekniğin son aşamasında ise öğrencinin yazdığı yazıda önceden tespit ettiği kelime ve kavramları kullanarak yazdığı yazı değerlendirilir. Öğrencinin bildiği ve kullandığı kelime ve kavramların bu yolla kalıcılığı sağlanmış olur.

Yazma öğretimi, diğer üç temel dil becerisinde olduğu gibi; yazma öncesi, yazma süreci ve yazma sonrası etkinlikleri olmak üzere üç işlem basamağını izlemektedir (Güler, 2002). Bu bağlamda kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği, hem yazma öncesi hem yazma sırası hem de yazma sonrasında öğrenciye kolaylıklar sağlamaktadır. Yazma öncesinde, öğrencinin anahtar kavram ilgili düşünmesi, yaratıcılık becerilerini geliştirmektedir. Ayrıca yazmaya başlamadan önce öğrenci, yazısına zihinsel bir hazırlık yapmaktadır. Yazma esnasında ise, öğrenci tespit ettiği kelime ve kavramlardan seçtiklerini, anlatımın akışına uygun olarak kullanmaktadır. Yazıya "Nasıl başlasam?, Ne yazsam?, Neyi örnek versem?" gibi kaygı verici durumlar azalmaktadır. Böylece yazma süreci sonunda ortaya özgün bir ürün çıkma ihtimali artmaktadır.

Literatür incelendiğinde,

yazma çalışmalarında süreç ve ürün yaklaşımları ve bunlardaki yaratıcılığı kapsayan iletişimsel yazmanın önemi (Alkayalar, 1998); öğrencilere, yazma becerilerinin geliştirilmesine yönelik bir yazma becerisinin öğretilmesinde daha yaratıcı yaklaşımların incelenmesi (Chambers, 1999); oluşturmacı yaklaşımın öğrencilerin yaratıcı becerilerine etkileri (Güler, 2002); öğrencilerin yaratıcı ve geleneksel yazma düzeylerini belirleme (Mollaoğlu, 2002); „yazma sarmalı"na katılanların yaratıcı yazma becerilerinin belirlenmesi (Pangucci, 2004); yaratıcı yazma etkinliklerinin biyoloji dersine ve bu dersteki yaratıcılık becerilerine etkileri (Demirbaş, 2005); yaratıcı yazma yeteneklerinin gelişiminin aile, öğrenciler dâhil farklı bakış açılarından incelenmesi (Van-Tassel-Baska, 2005); Türkçe derslerindeki yazma becerilerinin geliştirilmesinde yaşanan sorunlara yaratıcı yazma yaklaşımının hangi boyutlarda çözüm üretebileceği (Maltepe, 2006); yaratıcı yazma etkinliklerinin öğrencilerin metin yazma becerilerinin geliştirilmesinde ve yazmaya karşı düşüncelerinde etkili olup olmadığı (Öztürk, 2007); yaratıcı yazma tekniklerinin Türkçe dersine ait tutum ve akademik başarıya etkisi (Kapar, 2008); yaratıcı yazma uygulamalarının öğrencilerin yazma becerilerine etkileri (Tonyalı, 2010) çalışmaları görülmektedir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin öğrencilerin yazma becerilerine etkilerini tespit etmek, kelime öğretimi çalışmalarında bu tekniğin getirilerini ve yaratıcı becerilerin işe koşulmasının yazma becerisini nasıl etkilediğini ortaya koymaktır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel eylem araştırması kullanılmıştır. Eylem araştırması, bir okulda çalışan yönetici, öğretmen, eğitim uzmanı veya diğer tür kuruluşlarda çalışan mühendis, yönetici, planlamacı, insan kaynakları uzmanı gibi bizzat uygulamanın içinde olan bir uygulayıcının doğrudan kendisinin ya da bir araştırmacı ile birlikte gerçekleştirdiği ve uygulama sürecine ilişkin sorunların ortaya çıkarılması ya da hâlihazırda ortaya çıkmış bir sorunu anlama ve çözmeye yönelik sistematik veri toplamayı ve analiz etmeyi içeren bir araştırma yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda amaç daha önceden belirlenmiş kuramsal bir çerçeve içinde bir uygulamayı test etmek ya da değerlendirmektir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 295-296).

2.2. Çalışma Grubu

Nitel araştırma, belirli bir alan veya yaşam ortamı ile temasın yoğun ve/veya uzun bir zaman dilimini kapsayacak biçimde sürdürülmesiyle yürütülür (Punch, 2005: 142). Araştırmacı, aynı zamanda araştırma sürecine dâhil olarak araştırmayı yakından takip eder. Belirli bir sürecin kendi ortamı içinde uzun bir süre çalışılması ve odaklanılan soruna ilişkin veri toplanması söz konusudur (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 78). Bu özelliğinden dolayı nitel araştırmalar küçük gruplar üzerinde yapılmaktadır. Bu araştırmada da istenilen düzeyde veri elde edebilmek ve bu verileri inceleyebilmek için küçük bir grup seçilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, Kocaeli ilinin Kandıra ilçesine ait bir köy okulunun 6. sınıf öğrencilerinden oluşan 15 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin 10'u erkek, 5'i kızdır.

2.3. Veri Toplama Araçları

Çalışmada, öğrencilerin kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği dâhilinde yazma becerilerini ölçmek ve sağlıklı veriler elde edebilmek amacıyla veri toplama araçları kullanılmıştır. Uzman görüşlerinden yararlanılarak araştırmacı tarafından oluşturulan bu araçlar, "Deneme", "Öykü" ve "şiir" türlerinde, öğrencilerin yazma becerilerini ölçmeye yönelik oluşturulmuştur. Çünkü, böylece araştırmanın veri tabanı zenginleşmiş olacak, araştırmanın sonunda ulaşılacak sonuçların daha geniş bir bakış açısıyla yapılması veya alternatif yorumlara ulaşılması mümkün olacaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 285). Her bir veri toplama aracı, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda verilen anahtar kavram ve bu kavramla ilgili öğrencilerin zihinlerinde çağrışan kelime ve kavramları yazabilecekleri bir alan bulunmaktadır. İkinci kısımda ise öğrencilerin anahtar kavram yoluyla zihinlerinde çağrışan kelime ve kelime gruplarını kullanarak yazılarını yazabilecekleri diğer alan bulunmaktadır. Ayrıca araştırma esnasında, araştırmacı tarafından yazma süreci video ile kayıt altına alınmıştır. Silverman'a (2000: 45) göre, video kamera görüntüleri, araştırmacılara sözlü olmayan pek çok ipucu vermektedir. Böylece bilişsel, duyuşsal ve fiziksel bir beceri olan yazma becerisi, her yönüyle kayıt altına alınmış, araştırmanın güvenirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırma verileri, öğrencilerin yazılarını yazdıkları veri toplama araçlarına dayalı olarak elde edilmiş, ardından bu yazma verileri kodlar ve kategoriler dikkate alınarak analiz edilmiştir. Bu veri toplama araçlarından elde edilen verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmak için (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 227) içerik analizi kullanılmıştır. Araştırmada içerik analizi çeşitlerinden de kategorisel analiz kullanılmıştır. Kategorisel analizde veriler önce kodlanmıştır. Kodlar, kelime gruplarını sınıflandırmak ya da gruplandırmak için kullanılan semboller; araştırma sorularıyla ilgili olan kavramlardır (Robson, 2001). Sonrasında kodları genel düzeyde açıklayan

kategoriler (temalar) belirlenmiş ve bulgular yorumlanmıştır. Araştırma bulguları sonucunda iki ana kategori altında, 10 alt kategori ve 32 kod tespit edilmiştir.

İki ana kategoriden ilki *"İlgili Metin Türleri Dâhilinde Konuyu Anlatma"*dır. Bu ana kategori *"Konuya Uygun Başlık Bulma, Konuya Uygun Giriş Yapma, Olayları ve Durumları Sıraya Koyarak Anlatma, Etkileyici Sonuç Cümleleriyle Yazıyı Bitirme, Atasözü, Deyim ve Özsözlerden Yararlanılarak Oluşturulan Cümleler, Şiirde Kurgusal Bütünlüğü ve Ahengi Sağlama, Şiirde Söz Sanatlarını Kullanma"* alt kategorilerinden oluşmaktadır. *"Günlük Hayat İle İlişkilendirme"* ana kategorisi ise *"Yaşadıklarından Örnekler Verme, Yaşanan Olaylar, Durumlar ve Kişiler Arasında Karşılaştırma ve Benzetme Yapma, Değerlerin Aşınması Sonucu Ortaya Çıkan Durumlar"* alt kategorilerinden oluşmaktadır. Bu alt kategoriler de kendi içlerinde kodlara ayrılmıştır.

Veri toplama araçlarından öğrencilere ait cümleler aktarılırken öğrencilerin ad ve soyadlarının baş harfleri kullanılmıştır. Üç isimli öğrencilerin ikinci ismi de kodlamaya dâhil edilmiştir. Bu öğrencilerin cinsiyetleri için ise ad ve soyadlarının ilk harflerinin önüne erkek için E, kız için K getirilerek kodlama oluşturulmuştur. Öğrencilerin cümleleri her bir kod altında numaralandırılarak verilmiştir. Ayrıca veri toplama araçlarından elde edilen öğrenci cümlelerinin sonuna, yazının yazıldığı metin türü parantez içinde verilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

1. İlgili Metin Türleri Dâhilinde Verilen Konuyu Anlatma

A. Konuya Uygun Başlık Bulma

a) Anahtar kavram yardımıyla, günlük hayatta insanlar arası yaşanan olaylar sonucu söylenen, kalıplaşmış kelime ve kelime gruplarından oluşan başlıklar:

(1) ESA: KÖTÜ GÜN DOSTU (Deneme)

(2) KEYB: DOSTLUĞUN ÖNEMİ (Deneme)

(3) ESA: SÖZÜNÜ TUTAN ADAM (Deneme)

(4) KAY: SÖZÜMÜZDE DURALIM (Öykü)

b) Konunun anahtar kavramının kullanılmasıyla oluşturulmuş ve bu kavrama ait değerlerin içselleştirildiğini gösteren kelime ve kelime gruplarından oluşan başlıklar:

(1) KAİ: CANIM ARKADAŞIM (şiir)

(2) EEV: ALEM (Deneme)

(3) ESA: ÖLÜRÜM SENİN İÇİN (Deneme)

(4) KBK: ARKADAŞ OLMANIN YOLU (Deneme)

(5) KEYB: TÜRK'ÜN SESİ (şiir)

B. Konuya Uygun Giriş Yapma

a) Olayı kişiler etrafında planlayarak olayın mekânının ve olay öncesi yapılan eylemin verilmesiyle oluşturulan giriş cümlesi:

(1) EYEC: Bir gün Ahmet ile mehmet göle balık tutmaya gitmişler.

(Öykü)

b) Anahtar kavramın kullanılmasıyla, karşılaştırma yaparak ve atasözünün cümle içinde kullanılmasıyla oluşturulan giriş cümleleri:

(1) EUÖ: Arkadaşlığın iyisi bütü günde belli olur.

(Deneme)

(2) EEE : Arkadaş denk bursunu paylaşır, bütü aldığı cemerlere yarında alır.

(Deneme)

c) Anahtar kavramın yaşanılan topraklarda sıklıkla yaşanan sorunları çağrıştırması, bu sorunların önceki ve önemli örneklerinin kullanılması ve bu sorunlara karşı yurttaşlık bilincinin gelişmesini gösteren şiir dizeleri:

(1) KAY:

Vatan
Şehit oldu o savaşta,
Yurtu uğruna.
Canını feda ederdi,
Yine olsa.

(şiir)

(2) ECDK:

VATAN
Çanakkale Boğazı,
Askerlerimiz yenmiş düşmanı,
Vatanımızı korumuşlar,
Vermemişler bayrağı.

(şiir)

C. Olayları ve Durumları Sıraya Koyarak Anlatma

a) Kişiler etrafında planlan olayı ve bu olaydaki kişilerin eylemlerinin belirli bir zaman dilimi sırasıyla verilerek kurulan cümleler:

(1) KAY: Ali'nin ailesi yeni taşınmışlardı. Ali yeni okuluna gitmeye can atıyordu. Ertesi gün okula gitti. Orada öğrenle tanıştı.

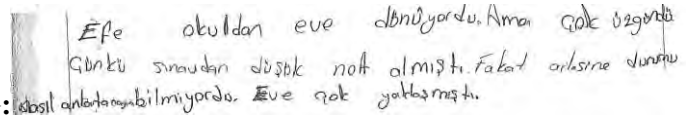
(Öykü)

(2) EDÜ: Bir gün Ayşe ve Yeliz okula giderken tartışmaya başladılar

(Öykü)

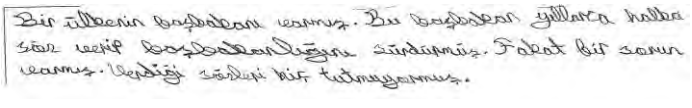
(3) KEYB: Ali hazırlanıp okula gitti. O gün çok mutluydu çünkü 29 Ekim Cumhuriyet bayramıydı. Bugün öğrenci şiir okuyacaktı.

(Öykü)

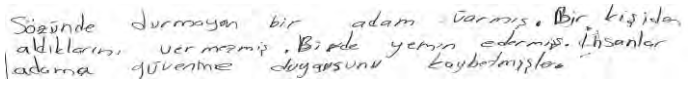
(4) KAĞ: 

(Öykü)

b) Örnek üzerinden yola çıkarak bu örnek olay dâhilinde ortaya çıkan durumları, belirli bir zaman dilimi sırasıyla anlatan cümleler:

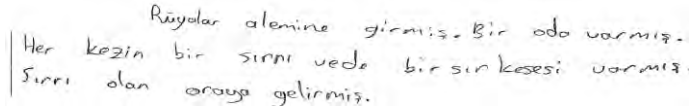
(1) EEC: 

(Öykü)

(2) KBK: 

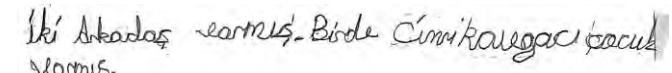
(Öykü)

c) Yazıda anlatılacak konuyu kurgulayarak okuyucuyu kurgulanan mekâna çeken, özgün bir örgü meydana getiren ve bir zaman dilimi sıralamasıyla oluşturulan cümle:

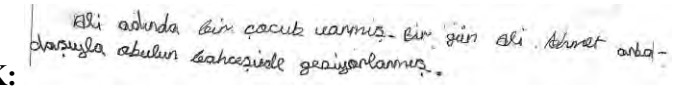
(1) KNC: 

(Öykü)

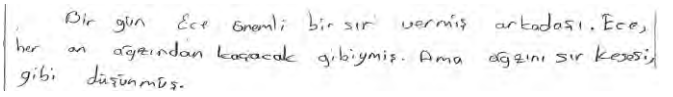
ç) Konuyu, özne (kişiler) etrafında planlayarak kişiler arasında çeşitli özellikler bakımından karşılaştırma yapan ve beraber eylemde bulunma durumları oluşturan cümleler:

(1) EYEC: 

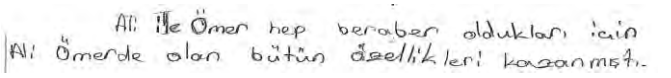
(Deneme)

(2) ECDK: 

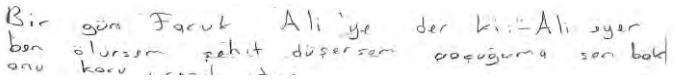
(Öykü)

(3) KNC: 

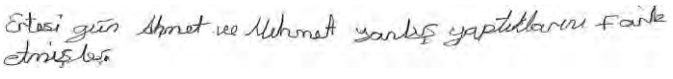
(Öykü)

(4) KAY: 

(Öykü)

(5) ESA: 

(Öykü)

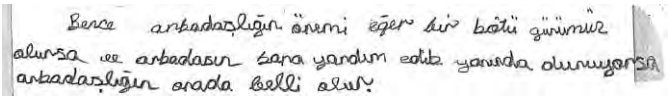
(6) EYEC: 

(Öykü)

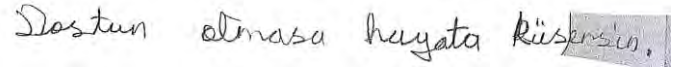
(7) KEYB:

(Öykü)

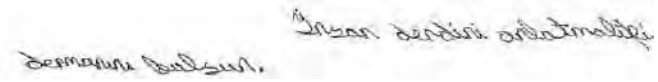
d) YaĢanabilecek olay ve karĢılaĢılabilecek durumlar arasında koĢul-sebep bağlantısını kuran ve tavsiye edicilik özelliği taĢıyan cümleler:

(1) ECDK: 

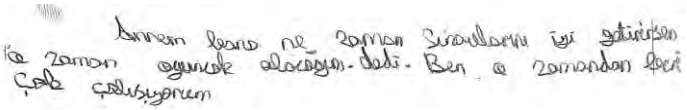
(Deneme)

(2) KEYB: 

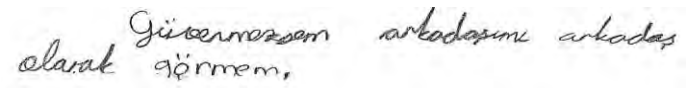
(Deneme)

(3) EEC: 

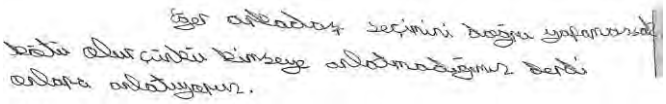
(Deneme)

(4) EEV: 

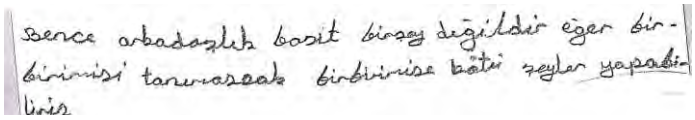
(Öykü)

(5) KBK: 

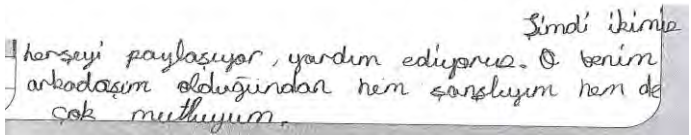
(Deneme)

(6) EEC: 

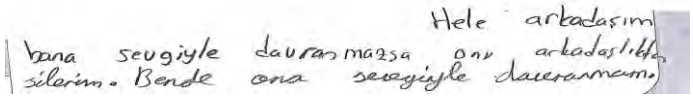
(Deneme)

(7) EDÜ: 

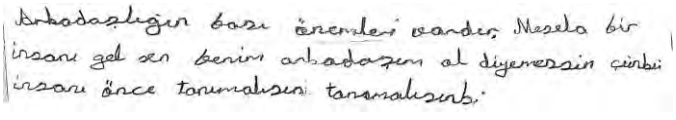
(Deneme)

(8) KAY: 

(Deneme)

(9) KBK: 

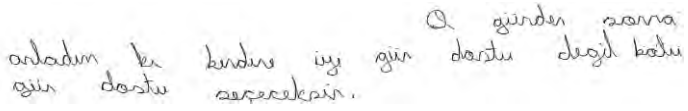
(Deneme)

(10) EDÜ: 

(Deneme)

Ç. Etkileyici Sonuç Cümleleriyle Yazıyı Bitirme

a) Yaşanan olaydan sonuç çıkarıcı, öneri niteliğinde ve anahtar kavramın çağrıştırdığı, kalıplaşmış sözlerden örülü sonuç cümleleri:

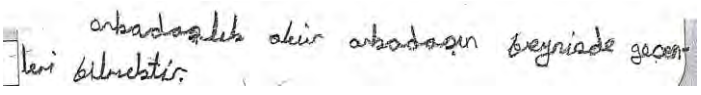
(1) ESA: 

(Deneme)

(2) EEÖ:

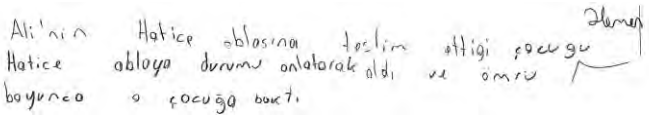
(Öykü)

b) Yazıda anlatılanlar dâhilinde ulaşılan ve anahtar kavramın özgün tanımını veren sonuç cümlesi:

(1)EDÜ: 

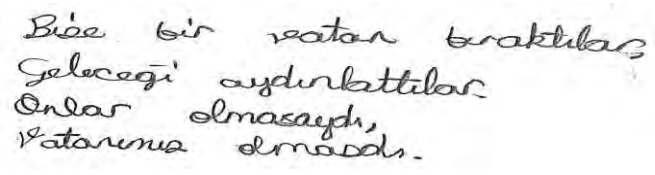
(Deneme)

c) Anlatılan öyküde ortaya çıkan, sonucu kişiler etrafında planlayarak veren sonuç cümlesi:

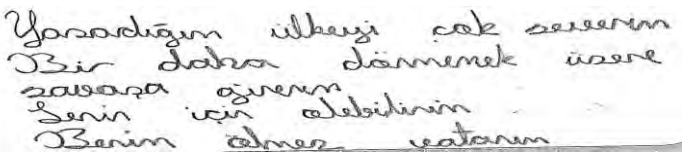
(1) ESA: 

(Öykü)

ç) Ülkemizde yaşananların ortaya çıkardığı durumları ve bu durumların önemini, içselleştirildiğini anahtar kavramla ifade eden şiir dizeleri:

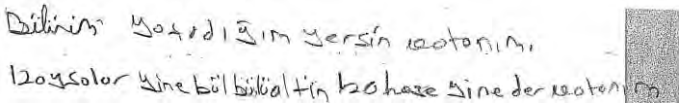
(1) KAY: 

(şiir)

(2) ESA: 

(şiir)

d) şiir sonunda anahtar kavramın zihinde uyandırdığı duyguları atasözüyle ifade eden şiir dizeleri:

(1) EUÖ: 

(şiir)

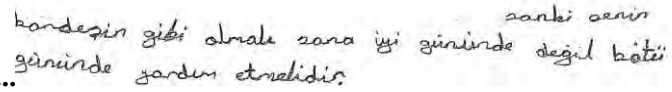
D. Atasözü, Deyim ve Özsözlerden Yararlanılarak Oluşturulan Cümleler

a) Anahtar kavramın geçtiği atasözünü bağlam içine yerleştiren cümle:

(1) EEK: Arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim.

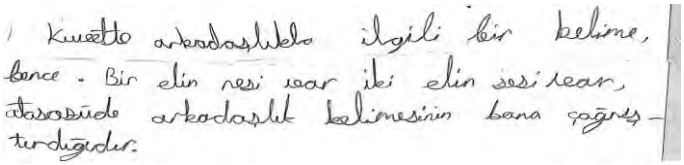
(Deneme)

b) Anahtar kavramın çağrıştırdığı atasözünü, anahtar kavram ile bağdaştıran cümle:

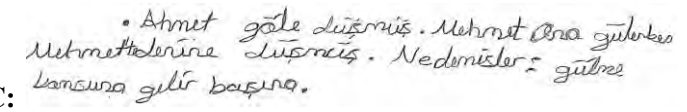
(1) EDÜ: ... 

(Deneme)

c) Anahtar kavramın çağrıştırdığı atasözünün bağlam içerisinde kullanıldığı cümleler:

(1) KNC: 

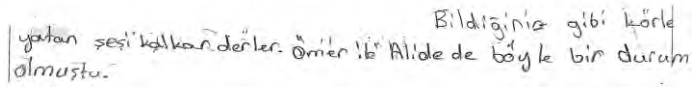
(Deneme)

(2) EYEC: 

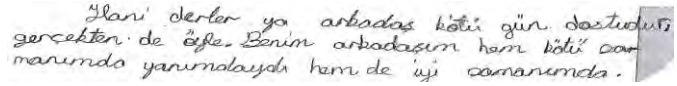
(Öykü)

(3) EUÖ: Koysalar bülbülü altın kafese yine de der vatanım.

(şiir)

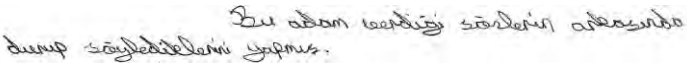
(4) KAY: 

(Öykü)

(5) KAY: 

(Deneme)

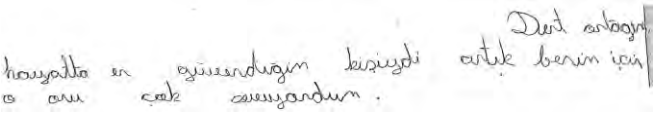
ç) Anahtar kavramın çağrıştırdığı deyimlerin kişiler üzerinden bağlam içerisinde kullanıldığını gösteren cümleler:

(1) EEC: 

(Öykü)

(2) KAY: Ali yeni okuluna gitmeye can atıyordu.

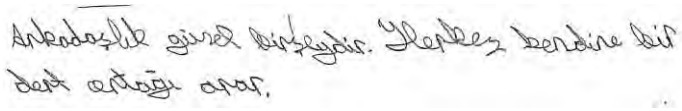
(Öykü)

(3) ESA: 

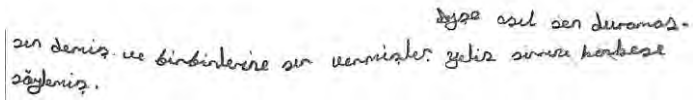
(Deneme)

(4) EYEC: …Ve o günden sonra sözüne sadık kaldı.

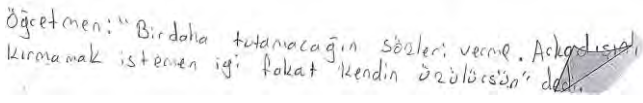
(Öykü)

(5) EEC: 

(Deneme)

(6) EDÜ: 

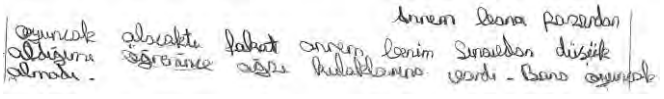
(Öykü)

(7) KEYB: 

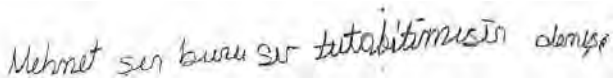
(Öykü)

(8) EEC:

(Öykü)

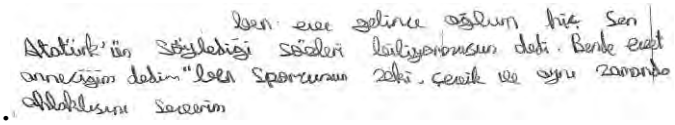
(9) EEV: 

(Öykü)

(10) EYEC: … 

(Öykü)

d) Anahtar kavramın çağrıştırdığı özdeyişin bağlam içerisinde kullanıldığını gösteren cümleler:

(1) EEV: … 

(Öykü)

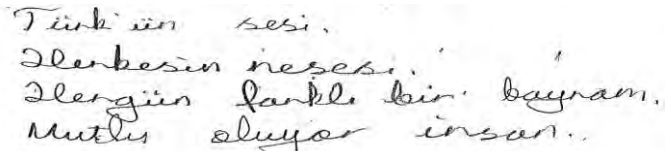
(2) EEC: Zafer ile kazandık bu bayrağı, alın teriyle.

(şiir)

E. Şiirde Kurgusal Bütünlüğü ve Ahengi Sağlama

a) Anahtar kavramın zihinde uyandırdığı aidiyet duygularını, ahengi sağlayan ses tekrarlarıyla anlatan şiir dizeleri:

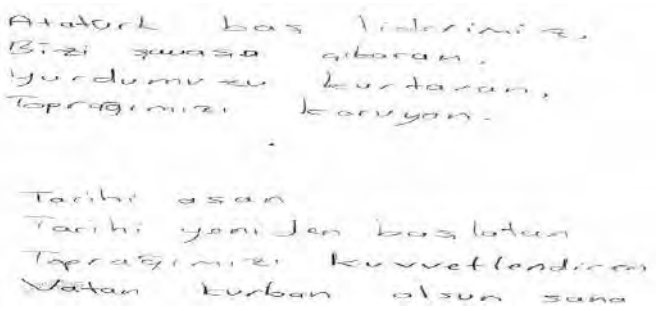
(1) KEYB:



(şiir)

b) Anahtar kavramın ülkemizi bağımsızlığa ulaştıran önderimizi, önderimizin gerçekleştirdiklerini ve bunların zihinde çağrıştırdıklarını duygusal olarak anlatan şiir dizeleri:

(1) KNC:

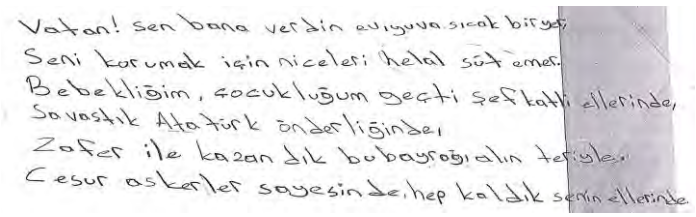


(şiir)

F. Şiirde Söz sanatlarını Kullanma

a) Anahtar kavramın bağlam içerisinde "kişileştirme" sanatı ile kullanılmasını ve bireylerde oluşturduğu aidiyet duygusunun ortaya çıkardığı durumları, ses tekrarları ve coşkulu bir üslupla anlatan şiir dizeleri:

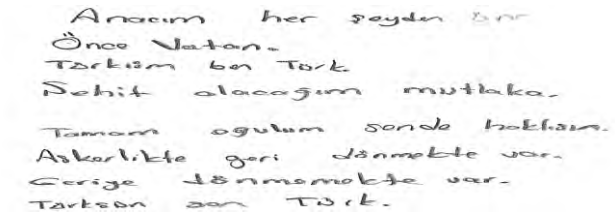
(1) EEC:



(şiir)

b) Anahtar kavramı ve onun çağrıştırdıklarını karşılıklı konuşma şeklinde anlatan şiir dizeleri:

(1) KAĞ

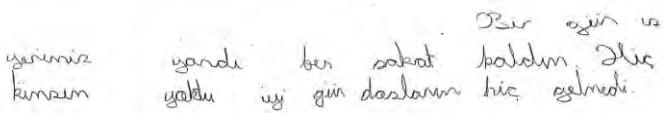


(şiir)

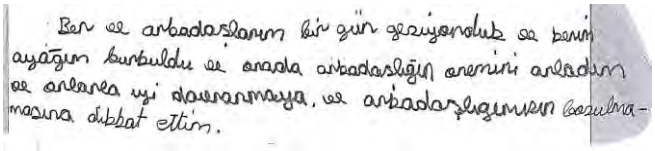
2. Günlük Hayat Gö Çiçlendirme

A. YaÇadklarından Örnekler Verme

a) Günlük hayatta en yakın olunan kiÇilerle yaÇanan çeÇitli olayları, anahtar kavramın ilk akla getirdiği çeÇitli kelime ve kavramlarla anlatan cümleler:

(1) ESA: 

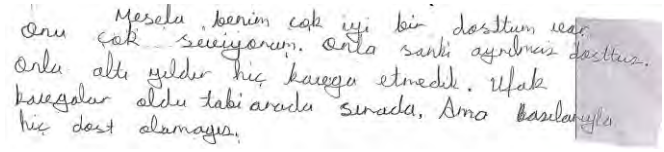
(Deneme)

(2) ECDK: 

(Deneme)

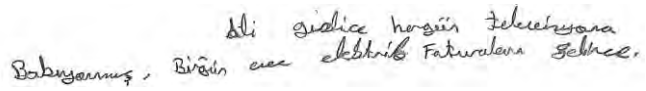
(3) KAY: Benim arkadaÇım hem kötü zamanlarımda yanımdaydı hem de iyi zamanımda. Bence o dünyanın en iyi arkadaÇı dostudur.

(Deneme)

(4) KEYB: 

(Deneme)

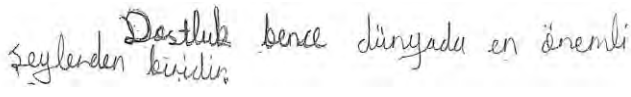
b) Günlük hayatta yaÇana bir olayı, sonucunu merak ettirecek Çekilde anlatan cümle:

(1) EEÖ: 

(Öykü)

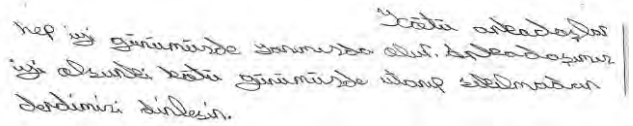
B. YaÇanan Olaylar, Durumlar ve KiÇiler Arasında KarÇılaÇtırma ve Benzetme Yapma

a) Anahtar kavramın akla getirdiği ilk kavramı, insan iliÇkileri noktasında karÇılaÇtırarak ön plana çıkartan cümle:

(1) KEYB: 

(Deneme)

b) Bağlamın ortaya koyduğu anlam dâhilinde anahtar kavramı karÇılaÇtırarak özele indiren cümle:

(1) EEC: 

(Deneme)

c) Anahtar kavramı aynı anlam havuzundaki bir kavrama benzeterek veren ve günlük hayata dair tavsiye niteliğindeki cümle:

(1) EEC

(Deneme)

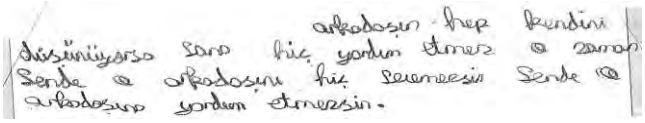
ç) Bağlam içerisinde örnek olarak verilen bir durumu benzetme yoluyla anlatan cümle:

(1) KNC: …Ama ağzını sır kesesi gibi düğümüğ.

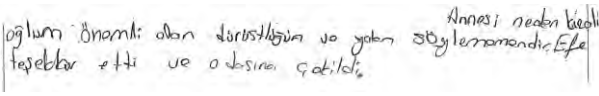
(Deneme)

C. Değerlerin Açınması Sonucu Ortaya Çıkan Durumlar

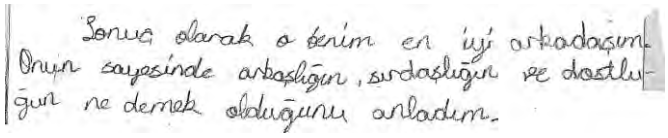
a) Anahtar kavramın içerdiği anlamın ve uyandırdıklarının insan ilişkilerinin devamlılığını sağlamadaki rolünü anlatan cümleler:

(1) EEV: 

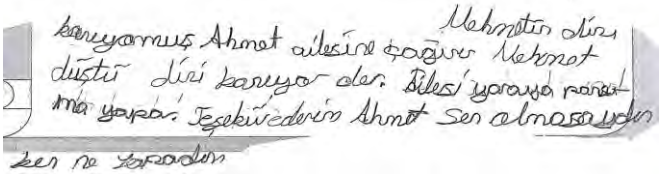
(Deneme)

(2) KAĞ: 

(Öykü)

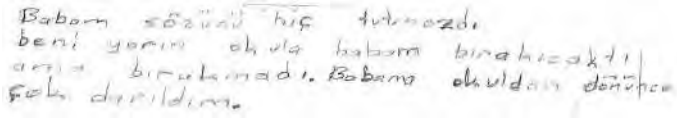
(3) KAY: 

(Deneme)

(4) EYEC: 

(Deneme)

b) Anahtar kavramın çağrıştırdığı ve insan ilişkilerinde önemli bir durumu, yaşanan bir olay üzerinden anlatan cümle:

(1) EFT: 

(Öykü)

(2) KBK:

(Öykü)

4. Sonuç ve Tartışma

Araştırma sürecinde uygulanan üç veri toplama aracıyla, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin öğrencilerin yazma becerilerine etkileri ölçülmeye çalışılmıştır. Bu veri toplama araçları, üçer hafta arayla aynı çalışma grubuna uygulanmıştır. Ayrıca uygulama esnasında video yardımıyla öğrencilerin yazma süreçleri kayıt altına alınmıştır. Elde edilen veriler, nitel içerik analizine tabi tutulmuştur. Elde edilen bulgular, kodlar ve kategorilere ayrılarak derinlemesine incelenmiştir. İnceleme sonucunda iki ana kategori altında toplam 10 alt kategori ve 32 kod tespit edilmiştir. Bu kategorilerin tespit edilmesinde Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu'ndaki (2006) yazma kazanımlarından ve verilerin kendilerinden yararlanılmıştır. Kategori ve kodların bu kadar dallandırılmasında, yazma becerisinin çok yönlü bir beceri olması ve elde edilen verilerin ayrıntılı olarak incelenmesi etkili olmuştur.

Kategorilerden ilki, *"İlgili Metin Türleri Dâhilinde Konuyu Anlatma"* ana kategorisidir. Bu ana kategori altında, 7 alt kategori, 24 koda bölünerek analiz edilmiştir. *"Konuya Uygun Başlık Bulma"* alt kategorisinde, öğrencilerin yazacakları metinlere başlık bulurken verilen anahtar kavramı, günlük hayatta kendilerinin ya da çevrelerindeki insanların kullandıkları kalıplaşmış kelime ve kelime gruplarından oluşturdukları ve bu kelime ve kelime gruplarına ait anlamsal boyutların, öğrencilerin ilişkilerinde baskın unsurlar olduğu görülmüştür. Öğrencilerin zorlanmadan yazı yazacağı konular onların yaşamları ile ilgilidir. Öğrenciler duygu, düşünce, tasarı ve hayallerini… yaratıcılıklarını da kullanarak daha rahat anlatabileceklerdir (Göçer, 2010: 183).

"Konuya Uygun Giriş Yapma" alt kategorisinde, öğrencilerin bazılarının anlatacakları olayı, kişiler üzerinden planlayarak metne giriş yaptıkları ayrıca anahtar kavramın çağrıştırdığı kelime ve kavramları, kalıplaşmış sözlerle kişilerin eylemlerine döktükleri ortaya çıkmıştır. Konuya kişiler üzerinden giriş yapılması, öğrencilerin anlatacakları olayı, somut hale getirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Ayrıca *"şiir"* yazarken tarihimizde önemli olayların kendilerinde uyandırdıklarını kullanmaları, öğrencilerin bu yaşanmışlardan çıkartılan dersleri içselleştirdiklerini gösterir. Yazdığı yazı, kişinin o konudaki bilgisini, yaşantılarını anlayışlarını, zihin düzeyini, sözcük dağarcığını ve kişisel anlatım gücünü yansıtır (Göğüş, 1978:236).

"Olayları ve Durumları Sıraya Koyarak Anlatma" alt kategorisinde ortaya çıkan kodlardan, öncelikle, kişiler üzerinden giriş yapılan olayda, kişilerin eylemlerinin zaman dilimi sıralamasıyla verilmesi, anlatılacak olayın zihnen bir sıralamaya tabi tutulduğunu gösterir. Ayrıca yazılarda örneklerin verilmesi, konunun somut hâle getirilmeye çalışıldığını, anlatılan olayın inandırıcılık düzeyinin arttırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Yazma, beyinde yapılandırılmış bilgilerin yazıya dökülmesi işlemidir… Seçilen bilgiler zihinsel işlemlerden geçirilerek düzenlenmektedir. Bu işlemler sıralama, sınıflama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma, değerlendirme vb. olmaktadır (Güneş, 2009: 11). Bu kod bölümünde ENC adlı

öğrenci, hayal izlenimleri taşıyan, tasvir edilebilecek bir mekân ve kişiler üzerinden eylemleri anlatarak yaratıcı becerilerini kullanmıştır. Yazma çalışmaları ile Göçer'e göre (2010: 189) "…öğrencilerin zihinlerindeki çağrışımlar yoluyla duygu, düşünce ve hayaller harekete geçirilebilir."

Bu alt kategori altında, ortaya çıkan kodlardan diğerleri de yazılarda üst düzey zihinsel işlemlerden olan karşılaştırma ve ilişkilendirme becerilerinin kullanılmasıdır. Bu kodları temsil eden cümlelerde, öğrenciler anlattıkları yazılarında, yapılan eylemleri karşılaştırmışlar ve bunlardan bir sonuç çıkartarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ayrıca kurguladıklarında, koşul-sebep cümleleri kurmuşlar, çeşitli şartların gerçekleşmesini nedenlere bağlamışlar ve bu yolla tavsiye cümlelerine ulaşmışlardır. Yazma, bir dil becerisi olmanın yanında duygu ve düşünceleri belli bir düzen ve uyum içinde anlatma gibi üst düzey düşünmeyi sağlayan bir teknik olarak görülmektedir (Bozkurt, 2009: 25).

"Etkileyici Sonuç Cümleleriyle Yazıyı Bitirme" alt kategorisi yazılan yazıların sonuç kısımlarında, öneri niteliğinde yani ders verme amacı taşıyan, bazen anlatılanların sonucunda bir tanıma varıldığını gösteren, atasözü ve deyimlerin kullanıldığı cümlelerin kodlarından oluşmaktadır. Öğrencilerin yazılarını genellikle öneride bulunma veya ders verme amacı güden cümlelerle bitirmeleri ve bunu yaparken atasözü ve deyimlerden yararlanmaları, Türkçe derslerinde uygulanan yazma çalışmalarının etkili olduğunu göstermektedir. Bir yazının yazılma amacını gösteren sonuç kısmının ders çıkarıcı ifadelerle bitirilmesi, öğrencilerin yazılarında bir ana fikre ulaşmaları yani sentez düzeyine erişebilmelerindendir. Böylece "Konunun tümü, paragrafların bildirdiği olaylar, düşünceler, bilgilerle ortaya çıkar (Göğüş, 1978:251)."

Bu alt kategoride, *"Şiir"* türündeki yazılarda, anahtar kavramın kendisi ve onun çağrıştırdığı kelime ve kavramlar sıklıkla kullanılmıştır. Anahtar kavram konuyu anlatmada ana unsur görevi görmüş ve bu kavramın uyandırdığı anlamların ülkemizdeki gerçekliklerle ilişkisi, duygusal ve coşkulu bir dille anlatılmıştır. Bilinen kalıp ifadeler ve atasözleri de dizelere alınarak anlatım zenginleştirilmiştir. Yazılı anlatımda özgünlüğe ulaşmada kişinin kendi görüş,düşünce ve hayal gücünü de işin içine katmasının önemi büyüktür (Akıllıoğlu, 1993: 146).

"Atasözü, Deyim ve Özsözlerden Yararlanma" alt kategorisinde Türkçenin zengin bir dil olduğunu gösteren atasözü, deyim ve özsözlerin kullanıldığı cümlelerden tespit edilen kodlar yer almaktadır. Öncelikle yazılan yazılarda fark edilen, öğrencilerin anahtar kavramın çağrıştırdığı atasözlerini cümlelerin içine, anlamı tamamlayacak şekilde yerleştirmeleridir. Bazen de kişilerin eylemleri yoluyla atasözleri ve deyimler kullanılmıştır. Öğrencilerin bildikleri atasözlerini, deyimleri, kalıplaşmış diğer ifadeleri cümlelerinde kullanmaları, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin amacına ulaştığını göstermektedir. Öğrencilerin yazım sürecinde ünlü yazarların eserlerinden, atasözlerinden, deyimlerden faydalanarak anlatımı kuvvetlendirme yolları kavratılmalıdır (Gömleksiz vd. 2010: 1140).

"Şiirde Kurgusal Bütünlüğü ve Ahengi Sağlama" alt kategorisinde ise anahtar kavramın zihinde uyandırdığı kelime ve kavramlar, şiir dizeleri içinde ses tekrarlarıyla verilerek hem kurgusal bütünlük hem de ahenk sağlanmıştır. Aynı şekilde toplumsal değerlerin ve aidiyet bağlarının verdiği duygular, şiir oluşturulurken kullanılmıştır. Bu dizeleri oluşturan öğrenciler, kendi yaşantılarında önemli bir yere sahip olan değerleri yazılarına taşımışlardır. Böylece önceden bilinenler, yazıya şiir dizeleriyle aktarılarak yaşananlar ile yazı arasında ilişki kurulmuştur. Yazılı anlatım, öğrencinin gördüğünü, duyduğunu, düşündüğünü ve yaşadığını yazarak anlatmasıdır (Ünalan, 2001: 123).

"Şiirde Söz Sanatlarını Kullanma" alt kategorisinde, şiirde anlatılanları daha etkili hale getiren söz sanatlarından kişileştirme ve konuşturma sanatlarının kullanılması, öğrencilerin

derslerde öğrendiklerini yazılarına aktardıklarını göstermektedir. Bu dizeler yoluyla ortaya çıkan kodlarda, anahtar kavramın baskın anlamının çağrıştırdıkları, söz sanatlarıyla dizelerde kullanılmıştır. Bu dizeler, bu söz sanatlarının kullanılmasıyla daha nitelikli bir hal almıştır. Bu yolla öğrencilerin "…metin oluşturma değil metin oluşturma için gerekli bilgilere sahip olunması sağlama (Coşkun, 2009: 51)"ya çalışılmıştır.

İkinci ana kategori *"Günlük Hayat İle İlişkilendirme"* ana kategorisidir. Bu ana kategorideki *"Yaşadıklarından Örnekler Verme"* alt kategorisinde, günlük hayatta öğrencilerin yaşadıkları olaylardan, iletişiminde bulunduğu kişilerle eylemlerinden verdikleri örneklerden kodlara ulaşılmıştır. Bu kodlarda öncelikle, öğrencilerin en yakın oldukları kişilerle yaşadıklarını, anahtar kavramın çağrıştırdığı anlam boyutlarındaki kelime ve kavramlarla anlatmaları göze çarpmaktadır. Anlatılan bu olaylar, bazı öğrencilerin cümlelerinde sonucun merak ettirilmesi boyutuna kadar ulaşmıştır. Böylece öğrenci, kendi deneyimlerinin üzerine yaratıcı becerilerini de katarak yazısını yazmaya çalışmıştır. Yaratıcı yazma etkinliklerinin en önemli amacı öğrencilerin sıkıcı, kendini tekrarlayan, monoton yazılar yazmak yerine özgün, akıcı, ilgi çekici bir şekilde duygu ve düşüncelerini ortaya koymalarını sağlamaktır (Temizkan, 2010: 629).

"Yaşanan Olaylar, Durumlar ve Kişiler Arasında Karşılaştırma ve Benzetme Yapma" alt kategorisinde, anahtar kavramın anlamsal boyutunun, insan ilişkilerinde ön plana çıkartılarak, karşılaştırma ve benzetme sanatlarından yararlanılmasıyla oluşturulan cümlelerden kodlara ulaşmaktayız. Söz sanatlarının düz yazı cümlelerinde bu şekilde kullanılması, yazıda anlatılmak isteneni daha farklı, etkili anlatma olanağı sağlamıştır. Ayrıca örnek verilen, karşılaştırılan kişi ve kavramlar arasında özele indirgenerek olay, daha net hale getirilmiştir. Dili yaratıcı kullanmak; dilin tüm olanaklarının (sözcükler, cümle kuruluşları, deyimler, benzetmeler, imgeler vb.) farkında olmaya ve bu olanakları etkili ve özgün bir şekilde kullanmaya bağlıdır (Aksan, 1993). Böylece ortaya çıkan cümlelerde, dilin imkânlarından yararlanılarak yazılan yazılar, anlatıma orijinallik katmıştır.

"Değerlerin Aşınması Sonucu Ortaya Çıkan Durumlar ve Değerlerin İlişkilerin Devamını Sağlamadaki Rolü" adlı son alt kategoride, günlük hayatta insan ilişkilerinde oldukça önemli bir yere sahip olan değerlerin aşınması sonucu orta çıkan sıkıntıları anlatan ifadelere rastlanmaktadır. Bu ifadelerde, anahtar kavramın çağrıştırdığı anlamsal boyutlar, çeşitli ilişkileri ve bu ilişkilerin sonuçlarını anlatmada kullanılmıştır. Bu da toplumsal değerlerin birey üzerindeki etkilerini göstermektedir. Bu değerler ve bunların insan ilişkilerindeki yeri, öğrencilerin kendi yaşadıklarıyla örtüşerek yazılarda yer edinmiştir. Bu şekilde günlük hayatta edinilen deneyimler, ilişki kurma, değerlendirme ve sonuca ulaşma becerilerinin kullanılmasını sağlamıştır. Bu bakımdan iyi bir kompozisyon yazmak, bir bakıma iyi düşünmeye, olaylara eleştirel bir gözle ve farklı açılardan bakmaya, sebep, sonuç ilişkisi kurmaya bağlıdır (Göçer, 2010: 188).

5. Öneriler

Kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin öğrencilerin yazma becerilerine etkilerine tespit etmek amacıyla yapılan çalışma öncelikle, Türkçe derslerinde yapılandırmacı anlayışa uygulanan yazma etkinlikleriyle, yazma sürecinin sıkıcı, bunaltıcı bir süreç olmaktan çıkarıldığını göstermektedir. Bu bakımdan için uygulayıcılarına –öğretmenlere- şu önerilerde bulunulabilir:

1. Yazma, her şeyden önce kaygı verici bir çalışma olmaktan çıkarılmalıdır. Yazma çalışmalarına başlamadan önce, çeşitli çalışmalar ile öğrenciler hem duyuşsal hem bilişsel hem de fiziksel olarak yazmaya hazır hale getirilmelidir.

2. Yazma çalışmalarında geleneksel anlayışın ürünü olan uygulamalardan kaçınılmalıdır. Öğrencilere bir atasözü ya da özdeyişin yazma konusu olarak verilmesi, yazmayı kısır bir döngüye sokmaktadır. Öğrenci yazısına nasıl başlayacağını, yazısını nasıl devam ettireceğini bilememekte ve aynı düşünceler etrafında yazısını sürdürmektedir. Onun için öğrencinin kendi bildiklerini kullanabileceği teknikler uygulanmalıdır.

3. Yazma üç süreçten oluşmaktadır: Yazma öncesi, sırası ve sonrası. Bu süreçlerin her birinde, öğrenci nasıl yazabileceğini bilmelidir. Bu üç süreçte öğrencinin kendisine neler yapması gerektiği öğretilirse öğrenci bu aşamalarda sıkıntı yaşamadan yazısını yazabilecektir. Türkçe öğretmenleri, yazma etkinliklerinde öncelikle "bir paragraf hangi bölümlerden oluşur, bu bölümlerde yazının içeriği nasıldır, yazar buralarda yazısını nasıl sürdürür, dili nasıl kullanır" gibi çalışmalar yapmalıdır. Böylece öğrenci, zihninde, bir bütün olan paragraf ve paragrafın nasıl oluştuğuna dair bir şema oluşturacaktır ve bu şemayı yazısında kullanacaktır.

4. Yazmada istenilen verimin elde edilmesi, öğrencinin bildiği ve kullandığı kelime dağarcığına bağlıdır. Öğrenci ne kadar çok kelime biliyor ve bunları yazısında kullanıyorsa o kadar nitelikli yazılar yazabilecektir. Bu noktada, öğrencilerin kelime hazinelerinin geliştirilmesi çalışmalarına ağırlık verilmelidir. Kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin en önemli yanı, öğrencilerin bildikleri kelimeleri ortaya çıkartmak ve bunları yazılarında kullanmalarını sağlamaktır. Yazma çalışmalarına başlamadan önce, diğer tekniklerden yararlanılarak öğrencilerin bildikleri deyim, atasözü ve özdeyişlerin ortaya çıkartılması, önemli bir avantajdır. Öğrenci bu yolla hem bildiği kelime ve kavramları ortaya çıkartacak hem de bir ön hazırlık yapacaktır. Bu ön hazırlık aynı zamanda zihinsel bir hazırlık devresidir. Beyin fırtınası, zihin haritası gibi, zihindeki bilgileri çağrışım yoluyla ortaya çıkartan teknikler, öğrencilerin yazma konusu ile ilgili ön bilgilerini ortaya çıkartan tekniklerdir. Bu teknikler yazma çalışmalarından önce kullanılmalıdır.

Ancak ön bilgilerin ortaya çıkarılmasıyla iş bitmez; bunu yazma sürecinin kendisine taşımak gerekir. "Öğrenci, önceden tespit ettiği kelime ve kavramları yazısında kullanabiliyor mu? Yazısının tamamında orantılı olarak bu kelime ve kavramları kullanabilmiş mi yoksa bir bölümünde mi daha çok kullanmış? Bu kelime ve kavramlar, öğrencinin yazısına ne kadar katkıda bulunmuş?" gibi sorular, bu tekniğin verimliliğini anlamaya yönelik sorulardır. Yazma etkinlikleri sonrasında öğretmenler, öğrencilerin yazılarını buna benzer noktalarda değerlendirmeli ve değerlendirmelerini öğrencilerle paylaşmalıdır. Böylece öğrenciler, bu uygulamalardan neler kazandıklarını öğrenebilecekler ve sonraki çalışmalarında bunları kullanabileceklerdir.

5. Yapılandırmacı dil öğretiminde amaç, yaratıcı becerileri gelişmiş bireyler yetiştirmektir. Yazma çalışmaları bakımından, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği, zihinsel birikimleri ortaya çıkartan ve kullandırmayı amaçlayan yaratıcı bir tekniktir. Öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerinin geliştirilmesinde bu teknikten yeri geldikçe yararlanılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, (1975). "Ana Dili". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* 285, 423-434.

AKSAN, Doğan, (1993). *Türkçenin Gücü*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

AKYOL, Hayati, (2000). *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

AKYOL, Hayati, (2011). *Türkçe Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

ALKAYALAR, Şaziye, (1998). *Two Approaches to Writing Process and Product: a Case Study in ELT Preservice Teacher Training*, (YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ARSLAN, Mehmet, (2007). "Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi Journal of Educational Sciences*, 40(1), 41-61.

AşILIOĞLU, Bayram, (1993). *Okullarda Türkçe Öğretimi*, (YayımlanmamışDoktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BAĞCI Hasan, (2011). "İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Noktalama İşaretleri İle Yazma Kurallarını Uygulayabilme Düzeyi". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(1), 672-684.

BAĞCI, Hasan, (2007). "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yazılı Anlatıma ve Yazılı Anlatım Derslerine Yönelik Tutumlarının Değerlendirilmesi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 21, 29-61.

BANGUOĞLU, Tahsin, (1986). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BOZKURT, Serhat, (2009). *Karşılaştırmalı Metin Türünde Yazma Edimi*, (YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

CHAMBERS, Gary, (1999). *Achieving Progress in the Writing Classroom: Strengthening Student Writing with the Help of the Interactional Process Approach to Teaching Writing*, (YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇELEBİ, Mustafa Durmuş, (2006). "Türkiye'de Ana dili Eğitimi Ve Yabancı Dil Öğretimi". *Erciyes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 285-307.

DEMİR, Celal ve YAPICI, Mehmet, (2007). "Ana Dili Olarak Türkçenin Öğretimi ve Sorunları". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 177-192.

DEMİRBAş, Aygül, (2005). *Biyoloji Öğretiminde Yaratıcı Yazma Uygulamaları*, (YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

GÖÇER, Ali, (2010). "Türkçe Öğretiminde Yazma Eğitimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12, 178-195.

GÖĞÜş, Beşir, (1970). "Ana dili Olarak Türkçenin Öğretimine Tarihsel Bir Bakış". *Türk Dili Araştırmaları Yıllı Belleten*, 123-154.

GÖĞÜş, Beşir, (1978). *Orta Dereceli Okullarımızda Türkçe ve Yazılı Eğitimi*. Ankara: Gül Yayınları.

GÖMLEKSİZ, Mehmet Nuri, SİNAN, Ahmet Turan ve DEMİR, Sezgin, (2010). "İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programındaki Yazma Öğrenme Alanının Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 514, 1135-1173.

GÜNEş, Firdevs, (2007). *Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

GÜNEş, Firdevs, (2009). "Türkçe Öğretiminde Günümüz Gelişmeleri ve Yapılandırmacı Yaklaşım". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 1-21.

GÜNEŞ, Firdevs, (2011). "Dil Öğretim Yaklaşımları ve Türkçe Öğretimindeki Uygulamalar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 123-148.

ÜNAL, Sevtap, (2008). "Beynin Algılama Süreci, Yazma ve Kümeleme Stratejisi". *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 9(1), 55-64.

ÜLTER, Binnur Genç, (2002). *Oluşturmacı Yaklaşımla İngilizce Yazma Becerisini Geliştirmenin Öğrenci Başarısına Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÜNCE, Halide Gamze, (2006). *Türkçede Kelime Öğretimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAPAR, KUVANÇ Elif Burcu, (2008). *Yaratıcı Yazma Tekniklerinin Öğrencilerin Türkçe Dersine İlişkin Tutumlarına ve Türkçe Dersindeki Başarılarına Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

KAPLAN, Mehmet, (1989). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

KARAKUŞ, İdris, (2000). *Türkçe Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi*. Ankara: Sistem Ofset Yayınları.

KURUDAYIOĞLU, Mehmet ve KARADAĞ, Özay, (2010). "İlköğretim Öğrencilerinin Yazılı Anlatımlarının Konu Seçimleri Açısından İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(13), 192-207.

MALTEPE, Saadet, (2006). *Yaratıcı Yazma Yaklaşımı Açısından Türkçe Derslerindeki Yazma Süreçlerinin ve Ürünlerinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Öğretim Programı, (2006). Ankara: MEB Yayınları.

MOLLAOĞLU, Arzu, (2002). *Der Einsatz des kreativen Schreibens im DaF-Unterricht zur Förderung der Schreibfertigkeit von Türkischen Studierenden*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖNKAŞ, Nilgün Açık, (2008). "Türkçe Öğretiminde Teknoloji Kullanımı ve Kalıcı Öğrenme". Uluslararası Eğitim Teknolojileri Sempozyumu (IETC), *Eğitim Teknolojileri Araştırma Dergisi*.

ÖZBAY, Murat, (2005). "Ana Dili Eğitiminde Konuşma Becerisini Geliştirme Teknikleri". *Kafkas Üniversitesi Dergisi*, 177-184.

ÖZBAY, Murat, (2006). *Özel Öğretim Yöntemleri II*. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZBAY, Murat, (2011). *Özel Öğretim Yöntemleri I*. Ankara: Öncü Kitap.

ÖZBAY, Murat ve MELANLIOĞLU, Deniz, (2008). "Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(1), 30-45.

ÖZDEMİR, Emin, (1983). "A/Ana Dili Olarak Türkçe Öğretimi". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi (Dil Öğretimi Özel Sayısı)*, 379-380, 18-30.

ÖZTÜRK, Ergün, (2007). *İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Yaratıcı Yazma Becerilerinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

PAGNUCCI, Gian S., (2004). *Rhetoric, Composition, Bilingual Education, Multicultural Education, (Dissertation), Language Arts*, United States-Pennsylvania: Indiana University of Pennsylvania.

PUNCH, Keith F., (2005). *Introduction to Social Research*. London: Sage Publications.

ROBSON, Colin, (2001). *Real World Research*. USA: Blackwell Publishers.

SEVER, Sedat, (2004). *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık.

SEVER, Sedat, (2004). "Dil ve Öğretiçim (Etkili Yazılı Sözlü Anlatım)". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 31(1), 51-66.

SILVERMAN, David, (2000). *Doing Quantitave Research*. London: Sage Publications.

TEMÖZKAN, Mehmet, (2010). "Türkçe Öğretiminde Yaratıcı Yazma Becerilerinin Geliştirilmesi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 27, 621-643.

TONYALI, Erdem, (2010). *Yaratıcı Yazma Uygulamalarının İlköğretim Altıncı Sınıf Öğrencilerinin Yazma Becerilerine Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bolu: Abant Özzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

UNGAN, Suat, (2007). "Yazılı Anlatım Becerisinin Geliştirilmesi ve Önemi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 461-472.

ÜNALAN, Şükrü, (2001). *Türkçe Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

VAN TASSEL-BASKA, Joyce, (2005). *The College of William and Mary*, (Unpublished Doctoral Dissertation), United States-Virginia: The University of Connecticut at Storrs.

YAMAN, Havva, (2010). "Türk öğrencilerinin Yazma Kaygısı: Ölçek Geliştirme ve Çeşitli Değişkenler Açısından Yordama Çalışması". *International Online Journal of Educational Sciences*, 2, 267-289.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 871-876, ANKARA-TURKEY

YAPI AÇISINDAN CÜMLE SORUNU

H. İbrahim DELİCE[*]

ÖZET

Cümle terimi dil bilgisi çalışmalarında 'yargı' kavramı etrafında 'çekimli eylemle kullanılan sözcük veya sözcük öbeği dizisi' olması ve bir duygu, düşünce, hüküm vb. ifade etmesi' özellikleri esas alınarak tanımlanmaktadır. Cümlenin 'yargı' esaslı bu tanımı, cümle için doğru bir bakış açısını yansıtmamaktadır; çünkü, bir sözcük veya sözcük öbeği de cümle içinde yerine göre bir yargı ifade edebilir. Bir dizgeye cümle dememizi sağlayan en temel kavram 'yüklem'dir. Dolayısıyla, "Cümle, bir yüklem ile ona bağlı en az bir tamamlayıcıdan oluşan ve bir oluş, kılış ile durum bildiren söz dizim biçiminin adıdır." şeklinde tanımlandığında 'yapı bakımından cümle' konusunda bizi doğruya götürebilecek başka bir açıdan bakmamız mümkün olabilecektir. Yüklem etrafında tamamlayıcı cümle öğelerinin eklenmesiyle oluşturulan cümle, eğer başka bir yüklemin yapısal öğesi olmuyorsa iki yüklemli dizgeyi bir cümle saymak doğru olmaz; zira, her iki dizgenin de öğe çözümlemesi ayrı ayrı yapılır. Bir kılış, oluş veya durum bir yüklem etrafında ifade edildikten sonra başka bir cümleyle birbirini takip eden zaman çizgisi doğrultusunda sıralama bağlaçları veya noktalama işaretleriyle sıralanarak ya da bir cümle başka bir cümleyle bağlama edatları vasıtasıyla ilişkilendirilerek yan yana dizilebilir. Anlamca birbirinin tamamlayıcısı olmasına rağmen yapısal açıdan bakıldığında ayrı birer cümle olan bu dizgeleri bir birleşik cümle saymak doğru değildir. Sonuç olarak bir yüklem etrafında oluşturulan dizge için 'yapmak' dolayısıyla 'yapı'; iki yüklem etrafında ayrı ayrı yapılmış dizgeleri bir amaç veya anlam doğrultusunda kurgulamak için 'kullanmak' dolayısıyla 'kullanım' sözcüklerinin benimsenmesi ile cümle tanımına aykırı cümle tasniflerinin ortaya çıkması önlenmiş; var olan cümle tasniflerindeki çelişki giderilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cümle, yapılarına göre cümle, girişik birleşik, iç içe birleşik, sıralı, bağlı.

IN TERMS OF SENTENCE STRUCTURE PROBLEM

ABSTRACT

In grammar works term of sentence is defined arround "judgement" concept as considering that it is an order of word or a word group using with a verb declined and it implies a sense, view, adjudication etc. The definition of sentence based on judgement is a correct perspective for sentence. Because a word or a word group can also infer a judgement in

[*] Prof. Dr., Cumhuriyet Ü. Fen-Ed. Fak. ÇağdaĢ Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Böl. El-mek: ibrahimdelice@hotmail.com

sentence according to circumstances. The corner stone which makes we accede an order as a sentences is the predicate. Correspondingly when the sentence is defined in the form “Sentences is the name of syntax format which consists of a predicate and at least one collateral being incidental upon predicate and implies occurrence, making or status”, it will be possible that we see the matter of sentence accourding to structure in a new light which makes we get at the truth. To be accept that a system consisting of two predicate is one sentence is not correct, if the centence composed arround predicate adding collateral parts of sentence isn’t structured part of another predicate. Because analysing parts for either sentence is maked separately. After an occurrence, making or status is to connoted arround a predicate, they could be ordered concatenating with conjunction or punctuation marks or associating a sentences with another sentence thanks to preposition ranking. It is not correct to accept as a compound sentence these systems which consists of apart sentences when it is looked as to structural, altough they complement each other as to mean. As a result it would be counteracted classification of sentence conflicting with sentence defination word of structure namely “to structure” the system formed arround a predicate; adopting word of usage namely “to use” the system formed as apart sentences arround two predicates for an aim or a mean and it would be maked away paradox in sentence classification existing.

Key Words: The sentence structures of the sentence, the combined enterprise, nested combined, sequential, depending on.

Giriş

Cümle terimi dil bilgisi çalışmalarında 'yargı' kavramı etrafında 'çekimli eylemle kullanılan sözcük veya sözcük sözcük öbeği dizisi' olması ve bir duygu, düşünce, hüküm vb. ifade etmesi' özellikleri esas alınarak tanımlanmaktadır. Aşağıda örnekleme metoduyla çeşitli kaynaklardan alınmış cümle tanımları bunu açık bir şekilde göstermektedir.

“*Kendi kendine yeten bir yargı cümle sayılır. Demek ki cümlenin temeli bir bağıntısız yargıdır*.” (Banguoğlu 1974: 522).

“*Yargılı anlatımların en önemli bölümü tümcelerdir. Bir yargı bildirmek üzere tek başına kullanılan çekimli bir eyleme veya çekimli bir eylemle birlikte kullanılan sözcükler dizisine tümce denir*.” (Hatipoğlu 1982: 99).

“*Bir düşünceyi, bir duyguyu, bir durumu, bir olayı yargı bildirerek anlatan kelime veya kelime dizisine cümle denir*.” (Karahan 1991: 40).

“*Cümle bir fikri, bir düşünceyi, bir hareketi, bir duyguyu, bir hadiseyi tam olarak bir hüküm hâlinde ifade eden kelime grubudur. Bundan önce gördüğümüz kelime grupları belirtme grupları idi. Cümle ise bir hüküm grubu’dur. Cümlenin temel fonksiyonu hüküm ifade etmektir. Onun için cümle en tam, en geniş kelime grubudur*.” (Ergin 1994: 405).

“*Bir hüküm, bir düşünce, bir duygu vb. İfade etmek üzere çekimli bir fiille veya sonuna cevher fiili getirilen bir isimle kullanılan kelimeler dizisi. Çekimli bir fiil tek başına da cümle olabilir*.” (Topaloğlu 1989: 48)

“*Aralarında birtakım ilişkiler bulunan, bazı kurallara göre bir araya gelen ve belli bir anlamı olan sözcük dizimi*.” (Koç 1992:262).

"*Bir duyguyu, bir düşünceyi, bir hareketi, bir olayı, okuyan ve dinleyende herhangi bir soruya meydan vermeyecek şekilde tam olarak anlatmaya yarayan kelime veya kelime dizisine cümle denir*." (Karasoy vd. 2004: 209).

"*Cümle; bir düşünce, bir olay, bir istek, bir yargı anlatan kelime ya da kelimeler dizisidir. Bir başka ifadeyle «bir fikri, bir duygu ve düşünceyi, bir oluş ve ılışı tam olarak bir hüküm hâlinde anlatan» kelime ya da kelime grubuna cümle denir*." (Toparlı vd. 1996: 102).

Cümlenin 'yargı' esaslı tanımı, cümle için doğru bir bakış açısını yansıtmamaktadır; çünkü, bir sözcük veya sözcük öbeği de cümle içinde yerine göre bir yargı ifade edebilir. "*Evin önündeki ağaçtan kırmızı kazaklı iri yapılı çocuk herkesi şaşırtan bir çeviklikle atladı*." dizgesi bir cümledir ve '*Evin önünde bir ağaç bulunmaktadır*.', '*Bir çocuk kırmızı kazak giymiştir*.' '*Bir çocuk iri yapılı olmasına rağmen çevik hareket etmiştir*.' '*İri yapılı çocuğun çevik hareketi herkesi şaşırtmıştır*.' gibi yargıları da cümlesel yargının içinde bulunan sözcük ya da sözcük öbekleri iletmektedir. Böyle olunca, cümleyi 'yargı' kavramıyla sorgulamak dil araştırıcılarını doğru sonuçlara götürmemektedir.

Bir dizgeye cümle dememizi sağlayan en temel kavram 'yüklem'dir. Dolayısıyla, "Cümle, bir yüklem ile ona bağlı en az bir tamamlayıcıdan oluşan ve bir oluş,kılış ile durum bildiren söz dizim biçiminin adıdır." şeklinde tanımlandığında 'yapı bakımından cümle' konusunda bizi doğruya götürebilecek başka bir açıdan bakmamız mümkün olabilecektir.

Bu bakış açısına girmeden önce "Dilbilgisi çalışmalarında 'yapı bakımından cümle' nasıl incelenmektedir?" sorusunun cevabını aramakta fayda vardır.

Bangoğlu, cümleyi basit ve birleşik olarak değerlendirir ve birleşik cümleyi de kendi içinde tümleme ve karmaşık şeklinde iki sınıfa ayırır. Tümleme birleşik cümlelerin alt başlıkları şart, ilinti ve bağlam; karmaşık cümlelerin alt başlıkları ad-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil cümlelerinden oluşur (1974: 522-586). Banguoğlu'nun yaklaşımındaki dikkat çekici ayrıntı bağlı ve sıralı cümle dizilerinin tümleme bağlam cümleleri içinde verilmesi ve 'ki' ile 'hani' bağlaçlarının diğer bağlaçlardan ayrı düşünülerek tümleme ilinti zamiri cümlesi diye verilmesidir.

Hatiboğlu da cümleyi yalın ve birleşik terimleriyle ikiye ayırdıktan sonra birden çok çekimli eylem kullanılabileceğini ifade ettiği birleşik cümleyi kendi içinde yan cümlenin temel cümleye bağlanma şekillerine göre bağlaçlı, dilekli, koşullu, ilgeçli, olumsuzluk koşaçlı, sorulu, ikilemeli, kalıplaşmış, aratümceli, girişik ve sıralı alt başlıklarıyla listeler (1982: 145-172). Hatiboğlu'nun yaklaşımındaki dikkat çeken husus ise girişik ve iç içe birleşik cümleler ile sıralı ve bağlaçlı cümle dizilerindeki yükleme veya yüklemsiye bağlı söz dizilerinin hepsini birbirinden farklı düşünülmeden yantümce terimiyle adlandırılmasıdır. Dolayısıyla, Hatiboğlu'na göre cümle dizileri de birleşik cümle içinde düşünülmektedir.

Ergin de cümleyi basit ve birleşik olarak ikiye ayırır ve birleşik cümlenin alt başlıklarını şartlı, ki'li ve iç içe olarak belirler (Ergin: 404). Ergin'in yaklaşımında ise bağlı ve sıralı dizilerin cümle yapısı içinde hiç incelenmemesi dikkat çekicidir.

Karahan cümleyi basit ve birleşik diye genel ayırıma tabi tutmadan basit, birleşik (şartlı, ki'li ve iç içe) bağlı ve sıralı olmak üzere dört grupta inceler (1991: 59-67). Karahan'ın yaklaşımındaki dikkat çekici husus bağlı ve sıralı cümlenin birleşik cümleden ayrılarak ona denk ayrı birer kategori oluşturmasıdır. Karahan'ın bir diğer farklı yaklaşımı da girişik cümle yapısını basit cümle saymasıdır.

Toparlı ve çalışma arkadaşları cümleyi basit ve birleşik diye ikiye ayırdıktan sonra birleşik cümleyi kendi içinde girişik, şartlı, iç içe, sıralı, bağlı ve ki'li olarak sınıflandırmaktadırlar

(1996: 111-113). Bu yaklaşımda görülen farklılık da ki'li birleşiğin bağlı birleşikten ayrı düşünülmesidir.

İbrahim Delice de yapılarına göre cümleleri Türkçe Sözdizimi kitabının ilk baskısında üç temel gruba ayırmıştır. Birleşik cümleleri ise "sıralı, girişik, şartlı, edatlı, iç-içe, karmaşık birleşik cümleler olarak listeler (2001: 156-158); ancak, kitabının üçüncü basımında sıralı ve bağlı cümle dizilerini 'yapılarına göre cümle' başlığı altında değil de 'kullanımlarına göre cümleler' başlığı altında verir (2007:163-168). Bu yaklaşımın en bariz özelliği, cümleyi amaç kavramı doğrultusunda 'yapmak' ve 'kullanmak' esası ile birbirinden ayırmasıdır.

Akçataş birbiriyle anlam ilişkileri olan sıralı ve bağlı cümle dizisine dil bilimcilerin 'sözce' (Vardar 1988: 189) ve Kerime Üstünova'nın *Dede Korkut Destanları Cümleden Büyük Birlikler* adlı çalışmasında kullandığı 'cümleden büyük birlik' (Üstünova 1998: 2) terimlerinden mülhem 'cümle grubu' demektedir. Bu bağlamda cümle gruplarını neden-sonuç, açıklama, örnek, amaç, karşılaştırma, koşul, karşıtlık bağı terimleriyle sınıflandırmaktadır (2007-I: 7-19). Cümle grubu dediği cümle dizilerini de bağımlı ve bağımsız olarak iki grupta sınıflandırmaktadır. (2007-II: 7-13). Akçataş'ın görüşüise yüklemleri ve bağlamları farklı olan ve birbiriyle anlam ortaklığına sahip cümleleri 'kelime grubu' paralelliğiyle 'cümle grubu' olarak bir terime bağlama çabası olarak diğerlerinden ayrılır.

Yapılarına göre cümle konusunda bu yaklaşımları genel olarak değerlendirdiğimizde - Delice 2007 hariç- farklı yaklaşımlar olmasına ve birleşik cümle başlığı altında çeşitlendirilmesine rağmen sıralı ve bağlı cümle dizilerinin genelde 'yapılarına göre cümle' başlığı altında verilmiş olmasından dolayı aslında ayrı ayrı cümlelerin bir cümle olduğu fikrinde birleşmesidir.

Yüklem etrafında tamamlayıcı cümle öğelerinin eklenmesiyle oluşturulan cümle, eğer başka bir yüklemin yapısal öğesi olmuyorsa iki yüklemli dizgeyi bir cümle saymak doğru olmaz; zira, her iki dizgenin de öğe çözümlemesi ayrı ayrı yapılır.

Bir kılış,oluş veya durum bir yüklem etrafında ifade edildikten (cümle yapıldıktan) sonra başka bir cümleyle birbirini takip eden zaman çizgisi doğrultusunda sıralama bağlaçları veya noktalama işaretleriyle sıralanarak ya da bir cümle başka bir cümleyle bağlama edatları vasıtasıyla ilişkilendirilerek yan yana dizilebilir. Anlamca birbirinin tamamlayıcısı olmasına rağmen yapısal açıdan bakıldığında ayrı birer cümle olan bu dizgeleri bir birleşik cümle saymak doğru değildir. Zaten, bazı dilciler (örn. Karahan, Akçataş) bunu fark ederek birleşik cümleden ayrı başlıklandırmıştır.

Buna göre, dil bilgisi çalışmalarında 'yapılarına göre cümle' başlığı altında ele alınan dizge yapıları Delice 2007'de incelendiği gibi şu şekilde incelenebilir:

A. Yapılarına Göre Cümleler

1. Basit Cümle: İçinde yüklemsi, yüklemsi öbeği ve iç cümle barındırmayan cümleler: *Ahmet yarın kardeşini okula getirecek.*

2. Birleşik Cümle: İçinde yüklemsi, yüklemsi öbeği ve iç cümleden birini veya birkaçını bulunduran cümlelerdir; bunlar kendi içinde gruplara ayrılır:

a. Girişik Birleşik Cümle: İçinde yüklemsi veya yüklemsi öbeği barındıran cümleler: *Önde giden Ahmet idi. Benim Hasan'dan aldıklarım daha iyi değildi. Burada yatacak olanlara birer battaniye ver.*

b. İç-içe Birleşik Cümle: İçinde yüklemin bir öğesi olarak yine bir cümle barındıran dizgeye iç-içe birleşik cümle denir: *Herkesin duyacağı bir sesle "Allah'ın dediği olur." dedi.*

c. Karmaşık Birleşik Cümle: İçinde hem yüklemsi veya yüklemsi öbeği hem de iç cümle barındıran cümleler: "*Burada yatacak olanlara birer battaniye ver." diye yüksek sesle bağırdı.*

B. Kullanımlarına Göre Cümleler

Ayrı ilkeler doğrultusunda yapılan ancak bir amaç için yan yana getirilen veya birinin diğerini anlamca tamamlaması amacıyla kullanılan cümleler dizisidir.

1. Sıralı Cümleler: Aynı zaman dilimi içinde gerçekleşen veya birbirini takip eden bir zaman seyri sergileyen iki cümlenin sıralama işlevli bağlaçlarla ya da bu tür bağlaçlar yerine kullanılan noktalama işaretleriyle yan yana kullanılmasının adıdır. Kendi içinde öğe ortaklığı olup olmamasına göre iki gruba ayrılır.

a. Bağımsız Sıralı Cümleler: Aynı zaman dilimi içinde gerçekleşen veya birbirini takip eden bir zaman seyri sergileyen iki cümlenin öğe ortaklığı olmaksızın yan yana kullanılmasının adıdır: *O bize neden hiç uğramıyor; biz ona bir şey mi yaptık?*

b. Bağımlı Sıralı Cümleler: Aynı zaman dilimi içinde gerçekleşen veya birbirini takip eden bir zaman seyri sergileyen iki cümlenin öğe ortaklığı ile yan yana kullanılmasının adıdır: *Hasan bana bakıyor; kıkır kıkır gülüyordu. Her şeyi ben yaptım; o sahiplendi.*

2. Bağlı Cümleler: Değişik yapılarla oluşturulmuş cümlelerin sıralama işlevli bağlaçlar dışında ilişkilendirme bağlaçları aracılığıyla birbirini anlamca tamamlamak için kullanılması yoluyla ortaya çıkan cümle dizisinin adıdır. *Çok çalış; ki, kazanasın. Oynayamadılar; çünkü, yağmur yağdı.*

Sonuç olarak bir yüklem etrafında oluşturulan dizge için 'yapmak' dolayısıyla 'yapı'; iki yüklem etrafında ayrı ayrı yapılmış dizgeleri bir amaç veya anlam doğrultusunda kurgulamak için 'kullanmak' dolayısıyla 'kullanım' sözcüklerinin benimsenmesi ile cümle tanımına aykırı cümle tasniflerinin ortaya çıkması önlenmiş; var olan cümle tasniflerindeki çelişkiler giderilmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

AKÇATAĞ, Ahmet (2007); "*Türkiye Türkçesinde Yapı, İşlev ve Anlam İlişkileri Açısından Cümle Grupları ve Cümle Türleri Üzerine Bir Deneme-I*", Belleten, 2007-I, s. 7-19.

AKÇATAĞ, Ahmet (2007); "*Türkiye Türkçesinde Yapı, İşlev ve Anlam İlişkileri Açısından Cümle Grupları ve Cümle Türleri Üzerine Bir Deneme-II*", Belleten, 2007-II, s. 7-13.

APAYDIN, Muhammet (1996); "*Yeni Bir Terim Önerisi: "Birlikte Cümle*", Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi, Eylül 1996, C: 1996/II, S: 537, s. 252-255. (Birleşik cümle yerine birlikte cümle terimini teklif etmektedir.) (Apaydın 1996: 252-255).

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

DELİCE, H. İbrahim (2001); **Türkçe Sözdizimi**, Dilek Matbaası, Sivas.

DELİCE, H. İbrahim (2007); **Türkçe Sözdizimi**, Kitabevi Yayınevi, *İstanbul*.

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

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

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

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

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

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

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

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 877-885, ANKARA-TURKEY

ANAVATANLARINDAN SEKİZ ÜLKEYE DAĞITILMIŞ BİR HALK: AHISKA TÜRKLERİ

Erdinç DEMİRAY[*]

ÖZET

Ahıska ya da Mesket Türkleri tanımları etnik değil coğrafi bir adlandırma olup, Ahıska bölgesi ve Türkleri Anadolu Türklüğünün coğrafi ve demografik bakımdan tabii devamıdır. Tarihte Meskhetia olarak da bilinen bölgedeki Türk varlığı çok eski devirlere dayanmakta olup, 11. yüzyıldaki Selçuklu fetihleri ve Selçuklularla mücadelede yetersiz kalan Gürcü kralının daveti ile 12. yüzyılda Kıpçak Türklerinin de bölgeye gelerek yerleşmesi bölgeyi tamamen Türkleştirmiştir. Gürcü Krallığı içinde güçlenen Kıpçaklar 13. yüzyıl ortalarında bağımsızlıkları ilan etmişler ve hâkim oldukları bu bölgeler tarihte, Gürcüler tarafından da, Atabek Yurdu olarak anılmıştır. Akkoyunlu, Karakoyunlu, Safevî Türk devletleri himayesinde varlığını sürdüren Atabekler Devleti 16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devletine katılmış ve merkezi Ahıska olan Çıldır Eyaleti olarak yeniden düzenlenmiştir. Bölgede Kıpçak ve Oğuz Türklerinin kaynaşması ile oluşan topluluk, Artvin ve Erzurum illerimizin Çoruh nehri ve kolları etrafında ve Ardahan ilimizin Posof ilçesi ve çevresinde yaşayan Türklerle tarih boyunca dil ve kültür bakımından aynı kodlara sahip olmuştur. Ahıska Türkleri, Gürcistan'ın Güney-Batısında, Türkiye'nin Kuzey-Doğusunda yer alan, günümüzde Gürcistan'ın idari yapısı içinde "Samtshe-Cavaheti" olarak adlandırılan vilayette yaşarken 1944 yılında Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan'a sürgün edilmiştir. Geçen 68 yıl içinde, sürgün edildikleri topraklara dönüşlerine imkân tanınmayan Ahıska Türkleri günümüzde başlıca sekiz ülkede yaşamakta ve Doğu Anadolu ağızlarının bir devamı niteliğindeki ağız özelliklerini büyük ölçüde korumaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Ahıska Türkleri, nüfus, sürgün, ağız.

A PEOPLE SCATTERED FROM THEIR NATIVE LAND TO EIGHT COUNTRIES: AHISKA (MESKHETIAN) TURKS

ABSTRACT

Ahiska or Meskhet Turks definations are geographical denominations, not etnic ones. Ahiska region and Turks living in this region was a natural part of Anatolian Turks as geopraphical and demographic. The precense of the Turks in this region known as Meskhetia in the history is based on ancient times. In the 11th century Seljuk conquests and then in the 12th century settlement of the Kipchak Turks, who came the region at the invitation of the Georgian king David who failed in fighting against Seljuks, enhanced the Turkish population at once. Thus, the Turks effectuated a full domination on the area in

[*] Dr. Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü, El-mek: edemiray1@hotmail.com

terms of the populatin. After a short time, in the middle 13th century Kipchaks declared their independence and founded their state named "Atabekler Devleti". In history, this land dominated by The Kipchaks is known and displayed as Sa-Atabago (land of Atabegs) by Georgians, too. The Atabegs Principality was captured by Ottoman State towards the end of 16th century and this principality was reorganized as Cildir Shire and Ahiska was done its capital city. In this region people have the same cultural codes with Anatolian Turks living on northeastern provinces of Turkey. Meskhetian Turks were exiled to Uzbekistan, Kazakhstan and Kyrgyzstan in 1944 when they lived in a province located in the southwest of Georgia and northeast of Turkey, and known as "Samtshe-Cavaheti" under the administrational umbrella of Georgia. Having not been allowed turning back to their hometowns, Meskhetian Turks live mostly in eight countries now and keep the characteristics of their dialect to a great extent which can be regarded as the following of Eastern Anatolian dialects.

Key Words: Meskhetian Turks, population, exile, dialect.

Giriş

Günümüzde *Ahıska bölgesi* terimi, 16 Mart 1921 Moskova Antlaşması ile sınırlarımız dışında kalan ve Gürcistan'ın Güney-Batı bölgesindeki Adigön, Ahıska, Aspinza, Ahılkelek ve Bogdanovka ile bu idari birimlere bağlı 200'ün üzerinde köyden oluşan bölgeyi; *Ahıska Türkleri, Mesket Türkleri* (Meskhetians/ Meskhetian Turks/ Meskhetian Muslims) terimleri de bu bölgede yaşarken, 1944 yılında sürgün edilen ve bir daha bu topraklara dönemeyen Türkleri ifade etmek üzere kullanılır. Ahıska Türkleri terimi de Mesket Türkleri terimi de etnik adlandırma değildir.

Tarih

a. Eski Çağlar ve Selçuklular Öncesi: Ahıska ve çevresi tarihte Mesketya olarak bilinmektedir. Tarih kaynaklarında, bölgeye bu ismi veren Mesk/ Meskh/ Meskhi/ Massaget kavminden bahsedilse de kavmin menşei hakkında açık bilgiler verilmemektedir. Bu topluluk bölgeye adını bırakmış ve başka kavimler içinde eriyerek kaybolmuş olmalıdır.

Anılan bölgenin Türklük tarihi oldukça eskidir. Ciddî kaynaklar, Makedonyalı İskender'in MÖ IV. yüzyılda Kafkasya'ya geldiğinde burada Türklerle karşılaştığını kaydetmektedirler. Yine Gürcü kaynakları da bu bilgiyi teyit eder ve İskender'in Kafkasya'ya geldiğinde Kür ırmağı boylarında Bun-Türklerin yaşadığı, o zamanlar Bun-Türklerin bu topraklarda dört büyük şehri ve alınmaz kaleleriyle güçlü orduları olduğu dile getirilir. *Kıpçak* ve *Bun-Türk* olarak adı geçen bu toplulukları M. Brosset "Turanlı" olarak ifade ederken, Gürcü dil bilgini Marr "Bun-Türk" ifadesinin "otokton/ yerli Türk" anlamına geldiğini yazmaktadır (Kırzıoğlu, 1992: 14-54).

Bu topraklara daha sonraki dönemlerde Hunların, Hazarların ve Kıpçakların geldikleri pek çok kaynak tarafından da ifade edilmektedir.

b. Seçukluların Kafkasya'yı Fethi ve Bölgeye Kıpçak Yerleşmeleri: Ahıska ve çevresi 1068 yılında Sultan Alparslan tarafından fethedilerek Selçuklu ülkesine katılmış, 1071'de ise Malazgirt Zaferi ile Anadolu'nun kapıları Türklere tamamen açılmıştır.

XI. yüzyılın son çeyreğinde Balkaş gölünden Tuna nehrine kadar olan coğrafyaya *Kıpçak Eli/ Kumania* deniliyordu. Don ve Kuban dolaylarındaki Kıpçak/Kuman Türklerinin Gürcülerle ilişkileri olmuştur. Selçuklarla savaşacak ve bölgeye Oğuz Türklerinin yerleşmesine karşı çıkacak

gücü ve ordusu bulunmayan Gürcü Kralı II. David Kıpçak Türklerini 1118 yılında ülkesine davet etti. Bu davet üzerine Azak Denizi doğusu ve Kafkasların kuzeyinden 45.000 çadırlık Kıpçak ailesi Gürcistan'a gelerek Kür ve Çoruh ırmakları kıyılarına yerleşerek güçlü bir ordu kurdular.

Bölgeye Kıpçak yerleşmeleri bununla da bitmedi ve 1190'da yeni Kıpçak unsurları bölgeye gelmeye devam ettiler ve Gürcistan'da Kıpçak/Kuman unsuru arttı. Gürcülerle din birliği bulunan Kıpçak Türkleri zamanla Gürcü Devletinin idari ve askeri yönetiminde çok güçlü bir konuma geldiler. Siyasî ve askerî bakımdan güçlenen Kıpçak Atabekleri Tiflis'e başkaldırarak 1267'de beyliklerini ilân ettiler ve Cengizhanlılar döneminde Abaka Han'ın da desteğini alarak Kıpçak Atabekliği'ni kurdular. XVI. yüzyıl başlarında Kıpçak Atabekleri yönetiminin sınırları Azgur'dan Kars, Artvin, Tortum, Kiğı, Aşkale ve Erzurum'a kadar uzanmaktaydı ki anılan bölgeler Gürcü kaynaklarında da *Sa-Atabago* (Atabek Yurdu) olarak geçmektedir (Alasanıa, 2002: 793-797; Kırzıoğlu, 1992: 105-182; Nesibli, 2002: 732-730; Zeyrek, 2001: 9-10).

c. Osmanlı Devletinin Kafkasya'yı Fethi: Zaman zaman Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî devletleri nüfuzu altında kalan Ahıska Atabeklerinin toprakları 1578 yılında Lala Mustafa Paşa ve Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Kafkasya Seferi ile Safevîlerden alınarak Osmanlı topraklarına katıldı ve Ahıska şehri yeni kurulan Çıldır Eyaleti'nin başkenti oldu. Merkezi Ahıska şehri olan Çıldır Eyaletine Bedre, Azgur, Ahılkelek, Hırtız, Cecerek, Ahıska, Altunkale, Acara (*Bu sayılanlar bugün Gürcistan sınırlarında kalmıştır*); Maçahel (*bugün bir kısmı Gürcistan'da*), Livana (*Artvin*), Yusufeli, Ardanuç, Şavşat, Şenerhev, Şavşat (*günümüzde Artvin'de*); Oltu, Narman, Kamkhız (*günümüzde Erzurum'a bağlı*); Posof, Ardahan, Çıldır ve Göle (*günümüzde Ardahan ilimizde*) sancak olarak bağlanmıştır. Kıpçak Atabekleri Beyliği, Osmanlı idaresine katılana kadar 310 varlığını sürdürmüştür (Zeyrek, 2001: 10-14).

d. Rus İşgali, Sovyetler Birliği Dönemi ve Sürgün: Çıldır Eyaleti'nin başkenti olarak önemli bir kültür ve ticaret şehri olan Ahıska 250 yıl süren Osmanlı Devleti idaresinin ardından, 1828 yılı yazında Ruslar tarafından işgal edilmiştir. İşgalin ardından Rus, Gürcü ve Ermeni ittifakı karşısında yaşanan zorluklar, bölge halkını Anadolu'ya doğru göçe zorlamış ve yaşanan bu göçlerle bölge Türk nüfusunun bir kısmını kaybetmiştir.

1829'da imzalan *Edirne Antlaşması* ile Ahıska ve Ahılkelek savaş tazminatı olarak Ruslara terk edilirken, Kars ve Ardahan'dan itibaren diğer topraklar Osmanlı Devleti'nde kalıyordu. Böylece Ahıska bölgesinde yaşayan Türk halkı için acı ve katliamlarla dolu hayat başlamış ve bu durum 1944 sürgününe kadar devam etmiştir. Hem bölge halkının, hem Osmanlı Devleti'nin bölgeyi Ruslardan geri alma mücadelesi bazı küçük başarılara rağmen gerçekleşememiş, ilave olarak 1877'de başlayan Rusların ileri harekâtı (93 Harbi) sonunda yapılan *Ayastefanos Antlaşması* ile Kars, Ardahan ve Batum da Ruslara bırakılmıştır. Halkımızın hafızasında 93 Harbi olarak bilinen bu savaş Kafkaslardan Anadolu'ya yoğun bir göç dalgasına sebep olmuş, I. Dünya Savaşı yıllarında da bölgedeki Rus Ermeni işbirliği sonucu büyük katliamlar yaşanmıştır.

1917 Bolşevik ihtilâli ardından 1918'de imzalanan *Brest-Litovsk Antlaşması* ile Kars, Ardahan ve Batum yeniden Türkiye'ye bırakılmıştır. Ahıska ve Ahılkelek halkı, aralarında toplantılar düzenleyerek delegeler seçmiş Sovyetlerin ilân ettiği self-determinasyon hakkını kullanarak aldıkları bir kararla Türkiye'ye katılmak istediklerini bildirmişlerdir.

11 Mayıs 1918'de toplanan *Batum Konferansı*'nda Türkiye Ahıska ve çevresinin Türkiye'ye terk edilmesini istedi. Neticede Gürcülerin itirazına rağmen, uzun müzakereler sonunda imzalanan *Batum Antlaşması* ile Ahıska ve Ahılkelek'in Türkiye'ye bırakılmasını Gürcistan Hükümeti kabul etti. Ancak yaşanan gelişmeler bu bölgelerin elde tutulmasına engel oldu. 18 Ekim 1918'de imzalanan *Mondros Mütarekesi*'nin Türk birliklerinin Ahıska ve çevresinden çekilmesini

içeren maddelerine rağmen, Türkiye'ye bağlı kalabilmek için bölge halkının ve önde gelenlerinin yürüttüğü mücadeleler de (*29 Ekim 1918'de Ömer Faik Numanzâde öncülüğünde kurulan Ahıska Hükümet-i Muvakkatası, 18 Ocak 1919'da kurulan Kars Millî Şura Hükümeti* ve Batum'dan Nahcivan'a kadar yerleri içine alan bu yönetime *Ahıska ve Ahılkelek*'in de katılması) başarılı olamadı ve Türk birliklerinin çekildiği Ahıska 5 Aralık 1918'de Gürcülerin eline geçti. Türk birlikleri şubat 1919'da Kars, Ardahan ve Batum'u da boşalttı ve yeniden 1914 sınırları gerisine çekildi. Neticede bölge Türkler, Gürcüler ve Ruslar arasında birkaç kez el değiştirmesine rağmen 16 Mart 1921'de imzalanan *Moskova Antlaşması* ile Türkiye'nin elinden tamamen çıkmış oldu (Gökdemir, 1998; Sürmeli, 2001; Yılmaz, 2001; Zeyrek, 2001: 16-34; Zeyrek, 2006: 19-24) .

Sovyetler Birliği döneminde 1930'lu yıllara kadar nispî bir rahatlık yaşanmasına rağmen, bölge halkının sıkıntıları bitmemiş, özellikle Stalin döneminden itibaren baskılar artmış, birçok Türkün soyadı Gürcüceye çevrilmiş, Türk toplumunun önde gelen kişileri sistemli bir şekilde tutuklanıp sürgüne gönderilerek ortadan kaldırılmıştır (Zeyrek, 2001: 36-39).

II. Dünya Savaşı yıllarında ise 40 bin civarında Ahıska Türkü askere alınarak cepheye gönderilmiş, savaşın sonlarına doğru da bölge halkı hiçbir gerekçe olmaksızın yaşadıkları yerlerden alınarak bir gün içinde vatanlarından koparılmıştır. Bu hiçbir resmî suçlamaya dayanmayan sürgünün gerekçesi olarak Stalin ve yönetiminin *Türkiye'nin Almanya yanında savaşa girebileceği ve Türkiye sınırındaki bölgelerde yaşayan Ahıska Türklerinin Türkiye ile işbirliği yapabileceği* endişesi genel kabul görmektedir. Ancak bu sürgün, Rusya'nın sıcak denizlere inme stratejisi çerçevesinde engel olarak görülen Batı ve Güney Kafkasya'daki Müslüman azınlığı mümkün olduğu kadar uzağa taşımak düşüncesinin hayata geçirilmesi olarak da değerlendirilmelidir (Svante, 2000: 171). Gerçekten de Rusya'nın, planları içinde önemli bir yer tutan Batı ve Güney Kafkasya'da uyguladığı politikalar Anadolu Türklüğü ile Asya Türklüğü arasındaki coğrafî bütünlüğü ortadan kaldırarak başarıya ulaşmıştır.

14-18 Kasım1944'te Sovyet raporlarına göre 91.095-96.000 (Bugay, 1994: 17) kişi yük vagonlarına doldurularak Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan'a sürgün edilmiştir. Ancak bu rakamlara sürgün esnasında yerleşim yerlerinde bulunmayan/bulunamayan ve tespit edildikçe sürgün edilen şahıs ve ailelerle, askere alınmış olan ve çeşitli cephelerde görev yapan askerler dahil değildir. Askerdeki Ahıska Türkleri sürgünden cepheden döndüğünde haberdar olmuş, yakınlarının bulunduğu yerlere daha sonra gönderilmiş ya da kendi imkânları ile ulaşmışlardır.

Başka kaynaklarda bu rakam 115.000 (Hacılı 1992: 25), 150.000 (Wimburs, Wixman 1987:151-170) olarak da gösterilmektedir.

İkinci Dünya Savaşı sırasında yurtlarından sürülen halklara 28 Nisan 1956'da hakları iade edilerek yurtlarına dönmelerine izin verilmiş, fakat hiçbir resmi suçlama yöneltilmeksizin sürgün edilen Ahıska Türklerinin adı anılmamıştır. 1968 yılında ise Yüksek Sovyet Kurulunun 28 Nisan 1956 yılında çıkardığı kanunun 2. maddesini açıklayan bir karar alınmıştır. Buna göre Ahıska Türkleri ve Gürcistan'dan sürgün edilen bütün topluluklar üzerinden tüm kısıtlamalar kaldırılıyor ve her Sovyet vatandaşının sahip olduğu haklara onlar da sahip oluyordu. Bunun yanında Gürcistan SSC'si dahil olmak üzere Sovyetler Birliğinin her yerinde yaşama haklarına sahip oluyorlardı (Polian, 2003: 216-222).

Bu kararlarla birlikte vatana dönme ümitleri artan Ahıska Türklerinin bir kısmı, hiçbir devlet desteği olmaksızın, anavatana daha yakın olma düşüncesi ile Gürcistan'a komşu olan bölgelere (Azerbaycan, Dağıstan vb.) yerleşmeye başladılar. Ancak uzun yıllar boyunca Moskova ve Tiflis yönetimine seslerini duyurma mücadelesi vermelerine rağmen Ahıska Türklerinin haklı talepleri hep göz ardı edilmiştir. Kendi imkânları ile gelip Gürcistan'a yerleşen sınırlı sayıdaki Ahıska Türkü de ülkeden zorla çıkarıldı (Aydıngün, 2002: 54).

1944 sürgününde Asya içlerine dağıtılan, aileleri parçalanan, zorunlu iskânla yerleştirildikleri yerlerde gözetim altında tutulan; her şeye rağmen oralarda da yeni bir hayat kurmayı başaran Ahıska Türkleri bu güne kadar geçen 63 yıllık sürede içinde büyük sıkıntılar yaşamıştır. 1989 yılında Özbekistan'ın Fergana bölgesinde yaşanan acı olaylar Ahıska Türklerini adeta ikinci bir sürgüne maruz bırakmış ve 100.000'in üzerinde Ahıska Türkü göç ettirilmiştir. İkinci toplu göçü yaşayan Ahıska Türklerinin Rusya Federasyonu içindeki Krasnodar bölgesine yerleştirilenleri, özellikle Sovyetlerin dağılmasından sonra, çok büyük baskı ve tehditler altında var olma mücadelesini sürdürmektedir (Ossipov, Cherepova, 1996; Modebadze, 2009: 117-118; Pentikainen, Trier, 2004: 22).

Sovyetler Birliği'nin dağılışından sonra Gürcistan'ın tavrında söylem bakımından bir yumuşama görülmesine, hatta uluslar arası bazı anlaşmalarla Ahıska Türkleri sorununun çözümünü taahhüt etmesine rağmen, geçen sürede ekonomik ve siyasî gerekçeler ileri sürmek suretiyle sorunu sürüncemede bırakan bir politika benimsenmektedir (Aydıngün, 2002: 54-56).

Ahıska Türklerinin Günümüzde Yaşadıkları Ülkeler Ve Nüfusları

Günümüzde sayıları 300.00 ile 500.000 arasında tahmin edilen (Aydıngün, Balım, Hoover vd. 2006: 1; Seferov, Akış 2008: 396; Modebadze 2009: 114) Ahıska Türkleri yoğun olarak Kazakistan, Rusya Federasyonu, Azerbaycan, Türkiye, Kırgızistan, Özbekistan ve Ukrayna'da yaşamaktadır. Son dönemlerde Amerika Birleşik Devletleri'ne önemli miktarda Ahıska Türkü göç etmiştir.

a. Türkiye: Türkiye 1992'de çıkardığı bir Kararname ile bir miktar Ahıska Türkü'nü Türkiye'ye getirerek Iğdır ve Hatay illerimizde iskan etmiş, ancak daha sonra yaşanan göçlerle Türkiye'deki Ahıska Türklerinin sayısı hızla artmıştır. Günümüzde Türkiye'de yaşayan Ahıska Türklerinin sayısı 40.000 ile 60.000 arasında tahmin edilmektedir (Aydıngün, Balım, Hoover vd. 2006: 14; Seferov, Akış 2008: 402). Türkiye'de Ahıska Türkleri başta Bursa ve İstanbul olmak üzere Antalya, İzmir, Ankara, Samsun gibi büyük şehirlerde yaşamaktadırlar. Türkiye'ye yerleşen Ahıska Türklerinin büyük bir kısmı Türk vatandaşlığına alınırken, vatandaşlık almayanlara da oturma/çalışma izni verilmektedir.

b. Kazakistan: Resmî kayıtlara göre 1944'te sürgün edilen Ahıska Türklerinin % 32'sine karşılık gelen yaklaşık 30.000'inin yerleştirildiği Kazakistan (Bugay, 1994: 17-18), günümüzde en çok Ahıska Türkü'nü barındıran ülke konumundadır. Ahıska Türklerine serbest dolaşım hakkının verilmesinden sonra, bir kısmının Azerbaycan tarafından kabul edilmesiyle Ahıska Türklerinin sayısı bir miktar azalsa da, özellikle 1989 yılındaki Fergana olaylarından sonra Özbekistan'dan yeniden göç ettirilen Ahıska Türklerinin yaklaşık 20.000'inin daha Kazakistan'a gelmesiyle bu ülkedeki Türk nüfusu daha da artmıştır. Günümüzde bu ülkedeki Ahıska Türklerinin sayısı 150.000 ile 170.000 arasında tahmin edilmektedir. Kazakistan'da yaşayan Ahıska Türkleri ülkenin güney eyaletlerindeki özellikle Alma-Ata, Çimkent, Taraz, Kızılorda şehirleri ve çevresinde bulunmaktadır (Aydıngün, Balım, Hoover vd. 2006: 13; Seferov, Akış 2008:403).

c. Rusya Federasyonu: Günümüzde Rusya Federasyonundaki Ahıska Türklerinin sayısı 70.000 ile 90.000 arasında tahmin edilmektedir. Rusya'nın 30'a yakın idarî yerleşim biriminde yaşamakta olan Ahıska Türkleri Krasnodar ve Rostov bölgelerinde yoğunlaşmıştır. En fazla bulundukları şehirler ise Krasnodar, Stavropol, Rostov, Nalçik, Belgorad, Tula, Kursk, Smolensk ve Moskova'dır (Aydıngün, Balım, Hoover, vd., 2006: 14; Seferov, Akış 2008: 403). Ancak Krasnodar bölgesinde yaşayan ve özellikle Fergana olaylarından sonra gelenler Rusya vatandaşlığına kabul edilmediğinden kimliksiz ve vatansız halde, yerel yönetimlerin ve halkın baskı ve tacizleri ile de çok ağır şartlarda yaşamak zorunda kalmışlardır (Pentikainen, Trier

2004:21-23; Ossipov, Cherepova, 1996). Devreye Amerika Birleşik Devletleri'nin girmesi ile bu bölgede yaşayan Ahıska Türklerinin önemli bir kısmı bu ülkeye göç etmiştir.

d. Azerbaycan: Azerbaycan'da yaşayan Ahıska Türkleri sayısı 90.000 ile 110.000 arasında tahmin edilir (Aydıngün, Balım, Hoover vd., 2006: 13; Piriyeva, 2005: 44). 1956 yılında Sovyetler Birliği döneminde çıkarılan seyahat ve iskân serbestliğine dair kararnamenin ardından 1956-1958 arasında bir kısım Ahıska Türkü bu ülkeye göç ettirilmiş ve özellikle Mugan bölgesinde Ahıska'daki köy isimleriyle yeni yerleşim birimleri kurulmuştur. Bu yıllardan 1970'lere kadar 25.000-30.000 civarında Ahıska Türkü bu ülkeye yerleşmiş ve genellikle Azerbaycanlı olarak vatandaşlık almıştır (Piriyeva, 2005: 41. Bu yüzden bazı çalışmalarda bunlar Azerbaycan Türkü olarak değerlendirilmekte, bu yüzden ülkedeki Ahıska Türkleri 1979 sayımında 7.900, 1989 sayımında 17.700, 1999 43.400 kişi olarak gösterilmektedir (Seferov, 2005: 402, 405). Fergana Olaylarından sonra ise 48.000 civarında Ahıska Türkünün geldiği tahmin edilmektedir (Pentinakinen, Trier, 2004: 19) ki 1999 sayımındaki 43.400 sayısı bu sayının altındadır. Bunlar da daha çok Arran bölgesindeki Saatlı, Sabirabad ve Salyan idarî bölgelerine yerleştirilmiştir. Bunların yanında günümüzde Bakü, Gence, Haçmaz, Deveçi, Oğuz, Gebele, İsmayıllı, Şamahı, Beylegan gibi yerleşim birimlerinde de Ahıska Türkleri bulunmaktadır.

e. Kırgızistan: 1944 sürgününde %11'e karşılık gelen 12.000 civarında Ahıska Türkü bu ülkeye yerleştirilmiş (Bugay, 1994: 17), Fergana Olaylarından sonra bu ülkeye de yaklaşık 12.000 kişilik bir göç yaşanmış (Pentinakinen, Trier, 2004: 25) ve günümüzde sayı 45.000-50.000 kişiye ulaşmıştır. Bu ülkedeki Ahıska Türkleri çoğunluk Bişkek çevresinde olmak üzere, Oş ve Celalabad şehirleri çevresinde yaşamaktadır (Aydıngün, Balım, Hoover vd., 2006: 13; Seferov, Akış, 2008: 404).

f. Özbekistan: 1994'teki sürgünde nüfusun yarıdan fazlası, %57'ye karşılık gelen yaklaşık 55.000 Ahıska Türkü bu ülkede iskân edilmiştir (Bugay, 1994: 17). Sürgün edilen Ahıska Türkleri, Özbekistan'da başta Fergana ve Taşkent olmak üzere Namangan, Andican, Sırderya, Buhara ve Semerkant gibi şehirler çevresine yerleştirilmiştir. 1956'da seyahat ve iskân serbestliğinin verilmesiyle buralardaki Ahıska Türklerinin bir bölümü izin çıkması halinde vatana dönmek ümidiyle Azerbaycan ve Rusya'nın Kafkasya bölgesindeki özerk cumhuriyetlerine göç etmiştir. 1989 olaylarına kadar nüfus 120.000-140.000'lere ulaşmıştır. Fergana olayları öncesi en çok Ahıska Türkünün yaşadığı ülke Özbekistan iken, olaylar sonrası bu ülkedeki Ahıska Türkleri'nin sayısı 20.000-25.000'lere düşmüştür. Bu nüfusun da önemli bir kısmı Taşkent şehri ve civarında yaşamaktadır (Aydıngün, Balım, Hoover vd., 2006: 14; Seferov, Akış, 2008:404).

g. Ukrayna: Ukrayna'daki Ahıska Türkleri bu ülkeye Fergana olayları sonrası gelmiş olup sayılarının bugün 10.000'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Çoğu Kırım'da olmak üzere Donetsk, Harkov, Kherson şehirleri ve çevresinde yaşayan Ahıska Türklerine 1991 yılında Ukrayna vatandaşlığı verildi (Aydıngün, Balım, Hoover vd., 2006: 14; Pentinakinen, Trier, 2004: 20).

h. Amerika Birleşik Devletleri: Rusya Federasyonu içindeki Krasnodar bölgesinde vatandaşlığa alınmayan ve her türlü haktan mahrum olarak zor şartlar altında yaşayan Ahıska Türkleri 2004 yılından itibaren Amerika Birleşik Devletleri tarafından kabul edilmeye başlamış ve günümüzde bu ülkedeki Ahıska Türklerinin sayısı 10.000'i bulmuştur. Amerika'daki Ahıska Türkleri 33 eyalet ve Columbia bölgesinde dağınık olarak yaşamaktadır. Bu ülkedeki Ahıska Türklerinin belli şehirlerde toplanma çabası içinde olup, ağırlıklı olarak Pennsilyvania, Washington, Illionois, ve Kentucky'de yaşarlar (Aydıngün, Balım, Hoover vd., 2006: 14).

Ahıska Türklerinde Eğitim

1881 ile 1897 yılları arasında Çarlık Rusyası devrinde Tiflis vilayetine bağlı Ahıska kazasının Azgur, Okam, Hırtız, Adigön, Varhan, OÇoa ve Siniz gibi köy ve kasabalarında 7 ilkokul açılmıÇtır. Bu yeni tip okullarda eğitim dili Türkçe idi ve okulların idarecileri Gürcistan'ın Gori Çehrinde bulunan Güney Kafkas Yüksek Öğretmen Okulu mezunlarından olan Türklerdi. 1918-1921 yılları arasında kurulan Gürcistan yönetimi, bir mecburî öğretim tasarısı hazırlamıÇ ancak Türklerin yaÇadığı bölgeler mecburî öğretimin dıÇında bırakılmıÇtır. Ahıska Bölgesinde okul sayısı 12'ye çıkmıÇ, öğretimin Türkçe yapılacak olmasına rağmen yaÇanan çatıÇmalar ve anlaÇmazlıklar, öğretmen bulunamayıÇı gibi sebeplerle bu okulların pek çoğunda öğretim yapılamamıÇtır. 1921 yılından itibaren, yani Sovyetler Birliği döneminde Ahıska'da Türklerin yaÇadığı bütün köylerde okullar açılmıÇtır (Gocayeva, 2009:).

1930'lu yıllardan itibaren Ahıska Türkleri Azeri olarak kabul edilmiÇ ve okullarda da Azerbaycan Türkçesi, Rusça ve Gürcüce' de okutulmaya baÇlanmıÇtır. BaÇlangıçta Arap alfabesi kullanılırken, bir ara Azerbaycan'da Lâtin alfabesine geçilmesi sebebiyle bu bölgede de Lâtin alfabesi kullanılmıÇ, ancak kısa süre sonra Kril alfabesine geçilmiÇtir. Okullarda görev yapan öğretmenlerin çoğu Azerbaycanlı hocalar olmuÇ, bölgede çıkarılan *Adigün Kolhozcusu, Kızıl Rençber* gibi gazetelerde Azerbaycan Türkçesi kullanılmıÇtır (Hacıyev, 2008).

Sürgün sonrasında ise Ahıska Türkleri yerleÇtirildikleri ülkelerdeki okullarda eğitim öğretim hayatlarına devam ederken, bulundukları ülkenin diliyle ve Rusça eğitim yapan okullara devam etmek zorunda kalmıÇlardır. Ahıska Türkleri için bu konuda hiçbir ayrıcalık tanınmamıÇtır.

Ahıska Türkleri Ağzı

Ahıska bölgesi, tarihi süreç içinde Kars, Ardahan, Artvin ve Çoruh vadisi boyundaki yerleÇim birimleri ile çoğu zaman siyasi ve kültürel birlik içinde olmuÇtur. Oğuz ve Kıpçak Türklerinin kaynaÇıp harmanlandığı bir coğrafya görünümü veren Ahıska bölgesi ağzı, Türkiye'nin kuzeydoğusunda yer alan Artvin ilinin Ardanuç, Artvin Merkez, Yusufeli, ÇavÇat ilçeleri, Ardahan'ın Posof yöresi ile büyük ölçüde paralel, Erzurum'un Çoruh ırmağı ve kollarındaki yerleÇim birimleri ile pek çok özellik bakımından ortak, bazı hususlarda ise Doğu Karadeniz ağızları ile de ortaklaÇan yönlere sahiptir (Karahan, 1996)

Belli bir dönemde bölgede eğitim dili olarak Azerbaycan Türkçesinin kullanılması, bölgenin güneyinde ve doğusunda Azeri ağzı konuÇan toplulukların yaygınlığı, bölge ağzında Azeri Türkçesinden izlerin bulunmasına da sebep olmuÇtur. Tarihsel süreçte Gürcülerle; yaklaÇık 100 yıllık Çarlık Rusyası egemenliği, sürgün öncesi ve sonrası Sovyet döneminde Ruslarla olan iliÇkiler bölge ağzında Gürcüce ve Rusça kelimelerin de yer almasına sebep olmuÇtur. Yine sürgün sonrası Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Azerbaycan gibi Türk devletleri içinde bulunmaları, bu ülkelerin dilinde eğitim almaları, sayılan ülke dillerinden de kelimelerin alınmasına sebep olmuÇtur. Bu ağzı konuÇan kiÇilerdeki Rusça ve diğer Türk lehçelerinden alınan kelimelerin kullanımı kiÇilerin eğitim, meslek, sosyal hayat içindeki konumuna göre değiÇebilmektedir. (Demiray, 2011: 314-329) .

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Ahıska Türkleri, Türkiye'nin ve Doğu Anadolu ağızlarının tabii bir devamı niteliğinde olan ağız özelliklerini anavatanlarından 68 yıldır ayrı olmalarına, Türkiye ile iliÇkilerinin olmamasına ve Türkiye Türkçesi ile eğitim imkânı bulamamalarına rağmen Türkiye Türkçesinin kullanılmadığı baÇlıca 6 ülkede, zorunlu göçe uğramıÇ bir toplumun dili olarak büyük ölçüde korumayı baÇarmıÇlardır.

KAYNAKÇA

ALASANIA, Guili (2002), "Gürcistan Kıpçakları", **Türkler**, 2. cilt, Yeni Türkiye Yayınları, s. 793-797.

AYDINGÜN, AyÇegül (2002), "Ahıska (Meskhetian) Turks: Source of Conflict in the Caucasus?", **The Internetional Journal of Human Rights**, Published by Frank Cass, Vol. 6, No. 2, Summer, London, pp. 49-64.

AYDINGÜN, AyÇegül, BALIM, Çiğdem, HOOVER, Matthev vd. (2006), **Meskhetian Turks-An Introduction to their History, Culture and Resettlement Experiences**, Center of Aplied Linguistics, Washington. http://www.cal.org/CO/pdffiles/mturks.pdf

DEMİRAY, Erdinç (2011), **Ahıska Türkleri Ağzı**, (YayımlanmamıÇ Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

GÖKDEMİR, A. Ender (1998), **Cenûb-i Garbî Kafkas Hükûmeti**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk AraÇtırma Merkezi, Ankara.

HACIYEV, Abbas (2008), "Adigön Türk Tiyatrosu", **Bizim Ahıska Dergisi,** S. 9, Ankara.

KARAHAN, Leyla (1996), **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması**, TDK Yay.: 630, Ankara,

KIRZIOĞLU, M. Fahrettin (1992), **Yukarı Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

GOCAYEVA-MEMMEDOVA, Gülnara , "Yüz yıl Önce Ahıska'da Okullar", **Bizim Ahıska Dergisi,** S. 14, Ankara.

MODEBADZE, Valeri (2009), **Historical Background of Meskhetian Turks' Problem and Major Obstacles to the Repatriation Process**, IBSU Scientific Journal, 1 (3), 113-128.

NESİBLİ, Yunis (2002), "Ortaçağ Gürcü Kaynaklarında Türkler", (çeviren: Alesker Aleskerov), **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, s. 722-730.

OSSIPOV, A. G., CHEREPOVA, O. I. (1996), **The Violation of the Rights of Forced Migrants and Ethnic Discrimination in Krasnodar Territory: The Situation of The Turks-Meskhetians**, Memorial Human Rights Center, Moscow. http://www.memo.ru/hr/discrim/meshi/ENG

PENTIKAINEN Oskari, TRÖER Tom (2004), **Between Integration and Resettlement: The Meskhetian Turks**, ECMI Working Paper 21. www. ecmi.de/download/working_paper_216.pdf

PİRİYEVA, Sevil (2005), **Ahıska Türkleri Azerbaycanda**, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, Bakı.

POLIAN, Pavel (2003), **Against Their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the USSR**, New York, NY, USA: Central European University Pres, pp. 216-222.

SEFEROV, Rehman (2005), "Sovyet dönemi ve Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Nüfusunun Etnik Yapısındaki DeğiÇimler", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 17, Selçuk Üniversitesi, Konya, 395-409.

SEFEROV, Rehman, AKIğ, Ayhan (2008), "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yasadıkları Cografyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir BakıÇ", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 24, Selçuk Üniversitesi, Konya, 393-411.

SVANTE, E. Cornell (2000), **Small Nations and Great Powers: A Study of Etnopolitical Conflict in The Caucasus**, Richmond, Surrey, GBR: Curzon Pres Limited, s. 171.

USTA, Aydın (2202), "Moğol İstilası Dönemine Kadar Kıpçaklar ve Harzemşahlar Devleti", **Türkler**, IV. cilt, Yeni Türkiye Yayınları, s. 897-903.

WIMBURS, S. Enders, WİHMAN, Ronald (1987), "Sovyet Orta Asyası'nda Yeni Bir Seda: Mesketya Türkleri", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, S. 49, s. 151-170.

ZEYREK, Yunus (2001), **Ahıska Bölgesi ve Ahıska Türkleri**, Ankara.

ZEYREK, Yunus (2002), "Ahıska ve Ahıska Türkleri", **Türkler**, XX. cilt, Yeni Türkiye Yayınları, s. 521-531.

ZEYREK, Yunus (2006), **Ahıska Araştırmaları**, Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 887-914, ANKARA-TURKEY

OSMANLI TÜRKİYE'SİNDE BAZI AŞİRET, CEMAAT VE TAİFELERİN EŞKIYALIK FAALİYETLERİ VE BUNLARIN MERKEZ-TAŞRA YAZIŞMALARINDAKİ YANSIMALARI: MARAŞ EYÂLETİ ÖRNEĞİ (1590-1750)*

*Süleyman DEMİRCİ***
*Hasan ARSLAN****

ÖZET

Eşkıyalık, genelde silahla veya başka bir şekilde zor kullanmak suretiyle yol kesip baskın yaparak mala, cana tecavüz, kamu düzeni ve güvenliği ihlâl olarak tanımlanmaktadır. Bu makale 16. yüzyılın sonundan 18. Yüzyıl ortalarına kadar Maraş eyâletinde bazı aşiret, cemaat ve taifelerin karıştığı eşkıyalık hareketlerini merkez-taşra yazışmalarındaki yansımaları ile Merkezi hükümetin eşkıyalık faaliyetlerine yaklaşımını mevcut literatürü ile birlikte ele alıp incelemektedir.

16. Yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti kendisi için masraflı olan doğuda Iran (1578-1590) ve batıda Avusturya-Macaristan (1593-1606) ile iki cephede uzun süren savaşlar ile meşgul oldu. Bu süre boyunca Osmanlı hükümeti savaş giderlerini karşılamada çok büyük ve daha önceleri görülmemiş bir mali sıkıntı yaşadı. Bu durum daha başka önemli olaylar ile birleşince merkezi hükümetin maliyesini olumsuz yönde etkiledi. Bu olayların ilki nüfus baskısı ve kırsal alanlardaki yerleşik halkın büyük oranda sergilediği hareketliliğin zirai üretimi, güvenliği ve buna bağlı olarak vergilerin toplanmasını olumsuz yönde etkilemesi oldu.

Bu çalışmanın amacı Osmanlı merkezi hükümetince taşrada meydana gelen eşkıyalık faaliyetlerine yönelik takip edilen siyaseti Maraş Eyâleti örneğinde inceleyerek merkezi hükümetin eşkıya ve eşkıyalık faaliyetlerinde bulunanlara yönelik genel yaklaşımlarını örneklemelerle ortaya koyarak incelemeye esas zaman dilimindeki Osmanlı toplumsal ve sosyal hayatı hakkında fikir edinmemize yardımcı olmaktır.

Anahtar Kelimeler: Eşkıya, Eşkıyalık, Osmanlı Devleti, Maraş Eyâleti.

---

* Bu makale 13-16 Eylül 2010 tarihleri arasında Anakara'da yapılan XVI. Türk Tarih Kongresine sunmuş olduğumuz "**Eşkıyalar ve Osmanlı Devleti: Maraş Eyâletinde Eşkıyalık Faaliyetleri ve Bunların Merkez-Taşra Yazışmalarındaki Yansımaları 1590-1750**" konulu kapsamlı bildiri metninin bir bölümüne dayanmakta olup orijinal metin geliştirilerek yeniden oluşturulmuştur.

** Hakem değerlendirme aşamasında ortaya koydukları yapıcı eleştiri ve yönlendirmeleri ile çalışmamızın şekillenmesinde ayrı bir katkı sağlayan JTS dergisinin "anonim" hakemlerine teşekkürü bir borç biliriz.

** Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat fakültesi, Tarih Bölümü, El-mek: sdemirci@erciyes.edu.tr

*** Okt., Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, El-mek: hasanarslan1@gmail.com

BANDITRY ACTIVITIES OF SOME TRIBAL, COMMUNITY AND TRIBAL PEOPLE AND THEIR REFLECTIONS IN CENTRAL - PROVINCIAL CORRESPONDANCE IN THE OTTOMAN TURKEY A CASE STUDY OF MARAŞ, C. 1590-1750S

ABSTRACT

Bandit means an armed thief who is usually a member of a band. Banditry, often by force or otherwise cause a gun raided a trowel cut, rape, defined as a violation of public order and safety. By focusing on the archival sources held in İstanbul. This article intends to examine some tribal, communal and tribal peoples' banditry activities. Moreover, the politics of the Ottoman Empire against banditry & bandits under the context of central-periphery relations in the Ottoman province of Maras from the late sixteenth to mid- eighteenth centuries will be studied.

In the last quarter of the sixteenth century, the Ottoman Empire engaged in long and costly wars on two frontiers, against Safavid Iran in the east (1578-1590), and the Austrian Habsburgs in the west (1593-1606). During this time the Ottoman government faced considerable and unprecedented financial difficulty in meeting the extra expenses of warfare. This coincided with other major developments which adversely affected Ottoman government finances. First, population pressures and large-scale movement among the inhabitants of rural areas disturbed agricultural production, tax collection and local security problems.

The aim of this study is to examine the nature of banditry activities that occurred in the province of Maras, c. 1590-1750. The Ottoman central government's policy and overall approach towards the banditry activities from the point of centre-periphery relations in the Ottoman Empire. Additionally, this study will help us to have some ideas about the Ottoman social and community life during the period studied.

Key Words: Bandits, Banditry, Ottoman Empire, the province of Maraş(s).

Giriş

EÇkıya, bedbaht, talihsiz, günahkâr, asi anlamına gelen "Çaki" teriminin çoğulu olan bir kelimedir. Osmanlı kaynaklarında *kat'ü't-tarik*[1] tabiri de kullanılmakla birlikte daha çok Çaki ve çoğulu eÇkıya ile Celalî, eÇerra, haramî, haramzade, türedi ve haydut kelimeleri kullanılmıÇtır. EÇkıyalık, genelde silahla veya baÇka bir Çekilde zor kullanmak suretiyle yol kesip baskın yaparak mala, cana tecavüz, kamu düzeni ve güvenliğini ihlâl olarak tanımlanabilir. EÇkıyalığı,

[1] Kat'ü't-tarik, "*insanların mallarını zor kullanmak suretiyle ellerinden almak üzere yol kesicilik eden*" Çahıs anlamındadır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Çstanbul, 1998, s. 234.

bağydan ayıran fark, mevcut siyasî iktidara karşı başkaldırı niteliği taşımamasıdır[2]. Hanefi fıkhı hariç diğer ekollere mensup fakihlerin çoğu, kadın-erkek ayırımı yapmadan en az üç kişinin, şehir, kasaba ve köy gibi meskûn mahaller dışında işlediği saldırı ve soygunları eşkıyalık sayar. Ancak bazı İslam hukukçuları sayı şartı aramaz ve şehir eşkıyalığını da eşkıyalık kategorisinde değerlendirir[3]. Bilindiği gibi kamu düzeni ile asayişin sağlanması, kişilerin can ve mal güvenliğinin korunması devletin temel görevleri arasında yer aldığından eşkıyalık suçu İslam toplumlarında dinen büyük günahlar, hukuken de büyük suçlar arasında sayılmıştır[4].

Eşkıyalığı, zor kullanarak mal gasp etmek ve soygun yapmak anlamında kullananlar olduğu gibi daha geniş anlamda kullananlar da olmuştur. Hobsbawm "*Eşkıyalar*" isimli çalışmasında "*Görevlilere ücret dağıtmak için para götüren mutemedi köşe başında basıp soyanlardan teşkilatlanmış asilere ve vur kaç taktiği uygulayan gerillalara kadar, saldıran ve zor kullanarak soygun yapan herkes kanunlar önünde eşkıyadır*"[5] demek suretiyle bu kavrama daha kapsamlı bir anlam yükleyerek eşkıyalığı tanımlamaktadır. Çalışmamızda "eşkıyalık" ıstılahı, bu geniş anlamında kullanılacaktır.

Maraş Eyâleti: Yavuz Sultan Selim, Çaldıran seferi dönüşü Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa komutasında ve şehsuvaroğlu Ali Bey kılavuzluğunda bir orduyu, Dulkadir Beyi Alaüddevle Bey üzerine gönderdi. İki ordu Göksun ile Andırın arasındaki Ördekli mevkiinde 13 Haziran 1515 tarihinde karşı karşıya gelir. Yapılan mücadelede Alaüddevle Bey, mağlup olur ve takip sonrası yakalanarak öldürülür. Böylece Dulkadir Beyliği, tamamen kontrol altına alınarak Osmanlı idaresine geçer. Maraş önce Rum 'Eyâleti'ne[6] daha sonra Karaman Eyâletine[7] bağlanır. 1531 yılında Maraş, Bozok, Sis ve Ayntab sancaklarından oluşan Dulkadir Beylerbeyliği kuruldu[8]. Daha sonraki dönemlerde Bozok Sancağı Rum eyâletine, Sis Sancağı ise Kıbrıs Beylerbeyliğine bağlanırken; Malatya, Samsad ve Kars-ı Maraş sancakları da Dulkadir veya diğer bir adıyla Maraş Eyâletine bağlanmıştır. İncelediğimiz belgelerde eyâletin ismi daha çok Maraş Beylerbeyliği olarak geçerken, sancakları da: Maraş, Malatya, Ayntab, Samsad ve Kars-ı Maraş olmak üzere beş tane olarak görünmektedir[9].

Maraş eyâleti, bu dönemde, pek çok hususiyetinden dolayı, eşkıyalık için elverişli bir durumdaydı. Öncelikle eyâletin coğrafyası buna müsaitti. Bilindiği üzere Maraş ve bağlantılarının oluşturduğu havza, sulak yaylalara, kışlak için elverişli ovalara ve su kaynaklarına sahiptir. Eyâletin güneyinde başta Çukurova, Amik Ovası gibi konargöçerlerin kışlakları için uygun ovalar; kuzeyinde Uzunyayla gibi yaylak olarak kullanılan platolar vardır.

[2] Mehmet Öz, "Modernleşme-Öncesinde Osmanlı Toplumunda Eşkıyalık Hareketlerinin Niteliği ve Özellikleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan Özel Sayısı, Ocak 2010, s. 227.

[3] Ali Bardakoğlu, "Eşkıya", *TDVİA*, C. 11, ss. 463-466.

[4] Bardakoğlu, *a.g.m.,* s. 463. Süleyman Demirci & Hasan Arslan, "Osmanlı Türkiyesi'nde Eşkıyalık Faaliyetlerini Önlemeye Yönelik Alınan Tedbirler ve Uygulanan Cezalara Dair Gözlemler: Maraş Eyâleti Örneği (1590-1750)" *Journal of History Studies*, ***Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı*****,** Cilt 4 Sayı 2 (Nisan 2012), s.74-76.

[5] Erik J. Hobsbawm, *Eşkıyalar,* (Çev. Orhan Akalın-Necdet Hasgül), İstanbul, 1997, s. 11.

[6] Ali Açıkel, "Rum Eyâleti", *TDVİA*, C. 35, İstanbul, 2008, ss. 225-226; Besim Darkot, "Sivas", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Eski Şehir, 1997, ss. 569-577.

[7] Karaman Eyâletinin idari durumu ile ilgili bkz. Süleyman Demirci, *The Functioning of Otoman Taxation: An Aspect of the Relationship Between Centre and Periphery. A Case study of the province of Karaman 1621-1700*, the ISIS press, İstanbul, 2009, s 31-41.

[8] Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Altınöz, "Dulkadir Vilayeti'nin Osmanlı İdari Düzeninde Yerini Alması", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (Kahramanmaraş:* 6-8 *Mayıs 2004) Bildirileri,* II, İstanbul, 2005, s 427-436.

[9] Demirci&Arslan, "Osmanlı Türkiyesi'nde Eşkıyalık Faaliyetlerini Önlemeye Yönelik Alınan Tedbirler ve Uygulanan Cezalara Dair Gözlemler: Maraş Eyâleti Örneği (1590-1750)", s. 75.

Bir diğer coğrafi elverişlilik ise eyâletin çevresinde yer alan dağların, eşkıyanın takibe uğradığında kaçıp kurtulduğu, izini kaybettirdiği ve hürriyetini tam olarak yaşadığı uygun mekânlar olmasıdır[10].

Bölgenin hayat şartlarının (tarım, hayvancılık, göçebelik vs.) çeşitliliğine imkân tanıyan elverişli iklimi de, Anadolu'nun ilk fethinden itibaren, Türkmenlerin yoğun olarak buraya gelip yerleşmesine sebep olmuştur. Hatta bu Türkmen kesafetinden dolayı, bölge, kullanılan belgelerde "*Türkman Vilâyeti Diyarı*" diye tanımlanmaktadır.

Bölgenin eşkıyalığı doğuran bir diğer hususiyeti, yine coğrafi konumu ile ilgilidir. Osmanlı Devleti, 17. Yüzyılın sonlarından itibaren bazı konargöçer[11] cemaatleri, çeşitli sebeplerle yerleşik hayata geçirmek için Çukurova, Hama, Humus, Rakka ve Haleb bölgelerine iskâna tabi tutar. İskân bölgelerinden firar edip çoğu zaman eşkıyalığa sapan aşiretler, genelde Maraş eyâletine geliyorlardı. Eyâlet, özellikle de Ayntab livâsı, Urban yani Arap aşiretlerinin de hinterlandına girdiğinden bunların da tecavüzüne ve tasallutuna maruz kalmaktaydı. Maraş eyâleti, kara yolu yani kervan ulaşımı bakımından da, Anadolu'nun kuzey-güney ve doğu-batı doğrultusundaki yol güzergâhlarının kavşağı durumundaydı. Osmanlı döneminde; Şam, Haleb, Antakya ve Urfa'dan Maraş'a bağlanan yol, Göksun üzerinden Kayseri'ye; Elbistan üzerinden Malatya'ya ulaşıyordu. Aynı zamanda bu yol Maraş-Malatya üzerinden Sivas'a da bağlanmaktaydı[12]. Yine Maraş üzerinden Orta Anadolu'ya bağlanan bir güney-kuzey kervan yolu bulunmaktaydı. Bunun yanı sıra, kışları Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'de, bahar ve yaz aylarında ise Orta Anadolu'daki Uzunyayla gibi yaylalarda konaklayan konargöçer unsurlar da yine Maraş-Göksun güzergâhını kullanıyorlardı[13]. Bu güzergâhlardaki sarp dağlar arasında bulunan ıssız geçitler, eşkıyanın kat'ü't-tariklik için seçtiği uygun mahallerdi.

Maraş eyâleti, uygulanan idarî-malî sistem açısından da bu dönemde eşkıyalığa müsaitti. Osmanlı Devleti'nin batıda mücadele ettiği devletlerin, 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra ateşli silahlar kullanan, eğitimli ve daimi bir ordu sistemine geçmeleri üzerine, uzun süren yıpratıcı savaşlarda, bu ordulara karşı tımarlı sipahi ağırlıklı Osmanlı ordusu eskisi gibi başarılı olamıyordu. Dolayısıyla devletin ateşli silahlar kullanan, paralı, daimi ve eğitimli askerlere ihtiyaç duymasından dolayı tımarlı sipahi askerlerin yerini daimi ve ücretli askerler almaya başlamıştır. Aynı dönemde Devletin nakit paraya eskisinden daha fazla ihtiyaç duyması, Anadolu'da Celâli isyanları yüzünden halkın tımar topraklarını bırakıp gitmesi ve bu boşkalan toprakların işletilememesi üzerine tımar sistemi sarsılmaya başladı. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü Tımar sistemi, 16. Yüzyılın sonlarından itibaren, yerini önce iltizam sistemine[14], daha

[10] Dağ, direnen insanın direncini tüketmez. Yani dağ bir engel, sığınak, özgür insanlar ülkesi ve kural dışıyaşamanın mekânıdır. Dağ özgürlüklerin, demokrasilerin, köylü "Cumhuriyetleri"nin sığınağıdır. Bkz. Fernard Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İstanbul, 1989, s. 11.

[11] Konar-göçerler ile ilgili bkz. Latif Armağan, "Osmanlı Devleti'nde Konar-Göçerler", *Osmanlı*, IV, Ankara, 1999, s. 142–150. Osmanlı toplumunda şehirli ve köylü unsurların durumu ile ilgili bkz. Feridun M. Emecen, "Osmanlılarda Yerleşik Hayat. Şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı* (Editör: Kemal Çiçek ve Cem Oğuz), C. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 91-97. Göçebeler ile ilgili bkz. Orhan Şahin, "Göçebeler", *Osmanlı,* (Editör: Kemal Çiçek ve Cem Oğuz), C. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 132-. 141.

[12] Mehmet Gürbüz, *Kahraman Maraş Merkez İlçe'nin Beşerî ve İktisadî Coğrafyası,* K. Maraş,2001, s. 218.

[13] Besim Darkot, "Maraş", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, s. 310; Faruk Söylemez, "XVIII. Yüzyıl Başlarından XIX. Yüzyıl Ortalarına Kadar Maraş ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 22 Yıl: 2007/1, s. 70.

[14] İltizam ile ilgili bkz. Mehmet Genç, "İltizam" *TDVİA*, C. XVI, İstanbul, 2000, s. 154-158. İltizam sisteminin farklı bir yönü ile ilgili bkz. Süleyman Demirci, "*İltizam* (tax-farming) in the *Avâriz*-tax System: A Case Study of the Ottoman Province of Karaman, c.1650s-1700", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* / *Journal of Institute of Social Sciences*, 12/2002: 159-172; ayrıca bkz. Eftal Batmaz, "İltizam Sisteminin XVII. Yüzyıldaki Boyutları" *Tarih Araştırmaları Dergisi,* C.18, Ankara, 1997, s. 250-260.

sonrada malikâne[15] sistemine bıraktı. Halkın boğazlan tımarlarının bir kısmı devlet hazinesi tarafından zapt edilmiş ve miri mukataa haline çevrilerek, saray ağalarına, sadrazam ve devlet ileri gelenlerinin hizmetçilerine, bir kısmı da valiler ve alay beyleri tarafından kim fazla ücret verirse ona verilmeye başlandı[16]. Maraş eyâletindeki tımarlı sipahilerin tımarları elinden alınınca; bunlar, önce paşa veya bey kapılarında *sarıca sekban* oldular. Daha sonraları başıboş yani kapusuz olunca da eşkıyaya katılmaya müsait hale geldiler. Tımarlı sipahilerin yerini alan mültezimlerin acımasız tavırları karşısında bunalan ve perişan olan reâya da, çaresizlik içinde eşkıyaya katıldılar.

Maraş Eyâleti, 1240 yılında bu çevrede çıkıp Anadolu'nun diğer bölgelerine yayılan Baba İshak[17] ayaklanmasından bu yana sık sık isyanların yaşandığı bir coğrafya olmuştur. Osmanlı Devletine katılmasının hemen akabinde de bu çevrede daha çok vergi menşeli huzursuzlukların çıktığı bilinmektedir[18]. Tarihi süreç içerisinde bölgede önceleri görülen aşiretlerin eşkıyalık ve isyan hareketleri[19], 19. yüzyılın sonlarından itibaren Ermeni isyanları[20] ile farklı bir şekil alarak siyasi talepleri beraberinde getiren bir sürece girmiştir. Fakat son dönemlerde görülen eşkıyalık ve isyan hareketleri inceleme dönemimizin dışında olduğundan bu çalışma çerçevesinde incelenen konular arasında yer almamıştır.[21]

Bu dönemde, bölgenin huzur ve asayişinin bozulmasının bir diğer sebebi ve Merkezi hükümeti her zaman sıkıntıya sokan bir husus da aşiretlerin sebep olduğu isyan ve eşkıyalık hareketleri olmuştur. Konargöçer hayatı yaşayan aşiretler, yerleşik halk ile daima sürtüşme içerisinde bulunmuşlardır. Ayrıca bu tür hadiseleri yapan kişiler, belli bir yerde meskûn olmadıkları için takipleri daha zor yapılmaktaydı. Bu sebeple bu tür eşkıyanın takibatı için merkezden gönderilen emirlerde, birden çok eyâlet ve sancağın *ehl-i örf ve şer'*i birlikte sorumlu tutuluyordu. Aşiretler, asi liderlerin ve zorba paşaların ihtiyaç duyduğu kapı halkı ve eşkıya oluşumlarına eleman temini için de iyi birer insan kaynağı görevi görmekteydiler[22].

Devlet, 17. yüzyılın sonlarından itibaren hem aşiretlerden vergileri tam olarak alabilmek, onların askerî güçlerinden yeterince faydalanmak hem de Anadolu'da meydana gelen

[15] Malikane sistemi ile ilgili bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2005, s. 99-152.

[16] Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı-Eyâlet ve Sancak Tevcihatı,* Elazığ, 1997, s. 9; Tımar rejiminin bozulması hakkında daha geniş bir çalışma için bkz. Mustafa Akdağ; "Tımar Rejiminin Bozuluşu", *A.Ü. DTCFD,* S. 3 (1945), s. 419–431.

[17] Baba İshak ve Babailer ayaklanması hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterokdosisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

[18] Dulkadir Beyliği'nin Osmanlı hâkimiyetine alınmasından sonra bölgede ortaya çıkan isyanlar hakkında geniş bilgi için bkz. İlyas Gökhan, "Dulkadir Beyliği'nin Osmanlı Hâkimiyetine Katılmasından Sonra Maraş Bölgesinde Çıkan İsyanlar", *Dulkadir Beyliği Araştırmaları II,* Kahramanmaraş, 2008, ss. 213-232; Alaaddin Aköz- İbrahim Solak, "Dulkadirli Beyliği'nin Osmanlı Devletine İlhakı ve Sonrasında Çıkan İsyanlar", *Türk Dünyası Araştırmaları,* S. 153 (2004), s. 41-50.

[19] Maraş'ta Dulkadirli Türkmenlerinin, 17. yüzyıla kadar çıkardığı isyanlar için bkz. Selahattin Döğüş, "Maraş'ta Dulkadir Türkmenleri ve İsyanları", *Maraş Tarihi ve Sanatı Üzerine*, (Edi. Mehmet Özkarcı, İlyas Gökhan, Selim Kaya), Kahramanmaraş, 2008, ss. 115-141.

[20] Maraş ve çevresinde Ermenilerin meydana getirdiği isyanlar hakkında çalışmalara bkz. A. Latif Dinçaslan, *Zeytun ve Çevresindeki Ermenilerin İsyanları (1895-1921)*, Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2006; Nejla Günay, *Maraş'ta Ermeniler ve Zeytun İsyanları,* İstanbul, 2007; Yahya Bağçeci, *1895 Zeytun Ermeni İsyanı,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri, 2008.

[21] Demirci&Arslan, "Osmanlı Türkiyesi'nde Eşkıyalık Faaliyetlerini Önlemeye Yönelik Alınan Tedbirler ve Uygulanan Cezalara Dair Gözlemler: Maraş Eyâleti Örneği (1590-1750), s. 76.

[22] Efkan Uzun, *XVII. Yüzyıl Anadolu İsyanlarının Şehirlere Yayılması; Sosyal ve Ekonomik Hayata Etkisi (1630–1655)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 132-3.

karışıklıklardan dolayı boşalan köyleri tekrar meskûn hâle getirmek, tarımsal üretimi artırmak ve onları kontrol altında tutmak amacıyla konargöçer aşiretleri iskân etmeğe çalışmıştır. Bu iskân çalışmaları 17. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl sonlarına kadar devam etmiştir[23].

Osmanlı Türkiye'sinde eşkıyalık üzerinde yapılmış öncü çalışmaların varlığı konuya ayrı ilgi ve bir zenginlik katmaktadır. Mehmet Öz[24], Mehmet Karagöz[25], Mustafa Öztürk[26], Selahattin Döğüş[27] gibi bilim insanlarının gayretli çalışmaları konunun ele alınması ve işlenmesinde ayrı bir katkı sağladı. Maraş özelindeki çalışması ile Faruk Söylemez, 16. yüzyıldaki yaşanan eşkıyalık olaylarına çok değinmeden daha çok 18. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyıl ortalarına kadar genel bir inceleme yaparak alana katkıda bulunmuştur[28]. Bu çalışmanın amacı 16. yüzyılın sonlarından 18. yüzyılın ortalarına kadar olan dönemde Maraş 'eyâletinde ortaya çıkan eşkıyalık hareketlerini Merkez-Taşra ilişkileri bağlamında ele alıp inceleyerek merkezi hükümetin takip etmiş olduğu siyaseti, bölgede bazı aşiret, cemaat ve taifelerin eşkıyalık hareketlerinin merkez-taşra yazışmalarındaki yansımalarını Maraş Eyâleti örneğinde arşiv verileri eşliğinde mevcut literatür ile birlikte inceleyerek merkezi hükümetin genel yaklaşımlarını örneklemelerle ortaya koymak suretiyle incelemeye esas zaman dilimindeki Osmanlı toplumsal ve sosyal hayatı hakkında fikir edinmemize yardımcı olmaktır.

I. Aşiretler Arası Eşkıyalık Olayları

Osmanlı Devleti bünyesinde bulunan konargöçer[29] Türkmen ve Ekrad aşiretleri yer yurt darlığı nedeniyle zaman zaman birbirleriyle çatışmışlardır. Türkmen taifesinden Bekirceli Cemaati'nin Söğüdlü, Dadalı ve Beğmişli 'oymaklarından; Bozkoyunlu ve Kadirli 'taifesinden bazı kimseler, yanlarına aldıkları başka eşkıya ile birlikte 1660 yılında Valide sultan hassına bağlı Rişvan aşireti obalarını basarlar. Üç adamlarını haksız yere öldürdükten sonra aşiretlerin en önemli varlığı olan hayvanlarından 3000 manda, 100 beygir, 150 katır ve binlerce davarlarını sürüp götürürler. Ayrıca bütün mal ve erzakını yağmaladıktan başka binlerce akçelerini de alıp adeta insan kaynaklı bir afet gibi halkın ocağını söndürürler[30]. 30 Ekim-8 Kasım 1665 tarihli bir belgede: Kılıçlı Kürdünden 100 şakinin, hiçbir sebep yok iken darp aletleriyle Akçakoyunlu taifesinden Mehmed ve diğerlerinin evlerini basıp birkaç adamlarını haksız yere yaraladıkları[31],

[23] Söylemez, *a.g.m.,* s. 70; Mustafa Öztürk, "XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkıyalık Olayları", *Belleten,* C. LIV, S. 211 (Aralık 1990), Ankara, 1991, s. 965; aşiretlerin iskânı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskan Teşebbüsü (1691-1696),* İstanbul, 1963; aynı müellif, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskânı,* İstanbul, 1987; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara, 1991.

[24] Mehmet Öz, "Modernleşme-Öncesinde Osmanlı Toplumunda Eşkıyalık Hareketlerinin Niteliği ve Özellikleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan Özel Sayısı, Ocak 2010, s. 226-233.

[25] Mehmet Karagöz, "XVIII. Yüzyılın Başlarında Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *OTAM,* S. 5, Ankara, 1994, s. 192-207. Balkanlardaki eşkıyalık faaliyetlerini Filibe özelinde inceleyen bir başka çalışma için bkz. aynı müellif, "17. Asrın Sonunda Filibe ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri (1680-1700)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 16, S. 2, Elazığ, 2006, s. 373-402.

[26] Mustafa Öztürk, "XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkıyalık Olayları", *Belleten,* C. LIV, S. 211 (Aralık 1990), Ankara, 1991, s. 963-993.

[27] Selahattin Döğüş,"Maraş'taDulkadir Türkmenleri ve İsyanları", *Maraş Tarhi ve Sanatı Üzerine*, (Edit. Mehmet Özkarcı, İlyas Gökhan, Selim Kaya), Kahramanmaraş,2008, s.115-141

[28] Faruk Söylemez, "XVIII. Yüzyıl Başlarından XIX. Yüzyıl Ortalarına Kadar Maraş ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 22, Yıl: 2007/1, s. 69-85.

[29] Konar-göçerler ile ilgili bkz. Latif Armağan, "Osmanlı Devleti'nde Konar-Göçerler", *Osmanlı*, IV, Ankara 1999, s. 142–150. Osmanlı toplumunda şehirli ve köylü unsurların durumu ile ilgili bkz. Feridun M. Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat. şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı* (Editör: Kemal Çiçek ve Cem Oğuz), Cilt 4, Ankara 1999, s. 91-97. Göçebeler ile ilgili bkz. İlhan şahin, "Göçebeler*", Osmanlı, IV*, *Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara 1999, s. 132-. 141.

[30] BOA, ş.d. ,4: 33/125 (evâsıt-ı Ca 1076 / 19-28 Mayıs 1665).

[31] BOA, ş.d., 4: 86/369 (evahir-i R 1076 / 30 Ekim- 8 Kasım 1665).

ifade edilmektedir. 18. yüzyılın ilk yarısında, Maraş çevresinde konargöçer hayatı yaşayan Rişvan Aşireti'ne tabi Bektaşlı Cemaati'nden Kara Halil, 1737 yılında Maraş yakınlarında koyunlarını güderken, yine bu civarda bulunan Türkmen taifesinden bir eşkıya grubu, Kara Halil üzerine saldırarak 350 koyununu, 500 kuruş değerinde yün ve peynirini yağmalamışlardır[32]. Hısn-ı Mansur çevresinde bulunan Rişvan taifesine mensup Mahyanlı Oymağı'nda şeyh Mehmed oğlu Ebubekir, 1737 yılında 40-50 yaya ve atlı adamlarıyla Reşi Aşireti'nden Karaborca karyesi halkının evlerini basıp sahip oldukları mallarını yağmalayarak iki adamlarını da tutsak edip beraberlerinde götürdüler[33].

Rakka'ya iskân edilen Receplü Avşarı ve Şiraz-ı Zülkadriye cemaatlerinden Tacirli eşkıyası birlikte Kıllu cemaatinden Zeyneblü ve Bozdoğan aşiretleri reâyalarının evlerine saldırarak 16 adamlarını katlettikten sonra, 80 000 kuruşluk binek hayvanlarını, koyunlarını ve keçilerini yağmalayarak götürürler[34].

Cemaatler arasında daha küçük çaplı eşkıyalık olaylarına[35] rastlandığı gibi aynı aşiretin kendi içerisinde de bir takım eşkıyalıkları meydana gelebiliyordu[36]. Bazen aşiretler arasında çok basit bir olay, daha büyük bir husumete dolayısıyla eşkıyalığa dönüşebiliyordu[37]. Aşiret eşkıyası zaman zaman kadın erkek demeden herkese karşı fenalık, taarruz ve tecavüzde bulunuyordu. Türkmen taifesinin konargöçer Kara Hacılu cemaatinden Muslu, kardeşi, Süleyman, Bali, Ömer ve Musa adlı şakiler 1689 yılında yine Türkmen taifesinin Bozdoğan cemaatinden Hıdır'ın kızı Ayşe'yi evinde otururken zorla alırlar. Bali'nin evine götürüp tecavüz ettikten başka yaya olarak dağlarda yanlarında gezdirerek ona türlü türlü eziyet ederler. Kadını, sonra Abdülkerim oğlu Halil'in evine götürüp iki hafta bir dolapta ve üç ay mutfağında hapsederler. Daha sonra babası Hıdır gelip kızını ellerinden alır götürür. Adı geçen eşkıya, her gelen ehl-i örfe de tecavüz edip taaddi ederlerdi[38].

İdamı için defalarca ferman çıkan Koyunoğlu Ali'yi Malatya mütesellimine teslim edenlere Ali'nin akrabalarının yaptığı kötülükler gibi bazı aşiretler, eşkıya akrabalarını ele vererek ortadan kaldırılmasına yardım edenlere, kötülük ederlerdi[39].

Hısn-ı Mansur kazâsında aşiret beyliğine Padişah'tan beratı ile 1740 yılında atanan Rişvan Aşireti'nden Ferhad oğlu Halil gibi aşiretlerine zulüm eden yöneticiler de vardı. Halil, kendisine

[32] BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu.1, s. 12'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 72.
[33] BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu. 1, s. 72'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 68. Urfa ile ilgili bir çalışma için, bkz. Mehmet Emin Üner, *Aşiret, Eşkıya ve Devlet,* Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2009.
[34] Sonunda bunların cezalandırılması için emir çıktı. Fakat bunların, ilkbaharda Maraş'ın Andırın, Zamantı, Göksun ve Elbistan nâhiyeleri içindeki yaylaklara gidecekleri haber alındığından buralara gidilen geçitlerin kapatılması ve eşkıyanın ele geçirilmesi için Maraş Beylerbeyi Vezir Mustafa Paşa'ya; Ayntab ve Elbistan Voyvodalarına; Maraş'taki Zülkadiroğullarına ve Bayezidoğlu Seyyid İbrahim'e; Elbistan ve Kars Sancağında Kök Velioğluna, Eminoğluna ve Kerimoğlu'na hüküm yazılmıştır. Refik, *a.g.e.,* s. 114-115 ves. 239 (evâil-i R 1167 / 26 Ocak-4 şubat 1754); Lek Evanik Ekradı Aşireti eşkıyası, 1100/1689 yılında Hacılar Ekradı Kabilesinin evlerini basarak haksız yere iki kişiyi öldürüp 4547 kuzusuyla birlikte koyunlarını, 53 davar, iki tay at, bir katır ve 800 kuruş nakitlerini almışlardı. BOA, ş.d. 14: 181/724 (evâsıt-ı S 1102 / 13-22 Kasım 1690); aynı cemaatten bazı eşkıyanın Zamantı ve Elbistan kazâlarında İbeğlü cemaatine yaptıkları zulüm için bkz. Refik, *a.g.e.,* s. 64-5, ves. 119 (4 M 1020 / 19 Mart 1611).
[35] Bir örnek için bkz. BOA, ş.d., 4: 86/370 (evahir-i R 1076 /1-9 Kasım 1665).
[36] Buna bir örnek için bkz. BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu. 1, s. 56'dan aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 73.
[37] Hacılar Kürdü cemaatinde bir kız isteme ve vermeme yüzünden çıkan olaylar silsilesi için bkz. BOA, M.d., 84: 35/65 (18 Z 1038 / 8 Ağustos 1629)
[38] BOA, ş.d., 14: 47/218 (Evahir-i L 1101 / 31 Ocak- 9 şubat 1690).
[39] Koyunoğlu Ali'yi Malatya mütesellimine teslim edenlerin akıbetleri için bkz. BOA, M.d., 100: 134/515 (evâhir-i 1102 / 01-10 1691)

çıkar sağlamak amacıyla halka çeşitli angaryalar yükleyerek eziyet ederdi. Ayrıca soydaşlarını, devlet görevlilerine gammazlayıp, onların mağduriyetine sebebiyet verirdi[40].

II.Eşkıyanın Yerleşik Halka Yönelik Hareketleri

Konargöçer aşiretlerin yerleşik halkın ekinlerini yaymak suretiyle zarar verdikleri ve bu yüzden birçok kavganın yaşandığı belgelere yansımıştır. Hayvancılıkla uğraşan konargöçerler ile ziraat yapan köylüler arasındaki çatışmalar Osmanlı'da olduğu gibi diğer ülkelerde de mevcuttu. Bu, konargöçerliğin doğurduğu doğal bir sonuçtur. Ancak, gasp, yağmalama, hırsızlık, adam öldürme gibi kanunsuz hareketler aşiretler içerisinde bulunan bir kısım şahıslar tarafından yapılıyordu. Bunlar, mensubu oldukları aşiretin kalabalık oluşuna güvenerek yolculara, ticaret kervanlarına ve diğer aşiretlere saldırdıkları gibi, köy ve kasabalardaki hatta şehirlerdeki[41] yerleşik halkın evlerini basarak mal ve eşyalarını yağmalamaktan geri durmazlardı. Hatta aşiretlere mensup bu hırsız ve haydutlar, zaman zaman bulundukları sancağın sınırları dışına da çıkarak başka yerleşim birimlerinden yağmaladıkları hayvan, eşya ve paralarla tekrar kendi aşiretleri arasına dönmekteydiler[42].

Kars-ı Maraş(**Kadirli**)'ta sakin olan Kerimoğlu Halil Bey'in burada kazandığı gücü çekemeyen bu bölgedeki kişilerin teşviki ile Sakallu Ceridi'ne mensup bazı kişiler, çevreden de kendilerine katılan 300'den fazla süvari ile birleşerek geceleyin karanlıkta Ceyhan Nehri'ni geçip seher vaktinde Halil Bey'in konağını bastılar. Bu baskın sırasında konakta bulunan bazı malları gasp eden bu kişiler, konakta misafir olarak bulunan bir kişiyi ve konağın sakinlerinden 9 kadını yaraladıktan sonra bazı mallarla birlikte Halil Bey'i yanlarına alarak geri gittiler. Halil Beyi bir süre yanlarında alıkoyan bu kişiler, daha sonra cerime adıyla aldıkları 2 at ve 200 kuruş karşılığında Halil Bey'i serbest bıraktılar[43].

Maraş çevresinde yaşayan Kılıçlı aşireti[44] eşkıyası, öteden beri yol kesme, adam öldürme ve yağmalama gibi kanunsuz hareketlerde bulundukları için 1714 yılında üzerlerine asker gönderilerek erkekleri kılıçtan geçirilip kadın ve çocukları ise Kıbrıs'a sürgün ve orada iskân edildiler. Ancak, 1733 yılına gelindiğinde bunların çocukları büyümüş,Kıbrıs'tan kaçarak tekrar Maraş bölgesine gelmişler, burada her geçen gün artarak eskiden olduğu gibi yine "*mel'anet ve şekavete*" başlamışlardır. Bunlar, yaz aylarında Elbistan'da, kışları ise Kilis, Uluca ve Amik Ovası taraflarında yaylak-kışlak hayatı yaşarlardı. Kılıçlı eşkıyasının bulunduğu yerlerde bu defa Bektaşlı ve Koyunoğlu eşkıyasıyla da birleşerek halka tekrar zulmetmeleri üzerine, Divan, 1733 yılı Ekim ayı ortalarında, bunların erkeklerinin öldürülmesini, mal ve mülklerinin üzerlerine gönderilen askerlere ödül olarak verilmesini, kadın ve çocuklarının da Rakka'ya sürülmesini emretti[45]. Ancak, 1734 yılı başlarında hâlâ bu meselenin halledilemediği

[40] BOA, C. DH. 7460; Başka örnekler için bkz. Söylemez, *a.g.m.,* s. 281-285.

[41] Ayntab'taki eşkıyalık hareketleri o kadar yaygındır ki eşkıyanın şehrin içlerine kadar girip evleri basmaya, zina ve hırsızlık yapmaya dahi çekinmediği görülmektedir. Ayntab'da şehir merkezinde meydana gelen bazı eşkıyalıklar için bkz. Burcu Gelir, *1680-1700 Tarihleri Arasında Ayntab (Gaziantep) Şehrinde Asayiş Problemleri ve İslam-Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, s. 154-168.

[42] Söylemez, *a.g.m.,* s. 71; Maraş kazâsında bulunan Bozok ve Tacirli Aşireti'nin Haliloğlu Obası'ndan birtakım eşkıya, Sivas sancağının Gürün kazâsına tabi Karahisar köyü sakinlerinden Mehmed Emin ve Süleyman adlı kişilerle gayrimüslim ahaliden Kalos, Simon ve Hamar'ın evlerini basıp üç beygir, on altı öküz, on sekiz merkep, beş çift harar ve sair eşyalarını gasp ederek dönmüşlerdi. BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu. 5, s. 158, hk. 1.'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 73.

[43] BOA, M.d., 112: 116/374'ten aktaran Özcan Tatar, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Çukurova'da Aşiretlerin Eşkıyalık Olayları ve Aşiret İskanı (1691–1750)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Elazığ, 2005, s. 180.

[44] Bu aşiret ve eşkıyalıkları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tatar, *a.g.t.,* s. 156-163.

[45] BOA, M.d., Nu. 139, s. 347'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 79.

görülmektedir. Kılıçlı ve Bektaşlı eşkıyası bu defa Kilis'e tabi Okçu Özeddinli aşireti[46] ile Pazarcık ve Keferdiz'de sakin Avşar aşireti eşkıyasıyla birleşerek Ayntab havalisine gelip, yol kesme ve yağmalama hareketlerine başladılar. Söz konusu eşkıya Ayntab'ın köylerini de basarak hayvanlarını gasp edip bazı kişileri de öldürdüler[47].

Rişvan cemaatinden bir grup[48] kendilerine tabi 2000 kadar süvari ve piyade eşkıya ile Kâhta kazâsının köylerini basıp 30 kişiyi yaralarken 19 erkeği ve 3 kadını öldürmek suretiyle adeta bir katliama girişmişlerdi[49]. Süleymanlu cemaatinden bazı eşkıyalar, Malatya'nın Erğud karyesi üzerine savaşaletleri ile gelip üç gün üç gece karyeyi kuşatırlar. Tarlalarını basıp arpa, buğday ve otlarını zorla alırlar. Köylülerden Sarı Mahmud'u ok ile vurup, İsmail Fakih adlı şahsı da kılıç ile yaraladılar. İsmail daha sonra o yaradan vefat etmiştir. Bunun üzerine araştırılıp cezalarının verilmesi için Rum Beylerbeyi ve Malatya Kadısına *emr-i şerif* gönderildi[50]. Yine Malatya kazâsının Çobanî nâhiyesinde sakin Özoli aşiretinin de, yolları basıp reâyanın hayvan ve mallarını gasp, hatta bazı kişileri katletmeleri üzerine, buradan kaldırılarak Rakka'da münasip bir mahalle iskân edilmeleri emir olundu[51].

Birden fazla aşiret eşkıyasının zaman zaman ittifak ederek yerleşik halka çok daha ciddi zararlar verdikleri görülmektedir. Selmanlu, Havanşir oymakları ile Şehylü, Kürd Cehulu?, Karakoyunlu, Kara Alilü, Salarlu, Karaca Bekdik, Kürekir, Kaşıkçı, Dönlü cemâatlerinden bazı eşkıyalar, tabileri ile birlikte 1654 yılında Danişmendlü cemaatinden bazılarının evlerine saldırarak beşadamlarını öldürdükten başka 120 deve, 30 at, 5 sürü, 2500 koyunları ile daha başka mal, erzak ve değerli eşyalarını gasp ettiler. Bunlar ayrıca Göçerli cemaatinden Veli sipahinin 1000 koyun, bir at ve daha pek çok ev eşyasını talan ve yağma ederek evini ateşe vererek yaktılar[52].

Osmanlı Devleti'nin kutsal ittifak ile sınırlarda mücadele ettiği 17. yüzyıl sonlarında bölgede aşiretlerden oluşan eşkıya ittifakının yıkıcı faaliyetleri iyice artmıştır. Malatya'da sakin ulema, suleha, eimme, hatib, eşraf, ayan, reâya fukaraları, nâhiyeler halkı ile kethüdaları birlikte

---

[46] Okçu Özeddinli Aşiretinin, Şirvan-ı Zülkadriye Hassı'na saldırarak yaptıkları şekavetler için bkz. BOA, C. DH. 32/1558 (evâil-i C 1124 / 28 Haziran- 8 Temmuz 1615).

[47] Durumun Divan'a bildirilmesi üzerine, bunların ortadan kaldırılması için Malatya valisi Rişvanzade Mehmed Paşa'ya hüküm gönderilmiş ve bu konuda kendisine yardımcı olmaları için Maraş mütesellimi ile Ayntab ve Elbistan voyvodalarına da ayrıca emirler gönderilmiştir. BOA, M.d., Nu. 139, s. 406'dan aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 79; BOA, C. DH. 257/12823 (29 M 1124 / 8 Mart 1712)

[48] Bu eşkıya, Tiryakioğlu Sefer, Kara Baba, Kara Ali, Kara İsmail, Kasımoğlu Hasan, Kartal, Mir Mehmed, Mehmed Han, Paşa, Gönüllü Hüseyin ve Ömer Bölükbaşı adlı kimselerdi.

[49] BOA, M.d., 114: 197. Bu eşkıyadan bazıları ve Hısn-ı Mansur'da sakin Rişvan cemaatinden diğer bir kısım eşkıya, Hısn-ı Mansur Voyvodası tarafından kazâya tayin edilen Ömer'i de soymuşlardı. *Aynı yer*.

[50] BOA, M.d., 73: 95/218 (1003/ 1594–1595).

[51] Adı geçen cemaatin iskândan kaçmalarının önlenmesi için, Maraş Beylerbeyi ve Malatya Kadısına, çevrelerine muhafızlar yerleştirilerek Rakka hududuna kadar götürülmesi ve burada Rakka Valisi Vezir Ali Paşa'ya teslim edilmesi ferman olunmuştur. Ayrıca vergileri de Rakka mukataasına zam ve ilhak olunmuştur. BOA, MM.d. 8458: 268 (1719); Bu cemaate tabi bir grup eşkıya, civardaki tımar ve malikâne karyelerinden kırktan fazlasını basıp reâyasını perişan, mallarını gasp ederek arazilerini ellerinden almışlardır. Diyarbakır tarafındaki yolları tutup yolcuları soyarken, Fırat üzerinde seyreden iki gemiyi batırdıktan başka etraftaki reâyanın hayvanlarını sürüp, evlerini ateşe verdiklerini görmekteyiz. Bkz. BOA, M.d., 147: 348

[52] Eşkıyalar, konargöçer olduğundan yakalanmaları için Haleb, Kars-ı Maraş, Maraş, Konya kadılarına, kethüdayerlerine ve boy emirlerine fermanlar gönderildi. BOA, İ.d., 2: 249/961; Ayla Akgün, *63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1063-1064/M. 1653-1654) Transkripsiyon ve Değerlendirme*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2009, s. 183-185; Konargöçer Türkmen Bozkoyunlu taifesiden Mazur Bey, Dadalı, Seyfi Han Bey, Kayaş, Acerlü, Kara Şeyhlü Oymaklarına bağlı 70-80 eşkıya da, Hısn-ı Mansur kazâsındaki halka her türlü zulmü ve taaddiyi yapmışlardı. BOA, İ.d., 8: 248/1199 (evâsıt-ı Za 1083 / 27 Şubat – 8 Mart 1673).

kadı mahkemesine gelerek 1689 yılında adeta farklı aşiretlerden oluşturulmuş bir eşkıya konfederasyonunun zulüm ve taaddilerinden dert yanıyorlardı[53]. Kadıya anlattıklarına göre: Bu eşkıya, yolları keserek insanları öldürüp, mal ve erzaklarını yağmalıyor. Köy evlerini yakıp yıkarak kızları çekip götürüyordu. Küçük büyük tüm hayvanlarını sürüp götürürken bazı reâyadan üçer dörder yüz kuruşlarını zulmen alıyorlardı. Halkın çoğu perişan olarak dağılmış, içeriden dışarıya geçiş de mümkün olmuyordu. Ünsanlar bağ ve bahçelerine gidemiyorlardı. Gidenler de soyulmuş ve gasp edilmiş olarak evine dönüyordu[54]. Bu sıralarda Kara Eşmelü ve Bozkoyunlu cemaatleri ile diğer eşkıya taifesinin yaptıkları eşkıyalıklar, daha da yıkıcı olmuş adeta katliam boyutuna varmıştı. Elbistan'a gelen bu eşkıya, halkın mallarını yağmaladıktan sonra şehri tam 40 gün kuşattılar. 500 kadar adamlarını öldürüp 500 kadar kadın ve çocuğu tutup götürdüler[55]. Üç yıl sonra (Ağustos 1691 tarihlerinde) yine Bozkoyunlu cemaatinden olan eşkıya, Beğmişlü, Arablı, Karaşeyhlü, Döğerli, Kadirli, Seçen, Dimlek, Çepni ve Hamalı kabilelerinden yüzlerce eşkıya ile birleşerek yol kesme, öldürme, yağma ve benzeri fiilleri yapmaya başladılar[56].

18. yüzyılın başlarından itibaren aşiretlerin eşkıyalıkları iyice artınca bölge halkının huzur ve güveni giderek tehlikeli bir vaziyete girdi. Bu huzursuzlukları çıkaran aşiretlerden biri de Cihanbeylü Ekradı'ndan Koyunoğulları cemaati idi. Bu cemaat, yazın Arapkir sancağındaki Sarı Çiçek yaylasına çıkıp kışın Malatya ovasına inerdi. Buradaki köylerin halklarını perişan ve perakende ederek evlerini zapt edip ailelerini içlerine koyduktan sonra kendileri Harput Ovası, Divriği, Arapkir, Kuruçay, Eğin ve Malatya çevrelerinde yol kesicilik, adam öldürme ve mal yağmalama ile meşgul olurlardı. Üçlerinden bazı şakiler, 1702 yılında Arapkir yakınlarında Göyük denilen yerde Erzurum kervanını, Fırat Nehri'nin öte yakasında Kızıl Meşe adlı yerde de Acem hacılarını vurup mal ve eşyalarını yağmaladılar. Bu tür işleri sürekli yapan eşkıyalar, üzerlerine asker gidince de aileleri bir yerde gizlenip, kendileri firar edip eski fesatlarına devam ettiler. Bunun üzerine Devlet, adı geçen cemaatin, Rakka havalisine nakline ve iskânlarına karar verirken kaçmalarına mani olmak için de Diyarbakır Valisi Vezir Ali Paşa'yı görevlendirip ondan tüm kaçış noktalarını tutup kapatması ısrarla istenir[57].

1700 yılların başlarında Beğdilli Türkmenlerinden bazı eşkıyalar, Haleb ve Ayntab etrafında yol kesme, soygun, adam öldürme, kasaba ve köylerdeki evlere baskın yapma gibi

[53] Bu eşkıya ittifakında Ekrad taifesinden Cihanbeyli Aşireti'nin Zeytun? Cemaati, Balbanlu tayifesi, Körecekli, Kılıçlı, Remeksli? Aşiretinden Yazıcıoğlu, Atmalı, Rakhaslı?, Zeker Hacılu?, Çelikanlı, yine Türkmen taifesinden Dimlekli? Cemaati, Bozkoyunlu cemaati ve daha başkaları vardı.

[54] Bu şikâyetlerin kadı mektubu ile bildirildiği Divan'dan eşkıya taifesinin tedip edilerek haklarından gelinmesi için Maraş Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya, Maraş ve Malatya kadılarına hüküm gönderildi. BOA, M.d., 101: 23/72 (evahir-i C 1102 / 21-30 Mart 1691).

[55] Refik, *a.g.e.,* s. 79, ves.134 (evahir-i şubat 1100 / 9-19 Haziran 1689).

[56] Haklarında gelinmek için Rakka Beylerbeyi Hüseyin, Maraş Beylerbeyi Mehmed eyâletleri askerleriyle ve Haleb mütesellimi tayin olundular. Behisni, Göynük ve Hısn-ı Mansur kadılarına, ayanına ve işçerlerine de Kanlıbel denilen dağı tutarak eşkıyadan bir ferdi Malatya ovasına ve Elbistan sahrasına geçirtmeyip mani olmaları istenmiştir. BOA, M.d., 100: 104/403 (evâhir-i Za 1102 / 16-25 Ağustos 1691).

[57] Ayrıca, Kuruçay kazâsında sakin şehsuvar oğlu Osman, Arapkir Sancağına mutasarrıf olan Şahak, Malatya Sancağı haslarına mutasarrıf olan Rişvanoğlu Mehmed, Sivas ilbeğlüsü Cemaati, Rakka Valisi Vezir Yusuf Paşa, Malatya canibinde sakin Balabanlı Ekradı ve Bezikioğlu Mehmed ile cemaati bu işçin görevlendirilir. BOA, A.E. SMST.II. 2/149 (14 L 1112 / 24 Mart 1701); Cihanbeyli Aşiretine tabi Koyunoğlu eşkıyasının Malatya'ya tabi Erguvan nâhiyesinde ettiği zulüm ve taaddi için bkz. BOA, M.d., 116: 41 (Nisan 1709); Rakka'ya iskân edilip oradan firar eden bir kısım Cihanbeyli aşireti eşkıyası, Haziran 1743 tarihinde Malatya sancağına tabi şure-ili nâhiyesinin karyelerinde taaddi edip, 18 kişiyi öldürerek kadın ve kızlarını kaçırırlar. BOA, M.d., 150: 49; Rakka iskânından firar ederek şure-ili kazâsında gasp, öldürme ve yangın çıkarma gibi taaddiyatta bulunan Cihanbeyli Aşiretinden Umranlı Kürdünün eşkıyalıkları ile ilgili bkz. BOA, C. ZB. 81/4015 (29 şubat 1162 / 14 Ağustos 1749).

Çekavetlerde bulunuyorlardı[58]. Türkmen taifesine mensup Dulkadirbeğlü aşireti, Avşar cemaati oymağı ve bu oymaktan Bab-ı Altun, Çeçelü, Dokuz, Silsipür ve sairleri iskân edildikleri yerlerden kaçarak Maraş yakınlarındaki Pazarcık Ovası çevresine gelip yerleşerek yolculara, köy ve kasaba halkına zulüm ve taaddide bulununca emniyet hislerini kaybeden ahali dağılmağa başladı[59].

11 Ocak 1691 tarihinde alınan bir kararla Ferâiz-i Zülkadriye cemaatleri, Ayas, Berendi ve Kınık'ta boşalmış, harap olmuş mahallerde, korkulu ve tehlikeli olan yerlerin ve yolcuların emniyetini sağlamak için iskâna memur edildiler. İskân için yapılan çalışmalara, bu cemaatlerin bir kısmı ilk dönemlerde karşı çıkarak etkin bir mücadeleye girdiler. Askerî faaliyetler sonucunda önemli bir kısmı bu bölgeye getirilerek iskân edilen bu cemaatlerin mensupları, kendilerinin bu bölgeye iskân edilmeleriyle sağlanmak istenen bölgenin güvenliğini bozan en önemli unsurlardan biri olarak ortaya çıktılar. İskân edildikleri 1691 yılından birkaç yıl sonra, Rakka'dan gelen iskân firarilerin onların aralarına girmesi sonrasında, Ferâiz-i Zülkadriye Cemaatleri'ne mensup olan kişiler, kısa bir süre sonra bu firariler ile birleşerek çevrelerindeki bölgelerde eşkıyalık yapmaya ve huzursuzluklara neden olmaya başladılar. Ilk dönemlerde bütün cemaatlerin katıldıkları eşkıyalık olayları ve itaatsizlikler, daha sonraki dönemlerde birkaç cemaate münhasır hale gelmiştir. Özellikle Kara Hüseyinli Ceridi ve buna tabi olan Karalar Ceridi ve Sakallu Ceridi Cemaatleri'nin itaatleri hiçbir zaman tam olarak sağlanamamıştır. Itaat altına alınamayan bu cemaatlerin arasına Tacirli Cemaati'ni de katabiliriz[60]. Ferâiz-i Zülkadriye mukataası, 17. Yüzyıl boyunca çoğunlukla Valide Sultan Hassına dâhildi[61]. Ümmü Sultan hassına bağlı Tacirli cemaatinden 200 kişilik eşkıya grubu, 'Rakka'da iskânı ferman olunan eşkıya ile birleşiler[62]. Memur oldukları mahalde sakin olup, ziraat ve hırasetle uğraşmayan bu eşkıya, iskân ve ziraat eyleyen has reâyasını da kendi halinde bırakmıyorlardı. Halkın yük hayvanlarını, koyun ve keçilerini çalıp; bazılarının evlerine ve yolcuların yollarına inip mal ve erzaklarına zarar vererek bir kısmını öldürüyorlardı. Kendilerini mahkemeye çağıranlardan altı kişiyi de öldürmüşlerdi. Suçları üzerlerine sabit olunca kendileri Adana Kalesinde kal'abendlikle cezalandırıldılar[63]. Yine Ferâiz-i Zülkadriye'ye tabi olan Tacirli Cemaati, Doğanlı Ekradı ve Alcı Türkmeni'nden bazı eşkıyayı da yanlarına aldıktan sonra şerlerini giderek artırdılar. Maraş, Ayntab, Elbistan ve Kilis şehirlerinin merkezinde yaşayanlardan, şehir dışına çıkanları yakalayıp mallarını soydular. Kasaba ve köylerdeki halkın hayvan, mal ve erzaklarını gasp ettiler. Perişan olan halk, perakende olup yerini ve yurdunu terk etmeye başladı[64].

Bazı aşiretler, kadimi yerlerini terk ederek başka yere gidip yerleşince oradaki düzeni bozdukları gibi vergilerini de vermek istemezlerdi. 4 Ekim 1700 tarihinde Reşi Ekradı (Kürtlerinin)'nın Köprü Aşiretinden Mahmud 300 kadar eşkıya ile Malatya sancağının Taşılı nâhiyesine gelerek "*elimizde fermanınmız vardır*." diyerek yerleşmek isterler. Kadimi

[58] Ve eşkıyanın tedibi için Erzurum eyâletine mutasarrıf olup Anadolu'da seferi olan Vezir Ali Paşa'ya havale edildi. BOA, M.d., 99: 85/276 (evâsıt-ı Za 1111 / 29 Nisan-8 Mayıs 1700).

[59] Bunun üzerine 1703 yılında Rakka Beylerbeyi El-Hac Mehmed Paşa serdar olarak görevlendirildi. BOA, MM.d., 8458: 181'den aktaran Halaçoğlu, *a.g.e.,* s. 82.

[60] Bu cemaatlerin başka eşkıyalıkları ve bunlara karşıyürütülen tedbir faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tatar, *a.g.t.,* s. 169-236.

[61] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Tatar, *a.g.t.,* s. 97-139.

[62] Belgenin ifadesi ile *"yekdil ve yekcihet"* oldular.

[63] Gönderilen hükümde: eğer bununla taaddileri def olunmazsa Rakka'ya iskân edileceği vurgulanıyordu. BOA, M.d., 111: 401/1377 (evâil-i Ra 1112 / 16-25 Ağustos 1700).

[64] Bu cemaatlerin yaptıkları eşkıyalığın sona erdirilerek gereken cezalarının verilmesi için Rakka Beylerbeyi görevlendirildi. BOA, M.d., 114: 157.

yerlerinden kalkıp gelen bu eşkıya ahaliyi karyelerinden ve evlerinden zorla çıkartarak kendileri otururlar. Herkesi perişan eden eşkıya avârız, *nüzul* gibi vergilerini de vermek istemezler. Yerli ahalinin şikâyetleri sonucunda, ellerindeki fermanın sahte olduğu anlaşılan bu cemaatin eski yerlerine gönderilmesi emredildi[65].

Zaman zaman yerli ahaliden de aşiretlere baskın, yağma ve taaddi olmaktaydı. Maraş sakinlerinden adı başka olaylara da karışan Zülkadiroğlu, 1689 yılında iskânı ferman olunup aileleriyle kendi hallerinde, iskân olunacak yere gitmekte olan Türkmen taifesinin Aba? Cemaatinden bazılarının evlerine saldırıp yüzlerce hayvanlarını alıp pek çok eşyasını da yağmaladı[66].

Bu dönemde sadece Ekrad ve Türkmen değil aynı zamanda Arap aşiretlerinden bazılarının da bölgede özellikle Ayntab ve çevresinde eşkıyalık yaptıkları belgelerde görülmektedir. 1605 sıralarında Ayntab'da faaliyette bulunan Arap eşkıyası, Celâlilerle beraber hareket ederek huzursuzluğa sebep olunca kendilerine karşı üç bin ve üç binden aşağı tımara mutasarrıf olan otuz sipahi, muhafaza için alıkonulmuş. Fakat bu sıralarda seferler için fazla askere ihtiyaç olduğundan dolayı daha sonra sefere çağrıldıklarını kullandığımız arşiv kaynaklarından görmekteyiz[67].

III. Eşkıyanın, Devlet Görevlilerine Yönelik Hareketleri

İncelediğimiz belgelerden zulme bulaşan devlet görevlileri olduğu gibi zaman zaman eşkıyanın tasallut ve saldırılarına maruz kalan görevlilerinin de varlığı anlaşılmaktadır. Örnekleri az da olsa bazı gözü dönmüş eşkıya diye tarif edilebilecek kimseler, ara sıra *ehl-i örf* taifesine saldırmaya cesaret ederek evlerini basıp mallarını yağmalamışlardır. Daha çok mazul devlet görevlerini hedef alan bu eşkıyalar taifesi, birkaç örnekte olduğu gibi bilfiil görevde olanları da kendilerine hedef olarak seçerlerdi. Bektaşi cemaatinden Kürd Nebi adındaki şaki, Kaba Ağaç yakınlarında eski Kudüs Sancak Beyi Arslan Paşa'yı vurup, yüz keselik ticaret malını yağmaladı. Göbeğlü cemaatinden Göbilikoğlu İsmail ve Ham oğlan adlı şakiler ise, Maraş'ta Bayezidoğlunun kapısı önünde yükleri ile yatan Bazirganı basarak adamlarını öldürüp, mallarını gasp ettiler. Göbilikoğlu ve eşkıyasının, hala Karaman Valisi olan Hasan Paşa'nın dahi Maraş'ta iken 200 kadar adamını basıp öldürdükleri incelenen arşiv kayıtlarında belirtilmiştir[68]. Reâyayı koruyup kollayarak onlara iyi davrandığından herkesin kendinden razı olduğu gibi eşkıya defi konusundaki hizmetleri bizzat Padişah tarafından takdir edilen[69] Ayntab Sancağı Beyi Hüseyin, Ayntab'da mumhânede toplanıp şiddet ve şekavet konusunda birbirini iğfal eden eşkıyayı da temizlemek isteyince şakiler, bu sefer onun evi üzerine yürüdüler. 'Ayntab'taki yasakçıyı da ayartan eşkıya, on beş yirmi adamı öldürdüler[70]. Kilis Hassına tabi Okçu Güzeddinli Aşireti[71] Ayntab'da uzun süre yaptıkları eşkıyalıklar ile ihtilale sebep oldular. Hakkındaki şikâyetler üzerine tedibine görevlendirilen Kilis Voyvodası Ahmed'in evini 700-800 eşkıya ile basıp

[65] BOA, MM.d., 3134: 161 (20 R 1112 / 4 Ekim 1700). Avârız ile ilgili şikâyetleri değerlendiren bir çalışma için, bkz. Süleyman Demirci, "Complaints About *Avâriz* Assessment And Payment in The *Avâriz*-Tax System: An Aspect of The Relationship Between Centre And Periphery. A Case Study of Kayseri 1618-1700", *Journal of the Economic and Social History of the Orient JESHO* 46.4.(2003):437-474.
[66] BOA, ş.d., 28: 146/579 (evâil-i B 1109 / 13-22 Ocak 1698).
[67] BOA, M.d., 75: 204/415; Arap aşiretleri eşkıyasının başka eşkıyalık olayları için bkz. BOA, ş.d., 4: 33/124; BOA, ş.d., 23: 168/770.
[68] BOA, C. ZB. 71/3545 (29 S 1119 / 1 Haziran 1707).
[69] BOA, M.d., 78: 208/542 (14 Ca 1018 / 5 Ağustos 1609).
[70] BOA, M.d., 78: 163/418 (1018/1609-1610); BOA, M.d., 78: 255/618.
[71] Okcu Güzeddinli Cemaati ile ilgili olarak şu esere bkz. Mustafa Öztürk; *16. Yüzyılda Kilis Urfa Adıyaman ve Çevresinde Cemaatler-Oymaklar,* Elazığ, 2004.

Voyvodayı öldürdüler. Voyvodanın eşyasını yağmaladıktan sonra, Kilis Serdarı, babası ve kardeşinin evlerini de yağmalayarak büyük bir fitneye sebep oldular[72].

Bu örneklerde görüldüğü gibi eşkıya ile mücadele için görevlendirilen Sancak beyi düzeyindeki insanların bile can ve mal güvenliklerine eşkıyanın ciddi tehdit ve tehlike oluşturması, bu mücadelede olumsuz bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Malatya'da oturan dergâh-ı muallâ çavuşlarından Zeynel çavuş ve Hasan kethüda yanlarına 29 tanesi sipahi, tamamı 700-800 atlı ve piyade eşkıya toplayıp *"celâli eşkıyası tarzında baş kaldırırlar."* [73] Bunlar Haleb Türkmen Beyi'nin evini basarak adamlarından nicesini öldürüp nicesini de yaraladıktan sonra mal ve erzakını da yağmaladılar. Eşkıyalar bundan başka dergâh-ı muallâ çavuşlarından İbrahim; zaimlerden Musa, Abdülkerim, Hasan ve daha nice Müslümanların evlerini basıp onlardan da bazılarını öldürerek mal ve hayvanlarını yağmalayıp talan ettiler. Hatta Behisni Kadısının gönderdiği sicil kaydına göre: Yeni-İl kazâsı halkından 19 erkek ve 9 kadını öldürmüşlerdi. Bütün bu zulüm ve taaddilerinin cezası olarak makam, zeâmet ve tımarlarının ellerinden alınıp başkasına verilerek, haklarından gelinmesi sadedinden ferman gönderildi[74].

Malatya'ya tabi Erzus? Cemaatinden şemseddin, kendi cemaatinden ve reâyadan 200 kişilik eşkıyaya başbuğ olarak isyan etti. Önce Haleb Türkmen Beyi olan Ağacan Beyin oğlu Ömer ve Arslan Beyin evlerini basıp yiyecek ve giyecekleri ne varsa hepsini yağmalayıp talan ettiler[75]. Eşkıyanın saldırısına uğrayanların, zengin ve ileri gelenler olsa bile fark eden bir şeyin olmadığını, kim olursa olsun bir anda her şeyini hatta canlarını kaybettiğini bu hadiseler göstermektedir. Meşhur eşkıyadan Gökoğlu Hasan, Maraş'ta divan-i hümayun kâtiplerinden kâtip Bayezid'i *hilaf-ı şer'* kırk dört gün hapsedip siyaset eder. Sonra 3400 kuruş nakdinden başka mal ve erzakını haksız yere alır. Seksen yedi yaşındaki yaşlı babasını da hapsettirerek dört yüz kuruşunudaha alır. Kâtip Bayezid'in babasının bu işkencelerden dolayı öldüğünü belgede verilen bilgilerden öğreniyoruz[76].

Konargöçer Türkmen taifesinden Acerli, Bozkoyunlu ve Dede cemaatlerinin şakileri, 1686 yılında Sivas kazâsında Alaca Han yakınlarındaki Deve Çayırı denilen yerde giden tüccarı basıp mal ve erzaklarını yağmaladılar. Bunları yakalamaya memur edilen Maraş mütesellimi Kalender de Ayntab kazâsına tabi Dölük karye yakınlarında eşkıyanın saldırısına uğradı [77].

---

[72] Bu büyük fitne ve karışıklık üzerine, Ayntab Sancak Beyi'nden eşkıyanın ahz ve şiddetle tediplerinden sonra, kalanlarının Rakka'ya iskânları istenir. Ayntab şer'iyye Sicili, Nu.54, s. 9'dan aktaran Bayrak, *a.g.t,* s. 112-113; Zülkadriye Beylerbeyi Mustafa Paşa'nın bir hizmetkârı Kayseri'de Tekbirbeli denilen yerde üç eşkıya tarafından öldürülüp giysileri yağmalanmıştı.BOA, M.d., 5'den aktaran Mehmet Şirbağı,"XVI. yüzyılın İkinci Yarısında Kayseri ve Civarında Meydana Gelen Olaylar", *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (06-07 Nisan 2000),* Kayseri, 2000, s. 240.

[73] Belgenin orijinal ifadesidir.

[74] BOA, M.d., 67: 188/464 (ğurre-i Za 999 /21 Ağustos 1591) bu hükmün gereği tam olarak yerine getirilmediğinden aynı minval üzere bu konudaki emir tekrar edilmiştir. BOA, M.d., 67: 199/487 (Evâsıt-ı C 1000 / 24 Mart–2 Nisan 1592).

[75] Ayrıca pek çok Müslümanların emlak ve erzakını da gasp eden eşkıya, bir kişiyi de öldürürler. Ömer ve Arslan Bey şer'i şerife gelip haklarını dava edince, Mahkemeye çağrılan eşkıyalar, itaat etmediler. Bunun üzerine isyan ve tuğyanda olduklarını toprak kadısı sicil edip bu eşkıyanın haklarından gelinmek için emr-i şerif ricasını Divan'a arz etti. Divan da şer'le haklarından gelinmek için emir verdi. Bkz. BOA, M.d., 71: 62/127; Diyarbekir Beylerbeyi Osman Paşa'nın Kapı Kethüdasının Çuhadarı Yusuf'un Koyunoğulları ile Karaçorlu taifesinden bazı eşkıyalar tarafından Malatya'da soyulması ile ilgili bkz. *1714-1720 tarihli Malatya Şer'iye Sicili,* Bel. Nu. 93-94'ten aktaran Karagöz, "Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", s. 201; başka bir örnek için bkz. BOA, M.d., 95: 9/51.

[76] BOA, M.d., 81: 127/282 (selh Ca 1034 / 9 Mart 1625); başka bir örnek için bkz. BOA, M.d., 95: 9/51.

[77] BOA, ş.d.,11: 242 (Evâil-i B 1099 / 2-11 Mayıs 1688).

Bazı aşiret eşkıyası kendi görevlerini yapmaya çalışan devlet görevlilerine de saldırarak görevlerini yerine getirmeye mani olurlardı. Ekrad Rişvan Aşiretinin Rumiyanlı cemaatinden olan Bereket Bölükbaşı, Ekrad reâyasından pek çoğunu başına toplayıp Hısn-ı Mansur (Adıyaman)'da eşkıyalık yapmaktaydı. Bereket, yanına Mahmud Bölükbaşı ve Budak'ı alarak, kırk elli tanesi atlı bendelerine altı yüz adam devşirip her yaz Voyvoda ve Kadılar üzerine hücum eder, *şer'-i şerifin* icrasına ve Rişvan hassının malının tahsiline mani olurdu. Kendileri vergilerini vermedikleri gibi, diğer reâyayı da bu yönde tahrik ederlerdi[78].

1721 yılında Hısn-ı Mansur kazâsı çevresinde sakin Bereketoğlu cemaati'nden Yusuf ve kardeşleri, başlarına topladıkları 2000 kadar eşkıya ile has reâyası olan Hısn-ı Mansur halkına, evlerini basıp eşyalarını yağmalamak suretiyle, çeşitli baskı ve zulümlerde bulunuyorlardı. Söz konusu hassı tasarruf etmekte olan Kethüda Hüseyin'in' de eşkıyanın bu tür hareketlerine göz yumması bunları cesaretlendirmiş, bu yüzden eşkıyanın halk üzerindeki baskısı her geçen gün artmıştır. Bunun üzerine Divan, söz konusu eşkıyayı bertaraf etmek ve Hüseyin'in' elinden hassı alıp buradan uzaklaştırmak üzere Dergâh-ı âli kapıcıbaşılarından Mehmed'i mübaşir olarak görevlendirdi. Ancak, mübaşir Mehmed, Hısn-ı Mansur'a vardığında söz konusu eşkıya, fakir fukaradan zorla almış olduğu 3000 kuruşu kendisine rüşvet olarak verdi. Bunun üzerine Mübaşir Mehmed de eşkıyayı himaye eden Kethüda Hüseyin'i' söz konusu hastan uzaklaştırmak yerine, onunla birlik oldu. Kethüda Hüseyin'in ' tasarruf ettiği hassın elinden alındığına dair Divan'dan gönderilen hükmü de gizleyerek İstanbul'a döndü. İstanbul'dan gönderilen mübaşirin bu haksız uygulaması sonucunda daha da cesaretlenen eşkıya, kendilerini şikâyet edenlerden bir kısmını öldürüp bir kısmını da yaraladılar[79]. Bu örnekten de görüldüğü gibi eşkıya ile mücadelede merkezi hükümetin kararlılığına rağmen bu iş için görevlendirdiği kişilerin görevlerini suiistimal etmek suretiyle eşkıyadan rüşvet almaları bu yönde yürütülen mücadelenin zorluk derecesini teyit etmektedir.

Haseki Sultan haslarından Danişmendlü Türkmen hasları eklentilerinden Kara Halillü Voyvodası Ömer, bu cemaatin 1668 senesi vergilerinin tahsili için Hasan'ı görevlendirir. Adı geçen cemaat kendilerinden istenen vergileri vermedikleri gibi, aynı cemaatten Ali kethüda, Ebubekir, Hüseyin, Muslu, Ekşi Veli ve diğer hevalarına tabi 150 adam Hasan'a hücum edip onun adamalarından iki kişiyi yaraladılar. Bu kişiler daha sonra almış oldukları yaralardan dolayı vefat ettiler[80].

Devlet, zaman zaman, önce eşkıya olup isyanından vazgeçirilmesi amacıyla sonradan kerhen bir yere tayin ettiği fakat kendisinden kurtulmak istediği idarecilere karşı kendisine sadık başka bir adamını kullanarak onu ortadan kaldırmak siyasetine başvururdu. Bunlardan birisi, Konya ve çevresinde isyan edip çok zalim bir kimse olan Rum Mehmed'dir. O, Sultan IV. Murad'ı tahttan indirmek isteyenler ile fikir ayrılığına düşmüş ve padişahın tahttan indirilmesine rıza göstermedi. Rum Mehmed, ayrıca Konya bölgesinde eşkıyalık yapan Dereli Halil'in yaptıklarını devlet yöneticilerine mektupla bildirerek onun izalesinde önemli bir rol aldı. Bu davranışı karşılığında kendisine Maraş eyâleti verildi. Maraş'a gitmek üzere yola çıkınca, Ayntab'da bulunan ve devlete daha önceki doğu seferlerinde çok hizmetleri geçmiş olan Behisnili Ali Bey'e el altından haber gönderilip Rum Mehmed'in ve yanındaki adamlarının yok edilmeleri emredilmişti. Rum Mehmed Ayntab'a gelince, Ali Bey bir bahâne ile ona karşı saldırıya geçer ve Ayntab'ı kuşatır. Yapılan savaşta iki tarafın da çok kaybı olur ama Rum

[78] Daha sonra yakalanması için Maraş Paşası ve Hısn-ı Mansur kadısına hüküm yazılmıştır. BOA, ġ.d., 6: 46/199 (Evâil-i Z 1077 / 25 Mayıs-2 Haziran 1677); Behisni kazâsında ayanlık iddiasıyla vilayet işlerine karışıp ahaliyi karıştırıp tahrik eden Rişvanoğlu Abdurrahman, kazâya gelen mütesellime de görevini yaptırmamıştır. Erkan, *a.g.t*, s. 65.

[79] BOA, BOA, M.d., 130: 417'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 82.

[80] BOA, ġ.d., 6: 175/837 (evâil-i L 1078 / 15-25 Mart 1668).

Mehmed zor bir vaziyette iç kaleye sığınır. Ali Bey, Ayntab halkına Rum Mehmed'in katli için elinde fermanı olduğunu bildirince, halk ondan yana tavır alır. Kuşatma uzayınca Rum Mehmed çaresiz teslim olur ve Ali Bey hepsinin kellesini vurarak İstanbul'a gönderir. Bu hizmeti karşılığında, Rum Mehmed'e verilmiş olan Maraş eyâleti kendisine verilir[81].

Eşkıyalığın, yollarda, köy ve kasabalarda hatta şehirlerde yaygınlaşığı 1600'lü yılların sonlarında eşkıyanın, sefere giden veya dönen Devletin askerlerine saldırıp onlarla çarpışığını görmekteyiz. Malatya'daki Yeniçeriler 1690 yılında seferden dönerken Toylar Çayırı denilen yere geldiklerinde Kürecekli, Balbanlu, Kılıçlu eşkıyalarından piyade ve süvari 55 kadar *kat'ü't-tarik* eşkıyasının saldırısına uğradılar. Aralarında 24 saat süren çarpışmada iki asker öldürülürken biri yaralandı. Bazı askerlerin nakitleri, atları ve diğer eşyası gasp edildikten başka sulh bahânesi ile yüz seksen kuruşları da alındı[82].

Bu çalışmada incelenen ve Maraş'ta meydana gelen en ilginç eşkıyalık olayı, Zülkadiroğlu Süleyman Bey'in, valilik konağını yağmalaması hadisesidir. Maraş beylerbeyi Rişvanzade Süleyman Bey, Maraş'a mütesellim olarak Bayezidzade Numan Bey'i atamıştır. Rişvanzade Süleyman Bey, 1764 yılında Behisni'ye gitmiş ve orada vefat etmiştir. Süleyman Bey'in vefat haberinin Maraş'ta duyulmasından sonra, o sırada Numan Bey'in de Maraş'da bulunmasından istifade eden Zülkadiroğlu Süleyman Bey, akrabası Ömer Bey ve başına topladığı adamlarıyla birlik olup Maraş beylerbeyinin sarayını basarak, hem Numan Bey'e hem de müteveffa Rişvanzade Süleyman Bey'e ait mal, eşya ve parayı yağmaladı[83]. Devlet otoritesinin halk üzerindeki etkisinin ne derece zayıfladığını göstermesi bakımından yukarıdaki eşkıyalık örneği önem taşımaktadır. Zira saldırıya uğrayan makam, devletin valisinin ikametgâhı-sarayı idi.

IV. Eşkıyanın, Ticaret Kervanlarına ve Yolculara Yönelik Hareketleri

Eşkıyalık olaylarının en çok görüldüğü yerler, yollar özellikle ticaret kervanlarının geçtiği ana yollardır. Eşkıyalardan en çok zarar gören grupların başında kervan[84] ve yolcular gelmekteydi. Çünkü eşkıyanın maddi ihtiyaçlarını sağladığı kaynakların başında gelen bu iki grup, aynı zamanda emniyet açısından da eşkıya saldırılarına daha kolay maruz olabilmekteydiler. Yerleşik olan halk belki birlikte, eşkıyaya karşı koyabilirken; kervan ve yolcular kalabalık eşkıya gruplarına fazla bir şey yapamamaktaydı. İncelediğimiz eşkıyalık

[81] Efkan Uzun, *XVII. Yüzyıl Anadolu İsyanlarının Şehirlere Yayılması; Sosyal ve Ekonomik Hayata Etkisi (1630–1655)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 97. Ayrıca bakınız aynı müellif, "Osmanlı Ülkesinde Görülen İsyan Ve Eşkıyalık Olayları Karşısında Alınan Bazı Tedbirler Hakkında Bir Değerlendirme", *TÜBAR*, S. XXV-/2009-Bahar, s. 185-214; aynı müellif, "Osmanlı Örneklemi Üzerinden Sosyal Eşkıyalığa Bir Bakış", TSA/Yıl:10, S:3, Aralık 2006, s. 31-45.

[82] BOA, C. AS. 447/18637 (29 Ra 1102 / 31 Aralık 1690). 17-27 Mayıs 1664 tarihinde Anadolu, Karaman, Sivas, Adana ve Maraş Beylerbeyilerine, adı geçen eyâletlerdeki sancakbeylerine, kadılara, mütesellimlere, kethüdayerlerine, Yeniçeri serdarlarına vesaire işlerine, hırsız ve haramzadelerin sefere giden askerlere saldırması ile ilgili yazılan hüküm için bkz. BOA, M.d., 94: 34/168; Veziriazam Damat İbrahim Paşa'nın tatarının Musul'dan dönerken Malatya yakınlarında uğradığı soygun için bkz. BOA, M.d., 131: 78/79 (1723).

[83] BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu. 2, s. 2'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 75; Bir grubun Ayntab'da mahkemeyi basarak naib Hacı Mustafa'yı öldürüp eşyalarını yağmalamaları ile ilgili bir başka ilginç örnek için bkz. Cemil Cahit Güzelbey & Hulusi Yetkin, *Gaziantep Şer'i Sicillerinden Örnekler,* Gaziantep, 1970, s. 8-9; yine Ayntab'da 100 kişilik bir grup, Voyvoda Hacı Mehmed'in sarayını basıp orada bağlı bir kişiyi serbest bıraktıktan başka Voyvodanın eşyalarını da yağmalamıştı *Aynı eser*, s. 17-18.

[84] 1718 yılı Nisan ayının başında Erzurum'dan Malatya'ya kervanıyla gelen tüccar, Malatya kazâsına bağlı Çermik köyü yakınında Derviş Değirmeni denilen yerde Koyunoğulları Aşiretinden bazı eşkıyalar tarafından iki defa saldırıya uğramış tüccardan bir kişi öldürülmüş, 4 at ve 100 kuruşluk eşyaları alınmıştı Bkz. Mehmet Karagöz, "XVIII. Yüzyılın Başlarında Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *OTAM,* S. 5, Ankara, 1994, s. 20.

olaylarının tamamında yolculara zarar verildiği, onların mal ve erzaklarının yağmalandığı, hatta kendilerinin öldürüldüğü kayıtlara geçmiştir.

Kuzey Suriye'yi Orta ve Kuzey Anadolu'ya bağlayan ticaret yolu Maraş eyâletinden geçiyordu. Bu yüzden bu bölgede seyreden kervanlar, eşkıya saldırılarına maruz kalmışlardır. Maraş'a yakın Pazarcık Ovası'nda bulunan Kılıçlı 'taifesine mensup bir kısım atlı eşkıya, Haleb'den başlayıp Ayntab ve Maraş üzerinden Malatya ve Sivas'a bağlanan ticaret yolunu kullanan tüccar ve yolculara gece gündüz demeden saldırıp, eşya ve hayvanlarını yağmalıyorlardı. Bu yüzden söz konusu kervan yolu kapanma noktasına geldiğini Maraş Ahkâm Defterlerindeki kayıtlardan görmekteyiz[85]. Yeni-İl reâyasından Bekir Deli diye tanınan, şekavet ve isyan üzere olan cemaatlerden bazıları, 1609 yılında eşkıya ile birlik olup[86] yaylaklarına gitmediler. Bentah denilen mevkide oturup Haleb, Ayntab ve 'Birecik'ten gelip giden tüccar ve diğer yolcuların canına ve malına saldırıda bulunarak etrafa korku ve dehşet saçıyorlardı[87]. Darende ve çevresinde her türlü zulüm ve taaddiyi irtikâp eden Türkmen taifesinden Beğmişlü, Arablı, Karaşeyhlü, Döğerli, Kadirli, Seçen, Bozkoyunlu, Dimlek, Çepni ve Mamalı kabilelerine mensup eşkıyalar, 1687 yılında Bağdat tarafından gelen kervanı vurdular[88].

31 Ekim 1629 tarihinden kısa bir süre önce ticaret için Van tarafına gidip dönen Behisnili İsmail'in, Malatya kazâsının Güfer karyesi yakınlarında Kaviri ekradı taifesinden bazı eşkıya tarafından yolu kesildi ve 34 000 koyunu, 500 kâmil kuruşluk ve 700 kuruşluk elbiseleri eşkıya tarafından gasp edildi[89]. İsmail'in Ordu-yu hümayuna sunduğu arzuhal ile Serdarın huzurunda görülmesini istediği davasının akıbetini, kaybettiklerini geri alıp almadığını bilmiyoruz ama bu olay, bize eşkıyanın saldırısına uğrayan bir tüccarın nasıl bir çırpıda her şeyini kaybettiğini göstermektedir. Yine Behisni'de yolculara karşı cereyan eden, eşkıyalık fiilinin bütün unsurlarını barındıran bir olay daha: Yanlarına eşkıya ve haramzade toplayan Behisni'de sakin Hevidi ekradı karyelerinden Burunçayır kethüdası Nasır ve Abdülaziz adlı kişiler, yolcuların yollarına inip mal ve erzaklarını yağmaladılar. Yolculardan pek çoğunu öldürdükten başka aynı kazâdaki pek çok evleri açıp mal ve hayvanlarını talan ettiler. Dahası bunlar, Haleb ve Ayntab'a giden tüccarları soyup mallarını aldıktan sonra kendilerini yaraladılar. Köylerde istedikleri kızlara kötülük ettiler. Kızılhisar ve Halo köylerini de basıp öküz ve davarlarını aldılar. Bir gecede üç vakfa baskın yapabilen şakiler, hayvanları dışarı çıkartmayıp şehrin suyunu da kestiklerinden tam bir terör havası oluşturdular[90].

---

[85] BOA, Maraş Ahkâm Defteri, Nu. 2, s. 179, hk. 1'den aktaran Söylemez, *a.g.m.,* s. 73.

[86] Belgenin ifadesi ile "*yekdil ve yekcihet olub*".

[87] Aynı eşkıya, Ayntab ve Birecik arasında bulunan köylerdeki halkın mallarını, üzüm, pekmez ve sayir yiyeceklerini de yağmalayıp talan ettiler. BOA, M.d., 78: 489/1248 (16 şevval 1018 / 14 Kasım 1609); Koyunoğulları, Karaçorlu, Atmalı, Tacirli vesaire aşiretlerin Haleb ve Kudüs ziyaretçileri ile beraber seyreden Erzurum kervanını vurması ile ilgili bkz. BOA, M.d., 131: 97; Koyunoğulları Aşiretinden bazı eşkıyaların Erzurum'dan gelen tüccar kervanını soyması ile ilgili bkz. Karagöz, "Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", s. 201; Recepli Avşarı'ndan Göksun tarafına kaçanlar 1743 yılında büyük bir kervan soygunu yapmışlardı. Nevşehir vakfı reâyasından Kurtulu, Heriklü, Karaca Kürd ve Boynuyoğunlu cemaatlerinden deveci, mekkari taifesinden bir grup, Kayseri tüccarından Ali, Seyyid Ömer, Halil adlı kimselerin mal ve eşyalarını Maraş'a götürürken, Avşar eşkıyasından Hacı Mustafa oğlu Mehmed, Meskeloğlu Mahmud vesaire 52 kişiile yollarına inip, iki adamlarını öldürdüler. Adı geçen eşkıyalar, yine bir süre önce Karaca Kürd mekkarisinin hayvanlarını ve Gürün tüccarının kervanını soydular. Ayrıca bir düğün alayını basıp eşya ve hayvanlarını aldılar. BOA, M.d., 149:137'den aktaran Bayrak, *a.g.t.,* s. 140-141.

[88] BOA, M.d., 100: 114/432 (29 Ra 1102 / 31 Aralık 1690); Refik, *a.g.e.,* s. 93, ves. 144.

[89] İsmail bu durumu, Ordu-yu hümayuna arzuhal ile sundu. Davasının serdarın huzurunda görülmesine karar verildi. BOA, M.d., 84: 52/104 (13 Ra 1039 / 31 Ekim 1629); Benzer bir diğer olay için bkz. BOA, M.d., 81: 22/48.

[90] Bütün bu eşkıyalığı, kurduğu Mahkemede Behisni kazâsı ulema, süleha, ayan-ı vilayet ve sairlerinden dinleyen Maraş Kadısı durumu Divan'a arz etti. Divan, eşkıyaların hakkından gelmeyi Maraş, Haleb, Sivas ve Yeni-il'deki idarecilere havale etti. BOA, M.d., 94: 20/85 (evâil-i Z 1073 / 7-16 Temmuz 1663).

Bu dönemde özellikle kervan soygunlarına yönelmiş eşkıyalar da vardı. İncelenen belgelerde eski Kudüs Sancağı mutasarrıfı Arslan Paşa'yı Kaba Ağaç yanında vurup 100 keselik bazirgan malını soyan Bektaşı cemaatinden Kürd Nebi ve Maraş'ta Bayezid oğlunun kapısı önünde yükleri ile yatan Bazirganı basıp adamlarını katl ve mallarını gasp iden İbeğlü cemaatinden İbrikoğlu İsmail'in adları tüccar veya kervan soyucu olarak geçmektedir[91].

Eşkıyalık ve yol kesme olaylarına sadece bölge halkı maruz kalmamaktaydı. Devlet korumaları eşliğinde bölgeden geçen, yabancı bir elçinin de bu tip bir hadiseye maruz kaldığı vaki olmuştu. Hindistan elçisi Niyazi Han, yanlarında Yusuf Ağa adında bir muhafız bulunmasına rağmen Mart 1716 tarihinde İstanbul'dan ülkesine dönerken Malatya'nın İzoli bölgesinde eşkıyaların saldırısına uğramış ve eşyaları gasp edilmiştir. Osmanlı Devleti yetkililerinin aldığı tedbirlere rağmen böyle bir vakanın olmuş olması, bu yıllarda eşkıyalık hareketlerinin ne denli ciddi boyutlara ulaştığının göstergesi olarak kabul edilmelidir[92].

V. Eşkıyanın Vakıflara ve Devlet Malına Yönelik Hareketleri

Eşkıyalığın önlenmesi için yayınlanan adaletnâmelerde yakınılan konuların başında, vakıflara yapılan müdahaleler ve vakıflara yönelik eşkıyalık faaliyetleri gelmektedir. Göze buna yaşanmış bir örnek, eski Elbistan kadısı Abdullah'ın faaliyetleridir. Zalim ve rüşvetçi bir kimse olan Abdullah, kadı iken Eshabü'l-kehf evkafına ve reâyasına çok haksızlıklar yapmıştır. Vakıf mütevellisi İbrahim'i şiddetli bir şekilde darp edip hapsettikten sonra ona ait mahsulü kendine almıştır. Ayrıca reâyadan kişi başına yüzer kuruş istiyerek onlara zulüm etmiştir[93].

Bazen de tam tersi bir durum olarak vakfın reâyası, idarecilere karşı gelerek eşkıyalık yapıyorlardı. Eski Dârü's-saâde Ağası İsmail Ağa vakfının Malatya'daki gelirlerini zapt etmeyi vakfın mütevellisi, deruhte eder. Mütevelli bunları reâyadan isteyince Malatyalı şeyh Abdüsselam, Harputlu oğlu Hacı Hüseyin, Hacı Osman, Ömer ve hevalarına tabi diğer kişilerle birlikte vergi tahsiline engel oldular[94]. Aşiretlerin de zaman zaman vakıf köylerini basarak yağma ve talan hareketlerinde bulundukları da belgelerden gözlemlenmektedir. Türkmen taifesinden şeref Kethüda, Pir Kulu, Bay Hoca ve diğer eşkıyası ile Zamantı kazâsındaki Karatay evkafına bağlı Karatay karyesini mahsul zamanı basıp ahalinin 2 at, 3 merkep, 25 mud[95] buğday, 8 öküz ve daha başka değerli eşyasını alıp perişan olmalarına sebep oldular[96].

Bazen vakıf idarecileri[97], bazen de devletin askerleri vakıf reâyasına taaddi ve zulümde bulunuyordu[98]. Hiçbir kayıt ve hudut tanımayan eşkıya, zaman zaman devlete ait

---

[91] Bkz. BOA, C. ZB. 71/3545 (29 S 1119 / 1 Haziran 1707).
[92] Karagöz, "Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", s. 202-203.
[93] BOA, M.d., 80: 80/207 (20 Za 1022 / 1 Ocak 1614); Elbistan'daki Eshabü'l- Kehf Medresesinin müderrisi olan Ali Efendi'nin maaşına topladığı ruus-u hümayunu kat'ü't-tarik eşkıyası tarafından zorla alınmıştı BOA, İE.VKF. 226 (24 N 1088 / 20 Kasım 1677).
[94] BOA, M.d., 95: 64/415 (evâhir-i L 1075 / 07-15 Mayıs1665).
[95] Ağırlık ölçü birimlerinden birinin adı olup miktarı bölgelere göre farklılık arz eder. Kütahya da bir müd yirmi, Diyarbakır'da onaltı ve Siverek'te ise sekiz İstanbul kilesi olarak kabul edilirdi. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* C. II, İstanbul, 1993, s. 596. Osmanlı coğrafyasındaki farklı uygulamaları için ayrıca bkz. Ü. Taşkın, *a.g.t*, s. 90-93.
[96] Refik, *a.g.e.,* s. 61-62, ves. 114 (12 S 1019 / 6 Mayıs 1610).
[97] Ayntab'ta Dölek Baba zaviyesi ahalisi, arpa, saman, odun ve sayir tekâlif alınarak rencide edildiklerine dair şikâyette bulunmuşlardır. Ayntab şer'iyye Sicili, Nu. 72/A, s. 287-288'den aktaran Bayrak, *a.g.t.,* s. 18.
[98] Malatya'da Köprülü Mehmed Paşa evkafına bağlı Hekimhan'ından gelip geçen askerler, ucuz fiyattan zahire almak isterler. Fakat ahali ucuz fiyattan satacak zahire bulamayınca perişan ve perakende olmuşlardır. Bunun önlenmesi için Malatya Kadısı ve Hekimhanı Vakfı zabitine emir gönderilmiştir (evahir-i Z 1147 / 13 Mayıs 1735). Kemal Erkan, *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Şark Seferi Seraskerliği Esnasında Tutulan Sefer Mühimmesi (N.1146-Z.1147)*

haslara tecavüz etmek suretiyle miri malına zarar veriyordu. Hatta bazı ehl-i örf bizzat bu işe tevessül ediyordu. 10 Ocak 1625 tarihinde Malatya sancağındaki kadılara, Malatya livasındaki beylerin kendi haslarına kanaat etmeyip havas-ı hümayun yani padişah hasları karyelerine müdahale ederek reâyadan kanunsuz vergiler talep edip reâyanın perakende olmasına sebep olmalarından dolayı, hüküm gönderilmişti[99].

Devletin vergilerini tahsil eden görevliler de ara sıra, bu anarşi ve kargaşa ortamından zarar görürlerdi. 1686-1687 senelerinde Boz Ulus voyvodası olan Beşir, üzerinde kalan 39 yük[100] akçe ile 1688-89 senelerini deruhte eden Hüseyin'in tahsil ettiği akçeyi hazineye teslim etmek için götürürken yolda Türkmen taifesinden 35 eşkıyanın saldırısına uğradı. Beşir ve arkadaşları alıkonup 66750 kuruş ve pek çok eşyaları yağmalandıktan sonra Voyvoda Beşir öldürüldü[101]. 1684 yılında gerçekleşen diğer bir olayda İstanbul'a giden Van ve Tiflis hazinesi, Ayntab'da Deliklitaş denilen yerde Arap oğlu Ramazan ve Laklak Ali'nin başını çektiği otuz sekiz eşkıya tarafından basılmış ve soyulmuştur[102]. Eşkıyanın, Devletin sınırlarda diğer devletlerle savaştığı müsait bir ortamda, ne kadar pervasız ve acımasız hareket ettiğini bu iki hadise ve burada sayamadığımız diğerleri çok açık bir şekilde göstermektedir.

Merkez'den gelen emirlere itaat etmeyen eşkıya, halkı da korkutarak gelen emirlere uymamaları yönünde onlara baskı yaparlardı. Bu durum Devletin taleplerinin hatta seferler için acil ve hayati olan isteklerinin zamanında yerine getirilmesine de olumsuz etki ederdi[103].

VI. Halkın Yaptığı Eşkıyalık Olayları

Bahse konu dönem içerisinde ve bölgede eşkıyalık hadiselerinde daha çok nesne durumundaki ahalinin, zaman zaman aşiretler, *ehl-i örf* ve *şer'* gibi işin öznesi durumuna geldiklerini belgeler bizlere göstermektedir. Örnekleri diğer gruplara göre az olan bu gruptaki şakiler, tek başına eşkıyalık yaptıkları gibi bazen yanlarına kırk elli[104] hatta yetmiş seksen yoldaşı[105] bulurlardı. Bunların şehir ve kasabalarda ayrıca yardımcı, haberci ve yatakçılarının varlığını incelenen belgelerden öğrenmekteyiz. Devletin resmi kayıtları niteliğindeki belgelerimizde bu kişilerin, durup dururken hangi saikla eşkıyalık yolunu seçtikleri açıkça belli değilse de, Devlet görevlilerinin bir takım kanunsuz, haksız uygulamaları, ahlakî çöküntü,

Tasnif – Özet-Transkripsiyon, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 46-47.

[99] BOA, M.d., 80: 535/1255 (30 Ra 1034 / 10 Ocak 1625); Haseki Sultan Haslarından olan Behisni'nin bazı karyeleri üzerine devre çıkan eski Maraş Beylerbeyi Ahmed, onlardan 1500 kuruş *kapu harcı* diye 600 kuruş *zahire ve odun akçesi* olarak da 2220 kuruşlarını almıştı BOA, ş.d.,4: 122/507 (evâsıt-ı C 1076 / 19-28 Aralık 1665); Valide Sultan'ın paşmaklık haslarına Türkmen Taifesinin ilginç bir yolla nasıl zarar verdiği ile ilgili olarak bkz. Refik, *a.g.e.,* s. 58, ves. 110 (3 M 1005 / 27 Ağustos 1596); yine Valide Sultan haslarına yönelik ehl-i örfün yaptıkları haksız müdahalelere bir örnek için bkz. BOA, ş.d.,21: 352/1464.

[100] Yük, yüzbin akçe yerinde kullanılır bir tabirdir. Bkz. Pakalın, *a.g.e.,* C. II, s. 639.

[101] Refik, *a.g.e.,* s. 93, ves. 151 (evâil-i M 1103 / 24 Eylül-2 Ekim 1691); Malatya Sancağından avârız ve bedel-i nüzul malından 400 kuruş tahsil edip, Halep tarafına giden Osman adlı görevli, Ayntab yakınlarında *"kuttâ-i tarik"* eşkıya tarafından öldürülerek, yanındaki nakit ve eşyaları gasp edilir. BOA, M.d., 154: 34-35 (1749).

[102] Eşkıyadan ancak Arap oğlu Ramazan ve Laklak Ali yakalanarak mahkemeye getirilmiş ve dava sonunda hapis edilmiştir. *Ayntab Şer'iyye Sicili,* Nu. 35, s. 22, hk. 4 (25 Ramazan 1095 - 5 Eylül 1684)'ten aktaran Gelir, *a.g.t.,* s. 161.

[103] Malatya'da eşkıyadan Moralıoğlu Hacı İbrahim ve oğlu Mehmed, Hakçelioğlu İbrahim, şeftalicioğlu Halil ve Kasap Abdullah adlı şakiler birkaç sene çeşitli hıyanet ve şekavete cesaret ettiler. Malatya'da yanlarına başkalarını alarak daha da ileri gidip isyan ve tuğyanlarını artırdılar. Bunların aldatmalarına ve korkularına kapılan halk, 1734 yılında sefer-i hümayun için gönderilen mübaşire ve emirlere itaat etmedi. Haklarından gelinmesi için üzerlerine gönderilen Erzurum Valisi İsmail Paşa, halkın korkularından bunlara yardım etmesinden ve şakilerin kaleye sığınmalarından dolayı başarılı olamadı. Daha sonra bunların tedibi ve tecziyesi için Maraş Beylerbeyi Süleyman memur edildi. Erkan, *a.g.t.,* s. 19, 30-31; başka bir örnek için bkz. *aynı eser*, s. 61.

[104] BOA, ş.d. 4: 30/114 (evâil-i M 1076 / 14-23 Temmuz 1665).

[105] BOA, M.d., 74: 216/684.

otorite zayıflığı gibi sebeplerden dolayı bu yola girdikleri söylenebilir. Bu eşkıyaların belli hedefleri olmayıp daha ziyade yağma, yol kesme ve bu arada adam öldürme gibi hareketlerde bulunuyorlardı. Kars-ı Maraş kazâsında sakin Alibar, ölenlerin mirasına karışıp, bazısının hanım ve kızlarını parası ile başkasına satar, hatta evli olan kadınları da zorla boşatıp başkasına verirdi. Yalancı şahitlik de eden Alibar, yanına yirmi otuz şakî ile Sarıca Tayib denilen naibi alarak; Kars'tan Sis'e gidip gelen fukaraya istediği şekilde zorla siciller yazdırıp mal, erzak ve tarlalarını almak suretiyle halka zulüm ve taaddi etmekteydi[106].

Elbistanlı Kara Abdurrahman gibi bazı kimseler de görevli olmadıkları halde onlar gibi reâyaya salgun salıp, *hilaf-ı şer'-i şerif* fukaradan akçe toplar; vermeyenlere *enva-i zulüm* ve *taaddi* ederlerdi. Meydana getirdiği karışıklıklardan fukarayı aciz bırakan Abdurrahman, bundan başka Ezgavil karyesinden şaban oğlu Ahmed ve Mahmud'u haberleri olmadan bazı hususa kefil yazdırıp sonrada onlardan akçe talep eder. İstediklerini alamayınca ikisinin evini basıp mal ve erzaklarını yağmaladı. Ayrıca onları *ehl-i örfe* gammazlayarak kendilerinin 200 kuruşlarını aldırmıştır[107]. Onlarca eşkıyaya *başbuğ* olan Bozca adlı *ehl-i fesat*, Maraş kazâsındaki fukaranın haksız ve karşılıksız olarak yem ve yemeklerini, arpa ve samanlarını alırdı. Bunlardan başka kendileri için reâyaya akçe salgun salıp adam başına beşer ve onar altınlarını alarak onları dayanamayacakları bir duruma getirince ele getirilip haklarından gelinmek için Zülkadriye beylerbeyi ve Maraş kadısına Mayıs 1595'te *emr-i şerif* gönderildi[108].

Behisni (Besni)'de Karsak diye bilinen Mehmed, kardeşi Mahmud, Köse Mustafa, Hoca Mustafa, Veli ve diğer bazı şakiler, Behisnili Hacı'ya musallat olup iki bağ, bir deve, bir at ve diğer eşyalarını alınca, şikâyet üzerine kurulan mahkemeye çağrıldıkları halde gelmeyip firar ettiler[109].

Halktan olduğu için fazla etkin olmayacağı düşünülen bazı eşkıya elebaşıları, Malatyalı Kelp İlyas oğlu Ali gibi, devlet görevlilerine saldırma hatta onları öldürme cüretini gösterirlerdi. Kelp İlyas oğlu Ali, Malatya'da uzun zamandan beri devam ettiği soygunculuğunu artırır. Kendisinin meşhur eşkıya Kiziroğlu Mustafa'nın adamlarından olduğunu iddia eden Ali, Malatya Beyini öldürenlerin arasında yer aldığı gibi Türkman-ı Haleb sancağına baskın yaparak, Sancak beyinin evini yağmalama cesaretini göstermiştir[110]. Bazı köylüler de, toplu halde başka köylere saldırarak eşkıyalık yaparlardı. Örneğin; Gerger sancağının Suval karyesinden şekaveti ile meşhur Kadı Hüseyinoğlu Süleyman, 20 kadar silahlı ile Sulu karyesi üzerine hücum ederek, haksızca Abdülhamid ve Esseyyid şahin'i öldürüp, kardeşlerini de hapsederek, bütün eşya ve mallarını yağmaladılar. Eşkıyalar ayrıca 30 kadar evin bütün eşyasını yağmaladıkları gibi, 200 kadar hayvanını sürüp götürdüler. Rakka firarisi bir miktar ekrad taifesini de himaye eden şakilerin bütün bu suçlarının cezası olarak Suval köyünün tamamının sürülmesine Haziran 1723 tarihinde karar verilir [111].

---

[106] Kendisinin zulmü ile ilgili Divan'a hayli şikâyet gelmişti.BOA, M.d., 71: 19/38 (Evâsıt-ı C 991 / 1-9 Temmuz 1683).

[107] BOA, M.d., 73: 35/85 (24 Za 1003 / 31 Temmuz 1595); Buna benzer bir başka örnek için bkz. BOA, M.d.,73: 339/748.

[108] BOA, M.d., 73: 197/458; Maraş şehir merkezinde türeyen kalabalık bir eşkıya grubu da kaleyi basıp zorla kapısını açarak beşaltı suçluyu kurtarmışlardır. BOA, M.d., 145: 131 (1740); Ayrıca başka örnekler için bkz. BOA, M.d., 73: 243/568; BOA, M.d., 81: 94/208.

[109] Yakalanmaları için Maraş Beylerbeyine, Adana mütesellimine ve Müfettiş Hüseyin Paşaya hitaben hükm-ü şerif yazılmıştır. BOA, İE. DH. 362; Başka örnekler için: BOA, M.d., 80: 268/667; BOA, M.d., 81: 25/56 (9 R 1035 / 8 Ocak 1626).

[110] BOA, M.d., 72: 316, 331.

[111] BOA, M.d., 131: 173'den aktaran Bayrak, *a.g.t.,* s.187.

Devlet, eşkıyalara karşı tavizsiz olduğu kadar teftiş ve yargılama sırasında, eşkıyalığa bulaşmamış halka zarar verilmemesi, bu konuda hassas davranılması hususuna her fırsatta vurgu yapmıştır. Hatta eskiden eşkıya olup da sonradan af olanlara dahi dokunulmamasına özel dikkat çekilmiştir. Eşkıyayı teftiş, tedip ve tenkil için görevlendirilen kişilere gönderilen hükümlerde, durumun ciddiyeti hatırlatılmakta, hangi usulde davranmaları gerektiği belirtilerek ikaz edilmektedirler. Eşkıyalara karşı alınan tedbirler sırasında halkın "*hıfz ve hirâset edilmeleri*", "*zulüm ve taaddiden*" beri tutulmaları, eşkıyalıkla alakası olmayanların "*rencîde ve remîde edilmemeleri*" için görevlilere talimat kabilinden tembihatta bulunulmuştur. Bu doğrultuda karışıklık ve haksızlığa meydan verilmemesi için gönderilen hüküm ve fermanlarda cezalandırılması istenen eşkıyanın isimleri belgelere tek tek kayıt edilir ve haklarında karar verilip infaz edilenlerin de isim ve resimlerinin yazılarak Divan'a bildirilmesi istenirdi.

Sonuç ve değerlendirme

Bu çalışmada görüldüğü gibi Maraş Eyâleti örneğinde Osmanlı toplumunun farklı kesimlerinden insanlar bölgede görülen eşkıyalık olaylarında aktif rol almışlardır. Çalışmamızda incelediğimiz arşiv kaynaklarından hareketle bahse konu faaliyetleri aşiretler arasında görülen eşkıyalık olayları, yerleşik halka ve devlet görevlilerine yönelik eşkıyalık olayları, ticaret kervanları ile yolculara yönelik eşkıyalık olayları, vakıf ve devlet malına yönelik eşkıyalık faaliyetleri ve halkın yaptığı eşkıyalık olayları şeklinde listeleyerek incelemeye çalıştık.

Yukarıda bahsedilen örneklerden anlaşıldığı gibi eşkıyalık hareketlerinden toplum hayatında yer alan geniş kitleler olumsuz yönde etkilenmişlerdir. Fakat üzerinde durulması gereken bir husus Devletin eşkıya ve eşkıyalık ile mücadeledeki kararlığı ve uyguladığı siyaset olmalıdır. Osmanlı Devleti, eşkıyalık faaliyetleri ile bölgesel güç kazanan kişilere yönelik hassas bir siyaset uygulamayı ihmal etmemiştir. Devlet "içerinden" emin olmak istediği unsurların isyanından vazgeçirilmesi amacıyla kerhen bir yere "idari" görevle tayin ederek, ***Rum Mehmet*** örneğinde olduğu gibi, kendisine sadık başka bir unsur kullanılarak ortadan kaldırma siyasetini eşkıya ile mücadelede etkin bir metot olarak kullandığını görmekteyiz.

Eşkıya ile mücadelede etkin bir şekilde kullanılan diğer bir metot da sürgün idi. Malatya kazâsının Çobaş nâhiyesinde sakin Özoli aşireti mensuplarının yolları keserek baskın düzenlemeleri üzerine reâyanın hayvan ve mallarını gasp ettikleri ve hatta bazı kişileri öldürmeleri üzerine, devlet eliyle oturdukları yerlerden kaldırılarak Rakka'da uygun bir mahalle iskân edilmeleri için harekete geçildiğini görmüştük. Bahse konu unsurların iskândan kaçmalarının önlenmesi için, Maraş Beylerbeyi ve Malatya Kadısına, zorunlu göç ve iskâna tabi tutulanların çevrelerine muhafızlar yerleştirilerek Rakka sınırına kadar götürülmeleri ve hususan burada Rakka Valisi Vezir Ali Paşa'ya teslim edilmesi ferman olundu. Bu suretle bahse konu unsurların eski iskân yerlerine dönerek yapacakları muhtemel eşkıyalık faaliyetlerinin önüne geçilmesi hedeflenmiş ve böylece bölge insanının sulh ve sükûnet içerisinde gündelik işleri ile meşgul olmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Sürgün uygulaması eşkıyalık ile etkin mücadelede her zaman kesin çözüm yolu olamamaktaydı. Zira Maraş çevresinde yaşayan Kılıçlı aşireti eşkıyası, öteden beri yol kesme, adam öldürme ve yağmalama gibi kanunsuz hareketlerde bulundukları için 1714 yılında üzerlerine asker gönderilerek erkekleri kılıçtan geçirildi. Kadın ve çocukları ise Kıbrıs'a sürgün ve orada iskân edilmeleri sağlandı. Ancak, 1733 yılına gelindiğinde bahse konu eşkıya taifesinin çocukları büyümüş ve Kıbrıs adasından kaçarak tekrar Maraş bölgesine geldiklerini görmekteyiz ki burada eskiden olduğu gibi yine, belgelerin ifadesiyle, "*mel'anet ve şekavete*" başladıkları görülmektedir. Ayrıca Kılıçlı eşkıyasının bulundukları yerlerde sakin Bektaşlı ve Koyunoğlu eşkıyasıyla da birleşerek halka tekrar zulmetmeleri üzerine, Divan-i hümayun tarafından 1733 yılı Ekim ayı ortalarında verilen bir

kararla, bahse konu unsurların erkeklerinin öldürülmesi, mal ve mülklerinin üzerlerine gönderilen askerlere ödül olarak verilmesini; kadın ve çocuklarının da Rakka'ya sürülmesinin emredildiğini görmekteyiz. Fakat bu zecri tedbirlere rağmen Maraş eyâleti içerisinde ki Kılıçlı ve Bektaşlı eşkıyasının faaliyetlerinin tamamen önüne geçildiğine dair kesin bir hüküm vermek mümkün olamamaktadır. Zira bu unsurların bu sefer Kilis'e tabi Okçu Özzeddinli aşireti ile Pazarcık ve Keferdiz'de sakin Avşar aşireti eşkıyasıyla birleşerek Ayntab havalisine gelip, yol kesme ve yağmalama hareketlerine başladıklarını görmekteyiz. Söz konusu eşkıyanın zaman içerisinde Ayntab'ın köylerini de basarak hayvanları gasp edip bazı kişileri öldürdüklerini arşiv kayıtlarından görmekteyiz.

Yukarıda bahsedilen hususlardan anlaşıldığı gibi eşkıyalık hareketlerinden en büyük zararı köylerde yaşayan halk görmüştür. Şehirlere göre daha az korunaklı olan köyler ve kır yerleşmelerinin eşkıyalık faaliyetlerinden etkilenmeleri köy halkının uğraşalanları ile doğrudan ilgili olmalıdır. Köyde yaşayan insanların ekseriyeti çiftçilikle uğraşıklarından ürettikleri ürünlere ve hatta can güvenliklerine yönelik eşkıyalık hadiseleri meydana gelmekteydi. Zaman zaman merkeze göreceli olarak uzak yerlerdeki köyler yakılıp yıkılıyor, bütün ürünleri yağmalanıp talan ediliyordu. Eşkıyalığın yıkıcı etkisinden, saldığı dehşet ve korkudan dolayı birçok büyüklü küçüklü yerleşim yerinin boşaldığını söylemek yanlış olmaz kanaatindeyiz. Hiç şüphesiz eşkıyalık faaliyetleri, devletin normal işleyişini de olumsuz yönde etkiliyordu. Vergi toplanmasında pek çok zorluğun yaşanmasına sebep olmaktaydı.

Bütün bu eşkıyalık olaylarını konu edinen çok sayıda arşiv belgesinin varlığı incelemeye esas dönem ile ilgili çalışmaların çeşitliğine olumlu bir katkı sağlayacağı hususuna dikkat çekmek isteriz.

Eşkıyalığın en önemli sonuçlarından biri de özellikle ordunun sefere çıktığı zamanlarda yol ve geçitlerin güvenliğinin kalmaması böylece yolcu ve ulakların, can ve mallarının eşkıyanın tasallutuna, taarruzuna uğramasıdır. Zira bu zamanlarda eyâlet ve vilâyetlerde üst düzey devlet görevlisi kalmadığından gizlenen veya dağlarda bulunan eşkıya, yol ve karyelere inerek savunmasız insanlara saldırarak haksız kazanç elde ederlerdi.

Eşkıyalık hareketleri ve onlara karşı alınan tedbirler sırasında Devletin mekanizmasının zaman zaman iyi işlemediği hatta bazı uygulamaların adaletsizliğe sebep olduğu görülmektedir. Aşiretlerin eşkıyalıklarından dolayı Rakka, Hama, Humus ve Haleb gibi bölgelere sürgün edilip iskâna tabi tutulduğunu daha önce belirtmiştik. Bu mecburi iskânlar sırasında genellikle giden cemaatlerin vergi hâneleri yerlerinden alınarak, gittikleri yerlerin hânelerine ekleniyordu. Yapılan bu işleme "*tashih ve tenzil*" deniliyordu. Ancak iskâna tabi tutulan aşiretlerin sık sık firar etmelerinden ve Devletin zaman zaman bunların iskân mahallerini değiştirmesinden dolayı bu, hâneleri tenzil ve ilhak ameliyesi, aksayabiliyordu. Bu durum, aşiretlerin bırakıp gittiği yerlerin ahalisine bazen büyük bir zulmün kaynağını oluşturuyordu. Çünkü oradaki reâya, gidenlerin de vergilerini bu haksızlık düzeltilinceye kadar ödemeye devam ederdi. Bunun sonucunda reâya, bu haksızlığın giderilmesi için ilgili yerlere şikâyette bulunurdu. Bu dönemde böyle bir olay Şibeğlü cemaati ile ilgili olarak meydana gelmiştir. Maraş kazâsına dâhil olan Şibeğlü cemaati, 1692 yılında Haleb'te iskân edilerek 30 hânelik avârız ve nüzul hâneleri tenzil edildi. Fakat bu cemaat, 1704 tarihinde iskân mahallinden firar ettiler. Eskiden olduğu gibi Maraş valilerine has kaydolundular. Aynı cemaat, 1705 yılında yine şikâyetleri sebebi ile tekrar Haleb'e iskâna tabi tutuldu. Ancak hâneleri, bu kez tashih edilmemiştir. Bu durum, belgelerin diliyle, 'Maraş'ta sakin *ulema, süleha, eimme, huteba, sadat, nükaba, meşayih ve fukaranın* Divan'a şikâyetlerine sebep oldu. Şikâyetleri sadece bununla sınırlı kalmadı. Asıl olarak Maraş yörüklerinden olup 60 hâne avârız ve nüzulleri olan Kara

Hasan Ceridi cemaati, Ġfraz-ı Zülkadriye hassına dâhil iken 1710 yılında Ayas ve Berendi havalisine iskânları ferman edilmiĢtir. Ancak onların da hâneleri tashih ve tenzil edilmedi. Halk, bunların durumunun iyi olmasına ve yerlerinin belli olmasına rağmen vergilerinin kendilerinden alınmasından Ģikâyet ediyor ve PadiĢah'tan bu haksızlığın giderilmesi için merhamet dileniyordu.

EĢkıyaların faaliyetlerinden en fazla zararı gören kurumların baĢında vakıflar gelmekteydi. Ġncelediğimiz dönem ve bölge içerisinde vakıflara yönelik eĢkıyalık faaliyetlerine dair çok sayıda belge bulunmaktadır. Bir kısmına yukarıda iĢaret edilmiĢtir. Vakıflara yönelik eĢkıyalığın çoğu, vakfiyelerde belirtilen gelir kaynaklarına ve buralardan toplanan vergilere yönelik müdahaleler Ģeklinde olmaktaydı. Bu suiistimalleri yapanların bir kısmı, bazen o vakfın çeĢitli kademelerinde görev yapan insanlar arasından çıkıyordu

EĢkıyalığın sebep olduğu bir diğer sonuç ise bize eĢkıya ile mücadelenin ne kadar girift ve karmaĢık olduğunu göstermektedir. Şöyle ki halktan bazı kimselerin yapmak istedikleri kötülükleri anarĢi ortamını bahâne göstererek yapıyor olmasıdır. Bu durum bize insan faktörünün etkin bir Ģekilde yer aldığı toplumsal olaylarda Devlet adına hareket eden veya sıradan insanların bulundukları ortamlarda kendilerine göre "fırsat" olarak değerlendirilebilecek huzursuzluklardan Ģahsi menfaat temininde tereddüt göstermeyecekleri hususudur.

KAYNAKÇA

I. Arşiv Belgeleri

1. BaĢbakanlık Osmanlı ArĢivi

A. Mühimme Defterleri (M.d.[112]) Nu: 61, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 121, 130, 131, 133, 135, 139, 141, 145, 147, 150, 154.

B. Şikâyet Defterleri (Ş.d.) Nu: 2, 4, 6, 5, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 58.

C. Maliye'den Müdevver Defterleri (MM.d.) Nu: 2926, 8458, 3134, 905, 3462, 9956.

D. Cevdet (C) Tasnifi:

a. Zaptiye (C. ZB.) [113] : 40/1983, 81/4015, 71/3545, 520/26262, 64/3191.

b. Dahiliye (C. DH.): 32/1558, 20/958, 7460, 49/2409, 23/11101, 107/5347, 321/16001, 257/12823, 65/3217.

c. Askeriye (C. AS.): 447/18637, 1083/47775, 558/23409, 636/26816.

d. Adliye (C. ADL.): 13/855.

e. Maliye (C. ML.): 15521.

f. Evkaf (C. EV.): 396/20093, 98/4856, 288/14674.

E. Dönülemin (DE.) Tasnifi:

[112] Metin içinde BOA, M.d., 64: 123/654 Şeklindeki gösterimde birinci rakam (64), defterin numarasını; ikinci rakam (123), sayfa numarasını; varsa üçüncü rakam (654), hüküm numarasını göstermektedir.

[113] Metin içinde BOA, C. DH. 20/958 Şeklindeki gösterimde birinci rakam (20), belgenin dosya numarasını; ikinci rakam (958), belgenin gömlek numarasını; eğer tek rakamlı (BOA, C. ML. 15521 gibi) ise bu rakam belgenin gömlek numarasını göstermektedir.

a. Vakıf (İE. VKF.): 226.

b. Dahiliye (İE. DH.): 362, 726, 839.

c. Tevcihat (İE. TCT.): 2470.

F. Ali Emiri (A.E.):

a. Sultan II. Mustafa (A.E. SMST.II.): 2/149.

II. Tetkik Eserler:

ACUN, Fatma, "Celâlî İsyanları (1591-1611)", *Türkler,* C. 9, Ankara, 2002, ss. 695-709.

AÇIKEL, Ali, "Rum Eyâleti", *TDVİA,* C. 35, İstanbul, 2008, ss. 225-226

AKDAĞ, Mustafa, "Celâli Fetreti", *A.Ü. DTCFD,* C. XVI, S. 1-2, Ankara, 1958, s. 92.

AKDAĞ, Mustafa, "Yeniçeri Ocak Nizaminin Bozuluşu", *A.Ü. DTCFD,* S. 5 (1947), ss. 291–309.

AKDAĞ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celâli İsyanları"*, Ankara, 1999.

AKDAĞ, Mustafa, "Tımar Rejiminin Bozuluşu", *A.Ü. DTCFD,* S. 3 (1945), s. 419–431.

AKGÜN, Ayla, *63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H.1063-1064/M. 1653-1654) Transkripsiyon ve Değerlendirme*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2009.

AKÖZ, Alaaddin – SOLAK, İbrahim, "Dulkadirli Beyliği'nin Osmanlı Devletine İlhakı ve Sonrasında Çıkan İsyanlar", *Türk Dünyası Araştırmaları,* S. 153 (2004), s. 41-50.

ALTINÖZ, İsmail, "Dulkadir Vilâyeti'nin Osmanlı İdari Düzeninde Yerini Alması", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (Kahramanmaraş:* 6-8 *Mayıs 2004)Bildirileri,* II, İstanbul, 2005, s. 427-436.

ARMAĞAN, Latif; "Osmanlı Devleti'nde Konar-Göçerler", *Osmanlı*, IV, Ankara 1999, s. 142–150.

AYCİBİN, Zeynep, *Kâtib Çelebi Fezleke Tahlil ve Metin I-II,* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

BAĞÇECİ, Yahya, *1895 Zeytun Ermeni İsyanı,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri, 2008.

BARDAKOĞLU, Ali, "Eşkıya", *TDVİA*, C. 11, İstanbul, 1995, s. 463-466.

BARKEY, Karen, *Eşkıyalar ve Devlet*, (Çev. Zeynep Altok), İstanbul, 1999.

BATMAZ, Eftal; "İltizam Sisteminin XVII. Yüzyıldaki Boyutları" *Tarih Araştırmaları Dergisi,* C.18, Ankara 1997, s. 250-260.

BAYRAK, Şaban, *XVIII. Yüzyılın ilk Yarısında Anadolu'da Eşkıyalık Olayları,* Ünönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Malatya, 1998.

BRAUDEL, Fernard, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), İstanbul, 1989.

CANBAKKAL, Hülya, *17. yüzyılda Ayntâb Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset,* İstanbul, 2009.

CEZZAR, Mustafa, *Osmanlı Tarihinde Levendler,* İstanbul, 1965.

CIRIK, Hatice, *XVII. Yüzyıl Askeri Seferleri Esnasında Anadolu'dan Yapılan Hazırlıklar (1644–1660),* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

ÇAM, Cuma, *11 Numaralı Ayntab Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1017/M.1608-1609),* Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kars, 2008.

ÇELİK, Göknur, *Vâsıtî'nin "Gazâvât-ı Murad Paşa" Adlı Eserinin İncelenmesi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

DARKOT, Besim, "Maraş", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 311-316.

DEMİRCİ, Süleyman, "Complaints about *avâriz* assessment and payment in the *avâriz*-tax system: An aspect of the relationship between centre and periphery. A case study of Kayseri 1618-1700", *Journal of the Economic and Social History of the Orient JESHO* 46.4.(2003), s. 437-474.

DEMİRCİ, Süleyman, "Collection of *avâriz* and *nüzul* levies in the Ottoman Empire, 1620-1700", *TTK Belleten, 69/256 (Aralık 2005), s.897-912.*

DEMİRCİ, Süleyman, *"Avâriz* and *Nüzul* Levies in the Ottoman Empire: A Case Study of the Province of Karaman, 1620s-1700" *TTK Belleten, 70/258* (Ağustos 2006), s. 563-590.

DEMİRCİ, Süleyman, "*İltizam* (tax-farming) in the *Avâriz*-tax System: A Case Study of the Ottoman Province of Karaman, c.1650s-1700", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* / *Journal of Institute of Social Sciences*, 12/2002, s. 159-172

DEMİRCİ, Süleyman, *The Functioning of Ottoman Taxation: An Aspect of the Relationship Between Centre and Periphery. A Case study of the province of Karaman 1621-1700*, the ISIS press, İstanbul, 2009

DEMİRCİ, S. & ARSLAN, H., "Osmanlı Türkiyesinde Eşkıyalık Faaliyetlerini Önlemeye Yönelik Alınan Tedbirler ve Uygulanan Cezalara Dair Gözlemler: Maraş Eyâleti Örneği (1590-1750)", *Journal of History Studies*, Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı, Cilt 4, Sayı 2 (Nisan 2012), s.73-103.

DEMİRCİ, S. & ARSLAN, H., "Eşkıyalar ve Osmanlı Devleti: Maraş Eyâleti Örneğinde Devlet Görevlilerinin Eşkıyalık Faaliyetleri ve Bunların Merkez-Taşra Yazışmalarındaki Yansımaları (1590-1750)", SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012/2, sayı 16 yayınlanacak makale.

DİNÇASLAN, A. Latif, *Zeytun ve Çevresindeki Ermenilerin İsyanları (1895-1921)*, Kahramanmaraş Sütçü imam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2006.

DÖĞÜŞ, Selahattin, "Maraş'ta Dulkadir Türkmenleri ve İsyanları", *Maraş Tarhi ve Sanatı Üzerine*, (Edi. Mehmet Özkarcı, İlyas Gökhan, Selim Kaya), Kahramanmaraş, 2008, s.115-141.

EMECEN, Feridun M.; "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat. Şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı* (Editör: Kemal Çiçek ve Cem Oğuz), C. 4, Ankara 1999, s. 91-97.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

ERKAN, Kemal, *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Şark Seferi Seraskerliği Esnasında Tutulan Sefer Mühimmesi (N.1146-Z.1147) Tasnif – Özet-Transkripsiyon,* Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

GELİR, Burcu, *1680-1700 Tarihleri Arasında Ayntab (Gaziantep) Şehrinde Asayiş Problemleri ve İslam-Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006.

GENÇ, Mehmet, "İltizam" *TDVİA*, C. XVI, İstanbul, 2000, s. 154-158.

GENÇ, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul, 2005

GÜÇER, Lütfi, *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler,* İstanbul, 1964.

GRİSWOLD, William J., *Anadolu'da Büyük İsyan (1591-1611),* (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul, 2002.

GÖKHAN, İlyas, "Dulkadir Beyliği'nin Osmanlı Hâkimiyetine Katılmasından Sonra Maraş Bölgesinde Çıkan İsyanlar", *Dulkadir Beyliği Araştırmaları II,* Kahramanmaraş, 2008, s. 213-232.

GÜNAY, Nejla, *Maraş'ta Ermeniler ve Zeytun İsyanları,* İstanbul, 2007.

GÜRBÜZ, Mehmet, *Kahraman Maraş Merkez İlçe'nin Beşerî ve İktisadî Coğrafyası,* Kahraman Maraş, 2001.

GÜZELBEY, Cemil Cahit -Hulusi Yetkin, *Gaziantep Şer'i Sicillerinden Örnekler,* Gaziantep, 1970.

HALAÇOĞLU, Yusuf, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara, 1991.

HATHAWAY, Jane; *Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma*, (Çev. Deniz Berktay), Alkım Yayınları, İstanbul, 2010.

HOBSBAWM, Eric J., *Eşkıyalar,* (Çev. Orhan Akalın-Necdet Hasgül), İstanbul, 1997.

İLGÜREL, Mücteba, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ateşli Silahların Yayılışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 32, İstanbul, 1979, s. 301-318.

İLGÜREL, Mücteba, "Celâ-yı Vatan", *TDVİA*, C. 7, İstanbul, 1995, s. 238-240.

İLGÜREL, Mücteba, "Celâlî İsyanları", *TDVİA,* C. 7, İstanbul, 1993, s. 252-257.

İNALCIK, Halil, "Adâletnâmeler", *Belgeler,* C. II, S. 3-4, Ankara, 1965, s. 49-145.

İNALCIK, Halil, *Adâlet Kitabı*, (Edit. Halil İnalcık & Bülent Arı – Selim Aslantaş), Kadim Yayınları, Ankara, Şubat 2012.

ÜNBAŞI, Mehmet, XVI. yüzyılın İkinci Yarısında Kayseri ve Civarında Meydana Gelen Olaylar", *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (06-07 Nisan 2000), Kayseri, 2000, s. 237-251.

ÖZBAŞOĞLU, Mehmet, "XVI. Yüzyılın II. Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi,* S. 12, İstanbul, 1982, s. 203-248.

KARAGÖZ, Mehmet, "17. Asrın Sonunda Filibe ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri (1680-1700)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 16, S. 2, Elazığ, 2006, s. 373-402.

KARAGÖZ, Mehmet, "XVIII. Yüzyılın Başlarında Malatya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *OTAM,* S. 5, Ankara, 1994, s. 192-207.

KILIÇ, Orhan, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı-Eyâlet ve Sancak Tevcihatı,* Elazığ, 1997.

MUMCU, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara, 1963.

MUMCU, Ahmet, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı*, Ankara, 1985.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterokdosisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.

ORHONLU, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696),* İstanbul, 1963.

ORHONLU, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskânı,* İstanbul, 1987.

ORHONLU, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı,* İstanbul, 1990.

ÖZ, Mehmet, "Modernleşme-Öncesinde Osmanlı Toplumunda Eşkıyalık Hareketlerinin Niteliği ve Özellikleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan Özel Sayısı, Ocak 2010, s. 226-233.

ÖZ, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına),* Dergâh Yayınları, Ankara, 2005.

ÖZCAN, Ruhi, "XVII. yüzyılın Ortalarında Ayıntab (Gaziantep)", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 9, 2004, s. 31-39.

ÖZKAYA, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık*, Ankara, 1994.

ÖZKAYA, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı***,** Ankara, 1985.

ÖZTÜRK, Mustafa, "XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkıyalık Olayları", *Belleten,* C. LIV, S. 211 (Aralık 1990), Ankara, 1991, s. 963-993.

ÖZTÜRK, Mustafa, *16. Yüzyılda Kilis Urfa Adıyaman ve Çevresinde Cemaatler-Oymaklar,* Elazığ, 2004.

PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* C. II-III, İstanbul, 1983.

REFİK, Ahmet, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200),* İstanbul, 1989.

Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu***, (**Çev. Oktay Özel**),** Ankara, 2001.

SERTOĞLU, Mithat, *Osmanlı Tarih Lügatı***,** İstanbul, 1986.

SOYUCAK, Ali Rıza, *Konya ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri (1640-1675)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1997.

SÖYLEMEZ, Faruk, "XVIII. Yüzyıl Başlarından XIX. Yüzyıl Ortalarına Kadar Maraş ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 22, Yıl: 2007/1, s. 69-85.

ŞAHİN, Dilek, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu'da Celâli Hareketleri (8 numaralı Mühimme zeyline Göre),* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.

ŞAHİN, Erdinç, *1684-1686 Yılları Arasında Bolu'da Ekonomik ve Sosyal Hayat (835 Numaralı Bolu Şer'iyye Siciline Göre),* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2008.

ŞAHİN, İlhan; "Göçebeler", *Osmanlı,* C. IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 132-141.

ŞAHİN, Mehmet, *Kuyucu Murad Paşa'nın Celâli Mühimmesi (1607),* İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002.

TABAKOĞLU, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul, 1986.

TABAKOĞLU, Ahmet, *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul, 1985.

TATAR, Özcan, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Çukurova'da Aşiretlerin Eşkıyalık Olayları ve Aşiret İskânı (1691–1750)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Elazığ, 2005.

TIZLAK, Fahrettin, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Yukarı Fırat Havzasında Eşkıyalık Hareketleri", *Belleten*, C. LVII, S. 220, Ankara, 1994, s. 751-780.

TURAN, Şerafettin, *Kanuni'nin Oğlu Şehzade Beyazıd Vak'ası*, Ankara, 1961.

ULUÇAY, M. Çağatay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul, 1944.

ULUÇAY, M. Çağatay, *18. ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri,* İstanbul, 1955.

UNAN, Fahri; *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet & İdeal Hükümdar: Kınalı-Zâde Ali'nin Medîne-i Fâzıla'sı*, Lotus Yayınevi, Ankara 2004, s. 207-241.

UNAN, Fahri; "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", *Adâlet Kitabı* (Ed. Halil İnalcık & Bülent Arı – Selim Aslantaş), Kadim Yayınları, Ankara, Şubat 2012, s. 105-119.

UZUN, Efkan, *XVII. Yüzyıl Anadolu İsyanlarının Şehirlere Yayılması; Sosyal ve Ekonomik Hayata Etkisi (1630–1655)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2008.

UZUN, Efkan, "Osmanlı Ülkesinde Görülen İsyan ve Eşkıyalık Olayları Karşısında Alınan Bazı Tedbirler Hakkında Bir Değerlendirme", *TÜBAR*, S. XXV-/2009-Bahar, s. 185-214.

UZUN, Efkan, "Osmanlı Örneklemi Üzerinden Sosyal Eşkıyalığa Bir Bakış", TSA/Yıl:10, S:3, Aralık 2006, s. 31-45.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. III/1, Ankara, 1983.

ÜNER, Mehmet Emin, *Aşiret, Eşkıya ve Devlet*, Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2009.

ZAGORIN, Perez; *Rebels & Rulers 1500-1660, Society, states& early modern revolution-Agrarıan & Urban Rebellions*, C.1, Cambridge University Press, USA 1982.

ZAGORIN, Perez; *Rebels & Rulers 1500-1660, Provincial Rebellions- Revolutionary Civil Wars 1560-1660*, C.2, Cambridge University Press, USA 1982.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 915-947, ANKARA-TURKEY

SEMBOL, SEMBOLİK DİL VE BU BAĞLAMDA MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNDEKİ SEMBOLİK UNSURLAR

Şener DEMİREL[*]

ÖZET

Geçmişten günümüze Mevlânâ'nın Mesnevî'si üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çekilen hususlardan biri de Mesnevî'de oldukça zengin bir sembolik dilin kullanılmış olmasıdır. Mevlânâ, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, kendisinden önce kaleme alınmış birçok dinî ve edebî eserdeki sembolik anlatımı, kendisi de benimsemiş ve başta hikâyeler olmak üzere dile getirmeye çalıştığı birçok konuyu sembolik dil aracılığıyla ifade etmeye çalışmıştır.

Sembolik dil veya anlatım, hemen hemen bütün dinlerde ve edebiyatlarda var olan ve başvurulan bir anlatım yöntemidir. Bu tür bir söylem her ne kadar yer yer yanlış/eksik anlamalara yol açsa da, yine de duygu ve düşüncelerin doğrudan değil de örtük bir biçimde, daha doğrusu birtakım sembolik değerler üzerinden dile getirilmesi anlatılanların daha ilgi çekici olmasına ve okuyucunun yaratıcı düşünmesine vesile olmaktadır.

Bu makale ana hatlarıyla üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde sembol, alegori, metafor ve istiare/eğretileme gibi terimlerin anlamlarından yola çıkılarak birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacak; ikinci bölümde sembolik dilin ya da benzeri bir kullanımın Mesnevî'den önce dinî ve edebî birçok metinde kullanıldığı örneklerle ortaya konulacak; üçüncü ve son bölümde ise Mesnevî'nin ilk 18 beytinin Türkçe şerhlerinde şârihlerin özellikle üzerinde durdukları ve açıklamaya çalıştıkları bazı sembolik unsurlardan bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, sembol, sembolik dil.

SYMBOL, SYMBOLICAL LANGUAGE AND IN THIS SENSE SYMBOLICAL ELEMENTS IN THE FIRST 18 COUPLET OF MESNEVÎ

ABSTRACT

One of the issues which draw attraction in the studies that have been conducted on Mevlana's Mesnevi up to now is that quite rich symbolical language was used in Mesnevi. Mevlana was attracted by the smybolical narration included in various religious and literary works which had been written before him – being Koran in the first place - and tried to express many issues, notably narrations, through symbolical language.

[*] Prof. Dr. Fırat Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı, El-mek: sdemirel@firat.edu.tr

Symbolical language and narration is the kind of narration which can be found and referred to nearly at all religions and literature. Although such kind of discourse false/lacking understandings; expressing feelings and thoughts implicitly but not directly, in other words conveying them through some symbolical values enables expressions to be more attractiv and readers to think creatively.

This paper is basically composed of three sections. In the first section, based on the meanings of terms such as symbol, allegory, metaphore and figure of speeches, their similarities and differences will be discussed; in the second section it will be expressed through examples that symbolical language or similar usages were used in various religious and literary texts before Mesnevi; in the third and last section some of the symbolical elements of the first 18 couplets of Turkish paraphrase of Mesnevi which were especially emphasized and explained by the commentators will be discussed.

Key Words: Mevlânâ, Masnavî, symbol, symbolic language.

Giriş

Sembolik dil veya sembolik anlatım, hemen bütün dinlerde ve edebiyatlarda var olan ve başvurulan bir anlatım yöntemidir. Bu tür bir yöntem her ne kadar yer yer yanlış/eksik anlamalara yol açsa da yine de duygu ve düşüncelerin doğrudan değil de örtük bir biçimde, daha doğrusu birtakım sembolik değerler üzerinden dile getirilmesi, anlatılanların daha ilgi çekici olmasına ve okuyucunun yaratıcı düşünmesine vesile olmaktadır.

Geçmişten günümüze Mevlânâ'nın Mesnevî'si üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çekilen hususlardan biri de Mesnevî'de oldukça zengin bir sembolik dilin kullanılmış olmasıdır. Mevlânâ, başta Kur'ân-ı Kerîm gibi dinî metin ve çok açık bir biçimde etkisinde kaldığı Feridüddîn-i Attar ve İbn-i Arabî gibi şahsiyetlerin eserlerinde kullanmış olduğu sembolik dili benimsemiş, özellikle Mesnevî'de, eserin ana söylemini veya üslubunu bu anlayış üzerine kurmuştur. Mesnevî başından sona kadar dikkatli bir şekilde okunduğu/incelendiği zaman Mevlânâ'nın her fırsatta böyle bir yola başvurduğu, bu tarz bir üslubu kullanma hususunda hem istekli hem de başarılı olduğu görülecektir.

Bu makale ana hatlarıyla üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde sembol, alegori, metafor ve istiare/eğretileme gibi terimlerin anlamlarından yola çıkılarak birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacak; ikinci bölümde sembolik dilin ya da benzeri bir kullanımın Mesnevî'den önce dinî ve edebî birçok metinde kullanıldığı örneklerle ortaya konulacak; üçüncü ve son bölümde ise Mesnevî'nin ilk 18 beytinin Türkçe şerhlerinde şârihlerin özellikle üzerinde durdukları ve açıklamaya çalıştıkları bazı sembolik unsurlardan bahsedilecektir.

1.Sembol-Alegori-Metafor-İstiare/Eğretileme

Bu terimler üzerinde durmadan önce özellikle bir hususu belirtmekte fayda vardır: İster sembol, ister alegori, ister metafor ve isterse istiare veya başka bir terim olsun, bütün bu terimler manzumesinin arka planında ya da ortaya çıkışında, belli bir düzeyde de olsa mecazın, teşbihin hatta dolaylı anlatımın etkisi vardır. Çünkü her bir terimin ne olduğu açıklanmaya çalışılırken, ister istemez bunların bir yönüyle mecaz, bir yönüyle de teşbih ile ilgili oldukları belirtilecek, aralarındaki benzerliklerin farklılıklardan daha fazla olduğuna dikkat çekilecektir.[1]

[1] Makalenin bu kısmı tarafımızca 2006 yılında sunulan aşağıdaki bildiriden yararlanılarak oluşturulmuştur:

1.1.Sembol: Sembol, duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne, işaret, remiz, timsal, simge (TDK Türkçe Sözlük, 1986:1278); herkes karafından kabul edilmiş itibarî bir mekânın maddede sabitleşmiş şekli (Bilgegil, 1980:164); sembol kelimesi, Grekçe sumbolos"tan Latince"ye sumbolus şeklinde, oradan da Avrupa dillerine bugünkü şekil ve telaffuzuyla geçmiştir. İşaret, iz, ima gibi anlamları vardır. Sembol ile ilgili bilgi veren kaynaklar, onun işaret ile bir ilişkisi olduğunu belirtirler. Bu kaynaklardan biri olan G. Durand, sembolü her şeyden önce işaret kategorisine ait olarak tanımlar (Durand, 1998:8).

Sembol, herkes tarafından kabul edilmiş itibarî bir mananın maddede sabitleşmiş şeklidir (Bilgegil, 1980:164). Bu demek oluyor ki, semboller kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Ne var ki, işaretler de kendileri dışında bir şeye işaret ederler (Uluç, 2009:50).

…S*embol,* müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir. Ara sıra *"symbole"* terimi, *"işaret"* anlamının eşanlamlısı olarak alınıyorsa da, katıksız dilbilim açısından farklı olarak, sembolde *"delalet eden"*le *"delalet edilen"* arasında sadece analojik bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun için, delalet eden (device), kendisini açımakta olan medlule (message) tam karşılık değildir. Öyleyse sembolizmde, delalet eden ile delalet edilen, bütünüyle birbirlerinin yerine geçemez. Çünkü bunun gerçekleşmesi durumunda, sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, onun aksettirme durumunda olduğu gerçek de gizlenmiş olur. Öyleyse kullanılan sembol, delalet etmekte olduğu manayı tam kapsayamamaktadır (Turan, 2006:3).

Sembollerin belli başlı özellikleri vardır: Sembolün ilk ve temel vasfı, kendisi dışında ve kendisini aşkın bir hakikati temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetidir (Tillich, 2000:45). Sembolün bir diğer özelliği ise algılanabilir olmasıdır. Bu, doğası gereği görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin sembolde somutlaşması ve nesnellik kazanması anlamına gelir(Durand, 1998:10). Sembol, şirsel temsillerde olduğu gibi, hayâlî olarak idrâk edilebilen bir şey olabileceği gibi, soyut kavramlar bile, algılanabilir bir unsur içerdiği takdirde sembol olabilirler (Tillich, 2000:15).

Sembol bize sahip olmadığımız bir bilgiyi kazandırması veya önceden sahip bir bilgiyi kazandırması veya önceden sahip olduğumuz bir bilgiyi hatırlatması ve o bilgi doğrultusunda davranmaya sevk etmesidir. Sufîlerin yaşadıkları özel tecrübeleri dile getirmede "sıradan" insanlarla ortak tat alma veya zevk etme metaforlarını kullanmaları dikkate değerdir. Onlar(sufiler) her ne kadar kendi hallerine vâkıf olabilmenin ancak aynı hallerini yaşamakla mümkün olabileceğini sıkça dile getirmişlerse de birtakım kullanarak bu tecrübeleri başkalarına aktarmaya çalışmaktan geri durmamışlardır. Bu tür semboller duyusal tecrübelerin doğrudanlığına sahip olmakla birlikte gerçekte aklî veya ruhî âlemlere ait şeyleri temsil etmektedir (Nasr, 1982:44). Sufiler içşe çoğu kez şirsel söylemi tercih etmişlerdir. Mevlânâ"nın Mesnevî"sinde özellikle ilk 18 beyit içinde birçok unsuru sembolik bir anlam katmanları içinde dile getirdiğini söylemek mümkündür. Bu konu ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Sembol olarak nitelenen unsurların kendileri dışında kimi zaman kendilerine çeşitli açılardan benzeyen unsurların yerine kullanıldığı veya onları işaret ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Bu bağlamda sembol ile işaret arasında adı konulmamış bir ilgiden bahsetmek mümkündür. Gilbert Durand"ın E.Cassier"den yaptığı şu kısa alıntı sembol ile işaret arasındaki farkı açık ve özlü

şener Demirel; "Mesnevî"nin Türkçe şerhlerinde Ney Metaforu, Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik, 14–16 Aralık 2006, KONYA

bir biçimde ortaya koymaktadır. Diyor ki Cassier; "Bir işaret (signal), olgunfizik âleminin bir parçasıdır; sembol ise mânânın beşerî anlamının bir parçasıdır (Durand, 1998:15). Bu bağlamda sembolle işaret arasındaki fark, bu ikisinin işaret ettiği alanlar ve boyutlar arasındaki farka râci olmaktadır. Sembol ve işareti "kendisinden başka bir şeyi gösteren her şey" olarak mutlak bir biçimde tanımladığımızda, kendisinden başkasını fiziksel dünya içinde kalarak gösteren şey işaret, fiziksel dünyadan yola çıkarak metafizik âleme varan şey sembol olmaktadır (Uluç, 2009:53). Sonuç itibariyle sembol ile işaret arasındaki ilişki birkaç maddede şöyle özetlenebilir:

a. Her ikisi de kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Ancak işaretle işaret edilen arasında varoluşsal bir ilişki bulunmamasına rağmen, sembolle sembolize edilen hakikat arasında bir ilişki vardır.

b. İşaret akıl içi, sembol ise akıl dışılıktan çok akıl ötesidir. Semboller bu özelliklerini hakikat ile olan yaratıcı karşılaşmadan kazanırlar.

c. Sembolde somut bir şeyden hareket edilir ve soyut bir anlama ulaşılır. Ancak kimi zaman somuttan somuta doğru bir gidiş de görülür. Belki ney, neyistan ve diğer unsurları bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

d. G. Jung'a göre sembolik bir tasvir ile alegorik bir tasvir arasındaki fark, alegorinin sadece genel bir kavram veya kendisinden farklı bir düşünceyi vermesinde yatmaktadır; oysa sembolik tasvir bizzat algılanır, enkarne olmuş düşüncedir (G. Jung'tan akt. G. Durand, 1998:15).

2. Alegori: Alegori, bir görüntü, bir yaşantı veya davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırmak, dile getirmek (TDK, Türkçe Sözlük, 1986:48). Yunanca "alegoria"dan Türkçeye "alegori" şeklinde geçen bu terim, soyut ve teorik fikirlerin ve ahlâkî değerlerin mesel ve örneklerle anlatımıdır. Alegoriyi diğer anlatım tarzlarından ayıran özellik, onun somut bir fikri somut bir şeyle açıklama yöntemine dayanmasıdır. Alegori basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut çevirisidir. Alegorik işaretler her zaman gösterilenin somut veya örnek bir unsurunu ihtiva eder.

a. Alegori, genel fikirlerin üzerini örten ve zihin tarafından üretilmiş yapay bir örtü iken, sembolizm şeylerin özünde yatar (Burckhardt, 1995: 102).

b. P. Godet'ye göre sembol, alegorinin tersidir: Alegori bir figüre varmak için bir fikirden yola çıkar; oysa sembol her şeyden önce ve bizzatihi bir figürdür ve bundan dolayı da çok şey arasında fikir kaynağıdır (Durand, 1998:11)

c. Alegori ile mecâz arasında yakın bir benzerlik vardır. Mecâz, bir kelimenin gerçek/sözlük anlamı dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır. Mecâzî kullanım, benzetme amacıyla kullanıldığında „istiâre", benzetme dışında bir amaçla kullanıldığında „mecâz-ı mürsel" adını almaktadır. Bir anlatımda birden fazla istiâre kullanıldığında, temsilî istiâreyle karşı karşıyayız demektir.

3. Metafor: Metafor bir kaynağa göre Grekçe "transfer" anlamına gelen "metaherein" ve "nakletmek" anlamına gelen "metaphora" türeyen daha çok soyut bir fikri somut örneklerle açıklayan; ancak bunu alegorideki gibi kişileştirici bir somutlaştırma ile değil, benzetme ve karşılaştırma yoluyla yapan, anlamında kullanılır. Dilbilim terimleri sözlüğüne göre ise metafor (eğretileme) genel anlamıyla "Düz değişmeceye karşıt olarak, dizisel bağlantılar düzleminde, ortak anlam birimcikler kapsadıklarından aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini öbürü yerine ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan sözcükleri (örn.gibi) kaldırarak kullanma sonucu oluşan değişmece." (Vardar, 1998) Bu tanıma göre metaforun (eğretileme) hem teşbih hem de istiare sanatıyla yakından ilgisi vardır.

a. Metafor, alegori ve sembol gibi daha çok analoji/benzetme üzerine kurulmuştur.

b. Metafor ile alegori arasında daha çok "parça–bütün" ilişkisi söz konusudur ve bu ilişki nedeniyle alegori metaforla silsilesi olarak kabul edilmiştir. Şu farkla ki, metaforda dile getirilmek istenen fikir veya anlam açıkça zikredilirken alegoride bu okuyucuya bırakılmıştır.

c. Alegori ve metafor, soyut fikirlerin görsel imgelerle tercümesidir. Bu işlemde amaç, bu tür fikirlerin daha geniş kitlelerce anlaşılmasını sağlamaktır. Bu demektir ki alegori ve metafor da söz konusu fikir daha az sayıda da olsa- bazı kimseler için ulaşılırdır. Oysa sembol hiçbir şekilde algılanamayan ve mevcut olmayan bir şeyin yerine geçmektedir. Bu da sembol olmadığı takdirde, sembolize edilen hakikatin hep kapalı kalacağı anlamına gelmektedir .

d. Metafor ve istiare temelde teşbih üzerine kurulmuştur.

Metafor/istiarenin benzetme ve mecaz sanatlarıyla yakından bir ilgisi olduğu gerçeği yanında "dinle neyden" ifadesinde de ayrıca çok açık bir şekilde teşhis-intak sanatı vardır. Burada yerinde bir tabir ile "ney"in bir kişileştirme metaforu" olduğunu belirtmek belki daha doğru bir yaklaşım olsa gerek. Konuya bir başka boyuttan bakılacak olursa "metonomi" olarak neyi düşündüğümüzde "Mevlânâ "dinle neyden" derken "ney"i değil de ney"i çalanı işaret etmiş olabilmektedir.

Metaforlar şiirsel yapının içinde derin yapıyı oluştururlar. şiirsel söylemin zenginleşmesini, dolayısıyla anlamın çoğalmasını sağlarlar. Metaforlar şiirin özüne yönelik şiirini özünü inşa eden şeylerdir. İmgesel metaforlar, örn. ney, şiire çok zengin bir görsellik ve düşünsellik katarak, şiirin özünü ortaya çıkarmada önemli derecede bir rol üstlenirler. Bir bakıma şairin iletmek istediği mesajlar, kendisini metaforların içinde gizler veya görünür kılar.[2]

Metaforlar aynı zamanda şiirde göstergenin gösterilen yönüyle ilgilidir, çünkü dilsel göstergenin gösterilen kısmı anlamla ilgilidir ve şiirsel dilde anlam yoğunluğu iletmenin yolu dilin metaforik kullanımıyla sağlanır. Bu noktada önemle belirtilmesi gereken bir husus da şudur: metaforlar olguları, nesneleri, gerçeği insanlık deneyimlerini anlamlandırmak için vardırlar. "Ney" örneğinde "ney"in bir nesne olarak varlığı ve çağrıştırdığı anlam zenginliği, onun metaforik bir unsur olduğunun temel göstergelerindendir, denilebilir.

4.İstiare/Eğretileme: Bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, eğretileme (TDK, Türkçe Sözlük, 1986:722). Bir başka ifadeye göre, benzetmenin iki temel öğesinden (benzeyen ve benzetilen) birisinin kaldırılması (söylenmemesi) sonucu oluşturulan anlam olgusudur (Uğur, 2003:85).İstiare/eğretileme ile metafor arasında bir ilgi kurulabilir. Çünkü hem istiare hem de metaforda aktarma, ödünç alma, geçici olarak başkasının yerine koyma gibi anlamlar söz konusudur.

Klasik Batı retoriği istiareyi (metafor) kısaltılmış bir teşbih (comparassion) olarak kabul eder. İstiarenin diğer bir ayırıcı özelliği mana transferidir. Bu durumda somut bir terimin soyut bir terim için, soyut bir terimin somut bir terim için kullanılması söz konusudur (Filizok,). Burada konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak adına somut terimin hem somut hem soyut; soyut terimin de hem soyut hem de somut terimler yerine kullanılmasının mümkün olabileceği belirtilebilir.

İstiare kelimesinin metafor karşılığında kullanılmasına işaret eden Berke Vardar (2002), şöyle der: Düz değişmeceye karşıt olarak dizisel bağıntılar düzleminde ortak anlambirimcikler kapsadıklarından aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini öbürü yerine ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan sözcükleri (örn. gibi) kaldırarak kullanma sonucu oluşan

[2] Ahmet Ada, http://www.siirpenceresi.com/poetik_metinler.htm, 24.08.2006

değiştirmece dedikten sonra "yaşamın ilk baharı" sözünde gençlik çağını belirten "ilkbahar"ın eğretileme ürünü olduğunu belirtir (Vardar, 20002:89-90).

İstiare konusunda benzer ilgiyi Kaya Bilgegil (1980) de yapar ve kelimeyi "Arada bir engel/karine bulunmak şartıyla bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi manası dışında kullanmak" şeklinde tanımlar (Bilgegil, 1980:154). Bilgegil yaptığı bu tanımı desteklemek için konuyu biraz daha açımlar ve "istiare mahiyeti itibariyle bir istibdal'dir. Bu vasfıyla da alegori ve symbolle ortak bir noktada birleşir. der (Bilgegil, 1980:155).

Ünsal Özünlü, benzetme işleminde, benzetme yönü belirmezse, yapılan benzetme eğretileme (metafor) olur (Özünlü, 2001) diyerek dilbilim terimleri sözlüğünde ortaya konulan tanımı daha kısa ve net bir şekilde ifade eder. Özünlü yazısının devamında istiare/eğretileme (metafor)'yi somutlayıcı, canlılaştırıcı, insanlaştırıcı ve giriştirik olmak üzere dört grupta değerlendirmiştir.

İstiare kelimesinin Türkçe karşılığı olarak sözlüklerde yer alan eğretilem ise, belirli bir süre sonra kaldırılacak olan geçici, muvakkat; takma, iyi yerleşmemiş,yerini bulamamış,uyumsuz, yakışmamış;temelli olmayan; belirli bir süre için bir kelimenin anlamını geçici olarak başka bir kelime için kullanma; bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, gibi anlamları içermektedir.

Bu arada başlarda söylenmesi gereken bir sözü, G. Durand'ın konuyla ilgili görüşlerini, burada zikretmekte fayda vardır. Durand, konuya bizim yukarıda ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız unsurlara biraz daha farklı bir açıdan bakar ve "Düşselliğe ilişkin terimlerin kullanımında her zaman büyük bir karışıklık olmuştur. Belki de böylesi bir durumun imgelemen, „fantasia"nın klasik İlk Çağ ve Batı düşüncesinde maruz kaldığı ağır bir değer kaybından (devaluation) ileri geldiğini varsayabiliriz. Ne olursa olsun „imge, işaret, alegori, sembol, amblem, mesel, mit, figür, ikon, idol vs. bir çok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılmaktadır (Durand, 1998: 7), diyerek söz konusu terimlerin öncelikle düşsellikle ilgili olduğunu, daha sonra da belli bir dönemdeki değer kaybından doğmuş olabileceğini ileri sürer.

Buraya kadar yapılan tanım, tespit ve değerlendirmeler ışığında şunlar söylenebilir:

1. Metafor, istiare, eğretileme gibi terimlerin ortak paydası teşbih ve mecazdır. Özellikle teşbih sanatının iki temel unsuru olan müşebbeh (benzeyen) ile müşebbehünbih (benzetilenden) müşebbehünbih/benzetilenin söylenmemesi suretiyle meydana getirilen edebî sanat bir istiare (açık) çeşidini karşıladığı için, bu anlamda metaforla benzerlik oluşturmuştur.

2. Bazı şerhlerde şârihler, açık bir şekilde "istiare tarikiyle" veya "istiare" gibi ifadeler kullanarak istiareye atıfta bulunmuşlardır ki, buradan istiarenin Batı retoriğindeki karşılığı olarak metaforun kullanıldığı birçok sözlükte belirtilmiştir. Gerçekte şârihlerin bu tespiti yerindedir ve "ney"in ne olduğu konusunda bizler için de önemli bir ipucudur.

Bu arada yukarıda söylenenleri biraz daha somut kılmak adına sembol, alegori, metafor ve istiarenin anlam dünyaları itibariyle karşıladıkları değerler şu şekilde tabloya dökülebilir:

Unsur	Anlam Dünyası
Sembol	Somut-soyut/Somut-somut
Alegori	Somut-somut/Soyut-somut
Metafor	Soyut-somut/Somut-Soyut/Somut-somut
İstiare/eğretileme	Somut-soyut/Somut-somut Soyut-somut/Soyut-soyut

Bu arada belirtilmesi gereken bir nokta da yukarıda üzerinde durulan kavramların özünde teşbih unsurunun var olmasıdır. Bu nedenle sembol, istiare alegori ve metafor temelde teşbih/benzetmenin farklı biçimlerdeki kullanımları neticesinde ortaya çıkmıştır denilebilir. Çalış ve Bozgöz, istiâreye bir tarafı hazfedilmiş teşbih de denilebilir; Suyûtî ise istiare, mecaz ile teşbihin evliliğinden doğan bir anlatım tarzıdır derken işte bu gerçeğin altını çizmiştir. Gerçekte istiare teşbihin temel öğelerinden benzeyen ve benzetilen ile yapılan bir sanattır. Aşağıdaki alıntı istiare-teşbih ilişkisini daha net bir biçimde ortaya koymaktadır:

"Elif, Lam, Ra. Bu bir kitaptır ki, Rabbinin izniyle, insanları karanlıklardan aydınlığa, O güçlü ve övgüye layık olanın yoluna çıkarman için sana indirdik." Ayet-i kerimede "zulümât/karanlıklar" ve "nur/aydınlık" kelimeleri, hakikî manalarının dışında kullanılmışlardır. Zulümâttan kastedilen "dalâlet ve küfür", nurdan kastedilen ise "hidayet ve iman"dır. Ayet, aslında şu manayı ihtiva etmektedir: "Allah, onları karanlıklar gibi olan dalâletten, nur gibi olan hidayete çıkarır." Burada teşbihin müşebbeh (benzetilen) kısmı hazfedilerek, bir mecaz çeşidi olan istiare yapılmıştır. Bu istiaredeki alaka ise, sapıklık ile karanlık ve hidayet ile aydınlık arasındaki benzerliktir. Yani, her ikisi de doğru yolu şaşırmaya sebep olma noktasında birleştikleri için sapıklık karanlığa, yine her ikisi de doğru yolu bulmaya vesile oldukları için hidayet aydınlığa benzetilmiştir (Bozgöz, 2000: 103).

Sonuç itibariyle ister sembol, ister alegori, ister metafor ve isterse istiare olsun, hemen hepsinin ortak paydasının (ister somut, isterse soyut olsun) bir kavramı veya bir bir unsuru olduğundan farklı bir şekilde adlandırmak/nitelemek, bir başka ifadeyle kavram/unsurun yerine onu çağrıştıracak bir kavram/unsuru koyarak ifade etmek olduğunu belirtmek gerekir Böyle bir amaçtan yola çıkıldığı zaman, ortaya birbirinden değişik terimlerle karşılaşılabileceğini, bunun da söz konusu kavram/unsur üzerine konuşan/düşünenler için birer araçtan öteye geçemeyeceğini unutmamak gerekir.

2. Sembolik Dil ve İslâm'da Sembolik Dilin Kullanımı

Semboller üzerine bina edilen „Sembolik Dil Anlayışı", genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçegine dayanır. Sembolizme göre, dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Öyleyse dille ifade edilmesi zor olan veya dilin eriiemedigi hakikatlerin, başka türlü anlaiılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağrıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı esnek bir dil, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir.[3]

Sembolik dil, temelinde sembollerin kullanılmasıyla meydana çıkan bir anlatım biçimidir, denilebilir. Özellikle edebî ve dinî metinlerde karşımıza çıkan sembolik dil, kendine özgü bir iletişim aracı olarak kaynaktan hedefe iletilmek istenen mesajların dilin kendi anlatım imkânları içinde ortaya çıkan bir kullanımdır. Kur'ân-ı Kerim, Tercümânü'l-Eşvâk ve Mesnevî gibi dinî ve edebî metinlerde birbirinden farklı amaçlar çerçevesinde tercih edilen sembolik dil, doğal/günlük dilden farklı bir yapı ve özellikte şekillenerek hayatiyet kazanır. Sembolik dilin günlük dilin dışında bir dil olması gerçeği, böyle bir dil ile anlatılanların da günlük hayatın dışında olması gerektiği gibi düz mantığına götürebilir bizi.

[3] Koç, Turan, Din Dili, Öz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 95; Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, Çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1329–1330 adlı çalışmalardan akt. Mağdalı Turan, Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya, 2006,

"Sembolizm" veya "Sembolik Dil Anlayışı", din dilinin mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alan önemli bir görüştür. Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan „imge", „işaret", „alegori", „sembol", „mecaz", „mesel-temsil", „teibih", „müteşabih" vb. farklı kelime ve terimlerle de ifade edilebilen bu görüş çalışma alanı olarak özellikle metafiziğin ve dinin konularını gündemine almıştır (Turan, 2006:2).

Tüm Sami dinlerin dili semboliktir. Bu sembolik dille, bir anlamı, imajlar ve semboller aracılığıyla ifade eden, en yüsek ve en mükemmel dil kastedilir. Bu dil aynı zamanda söylemek istediğini aracısız düz ve yalın dillerden, çok daha derin ve edebi bir dildir. Doğrudan iletişime dayanan, sembollerden ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretime daha elverişli olmakla birlikte, daha dayanıksızdır. Mısır'lı Filozof Abdurrahman Bedvi'nin söylediği gibi,bütün düşünce ve öğretisinin yalın, tek boyutlu,düz bir dille anlatan bir Din veya Felsefe, değişik soy ve sınıftan insanlara ve hem halka, hem de aydınlara seslenir. Üstelik bir dinin çağrısına yalnız bir nesil muhatap olmaz. Sonrasında gelecek olan tüm kuşaklar muhatap olurlar. Bu gelecek kuşakların elbette düşünce tarzı, seviyesi ve bakışaçısı kaçınılmaz bir biçimde farklı olacaktır. Dolayısıyla bir dinin çağrısı öyle zengin ve çok yönlü bir dille yapılmalıdır ki; değişik kuşak ve sınıftan insanlar, bu dilin bir yönüyle çağrıya muhatap kılınabilsin. Tek yönlü bir dil ise; ancak bir kuşak insana seslenebilecek, diğer kuşaktakiler için se hiç bir değer ifade etmeyecektir. Böylece belki bir kuşağa ulaşabilecek ama, gelecek kuşaklar bundan yararlanamayacaktır. Üstelik bu yüzden bütün ölümsüz edebiyat eserleri, sembolik bir dille yazılmıştır.[4]

İslâmiyet'in tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren, ister Hz. Peygamber zamanı olsun isterse dört halife ve daha sonraki süreç olsun, İslâm'ın en temel şartlarının yerine getirilmesinde birtakım sembolik tavır, davranış ve sözlerin kullanıldığını, söz konusu sembolik unsurların bugün için de bütün dünya Müslümanları tarafından neredeyse aynı anlam ve değerde kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda İslâm'daki sembolik dilin hangi alanlarda kendisini gösterdiğini görmek adına, öncelikle Kur'ân-ı Kerim'deki sembolik dil daha sonra da son yıllarda ülkemizde yapılan iki önemli çalışmadan bahsetmenin, Mesnevî'nin ilk 18 beytindeki sembolik unsurların niteliklerinin anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.[5]

Semboller geleneksel semboller (dil göstergeleri gibi genelde nedensiz olarak oratya çıkan semboller), rastlantısal semboller (bazı varlıkların rastlantısal olarak başlarından geçen bir kısım tecrübelerden dolayı kendi dışındaki bir şeye işaret etmesiyle oluşan semboller) ve evrensel semboller (bu semboller ile yansıttıkları gerçeklikler arasında analojik bağ bulunmaktadır. Analojik bağdan dolayı, evrensel semboller her zaman herkes tarafından kavranabilme özelliğine sahiptirler. Allah'inisimleri, cennet, ve namaz gibi Kur'ân sembolleri) (Yavuz, 2006:394).

Kur'ân-ı Kerim'deki sembolik dilin varlığına daha çok müteşabih kavramıyla adlandırılan kullanılan ayetlerle şahit olmaktayız. Bu çerçevede söz konusu ayetler sembolik dil açısından değerlendirildiği zaman çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Örneğin İsrâ suresinde zikredilen olay ve bu bağlamda İsrâ' sırasında Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'da öteki bütün peygamberlere namaz kıldırdığını söyleyen meşhur hadisler, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen İslâm'ın, insanın dinî gelişmesinin tamamlanmasını ve mükemmelliğe ulaşmasını temsil ettiği ve Hz. Muhammed (s)'in Allah'ın elçilerinin en sonuncusu ve en büyüğü olduğu inancını mecazî bir şekilde ifade etmektedir (Esed, 1996).[6]

[4] http://www.kuranakademisi.com/dinlerde-sembolik-dil-t288.html?s=2a67ef9b6c5b1b546ace2c88f5d0be5d&

[5] İslâm'daki sembolik dilin gerçekte Hırıstiyan, Yahudî, Hindû, Budist gibi diğer dinlerde ve inanışlarda da mevcut olduğunu, konuya açıklık getereceği düşüncesiyle buraya sadece iki-üç eserin adı verilecektir:

[6] Muhammed Esed, Kur'an Mesajı; İşaret Yayınları, s.1337-1339

Kurân'da sembolik dil, sadece haberî sıfatlar, arş-ı kürsî, istiva ve ahiret gibi müteşâbih alana ait âyetlerde olmayıp, namaz, hacc, oruç vs. gibi muhkem olan ibadetlerin anlatımında da kullanılmaktadır. Bu ibadetler, her ne kadar çeşitli eylemlerden müteşekkil iseler de içermiş oldukları her bir eylem, Allah ile kul arasında ki bir manâyı sembolize etmektedir.

Ahmet Yüksel Özemre, İslâm dinindeki ibadetlerden biri olan kurban kesmenin sembolik boyutunu açıklarken önce, kurban kesmenin insanın nefsini Cenab-ı Hakk'ın rızası için ona feda etmesinin sembolü olarak dile getirir ve daha sonra da; Kurban ibâdetini vaz etmiş olan Cenâb-ı Hakk bizlere lisân-ı hâl ile sanki: "Ey benim kullarım! Sizin kendi nefsine karşı dört başı mamur bir cihâdı üstün bir idrâk ile gerçekleştirebilecek pekaz kimse vardır. İşte izzet ve Rahmet'imin bir lûtfu olarak Ben de size bu işi kolaylaştırdım. Kim ki, künhüne vâkıf olsa da olmasa da, Benim rızâm için kurbanın menâsiğini gerektiği gibi yerine getirirse Ben de onu tıpkı nefsine karşı dört başı mamur bir cihâd açmış gibi kabûl edeceğim" demektedir.[7] diyerek söz konusu ibadetin remzî/sembolik boyutunu gözler önüne serer.

İslâm dininin direği olarak kabul edilen namaz ibadeti ile ilgili sembolik açılımlar ise şöyledir: Namaz, inanan bir kişinin Allah'ı unutmadığını ve O'nun nimetlerine karşılık kulluk görevini yerine getirdiğini sembolize etmektedir. Mü'min namaz aracılığıyla, arada hiçbir vasıta olmaksızın Allah ile mânen irtibat kurar (Atasağun, 2002: 333).Namaz ibadeti ile yapılan şey, Allah ile dünya hayatında iken ilişki kurmak ve O'nun karşısında acziyetini dile getirerek, O'na bağlılığını göstermek, af, bağışve esenlik dilemektir. Bu durumda namazın soyut yönü iki unsuru içermektedir. Birincisi, Allah ile manevî bir bağ kurmak üzere O'na yöneliş ve kendini O'nun huzurunda ve yakı-nında hissediştir (Hamidullah, 1995: 226). İkincisi ise, Allah'a itaat, bağlılık, övgü, huşu,ve dua gibi unsurları dile getirmektir (Yavuz, 2006: 324). Bedenin herhangi bir durum karşısında almış olduğu vaziyet, kişinin o anki ruh halini yansıtmaktadır. Örneğin, kendisinden medet umduğumuz birine, saygı gösterdiğimizi ifade için ayakta durur ve ona yüzümüzü döneriz. Zira "yüz" duygularımızı yansıtabildiğimiz en önemli organımızdır. Alçak gönüllülüğün en son derecesi, secdedir. Zira diz çökme ve başı eğerek yere değdirme, kişinin nefsini alçaltmasının en son derecesidir. İşte bundan dolayıdır ki, insan namazda önce Allah'a karşı olan saygı ve hürmetini belirtmek için ayakta durur ve Allah'ın azameti karşısında kendi aczinin bir göstergesi olarak boynu bükük ve elleri bağlı olarak yüzünü Allah'a döner ve böylece emirlerine râm olduğunu dile getirir. Sonra Allah'ın zatı karşısında kendisinin bir hiç mesabesinde olduğunu ve övgünün sadece Allah'a olduğunu belirtmek için secdeye kapanır ki, daha önce söylediğimiz gibi yere kapanmak insan nefsini alçaltmanın en nihai basamağıdır (Atasağun, 2002: 339, 340)

Atasagun, söz konusu yazısında hac ibadeti ile ilgili sembolik açılımı şu şekilde ortaya koymaktadır: Müslümanlar, Allah'ın mülk ve hükümranlığının sembolü olan Kâbe'yi tavaf ettiklerinde ve bu sırada telbiye getirdiklerinde, Allah'a itaat ve bağlılıklarını göstermekte ve dile getirmektedirler. Mü'minler yine tavaf esnasında ellerini, yeryüzünde Allah'ın elini sembolize eden Hacerü'l-Esved üzerine koyarak, Allah'a olan bağlılıklarının akit ve yeminini tekrarlamaktadırlar. Nasıl ki, bir tebaa, melikinin elinin üzerine kendi elini koyarak ona biat eder yani her şartta onun emirlerine ve yasaklarına itaat edip, bağlı kalacağına dair yemin ederse, hac farizasını yerine getirmekte olan bir mü'min de, Allah'ın eli olarak kabul edilen Hacerü'l-Esved üzerine elini koyarak, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına bağlı kalacağına ve O'na itaat edeceğine dair söz verir ki, bu fiile, herhangi bir sözleşmenin elde edilmesi anlamına gelen "İstilam" denilmektedir (Atasağun, 2002: 347)[8]

[7] http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=57
[8] Hanifi Adıgüzel, Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar (Arş-Kürsî Ve İstiva), Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2007.

Yukarıda atıfta bulunulan çalışmalar dışında İslâmda sembolik dilin kullanımıyla ilgili olarak son zamanlarda yapılmış iki çalışmaya daha bakmak gerekir. Söz konusu çalışmalardan ilki İsmail Yakıt'a aittir. Yakıt (2002), Yunus Emre'de Sembolizm-Çıktım Erik Dalına, adlı kitabının bir yerinde, „Sembolizmin Kur'an'la bağdaştığını söylemek hiç de yanlış bir ifade olmayacaktır. Müteşabih ayetler sembolik yorumlara müsait bir görünüm arz ederken, bazı ayet ve hatta sureler doğrudan doğruya sembolizmin kendisi olmaktadırlar. Mesela "Tebbet" suresi (CXI), sembolik bir suredir. "Ateş babası" anlamına gelen "Ebu Leheb" aslında bir isim değil, "Abdüluzza" adında bir şahsın -ki bu şahıs Peygamberimizin amcasıdır- künyesidir. Gerek kızıl yüzlü oluşundan ve gerekse ateşe girecekleri temsil ettiğinden kendisine sıfat olarak bu künye verilmiştir. Abdüluzza bir İslam düşmanı olarak, Müslümanlara eziyet eden bir kişidir. En büyük yardımcısı karısıdır. Surede hepsinin ateşe gireceği vahyedilmektedir. Öyle bu surede Ebu Leheb, İslâm düşmanlığı yaparak, çağlar boyu Müslümanlara her yerde eziyet eden ve edecek her şahsı sembolize etmektedir. Karısı da ona yardımcı olanları, teşvik ve tahrikçilerini sembolize eder. Şu halde bu sure; çoktan ölmüş gitmiş,kemikleri bile kalmamış Abdüluzza'nın sadece kendisinin ve karısının değil, aynı zamanda onlarla sembolize edilen, her devrin, inananlar üzerine ateist baskılar uygulayan müşrikleri ve yardımcılarının akıbetlerinin ne olacağını anlatıyor."(Yakıt, 2002:6-8), dedikten sonra benzer söylemin ibadetlerde de kendisini gösterdiğini belirtir ve yazısına şöyle devam eder: "Kabe'den maksat, velilerin ve nebilerin gönülleridir ve burası Tanrı'nın vahyinin yeridir." Hac, ihram ve Arafat olayı, kıyamet günü, Tanrı'nın huzurunda kefenler içinde toplanmanın adeta bir provası ve sembolüdür. Keza şeytan taşlama hadisesi tamamen sembolik bir hadisedir. İnsan kendi nefsindeki satanik duyguları, kötü arzu ve istekleri taşlamakta ve böylece nefsindeki menfi dürtü ve emelleri koyarak kendinden uzaklaştırmaktadır (Yakıt, 2002:8).

İsmail Yakıt bir başka yazısında da aynı konuyu ele alır ve şöyle der: İslâm'da sembolün Kur'ân'la bağdaştığını söyleyebiliriz. Kur'ân'da bazı ayet ve sureler doğrudan sembolizmi içerir. Mesela Tebbet suresinde olduğu gibi. Ayrıca fenomenolojik açıdan İslâm'da bazı ibadetlerin sembolizm ihtiva ettiğini belirtmeliyiz. Mesela Hac, ihram ve Arafat'ta vakfe durmak, kıyamet günü Tanrı'nın huzurunda kefenler içinde toplanmanın adeta bir provası ve sembolüdür. Şeytan taşlama hadisesi, tamamen sembolik bir hadisedir. İnsan kendi nefsindeki satanik duyguları, kötü arzu ve istekleri taşlamakta ve böylece nefsindeki kötü dürtü ve eylemleri taşlayarak kendinden uzaklaştırmasını talep etmektedir. Bütün bunlar soyut bir inancın ve düşüncenin somut bir eylemle ifâde edilmesinden başka bir şey değildirler (Yakıt, 2003: 198-199).

Konuyla ilgili olarak adı ve çalışması anılması gereken ikinci yazar Sadık Kılıç'tır. Sadık Kılıç İslâm'da Sembolik Dil" adlı çalışmasının bir bölümünü bu konuya ayırmış ve "İslâm'ın binası, tek olan Allah'a iman ile (ki bu, binanın çatısı gibidir), (bu çatıyı destekleyen) dört rükun, yani namaz, oruç, zekât ve haccı kapsamaktadır (Kılıç, 1995:218), dedikten sonra yukarıda sözünü ettiği başka Allah olmak üzere diğer dört unsurun sembolik bir dil çerçevesinde nasıl algılandığını dile getirmeye çalışmıştır. [9]

Yukarıda verilen örnekler sembolik dil ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sembolik anlatımın Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden çok önceleri dinî metinlerde kullanıldığını göstermektedir. Kuşkusuz söz konusu sembolik anlatımın sadece dinî metinlerde değil, edebî metinlerde de kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Bu cümleden olmak üzere İbn-i Arabî'nin Tercümanü'l-Eşvâk adlı eserinde kullandığı sembolik dilden bahsetmek yerinde olacaktır.

Isfahanlı İmam Mekinuddin b. Şucâ'nın Nizam isimli güzel ve alımlı kızı İbn Arabî'nin dikkatini çekiyor. Tercümânu'l-Eşvâk isimli âşıkâne şiirleri ve gazelleri ihtiva eden eseri İbn

[9]Sadık Kılıç, İslâm'da Sembolik Anlatım adlı yazıyı Muhammed Hamidullah , La Symbolique en Islam, Paris, December, 1986, p.26.'dan çevirmiş,yazı içindeki notlar kendisi tarafından ilave edilmiştir.

Arabî'ye bu dilber ilham ediyor, İbn Arabi'nin bu eserdeki şiirlerinin konusu zahirde Nizâm, ama bâtında Allah'tır. Aynu'ş-şems ve'l-Behâ unvanıyla da anılan Nizam'ın dindar, bilgili ve ahirete gönül vermiş bir kız olduğunu söyleyen İbn Arâbî onun güzelliklerini ve gönülleri kendine bağlayan zerafetini uzun uzadıya tasvir ettikten sonra sözünü şöyle bağlıyor: "Bu eserde sözkonusu ettiğim her isim (ve nitelik) ilâhî feyzlere, ruhanî ilhamlara ve yüce ilişkilere işaret eder. Benim yazılarımda izlediğim yol budur. Neye işaret ettiğimi Nizam da bilmektedir. Allah bu eseri okuyanları yüce himmet sahiplerine yakışmayan hususlardan korusun". İbn-i Arabî Tercümanü'l-Eşvâk adlı eserinde ilâhî aşkı anlatmak amacıyla cismanî âlemden de tıpkı Dante'nin Beatrice'i gibi bir imge kullanır[10].

Tercümânü'l-Eşvâk'ın dili zâhirî mânâdan sarf-ı nazar edilerek teʾvil edilmesi gereken sembolik ve ıstılâhî bir dildir. Haleb fakihlerinin gazel hakkında ileri geri konuşmaları üzerine yakın öğrencileri Abdullah Bedr el-Habeşî ve İbn Sevdekin, İbnü'l-Arabî'den bu şiirini şerh etmesini istemişlerdir. İbnü'l-Arabî, öğrencilerinin istegi üzerine yazdığı *Zehâiru'l-Â'lâk* isimli şerhte bizzat kendi şiirlerini teʾvil etmekte ve şiirlerinde geçen benzetmelerle, kadın, şehir, yıldız ve nehir vb. gibi şeylerin isimleriyle farklı sûretlerdeki meârifi ilâhiyyeyi kastettiğini söyler.[11]

Ney, neyistan, merd ve zen vb. unsurların sembolik dil çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacağı aşağıdaki satırlarda, yer yer terim ve buna bağlı olarak bir anlam, daha doğrusu hem terimlendirme hem de anlamlandırma bir sıkıntısı yaşanacağını peşinen belirtmek gerekir. Bununla birlikte bir gerçeğin daha altını çizmek gerekir: Ney, neyistan ve benzeri unsurların hangi kavram/terim ile ifade edileceğinden çok, bunların okurun zihninde meydana getirdiği çağrışım gücünün ve okurun bu unsurları nasıl nitelendireceğinin daha önemli olacağı gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bağlamda yazı boyunca ney, neyistan vb. unsurların ifadesinde tercihin sembol kelimesinden yana kullanılacağını, bununla birlikte metafor ve istiare kelimelerinin de bu anlam boyutu çerçevesinde sembolden çok farklı bir içerik taşımadığı görülecektir. Dahası özellikle istiare kelimesinin Mustafa Surûrî'den itibaren birçok şârih tarafından "istiare yoluyla, alâ tarîki'l-isti'âre, isti'âre tarîkî, ve alâ tarîki'l-isti'âre gibi ifadeler kullanılageldiğini belirtmek gerekir. Örneğin: Ankaravî şerhinde yer yer " Evvelâ sûfî-i sâfî ve şâşık-ı vâfî derûnu mâ-sivâdan hâlî ve nefha-i Hak ile mâlî olan mürşid-i âlîden isti'âre ola; Ve sâniyen neyden murâd, kamış olduğu i'tibârıyla bilâ-isti'âre kalem-i zâhir murâd ola; Sâlisen kalemden murâd, alâ-tarîki'l- isti'âre veliyy-i kâmilin ve mürşid-i fâzılın vücûdu ola", gibi ifadelerin dikkat çektiğini belirtebiliriz.

3. Mesnevî'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar

Bu başlık altında ele alınan sembolik unsurların birçoğunun dikkatli bir biçimde incelendiği zaman şârihler tarafından zıtlarıyla beraber verildiği ve açıklamaların da bu zıtlıklardan hareketle yapıldığı görülecektir. Ayrıca ele alınan konunun kendi içinde bir bütünlük taşıması ve makale sınırlarını çok fazla zorlamaması için XV.-XX. yüzyıllar arasında yapılmış belli başlı şerhlerle sınırlı tutulmuş, bu bağlamda Surûrî, şemʾî, İsmail-i Ankaravî, İsmail-i Bursevî, Rızaeddin Remzî ve Ahmed Avni Konuk tarafından gerçekleştirilen şerhlerin esas alındığını belirtmek gerekir.[12]

[10] İbn Arabî konusu ilâhî aşkolan şiirlerini insan sevgisi ve kadın aşkı şeklinde dile getirmiş, sonra da elealtı şiirler üzerine bunların şerhini yapmıştır. Söz konusu şerhler, bir yazarın kendi eseri üzerine ilk kez yapılmış olması açısından son derece dikkat çekicidir. Bu şiirler görünüşe itibariyle Mekinüddin'in güzel kızı Nizam için söylenmişse de aslında konu ilâhî sevgi ve aşktır.

[11] İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-Âlâk,* s. 9'dan akt. Mustafa Çakmaklıoğlu, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2005

[12] Söz konusu şerhler için aşağıdaki eser ve çalışmalardan yararlanılmıştır:

1. Ney ve Neyistân

Bişnev in ney çün hikâyet mîküned
Ez cüdâyîhâ şikâyet mîküned

Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.

Kİez neyistân tâ merâ bübrîdeend
Ez nefîrem merd ü zen nâlîdeend

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir.

Mesnevî'nin yukarıdaki ilk iki beytinde geçen ney ve neyistân sembolleri hiç kuşkusuz şerhlerin hemen hepsinde üzerinde en çok durulan ve şerh sırasında en çok kaynağa başvurularak açıklaması yapılan unsurlardır.[13] Bunlar aynı zamanda, birbirleriyle doğrudan ilgileri de bulunan ve açıklanmaları bir arada anılmayı gerektiren parça-bütün ilişkisini ihtiva eden unsurlardır. Ancak ney ve neyistân sembolleri başlangıçtan itibaren öylesine bir kompozisyonla ortaya konulmuştur ki, bir bakıma bütün şerhler bu iki unsur etrafında şekillenmiştir, diyebiliriz.

Mesnevî'nin ilk 18 beytindeki sembolik unsurlarla ilgili tespit ve değerlendirmelere geçmeden önce çok kısa bir biçimde de olsa ney ile ilgili olarak yakın zamanda yapılmış iki önemli çalışmaya atıfta bulunmakta fayda vardır. Söz konusu çalışmalardan ilki Âmil Çelebioğlu tarafından yapılmıştır.[14] Çelebioğlu, incelemeye tabi tuttuğu Türkçe ve Farsça şerhlerden yola çıkarak ney ile ilgili olarak şu sembolleri tespit etmiştir: 1. Ney(mûsikî aleti), 2. Âdem (a.s.), 3. Hz. Muhammed, 4. Mevlânâ, 5. Mürşid, İnsan-ı Kâmil, 6. Mümin, 7. Âşık, 8. Gönül, 9. Kalem ve 10. Mesnevî.

Bir diğer çalışma İsmail Yakıt tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada araştırmacı, öncelikle Âmil Çelebioğlu'nun tespit ettikleriyle aynı unsurları, 1. Âlet, 2. İnsan, 3. Gönül ve 4. Mesnevî olmak üzere belli başlıklar altında gruplara ayırmış, daha sonra da her bir unsuru kendi içinde ayrıca bir tasnife tabi tutmuştur. Örneğin İnsan başlığı altında insan-ı kâmil, müİmin ve âşık 1.Peygamberler: Hz.Âdem ve Hz. Muhammed. 2. Mürşid-İnsan-ı Kâmil, 3. Mevlânâ biçiminde olmak üzere (Yakıt, 2002)

Yaptığımız araştırmalar sonucunda ney ve neyistan ile ilgili olarak Türkçe şerhlerde dile getirilen sembolik değerlerin birçoğunun kaynağının Türk edebiyatında Mesnevî'nin ilk ve tam

---

Orhan, Başbakü; Surûrî'nin Mesnevî şerhi (Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin v.1b-40a) (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1997).

Mustafa Şem„î Şem„ullah Efendi, Şerh-i Mesnevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi No.. 334.

İsmâîl-i Ankaravî; Mecmu'atü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Me'ârif: Şerhü'l-Mesnevî, İstanbul, H.1289/M.1872.

İsmâîl Hakkı Bursevî; Rûhu'l-Mesnevî I-II, Matba-i Âmîre İstanbul, H.1287/M.1870.

Şener Demirel; "Eşşeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi", Tasavvuf Dergisi, S.14., Ocak-Haziran 2005.

Ahmed Avni Konuk; Mesnevi Şerhi, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Nr. 4740.

[13] Ney ile ilgili olarak daha önce "Dr. Şener DEMİREL, Dinle Neyden, Mesnevî'nin İlk18 Beytinin Türkçe Şerhleri, İkinci Baskı, Manas Yayınları, Nisan 2009, Elazığ" adlı çalışmanın 51-74 sayfaları arasında metafor/istiare/eğretileme/sembol bağlamında "ney" unsuru ele alınmış ve otuzdan fazla şerhten alınan örneklerle konu ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmişti Bu makalede, ilk 18 beyitte ney unsuru dışında dikkat çeken diğer unsurlar da ele alınmış ve Türkçe şerhlerden seçilen altı şerh çerçevesinde işlenmiştir.

[14] Âmil Çelebioğlu, Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB., İstanbul 1998, s.525-545.

Şerhi olan Mustafa Surûrî'nin Farsça Şerhi olduğunu tespit ettik. Bu nedenle biz de öncelikle Surûrî'nin söz konusu iki unsuru hangi sembollerle açıklamaya çalıştığına bakmaya çalıştık.

Surûrî'ye göre neyden murâd, mürşid-i kâmil ve pîr-i mükemmeldir. Neyistândan murâd ise, ruhların cesetlerle birleşmeden evvel orada bulundukları âlemdir (Lâhut âlemi).[15] Şârihin bu açıklaması, kendisinden sonra yapılan şerhler için önemli bir referans olmuştur. Surûrî'ye atıfta bulunan şârihlerden ilki aynı zamanda şerhinde Surûrî etkisini belli eden ifadeler kullanan Şem'î Şem'ullah'tır. Şem'î, şerhinde *"neyden murâd, mürşid-i kâmildir, neyistândan murâd ise mertebe-i evvelî, mertebe-i sâniye, mertebe-i sâlise ve mertebe-i rabi'a olmak ruşendir",* dedikten sonra cüdâyîhâ/ayrılıklardan ifadesinin kullanılması bu dört mertebenin bir araya getirilmesi demektir,[16] diyerek Surûrî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle ney hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Mesnevî'nin tam şerhini gerçekleştiren ve bu konuya ilgi duyan yerli- yabancı çok sayıda araştırmacının hayranlığını kazanan İsmail Ankaravî'ye göre de ney birçok unsura benzemektedir. Söz konusu unsurlardan ilki istiare yoluyla mürşid-i âli'dir. Yazar *"Evvelâ sûfî-i sâfî ve âşık-ı vâfî derûnu mâ-sivâdan hâlî ve nefha-i Hak ile mâlî olan mürşid-i âlîden istiʿâre ola*."[17] diyerek gönlü her türlü süflî arzu ve heveslerden arınmış ve saf duruma gelmiş olan mürşid-i âli sözleriyle ney ile sufî/mürşid-i âli arasındaki benzerliği açıklar.

Ankaravî'nin ikinci benzetmesi birçok şârihin de üzerinde durduğu kalem sembolü ile ilgilidir. Şârih'in konuyla ilgili açıklamaları şöyledir: *"Sâniyen neyden murâd, kamış olduğu iʿtibâriyle bilâ-istiʿâre kalem-i zâhir murâd ola. Eğerçi hazretin nây hakkında icrâ eyledikleri bazı evsâfı bu maʿnâ üzere nefîr ü nâle kalemin tahrîrâtından istiʿâre veyâhud lisân-ı hâlile nefîr ü nâlesinden ʿibâret olur*."[18]

Şârihin üçüncü benzetmesi, kalem istiâresinden yola çıkarak ortaya koyduğu insân-ı kâmilin vücudu ile ilgilidir. *"Sâlisen kalemden murâd, ʿalâ-tarîk-i istiʿâre velîyy-i kâmilin ve mürşid-i fâzılın vücûdu ola*."[19]

Ankaravî'nin neyle ilgili açıklamalarının dördüncüsü yine kalem istiaresi üzerinedir. Şârih bu istiareden yola çıkarak neyden kastedilenin Hz. Muhammed olduğunu belirtir: *"Ve râbiʿan, ʿalâ-vech-i istiʿâre kalem ʿalâ aʿnâ hakîkat-i Muhammed Mustafa (s.a.v.) murâd ola ki Cenâb-ı Hak ol hakîkatin şânında* [20] ن والقلم وما يسطرون *ol hazret bu hakîkatin şânında* اوّلما خلق الله القلم *diye taʿbîr kıldı."*[21]

Şârihin ney ile ilgili beşinci açıklaması mertebe-i cem'dir.[22] *"İnde'l-evliyâ mertebe-i cemʿde müstagrık olmakdan lezzetli bir hâlet-i edhâ yoktur. Zîrâ bu mertebede mugayiret u ünsiniyyetden ʿârî ve külfet ü meşakkat-ı kesretten berî olurlar. Ol vakitde ki bunları mertebe-i cemʿden irşâd-ı nâs için mertebe-i fark u temeyyüze göndereler kün ve mekün diye, mürtehi kılarlar ve nîk ü bedden elem ü zahmet görürler ve mugayiret ü ihtilâfâtla muttasıf olurlar."*[23]

Ankaravî'nin neyistân sembolü ile ilgili açıklamaları çoğunlukla ney sembolüne getirdiği açılımlara dayanmaktadır. Öncelikle o da diğer şârihler gibi neyistânı mertebe-i ahadiyyet olarak değerlendirmiş, bu tanımdan sonra mertebe-i ahadiyyete de açıklık getirir ve şöyle der: *"Mertebe-*

[15] Surûrî, s.1
[16] Şem'î vr. 4a
[17] Ankaravî, s.23
[18] Ankaravî, s.24
[19] Ankaravî, s.25
[20] Nûn, kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun. (Kalem, 68.1)
[21] Ankaravî, s.25
[22] Mertebe-i Cem,
[23] Ankaravî, s.26

i ahadiyyet ol Zât-ı bî-cihete derler ki hakâyık-ı şu'ûnât-ı ilâhiyye Hazret-i Zât-ı makdesden ve dahi ba,zısı ba,zısından mümtâz olmaya ve aslâ lâ-,ulemâ ve lâ-âynihi vücûd-ı külliye bu mertebe[24] **كان** **كنت كنزا مخفيا الله و لم يكن معه شيء غلهيين الع**[25] *mertebesidir. Gayb-ı hüviyyet ve gayb-ı evvel dahi derler ve bunun emsâli ibâretle ta,rîf ederler. Pes bu mertebeye mebde-i zuhûrât hakâyık u şu'ûnât olduğu için neyistân ta'bir eylemek sahih olur. Bu mertebeden sonra olan mertebeye gayb-ı sânî ve ta,ayyün-i sânî ve mertebe-i a,yân-ı sâbite dahi derler. A,yân-ı sâbite şol suver-i ,ilmiyye-i ilâhiyyedir ki henüz dahi râyihâ-i vücûdu istişmâm etmemişlerdir. Velâkin vücûd ,ilmi ile mevcûd olup biri birinden temeyyüz olunmuşlardır. Hakâyık-ı mevcûdâta evvelki mertebede şu'ûnât-ı zâtiyye denir ve bu mertebede mâhîyyet-i eşyâ ve a,yân-ı sâbite ve hurûf-ı âliyyât ta,bîr kılıp…"*[26]

Yukarıda neyistân sembolünün önce mertebe-i ahadiyyet, sonra Zât-ı bî-cihet daha sonra da gayb-i hüviyyet ve gayb-i evvel olarak açıklanması söz konusudur. Şârih bu mertebeden sonraki mertebeye de açıklık getirir ve bunu "gayb-i sânî, mertebe-i a,yân-ı sâbite" olarak tanımlar. Yani mertebe-i ahadiyyet, Zât-ı bî-cihet, gayb-i sânî, mertebe-i a,yân-ı sâbite gibi ifadelerle anlatılanın sadece Allah'ın ilminde olduğu, sadece Allah'ın bildiği bir bilgi olduğu anlatımaya çalışılmıştır.

Ankaravî'nin neyistân sembolü ile ilgili açıklamalarının odağında ney bulunmaktadır. Şârih bu konuda da yine insan vücûdundan hareket eder ve *"vücûd-ı insânînin vatan-ı aslî ve mebde-i evveli olan mertebe-i ahadiyyetdir ki ona hüviyyet-i zâtiye ve ta'ayyün-i evvel dahi derler. Zât-ı baht demezler. Zîrâ Zât-ı baht lâ-ta,ayyün ,âlemidir ki zikr olunan mertebenin fevkındadır. Ona ,âlem-i gayb-ı mutlak dahi derler."*[27] diyerek neyistânı mertebe-i ahadiyyet, hüviyyet-i zâtiyye ve ta,ayyuün-i evvel olarak tanımlar.

Ney ve neyistân sembolü ile ilgili olarak İsmail-i Bursevî'nin yaptığı açıklamaların Ankaravî'yle örtüştüğü söylenebilir. Ona göre ney insan vücûdudur. Şârih, bu benzetmenin gerekçesini şöyle açıklar: *"Ki zarûrî bu ,âlem-i gurbete düşmüş ve mertebe-i ehadiyetten tedrîcile nüzûl eylemiş ve nâ-çâr yine vatanına rücû'u lâzım gelmişdir."*[28]

Son olarak ney ve neyistân sembolleri hakkında 20. yüzyıl şârihlerinden Rızâeddîn Remzî ve Ahmed Avni Konuk'un neler söylediklerine bakmak gerekirse eğer, Rızâeddîn Remzî, diğer şârihler gibi önce neyden murâd edilenin *"Mesnevî-hânların kavli üzere*" insan-ı kâmil olduğunu dile getirir ve ney ile insan-ı kâmil arasında çeşitli açılardan benzerlikler olduğuna dikkat çeker.[29] Şârih, mesnevîhânların neyistânla ilgili olarak dile getirdikleri "*avâlim-i ulviyye ve avâlim-i ervâh*" şeklindeki açıklamalarına katılmaz ve neyi insan-ı kâmile benzetir. Şârih söz konusu benzetmeden yola çıkarak aşağıdaki sözlerle hem birinci beyitten hem de ikinci beytin birinci mısraından ne anlaşılması gerektiğini şöyle açıklar: "*İnsân-ı kâmil evvelâ nereden cüdâ düştü? ,Avâlim-i ,ulviyyeden değil mi? Ney de tabiî ki böyle olan ,, avâlim-i ,ulviyyeden cüdâ düştü. İnsân-ı kâmil sâniyen nerede tevellüd ve zuhûr etti? ,Âlem-i süfliyyede, falan şehirde. Ney de aynen böyle ,âlem-i süfliyyede falan neyistânda neşv ü nemâ buldu. İnsân-ı kâmil nasıl insân-ı kâmil oldu? Mürşidi onu cem,iyyet-i beşerriyeden kat,-ı ,alâka ederek ve ahlâkını tasfiye ederek makâm-ı vuslâta erdirdi değil mi? Neyde dahi aynen bu hâl vâkı,a oldu. Üstâdı onu neyistândan kat'-ı ,alâka ettirerek ve derûnunu tasfiye ederek makâm-ı ,uşşâka erdirdi. İnsân-ı kâmil el-yevm hangi cüdâlıklardan hikâyet ve şikâyet eder? Vuslât hâllerinin lezzetinden hikâyet ve iftirâk hâllerinin şiddetinden*

[24] Allah vardı ve ondan başka hiçbir şey yoktu, o âlemlere muhtac değildir.
[25] Ben gizli bir hazine idim. (Hadîs-i Kudsî; Aclûnî, Keşfü'l-Hafa, II, 178) (Keşifehline göre sahih, muhaddislere göre ise keşf yoluyla yapıldığı için hadîs değildir. Muteber hadîs kitaplarında yer almamaktadır. Yıldırım, 2000:98-99)
[26] Ankaravî, s.26-27
[27] Ankaravî, s.10
[28] Bursevî, s.10
[29] Rızâeddîn Remzî, s.27. Rızâeddîn Remzî, ney sembolünü açıkladıktan sonra ayrıntılı bir şekilde cüdâ/ayrılık kelimesi üzerinde durmuştur. Diğer şerhlerde fazla yer almadığı ve işlenmediği için şârihin cüdâ/ayrılık ile ilgili görüşlerini buraya almayı uygun gördük.

şikâyet eder değil mi? İşte ney dahi aynı vuslât hâllerinden hikâyet ve aynı cüdâlıklardan şikâyet eder.[30]

Ahmed Avni Konuk ise, ney sembolünü açıklarken, ney ile Hazret-i Pîr'in kendi vücud-ı Şerîflerine işaret ettiğini belirtir ve *"Zîrâ neyin içi boş olup üfleyen kimsenin nefesi andan ses çıkarır. İnsân-ı kâmilin vücûdu da neye benzer. Neyin yedi deliği, insanın yedi a'zâ-yı zâhirisine işâretdir ki beşerin fi'illeri bu uzuvlardan sâdır olur. İnsan-ı kâmilin ney gibi boş olan vücûdundan zâhir olan fi'iller ancak Hakk'in tasarrufuyladır. Ney ta'bîriyle zâhirî neye de işâret buyrulmuş olmak câizdir; zîrâ neyin sesi her bir sazın sesinden daha muharrik olup ve dinleyenlerin kalblerine rikkat verir. Ve ehl-i aşkı vecde getirir. Binâ'en'aleyh zâhirî ney âşıkların rûhlarına kelimesiz ve lafızsız hitâplarda bulunmuş olur."*[31] diyerek ney ile Hz. Mevlânâ dolayısıyla insan-ı kâmil arısnadki çeşitli yönlerden benzerliğe dikkat çeker. Şârih yukarıdaki sözlerde, neyi iki unsura yani Mevlânâ'nın vücûdu ile içi boş kamışa benzettikten sonra, ikinci beyitte neyistân sembolünü de yukarıdaki benzetmelere bağlı kalarak şöyle açıklar: *"Bu karine ile neyistândan ve kamışlıkdan murâd, cismâniyyet âlemi olmak münasibdir. Ve fi'l-hakîkat bu kesâfet âleminde peydâ olan ecsâm-ı beşerdir. Her birisi Hakk'in mezâhir-i esmâ vü sıfatı olup dâ'imâ onlardan bu sıfat ve esmâ-i ilâhiye-i ahkâmı zâhir olmaktadır. Şu kadar ki insan-ı kâmil bu kamışlık mesabesinde olan cismâniyyet âleminde, kendi vücûd-ı cismanîsinin mevhûm ve yok olduğunu idrâk eder ve insan-ı nâkıs ise kendi mevhûm olan varlığında ve enâniyyetinde müstağrakdır. Ve bir Hakk'in vücûdu ve bir de benim vücûdum vardır, deyip durur."*[32] Konuk'un son sözlerinde insan-ı kâmil ile insan-ı nâkıs arasındaki kıyas dikkat çekicidir. Çünkü insan-ı kâmil ile insan-ı nâkıs arasındaki bu kıyas ileride hoş-hâlân ve bed-hâlân gibi bazı unsurların açıklaması sırasında da karşımıza çıkacak ve daha ayrıntılı bir bilgiye sahip olacağız.

Sonuç olarak bu makalede sözü edilemeyen şârihlerin açıklamaları da dikkate alınacak olursa eğer, şârihlerin ney ve neyistânla ilgili benzetme ve açıklamaları maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Şârihlerin büyük bir çoğunluğu neyi insan-ı kâmile, neyistânı ise âlem-i ervâha, dolayısıyla mertebe-i ahadiyyete benzetmişler ve açıklamalarını bu minval üzere yapmışlardır (Surûrî, Şem'î, Ankaravî, İsmail-i Bursevî, Rızâeddîn Remzî, Ahmed Avni Konuk).

2. Ney ve neyistân nokta ve daire olarak açıklanmıştır (Ankaravî).

3. Ney sembolü, hakîkat-i Muhammedî ve Yâ-sin ile açıklanmıştır (Ankaravî, ve İsmail-i Bursevî).

4. Neyistândan ayrılış, varlığın a'yân-ı sâbite mertebesinden ayrılıp ruhlar âleminde ortaya çıkması biçiminde açıklanmıştır (Ankaravî).

5. Neyistân ve ney sembolleri şehâdet âlemi olarak açıklanmıştır (Ahmed Avni Konuk).

6. Ney, mürid/sâlike, ney-zen ise pir/insân-ı kâmile benzetilmiş ve bunlarla açıklanmıştır (Ankaravî, Rızâeddîn Remzî, Ahmed Avni Konuk,).

7. Neyin perdeleri sâlikin seyr ü sülûk esnasında geçtiği makamlarla açıklanmıştır. (Ankaravî)

[30] Rızâeddîn Remzî, s.27
[31] Ahmed Avni Konuk, Mesnevî-i şerîf şerhi, s.18
[32] Konuk, s. 20

8. Ney sembolü kaleme benzetilmiş,daha doğrusu ney kelimesinin kalem anlamının da olduğuna dikkat çekilmiş ve kalem ile ruh ve aklın anlatılmak istendiği belirtilmiştir (Surûrî, Şem'î, Ankaravî, Bursevî).

9. Ney, mûsîkî aleti neye, dolayısıyla neyistân da neyin vatanı olan kamışlığa benzetilmiştir (Ahmed Avni Konuk).

10. Ney, Mevlânâ'nın kendisine benzetilmiş ve onunla açıklanmıştır (Surûrî, Şem'î, Ahmed Avni Konuk).

Tablo 1. Ney ve Neyistan Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Ney	Neyistan
Surûrî	Kalem, İnsan-ı kâmil, Mevlânâ;	Âlem-i ervâh
Şem'î	İnsan-ı kâmil, Kalem; Mevlânâ	Âlem-i ervâh
Ankaravî	İnsan-ı kâmil, Hakikat-i Muhammedi ve Yâ-sîn; mürid, tasavvuftaki makamlar; Kalem, Nokta	Âlem-i ervâh ; Daire; ayân-ı sâbite;
İsmail-i Bursevî	İnsan-ı kâmil;Kalem;	Âlem-i ervâh
Rızâeddin Remzî	İnsan-ı kâmil; mürid;	Âlem-i ervâh
Ahmed Avni Konuk	İnsan-ı kâmil; mürid; Mevlânâ; Şehâdet âlemi, ney/kamış	Âlem-i ervâh; Kamışlık; Şehâdet âlemi

2. Cüdâyîhâ/Ayrılıklar

Bişnev in ney çün hikâyet mîküned

Ez **cüdâyîhâ** şikâyet mîküned

Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.

Farsça kökenli bir kelime olan cüdâ/ayrılık ve onun çoğulu olan cüdâyihâ/ayrılıklar, gerçekte bu beytin, sonrasında ilk onsekiz beytin, sonrasında Mesnevî'nin ve en nihayetinde de insanoğlunun yaratılış serüveninin özeti mesabesindedir. Ayrılığa/ayrılıklara uğrayan ney, sembolik/temsilî bir unsur olarak bütün insanların ortak hikâyesini, dolayısıyla şikâyetini anlatmaktadır. Neyin anlattığı hikâyenin ve buna bağlı olarak hikâyenin içeriği olan şikâyetin temelinde "cüdâyihâ/ayrılıklar" bulunmaktadır. Bütün herşey söz konusu ayrılıkların sonucudur. Burada dikkat çekici nokta, hemen çoğu şârihte insanoğlunun ve neyin neden bir ayrılığa düçar olduğu konusunda herhangi bir açıklamanın getirilememiş olmasıdır. Ortada somut olan bir gerçek var, o da insanın asli vatanından, neyin de neyistandan/kamışlıktan ayrılığıdır.

Ney unsuru açıklanmaya çalışılırken birbirinden farklı unsurlarla olan ilgisine işaret edilmiştir. Dolayısıyla eğer ayrılıkların ne olduğu sorusu cevaplandırılmak isteniyorsa, öncelikle ney ile ne/nelerin kastedildiğine bakmak ve ona göre bir yaklaşım içine girmek gerekir. Eğer dikkat edilmişse ney unsuru ile ne/nelerin anlatılmak istenildiği konusunda şârihlerin hem birbirine benzeyen hem de birbirinden farklı yaklaşımları olmuştur. Kuşkusuz bu farklı okumalar hiçbir zaman yazarın niyetinin o olduğu anlamına gelmemektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki, okuyucular/şârihler önyargı veya şüphe ile dolu iseler, okuyacakları/anlamlandıracakları metinle ilgili yanlış anlamaları da beraberinde gelecektir. Eğer okuyucu yazarın niyetini yanlış anlamışsa bunun mutlaka bir veya birden fazla nedeni olacağını unutmamak gerekir. Çünkü 18 beytin öznesi durumunda olan "ney" ve "ney"in şikâyetlerini hikâye etmesine neden olan cüdâyihâ için de benzer yaklaşımları dile getirmek yerinde olur sanırım. Bu arada dikkat edilmesi gereken bir nokta da birinci beyitteki cüdâyihâ kelimesinin daha sonraki beyitlerde (örneğin üçüncü beyit), dile getirilmiş olan firâk ve iştiyâk kelimeleriyle olan anlam ilişkisidir. Çünkü cüdâyihâ/ayrılık

kelimesinin eş anlamlısı olan firâk/ayrılık ve söz konusu ayrılık sonucunda ortaya çıkan iştiyâk/arzu, istek, özlem ile aralarında belli bir anlam ilişkisinin varlığı kendisini göstermektedir.

Mustafa Surûrî Efendi, cüdâyihâ/ayrılıklar ile "gayb âleminden ayrılığı, bir başka ifadeyle *"kadim dosttan uzak kalmak ve aslî vatandan ayrı düşmek"* biçiminde anlıyor ve açıklamasını bu minval üzere gerçekleştiriyor. İsmâ'îl İsmâ'îullah da cüdâyihâ/ayrılıklar kelimesini tıpkı Surûrî gibi, yâr-ı kadîm ve vatan-ı aslîden cüdâ ve dûr olmak biçiminde açıklamıştır. Bunların dışında herhangi bir yorum getirmemiştir.

İsmail-i Ankaravî, Mevlânâ'nın ney ve neyistan ile neleri kastetmiş olabileceğini uzun uzun ortaya koyduktan sonra, neyin ne tür bir ayrılıktan bahsettiği sorusunu cevaplamaya çalışır. Ona göre ney olarak tanımlanan, enbiyâ ve evliyâ yani insan-ı kâmillerin ayrılıkları ve buna bağlı olarak gerçekleştirdikleri şikâyetleri, vatan-ı aslîye duydukları özlem ile ilgilidir. Çünkü onlar bu süflî âlemin kendileri için bir engel teşkil ettiğinin farkındadırlar ve böylesi bir dünyada insan-ı kâmil noktasına gelmenin çok da kolay olmadığının farkındadırlar. Şârihe göre evliyalar arasında "cem mertebesi"nde müstağrak olmakdan daha güzel bir duygu yoktur. Çünkü bu mertebede gayrılık ortadan kalkar ünsiyyet kendisini gösterir. Şurası unutulmamalıdır ki, cem mertebesinde bulunanlar insanları irşâd için "fark mertebesine" gönderilirler. Geldikleri bu ortamda türlü sıkıntılar, kötülükler, gayrılıklar ve ihtilaf söz konusudur. Bir bakıma vahdeti kesrette görmüş gibi olurlar ve bu mertebeyi "cüdâlıklar/ayrılıklar" kabul edip ondan şikâyet ederler, tıpkı Hz. Peygamber'in "Keşke yaratılmasaydım, keşke annem beni doğurmasaydı" dediği gibi bir halet-i ruhiye içine girerler.

İsmail-i Bursevî de tıpkı Ankaravî gibi ilk beytin öznesi durumunda olan ney ve öncesinde "biş-nev/dinle" kelimesinin ilk harfi olan "be" hafi üzerinde oldukça ayrıntılı bir biçimde durduktan, Hz . Mevlânâ'nın Mesnevî'ye neden "be" harfi ile başladığını anlattıktan sonra "*Ma,nâ-yı beyt budur ki, işit neyden niçe şikâyet eyler ya,nî şikâyet eylemez, belki cüdâlıklardan hikâyet eyler ve ,âlem-i aslından dûr u vatanından mehcûr olduğun hem-derd olanlara yanıp söyler."* diyerek ayrılıkların vatan-ı aslîden uzak kalmaktan kaynaklandığını belirtir.

Rızâeddin Remzî, Mesnevî'nin ilk 18 beytini açıkladığı Lübb-i Mesnevî adlı şerhinde cüdâyihâ/ayrılıklar üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. O, öncelikle kendisinden önce yapılan şerhlerdeki cüdâyihâ/ayrılıklar denilerek âlem-i ervâhdan âlem-i ecsâma geliş'in kastedilmesi açıklamasına karşı çıkmıştır. Çünkü bu geliş keyfi geliş değil, mecburi bir durum neticesinde gerçekleşmiştir. Şârih, Hz. Mevlânâ'nın "cüdâyihâ/ayrılıklar" biçiminde çoğul bir ifade kullanmasını belli bir nedene bağlar ve dört türlü cüdâyihâ bulunduğunu belirterek, bunları şöyle açıklar:

Birinci cüdâlıklar: ,Avâlim-i ,ulviyyeden ,âlem-i süfliyyeye doğru tabiî ve mukadder olan cüdâlıklardır ki bunlar sülûk eseriyle ve mürşid himmetiyle olmayıp belki ıztırârîdîr. Bu cüdâlığa herkes mahkûmdur.

İkinci cüdâlıklar: ,Avâlim-i süfliyyeden tekrar ,avâlim-i ,ulviyyeye doğru insânî ve kesbî olan cüdâlıklardır ki, bunlar seyr ü sülûk ve himmet iledir ve ihtiyârîdir. Bu cüdâlığa her insân nâ'il olamaz.

Üçüncü cüdâlıklar: Yine ,avâlim-i ,ulviyyeden rücû,en seyr-i makâmât ile ber-minvâl-ı muharrir ,avâlim-i süfliyyeye nüzûldur ki bu hâl insân-ı kâmilin bekâ-billâh makâmında yeniden tevellüd ederek irşâd-ibâd maksadıyla taraf-ı Bârî'den ,âlem-i nüfûs u ,avâm-ı i,zâ ve tenzîl olunması ve neyin sûrâhlarına temâs eden her parmağın hareketine ve isti,dâd-ı mûsîkîsine göre nağme-sâz olmak üzere meclis-i ,uşşâkta cevelân etmesidir.

Dördüncü cüdâlıklar: Yine ‚avâlim-i süfliyyeden ‚avâlim-i ‚ulviyyeye iztırârî olarak ric‚at eylemekdir ki bu hâl mürşid-i kâmilin ve vefât-ı sûrî ile tebdîl-i câme-i hayât etmesi ve neyin kırılıp çürüyerek toprağa rücû„ eylemesidir.

Son olarak Ahmed Avni Konuk da, cüdâyihâ/ayrılıklar unsurunu açıklarken, Ankaravî'nin Şerhinde ortaya koyduğu ifadelerin bir benzerini dile getirir ve önce Hz. Mevlânâ'nın Fihi-Mafih adlı eserinin 54. Bölümünde dile getirdiği bir anektodu anlatır ve daha sonra da konuyu *"vâris-i Muhammedî olan insân-ı kâmillerin ayrılıklardan şikâyetleri dahi bu kabildendir."* diyerek özetler.

Sonuç olarak cüdâyihâ/ayrılıklar ile ilgili olarak Şârihlerin birçoğu (örneğin Şemʿî, Ankaravî, Bursevî gibi) cüdâ kelimesini olduğu gibi kullanmış,kimileri ise (Ahmed Avni Konuk gibi) kelimenin Türkçe karşılığı olan ayrılık kelimesini kullanmıştır. Hz. Mevlânâ'nın ayrılıklar ile kastettiği şey, ikinci beyitte karşımıza çıkmaktadır: Neyistân, dolaylı olarak da "vatan-ı aslî". Kuşkusuz özne olarak "ney"/ "insan-ı kâmil" ele alınınca, ney-kamış için ayrılığın neyistan/kamışlık ve insan-ı kâmil/vatan-ı aslî olması da kaçınılmaz olacaktır. Mesele bu kadar basite ve somuta indergenince metni okuma ve anlamlandırma, bir başka ifadeyle yazarın niyetini sorgulamada herhangi bir sıkıntı gözükmüyor. Ancak şairin gerçek anlamda niyetinin ne olduğunu çözebilme imkânımız olmadığına göre, yüzyıllar içinde Mesnevî okurlarının/Şârihlerinin ney, neyistan, cüdâyiha vb. kelimelere yükledikleri anlamlara bakmanın belli bir ölçüde de olsa bizleri bir noktaya götürebileceğini söyleyebiliriz. Bu arada cüdâyihâ ile ilgili olarak kendisinden önceki Şerhlerden de yararlandığı anlaşılan Rızâeddin Remzî'nin ayrıntılı ve aynı zamanda gerekçeli tespit ve değerlendirmelerde bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Aşağıdaki tabloda Şârihlerin cüdâyihâ/ayrılıklar sembolü için ortaya koymuş oldukları açıklamalar yer almaktadır:

Tablo 2. Cüdâyihâ/Ayrılıklar Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Cüdâyihâ/Ayrılıklar
Surûrî	Âlem-i gaybdan ve vatan-ı aslîden ayrı kalmak
Şemʿî	Yâr-ı kadîmden ve vatan-ı aslîden ayrı kalmak
Ankaravî	Vatan-ı aslîden ayrı kalmak
Şemʿail-i Bursevî	Vatan-ı aslîden uzak kalmak
Rızâeddin Remzî	Ulvî alemden süflî âleme gelme
Ahmed Avni Konuk	Vatan-ı aslîden ayrı kalmak

3. Merd/Erkek ve Zen/Kadın

Kʿez neyistân tâ merâ bübrîdeend

Ez nefîrem **merd ü zen** nâlîdeend

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir

Çünkü 18 beyitte Şârihlerin üzerinde durduğu sembolik unsurlardan biri de ikinci beyitte geçen merd ve zen kelimeleridir. Merd/erkek ve zen/kadın, Şârihler tarafından genellikle merd/ruh, zen/nefs olarak nitelenmiştir. Ayrıca kimi Şârihler merdi Hz. Âdem, zeni de Hz. Havva olarak açıklamaya çalışmışlardır. Aşağıda söz konusu iki kelimeyle ilgili olarak Şârihlerin düşüncelerine yer verilmiştir.

Surûrî Efendi, merd/erkekten maksad akıl; zen/kadından murâd ise nefistir, diyerek kendisinden sonra gerçekleşecek olan Şerhlerdeki genel temayülü ortaya koyar. Şârihlerin büyük bir çoğunluğunun Surûrî ve Ankaravî etkisinde kaldıkları göz önüne alınırsa, bu konudaki

görüşlerin pek farklı olmayacağını belirtmek gerekir. Esasında bu tespit başta ney ve neyistân olmak üzere neredeyse bütün sembolik unsurlar için de geçerlidir, iddiasında bulunabiliriz. Örneğin Mesnevî'nin Türkçe şerhini ilk gerçekleştiren şârihlerden biri olan İsmâ'îl Dede Efendi, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kesin bir ifade kullanmaz ve merd ile zenden murâdın akıl ve nefs olabileceğini belirttikten sonra Mollâ Câmî'nin *"Mevlânâ Câmî hazreti merdden murâd esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye ve zenden murâd eşyâ-ı kevniyyedir diye ta'yîn eylemişdir."* biçimindeki görüşlerine de yer verir.

İsmail-i Ankaravî, Surûrî ve İsmâ'îl gibi kendisinden önceki şârihlerin yaptıkları gibi merd/akıl zen/nefs eşleştirmesi üzerinde durur. Şârih merd ile akıl, zen ile de nefs ilgisine açıklık getirirken yine Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden alınan bir şiirine atıfta bulunur. Bu şiirde mealen *"Kadın ve erkeğin macerası akla geldi. Bil ki o senin nefis ve aklının bir misalidir. Nefis ve aklın sembolü olan bu kadın ve erkek, senin bedeninde her iyilik ve kötülüğün kaynağıdır."* denilmektedir. Ankaravî bu ve benzeri sözleri/atıfları yeri geldikçe kullanarak, şerhini gerçekleştirirken ne derece sağlam deliller üzerinde durduğunu göstermiştir.

Merd ve zen ile ilgili olarak farklı bir görüş İsmail-i Bursevî'ye aittir. Bursevî merd ve zeni dört farklı unsurla açıklar: Bunlar, merd, âlem-i ervâh, âlem-i tabî'iyyât, âlem-i ulviyyât ve âlem-i kulûb; zen ise âlem-i ecsâm, âlem-i unsuriyyât, âlem-i süfliyyât ve âlem-i nüfûstur. Şârih merd ve zen ile ilgi kurduğu unsurların ayrıntısına girmez ve bunlardan *"kimi hakâyık-ı fâ'île ve kimi hakâyık-ı kâbiledir."* diyerek muğlak ifadelerle sözlerini bitirir.[33]

Rızâeddîn Remzî, birçok şârihten farklı olarak merdi havâs, zeni de avâm olarak açıklar ve şöyle der: "Merdden murâd meclis-i ünsiyyet ve rûhâniyetde bulunan havâs ve zenden murâd âlem-i enfes ve tabâyi'de olan avâmdır."[34]

Ahmed Avni Konuk ise ilk mısradaki neyistan unsurunu açıkladıktan sonra Erkekden murâd, hazz-ı nefsâniyyesine mağlûp olmayan kâmil ve ârif şahıslar ve kadından murâd dahi nefsânî hazlarıyla ve enâniyyeti ile meşgûl nâkıs u câhil şahıslardır. Bu iki ma'nâ suretde erkek ve kadın olanların her ikisini de şâmildir. Zîrâ kâmil ü ârif olan kadınlar her ne kadar suretde kadın iseler de ma'nâda erkek hükmündedirler. Nitekim Rabi'atü'l-Adeviyye kuddisu sırrûhâ hazretleri bu zümredendir. Ve kezâ sûretde erkek olan nâkıs ve câhil şahıslar dahi ma'nâda kadın hükmündedirler. Nitekim Firavn'un ve Nemrûd'un ve emsâlinin cehâletleri ve sersemlikleri meydândadır.

Netice itibariyle merd ve zen ile ilgili olarak şârihlerin üzerinde yoğunlaştıkları unsurlar, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi akıl ve nefstir. Merd ile akıl, zen ile de nefis arasında ilgi kurulmuştur. Kimi şârihler bu ilgiden yola çıkarak merd ile Hz. Âdem, zen ile de Havvâ'nın kastedilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

[33] Bursevî, s.14
[34] Rızâeddîn Remzî, s.28

Tablo 3. Merd ve Zen Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Merd	Zen
Surûrî	Akıl	Nefs
Ġem'î	Akıl	Nefs
Ankaravî	Akıl	Nefs
Ġsmail-i Bursevî	Âlem-i ervâh, âlem-i tabî,iyyât, âlem-i ulviyyât ve âlem-i kulûb	Âlem-i ecsâm, âlem-i unsuriyyât, âlem-i süfliyyât ve âlem-i nüfûs
Rızaeddin Remzî	Havâs	Avâm
Ahmed Avni Konuk	Hazz-ı nefsâniyyesine mağlûp olmayan kâmil ve ,ârif Ġahslar	Nefsânî hazlarıyla ve enâniyyeti ile meĠgûl nâkıs u câhil Ġahslar

4. Bed-hâlân/Kötü hâlliler ve Hoş-hâlân/İyi hâlliler

Men beher cem'iyyetî nâlân Ġüdem
Cüft-i **bedhâlân ü hoşhâlân** Ġüdem

Ben her cemiyette, her mecliste inledim durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da, hoĠhâl (iyi huylu) olanlarla da düĠüp kalktım.

Mesnevî'nin beĠinci beytinde yer alan bed-hâlân/kötü hâlliler ve hoĠhâlân/iyi hâlliler çoğu Ġerhte üzerinde durulan sembolik unsurlardandır ve diğer unsurlarda olduğu gibi, bu konuda da Ġerhlerde birbirine yakın ifadelerin kullanıldığı dikkat çeker. Surûrî, Ġem,î ve Abdullah Efendi Ġerhlerinde hoĠhâlân ile müminlerin, salih kulların, bed-hâlân ile ise kâfirlerin ve ehl-i münkirin kastedildiği görülür. Ayrıca Mevlânâ'nın neden bed-hâlânı önce, hoĠhâlânı sonra kullandığı da üzerinde durulan hususlardan biridir.

Surûrî Efendi, "Bed-hâlân/kötü huylu olanlardan murâdın küfr ehli; hoĠhâlândan murâdın da müminler ile saadet ehli olduğunu açıklar ve sözlerine Ġöyle devam eder: " *Bed-hâlleri (kötü huyluları) öne attı. Zira makam; hüznü ve gönüldekini ortaya çıkarma makamıdır. Gam ve musibetten dolayı inlemektir."* diyerek, kendisinden sonraki birçok Ġârihe bu ve diğer birçok konuda ilham kaynağı olmuĠtur.[35]

Ġem,î de Surûrî'nin açıklamalarına benzer ifadeler kullanır ve *"Bed-hâlândan murâd, ehl-i küfr ü şekâvet ve hoş-hâlândan murâd, mü'minât ve ehl-i sa'âdetdir. Bed-halânı takdîm eyledi, izhâr-ı hüzn mahalli olduğuçün ki bed-hâlâna nisbet hüzn-i ziyâdedir ve hoş-hâlâna nisbet bed-hâlân çok olduğuçün."* der.[36]

Hazret-i Ġârih Ġsmail-i Ankaravî, bed-hâlânı ehl-i isyân, hoĠhâlânı ise nîkû-kârân ile açıklar. Ġârih bu iki unsura açıklık getirdikten sonra, Kur'ân-ı Kerîm'den iki âyete atıfta bulunarak, bu âyetlerle bed-hâlân ve hoĠhâlân için getirdiği yoruma dayanak sağlamaya çalıĠır. *" Ve hoş-hâlândan murâd nîkû-kârân ve bed-hâlândan murâd ehl-i isyân olmağın* وذكّر فانّ الذكرى تنفع المؤمنين *fehvâsınca nikû-kâr olan mü'minlere enbiyâ vü evliyâ mertebe-i ehadiyetten tezkîr ederler ve esrâr-ı hakîkiyyeyi onlara takrîr ettiler ve ,ıssâf-ı bed-hâle* فذكّر ان نفعت الذّكرى *muktezâsınca mev'îzet-i nasihati îsâr ederler ve cânib-i merhamet ü mülâyemete giderler."*[37]

[35] Surûrî, s.2
[36] Ġem,,î, vr.4b
[37] Ankaravî, s.32

İsmail-i Bursevî, bed-hâlân ve hoş-hâlân unsurları ile ilgili olarak, kendisinden önceki şârihlerin söylediklerinden çok farklı bir şey söylemez. Ona göre de bed-hâlândan kastedilen arzu ve isteklerine uyan kişi, hoş-hâlândan kasdedilen ise zühd ve takva sahibi kişilerdir. Şârih bed-hâlânın hoş-hâlândan önce söylenmesini, hemen hemen bütün şârihler gibi, bu tip kişilerin çokluğuna bağlamıştır.

Rızâeddin Remzî, „Ben her meclisde nâle-sâzım, ahvâli gerek hoş ve gerek fenâ kimselere tesâdüf etdim ise onlara eş oldum." Biçiminde tercüme ettiği beyte getirdiği şerhte kısaca „Cem„iyyetden murâd „avâlimdir. Hoş-hâlân „avâlim-i „ulviyye ve bed- hâlân „avâlim-i süfliyyedir." der ve daha sonra da ayrıntılı bir biçimde bed-hâlân ve hoş-hâlân ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunur. Şârih, neyin ağzından ben vuslat meclisinden ayrı düştükten sonra süflî âlemde bazı zaman bed-hâlânla bazı zaman da hoş-hâlân ile beraber olduğunu, daha doğrusu hoş-hâlân ile birlikte olup neyden çıkan acı nağmeleriyle mütelezziz olduğunu; bed-hâlânların ise söz konusu zevkten mahrum olduklarını belirtir. „*Hakîkaten insân-ı kâmil ki, her „âlemde seyrân ederek onlar ile imtizâc etmişdir. Dâimâ te'sîr-i „aşk-ı ilâhî ile nâtık olarak neşr-i hakâyık etmekte bulunmuşdur. Böyle zâtlar için hoş-hâl ile bed-hâlân olan birdir. Daha doğrusu ne hoş hâl vardır ne bed hâl. Hoş-hâllilik ve bed-hâllilik bulunulan „âlemin te'sîridir ki zâhirde öyle görünür.*"

Ahmed Avni Konuk, kötü hâlli ve iyi hâlli unsurlarının yer aldığı beyti *"Ben her cem„iyyetde nâle edici oldum. Kötü hâlliler ile iyi hâllilerin eşi oldum."* biçiminde tercüme ettikten sonra, kötü hâllilerin Hak'tan ve durumlarının sonundan habersiz olan nefsanî ve cismânî kişiler olduğunu; iyi hâllilerin ise Hak'kı bilip durumlarının sonunu idrâk eden kişiler olduğu açıklar. Beytin açıklanması sırasında üzerinde durulan bir konu da neden kötü hâllilerin iyi hâllilerden önce söylenmiş olmasıyla ilgilidir. Ahmed Avni Konuk bu konuda Kur'ân-ı Kerim Asr Suresi 2-3. âyetlerde dile getirilen "İnsân mutlak bir hüsrânda, ancak îmân edip sâlih „amellerde bulunanlar başka, ya„ni insân cinsi elbette hüsrân ve ziyân içindedir. Ancak îmân edenler ve iyi „amel yapanlar müstesnâdır." atıfta bulunarak şu tespitte bulunur: Bu dünyaya gelen insanoğlu öncelikle gaflettedir ve nefsine uymadadır. Daha sonra ezelî hidayet sahibi peygamberler ve onların varisleri olan insan-ı kâmillerin davet ve nasihatları ile iyi hâl sahibi olurlar. Bundan dolayı Hz. Mevlânâ da önce kötü hâllileri daha sonra da iyi hâllileri zikretmiştir.

Sonuç itibariyle Hz. Mevlânâ'nın bu beyitte dile getirdiği, çeşitli meclislerde bed-hâlân ve hoş-hâlân ile beraber oldum ifadesi şârihler tarafından farklı biçimlerde ele alınıp şerh edilmiş ve karşımıza aşağıdaki tablo çıkmıştır:

Tablo 4. Bed-hâlân ve Hoş-hâlân Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	**Bed-hâlân**	**Hoş-hâlân**
Surûrî	Küfr ehli	Müminler
Şem'î	Ehl-i küfr ü şekâvet	Mü'minât ve ehl-i sa'âdet
Ankaravî	Ehl-i isyân	Nîkû-kârân
İsmail-i Bursevî	Ehl-i şekâvet ü hevâ	Ehl-i zühd ü takvâ
Rızâeddin Remzî	„Avâlim-i süfliyye	Avâlim-i „ulviyye
Ahmed Avni Konuk	Hak'dan ve hâllerinin sonundan gâfil olan nefsânî ve cismânî kimselerdir.	Hak'dan âgâh ve hâllerinin sonunu idrâk eden kimselerdir

5. Cân/rûh ve Ten/Beden

Ten zi cân ü cân zi ten mestûr nîst
Lîk kes râ dîd-i cân destûr nîst

Beden ruhdan, ruh bedenden gizli değildir. Lâkin herkesin rûhu görmesine ruhsat yoktur.

Sekizinci beyitte geçen cân/rûh ve ten, özellikle cân/ruh, Şerhlerde üzerinde sıkça durulan ikili sembolik unsurlardandır. Daha önceki sembolik unsurların açıklamalarında ney, aslî vatanından ayrılan ruha ve daha sonra da süflî âlemdeki insan bedenine benzetilmişti. Yani neyin hikâyesi kendi içinde iki farklı unsurla bir arada anılmıştı. Cân/ruh ve ten kelimeleri açıklanırken birçok Şârihin Kur'ân-ı Kerim İsrâ suresinin "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir." mealindeki 85. âyet-i kerîmesine atıfta bulundukları görülmüştür. Bu beyitle dolayısıyla cân/ruh ve ten ile ilgili olarak Şerhlerde tespit edilen bir başka ortak nokta ise, Yahudilerin Hz. Peygamber'in peygamber olup olmadığını anlamak için O'na Zû'l-karneyn, Ashâb-ı Kehf ve rûh hakkında soru sormalarıyla ilgilidir.

Surûrî Efendi, cân ve ten unsurları hakkında birtakım bilgiler verdikten sonra, "hülâsa ruh, âlem-i emrdendir. Ve âlem-i emr Şudur Kemiyyet, miktar ve alan orada yoktur. Ama ruhun varlığı, bedenin hareketinden dolayı zahiridir. Şu halde enbiyanın ve evliyanın ruhu, onların bedeni gibi kimseye gizli değildir. Onların hâli, başkalarının halinden gizli değildir. Ama inkârcıların ruhu görmesi ve onların halini müşahede etmesi imkanı yoktur."[38] diyerek kendisinden sonraki hemen bütün Şârihlerin de ittifakla üzerinde durdukları gibi ruhun insanlar için bir sır olduğuna dikkat çeker.

İsmâ'îl İsmâ'îllâh, ten ve cân sembollerinin yer aldığı sekizinci beyti "Ten cândan ve cân tenden mestûr değildir, Lîkin cânı görmeğe kimseye icâzet yokdur." biçiminde tercüme ettikten sonra "Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'nin terkibini tene, içinde gizli olan sırları da câna benzettiğini; ancak bu srları kimsenin anlamasının mümkün olamayacağını belirtir.

İsmail-i Ankaravî, ten ve cân sembolleriyle ilgili açıklamasına söz konusu iki unsurun sembol/temsil yoluyla tarif edildini belirterek ve sonra da bu konuda Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i Şerif ile aralarında Cüneyd-i Bağdadî ve Sadreddin-i Konevî gibi evliyaların sözlerine yer vererek başlar. Bu noktada Yahudilerin Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olup olmadığını anlamak için ona yönelttikleri üç soru ve cevaplarına yer verir. Söz konusu üç sorudan biri "cân/ruh" ile ilgilidir. Ancak Hz. Peygamber bu soruya cevap vermeden önce kendisine gelen bir vahiy (İsrâ, 17:85; De ki ruh Rabbimin emrindedir/katındadır) ile ruh hakkında kendisinin bile bir Şey bilmediğini, cân/ruhun sadece ve sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu dile getirir. Şârih bu anekdotlardan sonra ruhun ism-i Hayy'in pertevi ve tecellisi bir nûr-ı ilâhî olduğunu belirtir.

İsmail-i Bursevi, ten ve cân sembollerini oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarla ortaya koyar. Bu bağlamda söz konusu unsurları ilk olarak ney ve neyden çıkan sese benzetir ve Şöyle der. *Beyt-i Mesnevî'de nâyı tene ve âvâzı yüzünden zâhir olan sırrı câna teşbîh vardır*. Şârih, daha sonra ten ile cân arasındaki ilişkiyi tenin cânın nikabı/örtüsü ve onun görüneni olarak değerlendirir ve *Âyîneye nikâbı perde olmadığı gibi câna dahi perde değildir. Velakin kimse için cânı görmekliğe icâzet yokdur. Zîrâ cân latîfdir ve latîfe havâss-ı zâhire ile rû'yet ta'alluk etmez.* diyerek birçok Şârihin üzerinde durduğu konuya atıfta bulunur.

Rızâeddin Remzî, Hz. Mevlânâ'nın asıl gayesinin ruh ile cismin birbirlerinden ayrı ve gayrı olmadıklarını, bunu anlamak için de basiret gözüyle bakmak gerektiğini anlatmaya çalıştığını söyler. Sözlerinin devamında ruhu baş gözüyle görmenin mümkün olamayacağını, bunu isteyenlerin önüne "len-teranî/beni göremezsin" perdesinin çekileceğini belirtir. Dikkat edilirse eğer, Şârih cân/ruh ve ten/cism ile ilgili olarak bu unsurların sembolik anlamda neye karşılık geldiği konusuna girmemekte, sadece ruh ile cismin birbirinden ayrı düşünülemeyecek varlıklar olduğunu belirtmektedir.

[38] Surûrî, s.3

Son olarak cân ve ten sembolleri konusunda Ahmed Avni Konuk'un neler söylediğine bakmak gerekirse eğer, öncelikle Şârihin söylediklerinin kendisinden öncekilerden, örneğin Rızâeddin Remzî'den çok da farklı olmadığını, bununla birlikte konuyu açıklamaya çalışırken başta Mevlânâ ve Mesnevîsi olmak üzere, İbn-i Arabî'nin çeşitli eserleri ile Aziz Nesefî'nin risalelerinden faydalandığını, bunlardan edindiği sonucu aktarmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Şârihin söz konusu eserlerden çıkardığı sonuca göre ruh Hakk'ın Hayat sıfatının yine Hakk'ın gerçek varlığının her mertebeye inişinde, her mertebenin kabiliyetine göre kendisini göstermesinden başka bir şey değildir. Onlara göre insanın cisminde rûh-ı cemâdi rûh-ı nebâtî, rûh-ı hayvânî ve rûh-ı insânînin bir arada bulunur ve yine Onlara göre rûh cismin hâricinde kâ'im olabilen bir şey değildir. Konuk, kendisinden önceki birçok Şârih gibi Kur'ân-ı Kerîm'de rûh hakkında ifade edilmiş olan **قل الروح من امر ربّی**[39] "Ey resulüm, de ki rûh Rabbimin emrinden ve şe'nindendir." âyet-i kerimesine de atıfta bulunur ve *"Cismin bir şe'n olan cân ve cânın cisme ta,rife sığmayan bir ittisâlı vardır. Birbirlerinden örtülmüş değildirler. Fakat rûhun zâtını ve cevherini his gözüyle görmek için hiçbir kimseye izin verilmemişdir."* diyerek cân/ruh ve ten/cism arasında tarifi mümkün olmayan bir ilginin olduğunu bunu anlama ve görme konusunda hiç kimseye izin verilmediğini belirtir.

Tablo 5. Cân ve Ten Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	**Cân**	**Ten**
Surûrî	Sır	-
Şem'î	Mesnevînin içindeki gizli sırlar	Mesnevînin terkibi
Ankaravî	İsm-i Hayy'in pertevi ve tecellisi	-
İsmail-i Bursevî	Sesi ile ortaya ortaya çıkan sırlar	Nây
Rızâeddin Remzî	Birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek varlıklar	
Ahmed Avni Konuk	Hakk'ın Hayat sıfatı	Gerçek varlığın mertebeleri

6.Âteş

Âteşest în bang-i nây ü nîst bâd
Her ki în **âteş** nedâred nîst bâd

Şu neyin sesi âteşdir; havâ değildir. Her kimde bu âteş yoksa, o kimse yok olsun.

Mesnevî'nin dokuzuncu ve onuncu beyitlerinde geçen ateş kelimesi köken itibariyle Farsça'dır ve Türkçe'deki od kelimesinin eşanlamlısıdır. Temel özelliği, yakmak, aydınlatmak ve ısıtmak olan ateş kelimesinin çok önemli bir işlevi de temizlemektir. Özellikle "ney" unsuru bağlamında düşünüldüğü zaman, ney/kamışın içinin yakılarak boşaltılması esasında onun temizlenmesi anlamına gelmektedir. Yani bir anlamda "dezenfekte" edici bir özelliğe sahiptir.[40] Kimi Şârihler tarafından vurgulanan bu konu Surûrî, *"Her kimde bu ateş yoksa, o kimse yok olsun."* Her kimin bu ateşi yoksa fani olması gerekir. Ta ki yokluk ve fena bu ateşin meydana gelme sebebi olsun. Hz. Mevlânâ, neyin sesi ateşin dir deyince, bundan sonra o ateşin ne ateşi olduğunu ifade eder. *"Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür."* Yani bu ateş **يحبّهم و يحبّنه**[41] hükmünce ve **فاحببت ان اعرف**[42] gereğince neyin içinde Allah'ın gayb âleminden ilâhî aşk ateşi

[39] İsrâ 17.85
[40] Âteşin sahip olduğu özellikler hakkında daha fazla bilgi için Gaston Bachelard, Ateşin Tin Çözümlemesi, Öteki Yayınları, Ankara, 1995.
[41] Onlar Allah'ı sever, Allah da onları sever. (Mâide, 5.54)
[42] Bilinmeyi istedim. (Hadîs-i Kudsî; Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C. II, 178)

vardır. Yani kâmil insanın gönlünün içine düşer. Onun ıstırabı ondandır. Bil ki aşk âteşinin coşkunluğu, ona hamr denilen bir cezbedir.

Şemʿî Şemʿullâh, doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde âteşle neyin kastedildiğini açıklamıştır. *„Bu neyin sesi ateştir, yel değildir"*, diyerek mısrayı tercüme eden Şârih, daha sonra neyin insan-ı kâmili sembolize ettiği düşüncesinden yola çıkarak neyden çıkanses/ateşi insan-ı kâmilin ağzından çıkan kelimelere benzetir. Daha sonra da ilâhî irade çerçevesinde insan-ı kâmilin dilinden dökülen sözleri eğer muhatabı anlamazsa onun vücudunu yakar, yok eder, der.

İsmail-i Ankaravî, âteş unsurunu açıklarken Surûrî ve Şemʿî gibi ney ile insan-ı kâmil ilişkisinden hareketle neyden çıkan sesi içi mâsivâdan temizlenmiş ve ilahî nefesle dolu olan insan-ı kâmilin ağzından çıkan sözlere benzetir ve *„her kim ki kâmil ü mekemmel olan evliyanın ateşe benzeyen sözlerini tutmazsa fenâ olsan, yok olsun."* der. Ankaravî daha sonraki beyitte geçen âteş kelimesini açıklarken, bu âteş ilâhî aşktır, dedikten sonra bu âteş derûnunu mâsivâdan temizlemiş insanların kalplerinde yer alır, biçiminde bir tespitte bulunur.

İsmail-i Bursevî, beyitle ilgili açıklamasına aşk kelimesi ile başlar ve „aşk muhabbetin aşırısına denir", dedikten sonra aşkın zâtın sıfata meylinden dolayı kalpte meydana geldiğini, daha sonra da bütün vücudu kapladığını belirtir. Şârih açıklamasını Hallac Mansur'un bir uzvu kesildiği zaman bütün uzvunun Allah Allah dediğine dair rivayete telmihte bulunarak sürdürür. Bursevî'nin âteş unsuruna getirdiği açıklama yukarıdaki açıklamaların devamı niteliğindedir. Şârih cezbenin öncesini muhabbet, sonrasını aşk olarak tarif eder ve bundan dolayı nûr-ı muhabbet ve nâr-ı aşk derler, nûr ve nârın ikisi bir hakîkatdir. Velâkin nûrun zuhûru müstmend olsa nâr denir. Pes nâr nûrdan teferrüʿ etmişdir, Havvâ'nın Âdem üzerine „aleyhümeʾs-selâm teferrüʿü gibi. Onunçün nâr müennes u nûr müzekker olmuşdur Bundan fehm olundu ki nâr nûrun bâtınıdır. Sıfat ziyâdeliğiyle zâhir olmuşdur „Aşkdahi mahabbetin bâtınıdır ki keyfiyyet-i zâidin hasebiyle „aşk denilmişdir. Ve „aşk fenâ bulsa **(38)** mahabbet-i zâtiye kalır ki rûhun sıfatıdır. Velâkin fenâ-i „aşkdan sonra olan mahabbet Allah Teʿâlâya ve mukaddem olan „abda muzâfdır. Onunçün ol mertebenin sahibine habîbuʾllâh denildi. Zîrâ makâm-ı mahbûbiyet ki kurb-ı ferâʾiz mertebesidir. Makâm-ı „aşkın fevkındadır ki kurb-ı nevâfil mertebesidir. Ve ol halet ki Fahr-i „Âlem (s.a.v.) âhir ömründe anunla terakkî bulmuşdur

Rızaeddin Remzî, *"Bu nâyın sadâsı âteşdir hevâ değildir. Her kim âteşi anlamazsa yok olsun."* biçiminde tercüme ettiği beyitte geçen âteşten maksadın ilâhî aşkın tesiri olduğunu, tasavvuf ehlinin de bunu cezbe olarak kabul ettiğini belirtir. Şârihe göre söz konusu âteşin yani ilahî aşkın özelliği masivayı/dünyevî arzu ve istekleri yakmasıdır. Kuşkusuz neyden çıkan sesin bir nefes veya ses olmadığının altını çizen Rızâeddin Remzî, nasıl ki âteşe yakma özelliği varsa, neyden sadada da tesir etmek, yakmak özelliği vardır. Daha önceki Şârihler ney ile insan-ı kâmil arasında ilgi kurmuş ve neyden çıkan ses ile insan-ı kâmilin ağzından dökülen kelimeler arasındaki benzerleği vurgulamışlardı. Benzer vurgu Rızâeddin Remzî tarafından da yapılmış ve *"mürşid-i kâmilin lisânında sudûr eden kelimâtı lâf ü güzâf zannetmeyin ki o kelimâtın her biri âteş-i „aşk-ı ilâhîden münteşir birer şerâre-i pür-nûrdur. Düşdükleri kalbde gubâr-ı mâ-sivâya bakarak, tecelliyât-ı nûriyyeye sebeb olur. Duygudan mahrûm olan ya„ni insân-ı kâmilin kelimât-ı hakâyık-nisârından haz duymayan صمّ بكمٌ عمیٌ*[43] *sırrına hedef olmuş biçâregândır."* denilmiştir.

Ahmed Avni Konuk âteş unsurunun Şârihinde âteşten muradın ilâhî aşk olduğunu dile getirdikten sonra, bu beytin Mesnevî'nin dördüncü beytiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini belirterek *„Kendi aslından uzak düşen her bir kimse evvelki vuslat zamanını ister; çünkü kendi aslının „âşıkıdır ve bu „aşk insân-ı kâmilde gâyet şiddetle zâhir olduğundandır. Onun sözleri de başdan başa bu şiddetli „aşkın âteşidir, ve halka kendisini „âlim gösterip hürmetlerini kazanmak*

[43] Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler. (Bakara, 2.18)

için kitâplardan ezberlenip, nefsin hevâsından sâdır olan sözler değildir. İlhâm ve vahy-i ilâhîdir. Onun bu ilhâmı olan sözleri kalbinde kendi aslına ulaşmak ,aşkı olan kimseleri vecde getirir. Fakat bu ,aşkdan boş ve kendisinin benliğinde müstagrak olan kimselere bu âteşin te'sîri olmaz." der.

Tablo 6. Âteş Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	**Ateş**
Surûrî	Ilâhî aşkla dolu neyin sesi
Şemʻî	Neyin sesi
Ankaravî	Neyin sesi ve insan-ı kâmilin sözleri
Ismail-i Bursevî	Ilâhî aşk
Rızâeddin Remzî	Neyden çıkan ses, ilâhî aşk
Ahmed Avni Konuk	Ilâhî aşk

7. Perde

Ney harîf-i herki ez yârî bürîd

Perdehayeş perdehây-i mâ dürîd

Ney, yârinden ayrılmış olanın arkadaşıdır. Onun makam perdeleri, bizim nûrânî ve zulmânî perdelerimizi -yânî, vuslata mânî olan perdelerimizi- yırtmıştır.

Tasavvufta Hak ile kulu arasındaki engel, âşıkı maşûkundan ayıran hususlar (Uludağ, 1991:383) anlamına gelen perde/hicâb hakkında şârihlerin farklı açıklamaları söz konusudur. Örneğin, Surûrî "pîrin ve tâlibin hem-fikir olmasıyla, sâlikin gözünden örtünün kalkması olan sülûk mertebelerine işâret edilmiştir. Yahut dünya işleri sebebiyle, örtü ve perdenin içinde olan kişinin perdesini (engelini) neyin perdesi ve sesi yırtar ve onun perdesinin kaldırır."[44] diyerek perdeyi bir yönüyle mâsiva, bir yönüyle de seyr ü sülûk mertebeleri biçiminde açıklarken, şemʻî ise, perdeleri nefsânî ve zulmânî diye iki guruba ayırır ve bu perdelerin irşâd, riyâzet ü mücâhede ile ortadan kalkması sonucu sâlikin ruh-i kudsiyye makamına erişmesinin mümkün olabileceğini belirtir.[45]

Ankaravî, ikinci mısrada geçen iki perde kelimesini iki farklı anlamda değerlendirmiştir. Ona göre ,perdehâyî"deki perdeler makâmât-ı evliyâ, perdehâ-yı mâ"daki perdeler ise sâlikin zulmânî ve nefsânî perdeleridir. Ayrıca ilk perdeyi açıklarken "onun için ki ilm-i mûsîkide ve ıstılâh-ı mutribânda sürûd eyledikleri makâmâta perde ta"bîr ederler. Nitekim makâm-ı rast ve makâm-ı ıraka perde-i râst ve perde-ı ırâkî derler." diyerek mûsîkideki perdelere de atıfta bulunur.[46]

Ismail-i Bursevî perde kelimesinin anlamı üzerinde durduktan sonra Sûdî"nin Hâfız Dîvân"ı şerhine atıfta bulunur ve Sûdî"nin perde kelimesiyle ilgili olarak, daha çok musikî terimi eksenli görüşlerine yer verir ve şöyle der: Neyin perde ve nağmeleri bizim perdelerimizi yırttı. Yani zühd ü takvâ ve arz u namus u vakar perdelerini aradan kaldırdı."[47] Bursevî ayrıca, hicâb-ı zulmânî ve hicâb-ı nûrânî şeklinde iki tür perdeden bahsederek Hakk"a hicâb olan bu perdelerin ney sayesinde yırtıldığını belirtir.

[44] Surûrî, s.
[45] Şemʻî, vr.5a
[46] Ankaravî, s.38
[47] Bursevî, s.41

Rızâeddîn Remzî, önce perde kelimesinden neyʻi kastettiğini açıklamıştır. Şârihe göre, insanın bu dünyanın lezzetinden ayrı kalması sonucunda ney mesabesinde olan insan-ı kâmilin ona yâr olacağını belirttikten sonra, neyin perdelerinin yedi adet olduğunu, bu yedi adet perdenin mürşidin sahip olduğu makamât-ı sebʻaya işâret ettiğini söyler ve devamında da şusözlerle perde kelimesine açıklık getirir: *"Dünyâya gelen bir insân için evvel-emirde en sevgili olan şey dünyâ ve mâfihâdır. Yani bulunduğu hâne ile etrafındaki ebeveyn ve akâribi ve yediği ve içtiği şeylerdir. İşte mısrâ„-ı evveldeki yârdan murâd bunlardır. Şu hâlde bir mürîd yârinden ayrılırsa ya„ni lezâiz-i dünyeviyyeyi terk ederse ona ney yani mürşid-i kâmil yâr-i vefâdâr olur ve o nâyın perdeleri ki yedi „adetdir. Mürşid-i kâmilin hâiz olduğu makâmât-ı sebʻâya işârettir. İşte mürşidin menzil-i vuslattan rücüʻan „avdetinde taraf-ı Bâriden kendisine ilbâs edilmiş olan esmâ ve sıfât perdeleri mürîdin etvâr-ı sebʻadan imrârına ve gözünün ve basîretinin ve „akl u ferâsetinin ve kalb ve rûh ve sırrının perdelerinin refʻ edilmesine sebep olur. Bu sûretde mürîd kendini görür ve "men „arefe" sırrını bilir."*[48]

Ahmed Avni Konuk, perde sembolünün açıklamasına önce yâr kelimesi üzerinde durarak başlar ve kişinin yâr olarak kesret âlemindeki kadın, evlat, mal, mülk, makamı sevip saymasını dile getirir. Daha sonra perdeler unsuruna geçen şârih, bu kelime ile murad edilenin Yegâh, „Açırân, „Irâk, Râst, Dügâh, Segâh ve Çârgâh isimlerinde olan yedi perde olduğunu; insân-ı kâmil sûretinde nefs açısından nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutma„inne, nefs-i râziye, nefs-i marziye ve nefs-i sâfiye isimlerinde yedi mertebe ve rûhâniyet ve letâif cihetinden dahi kalb, rûh, sır, hafi, ahfa, nefis, cemîʻ-i cesed isimlerindeki yedi letâif olduğunu dile getirerek bunlarla perdeler arasında ilişki kurar.

Tablo 7. Perde Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Perde
Surûrî	Mâsivâ, seyr ü sülûk mertebeleri
Şemʻî	Nefsânî ve zulmânî makamlar
Ankaravî	Makâmât-ı evliyâ ve sâlikin zulmanî ve nefsânî perdeleri
İsmail-i Bursevî	Hicâb-ı zulmânî ve hicâb-ı nûrânî
Rızâeddin Remzî	Neyin perdeleri ve mürşidin makâmât-ı sebʻası
Ahmed Avni Konuk	Yedi musikî makamı ve nefsin yedi mertebesi

8. Zehr ve Tiryâk

Hem çü ney **zehrî vü tiryâkî** ki dîd
Hem çü ney dem sâz ü müşfâkî ki dîd
Ney gibi hem zehir, hem panzehir; hem demsâz, hem müşfik bir şeyi kim görmüştür

Mevlânâʻnın üslûbunun bir göstergesi olsa gerek, anlamca birbirine zıt iki unsuru bir arada kullanırken, genellikle olumsuz anlam taşıyan kelimeyi önce, olumlu anlam taşıyan kelimeyi de sonra kullanmıştır. Dahası şârihler de Mevlânâʻnın neden böyle bir kullanıma başvurduğu konusunda açıklamalarda bulunma gereğini hissetmişlerdir ki zehr ve tiryâk kelimeleri de bu özelliktedir. Şârihlerin büyük bir çoğunluğu zehr ve tiryâk kelimelerini açıklarken hem ney hem de insan-ı kâmil ile ilgi kurmaya çalışmışlardır. Bu nedenle birçok şârihin farklı ifadelerle de olsa benzer düşünceleri ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.

[48] Remzi, s. 30

Surûrî, zehr ve tiryâk unsurlarını açıklarken, ney unsurundan hareket eder ve şöyle der: Kavuşma arzusuyla dolu olanlar ve cemal sıfatının tecellisinin sarhoşu olanların şevkini ve zevkini, sarhoşluğunu ve hâlini neyin perdeleri makamları arttırır. Ayrılık zehrinden kurtarır ve visale ulaştırır. Yârdan yüz çeviren ve ağyara yönelenler; onlara ayrılık ve inat sebebi olur. Hülâsa yönelmiş olana yakınlık sebebi; yüz çevirene uzaklık sebebidir. şüphesiz ney bazılarına zehir nispetinde, bazılarına panzehir nispetindendir.

16. yüzyılın önemli şair ve şârihlerinden biri olan şem'î şem'ullah, zehr ve tiryâk kelimelerini münkir ve mürid ve muhibb şeklinde açıklar. Ancak bu açıklamasını "ney" ya da "insan-ı kâmil" sembolü üzerinden gerçekleştirir. Ona göre ney, dolayısıyla insan-ı kâmil, tıpkı Surûrî'nin belirttiği gibi, bir yönüyle zehr, bir yönüyle de tiryâk, yani panzehirdir[49].

Ankaravî, zehr ve tiryâk kelimelerini açıklarken söz konusu iki kelimeninin istirare yoluyla kahr ve mihr kelimelirini çağrıştırdığını belirtir ve şöyle der: Bu beyt-i şerîfde zehr kahrdan ve tiryâk mihrden isti'aredir. Takdîr-i kelâm derûnu mâ-sivâdan hâlî olan mürşid-i kâmil gibi kahr u lutf sâhibi kim görmüşdür Ya'ni bunlar gibi zehr u tiryâk ma'deni kimse görmemişdir. Zîrâ mürşid halîfe-i Hak'dır ve halîfe-i kâmil oldur ki müstahlefin vücûb-ı Zâtiden mâ'adâ her ne kadar sıfat-ı mütekâbile ve semâ-ı mütezâdesi var ise onunla muttasıf ola.

İsmail-i Bursevî, zehr ve tiryâk kelimelerinin gramer ve anlamları ile ilgili bilgi verdikten sonra neyin hem zehir hem de tiryâk olmasını açıklar. şârihe göre neyin zehr olması erbâb-ı tabî'at ve nefse göredir ki şehvet ü hevâya mukâranetle mühlikdir ve tiryâk olduğu ashâb-ı kalb u rûh u sırra göredir ki aşk u mahabbet ü ünse mücâveretle muslihdir.

Rızâeddin Remzî, beyti "ney gibi zehir ve panzehiri kim gördü? Ney gibi refîk ve müşfiki kim gördü?" biçiminde tercüme ettikten sonra kısa bir şekilde de olsa *"ney gibi mürşid dahi cânâsırdan mahlûk bir insân iken mezâhim-i dünyeviyye ve mücâhede-i nefsiyye zehrini nûş etmiş ve muahharen tecellî-i hakâyık ve ma'rifet-i dekâyık tiryâkine de nâ'il olmuştur. Binâ'en'aleyh mürşid gibi kazâ vü kader ve hayr u şer esrârına vâkıf olan kim vardır? sû'âlini îrâddan maksad, tiryâk u zehr ya'ni hayr u şer esrârını bilen ancak mürşidlerdir, öğrenmek ister isen onlara mürâca'at et, demekdir."* diyerek Hz. Mevlânâ'nın zehr ile şer, tiryâk ile de hayrı kastettiğini belirtir.

Ahmed Avni Konuk, ise yukarıdaki açıklamalara göre "ney" unsurunu kullanmadan, zehr ve tiryâkı insan-ı kâmil olarak açıklar ve duruma göre hem zehir hem de tiryâk olduğunu belirtir.[50]

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, şârihlerin çoğu ney/insan-ı kâmil ile zehr ve tiryâk arasında ilgi kurmuşlar ve neyin duruma göre hem zehir hem de tiryâk olduğunu belirtmişlerdir. Gerçekte ilk 18 beytin merkezinde yer alan ney/insan-ı kâmil, bir beyitte hem kötü hâllilerle hem de iyi hâllilerle birlikte olmuştu. Bu nedenle, bu beyitte de duruma göre zehr, duruma göre de tiryâk olmasını normal karşılamak gerekir. Hatta son beyitte puhte ve hâm kelimelerinin anlamlandırılmasında neyin yine anahtar kelime görevi gördüğü ve şârihlerin, bir şekilde neye atıfta bulunarak söz konusu iki unsuru açıkladıkları görülmüştür.

[49] şem'î, vr. 5a
[50] Konuk, s. 32.

Tablo 8. Zehir ve Tiryâk Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Zehir	Tiryâk
Surûrî	Ayrılık	Visâl/kavuşma
Şem'î	Münkir	Mümin ve muhib
Ankaravî	Kahr	Mihr
İsmail-i Bursevî	Şehvet ve hevâ	Aşkve muhabbet
Rızaeddin Remzî	Şer	Hayr
Ahmed Avni Konuk	İnsan-ı kâmil	İnsan-ı kâmil

9. Mâhî/balık

Herki cüz mâhî zi âbeş sîr şüd

Herki bîrûzîst rûzeş dîr şüd

Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasibsiz olanın da rızkı gecikti.

Mâhî/balık, şârihlerin üzerinde ittifakla durdukları ve birbirine yakın açıklamalar getirdikleri unsurlardan biridir. Şârihler bu unsuru açıklarken, çoğunlukla üç çeşit insan topluluğundan bahsetmişler ve açıklamalarını bu çerçevede yapmışlardır. Açıklama ve örneklerde öne çıkan husus, mâhînin ârif ve âşık olduğu, sürekli bir şekilde ilâhî aşksusuzluğunu taşımakta olduğudur. Şerhlerde dikkat çeken bir nokta, mâhî/balık sembolü açıklanırken kimi şârihlerin (Surûrî, Ankaravî, Abdullah Efendi) Mu'âz-ı Râzî ile Bâyezid-i Bistâmî arasında geçen olaya benzer şiirler ve sözlerle atıfta bulunmuş olmalarıdır.

Surûrî Efendi beyti *"Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasipsiz olanın da rızkı gecikti."*" biçiminde açıkladıktan sonra bu mısrada geçen „onun" sözünde ilk taifeye işaret olduğunu, balık sözüyle ikinci taifeye işaret yapıldığını, ve ikinci mısranın da üçünü taifeye işaret edildiğini belirttikten sonra sözlerini şöyle devam ettirir: *„Yani aç ve boş olan kişinin, günü gecikir ve uzar. Zira kendine uzun ömür tasavvur eder. Tövbe ve ibadette gecikir ve eksik yapar. O halde tükenmez arzu ve tövbenin ertelenmesi nasipsizlik sebebidir. Veya aşktan nasipsiz olan kişi, karanlık ve gamın içindedir. Onun rızkı ebedî gecikir."*

Şem„î Efendi, tıpkı Surûrî gibi hakikat sırlarına talip olanları üç taifeye ayırır ve söz konusu taifeleri şöyle anlatır: *"Evveli şunlardır ki, bir cür„adan mest ü medhûş ve bir cezbeden lâ-ya'kıl u bî-hûş olurlar. Bu tâ'ife makbûl olan tâ'ifeye nisbet dûn-ı himmetlerdir. Zîrâ ednâ pâyede kalmışdır. Tâ'ife-i sâniye şunlardır ki, farazâ deryâ-yı nûş eylerler. Hergiz reyyân olmazlar belki dâim „atşânlardır. Bu tâ'ife mahabbet-i İlâhîye sebebi ile bir hâlete vusûl bulmuşlardır. Cemâl-i cânân-ı ezelînin müşâhedesinden gayrıya ser-fürû edip müteselli olmazlar. Mâhî ile tâ'ife-i sânîyeye ve her ki cüz mâhî ile tâ'ife-i evveliye işâret eyler."*[51] diyerek açıklar.

Hem bu açıklamada, hem de aşağıdaki açıklamalarda mâhî durumunda olan insan-ı kâmillerin ilâhî aşkla kana kana içtikleri hâlde kanmadıkları vurgulanmıştır. Deryadan kasıt, kuşkusuz ilâhî aşktır. İlâhî aşkın tadına varan kişi, hiçbir zaman için doymak bilmez ve sürekli bu hakikat deryasının susuzluğunu yaşar.

İsmail-i Ankaravî de kendisinden önceki şârihler gibi üç çeşit insanın varlığına dikkat çeker ve söz konusu insanları şöyle açıklar: *Nev„-i evvel, şol mâhiyân-ı deryâ-yı mahabbet-i Hak*

[51] Şem„î, vr.5b

ve gavvâsân-ı bihâr-ı envâr-ı mutlakdır. Derler ki mâhî misâl-i âb-ı zülâl-ı vasla sîr olmayıp [52] **هل من مزيد** *na,rasın ururlar. Eger hezâr-deryâyı nûş etse belki nice bin merâtib-i makâmâtı geçip gitseler yine reyyân olmazlar ve taleb ü iştiyâkı elden komazlar. Nev,,-i sânî şol kâni'ân-ı âb-ı vuslat ve kâ'idân-ı kûy-ı tarîkatdırlar ki nîm-cür,adan sekrân ve yek-kûzeden reyyân olurlar. Ve nev,,-i sâlis bu kıssadan bî-hisse vü bu rûzîden bî-behre ve pür-gussa kalırlar. Evvelki tâ'ifenin misâli Bâyezîd gibi, ikinci tâ'ifenin misâli Mu'âz-ı Râzî gibi, üçüncü tâ'ifenin* ***(43)*** *misâli sâ'ir ehl-i lu'b u bâzi gibidir.*

Ġsmail-i Bursevî, beytin açıklamasına „âĢıkı mâhîye ve feyzi âba benzeterek baĢlamıĢtır. Mâhî/balığın hayatı su ile kâim olduğu gibi âĢıkın dahi sebatı Hakk'ın feyzi iledir. Ma,nâ-yı mısrâ,,-ı evvel budur ki her kim ki mâhîden gayrıdır, ya,ni hâkîdir âbdan tok oldu ve birkaç cür,a ile kanıp aza kanâ,at geldi ve belki iksâr ile helâk-ı ârıza olup fenâ buldu. Mâhî ise yedi deryâyı nûĢ etse kanmak gelmedi. Ve harâret cigeri tebrîde çâre bulmadı. Bunda iĢâret vardır ki sîr-i illa'llâha nihâyet yokdur. Onunçün mâhiyân-ı bahr-ı „aĢk olanlar feyz-i Hakk'a ebedi sîr olmazlar ve tecellî-i ilâhiye nihâyet bulmazlar.

Rızâeddin Remzî, beyti *„Balık olmayanlar suya elbet kanarlar. Rızksız olanların günü ise geç olur."* biçiminde tercüme ettikten sonra balıktan maksadın aĢk deryasına dalmıĢ meczublar olduğunu belirtir. Şârihe göre *„„Balıklar yalnız suda yaşamak hâssasına mâlikdir. Sudan çıkarıldıkları anda helâk olurlar. Meczûbun meyânında bir kısım müstagrakîn vardır ki onları Cenâb-ı Hak deryâ-yı ,aşkından pûyân olmak için yaratmışdır.""*

Ahmed Avni Konuk'a göre, beyitte balık, balığın gayrı ve rızksız olmak üzere üç sınıfın hâline iĢaret söz konusudur. Ona göre *"balıktan murâd, rûhları ma,nâ deryâsında yüzen zâtlardır ki bunlar ehl-i ,aşktırlar."*[53]

Yukarıya alınan ve alınamayan hemen bütün Ģerhlerde mâhî/balık ile ilgili açıklamalarda üç türlü insanın varlığına dikkat çekilmiĢ; mâhî/balığın bu taife içinde ilâhî aĢka doymak bilmeyen sınıfın üyesi olduğu belirtilmiĢtir.

Tablo 9. Mâhi/Balık Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	**Mâhî/balık**
Surûrî	Üç çeĢit taife
Ġem'î	Hakikat sırlarına talip olan üç taife
Ankaravî	Hakikat sırlarına talip olan üç taife
Ġsmail-i Bursevî	ÂĢık
Rızâeddin Remzî	AĢkderyasına dalmıĢ meczûblar
Ahmed Avni Konuk	Ehl-i aĢk

10. Puhte ve Hâm

Der neyâbed hâl-i **puhte** hîç **hâm**
Pes sühan kûtâh bâyed ve's-selâm

Ham ervâh olanlar, piĢkin ve yetiĢkin zevâtın hâlinden anlamazlar. O halde sözü kısa kesmek gerektir vesselâm.

[52] Daha yok mu? (Kaf, 50.30)
[53] Ahmed Avni Konuk, s.34

Mesnevî'nin ilk 18 beytinin son iki zıt sembolik unsurları olan puhte ve hâm, çoğu Şârihte sıfat durumunda kullanılmışlardır. Puhte/pişmiş/olgun, daha çok insan-ı kâmil tavsif edilirken; hâm pişmemiş, olgunlaşmamış, bu dünyevî arzu ve isteklerinin esiri olmuş, bu konuda herhangi bir gayret içine girmemiş kişilerin tavsifinde kullanılmıştır. Şârihlerin büyük bir kısmı, kişinin hamlıktan kurtulması için mücâhede ve riyazete meyletmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer kişi bu hususta ciddî bir çaba içine girerse, nefsini mâsivâdan uzaklaştırmaya çalışırsa, sonuçta ilâhî aşk ateşinin etkisiyle pişip, olgunlaşıp, insan-ı kâmil noktasına gelebileceği görüşünü dile getirmişlerdir.

Surûrî, ham kelimesini açıklarken örnek olarak önce kör bir kişiyi verir ve "Nitekim kör kişi renklerin karşılığını ve güzel yüzlerin letafetini, anlatma yoluyla anlayamaz." dedikten sonra, puhte/pişmişten murâdı da, kişinin riyazet ve mücahede ile olgunlaşmış olması ve hamlığının gitmiş olması" şeklinde açıklar.[54]

Şem'î'ye göre puhteden murâd, riyâzet ü mücâhede sebebi ile mahabbet-i mâsivâdan halâs bulup esrâr-ı ilâhiyyeye muttali' olan kişidir. Hâmdan murâd da huzûr-ı cismânî ve kuyûd-ı nefsânîden pâk ve şârî olmayan kimsedir.[55]

Ankaravî, puhte kelimesi ile kemâle erenleri, ham kelimesi ile de nâkıs/eksik olanları anlatmıştır. Ona göre kemâle erenlerin yani olgunların durumu henüz olmamış, eksik olan kişilerin anlaması mümkün olamaz. Şârih ayrıca puhte/kâmil kelimesini kâmilin vahdeti kesrette, kesreti ise vahdette gören kişi olarak açıklamıştır.

İsmail-i Bursevî, beytin tercümesini "puhte olanların hâlini hiç hâm olan bilmez ve idrâk edemez. Pes bu bâbda söz kıssa gerekdir." biçiminde yaptıktan sonra kısaca kişiliğini riyazet nuruyla aydınlatan ve nefsini de mücahede potasında eritmeyenlerin ehl-i kâmilin hâlini anlayamayacaklarını, bunların da ehl-i noksan kişiler olduklarını belirtir.

Rızâeddin Remzî, beytin çevirisini "pişmişlerin hâlini hâm olanlar anlayamaz, binâenşaleyh kelâmı kısaltmak lâzım gelir ve's-selâm" biçiminde yaptıktan sonra beyitteki iki sembolik unsurla ilgili olarak puhte âteşi şevk ile galeyân ederek pişmiş olan ehl-i sülûk, hâm henüz ahvâl-i sülûka vakıf olmayan tecrübesiz müddeşilerdir, ifadelerini kullanır. Kuşkusuz Şârihin açıklamalarında öne çıkan sülûk ehli olan ile sülûk ehli olmayan, gerçekte kâmil insan ile nâkıs insanı karşılamaktadır.

Ahmed Avni Konuk, puhte, pişmiş ve olmuş demek olup, bundan murâd, hür ve bâliğ olan insân-ı kâmildir. Hâm, çiğ ve olmamış demekdir. Bundan murâd dahi insân-ı nâkısdır. Dedikten sonra konuya açıklık getirmek amacıyla Aziz Nesefî'nin konuyla ilgili Bülûğ ve Hürriyet" adlı eserine atıfta bulunur. Söz konusu atıfta kâmil/olgun olma ile hür olma arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve Arapların meyve hür oldu atasözü ile olgunlaşmayı kasdettiğini dile getirdikten sonra sözlerini şöyle bitirir: *Binâ'enşaleyh insân-ı kâmil kendilerinin mebde'i olan pişmiş ve olmuş bir meyvesi olur. Ve onun gayrısı olan insânlar dahi henüz hâm bir meyve hâlinde bulunur. Hâm meyve olmuş meyvenin hâline yabancı olduğundan insân-ı kâmilin hâlin söz ile insân-ı nâkısa anlatmak kâbil değildir. Böyle olunca bu bahisteki sözü kısa kesmek lâzım gelir ve's-selâm.*

[54] Surûrî, s.11
[55] Şem'î, vr.5b

Tablo 10. Puhte ve Ham Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	**Puhte/Olgun**	**Ham/Olmamış**
Surûrî	Riyazet ve mücahede ile olgun	Eksik kişi
Şemʿî	Nefsânî arzulardan arınmışlar	Mâsivâ endişesinde olanlar
Ankaravî	Kemâle erenler	Nâkıs olanlar
İsmail-i Bursevî	Ehl-i kâmil	Ehl-i noksan
Rızaeddin Remzi	Sülûk ehli olan kâmil insan	Sülûk ehli olmayan nâkıs
Ahmed Avni Konuk	Hür ve baliğ olan insan-ı kâmil	İnsan-ı nâkıs

Sonuç itibariyle sembolü ve bununla ilgili bir terim olan sembolik dili, hemen bütün dinlerde, edebiyatlarda, dolayısıyla sanatlarda sık bir biçimde başvurulan yöntem olarak kabul edebiliriz. Sembol ile belli noktalarda benzerlikler taşıyan alegori, istiare/eğretileme ve metafor gibi terimler, sanatçıların duygu ve düşüncelerini daha yoğun ve daha estetik bir mahiyette ortaya koymalarına imkân tanır. Hz. Mevlânâ sembolik dil ile ilk başlarda mensubu olduğu İslâm dininin namaz, hac, oruç ve zekat gibi ibadetleri ile bu dinin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan müteşabih ayetlerde karşılaşmıştır. Daha sonra okuduğu ve etkisinde kaldığı İbn-i Arabî ve Feridüddin Attar gibi şahsiyetlerin eserlerindeki kullanımlarla, sembolik dili üslubunun vazgeçilmez bir boyutu hâline getirmiş; söz konusu üslubu başta Mesnevî olmak üzere Divan-ı Kebir ve diğer eserlerinde de yoğun bir biçimde kullanmaktan geri durmamıştır. Özellikle Mesnevî'de sembolik dille hayat bulmuş onlarca hikâye hem Hz. Mevlânâ'yı hem de eserini yüzyıllar boyunca dünyanın dört bir tarafında canlı tutmuştur. Mesnevî'deki hikâyelerin en dikkate değer olanı, hem Hz. Mevlânâ'nın kendi kaleminden çıkmış olması hem de Mesnevî'nin özü sayılması itibariyle manevî bir değere sahip olan "Neyin hikâyesi"dir. Mesnevî'nin ilk 18 beytinde dile getirilen "neyin hikâyesi" 15. yüzyıldan itibaren Türkçe, Farsça, Arapça, Urducu ve İngilizce gibi birbirinden farklı dillerde tercüme ve şerh edilmiştir. Söz konusu beyitlerde özellikle "ney, neyistan" gibi unsurlar başta olmak üzere birçok unsur şârihler tarafından yorumlanmaya çalışılmış Hz. Mevlânâ'nın bu sembolik unsurlarla neyi ya da neleri kastetmiş olabileceği üzerinde durmuşlardır.

Bu arada son olarak şu tespitte bulunmak yerinde olur sanırım: Ney, neyistan ve diğer unsurların birbirinden farklı okumalara imkân tanıyacak bir anlam zenginliğine sahip olduğunu; bununla birlikte bu anlam zenginliğinin edebî bir terimle ifade edilebilmesi hususun başlı başına bir sorun özelliği taşıdığını belirtmek gerekir. Hatta her bir terimin taşıdığı anlam boyutunun ney ve neyistan gibi unsurları ifade edebilmede kendilerince kabul edilebilir özelliklere sahip olması karşımıza apayrı bir büyük sorunu çıkarmaktadır. Yani ney, neyistan, merd, zen vb. unsurlar kişinin ona yüklediği anlam dünyasına göre (anlam yüklemesini yapan bunu ister bilinçli yapsın isterse bilinçsiz) her bir edebî terimle ifade edilebilecek bir niteliğe sahiptir. Örneğin asırlar boyunca yüzlerce hatta binlerce kişinin "ney" unsuru üzerinde ısrarla durmalarının arkasında belki de söz konusu unsurların taşıdıkları bu birbirinden farklı ve şaşırtıcı anlam katmanlarının payı vardır, diyebiliriz.

KAYNAKÇA

ATASAĞUN, Galip, Çeşitli Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık Ve İslâmiyet'de) Dinî Semboller, Konya, 2002

BAŞTÜRK, Orhan; Surûrî'nin Mesnevî Şerhi (Tanıtım-Dizin-Tenkitli Metin v.1b-40a) (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1997).

BEKTAŞ, Ömer; Rusûhî İsmâ'îl Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı Konya, 1993).

BİLGEGİL, Kaya; Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat) Enderun Kitabevi, İstanbul,1980

BOZGÖZ, Faruk; Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2000

BURCKHARDT, Titus; Aklın Aynası, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

ÇAKMAKLIOĞLU, Mustafa; Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2005

ÇELEBİOĞLU, Âmil; "Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytinin Manzum Tercümesi", Türk Edebiyatı, 1990, S.195.

ÇELEBİOĞLU, Âmil; "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, Millî Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1998.

DEMİREL, Şener; "Mesnevî"nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu, Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik, 14–16 Aralık 2006, Konya.

DEMİREL, Şener: Dinle Neyden, Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri, İkinci Baskı, Manas Yayınları, Elazığ 2009,

DEMİREL, Şener; "Eş-Şeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi", Tasavvuf Dergisi, S.14., Ocak-Haziran 2005.

DEVELLİOĞLU, Ferit; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Yayına haz. Aydın Sami Günayçal, Ankara, 1982.

DİLÇİN, Cem; Yeni Tarama Sözlüğü, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1983.

ESED, Muhammed; Kur'an'da Sembolizm ve Alegori, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir C.III, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, Cağaret Yayınları İstanbul, 1996

DURAND, Gılbert, Sembolik İmgelem, Trc. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

GÖLPINARLI, Abdülbaki; Fîhi Mâ-Fîh, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959.

HAMİDULLAH, Muhammed, "İslâm'da Sembolik Anlatım", Trc. Sadık Kılıç, İstanbul, 1995.

HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, Ankara, 2005.

http://www.kuranakademisi.com/dinlerde-sembolik-dilt288.html?s=2a67ef9b6c5b1b546ace2c88f5d0be5d&

http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=57

İsmâîl Hakkı Bursevî; Rûhu'l-Mesnevî I-II, Matba-i Âmîre İstanbul, H.1287/M.1870.

İsmâîl Hakkı Bursevi; Ruhu'l-Mesnevî, Haz. İsmail Güleç, İnsan Yay. İstanbul, 2004.

İsmâîl-i Ankaravî; Mecmu'atü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Me'ârif: şerhü'l-Mesnevî, İstanbul, H.1289/M.1872.

KONUK, Ahmed Avni; Mesnevi şerhi, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Nr. 4740.

KILIÇ, Sadık, İslâm'da Sembolik Dil, İstanbul 1995.

KILIÇ, Sadık, Kur'an Sembolizmi (Renklerin Ve şekillerin Dünyası), Ankara, 1991.

LAKOFF, George-Johnson, Mark; Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil, Terc.Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yay. İstanbul, 2005.

MAHMÛD, Zeki Necîb, İbni Arabî'de Sembolizm, İbni Arabî Anısına (Makaleler) Çev.Tahir Uluç. İnsan Yayınları, Ankara, 2002

Mustafa şem,î şem,ullah Efendi, şerh-i Mesnevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi No. 334.

Nasr, İnsan ve Tabiat, trc. Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982

ÖZÜNLÜ, Ünsal, Edebiyatta Dil kullanımları, Multilangual, İstanbul, 2001.

Rûhu'l-Mesnevî, İsmâîl Hakkı Bursevî, Haz. Dr. İsmail Güleç, İnsan Yay. İstanbul, 2004.

SAĞLAM, Bahaeddin, Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili, İstanbul, 1997.

Suyutî, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyutî es-Safi'î, (V. 911/1505), el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an, (I-II C.), Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1951 (1370)

şeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî; Lübb-i Mesnevî, Tasavvuf Dergisi 27, 28, 29, 30, 31. sayılar İstanbul, H.1327/M. 1911.

TDK Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1986

TILLICH, Paul; İmanın Dinamikleri, Çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000: 45

UĞUR, Nizamettin, Anlambilim, Sözcüğün Anlam Açılımı, Ege Matbaacılık, Ankara, 2003

ULUÇ, Tahir, İbn Arabî'de Mistik Sembolizm, TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 151-190.2009

VARDAR, Berke; Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998

YAKIT, İsmail, Yunus Emre'de Sembolizm-Çıktım Erik Dalına, 2002

YAVUZ, Ömer Faruk, Kur'an'da Sembolik Dil, 2006

YILDIRIM, Ahmet; Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Türkiye diyanet Vakfı Yay. Ankara, 2000.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 949-957, ANKARA-TURKEY

TEVFİK FİKRET'İN ÖZGÜRLÜK YOLUNDAKİ *"İZLER"*İ

Mutlu DEVECİ[*]

ÖZET

Servet-i Fünun sanatçıları, bireysel olanın etkisi altında kalan içe dönük soyutlanmış tiplerdir. Tevfik Fikret de etki kaynakları, yetişme tarzı ve mizacı gereği çoğu zaman bireyselliği önceleyen şiirleri ile ön plana çıkar. İzleksel açıdan toplumsal olanı dışladığı şiirlerinde kendini onlardan ayrı hisseden şair, yalnızlık ve tekbaşınalığın getirdiği özgürlük sayesinde yaşama tutunur. *"İzler"* şiiri de bu izlek etrafında kurgulanmış bir varoluş şiiridir. Öznenin özgürlük yolunda, yalnız ve tekbaşına olduğunu dile getirdiği bu şiirde, kendi kendisiyle yüzleşen insanın ruh durumu anlatılır. Ontolojik bir sorun olan yalnızlık, yabancılaşma bağlamında bireysel ve toplumsal kaynaklı iletişimsizlik yaratır. Dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik şartlarının şekillendirdiği şair, karakter ve yetişme tarzının da etkisi ile kendisini iletişimsizlikler içerisinde yalnız ve tekbaşına olarak hisseder. *"İzler"*de, olumsuz bir yalnızlığın koyu karanlığında yitip gitmeyerek kendine dönen şair, dünyadaki varlığı ile yüzleşir ve tekbaşınalığını bir güç olarak algılar. Şiirde, Varoluşçu felsefecilerin özgürlük anlayışına benzer bir anlayışla kendine, dünyaya ve çevresine bakan Tevfik Fikret, dış dünyayla ilişkiye girememenin bunaltısını yaşarken anlam arayışına yönelik eylemleri ile diğerlerinden farklı olduğunu hisseder. Servet-i Fünun kuşağının dünya ile en çok çatışma yaşayan şairi olan Tevfik Fikret, bu şiiri ile varoluşsal problemlerinden kurtulmak için içsel bir yolculuğa çıkarak kendisiyle yüzleşen ve bırakılmışlık bunaltısının sağaltım sürecini başlatan öznenin ruh halini yansıtır.

Anahtar Kelimeler: Tevfik Fikret, İzler, yalnızlık, tek başınalık, özgürlük

"İZLER" OF TEVFİK FİKRET IN THE WAKE OF FREEDOM

ABSTRACT

Artists of Servet-i Fünun introvert isolated persons who are under the influence of those that are individualistic. Tevfik Fikret also comes into prominence mostly with his poems that prioritize individualism as a matter of his sources of influence, upbringing and his temperament. Poet feels himself separated from the community in his poems he externalizes those that are social in thematic viewpoint, and he holds on the life by means of freedom provided by isolation and solitude. Poem *"İzler"* is an existence poem fictionalized about this theme. Mood of a

[*] Yrd. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi,Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü El-mek: mutlu_deveci@mynet.com

person who faces himself/herself is described in this poem in which it is expressed that subject is alone and by himself/herself in the way of freedom. Loneliness which is an ontological problem creates non-communication sourced from individual and social within the context of derealization. Poet who political, social and economical conditions of period give shape, feels alone and as by himself with character and effect of upbringing within non-communication situations. In *"İzler",* as not dying away under of dense darkness of loneliness directed to him, poet confronts his existence in the world and perceives loneliness as a power. In poem, Tevfik Fikret who looks himself, world and around with an understanding similar to freedom understanding of Existential philosophers, within anxiety because of non-relationship with external world realizes that his actions aimed at meaning seeking are different from others. Tevfik Fikret is a poet from Servet-i Fünun generation that conflicts with world, to be far away existential problems as starting inner journey reflects mood of subject that starts confronting himself and therapy period of abandoned anxiety.

Key Words: Tevfik Fikret, İzler, isolation, solitude, freedom.

Giriş

Tevfik Fikret'in 21 Şubat 1317'de yazdığı *"İzler"* şiiri, Rubab-ı Şikeste'nin II. Meşrutiyetten sonra yapılan baskısında yer alır. Servet-i Fünun sanatçıları, gerek etki(lenme) kaynakları gerek yetişme ortam ve tarzları gerekse mizaçları itibarıyla çoğu zaman bireysel olanın etkisi altında içe dönüktür. Tevfik Fikret'in *"insanı merkeze aldığı şiirlerinde çelişkiden geçilmez. Kendi benini merkeze aldığı şiirlerinde, kendisine ve kendi dışındaki varlığa problematik bir yaklaşım"* (Özcan 2007, 130) sergileyen şair, yalnız ve tekbaşına olduğu duygusunu verdiği *"İzler"* şiirlerinde, özgürlük arayışındadır. Bu açıdan araştırmacılar, onun pek çok şiirinde, ben merkezli bir şair olduğunu ve sanatçı kişiliğini bireysellikte bulduğunu söyler.

Şairin, *"İzler"* şiirinin de içinde bulunduğu 1900-1908 yılları arası yazdıklarında, yalnızlık duygusu ön plandadır ve bu dönemde kendisini her şeyden kopmuş gibi hisseder (Kaplan 1986, 25). Toplumsal olandan ayrılarak ben'ine tutunmaya çalıştığı için soyutlanmış/ yalıtılmış kişiliği ile yaşam penceresi içe açılır.

"İzler" şiiri için, *"gittiği yolda yalnız olduğunu hisseden ve bundan gurur duyan bir adamın şiiridir"* diyen Mehmet Kaplan, varoluşsal durum olarak kendini yalnız ve tekbaşına hisseden Fikret'in, 1900-1908 arası yazdıklarını, *"mağaraya çekildiği yıllar"* olarak tanımlar ve bu yıllarda, kendisine dünyayı başka türlü gösteren bazı gerçekleri keşfettiğini (Kaplan 1998, 148) belirtir.

Yalnızlık ve Tekbaşınalık

Yalnızlık, insanın dünyaya, yaşama ve çevresine olan iletişim mesafesini gösterir. Kendi, dünya ve yaşam içine yerleşememiş insanın görüngüsü olarak yabancılaşma, varolanla iletişim kuramamak, ona katlanamamak ve katılamamak anlamında ontolojik bir sorundur. Bu açıdan bireysel ve toplumsal kaynaklı iletişimsizlik çağrışımı ile yalnızlık, soyutlanmışlık bağlamında bir tür yabancılaşmadır.

Tevfik Fikret'in, varlık ve dünya/ yaşam algısı onu, kendine, dünyaya ve çevreye yabancılaştırır. Dönemin sosyal, siyasal ve ekonomik şartları ile şairin mizacı, karakteri ve yetişme tarzı bu yabancılaşmaya zemin hazırlar. Fikret'in kişiliğine ve eserlerine yön veren sebepler ile

varlık algısı ona, dünyada yalnız ve tekbaşına olduğunu hissettirir. Bireysel ve toplumsal gerçeklerin izdüşümünde şekillendiği için hep absürt bir dünya/ yaşam ile karşı karşıya olduğunu düşünür.

İnsanın kendi doğruları ile varolan/ gerçek çakışınca, iletişimsizlik başlar ve yalnızlık kaçınılmaz olur. Toplumdan ve toplumu vareden değerlerden uzaklaşmak/ kaçmak, içe kapanmak halleri, yalnızlığın en belirgin görüngüleridir. Bu varoluş durumundaki insan için yalnızlık, içsel bir kaçış ve sığınışın limandır. Çünkü o, kendinden başka sığınacak yer bulamaz. Bir tarafta kendisi diğer tarafta öteki(ler) vardır. Zıt kutupların birlikteliğinden doğan çatışmalar ben'i, varlık-yokluk düzleminde sıkıştırarak yalnızlığa sürükler. Bu tür yalnızlıkta diğerlerine ihtiyaç yoktur ve olumludur. Çünkü yalnızlık ve tekbaşınalıkta kendi kendine yetme vardır. Başkalarına ihtiyaç duyma şeklinde beliren yalnızlık ise olumsuzdur. Olumsuzda, sığınacak yer, başkalarıdır.

Fikret'te kendinden kaçma eğilimi şeklinde görülen ve başkalarına ihtiyaç duyan olumsuz bir yalnızlık yoktur. Zira, *"Servet-i Fünun kuşağının yalnızlığı fiziksel veya bedensel bir yalnızlık değil; ruhsal bir yalnızlıktır. Değerler dünyasında anarşi yaşayan bu kuşak, içlerinde yaşadıkları toplumda ve dünyada kendilerini "evinde" hissetmezler. Bu muzdarip kuşak için dünya, ruhsal anlamda "bırakılmışlık"larını yüzlerine haykıran yalıtık bir yer'dir"* (Korkmaz 2004, 130). Fikret ve çağdaşlarının yalnızlığı, dışarıyla iletişimi koparark kendi içine kapanmak şeklinde görülür. İçe kapanmak; kendisiyle iletişime geçmek yüzleşmek, kendini tanımak ve tanımlamak şeklinde varoluşsal bir görüngüdür. Fikret'teki yalnızlığı, kendini öncelemek, diğerlerini ötelemek şeklinde değerlendirmek, narsist bir kişilik olarak algılanmasına neden olur. Narsisizmin, kendini onaylamak anlamı düşünüldüğünde, *"İzler"* şiirindeki Fikret'in de muhtemelen böylesi bir kendini onaylamak çabası içinde olduğu söylenebilir.

Varoluşsal anlamda özgür insan, absürt bir dünya/ yaşam karşısında kim olduğunu sorgulayan ve varoluşsal seçimleriyle absürt olana başkaldırandır. Varolana başkaldırırken özgür, yalnız ve tekbaşına olduğunu da bilir. Çünkü *"özgürlük ve tekbaşınalık aynı şeyin iki farklı yüzüdür"* (Osho 2009, 198). Bırakılmışlığın ifadesi de olan tekbaşınalıkta, insan özgürdür ve kendi kendinin yaratıcısıdır. J.P. Sartre'in, seçim ve sorumlulukları kendine ait olan özgür insan için *"cehennem başkalarıdır"* (Strathern 1998, 80) sözü, ruhsal yalnızlığı ifade eden özgürlüğe/ tekbaşınalığa vurgu yapar. Bu görüş, sınırlayıcı, kısıtlayıcı özellikleri ile başkaları olarak algılanan her şeyi öteler. Varoluşsal özgürlük algısıyla Fikret de bu açıdan kendini yalnız ve tekbaşına hisseder, başkaya ihtiyaç duymaz. Ruhsal yalnızlığı ifade eden tekbaşınalıkta tamamen kendi içine dönen, kendine odaklanan insan, bireyselleşir, tamamlanır ve yalnızlık eşiğini geçerek özgürlük bilincine ulaşır (Osho 2009, 224).

Servet-i Fünun kuşağının dünya ile en çok çatışma yaşayan şairi Tevfik Fikret'tir. Onun, varoluşsal problemlerinden kurtulmak için çıktığı içsel yolculukta kendisiyle yüzleşmesi, bırakılmışlık bunaltısının sağaltım sürecini başlatır. Fakat dış gerçekler karşısındaki karamsar ve muzdarip hali değişmez.

Dünyalık zamanda bırakılmışlığını duyumsayan varlığın/ öznenin, özgürlük algısını doğayla ilişkilendirerek ele alan *"İzler"* şiiri, *"yürürdüm"* şeklinde başlar. Özne, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı da içinde barındıran geniş zamandaki eylemini, bu sözcük ile hikâye eder. Geniş zamanda; geçmiş sonsuz, gelecek sonsuz, şimdi ise bu sonsuzluğun kesişme noktasıdır. Bu yönüyle geniş zaman, sonsuzluk algısının bir ifade şeklidir:

"Yürürdüm biraz güç, biraz bî-huzûr

Dikenlik, çetin, taşlı bir sâhadan;

Önüm bir yokuş, hep çakıl, hep diken;

Yürürdüm fakat ben mu'annid, sabûr."

Şiirde ilk sözcüğün fiil kökenli olması şairin/ öznenin eyleme dönük yüzünü açımlar niteliktedir. Zira fiil, öznenin yaşam karşısında aldığı aktif tavrı gösterir. Geniş zamanın hikâyesi şeklinde aktarılan yürü-mek eylemi, *"dünyaya açılmadır (..) ve çoğu zaman insanın kendi içinde yoğunlaşmasını sağlayan bir dönemeçtir"* (Breton 2003, 11). Katlanılan bir durumu da ifade eden *"yürürdüm"* sözcüğü, aynı zamanda örtülü bir tekrarı/ tekdüzeliği barındırır. Alışkanlıkları ifade etmesi ile de sıradanlıktaki anlamsızlığı ifade eder. Öznenin mutat bir şekilde gerçekleştirdiği eylemler, bedensel bir faaliyetin aktarımı olurken; *"biraz güç"* ve *"biraz bî-huzûr"* şeklinde olumsuzlanması ise, ruhsal algının dışa yansımasıdır. P. D. Ouspensky, *"Dünya rahat yeri değildir. (..) İnsan kendisi üzerinde çalışmak istiyorsa, huzurunu bozmak zorundadır"* (Ouspensky 1997, 29) derken kendinden/ özgürlüğünden kaçarak kaderine boyun eğenleri, rahatını bozmak istemeyenler olarak tanımlar. Fikret, bu insanlardan değildir, yalnız çıktığı bu yolda, huzursuz olmasına rağmen, iradeli, güçlü, aktif, mutlu ve gururludur. *"Tekbaşına bir varlık, bir gezgin, kendi yalnızlığının içinde tamamen mutlu biri(dir)"* (Osho 2009, 214). Çünkü o, tekbaşınalığın yüceliğinde kendine döner ve otantik oluşun izlerini kendinde bulur.

Öznenin varoluşsal olarak *"biraz bî-huzûr"* oluşu, "*kendi kendini yaratmak, bunun içinde seçmek hürriyeti ve bundan doğan sorumlulukla baş başa kalan insan(ın)"* (Çetişli 1999, 135) yaşadığı bunalım durumudur. Yaşamın değişmeyen koşulları karşısında insan umutsuzdur, çünkü kurtarıcısı yoktur, tekbaşınadır. Tek kurtarıcı kendisidir. Bu farkındalık boyutuyla Fikret, umutsuzluğun koyu karanlığında yitip gitmez, umut da taşır. Bu umut kendisidir: *"mu'annid", "sabûr", "mübeşşer"* ve *"vakûr"* sözcükleri taşınan umudun birer göstergesidir.

Ruh ve beden ikiliğinin bütünlüğünü de ifade eden yürümek eylemi; yol, yolcu, yolculuk ile gidilen/ gidilecek yer ve gidiş zamanı ile bir bütündür. Yol metaforu, aynı zamanda bir kaçış ifadesidir. *"Merkezden çevreye ve çevreden merkeze yönelen kaçışlarda; birincisi daha çok mekansal boyutlu dışa açılma girişimi olduğu halde, ikincisi, yol metaforu ile daima içsel ve düşsel yolculukları imler. Bu anlamda Servet-i fünun şiiri, merkeze kaçan bir yönelimin şiiridir. Bu yönelimi merkeze, kendine, değerlerine ve dünyaya güvenini kaybetmiş telaşlı bir ses çağırır"* (Korkmaz 2004, 126). Yol-yolcu/ özne-nesne, arasındaki temas, ayak(lar) ile sağlanırken öznenin nesne üzerinde bıraktığı etki, ayak izi şeklinde belirir. Bu iz ya da izler, öznenin varolduğunun göstergesidir. Ayak izleri, yol üzerinde tek taraflı bir etki bıraksa da yol(culuk)un da özne üzerinde gizil bir etkisi vardır. *"Yürürdüm biraz güç, biraz bî-huzûr"* dizesinde bu tinsel etki belirgin bir şekilde görülür. Burada yürümek ile olanaklı olan özne, olanağı sağlayan ise nesne/ dünyadır.

Özne, *"Dikenlik, çetin, taşlı bir sahadan"* yürüdüğünü ve bu yürüyüşü; geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı kapsayan geniş zamanda yaptığını belirtir. Öznenin aktarımından hareketle yolculuk, oldukça zorlu bir yol/ sahra/ alan üzerinde gerçekleşir. *"Önüm bir yokuş, hep çakıl, hep diken"* söylemi, ilk anlamıyla, üzerinde bulunulan ve dünya ile temas kurulan yerin olumsuzluğuna işaret eder. Simgesel düzlemde ise, içsel yolculuktaki bilinçdışı içeriklere gönderme vardır. *"Yokuş"*, dikey olandır ve aşmayı gerektirir. Ontolojik olarak boyut kazanmayı simgeler. Sözcüğün ilk ve olumsuz çağrışımı ise engeldir. Nesne/ dünya, şairde, bedensel ve ruhsal olarak olumsuz bir algı yaratmakla birlikte o, yaşamın kaçınılmaz gerçeği olan bu güçlükleri, eylemleri ile yenmek kararlılığını taşır. Şairin, kendisi ve dünya ile ilişkisi sırasında hissettiği olumsuzlukları ortadan kaldıran ise özgürlük algısıdır. Çünkü o, özgürlük yolunda tekbaşına olduğunu bilir. Fromm'un, tüm engellere rağmen birilerine bağımlı olmadan *"kendiliğinden etkinlik(te)"* (Fromm 2003, 213) bulunmak şeklinde tanımladığı özgürlük, şiirdeki öznenin etkinliklerindeki bilincini açımlar gibidir.

Yürümek, *"dünyayı duyumsamaya götürür, inisiyatifi insana bırakan eksiksiz bir etkinliktir"* (Breton 2003, 17). Öznenin, *"yürürdüm"* ve *"geçerdim"* şeklindeki etkinlikleri, sıradan

eylemler değil, seçim ve sorumluluğu, dünyayı/ kendini tanımak şeklinde olan bir bilinci ifade eder.

Sürekli yapılan iş, sıradanlaş(tır)ır. İkinci *"yürürdüm"* sözcüğü ile başlayan dizede, bedensel bir faaliyetin monotonluğu algılansa bile *"Yürürdüm fakat ben mu'annid, sabûr"* diyen özne, ontolojik açıdan farkındalığını ifade eder. Yolculuk sırasında tüm güçlüklere rağmen inatçı ve çok sabırlı olduğunu belirtmesi ise, farkındalık boyutunu göstermesi açısından önemlidir. İnatçı anlamıyla *"mu'annid"*, olumsuzluklara karşı iradeyi ve başkaldırıyı da çağrıştırır. İnatçı olduğu kadar çok sabırlı (*sabûr*) olan özne için aşılmaz engellere karşı bir dayanıklılık söz konusudur. Bu durum, dünyadaki varlığın eylemleri ile „deneyim" kazanabileceği gerçeğini açımlar.

Şiirin birinci kısmı özne-nesne ilişkisi bağlamında ilerlerken ikinci kısım, sadece nesneye (yola) ve onun tanıtımına ayrılır:

"Bu yol böyle sâ'iddi bir minbere;

Cevânib mehâbetli bir makbere,

Fezâsında al bir güneş mübtesimdi...

Öznenin dünyayla temas ettiği yer olan *"bu yol"*, yaşamın kendisi olduğu kadar ontolojik anlamda, özgürlüğü simgeler. İnsan, özgürlük bilinci ile varoluşsal seçimlerde bulunan ve bu seçimlerin sorumluluğunu üstlenendir. Anlam arayışı içerisinde olan Fikret, anlamsızlıklar karşısında seçim yapmak zorunda olduğunu hisseder ve doğru bildiği yolda yürümeye devam eder. Dışarıdaki yaşamla bağları kopma derecesine gelen şaire göre, her hâlükârda sadece kendisi doğru yoldadır, diğerleri ise doğru olandan uzaktır.

Şiire *"Hürriyet yolunda"* epigramı ile başlayan Fikret, yalnız ve tekbaşına çıktığı özgürlük yolculuğunda yaşamın farklı gerçekleri ile karşı karşıya olduğunu hissettirir. Buna rağmen yoluna/ yolculuğuna iradeli bir şekilde devam eder. Öznenin yolu, bulunduğu yerde her şeyi görme perspektifi sağlayan *"minber"*e çıkar. Burası, simgesel anlamda, diğerleriyle birlikte varlık olan insanın, onları aşarak boyut kazandığı/ „kendi ol"duğu yerdir. Yolun minbere doğru yükselişinin yanı sıra etrafı *"mehâbetli"* bir mezarlıktır. Varoluşçu felsefeciler, bireyin iki şeye yazgılı olduğunu söyler; bunlardan biri özgürlük, diğeri ise ölümdür. Mezarlık sembolü ile ölümü ifadelendiren şair, yol metaforu ile de özgürlüğü ve insanın yaşamdaki seçimlerini sembolize eder. Bu açıdan yaşam-ölüm bağdaşımı kurarak zıtlıkların birlikteliğine vurgu yapan şair, "*Cevânib mehâbbetli bir makbere"*ye doğru yürür. Yol, mezarlık ile sanki iki taraftan sıkıştırılmış, sınırlandırılmış ve kesintiye uğratılmış gibidir. Fikret"e göre, *"ölüm ötesinin insan için hiçbir anlamı yoktur"* (Özcan 2007, 88). Şiirdeki özne de mezarlığa/ ölüme kadar gider ve izlerin kendine ait olduğunu anladığı yere döner. Öznenin yolculuğa çıktığı yere tekrar dönmesi, yeni"lenmek yeni"den doğmak çağrışımlarıyla doğum anına dönüşü simgeler.

İkinci bölümde, varlık-yokluk düzlemi açısından bir görüntü sergileyen şair, varlık ile yolu ve özneyi; mezarlık ile de yokluğu ve ölümü sembolize eder. *"Fezasında al bir güneş mübtesimdi…"* ifadesinde feza, sonsuzluğu ve özgürlüğü; *"al bir güneş"* ise; aydınlığı ve ışığı sembolize ederken özgürlüğün, insanı aydınlatıcı ve olgunlaştırıcı (tamamlayıcı) özelliklerine göndermede bulunulur. Bu açıdan, gökyüzü ve güneş ile özgürlük ve aydınlığı aynı dizede buluşturan şair, özgürlük yolundaki kendilik bilincini açımlar gibidir.

Özgürlük farkındalığı taşıyan insanın aydınlık bilincini ve bu bilincin vermiş olduğu mutluluğu dile getiren, *"Fezâsında al bir güneş mübtesimdi..."* dizesindeki güneşin tekbaşınalığı ile *"O izler benim, hep benim izlerimdi."* dizesindeki öznenin tekbaşınalığı arasında benzerlik vardır. Varlığın özgürlük bilincini temsil eden güneş, aydınlatıcı olduğu kadar yakıcılığı da ifade eder. Özgürlük bilincine/ güneşe doğru yürüdükçe onun yakıcı özelliğine maruz kalmak

kaçınılmazdır. Özgürlüğünü içselleştiren özne/ Fikret, çıktığı bu yolda maruz kalacağı tehlikeleri de bilir.

"Fezâsında al bir güneş mübtesimdi..." dizesinde, gökyüzündeki al bir güneşin varlığı ve gülümsemesi, yolu, yolcuyu ve yolculuğu kutsamak içindir. Ulaşılmazlığı ve tekbaşınalığı ile güneş, *"feza"*nın aydınlık yüzüdür. Güneşin *"mübtesim"*liği (gülümsemesi) ise, öznenin yeryüzündeki hali gibidir. Zira öznenin, özgür bir varlık olarak diğerlerinden farkı, güneş gibi aydın(lık) bir yüz olmasıdır. Ona ulaşmak, o bilinci taşımakla mümkün olacağı için farkındalık sahipleri, ayrıcalıklıdır.

"Servet-i Fünun ailesinin dağılması, İstibdad devrinin baskısı, yüksek ahlâk duygusu, pek muhtemel olarak Kolej çevresinde tanıdığı Amerikalı din ve fikir adamları, Tevfik Fikret'te tekbaşına yaşadığı bir ruh buhranı doğurmuş ve o bu çölü aşarak, hayatının son devresinde bir havari gibi anlattığı hakikatleri bulmuştur" (Kaplan 1998, 148). İşte Fikret'teki değişmeler de bu dönemden sonra gerçekleşir ve kimi gerçekleri de *"İzler"*de söylendiği gibi sonradan farkeder.

Özgürlük yolundaki öznenin, yolu betimlediği ikinci bölümden sonra üçüncü bölüme gelindiğinde tekrar özne-nesne/ yol-yolcu ilişkisi başlar. Bu bölümde özne, kutsal bir yolculuğa çıkmış gibidir ve bu yoldan geçip ilerlerken seçimlerinin sorumluluğunu yerine getiren adımlarını/ kendini *"mübeşşer"* sayar. Adımların müjdelenmiş olması, eylemleri gerçekleştirenin kendisi olduğu içindir, dolayısıyla gerçekte müjdelenen kendisidir:

"Mübeşşer adımlarla ettim mürûr."

Demin muztarib geçtiğim sâhadan;

Yolum aynı şey: hep çakıl, hep diken:

Yürürdüm fakat ben mübeşşer, vakûr."

Şiirin birinci bölümünde özne, huzursuz, sıkıntılı bir şekilde yürürken üçüncü bölümde, kendisiyle ilgili yeni gerçeklerle yüzleştiği için daha rahattır. Özgürlük yolu; özneye göremediği gerçekleri göstermiş ve farkındalık yaratarak onu, ayrıcalıklı kılmıştır. Çünkü *"tekbaşına olan seçilmiştir; varoluşun seçtiklerinden biridir"* (Osho 2009, 214). Öznenin *"mübeşşer adımlarla"* yürümesi, özgürlük farkındalığı sayesindedir. Bu yönüyle kendini/ adımlarını ayrıcalıklı, seçilmiş sayar. Çünkü dünyanın ona vereceği hiçbir şey yoktur ve her şartta yalnız ve tek başına olduğu için ayrıcalıklıdır. Bütün bunları özgürlük yolunda öğrenir. Kendini, dünyayı ve diğer varlıkları bu yolda tanır. Bu açıdan, *"mu'annid", "sabûr", "mübeşşer"* ve *"vakûr"*dur.

Üçüncü bölümde, *"Yolum aynı şey: hep çakıl, hep diken"* dizesinde özne, içsel yolculuktaki güçlüklerin sebebi olarak gördüğü değişmeyen dış gerçeklikleri, *"hep"* sözcüğüyle ifade eder. Bu sözcük, bilinçdışı ve saçma olana vurgu yapar. Şiirde içsel yolculuk, tabiattan/ evrenden ödünçlenen kavramların simgeleştirilmesi ile dile getirilir. Servet- Fünûnculara göre tabiat, *"ruh ile yakınlığı olan, hatta bazen evrensel bir ruhun somut görüntüsü olarak algılanan bir varlıktır"* (Akay 1998, 173). Yürüyüş güzergâhındaki (dışardalık) değişmezliği, "*Yolum aynı şey: hep çakıl, hep diken:"* şeklinde dile getiren özne, bu güzergâhtaki değişenleri (içerdelik) ise, *"Yürürdüm fakat ben mübeşşer, vakur."* dizesiyle aktarır. Fikret'e göre dünya/ yaşam, nereye yürüdüğünü bil(e)meyen insanlarla doludur. Bu durumun farkındalığı ile bireysel olanı ifade eden şair, kendi yürüyüşünü diğerlerinden ayırır.

Servet-i Fünun şiirlerinin imaj, sembol ve alegori açısından yüklendiği misyon, dönemin öncüleri olan Cenab Şahabeddin ile Tevfik Fikret'e dayanır. *"İzler"* şirininin fikri değerini ortaya çıkaran da ustalıkla kullanılmış olan bu sembol ve simgelerdir. *"Bazen fikirden sembole bazen sembolden fikre giden Fikret, 1902'de yazdığı İzler adlı manzumesinde kendi hayatına bir mâna*

verir. (..) Bu şiirle Buda manzumesi arasında bir benzerlik vardır. Onda da hakikati tekbaşına arayan ve bulan bir insan bahis konusudur. Ruşen Eşref'in söylediğine göre bu şiir, "Robert Kolej'den evine dönerken yolun üstünde kendi ayak izlerinden başka hiçbir ayak izine rastgelmeyişinden neş'et etmiş." Bu izah tarzı doğru ise, Fikret, sembolden fikre gitmiş demektir" (Kaplan, 1998, 149). Şiirin gerçek yaşamdan esinlenerek yazıldığına ait olan bu bilgi, şairin dünya/ yaşam ve çevre ile olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Şiirdeki göndergeler ise, bu bilgiyi evrensel insan gerçeği ile örtüştürür.

Şiirde leitmotiv özelliği gösteren *"yürürdüm"* sözcüğü üç kez tekrarlanarak, vurguyu üzerine çeker. Şairin özellikle vermek istediği mesaj, anahtar sözcük niteliğindeki bu sözcük üzerinde yoğunlaşır. Karamsar olma özelliği ile bilinen Fikret, *"İzler"*de de aynı özelliğini hissettirir. *"Hep çakıl, hep diken"* olarak iki kez tekrarlanarak olumsuzlanan dizeler, karamsarlığın göstergesi olarak şiirin leitmotividir. *"Hep çakıl, hep diken"*, incitici ve yaralayıcı bir yaşamı ve onun gerçeklerini imlerken şairin ruh durumu ile ilgili de ipuçları verir. Yaşamına bir anlam vermek için çıktığı dış yolculukta sürekli olarak dünyaya ait olumsuzluklarla karşılaşan özne, içsel olanın gücüyle bu olumsuzlukları yener. Osho, *"Bir tekbaşınanın ruh halini değiştiremezsin, onun içsel iklimini değiştiremezsin"* (Osho 2009, 213) derken, dış gerçeğin iç gerçeği değiştiremeyeceğini, çünkü öznenin, çevreden ziyade merkeze/ ben"e önem verdiğini ifade eder. Şiirdeki özne de dışarıya, içsel olanın huzursuzluğu ile baktığı için dışarıdakileri, *"Hep çakıl, hep diken"* olarak algılar.

Şiirin dördüncü bölümü, *"Geçerdim basıp bir takım izlere"* dizesiyle başlarken eylem bildiren ilk iki sözcük dikkat çekicidir. *"Basıp geçmek"*in ifade ettiği anlam, *"bir takım"* sözcük grubuyla birleşince yapılan eylemin farkındalıktan uzak olduğunu gösterir:

"Geçerdim basıp birtakım izlere;

Eğildim biraz dikkat ettim yere:

O izler benim, hep benim izlerimdi."

Öznenin gündelik yaşamda, özgürlük farkındalığından uzak olduğu dönemlerde yaptığı bu eylem, bilinçsizce *"bir takım izlere basıp geçmekten"* ibarettir. Farkındalık ifade eden *"eğildim"* eylemiyle birlikte *"izler"*in çağrısı devreye girer. *"Biraz dikkat ettim"* söylemi, merak merkezli bilme ihtiyacının bir sonucu olarak yoğunlaşmaktır. *"Bilme merakı ya da isteği kendini dikkatli ilgide ortaya çıkarır. Dikkatlilik bilmeyi sağlar. Merak, özende, dikkatlilikte ve ilgide bilmeyi ve öğrenmeyi sağlayabilir"* (Çüçen 2003, 77). Bu süreçte şiirin de başlığını oluşturan *"İzler"*in kendisine ait olduğunu anlaması ile gizem tanımlanır ve bireyselleşme yolu tamamlanır. Özne, bu dikkatli ilgi sayesinde kendini anlamlandırmaya başlar. Jung, bireyselleşme için „kendini gerçekleştirme" ve „benlik bilgisi" kavramlarını kullanırken bu kavramları bir süreç olarak ele alır (Sambur 2005, 175). Şiirde, kendini gerçekleştirmenin simgesi olarak açımlayabileceğimiz izler, mekanda/ çıkılan yolda, öznenin bıraktığı benlik işaretlerdir, fakat bu izler, daha çok zamanda bırakılan izleri çağrıştırır. Çünkü yolcu, mekânda değil zamanda bir yer seçmiştir kendine (Breton 2003, 23). Bu zaman ise, özgürlüktür.

"O izler benim, hep benim izlerimdi" söylemi, yalnız ve tekbaşına olduğunun belirginleştiği dizedir. Geçtiği yolda başka iz yoktur. Artık o, *"hiç kimseye verilecek hesabı olmayan özgür bir insandır"* (Breton 2003, 25) ve yola çıkış, yaşama geliş anından itibaren tümüyle özgür bir şekilde dünyada varolduğunu anlamıştır. Özne, dikkatli bir bakış sonrasında, yaratıcılığa ait bir görüngü şeklinde beliren izlerin kendisine ait olduğunu anlaması ile öznelliğini fark eder ve kendine yabancı olmaktan çıkar. Çünkü öznelliğinin/ özgürlüğünün farkında olmayan insan için kendisi bile yabancıdır. Bu anlamıyla, *"Tekbaşına iken kendine rastla(yan)"* (Osho 2009, 219) özne, kendine yaklaşır ve yaratıcılığını deneyimler.

Şiirde, I. tekil şahıs ekleri ve müstakil olarak kullanılan "ben" sözcüklerinin toplamı 15'tir. Bu durum şairin, ben'ini ne kadar ön plana çıkardığının göstergesidir. Diğerleriyle birlikte varlık olan insanın diğerlerini öteleyerek ben'ini öncelemesi narsistçe bir eğilim olarak düşünülebilir. *"Ben ve "o" ilişkisi yerine, "ben" ve "o" ilişkisi görüntüsünde aslında "ben" ve "ben" ilişkisi vardır. "Ben" ve "ben" ilişkisi ise maskelenmiş bir yalnızlığın anlatımıdır ve narsisizm sözcüğüyle adlandırılır"* (Geçtan 2003, 113). Gerçek bir ilişkinin yoksunluğu olarak değerlendirebileceğimiz bencillikte özne, doyum çabasında olduğu için her şeyin kendisine hizmet etme gibi bir düşüncesi vardır. Bunu da açıkça gösteremediğinden içine kapanır ve gerçek ben'ini maskeler. *"O izler benim, hep benim izlerimdi"* dizesi ile Fikret, maskesini çıkarır ve gerçek ben'ini/ kimliğini ortaya koyarak özgürlüğün açımlaması olan „kendiliğinden etkinlik'te bulunmanın gururunu dile getirir. Fikret, *"mizacı bakımından "içe dönük" bir karaktere sahiptir. Son derece duygulu, titiz, asabî ve hırçındır. Kuvvetli bir "üst-ben" onda kendini başkalarından ayrı ve üstün gören bir gurur yarat(ır)"* (Kaplan 1998, 260). Fakat Fikret, bu varoluş durumundan memnundur. Yalnız ve tekbaşına olduğunu bir ayrıcalık (mübeşşer) olarak görmesi de ondaki bencillik algılarını doğrular niteliktedir. Fakat maskelediği gerçek ben'ini -çevrede hala maskeyle dolaşanlar olmasına rağmen- gösterebilecek kadar da erdemlidir. Bu açıdan, Nathalien Branden, bencilliğin etik bağlamda ortaya çıktığını, etiğin ise bir değerler sistemi, değerlerin de göreceli olduğunu söyler ve *„Herkes Bencil Değil midir?"* diyerek bencilliğin de aslında bir erdem (Rand 2008, 83) olduğunu savunur.

Şiirdeki ayak izi, kendi dışındaki doğayla bütünleşmeyi de çağrıştırır. Bu, doğanın bir parçası olmak, ona ait olmak demektir. Simgesel düzlemde ise, kendi iç doğasını keşfetmesi, kendini bulması anlamına gelir. *"Kendini bulmak, insan yaşamındaki en önemli keşiftir, bu buluş ancak tekbaşına iken gerçekleşebilir"* (Osho 2009, 216). Kendini keşif aşamasına gelen özne/ Fikret, sadece kendi izlerini takip ettiğini söylediğinde, bu yolda tek örnek olduğunu ayrımsamıştır. Ötekinin/ nesnenin/ doğanın öznelliğinde kendi öznelliğini, özgürlüğün yaratıcı vasfı şeklinde değerlendiren şair, *"O izler benim, hep benim izlerimdi."* dizesindeki söylemiyle, diğer varlıkların öznesi olma durumuna yükseldiğini düşünerek kendini kutsar.

Sonuç olarak Fikret, mensubu olduğu dönem şairleri gibi yaşamda yer edinen varlık ve olaylardan derin anlamlar çıkaran bir şairdir. Toplumdan koptuğu, başkalarını yabancı olarak algıladığı ve devletle de sorunlu olduğu bir dönemin ürünü şeklindeki bu şiir, simgesel göndergeleriyle, şairinin özgürlük yolunda yalnız ve tekbaşına olduğuna ait bir yüzleşme şiiridir. Fikret'in varlık anlayışını açımlayan, bireyselliğin hâkim olduğu şiirde, yalnızlık ve tekbaşınalıkta içe kapanan öznenin varoluşsal durumuna ayna tutulur. Varoluşçu felsefecilerin özgürlük anlayışıyla örtüşen bir algıya sahip olan özne, kendi dışındaki dünyayla/ yaşamla ilişkiye girememenin bunaltısını yaşarken anlam arayışına yönelik eylemlerde bulunur.

KAYNAKÇA

AKAY, Hasan (1998). **Servet-i Fünûn Şiir Estetiği**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BRETON, de David (2003).**Yürümeye Övgü**, (Çev. İsmail Yerguz), İstanbul: Sel Yayınları.

ÇETİŞLİ, İsmail (1999). **Batı Edebiyatında Edebî Akımlar**, Isparta: Kardelen Kitabevi Yayınları.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2003). **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Bursa: Asa Yayınları.

FROMM, Erich (2003). **Özgürlük Korkusu**, (Çev. Selma Koçak), İstanbul: Doruk Yayınları.

GEÇTAN, Engin (2003). **İnsan Olmak**, İstanbul: Metis Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (1998). **Tevfik Fikret, Devir-Şahsiyet-Eser**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (1986). **Tevfik Fikret**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

KORKMAZ, Ramazan (2004). "Servet-i Fünun Edebiyatı", (Ed: Ramazan Korkmaz), **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000**, Ankara: Grafiker Yayınları.

OSHO (2009). **Aşk Özgürlük Tekbaşınalık**, İlişkilerde Çözüm, İstanbul: Butik Yayınları.

OSHO (2005). **Özgürlük, Kendin Olma Cesareti**, (Çev. Sangeet), İstanbul: Ganj Yayınları.

OUSPENSKY, P.D. (1997). **İnsanın Gerçeği "Kendini Bilmek"**, (Çev. Ali Belbez, Erol Konyalıoğlu), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

ÖZCAN, Tarık (2007). **Tevfik Fikret'in Şiirlerinde Trajik Durum**, Elazığ: Manas Yayınları.

PARLATIR, İ., ÇETİN, N. (2004). **Tevfik Fikret Bütün Şiirleri**, Ankara: TDK Yayınları.

RAND, Ayn (2008). **Bencilliğin Erdemi**, (Çev. Nejdet Kandemir), İstanbul: Plato Yayınları.

SAMBUR, Bilal (2005). **Bireyselleşme Yolu, Jung'un Psikoloji Teorisi**, Ankara: Elis Yayınları.

STRATHERN Paul (1998). **90 Dakikada Sartre**, (Çev. Nemciye Uçansoy), İstanbul: Gendaş Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 959-971, ANKARA-TURKEY

SAN REMO KONFERANSI'NDA İNGİLTERE'NİN ERMENİ POLİTİKASI (18-26 NİSAN 1920)

Mehmet Sait DİLEK[*]
Evren KÜÇÜK[**]

ÖZET

Müttefik Devletler, Osmanlı Devleti'ne isteklerini kabul ettirebilmek için 18-26 Nisan 1920 tarihleri arasında İtalya'nın San Remo şehrinde toplanmışlardır. San Remo Konferansı olarak adlandırılan bu görüşmelerde Ermenileri temsilen Boghos Nubar Paşa ile Avetis Ahoranian Osmanlı Devleti'nden toprak talebinde bulunmaya devam etmişlerdir. Bu taleplerin gerçekleşmesi için Ermeni varlığını koruyacak, geliştirecek ve finanse edecek bir gücün mandaterliğine ihtiyaç vardı. Bu durum konferans esnasında İngiltere'nin de diplomatik manevralar gerçekleştirmesine yol açmıştır. Özellikle İngiltere için Mezopotamya bölgesi önemli olduğundan Anadolu'daki mandaterlik görevi ABD'ye bırakılmaya çalışılmıştır. ABD'nin bu teklifi kabul etmemesi durumunda ise Türk-Ermeni sınırının ABD Başkanı Wilson hakemliğinde çözülmesi öngörülmüştür. San Remo'da bulunan diğer devlet başkanları ise Ermenistan mandaterliğini alma sorumluluğundan rahatsızlık duyup ne mali ne de askeri yardımda bulunamayacaklarını açık bir dille ifade etmişlerdir.

Demografik bakımdan sağlam gerekçelere dayanmayan ve uygulanabilirlik ilkesine ters düşen bu taleplerin Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki hareket tarafından kabul edilmesi beklenemezdi. Ayrıca Doğu Cephesi'nde elde edilen askeri zaferler, İngiltere'nin Ermenistan politikasının iflasına neden olduğu gibi ABD Başkanı Wilson'un da Sevr Antlaşması'nın 89. maddesine atfen hazırladığı Türk-Ermeni sınırı hakkındaki 22 Kasım 1920 tarihli raporunu da devre dışı bırakmıştır. Varolmak için verilen bu savaş, sonunda, İtilâf blokunun tamamen parçalanıp Fransa ve İtalya'nın milli mücadele hareketine destek vermesiyle sonuçlandığı gibi hem Lloyd George hükümetinin hem de Osmanlı imparatorluk sisteminin sonunu getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lloyd George, Lord Curzon, Mandaterlik, Ermenistan, Konferans

BRITAIN'S ARMENIAN POLICY ON SAN REMO CONFERENCE (18-26 APRIL 1920)

ABSTRACT

Between 18-26 April 1920, The Allied Powers came together in San Remo, Italy to impose their demands on the Ottoman Empire. During these negotiations called San Remo Conference, Boghos Nubar Pasha and Avetis Ahoranian representing Armenia went on to put

[*] Yrd. Doç. Dr., Atatürk Ü. İktisadi ve İdari Bil. Fak. Uluslararası İlişkiler Böl. El-mek: mehmetsaitdilek@gmail.com
[**] Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Doktora Öğrencisi, El-mek: ekucuk@kmu.edu.tr

forward territorial claims on the Ottoman Empire. In order to materialise these demands, a mandatory power was needed to defend, develop and finance the Armenian existence. This situation resulted in Britain's diplomatic manoeuvre. As the Mesopotamia region was also particularly important for Britain, the mandatory role in Anatolia was to be given to the United States of America. In case the USA denied the role, the Turkish-Armenian border was proposed to be resolved under the arbitration of the United States President Wilson. In San Remo, however, presidents of other states enounced that they were troubled with the responsibility of undertaking the mandatory of Armenia and would not be providing any financial or military aid as well.

These demographically baseless and impracticable demands could not be expected to be approved by the movement led by Mustafa Kemal Pasha. Moreover, the military triumphs in the Eastern Front resulted in the failure of Britain's Armenian policy and by-passed United States President Wilson's 22 November 1920 dated report about the Turkish-Armenian border, prepared according to 89th clause of the Treaty of Sevres as well. On one hand, this war of survival led to the break up of the Allied Powers in the end and resulted in even Italy and France's backing the national struggle movement. On the other hand, it brought an end to both Lloyd George Government and Ottoman Imperialism.

Key Words: Lloyd George, Lord Curzon, Mandatory, Armenia, Conference

Giriş

Müttefikler, I. Dünya Harbi'nin sona ermesiyle birlikte Ittifak Devletleriyle yapılacak olan antlaşmaların taslağını hazırlamak için yoğun girişimlere başlamışlardır. Paris Barış Konferansıyla başlayan görüşmelerin etkisiyle 28 Haziran 1919'da Versay (Versailles), 10 Eylül 1919'da Sen Jermen (Saint-Germain), 27 Kasım 1919'da Nöyyi (Neuilly), 4 Haziran 1920'de ise Trianon Antlaşmaları ilgili devletler tarafından imzalanmıştır.[1] Ancak Müttefik Devletlerinin kendi aralarında yaşadıkları fikir ayrılıkları, menfaat çatışmaları ve ABD'nin Ermenistan mandaterliği teklifine temkinli yaklaşması, Osmanlı Devletiyle savaşı bitirecek olan antlaşmanın hazırlanmasını dolayısıyla da imzalanmasını geciktirmiştir. Öyle ki Türk tarafına sunulacak barış teklifi, Şubat 1920'de toplanan Londra Konferansı'ndaki oturumlarda da hazırlanamadığı görülmüştür.

İngiltere Başbakanı Lloyd George, Londra Konferansı'nın 3 Mart 1920 tarihli oturumunda *"İtalyan üyelerin uygun görecekleri herhangi bir yerde Türk barışının hazırlanması çalışmalarına devam edilmesi gerektiği"* düşüncesini dile getirmiştir. İtalya Başbakanı Francesco Saverio Nitti, konferansın İtalya'da yapılmasını istediklerini belirterek öneriyi memnuniyetle kabul etmiştir.[2] Konferans yeri olarak San Remo'ya karar verilince İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon, çözülememiş birçok sorunun bulunduğunu (Ermenistan, Filistin, Suriye, Mezopotamya, Mali hükümler vb.)"[3] müttefik temsilcilerine hatırlatarak yaşanan gecikmeden duyduğu rahatsızlığı belirtmiştir.

[1] Charles Howard Ellis; **The Origin, Structure & Working of the League of Nations,** Houghton Mifflin Company, Boston, 1929, s.496.

[2] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** (Ed.Rohan Butler; J.P.T. Bury), Volume VII, 1920, London, 1958, s.389.

[3] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VII, 1920, s.691-692.

İtalya'nın San Remo Çevrelerinde konferans hazırlıkları devam ederken müttefik askeri yetkililer, antlaşma taslağının Türkleri galeyana getirecek düzeyde sert çizgilere sahip olmaması gerektiğini vurgulamışlardı. Bu kapsamda yüzlerce yazı, dilekçe ve rapor müttefik devlet merkezlerine gönderilmişse de istenilen sonuç alınamamıştır.[4] Ermeni örgütleri yaşanan bu gelişmeler karşısında boş durmayarak, İngiltere'nin desteğini kaybetmemeye gayret etmişlerdir. Örneğin İstanbul'un işgali sırasında, İngiliz askerlerinin geçtiği yollara dizilen Ermeni çocuklarına İngiliz milli marşı "God Save the King" söylettirilmiştir.[5]

İtalya'da bulunan Galip Kemali (Söylemezoğlu) Bey'in konferans öncesi tespitlerine bakıldığında ise İngiltere, Türklere karşı yeni bir askeri müdahale gerçekleştirmek için Fransa ve İtalya'dan yardım isteyebilirdi. Fransa, Almanya'ya karşı İngilizlerin yardımını temin etmek için, bu talebe destek verebilirdi. Ancak ulusal çıkarları gereği olumlu cevap vermesi beklenmemekteydi. İtalyan kamuoyunda ise Türkler lehine bir hava olduğu gibi iç siyasi gelişmeler böyle akıbeti meçhul bir işe girmeye uygun değildi.[6]

1-San Remo Konferansı'nın Açılış Oturumu

İngiltere Başbakanı Lloyd George ile Fransa Başbakanı Alexandre Millerand arasında San Remo Konferansı toplanmadan önce gerçekleşen özel görüşmede, Mezopotamya petrollerinin paylaşılması sorununa ağırlık verilmişti. Bu tavır, büyük güçlerin ulusal çıkarlarını en üst düzeyde sağlamaya çalıştıklarını kanıtladığı gibi Ermeni sorunun siyasi, askeri ve iktisadi zorluklarından ise uzak durup mandater bir devlet bulma arayışında olduklarını göstermekteydi.[7]

Ortak metinde buluşma arzusuyla hareket eden İngiliz, Fransız ve İtalyan temsilciler 18 Nisan 1920 tarihinde San Remo Konferansı'nın[8] ilk oturumunu gerçekleştirmişlerdi. Toplantıda; İngiltere'yi Başbakan Lloyd George ve Dışişleri Bakanı Lord Curzon, Fransa'yı Başbakan Alexandre Millerand, İtalya'yı da Başbakan Francesco Saverio Nitti temsil ediyorlardı. Türk tarafı ise konferansa davet edilmediğinden oturumlarda bulunamamıştır. Oysaki devletler arası ilişkilerde sorunlar, uluslararası toplantı ya da konferanslar düzenleyip tarafları bir araya getiren ve karşılıklı pazarlıklara imkân tanıyan "Konferans Diplomasisi" metoduyla çözülebilirdi. Ancak; müttefikler Paris, Londra ve San Remo konferanslarında diplomatik teamüllere uygun hareket etmeyerek tek taraflı karar alma seçeneğini benimseyip mağlup devletlerin görüşünü dikkate almadan emrivakide bulunmayı daha uygun görmüşlerdi.[9]

İtalya'da gayri resmi temsilci statüsünde görev yapan Galip Kemali Bey ise San Remo Konferansı'na uzaktan müşahit sıfatıyla katılabilmek amacıyla İtalya Dışişleri Bakanı Comte

[4] Salahi Sonyel; **Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika**, II, TTK, Ankara, 2003, s.74; Tolga Başak; **İngiltere'nin Ermeni Politikası (1830-1923),** IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.477-482.

[5] Ömer Kürkçüoğlu; **Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926),** A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.s. 65.

[6] 18 Nisan 1920 tarihli rapor için Bkz. Galip Kemali Söylemezoğlu; **Başımıza Gelenler, Yakın Bir Mazinin Hatıraları Mondros'tan Mudanya'ya 1918-1922,** Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939, s.208.

[7] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** (Ed.Rohan Butler; J.P.T. Bury), Volume VIII, 1920, London, 1958, s.5-10.

[8] San Remo Konferansı hakkında geniş bilgi için Bkz. **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VIII, 1920, s.1-252; Osman Olcay; **Sevr Antlaşmasına Doğru,** Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981, s.445-586; Neşe Özden; "Impact of the San Remo Terms on Turkey and British Policy", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,** Cilt:14, Sayı:40, Ankara, 1998, s.97-114; Levon Marashlian; "The London and San Remo Conferences and The Armenian Settlement", **The Armenian Review**, Vol.XXX, No.3-4, (Autumn-Winter, 1977), s.227-255; s.398-414; Harry Howard; **The Partition of Turkey: a Diplomatic History, 1919-1923,** New York, 1966; Serpil Sürmeli; "San Remo Konferansı ve Erzurum", **Atatürk Üniversitesi, Atatürk Dergisi,** IV/2, Temmuz, 2004, s.97-124.

[9] **Uluslararası İlişkiler Sözlüğü;** (Derl.Faruk Sönmezoğlu), Der Yayınları, İstanbul, 2010, s.106.

Sforza ile görüşmüş ancak İngiltere'nin katı tutumu nedeniyle olumlu cevap alamamıştır.[10] Bunun üzerine Galip Kemali Bey, Türk barışıyla ilgili görüşlerini özetle aşağıdaki muhtıra ile konferansa duyurabilmiştir: "*Türk milleti alnı açık olarak ve en gururlu bir sükûnet içinde tarihe karşı dünyayı adalet, ittihat ve sulhun sağlam temellerine istinat ettirmek gibi ağır bir mesuliyeti yüklenmiş olan galip devletlerin adilane ve insani kararlarını beklemektedir*."[11] Ayrıca konferanstan kısa bir süre önce Cenova şehri'nde kurulan "Türk-İtalyan Ticaret Odası", İtalya Başbakanı Nitti ve Paris'te bulunan Heyeti Murahhasalar Riyaseti'ne 500 imzalı bir telgraf göndererek; Türk milletinin istiklalinin Wilson Prensipleri doğrultusunda muhafaza edilmesini istemiştir.[12]

Konferansın açılış oturumunda, belirli bir plan doğrultusunda hareket edebilmek için "Yüksek Konsey'in" kaç üyeden oluşacağına ve ele alınacak konu başlıklarının neler olacağına da karar verilmiştir.[13] Lloyd George'a göre; oturumlar kalabalık bir delegasyonla yürütülmeyip müttefik dört devletin[14] en çok ikişer temsilcisinden oluşmalıydı. Gerektiğinde de başka devlet temsilcileri ve uzman kişilerin kendilerini ilgilendiren konularda oturumlara katılması sağlanmalıydı.[15] Dolayısıyla İngiliz delegasyonu, "Zirve Diplomasisi" metodunun uygulanmasını uygun görmüştür. Böylece görüşme masasında en yetkili devlet adamları bir araya gelmiş olacak ve daha kesin adımlar atılabilecekti. Buna karşılık liderler arasında düzenlenen zirvelerin bir dizi hazırlık çalışması gerektirmesi yöntemin dezavantajını oluşturduğundan sağlıklı kararlar almak için gerektiğinde uzman kişilere de başvurabilmeyi planlamışlardı.[16]

2-San Remo Konferansı'nda Amerikan Notası Üzerine Yapılan Değerlendirmeler

Japon Büyükelçi Matsui Keishiro'nun katılımıyla müttefik dört devlet gündem maddelerini 19 Nisan 1920 tarih ve saat 11.00 oturumunda görüşmeye başlamıştır. Gündemin ilk maddesi ABD Dışişleri Bakanlığı'nın 24 Mart 1920 tarihli Türk barışı taslağı konusunda sunduğu notaydı.[17] Bu arada müttefikler ABD'nin "Yalnızcılık Politikasına"[18] dönüp dönmediğini öğrenmek istemekteydiler. Çünkü ABD, Londra Konferansı'na (12 Şubat-10 Nisan 1920)[19] katılmadığı gibi Versay Antlaşması'nı da reddetmişti. Bundan dolayı Fransa'nın Washington Büyükelçisi Jusserand, ABD Dışişleri Bakanı Bainbridge Colby ile 9 Mart 1920 tarihinde görüşmüş ve Türk

[10] Söylemezoğlu; **Başımıza Gelenler,** s.206; Lloyd George, Galip Kemali Bey'in basına verdiği demeçlerden bile rahatsızlık duymuştur. Bkz. Söylemezoğlu; **Başımıza Gelenler,** s.210.

[11] Galip Kemali Söylemezoğlu; **Yok Edilmek İstenen Millet,** Çağdaş Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.43-46.

[12] Söylemezoğlu; **Başımıza Gelenler,** s.205.

[13] İngiltere Başbakanı Lloyd George'un önerisi kabul edilerek öncelikle Türkiye ile barış antlaşması sorununun görüşülmesi hususunda anlaşma sağlanmaktaydı. Lloyd George'un önerdiği gündemlerin ana başlıkları şöyleydi: "1) Türkiye ile Barış Antlaşması: ABD Başkanı Wilson'un notasına yanıt; Antlaşmanın uygulanmasının sağlanması yolları: Mareşal Foch Komitesinin raporu; Askerî hükümler: Madde 55 (Fransız Yabancı Lejyonuna alınma koşulları) ve komisyonların sayısının azaltılması sorunu; Maliye hükümleri: Madde 16; Ekonomik hükümler: Madde 30; Etki alanları konusunda anlaşma; Ermenistan: Milletler Cemiyetinden alınan bilgi; Batum; Azınlıklara ilişkin hükümler: Milletler Cemiyetinden alınan bilgi; Kürdistan; Mandaterlikler 2) Almanya; 3) Rusya; 4) Adriyatik. **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VIII, 1920, London, 1958, s.4; Olcay; **Sevr Antlaşmasına Doğru,** s.445.

[14] Müttefik dört devlet İngiltere, Fransa, İtalya ve Japonya'dan oluşmuştur. Japonya, 19 Nisan 1920 tarihli oturumdan itibaren konferansta yer almıştır. Bkz. **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VIII, 1920, s.1, 20.

[15] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VIII, 1920, s.1-2.

[16] **Uluslararası İlişkiler Sözlüğü;** s.730.

[17] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VIII, 1920, s.20.

[18] Yalnızcılık Politikası: Bir devletin, kendi menfaatlerini ilgilendirmeyen uluslararası sorunlara karışmayarak, diğer ülkeler ve değişik uluslararası kurumlarla en alt düzeyde diplomatik ilişki kurması Bkz. Ahmet Emin Dağ; **Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü,** Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s.274.

[19] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939,** VII, 1920, s.1-743.

Antlaşması üzerindeki çalışmaların oldukça ilerlediğini, çok yakın bir tarihte barış koşullarını iletmek için Türk delegasyonunun da çağırılabileceğini belirtmiştir.[20]

ABD Dışişleri Bakanı, 24 Mart 1920'de gönderdiği notayla, Osmanlı Devleti'ne yönelik barış şartları hakkında hükümetinin değerlendirmelerini aktarmıştır. **İlkin,** ABD, Osmanlı Devletiyle imzalanacak barış antlaşmasında bulunmasa da bu konuda söz söyleme hakkının olduğunu ayrıca kendisinin, yalnız Amerikan çıkarları bakımından değil, aynı zamanda da Ortadoğu'da adil bir düzenin yaratılması amacıyla bu hakkını kullanması gerektiğini açıklamıştır. **İkinci** olarak ABD'ye göre "Açık Kapı Politikası"[21] sürdürülmeliydi. **Üçüncü** olarak ise bu açık kapı politikası ne ABD'ye ne de başka ülke zararına ya da yararına bir ayrıcalık getirmeliydi. **Son olarak** mevcut Amerikan çıkarlarının devamlılığı da gözetilmeliydi. Bununla birlikte ABD, Ermeniler lehinde kararlar alınmasını ve Trabzon'un da denize çıkış kapısı olarak Ermenistan'a verilmesini istemekteydi. Böylece Washington yönetimi, Ermenistan konusunda tarafını belli etmiş fakat kendini bağlayıcı ifadelerden de uzak durmayı başarmıştır.[22]

19 Nisan 1920 tarihli oturumda İngiltere Başbakanı Lloyd George, *"24 Mart 1920 tarihli Amerikan notasının, İstanbul, Ermenistan, Trakya ve etki alanları başta olmak üzere çeşitli sorunlar ortaya çıkardığını"* belirtmiştir. Ona göre barış konusunda müttefiklerin ABD ile yazışmayı sürdürmesi katlanılacak bir durum değildi. Böyle devam ettiği takdirde antlaşma hiç bir zaman imzalanamazdı. Bununla beraber üç müttefik devletin büyük masraflarla Türkiye'de garnizonlar bulundurmalarının uzun süre sürdürülmesine de olanak yoktu. Fransız ve İtalyan temsilcileri de aynı durumu teyit eder tarzda görüşlerini ortaya koyma ihtiyacı hissetmişlerdir. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon ise kurul görüşmelerine esas olmak üzere Amerikan notasına karşı yanıt tasarısı hazırlamış olduğundan kurulun aynı gün öğleden sonra yapacağı toplantıda, bu konunun ele alınması gerektiğini belirtmiştir.[23] Amerikan notasına verilen cevabın Lord Curzon tarafından hazırlanması, konferansın başat gücünün İngiltere olduğunu da göstermekteydi.

3-İngiltere'nin Ermeni Politikası ve Yaşanan Tartışmalar

İngiltere, savaş sonrasında Ermeni sorununun ağır yükünü ABD'nin omuzlarına yüklemeye çalışmış fakat istediği sonuca ulaşamamıştır. Bu durum "Petropolitik Stratejisi"[24] izleyen İngiltere'nin petrolü az diğer bölgelerde de sorumluluktan kaçmasına dolayısıyla da alternatif metotlar üzerinde çalışmasına neden olmaktaydı. Öyle ki Lord Curzon, bu oturumda İngiliz ve Fransız hükümetlerinin Irak'ın bazı bölümleri üzerinde mandaterlik sorumluluğunu yüklenmek istemediklerini dolayısıyla bu konuda karar vermenin güç olduğunu dile getirmekteydi. Bu konuyla

[20] **Papers Relating to the Foreign Relations of the United States (FRUS),** 1920, III, GPO, Washington, 1936, s.748-750.

[21] Açık Kapı Politikası: Ticaret, göç ve vatandaşlıkgibi konularda bütün ülkelere eşithaklar tanıma politikası. Bkz. Dağ; **Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü,** s.338.

[22] Laurance Evans; **Türkiye'nin Parçalanması ve ABD Politikası (1914-1924),** Örgün Yayınevi, İstanbul, 2003, s.286-287; İstanbul, Boğazlar, Trakya, Ermenistan, İzmir ve Kapitülasyonlar konusunda Amerikan diplomatik bakışıiçin Bkz. **FRUS,** 1920, III, s.750-753.

[23] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.20-25.

[24] Doğal bir enerji kaynağı olan petrolün ülke çıkarına kullanılabilmesi sırf teknolojik ya da ekonomik bir konu olmanın da ötesinde, kapsamlı bir politikalar dizisinin varlığını hep zorunlu kıldı. Petrolün gerektirdiği bu kapsamlı politikalar bütününe ise, kısaca petropolitik denir. Geniş bilgi için Bkz. Hikmet Uluğbay; **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Petropolitik,** De Ki Yayınları, İstanbul, 2008.

ilgili belirlenen maddeler bir çözüm getirmemekle birlikte sadece ileride öngördükleri çözümün çerçevesini saptayabilmiştir.[25]

İngiltere, mandater devlet bulamadığı bölgeler için geçici önlemler almayı benimsemekte ve küçük devletler kurarak böl ve yönet politikasını[26] uygulamaya çalışmaktaydı. Bu proje uygulamaya konulduğu takdirde; Osmanlı Devleti'ne verilmesi düşünülen küçük toprak parçasının etrafı suni oluşumlar vasıtasıyla "Çevreleme Politikası'na"[27] benzer tarzda kuşatılmış olacak; petrol bölgelerinin etrafı ise tampon bölgelerle koruma altına alınacaktı.[28]

Londra'da toplanmış olan Dışişleri Bakanları ve Büyükelçiler Kurulu, Ermenistan mandaterliğinin Milletler Cemiyeti Konseyi'nce üstlenilmesini tavsiye etmişlerdi. Milletler Cemiyeti Konseyi ise 11 Nisan 1920 tarihli cevabında doğrudan doğruya mandaterlik yükümlülüğü altına giremeyeceğini bildirerek bu işi kabul etmeye istekli bir devletin bulunması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Konsey, Ermenistan Devleti için gerekli malî ve askerî kaynaklar ile denize çıkış kanallarının değerlendirilmesini müttefik devlet temsilcilerinden de istemekteydi.[29]

İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon, artık Amerikan mandaterliğinin söz konusu olmayacağının anlaşıldığını ve Norveç'in Ermenistan mandaterliğini kabul edebileceği duyumunu aldıklarını oturumdaki delegelerle paylaşmıştır. Ona göre; Norveç mandaterlik görevini üstlenecek olursa, Avrupa Devletleri, Norveç kuvvetlerine hem askerî (donatım-eğitim) hem de malî destek verebilir dolayısıyla da sınır güvenliği sorunu ortadan kalkabilirdi. Ancak İngiltere Başbakanı Lloyd George başta olmak üzere diğer üst düzey yetkililer Lord Curzon'un açıklamalarını çok iyimser bulup malî ve askerî yardımlar konusunda güvence vermekten kaçınmışlardır. Bununla birlikte Norveç'in mandaterlik alma ihtimali çok düşük olup sadece duyumlardan ibaret olduğu bilinmekteydi.[30] The New York Times gazetesinde yer alan bir kısım haberde ise Hollanda, Kanada ve İsveç'in de mandater devlet olabileceği okuyucuya duyurulmuştu.[31]

Osmanlı Devleti'nin batı sınırlarının belirlenmesi maksadıyla yapılan görüşmelerde İtalya Başbakanı Nitti'nin söz aldığı ve uyarı niteliği taşıyan görüşlerini bildirmekten çekinmediği görülmüştür. Ona göre antlaşma hükümlerinin Türkler aleyhinde oluşu nedeniyle Yunanistan korkunç bir savaşa sürüklenebilir ve böyle bir savaşın üstesinden tek başına gelemeyebilirdi. İslam Dünyası'nın gösterebileceği tepkiye de dikkat çeken Başbakan Nitti, muhtemel bir çatışma durumunda İtalya'nın, Batı Anadolu'ya özellikle de İzmir'e asker gönderemeyeceği gerçeğini açıkça ifade etmiştir.[32] Böylece İtalyan yetkili, Ermeniler için de sorumluluk almayacakları mesajını dolaylı olarak müttefik temsilcilerine iletmiş bulunmaktaydı.

---

[25] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.44-45; Sevr Antlaşması'nda yer alan 62, 63 ve 64. maddelerin taslakları için Bkz. Olcay; **Sevr Antlaşmasına Doğru,** s.467.

[26] Böl ve Yönet: Bir ülkenin, rakibi olan ülke veya ülkeler grubunun iç çelişkilerini sıcak tutup besleyerek onu güçsüz kılması ve böylece kendi denetimi altında bulundurması politikası. Bkz. **Uluslararası İlişkiler Sözlüğü;** s.169.

[27] Çevreleme Politikası: ABD, SSCB'nin etki alanını genişletmesini önlemek için bu ülkenin çevresinde, siyasi nedenlerle ona pek yakınlık duymayan ülkeler ile bir ittifaklar zinciri oluşturarak onu çevrelemeyi amaçlamıştır. Bkz. **Uluslararası İlişkiler Sözlüğü;** s.204.

[28] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.44-45.

[29] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.46-47.

[30] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.46-50.

[31] **The New York Times,** "Holland May Take Armenian Mandate", April 22, 1920, s.3; **The New York Times,** "Canada Offers to Take Mandate For Armenia", April 23, 1920, s.1.

[32] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.90-91; İtalya'nın San Remo Konferansı'ndaki tutumu hakkında bilgi için Bkz. Fabio L. Grassi; **İtalya ve Türk Sorunu 1919-1923 Kamuoyu ve Dış Politika,** (Çevr.Nevin

İngiltere Başbakanı Lloyd George ise "*Nitti'nin kaygılarını anladığını ancak sınırların belirlenmesi konusunda gerçekçi davrandıklarını dolayısıyla da Çatalca sınırının Türkler açısından uygun olduğunu"* iddia etmekteydi. Ona göre nüfusun çoğunluğu[33] Türk değilken Trakya'nın tümü Türk tarafına bırakılamazdı. Böyle bir çözüm olsa olsa Yunanistan ve Bulgaristan'la anlaşmazlıklara yol açacak ve adı geçen ülkeler, bölgeyi Türklerden koparmaya çalışacaklardı. Enez-Midye çizgisinin uzunluğu 120-150 mil kadar olduğundan askerî açıdan savunulması çok zordu. Ayrıca 50.000 kişilik Osmanlı kuvveti, Enez-Midye hattı kadar uzun bir sınırı koruyamazdı. Bu nedenle İngiltere, kurulun, Osmanlı Devleti'nin sınırlarını Çatalca hattında saptayacağına inanmıştı.[34]

İngiltere, Yunan toprak taleplerini konferansta gerçek dışı istatistiklerle ısrarla savunduğu halde Ermeni sorunu konusunda farklı bir politika benimsemiştir. Öyle ki Lloyd George, *"Mustafa Kemal Paşa hareketinin Yunanlıları Küçük Asya'dan atabileceğine kimsenin ihtimal vermediği"* ifadesini kullanarak milli mücadele hareketinin gücünü küçümseyen bir bakış açısı ortaya koymuştur.[35] Hâlbuki aynı yetkili, bir başka oturumda Ermenistan sorunu görüşülürken "*Mustafa Kemal Paşa hareketi ile başa çıkabilmek için dev bir orduya ihtiyaç duyulduğu*" sözünü söylemekten çekinmemiştir.[36]

İtalya Başbakanı Nitti, Trakya, İzmir ve Edirne'de Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğuna dair Osmanlı makamları tarafından hazırlanan istatistikleri 22 Nisan 1920 tarihli oturumda kurula sunma ihtiyacı hissetmiştir. Bu duruma sinirlenen İngiltere Başbakanı Lloyd George, savaştan önce Rumların hem Trakya hem de İzmir'de çoğunlukta olduklarını iddia ederek kurula sunulan Osmanlı istatistiklerine güvenmediğini belirtmiştir.[37] İngiltere, askeri, siyasi ve ekonomik gerekçelerle yeni bir savaşı göze alamadığı için bu tarz bir politikayla[38] Yunan ordusunu kendisine kalkan yapmayı amaçlamaktaydı. Karşılıklı çıkar ilişkisi bağlamında gelişen İngiliz-Yunan stratejik ortaklığı, Türk-İngiliz ilişkileri açısından bakıldığında ise dolaylı bir çatışma döneminin artarak devam edeceğini göstermekteydi.

İngiltere Başbakanı Lloyd George'un bu oturumda asıl tartışmaya açmak istediği konu ise Ermeni yetkililerinin beklentileriydi. Yunanistan'ın taleplerine göre hareket eden Lloyd George, Ermenistan konusunda ise sorumluluk almak istemeyen bir politika izlemeyi daha gerçekçi bulmaktaydı. Öyle ki Lloyd George, *"Türklerin çoğunlukta olduğu Erzurum'un[39] Ermenistan'a bırakılmasının hiçbir ilkeyle savunulamayacağını dolayısıyla da barışa giden yolun uzayacağı"* düşüncesindeydi. Ona göre; Ermeniler ellerinde bulundurdukları sınırlı alanı bile zorlukla elde

Özkan-Durdu Kundakçı), YKY, İstanbul, 2010, s.106-113; Mevlüt Çelebi; **Milli Mücadele Dönemi'nde Türk-İtalyan İlişkileri,** Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2002, s.236-238.

[33] Galip Kemali Bey, İtalya Başbakanı Nitti'ye bölgede Türklerin çoğunlukta olduğuna dair istatistikler gönderdiğini ifade etmektedir. Bkz. Söylemezoğlu; **Başımıza Gelenler,** s.209.

[34] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.91.

[35] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.92; San Remo Konferansı'nda alınan kararların tatbik edilebilmesi için Türk tarafının direncinin kırılması gerekliydi. Bu nedenle Yunan ordusu taarruz hazırlıklarına başlamıştı. Bkz. Kazım Özalp; **Milli Mücadele 1919-1922,** I, TTK, Ankara, 1998, s.126-133.

[36] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.112.

[37] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.107; San Remo Konferansı'nda Yunanistan lehine kararlar alınırken esas alınan istatistikler gerçek dışıydı. Bölgede Türk nüfusunun çoğunlukta olduğuna dair bilgi için Bkz. Tevfik Bıyıklıoğlu; **Trakya'da Milli Mücadele,** I, TTK, Ankara, 1992, s.247-248.

[38] Yunanistan, San Remo Konferansı'nda kendisiyle ilgili alınan kararlardan memnunluk duymaktaydı. Venizelos ve Lloyd George arasında karşılıklı teşekkür yazışmaları için Bkz. David Lloyd George; **The Truth About The Peace Treaties,** II, London, 1938, s.864-865.

[39] Lloyd George, San Remo Konferansı'nda yapılan Ermenistan tartışmalarına hatıratında da yer vermiştir. Bkz. George; **The Truth About The Peace Treaties,** II, s.1301-1334.

tuttukları bu sıralarda onlardan bu geniş toprakları işgal etmelerini beklemek hayalci bir yaklaşımdı.[40]

San Remo Konferansı oturumlarında, Ermeni sorununun çözümü tartışılırken İngiliz üst yönetiminin arasında derin görüş ayrılıklarının olduğu da görülmekteydi. Öyle ki İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Curzon *"Londra'da sınırlar konusu ile uğraşmak üzere özel bir komite kurulmuş olduğunu ve bu oluşumun Erzurum'un Ermenilere verilmesini tavsiye ettiğini"* söylemiştir. Ona göre, Erzurum her bakımdan üstün bir yerde bulunduğundan dolayı burayı Türklere bırakmak bağımsız bir Ermenistan'ı olanaksız duruma düşürmek demekti. Büyük bir Pan-İslam ya da Pan-Turan hareketi ortaya çıkabileceğinden Türkiye Müslümanları ile daha doğudakiler arasında Ermeni Devleti'nin sıkıştırılmasının yerinde bir girişim olabileceği uygun görülmüştü.[41]

İngiltere Başbakanı Lloyd George'a göre ise Trakya, İzmir ve İstanbul'un müttefik kuvvetlerin işgalinde olmasından dolayı askeri birlikler yakın çevreye gerektiğinde müdahale edebilirlerdi. Fakat doğuda bulunan Ermenilerin yardımına herhangi bir kuvvet göndermelerine olanak yoktu.[42]

İngiltere'nin yaşayabileceği zorluklara dikkat çeken Lloyd George, yine de kurula iki farklı çözüm önerisi sunmuştu. Birincisi, herhangi bir karar almadan önce, ABD Başkanı Wilson'un, antlaşmayı bugünkü biçimiyle uygulamaları halinde müttefiklere yardım etmeye hazır olup olmadığının öğrenilmesi gerekliliğiydi. Wilson, ABD'nin yardımını sağlamayı kabul edecek olursa, o zaman kurul, Londra Konferansı'nca belirlenen çizgiyi izleyebilirdi. İkinci öneri ise zaman kazanma ve mandater devlet bulma olanağı bulunup bulunmadığını anlamak için bu topraklar Milletler Cemiyeti'nin kontrolü altına konulabilir ve cemiyete bir veya iki yıl içinde mandater devlet belirleme hakkı tanınabilirdi. Böylece Ermenistan'ın zaman içinde dışarıdan yardım görmeden bir devlet kurma ve kendi sınırlarını savunma yeteneği olup olmadığını kanıtlama olanağına da imkân tanınacaktı. İngiliz yetkilinin ilk önerisi Ermeni sorunun ağır yükünü ABD'ye yükleme stratejisiyle yakından ilgilidir. İkinci öneri ise İngiliz politikasının bir başka yansıması olup sorunun çözümünü öteleyip siyasal konjonktüre göre davranma ve mandater devlet bulmak için zaman kazanma çabasını amaçlamaktaydı.[43]

İngiltere Başbakanı Lloyd George'un önerilerini sunmasından kısa bir süre sonra Ermeni yetkili Boghos Nubar Paşa oturuma katılmıştır. Nubar Paşa, Erzurum'u ele geçirmek için yeniden savaşmaya hazır 15.000 kişilik orduya sahip olduklarını belirterek; müttefiklerin kendilerine mühimmat ve gereç sağlamaya hazır oldukları takdirde, hiç zorluk çekmeden 40.000 kişiyi daha silâh altına alabileceklerini iddia etmiştir. ABD'den almış olduğu bir habere göre ise 5000 ile 10000 arasında Amerikan gönüllüsü her an Çukurova'ya gitmeye hazır beklemekteydi.[44]

TBMM'nin açıldığı güne denk gelen oturumda ise bir başka Ermeni temsilci Aharonian'a söz hakkı verilmiştir. Aharonian'a göre; Türk kuvvetleri, Ermeni ordusuna göre yeterli güce sahip olmadığı gibi Erzurum halkı, yörenin Ermenistan'a terk edilmesi olasılığını duyduğu andan itibaren göç etmeye başlamıştır. Ayrıca Aharonian, Ermeni ordusunun subay eksikliği giderildiği takdirde Erzurum başta olmak üzere birçok yeri ele geçirebileceklerini iddia etmiştir.[45] Halbuki Ermeni

[40] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.108.
[41] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.110.
[42] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.112.
[43] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.112-113.
[44] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.117-119; Amerika Ermeni Ulusal Birliği'nin (The Armenian National Union Of America), İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği 19 Nisan 1920 tarihli telgraf için Bkz. Kürkçüoğlu; **Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926),** s. 65-66.
[45] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.120-121.

yetkilinin iddialarının aksine Erzurum ve çevresinde halkın paniğe kapılıp göç etmemesi amacıyla Erzurum Kongresi kararı gereğince tedbirler alınmıştır.[46] Türk kamuoyu ise "Vilayat-ı şarkiye Ermenistan Olamaz" cümlesini slogan haline getirip topraklarına sahip çıktığını göstermiştir.[47]

Müttefikler, Mareşal Foch[48] başkanlığında askeri bir komiteye Ermeni temsilcilerinin verdiği bilgilerin güvenilirliğini inceletmek amacıyla rapor hazırlanması talimatını vermişlerdir. Konuyla ilgili söz alan Mareşal Foch, Türkiye'nin bölgede, küçümsenmeyecek askeri bir güce sahip olduğuna atıf yaparak Ermenistan'ın, iletişim hatlarının denetimini elinde bulunduran rakibine karşı nasıl başarı kazanabileceğini anlayamadığını dile getirmiştir. Ona göre; Ermeniler yeterli silâhları, cephaneleri ve gereçleri olmadığından müttefik askeriyle güçlendirilecekleri umudunu taşımaktaydılar. Ayrıca Erzurum'un ele geçirilmesi ise Ermeniler için muazzam bir iş olup şehri çok güçlü bir saldırıyla ancak düşürebilirlerdi.[49]

Askerî uzmanların hazırladığı raporda ise Ermeni ordusunun örgütlenebilmesinin uzun süreceğinden ve Türklerin yanı sıra Azerilerle de çatışma ihtimali yaşayabileceklerinden bahsedilmekteydi. Müttefikler, Ermenistan'a hiçbir askeri kuvvet gönderilmeyeceğini kararlaştırmış olduklarına göre, Ermeniler kendi güçlerine dayanmak zorunda kalacaklar ve bu koşullar altında özellikle Erzurum'u ele geçirme olanağı bulamayacaklardı. Müttefik Devletlerin bölgeye çok zayıf kuvvetler göndermeleri de hükümetler açısından risk alma manasına gelmekteydi. Çünkü başarısızlık hali, geniş çapta askeri girişimlerin başlamasına yol açabilirdi.[50]

Öğleden sonra gerçekleşen oturumda da Ermeni sorunu tekrar gündeme getirilmiştir. Lloyd George, birçok temsilciyle Ermenistan konusunda aynı düşüncede olabilmeyi çok istediğini ancak hayal dünyasında yaşayıp reel politikaya aykırı kararlar alınmaması gerektiğini savunmaktaydı. Ona göre; Erzurum şehri, Ermenistan'a bırakıldığı takdirde kan dökülmesi kaçınılmaz olacak ve alınan karar sadece kâğıt üzerinde kalacaktı.[51]

24 Nisan 1920 tarihli oturumda ise İngiltere Başbakanı Lloyd George, Büyük Ermenistan'ı kabul etme sorumluluğunu ne kendisinin ne de kabinesinin üzerine alamayacağını vurgulayarak sözlerine başlamıştır. İngiliz devlet adamı, ABD mandaterliği kabul edip etmeme kararını verinceye kadar, konuyu askıya almayı düşünmekteydi.[52]

İngiltere, konferansın öğleden sonraki oturumunda Ermenistan mandaterliği yükünü yeniden ABD'ye yüklemeye çalışmıştır. Şöyle ki ABD, mandaterliği kabul edecek olursa, yapılacak tek şey antlaşmaya hükmün yazılmasıydı. Reddedilme durumunda ise Washington Hükümeti'nden hakemlik yapması istenecekti. Kurulun verdiği yetkiyle İngiltere Başbakanı, Ermeniler ile ilgili yeni bir madde tasarısı hazırlamayı ve Ermenistan sınırları hakkında Başkan Wilson'a başvuru yapılması görevini üstlenmekteydi.[53] Lloyd George'un açıklamalarından kısa bir

[46] Fahrettin Kırzıoğlu; **Bütünüyle Erzurum Kongresi,** Kültür Ofset, Ankara, 1993, s.243-244; Cevat Dursunoğlu; **Milli Mücadelede Erzurum,** Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1998, s.100; Süleyman Necati Güneri; **Hatıra Defteri,** (Hazr.Ali Birinci), Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s.67.

[47] **Albayrak Gazetesi,** 2 Teşrin-i Evvel 1335, s.1.

[48] Milli Mücadele dönemi Türk-Fransız siyasi ilişkileri hakkında geniş bilgi için Bkz. Bige Yavuz; **Kurtuluş Savaşı Dönemi'nde Türk-Fransız İlişkileri,** Fransız Arşiv Belgeleri Açısından 1919-1922, TTK, Ankara, 1994.

[49] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.122.

[50] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.131.

[51] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.139-140.

[52] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.145.

[53] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.157-158.

süre sonra ABD'nin Roma Büyükelçisi Robert Underwood Johnson başkanlığındaki delegasyon konferansa gözlemci statüsünde katılmış ve görüşmeleri takip etmeye başlamıştır.[54]

İngiltere, Ermenistan mandaterliği hakkında hazırlamış olduğu tasarıyı 25 Nisan 1920 tarihli sabah oturumuna yetiştirmiş ve hazırlanan tasarıya göre: "1-ABD'nin Ermenistan mandaterliğini kabul etmesi için başkan Wilson'a çağrıda bulunulacaktı; 2-ABD'nin mandaterliği kabul etmemesi durumunda ise başkan Wilson'dan Ermenistan'ın sınırları hakkında hakemlik yapması istenecekti; 3- Türkiye, Ermenistan ve öteki Bağıtlı Yüksek Taraflar; Erzurum, Trabzon, Van ve Bitlis İlleri'nde Türkiye ile Ermenistan sınırı konusunu, ABD Başkanı'nın hakemliğine sunmayı kabul edeceklerdi."[55] Tasarıda, Türk tarafının bilgi ve onayı olmadan ABD'ye hakemlik verilmesi bu girişimin sağlıklı bir sonuca ulaşamayacağını göstermekteydi.

4-San Remo Konferansı'nın Kapanış Oturumu (26 Nisan 1920)

San Remo Konferansı'nın 26 Nisan 1920 tarihli ve saat 17.00'deki oturumunda İngiliz delegasyonu hazırlamış olduğu Ermenistan başlıklı taslak üzerinde son düzeltmeleri yapmış ve alınan kararlar kurul başkanı Nitti vasıtasıyla aynı gün ABD'nin Roma Büyükelçisi Johnson'a iletilmiştir. Nitti imzalı yazıda; Ermenistan konusunda ABD'ye karar verme zorunluluğu verilmekte dolayısıyla ABD, Osmanlı Devleti barışı ile karşı karşıya bırakılmaktaydı. Osmanlı Devleti ile barış yapılır yapılmaz, Ermenistan'ın dışa saldırılara karşı savunulabilmesi için gerekli askeri kuvvet ile birlikte düzenli bir yönetim için mali yardım da gerekli olacaktı. Yani, ABD, Ermenistan mandaterliğini kabul ettiği takdirde, bu iki yükü de İngiliz politikası nedeniyle sırtlamak zorunda kalacaktı. [56]

Konferans sonrasında ülkesine dönen Başbakan Lloyd George, Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada San Remo Konferansı hakkında genel değerlendirmelerde bulunmuş ve Ermenistan konusunda ABD'ye iki seçenekli teklifte bulunduklarını belirtmiştir.[57] İngiltere'de konferans sonrası tartışmalar devam ederken, ABD Dışişleri Bakanı, ABD Başkanı Wilson'un Ermenistan sınırları konusunda hakem olmayı kabul ettiğini bildirmiştir. Böylece müttefik devletlerin yanı sıra çeşitli misyoner ve lobi teşkilatlarından gelen yoğun baskılar ABD'nin sadece hakem olmayı kabul etmesiyle geçiştirilmiş oldu.[58]

Mustafa Kemal Paşa, TBMM'nin 17 Mayıs 1920 tarihli gizli oturumunda büyük güçlerin doğuda bir kısım araziyle birlikte Trabzon'u Ermenistan'a vermeye çalışmalarını ifade ederek muhtemel tehlikelere karşı gereken adımların kararlılıkla atılacağını bildirmiştir.[59] Amerikan Senatosu'nda 1 Haziran 1920'de yapılan oylamada ise Ermenistan mandaterliği teklifi reddedilmiş

[54] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.156.

[55] **Documents on British Foreign Policy 1919-1939**, VIII, 1920, s.177-178.

[56] **FRUS**, *1920,* III, s.779-783; Paul Helmreich; **Sevr Entrikaları,** (Çevr.Şerif Erol), Sabah Kitapları, İstanbul, 1996, s.231; Mim Kemal Öke; **Ermeni Sorunu 1914-1923**, TTK, Ankara, 1991, s.158; Gotthard Jaeschke; **Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri,** (Çevr.Orhan Köprülü), TTK, Ankara, 1991, s.201; Sonyel; **Türk Kurtuluş Savaşı,** II, s.78; Geniş bilgi için Bkz. Nurşen Mazıcı; **ABD'nin Güney Kafkasya Politikası Olarak Ermenistan Sorunu 1919-1921**, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2001.

[57] **House of Commons,** Deb 29 April 1920, Vol.128, s.1470-1471.

[58] **FRUS**, *1920,* III, s.783-785.

[59] **TBMM Gizli Celse Zabıtları,** Devre I, Cilt I, İçtima I, 17 Mayıs 1920 Tarihli Toplantı, s.33; San Remo Konferansı'nda alınan kararların genel değerlendirmesi için Bkz. Salahi Sonyel; **Gizli Belgelerde Mustafa Kemal, Vahdettin ve Kurtuluş Savaşı,** Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2010, s.99-104; San Remo Konferansı'nda alınmış olan kararlara Türk kamuoyunun göstermiş olduğu tepki için Bkz.Vahdet Kelebek Yılmaz; "Bir Kuvayı Milliye Gazetesine Göre Türk Barışı ve İngiltere", **Atatürk Yolu Dergisi**, cilt:5, sayı:19, s.261-264.

olup Lloyd George'un Ermenistan başlıklı önerisi Sevr Antlaşması'nın 88-93. maddeleri kapsamında kayıt altına alınmıştır.[60]

Sonuç

İngiltere, savaş esnasında dünya kamuoyunu kendi tarafına çekebilmek için Osmanlı Devleti'nin azınlıklara kötü muamelede bulunduğunu iddia etmiş ve bu konuda özellikle Ermenileri propaganda malzemesi yapmıştır. Müttefik Devletler karşılıklı çıkar ilişkisi bağlamında hatırı sayılır miktarda Ermeni gönüllü askerinden de faydalanmışlardır. Bundan dolayı savaş sonrasında Ermeniler toprak talebinde bulunarak Büyük Ermenistan kurma arzusuyla hareket etmişlerdir. Ancak Sovyet Rusya ve Türkiye'de giderek gücünü hissettiren yeni siyasi oluşumların varlığı, İngiltere'yi reel politik çerçevesinde hareket etmeye zorlamıştır. Öyle ki İngiliz dış politika aktörleri, siyasi, askeri ve iktisadi yükümlülükler nedeniyle Ermenistan mandaterliğini istememişler dolayısıyla Ermenistan politikasını tekrar gözden geçirmek zorunda kalmışlardır.

İngiltere, Mondros Mütarekesi'nden sonra yerleştiği Kafkasya'da biraz daha kalması durumunda Ermenistan'ın fiili mandateri olacağını anladığından bu bölgenin yükünü önce ABD'ye daha sonra ise Milletler Cemiyeti'ne havale etmeye çalışmıştır. Özellikle mandaterliği ABD'ye vermek için tüm diplomatik yolları denediği görülmektedir. Bu düşünce uygulamaya konulduğu takdirde Mezopotamya bölgesine yönelebilecek muhtemel bir Bolşevik Rus saldırısına karşı İngiliz kuvvetlerinin yerine ABD güçlü bir tampon oluşturacaktı. Böylece bölgedeki otoritenin sağlanması için gereken ekonomik, askeri ve siyasi yükümlülükler ABD'nin sırtına yüklenmiş olacaktı.

ABD, geleneksel yalnızcılık politikasının yanı sıra sorunlu bir bölgeye girmek istememiş dolayısıyla Ermenistan mandaterliği teklifine sıcak bakmamıştır. Bu durum İngiltere'nin bu konuda yeni bir formül arayışı içerisine girmesine sebep olmuş ve akabinde Washington yönetimine, ABD Başkanı Wilson'un hakemliğinde Türk-Ermeni sınırının çizilmesi teklif edilmiştir.

Büyük güçler kendi çıkarları çerçevesinde diplomatik manevralar yaparken Türk dış politikasına yön veren Mustafa Kemal Paşa ise tam bağımsızlık, milli egemenlik ve milli sınırlar[61] ilkeleri çerçevesinde hareket etmiştir. Bu anlayış hem mandaterlik ihtimalini kaldırmış hem de Sevr Antlaşması'nın geçersiz olmasına neden olmuştur. Doğu Cephesi'nde elde edilen askeri zaferler, İngiltere'nin Ermenistan politikasının iflasına neden olduğu gibi ABD Başkanı Wilson'un Sevr Antlaşması'nın 89. maddesine atfen hazırladığı Türk-Ermeni sınırı hakkındaki 22 Kasım tarihli raporunu da devre dışı bırakmaktaydı.[62]

[60] **The New York Times, "Senate Rejects Mandate",** June 2 1920, s.1; Nihat Erim; **Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri**, I, Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1953.s. 559-560.

[61] Mustafa Kemal Paşa, TBMM'nin 24 Nisan 1920 tarihli gizli oturumunda "O hudut, hududu millimizdir. Bidayetten Şimdiye kadar harice ve dahile karşı gösterdiğimiz cephe de yalnız bu hudut dahilinde çalışmak olduğumuzu ifade etmiş idim. Hakikatte bütün gayemiz bu hududu millî dahilindeki milletimizin istirahatini, refahını ve bu hududu millî ile muayyen vatanımızın tamamiyetini masun bulundurmaktan ibarettir" Bkz. **TBMM Gizli Celse Zabıtları**, Devre I, Cilt I, İçtima I, 24 Nisan 1920 Tarihli Toplantı, s.2.

[62] **FRUS**, *1920,* **III,** s.789-790; Geniş bilgi için Bkz. Fahir Armaoğlu; "Amerika Sevres Antlaşması ve Ermenistan Sınırları", **Belleten,** 230, (Nisan 1997), s.133-148.

KAYNAKÇA

A-Resmi Yayınlar

Documents on British Foreign Policy 1919-1939, (Ed.Rohan Butler; J.P.T. Bury), Volume VII, 1920, London, 1958.

Documents on British Foreign Policy 1919-1939, (Ed.Rohan Butler; J.P.T. Bury), Volume VIII, 1920, London, 1958.

House of Commons, Deb 29 April 1920, Vol. 128.

Papers Relating to the Foreign Relations of the United States, 1920, III, GPO, Washington, 1936.

TBMM Gizli Celse Zabıtları, Devre I, Cilt I, Çetima I, 24 Nisan 1920 ve 17 Mayıs 1920 Tarihli Toplantılar.

B-Gazeteler

Albayrak Gazetesi

The New York Times

C-Kitaplar

BAğAK, Tolga; **İngiltere'nin Ermeni Politikası (1830-1923),** IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.

BIYIKLIOĞLU, Tevfik; **Trakya'da Milli Mücadele,** I, TTK, Ankara, 1992.

ÇELEBİ, Mevlüt; **Milli Mücadele Dönemi'nde Türk-İtalyan İlişkileri,** Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2002.

DAĞ, Ahmet Emin; **Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü,** Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.

DURSUNOĞLU, Cevat; **Milli Mücadelede Erzurum,** Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1998.

ELLIS, Charles Howard; **The Origin, Structure & Working of the League of Nations,** Houghton Mifflin Company, Boston, 1929.

ERİM, Nihat; **Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri**, I, Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1953.

EVANS, Laurance; **Türkiye'nin Parçalanması ve ABD Politikası (1914-1924),** Örgün Yayınevi, İstanbul, 2003.

GEORGE, David Lloyd; **The Truth About The Peace Treaties,** II, London, 1938.

GRASSI, Fabio L.; **İtalya ve Türk Sorunu 1919-1923 Kamuoyu ve Dış Politika,** (Çevr.Nevin Özkan-Durdu Kundakçı), YKY, İstanbul, 2010.

GÜNERİ, Süleyman Necati; **Hatıra Defteri,** (Hazr. Ali Birinci), Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999.

HELMREICH, Paul; **Sevr Entrikaları,** (Çevr. şerif Erol), Sabah Kitapları, İstanbul, 1996.

HOWARD, Harry; **The Partition of Turkey: a Diplomatic History, 1919-1923,** New York, 1966.

JAESCHKE, Gotthard; **Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri,** (Çevr.Orhan Köprülü), TTK, Ankara, 1991.

KIRZIOĞLU, Fahrettin; **Bütünüyle Erzurum Kongresi,** Kültür Ofset, Ankara, 1993.

KÜRKÇÜOĞLU, Ömer; **Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926),** A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

MAZICI, Nurçen; **ABD'nin Güney Kafkasya Politikası Olarak Ermenistan Sorunu 1919-1921**, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2001.

OLCAY, Osman; **Sevr Antlaşmasına Doğru,** Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981.

ÖKE, Mim Kemal; **Ermeni Sorunu 1914-1923**, TTK, Ankara, 1991.

ÖZALP, Kazım; **Milli Mücadele 1919-1922,** I, TTK, Ankara, 1998.

SONYEL, Salahi; **Gizli Belgelerde Mustafa Kemal, Vahdettin ve Kurtuluş Savaşı,** Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2010.

SONYEL, Salahi; **Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika**, II, TTK, Ankara, 2003.

SÖYLEMEZOĞLU, Galip Kemali; **Başımıza Gelenler, Yakın Bir Mazinin Hatıraları Mondros'tan Mudanya'ya 1918-1922,** Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.

SÖYLEMEZOĞLU, Galip Kemali; **Yok Edilmek İstenen Millet,** Çağdaş Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2001.

ULUĞBAY, Hikmet; **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Petropolitik,** De Ki Yayınları, İstanbul, 2008.

Uluslararası İlişkiler Sözlüğü; (Derl. Faruk Sönmezoğlu), Der Yayınları, İstanbul, 2010.

YAVUZ, Bige; **Kurtuluş Savaşı Dönemi'nde Türk-Fransız İlişkileri, Fransız Arşiv Belgeleri Açısından 1919-1922,** TTK, Ankara, 1994.

D-Makaleler

ARMAOĞLU, Fahir; "Amerika Sevres Antlaşması ve Ermenistan Sınırları", **Belleten**, 230, (Nisan 1997), s.133-148.

KELEŞYILMAZ, Vahdet; "Bir Kuvayı Milliye Gazetesine Göre Türk Barışı ve İngiltere", **Atatürk Yolu Dergisi,** C.5, S.19, s.249-264.

MARASHLIAN, Levon; "The London and San Remo Conferences and The Armenian Settlement", **The Armenian Review**,Vol.XXX, No.3-4, (Autumn-Winter, 1977), s.227-255; s.398-414.

ÖZDEN, Neşe; "Impact of the San Remo Terms on Turkey and British Policy", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,** C.14, S.40, Ankara, 1998, s.97-114.

SÜRMELİ, Serpil; "San Remo Konferansı ve Erzurum", **Atatürk Üniversitesi, Atatürk Dergisi,** IV/2, Temmuz, 2004, s.97-124.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 973-984, ANKARA-TURKEY

ENDERUNLU VÂSIF'IN "GÖNLÜMDEKİ" REDİFLİ GAZELİNDE TASAVVUFÎ SÖYLEM*

*Ahmet DOĞAN***

ÖZET

Divan edebiyatının son dönem şahsiyetlerinden olan Enderunlu Vâsıf, isminin geçtiği hemen bütün kaynaklarda, yüz yıl önce Nedîm'in açmış olduğu çığırda yürüyen bir şair olarak tanımlanır. Kendisinden "Nedim'in basit bir kopyası" olarak bahsedilen ve kimi zaman "Nedîmâne" söyleyişteki zarafetten uzaklaşarak bayağılığa düştüğü kaydedilen Enderunlu Vâsıf'ın, şiirlerinde daha çok umursamaz, zevke ve eğlenceye düşkün, hayatı ciddiye almayan bir kişilik sergilediği söylenir. Ancak "eski terbiyenin yetiştirdiği orta seviyede bir adam" olarak değerlendirilen ve eseri "her şeyden evvel bir zevk çözülüşünün vesikası" olarak görülen Enderunlu Vâsıf'ın zaman zaman, devrin sosyokültürel yapısında görülmeye başlanan değişim ve dönüşümün sebep olduğu ruhsal sıkıntılarını, tasavvufi söylemle dışa vurarak, sufizmin asûde iklimine sığındığına da şahit olunur.

Enderunlu Vâsıf, sıklıkla vurgulanan müstehzî, pervasız, laubali tavırların yanında, bazı şiirlerinde hayatı ve sanatı aynı nispette ciddiye alan vakur ve mütevekkil bir tip hatta "terk" ve "azadelik" peşinde koşan bir sufî olarak oldukça farklı ruh hâlleri ile karşımıza çıkar.

Vâsıf'ın şiirlerinde görülen bu durum okuyucuda, şiirlerin iki ayrı şair elinden çıkmış izlenimini dahi uyandırır. Enderunlu Vâsıf'ın ruh dünyasında ve şiirlerinde görülen bu ikircikli yapıyı "gönlümdeki" redifli gazelinde daha net görmek mümkündür. Adeta zahirî ve batınî iki ayrı "ben" algısının ortaya konulduğu gazelde şair -beklenenin aksine- tavrını, "batınî ben"den yana koyarak gazeli tasavvufi bir derinlikle dikkatlere sunar.

Anahtar Kelimeler: Enderunlu Vâsıf, tasavvuf, gazel, "gönlümdeki"

SUFISTIC DISCOURSE IN "GÖNLÜMDEKİ" RHYMED GAZELLE BY ENDERUNLU VASIF NAMED

ABSTRACT

In all sources he is mentioned, Enderunlu Vasıf, one of the last period figures of Divan literature, is defined as a poet followed in wake that Nedim marked a century ago. Enderunlu Vasıf is regarded as "a simple imitation of Nedim" and said to be mundaneness when he

* Bu makale 01-03 Temmuz 2011 tarihleri arasında Antalya'da "Prof. Dr. Haluk Gökten Hatırasına" düzenlenen "VII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu"nda sunulan bildirinin geniÇletilmiÇ hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyet Fakültesi, Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ahmetdogan@ahievran.edu.tr

digresses the grace of Nedim-like discourse. In addition, he is said to have presented a hopeless, debauched, bohemian personality in his poems. But Enderunlu Vasıf, is evaluated as “a man at a moderate level who trained with the former discipline” and his work as seen in “above all certificate of disintegration to enjoy”. From time totime we witness that he shelters the peaceful climate of Sufism by expressing the spiritual alienation caused by the sociocultural changes of his era in Sufistic discourse. Enderunlu Vasıf's the attitudes of cynical, reckless and unbuttoned is as well as is seen as one who is equally caring of the life and art. For this reason, he appears as two different mood.

This situation creates the impression that the poems were written by two different poets. It is possible to observe this ambivalent structure, seen both in feelings and poems of Enderunlu Vasıf, in “gönlümdeki” rhymed gazelle more distinctly. In the poem, virtual and esoteric “I” perception is revealed; and contrary to expectations, by addressing “esoteric I”, gazelle is presented to attention in sufistic profundity.

Key Words: Enderunlu Vasıf, sufism, gazelle, “gönlümdeki”

Giriş

Enderun'da yetiştirmesi münasebetiyle edebiyatımızda daha çok Enderunlu Vâsıf olarak anılan Osman Vâsıf Bey, ömrünün büyük kısmını sarayda geçirmiş bir Osmanlı şairidir. On sekizinci yüzyılın ortalarında (1750-51) doğduğu tahmin edilen ve on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği biterken (1824) hayata gözlerini yuman Vâsıf'ın (Gürel 1999: 27), yaşadığı dönem itibarıyla, artık çözülüşe sürüklenen Osmanlı Devleti, bir felaketin eşiğinde sancılı bir değişim sürecinden geçmektedir. Sarayda bulunması sebebiyle oldukça yakından şahitlik ettiği bu manzaranın, Vâsıf'ın ruhunda derin izler bıraktığı muhakkaktır.

Vâsıf, ömrünün büyük bir bölümünü sarayda geçirdiğinden III. Mustafa (1754-1774), I. Abdülhamit (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808) ve II. Mahmut (1808-1839)'un saltanatlarını yakından görme imkânı bulmuştur. Onun, Galata Sarayı'ndaki eğitim hayatından sonra uzun bir süre uzak kaldığı saraya yeniden döndüğü (1789) III. Selim'in saltanat yıllarında Osmanlı Devleti, yeni bir dünyanın (Nizâm-ı Cedîd) eşiğindedir. Nizâm-ı Cedîd (yeni düzen)'i ihdas etmek gayesiyle okullar açan, Avrupa'dan subaylar getirten III. Selim, Londra, Paris, Viyana, Berlin gibi Avrupa'nın değişik şehirlerinde daimi sefirlikler açarak “Batı” ile doğrudan temasa geçilmesini sağlamış ve bundan sonraki süreçte kurtuluş Avrupa şehirlerinden dönen sefirlerin yazdığı sefaretname ve layihalarda aranmıştır.

Devletin yüzünün resmen „batı'ya çevrildiği ve „batı“ ülkeleriyle sıcak ilişkilerin tesis edilmeye çalışıldığı bu dönemde Osmanlı'nın Avrupa'ya gönderdikleri gibi Avrupa'dan İstanbul'a gelenler de olmuştur. Ordunun düzene sokulması için davet edilen subayların yanı sıra, ressam, mimar, arkeolog gibi sanatkârlar, âlimler, doktorlar, tali'in ve sergüzeşt merakının İstanbul'a düşürdüğü gözü pek işadamları Galata ve Beyoğlu'nu doldurmuştur (Tanpınar 1976: 59). Yerli halk ile temas hâlinde olan bu yabancı nüfusun etkisiyle İstanbul'un bir köşesinde kapalı olarak mevcut bulunan Avrupalı hayat, yayılma imkânı bulmuştur. İki ayrı yaşam tarzının net bir şekilde sergilendiği bu dönemde, memlekette zevk ve umumî hayat temayülleri, daha ziyade eskinin içinde kalmak şartıyla, yabancı unsurlarla zenginleşerek yavaşlama daima hissedilir bir şekilde “Garb”a doğru gitmiştir. Öyle ki görünüşte Hatice Sultan'ın yalısının bahçe mimarisini tanzim eden Melling, hakikatte bütün bir garp zevkini, yerli hayatın harîmine sokmuştur (Tanpınar 1976: 59).

III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd (yeni düzen) faaliyetleri, Kabakçı Mustafa isyanı (1807) ile inkıtaya uğrasa da "müceddid" padişahın ektiği yenilik tohumları, bir müddet sonra yeşerir ve halkın adını "gavur"a çıkarması pahasına, II. Mahmut'la birlikte artarak devam eder. Dışarıda uzun süreli savaşlarla, içeride isyan ve ayrılık hareketleriyle baş edilmeye çalışıldığı bu dönemde, yürütülen yenilikler, hakikatte bir medeniyet dairesinden öbürüne geçmek, asırlardan beri inanılmış ve uğrunda mücadele edilmiş değerler dünyasından ayrılmak anlamını taşır (Tanpınar 1976: 64).

Vâsıf'ın, yaşadığı dönem itibarıyla şahitlik ettiği bu inkıraz yıllarının, toplumun ve özellikle sanatçının ruh dünyasında sebep olduğu infiallerin belki de en güzel ifadesini onun yakın dostu Keçecizade İzzet Molla'nın:

Bir mevsim-i bahârına geldik ki ,âlemin
Bülbül hamûş havz tehî gülistân harâb

(Ceylan 2005: 360)

mısralarında buluruz.

Devletin, siyasi ve sosyal alanlarda giriştiği olduğu topyekûn değişim hareketinden -devlet eliyle olmasa da- sanat da nasibini alır. Zira "sanat, cemiyetin ifadesidir ve her zaman aynı kıymetleri aksettirmese de büyük manasında onu uzaktan veya yakından daima takip eder" (Tanpınar 1976: 79). Bu dönem şiirinde görülen değişimin temelinde -şeyh Gâlib gibi birkaç şair istisna- Lâle Devri'nin sefahat dolu yaşamını ve hayat algısını şiirine yansıtarak geleneğin sınırlarını esneten Nedim'in, o şuh üslûbu ve mahalli söylemi başat öge olarak karşımıza çıkar. Nedim'in yaşadığı dönem pek de tasvip edilmeyen bu yenilikçi ruhu, zamanla yatağından taşan bir nehir gibi geleneğin pek çok unsurunu tahrip ederek akar ve geride adeta toparlanması mümkün olmayan bir enkaz bırakarak Vâsıf'a ulaşır.

Geleneğin vakur, mütefekkir ve mistik ciddiyete sahip olan şairlerinin yüzyıllar içerisinde kazandıkları zevk asaleti ve teksif kudretinin aksine bu dönem, "vakar-ı şi'r-i Osmanîye muğayeret" eden Nedim muakkiplerinin (Özgül 2006: 615) elinde gelenek, çözülür. şiirde, bayağılıktan öteye geç(e)meyen bir yerlilik zevki, değerlerin zayıflamasıyla ortaya çıkan bir sensüalite teşhiri, söyleyecek hiçbir şeyi olmayan insanların vakit geçirmek için yaptıkları konuşmalarını andıran bir yarenlik edası (Tanpınar 1976: 77) hâkim olur. İhtiyamın kelime oyunlarından öteye geçemediği, duygu derinliğinin ve hayal zenginliğinin kaybolduğu bu dönemde, Tanpınar'ın deyişiyle, sanki bütün pınarlar kurumuş ve insan adeta çırılçıplak kalmıştır. Bu dönem, hayat karşısındaki gayrı şahsî ve ağır başlı duruşunu birdenbire bırakan şair (1976: 77) ve bütün bir cemiyet, tıpkı bir sarkaç gibi gelenekle yenilik arasında gidip gelmekte ve kendisine bir yer edinmeye çalışmaktadır.

Bu ikilem içerisinde her geçen gün daha çok eriyen geleneğin, yerini yeniliğe terk etmesi mukadderdir. Bu mukadderat karşısında tercihini Nedim'in açmış olduğu yolda yürüyenlerden, yeniden ve yenilikten yana kullananlardan biri de Vâsıf'tır:

Cem gitti ise gam yeme ey pîr-i mey dahi
Bu bezm-gâh-ı ,işrete çok Cem gelir gider

(Vâsıf, G. 25/7)

Vâsıf'ta Nedim'in tesiri, adeta şahsiyetinin hareket noktası olarak görülür. Öyle ki kimi taklit ederse etsin, hangi şiir nev'inde yazarsa yazsın, onun hayata bakışında ve dil karşısındaki duruşunda hep Nedim'e bağlı bir taraf bulunur (Tanpınar 1976: 81). Ancak Nedim'de görülen şehirli zarafet, onda yerini çoğu kez bayağılığa bıraktığından Vâsıf, Nedim'in basit bir kopyası olmaktan öteye gidemez (Şapekten 1989: 9). Eski terbiyenin yetiştirdiği orta seviyede bir adam

olarak değerlendirilen ve eseri her şeyden evvel bir zevk çözülüşünün vesikası olarak görülen Vâsıf'ın (Tanpınar 1976: 84) sanatı ve edebî kişiliği hakkındaki verilen bu tarz hükümler üzerinde neredeyse tüm kaynaklar hemfikirdir.

Günlük hayatı ve sokağın dilini azami ölçüde şiire sokan Vâsıf'ın, divanında geleneksel değerleri hafife alan, müstehzi bir tavırla söylenmiş basit mısraların, kimi zaman edep sınırlarının zorlandığı bayağı ifadelerin oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür:

Hatı geldikde o gül-rûya sarıldım yatdım

Düşünüp ağladığım günleri güldüm yatdım

(G. 82/1)

Fursatdır amân olmadan ol şûh hata-âver

Öp okşa sıkıştır ısır em la'lini sık sık

(G.70/4)

Vâsıf, öneklerde görülen bu müstehzî, pervasız, laubali tavırların yanında, bazı şiirlerinde hayatı ve sanatı aynı nispette ciddiye alan vakur ve mütevekkil bir tip olarak oldukça farklı bir ruh hâliyle de karşımıza çıkar (Gürel 1999: 42). Öyle ki divanında renkli hayaller ve derin manalarla yüklü; oldukça akıcı olan mısralarla karşılaşan okuyucu, şiirlerin farklı iki şair elinden çıktığı izlenimine kapılır (Şapekten 1989: 9).

O gül-endâm bir al şâle bürünsün yürüsün

Ucu gönlüm gibi ardınca sürünsün yürüsün

(Kt. 72/1)

Ne beyân-ı hâle cür'et ne figâna tâkatim var

Ne recâ-yı vasla gayret ne firâka kudretim var

(G. 24/1)

Vâsıf'ın bu türden kaleme aldığı şiirlerinde görülen kelime seçimindeki titizlik, ifade edişteki zarafet ve ahenk yanında, anlamın da daha mistik, mütevekkil ve ağır başlı çağrışımlı ağlarıyla örüldüğüne şahit oluruz. Şiirlerine yansıyan iki ayrı ruh hâli dolayısıyla Vâsıf'ın, iki ayrı devrede değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Rahşan Gürel'e göre, onun gerçek şahsiyetini ağırbaşlı bir üslubun ön plana çıktığı ikinci devre şiirlerinde buluruz (1999: 42).

Vâsıf safâ-yı hâtırım âzâdeliktedir

Arz etseler manâsıb-ı kevni hep istemem

(G. 79/6)

Şiirlerinde zaman zaman uslanması gerektiğine dair imalarla, oldukça samimi denebilecek pişmanlıklarla, Allah ve resulüne iltica eden Vâsıf, yakın arkadaşı Nâzmizade Nüzhet Molla'nın söylemine göre, ömrünün sonlarına doğru yazdıklarının büyük bir kısmını yakmıştır:

Mîr Vâsıf dem-i fevtinden olunca âgâh

Yaktı âsârını da cân-ı ehibbâ gibi âh

Düşmen-i şöhret imiş ancak o dervîş-nihâd

Bu kadar olsa olur mahv-ı vücûd eyvallâh

(Ceylan 2005: 320)

Vâsıf'ın mezar taşında da bulunan bu şiirde bahsedilen "âsârını yakma" eylemine girişmesi, bir pişmanlık psikolojisi içinde değerlendirilir. Muhtemelen çok hafif, edep sınırlarını zorlayan, bayağılığa düştüğü şiirlerini yakan Vâsıf'ın (Şapekten 1989: 14) bu meyanda, ölmeden evvel bir nefis muhasebesine giriştiğini gösteren beyitlerine rastlamak mümkündür.

Gözün aç göz göre aldanma Vâsıf reng-i fânîye

Yarın ukbâda bugün nefsine uyanlar ağlarmış

(G. 59/8)

Gerçek mutluluğun, fani olan her şeyden alakayı keserek "âzâde" kalmakta olduğu idrak eden ve bu uğurda, "şeh-râh-ı tarîkatde" yol alanlarla ittifak ettiğini söyleyen Vâsıf, Hak'ta mahv olmayı diler:

Avn-i Hakk ile atıp dilden enâniyyetimiz

Hak'da mahv olmadır ez-cân ü gönül niyyetimiz

(Kt. 3/1)

Dünyayı tasavvufî bir söylemle "nakş-ber-âb" olarak nitelendiren ve dünyalık herhangi bir şey için „dergeh-i mahlûka arz-ı niyâz" etmeyecek kadar gönlü tok olan Vâsıf'ın, şiirlerinde görülen müstağni ve mütevvekkil bu sufi duyarlılığını, "gelenek"in içerisinde, değişen ölçülerde hemen her şairde görmek mümkündür. Şairler, yoruma açık sembolik yapısı ve kışkırtıcı imgeleri dolayısıyla mümbit bir kaynak olan sufizmin engin hayal dünyasından hiçbir surette uzak kal(a)mamışlardır (Yıldırım 2006: 102). Tasavvufî örüntü sayesinde dünyevî ve uhrevî imgeler arasında neredeyse sınırsız ilişkiler kurma imkânı bulan şairler, kimi zaman en dindışı şiirlere bile ayrı bir dinî tat katabilmişlerdir (Schimmell 2004a: 306). Şiirdeki baskınlığı tartışılsa da hemen her şairce kullanılan tasavvufun (Andrews 2001: 107) yoruma açık sembolik yapısı dolayısıyla şairlerin kimi zaman, gerçekten yaşadıkları içsel hâl âlemlerini de bu sembolik yapıya sığınarak rahatça ifade ettikleri olmuştur (Şentürk 2006: 378). Bu nedenle şairlerin, "tasavvufu, şiirlerinde bir araç olarak; âdet kabilinden kullandıklarını" söylemek de bu noktadaki müphemiyeti tam olarak aydınlatamamaktadır.

Edebiyat tarihimizde daha çok şarkılarıyla tanınan ve "Nedîmâme" tavrıyla sufizmin oldukça uzağında konumlandırılan Vâsıf'ın da tasavvufu hangi boyutta ruhuna sindirdiğini tespit etmek mümkün değildir. Ancak ömrünün son demlerinde âsârını yakacak kadar büyük bir nedamet yaşadığı hesaba katılınca onun, şiirlerindeki pişmanlık duysusunda, "terk" ve "azadelik" düşüncesinde samimi olduğunu söylemek mümkündür.

Doğrul reh-i mahabbette ey dil reviş budur

Terk et cemi'-i vârı bu yolda gidiş budur

(G. 38/1)

Şiirlerinde çoğu zaman mükeyyifata düşkün, hayata haz ve neşe penceresinden bakan mahbup-perest bir zevk adamı, kimi zamansa mihneti kendine zevk edinen, cihanı bir pula dahi saymayan, kanaatkâr bir derviş olarak karşımıza çıkan Vâsıf'ın, derunî çalkantılarının kendisini nereye sürüklediğini "gönlümdeki" redifli gazelinde bulmak mümkündür.

1. Ben göz açmam hâbdan bîdârdır gönlümdeki

   Gerçi ben mestem velî huşyârdır gönlümdeki

2. Nâr-ı duzahdan bu âteşe ne bâkim var benim
   „Aşkderler bir söyünmez nârdır gönlümdeki

3. Himmet-i pîrân ile sürdüm çıkardım gayrı hep
   Yalınız nakş-ı hayâl-i yârdır gönlümdeki

4. Cümleten „âlemde katʻ-ı ârzû etdim fakat
   Ârzû-yı rüʻyet-i dîdârdır gönlümdeki

5. Etdim ikrâr „âlem-i ervâhda rûz-ı ezel
   şimdi el-ân dahi ol ikrârdır gönlümdeki

6. Sübha ber-dest-i nedâmet her nefes sad şevk ile
   Hakka „isyânımdan istigfârdır gönlümdeki

7. Künc-i halvet-hâne-i merdân-veş-i şâm u seher
   Hây u hûy-ı naʻra-i ezkârdır gönlümdeki

8. Dâg-ı sînemden ne mümkin Vâsıf olsun âşikâr
   Nokta-i mevhûme-i esrârdır gönlümdeki **(G. 134)**

1. Ben göz açmam hâbdan bîdârdır gönlümdeki
   Gerçi ben mestem velî huşyârdır gönlümdeki

"Ben gözlerimi uykudan aç(a)mam lakin gönlümdeki uyanıktır. Gerçi ben sarhoşum ama gönlümdeki ayıktır."

Redifi itibarıyla gönlün merkeze alındığı gazelde Vâsıf'ın şiirlerinde görülen iki farklı ruh hâlinin, "ben" ve "gönlümdeki" şeklinde, iki ayrı "ben" algısıyla ortaya konularak bir muhasebeye girişildiğini söylemek mümkündür. Bu muhasebede en önemli unsur şüphesiz gönüldür. Zira gönül, kâinatı içine alabilen sonsuz derinliğiyle, insanın yegane içtenlik mekanı ve aynı zamanda Yunus'un deyişiyle "Çalab'ın tahtı"dır.

Yaratıcının insanoğlunun içine yerleştirdiği ve kendisinin de içine yerleştiğini bildirdiği duygu merkezi olan gönül (kalp), aynı zamanda, insanın anlama, düşünme, kavrama ve kâinatın künhüne vakıf olma merkezidir. Kalbin bu yönüne Kur'an'da pek çok yerde "onların kalpleri vardır düşünmezler." (Araf 7: 179) şeklinde vurgu yapılır. Yine, Hz. Peygamberin "akıl, kalpte bir nurdur" sözüyle vurguladığı kalpteki bu akıl, sıradan aklı aşan muteal (aşkın) akıldır (Burckhard 1995: 13). Bu meyanda beyitte "gönüldeki" için kullanılan "bîdâr" ve "huşyâr" kelimelerinin, kalp

ve akıl arasındaki bu ilgi dolayısıyla seçildiğini ve "gönlündeki" ifadesiyle de Allah'ın bir vechi olan "akl-ı küll"e işaret edildiğini söylemek mümkündür.

Şair, idrakin merkezi durumunda olan gönlündekinin uyanık olmasına rağmen kendisinin uykudan gözlerini açamadığını söylerken, varoluşun kutsal anlamını ve "şeref-i mahlûkat" olduğunu henüz fark edemeyen sıradan insanın hâline gönderme yapar. Dünyada üç boyut ve beş duyuyla sınırlanan insanın buradaki yaşamı, hadiste işaret edildiği üzere uykudan ibarettir ve insan, öldüğünde bu uykudan uyanabilecektir (Schimmell 2004b: 166). Ancak insanın kalbini duyular üstü âleme açarak, mistik bir arınmayla daha bu dünyada ölmeden önce ölmeyi başararak bîdâr (uyanık) kalması da mümkündür.

Uykunun bir gaflet hâlinin ifadesi olarak kullanıldığı beyitte, mestliğin de aynı anlam çerçevesinde, henüz farkındalığını idrak edip kemaline yönel(e)meyen sıradan insanın hâlini anlatmak üzere kullanıldığını söyleyebiliriz. Mestlik, mistik düzeyde her ne kadar, vahdet şarabının sarhoşluğu ve "sekr" hâlinin bir ifadesi olarak olumlansa da zahirî bağlamda kendisine itibar edilmeyen, aklın başında olunmadığı bir durumu ifade etmesi dolayısıyla sürekli olumsuzlanır. Nitekim burada da mestlik, "bu dünya örüntüsü" (Andrews 2001: 93) içerisinde değerlendirildiğinden olumsuzlanmakta ve insanın hakikati idrak noktasında "afaktaki ve enfüsteki" ayetleri içselleştirecek bir uyanıklıktan ve huşyâr (ayık, aklı başında) olmaktan yana bir tavır konulmaktadır.

2. Nâr-ı duzahdan bu âteşe ne bâkim var benim
   Eşkderler bir söyünmez nârdır gönlümdeki

"Gönlümde aşk denilen sönmeyen bir ateş varken, cehennem ateşinden niçin korkayım."

Burada, önceki beyitte ifade edilen gaflet uykusundan artık uyanmış olan bir insanın, gönlünde "bi'l-kuvve" bulunan "insan-ı kamil" (akl-ı küll)'e uyarak hilkatin sebebi olan "cenab-ı aşk"a teslim olduğunu görürüz:

Ben feyz-yâb-ı bâb-ı cenâb-ı mahabbetem
Zâhirde kesb eyleyecek mekseb istemem

(G. 79/2)

Aşk, "gizli hazine" hadis-i kudsisi mucibince âlemin yaratılışındaki sır olarak kabul edilir. Varlık âleminde zerreden güneşe kadar her şeyin nasibini aldığı ve etkisinde kaldığı bu aşk sebebiyledir ki insan, Mevlânânın ifadesiyle; "nereye giderse gitsin ve nasıl hissederse hissetsin her zaman âşık olmaya meyillidir". İnsanı, yaratılışıyla birlikte kopmuş olduğu Mutlak Varlık'a götüren yegâne vasıta olan aşk, düştüğü kalpte sevgiliden başka her şeyi yakacak olan bir ateştir. Mutlak'ın özlemini çeken evrenin yüreği, aşk ateşiyle doludur (Şebüsterî 1999: 72). Âşığın fâni varlığını tıpkı pervane gibi bu ateşe yakmadığı sürece "sevgili"ye kavuşması mümkün değildir.

Ney'in gönülleri yakan sesinin, aşk ateşi olduğunu söyleyen Mevlâna, "kimde bu ateş yoksa yok olsun" diyerek bu ateşle maddi varlığın arındırılması gerektiğini vurgular (Can 2001: 14). Dünyada kendisini aşk ateşiyle arındırıp hilkatindeki saflığı yakalayamayan insanın cehennemde ateşin farklı bir yönü olan korkutucu ve tahrip edici yüzüyle karşılaşıp yanma ihtimali vardır. "Yakıtı insanlar ve taşlar olan [bu] ateşten sakın[mak]" (Bakara 2: 24) ancak aşk ile mümkün olabilir. Bu dünyada ezeli aşk ateşiyle yananlar, Allah'ın Hz. İbrahim için verdiği gibi ateşe "serin ve selamet ol" (Enbiya 21: 69) emrini vereceklerini umarlar. Ancak bunun da ötesinde şiblî gibi âşıklar, ateşin vücutlarındaki tek bir kılı dahi yakamayacağını bilirler ve bu meyandaki düşüncelerini "cehennem ateşi dokunmaz bana, onu söndürmem içşten değil[dir]" şeklinde

korkusuzca ifade edebilirler. Zira onların sıklıkla kullandıkları bir hadise göre cehennem, hakiki mü'mine: "senin nurun benim alevimi söndürdü diye seslenecektir" (Schimmel 2004a: 97). Öyleyse gönlünde aşk ateşi olanın hiçbir surette cehennem ateşinden korkmasına gerek yoktur. Zaten kalbinde hakiki aşk olanlar, cehennem korkusu bilmedikleri gibi cennet umudu da taşımazlar. Onların aşklarından murad, sadece "Cemalullah'ın temaşasıdır.

3. Himmet-i pîrân ile sürdüm çıkardım gayrı hep

Yalınız nakş-ı hayâl-i yârdır gönlümdeki

"Pirlerin yardımıyla gönlümden, sevgiliden başka her şeyi sürüp çıkardım. Gönlümde sadece O'nun hayalinin resmi kaldı."

Muradı, Cemal'in temaşası olan âşığın, isteğine ulaşabilmesi için gönlünden ağyarı sürüp çıkarması gerekir. Ağyar, sevgiliden başka her şeydir; oysa "gayret" (kıskançlık) sahibi olan sevgili "tek"tir ve aynı zamanda "tek"i sevendir. Tevhide giden yolda bir iğne dahi insanı "cemal-i ilahî"yi temaşadan mahrum edebilir.

Âşık, gönül evinden, "birlik"e engel olan her şeyi silip çıkarmadıkça hakikatin ışığı içine vurmaz. O, kelime-i tevhidin "lâ" (yoktur) sözcüğü ile her şeyi gönlünden kesip atmalıdır (Şebusterî 1999: 110).

Gönül Allah'ın evidir ve şüphesiz bu evde sahibinden başkasının oturması akla ziyandır. Ancak gönlün ağyâr/mâsiva'dan temizlenmesi hiç de kolay değildir. Bu uğurda âşık daha önce bunu başarmış olan birinden (pîr, şeyh, mürşid) mutlak surette yardım almalıdır. Himmet-i pîrân olmaksızın insanın gayra bağlanma ihtimali vardır. Pîr, insanın kemâle uzanan sürecindeki rehberidir ve sahih hiçbir yol rehbersiz kat edilemez. Çünkü insan tek başına hayat pınarını arayıp bulabilir ancak manevi dünyanın aydınlık mekânına yalnız pîrin rehberliğinde girebilir. Rehber olmaksızın insanın yeniden doğuşu ve manevi dönüşümü mümkün değildir (Nasr 2002: 65). Pîrin yardımıyla yavaş yavaş ağyârdan temizlenen gönülde nihayet sadece sevgilinin hayali kalacaktır.

4. Cümleten "âlemde kat'-ı ârzû etdim fakat

Ârzû-yı rüyet-i dîdârdır gönlümdeki

"Âlemdeki bütün arzuları gönlümden kesip attım. Gönlümde sadece sevgilinin yüzünü görme arzusu kaldı."

Gönül, Mutlak Varlık'ın tecelli edeceği bir ayna hükmündedir. Çünkü insan, gönlünden ağyârı çıkartırken aynı zamanda onu nefsin bütün isteklerinden, dünya ve içindekilerin hevâ ve hevesinden de arındırmalıdır. Çünkü insan, nihaî arzusu olan "dostun cemalini" görebilme yolunda bir engel olan şöhret, servet, şöhret vs. her türlü istekten, dünyevi olan her şeyden kalbî düzeyde alakasını kesmelidir. Nefsin bitmek bilmeyen arzuları, insanı madde dünyasına bağlayarak; onun manevi âleme kanatlanmasına yani "miracına" engel olur. Göklerin melekûtuna nispetle dünyadaki her şey "araz"dır ve "araz"lar insanı arza bağlayarak akıbet onu hüsrana sürükler.

Emelin ayn-ı elem olduğun idrâk edeli

Vâsıfâ cümle-i âmâli gönülden atdık

(G. 72/9)

Gönlün ârızî istek ve arzulardan arındırılması, kat'-ı alâyık edilmesi hâlinde, "bakıcak dîdârı görmek" mümkündür. Kalbin üzerinde bir örtü gibi duran istekler kaldırıldığında insan, "ne yana dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır" (Bakara 2: 115) ayetinde işaret edildiği üzere, "rü'yetullah'a nail olup cemal-i ilahiyi temaşa etme bahtiyarlığına kavuşabilir.

Bu, kalbî bir görüşür ve hadiste; "bir mü'min yoktur ki onun dört gözü olmasın. İki gözü başındadır ki onlarla umûr-ı zâhiriyeyi görür ve iki gözü kalbindedir ki onlarla umûr-ı gaybiyeyi müşâhede eder" (Bilgegil 1997: 438) şeklinde ifade edilir. Bu hususta Hz. Ali'nin; "görmediğim Allah'a ibadet etmem… O'nu gördüm ve öyle ibadet ettim" (Uludağ 2005: 301) şeklindeki tecrübî ifadesi dolayısıyla sûfiler, "dîdârı" temaşa için kalplerini bütün arzulardan temizlemeye büyük çaba sarfederler.

5. Etdim ikrâr ‚âlem-i ervâhda rûz-ı ezel

   şimdi el-ân dahi ol ikrârdır gönlümdeki

"Ezel günü ruhlar âleminde ikrar ettim. Şimdi, şu an dahi gönlümdeki aynı ikrardır."

Ezel günü, bilinmeyi murad eden Allah'ın melekût (ruhlar) âlemine teayyününü ifade eder. Âlem-i ervâh olarak da isimlendirilen bu mertebede ruhlar, Allah'ın kendilerine yönelttiği "ben sizin rabbiniz değil miyim" sualine verdikleri; "belâ" (evet) cevabıyla kulluklarını ikrar edip Allah'ın Rabliğine şâhitlik ederler. Bu husus Kur'an'da şöyle anlatılır: "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış,onları kendilerine karşı şâhit tutarak, ‚ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da: ‚Evet, şâhit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü; ‚biz bundan habersizdik' dememeniz içindir. Yahut ‚bizden önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlar; biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. şimdi batılcıların işlediği yüzünden bizi helâk mi edeceksin?' dememeniz içindir" (Kur'an 7: 172-173).

Kıyamet gününde insanların tevhit hakikatini tanımaktan sorumlu tutulacakları anlamını taşıyan bu ayetlerde (Chittick 2000: 218) insanın kulluk bilincini unutmayıp muhafaza edeceğine dair vermiş oldukları söz dolayısıyla bu âna, "ahd-ı elest", "elest misakı" da denir. Rûz-ı ezel, kulluk yemini etmiş olan insanın hafızası, nisyan ile malul olduğundan bu yemin, afakî ve enfüsî ayetlerle sürekli ona hatırlatılır. Kutsal kitap insana bu yemini hatırlatmak üzere indirilmiştir (şebüsterî 1999: 116). Bu nedenle tasavvufta sürekli, Allah ile insan arasında akd olunmuş olan bu misaka vurgu yapılır. "Ezelî" olan bu akd, insanı daima özgün doğasına yani zaten kendisinde olan Allah'a bağlı kılacağından dolayı aynı zamannda "ebedî" bir misak olarak da alımlanır (Nasr 2002: 45). Ruhlar âleminde verilen bu ikrarın daha Cennette unutulması sebebiyle insan, bir dinginlik mekânı olan Cennet'ten, kaosun hâkim olduğu dünyaya indirilir. Bu inişe tevarüs edilmiş bir günah olmasa da nisyana olan temayül açıktır. Dolayısıyla insan her an ikrardan inkâra sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu meyanda beyitte, ezel misakının "şimdi el-ân dahi" gönülde olması vurgulanarak, ezel ve ebed, "ân"ın potasında eritilmekte ve dahi "ân-ı daim"in kalıbında tevhid edilmek suretiyle, ikrara bir sürerlilik kazandırılmaktadır. Yani kâinatın her an yeniden yaratılışındaki hikmete binaen insan, her an "elest meclisi"nde, huzurda olduğunun bilinciyle kulluğunu ikrar etmektedir.

6. Sübha ber-dest-i nedâmet her nefes sad şerm ile

   Hakka ‚isyânımdan istigfârdır gönlümdeki

"Pişmanlığımın elinde tesbih, her nefes alış verişimde yüzlerce utanç ile Allah'a ettiğim isyandan dolayı gönlümde tövbeler vardır."

İnsan, beden ile ruh, nur ile zulmet, madde ile mana, günah ile sevap, iyi ile kötü gibi zıt uçlara eşit mesafede yaratılmış olması dolayısıyla varlık âlemindeki diğer tüm yaratılanlardan ayrılır. Kendisine verilen cüz'î irade ile dünya yaşamını ihtiyârî olarak (seçkisi dâhilinde) tanzim edebilen insan, yapmış olduğu seçimle "şeref-i mahlûkat" mertebesine çıkabileceği gibi "esfel-i sâfilin" derekesine de düşebilir.

İnsanın bu çift yönlülüğü üzerine kurgulandığını söyleyebileceğimiz beyitte, nefsin doymak bilmeyen iştihasına uyarak elest ahdini unutan ve kulluk bilincinden uzaklaşan bir gönlün,

samimi bir pişmanlıkla kendisine dönüp tevbe ettiğine şahit oluruz. Genel olarak her insan için geçerli olabilecek bu durumu Vâsıf'ın bütün divanına yansıyan o ikircikli ruh hâlinin bir yansıması olarak da okumak mümkündür. Kendisini yakışıksız işleri dolayısıyla mücrim, müttehim (kabahatli) ve asi olarak nitelendiren Vâsıf, isyanına; -kendi deyişiyle- "her sabah yüz taneli tespihten evvel sineye bir serv-i hırâman çeken erbâb-ı riyânın" aksine, pişmanlığının elindeki maddi olmayan bir tespihle tövbe kapısını çalar. Bu tövbede dil ile ifade edilen bir pişmanlık değil kalbin duyduğu nedamet ve ızdırap vardır. Kıyamete dek kapanmayacak bir kapı olan tövbe sayesinde hatasından pişman olan insan, nefsi ile yüzleşerek kulluk bilincini yeniden kazanabilir. Azap gelmeden insanın Allah'a dönmesi (Zümer 39: 54) olan tövbe, herkese nasip olmaz. Allah nasip ederse kul tövbe eder. Hak kuluna dönmeden kulun Hakka dönmesi söz konusu edilemeyeceğinden, aslında tövbenin Allah'tan Allah'a (Uludağ 2005: 356) olduğu da söylenir.

7. Günc-i halvet-hâne-i merdân-ve şâm u seher

Hây u hûy-ı na'ra-i ezkârdır gönlümdeki

"Er(en)lerin halvethane köşesi gibi sabah akşam gönlümde zikir naralarının "hay u huy"ları vardır."

Halvet, en genel anlamıyla insanın yalnız başına kalarak Hakk'ı tefekkür etmesidir. Dolayısıyla halvethane, insanın yalnız kalabileceği her yer olabilir. Halvete çekilmenin tasavvufi terbiye içerisinde kendisine has bir adabı vardır (Sühreverdî 2005: 263). Ancak halvette esas yalnızlık içerisinde mutlak bir dinginliğe ulaşmak olduğundan insanın, içinde bulunduğu her an halvete çekilmesi de mümkündür.

Dünyevi olandan uzaklaşarak yalnız kalmak için halvete çekilen erenlerin, Allah'ın zikri dışında bütün düşüncelerden kalbini boşaltması gerekir (Sühreverdî 2005: 271). Bu nedenle halvete giren kişi, gece ve gündüz vaktinin büyük bölümünü Kur'an okumaya, celî (açıkâr) ya da hafî (gizli) olarak hakkı zikretmeye ayırır. Öyle ki halvetteki müridin ayak parmaklarının dahi "Allah" deyinceye kadar dua etmek zorunda (Nasr 2002: 56) olduğu söylenir. Bütün insanın ruh ve beden olarak bir bütün hâlinde arındığı halvette, zikrin temel unsur olması kelimenin "hatırlama/anma" anlamında gizlidir. Allah'ı unutmak nasıl onun tarafından unutulmak gibi dayanılmaz bir ıstırabı neden oluyorsa; Allah'ı hatırlamak (zikretmek) da onun tarafından hatırlanmış olmanın neşesine yol açar (Chittick 2000: 231). Kendisini zikredeni O'nun da zikredeceğinden (Bakara 2: 152) dolayı sufîler, belki de en çok, her nefes alış verişlerinde rahatça söylenebilen "hay u huy" zikri ile (Uludağ 2005: 162) Allah'ı anmakta ve böylece zerreden güneşe kadar kâinattaki her şeyin kendi dilince yaptığı kozmik zikre katılarak, yeniden bütünlüğünü yakalayabilmektedir.

8. Dâg-ı sînemden ne mümkin Vâsıf olsun âşikâr

Nokta-i mevhûme-i esrârdır gönlümdeki

"Vâsıf! Gönlümdeki, sırların hayali bir noktasıdır. Göğsümdeki yanık yaralarından aşikâr olması mümkün değildir."

Bütün bir gazel boyunca adeta derûni bir çığlıkla gönlündekinin sesini duyurmaya çalışan şairin, nihayet kâinattaki yegâne sırrın zahirde (dışarıda) değil; batında (içerde) aranması gerektiği hususunda bir uyarıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu, sûfilerin hemen her fırsatta ifade etmeye çalıştıkları önemli bir husustur. İnsan, Hakk'ı Kâbe'de değil, gönlünde aramalıdır.

Yanık yarası madde dünyasına ait bir etkinin dışa vurumu olduğundan, tamamen mana âlemine ait olan bir "sırr"ın onda idrak edilmesi mümkün değildir. Tende olan yara kabuk (kışır)'tur oysa nokta hâlindeki sır öz (lüb)'dür ve içerdedir. Gönül ehli ârifler dışında başkasının idrakte aciz kaldığı, "yakîn" bilgisi olan ve varla yok arası bir mevcutluğu bulunan sırrın (Uludağ 2005: 317)

mekânı, insanın idrak merkezi olan kalptir. Kalpte âlemin temerküz ettiği bu nokta "süveyda" olarak isimlendirilir. Arşın dahi çevresinde döndüğü süveyda (Şebusterî 1999: 66), Zât'ın tecellî mahallidir. Bundan dolayıdır ki sufiler, O'nun aramakla bulunamayacağını söyledikten hemen sonra; yine de bulanların arayanlardan başkası olamayacağını vurgulayarak insana, "Zât"ın tecelli makamı olarak kendi "zât"ına hoşça bakma tavsiyesinde bulunurlar.

Beyitte, "sırr"ın "gövde"de değil; ancak "derûn"da bulanabileceği şeklindeki bu uyarıyla aynı zamanda, "tatmayanların bilmesi mümkün değildir" sözüne de bir gönderme yapıldığını ve bu dolayımda bir muhasebeye gidildiğini de düşünmek mümkündür.

Sonuç

Vâsıf'ın kimi şiirlerinde görülen müstağni ve mütevekkil bu sufî duyarlılığı, "gelenek"in içerisinde -değişen ölçülerle- hemen her şairde bulmak mümkündür. Zira, şairlerin, yoruma açık sembolik yapısı ve kışkırtıcı imgeleri dolayısıyla mümbit bir kaynak olan sufizmin engin hayal dünyasından mümkün mertebe istifade ettikleri bir gerçektir. Bu nedenle geleneksel yapı içerisinde içiçe içiçe sembol hâlini alan tasavvufî imgelerin, mutasavvıf şairler dışında, hangi boyutta içselleştirildiğini tam olarak tespit etmek de mümkün değildir. şüphesiz bu durum, folklorik bir özellik arz eden ve zaman zaman bayağılığa düşen üslubuyla, sufizmin oldukça uzağında düşünülen Vâsıf için de geçerlidir.

Vâsıf'ın, devrin sosyokültürel yapısında görülen dönüşümün sebep olduğu ruhsal sıkıntılarını ve ömrünün sonuna doğru kimi şiirlerini yakacak kerteye varan derunî çalkantılarını tasavvufî bir söylemle dışa vurduğu düşünülebilir. Ancak yakın arkadaşı ve Mevlevî muhibbi Keçecizâde'nin, "mahv-ı vücûd" ettiğini söylediği ve kendisini "dervişnihad" olarak nitelendirdiği Vâsıf'ın, şiirlerinde tasavvufu bir araç olarak kullandığını yahut sufizme işaret bir göndermede bulunduğunu söylemek çok da tatmin edici olmasa gerektir. Onun tasavvufi bir neşve içeren şiirlerindeki samimiyetini göstermesi noktasında incelediğimiz "gönlümdeki" redifli gazelinin güzel bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Redifinden de anlaşıldığı üzere, gönlün merkezî bir noktada yer aldığı bu gazelde Vâsıf'ın oldukça samimi yakarışlarına şahit oluruz. Vâsıf, "zahirî ben" (kendisi) ve "batınî ben" (gönlündeki) olmak üzere iki ayrı "ben" algısı üzerine inşa ettiği bu gazelinde tavrını, "batınî ben"den yana koyar. Gazelde, adeta "Vâsıf'tan içerü bir Vâsıf"ın varlığından dem vurarak, kendisiyle hesaplaşan şairin, bu meyanda hakiki şahsiyetini ortaya koyduğunu da söylemek mümkündür.

Vâsıf'ın incelediğimiz bu gazelinde görülen yoğun tasavvufî söylemin yanı sıra, divanında Mevlana'ya övgü olan kasidesi, mihneti kendine zevk edindiği "müseddes-i dervişâne" ve tasavvufî içerikli daha pek çok mısrası dolayısıyla, mistik (tasavvufî) bir temayülünün de olduğu görülür.

KAYNAKÇA

ANDREWS, Walter (2001), **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**, (Çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul.

BİLGEGİL, Kaya (1997) "İbrahim Hakkı'ya Göre İnsan Kalbi", **M. Kaya Bilgegil'in Makaleleri** (Haz.: Zöhre Bilgegil), Akçağ Yayınları, Ankara.

BURCKHARD, Titus (1995), **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

CEYLAN, Ömür - Ozan YILMAZ (2005), **Hazâna Sürgün Bahâr (Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkârı)**, Kitap Sarayı Yayınları, İstanbul.

CHITTICK, William – Sachiko MURATA (2000), **İslamın Vizyonu**, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul.

GÜREL, Rahşan (1999), **Enderunlu Vâsıf Dîvânı,** Kitabevi Yayınları, İstanbul.

İPEKTEN, Haluk (1989), **Enderunlu Vâsıf**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

ÖZGÜL, M. Kayahan (2006), "Şark Ekspresiyle Garb'a Sefer", **Türk Edebiyatı Tarihi,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s.98-106.

SCHIMMEL, Annemarie (2004), **İslamın Mistik Boyutları**, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Sühreverdî (2005), **Gerçek Tasavvuf - Avarifü'l Mearif**, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul.

Şebüsterî (1999), **Gülşen-i Râz**, (Haz.: Sadık Yalsızuçanlar), TimaşYayınları, İstanbul.

ŞENTÜRK, A. Atilla (2006), "Klasik Şiir Estetiği", **Türk Edebiyatı Tarihi, C.I,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A. Hamdi **(**1976), **19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (2005), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

YILDIRIM, Ali (2006), "Klasik Şiirde Romantik Söylem veya Osmanlı Romantizmi", **Türk Edebiyatı Tarihi, C.II,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 985-1036, ANKARA-TURKEY

YÛSUFU MEDDÂH'IN KADI İLE UĞRU DESTÂNI VE DİL ÖZELLİKLERİ

Şaban DOĞAN *

ÖZET

Eski Oğuz Türkçesi ürünleri üzerinde yapılan metin neşri çalışmalarının ve dil incelemelerinin oldukça ileri bir seviyeye ulaştığı aşikârdır. Yapılan onca çalışmaya rağmen kütüphanelerimizde henüz üzerinde çalışılmamış ya da çalışılıp müelliflerinin kim olduğu tespit edilememiş veya isim aynılığı/benzerliği sebebiyle birbirlerine karıştırılmış birçok eser vardır. Bu gerçekten hareketle Eski Oğuz Türkçesi metinleri üzerine yapılacak çalışmaların bir süre daha kesintisiz olarak devam etmesi gerektiğini ifade etmek gerekir. Bazı çalışmalarda müellifi bilinmeyen eserler arasında zikr edilen, bir kısım araştırmacı tarafından da aynı adı taşıyan mensur eserle birlikte değerlendirilen Yûsuf-ı Meddâh'ın Kadı ile Uğru Destânı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında Kadı ile Uğru Destânı incelenmiş, eserin müellifi bilinen ve Eski Oğuz Türkçesi Dönemine ait olan manzum nüshası ile dönemleri tam olarak bilinmeyen mensur nüshaları hakkında bilgiler verilerek mensur nüshalardan ikisinin dil özellikleri manzum nüsha ile karşılaştırılmıştır. Çalışmada amaçlanan öncelikle eserin manzum nüshasının dil özelliklerini ortaya koymak, Eski Oğuz Türkçesi ürünlerinden olan manzum metinle ilgili değerlendirmeler yapmaktır. Çalışmada asıl amaç şu ana kadar yayımlanmamış bir Eski Oğuz Türkçesi metnini neşr ederek, eserin dil özelliklerini ortaya koymak suretiyle alana az da olsa katkı sağlamaktır. Çalışma boyunca Eski Oğuz Türkçesi ürünü olup olmadığı tartışılmış olan mensur nüshaların metin kısımları da farklı alanlardaki çalışmalara kaynaklık edebilmesi için okuyucunun kullanımına sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eski Oğuz Türkçesi, Yûsufu Meddâh, Kadı ile Uğru.

THE EPIC OF KADI AND UĞRU BY YÛSUFU MEDDAH AND ITS LINGUISTIC FEATURES

ABSTRACT

It is obvious that publishing and linguistic analysis conducted on the texts of Old Oghuz Turkish is at a highly developed level. Despite these numerous studies, there many texts on which no study has been done or whose writer could not have been determined in the libraries. There are also many works which were confused with each other

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, El-mek: sdogan58@yahoo.com.tr

because of sameness/resemblance of the titles. On the basis of this fact, it is incontestable that studies on the texts of old Oghuz Turkish must continue incessantly. The focus of the present study is tale of Kadı and Uğrı by Yûsuf-ı Meddâh which is considered to be one of the works whose writer in not known, and which is evaluated with the other prose works with the same title by some researchers. In the present study the epic of Kadı and Uğru has been analyzed, and some information on the verse copy - whose writer is known and which belongs to Old Oghuz Turkish Period- and on the prose copies whose period are not known precisely have been given, and two of the prose copies have been analyzed through comparisons with the verse copy. The aim of the study is to determine the lingusitc features of the verse copy and then to evaluate this copy, which is a work of Old Oghuz Turkish. The primary aim of the study is to make some contributions on the field studies by giving linguistc features of text of Old Oghuz Turkish which have not been published up to now. The texts of prose copies, which have been discussed about whether they belong to Old Oghuz Turkish period or nŝot, have also been presented to the readers for the studies of other fields.

Key Words: Old Oghuz Turkish, Yûsufu Meddâh, Kadı and Uğru

0. Giriş

Beylikler devri ürünleri arasında yer alan Kadı ile Uğru Destânı hakkında kaynaklarda az da olsa bilgi yer almaktadır. Eserle ilgili bilgi edinilecek önemli çalışmalardan birisi Amil Çelebioğlu'na aittir. Çelebioğlu, Kadı ile Uğru Destânı *hakkında "Yusuf-ı Meddah'ın muhtemelen kaynağı Arapça olan bir mesnevîsidir. Takrîben 200-250 beyit civarında olmalıdır. Fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılmıştır* (Çelebioğlu 1999, 85)" ifadeleriyle eser ve yazarı hakkında bilgiler sunduktan sonra hikâyenin kısa özetini verir. Çalışmamızda kullandığımız nüsha da Çelebioğlu tarafından görülmüş ve mensur bir nüsha ile konu itibariyle karşılaştırıldıktan sonra manzum nüshanın eksik olduğu kanaatine varılmıştır. Çelebioğlu bu özetten sonra eserin XIV. yüzyıl halk tipi eserlerden olduğunu, aynı zamanda münazara türünden de sayılabileceğini vurgular. Hikâyenin özetini verirken manzum kısımdaki eksikliklerin mensur bir nüshadan tamamlandığını vurgulayan Çelebioğlu mensur nüshanın müellifi, müstensihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi vermez, sadece bulunduğu kütüphaneyi ve arşiv numarasını vermekle yetinir. Çelebioğlu'nun çalışmasında manzum ve mensur nüshanın farklı kalemlerden çıkmış olabileceğine dair bir bilgi yoktur. Aksine manzum nüshayı mensurla tamamlaması okuyucuda eserin aynı şahıs tarafından yazıldığı izlenimi uyandırmaktadır.

Kadı ile Uğru Destânı 1966 yılında Şevket Rado tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Rado 1966, 5-9). Bu çalışmada eser hakkında bilgi verilmemiş, sadece çalışma başlığının altına yazma bir metinden sadeleştirildiği notu düşülmüştür.

Eser ve yazarı hakkında bilgi edinilebilecek bir diğer çalışma da Kazım Köktekin'e aittir (Köktekin 2007). Bahse konu çalışmasında Köktekin, Kadı ile Uğru Destânının müellifi olan Yûsufu Meddah'ın XIV. yüzyıl şairlerinden olduğunu, eserlerinden hareketle onun Arapça ve

Farsçayı çok iyi bildiğinin anlaşıldığını, eserlerinden Mevlevî olma ihtimalinin çıkarılabileceğini vurgular (Köktekin 2007, 5).

Eserle ilgili bilgi edinilebilecek bir diğer kaynak da Mustafa Özkan'ın çalışmasıdır. Özkan, "Yûsuf-ı Meddâh'ın, Varka ve Gülşah, Dâsitân-ı İblîs, Hikâyet-i Kız ve Cehûd ile Kadı ve Uğru Destânı isimli eserleri hep Beylikler döneminde meydana getirilmiş manzum eserlerdendir (Özkan 2009, 76)" ifadeleriyle eserin yazarını ve dönemini vererek manzum olarak kaleme alındığını ifade eder.

Konuyla ilgili yapılan son çalışma Eyüp Akman'a aittir (Akman 2012). Akman, Kadı ile Uğru Destânı'nın Kastamonu nüshasını işlemiş, eserin nüshaları ve eser üzerinde yapılan çalışmalar hakkında bilgi verdikten sonra eserin anlatı türleri içerisindeki yeri hakkında değerlendirmeler yaparak yazmanın çeviriyazıya aktarılmış metnini ve metnin sadeleştirilmiş şeklini de çalışmaya ilave etmiştir. Çalışmayı yazmanın tıpkıbasımıyla sonlandıran Akman'ın eserinde kısa bir sözlük de yer almaktadır. Dil çalışması olmaması sebebiyle tam transkripsiyon yapılmayan eserin sonuna tıpkıbasım verilmiş olması eser üzerinde yapılacak dil çalışmalarını da kolaylaştırmıştır. Akman, nüshanın dil özellikleri üzerine de kısa bir değerlendirme yapmıştır ancak bu değerlendirmenin birçok kısmına katılmadığımızı belirtmek isteriz. Bahse konu çalışmada Akman, dil özelliklerinden hareketle eseri Azerbaycan Türkçesi dil yadigârları arasında kabul etmiştir ancak düşüncesini desteklemek için verdiği tüm dil özellikleri Eski Oğuz Türkçesinde ve Klasik Osmanlı Türkçesinde de bulunmaktadır. Harekeli olması sebebiyle fonetik olarak oldukça sağlam ipuçları ihtiva eden eser bize göre 17.-18. yüzyıllarda telif/istinsah edilmiş bir Klasik Osmanlı Türkçesi metni olmalıdır. Birçok ek (bildirme eki $-DI_4r$, isimden isim yapma eki $+sI_4z$, iyelik eki ünlüleri, ilgi hâli eki ünlüsü vs.) ve sözcüğün dudak uyumuna tabi olması bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Akman'ın çalışmasında eserin kaynağı ile ilgili değerlendirmeler de yapılmıştır. Akman, Kadı ile Uğru Destânı'nın mensur olanlarının Arap kaynaklı El-Ferec Baʿde'ş-Şidde adlı bir hikâye külliyatı olabileceğini, bu külliyatın 1307 yılında Farsçaya ardından Türkçeye çevrildiğini ifade ederek en eski tarihli Türkçe yazmasının 1492 tarihini taşıdığını vurgular (Akman 2012, 12). Mensur nüshalar için bu mümkün olabilir ancak manzum nüshanın kaynağı doğrudan Arapça ya da Farsça metin olmalıdır. Zira Yûsufu Meddâh 14. yüzyıl şairlerindendir ve eserini El-Ferec Baʿde'ş-Şidde'nin Türkçeye tercümesinden önce kaleme almıştır. Kaynaklarda Arapça ve Farsçaya hâkim olduğu belirtilen Yûsufu Meddâh'ın eserini her iki dildeki eserlerden de yapması ihtimal dâhilindedir.

Kadı ile Uğru Destanı hakkında Abdulkadir Karahan (Karahan 1983), Doğan Kaya (Kaya 2009) ve İsmet Çetin'in (1988) de çalışmaları vardır ancak bahse konu çalışmaların hemen tamamı aşağıda vurgulanacağı üzere bu çalışmanın konusu olan Yûsufu Meddâh'ın eseri üzerine değildir. Doğan Kaya'nın çalışması ise aynı hikâyenin Ruhsâtî tarafından nazma çekilmiş nüshaları üzerinedir.

Kadı ile Uğru Destânı hakkında bilgi veren kaynakların birçoğu hikâyenin Eski Oğuz Türkçesi metni olduğu noktasında hemfikirdir. Öyle ki bazı kaynaklarda eserin müellifi dahi zikr edilmiş, müellifin 14. yüzyıl şairlerinden olan Yûsufu Meddâh olduğu vurgulanmıştır. Gerçekten de çalışmada kullandığımız manzum nüshanın 149. beytinde müellifin adı yer almaktadır:

yūsufu meddāḥ bī-çāre faḳīr

ʿilmi yoḳdur lā-cerem oldı ḥaḳīr

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan belki de en önemlisi Kadı ile Uğru Destânı'nın tek bir kalem ve kaynaktan çıkmamış olduğu gerçeğidir. Konuyla ilgili bilgi içeren kaynaklar bu hususta yeterince açıklayıcı malumat vermemektedir. Kaynakların hemen hemen tamamından tek kalemden çıkmış bir hikâye ile karşı karşıya olduğumuz sonucu çıkabilmektedir. Bize göre destanın en eskisi ve belki de Eski Oğuz Türkçesi ürünlerine dâhil edilebilecek tek yazması yukarıda zikr ettiğimiz Yûsufu Meddâh'a ait olandır. Diğer nüshaların daha sonraki dönemlerde farklı kaynaklardan yapılan tercüme ya da istinsahlar olabileceğini düşünüyoruz. Nüshanın dil özellikleri üzerinde durulurken bu konuda daha ayrıntılı bilgiler verilecektir.

Eser ve nüshaları üzerinde yapılan ulaşabildiğimiz çalışmaların tamamı mensur yazmalarla ilgilidir. Bahse konu çalışmalar destânın dil özelliklerini ortaya koymaktan ziyade içerik, tür, eserin Türk edebiyatındaki yeri vs. üzerinedir. Bu çalışma hem dil özelliklerini ortaya koyması, hem de manzum ve mensur eserleri bu özelliklerden hareketle karşılaştırması bakımından şimdiye kadar yapılan çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Eserin nüshaları üzerinde yapılan çalışmalarda konuyla ilgili oldukça ilginç bilgilere ulaşılmıştır. Eğer nüshaların tamamı manzum olsa idi bu çalışmanın konusu Yûsufu Meddâh'ın Kadı ile Uğru Destanı ve bahse konu eserin dil özellikleri olacaktı. Fakat farklı nüshalar incelendikçe durum biraz daha karmaşıklaşmıştır. Zira eserin aynı konunun işlendiği manzum ve mensur nüshalarının olduğu görülmüş, nüshalar arasındaki dil özellikleri meseleye daha farklı açılardan yaklaşılması gerektiğini ortaya koymuştur.

Manzum ve mensur nüshalar arasındaki ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığındaki farklılıkarın tespit edilmesiyle eser hakkında daha çarpıcı bilgilere ulaşmanın mümkün olacağı düşüncesinden hareketle seçilen üç nüsha (Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5, Milli Kütüphane 181/2 ve 06 Mil Yz A 2179) karşılaştırmalı olarak çalışılmıştır.

Üzerinde çalışılan nüshalara geçmeden önce tespit edilen diğer nüshalar ve arşiv numaralarını vermek faydalı olacaktır: Milli Kütüphane Nüshaları 06 Hk 13/2, 06 Hk 181/2, 06 Hk 3172/5, 06 Mil Yz A 5809, 06 Mil Yz A 2179, 06 Hk 2076/7, 06 Mil Yz A 3740, 06 Mil Yz A 1488/3, 43 Va 379/3, 43 Va 578, 05 BA 832/3, Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları 362/1, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5, İngiltere Milli Kütüphanesi Yazmaları Or. 11129/5, Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Mc. Or. Oct. 2424, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 706, TDK Kütüphanesi 142/38, A 7/5, Eyüp Akman Arşivi Kastamonu nüshası.

Çalışmada kullanılan 06 Hk 181/2, 06 Mil Yz A 2179 ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5 arşiv numaralarına kayıtlı eserlerle ilgili açıklayıcı bilgiler aşağıdadır:

Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5 arşiv numarasına kayıtlı olan bu nüsha eserin ulaşabildiğimiz nüshaları içerisinde manzum olarak yazılmış tek nüshadır. İstinsah tarihi bilinmeyen bu nüsha tasavvufî bir ferman, Mehdi hakkında bir risâle ve tasavvufî bir hikâye ile birlikte ciltlenmiştir. Yazı biçiminden hareketle aynı müstensih elinden çıktığı anlaşılan bu eserlerin birisinde 999 yılı vardır ki eğer bu, istinsah tarihi

ise yazma hicrî 999 (mîlâdî 1590-91)'de istinsah edilmiştir. Bu tarih yazmayı, istinsah tarihi bilinen en eski eser yapmaktadır.

Milli Kütüphane Nüshaları: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 06 Hk 181/2 arşiv numarasında yer alan eser nesih kırmasıyla yazılmış her sayfasında 17 satır bulunan on varaktan ibarettir. Eserde müstensih adı, istinsah yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Ancak birlikte ciltlendiği eserlerden hareketle yazmanın istinsah tarihinin 1756 olduğu söylenebilir.

Millî Kütüphane yazmalar koleksiyonuna kayıtlı 06 Mil Yz A 2179 arşiv numarasında yer alan eser harekeli nesih ile yazılmış her sayfasında 10 satır bulunan yirmi dokuz varaktan ibarettir. Eserde müstensih adı ve istinsah yeri bulunmamaktadır. İstinsah tarihi 1751'dir.

Çalışmada manzum nüsha olan ve Yûsufu Meddah tarafından yazıldığı kesin olan tek nüsha esas alınmıştır. Dolayısıyla da dil özellikleri verilirken bu nüsha öncelikli olmuş, diğer nüshalar sadece karşılaştırma için kullanılmıştır. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde manzum nüsha için A, mensur nüshalardan 06 Hk 181/2 arşiv numarasına kayıtlı nüsha için B, 06 Mil Yz A 2179 arşiv numarasına kayıtlı nüsha için C harfleri kullanılmıştır. Eserin dil incelemesi; imlâ özellikleri, ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı sıralamasıyla yapılmıştır.

1. Dil Özellikleri

1.1. İmlâ Özellikleri

Bu bölümde Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde görülen imlâ özelliklerinin yazmadaki durumu değerlendirilecek, imlâ bakımından metinde yer alan özel durumlara dikkat çekilecektir. B ve C nüshalarıyla ilgili önemli hususlar da vurgulanacaktır.

1.1.1. Ünlülerin İmlâsı

Arap harfli metinlerde Türkçe kelimelerde /a/ ünlüsü kelime başında daima medli elifle, kelime içinde sadece elifle, kelime sonunda elifle, kimi eklerin ve kelimelerin kalıplaşmış yazılışlarında ise (ً) ile gösterilir. Arapçanın tek bir yuvarlak ünlüsüne karşılık Türkçede dört yuvarlak ünlü vardır (o, ö, u, ü) ve bunların tamamı kelime başında elif vav, kelime ortasında ve sonunda vav harfi ile gösterilir. Yine Türkçe kelimelerde /ı/ ve /i/ ünlüleri kelime başında elif ye (اٖ), kelime sonunda ise /ye/ (ۍ) ile gösterilir. Türkçe kelimelerde /e/ ünlüsü kelime başında elifle gösterilirken kelime içinde genellikle gösterilmez, kelime sonunda he (ٔ) ile gösterilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Develi 2006, 31-59)

Ünlülerin imlasıyla ilgili olarak Arap harfli metinlerde görülen yazım özellikleri konusunda nüshalar arasında çok fazla farklılık bulunmadığını söylemek yanlış olmaz. Kalıplaşmış imlâya sahip kelime ve eklerin dışında genellikle yukarıdaki yazım özellikleri üç nüshada da görülmektedir: ḳorḳmaz mısın (قُرقمسمِس ه) (A.28), eyleŋüz (ايلكُنز) (A. 83), şoŋra (شكري)(A. 50), işitmedüŋ mi (ايشتمدَك مّ) (A. 33); var idi (وَار ايدِ) (B. 1b/2), buyurduḳlarından (بيُرقلردن) (B. 1b/6), geldiler (كلدلر)(B. 10a/6); olanlarıŋ (اولكي) (C. 14a/10), oldı (اولدِ) (20a/4), içün (ايچُن).

C nüshasında Arap harfli metinlerde görülen standartlaşmış kimi ek ve kelimelerin yazımında standart biçimlerden farklı olarak sadece hareke kullanıldığı da görülmektedir: olalar (اُلَرْ), (C. 10a/4), gördi ki (كُرْدِ) (C. 22a/8).

1.1.2. Ünsüzlerin İmlâsı

Arap harfli metinlerde müellif ve müstensihlerin Arap alfabesinde olmayan /p/ ve /ç/ ünsüzlerini kimi zaman /be/ (ﺔ) ve /cim/ (ج) harfleri ile gösterdikleri bilinmektedir. Yazmadan bu ünsüzlerin yazımıyla ilgili dikkat çeken hususlar şunlardır.

Yazmada /p/ ünsüzü genellikle alt alta iki nokta konmuş /b/ (ب) ile işaretlenmiştir: pāk (ﭘﺎك A. 16), perhīz (A. 34) (ﭘﺮﻫﻴﺰ), ṭapuŋda (ﻃﭙﻮﻧﺪه) (A. 82), parmaġında (ﭘﺮﻣﻐﻨﺪه) (A. 100).

Metinde zarf-fiil eki -Up için alt alta iki nokta konmuş b (ب) kullanılmamış, ek sürekli /b/ (ﺔ) ile yazılmıştır: dėyüp (ﺔ دﻳُ) (A. 18), vėrüp (ﺔ وَﻳرَ) (A. 76)

P ünsüzünün imlâsıyla ilgili A nüshası ile diğer nüshalar arasında çok büyük fark yoktur. B nüshasında p ünsüzü için alta iki nokta konmuş b (ب), C nüshasında ise alta üç nokta konmuş b (پ) kullanılmış; zarf-fiil eki -Up için ise her iki nüshada da b (ﺔ) tercih edilmiştir. Üç nüshada da zarf-fiil ekinin yazım şekli kalıplaşmış imlâ ile ilgili olmalıdır.

B ve C nüshalarında /p/ ünsüzünün yazımıyla ilgili bazı örnekler aşağıdadır:

ḳapayup (ﺔ ﻳُﻘﺒ B. 1b/10), çıplaḳ (ﭽﭙﻼق) (B. 3b/1); deprenme (ﭘﺮوم ً) (C. 6a/9), peyġamber (ﭘﻴﻐﻤﺮ) (11a/1), getürüp (ﺔ ﮔﺘُﺮ) (C. 21b/8).

Yazmada /ç/ istisnasız olarak alt alta iki nokta konmuş /c/ (چ) ile yazılmış, /ç/ için /cim/ (ج) harfi kullanılmamıştır: çün (ﭽُن) (A. 78), çaġıru ṭurdı (ﭽﺒﻐﺮَ طُرد) (A. 113), çıḳardı (ﭽﻴﻘﺮد) (A. 78).

B nüshasında da aynı yazım söz konusudur fakat bu nüshada zaman zaman /ç/ harfinin /cim/ (ج) ile yazıldığı da görülmektedir: çünki (ﺟُﻚ ً) (B. 1b/11), çoḳdan (ﺟُﻖدن) (2a/4).

C nüshasında /c/ /ç/ ayrımı yapılmamış, tüm /ç/ harfleri cim (ج) ile yazılmıştır. çıḳar (ﺟﻘﺒﺮ (11b/1), çek (ﺟﻚ) (6b/3).

Ünsüzlerin imlâsıyla ilgili bir başka husus da /sad/ (ص) ve /tı/ (ط) harflerinin kullanımıyla ilgilidir. Bilindiği üzere Arap harfli metinlerde bu ünsüzler Türkçe kelimelerde sadece kelime başında kullanılır. Kelime ortasında ve sonunda hem kalın hem de ince sıradan /s/ ve /t/ ünsüzleri /sin/ (ش) ve /te/ (ت) harfleriyle gösterilir. Her üç nüshada da bu yazım özelliğine dikkat edilmiştir ancak B nüshasında kalıplaşmış imlâsı /t/ (ت) harfli olan otur- fiili üç yerde /tı/ (ط) harfi ile bir yerde /t/ (ت) harfi ile yazılmıştır: oṭur- (اطر) (B. 10a/7, 10a/8, 10b/6), otur- (ﺋﻮﺗﺮ) (10b/7).

Ünsüzlerin imlâsıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da geniz n'sinin imlâsıdır. Bazı metinlerde geniz n'sinin özel işaretlerle gösterildiği bilinmektedir. A nüshasında geniz n'sinin imlâsı düzenli değildir. Kimi zaman /kef/ üzerine konulan üç nokta ile (ﮓ) gösterilen bu sesin genellikle sadece /kef/ ( ) ile işaretlendiği görülür: baŋa (ﺑﮓﺎ A. 41), baŋa (ﺑﮓﺎ (A.4); aŋa (ﺁﮓﺎ A. 147), aŋa (ﺁﮓﺎ A. 127), diŋle (ﺪﻴﮓﻠ ً) (A. 94).

Geniz n'sinin imlâsında B nüshasında da ikili yazım sözkonusudur. A nüshasında olduğu gibi bu ses düzensiz olarak bazen üç noktalı /kef/ (ﮓ) ile bazen de sadece /kef/ ( ) ile gösterilmiştir.

C nüshasında bütün geniz n'leri sadece /kef/ ( ) ile gösterilmiştir.

Her üç nüshada da Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerin az da olsa orijinal imlâlarından farklı yazıldıkları görülmektedir: baḳçaya (بقچه)(A. 61) [Bu yazım eserin kafiye yapısıyla ilgili olmalıdır. Bu yazımla bāġça sözcüğü diğer dizenin sonundaki aḳçaya sözcüğüyle kafiyeli hale getirilmiştir.]; ḳāżī (قاضی)(B. 9b/17), ḳadı (قاد) (B. 5b/13), ḳādıya (قاضی)(B. 10a/15), ḳādī (قاضی)(B. 10b/6).

1.2. Ses Bilgisi

Bu başlık altında eserde dil ve dudak uyumlarının durumu ele alınmış, dudak uyumu dışında kalan kelimeler üzerinde durulmuştur. Birçok çalışmada karşılaştırmalı olarak ortaya konan ve eserde Eski Oğuz Türkçesinden farklı bir görünüm arz etmeyen ünlü ve ünsüz değişmeleri irdelenmemiştir. Ayrıca damak ve dudak uyumları dışında kalan çekim ekleri de şekil bilgisi bahsinde işleneceği için bu başlıkta ele alınmamıştır.

Ses değişmeleri konusunda üzerinde durulması gereken önemli bir husus incelediğimiz nüshada sadece üç örneği bulunan fakat B nüshasında oldukça fazla, C nüshasında nisbeten az olan geniz n'sinin damaklılaşmasıdır (ŋ > n). Bu değişmeler eserlerin istinsah tarihleriyle ilgili olmalıdır. "ŋ sesi Türkçenin aslî seslerinden birisidir. Ancak Batı Türkçesinde özellikle 16. yüzyıldan sonra yerini teşekkül noktaları bakımından kendisine yakın ve bir diş ünsüzü olan n'ye bırakma temâyülünde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu başkalaşma, Batı Türkçesinin bir özelliği olarak, Eski Anadolu Türkçesi devresinde yazıya da geçirilmeye başlanmıştır (Duman 1995, 146)." Yukarıda da ifade edildiği gibi metnimizde sadece eklerde olmak üzere toplam dört örnek yer almaktadır: tevben < tevbeŋ (A. 20), varun < varuŋ (A. 139), getürün < getürüŋ (A. 139), oldun < olduŋ (A. 130).

Diğer nüshalarda hem kelimelerde hem de eklerde birçok örneği bulunan bu değişmelerden bazıları şunlardır: sana < saŋa (B. 8b/8), ṣonunı < ṣoŋunı (B. 9a/3), gidersen < giderseŋ (B. 2b/13), çalabilürsen < çalabilürseŋ (B. 4b/15), mülāḥaẓa ėdersen < mülāḥaẓa ėderseŋ (B. 5b/17); nesneni < nesneŋi (B. 3a/5), ḫaberin < ḫaberiŋ (B. 3a/10), eṣbābını < eṣbābıŋı (B. 3a/17); işitmedin mi < işitmediŋ mi (B. 3b/4), görmedin mi < görmediŋ mi (B. 3a/12), ṣarığından < ṣarığıŋdan (B. 4a/2), sözün < sözüŋ (B. 5b/5); işlediġin < işlediġiŋ (B. 9b/14), senin < seniŋ (C. 9b/11), sizin < siziŋ (C. 10a/10).

1.2.1. Ünlü Uyumları

1.2.1.1. Dil Uyumu

Türkçenin en temel uyumlarından olan ve damak uyumu olarak da adlandırılan bu uyumun üç nüshada da oldukça sağlam olduğu dikkat çekmektedir. Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde aitlik eki +KI, isimden isim yapma ekleri +saġu, +lIK ve +rek, zarf-fiil eki -ken ve yoru- yardımcı fiilleri damak uyumu dışında kalabilmektedir (ekler ve örnekler için bkz. Gülsevin 2004, 93). Dil uyumuna aykırı örnekler konusunda üzerinde durulması gereken çalışmalardan biri de Musa Duman'a aittir (Duman 2008,75-79). Duman, çalışmasında +lIk, -mAK, -IcAK, AcAK, -sAK, -dIK ve –DIKDA şekil unsurlarının Klâsik Osmanlı Türkçesinde zaman zaman dil uyumuna aykırı biçimde kullanıldığını, bu kullanımın Eski Türkiye Türkçesinde de bulunduğunu ifade eder. Metinde yukarıdaki şekil unsurlarından –ken zarf-fiil eki bir kez ve ince sıradan kelimeyle kullanıldığı için [ḫüẕn iken (A. 75)] uyuma aykırı bir görünüm arz etmemiştir. Aynı şekilde +ki

aitlik ekinin metindeki kullanımlarının tümü ince sıradan kelimelerledir [gėceki (A. 126)]. Metinde dil uyumunu bozan eklerden sadece +lIK uyum dışı yapısıyla bir yerde kullanılmıştır: rāfıżīlıḳdan (A. 106).

1.2.1.2. Dudak Uyumu

Bir Eski Oğuz Türkçesi metni olan A nüshasında dudak uyumundan bahsetmek mümkün değildir. Eski Oğuz Türkçesinde "ünlülerdeki genel yuvarlaklaşma eğilimi ve bazı eklerin sürekli düz veya yuvarlak ünlü ile kalıplaşması uyumu bozan asıl etkenlerdir (Şahin 2003, 38)." Konuyla ilgili örneklere ekler bahsinde yer verileceğinden burada üzerinde ayrıca durmanın gereksiz olacağı düşünülmüştür. Ancak dudak uyumuyla ilgili diğer iki nüshanın oldukça önemli veriler içerdiğini vurgulamak gerekir. Her iki nüshada da Eski Oğuz Türkçesinde yuvarlak ünlülü olan bazı eklerin dudak uyumuna girdiği görülmektedir. Şekil bilgisi konusunda bu noktaya tekrar dönüleceğinden birkaç örnekle yetinilecektir: vardır (آرْدِر) (C. 7b/5), ögretdim (اُگْرَتْدِمْ) (21b/3); eyledim (ايلِدِيم) (B. 5a/10), aldığına (الدِغِنغ) (11b/9).

B ve C nüshalarında dudak uyumunun etkisiyle gerçekleşen düzleşmeler sadece ek ünlülerinde değil bazı kelimelerde de görülmektedir: kendi (كِدِ) (B. 2b/7), eyi (ايّ) (B. 4a/11); kendi (كِدِ) (C. 22a/4), yalıŋız (يالْڭُزْ) (C. 7b/4).

B ve C nüshalarında düzleşmelerin tamamlanmadığını, birçok kelime ve ekte ünlü yuvarlaklıklarının korunduğunu belirtmek gerekir. Bu nüshalardaki yuvarlak ve düz ünlülü ek ve kelimeler şekil bilgisi bölümünde ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

1.2.1.2.1. Dudak Uyumu Dışında Kalan Kelimeler

Türkçede bir sözcüğün ünlü yuvarlaklığından dolayı dudak uyumu dışında kalmasının birden çok sebebi vardır. Bu sebepler yapım eklerindeki yuvarlaklıklar, ses olaylarına bağlı yuvarlaklıklar, dudak ünsüzlerine bağlı yuvarlaklıklar ve eski şeklin korunmasıyla ilgili yuvarlaklıklar olmak üzere sınıflandırılabilir (Bilgi için bkz. Gülsevin 2004, 94).

Yazmada yer alan yapım eklerindeki yuvarlaklık örnekleri: artuḳ (ارتُق) (A. 6), ayruḳ (ايرَق) (A. 48), yazuġı (يَبزَغ) (A. 69), çāresüzsin (چارەسُزسِن) (A. 74), getürün (گتُرَن) (A.139).

Yazmada yer alan ses olaylarına bağlı (Ø < ġ) yuvarlaklık örnekleri: ḳamu (قمُ) (A. 14) < ḳamaġ, ṭapuŋda (طپڭدي) (A. 82).

Yazmada yer alan eski şeklin korunmasıyla ilgili yuvarlaklık örnekleri: incü (اِجُ) (A. 147) altun (التُن) (A. 54), gėrü (كَيرَ) (A. 113). B ve C nüshalarında da bu türden yuvarlaklık örnekleri bulunmaktadır: ṣatun (B. 11a/6), kendü (B. 3b/8), eyü (C. 7a/1).

1.2.1.2.2. Dudak Uyumu Dışında Kalan Ekler

Eski Oğuz Türkçesinde bazı eklerde ek ünlüleriyle yardımcı ünlülerin sadece yuvarlak, bazı eklerde ise sadece düz biçimlerinin bulunduğu bilinmektedir (Ekler için bkz. Gülsevin 2007, 153-156, Gülsevin 2004, 94-95, Şahin 2003, 39-40, Timurtaş 2005, 48-55). Dudak uyumu dışında kalan eklerle ilgili olarak metinde Eski Oğuz Türkçesine aykırı bir kullanım bulunmamaktadır. Eski Oğuz Türkçesinin diğer ürünlerinde olduğu gibi iyelik 1. ve 2. teklik ve çokluk eklerinin yardımcı ünlüleri, ilgi hâli ekinin ünlüsü, isimden isim yapma eklerinden metnimizde bulunan

+sUz, +lU, bildirme üçüncü teklik şahıs eki +dUr, fiilden isim yapma eki - (U)K sıfat-fiil ekleri –dUK ve Ur, zarf-fiil eki –Up, görülen geçmiş zaman 1. ve 2. teklik ve çokluk şahıs ekleri ve emir 3. teklik şahıs eki sürekli yuvarlak ünlülü olarak kullanılmıştır. B nüshasında +sUz, +lU eklerinin bazı kelimelerde uyuma tabi olarak düzleştiği görülmektedir: zaḥmetli (B. 9a/2), tehlikesiz (B. 7b/11). Bu nüshada bir örnekte uyum dışı kullanım dikkat çekmektedir: adlu (B. 2a/8).

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde sadece düz ünlülü olmaları sebebiyle uyum dışında kalan ve incelediğimiz metinde de görülen ekler şunlardır: 3. tekil şahıs iyelik ekleri +I, +sI, belirtme eki +I, birliktelik eki +IlA, öğrenilen geçmiş zaman eki –mIş, gelecek zaman eki –IsAr, görülen geçmiş zaman 3. teklik kişi –dI, emir 2. tekil şahıs pekiştirme eki –gIl, zarf-fiil eki -IcAk.

1.2.2. Ünsüz Uyumu

Eski Oğuz Türkçesinde kimi eklerin sadece ötümlü şekilleri bulunmaktadır. Bunlar bulunma hâli eki +dA, çıkma hâli eki +dAn, görülen geçmiş zaman eki –dI, fiilden fiil yapma eki –dUr, bildirme eki –dUr(Ur), sıfat-ffil eki –dUk'tur. Bu eklerin sadece ötümlü şekillerinin bulunması Eski Oğuz Türkçesinde ünsüz uyumu olmamasının temel sebeplerindendir. Metnimizde bu eklerin kullanımıyla ilgili bazı örnekler şunlardır: ṣūretde (صرتده) (A. 122), rāfıżīlıḳdan (فاضيلقدن) (A. 106), çıḳdı (چقدى) (A. 127), aṣdururṣam (اصدررسم)(A. 131), yoḳ durur (يوق درر) (A. 5), ṭapduġuŋ (طپدغك) (A. 92).

1.3. Şekil Bilgisi

Şekil bilgisi başlığı altında isim ve fiil çekim ekleri üzerinde durulmuş, metinde yer alan çekim ekleriyle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Metinde örneği bulunmayan çekim ekleri inceleme dışında tutulmuştur.

1.3.1. İsim Çekim Ekleri

1.3.1.1. Çokluk Eki

Eski Oğuz Türkçesinin çokluk eki +lAr metnimizde de alışılagelmiş yapısıyla kullanılmıştır: rāfıżīlerüŋ (فاضيلر) (A. 104), ṭonları (طنلر) (A. 111).

Çokluk ekinin B ve C nüshalarında da kullanımı aynıdır fakat C nüshasında birkaç yerde çokluk eki çokluk fonksiyonunun dışında kullanılmıştır. "Eski Türkçeden bu yana yazılı metinlerimizde sayı sıfatlarıyla kurulan sıfat tamlamalarında yer alan ismin çokluk eki aldığına dair örnekler vardır. Bu örneklerde +lAr eki çokluk fonksiyonunda değil; grup, topluluk ismi yapma fonksiyonundadır (Bayraktar 2002, 63-70 aktaran Şahin 2003, 45)" Bu kullanımın C. nüshasındaki örnekleri şunlardır: iki oġlanlarına (C. 22b/2), iki ayaḳların (C. 22b/3), iki ḫiẕmet-kārlarına (C. 22b/3).

1.3.1.2. Hâl Ekleri

Bu bölümde tüm hâl ekleri ele alınmayacak, sadece yazmada kullanılan hâl ekleri örnekleriyle verilerek varsa bu eklerin kullanılışlarıyla ilgili özel durumlar üzerinde durulmuştur.

1.3.1.2.1. İlgi Hâli Eki

Diğer hâl eklerinden farklı olarak eklendiği ismi fiile değil de bir başka isme bağlayan ve tamlayan eki olarak da adlandırılan ilgi hâli eki Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde sürekli yuvarlak

ünlülüdür (bkz. Gülsevin 2007, 25, Gülsevin 2004, 139, Özkan 2009, 114, Şahin 2003, 47, Timurtaş 2005, 85, Türk 2011, 22) ve ek +(n)Uŋ biçimindedir. Metnimizde de ekin sadece yuvarlak ünlülü şekli kullanılmıştır. Ekin kalıplaşmış imlâsı (وڭ) biçimindedir ancak metinde zaman zaman yuvarlaklığı göstermek için ek (ُو) şeklinde yazılmıştır [bunuŋ elin (بِلِىُ) (A. 110), anuŋ-içün (اُوُچُون ه) (147)]. Bu yazım özelliğinden hareketle metinde sürekli yuvarlak ünlülü olduğunu ifade etmek mümkündür.

İlgi hâli ekinin B ve C nüshalarındaki durumu daha farklıdır. Harekesiz olan B nüshasında ek genellikle (وڭ) biçiminde yazılmıştır. Bu yazım kalıplaşmış imlâ sebebiyle ekin nasıl okunması gerektiği hususunda yeterince bilgi vermemektedir. Eserde az da olsa ekin hem düz ünlülü hem de yuvarlak ünlülü yazılışı bulunmaktadır. Bu örneklerde ekin dudak uyumuna tabi olduğu dikkat çekmektedir: bağıŋ (بغڭ 2b/5), bunuŋ (بُنُو) (6b/6). Yavuz Kartallıoğlu ekin 16. ve 17. yüzyılda düzensiz olduğunu 18. yüzyılda uyuma bağlandığını ifade ederek "17. yüzyılda düzensizlik safhasında bulunan ek, 18. yüzyılda dudak uyumuna bağlanmıştır. Bu ek, muhtemelen 17. yüzyılın ikinci yarısında veya sonunda geçiş safhasını aşmış olmalıdır; çünkü, 18. yüzyılın başında dudak uyumuna bağlanmıştır (Kartallıoğlu 2005, 341)" der. B nüshasındaki düz ünlülü biçimleri ekin bu durumuyla açıklamak mümkündür. 18. yüzyılda istinsah edilen nüshada ekin uyuma tabi olduğu düşüncesiyle ekin (وڭ) yazılışları dudak uyumu dikkate alınarak okunmuştur.

Harekeli olan C nüshasında ek düzensizdir. Kimi zaman dudak uyumuna tabi olarak ünlüsü +(n)Iŋ biçiminde düz yazılan [anıŋ (C. 10a/3)] ek kimi zaman da uyuma aykırı olarak +(n)uŋ biçiminde [senüŋ (C.10a/5)] harekelenmiştir.

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde ilgi hâli eki teklik ve çokluk birinci şahıs zamirlerinde yuvarlak ünlülü olarak +üm'dür. Metnimizde bu ekin sadece teklik birinci şahıs zamirine gelmiş biçimi vardır ve ünlüsü yuvarlak olarak işaretlenmiştir. [benümdür (بِلِىُمدر (A. 136)] Diğer nüshalarda ek ünlüsü düzleşmiştir.

1.3.1.2.2. Belirtme Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinde asıl belirtme hâli eki sadece düz biçimleri bulunan +I'dır. Ek bu özelliği ile dudak uyumu dışında kalan bir yapıya sahiptir. Metnimizde ekin yuvarlak ünlülü biçimlerine rastlanmamıştır: ṭonlaruŋı (طـ الـرَ كّ) (A. 31), sözüŋi (سـ زَ كّ) (A. 75). "Eski Anadolu Türkçesinde iyelik eki almış bazı isimlerin +I belirtme durum ekini almadan belirtme durumuna girdiği ve sözkonusu eki almadan belirtili nesne olduğu görülür. Böyle örneklerde sıfır accusative sözkonusudur. Bu durum yalnızca iyelik eki almış kelimelerde görülür (Şahin 2003, 47)." Eski Oğuz Türkçesinde daha çok manzum metinlerde görülen bu türden belirtme hâli şekilleri metnimizde de bulunmaktadır: ḥüccet-ile bağlayan aġzum dilüm (A. 126), ḳılsaŋ sen rızḳuŋ benden ṭaleb (A. 29).

Kimi kaynaklarda eksiz belirtme olarak nitelendirilen belirtme yapıları da metnimizde sıkça kullanılmıştır: iç ṭonından artuġın vėrdi ḳamu (A. 96), bu cihānda ol cihānda cümlesin (A. 108).

Belirtme hâli ekinin B ve C nüshalarındaki şekilleri A nüshası ile aynıdır. Adı geçen nüshalarda da ekin yuvarlak ünlülü biçimleri yoktur.

1.3.1.2.3. Yönelme Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinde yönelme hâli eki +A'dir. Ekin her üç nüshada da aynı biçimlerde kullanıldığı görülmüştür: uġrıya (A. 12), söze (A. 30).

1.3.1.2.4. Bulunma Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinde bulunma hâli eki +dA'dır. Bu ekin ünsüzü sürekli olarak ötümlüdür (bkz. Gülsevin 2007, 48, Gülsevin 2004, 110, Özkan 2009, 115, Şahin 2003, 48, Timurtaş 2005, 88, Türk 2011, 22). Ekin her üç nüshada da bu özelliği muhafaza edilmiştir: ṣūretde (A. 122), ṭapuŋda (A. 82).

1.3.1.2.5. Ayrılma Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinde ayrılma hâli eki +dAn'dır. Bu ekin ünsüzü sürekli olarak ötümlüdür (bkz. Gülsevin 2007, 55, Gülsevin 2004, 111, Özkan 2009, 116, Şahin 2003, 48, Timurtaş 2005, 88, Türk 2011, 22). Ek her üç nüshada da bu şekli ile yazılmıştır: ṣūretde (A. 122), ṭapuŋda (A. 82).

Eski Oğuz Türkçesi için karakteristik olmayan (Gülsevin 2007, 57) ve Eski Oğuz Türkçesinin ilk dönem ürünlerinde seyrek olarak görülen +dIn eki metnimizde bulunmamaktadır.

1.3.1.2.6. Vasıta Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinin işlek vasıta hâli eki olan +n metnimizde bulunmamaktadır. Metinde ile edatının ekleşmiş biçimi olan +(y)IlA şeklinin vasıta hâli eki olarak kullanıldığı görülmektedir ki bu yapı da Eski Oğuz Türkçesinde kullanılan (bkz. Gülsevin 2007, 69, Gülsevin 2004, 113, Özkan 2009, 117, Şahin 2003, 48, Timurtaş 2005, 91, Türk 2011, 22) vasıta hâli biçimlerindendir: odıla (A.9), ṣıdḳ-ıla (A. 16), uġrı-y-ıla (A. 115).

Bir+le yapısında olan ve edat olarak kullanılan (Gülsevin 2007, 69) birle sözcüğü metinde bir yerde vasıta göreviyle kullanılmıştır: tevbe birle ṣoŋra ṣāliḥ oldılar (A. 50).

Vasıta hâli eki B ve C nüshalarında da yukarıdaki biçimdedir.

1.3.1.2.7. Eşitlik Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinin eşitlik hâli eki olan +CA hem metnimizde ve hem de diğer iki nüshada bu göreviyle kullanılmıştır: bahāsınca (A. 54).

1.3.1.3. İyelik Ekleri

"Türk dilinin hemen her dönem ve sahasında Eski Türkçeden beri hep aynı iyelik ekleri kullanılagelmiştir. Eski Anadolu Türkçesi Döneminde, iyelik eklerinin yalnızca ünlülerinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Türkiye Türkçesindeki küçük ünlü uyumu Eski Anadolu Türkçesinde tam gelişmemiş olduğundan, bu dönemdeki iyelik eklerinin bir kısmı sadece düz ünlü, bir kısmı ise yuvarlak ünlü ile kalıplaşmıştır (Gülsevin 2004, 137)." Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde kullanılan iyelik eklerinin ve yardımcı ünlülerin bazı şahıslarda sadece düz, bazı şahıslarda da sadece yuvarlak ünlülü biçimleri bulunmaktadır. Eski Oğuz Türkçesinde 1. ve 2. şahıslarda kullanılan iyelik ekleriyle yardımcı ünlüler sürekli yuvarlak, 3. şahıslarda kullanılan iyelik eklerinin ünlüleri ise düzdür. Bu bilgilerden hareketle Eski Oğuz Türkçesinin iyelik eklerini yardımcı ünlüleriyle

birlikte şu şekilde göstermek mümkündür: +(U)m, +(U)ŋ, +(s)I, +(U)mUz, +(U)ŋUz, +lArI. (Ek ve kullanılışlarıyla ilgili bkz. Gülsevin 2007, 12-15, Gülsevin 2004, 137-138, Özkan 2009, 111-112, Şahin 2003, 45-46, Timurtaş 2005, 81-82, Türk 2011, 22).

Metinde 1. ve 3. çokluk şahıs iyelik ekleri kullanılmamıştır. Bir kez kullanılan 2. çokluk şahıs iyelik ekinde ise yardımcı ünlü gösterilmemiştir [rızḳuŋuz (رزقكُز)]. Dolayısıyla da bu ünlü hem düz [rızḳıŋuz] hem de yuvarlak [rızḳuŋuz] okunabilir. Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde her iki biçim de mevcuttur. Çeviriyazıya aktarmada yuvarlak ünlülü biçim tercih edilmiştir. Metinde kullanılan iyelik ekleri örneklerinden bazıları şunlardır: aġzum dilüm (اغسَ ديلُ) (A. 126), rızḳuŋ (ڔيسقُ) (A. 29), yüzügi (يُزَ كّ) (A. 100), birisi (ڔيريسّ) (A. 37), rızḳuŋuz (رزقكُز) (A. 2).

B nüshasında ek ünlülerinin ve yardımcı ünlülerin dudak uyumuna tabi olduğu, kimi kelimelerde düz ünlülerin /y/ (ٗ) harfi ile gösterilmesinden anlaşılmaktadır: ḫātırıma (ڂبطريمً) (B. 11a/6), āgāhıŋ (اڵابيٌك) (B. 11a/7).

Yine aynı nüshada üçüncü şahıs iyelik eklerinin iki örnek dışında [yüzünde (B. 8a/17), kölem oġlu (B. 10b/15)] sadece düz şekilleri kullanılmış, ek ünlüleri yuvarlaklaşmamıştır. Bu durumu ekin imlasının kalıplaşmasıyla açıklamak yerinde olur: vücūdına (ً جُيِ) (B. 3b/8).

Harekeli olan C nüshasında iyelik eklerinin yardımcı ünlüleri kimi zaman dudak uyumuna tabi olup düzleşmiş, kimi zaman da uyuma aykırı olarak yuvarlaklığını muhafaza etmiştir: maṣlaḥatuŋ (7b/5), ḳaftānıŋı (C. 6b/2). Aynı nüshada 3. tekil şahıs iyelik eklerinin ünlülerinin yuvarlaklaşmadığı, ekin sürekli olarak düz ünlülü biçimlerinin kullanıldığı görülmüştür: uyḳusı (C. 13b/8).

1.3.2. Fiil Çekim Ekleri

1.3.2.1. Zaman Ekleri

1.3.2.1.1. Görülen Geçmiş Zaman Eki

Eski Oğuz Türkçesinde görülen geçmiş zaman eki 3. teklik ve çokluk şahıslar dışında sürekli yuvarlak ünlülü olarak kullanılan –dU'dur. Ek 3. teklik ve çokluk şahıslarda sürekli düz ünlülüdür ve yapısı –dI'dır. Ekin ünsüzü tüm şahıslarda ötümlüdür (Ek ilgili bilgi için bkz. Gülsevin 2007, 88, Gülsevin 2004, 122, Özkan 2009, 136, Şahin 2003, 59, Timurtaş 2005, 139, Türk 2011, 22). Ekin şahıslara göre durumu –dUm, -dUŋ, -dI, -dUk, -dUŋUz, -dIlAr şeklindedir. Metnimizde ekin 1. ve 2. çokluk biçimleri yoktur. Diğer tüm şahıslarda ekin Eski Oğuz Türkçesindeki biçimlerinin kullanıldığı görülmektedir. bildüm (A. 102), uġradum (A. 120), rāżī olduŋ (A. 61), düşdüŋ (A. 130); ṭutdı (A. 137), sevindi (A. 40); gördiler (A. 119).

B ve C nüshalarında ek asıl nüshada olduğu gibi ünsüz uyumuna tabi değildir.

Harekesiz olan B nüshasında ek ünlüsü, taban ünlüsü yuvarlak olan bazı kelimelerde vav harfi ile gösterilmiş [oldum (اَلدَ) (A. 7b/17)] diğer kelimelerde gösterilmemiştir [uġradıŋ (اَغراد) (B. 6b/17)]. Bu yazım tarzı ekin adı geçen nüshada uyuma tabi olduğuna ve ünlü yuvarlaklıklarının düzleşmeye başladığına delil olabilir. Bu düşünceden hareketle ek, metinde dudak uyumuna göre okunmuştur. Konuyla ilgili olarak Yavuz Kartallıoğlu "18. yüzyıldaki transkripsiyon metinlerine bakınca, bu ekin dudak uyumuna bağlandığı görülecektir (Kartallıoğlu

2005, 97)" ifadeleriyle ekin yazmanın istinsah tarihi olan 18. yüzyılda artık dudak uyumuna tabi olduğunu belirtir.

Harekeli olan C nüshasında ek ünlüleri düzlük-yuvarlaklık bakımından karışık bir durum arz etmektedir. Ekin kimi zaman dudak uyumuna tabi olup düzleştiği kimi zaman da uyuma aykırı olarak yuvarlak ünlülü biçiminin kullanıldığı görülmektedir: işitmedüŋ (C. 9b/11), geldüŋ (C. 10b/1); işitmediŋ (12a/6), girdiŋ (C. 14a/2).

1.3.2.1.2. Öğrenilen Geçmiş Zaman Eki

Eski Oğuz Türkçesinde öğrenilen geçmiş zaman eki –mIş'tır. Ek ünlüsü sürekli düzdür. Ekin şahıs ekleriyle görünümü –mIşAm, -mIşsIn, -mIş, -mIşUz, -mIşsIz, -mIşlAr biçimindedir. Dudak uyumundan kaçınan ek metnimizde de aynı görünümdedir: urmış (A. 123), gelmişdür (A. 94), vėrmiş (A. 121), oturtmışlar (A. 101). Metinde ekin 1. teklik şahıs ile 1. ve 2. çokluk şahıs biçimleri yoktur.

Harekesiz olan B nüshasında ek ünlüsü bazı kelimelerde /ye/ (ۑ) harfi ile işaretlenmiştir [görmişüz (كُرِيشُز) (B. 10b/11)]. Bu durum ekin tüm nüshada düz ünlülü olabileceğini gösterir. Ayrıca asıl nüshada bulunmayan 1. ve 2. çokluk şahıs biçimleri bu nüshada Eski Oğuz Türkçesi eserlerindeki şekilleriyle yer almaktadır: görmişüz (كُرِيشُز) (B. 10b/11), olmışsız (الشِيس) (10a/12).

C nüshasında ekin durumu düzensizdir. Kimi kelimelerde dudak uyumu tesiriyle yuvarlaklaşan ek ünlüsü kimi kelimelerde uyum dışında kalarak düz biçimini muhafaza etmiştir: buyurmışlardur (C. 4b/8), teslīm olmuşdur (C. 22b/11).

1.3.2.1.3. Geniş Zaman Eki

Eski Oğuz Türkçesinde geniş zaman eki –(V)r'dir. Ekin şahıslara göre biçimi –(V)rvAn / –(V)rvAnIn / -In / -Am, -(V)rsIn, -(V)r, -(V)rsIn, -(V)rUz, -(V)rsIz, -(V)rlAr şeklindedir. (Ekle ilgili bilgi için bkz. Gülsevin 2007, 92-95, Gülsevin 2004, 124-127, Özkan 2009, 137, Şahin 2003, 60, Timurtaş 2005, 141-142, Türk 2011, 22) "Türk dilinde –(V)r ekinin ünlüsünün hangi şartta hangi nitelikte geleceği konusu başlı başına meseledir. Bugüne kadar da konuyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinin Türkiye Türkçesinden farkı bu dönem metinlerinde 'düz-dar' ünlülerin yerine 'yuvarlak-dar' ünlülerin tercih edilmiş olmasıdır (Gülsevin 2004, 124)" Metnimizde geniş zaman ekinin yardımcı ünlüleri Eski Oğuz Türkçesinin diğer eserlerinde olduğu gibi sürekli yuvarlak ünlülü olarak gösterilmiştir: varur-ısam (A. 66), aluram (A. 102), dilersin (A. 76), görür (A. 104); çeker (A. 79), yeter (A. 84). Sadece bir örnekte ünlü düz olarak işaretlenmiştir: ḳılırsın (ەقِلِرس) (A. 86).

Ekin birinci şahıs çekiminde sadece –Am şahıs eki kullanılmış [severem (A. 142)], –vAn –vAnIn, -In'lı biçimlerine rastlanmamıştır. Metinde geniş zaman ekinin 1. 2. ve 3. çoğul şahıs biçimleri yoktur. Geniş zamanın olumsuz çekiminde –mAz yapısı kullanılmıştır [eyleyümezsin (A. 133), ḳorḳmaz mısın (A. 28)].

B nüshasında geniş zaman ekinin düzensizliği dikkat çekmektedir. Ek ünlüleri bazı kelimelerde yuvarlak ünlülü biçimlerini korurken bazı kelimelerde düzleşerek dudak uyumuna tabi olmuştur: ḳaluram (قَلُر) (B. 3a/9); alır (الِر) (B. 10b/3), eyleriz (ەلِيس) (B. 9a/2). Bu nüshada ekin

daha çok yuvarlak ünlülü biçimlerinin kullanıldığını, özellikle ikinci tekil şahıs biçimlerinde ekin birinci ünlüsünün yuvarlak, ikinci ünlüsünün düz biçimleri gösterilmek suretiyle ekin Eski Oğuz Türkçesindeki biçimlerinin varlığını koruduğunu ifade etmek gerekir: getürürsin (ﮔﺘﻮرَرﺳﻲ ه) (B. 3b/14) görürsin (ﮔُرَرﺳﻲ ه) (B. 3b/15).

Harekeli olan C nüshasında da geniş zamanın kullanımı diğer iki nüshada olduğu gibidir: ṭururam (C. 6.b/9), gidersin (C. 7b/4), īmānı olmaz (C. 11a/5).

1.3.2.1.4. Gelecek Zaman Eki

Eski Oğuz Türkçesinin en işlek gelecek zaman eki –IsAr'dır. Bu ekin dışında az da olsa –AcAk da kullanılmıştır. "Eski Anadolu Türkçesinin son dönemlerine kadar işlek bir sıfat-fiil eki olarak takip edebildiğimiz bu ek, XV. yüzyıldan itibaren gelecek zamanı çekimlemekte de kullanılmaya başlamıştır (Gülsevin 2004, 129)." Metinde yukarıda verilen gelecek zaman eklerinden sadece –IsAr kullanılmıştır. Yalnızca bir yerde kullanılmış olması sebebiyle bu ekin şahıslara göre kullanımı tespit edilememiştir: ḳılısar (A. 51).

B nüshasında yukarıda zikr edilen gelecek zaman eklerinin ikisi de kullanılmamıştır ancak –AcAk sıfat-fiil eki olarak oldukça sık kullanılmıştır: bahāne bulacaḳ hāl (B. 5b/15), olmayacaḳ maṣāl (B. 8b/12), ėdeceġim rengler (B. 11a/5). Ayrıca bu nüshada –A istek ekinin ve –*sA+şahıs eki+gerek* yapısının gelecek zaman eki olarak kullanıldığı örnekler bulunmaktadır: saŋa gör *ne işlesem gerekdür* kendiŋ bile begenüp bārek-allah *dėyesin* (B. 11a/7-8).

C nüshasında gelecek zaman için bir kez –AcAk eki kullanılmış, -IsAr eki kullanılmamıştır: dükkānda azar azar günāh yıġılup ṣoŋra ṭaġlar ḳadar olacaḳ (C. 26a/6-8).

1.3.2.1.5. Şimdiki Zaman Eki

"Eski Anadolu Türkçesinde şimdiki zaman eki için kullanılan müstakil bir yoktur. Türkiye Türkçesinde kullanılan şimdiki zaman eki o dönemde şimdiki zaman eki olarak kullanılmamaktaydı. Eski Anadolu Türkçesindeki geniş zaman –(V)r ve istek kipi –A ekleri şimdiki zaman görevinde kullanılmıştır (Şahin 2003, 62)." Metnimizde geniş zaman ekinin şimdiki zaman görevinde kullanımına örnekler bulunmaktadır: uġrı eydür bu iş ne kim ne *dėrem* (A. 54) "ne diyorum", uġrı eydür *ne dėr* işbu bī-ḫaber (A. 63) "ne diyor".

B ve C nüshalarında da –(V)r geniş zaman ekinin şimdiki zaman görevinde kullanılmasına örnekler vardır: dėdi ki efendim ḳapuya bir herīf geldi cenābıŋızı *su'āl ėder* (B. 10a/15-16), söze gelince müslimānam *dėrsin* (B. 5b/4), bāġıma namāz ḳılmaġa *giderem* (C. 7b/5-6).

1.3.2.2.Tasarlama Kip Ekleri

1.3.2.2.1. İstek Kipi Eki

"Eski Türkiye Türkçesinde ve bugün istek eki –A'dır (Timurtaş 2005, 145)." Fiilin ifade ettiği hareketin istek yoluyla tasarlandığını anlatan (Şahin 2003:62) bu ekin şahıslara göre çekimi –AvAn / AvAm / Am / AyIn / AyIm, -AsIn, -A, -AvUz / AlUm, -AsIz, -AlAr biçimindedir. Metinde ekin bütün şahıslarla çekimli biçimleri bulunmaktadır. Ekin 1. tekil şahıs çekimlerinde şahıs eki olarak –Am ve -AyIn, 1. çoğul şahıs çekimlerinde ise –AvUz ve AlUm kullanılmıştır: alam (A.

17), tevbe ḳılayın (A. 107), işlemeyesin (A. 24), bağlaya (A. 48), bıraġalum (A. 47), tevbe ḳılavuz (A. 49), ṭutasız (A. 69), ildeler (A. 67).

B ve C nüshalarında ekin birinci şahsında –AyIm biçimi kullanılmış, Eski Oğuz Türkçesinde sürekli yuvarlak ünlülü olan -AlUm şeklindeki birinci çoğul şahıs çekiminde ek ünlüsü düzleşmiştir: ʿaẕāb-ı miḥnet ü meşaḳḳatde nā-çār ve giriftār *olayım* (B. 8a/16-17), seniŋ ḥükmiŋ ile seni *ṣoyayım* (14b/9); ecrden maḥrūm *olmayalım* (B. 2a/7), maṣlaḥatıŋı görüp ḥācetiŋi *bitürelim* (B. 11a/10), nice nice daḫı riʿāyetler *ėdelim* (C. 17b/6).

Ekle ilgili üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da diğer zaman ve kip ekleri yerine kullanılabilmesidir. "Bugün dilek-istek kipleri başlığı altında verilegelen emir, istek, dilek-şart ve gereklilik kiplerini Eski Anadolu Türkçesinde fonksiyonları itibariyle ayrı ayrı müstakil şekillerde gösterebilmek güçtür. Aynı ek, hem emir, hem istek, hem gereklilik vs. bildirebilmektedir (Gülsevin 2004, 131)." Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde istek eki doğrudan istek, gelecek zaman, şart, ihtimal, geniş zaman, şimdiki zaman, emir, gereklilik ve -IncA zarf fiili göreviyle kullanılmıştır (Bilgi için bkz. Özkan 2009, 138-142).

Metnimizde de –A ekinin sık sık istek fonksiyonu dışında kullanıldığı görülmektedir: ger bu gėce *utana* senden yüzüm (şart), ėrte ac u bī-nevā *ola* özüm (gelecek zaman).

1.3.2.2.2. Şart Kipi Eki

Esas cümledeki oluş ve kılışı şarta bağlı olarak gösteren şart kipi eki Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde –sA'dır. Ekin şahıs ekleriyle birlikteki durumu –sAm, -sAŋ, -sA, -sAvUz, -sAŋUz, -sAlAr şeklindedir. Metnimizde 1. ve 2. çoğul şahıs şart çekimi yoktur. Şart kipinin metindeki bazı örnekleri şunlardır: tevbe ḳılsa (A. 16), ḳılsaŋ (A. 29), yalıŋ olsam (A. 91), bilseler-idi (A. 51).

B ve C nüshalarında şart ekinin kullanımıyla ilgili A nüshasından farklı bir hususiyet yoktur. A nüshasında olduğu gibi B ve C nüshalarında da 1. ve 2. çoğul şahıs şart çekimi bulunmamaktadır.

1.3.2.2.3. Gereklilik Kipi Eki

"Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde gereklilik kipi için kullanılan ayrı bir ek yoktur. Bu şekil bazen istek eki –A ile karşılanmaktadır (Özkan 2009, 144)." Metnimizde bu kullanımın da örnekleri bulunmaktadır: aŋlayasın işlemeyesin anı (A. 24).

B ve C nüshalarında da istek ekinin gereklilik kipi için kullanıldığı örnekler bulunmaktadır: bu yād-gārıŋ aġzını ḳapatmaġa bir *çāre ėdelim* (B. 11a/1-2).

1.3.2.2.4. Emir Kipi

"Emir kipinin birinci kişileri için çekim sözkonusu değildir (Şahin 2003:62)." Her şahıs için ayrı eklerin kullanıldığı bu kipin şahıslara göre durumu -eksiz (ya da pekiştirmeli biçim ġIl), -sUn, -ŋ/ŋUz, -sUnlAr biçimindedir: çıḳar (A. 18), uzatmaġıl (A. 75), olmasun (A. 38), ṭutuŋ (A. 65) ṣalmaŋuz (A. 65).

Emir kipi kullanımıyla ilgili olarak B ve C nüshalarının A nüshasından tek farkları ikinci tekil şahıs emir çekimlerinde kullanılan –GIl ekinin bu nüshalarda bulunmamasıdır.

1.3.3. Cevher Fiili

Ana yardımcı fiil ya da ek fiil olarak da isimlendirilen "i- fiilinin dildeki görevi ad soylu kelimeleri fiil durumuna getirmek ve basit zamanlı kiplerden birleşik zamanlı kipler oluşturmaktır (Korkmaz 2003, 702)." Bu fiil "isimlerin yüklem ismi olarak kullanılmalarını sağlar, fiillerin de hikâye, rivayet ve şart birleşik çekimlerini kurar (Özkan 2009, 144)." Geniş zaman çekimlerine bildirme adı verilen bu fiilin bildirme yapılarındaki durumu Eski Oğuz Türkçesinde şahıslara göre -Am/-vAn/-vAnIn/-vAm/-In, -sIn, -dUr(Ur), -Uz/vUz, -sIz, -dUrUrlAr biçimindedir. Cevher fiilinin 3. tekil ve çoğul şahıs çekimlerinde i- yerine tur- yardımcı fiilinin geniş zaman çekiminin değişmiş biçimi kullanılır. Metinde bildirme 1. 2. ve 3. çokluk çekimi yoktur. 1. tekil şahıs çekimlerinde ise sadece –Am şahıs eki kullanılmıştır: müstaḥaḳam (A. 7), çāresüzsin (A. 74), yoḳdur (A. 7), çoḳ durur (A. 5).

B ve C nüshalarında bildirme ekinin ünlüsü düzensizdir. Bazı örneklerde dudak uyumuna tabi olarak düzleşen ek ünlüsü bazı kelimelerde uyuma aykırı olarak yuvarlak ünlülüdür: iyi sazdır (B. 4b/15), bu ne ḥāldir (C. 21a/5); maḳāmındadur (B. 5a/2), ḥayādandur (C. 11a/4). Ayrıca her iki nüshada da bildirme yapısında –dUrUr şekli kullanılmamıştır.

Metinde bildirme dışındaki cevher fiilinin kimi zaman ayrı, kimi zaman da bitişik yazıldığı görülmüştür: rāfıżī imişsin (A. 102), zaḥmet ise (A. 83); bilseler-idi (A. 51), gėymiş-idi (A. 124), varur-ısam (A. 66).

1.3.4. Fiilerde Soru Şekli

Eski Oğuz Türkçesinde soru edatı mI sürekli düz ünlülüdür. Bu ek metnimizde de sürekli düz ünlülü olarak yazılmıştır: utanmaz mısın (A. 26), olur mısın (A. 29), işitmedüŋ mi (A. 33).

Metinde soru edatının sadece bir yerde isimden sonra kullanıldığı görülmüştür: var mı (A. 86).

B ve C nüshalarında soru edatı, A nüshasında olduğu gibi sürekli düz ünlülüdür ancak mI soru edatına gelen ekler iki nüshada da dudak uyumu bakımından düzensizlik arz etmektedir. Kimi zaman dudak uyumuna tabi olan eklerin kimi zaman da uyum dışında kalmış şekillerinin kullanıldığı görülmektedir: rāżı mıdur (C. 14a/3), var mıdır (C. 18a/7); yoḳ mıdur (B. 3a/10), var mıdır (B. 9a/11).

1.3.5. Birleşik Fiiller

Metinde birleşik fiillerle ilgili dikkat çekici farklılıklar bulunmamaktadır. Sayılarının sınırlı olması ve özel durumlar ihtiva etmeleri sebebiyle tasvir fiillerin kısaca değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

1.3.5.1. Tasvir Fiilleri

Metinde iki süreklilik [çaġıru ṭurdı (A. 113), çıḳa geldi (A. 123)], iki yeterlilik [eyleyümezsin (A. 133), aşdurumazsın (A. 134)] fiili kullanılmıştır. Yeterlilik fiillerinin ikisi de olumsuz biçimlerdir. Eski Oğuz Türkçesinin yeterlilik fiilinin olumlu yapılarında bil-, olumsuz yapılarda ise u- fiilini kullandığı bilinmektedir. Metindeki her iki olumsuz tasvir fiilinde de u- fiili kullanılmıştır. Metinde kullanılan tasvir fiillerinde göze çarpan bir husus da iki fiili birbirine

bağlayan zarf-fiil ekidir. Eski Oğuz Türkçesinde "yeterlilik fiilinin olumlu ve olumsuzunda çok defa a/e yerine ı/i ve bazen de u/ü zarf-fiilleri kullanılmaktadır (Özkan 2009:148)." Metindeki yeterlilik fiillerinin ikisinde de u/ü zarf-fiil eki kullanılmıştır [eyley*ü*mezsin (A. 133), aşdur*u*mazsın (A. 134)].

1.3.6. Fiilimsi Ekleri

1.3.6.1. Mastar Ekleri

Eski Oğuz Türkçesinde kullanılan mastar ekleri -mAK, -mAKlIK, -mA ve Iş'tır. Bu ekler haricinde "sıfat-fiil eki olan –dUK eki de nadiren -mAK mastar ekinin fonksiyonunda kullanılmıştır (Gülsevin 2004:147)." Metnimizde bu eklerden –mAK, -mAKlIK biçimleri kullanılmıştır: utanmaḳ (A. 2), çıḳarmaḳlıḳ (A. 83).

1.3.6.2. Sıfat-Fiil Ekleri

Eski Oğuz Türkçesinde kullanılan –mIş, -mAdUK, -dUK, -AcAK, -AsI, -dAçI, -An, -(U)r, -mAz sıfat-fiil eklerinden -dUK, -AcAK, -AsI, -An, -mAz metnimizde kullanılmıştır: ṭonlarum *çıḳarduġuŋ* bārī yeter (A. 84), bir pūlum yoḳdur *yiyecek* benüm (A. 6), hep yalıŋdur *giyesim* yoḳ durur (A. 7), ḥüccet-ile *bağlayan* aġzum dilüm (A. 126), ḳāżī eydür ey *utanmaz* bī-ḫaber (A. 84).

Sıfat-fiil eklerinin kimi zaman somut varlık adı yaptığı bilinmektedir. hep yalıŋdur *giyesim* yoḳ durur (A. 7) dizesinde *giyesi* (giysi) sözcüğü bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde sürekli yuvarlak ünlülü olan -dUK sıfat-fiil eki B nüshasında dudak uyumuna tabi olmuştur: aldıġına (B. 11b/9), ėtdigi (B. 9b/16), söyledigi (B. 4a/17). Ekin kullanımı C nüshasında düzensizdir. Zaman zaman uyuma tabi olan ek [olduġum (C. 25b/9)], bazen uyum dışı kalarak yuvarlak ünlülü biçimini korumuş [alduġum (C. 19b/6)], kimi zaman da düzleşerek [oldıġıŋ (C. 21b/6)] uyum dışına çıkmıştır.

1.3.6.3. Zarf-Fiil Ekleri

Metnimizde zaman zarf-fiillerinden –IcAK [ḳāżī ḳılıç *göricek* ḳıldı fiġān (A. 105)], hâl zarf-fiillerinden –ken [bārī ḥüẕn *iken* ṭaşra çıḳmaġıl (A. 75)], -A/-I/-U [ne sebebdür *dėyü* bunı ṣordılar (A. 119), nā-gehān uġrı *çıḳa geldi* yene (A. 123)], bağlama zarf-fiillerinden –Up [ḫalḳ eline *vėrüp* andan gidesin (A. 76)], -UbAn [*bağlayuban* şāh ḳatuŋa ildeler (A. 67), *yitürüben* eyleyelüm anı güm (A. 47)] kullanılmıştır.

A nüshasında kullanılan –IcAK [gūş ėdicek (B. 2b/15)], –ken, [giderken (B. 7b/14)], –Up, [utanup (C. 11a/10)], -A/-I/-U [bilümedüm (C. 25b/6)] zarf-fiil ekleri B ve C nüshalarında da kullanılmış; -UbAn ekine iki nüshada da yer verilmemiştir.

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde görülmeyen –I$_4$ncA zarf-fiil eki B ve C nüshalarında kullanılmıştır: görünce (B. 2b/10), gelince (B. 5b/4), olunca (C. 10b/5), bulmayınca (C. 19a/1).

1.4. Söz Varlığı

Üzerinde çalışılan yazma Eski Oğuz Türkçesinin sadece ses ve şekil bilgisi özelliklerini yansıtmamakta aynı zamanda söz varlığı bakımından da dönem ürünlerinin özelliğini sergilemektedir. Eserde Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde sık kullanılan, Osmanlı Türkçesi

metinlerinde görülmeyen ya da az görülen kelimeler mevcuttur. dek (hile), yarlıġa- (bağışlamak), yazuḳ (günah), ilt- (iletmek), aḫı (bir kimsenin sevdiği, en yakını), ḳaytar- (çevirmek, döndürmek), nite (nasıl).

Metinde zaman zaman Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalar da kullanılmıştır. Bu türden kelime ve tamlamaların oranı Klâsik Osmanlı metinlerindeki kadar fazla değildir. Arapça ve Farsça kökenli kelime kullanımı şairin Arapça ve Farsçaya olan hâkimiyetini göstermektedir.

B nüshasında bazı kelimelerin hem Eski Oğuz Türkçesi hem de Klasik Osmanlı Türkçesi metinlerindeki biçimlerinin bir arada olduğu dikkat çekmektedir: kendüye (B. 1b/13), kendiye (B. 4b/11); önine (B. 2a/13), öŋine (B. 2b/10), degil (B. 9a/15), degül (B.5b/17), içerü (B. 10a/15), içeri (B. 10b/2), daḫı (B. 11b/3), daḫa (B. 11a/5) (Eserde kimi yerlerde daḫa yazılışı dikkat çekmektedir. Bu yazımla ilgili olarak eserin istinsah edildiği dönemde Eski Oğuz Türkçesindeki daḫı sözcüğünün daḫa biçimiyle ve var olana ek, bunun dışında, henüz anlamlarıyla zarflaştığı, daḫı şeklininse bağlama edatı olarak kullanılmaya devam ettiği söylenebilir.).

B nüshasında dikkat çeken bir diğer husus da Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde düz ünlülü olarak yazılan ‘beyle’ sözcüğünün yuvarlak ünlülü şekliyle (böyle B. 7b/9) yer almasıdır.

B nüshasında kullanılan Arapça ve Farsça sözcükler diğer iki nüshadan daha fazladır. Ayrıca bu nüshada zaman zaman Arapça cümleler de yer almaktadır ki bu durum eserin Arapçadan tercüme edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Sonuç

Eski Oğuz Türkçesinin 14. yüzyıl ürünlerinden olan Kadı ile Uğru Destânı, Yûsufu Meddâh tarafından kaleme alınmış, kaynağı Arap ya da Fars edebiyatı olan bir mesnevîdir.

Üzerinde çalışılan nüsha şu ana kadar manzum olarak yazılan ve Yûsufu Meddâh’a ait olduğu bilinen tek nüshadır. 151 beyit olan bu mesnevî baştan eksiktir. Şu ana kadar elde başka yazma nüshası bulunmaması sebebiyle kaç beytin eksik olduğu tespit edilememiştir.

Yûsufu Meddâh ile ilgisi olmayan mensur nüshaların da kendi içerisinde tasnif edilmesi gerekmektedir. Hem dil hem de içerik bakımından B nüshası ile diğer nüshalar arasında önemli farklılıklar mevcuttur. İnceleme fırsatı bulduğumuz sekiz mensur nüshanın yedisinin sonu Uğrunun yaptığı tavuk ve yumurta paylaşımı, ardından da Kadı’nın Uğru’yu kızıyla evlendirmesi ile bitmektedir. Oysa B nüshasında böyle bir bölüm yer almaz. Ayrıca dil özellikleri bakımından az da olsa eskicil özellikler içermektedir (kimi yapım eklerindeki yuvarlaklıkların korunması [bitür- (B. 10a/10)], Eski Oğuz Türkçesine mahsus bazı şahıs ekleri [tekmīl ėdevüz (B. 10b/12)] ve kelimeler [yapın- hazırlanmak, davranmak (B. 8a/11)]). B nüshası Eski Oğuz Türkçesi döneminde yazılmış bir nüsha esas alınarak Klâsik Osmanlı Türkçesi Döneminde yeniden istinsah edilmiş olabilir. Bu hususu iddialı olarak dile getirebilmek için kütüphanelerimizde bulunan diğer tüm nüshaların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla da şimdilik bu nüshayı diğer mensur nüshalardan ayrı tutarak onun daha eski bir dönemde yazılmış bir nüshadan istinsah edilmiş olabileceği görüşünü -ihtiyatla- benimsemek yerinde olacaktır.

Manzum metnin dil özellikleriyle ilgili olarak vurgulanması gereken nokta eserin her yönüyle Eski Oğuz Türkçesinin özelliklerini yansıttığıdır. Eserin dil özellikleriyle ilgili şu hususlar dikkat çekmektedir:

Eski Oğuz Türkçesinin sadece yuvarlak ünlü barındıran tüm ekler yuvarlaklıklarını korumuştur. B ve C nüshalarında Eski Oğuz Türkçesindeki yuvarlak ünlülü bazı eklerin ünlülerinin dudak uyumunun tesiriyle düzleştiği görülmektedir.

Eski Oğuz Türkçesinde sadece düz ünlülü biçimleri olan 3. tekil şahıs iyelik ekleri, belirtme hâli eki, birliktelik eki, öğrenilen geçmiş zaman eki, -IsAr gelecek zaman eki, görülen geçmiş zaman 3. tekil şahıs eki, emir 2. tekil şahıs pekiştirme eki ve -IcAk zarf-fiil eki sadece düz ünlülü olarak kullanılmıştır.

Eski Oğuz Türkçesinde yalnızca ötümlü şekilleri bulunan eklerin ötümlü biçimlerini koruduğu görülmüştür.

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde sürekli yuvarlak ünlülü olan ilgi hâli eki metinde de yuvarlak ünlülü olarak gösterilmiştir. B nüshasında ek ünlüsü dudak uyumuna girmiştir. C nüshasında ise ekin bazen dudak uyumuna tabi olduğu bazen de uyuma aykırı biçimde yuvarlak ünlülü yazıldığı görülmüştür.

Eski Oğuz Türkçesinin vasıta hâli eklerinden olan +n kullanılmamış, vasıta hâli için ile edatının ekleşmiş biçimi tercih edilmiştir.

Harekeli olan C nüshasında iyelik eklerinin yardımcı ünlüleri kimi zaman dudak uyumuna tabi olup düzleşmiş, kimi zaman da uyuma aykırı olarak yuvarlaklığını muhafaza etmiştir. Aynı nüshada 3. tekil şahıs iyelik eklerinin ünlülerinin yuvarlaklaşmadığı görülmüştür.

Görülen geçmiş zaman ekinin 1. ve 2. çokluk biçimleri kullanılmamış, diğer tüm şahıslarda ekin Eski Oğuz Türkçesindeki biçimleri kullanılmıştır. B nüshasında ek ünlüsü dudak uyumuna tabi olmuştur. C nüshasında ek ünlüleri düzlük-yuvarlaklık bakımından karışık bir durum sergilemektedir.

Öğrenilen geçmiş zamanın 1. teklik şahıs ile 1. ve 2. çokluk şahıs çekimleri bulunmamaktadır. Diğer şahıs çekimlerinde ekin Eski Oğuz Türkçesindeki biçimleri kullanılmıştır. B nüshasında ekin 1. ve 2. çokluk şahıs biçimleri Eski Oğuz Türkçesi eserlerindeki şekilleriyle yer almaktadır. C nüshasında ek düzensizdir. Kimi kelimelerde dudak uyumu tesiriyle yuvarlaklaşmış, kimi kelimelerde uyum dışında kalarak düz biçimini korumuştur.

Geniş zaman ekinin yardımcı ünlüleri bir örnek dışında yuvarlak ünlülüdür. Ekin birinci şahıs çekiminde –vAn –vAnIn, -In'lı biçimler kullanılmamış, 1. tekil şahıslarda sadece –Am şahıs eki tercih edilmiştir. B nüshasında geniş zaman eki dudak uyumu bakımından düzensizdir. Ek ünlüleri bazı kelimelerde yuvarlak ünlülü biçimlerini korurken bazı kelimelerde düzleşerek dudak uyumuna tabi olmuştur.

Gelecek zaman eklerinden sadece –IsAr kullanılmıştır. B nüshasında gelecek zaman için –A istek eki ve –sA+şahıs eki+gerek yapısı kullanılmıştır. C nüshasında gelecek zaman için–AcAk eki kullanılmıştır.

Şimdiki zaman için özel bir ek kullanılmamış, bu zaman için geniş zaman eki –(V)r tercih edilmiştir.

Eski Oğuz Türkçesinin diğer ürünlerinde de görülen istek eki bu metinde de kullanılmıştır ancak kipin birinci şahıs çekimlerinde –AvAn/AvAm biçimleri kullanılmamıştır. B ve C nüshalarında ekin birinci şahsında –AyIm şekli tercih edilmiş, Eski Oğuz Türkçesinde sürekli yuvarlak ünlülü olan birinci çoğul şahıs çekiminde ek ünlüsü düzleşmiştir. İstek eki isteğin yanı sıra şart, gereklilik ve gelecek zaman fonksiyonunda da kullanılmıştır.

B ve C nüshalarında ikinci tekil şahıs emir çekimlerinde pekiştirme için kullanılan –GIl eki kullanılmamıştır.

METİNLER

A (Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5)

1 uġrı eydür eyledür illā resūl
hem buyurdı bu ḥadīṣi ol uṣūl
لِلنَّاسِ مَنْعِ الرِّزْقِ
2 kim utanmaḳ rızḳ menʿ eyler bilüŋ
hīç utanmaŋ rızḳuŋuz ṭaleb ḳıluŋ
3 ger bu gėce utana senden yüzüm
ėrte ac u bī-nevā ola özüm
4 tīz çıḳar bu ṭonlaruŋ vėrgil baŋa
çoḳ uzatma kes sözi dėdüm saŋa
5 bil ki dervīşem ʿayālim çoḳ durur
hep yalıŋdur giyesim yoḳ durur
6 yüz ṭonuŋ artuḳ ola evde senüŋ
bir pūlum yoḳdur yiyecek benüm
7 müstaḥaḳam yoḳdur bende sīm bu dem
tīz çıḳar ṭonuŋ işüm vardur gidem
8 ḳāżī eydür taŋrıdan ḳorḳġıl ey yār
gör kelām-ı ḳadīmde ne dėr perverd-gār
إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ [1]
9 ġāfil olman dönem illā bi-rabbik dutam
od-ıla ʿāṣīlerüŋ başın ütem
10 uġrı eydür öyledür vėrgil ṭonı
iltüben ehlüme gėydürem anı
11 çün żarūretden olur işbu günāh
tevbe ḳılam ʿafv ėde ol pādişāh
12 ḳāżī eydür uġrıya dekdür ey yār
bu günāha tevbe yoḳdur zinhār
13 uġrı eydür cārimsin meger
yā ḫilāfī mantıḳī ey bī-ḫaber

[1] Burûc suresi 85. ayet. (Muhakkak ki Rabbinin yakalaması elbette çok şiddetlidir.) (Ayet mealleri http://www.kuranmeali.org sitesinden alınmıştır.)

14 mezhebi sünnī cemāʿat ol durur
kim ḳamu ʿişyāna tevbe ḳıldurur
15 ger baŋa inanmaz isen mevlāna
ḥaḳḳ taʿālā buyruġıŋ işit yene
إِلَّا مَنتَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا [2]
16 dėdi her kim tevbe ḳılsa ṣıdḳ-ıla
yarlıġayam ol günāhdan pāk ola
17 şimdi senden bu ṭonları alam
ḥaḳḳ ḳabūl ėde yene tevbe ḳılam
18 tīz çıḳar ṭonuŋ dėyüp ḳıldı ḫiṭāb
dėdi ḳāżī uġrıya yene cevāb
19 dėdi yoḳ tevbe saŋa ey ḫoş-nihād
kim saŋa budur hemīşe iʿtiḳād
20 maʿşiyyet ḳılduḳça tevbe ḳılasın
bu-y-ısa tevben ne zaḥmet bulasın
21 uġrı eydür bu söze ḥüccet getür
pes nicedür tevbe ey ḳāżī buyur
22 ḳāżī eydür kim saŋa ḥüccet ʿayān
āyet-i tūbū saŋa oldı beyān
تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا [3]
23 kim ḥaḳīḳat tevbe oldur ey aḫı
işledügüŋ maʿşiyetleri daḫı
24 aŋlayasın işlemeyesin anı
tevbe oldur imdi ol sende ḳanı
25 uġrı eydür şimdi ṭonlaruŋ alam
ṣoŋra varam tevbe-i naṣūḥ ḳılam
انّ قاضي المسلمين واستغفر لذنبك ومن
26 ḳāżī bunuŋ islām içinde ülü
bundan utanmaz mısın ey delü
27 utanuban ḳorḳġıl taŋrıdan
işbu işi ėtmeŋ maʿnā neden
وانا المسلمين وانتم تخافون مني
28 dėdi sen ḳorḳmaz mısın benden ey yār
uġrısıyam ben bu ḫalḳuŋ āşikār
29 ḳāżī eydür aç olur mısın ʿaceb
ḳılsaŋ sen rızḳuŋ benden ṭaleb
30 uġrı eydür tevbe ḳıl işbu söze
bildüŋ mi ne dėdi ḳurʾān bize
نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ [4]

[2] Meryem suresi 60. ayet (Ancak tövbe eden, inanan ve iyi işlerde bulunan müstesna. Bu çeşit kişiler cennete girerler ve hiçbir hususta zulüm görmezler.)
[3] Tahrim suresi 66. ayetten (Allah'a Nasuh Tövbesi ile tövbe edin!)
[4] Zuhrûf suresi 32. ayetten (Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık.)

31 ḳısmetüm bundan idi nėdem saŋa
ṭonlaruŋı tīz çıḳar vėrgil baŋa
32 ḳāżī eydür bilgil ey ehl-i ʿulūm
kim ḥarām oldı saŋa bu ṭonlarum
33 sen işitmedüŋ mi ḳurʾān ḥükmini
kim ḥaber vėrdi bize ol pāk ġanī
وَلَا تَقْرَبُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ [5]
34 dėdi perhīz eyleŋüz ey ḳulum müdām
ol kim oldı şerʿiyle vechi ḥarām
35 uġrı eydür imdi olġıl āgāh
benden ister saŋa delīl uş ṭoġrı rāh
إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ [6]
36 müʾmine ḳıldı ḥarām üç nesne (ki)
evveli oldur murdār gevde ki
37 birisi ṭoŋuz eti birisi ḳan
pes ḥarām oldı bu üçi bil gümān
38 ṭonlaruŋ şimdi baŋa oldı ḥelāl
tīz ṭonuŋı vėr olmasun vebāl
39 ḳāżī eydür ey faḳīr-i maʿnevī
ger delīlüŋ[7] var-ısa ḥükmüŋ ḳanı
40 uġrı sevindi hemān-dem ol zamān
dėdi yā ḳāżī delīl eydem revān
فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [8]
41 hem ḥelāl oldı senüŋ ṭonuŋ baŋa
lutf ėdüp ṭonlaruŋı vėrgil baŋa
42 ḳāżī eydür kim saŋa ṭonum ḥarām
tevbe ḳıl şeyṭān ḳal[may]a şād-kām
43 uġrı eydür işbu söz senden ḫaṭā
ger delīl eydem saŋa nedür cezā
44 dėdi ḳāżī saŋa maḥḳūm ola
ger bu sözüŋ ḥücceti maʿlūm ola
45 uġrı eydür ḫāẓır olġıl bu söze
taŋrı ḳurʾānda ḫaber vėrdi bize
اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ [9]
46 yūsufuŋ ḳardaşları ṭanışdılar
öldürelüm yūsufı dėdi bular

[5] Nisâ suresi 2. ayetten (Ve temizle habis olanı değiştirmeyin.)
[6] Bakara suresi 173. ayetten (Fakat (Allah) size, ölü hayvan etini, kanı ve domuz etini haram kıldı.)
[7] Yazmada دليلك biçiminde yazılmıştır.
[8] Bakara suresi 173. ayetten (Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.)
[9] Yûsuf suresi 9. ayet (Yûsuf'u öldürün veya onu bir yere atın ki babanız sadece size yönelsin. Ondan sonra (tövbe edip) salih kimseler olursunuz.)

47 yitürüben eyleyelüm anı güm
sürüyelüm ḳuyuya bıraġalum
48 kim atamuz görmeye ayruḳ anı
bize bağlaya bu gez var mihrini
49 şoŋra tevbe ḳılavuz biz ol işe
raḥmet eyleye bize ḳādir paşa
50 evvel öldürmege niyet ḳıldılar
tevbe birle şoŋra ṣāliḥ oldılar
51 bilseler-idi ki taŋrı bunları
tevbe-y-ile yine ḳılısar arı
52 ḳılmaz-ıdı hīç bular ḫor bu işi
uş delīlüm budur ey ʿāḳil kişi
53 ḳāżī eydür bu gėce ḳoġıl beni
ėrte gel al ṭonlaruŋ bahāsını
54 ṭon bahāsınca iki altun vėrem
uġrı eydür bu iş ne kim ne dėrem
55 dekdür imdi söyle bu ḫaberi
gör ne dėmiş taŋrınuŋ peyġamberi
الدين دين والسنة في أبدع في سنة فعليه اللعنة
56 dīn benüm dīndür ey pāk dost
sünnetüme olmaŋuz zinhār sett
57 sünnetüme her kim bidʿad dėye
laʿnet iblīs ḳoya aŋa uya
58 bārī benīse[10] uġrulıḳ bidʿad durur
kim ḳor-ısa bidʿatı laʿnet durur
59 ḳaṣd-ıla sen kimseyi ey müttaḳī
laʿnet dėyü sögme ey faḳı
الخير في البشة
60 hem ululardan bize oldur meṣel
naḳd hergiz nesneye ḳılmak bedel
61 ḳāżī eydür bārī gelgil baḳçaya
çünki rāżī olduŋ aḳçaya
62 bāġ ėşiginde daḫı sen ṭurasın
ṭonlarumı saŋa vėrem alasın
63 uġrı eydür ne dėr işbu bī-ḫaber
ḳāżī ḳurʾān oḳumaḳdandur meger
64 ḳāżī eydür kim nitedür bu delīl
uġrı eydür kim ḫaber vėrdi celīl
وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا[11]

[10] Yazım yanlışı olduğu düşünülen ve (بي ىّ ش) şeklinde yazılan sözcük anlamlandırılamamıştır.
[11] Bakara suresi 195. ayetten (Kendi elinizle (kendinizi) tehlikeye atmayın!)

65 taŋrı eydür kim kendü elüŋüzle sizi
tehlükeye şalmaŋuz ṭutuŋ sözi
66 senüŋ-ile ger baġa varur-ısam
bāġ ėşiginde bile ṭurur-ısam
67 ḳullaruŋa göz ėdesin ṭutalar
baġlayuban şāh ḳatuŋa ildeler
68 ḥüccet-ile ḳıldurasın sen ḳışāṣ
kim münāsibdür bu āyet-i ḥükm-i ḥāṣṣ[12]
69 uġrı çünki ṭutasız zinhār
kes elini yazuġı yoḳ müzd var

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [13]

70 taŋrıya and içdi hergiz dėmeyem
remz-ile daḫı işāret ėtmeyem
71 uġrı eydür ṭoġrısını kim dėdün
illā bir ḥüccet daḫı var işidüŋ
72 ben işitmişem atamdan ol daḫı
atasından işitmiş ey faḫı
73 her kim and içdi żarūretden ey yār
and anı ṭutmaz hem olmaz şermsār
74 çün saŋa şimdi żarūret oldı ḥall
çāresüzsin indi saŋa oldı ḥelāl
75 tekdür ayruḳ sözüŋi uzatmaġıl
bārī ḥüẓn iken ṭaşra çıḳmaġıl
76 sen dilersin beni meşġūl ėdesin
ḫalḳ eline vėrüp andan gidesin
77 ėrte yaḳın oldı çıḳar ṭonuŋı
yoḫsa şimdi yėre dökdüm ḳanuŋı
78 uġrıdan çün ḳāżī işitdi anı
tīz çıḳardı gėydügi mışır ṭonı
79 uġrı aldı ṭonları nā-gāh çeker
yine ḳāżīdan yaŋa ḳıldı naẓar
80 gördi nā-gāh ḳāżīnüŋ külāhını
ḳalmadı teninde uġrınuŋ cānı
81 çün kerem ḳılduŋ bārī luṭf eylegil
anı daḫı ḳuluŋa baġışlaġıl
82 gömlegi daḫı çıḳarġıl sen tamām
ḫādimüŋ olsun ṭapuŋda şād-kām
83 zaḥmet ise ger çıḳarmaḳlıḳ size
bir işāret eyleŋüz bārī bize

[12] Sözcük ḥ āśś olmalıdır ancak hı (ح) harfinin noktası unutulmuĞ ha (ح) harfi ile yazılmıĞtır.
[13] Mâide suresi 38. ayetten (Yaptıklarına bir karĞılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.)

84 ḳāżī eydür ey utanmaz bī-ḫaber
ṭonlarum çıḳarduġuŋ bārī yeter
85 uġrı eydür ki dürüst oldı hemīn
sende īmān yoġ-ımış hemīn
86 ḳāżī eydür suʾālüŋ var mı ḳanı
sen nice ṣābit ḳılırsın anı
87 uġrı eydür ki işitmişdür ʿömer
bu ḥadīṯi muṣṭafādan naḳl ėder
صاحب القميصين لايجد حلاوة الايمان
88 iki göŋlek issi īmān leẕẕetin
bulmaya dėdi resūl-ı pāk-i dīn
89 şimdi yüz göŋlek ola ügü dek
vācib oldı seni öldürmek gerek
90 ḳāżī eydür ṭon ḥelāl olsun saŋa
gel göŋlegi bağışlağıl baŋa
91 ḳāżī eydür daḫı ol ey ser-efrāz
yalıŋ olsam fevt olur namāz
92 uġrı eydür ḳāżīya dėgil baŋa
ne meẕhebdür ṭapduġuŋ eyit baŋa
93 ḳāżī eydür şāfiʿīdür meẕhebüm
uġrı eydür bilgil ey ehl-i ʿulūm
قال الشافعي رحمة الله عليه العريان جايز حال الضرورة
94 şāfiʿī ḳavlinde gelmişdür ḫaber
imdi diŋle ḫōş delīl-i muʿteber
95 çünki geldi namāzın vaḳti dėdi
şāfiʿī şöyle yalın[14] ḳılsun dėdi
96 ḳāżī ʿāciz ḳaldı yavlaḳ ey ʿamū
iç ṭonından artuġın vėrdi ḳamu
97 uġrı eydür saḫāvet ḳıl tamām
iç ṭonın daḫı bağışlağıl alam
98 şimdi ʿācizsin elümden ey ġarīb
vėrgil iç ṭonuŋ daḫı budur tarīḳ
99 çün fütüvvet ḥükmin işitdi revān
iç ṭonın daḫı çıḳardı ve's-selām
100 uġrı gördi parmaġında ḳāżīnüŋ
ḳızıl altundan yüzügi var anuŋ
101 laʿl oturtmışlar ḳaşına ḳıymeti
uġrı baḳdı ḳāżīye şol dem ḳatı
102 rāfiżī imişsin seni bildüm bu dem
aluram neŋ var-ısa alam gidem

[14] ه ـبلى biçiminde yazılması beklenen sözcük الن biçiminde yazılmıĢtır.

103 bu ḳızıl altun yüzük kim sende var
ṣaġ elinüŋ ṣerçe parmaġında var
104 rāfiżīlerüŋ nişānı ol durur
sünnī ḳavmi bunları ḳanda görür
105 el ḳılıca urdı uġrı ol zamān
ḳāżī ḳılıç göricek ḳıldı fiġān
106 zār ḳıldı dėdi beni ʿafv ḳıl
rāfiżīlıḳdan döneyin tek ḳoġıl
107 tevbe ḳılayın öŋinde ey yigit
al yüzügi ḳaytar ve işüŋe git
108 bu cihānda ol cihānda cümlesin
ʿafv ėdüp baŋa ḥelāl ėt dutma kin
109 ḳāżī eydür kim saŋa olsun ḥelāl
ḳamusın al git ḳoma bende vebāl
110 tevbe ḳıldı dutdı bunuŋ elin
uġrı bindi ḳatıra dutdı yolın
111 aldı mıṣrī ṭonları oldı revān
yola girdi yükli yavlaḳ ṣād-mān
112 ḳāżī anda ḳaldı şöyle çıplaḳ
sindi üstine ḳodı iki elin
113 ol gėce ḳāżī eve geldi gėrü
ʿavretine çaġıru ṭurdı örü
114 dėdi ḳorḳma benem ol ḳāżī erüŋ
ʿavret eydür ḳanı mıṣrī ṭonlaruŋ
115 ʿavretine dėdi cümle ḳışṣaṣın
uġrı-y-ıla ol geçen ḳışṣaṣın
116 çün işitdi ʿavreti şükr eyledi
el-ḥamdülillāh kim üzüp öldürmedi
117 cāme-dān öŋinde ḳodı ḳāżīnüŋ
gėydi ṭonla[r] kim sever görse cānuŋ
118 ḳāżī vardı mescide şāʿırdları[15]
ḳarşusına geldi ne kim varı
119 ḳāżīnüŋ göŋlin perīşān gördiler
ne sebebdür dėyü bunı ṣordılar
120 ḳāżī eydür eydeyüm ḥālüm nice
uġradum bir uġrıya geçen gėce
121 ḥüccet bürhān bürhān-ı taḳsīr-i delīl
ḫōd aŋa vėrmiş ḳamu ʿilmi celīl
122 kendüzi uġrı ṣūretde ḥaḳīr
bu ḥanīfe ʿilmi ḳatında faḳīr

[15] "Ṣāḥirdleri" olmalıdır.

123 nā-gehān uġrı çıḳageldi yene
ḳāżīnüŋ dülbendin urmış başına
124 ṭonlarıŋı ḳāżīnüŋ gėymiş-idi
ḳāżī ol ʿāmiyye çismiş-idi[16]
125 uġrı geldi mescid öŋinde ṭurur
ḳāżī mescidden baḳar anı görür
126 dėdi budur ol gėceki muʿallim
ḥüccet-ile baġlayan aġzum dilüm
127 çıḳdı şākirdler ḳamu üşdi aŋa
her birisi ṭutdı çekdi dėr baŋa
128 ḳaṣd-ıla gelmiş-idi anda ol
çünki ḳāżīnüŋ ḳatına buldı yol
129 girdi şol dem ḳāżīya vėrdi selām
geçdi yanında oturdı şād-kām
130 ḳāżī eydür uġrılıḳ andan delīl
düşdüŋ elüme[17] hem oldun ḫor u ẕelīl
131 bildüŋ mi sen eyit ḥükmini
aṣdurursam yazuḳ mı şimdi seni
132 uġrı eydür ḳāżīya ṣaḳla edeb
kim urulmış ʿālime ʿilmi laḳab
133 çünki iṯbāt eyleyümezsin sözin
bārī dek ṭurġıl utanmaz yüzin
134 ḥüccet-i bürhān-ıla ḫōd sen beni
aṣdurumazsın yaḳın bi(l)gil bunı
135 ʿāmiyāne sözleri ḳıl muḫtaṣar
bir sözüŋe vėreyim dört ḫaber
136 hem benümdür ʿavretüŋ bil şerʿ-ile
cümle esbābuŋ evlāduŋ bile
137 çünki ḳāżī işbu sözi söyledi
āh ḳıldı ṭutdı bėlin iŋledi
138 şimdi bu dem āyet-i aḫbār-ıla
ne ʿacebdür ʿavretüm evüm ala
139 pes buyurdı ḳāżī eydür kim varun
iki yüz altun evümden getürün
140 vardı şākirdler getürdi altunı
ḳāżī eydür yārān alġıl bu altunı
141 bu iki yüz altunı ḳılġıl ḳabūl
daʿvīni kesgil bizi elden ḳoġıl
142 bu baŋa ḳaldı ėtmedüŋ yādigār
ʿavretüm ġāyet severem zinhār

[16] Yazım yanlışı olduğu düşünülen ve (جسعيش يد) şeklinde yazılan sözcük anlamlandırılamamıştır.
[17] Yazım yanlışı olduğu düşünülen kelime (ك مّ) şeklinde yazılmıştır.

143 terkin urġıl bunlaruŋ var ey aḫı
eyle ṣan kim görmedüŋ bunı daḫı
144 uġrı aldı altunı çıḳdı gider
ḳāżī ḳurtuldugına çoḳ şükr ėder
145 çün göresin sen daḫı senden ulu
ḳılma ser-keşlik aŋa ey baḫtlu
146 ʿilme dirhem ululıḳ hem şeref
ḳıymeti incü ile buldı ṣadef
147 anuŋ-içün kim ṣadefde incü var
ḥaḳḳ aŋa ḳıldı deryāyı ber dār
148 incü ḥikmet ten ṣadefdür yā ʿulūm
sīm ü zer ḳılma ṭaleb illā ʿulūm
149 yūsufu meddāḥ bī-çāre faḳīr
ʿilmi yoḳdur lā-cerem oldı ḥaḳīr
150 ne delīl bilü(r) ne ḥüccet ne ḫaber
sizi mevlāna bağışlaya meger
151 çün tamām oldı bu arada dāstān
vėr ṣalavāt muṣṭafāya ve'ṣ-selām

B (Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 181/2)

(1-b) [1] ḥarāmīniŋ ḳāżīyi ṣoyduġı ḥikāyet beyān ėder [2] zamān-ı evāʾilde şehr-i mışırda ʿilm ve ẕühd ile maʿrūf ve kemāl-i feṣāḥat [3] ve belāġatla mevṣūf bir ḳāżī var idi ve anıŋ aḫlāḳ-ı cemīlesinden [4] ve ḥüsn-i ḥālinden cümle ḫalḳ rāżī olmışlar idi ḥikmet-i bārī ve taḳdīr-i [5] rabbānī günlerden bir gün kitāba müṭālaʿa ėderken kemāl mertebe riḳḳat [6] buyurduḳlarından nāṣī her ṭarafdan feth-i bāb ve keşf-i ḥicāb vāḳıʿ olup [7] leẕẕāt-ı buḥār-ı ʿulūm-ı nāżıʿaya müstaġraḳ iken ḥaşem-i ḫāb-ı rāḥat ve ʿayn-ı [8] müṭālaʿasına li-ḥikmeti'l-lāhi taʿālā nevm-i ġaflet ġalebe ėdüp bi-ḥasebi'l- [9] iḳtiżā murād ėtdi ki cāme-ḫāba varup bir miḳdār yata ve uyuyup [10] defʿ-i ṣıḳlet eyleye ḥāṣıl-ı kelām kitābı ḳapayup naẕar eyledi gördi kim [11] kitābıŋ üzerinde اَلنَّوْمُ اَخُ الْمَوْتِ yazılmış pes imdi çünki [12] uyḳu ölümüŋ ḳardaşıdur fikr ṣāḥibi ve ʿāḳīl ü kāmil olan kimselere [13] lāzımdur ki dīde-i ḳalbini feth ü güşāde dėyü kendüye naṣīḥat eyledi ve yine [14] üslūb-ı sābıḳ üzere ve şekl-i meẕkūr kitāba baḳup mesʾele [15] istiḫrācına meşġūl olup ol sefīne-i deryāyı ibrāzdan fevāʾide [16] ve maḫzen-i esrār-ı ilahīden ġarz-ı fevāyid ḥarb ve aḫẕ ėderken ittifāḳı [17] bu ḥadīṯ-i şerīfe rāst geldi buyurulmış ki اَحَبُّ الصَّلٰوةِ فِى [18] لِجِنَانِ وَالْبَسَاتِيْنِ yaʿnī bāġlarda ve bostānlarda namāz (2-a) [1] ḳılmaġı severem dėyü ḥadīṯ-i şerīfde meger ol ḳāżīniŋ [2] şehrden ṭaşra bir yerde bāġ bāġçe ve bostānı var idi ve ḥayli zamāndan [3] berü ḳāżī ol bāġ ve baġçesine gitmemiş idi hemān bunı fikr ėtdi ki [4] çoḳdan bāġ ve bostān temāşāsına gitmedim imdi münāsib maṣlaḥat [5] budur ki bu gėce hem bāġ ve bāġçeye giderem ve hem ḥadīṯ-i şerīf mefhumınca [6] ṣavāb her vech-ile gerekdür kim bu gėce bir iş işlemeye hem bī-ḫāb ve hem [7] ecrden maḥrūm olmayalım hem ziyāret hem ticāret mefhumınca meger ḳāżīniŋ [8] bir baḫtiyār adlu ḳulı var-ıdı ve bir mışır merkebi var-ıdı ḳāżī ḳalḳup [9] baḫtiyārıŋ ḥāb-gāhına gelüp ve ġulāmı ḥāb-gāhdan ḳaldırup eyitdi [10] yā bāḫtiyār تَوَرْمِنْ كَالَا yaʿnī ey baḫtiyār ḳalḳ baŋa mışır merkebini bir pāk [11] puṣad ur ve müzeyyen eyle bu gėce ʿibādet ėtmege bāġ u bostāna [12] gitsem gerekdür dėdi baḫtiyār daḫı yerinden durup ol mışır [13] merkebini kemāl-i zīnet ile müzeyyen ḳılup eyerleyüp ve ḳāżīniŋ önine [14] çekdi ḳāżī daḫı egnine fāḫir libāslarını ve zī-ḳıymet ṣof [15] ve

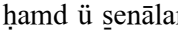
cübbesin gėyüp ve başına ʿurf ü destārın baġlayup ʿaceb ve zīnet-i [16] ʿażamete girüp baʿde merkebe süvār olup bu āyet-i şerīfi ḳırāʾat eyledi [17] سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين dėyüp yola (2-b) [1] revāne oldı baḫtiyār eyitdi efendi ben de seniŋle gideyim mi ḳāżī fikr [2] ėdüp cevāb eyitdi ki yā baḫtiyār ارجع ben tenhā ʿādet-i ḳadīm üzere bāġa [3] ve bāġçeye ʿibādet ėtmege giderem yalıŋız gitmeniŋ ṣavābı ziyādedür dėyüp [4] baḫtiyārı almayup gitdi meger ol gėce bir māh-tāb bir żiyā bir gėce idi [5] ittifāḳen ḳāżīniŋ gidecegi baġıŋ yolında bir maḳbaralıḳ ve kūhistān [6] vāḳıʿ olmış idi hemān ḳāżī bī-pervā ol mevżiʿden mürūr ėderken [7] meger ol maḥallde bir uġrı ol gėce kemend ḳurup ve kendi pinhān olmış [8] şikār gözedürdi nā-gāh uġrı ol ḳāżīyi görüp hay şikār elimize [9] girdi dėyü fāḫir-ı mışrī üzerinde libās ve ol zīnet-i fāḫire ile [10] görünce uġrı hemān ḳāżīniŋ öŋine çıḳup dalḳılıç üzerine yürüdi [11] ḳāżīniŋ aşlā ḳanı ḳalmayup kendiŋi ḳayb ėtdi ve uġrı faṣīḥ lisānla eyitdi [12] انا سارق المسلمين yaʿnī ben müslimanlarıŋ uġrısıyam hemān [13] tīz ol eşekden in ve esbābın ṣoyup baŋa vėr ve sen ḳanda gidersen [14] git dėdi zīrā benim ʿacele ile işim vardur hem yolum ıraḳdur ve ṣabāḥ [15] yaḳındur dėdi ḳāżī bu kelāmı gūş ėdicek eyitdi ey herīf [16] تسخر مني انا قاضي المسلمين yaʿnī ey uġrı benden [17] utanmaz mısın ki ben müslimanlarıŋ müteşerriʿ ḥākim ve ḳāżīsıyam dėdi uġrı (3-a) [1] dėdi ki sen çoḳ söyleyüp ḳalleşliḳ ėtme tīz ol gėyduġın libāsı [2] çıḳar ve hem merkebden in aşaġı anları baŋa vėr de çoḳ maṣāl söyleme [3] gideyim bir iş daḫı göreyim zīrā levend ṭāʾifesi mābeyninde bir söz vardur ki [4] yatan ḳurtdan ise yalın tilki yėgdür dėmişler imdi hemān çabucaḳ in [5] eşekden ve her nesneni baŋa vėr de var doġrı git hemān ṣanki bu nesneleri [6] ki sen benim içün getürmişsin dėdi ḳāżī ḳorḳusından dėdi ki [7] ey yigit eger sen böyle bu işleri ėtmeseŋ yarın ḳıyāmet güninde bāb-ı [8] saʿādetden olurduŋ ve cemīʿ maḫlūḳātıŋ rızḳını cenāb-ı bārīdür vėren aç mı [9] ḳaluram ẓann ėdersin uġrı dėdi ki ʿaceb müşkiller ḥall ėtdiŋ be hey ġāfil [10] seniŋ bu āyetden ḫaberin yoḳ mıdur ḫaḳḳ taʿālā kelām-ı ḳadīminde نحن قسمنا بينهم معيشتهم [11] dėyü buyurmış ḳāżī dėdi ki utanmaz mısın beni ṣoymaġa [12] sen bu ḥadīṯ-i şerīfi görmedin mi ve aşlā müddet-i muḥammerinde ʿālimleriŋ meclisine [13] varup işitmedin mi لحياء شعبة من الإيمان yaʿnī utanmaḳ īmāndan [14] bir budaḳdur imdi uṭanmayan bār-gāhdan īmānı ẓaʿīfdür baʿde [15] ḫırsız dėdi ki ya bu ḥadīṯ-i şerīfe cevābıŋ nedür آفة الحياء وفتح الورق [16] utanmaḳ kişiniŋ rızḳını menʿ ėder eger şimdi ben utanup seniŋ [17] başından ṣarıġını ve üzerinde olan eṣbābını ve altında olan eşegi (3-b) [1] almasam ve seni çıplaḳ ḳomasam cāʾiz ki yarın aç ḳalup ʿaẓīm zaḥmet çekerem [2] ḳāżī dėdi ki gel ādem luṭf eyle ḳo beni kendi ḥālime incitme beni gideyim kerem [3] eyle dėdi ḥarāmī dėdi ki bre ḳāżī sen ne söylersin benim żarūretim kemālinde [4] ve iḫtiyācım ziyādedür sen işitmedin mi ki aç ile ecelli olan söyleşür [5] yoḳsa eyle bilmiş ol ki ben bu işi kemāl-i żarūret ve iḫtiyāç olduġumdan [6] nāşī işlerem meşhūr mesʾeledür ki bir kimseniŋ nafaḳa ve kisve ḫuṣūṣlarında [7] yiyecek ṭaʿāmı ve giyecek esbāba ziyāde iḫtiyāc ile muḫtāc olup [8] ġāyetle mużṭarr olmaġıla kendüye taḫmaṣa bī-maʿnā telzīme mertebesince vücūdına [9] żarūret el vėrse vücūd helākinden ḫalāṣ içün ve telef-i nefsinden [10] ḳurtulmaḳ içün ḫınzīr etinden veyāḫūd bir ġayrı ḥarāmlardan birini bulsa ve [11] ölümden ḳurtulacaḳ mertebesinden anlardan yėmek cāʾizdür pes imdi [12] hāl-i żarūretde murdār nesneleri yėmek cāʾiz olduḳdan ṣoŋra seniŋ [13] başında olan ṣarıġın vesāʾir esbābıŋ malıŋ doŋuz etinden [14] bārī fenā degüldür hemān tīz ol ṣoyun yoḫsa beni ġażaba getürürsin [15] şimdi elimden bir ḫaṭā çıḳarup żarārım görürsin dėdükde [16] ḳāżī dėdi ki gel yigit kerem buyurup riḳḳat eyle bu meṣelli teklīfden [17] vazgeç zīrā bu işe yeltenenler berehmend olmaz ṣoŋra ʿāḳıbet elbette (4-a) [1] bu işiŋ nedāmetini çekerler uġrı dėdi ki ʿaceb müşkiller ḥall eylediŋ seniŋ [2] yigirmi arşın ṣarıġından bize bir gömlek de mi olmaz çoḳ zamāndur ki bu yolda gezerem [3] şimdiye dek benim elime seniŋ gibi bir maʿḳūl şikār girmedi böyle nışfu'l [4] -leylde keʾennehū

maşlaḥat içün ṭaşra çıḳdıŋ ḳāżī dėdi ki yol yaŋıldım [5] uġrı dėdi ki böyle şuʿleli münevver yaʿnī ayıŋ on bėşi māh-tāb gibi [6] gėce nice yol yaŋıldıŋ seniŋ hīç aşlā ʿilm-i nücūmdan ḫaber ü agāhıŋ [7] yoḳ mıdur yıldızlarıŋ on ikişerden bilmez misin derece ve daḳīḳa [8] sın anıŋ ile kāmīllenüp vesiḳāların aŋlamaz mısın dėdükde ḳāżī dėdi ki [9] ben ʿilm-i nücūmuŋ aḥvālinden ḫālī ve ġāfil bīzāram anıŋ içün ki peyġamber [10] ʿaleyhi's-selām her kim ki 'ilm-i nücūm ziyāde meşġūl olsa sāʾir ʿibādet [11] ve tāʿat menʿ olmasına sebeb oldugı ecilden ol ḳadār eyi degüldür dėyü [12] buyurmışlar anıŋ içün biz ol ḳadār o ʿilmiŋ taḥṣiline bezl-i himmet ve ṣarf-ı [13] maḳdūr ėtmedik terkini evlā aŋlarız baʿde uġrı dėdi ki ḫażret-i muḥammed [14] ʿaleyhi'ṣ-ṣelāt ü ve's-selām her ne ki buyurmışdur ḳurān-ı ʿaẓīme muvāfıḳ ve muṭābıḳdur [15] zīrā haḳḳ taʿālā anıŋ ḫaḳḳında [16] yaʿnī ḫażret-i muḥammed ʿaleyhi's-selām aşlā kendi hevāsına hīçbir söz [17] söyledigi yoḳdur ve daḫı ḥisāb-ı semā ḫaḳḳında ve burc ḥuṣūṣında (4-b) [1] ḫaḳḳ taʿālā ḫażretleri çok işler beyān ėtmişdür evvelā birisi bir āyetde daḫı [2] ve bir āyet-i āḫerde daḫı [3] [4] ve bir āyetde daḫı [5] ve āḫer yerde uġrı bu āyetleri ve bu delīlleri ḳāżīya [6] ḳırāʾat ve tilāvet ėtdükde ḳāżīya dėdi ki ey ġāfil işte saŋa oḳuduġum [7] delīller allah taʿālā kelāmıdur daḫı ġaflet uyḳusından uyanmaz mısın ḳāżī [8] gördü ki bu rind-i cihān ve fitne-i devr-i zamān ādeme beŋzer ve hīç aşlā buŋa [9] bir ṭarāfdan bir ṭarīk-ile ġalebe çalmaḳ mümkin degül ʿāciz ü müteceyyiz ḳaldı baʿde [10] nā-çār olup ʿilm-i nücūma müteʿallik mesʾele ṣormaġa başladı ki her ṭarāfdan [11] kendiye imdādcılar yetişe veyāḫūd ṣabāḥ ola ol ecīlden bir vech-ile [12] ḫırsızıŋ elinden sıyrılup ḫalāṣ ola ve eyitdi ki yigit çünki ʿilm-i nücūmı [13] bilürem dėrsin baŋa cevāb vėr ki ḫālā mā-naḥnü fīh evvelā vaḳit ne [14] vakitdür ve bu sāʿat ne sāʿatdür uġrı dėdi ki ḳāżī sen ḳallāşlıġa [15] başladıŋ eger żarāfet zūrnasın çalabilürsen iyi sazdır [16] velākin bil ki ḫaşmıŋ senden żarīf ise saŋa şenlik ėtdürmez [17] hele çünki mesʾeleyi suʾāl eyledıŋ cevāb vėreyim dėyü iẓhār faẓlına (5-a) [1] ve beyān-ı aḥvāl-i ʿilm-i nücūma başladı(ŋ) dėdi ki bu sāʿatde ḳamer burc-ı aḳrebdedür [2] ve iki derece bėş daḳīḳa ve sekiz nevbet ile zühre müşterīniŋ maḳāmındadur [3] ve merrīḫ derecesiyle cāna delv gider bu günde ve gėcede uġurlayacak ḫayli [4] maʿḳūl nesnedür eftaḥ ʿaynuŋ ve erfaʿ cānuŋ dėdi velākin ḳāżīlara göre [5] bu vaḳitde üç sāʿate dek ṭaşra çıḳmaḳ ol ḳadār maʿḳūl ve münāsip [6] degüldür ve bu vaḳitde bāġ ve bāġçe seyr ü temāşāsına gitmek ḫamāḳat ve belāhetdür [7] dėdi ḳāżī bu sözleri işitdikde güldi ve dėdi ki ey yigit gel beni [8] āẕād eyle zīrā ben bu işi peyġamber söziyle işledim uġrı dėdi ki beyān [9] eyle görelim ḳāżī dėdi ki ḳavliyle [10] ʿamel eyledim uġrı dėdi ki [11] bu sözüŋ maʿnā-yı şerīfi ehl-i sefīre yoldaş lāzım olduġun [12] beyān ėder seniŋ bu ḥadīṣden ḫaberiŋ yoḳ mıdur ey ġāfil dėdikde [13] ḳāżī dėdi ki insānda nisyān ġalebedür ḫattā anıŋ ḫaḳḳında ḫażret-i [14] muḥammed ʿaleyhi'ṣ-ṣalāt ü ve's-selām dėyü buyurmışlar [15] eger müşāvere ėdirek nisyāndan degül belki ʿişyāndan bile ḳurtulurduŋ [16] sen benim elimden muvaḳḳat meccānen ḳurtulmazsın hemān tīz ol ṣoyun her [17] üzerinde olan nesneleri çıḳarup baŋa vėr de ġarażın yerinde iken var git (5-b) [1] zīrā kendini ḳayırmayan yād-gār ġayrı kimselere hīç yaramaz sen yoldaşsız yola [2] çıḳmaġıla kendine ẓulm ü ḫıyānet ėtmişsin ben seni senden ziyāde sevmem [3] belki benim vücūdum baŋa senden ʿazīżdür hemān çoḳ söyleme tīz ol ṣoyun dėdikde [4] ḳāżī nā-çār ḳalup dėdi ki bre ādem söze gelince müslimānam dėrsin ya bu ḥadīṣe [5] sözün nedür dėyü buyurmışlar [6] müslimān ol kimesnedür ki müʾminler anıŋ elinden ve dilinden yardımı ola ya sen ne şekil [7] müslimānsın ki seniŋ elinden ve dilinden yardım şöyle dursun namāz ḳılmaġa [8] gitmek bile mümkin degül sāʾir meṣāliḥ ve ticārete gitmek ḳanda ḳaldı dėdi uġrı [9] dėdi ki mādām ki bir iş ḳuṣūr

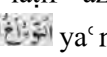
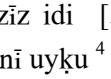
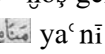
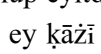
üzere ola böyle olur dėdi zīrā sen zekāt [10] vėrmez ḫıred-pāya beŋzersin zekât fuḳarānıŋ ḥaḳḳıdur ẓāhiri ve baṭını [11] ateş-i fuḳarā ile yanıḳ olan fuḳarānıŋ ḥaḳḳını vėrmemeklik sen eẓālim-i [12] ḥaḳḳ allahdan biri olmışsın zīrā devletliyi ṣoyan ẓālim daḫı ziyāde [13] ẓulmdür imdi ḳadı sen ẓālīmden ẓālīmsin ancaḳ saŋa zerre ḳadār merḥametim [14] yoḳdur hemān tīz ol ṣoyun zīrā ben fāʾidesiz laḳırdıya ḳulaḳ urmam [15] ve seniŋ ḫırsıza bahāne bulacaḳ hāliŋ yoḳdur hemān yanıŋda ḥāżır bulunan [16] eşyānı baŋa vėr de zekātına ṭut zīrā müstaḥaḳam eger benden daḫa müstaḥaḳḳ müstaḥsen [17] buluram mülāḥaẓa ėdersen hele bu ḳābil degül muḥāl hele şimdilik baŋa vėr de ṣoŋra (6-a) [1] seyreyle gör her işin nice eyler yürüyüp rāst gelür baḳ gör zīrā [2] ḥaḳḳ taʿālā her āyetde ki namāz ile emr buyurmışdur zekātı daḫı bilece aŋmışdur [3] seniŋ gibi nā-ṣallāḳ sūfīler namāz ḳılmaġa aḳça gitmedigi-çün anı ḳılmaya segirdürler [4] ammā fuḳarā zekāt isteseler yüzlerine dönüp baḳmazlar anlara yanıŋ [5] yāḫūd arḳasın dönerler eger namāz ḳılanlardan aḳça alınsa idi ebedī ʿömrüŋ [6] olduḳça namāz ḳılmazdıŋ şimdi ḥōd bāġçeye namāz ḳılmaġa giderem [7] dėyü ṣūret-i ṣalāḥdan gelüp benim elimden meccānen ḳurtulmaḳ istersin [8] seniŋ gibi ehl-i tezvīr ve ḥīlekārlarıŋ biz çoġun gördük ammā birisi bile [9] elimizden ḳurtulmış degüldür imdi namāz ḥaḳḳında ḥaḳḳ taʿālā celle şānehū [10] وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ dėyü buyurdı yaʿnī namāżı ḳılıŋ ve zekātı daḫı [11] vėriŋ imdi her kim ki namāzı inkār ṭarīḳiyle terk ėde ol ādem dört [12] mezheb ʿulemasınıŋ cümlesi ʿindinde kāfirdür ve zekāt mesʾelesi daḫı [13] bi-ʿaynihī böyledür imdi ey ḳāżī aç gözüni ve şu ġafletden uyandur [14] çünki sen insāncası ḥareket eyle görüvėr yoḫsa ricāl-i zamān aġniyāsından [15] sizi kendi ḥāliŋize ḳoysalar zekāt vėrmek degül belki hīç adıŋı aŋmazdıŋız [16] ḥażret-i ʿömer raḍıyallahü ʿanh zamān-ı saʿādetlerindeki gibi sizden zekātı ṭopuz ile [17] almaḳ gerekdür hemān maṣāl söyleme ṣoyun üzerinde ḥāżır bulunan (6-b) [1] şeyleriŋi baŋa vėr de zekātına ṭut ṣoŋra seyreyle gör her murādıŋ nice ḥāṣıl [2] olur ḳāżī dėdi ki gel ādem kerem eyle beni incitme zīrā ādem incitmek dīvlere [3] maḥṣūṣdur sen ḫōd bir maʿḳūl söz aŋlar ve ʿāḳil ü kāmīl cāna beŋzersin [4] kendiŋi dīvlere teşebbühe seniŋ bu ferāset ve ẓarāfetine düşmez ve elfāẓ-ı ʿarabīyetde [5] maʿnā çıḳaran zāṭ-ı şerīflere lāyıḳ ve sezā degüldür ki böyle yol çıḳup da ḳaṭʿī ṭarīḳ [6] menbaʿ-ı fesād zümresinden olmaḳ bundan büyük töhmet olmaz ve bunuŋ gibi [7] dilenci ṣaffetinde el-ḥāḳḳ işlere tenezzül ve sülūḳ ėtmek saŋa münāsip ve lāyıḳ [8] degüldür ve bu naṣīḥatler dostluġa bināʾen ṣoŋra ʿāḳıbet nedāmetini çekersin dėdi [9] uġrı güldi ve dėdi ki ben aṣlā ʿulemā geçinenlerde seniŋ gibi bir aḥmaḳ ādem [10] görmedim benim zerre ḳadār ʿaybımı görürsin ammā kendiniŋ ḳaf dağı ḳadār [11] ḳabāḥatlerinden ḫaberiŋ yoḳdur bu ne ḥikmetdür ve ne seyrāndur bre hey [12] derd-mend sen beni dīvlere teşbīh ėtdiŋ ise dīv dėyü şeyṭāna [13] dėrler pes imdi eger böyle ise sen kāfir olduġında hīç şübhe [14] yoḳdur delīlim bu işdür يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِكُمْ ḳāżī [15] dėdi ki bre hey ādem sen ne söylersin seniŋ bu āyeti ḳırāʿatıŋ siyāḳında [16] kendiniŋ şeyṭān olmasın ḳāżīniŋ kāfir olmasın göster uġrı [17] dėdi ki pes imdi sen kendi sözinle uġradıŋ böyle ise ḳāżī dėdi ki (7-a) [1] neden dėrsin uġrı dėdi ki sen baŋa dīv dėdiŋ işte anıŋ maʿnāsı [2] muḥaṣṣal buŋa çıḳar dėdi ḳāżī dėdi ki ʿaceb masḳara ādemsin ancaḳ [3] sende hīç ʿīmānıŋ şerāfeti ve eṣeri yoḳ ve kāfirlıġıŋ ḳabāḥati aŋlayup [4] bilen ādem kāfirligi ḳabūl ėder mi ki sen bu sözi söyledin [5] görmez misin ki ḥaḳḳ taʿālā celle şānehū ḥażretleri ʿulemā ḳulları ḥaḳḳında [6] ne buyurmışdur اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا ve bir āyetde daḫı [7] لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ مَا هُمْ عَلَيْهِ لَمَا كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ [8] ve peyġamberimiz ḥażret-i ʿaleyhi's-selām اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِيَاءِ [9] buyurmış uġrı bu sözlere tamām ḳulaḳ urdı ve baʿde dėdi ki [10] eger sen ʿilm ile peyġamber vārişi isen ben daḫı ḥaḳḳ taʿālānıŋ ḫāṣṣ [11] ḳullarından olduġum ol āyetler delīlimdür zīrā ehl-i kurʾānam ḫāṣṣeten yedi [12] ḳırāʾat üzere ḳurʾān-ı ʿaẓīmi oḳuram ḳāżī diŋledi baʿde dėdi ki beyt [13] daʿvā ėtmek dil ile

āsān olur gerçek olan kişide bürhān olur [14] eger taṣḥīḥ-i vücūhāt kitāb-ı raʾūf ve icrā-yı tecvīd ve muḥābir-i ḥayy-ı ḥurūf [15] eliŋden ve dilinden gelürse beyān eyle görelim seni zīrā ol ʿālemde bir [16] miḳdār bizim daḫı ḫaber ü āgāhımız vardur dėdikde hem-ān-dem uġrı iki [17] dizi üstüne gelüp tilāvet-i ḳurʾāna başladı ve bir miḳdār ḳırāʿāt-ı (7-b) [1] sebʿadan tilāvet ėtdikden şoŋra ḳāżī uġrıdan bu maʿrifetleri işitdikde [2] dėdi ki hezār aferīn olsun saŋa ey yigit ve kemāliŋ dāʾīm olsun [3] maʿlūmumuz oldı ki sen ehl-i ḳurʾān ve mücevvid-i ḳāmīlsin lakin saŋa lāyıḳ [4] ve inṣāf mıdur ki ḫırsız olasın kurān-ı ẕī-şānda [5] āyet-i kerīmeniŋ maʿnā-yı şerīfiŋ aŋlamaz mısın [6] bre hey ẓālim dėdikde uġrı dėdi ki ẓālim sensin bu ḳadār [7] ḥiẕmetkārlarıŋ var iken kendi kendine ẓulm ėdüp gėce ile [8] yabāna gidersin āyet-i kerīmeyi [9] görmedin mi bre ebleh baʿde ḳāżī dėdi ki ben böyle gėcelerde [10] ve gündüzlerde çoḳ kerre gitdim ve geldim her gāh emn ü emān üzere [11] idi yaʿnī hīç aṣlā bir kedere uġramadım burası bir tehlikesiz [12] yol mülāḥaẓa ėderdim ve hem āyet-i kerīmesiyle [13] ʿamel ėdüp mütevekkil ʿale'l-lāhü taʿālā ʿazm be-rāh ėdüp [14] giderken bu defʿa seniŋ gibi ḥarām-zādeye ṣataşdım ne işlemeli [15] ve bir daḫı [16] maʿnā-yı şerīfince seniŋ gibi bir fitne-i zamānıŋ [17] destine giriftār oldum uġrı dėdi ki ʿaceb müşkiller ḥall ėtdiŋ (8-a) [1] her ne ḳadār fitnede olursam āyetiŋ mefḫūmınca [2] allahu taʿālānıŋ raḥmetinden ümīdimi kesmem zīrā erḥame'r-rāḥimīndür [3] kelām-ı fürsīden ümīdāz-ı raḥmet şeytāndur dėyü buyurmışlar terkīb-i ʿarabīde [4] dėyü buyurulmış yaʿnī allahıŋ [5] raḥmetinden ümīd kesmek ḥarāmdur ve raḥmet-i ḫüdādan ümīdsiz şeytāndur ve [6] günāhdan tevbe ėden hemān günāh ėtmemiş gibi pāk olur peyġāmberimiz muḥammed [7] ʿaleyhi's-selām ḥażretleri benim şefāʿatim ümmetimden ehl-i kebāʾir içündür dėyü [8] buyurmışlar dėyince ḳāżī dėdi ki ey nā-dān seniŋ bu āyet-i kerīme maʿnāsından [9] ḫaber ü āgāhıŋ yoḳ mıdur [10] uġrı dėdi ki āyeti maḥallinde oḳumadıŋ zīrā ben seni [11] öldürmege yapındım mı ki ki baŋa ḳatle müteʿalliḳ āyet okursın dėdikde ḳāżī [12] dėdi ki yaʿnī müʾminiŋ mālınıŋ ḥarāmlıġı hemān [13] bi-ʿaynihī ḳanınıŋ ḥarāmlıġı gibidür baʿde uġrı dėdi ki [14] dėgül midür pes müʾminler birbirleriyle dīn ḳarındaşı [15] olduḳdan soŋra revā mıdu(r) ve lāyıḳ sezā mıdur ki sen devlet içinde müstaġraḳ [16] olup ve ben ġarīb şiddet-i faḳrda ve ʿaẕāb-ı miḥnet ü meşaḳḳatde nā-çār ve giriftār [17] olayım dünya yüzünde acılardan acı yoḫsulluḳ olduġı maʿlumuŋ ve yoḳluḳ (8-b) [1] ṭaşdan ḳatı oldugı muʿayyen ve yoḳdan bir şeyʾ ḥāṣıl olmaduġı daḫı pek maʿlūm [2] ḳalduġı bundan soŋra eger benim bu ḥālime ve zillet ü iḫtiyācıma baḳup ḥasbeten baŋa [3] merḥamet ve şefḳāt ėtmezsen [4] yaʿnī maʿnā-yı şerīfiŋ mefhūmınca müʾminiŋ bir müʾmine fiʿliyle ḳavliyle muʿīn [5] olup iʿānet ėtmese īmānı żaʿīfdür şu ḥālde seniŋ daḫı dīniŋ żaʿīfdür [6] dėdi baʿde ḳāżī dėdi ki imdi ey ādem gel baŋa bir yemīn vėr ki ve beni ṣaġ [7] sālim ʿırżımla selāmete ḳoy ḳonaġıma gideyim ve yarınki gün benim sarāyımıŋ [8] ḳapusına gel sana vāfir ikrām ėdeyim ve yanımda bulunan eşyālarımdan çoġun [9] ve iyisin vėreyim ḥaṣıl-ı kelām saŋa iḥsānda ʿaẓim terfī ėdeyim dėdi [10] ve saŋa benden ve adamlarımdan bir żarār ve ziyān gelmesün dėyü inanmazsan [11] bir daḫı yemīn ėdeyim dėdi hemān beni tek āzād eyle geri yoluma [12] gideyim dėdi baʿde uġrı dėdi ki olmayacaḳ maṣālı söyleme ben ol [13] eblehlerden degülem elimde olan ḥāżır furṣadı fevt ėdüp [14] ḳaçırayım beni ġayrıları ṣanma tīz ol ṣoyun zīrā furṣatı fevt ėtmek [15] olmaz meger kim ʿaḳl-ı nā-dān ola dėmişler mey-ḫāneci ġazel almaz baŋa şikār [16] lāzım ve hem yarınki ṭoydan bugünki ḳaz yėgdür dėmişler ataların bu sözi [17] gėrçekdür ve seniŋ yemīniniŋ şerʿan iʿtibārı yoḳdur zīrā fıḳıh (9-a) [1] kitāblarında muṣannifler dėyü buyurmışlar ḫaṣmıŋız [2] eyle aḥmāḳ ve ebleh degüldür ki kendini zaḥmetli

yėrlere uġrada [3] maʿnāsıyla ʿamel eyleriz ve hem ādem her işin ṣonunı [4] ṣaymaḳ lāzımdur ve ʿāḳıbet olmaḳ gerekdür laḳırdıyı çoḳ uzatma hemān [5] tīz ol ṣoyun yoḫsa sen bilü(r)sin malıŋdan ġayrı vücūdına [6] daḫı bir żarārım doḳunur elimden bir ḫaṭā çıḳarma yoḫsa ṣon [7] peşīmānlıḳ faʾīde vėrmez dėdikde ḳāżī cevābdan ʿāciz ḳalup başından [8] ṣārıġıŋı çıḳarup teslīm eyledi ve ẓann eyledi ki aŋa ḳanāʿat ėdüp gide uġrı [9] dėdi ki المؤمن لايكون كاذبا ya ʿnī müʾminler ol kimsedür ki hergīz yalan söylemeye [10] saŋa bir sūʾalim vardur ammā doġrı söyle dėdikde ḳāżī dėdi ki söylerem uġrı [11] dėdi ki ṣırtındaki gömlekden ġayrı daḫa gömlegin var mıdır ḳāżī dėdi ki [12] vardır uġrı dėdi ki benim henüz ne ṣırtımda ve ne ṣandukda var dėdi ve hem [13] صاحب القميصين لا يجد لذة العبادة ya ʿnī iki gömlek ṣāḥibi olan [14] ādem ėtdigi ʿībādetiŋ lezzetin bulmaz imdi gömlegi daḫı çıḳar vėr ki [15] ʿibādet lezzetini bulasın ḳāżī dėdi ki çıplaḳ namāz ḳılmaḳ cāʾiz degildür [16] uġrı eydür cāʾizdür ṣanki ḫammāmda bir peştemāl ile ḳılmış żarūret [17] ḥalinde cāʾiz ve dürüstdür ḳāżī gördi ki olacaḳ gibi degül hemān nā-çār gömlegi (9-b) [1] daḫı çıḳarup vėrdi uġrı gördi ki ḳāżīniŋ parmaġında bir altun ḫātem [2] var uġrı dėdi ki ey ḳāżī dört mezhebiŋ ḳanġısındansın ḳāżī [3] dėdi ki şāfʿī mezhebindenem uġrı dėdi ki revā degildir ki sen şāfiʿī [4] ʿulemāsından olasın yalan söylersin ḳadı eydür neden buyurduŋuz [5] uġrı dėdi ki şāfʿīler ḫātemi ṣol parmaġında ṭaḳarlar ḳāżī nā-çār [6] ḳalup ol ḫātemi daḫı teslīm eyledi ve kemāl-i mertebe ġażaba gelüp ammā [7] elinden ne gelür en ṣon bu eşyādan bize bir fāʾide yoḳdur dėyü ṭonından [8] ġayrı cümle esbāblarını teninden çıḳarup ḫırsıza teslīm eyledi daḫı [9] dėdi ki bre hey ādem bilmem sen ne şekil fitne-i devr-i zamānsın hem müneccim [10] hem muʿallim hem mütekkellim hem faḳīh hem müfessir hem muḥaddiṣ ḥāṣıl-ı kelām geregi gibi [11] ʿilmiŋ her bir fennini taḥṣīl ėtmişsin muḳteżā-yı ʿilm-i şerīf üzere [12] velākin ʿameliŋ yoḳ hoş imdi ḫaḳḳ taʿālā ʿazīz ü ẕū-intiḳām [13] الناموس mefhūmınca elbette [14] sen bir gün bu işlediġin fitnelik işleriŋ nedāmetin çekersin [15] dėyüp biri birlerinden ayrılup gitdiler ammā ḥikāyeniŋ ʿacāyib ve ġarāʾibi [16] ḫırsızıŋ ḳāżīya ol gėceniŋ ėrtesi gün ėtdigi reng hele [17] ḳāżī her ne ḫāl ise ol gėce ʿuryān ve dīdeleri giryān yüregi büryān (10-a) [1] yalın ayaḳ başı ḳabaḳ düşe ḳalḳa müteʾellim olup seyr-i baġçelerinden [2] maḥrūm ve maḥzūn ser-gerdān perīşān düşe ḳalḳa saʿādet-ḫānesine [3] teveccüh ėdüp geldi nisā ṭāʾifesi kendüyi gördüklerinde bre [4] amān efendi ne ḫāl oldı bu ne belā-yı siyāhdur dėyü suʾāl ėtdiler [5] ammā ʿārından nāṣī söylemek bir dürlü mecāli yoḳ hele ne ḫāl ise [6] ṣabāḥ oldı ḳāżīniŋ muṣāḥib ve muvāfıḳ yārānları geldiler ve üslūb-ı [7] sābıḳ üzere ādābıyla oṭurdılar ve gördiler ki ḳāżī maḥzūn [8] boynı egri ve lehcesi mütegayyir oṭurur ve yanında olan [9] aḥbābı dėdiler ki efendi ḫayr ola bu ne ḥikmetdür ki bu günki [10] gün sāʾir günlerde olan beşāşet ve şetāretiŋiz ve rāḥat-ı [11] ḳalbiŋiz ve mürūr-ı sürūrāt şetāretiŋiz yoḳdur hemān ġam deryāsına [12] müstaġraḳ olmışsız dėdiler ve ḫālin nedür dėyü suʾāl eylediler [13] ḳāżīniŋ yanında olan dostlarından biriniŋ ḳulaġına iḫfāʾ ile [14] ol gėce yaşana gelen ḳıṣṣayı ḥikāyet ėderken nā-gāh maḥżarlarıŋ [15] birisi ʿacele üzere içerü girdi ve ḳādıya dėdi ki efendim ḳapuya [16] bir herīf geldi cenābıŋızı suʾāl ėder ammā ġarīb seyrān bende ki [17] merkeb siziŋ merkebe beŋzer ve cümle gėydigi esbāblar siziŋ esbāblara (10-b) [1] beŋzer dėyü söyledi ḳāżī dėdi ki bre meded o ḫırsızdur ḳapuyı muḥkem [2] ḳapayun içeri girmesün yoḫsa o bir ḥīlekār müfsid maḫlūḳdur [3] ḳorḳarım ki benim mansıbımı daḫı ḳurtarur elimden alır dėrken mezbūr [4] ḫırsız bī-pervā ʿaẓametle evi cīrinden ḳāżīniŋ yanına girüp [5] ve selām vėrmeye daḫı tenezzül ėtmeyüp geçüp ḳāżīniŋ üst yanına [6] oṭurdı ḳādī eyitdi hele ḫayr ola belki bu gėceki daʿvādan ḳuṣūr [7] ḳalmış ola dėdi bize selām vėrmeyüp geçüp üst ṭarafımıza oturmanıŋ [8] murādıŋ nedür dėdikde uġrı eydür ki selāmı saŋa ol ādem vėrsün ki [9] anıŋ senden ḳorḳusı veyāḫūd bir ricāsı ola velākin benim senden ne ḳorkum [10] var ve ne ricā

ėdecek bir maṣlaḥatım var ancaḳ bu gėce seniŋ ile ḥesābı [11] dürüst görmeyüp ḳuṣūr üzere görmişüz şimdiki ḥālde geldim ki [12] ol ḳuṣūrı tekmīl ėdevüz ḳāżī dėdi ki neden dėrsin uġrı [13] dėdi ki bu gėce seniŋ ile müşerref olup baʿde ḳonaġımıza gelüp [14] kāġıdlara naẓar ėdüp müṭālaʿa ėderken evrāḳ arasında birḳaç [15] temessükāt bulup oḳudum meger sen benim kölem oġlu imişsin ḳāżī [16] dėdi ki neden dėrsin uġrı hemān ḳoynundan kitāb çıḳardı [17] ḳāżī eydür ki bu ḥarām-zādeyi söyletmek de ol ḳadār aḥsen degüldür (11-a) [1] hemān her ne ḥāl ise baḥīṣü'l-imkān bu yād-gārıŋ aġzını ḳapatmaġa [2] bir çāre ėdelim yoḫsa bu ḫarām-zāde beni kendüye ḳul ėder zīrā [3] bu yād-gār bu gėce beni ṣoyduġında yanında kitābı yoġ-ıdı baŋa neler [4] işledi ben bilürem şimdi ḫōd kitābıyla gelmiş allah bilür ki baŋa [5] daḫa neler ėtse gerekdür uġrı dėdi ki saŋa ėdeceġim renglerіŋ biŋde [6] biri ḥāṭırıma geldi velākin bu kitāblara baḳdıḳça cümlesi ḫāṭırıma [7] gelir hele seniŋ ḥaber ü āgāhıŋ olsun saŋa gör ne işlesem [8] gerekdür kendiŋ bile begenüp bārek-allah dėyesin ḳāżī eydür ey şeyḫ [9] sözüŋ nihāyetinde aḳżā-yı murādıŋ nedür maḳṣūduŋ ne ise anı söyle [10] maṣlaḥatıŋı görüp ḥācetiŋi bitürelim zīrā biz ʿibādu'l-lāhıŋ meṣāliḥini [11] görmek içün ṭarāf-ı salṭanatdan naṣb ve taʿyīn olunduḳ hemān murādıŋ [12] ne ise anı söyle dėdi uġrı dėdi ki murādım hemān seni esīr [13] bāzārına götürüp ṣatdıḳdan ṣoŋra ḳıymetiŋi ve cümle emvāl ve rızḳını aḫẕ [14] ve ḳabż ėtmeḳdür dėdi ḳāżī dėdi ki hele bu meṣelli sözüŋ aṣlı yoḳdur ammā [15] ġayrı cevābıŋ nedür anı görelim dėdikde uġrı dėdi ki otuz biŋ aḳçe deynim [16] var bir ev ṣatun aldım ve hemān bir altun edā ėtdim ve māʿadāsı ḥālā üzerimde [17] deyndür eger anı şimdiki ḥālde edā ėdersen elimden ḳolay ḳurtulursın (11-b) [1] ve illā seniŋ ḥaliŋ ḥarābdur zīrā borçlularım her gün bize ṣıḳlet ėdüp [2] aḳça isterler ve aẓīm ferīḳimiz olduġı ecilden bizim zevḳimize mānіʿ olurlar [3] bu ḥuṣūṣ-ı ecl-içün daʾimā mütekeddir elem çekeriz imdi eger sen daḫı [4] cefādan ṣafāya ėrişmek istersen bizim borcumuzı bi't-tamām edā ėdüp [5] elimizden ḫalāṣ olup rāḥatda olursın ḳāżī daḫı başımız üzere [6] dėyüp o ḳıymetinden bāḳī ḳalan ḳuṣūr aḳçeyi bī't-tamām ṣayup teslīm [7] eyledi uġrı daḫı efendide baʿde'l-yevm bir aḳça ve bir ḥabbe alacaġım [8] ḳalmadı dėyü ibrā tezkiresi yazup ḳāżīniŋ eline vėrdi ḳāżī [9] daḫı ol ibrā tezkiresin eline aldıġına ḥamd ü ṣenālar ėdüp  [10] dėdi ve ḥāżır-ı bi'l-meclis [11] olan yārāna ʿāẓīm żiyāfet ėdüp vāfir ṣoḥbetler ve ālī çoḫçunlar [12] ėdüp ḳāżī efendiniŋ uġradıġı belā-yı siyāhlardan necātına [13] ve başına gelen ser-encāmlar ḳıyāmete degin ḥalāṣ ve felāḥı şükr ėdüp [14] ḥamd duʿālar ve ṣenālar ėtdiler ḥaḳḳ taʿālā cümle [15] aḥvāli ḳarındaşlarımızı bu meṣelli fitne-i [16] devr-i zamāndan iki cihānda [17] ḫulūṣ ėdüp ḥıfẓ-ı emānında eyleye āmīn

C (Millî Kütüphane yazmalar koleksiyonu 06 Mil Yz A 2179)

(4-b) [6] baġdād şehrinde ḫalīfe [7] zamānında bir ḳāżī var idi [8] kemāl-i ʿilm-ile mükemmel ġāyet [9] kāmil laṭīf ʿazīz idi [5-a] [1] bir gėce evinde kitāb muṭāliʿa [2] ėderken gördi ki kitābda yazılmış [3]  yaʿnī uyḳu [4] ölümüŋ ḳardaşıdur ve bir yerde [5] daḫı yazılmış  [6] yaʿnī [7] ḥazret-i resūl ʿaleyhi's-selām [8] buyurmışlardur baġlarda ve bōstānlarda [9] namāz ḳılmaġı severim (5-b) [1] ḳāżī fikr ėdüp eyitdi yatmadan [2] oṭurmadan ṭurmadan nesne ḥāṣıl [3] olmaz imiş bārī varup [4] bāġıma gėce ile namāz ḳılayım ḥāṣılı [5] tevbe olsun dėyü fi'l-ḥāl ḳalḳup [6] ḳaftānın ve ṣarıġın gėyüp [7] derāẕ-gūş-ı mışrīye süvār olup [8] yalıŋız ḫıẓmet-kār getürmeyüp [9] gėce ile yola girdi ḳaraŋuda (6-a) [1] giderken yolın yitürüp fikrine bu geldi ki [2] ʿacabā şimdi bir ḥarāmi baŋa ḳavışup [3] beni ṣoya mı dėyüp ḳorḳup fikr ėder [4] ken nāgāh bir uġrınuŋ gözi ḳāżıya [5] rāst geldi ve ḳāżī oldığına ġāyet [6] ḫōş gelüp eyitdi ʿacabā [7] bu ʿazīz gėce yarusında yalıŋız ḳanda [8] gider dėyü eyitdi  [9]  yaʿnī ey ḳāżī deprenme (6-b) [1] yėriŋde ṭur dėdi ḳāżī eyitdi [2] ey yigit baŋa niçün ḳıġla gelürsin [3] allahdan ḳorḳ eliŋ benden çek [4] dėdi uġrı eyitdi allahdan [5] ḳorḳ[ma]sam şimdi ḳılıç

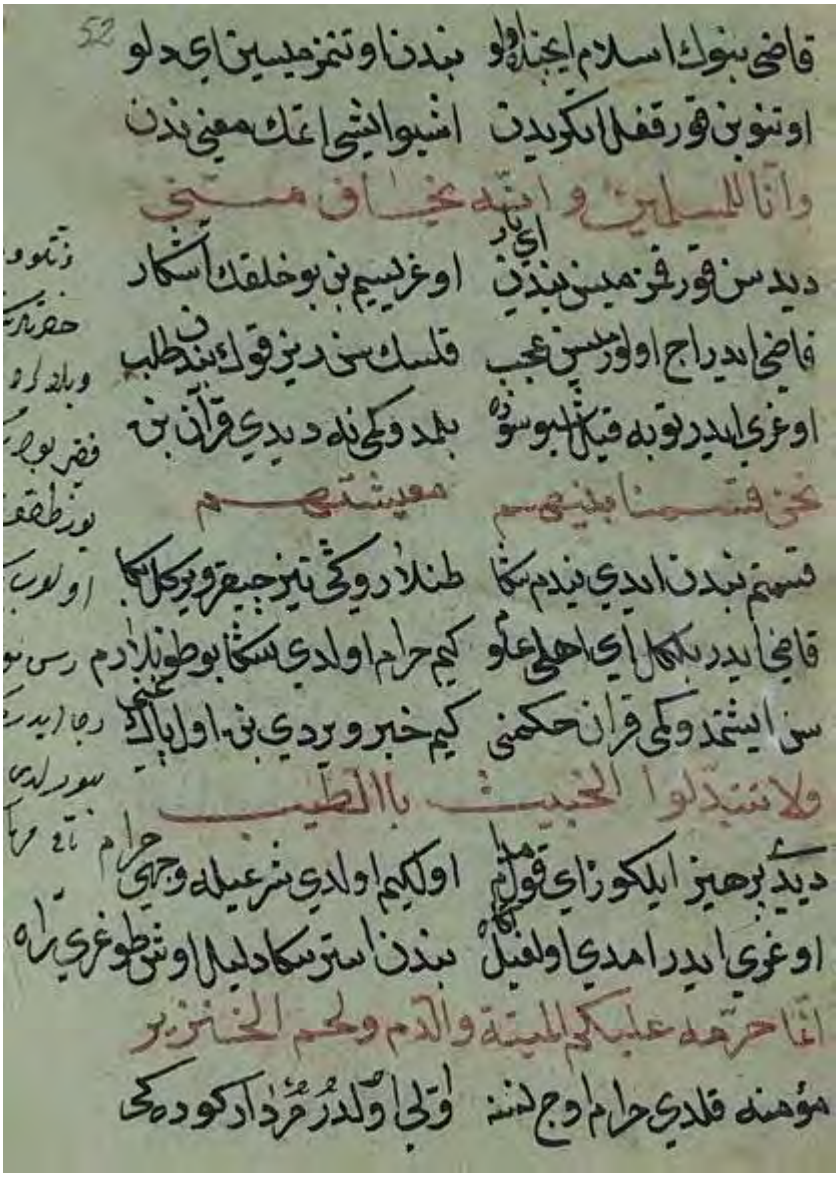
ile seŋi [6] iki pāre ėderdim hele tīz ḳaftānını [7] çıḳar vėr baŋa vėr kim işim var giderem [8] seniŋ gibi birin daḫı ṣoyayım ben [9] bunda şikār içün ṭururam (7-a) [1] senden eyü şikār olmaz hele [2] tīz ḳaftānınıŋ baŋa vėr dėdi ḳāżī [3] eyitdi ey civān-merd gel beŋi āẕād [4] eyle uġrı eydür ben bunda ḥikmet [5] ile ṭurmışam bir iş ki ḥikmet-ile [6] olsa ol işiŋ ṣoŋı selāmetdir [7] ḥikmetsiz iş olmaz [8] ḥakkuŋ ḥikmetiyle tevekkül olup [9] bu yola ṭurdum seniŋ gibi (7-b) [1] şikār buldum gör kim ḥakkuŋ [2] ḥikmeti selāmete çıḳar gel [3] sen ṭoġrı söyle kimsin yoldaşın [4] yoḳ yalıŋız ḳanda gidersin ne [5] maṣlaḥatuŋ vardır dėdi eydür bāġıma [6] namāz ḳılmaġa giderem yolı yitürdim dėdi [7] uġrı eyitdi ʿilm-i nücūmdan bī-ḫaber [8] misin on iki burcdan ve daḳīḳadan [9] ve menāzilden bilmez misin ki yolı (8-a) [1] yitürdiŋ dėdi ḳāżī eyitdi [2] مَنْ [3] yaʿnī her kim ʿilm-i nücūma īmān [4] getürse kāfir olur uġrı [5] eyitdi sen bir ḥadīṣ ile yėdi āyeti [6] inkār ėdüp iş işlersin dėdi [7] ḳāżī eyitdi ol yėdi āyet nedür uġrı [8] eyitdi evvelki āyet budur [9] [10] (8-b) [1] ikinci āyet budur ki [2] üçünci āyet [3] ki [4] dördünci āyet ki [5] [6] bėşinci āyet ki [7] altıncı āyet [8] ki [9] yėdinci āyet ki [10] ḳāżī eyitdi (9-a) [1] en nūr-ı civān-merd çünki böyle [2] ʿilm-i nücūma māhirsin bu sāʿat [3] nicedir saʿid midür naḫis midür [4] uġrı eyitdi bu sāʿat ʿaḳrebdedür [5] yol urmaḳ uġrılıḳ eylemek ve adam [6] ṣoymaḳ eyüdür ammā ḳāżīlara [7] ḥaṭıblara müʾeẕẕinlere evden ṭaşra [8] çıḳmaḳ eyü degildir ḳāżī eyitdi [9] ey ʿazīz ben peyġamber ḳavliyle [10] ʿamel işlerem buyurmışdur (9-b) [1] yaʿnī bāġlarda [2] ve bostānlarda namāz ḳılmaġı severem [3] dėmişdir uġrı eyitdi ey ḳāżī [4] niçün bir ḥadīṣ ile ʿamel ėtme dėdi [5] kde yaʿnī evvel [6] yoldaş bul andan yola çıḳ [7] şimdi yanıŋda yoldaşıŋ olaydı [8] siz iki ben yalıŋız saŋa żarar bulmaz [9] dım hele ḳaftānınıŋ çıḳar işim var [10] dėdi ḳāżī eyitdi ey yigit meger [11] senin işitmedüŋ mi peyġamber ʿaleyhi'l-müʾminīn (10-a) [1] [2] buyurmışdır müslimān [3] oldur ki müslimānlara anıŋ elinden [4] dilinden olalar imdi sen nice [5] müslimānsın ben senüŋ eliŋden [6] degilem dėdi uġrı eyitdi meger [7] sen işitmedüŋ mi allah taʿālā [8] kelāmını [9] buyurmışdur [10] yaʿnī ḳıyāmet güninde sizin eliŋiz (10-b) [1] ayaġıŋız şehādet ėderler sen kendi [2] ayaġıŋ ile geldüŋ hele tīz ḳaftā [3] nıŋı baŋa vėr vaḳıd geçdi dėdi ḳāżī [4] eyitdi ey civān-merd gel beni incitme [5] adamı incidir div olma dėdi uġrı [6] eyitdi ben div olunca sen ne [7] olmaḳ gereksin ḥaḳḳ taʿālā [8] [9] buyurmışdur yaʿnī taḥḳīḳ biz [10] şeyṭānları kāfirler üzerine göndermişizdir (11-a) [1] dėyü buyurmışdır ḳāżī eyitdi ey nūr-ı [2] dīdem peyġamber ʿaleyhi's-selām [3] buyurmışdur yaʿnī [4] utanmaḳ ḥayādandur ḥayāsı [5] olmayan ki īmānı olmaz uġrı [6] eyitdi ey ḳāżī öyledür ammā bir [7] ḥadīṣ daḫı vardır [8] buyurmışdur yaʿnī utanmaḳ rızḳı [9] menʿ ėder zīrā şimdi ben senden [10] ḥicāb ėdüp utanup seni ṣoyamazam (11-b) [1] rızḳım elimden gider hele çıḳar [2] ḳaftānınıŋ vėr var elimden ḫalāṣ [3] ol dėdi ve daḫı ey ḳāżī sen [4] anı bilmez misin cerrārlarda ḥayā [5] yoḳdur bulsalardı cümle nāsıŋ [6] rızḳların ellerinden alurlardı ve sen [7] benden ziyāde cerrārsın ḫüccet [8] sicil ḳaydı ve bī-namāz dėyü cümle [9] nāsıŋ rızḳın elinden alup ḥaḳḳıŋa [10] ḳanāʿat ėtmeyüp ṣoŋra şerʿī (12-a) [1] ṣūrete ḳoyarsın imdi ben daḫı [2] seni yol ile erkānıla āyet ile [3] ḥadīṣ ile bir pāk ṣoyup ṣoŋra [4] seni şerʿ ṣūrete ḳosam gerekdür dėdi [5] ḳāżī eyitdi ey merd-i dānā meger sen [6] işitmediŋ mi peyġamber ʿaleyhi's-selām [7] vārişleridür [8] uġrı eyitdi ey ḳāżī eger ʿulemālar [9] enbiyānıŋ vārişi ise ben daḫı 10 allāhü taʿālānıŋ ḫāṣṣ ḳullarındanam (12-b) [1] zīrā ḥaḳḳ taʿālā [2] buyurmışdur yaʿnī her kim ḳurʾān oḳursa [3] ol adam allah taʿālānıŋ ḫāṣṣ [4] ḳullarındandır ve ben yėdi ḳırāʾatı okuram ḳāżī [5] eyitdi ol yėdi ḳırāʾat nedür uġrı [6] eyitdi ebū ʿamr ve kesāy ve nāfiʿ ve ʿāṣım [7] ve ḥamza ve ṣābin ve secāvendī ve ebū caʿfer [8] ḳāżī eyitdi ey cihān-ı

merd ben senüŋ [9] ḥāline taʿaccüb ḳıldum böyle oḳumış [10] ʿārif iken uġrı olmışsın allāhı [11] bilürsin niçün ẓulm ėdersin allahü taʿālā (13-a) [1] لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ buyur [2] mışdır uġrı eyitdi gerçek dėrsin [3] ammā gėce yarısında yalıŋız yola girmek [4] ne lāzım gelür sen kendi kendiŋe ẓulm [5] eyledüŋ hele ḳaftānıŋı çıḳar dėdi [6] ḳāżī eyitdi ey nūr-ı dīde eger sen [7] beni bu gėce incitmeyüp āẕād eyler [8] seŋ allah taʿālā saŋa rızḳı vėrür [9] nitekim kelāmında buyurdı ذِي السَّمَاءِ [10] رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ buyur 11 mışdur öyledür allah taʿālā baŋa (13-b) [1] rızḳı bu işden ve bu yoldan vėrmişdir [2] hele ḳaftānıŋı çıḳar dėdi ṣabāḥ [3] yaḳındur ḳāżī eyitdi ey fettān [4] ḥaḳḳ taʿālā هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ [5] buyurmışdır [6] yaʿnī bilen bilmeyen ile berāber degildür [7] uġrı eyitdi ammā ben bilürem uġrı [8] olduġum gėce ile ṭaşra gitmek baŋa [9] lāzım seniŋ gibi şikār avlaram ammā [10] seniŋ ne işiŋ var gėce ile (14-a) [1] ṭaşra çıḳup gelüp benim elime [2] girdiŋ ceyyār-ı cihān bu işe [3] rāżı mıdur sen ḳāżī olasın [4] bu şehri ışsız vīrān ḳoyasın [5] eger sen ehl-i ʿilm olaydıŋ [6] bu ḥadīṣ ile ʿamel eylerdüŋ [7] النَّوْمُ عِبَادَةُ الْعَالِمِ yaʿnī [8] ehl-i ʿilm uyḳusı ʿibādete geçer [9] ve bir yėrde daḫı [10] نَوْمُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ yaʿnī müʾmīn olanlarıŋ (14-b) [1] niyyeti ʿilmlerinden yėgdür hele tīz ḳaftānıŋı [2] çıḳar dėdi ḳāżī eyitdi ey müfsid [3] gel beni incitme uġrı eyitdi [4] ḳāżī baŋa lāzım geldi seni çır [5] çıplaḳ ėdüp ṣoymaḳ zīrā sen [6] bir vilāyetiŋ ḳāżīsi olup baŋa [7] müfsid dėmek lāyıḳ mıdur zīrā [8] müfsidden ṣalāḥet gelmez [9] seniŋ ḥükmiŋ ile seni ṣoyayım [10] hele tīz ḳaftānıŋı çıḳar dėdi (15-a) [1] ḳāżī eyitdi saŋa bir suʾālim vardır [2] cevābın vėr dėdi uġrı eyitdi [3] söyle ḳāżī eyitdi hemişe yabānda [4] gezüp uġrılıḳ ėdersin [5] ḳorḳmaz mısın ol günden ki [6] seniŋ ḫasımlarıŋ seni ṭutup [7] helāk ėderler uġrı ol iş kim [8] ḥaḳḳuŋ ḥikmetiyle işlenür ol [9] işiŋ ʿāḳıbeti selāmete çıḳar [10] dėdi ḳāżī eyitdi bir suʾālim (15-b) [1] daḫı var dėdi uġrı eyitdi söyle [2] ḳāżī eyitdi hemişe yabānda gezersin [3] göŋlüŋ ṭaʿām isterse nėce ėdersin [4] dėdi uġrı eyitdi cālinūs ve baḳarāṭ [5] bilürem ṭabʿım arzūsını anıŋla defʿ ėderem [6] dėdi ve hem yėdi fersaḫ yoldan ėşiderem [7] dėdi ḳāżī eyitdi bir suʾālim daḫı [8] vardır uġrı eyitdi söyle ḳāżī [9] eyitdi her bāri yabānda gezersin dīv 10 den perīden ve ḳara ḳoncolosdan (16-a) [1] ḳorḳmaz mısın dėdi uġrı eyitdi [2] esrār kitābın oḳuram ve sāḥir girmesin [3] bilürem ḳāżī eyitdi ey civān-merd [4] hem ehl-i ʿilm ve hem ḥāfıẓ ve hem mütekellim [5] ve hem müftī ve hem şāʿir ve hem uġrı [6] allahdan ḳorḳmaz mısın eliŋ benden [7] çek maẓlūmuŋ duʿāsın alma ḳabūl [8] olur kāfir daḫı olur ise netekim [9] ḥażret-i peyġamber ʿaleyhi's-selām [10] دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ لَا تُرَدُّ وَلَوْ كَانَ كَافِرًا (16-b) [1] yaʿnī maẓlūm maẓlūmdur her [2] ne ise uġrı eyitdi ey ḳāżī [3] ammā çoḳ söylemek eyü degildir [4] ḥikmetsiz iş olmaz hele tīz ḳaftā [5] nıŋı çıḳar ḫōş olayın dėdi [6] ḳāżī eyitdi ey fettān-ı cihān [7] sen bu işden vazgelmez misin [8] uġrı eyitdi yoḳ murādım seni [9] ṣoymaḳdır ḳāżī eyitdi ey ʿazīz [10] gel bu yolda ṣoyma da seniŋle bāġa varalım da (17-a) [1] cümle esbābım saŋa teslīm ėdüp [2] daḫı nice ikrāmlar ėdeyim dėdi [3] uġrı eyitdi ey ḳāżī sen [4] istersin ki ẓarāfetle bāġa ḳoyup [5] ḳullarına emr ėdüp beni ṭutup [6] ḥadd-i şerʿī urasın bu ḳavl ile ki [7] ḥaḳḳ taʿālā السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ [8] فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا buyurmışdır [9] uġrınıŋ elini kesesin dėyü ėder [10] sin ammā ḥaḳḳ taʿālā bir yėrde (17-b) [1] daḫı وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [2] yaʿnī kendiyi tehlikeye ḳomaŋ [3] dėdi ḳāżī eyitdi and içeyim [4] ki bāġda saŋa żarar ziyān ėtmeyelim [5] cümle esbāblarım saŋa teslīm ėdüp [6] nice nice daḫı riʿāyetler ėdelim [7] dėdi uġrı eyitdi ibn-i ʿabbāsdan [8] bir rivāyet vardur bir kişi żarūretle [9] and içse kefāret lāzım gelmez [10] dėdi ḳāżī nā-çār olup (18-a) [1] bu uġrınıŋ cevāblarından ʿāciz [2] ḳalup derāẕ-gūş-ı mışrīden [3] inüp cümle esbābların çıḳarup [4] uġrıya vėrdi hemān arḳasında [5] bir ṭon bir gömlek ḳaldı uġrı [6] eyitdi ey ḳāżī evde daḫı [7] gömleginiz var mıdır ḳāżī eyitdi [8] vardur uġrı eyitdi ey ḳāżī [9] ḥażret-i resūl ʿaleyhi's-selām [10] buyurmışdır مَنْ كَانَ قَمِيصُهُ (18-b) [1] لَا يَجِدُ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ yaʿnī [2] iki gömlek ṣāḥibi [3] olan īmānda leẕẕet bulmaz [4] dėdi ḳāżī eyitdi ey birāder [5] ʿazīz namāz vaḳti geldi gömlek [6] siz nice ḳılayım dėdi uġrı [7]

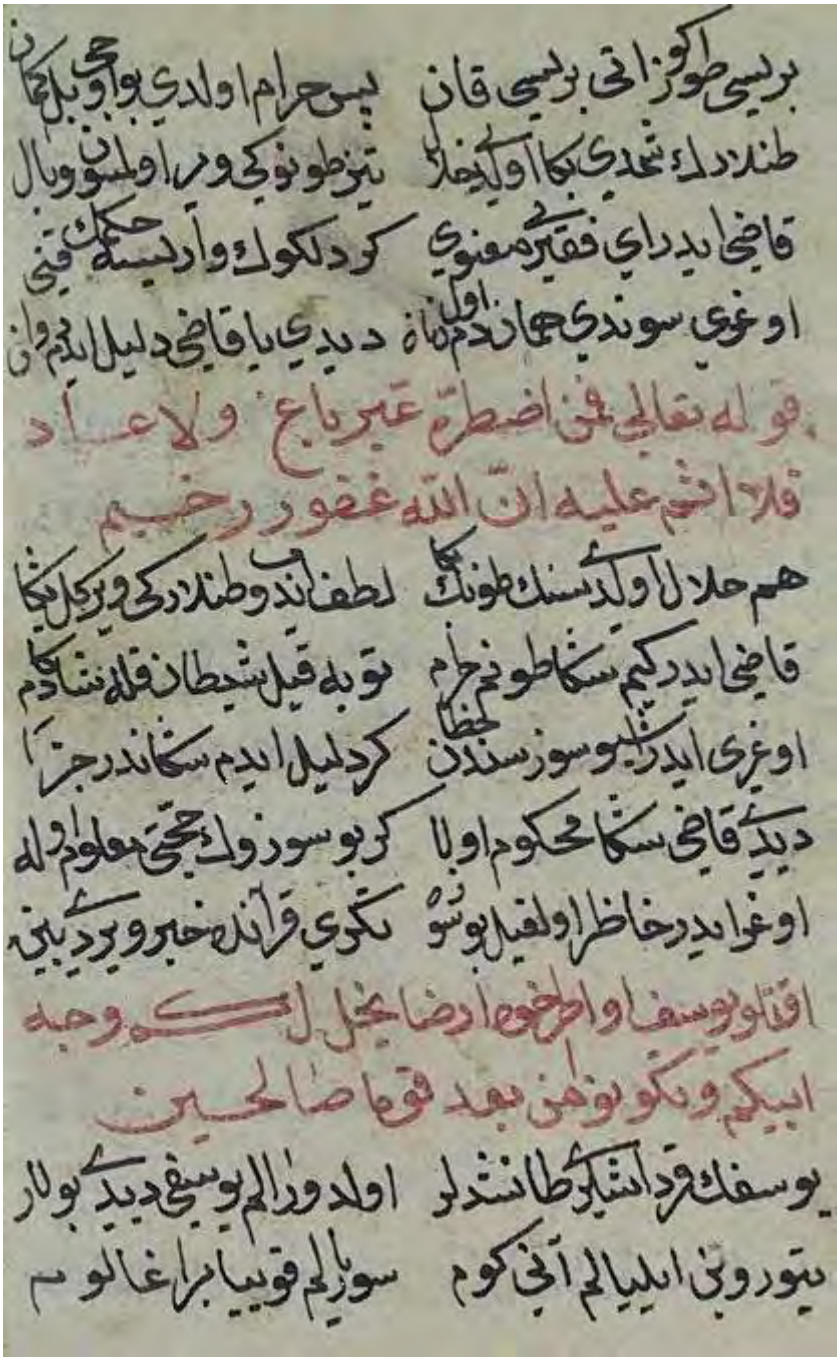
eyitdi ey ḳāżī ḥażret-i [8] ʿaleyhi'ṣ-ṣalātü ve's-selām [9] buyurdı ki الصَّلَوٰةُ جَارَتُهَا لَا [10] فَمِيصٌ لَا يَجِدُ buyurmışdur [11] yaʿnī gömleksiz namāz ḳılmaḳ (19-a) [1] cā'izdür bulmayınca ṭon saŋa yeter [2] dėdi ḳāżī daḫı nā-çār çıḳarup [3] gömlegini daḫı vėrdi [4] ḳāżınuŋ barmaġında bir cevāhir [5] yüzügi var idi uġrınıŋ gözine [6] rāst geldi eyitdi ey ḳāżī [7] yüzigini daḫı baŋa vėr bir sā'ilem [8] ḳapuŋa geldüm beni red ėtme ḥażret-i [9] ʿaleyhi's-selām وَكَلَّمَهُ كَلَّمَ [10] وَكَانَتْ كَانَتْ yaʿnī dilenciler [11] red olunmaz kāfir daḫı olursa (19-b) [1] dėdi ḳāżī nā-çār ḳalup yüzügün [2] daḫı çıḳarup uġrıya vėrdi [3] fi'l-cümle ḳāżīyi ṣoyup çır [4] çıplaḳ ėdüp daḫı cümle esbābı [5] gėyüp derāẕ-gūş-ı mışrīye binüp [6] ḳāżıya eyitdi bu senden alduġum [7] esbābı baŋa ḥelāl eyle dėdi ḳāżī [8] nā-çār ġarīb ḥelāl eyledi gitdi [9] ḳāżī bu ḥāli görüp ne ʿibādet [10] ḳayısı çırçıplaḳ gėce ile (20-a) [1] dönüp evine geldi tevābiʿ bundan [2] ḫaber ṣordılar cevāb vėrmeyüp [3] düşüp yatdı çün ṣabāḥ [4] oldı tevābiʿler içerü gelüp efendi [5] ḳapuya bir adam geldi seniŋ derāẕ-gūş-ı [6] mışrīye binmiş başında dülbendiŋiz [7] egninde ḳaftānıŋız parmaġında yüzüginiz [8] elinde bir kitāb efendiŋize söylen [9] gelüp efendisine istiḳbāl eylesün [10] dėdi ḳāżī eyitdi bre meded ḳapuyı [11] açmaŋ ol beni gėce kitābsız (20-b) [1] ḳavuşup āyet ḥadīṣ ile böyle [2] ṣoydı şimdi kitābıla gelmiş baġdādıŋ [3] ḳāżılıġın elimden alur dėdi ḫātunı [4] eyitdi be hey efendi saŋa n'oldı [5] bir vilāyet ḳāżısı iken bir uġrıya [6] cevāb vėrmez misin dėdi ḳāżī [7] ey ḫatun bu adamı sen ġayrı adama [8] ḳıyās ėtme bu adamdan pek ḥaẕer [9] ėtmek gerek ḳorḳaram bu [10] adam gelüp beni ḳul seni cāriye [11] evlādlarımuzı bile pāzarda ṣata (21-a) [1] böyle dėrken uġrı hemān atı sürüp [2] izinsiz içerü girüp atdan inüp [3] selām vėrmeyüp geçdi efendinüŋ [4] üst yanına oturdı ḳāżī eyitdi [5] ey ʿārif-i cihān bu ne ḥāldir [6] gėce beni ṣoyup başıŋdan [7] ḳorḳmadıŋ mı dėdi uġrı [8] eyitdi ey ḳāżī ḥażret-i ʿalī kerrem allah [9] vechehū مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا فَقَدْ صَيَّرَنِي عَبْدًا [10] لَا عَبْدًا buyurmışdır yaʿnī her kim ki (21-b) [1] baŋa bir ḥarf ögretse ben aŋa ḳul oluram [2] dėmişdir imdi ben saŋa bu ḳadar āyet [3] ḥadīṣ ögretdim ki bir ḫōşca [4] ḥelālleşüp gidem eger muḫālifet [5] ėderseŋ seni ʿabd u memlūküm [6] oldıġıŋ işbāt ėdüp oġluŋ [7] ve evlādıŋ ile seni pāzārda [8] getürüp ṣataram ammā sen ʿārifsin [9] ammā bizim ʿārifligimiz saŋa ġālibdür [10] dėdi ve bu beyti oḳudu beyt [11] degme güẕārlik gelmez nehrāndan āferīn (22-a) [1] ol cerrār ki cerr ėden cerrārdan [2] bular bu sözde iken ḳāżınıŋ [3] öŋine bir ḳaz üç tavuḳ bėş yumurṭa [4] getürdiler ḳāżī daḫı bunları [5] ugrınuŋ öŋine ḳodı ve eyitdi [6] gėce ile adam ṣoymaḳ degildir ey [7] ʿārif ṣunları pāy eyle dėdi [8] uġrı gördi ki ḳāżīniŋ perde [9] ardında bir ḫatunı var iki evlādı [10] var iki ḫiẕmet-kārı var hemān [11] ḳazıŋ başını ḳoparıp ḳāżınuŋ (22-b) [1] öŋine ḳodı boynın ḳoparıp ḫatunına [2] gönderdi ve iki ḳanadını iki oġlanlarına [3] ve iki ayaḳların iki ḫiẕmet-kārlarına [4] vėrüp bütün gevdesini kendi [5] öŋine ḳodı ḳāżī eyitdi bu nice [6] ḳısmet oldı dėdi uġrı [7] eyitdi yol ile ḳısmet oldı [8] zīrā sen bir vilāyetiŋ ḳāżısısıŋ [9] başsın baş saŋa gerek ḫatunıŋ [10] ise seniŋ ḫükminde saŋa boyun [11] vėrüp saŋa teslīm olmuşdur (23-a) [1] boyun daḫı ḫatunıŋa maḥaldür ve iki [2] oġlanlaruŋ seniŋ ḳoluŋ ḳanadı [3] ŋdır ol ḳanad daḫı anlara maḥaldür [4] ve ol iki ḫıẕmet-kārlarıŋuz leylen [5] ve nehāran ayaḳ üzere seniŋ ḳarşuŋda [6] ṭururlar ol iki ayaḳ anlara gerekdür [7] beni dėrseŋ ben ġarīb vilāyet [8] içre ne aḳrabam var ve ne yatacaḳ [9] ṭuracaḳ evim var başsız [10] ayaḳsız ḳanadsız evlādsız ve ḫıẕ [11] met-kārsız hemān bir gevdeyim anuŋ (23-b) [1] içün gevde baŋa maḥaldür dėdi ḳāżī [2] bundan ḥaẕẕ ėdüp bu üç tavuḳları [3] daḫı yol ile ḳısmet eyle dėdi [4] uġrı gördi ki oġlanlar ile ḫıẕ [5] met-kārları gitmiş hemān ṭavuġuŋ [6] birisini ḫa[tu]nıla ḳāżınuŋ öŋine ḳoyup [7] ikisin kendi öŋine ḳodı ḳāżī [8] eyitdi nice eyledüŋ uġrı eyitdi yol ile [9] ḳısmet oldı zīrā ṭavuḳ bir siz iki [10] üç oldı gėrü biz bir ṭavuḳ iki üç de (24-a) [1] biz olduḳ dėdi ḳāżī bundan [2] ḥaẕẕ ėdüp ey fettān bu bėş [3] yumurṭayı daḫı yol ile ḳısmet [4] eyle dėdi hemān uġrı birin [5] kendi alup ve biriŋ daḫı ḳāżınuŋ [6] öŋine ḳoyup üç dānesini daḫı [7] ḫatunına alaḳodı ḳāżī [8] eyitdi bu nice ḳısmet oldı [9] uġrı eyitdi yol ile ḳısmet [10] oldı dėdi zīrā evvelden bizim (24-b) [1] ikişer var bunlar ile üçer oldı [2] üç de ḫatunıŋa berāber oldıḳ [3] dėdi ḳāżī taʿaccüb ėdüp [4] dėdi ki ḳızımı

saŋa vėrdüm zīrā [5] sen kāmil ve ʿārif ve ʿāḳil-dānā [6] sın dėdi uġrı daḫı derḥāl [7] ḳalḳup ḳāżınuŋ elin öpdi [8] derḥāl ḳızını buŋa ʿaḳd-i nikāḥ [9] ėdüp mālınuŋ nışfını [10] böldürdi ʿaẕīm dügün ėdüp (25-a) [1] cevāhirlere ġarḳ ėdüp uġrıyla [2] gerdege ḳodı ėrtesi gün gelüp [3] uġrı ḳāżīnüŋ elin öpdi yanına [4] oṭurdı ḳāżī eyitdi ey ʿārif [5] seniŋ bu işlerine taḫayyür [6] eyledüm nice dėrsiŋ sen ehl-i [7] ʿilm ve ehl-i başīret ve ʿārif ve [8] ḥāfıẓ ve mütekellim ve şāʿir ve ehl-i [9] taḳvā ve ehl-i fetvā ve ẕarīf ve [10] laṭīf kişi olup işbu (25-b) [1] ḫabiṣ uġrılıḳ üzerine nice [2] muḳayyet olduŋ dėdi uġrı dėdi ki [3] ey efendi ben uġrı deyilem benüm [4] baba [5] mıŋ vāfir mālı var idi vefāt [6] eyledükde ben ḳadrini bilümedüm az zamān [7] içinde cümlesini yiyüp içüp [8] terāş aḳçasına muḫtāc oldum [9] bu gez ol benim müflis olduġum [10] görüp benden yüz çevirüp iʿrāz [11] eylediler meger kim ululardan ḳalmış (26-a) [1] meṣeldür yārān hemçü mārān [2] yaʿnī yārān yılanlar gibidür pes [3] gördüm böyle yaḳasızlıḳ ile [4] olmaz baŋa bir sebeb gerekdür [5] dėyü varup dükkāncı oldum gör [6] düm ki bu dükkānda azar azar günāh [7] yıġılup şoŋra ṭaġlar ḳadar [8] olacaḳ ben baŋa eyitdüm ki bu günāhı [9] her gün böyle azar azar yıġmadan [10] bārī olur ise bir elden olsun (26-b) [1] dėyü varup ol gėce ḥikmet-ile [2] yola ṭurdum allah taʿālānıŋ [3] luṭfı iḥsānıyla seniŋ [4] gibi bir şikāra rāst geldüm [5] uġrılıġımıŋ evvel gėcesinde [6] murādıma ėrdüm dėdi bu ḥikāyetden [7] murād her iş ḥikmet-ile işlenür [8] se anıŋ ʿāḳıbeti ḫayra [9] varır evveli şer ise de zīrā [10] ḥikmet-ile olan işe allah taʿālā (27-a) [1] yardımcıdur eger cehd-ile [2] işlenür ol işiŋ [3] āḫiri fesāda varur [4] dėyü buyurmışdur [5] temmet

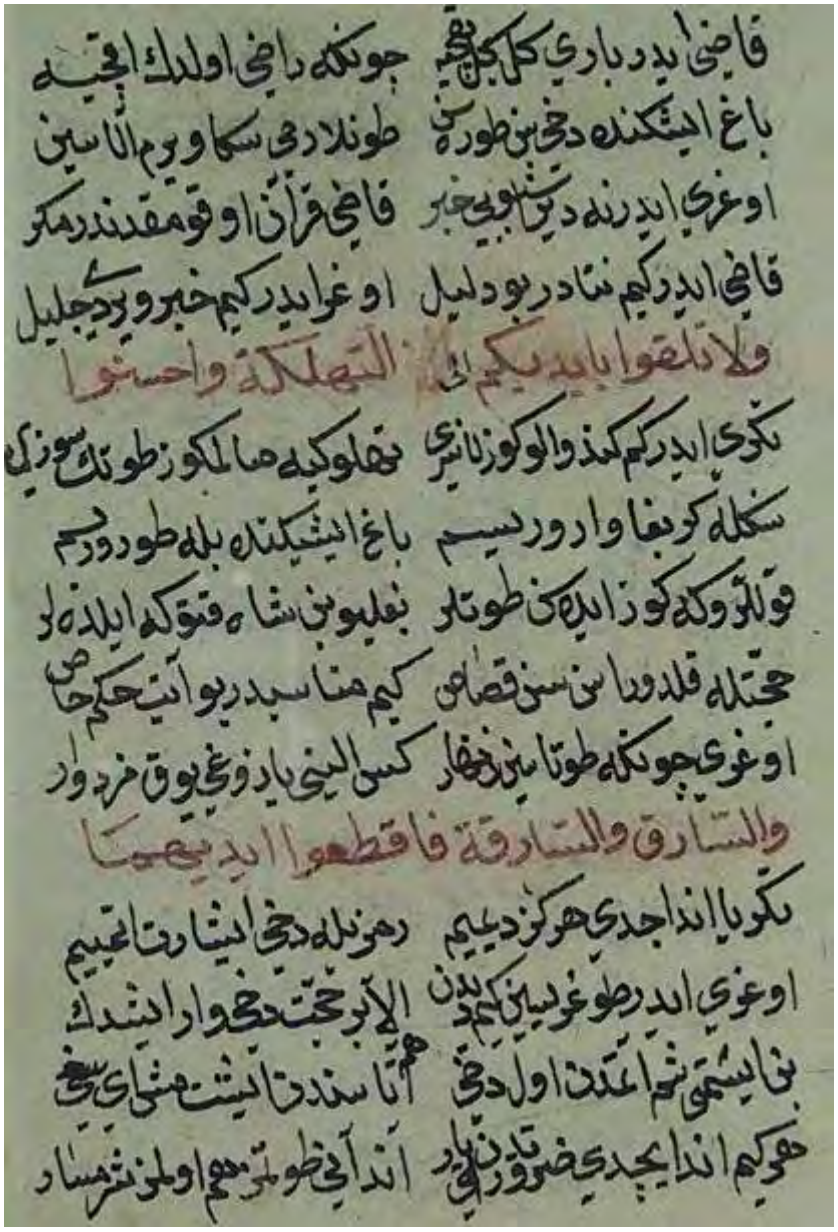
A (A Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1930/5)

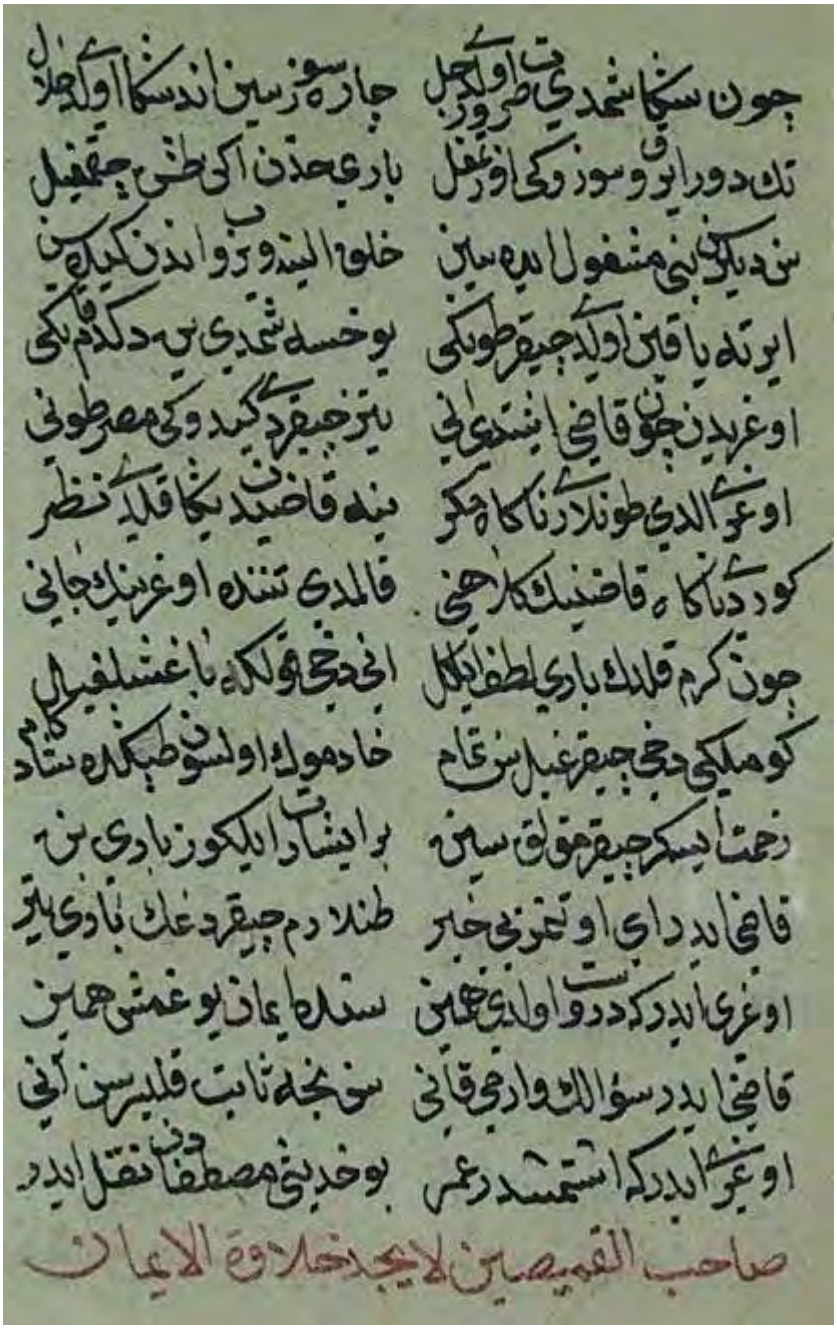


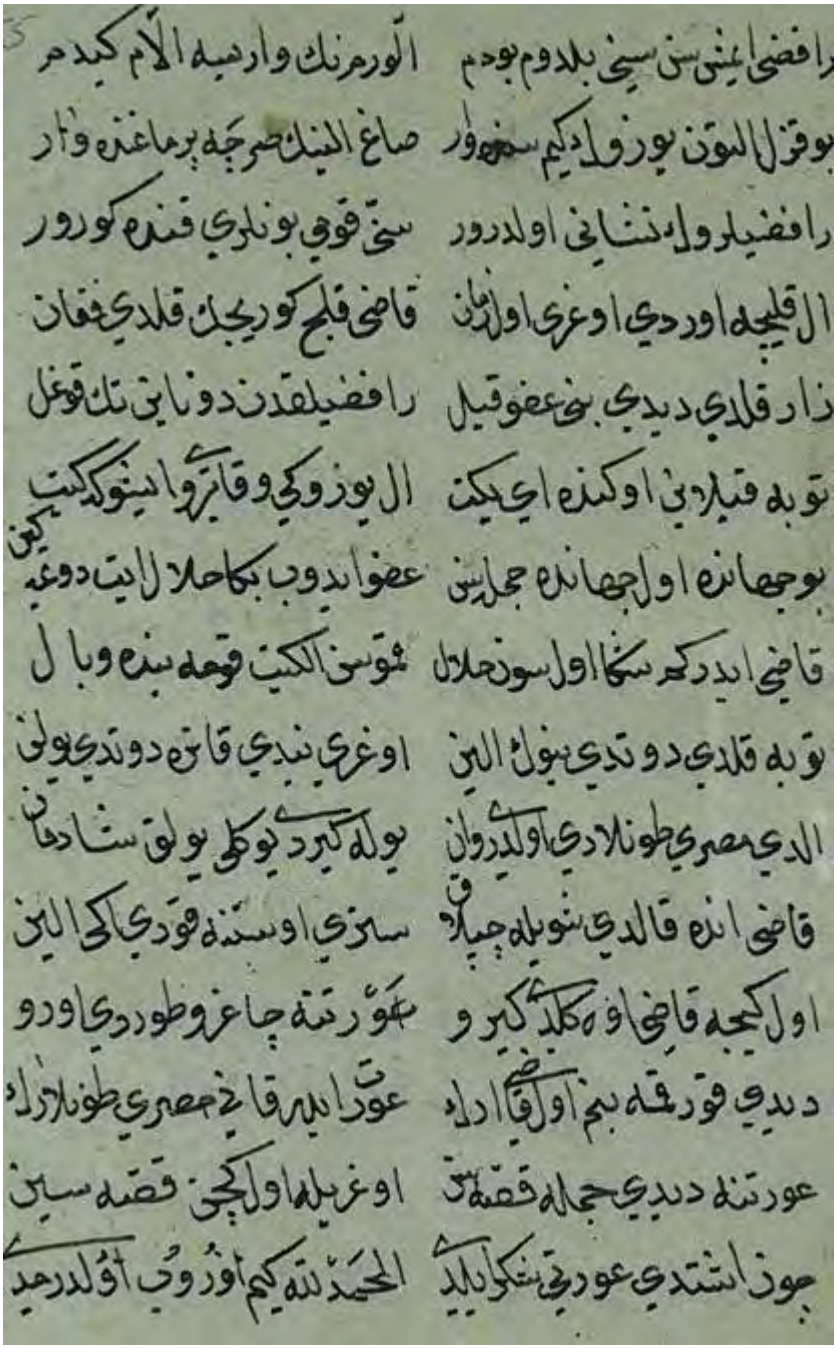
Turkish Studies
International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

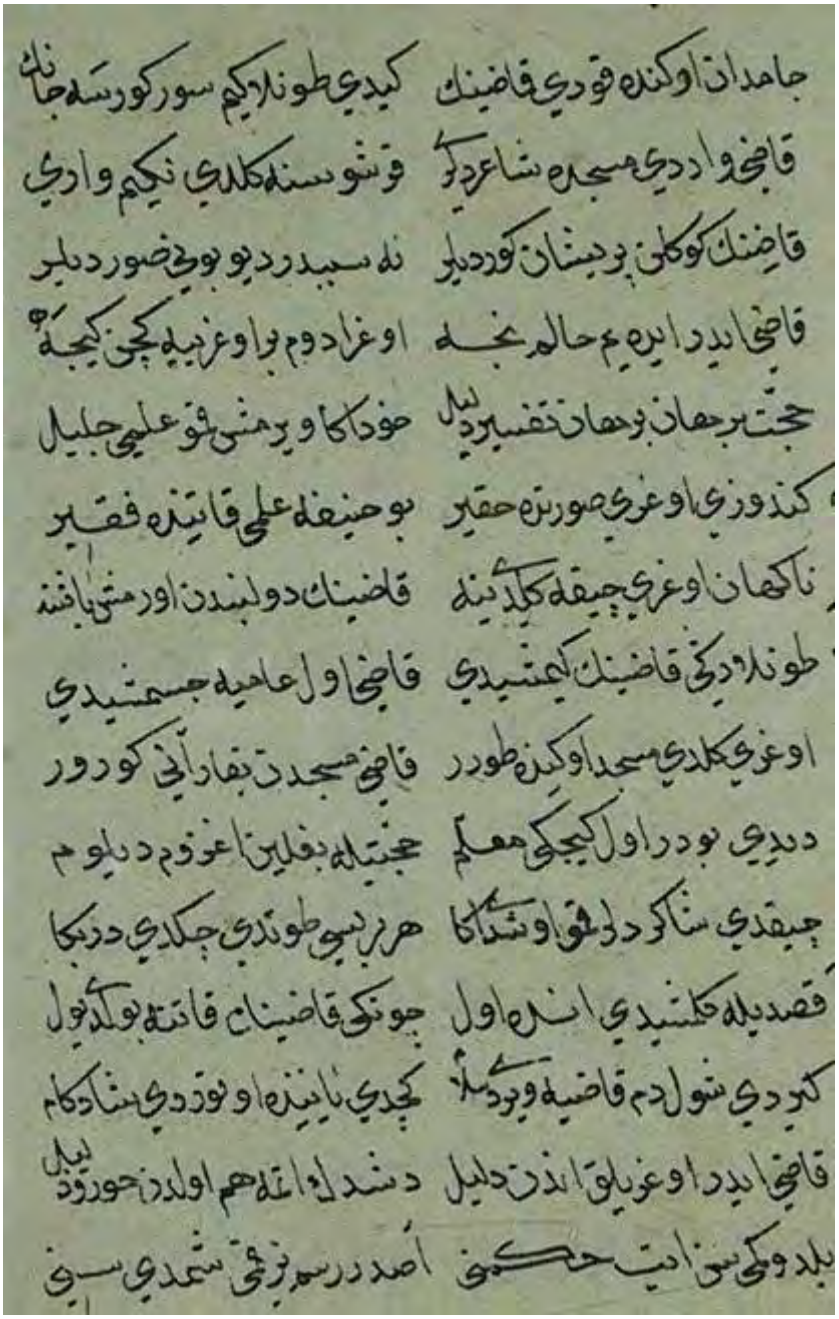


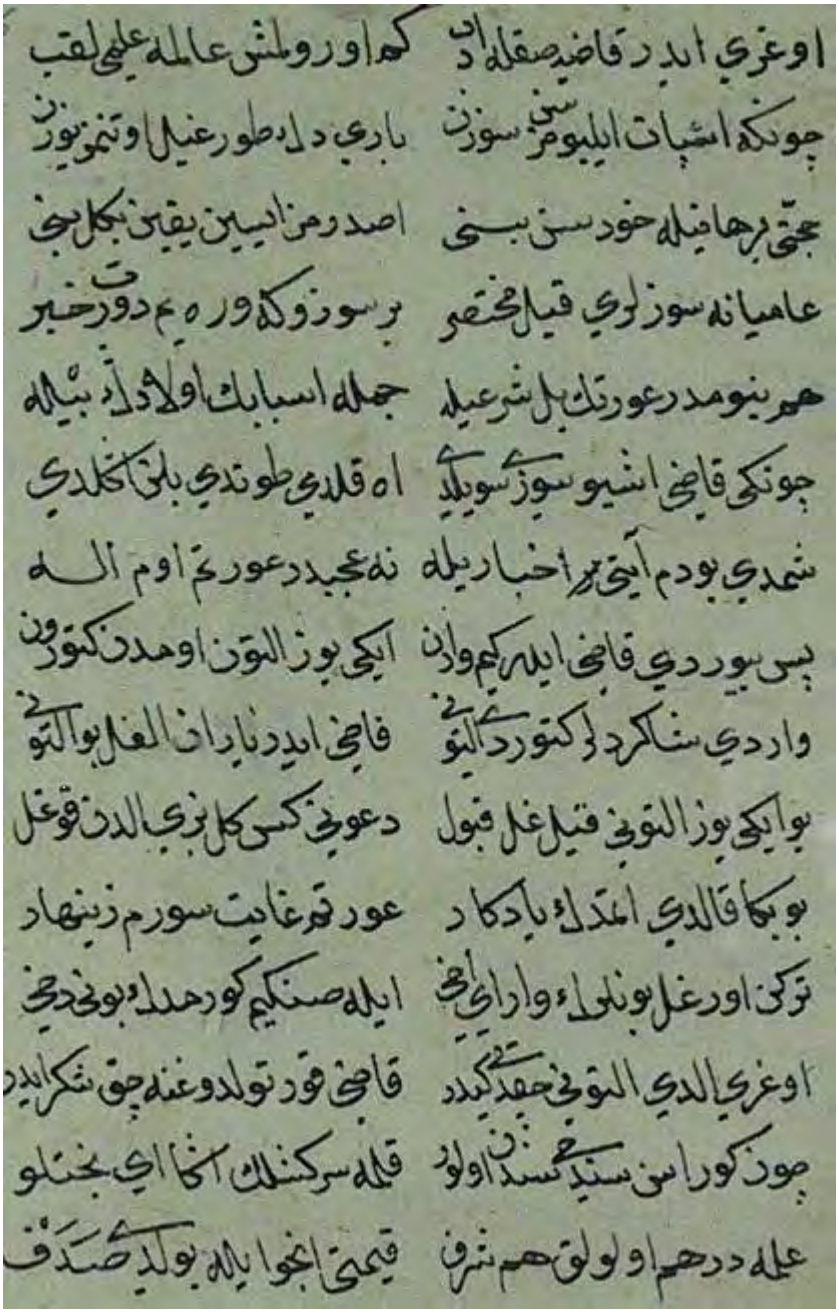
کیم انا موز کورمیه ایرق انی بزه بغلایه بوکرو ارحم بنی
صکره توبه قیلوز بزاول اینا رحمت ایلایا بیزه قادر شا
اوّل اولدرمکا نیت قلدیلر توبه برله صکره صالح اولدیلر
بلسه لردی کذکری بونلری توبه بیله بنه قیلی سرّاری
قلمزیدی هیچ بولرخور بوایشی اوشی دلیلوم بوددای عاقل کیشی
قاضی ایدربو کیجه قوغیل بنی ابو تلکل اطونلرک بهاسینی
طون بهاسنجه اکی التون ویرم اوغری ایدربو ایشنا کیم نه مرم
دکدرامدی سوبله بوخبری کورنده دیلش بکرنوازیغمبرک
الدین دینی والسنة فمن ابتدع فی سنة فعلیه اللعنة
دینی بنوم دینده رای پاک دوست سنتومه اولماکوز زینهار ست
سنتومه هرکیم بدعت دیه لعنت ابلیس قویه اکا اویه
باری بنی سه اوغراقه بدعتی کیم قورسه لعنت درور
قصدله سن نکسه ای متقی لعنت دیوسوکه ای فقی
لاخیر فی البیتة
هم اولولردن بیزه اولدرمثل نقدحرکز نسنیه قلمک بدل

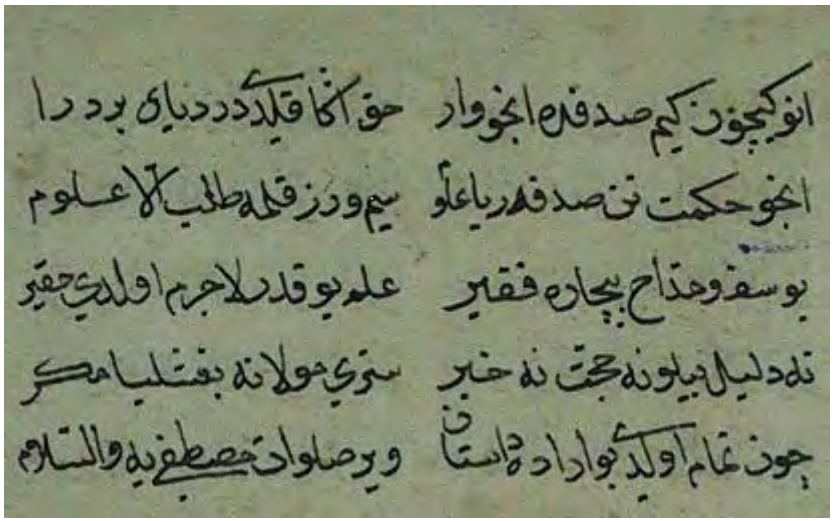

قاضی ایدر باری کل کل یقیم چونکه راضی اولدك انجیه
باغ ایشکنده دخی بن طورمن طونلادی سکا ویرم الاسین
اوغری ایدرنه دیر شاهی خبر قاضی قرآن اوقومقدندرمکر
قاضی ایدرکیم شهادت ربود دلیل اوغرایدرکیم خبرویرد جلیل
ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة واحسنوا
یکری ایدرکیم کذب والوکوز ناسزی تهلوکه صالمکوزطونك سوزی
سکله کربغا وار ورسیم باغ ایشکنده بله طوردیم
وکیلوکه کوزایله کن طوتلر بغلیوبن شاه وتوکه ایلده لر
حجتله قلدوباسن سن قصاص کیم مناسبدربو آیت حکم خاص
اوغری چونکه طوتا یندی نهار کسن الینی یاذوغی یوق مزدوار
والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما
یکریا انداجدی هرکز دیلیم رهزنله دخی ایشارتا تجیم
اوغری ایدرطوغریسین کیم دیدن الابرحجت دخی وارایشدك
بنا یسمی ثم امتدن اول دخی آتاسندن ایشت مثلای شیخ
هرکیم انداجدی ضرورتدن یاخود اندآنی طوتمیهم اولمز مسار










انو کیچون کیم صد فن انجو وار حق انکا قیلدی دریای برد را
انجو حکمت تن صد فن دریا علو سیم و زر قلمه طالب الا علوم
بو سفر و حداج بیچاره فقیر علم بو قدر لاجرم اولدی حقیر
نه دلیل بیلونه حجت نه خبر سوزی مولانه بغشلیا مکر
چون تمام اولدی بو اداده داستان ویر صلوات مصطفیه والسلام

KAYNAKÇA

AKMAN, Eyüp, **Uğru ile Kadı Hikâyesi (Kastamonu Nüshası)**, Gazi Kitabevi yayınları, Ankara 2012.

BAYRAKTAR, Nesrin, "Asıl Sayı Sıfatları ve Sıfat Tamlamalarında Çokluk Eki Uyumsuzluğu", **Scholarly Depth and Accuracy A Festschrift to Lars Johanson Lars Johanson Armağanı**, Grafiker Yayınları, Ankara 2002.

ÇELEBİOĞLU, Amil, **Türk Edebiyatı'nda Mesnevî (XV. yy.a kadar)**, Kitabevi yayınları, İstanbul 1999.

ÇETİN, İsmet, **Türk Halk Hikâyeleri İçinde Hikâye-i Uğru ile Kadı**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1988.

DEVELİ, Hayati, **Osmanlı Türkçesi Kılavuzu 1**, 3F Yayınevi, İstanbul 2006.

DUMAN, Musa, **Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

DUMAN, Musa, **Makaleler-Eski Türkiye Türkçesinden Osmanlı Türkçesine,** Kesit Yayınları, İstanbul 2008.

GÜLSEVİN, Gürer, BOZ Erdoğan, **Eski Anadolu Türkçesi**, Gazi Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.

GÜLSEVİN, Gürer, **Eski Anadolu Türkçesinde Ekler**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007.

KARAHAN, Abdülkadir, "Münazara Edebiyatımızın İncelenmemiş Önemli Bir Yazması: Kadı ile Haydut Tartışması", **V. Millî Türkoloji Kongresi**, İstanbul 26-30 Eylül 1983.

KARTALLIOĞLU, Yavuz, **Klâsik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni (16, 17. ve 18. Yüzyıl)**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.

KAYA, Doğan, **Ruhsatî'nin Uğru ile Kadı Hikâyesi**, Vilâyet Kitabevi, Sivas 2009.

KORKMAZ, Zeynep, **Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi),** TDK Yayınları, Ankara 2003.

KÖKTEKİN, Kazım, **Yûsuf-ı Meddâh Varka ve Gülşah**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007.

ÖZKAN, Mustafa, **Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi**, Filiz Kitabevi, İstanbul 2009.

RADO, Şevket, "Bağdad Kadısı ile Harâmî" **Hayat Tarih Mecmuası**, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 11, Aralık 1966.

ŞAHİN, Hatice, **Eski Anadolu Türkçesi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.

TİMURTAş, Faruk Kadri, **Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl, Gramer-Metin-Sözlük**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

TÜRK, Vahit-DOĞAN, Şaban-ŞERİFOĞLU, Yasin, **Eski Anadolu Türkçesi Dersleri**, Kesit Yayınları, İstanbul 2011.

Yûsufu Meddâh, **Kadı ile Uğru Destânı**, Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 181/2.

Yûsufu Meddâh, **Kadı ile Uğru Destânı**, Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2179.

Yûsufu Meddâh, **Kadı ile Uğru Destânı**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1930/5.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1037-1051, ANKARA-TURKEY

FARUK NAFİZ ÇAMLIBEL'İN SUDA HALKALAR ADLI ESERİNDE SU İMAJLARI VE BENZETMELER

Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU[*]

ÖZET

Faruk Nafiz Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı şiir kitabı günümüze kadar Latin harflerine aktarılmamıştır. Bu eserde kullanılan su imajları ve benzetmeler Türk şiirine yeni yaklaşımlar ve çağrışımlar getirmiştir. Eserdeki su imajları bazen şairin ruhu ve hayalleri yerine kullanılırken bazen de sevgili ile beraber düşünülen bir arka fon olarak kullanılmıştır. Şair su imajlarını karamsar tablolar halinde oluşturmuştur. Bu tablolarda şair ve sevgilisi vardır. Su imajları ve şairin hayalleri şiirin değişmez arka fonlarını oluştururlar. Şiirdeki arka fonlar birer leit motif olarak gider gelirler. Şairin oluşturduğu bu tablolarda görsellik ve kişisellik ön plana çıkar. Eserdeki benzetmeler ise klâsik Türk şiirindeki benzetmelerden farklı oluşturulmuştur. Bu benzetmeler şiire farklı anlam başkalaşmaları katmıştır. Benzetmeler yoluyla şiirin düşünsel temellere dayandırılması, şiire yeni anlam kapılarının açılması yeni Türk şiirinin ciddi kazanımlarından biri olarak düşünülebilir. Hem benzetmelerde hem de şiirde kullanılan su imajlarında geçmişin karamsar duygularla hatırlandığını ve geçmişe özlem duyulduğunu görmekteyiz. Bu yönüyle geçmiş; şairin hayallerini, matem duygusunu, su imajlarını ve benzetmeleri etkileyerek şiire yansır. Eserdeki benzetmeler muhayyel, görsel, şiirsel zemini güçlü benzetmeler şeklinde gruplandırılabilir. Bu benzetmelerde karamsarlık ve hüzün duyguları hâkimdir. Şairin kullandığı imajlar ve benzetmeler Türk şiiri için birer yenilik olarak değerlendirilebilir. *Suda Halkalar* adlı eser üzerine yapılan bu ilk araştırma, Çamlıbel'in şiiriyetini daha iyi anlamamıza ve edebî çizgisini belirlememize yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Faruk Nafiz Çamlıbel, Suda Halkalar, şiirsel zemin, su imajları ve benzetmeler.

WATER IMAGES AND METAPHORS IN SUDA HALKALAR WHICH FARUK NAFIZ CAMLIBEL'S WORK

ABSTRACT

Suda Halkalar (Circles in Water) which the poetry book of Faruk Nafiz Çamlıbel, has not been translated into the Latin alphabet to the present day. The images of the water and metaphors which used in this work brought new connotations and approaches to the Turkish poetry. The images of the water in the poetry book are used instead of the poet's soul and dreams sometimes. These images are thought with

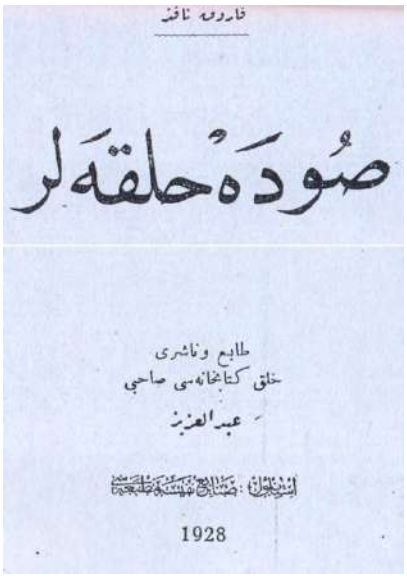
[*] Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Ed. Fak. TDE Bölümü, El-mek: hdogramacioglu@mynet.com

poet's darling and sometimes are used as a background. The poet formed the images of the water in his poem sadly. There are the poet and his darling in these tables. The images of the water and the dreams of the poet form the background of the poem. The backgrounds in this poem are repeated as a leitmotiv. Visuality and individuality becomes important feature in these tables created by the poet. The metaphors in the work created differently from classical Turkish poetry. These metaphors brought a new meaning to the poem. The poem based on the intellectual grounds via metaphors. This can be considered as one of the significant achievements of Turkish poetry. We can see that the past remembered and desired both in poetry and metaphors by pessimistic feeling. In this respect the past affects the poet's dreams combining with a sense of mourning, water images and metaphors in poetry. The metaphors can be grouped as imaginary, visual and strongly poetic ground. The feelings of pessimism and sadness are predominant in these metaphors. The images and metaphors used by the poet can be considered as an improvement for Turkish poetry. It is the first research done on Suda Halkalar (Circles in Water) will help to better understand and identify Çamlıbel's aspect of poetry and literary line.

Key Words: Faruk Nafiz Çamlıbel, Circles in Water, poetic ground, the images of the water and metaphors.

Giriş

Faruk Nafiz Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı şiir kitabı günümüze kadar Latin harflerine aktarılmamıştır. Bu çalışmada şairin gizli kalmış ve incelenmemiş bu eserinde oluşturduğu su imajları ve benzetmeler incelenmiş ve sınıflandırılmıştır. Eserdeki su imajları bazen şairin ruhuna tesir eden bir kavram olarak; bazen de sevgili ile beraber düşünülen bir varlık olarak kullanılırken bazen de şiirdeki mekânı şekillendiren bir arka fon olarak kullanılmıştır. Benzetmeler ise klâsik Türk şiirindeki benzetmelerden farklı olarak muhayyel, görsel, portreleştirilen ve ruhsal benzetmeler gibi bölümlendirmelerle incelenmiştir. Şiir kitabındaki su imajları ile benzetmeler Çamlıbel'in edebî kişiliğini ortaya koyan önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir.


فاروق نافز

صُودَهْ حلقه‌لر

طابع وناشری
خلق کتابخانه‌سی صاحبی
عبدالعزیز

1928

Yukarıda kapak fotoğrafı görülen eser günümüze kadar Latin harfleri ile basılmadığı için üzerinde yeterli incelemeler yapılmamıştır. 1928'de ilk ve son baskısı yapılan eser günümüzde ancak kütüphane arşivleri içerisinde temin edilebilmektedir.

A. Su imajları

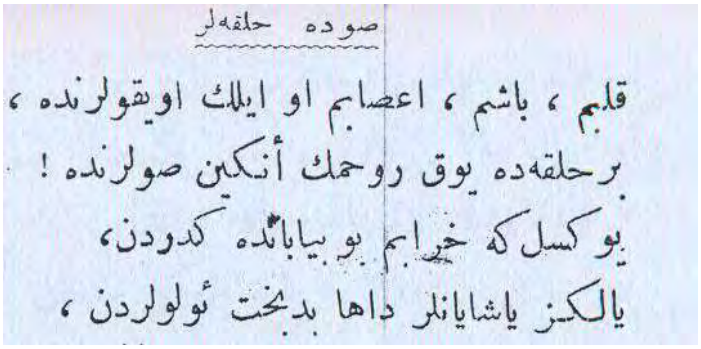
Suda Halkalar adlı eserinde suyu kendine bir imaj olarak seçen yazar birçok mısraında bu kelimeyi farklı anlamları karşılayan bir söz şeklinde kullanır. Mısralarda karşımıza çıkan su imajları birtakım duygu ve kavramlara benzetilerek bir imaj oluverir. Eserde su ve su kavramları bazen birer sembol, bazen şairin ruhunu yansıtan bir ayna, bazen de farklı duygulanmaları anlatan bir vasıta olarak görünmektedir. Su, çok kez sevgili ile beraber düşünülen bir kavram olarak Çamlıbel'de kullanılmıştır. Şair, sevgilisini su ile beraber hatırlamakta, su sevgiliyi çağrıştıran bir imaj olmaktadır. Su imajının sevgili ile beraber kullanıldığı mekânlar özlenen ve hatırlanan yerler olarak görülürken bazen de şairin kendi ruhunu yansıtan, onunla özdeşleşen bir imaj olmaktadır. Bu özdeşleşme ile su, şairin ruhu ve hayalleri yerine kullanılmış olmaktadır.

1. Şairin ruhu ve hayalleri yerine kullanılan su imajı:

Çamlıbel'in şiir kitabının adı olan *Suda Halkalar* şairin tesadüfen seçtiği bir söz grubu değildir. *Suda halkalar* sözü şairin ruhunu temsil etmektedir. Su halkalarının suda titrek bir görüntü oluşturması ve şairin su halkaları ile ruhunu özdeşleştirmesi şiirin bu eserinin çıkış noktasını oluşturur:

Kalbim, başım, asabım o ilk uykularında,

Bir halka da yok ruhumun engin sularında! (Çamlıbel 1928: 12)


صوده حلقه‌لر

قلبم ، باشم ، اعصابم او ايلك اويقولرنده ،
برحلقه‌ده يوق روحمك أنكين صولرنده !
يوكسل كه خيرابم بو بياباڭده كدردن،
يالكز ياشايانلر داها بدبخت ئولولردن ،

Şairin su ile ilgili kavramları kullanırken kendi varlığıyla ruhunu *engin sular* şeklinde tanımlaması dikkat çekmektedir. Engin sular sözünde sonsuzluğu çağrıştıran bir hayal vardır. Bu sonsuzluk şairin engin ruh dünyasıdır. Bu dünyanın varlığı şaire ilham kaynağı olmuştur. Şair bazen suyu bir ömre benzetir. Bu su maziye doğru hasret duyarak akmaktadır:

Ömrün geçecek, böyle en avare yaşında,

Maziye tahassürle akan bir su başında.'"(Çamlıbel 1928: 13)

Eserde suyun maziye hasret duyması şairin geçmişi özlemesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada yine su ile şairin ruhu arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Şair, ruhunun susamasından sıklıkla söz eder. O, sevgilisine susamış ve kırlarda yalnız dolaşmaktadır:

Suda, bitâb, açılan bir nergis!

Susadık, örtüldü bütün pencereler,

Yine ruhumda sesin hâkimdi.

Kırda yalnız dolaşırken şimdi

Seni söyler bana dağlar, dereler! (Çamlıbel 1928: 128)

Çamlıbel'in su ve tabiat dekoru içerisinde sevgilisini anarak dolaşması ve suya olan hasretini dile getirmesi sevgili ile su arasındaki münasebeti göstermektedir. Şair, burada çizdiği su imajı ile sevgilisini ve onun ruhunda bıraktığı susuzluğu terennüm etmektedir.

Şair hayal kurarak geçmişi düşünmektedir. Bir zamanlar omuzlarında su taşıyan kızları görmüş ve bu manzarayı yıllar sonra hatırlamıştır. Bu hatırlama sürecinde su ve çeşme şairin hayal dünyasını uyaran, onu geçmişe götüren birer imaj olarak kullanılmıştır:

Bazı bir yolcu ürperir tepeden

Hasta kalbimde bir damar sızlar:

Nerde omuzunda testisiyle giden,

Çeşmelerden su dolduran kızlar? (Çamlıbel 1928: 144)

Şair, su ve çeşme kelimeleriyle hayalen bir su imajı oluşturur. Bu imajı oluşturan faktör şairin ruhu ve hayalleridir. Hayal dünyasını su imajlarının süslediği Çamlıbel suyu geçmiş ve yaşanan an arasında hatırlanma yoluyla kurulan bir köprü olarak değerlendirir. Şair suyu sevgiliyle aynileştirerek hayal kurar, benzetmeler yapar. O, sevgilisine baktıkça parıldayan bir su görür:

Bir kalp olan vücuduna baktıkça git gide

Bulmaktayız hayaline bir tek nazarla yol,

Parlarsa bir güzel su nasıl bir sürahide

Ruhunda sanki bir su, vücudunda parlıyor… (Çamlıbel 1928: 145)

Suyun sevgili ile beraber kullanılması Çamlıbel'in şiirimize getirdiği yeni düşüncelerden birisidir. Daha önce klasik edebiyatımızda su kasideleri ve su üzerine şiirler yazılmıştı; ancak ilk defa Çamlıbel ile şiirimize maddi özellikleri ağır basan ve somut bir sevgiliye benzetilen su, bir imaj olarak kullanılmaktadır.

2. Sevgili ile beraber düşünülen bir kavram olarak su imajı

Faruk Nafiz'in *Suda Halkalar* adlı eserinde su imajı sevgiliyle beraber anlam kazanan onunla adeta özdeşleşen bir kavram olarak kullanılmıştır. Şair sevgilisini su kenarında ve birbirlerini severken hayal eder. Bu hayalinde sevgilisinin suya bakması ve şairi sevmesi su imajını anlamlandıran davranışlar olarak ortaya çıkmaktadır:

Erguvan ile füsun ile deniz parlaktı.

Aşkımız dalgalanırken suya sessiz baktı:

Başı dönmüş gibi dalgın bu uzun zemzemeden,

Anlıyordum, beni sevmişti o sevdim demeden. (Çamlıbel 1928: 54)

Şiirde suyun anlam kazanması şairin bu kavrama yüklediği anlamlarla bağlantılıdır. Şair, bir zamanlar beraber su içtiği kızın şimdi toprak olduğunu hatırlar. Böylece su geçmişi hatırlatan bir imaj olur:

Bahtın bir avuç toprağa kalp ettiği kızla

Kaç kere su içtik buradan taslarımızla!.. (Çamlıbel 1928: 6)

Bir zamanlar sevgilisiyle su içtiği yer, şairi hüzünlendirmiş ve onu gözyaşlarına boğmuştur. Sevdiği kızla bir mayıs ayında beraberce yine aynı çeşmeden su içmiştir. Şimdi ise sevdiği kızı hıçkırarak anmaktadır:

Alnım yanarak, hıçkırarak durdum o yerde.

Bir gözyaşı sızsın diye kalbimdeki derde

Birlikte geçen bir mayısın hatırasından

Bir damla su içtim bu kırık çeşme tasından…(Çamlıbel 1928: 6)

Çamlıbel, suyu sevgili ile beraber düşünür. Suyun parlaklığı, suya vuran renk, suda oluşan halkalar ona hep sevgiliyi hatırlatır. Böylece su sevgiliyi hatırlatan, onunla birlikte düşünülen bir imaj olur. Sevgilinin sırma saçları suya akseder, bu sırada esen rüzgâra şair şöyle seslenir:

Şimdi ey bir serv-i simindir suda,

Esme, ey bâd, esme, canan uykuda! (Çamlıbel 1928: 131)

Sevgili ile beraber düşünülen su şairde ilham kaynağı olur. Ayrıca su kenarı ve rüzgâr sevgili hayaline eklenen ki kavram olarak karşımıza çıkar. Su böylece sevgilinin yaşadığı mekâna eşlik eden bir imaj olur. Suya akseden *simin* renk sevgilinin saçlarıdır. Böylece şair, suyu sevgilin hatıralarıyla aynileştirir.

Sevgili ile beraber kullanılan su *durgun su*dur. Burada sevgilinin ruhunun durgun su gibi sakin olduğu hissi uyandırılır. Sevgili ile durgun su bir imajı oluşturan iki varlık olarak birlikte anılır:

Sarmamış ruhunu bir gün bile sevda buğusu,

Sanki sensiz yaşayan varlığı bir durgun su… (Çamlıbel 1928: 52)

Su, bir imaj olarak sevgili ile beraber düşünülür; bazen de sevgili yerine kullanılır. Suyun titremesi hasta bir kadın titremesi ile aynileşir. Böylece su imajı hasta bir kadın hayaliyle birleşerek şaire hüzün verir:

Bir parça teganni müzarın son gecesinden

Titrerdi sular bir kadının hasta sesinden… (Çamlıbel 1928: 52)

Görüldüğü gibi su imajı sevgili ile beraber kullanılan hatta sevgilinin yerine anlam kazanan ve onu temsil eden bir imaj olarak kullanılmıştır. Çamlıbel'in özellikle durgun veya titrek suları imaj olarak seçtiğini görmekteyiz. Sudaki değişim veya görüntü sevgilinin hayaliyle birleşerek Çamlıbel'in mısralarına yansımıştır. Böylelikle su sevgili ile beraber düşünülen bir kavram olarak kullanılır.

3. Arka fon olarak seçilen su imajı

Eserde şairin bazen görselliğe önem vererek kişiler ve mekân ile ilgili tasvirlere betimlemeler yaptığını görmekteyiz. Bu betimlemelerde su bir arka fon oluverir. Su tek başına değil bir manzarayı oluşturan dekorun bir parçası olarak tabloda yer alır:

Lakin bürümüş membaın etrafını funda,

Artık ne sedasında o tat var, ne suyunda! (Çamlıbel 1928: 6)

Memba denilen su kaynağı, etrafını saran funda yaprakları ile beraber bir arka fon oluşturur. Bu fon genellikle bir tabiat tablosunu resmeder. Bu tabloda yalçın kayalıklar ve derin sular vardır:

Yükselen manzara yalçın, suların hüznü derin,

Bazı şirin görünür, bazı da korkunç etraf. (Çamlıbel 1928: 20)

Şairin suyu bir imaj olarak tabiat manzaralarında kullanması ve bu su manzarasını bir arka fon olarak şiire sokması Türk şiiri açısından bir yenilik olarak düşünülebilir. Daha önce Abdülhak Hamit ile başlayan egzotik tabiata yöneliş Çamlıbel'de millî renklere bürünür. Hamit Hindistan'ın egzotik ormanlarını Türk şiirine sokmuştu. Ancak Çamlıbel'de bu manzaralar millî bir dekor olarak şiirimize girer. Yukarıda geçen Funda Akdeniz'e özgü bir bitkidir. Memba Anadolu'da hemen her yerde karşımıza çıkan Anadolu kültürüne has bir kavramdır. Bu iki kelime şiire arka fon olarak girerken Türk şiiri de millileşir. Bütün bunlara ek olarak Türk köyü ve köylüsü şiire somut bir varlık olarak girer. Faruk Nafiz, Türk köyü ve köylüsünü tasvir ederken Anadolu manzaraları çizer:

"Şairin gözü sadece Anadolu'dadır. Onun henüz keşfedilmemiş, gizli hazinesinde bütün sanatları besleyecek bereketli kaynaklar olduğuna inanır. Bu kaynaktan sanatımız fışkıracaktır" (Enginün 1992: 573).

Şair Anadolu'yu şiirlerinde işlerken su imajına ağırlık verir. *Suda Halkalar* adlı eserde görülen arka fonlarda su değişmez bir imaj olarak yerini alır. Bu fonlar sevgilinin dolaştığı veya şairin geçmişi hatırladığı mekânlar olarak dikkat çeker. Sevgili ve su imajı bir tabloyu oluşturan değişmez fonlar olarak bazen dekoratif birer varlık olarak kullanılırlar. Bu dekor şairin ruh aynasında şekillenerek mısralara fon olarak yansır. Bazen su imajı bir dekor olarak kullanılırken sevgili yerine sahil, söğüt, yeşil bağ gibi suyu çağrıştıran varlıklar su imajı ile beraber kullanılırlar:

Gizli sevdalar için yol soruyorduk, nerde?...

Sahil ıssızdı, söğütler lekesiz ufka dalar,

Suyun üstünde kımıldadı yosunsuz.

Bir yeşil bağ gibi munisti uzaktan köyümüz, (Çamlıbel 1928: 53)

Şairin arka fon olarak tasvir ettiği bu mekân şiirde anlatılacak olan vakaya zemin oluşturur. Bu zemin üzerinde şair hatıralarını canlandırır. Böylece su imajı bir fon olarak yaşanan günlere zemin olur.

B. Benzetmeler

Çamlıbel'in benzetmelerinde soyut ve somut kavramları bir arada kullandığı görülmektedir. Çamlıbel'in kurduğu benzetmeler şiiri farklı bir boyuta taşıyacak güçlü bir yapıya kavuşturmuştur. Şiirsel düzlemde düşünecek olursak Çamlıbel'in kullandığı benzetmelerle şiirin düşünsel boyutunu zorladığı görülmektedir. Şiirde yapı, kavram ve düşünce boyutu ekseninde bu durumun gittikçe daha canlı bir şekilde ortaya çıktığı muhakkaktır. Çamlıbel'in şiirlerinde sıklıkla benzetmelere başvurması düşündürücüdür. Benzettiği kavramların çoğunlukla somuttan soyuta doğru giden bir eksende şekillendiği görülür. Somut ve soyut kavramların bir araya gelmesiyle oluşan bu şiirsel yapıda Çamlıbel'in düşünce sınırlarını zorlayarak okuyucularının daha önce belki de farkına varamadığı yeni imajları canlandırma çabası etkili olmuştur, denilebilir.

Türk şiirinin düşünsel temellere dayandırılması, şiire yeni anlam kapılarının açılması yeni Türk şiirinin ciddi kazanımlarından biri olarak düşünülebilir. Bu benzetmelerde şairin okuyucuda yeni düşünce kapılarını zorlayarak açması Çamlıbel'in şiirimize getirdiği yenilikler arasında

sayılabilir. Şiirlerin anlam ve biçim boyutu dikkate alındığında Çamlıbel'in anlam boyutuna yeni açılımlar getirdiği söylenebilir. Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı eserinde birçok benzetmeyi art arda kullanması onun anlatmak istediği kavramlara yeni anlamlar kazandırma çabasından kaynaklandığı söylenebilir. Şiirsel boyutta ise bu duygulanmaların yeni Türk şiirine kazandırdığı anlam başkalaşmaları eski şiirimizden farklı ve orijinaldir. Şiirde anlam aramaktan öte, şiire katılan anlamların düşünce sınırlarını zorlaması ve yeni anlamların ancak zihnî bir gayretle kavranabilmesi *Suda Halkalar* adlı eserin yeni Türk şiirimize getirdiği yeniliklerden birkaçı olarak değerlendirilebilir. Anlam derinliği ve anlam başkalaşması şiir tahlillerinde üzerinde durulan konulardan biridir. Ancak Çamlıbel'in şiirlerinde bu anlam olaylarının dışında yeni kazanımlar mevcuttur. Bu kazanımlardan birisi şairin kendi ruhundan bir şeyleri şiire katarak şiirsel zemini şahsileştirmesidir. Çamlıbel, bu doğrultuda şiirlerine yeni ama orijinal anlamlar katarak poetik zemini güçlendirmiş ve şiire anlam derinliği katmıştır. Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı şiir kitabında *gibi* edatı en sık kullanılan benzetme sözcüğüdür. Bu kelime ile açık, anlaşılır ama anlam derinliği olan yeni bir yapının şiire kazandırıldığı görülmektedir. Çamlıbel'in *Suda Halkalar* sözünü eserine başlık yapması da bu doğrultuda düşünülecek olunursa tesadüfî olmadığı anlaşılır. Bu sözde de gizli bir benzetme görülmektedir. Şairin ruhu sudaki halkalar gibi gittikçe dağılan ve bir müddet sonra yok olan duygusal dalgalanmalardan oluşmaktadır. Suda oluşan halkalar gittikçe genişleyip kaybolur. Bunun gibi şairin birtakım duyguları da sonsuz emel denizinde halkalanıp bir müddet sonra hayaller sona ermektedir. Eserin adında gizlenen bu benzetme esere yenilik ve orijinallik katmaktadır.

1. Muhayyel benzetmeler

Şair, bazı mısralarında muhayyel benzetmelere başvurur. Bu benzetmeler hayaller ve şairin duygulanmaları ile birleşerek çeşitli duygulanmaları anlatan şiirler olarak karşımıza çıkar. O, kurduğu hayalleri şiirsel boyuta taşırken hayal gücünün sınırlarını benzetmelerle çizer. Bu benzetmelerde şairin muhayyilesinin ne kadar geniş olduğu görülür. Eserdeki muhayyel benzetmelerin odak noktasında şair ve sevgilisi vardır:

Sis ve gölgeyle dalan sahile yorgun çıktık.

Yuva yapmış gibi memnun ikimiz bir dalda, (Çamlıbel 1928: 53)

Ancak bu birliktelik uzun süre devam etmez. Çamlıbel'in muhayyel benzetmelerinde hicran ve yeis bir arada hayal edilir:

Hicran başında kartala benzer ki yeis ile

Simanı bir bulut gibi kaplar kanatları. (Çamlıbel 1928: 146)

Eserde ifade edilen duygular hayali varlıklarla çevrelenir. Bu varlıklar şairin karamsar ruh haline uygun seçilir. Ruh dünyası hicran ve yeis ile kaplı olan şairin etrafında bu olumsuz duruma uygun olmak üzere canavarlar yer alır:

Şimdi ben fırtınalar geçmeyen orman gibiyim,

Şimdi bağrımda kudurmuş canavarlar yaşıyor, (Çamlıbel 1928: 39)

Şairin muhayyel benzetmelerine canavarlar ve vahşi hayvanların zehirleri eşlik eder:

Bir samyeli esmiş gibi ruhumda zehirden

Duydum yine bin bir kadının derdini birden (Çamlıbel 1928: 7)

Çamlıbel'in yaşadığı mekânı ve etrafındaki olay ve durumları karamsar bir ruh haliyle gözlemlemesi şiirdeki benzetmelere aynıyla yansımıştır. Şair geceleri bile yorgun olarak düşünür:

Her dudak başka nağmeler heceler,

Böyle yorgun sürüklenir geceler. (Çamlıbel 1928: 156)

Görüldüğü gibi eserdeki muhayyel benzetmelerde genel çerçeve olumsuz durumlar ve olaylardan oluşur. Şairin ruh dünyası ile içerisinde yaşadığı mekân ve etrafındaki insanları bu bakış açısıyla görüp değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu duygularını benzetmelerle dile getiren Çamlıbel'in muhayyelde fazla durmayıp görsel benzetmelere ağırlık verdiğini görmekteyiz.

2. Görsel benzetmeler

Şairin bazı duygularını ve düşüncelerini görselleştirerek daha anlaşılır kıldığını görmekteyiz. Çamlıbel'in bu tavrı, eski şiirimizin hayallerle dolu ve anlaşılması güç benzetmelerinin tersine anlaşılır ve gözle görülebilir durumları anlatma çabasından kaynaklanmaktadır. Şiir kitabının ismi olan *Suda Halkalar* bile suda oluşan halkalanmaları gözümüzde canlandırmaya yarayan *görsel* bir adlandırmadır.

Eserdeki benzetmelerden birisi evin insana, pencerenin de göze benzetilmesidir. Bu benzetmede evi şahsileştirme ve cansız bir varlığa kişilik kazandırma gayreti vardır. Şair evin pencerelerinin yaşlı bir göze benzemesini görsel bir benzetme olarak kullanır. Bu görsellikte canlılık ve bir ruh vardır:

Hepsi bir başka tahassüs veriyor goncaların:

Kimi şehvet gibi kızgın, kimi sevda gibi saf. (Çamlıbel 1928: 20)

Şair, görsel benzetmelerinde somut varlıklardan muhayyele doğru giden bir yolda yürür görünür. O, somut bir varlık olan goncayı şehvete ve bazen de sevdaya benzetir. Böylece Çamlıbel, muhayyel durumları somut öğelere benzeterek anlatmak istediği düşünceyi görselleştirir. Şairin bu tutumunda duygularını somutlaştırarak anlaşılır kılma isteği belirgin olarak görülmektedir.

Hecenin beş şairinden biri olan Çamlıbel, eski şiirimizin tersine sade akıcı ve anlaşılır benzetmeler yaparak duygularını ve söylemek istediklerini belirginleştirerek anlatır:

Bir yüz gibi şekil aldı hayalimde teselli,

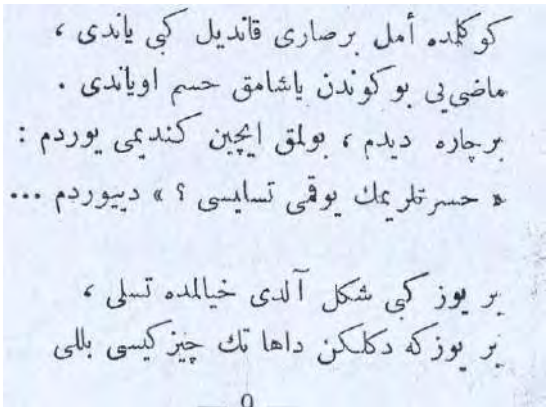
Bir yüz ki diklenen daha tek çizgisi belli (Çamlıbel 1928: 9)

Tesellinin bir yüz gibi şekil alması da muhayyel benzetmenin görsel hale dönüştürülme kaygısından kaynaklanmaktadır.

Şairin emelleri, hayalleri geleceğe değil maziye dönüktür. Geçmişte yaşananlar, hatıralar bir kandil gibi zaman geçtikçe erimektedir. Şair, emeli bir sarı kandile benzetir. Bu benzetmede geçmişi yeniden yaşama arzusu hâkimdir:

Gönlümde emel bir sarı kandil gibi yandı,

Maziyi bugünden yaşamak hissim uyandı. (Çamlıbel 1928: 9)


كوكلمده أمل برصارى قانديل كبى ياندى ،
ماضيى بوكوندن ياشامق حسم اويانديى .
برچاره ديدم ، بولق ايچين كنديمى يوردم :
« حسرتلريمك يوقى تسليسى ؟ » ديبوردم ...

بر يوز كبى شكل آلدى خيالمده تسلى ،
بر يوزكه دكلكن داها تك چيز كيسى بللى

Emel kavramının anlaşılması için şair görselliğe başvurmuş ve emeli bir kandil şeklinde resmetmiştir. Bu tabloda baskın renk sarıdır. Sarı sonbaharı ve ayrılığı temsil eder. Eylül romanında sarı yaprakların hüznü ve ayrılığı temsil ettiği gibi bu mısralarda da sarı aynı ruh atmosferini gösterir.

3. Şiirsel zemini güçlü benzetmeler

Bu gibi benzetmelerinde şair, sorular sorarak ruhundaki karışıklığı, bilinmezliği ve cevap bulamadığı soruları şiirsel dilde ifade eder. Şiirsellik benzetmeler yoluyla zirveye çıkar. Bu şiirselliğe ahenk unsurları eşlik eder:

Solgun çimenleriyle, hazin gülleriyle lâl,

Âsâr içinde bir sarışın türbedir Nihâl (Çamlıbel 1928: 69)

Şiirde musikiye önem veren şair mısralarında şiirselliği ön plana çıkarır. Düşüncelerini estetik plana aktaran Çamlıbel, mısralarında şiirselliği arttırarak şiirsel duygu yükünü taşıyabilecek güçlü şiirsel zeminler oluşturur.

Eserdeki bazı mısralar bir musiki nağmeleri gibi akıcı bir üslûpla yazılmışlardır. Bu mısralarda musiki ve estetik bir arada ahenkle şiire yön verir:

Son fecri mukadder gibi yalnız seni bekler!

Uzlette kalan gönlüme ses verdi melekler (Çamlıbel 1928: 11)

Şiirsel zemini güçlü benzetmelerde doğal olarak, anlatılmak istenen düşünce ikinci plana aktarılır. Burada önemli olan düşüncenin kendisi değil müzikalitesidir. Bu tür benzetmelerin odak noktasında yine şair ve sevgilisini görmekteyiz:

Gezdi rüzgâr gibi enginlerde

Gamlı bir mersiye halinde sesin. (Çamlıbel 1928: 127)

Şiirselliği sağlamak için ses unsurlarından t,yararlanan şair, gelecek zaman eki olan –ecek ekini tekrar ederek anlamı taşıyan şiirsel zemini güçlendirme gayreti içerisine girer:

Zülfün yay gibi kuvvetli çelik tellerine

Takılan gönlüm ,asırlarca peşinden gidecek,

Sen bir ahu gibi dağdan dağa kaçsan da yine

Seni ,aşkım canavarlar gibi takip edecek!.. (Çamlıbel 1928: 29)

Şair bu eserinde şiirselliğe önem vermiş ve bu bağlamda şiirsel zemini güçlü tutmuştur. Bu tür mısralarda anlam ikinci planda kalmaktadır.

4. Sorularla güçlendirilmiş benzetmeler:

Çamlıbel'in şiirlerinde sorularla güçlendirilmiş benzetmeler şiire ayrı bir anlam derinliği katar. Böylece şair, güçlü benzetmeler ve sorularla duyguların etkileyiciliğini arttırır:

Engin mi denizler gibi, coşkun, yaramaz mı?

Kumral mı? Ela gözlü mü? Esmer mi? Beyaz mı?.. (Çamlıbel 1928: 10)

Şairin bazı durumlarda iç dünyasında yaşadığı şaşkınlık ve cevaplayamadığı sorular şiire tekrarlama şeklinde yansır. Bu tür sorularda konuşma dilinin rahatlığı dikkat çeker:

Gezdi asabımı bir korku, uyandım baktım:

Benziniz gül gibi, Pervin…ne haber? (Çamlıbel 1928: 67)

Günlük konuşma dilinin rahatlığında sorularla benzetmeleri güçlendiren şairin ruh dünyasında yaşadığı çaresizlik ve ümitsizlik bu sorulara yansır. Çamlıbel'in şiirlerinde karşımıza çıkan bedbin ruh hali onun benzetmelerinde de karşımıza çıkar:

Çökmüş gibi yorgun bu tülün ye'si nihale,

(...)

Lazım mı, dedim, kalbime eş hasta yaşarken? (Çamlıbel 1928: 60)

Cumhuriyet devri Türk şiirinin önde gelen şairlerinden olan Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı şiir kitabı günümüze kadar Latin harfleriyle basılmadığı için şiirlerine başvurduğu bu benzetmeler saklı kalmış ve şairin bu yönü üzerinde pek durulmamıştır. Çamlıbel, sade Türkçe ile şiirlerini oluştururken sade dilin akıcılığını ve sıcaklığını karamsar tablolarla gölgelemiştir. Onun şiirlerindeki matem duygusu ruhundaki ıstırapların ve kendince cevap bulamadığı soruların şiirine yansıması olarak değerlendirilebilir:

Bir ölüm matemi halinde eserken nefsin

Ömrü bir dal gibi bîçarelerin sallanıyor,

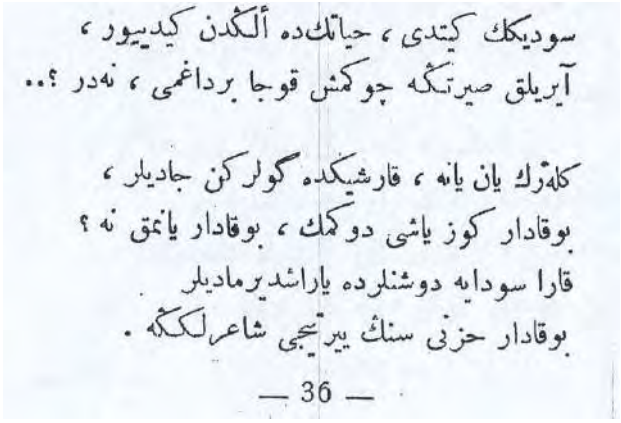
İhtiyarlar yanıyor, körpe çocuklar yanıyor,

Bu köyün sıtmalı bağrında cehennem mi, nesin?.. (Çamlıbel 1928: 23)

Mısralarda geçen benzetmelerde sorular şiirin anlam yönünü ortaya çıkarmaktadır. Şiirin son mısraını soru ile bitirmek ve sorunun hemen öncesinde benzetmelere başvurmak Çamlıbel'in şiiriyetinin belirgin özelliklerinden biridir. Bu durumu bazen tek bir mısra içine sığdırmayı başaran şair, kısa ve etkili söyleyişle benzetmeler yapmaya devam eder:

Sevdiğin gitti, hayatın da elinden gidiyor,

Ayrılık sırtına çökmüş koca bir dağ mı, nedir?.. (Çamlıbel 1928: 36)


سودیکك کیتدی ، حیاتك ده آلکدن کیدیور ،
آیریلق صیرتکه چوکمش قوجا برداغمی ، نه در ؟..

کله‌رك یان یانه ، قارشیکده گولرکن جادیلر ،
بوقادار کوز یاشی دوکمك ، بوقادار یانمق نه ؟
قارا سودایه دوشنلرده یاراشدیرمادیلر .
بوقادار حزنی سنك بیرتجی شاعرلکمکه .

— 36 —

İkinci mısrada hem ayrılığı bir dağa benzetmiş hem de aynı mısrada soru yoluyla anlatımı güçlendirmiş ve etkili kılmıştır. Bu tavrını arka arkaya sıraladığı sorularında da sürdüren Çamlıbel, benzetmelerini soru zemininde inşa eder:

İnleyen memleketimdir bu tekerlekte, dedim,

Hangi bir köylü bu kağnıyla sürünmekte? dedim.

Canlı bir yüz bana yaklaştı, muhabbetle dolu,

Kim bu? Nerden bu geliş? Hangi yolun yolcusu bu?.. (Çamlıbel 1928: 17)

Hem soru sormak hem de soruyla beraber benzetmeler yapmak Çamlıbel'e has üslubun özelliklerinden biridir. Onun şiiriyetini anlamak ve Türk şiirine getirdiği yenilikleri belirlemek için bu benzetmelere yoğunlaşmak ve bu benzetmeler üzerinde ciddi incelemeler yapmak gerekir. Eserdeki benzetmeler, Çamlıbel'in şiiriyetini çerçeveleyen açık işaretlerden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

5. Portreleştirilen benzetmeler:

Şairin kullandığı bazı benzetmelerde gözümüzün önünde bir tablo canlanır. Bu tabloda köy insanı ve bu insanın çeşitli portreleri vardır. Şairin bu eseriyle Türk şiirine getirdiği yeniliklerden birisi de budur. O, köy insanını sesiyle ve maddi görüntüsü ile şiirsel düzlemde tablolaştıran bir şairdir. Ayrıca bu köy insanı basit bir insan değil bir kahramandır:

Bu gelen bir yuvasız kuş gibi pervasızdı,

Bu gelen köylü, sesinden tanıdım, bir kızdı.

Sanki vurmuş da onun bir kara sevda başına

Kahramanlar gibi yalnız çıkıyor dağ başına… (Çamlıbel 1928: 218)

Şiirdeki bu kahraman bir kız olarak tasvir edilmiştir. Kızların sevilen veya âşık olunan birer figür olarak değil de bir kahraman olarak Türk şiirine girmesi Çamlıbel ile başlar. Daha sonra bu kahraman kız tipi Aka Gündüz'ün *Dikmen Yıldızı* ve *Tank-Tango* adlı romanlarında veya *Bu Toprağın Kızları*'nda roman kahramanı olarak karşımıza çıkarlar. Çamlıbel'in kahraman diye nitelediği kızlar Aka Gündüz'ün romanlarında somut birer numune olarak yer alırlar.

Çamlıbel'in şiirlerinde doğa, köy hayatı, sadelik ve insana doğru gidiş portreleştirilir. Bu portrede insan ve mekân aynileşir, varlıklar ruhanileşir. Tıpkı evin insanlaşması gibi:

Yaşlı bir göz gibi sahraya bakan penceremin.

Bu dağın gülleri, derdim ki neden solmuşlar? (Çamlıbel 1928: 5,21)

Şair bazen köy manzaralarını portreleştirir. Bu manzara şairin kendi etrafında gördüğü ve bizzat yaşadığı bir tablo olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairin kendi hayat tecrübelerinden yola çıkarak tasvir ettiği bu manzaralar onun tasvir çabasını ve portre denemelerini ortaya koyan gayretler olarak değerlendirilebilir:

Bir yeşil bağ gibi munisti uzaktan köyümüz,

Sonra karşımda hazin, rengi sararmış bir yüz… (Çamlıbel 1928: 53)

Bu tablolarda neşe değil hüzün hâkimdir. *Sarı yüz* ve *hazin* kelimeleri bu tavrı bize açıklamaktadır. Şairin portrelerinde hastalıklı tipler çizmesi onun karamsar ruh halinin şiire yansıması olarak görülebilir. O, çizdiği tablolarda ben merkezli bakış açısına matem duygusu katarak şiirsel portrelerine hüzün unsuru ekler. Böylece portrelerde mutsuz ve matemli insan figürleri karşımıza çıkar.

6. Ruhsal benzetmeler:

Şair, yaptığı benzetmelerde insan ruhunu, düşüncelerini benzetmelere başvurarak tasvire yönelir. Bu benzetmelerde ruh tahlillerine başvurmaz. Ancak, kendi iç dünyası merkezli ruhsal tasvirler yapar. Bu tasvirlerini benzetmelerle zenginleştirir. Bununla birlikte ruhsal benzetmelerinde hüzün ve iç sıkıntısı baskın duygular olarak görülür:

Bir siyah div gibi yaklaştığı esnada gece

Ruhum işkencededir, benliğim işkencededir… (Çamlıbel 1928: 21)

Şairin ruhu gecenin yaklaşmasıyla işkence görmeye başlar. Bu durum gecenin karanlığı ile şairin iç dünyasının kararmasının eş zamanlı ortaya çıktığının bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Çamlıbel'de aşk kavramı şairin ruhunu sevgiliye bağlayan bir vasıta olarak belirginleşir. Bu aşkta ruhun heyecandan taşması ve çılgınlık belirtileri vardır:

Başka bir kalbe dayanmış gibi gördüm de seni

Taştı ruhumda bir ,ımman, o zaman çıldırdım. (Çamlıbel 1928: 52)

Kıskançlığın şairin ruhunda açtığı yaraları bu mısralarda ruhsal tarafı ağır basan bir benzetme içerisinde görmekteyiz. Şair, sevgilisine öylesine bağlanmıştır ki onun nefesi şairin ruhunu yakar ve titretir:

Birdenbire yanmış gibi ruhum nefesinden

Titrer seni koynumda uyutmak hevesinden… (Çamlıbel 1928: 132)

Şair, ruhunda oluşan hissî dalgalanmaları bir mumun titrek ışığı gibi kendi ruhunun titremesi şeklinde tasavvur eder. Bu titreyiş sadece sevgili hasretinden değil öksüzlük gibi olumsuz durumlarda da ortaya çıkar:

Titrerdi bir öksüz gibi gönüller.

Ruhunda açılmış gibi solgun sarı güller (Çamlıbel 1928: 147)

Görüldüğü gibi ruhsal benzetmelerde şair genellikle olumsuz duyguları anlatmaktadır. Ayrılık, sevgilinin hasreti ve ölüm korkusu bu olumsuzlukların başında yer alır:

Bir yandan ölüm korkusu ta ruhumu deldi,

Bir yanda kanat kırdı melekler gibi nisan… (Çamlıbel 1928: 148)

Eserdeki ruhsal benzetmelerde genelde kendi ruhunu tasvire yönelen şair, ruhunun cehennem azabıyla yandığını anlatırken bu benzetmeye sonbahar tablosu da ekler:

Ruhumda bir cehenneme benzer hayali var.

Uzlet zamanı: İşte sükûn, işte sonbahar! (Çamlıbel 1928: 64)

Ruhsal benzetmelerin yapıldığı mısralarda iyimser tablolar yoktur. Bu tablolar solmuş yaprakların veya sonbahar akşamlarının ya da derin uçurumların fon olarak kullanıldığı matemli manzaralar olarak tasvir edilir. Kendi ruhunu benzetmelerle ifade eden şair, ruhunun korkunç uçurumlara dönüştüğünü anlatarak benzetmelerine karanlık duygular katar:

Öttükçe o hasretle genişlerdi, duyardım.

Korkunç uçurumlar gibi ruhumda derinlik (Çamlıbel 1928: 44)

Acı çeken bir ruh ve bu ruha eşlik eden sevgili imajı Çamlıbel'in ruhsal benzetmelerinin genel yapısını oluşturur. Şair, sevdiği kızın isminin *Nihal* olduğunu söylerken onun fizikî yapısı ve bu yapıyı oluşturan hastalıklı görüntüyü tasvir eder. Bu solgun ve sararmış sevgili bir heykele benzemektedir:

İnce bir kızdı bu solgun, sarı heykel gibi lal

Sanki ruhumdan uzak, sisli bir akşamdı Nihal! (Çamlıbel 1928: 51)

Yukarıdaki mısralarda geçen *Sisli akşam* ve *solgun, sarı heykel* sözleri ruhsal benzetmeleri oluşturan tablonun arka fonları olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairin başta kendi ruhunu sonra da sevgilisini tasvirlere başvurarak benzetmesi olumsuz durumları karşılayan ifadeler olarak görülebilir. Özetleyecek olursak Çamlıbel, ruhsal benzetmelerinde karanlık ve matemli tablolar oluşturur. Bu tabloların merkezine kendini ve sevgili unsurunu koyar. Karanlık uçurumlarda veya solgun akşamlarda matemli duygular taşıyan benzetmelerini şiirine bir dekoratif unsur olarak ekler.

7. Çeşitli duygulanmaları anlatan benzetmeler:

Çamlıbel'in kimi mısralarında çeşitli duygulanmalar görülür. Şair bazen şiirlerinde mantıksal çıkarımlar yapar. Bu çıkarımlarında felsefî derinlik ve duygu yoğunluğu yoktur:

Anladım ben, niye her ruha tekindir denemez,

Niye bir kuş gibi her saçta gönül dinlenemez! (Çamlıbel 1928: 18)

Şair gerçeğe ulaşma yolunda sorduğu "*niye?"* sorusunu mantıksal çıkarım yaparak cevaplandırır. Çamlıbel'in şiirsel benzetmelerinde aşk temel problem ve şairin zihnini meşgul eden tek etken olarak görülür. Böylece aşk, çeşitli duygulanmaların kaynağı ve merkezi olur. Bu kavram şaire aynı anda birçok duyguyu birden yaşatır. Şair bazen *heyecanlı,* bazen *durgun* bazen de *sevgi, emel ve neşe* dolu duygularla mısralarını oluşturur:

Kuşlar gibi derdinle bugün darmadağındır

Kalbimde güneş, sevgi, emel, neşe, ne varsa (Çamlıbel 1928: 47)

Çamlıbel'in şiirlerinde baskın duygu karamsarlıktır. Bilindiği gibi insan psikolojisi ile yaşanılan mekân arasında mantıklı bir ilişki vardır. Mutsuz insanlar karanlıkları ve geceyi tercih ederken mutlu insanlar sabah saatlerini ve aydınlığı seçerler. İyimserlik ve karamsarlığın şiire yansımasını Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı eserinde benzer bir yaklaşımla ele alındığını görmekteyiz. Şairin içerisinde bulunduğu bu psikolojik durum onun tabiatı gamlı görmesine neden olur:

Gece vurmuş gibi aksin denize

Kalbimiz gamlı heyulanı taşır (Çamlıbel 1928: 130)

Şiirde *gece* ve *gamlı heyula* kelimeleri şairin duygularını gösteren ipuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki benzetmede şair hem kendini hem de sevgilisini gamlı görmektedir. Şairin karamsar bakışı şiirlerinde sıklıkla kullandığı *gibi* edatıyla benzetmelerine matemli bir hava verir:

Sonra üzgün gibi, kırgın gibi söz söyleyişi!

Güldü, alnımda gezen gözleri matemle dolu, (Çamlıbel 1928: 54)

Ancak şair bu matemden şikâyetçi değildir. Özellikle sevgilisinden gelecek matemi arzu etmektedir:

Yüksel ki bu gurbette esirin gibi daim

Senden gelecek mateme bin canla fedayım! (Çamlıbel 1928: 12)

Matem ve aşkı bir arada düşünen şair, benzetmelerinde bu iki kavramı yan yana kullanmayı tercih eder. Şairdeki karamsar ve hastalıklı ruh hali onun kâinattan ağlama sesleri duymasına yol açar. Bununla birlikte şair, bu duygusunu yine benzetmelere başvurarak ifade eder:

Girilir, teşne dudaklar gibi çatlar toprak,

Masivadan bana ağlar gibi sesler duyulur (Çamlıbel 1928: 21)

Dudaklar çatlak topraklara benzetilmiş; *ağlar gibi sesler* söz grubu ile de kalbin çatlak dudaktaki gibi manen çatladığı ve ağlama seslerini duyduğu söylenmiştir. Şiirdeki kederli hava mekânın şair tarafından kederli algılandığını göstermektedir:

Akşam, kederli sahile rüzgâr esince gel,

Sevdalı bir kadın gibi solgun ve ince gel! (Çamlıbel 1928: 61)

Şiirdeki *kederli sahil* sözü mekânın olumsuz algılandığının ve şiire zemin olan mekânın şairin perspektifinden karamsar göründüğünün bir kanıtıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu algılama şekli yine benzetmelerle tahlil ve tasvir edilmiştir. Şairin sevgilisini tasvir ettiği benzetmelerde onun davranışları anlatılır:

Sonra çılgın gibi söz söylemeden kaldırdı

Derde, sevdaya açık bir gül olan gözlerini,

Sevgilinin gözlerini kaldırıp bakışı anlatılırken gözlerinin bir güle benzetildiğini görmekteyiz. Başka bir mısrada yine gül benzetmesi yapılır. Bu defa sevgilinin benzi gül bibi kızarmıştır:

Benziniz gül gibi, Pervin… Ne haber?

—Korkulu pek!

Yardım etmese eğer Tanrı, kız elden gidecek.

Görseniz halini bir kere…

Atıldım dışarı,

Kuduran fırtına alnımda savurdukça karı (Çamlıbel 1928: 67)

Eserde şair, kendini ve duygularını şiirlerinin tam ortasına yerleştirirken sevgilisini de ihmal etmez. *Matem, korku, ayrılık, ağlama* ve *hüzün* gibi çeşitli duyguları şiirsel söyleyişle dile getirir. Burada şairin çeşitli duyguları bir arada yaşadığı görülmektedir.

Sonuç

Faruk Nafiz Çamlıbel'in *Suda Halkalar* adlı şiir kitabı bugüne kadar Latin harflerine aktarılmamıştır. Eserde şair, su imajlarını ve benzetmeleri sözcüklere çeşitli anlamlar yükleyerek kullanmıştır. Bu imajlar genellikle sevgili ile beraber ya da şairin ruhu ve hayalleri yerine kullanılmıştır. Ayrıca eserde su imajları şiirsel zemini oluşturan bir arka fon olarak da yer alır. Benzetmeler ise muhayyel, görsel, şiirsel zemini güçlü, portreleştirilen, ruhsal ve çeşitli duygulanmaları anlatan benzetmeler şeklinde gruplandırılabilir. Bu benzetmelerde baskın duygu karamsarlıktır. Şairin hayata karamsar ve içe kapanık duygularla baktığı ve bu bakış açısıyla benzetmeleri oluşturduğu görülmektedir. Benzetmelerin çıkış noktası ise sevgili ile düşünülen hayallerdir. Bu hayaller ve benzetmeler içerisinde şair realiteden muhayyele kayan bir çizgide duygularını şiirleştirir. Eserdeki şiirlerde şairin ben merkezli ve bu merkeze en yakın duran sevgili odaklı benzetmeler yaptığı görülmektedir. Şiirlerin hemen hemen büyük bir kısmında yalnız iki kişi vardır: şair ve muhayyel sevgilisi. Şairin su imajları ve benzetmeleri, bu iki kişinin etrafında dönen ve döndükçe derinleşen duygulanmaları anlatmakla vazifelidir.

KAYNAKÇA

ÇAMLIBEL, Faruk Nafiz (1928), **Suda Halkalar**, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul.

ENGİNÜN, İnci (1992), **Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı IV** (Çağdaş Türk Şiiri), Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1053-1065, ANKARA-TURKEY

KENT MODELLERİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİR KENT YÖNETİMİ

Hüseyin DURGUTER[*]

ÖZET

İnsanoğlunun toplu yaşam merkezi olan kentler; özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren ekonomik, sosyal, politik etmenlerden dolayı etkilenmiş ve değişime uğramıştır. Günümüz bilgi ve enformasyon çağında ise kentler; insanoğluna yetersiz gelmekte, ihtiyaçlarını ve güvenliğini sağlayamamaktadır.

Kentlerin geçmiş nesillerden devralınıp, bugünkü sakinlerine kaliteli bir yaşam tarzı sunmaları ve gelecek nesillere de kullanılabilir şekilde teslim edilmesi önem arzetmektedir. Bu ise kentlerin inşasının ve yönetiminin insan ve çevre odaklı olmak üzere köklü değişim ve dönüşümünü gerektirir.

Mevcut bulunan şehirler insanların gündelik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak kalmaktadır. Her şeyin insanın kaliteli bir yaşam sürmesi için kurgulandığı günümüz dünyasında kent şekilleri de değişmektedir. Bu durum ise gelişen ve dönüşen dünyamızda yeni şehir anlayışları ve modelleri ortaya çıkarmıştır. Bilgi ve enformasyon çağının gereklerine uygun ve ihtiyaçlarını karşılayan yeni kent modelleri geliştirmiştir.

Varolan kentler ya ihtiyaca cevap verememekte, ya eskimekte ya da insanların hayatını kargaşaya sürüklemektedir. Kentler dönüşüm projeleriyle yaşanabilir mekanlar haline getirilmeye, kaliteli bir yaşam imkanı verebilecek duruma getirilmeye çalışılmaktadır.

Türkiye' de belediyelerin büyük bir bölümü küçük ölçekli ve kırsal karakterlidir. Bu yerleşim birimlerinin kırsal özelliklerinden kurtulamadığı, dolayısıyla her belediye biriminin gerçek anlamda "kent" olarak kabul edilemeyeceği vurgulanmaktadır.

Sürdürülebilir kent yönetimi açısından Belediye yönetimlerinin, Sivil Toplum Kuruluşları aracılığı ile kent insanını karar sürecine katmaları hem katılımcılık ilkesinin gerçekleşmesine, hem de doğru kararlar alma şansına sahip olunmasına katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte yönetimler, alınan kararların uygulanması aşamasında gerekli destekleri daha başlangıçta elde etme olanağına kavuşmuş olacaklardır.

Bu çalışmada; geliştirilen kent modelleri ve kentlerin bir organizma gibi yaşamını devam ettirebilmesi için sürdürülebilir kent yönetimleri konusu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Kentsel dönüşüm, Belediye, Sürdürülebilir Kentsel Yönetim.

[*] Öğretmen, MEB, El-mek: durguter@gmail.com

MODELS OF THE CITY AND THE SUSTAINABLE URBAN MANAGEMENT

ABSTRACT

The cities, centres of the public life have been influenced by economic, social and politic factors especially since the end of the 19th century. In today's knowledge and information age, cities are inadequate for humanbeing. Also they have not met people's needs and ensured security.

It is important for cities to offer a high quality lifestyle to their residents after being taken over from older generation. It is also important that the cities are delivered the new generation usefully. The construction and management of the cities, taking human and environment into consideration, require radical changes and transformation.

Present cities are insufficient to meet the daily and social needs of people. In today's World, everything is designed to let people live a life high in quality. Also the types of the cities have changed a lot. New city models and views have appeared in our changing and developing World. The new city models have been developed according to the needs of the knowledge and information age.

Present cities haven't met the needs or have become worn-out or caused confusion in human life. It is tried to maket he cities lively places for people. The aim is to give people every opportunity in order to meet their needs during their life.

In Turkey most of the municipalities are rural and small-scale. It is implied that each municipality cannot be accepted as a city because of its rural features.

Municipality managements make urban people to involve in decision-making processthrough Sivil Service. In this way, both the principle of participation becomes reality and people have the chance to maket he right decision. And also to carry out the decision taken, the managements will have the support beforehand.

This research examines sustainable urban management so that cities and the developed city models can lead their life like a living organism.

Key Words: City, Urban Renewal, Municipality, Sustainable Urban Management.

Giriş

Yaşadığımız çağda tüm dünyada kırsaldan çeşitli nedenlerle ayrılışlar olmakta ve kentleşme oranı çok yüksek seviyelere gelmişolup, artmaya devam etmektedir. Ülkemizde de bu durum aynı şekildedir. Kentin tanımı ile ilgili ortak bir tanım bulunmadığı için, kentleşme oranı ile ilgili de ortak bir rakam verilememektedir. Devlet istatistik Enstitüsü, 20.000 kişinin yaşadığı yerleşi şehir olarak kabul etmekteyken, Bayındırlık ve İskan Bakanlığı 10.000 kişilik yerleşme alanını şehir olarak kabul etmektedir.

Bununla birlikte Kentler, ulusların küresel rekabette katılım noktalarını oluşturmaktadır. Kentler ulusların ekonomi, ticaret, gelişmişlik, teknoloji ve sosyal yaşam alanlarını ve tarzlarını da belirlemekte etkin bir rol oynamaktadır. Bu açıdan "Kentsel Politika" ların oluşturulup uygulanması önem kazanmıştır.

Kentler her zaman insan yaşamında önemli olmuştur. Medeniyet kentlerle başlamış, ticaret kentlerle gelişmiş, kültür ve sanat kentlerle atılım gerçekleşmiştir. Kentler yaşam mekânlarımız olmanın yanı sıra bizden önceki nesillerin bize bıraktığı ve bizim de gelecek nesillere bırakmamız gereken emanetlerdir.

Kentlerin sağlıklı ve sürdürülebilir gelişmesi yolu ile kent halkının yaşam kalitesinin artırılması kent yönetimlerinin temel sorumluluk alanıdır.

Kentsel hizmet anlayışında yaşanan en önemli değişim, sürdürülebilir kentleşme yaklaşımıdır.

1987 yılında Birleşmiş Milletler 42. Genel Kuruluna sunulan "Ortak Geleceğimiz" adlı raporda Sürdürülebilir Gelişme kavramı kullanılmış ve "bugünün ihtiyaçlarını, gelecek kuşakların da kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme olanağından ödün vermeksizin karşılamak" olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım kent yönetimine de yansımış ve kentlerin sürdürülebilir gelişimi gündeme gelmiştir.

Bu çalışmada kent, kentleşme, kent teorileri/modelleri, kentsel dönüşüm, sürdürülebilir kent yönetimi incelenecektir. Bununla birlikte geçmişten günümüze var olan kent modelleri ve gelecekte insanlığı bekleyen kent modelleri içerisinde, sürdürülebilir kent yönetimlerinin özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Kent Teorileri/Modelleri

Her şeyin insanın kaliteli bir yaşam sürmesi için kurgulandığı günümüz dünyasında kent şekilleri de değişmektedir. Varolan kentler ya ihtiyaca cevap verememekte, ya eskimekte ya da insanların hayatını kargaşaya sürüklemektedir. Kentler dönüşümprojeleriyle yaşanabilir mekanlar haline getirilmeye, kaliteli bir yaşam imkanı verebilecek duruma getirilmeye çalışılmaktadır. Bir taraftan çağın getirdiği olumsuzluklardan arınırken, çağın getirdiği teknolojik imkanlar kullanılmak istenmektedir. Bu bağlamda yeni kent teorileri ve modelleri oluşturulmaktadır. Bunlar kısaca şu şekildedir:

1.1. 3B Kent Modelleri

3B kent modelleri, mekansal verilerin 3B görselleştirilmesinin sonucu ve önemli unsurlarından birisidir. Kentsel uygulamalarda karar verme, durum belirleme, projelendirme, mühendislik uygulamaları ve birçok değişik sektörel çalışmalarda altlık oluşturmaktadır. Yani 3B kent modellerinin kullanımı neredeyse gereklilik haline gelmiştir.

3B kent modeli uygulamaları günümüzde şehir planlaması, kentsel gelişim, hizmet yönetimi, lojistik, güvenlik, iletişim, afet yönetimi, konuma dayalı hizmetler, taşınmaz değerleme, pazarlama ve kentsel eğlence ve eğitim amaçlı sistem ve uygulamaların önemli bir bileşeni olmuştur. Diğer taraftan analitik ve keşfe dayalı bir fonksiyonu amaçlayan bir sistem için binaların görsel ayrıntıları önemli değildir. Bu tur uygulamalarda gösterimler aracılığıyla iletilecek olan bina turu, kat adedi ya da kullanım amacı gibi tematik bilgilerin aktarımıdır.[1]

Çalışma kapsamında bir yerleşim bölgesinin 3 boyutlu modelinin oluşturulması amaçlanmıştır. Söz konusu modelde binaların kat sayısına ve bina türüne göre sınıflandırılarak 3B

[1] Ali O. Doğru, D.Z Seker, Coğrafi Bilgi Sistemlerinde 3b Kent Modelleme Olanaklarının Değerlenmesi**, Tmmob Coğrafi Bilgi Sistemler Kongresi** 02-06 Kasım 2009, İzmir 2009

blok modellenmesi hedeflenmiştir. Binaların yanı sıra yerleşim bölgesine ilişkin yol, kaldırım ve otopark gibi diğer ojelerin görselleştirilmesi de kapsam dahiline alınmıştır.[2]

1.1.1.3b Modellemeye Genel Bakış Ve Kısa Tarihçe

Günümüzde 3B modelleme tıptan mühendisliğe birçok alanda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Fiziksel yeryüzünün ya da her hangi bir objenin 3B olarak modellenmesi söz konusu obje ya da objeler üzerinde bilgisayar ortamında yüksek doğruluklu değerlendirmeler yapılabilmesini sağlamaktadır. Geomatik mühendislerinin mekanı anlamak ve mekana ilişkin bilgileri en iyi şekilde iletmek üzere ürettikleri iki boyutlu (2B) baskı haritalar ileri teknolojileri kullanan uygulamalarda yetersiz kalmıştır. Bu nedenle yine bu temel haritaları baz alarak geliştirilen 3B modellerin her turlu amaç için üretimi ve kullanımı CBS'nin de etkin ve yaygın kullanımı sonucunda daha da yaygınlaşmıştır.

Tüm bu temel çalışmalar gelişen teknolojilerin de katkısıyla günümüzde ileri bir seviyeye ulaşmış ve sanal gerçeklik ve yapay zeka teknolojileri de 3B uygulamaların güncel bileşenleri haline gelmiştir. Günümüzde yaygın olarak gerçekleştirilen diğer bir uygulama da 3B Kent Planlarının tasarımıdır. Bu uygulamalar gerek planlama amaçlı gerekse İnternet ortamında bilgilendirme amaçlı olarak kullanılmaktadır. 3B Kent modelleri görsel amaçlı da kullanılmaktadır.

1.2. Mega Kent

10 milyondan fazla nüfusa sahip ve dünyadaki 19 mega kentte tanımlanacak nitelik ve özelliklerde kurulacak bir mekansal veri altyapısıyla nasıl sürdürülebilir gelişim gösterebileceği, sürekli yenilenen/değişen dinamik yapıdaki gereksinimlerinin nasıl karşılanabileceği ve bu konularda mekansal bilişimin yönetişim modelinde nasıl bir yeri olduğu kavramlarında Harita (Jeodezi ve Fotogrametri, Geomatik) Mühendisliği disiplini bakışaçısından görüş ve düşünceleri ortaya koymaktır. Ayrıca, hızla büyüyen mega kentlerde oluşan ciddi sosyal, ekonomik, kültürel, ekolojik, vb. sorunların çözümünde yeni bir yönetim yaklaşımına ihtiyaç vardır.

Günümüzde dünyanın önemli mega kentlerinin, bilgi çağının yaşandığı bilgi toplumunun bir parçası olan "mega kent" olarak yönetilmesi gerektiği kaçınılmazdır.

Mekansal veri altyapıları, kent bilgi sistemleri, yerel yönetimlerin çok yönlü hizmet verme gereksinmeleri doğrultusunda yeni ufuklar açmakta ve sorunlara uygun çözümler sunabilmektedirler.

Gereksinmelerin saptanması, kent gelişiminin kontrol altında tutulması, daha hızlı, doğru ve ekonomik hizmet üretiminin sağlanması, kadastro ve imar sorunlarına ileriye dönük kalıcı çözümler getirilmesi, belediye gelirlerinin artırılması, var olan sorunların hızlı, doğru ve ekonomik bir şekilde çözümü ancak bu şekilde sağlanabilmektedir.[3]

1.3. Tekno Kent

Bir teknoloji kenti nasıl kurulabilir? Dünyada ilk teknokent uygulamasının başlatıldığı Silikon Vadisi gerçekte üretimin de ötesinde bir iletişim ve sosyal ilişkiler ağıdır. Teknokentler basit bir bilim-teknoloji parkı kurulmasından ibaret değildir.

Bir teknoloji kenti ne kadar başarılı olursa; o kadar trafik sıkışıklığı, aşırı emlak fiyatları, hayat pahalılığı ve içten-içe sıçrama hastalığından etkilenmeye adaydır.

[2] http://www.directionsmag.com/article.php?article_id=2209, E.T:30 Eylul 2009.
[3] Caner Güney, Megakent Yönetimi Ve Mekansal Veri Altyapısı, **Tmmob İstanbul İl Koordinasyon Kurulu II. İstanbul Kent Sempozyumu** 20-23 Mayıs 2010, İstanbul 2010

Teknokent yönetiminin mevcut yapısı da aşamalarıyla incelenmiştir. Teknokentin işlemlerini sürdürebilmesi için bir web sunucusuna, bu proje kapsamında tutulacak kayıtları saklayabilmesi için bir veritabanı sunucusuna ve geliştirilmiş olan yazılımların kullandığı teknoloji ile ilgili lisanslama gibi yasal yükümlülükleri yerine getirilmiş olması gerekmektedir.

Teknokentler inşa aşamasında gerekli yazılımsal ve donanımsal altyapıyı sağladıktan sonra projenin geliştirilmesi aşamaları başlatılır.

Teknokentin bünyesinde yer alan, yer almak isteyen veya yer almış firmaları ve bu firmaların projelerini izlemek için kullandığı web tabanlı proje başvuru ve takip yazılımı şuanda kullanımdadır. Yazılım Elektronik ortamın sunduğu çeşitli avantajlarla sistem teknokente başvuranlar, teknokent yönetimi ve hakemler açısından getiriler sunmaktadır.

1.4. Anadolu Kent

"Anadolu kenti" kavramı ile anlatılmak istenen, Anadolu'da Selçuklu egemenlik döneminde Orta Asya Türk ve İran Türk-İslâm kentleşme ve kentlileşme deneyimleri ile Anadolu'da devralınan Bizans kültür mirası üzerinde örgütlenen, Türk yönü hakim kentsel mekân organizasyonlarıdır.

"Kent model(ler)i" kavramı ile Anadolu'nun özgün coğrafi altyapısı üzerinde, Bizans-Selçuklu ikili askeri-siyasal koşulları, Selçuklu kolonizasyon/yerleşim politikaları ve dönemin farklı sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler ağı kapsamında; Orta Asya ve İran Türk-İslâm yerleşim kültürü ve gelenekleri ile Anadolu'da devralınan Bizans yerleşim mirasının sentezi olarak mekansal kurgusunu yeniden biçimlendirilen ve Anadolu-Türk kimliği kazanan kentlerin, tarihsel süreçte evrimini ya da mekânsal kurgusunu ve gelişimini tanımlamaya yönelik simgesel anlatım(lar)dır.[4]

Bu noktada, Selçuklu dönemi kentinin mekânsal kurgusunu/modelini belirleyen temel unsurun; kentlerin askeri-siyasal-yönetsel işlevi ve buna bağlı olarak kentsel/bölgesel hizmet potansiyeli olduğu öngörülmektedir.

Bu modellerden ilki, Kale Kent Modelidir; "A tipi kale kent modeli"; dönemin üretim-dağıtım ve savunma-güvenlik sistem ve teknolojileri ile sosyal-kültürel-ekonomik yapılanmaları kapsamında örgütlenmiş siyasal-yönetsel merkezler için geçerlidir.

İkincisi Açık Kent Modelidir; "A tipi açık kent modeli"; Anadolu'da Selçuklu dönemi üretim-dağıtım sisteminin aktarma-bağlantı ya da coğrafi geçiş noktalarında milletlerarası ticaret potansiyeli boyutunda yerli-yabancı tüccarlara dönemin ulaşım-iletişim sağlar.

Üçüncüsü dışa odaklı büyüme modeli; sur dışı yapılanma odağı "Dışa Odaklı Büyüme Modeli" ile anlatılmak istenen; Anadolu'nun Bizans- Selçuklu ikili siyasal yapısının mekânsal yansıması olarak uc bölgeleri olarak tanımlanan savunma ya da güvenlik unsurlarının kentsel mekân organizasyonları üzerinde egemen olduğu karşılıklı sosyal-kültürel-ekonomik-askeri temas bölgelerinde, Türk-İslâm kolonizasyon ve yerleşimini teşvik amacıyla sur dışı yapılanma odakları niteliğindeki tekke ve zaviye ya da cami ve mescid gibi İslâmî anıtsal-kamusal yapılanmaların gerçekleştirilmesiyle mekânsal gelişme gösteren kentlerdir ki Ankara, Çankırı, Kütahya ve Tunguzlu gibi uç kentleri buna örnektir.

[4] Koray Özcan, Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit: Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i, **Bilig Yaz** , sayı 38: 2006, s.161-184

1.5. Bahçe Kent

Howard'ın bahçe-kent girişimini, yaşamın büyük kentler yerine yerellik niteliği ağır basan küçük ölçekli topluluklarda yerleşebileceği inancıyla önce Letchworth, ardından 1919'da Welwyn Planı ile yaşama geçirmiştir. Howard'ın Bahçe Kent ideali, tüm dünyaya yayılmış, İngiltere'deki tanınmış kentlerin yanı sıra, birçok ülkenin kentleşme politikasına temel oluşturmuştur.[5] İngilizler, Yenikent (New Town) kavramını, ilk olarak Ebenezer Howard'ın geliştirdiği Bahçe Kent (Garden City) düşüncesinden hareketle bulmuş ve uygulamışlardır.[6] İkinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında Barlow'un başkanlığındaki Krallık Komisyonu'nun raporunda nüfusu 10 milyonu bulan Londra'da nüfus yoğunlaşmasının ekonomik, toplumsal ve stratejik sakıncaları ortaya konulmuştu. Nüfusu ve sanayi ülke yüzeyine dengeli bir biçimde yaymak, büyük Londra'nın yükünü hafifletmek, ekonomik durgunluk ve işsizlik içine gömülmekte olan bölgeleri o durumdan kurtarmak için Londra'nın çevresinde, kendine yeterli küçük kentler kurmak ve geliştirmek düşüncesi İngiliz İşçi Partisi'ne sempatik gelmiştir.[7] Bu nedenledir ki, 1945 yılında bu parti iktidara gelince, yeni kentler kurma düşüncesini bir politika olarak benimsemiş ve parlamentodan geçirdiği bir yasa (New Town Acts) ile Londra çevresinde sayıları 10'u geçen, yeni kentlerin temelini atmıştır. Bugün sayıları 40'a ulaşan ve birkaçı dışında nüfusları 100 bini geçmeyen (ortalama olarak 40-50 bin arasında bulunan) bu kentlerde köylerin huzuru, sessizliği, yeşilliği, açık ve temiz havası, sağlık koşulları ile kentlerin bilgisi, görgüsü, teknik olanakları, siyasal dayanışma gücü ve ekonomik olanakları birleştirilmek istenmiştir.[8]

Ülkemizde Karadeniz yöresinin geleneksel yerleşim şekli bahçe-Kent türündendir. Hatta bahçe kısmı sadece bahçeyle sınırlı değil sahip olunan bütün toprağı içine alır. Bu yönüyle de bahçe-kent ile çiftlik arasında bir yerleşim şeklindedir.

Bununla birlikte ülkemizde deprem ve doğal afet sonucu yeniden inşa edilen yerleşim yerlerinde; Kütahya, Yeşilçay beldesi yerleşimi örneğinde olduğu gibi, bahçe-kent özelliği görülür.

1.6. Kırsal Kent

Köy-Kent ya da Köysel Kent önerisi, ufak bir ayrımla ve İsrail'in deneyimlerine dayanılarak Raanan Weitz tarafından da yinelenmektedir. 1971 yılında İsrail'de yapılan Rehovot Kentleşme Konferansı'na sunduğu bir raporda Weitz, kentleşme sürecinde yığılmayı önlemenin yalnız olanaklı değil, fakat aynı zamanda bir gereksinme olduğunu belirterek, bunu "kırsal kent (rural town)" adını verdiği toplumsal-ekonomik birimlerin sağlayacağını belirtmektedir. Weitz'a göre, kırsal kentlerin başlıca işlevleri tarımsal gelişmeyi, sanayileşmeyi ve modernleşmeyi hızlandırmaktır. Tarımda sanayin en iyi biçimde bütünleşmesini bu birimler sağlayabilmektedir. Weitz, "Kırsal Kent" düşüncesine bir de "Sessiz Özek (quiet center)" kavramını eklemektedir. Sessiz Özek, yalnız tarım ve sanayi kuruluşlarına sahip, fakat oturmaya açık olmayan bir fiziksel birimdir. Köyün ticaret ve sanayi özeği olan bu Sessiz Özek'te yalnız çalışma saatlerini harcayan işçiler, akşamları bu özeğin dışında kalan evlerine dönmektedirler. Bu özekler, kentsel gelişmeyle tarımsal gelişme, tarımla sanayi arasında bir "köprü" olarak düşünülmekte, büyük kentlerin aradığı ölçeği zorunlu olarak gerektirmeyen; bununla birlikte, bunlardan birtakım sanayi kuruluşlarını alabilecek kapasitesi olan bir bağ hizmeti görmeleri beklenmektedir.[9]

[5] Koray Özcan, a.g.m.,s.18
[6] Ruşen Keleş, **"Kentleşme Politikası"**, İmge Kitapevi, İstanbul 2010, s.52
[7] Ruşen Keleş a.g.e., s.53
[8] Ruşen Keleş a.g.e., s.53
[9] Ruşen Keleş a.g.e., s.55

1.7. Uydu Kent

Kentlerin içinde ve çevresinde, planlı ya da genellikle kendine yeterlik özelliği bulunmayan, ekonomik ve toplumsal gereksinmeleri bakımından bağlı bulundukları anakente dayanan topluluklara ise "Uydu Kent (Satellite City)" adı verilmektedir. Ama günümüzde mantar gibi çoğalan Uydu Kentler'' de, alıĞveriĞ özeklerinin ve iĞ alanlarının da yer aldığı dikkat çekmektedir. Bazen "Yatakhane Kent (Dormitory Town)" adı verilen Uydu Kentler''de yaĞayanlar, gündüzleri çalıĞmak ya da alıĞveriĞ yapmak için ana kentin özeğine gider, akĞamları Uydu Kent''e dönerler. Anakent ile Uydu Kent arasındaki bağlantıyı otobüs, tren, metro (yeraltı treni), dolmuĞ gibi kitlesel ulaĞım araçlarıyla özel taĞıtlar sağlar.[10] Banliyöler, yatakhane kentler ve yakın kırsal mekânlarda yaĞamaya dönük tercihlerin gözle görülür biçimde arttığı günümüzde, Howard''ın *Bahçe Kent*''i, Wright''ın banliyö benzeri *Brodacre Kent*''i ya da Le Combusier''nin çok katlı kentsel kurgusu, sürdürülebilir kentsel yaĞam için toplumsal ve çevresel yaĞam olanakları sunmaktadır. Bununla birlikte, doğayı, teknolojik kente taĞımaya çalıĞan Le Combusier''nin doğa ve çevre ile görece uyumlu ve planlı kentsel tasarımları, dünyanın çeĞitli yerlerinde uygulanmıĞ ve etkilerinin geniĞ bir alan ve zamana yaymıĞ sürdürülebilir kent arayıĞlarına örnektir.

2. Kentsel DönüĢüm

Kentsel dönüĞüm kavramı, bir kentin süreç içinde yaĞadığı fiziksel, sosyal, kültürel ve ekonomik değiĞimleri kapsamakta ise de, burada kavram, kentin fiziki-mekansal yapısının belirlenen amaçlar doğrultusunda köklü, müdahaleci bir anlayıĞla değiĞik anlamında kullanılmaktadır.[11]

Kentsel dönüĞümü, bir kentin tümünün veya belli kesimlerinin değiĞmesi, başka bir biçime girmesi Ğeklinde tanımlamakta, kent plancıları arasında bu kavramın, kentlere yeni yerleĞim alanlarının eklenmesinden farklı olarak, kentin geçmiĞten beri var olan kesimlerinin iç yapısında ve başka yerleĞim birimleriyle olan iliĞkilerinde meydana gelen değiĞimleri anlatmak için kullanıldığını ifade etmektedir.[12]

Kentsel dönüĞümünü en genel anlamda tanımlayacak olursak, bu olguyu „değiĞime uğrayan kentsel bir bölgenin ekonomik, fiziksel, sosyal ve çevresel sorunlarına kalıcı bir çözüm sağlayamaya çalıĞan kapsamlı bir bakıĞ (vizyon) ve eylem olarak özetlememiz mümkündür. Bu kapsamda, kentsel bozulma süreçlerinin anlaĞılması ve üzerinde uzlaĞılması, toplum sağlığı için düĞük yaĞam koĞullarının iyileĞtirilerek fiziksel ve sosyal altyapı eksikliklerinin giderilmesi, sorunların eĞgüdümlü ve sürekli bir biçimde çözümlenmesi, yeni alanlar yerine varolan kentsel alanların planlanması ve yönetimi ve kentsel dokuda yitirilmiĞ sürekliliklerin yeniden sağlanması, dönüĞümün vurgulanan diğer yönleri arasındadır.

Polat ve Dosdoğru aynı makalede, güncel bir kavram haline gelen kentsel dönüĞüm karĞılığında daha önce kullanılmıĞ ve halen kullanılmakta olan; kentsel yenileme, yeniden canlandırma, yeniden yaratma, yeniden doğuĞ, yeniden geliĞtirme veya imar, yeniden yapılandırma, koruma, soylulaĞtırma gibi kavramlar bulunduğunu, kentlerin eskimiĞ veya eskimeye yüz tutmuĞ kesimlerinin ekonomiye ve topluma kazandırılmasında, iĞlevleri, konuları, amaçları ve yöntemleri birbirinden az veya çok farklılıklar gösteren bu kavramların hepsinden yararlanılabileceğini belirtmektedir.

---

[10] RuĞen KeleĞ **"Kentleşme Politikası",** Gürse Kitapevi, Ġstanbul 2012, s.54

[11] Erol Kaya, **Belediyelerde Yerel Kalkınma Yönetimi**,Okutan, Ġstanbul 2004 s.85

[12] Neslinan Dostoğlu, Sibel Polat , Kentsel DönüĞüm Kavramı Üzerine: Bursa''da Kükürtlü Ve Mudanya Örnekleri, **Uludağ Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 1, 2007 s:62

Kentsel dönüşümün amacını ise aşağıda belirtilen dört temel kriteri yerine getirmek olduğunu belirtmekte olup, bunlar;

• Fiziksel çöküşü durdurmak ve tarihi dokunun sürdürülebilirliğini sağlamak,

• Ekonomik yaşamı canlandırmak,

• Mimarlık ve kentsel yaşam kalitesini arttırmak ve kültüre dayalı dinamikleri harekete geçirmek,

• Proje sürecine her ölçekte ilgili aktörlerin katılımı sağlamaktır.

Yıldırım ise, Kentsel dönüşüm eylemlerinin başlıca amaçları, kent planlamasının da temel amaçlarıyla örtüşen bir şekilde tanımlamaktadır:

- Kentsel refah ve yaşam kalitesinin artırılması, kent merkezlerin gelirlerinin artırılması ve kentlerin ekonomik rekabet edebilirliğin sağlanması,

- Fiziksel koşullar ile toplumsal sorunlar arasında ilişki kurularak, sosyal dışlanmanın

azaltılması,

- Kentsel politikanın çok paydaşlı ve katılımlı planlama yoluyla demokratik bir doğrultuda şekillendirilmesi,

- Kentsel alanların etkin kullanımı ile gereksiz yayılma ve israfın önlenmesi, böylece çevrenin korunması ve geliştirilmesi,

- Dönüşüme konu alanların şehrin geneli ile bütünleştirilmesi,

- Kentsel alanların doğasındaki sürekli değişim ihtiyacına cevap verilmesi.

Kentler, sürekli gelişen, değişen mekânlardır. Bu yönleri ile yaşayan bir organizma gibidir. Bir dönem kent için çok önemli olan ve o dönem için de en uygun yerde inşa edilen alanlar gün gelmekte ya önemini yitirmekte ve atıl hale gelmekte veya fonksiyon olarak önemini korumakla beraber mekân itibarı ile bulunduğu konum uygunsuz hale gelmektedir. Bazen de hem fonksiyon ve hem de konum itibarı ile uygunsuzluk söz konusu olabilmektedir. Bu alanlarda yenileme çalışmaları yapılmaması durumunda ise bir süre sonra izbe olarak tanımlanabilecek yıkıntı, döküntü, köhne alanlara dönüşmektedir. İşte bu alanların yenilenmesi, dönüştürülmesi için yapılan çalışmalara kentsel yenileme veya kentsel dönüşüm adı verilmektedir.[13]

3. Geleceğin Kentlerinin Özellikleri

Geleceğin kentleri sağlıklı yaşam, temiz çevre, problemsiz altyapı içinde güvenlikli ve enerji sıkıntısı olmayan şehirler olacak gibidir. Bu doğrultuda gelişen kent teorilerinin özellikleri ise şu başlıklar altında toplanabilir: [14]

a- Binalar

Sürdürülebilir yeşil bina stratejileri bilgi yönetimini kolaylaştıran ve operasyon verimliliğini artıran teknolojiler gerektirir.

şehirlerin binaları ve tesislerin yaşam döngüsü boyunca devrede kalması; binaların yeni çevreci teknolojilerden yararlanması, karbon ayak izlerini azaltmaları, iç mekânlardaki hava kalitesini ve enerji verimliliğini iyileştirilmesi gereklidir. Binaların fonksiyonelliğinin yanında doğal afetlere özellikle de depreme dayanıklı ve korunaklı olması beklenir.

[13] **Hulusi Şentürk, "Kentsel Dönüşüm"** Yerel Siyaset Dergisi**, Ekim 2007 s.53**
[14] www.siemens.com.tr/sehirler E.T: 17.03.2012

Bununla birlikte binaların sanal yönetime ve enformasyona uygun altyapıda olması ve uyumlu olması beklenmektedir.

b- Kamu İdaresi

şehirler için izlenecek yol, e-Yönetimdir. Kamu sektöründeki geniş süreç uzmanlığı ile bilgi işlem sektöründeki kapsamlı deneyim ile birleştirerek kamu yönetiminin modernizasyonunu ve dönüşümünü gerçekleştirilmelidir.

Sanal Belediye, vatandaşların ve iş dünyasının her türlü hizmete, kendilerine uygun olan her an ve her yerde erişmelerini sağlanması beklenir. şehir Kontrol alanıyla ise şehir yönetimlerinin belirlenmiş hedefleri yakalamasına, modern bilgi yönetimi ve karar destek sistemlerini kurmalarına imkan sunulacaktır.

c- Sağlık

Teşhisten tedavi ve sağlık bilişimine kadar en yeni teknolojilerle sağlık sektörünü daha verimli kılmaya, aynı zamanda arttırılmış kaliteye sahip olacaktır. Üç boyutlu görüntüleme teknolojileri, hasta ve laboratuvar takip yazılımı ile bina teknolojilerindeki uygulamaların zorunluluk olması beklenmektedir.

d- Enerji

Toplam Entegre Enerji (TIP) teknoloji platformu ve konfigürasyona yönelik araç ve destekler ile, enerji dağıtım sistemlerine yönelik ürün ve sistemleri içerir. Haberleşme modülleri, bu sistemleri ile daha üst seviyedeki yönetim sistemleri arasında arayüz oluşturur ve yatırımdan operasyona proje döngüsünün tamamında önemli bir tasarruf potansiyeli sunar. Sürdürülebilir enerji, hem uygulamaların sayısının hem de elektrik tüketimimizin artmaya devam edeceğini akıldan çıkarmadan; güvenli bir enerji arzı, uygun maliyet ve çevresel etki arasında dengeyi bulmak anlamına gelir. Ayrıca, doğal kaynakların giderek azaldığı ve bu durum enerjiyi tasarruflu kullanmaya zorladığı unutulmamalıdır.

Enerjinin elde edilmesinde geri dönüşüm ve insan sağlığını olumsuz etkileyen etmenlerden uzak olması beklenir. Ancak en önemli konuyu tükenen enerji kaynakları ve risklerde gözönüne alındığında enerji tasarrufunun oluşturması beklenmektedir.

e- Su ve Atıksu Yönetimi

Belediyeler için en iyi arıtma seçeneklerini geliştirmelerine yardımcı olmak için, güçlü teknik uzmanlık ve kanıtlanmış kurulum deneyimi ile endüstrinin en geniş teknoloji portföyünün bir araya getirilmesi gerekmektedir. Çoklu teknoloji gereken projelerde en düşük enerji tüketimi ve kullanım ömrü, maliyetinde yüksek performans sunulması zorunluluk haline gelmesi beklenmektedir.

f- Spor Tesisleri

Spor ve etkinlik tesisleri, pek çok açıdan şehir altyapısını zorlar. Bu tür tesislerin şehir altyapısına entegrasyonu için gerek alanın içinde gerekse dışında son derece karmaşık bir ağla birleştirilmiş çözümler gereklidir. şehirlerin içme suyunu, atık suyunu ve biyo atıklarını arıtmak; sanayiye, proses suyu ve yüksek derecede saf su oluşturmak için gerekli ana proses teknolojileri oluşturulmalı ve uygulanmalıdır.

Yaşam standardı ve kalitesiyle orantılı olarak spor ve egzersizin insan sağlığında çok büyük etkisinin olabileceği düşünülmekte ve sağlıklı toplumun en önemli şartının spor ve egzersiz yapması olacağı açıktır.

g- Güvenlik ve Emniyet

İhtiyaçlar hiyerarşisinin ilk basamağını oluşturan güvenlik, yozlaşan kent ve kentlerin sakinleri göz önüne alındığında çok büyük bir iyileştirme ye açık alan olduğu görülür.

Akıllı yazılım tabanlı video analitiğini ve güvenlik yönetimini birleştirmektedir. Böylece müdahale ekibi, kritik altyapılar (enerji santralleri, havaalanları vb.), kurumlar ve binalar için son derece etkin güvenlik çözümleri sağlar.

h- Ulaşım

En gelişmiş teknolojilere dayanan "Entegre Ulaşım" çözümleri, büyüyen küresel nüfus, hızlı kentleşme, iklim değişimi ve kaynak koruma konularındaki güçlüklere çözüm üretir. Şehir yöneticilerine şehirlerin sürdürülebilirliğini artırmak için en acil altyapı yatırımının ne olduğu sorulduğunda büyük bir çoğunluk ulaşım cevabını verir. Şehirler, hızlı, verimli ve ucuz bir toplu taşıma sistemi olmadan işleyemez. Trafiği tıkanmış bir şehir, her yıl milyarlarca dolar değerinde üretkenlik kaybına uğrayan bir şehirdir.

Ulaşımda enerji tüketmeyen vasıtaların kullanılması öne çıkacak, buna paralel ulaşım yollarının bu doğrultuda yapılması veya dönüşümünün sağlanmasının önemli olması beklenmektedir.

4. Kent Yönetimi

Ülkemizde kent yönetiminde iki ayrı kurum etkin konumdadır. Bunardan birincisi İl Özel İdaresi ikincisi ise belediyedir.

İl özel idaresi, taşınır ve taşınmaz mallara ve bağımsız gelirlere sahip, genel karar organları halk tarafından seçilen, bölge halkının ortak ve belirli ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla hizmet veren tüzel kişiliğe sahip bir mahalli idare kuruluşudur.[15] İl özel idaresinin yetki alanı, ilin tüm alanlarını kapsamaktadır. Bir yerde il özel idaresinin kurulabilmesi için, söz konusu yerin il statüsüne kavuşturulması yeterlidir. İl özel idarelerinin, „vali", „il genel meclisi" ve „il daimi encümeni" olmak üzere üç organı bulunmaktadır.

Belediye kelimesi, köken itibarı ile Arapça olup, bir insan topluluğunun yerleşme niyeti ile oturduğu yer anlamına gelen "Beled" kelimesinden türemiştir. Sözcük esas itibarı ile beldeye ilişkin kuruluş veya yönetim anlamına gelmektedir.[16]

Kent yönetimi; kentin, kentliler için yaşanabilir mekânlar kılınması için yürütülen uğraştır. Yönetim, belirli bir amaca ulaşmak için başka insanlar olmak üzere parasal kaynakları, donanımı, demirbaşları, hammaddeleri, yardımcı malzemeleri ve zamanı birbiriyle uyumlu, verimli ve etkin kullanabilecek kararlar alma ve uygulama sürecinin toplamıdır.[17] Bir başka tanıma göre yönetim, ne yapması gerektiğini belirleme ve bu amacı en iyi biçimde başkaları aracılığı ile gerçekleştirmenin uygulamasıdır.[18]

1580 sayılı Belediye Kanunu'nda belediye şu şekilde tarif edilmekte idi: "Beldenin ve belde sakinlerinin mahalli mahiyette müşterek ve medeni ihtiyaçlarını tanzim ve tesviye ile mükellef kamu tüzel kişiliğidir."

5393 sayılı Belediye Kanunu'na göre ise belediye, "belde sakinlerinin mahallî müşterek nitelikteki ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan ve karar organı seçmenler tarafından seçilerek oluşturulan, idarî ve malî özerkliğe sahip kamu tüzel kişisidir.

[15] Muharrem Es, **İl Özel İdaresi, Şehir ve Yerel Yönetimler**, Gülce Yayınları, İstanbul 1996, s:84
[16] Mustafa Dönmez, **Belediye kanunu**, Mevzuat yay., Ankara 2010, sf: 73
[17] **Erol Eren,** Yönetim ve Organizasyon**, Beta Basım Yayım, İstanbul 2001, s.3**
[18] **İlker Akat, vd.,** Çağdaş Yönetim**, Fakülteler Kitapevi, İzmir 1999, s.9**

4.1.Yerel Yönetim

Evrensel bir tanım ile yerel yönetimler, belirli bir coğrafi alanda (köy, kent, kasaba, il, v.b) yaşayan yerel topluluğun bireylerine, bir arada yaşamak nedeniyle kendilerini en çok ilgilendiren konularda hizmet üretmek amacıyla kurulan, karar organları (kimi durumlarda yürütme organları) yerel toplulukça seçilerek göreve getirilen, yasalarla belirlenmiş görevlere ve yetkilere, özel gelirlere, bütçeye ve personele sahip, merkezi yönetimle olan ilişkilerinde yönetsel özerklikten yararlanan kamu tüzel kişileridir.

Yerel yönetimler, kendi bölgelerindeki ihtiyaçların neler olduklarını ve miktarlarını merkezi idareye oranla daha akılcı bir biçimde saptayabilme olanaklarına sahiptirler. Bu durum, kaynakların israf edilmesini azaltır.

Kısacası, yerel yönetimler ekonomik açıdan aynı verimi, merkezi idareye oranla daha az kaynakla sağlamaktadırlar. Bu nedenle, merkezi idarenin yanında birde yerel bir yönetimin bulunması ekonomik açıdan zorunluluğu olarak ortaya çıkmaktadır.[19]

Yerel yönetimler, belirli hizmetlerin sağlanmasını Sivil Toplum Kuruluşları (STK)'lar aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Bazı alanlarda halkın bilgi, deneyim ve becerisinin harekete geçirilmesi, STK'ların desteğinin sağlanması çok önemli yararlar sağlamaktadır. Bu kapsamda yerel yönetimler, çeşitli meslek kuruluşları, sendikalar, kooperatif birlikleri, dernekler ve diğer gönüllü kuruluşlarla çeşitli alanlarda işbirliği ve ortak yürütebilmektedir.

5. Sürdürülebilir Kent Yönetimi

Yönetim modellerinde yaşanan gelişmeler kent yönetimine de uygulanmaya başlanmış, modern yönetim tekniklerinin kamuya uygulanması ile yeni kamu yönetimi anlayışı oluşmaya başlanmıştır. Kent yönetiminde daha çok yerel yönetim etkin olduğundan, yerel yönetim eksenli bir saptama yapılacaktır. Sürdürülebilir kent yönetiminin başlıca özellikleri şu şekildedir:

5.1. Vatandaş Odaklılık

Belediyelerin vatandaş odaklı olması demek, belediye hizmetlerinin planlanması, uygulanması ve sunumunda halkın beklenti ve taleplerinin dikkate alınmasını demektir.

5.2. Katılımcı yönetim

Demokrasiyi üstün kılan, halkın siyasal sisteme katılımı ve denetimidir. Katılımın amacı siyaseti ve yönetimi etkilemektir.[20]

5.3. Şeffaf Yönetim

Belediyeler, merkezi idareye göre daha fazla halkın gözü önünde olan kurumlardır. Belediye meclis üyeleri de milletvekillerinin aksine meslekleri vekillik olan kişiler olmadıkları için günlük hayatın içinde herkes gibi yaşamaktadırlar. Yani, belediye yönetimi ve meclis üyeleri ayrıcalıklı bir sınıf oluşturmamaktadır. Bu sebeple de halkın gözetimine ve denetimine, merkezi idareye göre daha açık olan kurumlardır.

5.4. Hesap Verebilirlik

Belediyeler, üzerlerindeki ciddi vesayet denetimi sebebi ile merkezi idareye ve yargı yolu ile de yargıya hesap vermektedirler. Yeni düzenlenen kanunlar kapsamında artık bu hesap verme

[19] http://www.siviltoplumakademisi.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=710:yerel-yoenetimler-ve-sivil-toplum-kurulular&catid=44:son-haberler&Itemid=118 erişim:27.02.2012

[20] M. Akif Çukurçayır, **Siyasal Katılma ve Yerel Demokrasi**, Yargı Yayınevi, Ankara 2000, s: 13

içi devi daha da yoğunlaşmıştır. Bir yandan meclisin denetim yetkisi geliştirilirken, diğer yandan da vatandaşın denetim yetkisi geliştirilmiştir.

5.5. Etkin Yönetim

Etkinlik, tüm kamu hizmetlerinde olduğu gibi belediye hizmetlerinde de büyük öneme sahiptir. Belediyelerin zaten kıt olan kamu kaynaklarını kullanırken etkinlik kriterine önem vermeleri gerekmektedir.

5.6. Bilgi ve teknoloji kullanımı

Bilgi akışının yoğunlaştığı interaktif ortamların çoğalmasıyla, artık Global Bilgi Toplumları oluşmaya başlamış,belediyeler olarak karşımıza klasik anlayışa sahip bireylerden çok, katılımcı, sorgulayan bilinçli e-bireyler çıkmaya başlamıştır.

5.7. Esnek Örgütlenme-Yalın örgüt ve yetki devri

Belediyeler birer kamu kurumları olduklarından, tipik kamu kurumları örgütlenmesinde yaşanan sıkıntıları bünyelerinde bulundurmaktadırlar. Uzun yıllardır politik gerekçelerle beslenen ve kamu yönetimini istihdam sahası, ekmek kapısı olarak gören anlayışın getirdiği aşırı personel çalıştırma ve bu personele gerekli olup olmadığı sorgulanmaksızın iş icat etme çabaları, diğer yanda Weberci yaklaşımla oluşturulan ve her işi çok katı sınırlamalar ve dikey hiyerarşik yapılanmalar içerisinde değerlendiren bürokratik anlayış sonucu, belediyelerimiz "Fil Hastalığı" olarak da tanımlanan hantal yapıya dönüştürülmüştür.

5.8. Analiz Yapma

Bir şehri yönetenler, şehirlerini sürdürülebilir hale getirmek için nasıl bir yönetim sergilemeli? Bazen rakamlar karmaşık problemlerin çözümüdür. Pragmatik maliyet – fayda analizi, potansiyel girişimlerin başlatılmasında en yararlı yöntem olabilir. Her ölçüm, işaret ettiği ekonomik, sosyal, çevresel, siyasi ve maliyet faydaya göre değerlendirilir.

Sonuç

Türkiye'de kent tanımında bir karmaşa sözkonusudur. Hangi yerleşim birimlerinin kent sayılacağı konusundaki yasal düzenlemeler ve kurumsal kabuller birlikte değerlendirildiğinde, farklı kent sayısı ve kentli nüfus büyüklükleri ile karşılaşılmaktadır.

İçinde yaşadığımız çevreyi ve kentleri anlayabilmek için mekânsal biçimlenmelerin oluşumve dönüşümsüreçlerini kavramak önemlidir. Mevcut bulunan şehirlerin dışında gelişen ve dönüşen dünyamızda yeni şehir anlayışları ve modelleri ortay çıkmıştır. Bilgi ve enformasyon çağının gereklerine uygun ve ihtiyaçlarını karşılayan yeni kent modelleri geliştirmiştir.

Öte yandan, Ülkemizde 1580 ve yenilenen 5393 sayılı Belediye Kanunu ile belediyeler kentsel yönetim birimleri olarak kurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle, söz konusu yasal düzenleme, belediye teşkilatı bulunan yerleşim birimlerini "kent" olarak kabul etmektedir. Kanun'da bu tür yerleşim birimleri için açıkça kent kavramı kullanılmamışolsa bile, görevleri ve gelir kaynakları incelendiğinde, belediyelerin kentsel alanlar için oluşturulmuş yönetim birimleri oldukları gözlemlenebilmektedir. Ancak, Türkiye'de belediyelerin büyük bir bölümün küçük ölçekli ve kırsal karakterli olması nedeniyle, gerekli hukuki altyapıyı tamamlayarak belediye tüzel kişiliğine dönüştürülen yerleşim birimlerinin kırsal özelliklerinden kurtulamadığı, dolayısıyla her belediye biriminin gerçek anlamda "kent" olarak kabul edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Yerinde yönetim ilkesinden bakıldığında bu kentlerin sürdürülebilir yönetimlerinin başlıca aktörü belediye yönetimleridir.

Sürdürülebilirliğin kesin olarak ne anlama geldiği ve yaşadığımız toplumun

sürdürülebilirliğinin nelere bağlı olduğu üzerinde açıklık bulunmamaktadır. Asıl sorun, sürdürülebilirliğin nasıl belirlenip sürdürülebilir kalkınmanın nasıl başarılacağı konusundadır. Bu konuda kesin yanıt bulunmamaktadır. Tartışma çok geniş ve değişik alanlarda sürmekte ve sürecektir.

Sürdürülebilir kent anlayışının hareket noktası, çevrenin ya da çevre sorunlarının bir sonuç olarak değerlendirilmesine karşı çıkan ve bu doğrultuda çevreyi, kalkınmanın kaynağı ve sınırı olarak gören bir düşünce tarzıdır.

Belediye yönetimi, Sivil Toplum Kuruluşları (STK) aracılığı ile bir yandan sonradan dönmek zorunda kalmayacağı, doğru kararlar alma şansına sahip olur, öte yandan kararların uygulanması aşamasında gerekli destekleri daha başlangıçta elde etme olanağına kavuşur

KAYNAKÇA

AKAT İlker, vd., **"İşletme Yönetimi",** Fakülteler Kitapevi, İzmir 1999

ÇUKURÇAYIR Akif, **"Çok Boyutlu Bir Kavram Olarak Yönetişim", Çağdaş Kamu Yönetimi, c:1**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2003

DOĞRU Ali O., Seker D.Z., "Coğrafi Bilgi Sistemlerinde 3b Kent Modelleme Olanaklarının İrdelenmesi", **Tmmob Coğrafi Bilgi Sistemler Kongresi,** 02-06 Kasım 2009, İzmir 2009

DOSTOĞLU Neslinan, POLAT Sibel, "Kentsel Dönüşüm Kavramı Üzerine: Bursa'da Kükürtlü Ve Mudanya Örnekleri", **Uludağ Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 1, 2007, s:62

DÖNMEZ Mustafa, **"Belediye Kanunu",** Mevzuat yayınevi, Ankara 2010

EREN Erol, "**Yönetim ve Organizasyon"**, Beta Basım Yayım, İstanbul 2001

ES Muharrem, "**İl Özel İdaresi, Şehir ve Yerel Yönetimler",** İlke Yayınları, İstanbul 1996

GÜNEY Caner, "Megakent Yönetimi Ve Mekansal Veri Altyapısı"**, Tmmob İstanbul İl Koordinasyon Kurulu II. İstanbul Kent Sempozyumu",** 20-23 Mayıs 2010, İstanbul 2010

http://www.directionsmag.com/article.php?article_id=2209, E.T:30 Eylul 2011

http://www.siemens.com.tr/sehirler E.T: 17.03.2012

http://www.siviltoplumakademisi.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=710:yerel-yoenetimler-ve-sivil-toplum-kurululular&catid=44:son-haberler&Itemid=118 E.T:27.02.2012

KAYA Erol, "**Belediyelerde Yerel Kalkınma Yönetimi**", Okutan, İstanbul 2004

KELEŞ Ruşen **"Kentleşme Politikası",** İmge Kitapevi, İstanbul 2010

KELEŞ Ruşen "**Kentleşme Politikası",** 11. Baskı, İmge Kitapevi, İstanbul 2012

ÖZCAN Koray, "Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit: Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i", **Bilig Yaz**, sayı 38, 2006, s.161-184

şENTÜRK Hulusi, "Kentsel Dönüşüm", **Yerel Siyaset Dergisi**, Ekim 2007 s.53

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1067-1074, ANKARA-TURKEY

ORUÇ BEY'İN *TEVÂRİH-İ ÂL-İ OSMÂN* ADLI ESERİNE GÖRE TÜRKLERDE YER ADI VERME GELENEĞİ

Elif DÜLGER[*]

ÖZET

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan 100-150 yıl sonra başlayan Osmanlı tarih yazıcılığı, zaman içerisinde oldukça ilerlemiş ve gerek Türk tarihi, gerekse Türk milli kültürü açısından önem taşıyan birçok eser ortaya çıkmıştır. Müverrihler, anlattıkları tarihî olayların yanı sıra gelenekler, görenekler, âdetler, efsaneler, atasözleri gibi milli kültür ürünlerimiz hakkında da bilgiler vermişlerdir. Özellikle yer adları konusunda, bu adlardan bazılarının hâlen yaşadığı göz önüne alındığında, verdikleri bilgiler son derece değerlidir.

15. yüzyılın önemli müverrihlerinden olan Oruç Bey de, adını yüzyıllardır yaşatan ve yaşatmaya da devam edecek olan *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eserinde, küçük bir beylikten cihan imparatorluğu olma yolunda ilerleyen Osmanlıların çeşitli yerleşim yerlerine ad vermeleri konusunda tarihî ve değerli bilgiler vermiştir. Nitekim eserde adının veriliş hikâyesi anlatılan yerlerden pek çoğu yeni yeni Türk hâkimiyetine geçmektedir.

Bu çalışmanın amacı, bugün yaşayan yer adlarının veriliş nedenlerinin araştırması yapılacağında başvurulması gereken önemli kaynakların başında gelen Oruç Bey'in *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eserini toponimi çalışmalarına kazandırmaktır. Eser incelendiği zaman bir yerleşim yerine ad verme geleneğinin 3 başlık altında toplandığını görmekteyiz: 1. Bir olay sonucunda bir yere ad verilmesi: Mezar-ı Türk (Süleyman Şah'ın mezarı), Mezâr-ı Türk (Gündüz Alp ile Ay-togdı'nın mezarları), Taşak Yazısı; 2. Hükümdarın bir sözüne dayanarak bir yere ad verilmesi: Polunya/Taŋrı Yıkdugı Hisarı, kal'a-i Metîn/Moton; 3. Bir kişinin anısına bir yere adının verilmesi: Karaman vilâyeti, Turgutlu, Koca-ili, İl-begi-oglı burgozı, Kostantin. Çalışma esnasında Oruç Bey'den önce yaşamış olan müverrih Âşık Paşazâde'nin *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eseri ile Oruç Bey'in verdiği bilgiler karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oruç Bey, *Tevârih-i Âl-i Osman*, yer adı verme, gelenek.

[*] ArĢ.Gör., Konya Necmettin Erbakan Ü. Ahmet KeleĢoğlu Eğt. Fak. Orta Öğr. Sos. Alanlar Eğt. Böl. Türk Dili ve Edebiyatı Öğr. Böl. El-mek: elif_dulger@hotmail.com

THE CUSTOM OF NAMING A PLACE ACCORDING TO THE WORK CALLED TEVÂRİH-İ ÂL-İ OSMAN BY ORUÇ BEY

ABSTRACT

The Ottoman historiography, starts 100-150 years after the foundation of Beylik Ottoman, had been developed by time and there were many literature works appeared which are so important to Turkish history and Turkish national culture. Histiographers had given information about traditions, customs, habits, legends, proverbs in addition to historical events. Especially on the place names, regarding to the ones that are stil alive, the knowledge given by them are so valuable.

Oruç Beg, one of the important historiographer in 15th century, has given historical and valuable knowledge about giving place names of Ottomans that had been going to world ruler empire from a little stereotyped, in the work called *Tevârîh-i Âl-i Osman* made his name alive by centuries.

The aim of this study is to bring *Tevârîh-i Âl-i Osman* by Oruç Beg that is the most important resource for researching the reason of living names, to toponomy researches. As the writings analyzed, we see the naming custom gathered under three topics: 1. Naming with a result of an event, 2. Naming with a monarch's Word, 3. Naming with memorial of a person. *Tevârîh-i Âl-i Osman* by historiographer Âşık Paşazâde – lived before Oruç Beg were compared during the study.

Key Words: Oruç Bey, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, giving place names, custom.

Giriş

Türk millî kültürünü yansıtan eserler arasında, gerek Türk gerekse yabancı müverrihler tarafından yazılmış tarihlerin önemli bir yeri vardır. Bu eserler kimi zaman bütünü itibariyle bir devleti ele almakta, kimi zaman da sadece bir devri anlatmaktadır. Müverrihler, anlattıkları tarihî olayların yanı sıra gelenekler, görenekler, âdetler, efsaneler, atasözleri gibi millî kültür ürünlerimiz hakkında önemli bilgiler vermişlerdir. Özellikle yer adları konusunda, bu adlardan bazılarının hâlen yaşadığı göz önüne alındığında, verdikleri bilgiler son derece değerlidir. Dil bilimin önemli bir kolunu teşkil eden ve "Toponimi" adı verilen yer adları araştırması, tarih, folklor ve coğrafya gibi bilimlere yardımcı olmakta ve iskân tarihi açısından tarihçiler ve dilciler için bir kılavuz olma özelliği taşımaktadır (Yediyıldız 1984, 25). Nitekim yer adları, bir yerin tarihî, coğrafi karakterini tanımada rol oynayacak kadar önem arz etmektedirler (Alagöz 1984, 11).

Bugün üzerinde yaşadığımız Anadolu coğrafyasında pek çok millet egemen olmuş ve buraya en son egemen olan her devlet, yerleşim yerlerini kendilerince adlandırmışlardır. Hâkim halk, kimi zaman yörenin eski adını kendi diyalektlerine uydurmuş kimi zaman da buralara yeni adlar vermiştir. İktisadi, coğrafi, askerî ve siyasi nedenlerden dolayı anayurtları Orta Asya'dan kafileler hâlinde Anadolu'ya göçen Oğuz boyları, yerleştikleri bölgelere kendilerine has adlar vermeye başlamışlardır.

Göçebe, yarı göçebe ve yerleşik Türk toplulukları eski çağlardan bu yana üzerinde yaşadıkları arazi parçaları, dağ, yayla, ırmak, geçit, köy, kent gibi yerlere anlamlı adlar

vermiştir. Selçukluların ve Osmanlıların planlı iskânlarında olduğu gibi bu yer adları topluluk vicdanında yaşamış ve Akdeniz kıyılarına, Balkanlara kadar getirilmiştir (Eröz 1984, 43).

15. yüzyılın önemli müverrihlerinden olan Oruç Bey de, adını yüzyıllardır yaşatan ve yaşatmaya da devam eden *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eserinde, küçük bir beylikten cihan imparatorluğu olma yolunda ilerleyen Osmanlıların çeşitli yerleşim yerlerinin adlarını alması konusunda tarihî ve değerli bilgiler vermiştir.

Oruç Bey ve *Tevârîh-i Âl-i Osman*

15. yüzyıl Osmanlı müverrihlerinden Oruç Bey hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Zira, Osmanlı biyografi kitapları ve tezkirelerinde onunla ilgili bilgi kaydedilmemiştir. Eserinin Cambridge ve Manisa nüshalarında kendisini "*Oruç b. Âdil el-kazzâz kâtibü'l-Edrenevî*" olarak tanıtmakta ve bu bilgiye göre kâtip adıyla anıldığı, Âdil adlı bir "kazzaz"ın yani "ipekçi"nin oğlu ve Edirneli olduğu anlaşılmaktadır (Babinger 1982, 25; Eren 1977, 42; Öz-Kut 1985, 323; Oruç Beğ Tarihi 1972, 8; Oruç Beğ Tarihi 2008, XXIII; Özcan 2007, 425; Unat 1960, 418). Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 15. yüzyılın ikinci çeyreğinde doğduğu, eserinin yeni versiyonunu yazdığı 1502 yılında ya da kısa zaman sonra öldüğü tahmin edilmektedir (Oruç Beğ Tarihi 2008, XXIII).

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna ve Osman Gazi'nin hükümdarlığına ilişkin yapılan çalışmalar hâlen büyük ölçüde en eski Osmanlı kaynaklarına dayanmaktadır. Bunlar; anonim vakayinameler, Âşık Paşazâde ve Oruç Bey tarihleridir (Imber 1997, 68). Klasik dönem Osmanlı tarih yazıcılarından olan Oruç Bey'in *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eseri devletin kuruluşundan 908 (1503) yılına kadar gelen bir Osmanlı tarihidir. Eser, Osmanoğullarının çeşmeresi ile başlar ve onların Horasan'dan Anadolu'ya göçleri ve yerleşimleri hakkındaki bilgilerle devam eder. Sonra sırasıyla Ertuğrul Gazi, Osman Gazi, Orhan Gazi, I. Murad, I. Bâyezîd, I. Mehmed, II. Murad, II. Mehmed ve II. Bâyezîd devirleri anlatılır. Yazar, II. Mehmed devrini anlattıktan sonra Kostantiniye ve Ayasofya efsaneleri ile Hz. Muhammed, dört halife, Emeviler ve Abbasiler hakkında bilgi veren İslâm tarihi bölümleri eklemiş ve sonra kronolojik sıraya uygun olarak II. Bâyezîd devrine geçmiştir.

Fatih devrinde 1467'ye kadar bir Tevârîh-i Âl-i Osman, yani bir genel Osmanlı tarihi yazarı Oruç Bey bilinmektedir. Oruç Bey'in bazı ilavelerle yazdığı tarihi, anonim Tevârîh-i Âl-i Osman'lardan farklı değildir. Halk için yazılmış bu eserler 15. yüzyılda kısa tarihler olmaları dolayısıyla popüler olarak okunmaktaydı (İnalcık-Arı 2011, 112-113).

Eserin bilinen altı nüshası bulunmaktadır. Bunlar; Oxford Bodleian Kütüphanesi Nüshası, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası, Manisa Genel Kütüphanesi Nüshası, Paris Bibliothèque Nationale Supplement Turc, Paris Bibliothèque Nationale Ancien Fonds Turc, Roboly Nüshası'dır. Eser birkaç defa neşredilmişse de nüshalar arasındaki problemler çözülmediği ve mesele tam olarak kavranamadığı için eserin ne olduğu ortaya konulamamıştır. Bu konuda geniş bir inceleme yapan Menage'nin vardığı sonuç Oruç Bey'in iki eser yazdığı yönündedir. Birincisi 900 (1494-1495)'de veya bundan kısa bir süre sonra yazılmıştır. Bunda anonim bir metinden yararlanılmıştır. Oxford ve Cambridge Nüshaları ilk yazdığı tarihi ihtiva etmektedir. İkincisi ise *Âşık Paşazâde Tarihi*'nin tadil ve tahrifi ile Oruç Bey'in ona yaptığı zeyilden oluşmaktadır. 906 (1500-1501)'da yazımına başlanılan bu eser ise 908 (1502-1503)'de bitirilmiştir. Bu metnin kısmen ve hatalı olarak Manisa Nüshası'nda, tam olarak da Paris Bibliothèque Nationale'deki iki nüshada yer almıştır (Menage 1967, 322; aktaran Afyoncu 2009, 12).

Eserin dili, Eski Türkiye Türkçesinin son devresine (13.-15. yüzyıllar) girer. Kullanılan sade Türkçe ile eser, Türk nesir dilinin gelişmesindeki önemli bir merhaleyi yansıtmaktadır (Oruç

Beğ Tarihi 1972, 8). Oruç Bey ve çağdaşı olan Âşık Paşazâde, Türkiye Türkçesinin nesir dilinin gelişmesinde önemli kilometre taşlarıdır (Oruç Beğ Tarihi 2008, XXXII).

Esere Göre Osmanlılarda Yer Adı Verme Geleneği

Eserde 10 tane yerin adlandırılması ile ilgili bilgi vardır. Bunlar: Karaman/Vilâyet-i Yunan, Mezâr-ı Türk (Süleyman Şah'ın gömüldüğü yer), Taşlık Yazısı, Karaman, Turgutlu, Mezâr-ı Türk (Gündüz Alp ile Ay-togdı'nın gömüldüğü yer), Koca-ili, Gök-begi-oglı Burgozı, Polunya/Tanrı Yıktıgı Hisarı, Kostantin, Motun Kalesi.

Eserde Karaman, hem "vilâyet-i Yunan", hem de "vilâyet-i Karaman, Karaman vilâyeti" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. "*Gelüp vilâyet-i Yunan'a pâdişâh olmışdı, ya,nî vilâyet-i Karaman'dur, vilâyet-i Yunan dimekile meşhurdur.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 3). Karaman'ın önceki adı "vilâyeti- Yunan"dır. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Karaman oymağı, Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubad tarafından Ermenek yöresine yerleştirilmiştir. Bu sırada vilayette Muhlis Paşa hüküm sürmektedir. Babayiler'i kıranlardan intikam alan Muhlis Paşa, sonrasında vilayete Baba Ğıyas'ın halifelerinden Nûreddîn Sûfî Kadı'nın beşyağındaki oğlu Karaman'ı padişah ilan eder ve yöreyi bundan sonra onların hâkimiyetine bırakır. Böylelikle de yörenin adı "Karaman" olarak kalır.

"*Karaman vilâyetine ol vakt vilâyet-i Yunan dirlerdi. Yunan vilâyetine Karaman diyü niçün dirler? Bu hikâyeti anuŋ içün getürdük kim, meğer bir gice Sultân Gıyâseddîn kulları depelediler. Âkıbet oglı oglı, oglı zürriyeti kat,, olundı. Memleket hâlî kalmış idi. Babayîlerden Âşık Paşa babası Muhlis Paşa bir sebebile vilâyete pâdişâh oldı. Babayîleri kıranlardan kudret destûrıyla intikâm alup, Babayîleri kıranları hep kılıçdan geçürdi, kim varısa kırdı. Kırk gün, ba,zılar dirler altı ay beglik itdi. Andan soŋra kendülerüŋ halîfelerinden Nûreddîn Sûfî Kâdı dirlerid. Bu Nûreddîn Sûfî Kâdı, İç-il'de Baba İlyâs zamânında hâlife olmışdı. Meger Nûreddîn Sûfî Kâdı'nuŋ beş yaşında bir oglı vardı. Adına anuŋ Karaman dirlerdi. Muhlis Paşa ol Karaman adlu oğlanı kendü eliyle tahta geçürüp pâdişâh itdi, hicretüŋ sene 679. Ve Muhlis Paşa nefs idüp eyitdi: ,,Bunuŋ nesli bu vilâyeti duta, pâdişâh ola'' didi. Karaman vilâyetine Karaman didüklerinüŋ aslı budur.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 11)

Osman Gazi'nin dedesi Süleyman Şah'ın, Ca'ber Kalesi yakınındaki Fırat Nehri'ne atını sürüp nehirde boğularak can vermesi sonucu Süleyman Şah, kalenin önüne defnedilir. Buranın adına "Mezar-ı Türk" denmektedir.

"*Âl-i Selçük ve Âl-i Abbâs tefrika olmagın Süleymân Şâh ol elli biŋ konar-göçer Tatar evleriyle Mâhân şehrinden göçdiler. Vilâyet-i Rûm'a gelmege ve Arab diyarına niyyet itdiler. Ve hem işitdiler kim, Rûm vilâyetinde gazâlar olur bildiler. Bunlar ol i,tikâd ile gelüp i,tikâdlu yörükler idi. Acem vilâyetinden göçüp Erzincân'a geldiler. Erzincân'dan göçüp Rûm vilâyetine girdiler. Amâsiyye tarafı kim Rûmîler'dür, ol tarafda çok gazalar itdiler. Rûm vilâyetinden göçüp Âbilistan vilâyetinden göçüp Haleb kal,ası öŋüne geldiler. Haleb nâhiyesinde bir kal,a vardur, aŋa Ca,ber kal,ası dirler. Gelüp öŋüne kondular. Birkaç gün durup andan dahı göçdiler. Furat ırmagı öŋlerine geldi[ler]. Furat ırmagı suyını geçmek istediler. Yol iz bilmezler göçmel yörükler tâyifesi. Bun halk gâfilîn Furat ırmagına ugradılar. Süleymân Şâh at depdi, Furat ırmagına ugradı. Geçmek istedi. Kazâ-yı âsmânî, hükm-i Rabbânî ecele karşu gelmek olmaz. Furat ırmagı geçit vire diyü, Süleymân Şâh Furat ırmagına boguldı şehîd oldu. Çün Süleymân Şâh-ı merhûm[ı] Furat ırmagından çıkardılar, Ca,ber kal,asınuŋ öŋinde defn itdiler. Şimdi aŋa mezâr-ı Türk dirler. Çün Süleymân Şâh şehîd oldı, kendüyile bile gelen konar-göçer Tatar evleri her tarafa tagıldılar.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 4).

Oruç Bey'in, Süleyman Şah'ın ölümü ve mezarı hakkında verdiği bilgiler, kendinden önce yaşamış ve *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı bir eser vermiş olan müverrih Âşık Paşazâde tarafından da verilmiştir.

"*Süleymân Şâh Gāzi hayli bahâdurluklar itdi. Bu Rûm'uŋ taglarından ve derelerinden incindiler. Göçer evlerüŋ tavarı dereden ve depeden incinür oldı. Gine Türkistân'a ,azm itdiler. Geldükleri yola gitmediler. Vilâyet-i Haleb'e çıkdılar, Ca,ber Kal,ası'nuŋ öŋine vardılar ve ol arada Furat ırmagı öŋlerine geldi. Geçmek istediler. Süleymân Şâh Gāzi'ye eyitdiler: "Hanum! Biz bu suyı niçe geçelüm.?" didiler. Süleymân Şâh dahı atın suya depdi. Öŋi yar-ımış; at sürçdi, Süleymân Şâh suya düşdi. Ecel mukadder-imiş, Allah'uŋ rahmetine kavuşdı. Sudan çıkardılar Ca,ber Kal,ası'nuŋ öŋinde defn itdiler. Şimdiki hînde aŋa "Mezâr-ı Türk" dirler."* (Âşık Paşazâde 2007, 273-274).

Osmanlıların İzmit'e yaklaşmaları sonucu korkuya kapılan Bursa, Kite ve Adranos tekfurları Osmanlıların üzerine yürürler ve iki ordu arasında Koyunhisar ovasında savaş başlar. Eserde Kite olarak anılan yer, bugün Bursa ilinin Nilüfer ilçesine bağlı Ürünlü Köyü, Adronos ise yine Bursa ilinin Orhaneli ilçesidir (Akbayar 2003, 12, 101) Savaş sırasında Osman Gazi'nin kardeşi Gündüz Alp ile yeğeni Ay-Togdı şehit olur ve Koyunhisar yolu üzerindeki Dinboz sınırında defnedilirler. Mezarların çevresini taş yığmak suretiyle belli ederler. Burada, Osmanlıların eski şaman inançlarını hâlen koruduklarını gösteren bir bilgi verilmektedir. Vilayette yaşayanlar, sancılanan atlarını bu mezara getirirler, üç kez mezarın çevresinde dolandırırlar ve sonrasında atların sancılarının geçtiğine inanırlar. Atların mezarın çevresinde üç kez dolandırılmaları da manidardır. Çünkü üç sayısı hem Türk mitolojisinde hem de İslamî gelenekte önemli bir yere sahiptir. Şamanizm'deki üçleme yani "gök, yer-su, atalar kültü", başka bir deyişle "Göktanrı, yer-sular, yağız yer", yaratılışı ifade etmektedir. Sonrasındaki İslamî gelenekte ise üç sayısı Allah'ın hakkı olarak kabul edilmiş ve sayıya kutsiyet yüklenmiştir.

"*Bu tarafdan Osmân Gâzî oglı Orhan'ıla buluşup dört yaŋa iller açmağa başladılar. Her tarafa yürüdiler vardılar. İznik'i ve Köprühisâr'i yağmayla feth idüp aldılar. Ve bu tarafdan Bursa teküri ve dahı Adranos teküri ve Kite teküri ittifâk itdiler kim, Türk'üŋ üzerine yürüyeler. Leşker cem,, idüp yürüdiler. Osmân Gâzî dahı hâzır olan gâzîleri cem,, idüp hâzır oldılar. Hak ta,âlâya sıgınup kâfir üzerine yürüdiler, Koyunhisâr'i öŋinde buluşdılar. Azîm cenk itdiler. Gâyet kırgun oldı iki tarafdan. Osmân'uŋ karındaşı oglı Gündüz Alp anda şehîd oldı. Ve oglı Ay-togdı anda şehîd oldılar. Dinboz sınırunda Koyunhisâr'a gider yolda anları defn itdiler. Şimdi mezârları andadur. Aŋa mezâr-ı Türk dirler. Mezârı anda olur. Üzerine taş yığdılar. Tâyiresin çevürdiler bellü itdiler. Kaçan ol vilâyetde at sanculansa getürürler, ol mezâruŋ üzerine üç kez tolandururlar. Hak ta,âlâ inâyetinde şifâ bulur. Ol vilâyetde meşhurdur*." (Oruç Beğ Tarihi 2008, 13-14)

Âbilistân (Bugünkü Kahramanmaraş ilinin Elbistan ilçesi)'da Tatarlar ile savaşan Sultan Alaeddin, Tatar askerlerinin cinsel organlarının derilerini yüzdürüp keçelere yapıştırtır. Bu olayın sonunda Âbilistan diyarı "Taşak Yazusı" olarak anılır.

"*Sultân Alâeddîn Tatar cengine gitdi. Varup Âbilistân'a Tatar leşkeriyle buluşup azîm cenk itdiler. İki tarafdan hayli âdem helâk olup, âkıbet fursatı Allâhu ta,âlâ Sultân Alâeddîn'e virdi. Tatar leşkerini mecmû,, kılıçdan geçürüp yasak itdi. Kırılan Tatar leşkerinüŋ hayalarını derisini yüzüp getürüp, kiçelere yapışdurup, bir ad içün sayvan itdürdi. Şimdiki demde dahı ol diyâra Taşak Yazusı dirler, ol diyardan aŋılur.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 10)

Oruç Bey'in verdiği bu bilgi Âşık Paşazâde'de bazı farklılıklar arz etmektedir. Oruç Bey'in Âbilistân olarak verdiği yer Âşık Paşazâde'de Ereğli'dir. Yine Âşık Paşazâde'de, Tatar askerlerinin cinsel organlarının kesilip, derileri birbirine dikilerek keçeyle kaplandıktan sonra

hayvanlara atıldığından bahsedilmektedir. Ancak hayvanlara atılma bahsi Oruç Beyʻde yer almamaktadır.

"*Sultân ʼAlâʼaddîn dahı görʼne ʼyledi. Hemân ol aradan Eregliʼye teveccüh itdi. Tatar dahı bildi kim sultân kendünüŋ üzerine gelür, karşuladı. Biga öyigünde bulışdılar. İki gün gice gündüz cenk olındı. Âhirüʼl-emir Tatar leşkeri şikest oldı. Tatarı şöyle kırdılar kim bî-hadd ü bî-kıyâs; ammâ ekserinde tutup hayalarını kesdiler, derisin birbirine dikdiler, keçelere kapladılar, hayvanlara atdılar; ad-ıçun. Şimdiki hînde dahı ol yazınuŋ adına "Taşak Yazısı" dirler.*" (Âşık Paşazâde 2007, 280).

Osman Bey, silah arkadaşlarına çeşitli bölgeleri yerleşim yeri olarak vermiştir. Bunlardan Turgut Alp, Anadoluʻda pek çok yerin Turgutlu adını almasına, Konur Alp, fethettiği Konurpaʻnın; Akça Koca, Koca-iliʻnin; Hacı İl-begi ise Meriç nehri kenarındaki İl-begi-oglu burgazının adlandırılmasına vesile olmuştardır. Burgaz, Yunanca ʻpurgosʻ kelimesinden gelmekte ve ʻkale, hisar, küçük şehirʻ anlamlarını taşımaktadır (Çağbayır 2007, 701).

"*Çünkim Osmân aldugı illeri bahş eyledi. Karahisâr sancağı kim aŋa İnöŋi dirler, oglı Orhanʼa virdi. Subaşılıgı karındaşı oglı Alp Gündüzʼe virdi. Ve Yarhisârʼı Hasan Alpʼa virdi. Ve İynegölʼü Turgud Alpʼa virdi. Şimdiki hâlde dahı ol gâzîler aŋılur. Anatoluʼda köyler vardur, aŋa Turgutlu dirler.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 13)

"*Biz girü geldük, bu tarafdan Koŋur Alp ve Gâzî Rahman ve Akça Koca ittifâk itdiler kim her tarafa yürüdiler. Koŋur Alp Gâzî, Akça Yazı ovasını ve Koŋurpaʼyı ve Bolıʼyı ve Mudurnı ve vilâyetini feth itdiler. Ve Akça Koca dahı vardı Koca-iliʼni feth itdi. Koca-iliʼne anuŋ içün Koca-ili dirler.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 16)

"*Bu tarafdan Hacı İl-begi ve Gâzî Evrenos Beg geldiler. Hacı İl-begi, Adaʼda Meriç kenârında bir burgoz vardur. Anı aldılar. Şimdiki hâlde aŋa İl-begi-oglı burgozı dirler.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 23)

Eserde Polunya Hisarı olarak anılan yer, Bursaʻnın 27 kilometre batısında, Apolyont (Ulubat) gölünün kuzeydoğu kıyısındaki Gölbaşı (Apolyont) köyünde bulunan Roma - Bizans dönemine ait eski bir yerleşme yeri ve kale kalıntısı olan Apolloniaʻdır (Bayrak 2005, 44). Polonya Hisarıʻnın alınamaması üzerine I. Murat "Meğer bunu Tanrı yıka." dediği için Türkler, Polunya Hisarıʻna Taŋrı Yıkdugı derler.

"*Murâd Gâzî Mıgalkaraʼdan göçüp agır leşker cem,, idüp varup İncügez tarafına vardılar. Polunya dirler bir hisâr vardur. Türk kavmi aŋa Taŋrı Yıkdugı dirler. Sarp kal,adur. Ol vilâyetüŋ halkı kaçup ol hisara girdiler. Murâd Gâzî kendü gelüp gâzîler ile ol hisara düşdiler. Bir niçe gün cenk itdiler, egirddiler alınmadı. Sultân Murâd Gâzî gördi kim cengile alınmaz sarp kal,adur. Bir kerre hisâruŋ üzerine nazar itdi. Meğer bunı Taŋrı ta,âlâ yıka didi. Dahı derdile bir kez âh idüp bir nefes itdi. Du,âsı okı nişâna degmişdi. Hemândem bu nefesi itdi. Dahı hisâr üzerinden göçüp vardı.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 27)

Oruç Beyʻin Polunya Hisarı hakkında verdiği bilgiler Âşık Paşazâde tarafından da verilmiştir.

"*Andan soŋra İncügüzʼüŋ üzerinde Polanya [Pulunya] dirler bir hisâr vardur, Türk aŋa Taŋrı Yıkdugı dirler. Murâd Han-ı Gāzi anuŋ üzerine vardı. Ol vilâyetüŋ halkı kaçıp aŋa girmişler-idi. Bir niçe gün hayli bâri ceng itdiler, alınmadı. Âhir göçüp gitdiler. Han eyitti: "Meger bunı Taŋrı yıka." didi.*" (Âşık Paşazâde 2007, 332)

Eserde Kostantin hakkında bilgi verilirken şehrin adını kurucusu Kostantin'den aldığı belirtilmiştir. Daha sonra şehrin önceki adlarına da değinilmiş olup bu adlar, şehrin daha önceki kurucuları Yanko bin Madyan ile Buzantin'in şehre adlarını verdiklerini göstermektedir.

"*Kostantin, şehri yapdugında adını Kostantin komışdı. Evvelki adı Yanko bin Madyan, ikinci adı Buzantin, üçünci adı girü Kostantin oldı.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 105)

Orta Çağ'da Venedik Cumhuriyetine bağlı küçük bir şehir ama önemli bir deniz üssü olan ve Mora Yarımadası'nda yer alan Modon, II. Bayezid devrinde Osmanlı ordusunun dört aylık kuşatması sonucu fethedilir. Oruç Bey'in edindiği rivayetlere göre kale, karadan ve denizden toplarla dövülmüş, iki bin sekiz yüz pare top atılmış ama bu toplar kaleye zarar verememiştir; nitekim oldukça sarp, berk ve muhkem bir kaledir. Yazara göre Moton aslında Arapça "metin" kelimesinin yanlış kullanımıdır ve bu ad da alınamayan bir kale olduğu için adı belirtilmeyen mağrip padişahı tarafından "kal,a-i Metîn" olarak adlandırılması sonucu verilmiştir.

"*Meger hulefâ zamânında magrib tarafından Magrib pâdişâhı gelmiş gemilerle. Çok cenk idüp alımayup hâzâ kal,a-i Metîn dimiş. Arapça metîn dimek muhkem dimek olur. Kal,a-i Metîn diyü ad komış. Soŋradan galat idüp aŋa Moton dimişler.*" (Oruç Beğ Tarihi 2008, 198)

Sonuç

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Bizans sınırına yerleştirdiği küçük bir uç beyliği olan Osmanlı Beyliği, fetih ve istimâlet politikaları sonucu hızla büyümüş ve altı asır boyunca hükümranlığını sürdüren önemli bir imparatorluk hâline gelmiştir. Her ne kadar Türkler Anadolu'ya 1071 Malazgirt Savaşı ile yerleşmişolsalar dahi, Osmanlı Beyliği'nin öncelikli hedefi Bizans toprakları olmuştur. İlk kez Türk hâkimiyetine geçen yerlere bir ad verilmesi tabii bir olaydır. Çalışmamıza konu olan Oruç Bey'in *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eseri incelendiği zaman bir yerleşim yerine ad verme geleneğinin 3 başlık altında toplandığını görmekteyiz.

1. Bir olay sonucunda bir yere ad verilmesi: Mezar-ı Türk (Süleyman şah'ın mezarı), Mezâr-ı Türk (Gündüz Alp ile Ay-togdı'nın mezarları), Taşlık Yazısı

2. Hükümdarın bir sözüne dayanarak bir yere ad verilmesi: Polunya/Tanrı Yıkdugı Hisarı, kal,a-i Metîn/Moton

3. Bir kişinin anısına bir yere adının verilmesi: Karaman vilâyeti, Turgutlu, Koca-ili, İsa-begi-oglı burgozı, Kostantin

KAYNAKÇA

AFYONCU, Erhan, **Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009.

AKBAYAR, Nuri, **Osmanlı Yer Adları Sözlüğü**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.

ALAGÖZ, Cemal Arif, "Türkiye Yer Adları Üzerine Bazı Düşünceler", **Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri**, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 10-15.

Âşık Paşazâde, **Osmanoğullarının Tarihi Tevârîh-i Âl-i Osmân**, (Haz.: Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç), Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2007.

BABINGER, Franz, **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, (Çev. Prof. Dr. Coşkun Üçok), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

BAYRAK, M. Orhan, Đlk ve Orta Çağda Anadolu Tarihi Sözlüğü (M.Ö. 25000 – M.S. 1453), Birharf Yayınları, Đstanbul 2005.

ÇAĞBAYIR, Yaşar, **Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük**, Ötüken Neşriyat, Đstanbul 2007.

EREN, H., "Oruç Bey", **Türk Ansiklopedisi**, C. 26, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1977, s. 42.

ERÖZ, Mehmet, "Sosyolojik Yönden Türk Yer Adları", **Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri**, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 42-55.

IMBER, Colin, "Osman Gazi Efsanesi", (Ed. Elizabeth A. Zachariadou), **Osmanlı Beyliği**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara 1997, s. 68-77.

ĐNALCIK, Halil ve ARI Bülent, "Klasik Dönem Osmanlı Tarihçiliği", (Ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşirgil), **Türkiye'de Tarih Yazımı**, Yeditepe Yayınevi, Đstanbul 2011, s. 107-136.

GÖZ, Fahir ve KUT, Günay, "Oruç Beğ", **Büyük Türk Klasikleri**, C. 2, Ötüken Neşriyat, Đstanbul 1985, s. 323-324.

MENAGE, V. L., "On The Recenzions of History of the Ottomans", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, XXX, London 1967, s. 322.

Oruç Beğ Tarihi, (Haz. ATSIZ), Tercüman 1001 Temel Eser, Đstanbul 1972.

Oruç Beğ Tarihi, (Haz. Prof. Dr. Mürsel ÖZTÜRK), Çamlıca Basın Yayın, Đstanbul 2008.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Oruç b. Âdil", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Đstanbul 2007, 425-426.

UNAT, Faik Reşit, " „Oruç B. „Âdil", **İslâm Ansiklopedisi**, C. 9, Milli Eğitim Basımevi, Đstanbul 1960, s. 418-419.

YEDĐYILDIZ, Bahaeddin, "Türkiye'de Yer Adı Verme Usulleri", **Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri**, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 25-29.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1075-1122, ANKARA-TURKEY

XVIII. YÜZYIL DİVAN ŞÂİRLERİNİN GÖZÜYLE PADİŞAHLAR VE SALTANAT DÖNEMLERİ

Mesut Bayram DÜZENLİ[*]

ÖZET

İsmini altı asırlık bir edebiyata veren ve şâirlerin başta kasîde ve gazelleri olmak üzere pek çok manzûmesini barındıran divanlar, birer sanat eseri olmalarının yanı sıra, dönemlerinin siyâsî ve toplumsal hayatını yansıtmaları bakımından da çok önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle, divanlardaki herhangi bir hâdise vesilesiyle yazılmış olan tarih kıt'aları türündeki manzûmelerin, belki de bir tarih kitabında göremeyeceğimiz önemli bilgileri ihtivâ etmesi yönüyle, tarihî bir vesîka olarak dönemin tanıklığını yapabilmesi mümkün görünmektedir.

Divanların dönemlerinin tanıklığını yapması, tarihî kaynaklar gibi nesnel bir şekilde olmayacağı içindir ki şâirden de bir vak'anüvis tavrı beklenemez. Çünkü şâirin içinde bulunduğu hâl, onun kişilere ve hâdiselere bakışını etkileyip değiştirecektir. Cemiyetin birer ferdi olan şâirlerin manzûmelerindeki yaklaşım ve değerlendirmelerinin bireysel olduğu kadar toplumsal yönünün de bulunduğu hesaba katıldığında, tarihî bazı yaklaşımların dışında, o dönem insanının zihniyetinin ortaya konulabilmesi bu çalışmanın mihverini oluşturmaktadır.

Bu yazıda, 18. yüzyıla ait 50 divana, dönemin siyasî anlayışlarını yansıtmaları yönüyle bakılacak; devrin padişahlarının ve onların saltanat dönemlerinin şâirler tarafından değerlendirilişi, şâir-hâmî ilişkisine de yeri geldikçe temâs edilerek bir bütün olarak verilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, şâirlerin padişahları ve onların idareciliklerini değerlendirirken tarihî birtakım gerçeklerle paralel hareket edip etmedikleri; farklı şâirlerin aynı siyasî kişilere yönelik benzer ve farklı tavır sergileyip sergilemediklerinin ortaya konulması çalışmanın diğer hedefidir.

Anahtar Kelimeler: 18. yüzyıl divanları, siyâset, şâirler, padişahlar, şâir-hâmî ilişkisi

THE SULTANS AND THEIR PERIODS OF ROYAL FROM THE VIEWPOINTS OF 18th CENTURY OTTOMAN POETS

ABSTRACT

Named after a 6-century- old literature and harboring many poems of the poets especially the kasîde and the gazel (odes), the divan meets us not only as a work of art but also as an important source which reflects community and active political life of the period. Especially, it seems possible that being historical documents, the historical stanzas in the divan which was written because of an event and on that sense

[*] Sakarya Ü., Eski Türk Edebiyatı Doktora Öğrencisi, El-mek: asiyan_43@hotmail.com

can be the witness of the period, contains significant information that we can't face in history books.

Witnessing to ages, divan poems aren't objective like historical sources therefore the poets can't be expected to behave like a chronicler. Because circumstances of the poet would affect and change his view towards people and events. Regarding that the poets as members of the society have both personal and social aspects in their approaches and evaluations of their poems and except from some historical approaches, reflecting the mentality of the people in that period constructs the essence of this study.

In this article, belonging to 18th century and representing the sense of politics of the period, 50 divan poems will be viewed; the evaluation of the sultans of the age and their reigns by poets will be presented as a whole by refering to the poet and protector relationship as the occasion arises. Besides, proving whether poets acted in parellel with some historical facts while evaluating sultans and their governership and whether different poets acted in similar or different manner towards the particular politician is another aim of this study.

Key Words: 18th century poems, politics, poets, sultans, the poet and protector relationship

Giriş

Edebî eserler, bir milletin geçmiğini, medeniyet vasfını ortaya koyan çok önemli kaynaklardır. Ali Nihat Tarlan, „Metinler ğerhine Dâir" başlıklı makalesinde, bir metnin, onu meydana getiren sanatkârın iç benliğini ve o devrin hususî karakterini bize vuzûh ile gösteren değerli bir vesîka olduğunu söyler[1]. Bu yönüyle divanlar, yaşanan olayların en yakın tanığı durumundadır.

Edebiyat ve tarih alanlarının kesişme noktasında, birçok türün bulunduğu ve bu türlerin her iki alanda da ilmî çalışmalarda değerlendirildiği bir gerçektir. Bu türlerin başında, doğrudan doğruya tarih alanına giren edebî eserler bulunmaktadır ki bunlar edebiyat tarihî niteliği taşıyan ve hem edebiyatçı hem de tarihçi açısından değer arz eden eserlerdir[2]. Bununla birlikte edebî eser, öznel olması yönüyle, tarih bilimine kaynaklık eden yazılı metinlerden ayrılmaktadır. Dolayısıyla, bir hâdisenin değerlendirilmesi vakanüvislere göre farklı, şâir ve sanatkârlara göre farklı olacak; tarihî bir metinde karşımıza çıkan bir şahıs veya hâdise, divanlarda yer alan bir manzûmede şâirin içinde bulunduğu cemiyete, görevde bulunduğu makama ve o anki hâlet-i rûhiyesine göre değişecek ve şekillenecektir. Zîrâ sanatkârın arzu ve telaşı, dış dünyanın mutlak gerçekliğinden ziyâde, onun kendi zâviyesinden görünümü ve aksidir. Bu yönüyle edebî eserler, tarihî bir vâkıayı doğrudan ele almamakla birlikte, tarihi aydınlatma açısından değer taşımakta[3]; şâirlerin, resmî tarihin hâricinde, farklı bir gözle yaşadıkları dönemleri yansıtmaları da devrin insanının duyuş, düşünüş ve algılayışını ortaya koyması bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

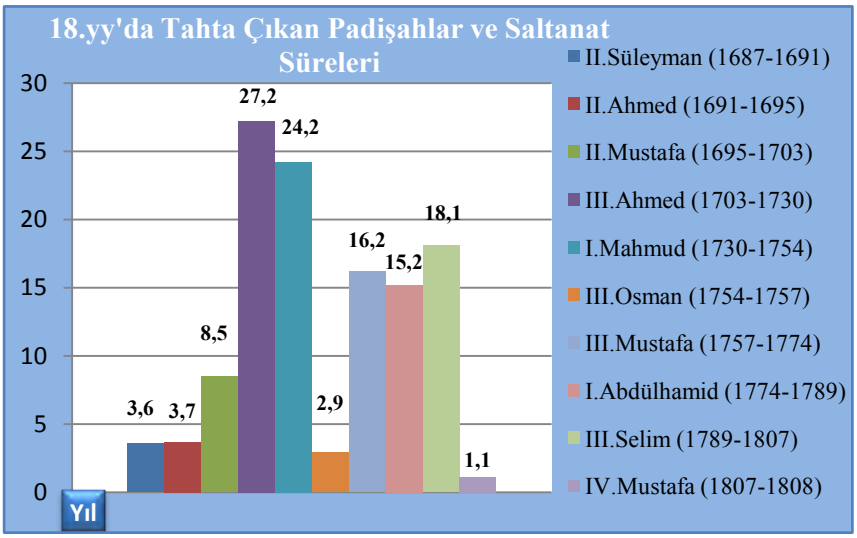
Bu yazıda, XVIII. yy padişahlarının, dönemin divan şâirlerinin gözünden değerlendirilişi verilirken, farklı şâirlerinin, aynı siyasî kişiye veya kişilere karşı benzer tutum içinde olup

[1]Ali Nihat Tarlan, **Edebiyat Mes'eleleri,** Ötüken, İstanbul, 1981, s.202
[2]Ali Fuat Bilkan, "Tarih Araştırmalarında Edebi Metinlerin Değeri ve Divanların Tarihçiye Sundukları", **Yağmur,** Sayı: 23 (Nisan-Mayıs-Haziran), Ankara, 2004, s.23
[3]Kadir Atlansoy "Edebî Metinlerin Tarih Kaynağı Olarak Değeri", **Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri**, 6-7 Haziran 1996, **Bildiriler**, İstanbul Ü., Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s.24

olmadıkları aktarılmaya; böylece, divan şâirlerinin, yaşadıkları dönemin siyasî olgularını bir bütün olarak ele alırken tarih bilimine kaynaklık eden birinci derecede önemli belgelerle ne kadar paralel hareket ettikleri veya bu tarihî gerçekliğe muhâlif bir düşünce şekli ortaya koyup koymadıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Yine bu değerlendirmeler yapılırken, şâirlerin -varsa- devlet katındaki vazifelerinin, şâir-hâmî ilişkisinin(mükâfât ve cezâ gibi hallerin) manzûmede anlatılanlara tesiri göz önünde bulundurulacak; bilhassa kasîdeleri ve tarih kıt'alarını yazarken onları bu işe sevk eden âmillerin neler olduğuna yeri geldikçe temas edilecektir.

Padişahların, Osmanlı idâresinin en tepesindeki kişiler olduğu düşünüldüğünde, siyasî gelişmelerle doğrudan veya dolaylı ilgilerinin bulunması kaçınılmazdır. Bunun içindir ki, methiye ve cülûsiyeler dışında, bilhassa İstanbul'da yapılan her türlü askerî, ekonomik ve idârî faatliyet; imar ve kültür hareketleri, padişahları da ister istemez manzûmelere (özellikle tarih manzûmelerine) konu etmiştir. Bu durum ise, çok sayıda incelenmesi gereken manzûme demektir. Ancak takdir edilir ki bir asra âit pek çok siyasî olayın bu kısıtlı çalışmada teker teker ele alınması ve bir bütün olarak verilmesi mümkün değildir. Bütün bu sebeplerden, bu yazı oluşturulurken bir şâirin aynı padişahı benzer ifâdelerle anlattığı farklı manzûmelerden yalnızca önemli olanları seçilmiş;böylece şâirin padişahı değerlendirmesi, gereksiz söz tekrarlarının önüne geçilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca, şâirlerin bilhassa savaş, antlaşma, isyân gibi çeşitli siyasî olaylara ve dolayısıyla padişahlara bakışı, başka bir yazıda değerlendirilmek üzere çalışmaya dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla, 18.yy'a ait incelenen **50 divanda** bulunan ve doğrudan padişaha yönelik olan değerlendirmeler, bu yazının sınırlarını da belirlemiştir[4].

XVIII. yy. Osmanlı siyasetinin değerlendirilebilmesi için padişahların saltanat sürelerinin hatırlanmasında fayda bulunmaktadır. Padişahların tahta çıkışlarını ve saltanat sürelerini şöyle bir tablo ile göstermek mümkündür[5]:



Şâirlerin Gözüyle Padişahlar ve Saltanat Dönemleri

Divanlarda, devlet adamlarının vasıfları ve dönemlerinin özellikleri daha çok, çeşitli olaylar vesilesiyle yazılmış olan kasîde ve tarih kıt'alarında görülmektedir. Padişahlar,

[4]Bu yazı hazırlanırken "18.yy Siyasî Hayatının Klasik Türk şiirine Etkileri" adlı yüksek lisans tezimizden faydalanılmıştır.

[5]II. Süleyman, II. Ahmed, II. Mustafa ve IV. Mustafa, kendilerinin saltanat dönemine yetişmiş18.yy Divan şâirlerinin bulunması sebebiyle çalışmaya dâhil edilmişlerdir.

manzûmelerde divan şâirlerince övülmüşler ve kendinden önceki dönemlerdeki tarihî ve dinî bazı şahsiyetlere benzetilmişlerdir. Bu şahsiyetlerin başında; peygamberler, dört halife, İran şahları (Dârâ, Rüstem, Hûşeng…) , İskender, Hatem gibi isimler gelmektedir. Manzûmelerde padişahlardan; daha çok, cesur, kuvvetli, adâletli ve cömert oluşları gibi vasıflarla bahsedilmiştir. İleri görüşlü ve akıllı oluşları da padişahların diğer özelliklerindendir. Padişahlar, bu yönleriyle de Aristo ve Eflatun gibi şahıslarla mukâyese edilerek ya onlara eşit veya onlardan üstün tutulurlar. Hemen hemen bütün şâirlerin, padişahları benzer ifâdelerle anlattıklarını söylemek mümkündür.

XVIII. asır divanlarında padişahlar ve dönemlerinin özellikleri şöyle anlatılmaktadır:

Sultan II. Süleyman (1687-1691)

Sultan II. Süleyman, kardeşi Sultan IV. Mehmed'in 1687'de tahttan indirilmesi ile ailenin en yaşlı üyesi olarak Osmanlı tahtına çıktı. Kardeşinin saltanatı müddetince sarayda hapsedilmek sûretiyle korkulu bir hayat geçiren bu padişahın hükümdârlığı, dört devletle devam eden savaşın en buhranlı devrine tesadüf etmiştir. Sultan II. Süleyman'ın saltanatı kısa sürmüş ve 1691 senesinde Edirne'de vefat etmiştir[6].

Nahîfî, Sultan II. Süleyman'ın cülûsuna dair yazdığı manzûmesinin başlığında, padişahtan Berreyn[7] ve Bahreyn[8] Sultanı olarak bahsetmiş ve hemen ardından da bu kadar yücelttiği padişahı, Mekke ve Medine'nin(Haremeyn) hâdimi olarak göstermiştir. Yine aynı başlıkta, onun saltanatının kıyamete kadar devam etmesi Allah'tan istenmiştir. Şâir, padişahın tahta çıkışının Allah'ın bir lütfu olduğunu, tahtın onun cülûsu ile süslendiğini, cihânın taze bir can bulduğunu dile getirerek Sultan II. Süleyman'ı, zamanın Kanunî Sultan Süleyman'ı ve ikinci İskender'i olarak tavsif etmiştir:

Yine fazl-ı Hudâ şâd eyledi sükkân-ı âfâkı
Yine lutf-ı İlâhî rûşen itti çeşm-i devrânı
Cülûs itdi yine bir pâdişâh-ı saltanat-pîrâ
Olup zînet-fezâ-yı taht-gâh-ı mülk-i „Osmânî
Cihân bir taze can buldı yine feyz-i İlâhîden
Guluvvî şâd-mânî kıldı memlûk cümle sükkânı (Tarih, 1) [9]

Şâir Lebîb, Osmanlı padişahlarının saltanat müddetlerini anlattığı kasîdesinde, IV. Mehmed'in hal'ini, "kaderin binde bir görülen noksanı" olarak görmektedir. Manzûmede, Sultan II. Süleyman'ın tahta çıkışıyla, taht ve mülkün canlılık, parlaklık kazandığı ifâde edilmiştir. Sultan Süleyman, üç yılı biraz aşkın, saltanat tahtını süsledikten sonra, dünyadan el etek çekmiş ve H.1102 senesinde tahtını bırakmıştır. Tahtını bırakması, Süleyman peygamberin, mührünü „dev" e kaptırması hâdisesi telmih edilerek anlatılmıştır:

Çü târih, irdi *bin yüz ikiye* bir nakş-ı tuğ gerdûn
Süleymândan ayurdı dîvveşe mühr-i Süleymân'ı (Kasîde, 58) [10]

[6] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, TTK Yayınları, Ankara, 1988, s.97-98
[7] Avrupa ve Asya kıtaları.
[8] Basra Körfezi ve Hind Denizi.
[9] Şâfin Aypay, **Nahîfî Süleyman Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanın Tenkidli Metni,** Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya,1992, s.256
[10] İdris Kadıoğlu, **Lebîb-i Âmidî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni,** Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Ü., SBE, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi, Diyarbakır, 2003, s.261

Sultan II. Ahmed (1691-1695)

II. Süleyman'dan sonra hükümdâr olan kardeşi II. Ahmed de, Sultan İbrahim'in oğludur. Osmanlı ailesinin en yaşlı üyesi olduğu için, kardeşinin vefâtı üzerine yirmi birinci padişah olarak Osmanlı tahtına çıktı. Sultan Ahmed, kardeşi II. Süleyman gibi, IV. Mehmed'in saltanatından itibaren kırk dört sene hapis hayatı yaşamıştır. Hükümdâr olduğu zaman elli yaşında bulunan Sultan Ahmed, hiddetli ve hırslı idi. Güreşleri takip eder, şiddet gösterir, divan toplantılarını takip ederdi. Kendi dönemine kadar haftada iki gün toplanan Dîvân-ı Hümâyûn, saltanatı ile birlikte haftada dört gün toplanmaya başladı. Saltanatı kısa sürmüş ve 1695 senesinde vefat etmiştir[11].

Devrin şâirlerinden Dürrî, II. Ahmed'in tahta çıkışını, yazdığı bir tarih kıt'ası ile şöyle anlatmaktadır:

"Sultan Ahmed'in tahta çıkmasıyla kösün sesi, rüzgâr ile ufukları dolaşmakta. Böyle bir Kafdağı Anka'sının gücü karşısında, önce Nemçe kralı veyahut Macar kralı av olacak."

Hân Ahmed idicek teşrîf-i taht-ı saltanat
Döndi âfâkı mübârek bâd ile âvâz-ı kûs
Böyle bir ,ankâ-yı kâf-ı kudrete evvel şikâr
Ya kıral-ı Nemçedür yâhûd bilâd-ı Engürûs
Dürriyâ hâtif nidâ idüp didi târîhini
Dehre müjde itdi Sultân Ahmed-i Âdil cülûs (Tarih)[12]

Sultan II. Süleyman'dan sonra Sultan II. Ahmed'in tahta çıkışını büyük bir mutlulukla karşılayan şâir Lebîb, onun müşfik oluşu ile nâm saldığını belirtmiş; 1106 senesinde ahrete göçtüğünü, düştüğü tarih ile dile getirmiştir.

Sa"âdet birle teşrîf eyledi o reng-i şâhîye
şefîk-ı nâmdan hazret-i hân Ahmed-i sânî
Olınca çâr sâle çâr bâliğ zîb anun dahı
Sadâ-yı çâr tekbîri pür itdi çâr erkânı
Hırâmân oldı *bin yüz altıda* çün bâg-ı Rıdvan'a (M.1695)
İde Mevlâ o şâhı mazhar-ı fazl-ı fîrâvânı (Kasîde, 58)[13]

Sultan II. Ahmed, çiçek hastalığı geçirmesi sebebiyle de şiirlere konu edilmiştir. Edirneli Kâmî, Sultan Ahmed Han'ın çiçek hastalığından iyileşmesi münâsebetiyle yazdığı terci"-bendde, insanların bakmağa kıyamadığı o yüzde, çiçek hastalığının belirdiğini, padişâhın hastalıktan şifâ bulması ile de bütün cihânın sevindiğini, gam ve kederin unutulduğu ifade etmiştir:

Müjde-i sıhhati şâyi' itdi bütün dünyâyı
Böyle eyyâm-ı sürûr içre çi endûh u çi gam
Nice bu demde cihân olmaya şâd u hurrem
Buldı sıhhat o şehen-şâhı penâh-ı 'âlem (Terci"-bend, 2)[14]

[11]İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, s.98
[12]M. Ziya Bağrıaçık, **Dürrî ve Divanındaki Tarih Manzûmeleri,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Ü., SBE, Van,1996, s.193
[13]İdris Kadıoğlu, **age,** s.261
[14]Kezban Özyılmaz, **Kâmî, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1994, s.147

Sultan II. Mustafa (1695-1703)

1695 yılında yirmi ikinci padişah olarak 32 yaşında Osmanlı tahtına çıkan II. Mustafa, babasının uzun süren saltanatında iyi bir tahsil görmüş ve yetişmişti. Amcalarının birbiri ardından vefatları sebebiyle, kafes hayatı yedi seneden fazla sürmemiştir[15].

Saltanatının ilk günlerinde, Sakız Adası "Koyun Adaları" zaferi kazanılarak Venediklilerden geri alınmıştı. Bu zafer, Sultan Mustafa'nın moralini güçlendirmiş, devlette de güven sağlamıştı. II. Mustafa, Osmanlı ordularının başarısızlıklarını sebebi olarak padişahların ordunun başında bulunmamalarını gösteriyordu. Bunun için bizzat Avusturya üzerine üç sefer yaptı. Bunların ilk ikisinde başarılı oldu. Üçüncüsünde ise mağlûbiyet yaşayıp Karlofça Antlaşmasını imzalamak zorunda kaldı. Sultan II. Mustafa'nın, hocası şeyhülislam Feyzullah Efendiye derin hürmeti sebebiyle bütün azil ve tayinleri onun onayı olmadan yapmaması, Sadrazam Amca-zâde Hüseyin Paşanın azli ve Edirne Vak'asının (1703) bazı gibi meşûm hâdiselere zemin hazırlamış ve nihâyetinde de padişah tahttan indirilmiştir. Sultan Mustafa, içkiyi bizzat takip eder, geliştigüzel tayinleri onaylamazdı. Hal'inden dört buçuk ay sonra vefatı, kendinin öldürülmüş olduğuna dair bir şâyiâya sebep olduysa da hakikat bilinememiştir[16].

Şâirler, divanlarında II. Mustafa'dan Osmanlı mülküne adâlet ve âsâyiş getirmesi gibi özellikleriyle söz ederler. Padişahın ordunun başında sefere gitmesi de şâirlerce müspet karşılanmış; ona yönelik yazılan manzûmelerde cihat etmesi, gazâ konusunda kararlı oluşundan sıkça bahsedilmiştir. Bu yönüyle II. Mustafa, kudretli ve celâl sahibi bir hükümdâr olarak manzûmelerde yer almaktadır.

Şair Nahîfî, felek gibi yüce Sultan Mustafa'nın tahta çıkması ile İslam mülkünün talihinin tekrar açıldığını; ona, Cenab-ı Hakk'ın İskender'in gücünü ve şevketini verdiğini söylemektedir. Nahîfî, manzûmenin devamında padişahtan halkın beklentilerini dile getirir. Şâir, padişahın cihân mülkünün Hazret-i Peygamberin şeriatıyla doldurmasını, kılıcının büyük gazâ eylerek düşmanlarına haddini bildirmesini, cihânda âsâyiş ve emniyeti sağlamasını ister:

Taht-ı iclâle cülûs itdi şeh-i gerdûn-cenâb
Mülk-i İslâmun açıldı tâli'-i sa'd-ahteri
Ya'nî Sultan Mustafâ ibni Muhammed Hân içün
Cânib-i Hakdan virildi şevket-i İskenderi
Eylesün a'dâ-yı bed-kârâ gazâ-yı ekberi
Zevrak-ı rezm ü semen-i 'azm ile teshîr idüp
'Arsa-i âsâyiş ü emn eylesün bahr ü berî (Tarih, II)[17]

Şair Lebîb, yeni padişahı methettiği kasîdesinde Sultan Mustafa'yı, denizleri ve kıtaları adâletle süsleyen bir kişi olarak gösterir. Şiirde, dokuz yıl hükümdârlık ettiğinden, fetih ve nusretle şan ve şöhretinin çok arttığından, dokuz yılsonunda Edirne şehrinde ordunun başında savaşa niyet etmişken 1703 senesinde vuku' bulan Edirne Vak'ası ile saltanattan uzaklaştırılmasından bahsedilmiştir. Şair, padişahın hal'i vak'asını, *"fart-ı buhrân-ı fiten"*(fitne buhranının çokluğu) tabiri ile bir fitne olarak görmüş ve bu hâdiseye sebep olanları da "erbâb-ı tuğyân" (azgınlıya gidenler, küfür ve isyân erbâbı) olarak nitelendirmiştir. Mülkü ve devleti nizâma sokan padişahın bu durumu, dermâna vesile olan hal'e şerbetini içmekten başka bir şey değildir:

[15] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** s.98
[16] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **age,** s.99-100
[17] İrfan Aypay, **age,** s.258

O sultân-ı safâ-perver o hâkân-ı vefâ-güster
O dâd-ârâ-yı bahr u berle devlet buldı ünvânı
Tokuz sâl eyledi bu nüh revâk-ı dehre dârâlık
Tokuza çıkdı feth ü nusret ile şöhret ü şânı
Resîde oldı bin yüz onbeş târîh-i hicret çün (H.1115-M.1703)
Görindi saltanatdan hecri bâ-takdîr-i Rabbânî
Edirne tahtgâhında gazâya âzîm olmışiken
Mizâc-ı devlete virdi halel erbâb-ı tugyânı
Tamâm itmişdimülki fart-ı buhrân-ı fiten geldi
Hakîm-i lem-yezelden çârbet-i hâl ile dermânı (Kasîde, 58)[18]

Nahîfî, şiirlerinde padişahın gazâ yönünden çokça bahsetmektedir. Bir manzûmesinde Sultan II. Mustafa'yı şöyle anlatır:

"Zamanın sultanı Mustafa Han, saadet ve kahramanlığın süsüdür. O, peygamberin adını taşımaktadır ve Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin vasıflarını kendisine örnek almaktadır. Rüstem ve İskender gibi hükümdârların serveri olan padişah, lütuf kaynağıdır. "Nasru'n-min'Allah"[19] ayeti ile zafer ve galibiyet buldu. Sakız Adası'nın fethi, onun tahta çıkışının bir uğurudur. Düşmanlarının gözlerine, onun hançerinin hayalinden dolayı, ölüm uykusundan başka bir uyku gelmez. O cihân padişahının kudreti karşısında, şâhan şâhı dahi alçak bir kul olmaya râzıdır. Onun bir iltifatı bile, en hakir bir köleyi dünyanın şâhı yapar."

Hazret-i sultân-ı devrân ya'ni Sultan Mustafâ
Zîver-i sahn-ı sa'âdet zîb-i sadr-ı saf-derî
Pâdişâh-ı bahr ü ber râyet-keş-i İskenderî
Âyet-i نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ ile bulmış ziyb ü fer
Mazhar-ı vefk-ı zaferdür ya'nî seyf ü miğferi
Feth-i Sakız fâl-i bi'l-hayr-ı cülûs-ı pâkidür
Ol şehün kim zâtıdur 'Osmâniyânun mefharı (Kasîde, 19) [20]

Neylî'nin, padişaha yönelik yazdığı kasîdesi, Nef'î'nin meşhûr şiirine bir nazîredir:

"Cihânın cengâver Rüstem'i olan padişah, gaza ederek bütün dünyayı mutlu etmiştir. Din düşmanlarından intikam alarak Hz. Peygamber'i hoşnut etmiştir. O, bu hâliyle, kendinden önceki padişahlara şeref bahşeden Osmanlı ailesinin iftihar kaynağıdır. Onun bir mislini, felek bunca zamandır hiç görmemiştir."

Bâreke'llâh ey cihânun Rüstem-i ceng-âveri
Bir gazâ itdün ki dil-şâd eyledün 'âlemleri
Zâhir oldı 'askerün a'dâ-yı dîn ü devlete
Düşmanun kendüye râci' oldı fikr-i muzmeri
İntikâm aldım 'adû-yı dînden ber-vefk-i kâm
Eyledün hoşnûd rûh-ı Hazret-i Peygamberi
Sad şeref-bahş-ı gurûh-ı pâdişâhân-ı selef

[18] Ömür Kadıoğlu, **age,** s.261
[19] نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ "Allah katından bir yardım ve yakın bir zafer vardır.Müminlere müjde ver." **Kur'an-ı Kerîm,** Saff /13, http://www. **diyanet**.gov.tr/ kuran/kuran_meali/kuran.pdf
[20] Şeref Aypay, **age,** s.207

Dûdmân-ı zümre-i 'Osmâniyânun mefhari
Bir devirde görmedi mislini çeşm-i rüzgâr
Bunca demdir ki döner dûlâb-ı çarhı çenberi (Kasîde, 2)[21]

Edirne Mevlevî-hânesinde elli sene şeyhlik yapan Enis Dede, devrinde padişah ve diğer devlet adamları üzerinde nüfûzlu bir şahsiyettir. Bununla birlikte şâir, Divanı'nda sadece iki yerde devlet adamlarına yönelik manzûme yazmış ve onlardan herhangi bir câize beklememiştir. Bu şiirlerinde ise, devlet adamlarının herhangi bir övgüye ve abartıya gitmeden gerçekçi çizgilerle anlatıldığı görülmektedir. Bu manzûmelerden biri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa diğeri ise Sultan II. Mustafa için yazılmıştır. Enis Receb Dede, Sultan Mustafa'dan bahsettiği manzûmesinde şunları söyler:

"Yiğitlikte, Osmanoğulları'nın eli, kızgın bir aslanın pençesi gibidir. Sultan Mustafa Han da, gazâ edenler için her yerde yardımcıdır."

Şecâ'atde yed-i ulyâ-yı pâk-i Âl-i 'Osmân'ı
Misâl-i pençe-î şîr-î jiyân pür-zûr bulmuşlar
Cenâb-ı Hazret-i Sultân-ı Gazi Mustafâ Hân'ı
Beher-câ fâl-cûyân-ı gazâ mansûr bulmuşlar (Gazel, 103)[22]

Edirneli Kâmî, padişahın İstanbul Göksu'da yaptırdığı kemerleri ve diğer imâr faâliyetlerini anlattığı bir kasidesinde, II. Mustafa'yı dünyanın iftihar kaynağı olarak görmekte ve onun tahta çıkması ile bolluk ve bereket geldiğini söylemektedir. O dünyanın yegâne padişahıdır ki, onun sâyesinde âlemde ferahlık vardır. Sultan Mustafa, dünyaya adâlet yayan ve adâleti emreden şâhlar şâhıdır. Bütün cihân hükümdârları, onun dergâhının toprağına alınlarını sürmektedirler:

Pâdişâh-ı yegâne-i 'âlem
Sâyesiyle bu câ ferah-zâdur
Mustafâ Hân-ı ma'delet-güster
Ki şehen-şâh-ı dâd-fermâdur
Dâverân-ı cihân-ı bâ-ta'zîm
Hâk-i der-gâhına cebîn-sâdur (Kaside, 9)[23]

Devrin şâirlerinden Hayâlet, manzûmesini Sultan Mustafa'nın babası olan Sultan II. Ahmed için inşâ ettiğini; bugün ise, padişahın kendisi için tahmis şeklinde düzenleyerek yeniden yazdığını söylemektedir. Hayâlet, padişahla ilgili düşüncelerini şöyle anlatır:

"Padişah, gece gündüz, Allah'ın rızası için çalışmakta, Hz. Peygamber'in şeriatını icra etmektedir. Onun tedbirleri, memleketteki karışıklıkları ortadan kaldırmış ve herkesi mutlu etmiştir. Onun ışığı insanların sevgisini artırmıştır."

Hayâlet, son beyitte, onun saltanatının, dünya meclisi var oldukça, yıldızların ışığı durdukça devam etmesini istemektedir.

Rûz u şeb kesb-i rızâ'ullâh içün îstâdesin
Sû-be-sû ahkâm-ı şer'-i enveri icrâdasın

[21]Sadık Erdem, **Neylî ve Divanı**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s.37
[22]Adem Ceyhan, **Enis Receb Dede, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri, Divanı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, İstanbul, 1990, s.119
[23] Kezban Özyılmaz, **age,** s.18

Kıble-i maksûd-ı dilsin minber-i takvâdasın
Hutbe-i 'unvân-ı dîn-i Ahmed'i inhâdasın
Mescid-i mînâ-serây-ı âsumân turdukça tur
HoĢ küĢâyiĢ verdi tedbîrin bu kâr-ı derheme
Nâhun-ı re'yin meded-res oldu kayd-ı 'âleme
Hande etdi 'ukde-i dil kâkül-i ham-der-hama
Pertevin oldu mü'eddî germî-i Ģevk ü deme
Meclis-i gerdûn u Ģems'-i ahterân turdukça tur (Tarih, 9)[24]

Sultan III. Ahmed (1703-1730)

Sultan III. Ahmed, 1703 yılında gerçekleĢen "Edirne Vak'ası" ile tahttan indirilen II. Mustafa'nın yerine tahta çıkmıĢtır[25]. Kendisi de bir Ģâir olan ve Ģiirlerinde "Necîb" mahlasını kullanan III. Ahmed, Ģâirleri ve bilginleri korumuĢtur. Sultan Ahmed; Ġran fetihleri, yaptırdığı köĢkler, ilim ve sanat erbâbını himâye etmesi ve onları mükâfatlandırması yönüyle Divan Ģiirine konu olmuĢtur. Ayrıca III. Ahmed'in saltanat yılları -özellikle Lâle Devri- bir sükûnet dönemi olduğu için Ģâirler, kendisinden "cihânı emniyet, rahat ve huzura kavuĢturan padiĢah" olarak bahsetmiĢlerdir. III. Ahmed'in saltanatı ve Lâle Devri, 1730 yılında çıkan Patrona Halîl Ġsyânı ile sona ermiĢtir[26].

Sultan III. Ahmed'in cülûsunun, Cenab-ı Hakk'ın takdir perdesinin arkasından gelip ortaya çıkan bir büyük emri olduğunu yazdığı bir cülûsiyede ifâde eden Nahîfî, bunu ĢaĢkınlıkla karĢılamaktadır. Cihânda birden bire görülen bu tür durumdan (Sultan II. Mustafa'nın tahttan indirilip yerine III. Ahmed'in çıkması), önceleri hoĢnut olmayan akıl sahipleri, daha sonra bu hoĢnutsuzluklarından dolayı tövbekâr olmuĢlardır. Zîrâ Sultan III. Ahmed'in adâlet, Ģecâat, kerâmet ve azâmeti herkesçe görülmüĢtür. Bu durum, Ģâiri ve akıl sahiplerini çok mutlu etmiĢtir:

Verâ-yı perde-i takdîrden geldi zuhûr itdi
Cihânda bir ,,acîb emr-i ,,azîm oldı yine hâdis(Kasîde,3)[27]

Ġâir Lebîb de Nahîfî gibi düĢünmektedir. O da, kasîdesinde, III. Ahmed'in tahta çıkıĢını Ġlahî bir takdir olarak görür:

KarındaĢı ,,adâlet-pîĢesi Hân Ahmed-i Sâlis
Cülûs itdi serîr-i mülke bâ- te,,yîd-i Sübhânî

Lebîb, kasîdenin devamında, devlet bağının lakaytlık yaprağı ile dolduğunu söyleyerek bir önceki padiĢah olan II. Mustafa döneminden Ģikâyetle bahseder. III. Ahmed, tahta çıkmasıyla birlikte o yaprakları temizlemeye baĢlamıĢtır. PadiĢah, çeĢitli tedbirler ile memleketteki düzeni sağlamıĢ, isyânları bastırmıĢ ve âsâyiĢi temin etmiĢtir:

Fe-ammâ bâg-ı devlet berg-i bî-gâneyle tolmıĢdı
Anı tathîre düĢdi bâgbân-ı fikr ü iz¨ ânı
Hele çârûb-ı tedbîr-i hümâyûn ile pâk itdi

[24]Mehmet Aslan-Ġsmail Hakkı Soyak, **Haşmet Külliyatı**, Dilek Matbaacılık, Sivas, 1994, s.189
[25]Edirne Vak'ası hakkında geniĢ bilgi için bkz. Ġsmâil Hakkı UzunçarĢılı, **Osmanlı Tarihî**, C. V, 6. Baskı, Türk Tarîh Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s.23
[26]Patrona Halîl isyânı ile ilgili geniĢ bilgi için bkz. Ġsmail Hakkı UzunçarĢılı, **Büyük Osmanlı Tarihi,** Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3.cilt, Ankara, 1995, s.204
[27]Ġrfan Aypay, **age,** s.260

Memâlikden te,,ennî birle levs-i bagy u tugyânı
Kiyâsetle siyâsetde o denlü kıldı dikkat kim
Nizâm-ı mülk ü milletde dinildi yokdur akrânı (Kasîde,58) [28]

Şâir Dürrî, Sultan III. Ahmed'in adâletinden bahsederek, onun tahta çıkışıyla Şeref burcundaki parlak güneşin yer değiştirdiğini söylemektedir. O, devrindeki bütün kötülük ve gürültüyü, hayır ve rahata döndüren bir İskender'dir. Dürrî'nin, cülûsiye türünde yazdığı tarih kıt'asında tahta henüz çıkan padişahtan böyle bahsetmesini, şâirin yeni padişahtan beklentisi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır:

Cülûs idince taht-ı devlete Hân Ahmed-i 'âdil
Şeref burcına gûyâ mihr-i rahşân eyledi tahvil
O sultân-ı Sikenderdür o hâkân-ı hümâyûn-fer
Ki 'ahdinde şer ü şûroldı hayr u râhata tebdîl (Tarih, 2)[29]

III. Ahmed'in saltanat yıllarına dâhil olan 1718-1730 yılları "Lâle Devri" olarak tarihe geçmiştir. Şâirler, Osmanlı Devletini uzun süre meşgul eden savaşların sona ermesi, sükûnetin sağlanmasıyla bir rahatlama ortamının oluşması, böyle bir ortamda da sanatın gelişmesi ve sanatkârların himaye edilmesinden dolayı "Lâle Devri"nden şiirlerinde övgü ile söz ederler. Özellikle, bu dönemde gerçekleştirilen imar faaliyetleri, düzenlenen eğlenceler, divanlarda çokça yer bulmuştur.

Lâle Devri denince akla gelen ilk şâir şüphesiz ki Nedîm'dir. Nedîm, şiirlerine III. Ahmed ve Lâle Devrini bağdaştırıyla yansıtmış bir şâirdir. Nedîm, daha çok, hâmîsi İbrâhim Paşa'ya yönelik manzûmesi bulunmakla birlikte, padişah III. Ahmed için de çok sayıda şiir yazmıştır. Şâir, bir kasîdesinde, III. Ahmed'in adâletli idâresinden bahseder ve onun devrinde İstanbul'un güzelleştiğini dile getirir. Sultan Ahmed, cihat kılıcını çekerek düşmanlarını perişân etmiş, İslâm mülkünde adâleti yeniden sağlamış, böylelikle Osmanlı Hânedânı'na yeniden tazelik ve güzellik vermiştir. Padişah, İstanbul'u çeşit çeşit şerâyinlerle süslemiş; her yeri gül bahçesine çevirmiştir. Şiân topraklarını Belh hudûduna kadar zabtetmiş ve Feridun gibi, İran ve Turan'a hükümdâr olmuştur:

Çeküp tîg-ı cihâdı hamdü'lillah kıldı efkende
Adûnun tenlerin hâk-i siyaha serlerin kana
Edüp İslâmiyân mülkünde 'adl âyinini tecdîd
Yeniden verdi revnak hanedân-ı Âl-i 'Osmâna
Sıtanbulu kılup envâ'-ı şehr-âyîn ile tezyîn
Meserretler ile döndürdü her sûkun gülistâna (Kasîde,17)[30]

Nedîm, Sâdâbâd övgüsünde yazdığı bir bağdaşık kasîdesinde Lâle Devrinin güzelliklerini tasvir eder. şâire göre İstanbul'un yeni binalarla dolu Sâdâbâd'ı, havası ve suyuyla insanın canına

[28]Şeddis Kadıoğlu, **age,** s.261
[29]M.Ziya Bağrıaçık, **age,** s.33. Dürrî, bir başka manzûmesinde *"Devletinde olayım ya'ni murâd üzre / İdeyüm haşre dek evsâf-ı şerîfün tesvîd"* diyerek Sultan Ahmed'den devlet katında bir görev beklediğini dile getirir. Târîh-i Sâliyye-i Hümâyûn Der-Sitâyiş-i Hazret-i Hân Ahmed-i Âlîşân, a**ge,** s.48.
[30]Muhsin Macit, **Nedim Divanı,** Akçağ, Ankara, 1997, s.63. Nedim'in asıl hâmîsi devrin Sadrazamı İbrahim Paşa olmakla birlikte şiirlerinde III. Ahmed'den isteklerini veya padişahın ona olan ihsanlarını da görmek mümkündür. şâir, bir kasîdesinde *"Ya'ni kıldın medreseyle „abd-ı nâ-kâmın çerâğ / Oldu câ nâm-ı Nedîme bendegânın defteri"* diyerek kendisine verilen müderrislikten dolayı padişaha teşekkür eder. Muhsin Macit, **age,** Kasîde 5, s. 48. Başka bir kıt'ada ise *"Cihânda lütfunla anıldı adım / Senin ihsânınla dâ'imâ şâdım / Kapında kullukdur ancak murâdım / Almam bu cihânı pula hünkârım"* diyerek padişahın kapısında kul olabildikten sonra cihânın onun gözünde pul kadar değerinin olmayacağını ifâde etmektedir. Muhsin Macit, **age,** Kıt'a 46/2, s.270

can katmaktadır. Sultan III. Ahmed'in dönemi, Osmanlı devleti için bahar mevsimindeki "nisan ayı" gibidir. Saltanat makamı onunla övünür. Onun sayesinde halk rahatça uykuya varmaktadır. Âsîler, hep itaat altına alınmıştır:

Müddet-i 'Osmâniyân içre zamân-ı devleti
Benzemiş dir nev-bahârın mevsîm-i nîsânına
Sâye-i lûtfunda vardı halk hâb-ı râhata
Ser-keşân-ı dehr çekdi pâların dâmânına (Kasîde,21)[31]

Nahîfî, Sâdâbâd'ın güzelliklerini anlattığı kasîdesinde, Sâdâbâd'ın şeref ve güzelliğinin emsalsiz olduğunu, Rum diyârına tazelik ve güzellik getirdiğini ifâde etmiştir. Bu güzelliğe, Acem ve Hind diyârları bile hasret kalmıştır. Perişân gönüller, orada güzellik kazanmış ve Sâdâbâd insanları kaynaştırmıştır. Bütün bu güzelliklerin padişâh III. Ahmed ve onun sadrazamı İbrahim Paşa sâyesindedir. Şâir, bunun için padişâha duâ eder:

Hak Teʿâla ide Hân Ahmed-i ,Âli-şânı
Feyz-yâb-ı şeref-i nüzheti Sa'd-âbâdun (Kasîde,21)[32]

18.yy'ın bir başka şâiri Arpaemîni-zâde Sâmî'dir. Şâir, Sultan III. Ahmed'i ve devrini benzer özelliklerle anlatır : "O padişâh, cihânı aydınlatan ikbal göğünün güneşi, bilgi ve adâlet memleketinin özü bir şâhtır. Kahramân ve Tehemten vasıflı o hükümdârın emrine, zamanın şâhları hep boyun eğer. O, Hakk'ın gölgesi ve lütfunun mazharıdır. Dini ve devleti nizâma koyan temiz huylu bir komutandır. Onun devrinde, kurtuluş binası sağlamlaşmış ve kötülük baykuşununyuvası harap olmuştur."

Sâmî, daha sonra III. Ahmed'in devrinde cihânın rahatlık içinde olmasından dolayı Allah'a hamd eder. Şâir, padişâhı adâlet yönünden Ömer'e, kâbiliyet yönünden de Ali'ye benzetir:

Buldı ahdinde mebânî-i salâh istihkâm
Lâne-i bûm-ı ferâğ oldı harâbât-ı fesâd
Minnet Allâha zamânında cihân âsûde
Bâ-husûs ehl-i dilün râhatı ber-vefk-i murâd
Dâverâ dâdgerâ hüsrev-i ʾalî-güherâ
Ey şehenşâh-ı ʾÖmer-,adl ü ʾAlî-istiʿdâd (Kasîde,3)[33]

Şâir Arpaemîni Sâmî, başka bir manzûmesinde, Karlofça Antlaşması sonrası III. Ahmed'in saltanat dönemiyle halkın rahatlık ve huzur dolu bir ortama kavuştuğundan bahseder. Nihâyet, adâlet yeni yeni tesis edilir olmuş; insaf, hukuka riâyet ve her alanda refah görülmeye başlamıştır. İnsanlar, savaş sebebiyle kendilerinden toplanan verginin eziyetini unutur olmuşlardır. Daha önceleri, böyle adâletli ve insaflı bir devir görülmemiştir. Sultan III. Ahmed, akıllı ve adâletli bir padişâhtır. Devrinde, memleket ve halk, rahatlık ve emniyet içindedir. Yaptığı işler hep hayra yönelik olduğu içindir ki, Allah, onun her dâim yardımcısıdır:

[31]Muhsin Macit, **age,** s.79
[32]Şükrân Aypay, **age,** s.216
[33]Fatma Sabiha Kutlar, **Arpaemini-zâde Sâmî Divanı, Tenkitli Metin-İnceleme, Özel Adlar Dizini,** Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara,1996, s.360. Sâmî, bir başka manzûmesinde III. Ahmed'i överken onun şâhsına karşısında elde ettiği zaferleri ve kazandığı toprakları da belirtir. Bkz. **age,** Tarih 37, s.653

Gösmekde "adâlet-i nev-â-nev
Tekmîl-i refâh-ı her kalem-rev
"Adlün yapılup kühen binâsı
Nâs oldı rüsûm-ı cevri nâsî
Gösinsâf budur Çeşhân-ı eslâf
Hîç görmedi böyle vakt-i insâf
Budur dem-i pâdGâh-ı "âdil
"Ahd-i Çeşh-i kâm-rân-ı 'âkil
Bu devrdür ol zamân-ı hurrem
Nâ-dîde-i çeGöm-i pîr-i 'âlem
"Asrında memâlik ü ra'iyyet
Asûde-niGöm-i emn ü râhat
Mahv oldı rüsûm-ı zulm-i "Âdı
Dünyâları tutdı 'adl ü dâdı
Dârende-i tâc ü taht-ı sermed
Bü'l-Feth-i zamân Hân Ahmed (Mesnevî, 2)[34]

Devrin Çağarlerinden Sâlim, mesnevî nazım Çeşkliyle yazdığı bir manzûmesinde, Sultan Ahmed dönemindeki Gösıtanbul gibi bir Çeşehrin benzerinin olmadığını söyler. PadiGöşahın devrinde ilim erbâbına gereken önem verilmektedir ve ilim erbâbından hiç kimse bir baGöşkasına muhtaç değildir. Adâlet, cömertlik ve ihsânı ile dünyayı devamlı aydınlatan Sultan, herkese hak ettiği yardımı yapmaktadır. O, uzak bir yerdeki ehl-i kemâli dahî bilir ve inâyetini ondan esirgemez.

PadiGöşah, ilim erbâbına rağbet etmektedir. Enderun"da verilen ilme önem gösterip bir kütüphane yaptırarak Enderun"u aydınlatmıGöş ve her yeri kitapla doldurmuGöştur. Oraya kıymetli bir muallim tayin ederek lütufta bulunmuGöştur[35]. Onun devrinde bütün dünya bir rahatlık ve emniyet içindedir. Mağdur edilen hiçbir kimse olmadığı gibi harap gönüller de ma"mûr edilmiGöştir:

Hamdüli'llâh zamân-ı pâkinde
Der-geh-i âstân-ı pâkinde
Olup ehl-i kemâl nâ-muhtâc
Ma'rifet bulmada herîGöş-revâc
Bilür ehl-i kemâli Çeşâh-ı cihân
'Asr-ı pâkinde ol Çeşehün her dem
O kadar müsterîhdür 'âlem
Ki cihân cümle istirâhatde
Herkes 'ahdinde emn ü râhatde (Mesnevî,18)[36]

Şâir Kâmî, bir terkîb-bendinde III. Ahmed"i Çöyle anlatmaktadır:

"PadiGöşah, Hudâ"nın lütfunun bir gölgesi ve yüce tahtı süsleyen bir zâttır. Gösıkender ve Dârâ, onun kölesi olsa lâyıktır. Yeryüzü onunla Çeşeref buldu."

[34]Fatma Sabiha Kutlar, **age,** s.707

[35]XVIII. yy divanlarında, askerî alandaki geliGömelere (tophâne, baruthâne yapımı, hendesehâne kurulması, gemi ve kalyon yapılması, kale tamirleri gibi) dair manzûmelere sıkça rastlanırsa da Lâle Devrindeki kültürel alandaki yeniliklerden (özellikle matbaanın kurulması) bahsedilmemesi dikkat çekici bir durumdur.

[36]Hüseyin Güfta, **Sâlim (Mirzâ-zâde), Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Karşılaştırmalı Metni,** BasılmamıGöş Doktora Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1995, s.202. Sâlim; mesnevinin devamında *"İtdüm ihrâz câh-ı me"mûlı / Ya"ni kim pâye-i Sıtanbul"ı"* diyerek padiGöşahın lütfuyla istediği makam olan Gösıtanbul pâyesine ulaGöştığını ifâde ve bu sebeple de kendisine duâlar etmektedir. Sâlim, 1711 yılında Ruslarla yapılan Prut savaGöşı ve sonrasında imzalanan antlaGöşma dolayısıyla da III. Ahmed"den övgüyle söz etmektedir ki bu ve benzeri manzûmeler baGöşka bir çalıGöşmada ayrıca değerlendirilecektir.

Zıll-i eltâf-ı Hudâ revnak-ı taht-ı vâlâ
Bendesi olmaga Ğâyeste Sikender Dârâ
Âsümân-ı 'azamet neyyir-i burc-ı Ğevket
Buldı zâtıyla Ğeref kiĞver-i rûy-ı dünyâ (Terkîb-bend, 2)[37]

Kasîdelerinde Sultan III. Ahmed'den övgüyle bahseden devrin Ğâirlerinden bir diğeri Vahîd Mahtûmî'dir. Mahtûmî, Sultan III. Ahmed'in tüfekle testiye ateĞ etmesi münasebetiyle yazmıĞ olduğu kasîdede padiĞahın vasıflarını da anlatmaktadır. Sultan, Osmanlı ülkesinin hükümdârı, büyük bir güç sahibi Süleyman ve onun habercisi olan Hüdhüd'ün, Dârâ ile Hüsrev'in ve ilim kaynağı Lokman'ın hükümdârıdır:

Habbezâ pâdiĞeh-i mülket-i Âl-i 'Osman
Merhabâ Ğâh-ı Süleymân-fer ü Hüdhüd-serheng
Dâver-i kevn ü mekân Hazret-i Sultân Ahmed
Ğeh-i Dârâ-sipeh ü Hüsrev ü Lokman-ferheng (Kasîde,6)[38]

Suphi-zâde Abdî Abdullah, Sultan Ahmed'i bir tarih kıt'asında Ğöyle tavsif eder:

"PadiĞah, bir hizmetkâr olan Dârâ'nın Ğahıdır. Onun fermânı, yedi iklimde geçen kanundur. O Ğahlar Ğahı bir padiĞahtır ki ona kulluk etmek diğer padiĞahların emelidir. Zamanında cihân, rahatlık, huzur ve güven içindedir. O padiĞah, kılıç sesinin dehĞeti ile Ğıran'ı alarak orayı düzene koydu."

Ğeh-i Dârâ-hıdem Sultân Ahmed Hân Gazî kim
Anın fermânı heft-iklime düstûru'l-'amel oldu
O sultân-ı bülend-eyvân Ğâhen-Ğâh-ı devrân kim
Devrinde kulluk itmek pâdiĞâhâna emel oldu
Zamânında cihân âsûde 'âlem emn ü râhatda
Vucûd-u pâkı halka mahz-ı lutf u lem-yezel oldu
Alub Ğıran zemîni kıldı muntazam mülk ü mevrûĞe
Sadâ-yı tîgı dehĞet-dâd Ğâhân-ı düvel oldu (Tarih, 3)[39]

Ğâir Suphi-zâde, baĞka bir tarih kıt'asında ise padiĞahın Ğıran fethinden ve yaptırdığı köĞklerden söz eder. Sultan III. Ahmed, çok gayretli bir padiĞahtır; onun merhamet dolu bakıĞları dünyayı ihyâ etmiĞtir. PadiĞahın hayatı, Ğskender'in menkıbesine benzer. PadiĞah, kahır kılıcıyla Ğıran'ı Ğîlerden temizlemiĞ ve Isfahan gibi nice memleketler almıĞtır. O kadar adâletlidir ki, zamanında çılgın âĞıklar dıĞında feryat eden kimse kalmamıĞtır. Mühendis tabiatıyla pek çok emsalsiz köĞkler yaptırmıĞtır:

Ğeh-i 'âli-himem Sultân Ahmed Hân sâlis kim
Nigâh-ı re'feti dünyâyı ihyâ itdi ser-tâ-pâ
Kemâl-i 'adl ü dâdı öyle sârî dehre kim yokdur
Figân eyler meger dil-dâdesinden 'âĞık-ı Ğeydâ
Mühendis-kâr-ı tab' ı eyleyüp kâĞâneler ihyâ

[37]Kezban Özyılmaz, **age,** s.157
[38]Bahattin Kahraman, **Vahîd Mahtûmî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni,** BasılmamıĞ Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1995, s.346, 353 ve 357
[39]Hakan Yalap, **Subhizâde Abdî (Abdullah), Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı,** BasılmamıĞ Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ü., SBE, Türkçe Eğitimi ABD, Niğde, 2007, s.30

Yapup niçe kasrlar kûşekûşepâk ü müstesnâ (Tarih,14)[40]

Antakyalı Münîf, III. Ahmed'in oğlu Şehzâde Seyfeddin'in vilâdeti münâsebetiyle yazdığı bir tarih kıt'asında, padişâhın düşmanlarının gözüne bir timsah gibi görünen adâlet kılıcının suyunun, dünya bağına bir güzellik verdiğini söyler. Onun kınından sıyrılmış yiğitlik kılıcı, savaşta âciz bir kölesi olan Hucenk[41] ve Dârâ'ya gâlip gelmiştir. Kızılbaş(Özbek)'a kılıcını göstermesi, ona isyân eden düşmanlarının hepsine yetecek bir delildir. Kılıcının verdiği korku, fitne tılsımını ortadan kaldırmıştır:

Saf-ârâyı magâzî hazret-i Hân Ahmed-i Gâzî
Ki âb-ı tîg-ı 'adli virdi behcet bâg-ı dünyâya
Kızılbaş ser-â-ser 'arza-i tîg itdiği min-ba'd
Yeter bürhân-ı kat'î ser-keşân-ı hasm-ı hodrâya (Tarih,1)[42]

Şâirler, pâdişâhlara ve diğer devlet adamlarına çeşitli vesilelerle şiirler sunmuşlardır. Aşağıda yer alan tarih kıt'ası, bir köşk yapımı münâsebetiyle yazılmıştır. Dürrî, memdûhunu methederken manzûmenin yazılışına sebep olan bina ile padişâhın tesis ettiği devlet arasında "muhkem, emîn, müşeyyed" gibi kelimeler yönüyle bir ilgi kurmuştur:

"Hudâ'nın gölgesi olan şân sahibi Sultan Ahmed dünyanın rahat ve emniyetinin sebebidir. Çünkü devlet ve din binası sağlam temeller üzerine kuruldu."

O şehenşeh ki devr-i 'adlinde
Oldı muhkem esâs-ı emn ü emân
Çünki oldı binâ-yı devlet ü dîn
Himmetiyle müşeyyedü'l-erkân (Târih, 29)[43]

Sultan III. Ahmed'in vezirlerinden ve devrin önemli şâirlerinden olan İzzet Ali Paşa da diğer şâirler gibi padişâhın adâletinden, Osmanlı mülküne getirdiği emniyetten, İran üzerine yaptığı sefer ve kazandığı zaferlerden bahseder. İzzet Ali Paşa, Revân ve Hemedân'ın padişâhın mülkünde birer köşk hükmünde olduğunu söyler:

Bir padşeh ki lutf-ı Hudâya karîn olur
Nâm-ı şerîfi fâtih-i Îrân-zemîn olur
Bir hüsrevün ki dâd ola hemvâre her işi
'Ahdinde cümle milket ü millet emîn olur (Kasîde,1)[44]

Şeyhülislam Es'ad Efendi, padişâhın hicrî yılını tebrik vesilesiyle yazdığı tarih kıt'asında, Sultan III. Ahmed'i Aristo görüşlü bir hükümdâr olarak tavsif etmiş ve onun gelişiyle fitnenin, kötülüğün yeryüzünden silindiğini; yedi başlı şer ejderhasının cihânı başdanbaşa yakarken, onun himmet ve cömertlik suyunun o ateşi söndürdüğünü; padişâhın da İbrahim peygamberle aynı nâmı taşıdığından dolayı, bu durumun Hz. İbrahim ateşe atıldığında ateşe emredilen "berden ve selâme"

[40]Hakan Yalap, **age**, s.43
[41]İran'da en evvel hükümet süren Pişdâdiyân sülâlesinin ikinci hükümdarıdır. Agâh Sırrı Levend, **Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar**, 4. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984, s.156
[42]Muharrem Kılıç, **Münîf Antakî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanının Tenkitli Metni ve İncelenmesi,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Erzurum,1995, s.183
[43]M. Ziya Bağrıaçık, **age,** s.33
[44]A.Cihan Aypay, **İzzet Ali Paşa, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni,** İstanbul, 1998, s.59.

[45] ayetini îmâ ettiğini söylemiştir. Kederli günler artık geride kalmıştır ve şimdi mutluluk zamanıdır:

Ne himmetdir bu kim ol nâr-ı germ-â-germ-i sûz-efken
şerâr-efşân iken bir ejdehâ-yı heft-ser-âsâ
Teveccüh itdigi cânibden ol dâdâr-ı Risto-rây
Anı seyl-âb-ı cûd u himmeti kıldı o dem itfâ
Halîlullâh ile bî-şübhe hem-nâm oldıgındandır
Bu hâlet âyet-i "berd ü selâm"ı eyledi îmâ
Dem-i ekdâr geçdi şimdi eyyâm-ı meserretdir
Ki dâhil oldı şâm-ı şevk-encâm-ı ferah-peymâ (Târih, 2)[46]

şâir Neylî, III. Ahmed'den H.1135 (M.1723) yılında Tiflis'in alınması dolayısıyla söz etmekte ve böyle bir fethi, Allah'ın hiçbir padişaha nasip etmediğini dile getirmektedir:

Olmadı bir şehr-yâra böyle feth-i bî-sitîz
Virmedi bu nusreti bir pâdişâha Zü'l-celâl
Geldi bir müjde-resân Neylî didi târîhini
Re'yle Tiflîsi Sultân Ahmed aldı bî-cidâl (Tarih, XXIX) [47]

Sultan III. Ahmed, Divanlarda çiçek hastalığı geçirmesi münâsebetiyle de yer almaktadır. Arpaemini-zâde Sâmî bir kasîdesinde (K.4), Nedim bir terkîb-bendinde (T.B.1) ve Nahîfî de na't türündeki bir kasîdesinde (K.18) padişahın hastalığından söz ederler ve kendisinin iyi olmasından dolayı Allah'a şükürde bulunurlar[48].

Sultan I. Mahmûd (1730-1754)

Sultan I. Mahmûd, Patrona şyânı sonrası Sultan Ahmed'in tahtı kendisine terk etmesiyle yirmi dördüncü padişahı olarak, Ekim 1730'da Osmanlı tahtına çıkmıştır. 1730'dan 1754'e kadar devam eden yirmi dört senelik saltanatında, kendisi İstanbul dışına çıkmadığı hâlde, zamanındaki değerli kumandanlar sayesinde askerî başarılar görülmüştür. Amcası III. Ahmed'in felâketini göz önünde tutmuş ve yeniçeri ocağını ıslâh etmek suretiyle saltanatı için tehlikeli olan o yönden emin olmuştur.

I.Mahmud, devlet işleriyle bizzat meşgul olmuştur. Mûsikiye düşkün olup kendisi de bestekârdı. Edebiyat ile uğraşmayı ve şiir yazmayı seviyordu. şiirlerini "Sebkatî" mahlası ile yazdı hat sanatı ile de ilgilendi. Ülkenin fikrî kalkınması için de önemli çalışmalar yaptı. Yeni kurulan matbaa ile yakından ilgilendi ve çalışmalarına hız kazandırdı. En büyüğü Ayasofya'da olmak üzere (M.1740) çeşitli kütüphaneler kurdu. Askerî ıslahat yönünden Avrupa'ya karşı olan meyil, bu padişah zamanında biraz daha genişlemiştir. Kont Bonneval yani Humbaracı Ahmed Paşa'nın eliyle topçu ve humbaracı ocakları yeniden düzenlendi; Mühendishâne-i Berr-i Hümâyûn kurularak Ruslarla yapılan savaşlarda başarılar sağlandı[49].

Sultan I. Mahmûd, şâirler tarafından, "âdil ve cömert oluşu, Hz. Peygamberin adını taşıması, İskender ve Dârâ oluşu,sağ elinde adâlet ve sol elinde keramet taşıması, cihâna emniyet

[45]"Kulnâ yâ nâru kûnî berden ve selâmen „alâ İbrâhîm": "Ey ateş İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol, dedik." **Kur'an-ı Kerîm,** Enbiyâ / 69, http://www. **diyanet**.gov.tr/ kuran/kuran_meali/kuran.pdf
[46]Muhammet Nur Doğan, **Lâle Devri Şairi Şeyhülislam Es'ad ve Divanı,** MEB, İstanbul, 1997, s.112
[47]Sadık Erdem, **age,** s.270
[48]Sözkonusu manzûmeler için bkz. İrfan Aypay, **age,** s.205; Muhsin Macit, **age,** s.219; Fatma Sabiha Kutlar, **age,** s.368
[49]İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, s.101

getirmesi" gibi yönlerden tasvir edilmiş ve övülmüştür. Onun devri, aynı zamanda bütün sıkıntıların sona erdiği bir zamandır ki, bu hâliyle Osmanlı ülkesinde bahar mevsimi yaşanmaktadır.

Padişahın tahta çıkmasıyla, bütün cihân mutlu olmuştur. Bundan dolayı Nahîfî, yazdığı bir cülûsiyede Allah'a şükretmekte ve onun döneminde, ehl-i sünnetin azîz ve makbûl, ehl-i bid'atın ise zelîl ve merdûd olması, zulüm ve fitnenin yok olarak cihânın rahat etmesi için herkesin duâ ettiğini söylemektedir.

Hamd ü şükr olsun O mevlâ-yı 'azîmü'ş-şânа
Ki odur hakk ile ser-cümle 'ibâda ma'bûd
Eyledi 'âlemi bir pâdişeh ile mesrûr
Şöhret-i Mahmûdı gibi vasf-ı cemîli mevdûd (Târih, 4)[50]

Şâir Arpaemini-zâde Sâmî, Allah'ın hikmetlerinin ortaya çıktığını ve gökyüzü tâkına "Ey basîret sahipleri, ibret alınız." tarihinin yazıldığını söylemektedir. Bu gürültü ve fitnenin sebebi olarak, günahların cezasını ve kötü hâlleri göstermekte olan Şâir, geçen zamanın (Sultan III. Ahmed dönemi ve Lâle Devri) gafletle dolu olduğunu, insanların ibret almaları gerektiğini belirtmektedir.

Fitne yıldızının perişanlık vakti gelince, güzellik ve ziyâ âlemi doldurmuş ve zulmetin siyahlığı kaybolmuştur. Artık, âdil olan Sultan I. Mahmûd'un hilâfet dönemi; akıllı padişahın saltanat zamanıdır. İyilik ve cömertliği bütün dünyaya yayılmış ve her yeri kaplamıştır. Onun tahta çıkışı, mutluluk vaktidir.

Herkes onun cülûsuyla mutlu olmuş ve dünya, onun devleti için duâ etmiştir. İnsanların mutluluk sadâsı, gökyüzüne ulaşmıştır. O padişah, cihânın adâlet işaretidir. Hakk'ın gölgesi, onun tahta çıkışına bir tarihtir. O dünyâ hükümdârlarının iftihar tâcının lideridir ve vücûdu ise Allah'ın bir âyetidir:

Dem-i hilâfet-i Mahmûd Hân-ı 'âdildür
Zamân-ı saltanat-ı pâdişâh-ı 'âkildür
Sehâ vü cûdı ser-â-pây dehre şâmildür
Cülûs itdigi sâ'at ki sa'd-ı kâmildür
Sipihr tâkına târîh-i sâl-i yümn-âsâr
Yazıldı يا اولى الابصار فاعتبروا ile (Müseddes, 11) [51]

Sadrazam İbrahim Paşa'ya yazdığı bir kasîdesinde, Sultan I.Mahmûd'dan da bahseden Şâir Lebîb, o büyük hakanın padişahlık zamanında, gam ve sıkıntının gönüllere girmediğini söyler. O melek yüzlü hükümdâr, gökyüzüne ışık veren yüce bir yıldızdır. Osmanlı devletine yeniden hayat ve mülke de şifâ vermiştir. Cülûsu, Resûl-i Kibriyâ'nın doğumunu işaret eden ayın görünmesi ve ışık saçması gibidir. Hudâ; kahramanlık, hükümdârlık, hamiyet, azim ve merhamet gibi pek çok güzel hasleti onun şahsında toplamıştır. Devlet ve dine karşı kayıtsızlık vardır da; o, makama gelişiyle, bu uzun ve karanlık geceleri bahara döndürmüştür. Süleyman'ın iktidarı gibi, her yeri nizâm altına almıştır:

[50] Şirin Aypay, **age,** s.261

[51] Fatma Sabiha Kutlar, **age,** s.685. Şâirin -yazımızda daha önce geçen- III. Ahmed'e ve onun devrine yönelik yazmış olduğu övgü dolu kasîdede padişahın adâletinden ve devrinin huzur dolu olduğundan bahsetmesi ile burada anlattıkları arasında hiç şüphesiz bir tezat bulunmaktadır. Sâmî, I. Mahmud'a yönelik yazdığı bir cülûsiyede ise, *"Buldı behcetle cilâ âyine-i kevn ü mekân / Zulmet-i gussa vü gam olmuş iken jeng-âlûd"* diyerek önceki dönemlerin zulüm ve sıkıntı dolu olduğunu ifâde etmektedir. **Age,** Târih 51, s.682

Zamân-ı devlet-i hâkân-ı a'zamdur bu esnâda
Ne kâm-ı gam dimâg-ı hâtıra reh-yâb ola hâşâ
Nice devr-i muvâfık gördük ammâ böyle âyince
Felekde görmedük nev-rûza tahvîlin şöyle-i yeldâ (Kasîde, 3)[52]

Lebîb'in Kabakulak İbrâhim Paşa'nın H. 1143 (M.1731) senesinde sadrazam oluşu münâsebetiyle yazdığı bu kasîdede anlattıkları ile yaklaşık 13 yıl sonra (H.1157-M.1744) Çeteci İbrahim Paşa'nın Diyarbakır Vâlisi olması münâsebetiyle yazdığı tarih kıt'asında anlattıkları arasında, şâirin siyasî gelişmeleri algılayışı ve dile getiriş bakımından büyük farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Zîrâ Lebîb, gerek bu kıt'asında ve gerekse diğer bazı manzûmelerinde Diyarbakır'da mal ve can güvenliğinin kalmadığını; şehrin ayaktakımından bazı kimseler tarafından işgal edildiğini ve bunların şehri tahrip ederek âdeta viraneye döndürdüklerini, eşkıyaların ve yol kesmelerin çoğaldığını, mescidlerin sarhoş mekânı olduğunu söyleyerek idârecilerden hiç kimsenin bu hususta yardımcı olmadıklarından yakınır. Manzûmelerin sonunda ise İbrahim Paşa, şehrin huzur ve emniyetini yeniden inşâ eden (veya inşâ edecek olan) bir kişi olarak vasıflandırılır:

Gidüp emniyyet ebnâ-yı sebîlin mâl u cânından
Hasar itmişdi gûyâ her tarafdan hâyin-i ekrâd
Derûn-ı şehri hod evbâş-ı kallâşitdi rûz u şeb
Tüfekler âteş-i peyvestesinden kûre-i haddâd
Heman müstagrak-ı âlât-ı harb olmışdı bi'l-cümle
Vilâyet döndi dârü'l-harbe te'sîr itmeyüp feryâd
Degüldür 'asker-i İslâm hâşâ böyle bed-kârân
Bir elden memleket tahrîb iderler bir gürûh ırgâd
Kusûr itmez velî kâ'im-makâm-ı memleket ammâ
Ne çâre kimseden yokdur ne imdâd u ne istimdâd
Tükenmez ser-güzeşt-i lâzımu'l-inhâyı serd itsem
Hemân a'lâ du' â-yı devletündür eylemek îrâd (Tarih, 9)[53]

Şâir Antakyalı Münîf, padişahın tahta çıkışını tebrik için yazdığı kasîdesinde, âlemin bayram gününe kavuştuğunu, ebedî neşe'yi bulduğunu söyleyerek, herkesin gamdan kurtulup mutlu olduğunu ifâde etmiştir. Onun devrinde dünya âsâyişe kavuşmuş, her yer Cennet bağına dönmüştür:

Bir dilde kalmadı gam ser-tâ-ser oldı hurrem
Lütfunla halk-ı 'âlem hep behre-ver mübârek
Devründe buldı dünyâ âsâyiş-i dü-bâlâ
Her gûşe bâg-ı Me'vâ her müstakâr mübârek (Kasîde, 1)[54]

Dönemin meşhûr şâirlerinden şeyhülislâm Es'ad Efendi, Sultan Mahmûd'un vasıflarını ve saltanat dönemini şöyle anlatmaktadır:

[52] Bkz. Kadıoğlu, **age,** s.279.
[53] Bkz. Kadıoğlu, **age,** Tarih 9, s.296. Şâirin bu dönemde Çeteci İbrahim Paşa'ya yönelik dile getirdiği diğer şikâyet ve arz-ı hâlleri için bkz. **age,** Kasîde 14, s.186; Tarih 4, s.283.
[54] Muharrem Kılıç, **Münîf Antakî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum,1995, s.101. Şâir, tebriknâmesinin sonunda *"Kıl bir ze"âmet ihsân hem hâcegî-i dîvân / Olsun Münîf-i nâlân ferhunde-fer mübârek*" diyerek padişahtan zeâmet(tımar) ve bunun dışında bir de divan hocalığı bekler.

"Padişah, her memleketin adâletini belirleyen, şahlar şahı, ulu biridir. Heybet ve ululuğu, İskender için bir utanma sebebidir. Adâlet onun peyki; şefkat bendesi; fetih ve zaferi ise rehberidir. O, ejderhayı bile kahrının korkusundan karınca gibi âciz kılan bir aslan heybetine sahiptir. Saltanat burcunun güçlü ışık saçan güneşi olan o padişahın, çok parlak bir zerresi bile aydan daha nûrludur. Rüstemlerin onun kapısına acziyetle geldiği padişah, yeryüzündeki bütün memleketlerin hükümdârıdır. Onun kahır kılıcı, cihânı fitneden ve kötülükten temizledi." :

Şehen-şâh-ı cihân Sultân Mahmûd Hân-ı âdil kim
Şükûh-ı şevket ü iclâli haclet-bahş-ı İskender
Sen ol sâhib-kırân-ı rub'-ı meskûnsun ki Rüstemler
 Söder sad âcz ile dergâh-ı iclâlinde vaz'-ı der
Bi-hamdi'llâh âb-ı tîg-i kahr u heybetin hakkâ
Cihânı çirk-i şûr-ı fitneden pâk itdi ser-tâ-ser (Kasîde, 6)[55]

Şâir Hâşmet, İran seferinin bittiği yıllarda yazdığı bir kasîdesinde, padişahı İran ülkesinin fâtihi, Tûrân'ı dahî Osmanlı mülküne katan bir kişi olarak anlatmaktadır. Bütün cihân onun mülküdür. Hükmü ve adâletli idâresi, perişân bir hâlde olan cihânı ma'mûr kılmış ve süslemiştir:

Tîg-i sertîz-i zafer girdi yed-i fursatuna
Eder Îrân ile Tûrân'ı Hudâ mülküne zam
Gâlibiyyet ezelî lâzıma-i zâtındır
Olsa ger düşmeninin her biri Sâm u Rüstem (Kasîde, 6)[56]

Sâlim, yazdığı bir kasîdesinde Sultan Mahmûd Hânın, ilâhî lütfa münâsip olarak Osmanlı tahtına çıktığını söylemektedir. Dünyanın gözü, onun gibi bir inci ile parlaklık kazanmıştır. O, zamanının mehdîsi ve cihân sultanlarının şâhı kutbu'dur. Hz. Peygamberin ismini taşıyan padişahın ışığından, zafer gözü devamlı bir ışık alır. Tahta çıkışı, zengin-fakir herkes için bir hazinedir. O, Allah'a doğrulukla âşıktır ve Hz. Peygamberin bir bendesidir. Geliş, Ümmet-i Muhammed için bir sevinç; din düşmanları için ise bir talihsizliktir. şâir, daha sonra fazilet erbâbının yoluna Hümâ'nın kanatlarının gölgesinin düştüğünü; fazilet ve bilginlerin cefâ çektiği, dünyanın kederle dolu olduğu günlerin, yerini saâdet devrine bıraktığını söyler:

Hamdüli'llâh ferr-i teşrîfinle gördük düşdüğün
Târik-i erbâb-ı fazla sâye-i bâl-ı hümâ
Gitdi ol günler ki hep erbâb-ı fazl u dânişe
Gösterürdi çarh bir sâ'atde bin nakş-ı cefâ (Kasîde, 20)[57]

[55]Muhammed Nur Doğan, **age,** s.57. şeyhülislam Es'ad Efendi Divanında "Lâle" redifli bir kasîde daha yer almaktadır. Bu kasîdede şâir, lâlenin gerçekten itibar sahibi olması için onun kapısının toprağında yetişmesi gerektiği söyler. Divanın tenkitli metnini hazırlayan Prof. Dr. Muhammed Nur Doğan, bu kasîde ile ilgili verdiği dipnotta, divanın farklı nüshalarında kasîdede övülen kişinin Damat İbrahim Paşa olduğunu, birkaç beyit değişikliği ile bu kasîdenin Sultan I.Mahmud'un övgüsüne tahsis edildiğini ifâde etmektedir. Bunun sebebi olarak da, kasîdenin divanın sadece bir nüshasında Sultan I. Mahmud isminin geçmesini, diğer nüshalarında ise Damad İbrahim Paşa'dan bahsedilmesini gösterir. Kasîdenin tamamı için bkz., **age,** Kasîde 12, s.82

[56]Mehmet Aslan-İsmail Hakkı Soyak, **age,**, s.98. Hâşmet, döneminin devlet adamlarından isteklerini açık açık dile getiren fütursuz bir şâirdir. Bu kasîdenin devamında, parasının olmadığını ve padişahın da gazel kabul etmediğini ifâde ederek ondan müderrislik beklediğini dile getirmiştir.

[57]Hüseyin Güfta, **age,** s.216. Sâlim, babası Mirzâ Mustafa Efendinin 1714'te şeyhülislâmlık makamına getirilmesi üzerine kendisine Galata kadılığı tevcih edilmiş, ardından da 1715'te Mekke pâyeliği verilmiş ilmiye sınıfından bir şâirdir. Fakat uygunsuz hareketleri yüzünden Sadrazam şehid Ali Paşa'nın gazabına uğramış ve babasıyla birlikte Trabzon'a sürgüne gönderilmiştir. Sâlim, 1720 yılında İstanbul kadısı olarak tekrar görevlendirilmiş ve bu makamı kendisine veren III. Ahmed'e minnetini *"Dâhil oldum tarîk-i vâlâya / Kat' idüp hâsılı nice pâye / Heşt ü deh sâlde olup*

Fıtnat Hanım, cihân Çağının vasfını anlatırken, inci ve mercan saçıldığını, kalemin güzel söyleme madeni ve deryası kesildiğini ifâde etmektedir. Zamanın hükümdârı Sultan Mahmûd Han, öyle bir izzet vermektedir ki; cihân, vakar ve heybet sahibi olmuştur. Nûru, yeryüzüne ve gökyüzüne ışık saçmaktadır. Öyle ki, zâtı, devlet ve ikbal semasına bir güneş olmuştur. Yedi iklimin sultanıdır; Fağfûr [58] ve Hâkân, padişahın dergâhındaki kölelerine itaat eden kişilerdir. Zamanında, gönüller rahat içindedir. Zirâ onun merhameti, cihân bağına bir gölge olmuştur:

O sultân-ı mu'azzam çarh-i yâr-ı heft-kişver kim
Anın Fagfûr u Hâkan bendegânından şümâr oldı
Zemin ü âsmâna saldı pertev neyyirâtı
Sipihr-i devlet ü ikbâle mihr-i tâb-dâr oldı
Olur âsûde diller rüzgârın germ ü serdinden
Gülistân-ı cihâna Rahmî nahl-i sâye-dâr oldı (Kasîde,1)[59]

Kırımlı Rahmî, Sultan Mahmûd'un hükümdârlık dönemini bahar mevsimi gibi görür. Yaralı gönüller, onun adâletiyle mutludur. O, enbiyâlar sultanı olan Peygamberin bir halifesi ve Hudâ'nın gölgesidir. Zirâ Mekke ve Medine'nin bir valisidir. Adâleti şiâr edinmiş Cem'in kendisine hizmetkâr olduğu Sultan Mahmûd Handır o. Zamanının İskender'i ve Dârâ'sıdır. İnsanlarca fermanı dinlenen melek huylu bir hükümdârdır. Düşmana hücumu, her şeyi önüne katıp götüren sel gibidir:

şâhenşeh-i zamâne ki her dem bahâr-veş
'Adliyle hurrem olmadadır her dil-i figâr
Zıll-ı Hudâ halîfe-i sultân-ı enbiyâ
Ya'ni hıdîv-i Yesrib ü Bathâ vü kâm-kâr
Sermâye-i emân ü penâh-ı cihâniyân
Mahmûd Hân-ı Cem-haşem u m'adelet -şi'âr (Kasîde, 9)[60]

Kırımlı Rahmî, Sultan Mahmûd'un Tophane'de yaptırdığı çeşme münâsebetiyle yazdığı manzûmede, padişahın vaktini boş işlerle harcamadığı söyler. Onun işinin ancak adâlet, insaf ve iyilik olduğunu söyleyen Rahmî, padişahın cesaretinden de söz eder. O, hasmına şiddetiyle baş eğdirmesine rağmen, dünyanın en merhametlisi bir ulu şahtır. Tahmasb'ı [61] iki sefer bozguna uğratan gazâ meydanının Rüstem'idir o:

Eylemez meyl-i 'abes-kâriyle hiç tazyî'-i vakt
'Adl ü insâf ü keremdir ancak emr-i elzemi

---

vâsıl / Oldı nakdine-i emel hâsıl " (Kasîde, 18, 108. ve 109. beyitler) ve *" Bu keremler ki gördük ol derden/ Nice gitsün derûn-ı enverden / Pederüm de bu çâkerün de müdâm / Görmişüzdür nice nice ikrâm"* (Kasîde 18, 115. ve 116.beyitler), mısralarıyla ifâde etmektedir. **Age,** s.209-210. Sâlim, H.1135 (M.1722-23) senesinde bu görevinden de azledilmiş ve Sultan Mahmud'un Ekim 1730 tarihinde tahta çıkmasının akabinde -Kasım 1730'da- Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. şâirin, verilen manzûmesinde ilim ve fazilet erbâbının cefâ çektiği yönünde geçmişten şikâyet etmesinin temelinde, yaşadığı bu azil ve sürgünlerin büyük payı olsa gerektir.

[58]Eski Çin hükümdarlarının verilen bir isim. İskender Pala, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Akçağ, Ankara, 1995, s.177

[59]Gülnan Azaklı, **Zübeyde Fıtnat Hanım'ın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara, 1998, s.88

[60]Sevgi Elmas, **Rahmî (Kırımlı, Mustafa) Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Edirne, 1997 , s.24

[61]şâh Hüseyin'in oğludur. Erzurum şâhı yenip Irak'ın büyük bir kısmına sahip olunca, Osmanlılara savaş açmıştır.

Bir teveccühle iki def' a bozup Tahmâsbı
Kahramânlık etdi ol meydân-ı rezmin Rüstemi (Tarih, 18)[62]

Şâir Hâkim Mehmed Efendi, padişahla bayramlaşma vesilesiyle görüşmek ve onun eteğini öpmek isteğinden bahsederek padişahın vasıflarını saymaktadır. Onun eteği; hükümdârlığın mayasıdır, Hümâ kuşudur

Veliy-yi niʿmet ü mahmūd-ı şîme zıll-i Hudâ
Vefiy-yi neʿam ü fâtilî-i mehâm-ı ʿanîd (Kasîde, 7)[63]

Devrin şâirlerinden Suphi-zâde Abdî Abdullah, Sultan Mahmûdʿu, şahlar şahı bir cihân padişahı olarak anlatır. Onun hükmü her yerde yürümektedir. O, adâlet getiren bahar, yüceliğin gül bahçesi ve sıhhatin mayasıdır ki; cihân onun devrinde rahat içindedir. Sağ elinde adâlet, sol elinde ve konuşmasında kerâmet olan, adâlet ve hak terazisini elindeki kalemle sağlayan, cihânın başından başa lütuf ve ihsânından memnun olduğu ulu bir hükümdârdır:

Bahâr-ı maʿ delet gülzâr-ı şevket mâye-i sıhhat
Cihân devrinde râhat mütekayyit hâbı bütün âfâk
Yemîninde ʿadâlet var yesârında kerâmet var
Kelâmında kerâmet var şeh-i Mahmûda illâ Hallâk(Tarih, 6)[64]

Nevres-i Kadîm, I. Mahmûdʿu, kendisini meleklerin dahî kıskandığı karalar ve denizler hükümdârı olarak anlatmaktadır. Padişah o kadar cömerttir ki, onun cömertlik çeşmesi akmaya başladığında, hiç kimse, Hızırʿın ölümsüzlük çeşmesine bakmaz bile. Evliyânın sırlarının ne olduğunu, o, gazâ meydanına çıkınca görmek gerekir. O keskin kılıcını bir kere çekse, düşmanı, Mesihʿin yanına bile uçsa, yine de canını kurtaramaz. Adâleti dünyayı öyle kaplamıştır ki, zamanı, Nûşirevânʿın dönemine benzemiştir:

ʿÂlem-i kevn-ü mekâna ʿadli şâmil şöyle kim
şimdi dahl eyler felek Nûşirevân âvânına (Kasîde, 2)[65]

Nevres, başka bir kasîdesinde Sultan Mahmûd dönemini şöyle anlatır:

"Sultan Mahmûdʿun zâtı ile taht ve taç şeref kazanmıştır. Devrinde, haramlardan hiçbir eser yoktur; öyle ki insanlar, uykuda şeytanî rüya bile görmemektedirler. Zamanında, namus ve edep o kadar değer kazanmıştır ki, hamamda çıplak dolaşmak bile ayıp hâle gelmiştir. Din ve takvâ, çok sağlamlaştığı için insanlar (buna tabiî olarak uydukları için) kanun korkusunu unutmuşlardır. Öyle ki kiliselerdeki rahipler, Müslüman âyini telkin ederler. Onun gelişi ile zulmet yerini nûra bırakmıştır. Herkes mutludur o devirde:

Zamân-ı devletinde gönlümüz hoş vaktimiz hurrem
Fakat zülf-i bütânda kaldı âsâr-ı perîşânî
Perîşânlık mı kor eyvâda ol sultân-ı deryâ-dil
Husûsân bir tarafdan ide himmet sadr-ı zî-şânı (Kasîde, 6)[66]

[62]Sevgi Elmas, **age,** s.150. Kırımlı Rahmîʿnin, kalyon yapımına dâir yazmış olduğu tarihler de bulunmaktadır. Şâir, bu tarih kıtʿalarında padişahın günlerini hep devlet işlerine harcayıp bir dakika bile boş vaz geçirmediğini söyleyerek ondan övgüyle bahseder. Bkz. **age,** Tarih 24, s.157; Tarih 30, s.163; Tarih 39, s.170; Tarih 73, s.200, Tarih 94, s.218
[63]Mehmet Çakırcı, **Hâkim Mehmed Efendi Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Ü., SBE, Van, 2006, s.105
[64] Hakan Yalap, **age,** s.35
[65]Hüseyin Akkaya, **Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, İstanbul,1994, s.220
[66]Hüseyin Akkaya, **age,** s.236

Akovalı Hatem, divanında Sultan Mahmûd'u anlatırken onu Osman Gazi'den Dârâ ile karşılaştırır ve Dârâ'nın altın tacının, onun kapısında ancak bir pul kadar değerinin olabileceğini söyler. Bütün hükümdârları, padişahın kapıcısından bile aşağıda gören şâir, onun devrinde Sâm ve Nerîmân'ın hiçbir nâmının olmadığını ifâde eder. Zamanında cihân, rahatlık ve emniyet içindedir. O, gönüllerde taze bir fidandır:

Nigeh-bân-ı cihân Mahmûd Han şâhen-şeh-i devrân
Ki gülmîh-i deridir zer-nişânı tâc-ı Dârânun
Keyâ cüdân-ı 'âlem kemter-i Keyvân-ı der-bânı
Cihânun hân-ı hânânı o sultân oglı sultânun
O sultân-ı selâtîn-i zamân kim bezm-i devrinde
Ne Sâmun nâmı ne nişânı var şâh-ı Nerîmânun (Kasîde, 2)[67]

Divanlarda, padişahların vasıflarını ve dönemlerinin özelliklerinin yanı sıra vefatlarına dair manzûmelere de rastlamak mümkündür. Bu manzûmelerden biri Lebîb'e aittir ve şâir Sultan I. Mahmûd'un vefatını anlatmaktadır. Manzûmeye göre Sultan Mahmûd, Cuma namazı dönüşü saraydaki odasına çekilmiş ve hemen vefat etmiştir[68].

Padişah, vakûr ve adâletli, ihsân madeni bir kişidir. 25 sene süren saltanatı sonrası 1168 senesinde vefat etmiştir. Cuma ezanı sanki onun için sanki ahirete dönüşçağrısı, duâsı ise sanki dünya ile bir vedâ gibi olmuştur. Onun yerine Sultan III. Osman tahta çıkmıştır:

Yigirmi beş sene oldı dâver -saltanat-güster
Hüner-perver muvakkar mu'teber dâd u dihiş hânı
Girüp târîh-i hicret bin yüz altmış sekiz sâle
Salât-ı Cum'aya çıkmış idi ol zıll-ı Yezdânî
Ezân-ı Cum'a gûyâ oldı anun irci'î- hânı
Du'â-yı Cum'a gûyâ kim vedâ'-ı 'âlem-i fânî
Saraya' avdet itdükde hemân dehlîz-i dergâha
Girince hâzin-i gufrâna virdi cevher-i cânı (Kasîde, 58)[69]

Sultan III. Osman (1754 - 1757)

İkinci Mustafa'nın oğlu ve I.Mahmûd'un kardeşi olan Sultan III. Osman, yirmi beşinci padişah olarak Osmanlı tahtına çıkmıştır. şehzadeliği, sarayda gözetim altında geçmiştir. Saltanat süresinde, devletin daha önce yaptığı antlaşmalar sebebiyle, siyasî olarak önemli sayılacak bir olay yaşanmamıştır.

İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, Sultan III. Osman'dan "kardeşi I. Mahmûd zamanındaki musikîşinâsları saraydan çıkartan; zevkten mahrûm, cimri tabiatlı bir padişah" olarak bahseder[70]. Gerçekten de şâirler, Sultan Osman'ın cülûsuna ve vefatına dâir bazı tarihler kaleme almışlarsa da, kendisine yönelik - çalışmamızın sonundaki grafiklerde görüleceği üzere- çok fazla şiir

[67]Mehmet Celal Varışoğlu, **Hâtem, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1997, s.233

[68]Osmanlı Tarihi ve Sicilli Osmânî' gibi kaynaklarda, Sultan I.Mahmud'un 28 Safer 1168'de (14 Aralık 1754), Ayasofya'dan Cuma selamlığından dönüşte Demirkapı arasında, mizacında bulunan bir zayıflıktan dolayı, at üstünde vefat ettiği bilgisi yazılıdır. Naş'ı, Yeni Câmii Türbesinde bulunan babasının yanına defnedilmiştir. İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s.336; Mehmed Süreyya, **Sicilli Osmanî Yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye,** (Haz. Mustafa Keskin vd.), Sebil Yayınevi, İstanbul 1996, C.1, s.20

[69]İdris Kadıoğlu, **age,** s.261

[70]İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** s.101

yazmamıştır. Kendisine yönelik az sayıdaki manzûmelerde ise adâletinden, zulmü ortadan kaldırmak istemesinden, Halife Hz.Osman'ın adaşı olduğundan bahsedilmektedir. Şâirlerin divanlarında, III. Osman'a yönelik çok fazla şiir bulunmamasının sebebleri arasında, padişâhın saltanat süresinin kısa olması da (üç yıldan az) bulunabilir.

Şâir Hayret, Sultan Osman'ın cülûsunun mübârek olması için Allah'a duâ etmekte ve kendisinin merhamet bağının ulusu olduğunu söyleyerek tahta çıkmasının uğurlu bir hâl olduğunu ifâde etmektedir:

Buldugum âdeme böyle diyeyim târîhin
'Âleme müjde cülûs eyledi Sultân 'Osman (1168– M.1754)
Fâl-i hayr olduguna şübhe mi var hünkârım
Ya'nî târîh-i cülûsun ola *Gâzî Sultân* (H.1168) (Tarih, 1)[71]

Şâir İbrahim Nazîrî, Sultan Osman'ın cülûsunun, gam, keder ve sıkıntının kaybolmasının sebebi olarak görür. Onun padişâh oluşu,Mevlâ'nın bir lütfu ve adâletinin bir tecellisidir. Onun seçtiği idârecilerin emîn insanlardan oluşu, yine Mevla'nın bir ihsânıdır.

Nazîrî, Mevla'nın da yardımıyla padişâhın adâletle dünyaya şân vermesi için duâ etmekte, Hudâ'nın onu musîbetlerden korumasını istemektedir:

O şehenşâh-ı cihān lûtfı ile Mevlânun
„Adl ü dâd ile vire „âleme ' izzet ile şân
Gitdi bâ-hükm-i kazâ hazret-i sultân Mahmûd
Müjde adliyle cülūs eyledi sultân 'Osmān(H.1168)
(Tarih,89)[72]

III. Osman'ın tahta çıkışına tarih kıt'ası yazan bir başka şâir Hâkim Mehmed Efendidir. Şâir, padişâhın cülûsunu sevinçle karşılar:

"Padişâhın cülûsu, cihânın sevinçle dolması için bir vesiledir. Sultan III. Osman, doğu ve batının padişâhıdır ki, dünyanın büyük hükümdârları onun kapıcısı olsa lâyıktır."

Hamdülillâh ki meserretle ferâh-yâb oldı
Toldı âvâze-i ikbâl ü sürûr ile cihân
Şems-i ikbâl-i cihân eyledi burcunda şeref
Geldi ser-mesned-i iclâline sultân-ı zamân (Tarih, 1)[73]

Sultan III. Osman'ın saltanat dönemini anlattığı kasîdesinde Lebîb; padişâhın Sultan I.Mahmûd'un kardeşi olduğunu, tahta geçince öncelikle zulmü ortadan kaldırmaya çalıştığını, 3 yıldan 11 gün noksan süren bir saltanatının olduğunu, 1171'de vefatının ardından III. Ahmed'in oğlu Sultan III. Mustafa'nın tahta çıktığını anlatmıştır:

O şeh de ibtidâ-i def'-i zulme eyleyüp himmet
O sevdâlarla kim tasdîk ide erbâb-ı „irfânı (Kasîde, 58)[74]

[71]Mehmet Aslan-İsmail Hakkı Soyak, **age,** s.161
[72]Necdet Şengün, **Nazîr İbrahim ve Divanı,** BasılmamışDoktora Tezi, Dokuz Eylül Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları Türk-İslam Edebiyatı ABD, İzmir, 2006, s.977
[73]Mehmet Çakırcı, **age,** s.126.
[74]Şadis Kadıoğlu, **age,** s.261

Sabâ rüzgârı, onun tahta çıkışını müjdeleyen bir habercidir ve şâir Lebîb, Sultan III. Osman'ın tahta çıkışını bir tarih manzûmesi ile müjdelemektedir.

Degdi bir peyk-i sabâ târîhini tebşîr-kunân
Müjde yümn ile cülûs eyledi sultân 'Osmân (Tarih, 83)[75]

İbrahim Nazîrî, Sultan Osman'ın vefatına tarih düşüren şâirlerdendir. Padişah, üçüncü halife olan Hz. Osman'ın adaşıdır ve âdildir. Üç yıl, adâletle hüküm sürdükten sonra 1171 senesinde vefat etmiştir. O, Kur'ân üzre hükmeden adâletli padişah, üç yıl saltanat kösünü adâletle çaldırmıştır. Velî padişâh Sultan Osman'ın cennete gitmesiyle Sultan Mustafa Han tahta çıkmıştır:

Ol semiy-yi câmi'u'l-Kur'ân 'âdil pâdişâh
Taht-ı şâhı üzre üç yıl 'adl-ile çaldurdı kûs
Gitdi bâ-takdîr-i Mevlâ 'adne ol sultân velî
Geldi sultân Mustafâ bâ-lûtf-ı Hak hâlâ cülûs
(H.1171 Fî mâh-ı Safer16 fî leyleti ehad - M.1757) (Tarih, 92)[76]

şâir Nevres, Sultan Osman'ın cennete gitmesiyle tahta Sultan Mustafa geçtiğini söyler:

Taşdıraldı kûhı hem sahrâyı deryâ-yı saf
Pâdişâh-ı bahr u berr oldı çü Sultân Mustafâ
Göçdi çü Sultân 'Osmân bûsitân-ı cennete
Geçdi tahta 'izz ü ikbâl ile Sultan Mustafâ (Kasîde, 7)[77]

Sultan III. Mustafa (1757-1774)

Yıkıluptur bu cihân sanma ki bizde düzele
Devleti çarh-ı denî verdi kamu mübtezele
Şimdi ebvâb-ı saâdette gezen hep hezele
İşimiz kaldı hemân merhamet-i Lem-Yezele [78]
Cihângîr (Sultan III. Mustafa)

III. Ahmed'in oğlu III. Mustafa 1757'de tahta çıkmıştır. Yenilik ve ıslahat taraftarı olduğu için gerçekte, Kapıkulu Ocaklarının düzelmesini arzu ediyor idiyse de buna doğrudan cesaret edemediği için işe Topcu Ocaklarının ıslahı ile başlamıştır. III. Mustafa'nın nücûm ilmine meraklı bir yapısı vardır. Sultan III. Mustafa, padişahlığı esnasında Rusya meselesi ile meşgul olmak zorunda kalmıştır. İki devlet arasında başlayan savaş 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasına kadar devam etmiştir. Padişah; devletin güçlenmesi, mes'elelerin hallolması yönündeki gayretlerinin netice vermemesi sebebiyle üzüntüsünden hasta olmuştur. III. Mustafa, devlet işlerini takip eder, kendi emri mahkeme karşısında hakkâ ve adâlete uygun değilse emrini geri alır, şer'î kanunlara hürmet gösterirdi[79].

Sultan Mustafa, divanlarda, Hz. Peygamber'in adını taşıyan, âdil, şeriat ve hikmeti tekrar dirilten; iyilik ve cömertlik madeni, kuvvetli ve heybetli; ilmî ve askerî makamlara isabetli

[75]İdris Kadıoğlu, **age,** s.370
[76]Necdet şengün, **age,** s.978
[77]Hüseyin Akkaya, **age,** s.240
[78]Ramazan Muslu, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yy),** İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.40
[79]İsmail Hakkı UzunçarşılI, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** s.102-103

atamalar yapan, dünyaya emniyet ve âsâyiş getiren bir kiş olarak anlatılmıştır. Sultan III. Mustafa'nın saltanat döneminin her günü bir nevrûz ve her gecesi de Kadir gecesi olarak gösterilmiştir. Ayrıca; Süleyman, Şikender, Feridun ve Dârâ ile padişah arasında çeşitli yönlerden benzerlikler kurulmuştur.

Şâir Fıtnat Hanım, Sultan III. Mustafa'nın cülûsunu müjdeleyerek hayli zamandır insanların onun temiz yüzünü özlediğini ve onun padişah olması için Allah'a duâ ettiklerini söylemektedir. III. Mustafa'nın cülûsu ile duâlar kabul olunmuş, onun yüzünün nûru, cihânın gözlerini parlatmış minnet ve gam vakti, yerini safâ günlerine bırakmıştır. Onun benzeri dünyaya gelmemiştir. O, Sultan Şikender'dir, hilâfet madeninin cevheri, adâlet denizinin incisidir:

Müjdeler kim oldı burc-ı saltanatda rû-nümâ
Mihr-i gerdûn-ı 'adâlet ya'ni Sultân Mustafâ
Gelmedi misli cihâna görmedi çeşm-i felek
Böyle Sultân-ı Sikender şevket ü kişver-güşâ
Nâsa tebşîr eyleyüp hâtif didi târîhini
Revnak-ı evreng-i âli oldı Sultân Mustafa (Tarih, 4)[80]

Şâir İbrahim Nazîrî, Padişah III. Osman'ın üç yıl adâletle hükmetmesinin ardından 1171 yılı Safer ayının 16. gecesinde vefat ettiğini ve yerine Allah'ın lütfuyla Sultan III. Mustafa geçtiğini söyler:

Gitdi bā-takdîr-i Mevlā 'adne ol sultān velî
Şâdi sultān Mustafā bā-lûtf-ı Hak hālā cülūs
(H.1171 Fî mâh-ı Safer 16 fî leylet-i ehad) (Tarih, 92)[81]

Lebîb tarafından yazılan tarih kıt'asında, 1171 senesinde Sultan Ahmed'in şehzâdesi Sultan III. Mustafa'nın tahta çıkışı anlatılmaktadır:

O demde bin yüz yetmiş bire yetmişdiçün târîh
Girüp şeh-zâdegân-ı ümmine ahd-i cihânbânı
Giçürdiler hezârân şevket ü dârât u haşmetle
Yerine hân Ahmed-zâde sultân Mustafâ hânı (Kasîde, 58)[82]

Şâir Haşmet, tahtı süsleyen padişahı, cülûsu sebebiyle tebrik ederek Dârâ ve Şikender'in, onun ancak çavuşu olabileceğini söylemektedir. Padişah, saltanat arsasında düldül atının süvârisidir. Cihân, keder ve gönüller sıkıntı ile dolmuşken, onun cülûsu dünyayı genişletmiştir. Ümitsizlik gecesinin karanlığı, onun alnındaki güneşe benzeyen marifet ışığına yerini bırakmıştır.

Haşmet, padişahın zâtıyla saltanat makamının kıskançlıkta son noktada olduğunu ifâde ederek Hicaz ve Isfahan'ın onun kudümünün ünüyle (gürültüsüyle) ahenge doyduğunu söylemektedir. Padişah, Hz.Peygamberin dininin dünyayı zapteden hükümdârıdır. Bundan dolayı Freng mülkünün kralı, onun ikbal kapısının bir esiridir ancak. Padişah III. Mustafa'nın babası (Sultan III. Ahmed) Rus çarını yenmiş ve esir etmiştir. Moskof(Rus) çarı, Sultan III. Mustafa'nın da atının kayışında bir askı olacaktır:

Vücûdunla cihân pertev-pezîr-i tesliyet el-hak
Safâ-yı tal'atınla tab'-ı 'âlem cümle şâd u şeng

[80] Şirman Azaklı, **age,** s.102
[81] Necdet Şengün, **age,** s.978
[82] Şadis Kadıoğlu, **age,** s.261

Makâm-ı saltanat zâtınla reşk-i evc-i â'lâladır
Hicâz u Isfahân sît-i kudûmünile sîr-âheng (Kasîde, 5)[83]

Padişahların çocuklarının dünyaya gelişi, onların düğün merâsimleri, şâirler için padişahları methetme vesilelerinden bir diğeridir. 18.yy şâirlerinden Mehmed Şerif Efendi, III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın vilâdeti sebebiyle yazmış olduğu tarih kıt'asında, padişahı; cihân sultanı, Hz.Yezdân'ın lütfunun gölgesi, Osmanlı ailesinin şerefi, eşi nâdir bulunan bir cevher, dinin kutbu, dünyaya hayat veren bir kişi olarak anlatmıştır. Padişah; şeriat ve hikmeti tekrar dirilten, kerem madeninin kâşifi, iyilik ve cömertlik madeni, Süleyman gibi bu kuvvet ve heybetle âlemi emrine râm eden bir kişidir:

şeh-i şâhân-ı cihân sâye-i lutf-ı Yezdân
Mustafâ Hân şeref-i devre-i âl-i 'Osmân
Öyle yektâ güher-i efser-i devletdir o kim
Katı nâdir bulunur zâtına vasf-ı şâyân (Tarih, 1)[84]

18. yüzyılın sadrazam şâirlerinden olan Koca Râgıp Paşa, Çelebi-zâde Âsım Efendinin şeyhülislam oluşu münâsebetiyle yazdığı bir tarih manzûmesinde Sultan Mustafa'yı şöyle anlatmaktadır:

"Sultan Mustafa, kadir-şinast, ilim noktasının bir ışığı, görüşü ve tedbirleri doğru bir kişidir. İlmiyye ve seyfiyye hizmetine mansıb atamak hususunda çok fazla gayret sarfetti ve herkese hak ettiği makamı verdi. İsmail Âsım Efendiyi de şeyhülislam yaparak bu makamın şeref ve kadrini artırdı." :

Ehl-i perver kadr-dâh dehr-i Sultân Mustafâ
Tab'ı nukâd-ı ma'ârif re'y ü tedbîri sedîd
Hidmet-i 'ilmiyye vü seyfiyyeden her mansıba
İntihâb itmek de ehlin eyledi cehd-i cehîd (Tarih, 15)[85]

---

[83]Mehmet Aslan-İsmail Hakkı Soyak, **age,** s.96. Hâşimet'in şiirlerinde, padişahların idâresinden memnuniyetini dile getiren ifadelerinin yanı sıra, yaşadığı dönemin devlet adamlarını sert bir şekilde eleştirdiği mısralar da bulunmaktadır. Meselâ, Bağdatlı Rûhî'yi tanzir ettiği, yazılış tarihi bilinmeyen bir terkîb-bendinde, kişilerin eğer yaratılışlarında mertlik cevheri yoksa geldikleri sadâret makamının onları insan yapmayacağını söyler. şâirin tenkit ettikleri arasında yalnızca sadrazamlar yoktur. Molla ve paşaların vaziyetlerinin yaptıkları yanlış işlerden dolayı çok vahim olduğunu söyleyen şâirin eleştiri oklarından padişahlar da nasiplerine düşeni alırlar. Hâşimet, cihânı idâre eden kişilerin verdikleri kararlarla devleti mahvettiklerini söyler. Devir o kadar kötü bir hâl almıştır ki, zâlimler, devletin imkânlarından nasiplenmekte, aşağılık kişiler mutlu olmakta; yüksek rütbeli kişiler ise zillet içinde yaşamaktadır. şâir, sosyal ve siyasî hiciv özelliği taşıyan bu manzûmesinde, eskilerin savaşçı yiğit sultanlarına duyulan özlemini de dile getirerek yaşadığı dönemin padişahlarının savaşlara katılmamasından da yakınmaktadır:
"*Hem-cinsimiz Allah bilir söylemem ammâ /Paşalar u mollâların avhâli yamandır"*
"Devletle cihân tahtına şâhen-şeh olanlar /Hep taht-ı türâb eylediler cây-ı karârın"
"Bu saltanat u ceng ü savaş ehli nic"eddu / Dehrin nereye gitti bu şâhân u sipâhı"
"Yâ Rab esâfilde nedir böyle sa"âdet / Bu rütbe-i 'âliye neden geldi mezellet
Bî-berg ü nevâ kaldı ilâhî „urefâmız / Oldu cühelâ zümresi hep nâ"ik-i devlet" **age,** Terkîbb-bend 23, s.155-159

[84]Ömer Gökhan Yağcı, **Mehmed Şerif Efendi Divanı (İnceleme-Metin),** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkkale Ü., SBE, Türk Dili ABD, Kırıkkale, 2006, s.124. Mehmed şerif Efendi, Çelebi-zâde Âsım Efendinin şeyhülislam olması münâsebetiyle yazdığı bir tarih kıt'asında da, Dârâ'yı köle, III. Mustafa'yı onun hükümdarı olarak anlatır. Onun tahta çıkmasıyla birlikte Allah'ın lütuf güneşi doğmuştur. Devletin temelini sağlamlaştırıp insanlı mutlu eden padişah, hükümdarlığın şân beyti ve Fars edebiyatının büyük şâiri şevket'in nazmıdır. İlgili manzûme için bkz. **age,** Tarih 8, s.138

[85]Hüseyin Yorulmaz, **Koca Râgıb Paşa Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ü., SBE, Eski Türk Edebiyatı ABD, İstanbul, 1989, s.69

Fıtnat Hanım, III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultanın doğumuna yazdığı tarih kıt'asında padişahı şöyle anlatır:

"Zamanın şân sahibi hükümdârı olan, Resûlullah'ın adını taşıyan Sultan Mustafa, Hudâ'nın lütfuna mazhar olmuştur. O, kendinden önceki padişahların iftiharıdır. O tahta geçeli cihân emniyete kavuşmuştur. Bütün cihân sultanları onun emrine râm olmuştur. İnsân onun cömertlik kapısında eski bir köledir. Onun bir benzeri henüz cihâna gelmemiştir. Devrinin her günü, bir bayram ve nevrûzdur; her gecesi de Ramazan ayının Kadir gecesi derecesindedir":

Buldı 'ahdinde cihân emn ü amân
Zîr-i destinde bütün rûy-i zemîn
Râmdır emrine şâhân-ı cihân
Bir iki bende-i dîrînesidir
Der-i cûdunda 'atâ vü ihsân
Gelmedi dehre nazîri hergiz
Görmedi mislini çeşm-i devrân
'Ahdinin her güni 'îd u nev-rûz
şebi hem rütbe-i kadr-i Ramadân
Zâtını lütfuna şâyeste görüp
Didi Allâhü Te'âla ihsân (Tarih, 6)[86]

Ömer Besim, Sultan III. Mustafa'dan övgüyle bahseden şâirlerden biridir. şâir, padişahı şöyle tavsif eder:

"Sultan Mustafa, keramet sahibi olan padişahlar padişahı bir kişidir. Kendisiyle cihân mülkü ne kadar övünse azdır. O, Osmanlı ailesinin, Osmanlı milletinin ve mülkünün iftihar vesilesidir. Onun dergâhında kapıcısı olması Feridun'un için en uygun olanıdır. Çünkü dâima devlet ve dinin yücelmesidir. Bundan dolayıdır ki, doğudan batıya onun hüküm ve fermanı sürer. Vaktini cihânın nizâmına harcar. Zamanını, mâtem tozunun temizliğine vakfetmiştir. Nefsinin hevâ ve heveslerine, dünya süsüne aldırış etmez. Zekâsına akıl ermez. Âsî ve azgınların onun kılıcından kurtulması mümkün değildir. Yardımcısı Allah'tır ve onun devletinin devamına duâ etmek vâciptir" :

Nizâm-ı 'âlemün tedbîrine masrûf evkâtı
Gubâr-ı mâtemün tathîrine mevkûf ezmânı
Hevâ-yı nefse gitmez zînet-i dünyâya meyl itmez
Zekâsına 'akl irmez mücessem 'akl-ı nûrânî
Ser-i şemşîr-i tedmîrinden ehl-i bagy u tugyânun
Ne mümkindür berî bulmak necâtı olsa bin cânı (Kasîde, 1)[87]

Ömer Besim, III. Mustafa'nın kızı Hadîce Sultanın vilâdeti münâsebetiyle yazdığı tarih kıt'asında ise, Sultan Mustafa'yı hilâfet tahtının süsü ve cihân sultanı olarak görür. Onun zamanında dünya üzerinde hiçbir yerde fitne sıkıntısı kalmamış; cihân, emniyet ve âsâyişe kavuşmuştur:

[86] Şinasi Akgün Azaklı, **age,** s.104

[87] Zafer Beşli, **Ömer Besim Divanı, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eseri, Divanının İncelenmesi,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Ü., SBE, Afyonkarahisar, 2007, s.179. Ömer Besim'in bu manzûmesinde "Kasîde-i Teşekkür" başlığı yer almaktadır. Manzûmede padişahtan lütuf ve ihsân gördüğünü ve eğer padişahın onun durumunu öğrenirse bu yardımların devam edeceğini, sabretmesi gerektiğini söyler. Ömer Besim, hâcegân sınıfından olup silahdâr kâtipliği gibi çeşitli memuriyetlerde bulunmuştur. Başta devrin sadrazamlarından olan Mehmed Paşa olmak üzere farklı kişilere hâlinin çok kötü olduğunu anlatan manzûmeler yazmış ve onlardan yardım beklemiştir.

Zîver-i taht-ı hilâfet Çeh-i Çevket-„unvân
Mustafâ Hân-ı „atâ-pîÇeÇehenÇâh-ı cihân
Eyleyüp mâÇita-i reʿy-i münîri tezyîn
Buldı bir mertebe dîdâr-ı cihân hüsnile ân
Kalmayub gâʿile-i gerd-i fiten bir yerde
Oldı âfâk bütün âyîne-i emn ü amân (Tarih, 15)[88]

Asıl adı Abdürrezzâk olan devrin Çâirlerinden Nevres-i Kadîm, devlet katında çeÇitli vazifelerde bulunmuÇ;Hekimoğlu Ali PaÇanın mâiyetine girmiÇ;ilmî kudreti sayesinde Çstanbulʿda devrin münevverleri arasında müstesna yer edinmiÇ bir kiÇidir. Bununla birlikte devlet vazifelerinden uzun yıllar uzak kalarak ya sürgünlerde veya kendi köÇesinde maddî sıkıntılarla dolu bir hayat geçirmiÇtir. En son, I. Mahmudʿun emriyle Edirneʿde birkaç ay ikâmete mecbur kalmıÇ, daha sonra da yine padiÇahın emriyle Giritʿin Resmo kasabasına sürgüne gönderilmiÇtir. Burada tam altı yıl kalan Nevres, I. Mahmudʿun vefatı ve yerine III. Osmanʿın tahta geçmesiyle Bursaʿya sürgüne gönderilir. III. Mustafaʿnın padiÇah olması ile makûs talihi döner ve Bursaʿya geliÇinin otuz üçüncü yılında affedilirek Çstanbulʿa gelir[89].

Nevres-i Kadîm, sürgünden kurtulma arzusunu ve Sultan Mustafaʿnın tahta çıkıÇı ile hissettiklerini dile getirdiği bir kasîdesinde, III. Mustafaʿnın saltanat yıllarını, Sultan I. Mahmud ve III. Osman dönemlerine değil de Sultan III. Ahmed dönemine benzetmektedir. PadiÇahın cülûsu, gönüllerdeki gamın sevince dönüÇmesine vesiledir. Cem, onun hizmetkârıdır ve büyüklüğü karÇısında yer ve gök kendisine dar gelir. Cefâ, onun geliÇiile yerini rahat ve safâya bıraktırmıÇtır. Halk, gamdan ve kederden kurtulmuÇtur. Sultan III. Ahmedʿin dönemi, yeni padiÇahın tahta çıkıÇı ile artık geri gelmiÇtir:

Dilde yer yokdur gama Çimdi sürûr eyyâmıdır
Saltanat tahtın müÇerref kıldı Sultân Mustafâ
Çhtisâb-ı 'adli sâhibdir safâ vü râhata
Rûy-ı râhat göremez artık Çu 'âlemde cefâ
Zulmet-âbâd-ı cihânı rûÇen itdi makdemin
Çün safâ-yı hâtır-ı rûÇen-dilân-ı evliyâ
'Avdet itdi devr-i Sultân Ahmed-i cennet-mekân
Geldi cânı yerine halkın kabûl oldı du'â
TaÇdıaldı kûhı hem sahrâyı deryâ-yı saf
PâdiÇâh-ı bahr u berr oldı çü Sultân Mustafâ (Kasîde, 7)[90]

Sultan III. Mustafaʿnın hastalığından kurtulması dolayı Allahʿa duâ edilen aÇağıdaki kasîdede Ömer Besim, hükümdârın insanlar için bir sığınak ve Rabbʿin lütfunun gölgesi olduğunu dile getirerek, bütün yaratılmıÇların onun sıhhatine Çükrettiklerini anlatmaktadır:

Çâhî 'afiyetle dâ' im eyle Çâh-ı devrânı
Tehî gösterme zât-ı ekreminden halka dîvânı
Vücûd-ı Çâh-ı a'zam rûh-ı 'âlem hırz-ı a'zamdur
Odur fark-ı cihâna sâye-i eltâf-ı Rabbânî

[88]Zafer BeÇli,**age,** s.200
[89]Hüseyin Akkaya, **age,** s.22-38
[90]Hüseyin Akkaya, **age,** s.240. Çâir, kasîdenin 45.beyinden itibaren, sekiz yıldır gurbette bulunduğunu, ailesine hasret kaldığını, Sultan Mustafaʿnın kendisini affetmesini istemektedir.

Donanma eyledi Çük sıhhatiyle ser-te-ser ekvân
Nümâyândur kimün mekÇûfolursa çeÇmi 'irfânı (Kasîde, 2) [91]

Şâirlerin pek çoğu, III. Mustafa'nın idâresinden duydukları memnuniyetlerini dile getirmiÇ olsalar da devrin diğer bazı Çâirlerinin divanlarına durum hiç de böyle yansımamıÇtır. Nitekim yüzyılın bazı divanlarında, o dönem toplumundaki idârî sıkıntıları açık bir Çekilde görmek mümkündür. Şiirlerine bu sıkıntıları yansıtmıÇ Çâirlerden birisi Diyarbakırlı Lebîb'dir. Lebîb, Yeniçeri Ağası Mustafa PaÇaya Diyarbakır mansıblığı verilmesi münâsebetiyle yazdığı bir tarihte, eski valilerin halkın baÇına belâ olduğunu söyler:

Bir iki sâl idi vâlileri bu memleketün
Kimisi mürde belâ kimi zinde belâ (H.1175- M.1761/1762)
(Tarih, 17)[92]

Lebîb Divanı'nda, içlerinde padiÇaha yönelik yazılmıÇ olanlarının da yer aldığı, Çâirin memleketin özellikle Diyarbakır Çehrinin içinde bulunduğu durumu feryât ve Çikâyetle anlattığı çok sayıda manzûme bulunmaktadır. Bu manzûmelerin bir kısmının hangi padiÇahın dönemine ait olduğunun tespiti mümkün değildir. Ancak bazı manzûmelerin baÇlıklarından ve ebced kayıtlarından, bazısında ise padiÇahın isminin geçmesinden hareketle manzûmelere konu olan Çikâyetlerin pek çoğunun III. Mustafa zamanına âit olduğu söylenebilir.

Şâir Lebîb'in bu tür Çiirlerinde Çikâyete konu olan kiÇileri "din ve devlet adamları, müftüler, valiler, hâkimler, kadılar, mübâÇirler, Çehrin idârecileri ve ileri gelenleri " olarak sıralamak mümkündür. Lebîb, din ve devlet adamlarını, kötü zan sahibi ve kötü iÇler yapan kiÇiler olarak anlatır. Valiler, müfsit iÇler yapmaktadır; bu yüzden hile ve iftiraya iltifat hayli revaçtadır. Hâkimler, gaflet içinde olup doğru söyleyenle yalan söyleyeni birbirinden ayırmakta âciz kalmaktadırlar. Ayrıca, itibarsız ve alçak kimselerle içli-dıÇı olarak meÇru olmayan isteklerle gelen bu kiÇilerin iÇlerini halletmekte, böylece masum halkı mağdur etmektediler. Kadılar, asıl vazifelerini, yani azılı kimselerle ve suçlularla uğraÇmayı bırakmıÇlar; bunun yerine "aÇar" adı altında zorla ve haksız bir Çekilde halkın mahsullerini ellerinden alarak onları daha da yoksullaÇtırmıÇlardır. MübâÇirler ise Çer üzerine hareket etmekte; halkın nesi var nesi yoksa alarak onları soymaktadırlar.

Lebîb'in bu Çikâyetleri, aslında Diyarbakır yöresinin o dönemde içinde bulunduğu sıkıntıları gözler önüne sermektedir. Şâir, bölgede her Çeyin tersine döndüğünü ve insanların kurtuluÇu Allah'tan beklediklerini söyler ve padiÇaha,

El-emân ey Çehryâr-ı 'adl-perver el-emân
El-emân ey tâcdâr-ı dâd-gûster el-emân (Kasîde, 50)[93]
ve baÇka bir manzûmesinde ise,
Hazret-i hân Mustafâ'ya vâcib oldı ,arz-ı hâl
Böyle bir mülk olmaga râzı degül hâÇâ harâb (Kasîde, 45)[94]

[91] Zafer BeÇli, **age,** s.181
[92] Ġdris Kadıoğlu, **age,** s.314
[93] Ġdris Kadıoğlu, **age,** s.256
[94] Ġdris Kadıoğlu, **age,** s.252. Şâirin Çikâyetlerini dile getirdiği diğer manzûmeler için bkz. Ġdris Kadıoğlu, **age,** Kasîde 4, s.144. (H.1171 - M.1757/1758 yılında Diyarbakır ve civarında yağıÇsızlıktan büyük bir kuraklık ve kıtlık meydana gelmiÇ; kıtlık âfetini, âdeta önüne çıkan her Çeyi yok eden çekirge istilâsı ve salgın hastalıklar takip etmiÇ, özellikle bu dönemde birçok bölgede görülen vebâ sonucu binlerce insan hayatını kaybetmiÇtir. Şâir Lebîb, III. Mustafa devrinin sadrazamlarından Koca Râgıb PaÇaya yazdığı bu kasîdesinde çok güçlü tasvir ve teÇbihlerle Diyarbakır Çehrinin durumunu âdeta resmeder ve sadrazamdan halkı bu durumdan kurtarması için yardım talep eder.) ; Kasîde 39, s.238; Kasîde 40, s.242; Kasîde 46, s.253

Çekilinde seslenir ve Sultan III. Mustafa'yı durumdan haberdâr ederek kendisinden yardım bekler.

III. Mustafa devrinde benzer şikâyetleri 18. yüzyıl şâirlerinden Feyzî'nin -her ne kadar doğrudan padişaha muhatap alınmasa da- H.1181 (M.1767-68) senesinde yazdığı bir manzûmesinde görmek mümkündür. Şâir bu manzûmesinde, halk içinde bid'at ve zulmün çok yaygın olduğunu, adâletin toplumda ortadan kalktığını söyleyerek şâhların ve beğlerin mazlûma hiçbir şekilde adâletli davranmadıklarından yakınmaktadır:

Def' ola ,âdl ü ,âdâlet ketm ola hakk-ı ,ibâd
Şâh u begler itmeye bir vechile mazlûma dâd (Tarih, 175)[95]

Feyzî Efendi, H.1182 (M.1768-69) yılında Osmanlı-Rus savaşında esir düştüğünü anlattığı bir musammatta, İslâm beldelerinin kâfir eline geçtiğini, câmilerin kâfirlerin puthânesi olduğunu, her yerin din düşmanlarıyla dolduğunu söyleyerek, pâdişâhın kendisini bu esâretten kurtarmasını ve Allah'ın elinden tutarak eski rütbesine kavuşturmasını istemektedir:

Pâd-şâhım al beni kâfir elinden gayret it
Devletinde öleyim ser-hadd-i İslâm'a kül it
'Adl-dâd it hakkımı hakk ile feryâdım işit
Virmeye bir hısna Mevlâ intizârım dir Hâtûn

Kâfire put-hâne oldı câmi'-i zîbâlarım
Düşmen-i dîn ile toldı ser-be-ser sahrâlarım
Fasl olunmaz bunda kaldı mahşere da'vâlarım
Merhamet eyle bana perverd-gârım dir Hâtûn

Feyziyâ bin yüzle seksân ikide oldum esîr
Leşker-i küffâr içinde olmuşumhor (u) hakîr
Umarım bir gün benim çün ola Mevlâ dest-gîr
Bulurum evvelki rütbe (vü) i'tibârım dir Hâtûn
(Musammat, 175)[96]

Sultan I. Abdülhamid (1774 - 1789)

III. Mustafa'nın kardeşiolan Sultan Abdülhamid, yirmi yedinci padişah olarak Osmanlı tahtına çıkmıştır. Kırk seneyi aşkın süre, sarayda kapalı bir hayat geçirmiştir. Yenilik ve ıslahat taraftarı olan I. Abdülhamid, 49 yaşında devlet idâresini teslim aldığı zaman, Osmanlı-Rus savaşı devam ediyordu. İki ülke arasındaki savaş 21 Temmuz 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile sona erdi ve Kırım bölgesi Rus idâresine geçti. 1787 yılında Rusya'ya karşıaçılan savaşta Avusturya'ya karşıkazanılan zafer, padişaha "Gâzî" ünvânını kazandırmış; kaybedilen Özi Kalesi ise padişâhın üzüntüden felç olmasına ve kısa bir zaman sonra da vefâtına sebep olmuştur[97].

Tahta çıkışı divan şâirlerince büyük bir coşkuyla karşılanan Sultan Abdülhamid, manzûmelerde çeşitli vasıflarla övülmüştür. Bu vasıfların başında, âdil, lütufkâr, cömert oluşu gelmektedir. Ayrıca o, devlete ve dünyaya nizâm ve emniyet getiren bir kişidir. Kara ve denizlerin sultanıdır. Dünya şâhları, onun kapısında birer hizmetkârdır. Onun dönemi, İskender-i,in ve

[95]Sevinç Karagöz, **Feyzî Efendi Divanı, İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Sözlük,** BasılmamışYüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü., SBE. Sakarya, 2004, s.733
[96]Sevinç Karagöz, **age,** s.732
[97]İsmail Hakkı UzunçarşılI, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** s.103-104

Nuşirevan'ın dönemlerini unutturmuştur. Zamanında halk rahatlık içindedir. Her işinde Allah ona yardımcıdır; melekler ve peygamberler ise onun ordusunda birer askerdir.

Şâir Mehmed Şerif Efendi, I. Abdülhamid'in cülûsu münâsebetiyle yazmış olduğu bir tarihte, Hakk'ın lütfunun bir neticesi olarak, bütün uğursuzlukların padişahın cülûsuyla ber-taraf edildiğini söyler. Memleket karışıklık içinde ve harabeye dönmek üzeredir. Onun gelişi ile bu kargaşa ortadan kalkmış ve imar faaliyetleri başlamıştır. Şâir, "Bundan sonra kaybedilen şeyleri tekrar elde etme vaktidir." diyerek din düşmanlarının sancağının ters döneceğini(onların mağlup olacaklarını) ifâde eder:

Şükr-i Hudâ ki tâli' olup mâh-ı 'îd-ı baht
Tebrîke oldu saltanat ü tâc ü taht ehak
Olmışdı gerçi memleket âşûbile meşûb
Belki harâbe kalmış iken şöyle bir ramak
Tahvîl idüp 'imâra karâr itdi pây-i mülk
Cûyına geldi âb yine oldu şeb-i falak
Şimden girü telâfî-i mâfât vaktidir
Menkûsdur çü râyet-i a'dâ-yı dîn kalak (Tarih, 4)[98]

Sultan I.Abdülhamid'in tahta çıkışını, şükredererek ve müjdeler vererek aktaran şâir Fıtnat Hanım, gam karanlığının yerini mutluluk güneşine bıraktığını ve dünyanın aydınlandığını söylemektedir. Padişahın tahta çıkışı, hilâfet makamının şeref bulmasına bir vesiledir. şâir; onun, düşmanlarının kalbine dehşet ve korku saldığını söylerek, Hudâ'nın onu dâima adâlet ve şefkatle tahtında hükümrân etmesi ve zamanında herkesin rahat etmesi için duâ etmektedir:

Nihâyet buldı eyyâm-ı gam u endûh-ı dehr-i dûn
Bî-hamdi'llâh irişdik böyle bir vakt-i ferâh-zâya
Süleymân-menkıbet bir şâh-ı zî-şânın kudûmiyle
Şeref buldı hilâfet mesnedi sad hamd Mevlâyâ
Cenâb-ı Hazret-i 'Abdü'l-Hamîd Hân Ğâzi-i Ahmed Hân
Cülûs itdi celâl ü câh ile taht-ı mu'allâya (Tarih, 29)[99]

Ömer Besim, padişahın tahta çıkışını, yazdığı bir tarih kıt'asının başlığında 1187 yılının Cemâziyelevvel ayının Cum'a günü olarak verir. Allah'ın, Sultan I.Abdülhamid'in yâr ve yardımcısı olması için duâ edilerek başlanılan manzûmede, düşmanının onun kahır ateşiyle yanması istenir. Şâir, padişahın saltanatının ve ömrünün uzun olması için de duâlar etmektedir:

Şâhenşeh-i muzaffer Abdül-Hamîd-i Gâzî
Bârî ola hemîşe yâri ve kâr-sâzı
Mes'ûd olub cülûsı şevketle ola dâim
Kahr âteşiyle arta a'dûsının güdâzı (Tarih, 7)[100]

Padişahın cülûsunu tebrik için devrin şâirlerinden İbrahim Nâşid tarafından yazılan manzûmede, Hudâ'nın, onun saltanatını fetih ve zaferlerle doldurarak ömrünü uzun etmesi yönünde duâlar edilmiştir. Onun teşrifiyle gönülden keder gitmiştir:

[98]Ömer Gökhan Yağcı, **age,** s.131
[99]Şirman Azaklı, **age,** s.131
[100]Zafer Beşli,**age,** s.194

Ey pâdiŞâh-ı Cem hadem-i Şâhen-Şeh dârâ haŞmet
Feth ü zaferle dem-be-dem itsün Hudâ 'ömrün mezîd
TeŞrîfin ile ser-te-ser dilden keder gitti gider
Der-pey olup feth ü zafer Hak'dan budur ancak ümîd
(Tarih, 8) [101]

Đbrahim NâŞid, baŞka bir tarihinde I. Abdülhamid'in adâletinden, zamanında cihânın rahatlık, emniyet ve âsâyiŞe kavuŞtuğundan bahseder. Zamanının Şâhlar Şâhı I.Abdülhamid Han, dünya mülkünü adâletle doldurmuŞtur. Cihânı, karanlığı kaldırarak rahatla doldurmuŞ,karıŞıklık ve kavgayı ortadan kaldırmıŞtır. Her iŞinde Şeriatı icrâ eylemek onun huyudur. Onun döneminde, sevdiğinden cevr ü cefâ gören âŞıklardan baŞka sıkıntı çeken hiç kimse kalmamıŞtır. Eğer Hatem-i Tayy yaŞa, onun ihsânının has bir kulu olan bir inci tanesi olur. Cihânda her yer, onun düŞmanını kolayca ber-taraf etmesiyle emniyet ve salaha kavuŞmuŞtur:

Şahen-Şâh-ı zamâna hazret-i 'Abdü'l-hamîd Han kim
'Adâletle pür itdi sayt-ı lutfı mülk-i dünyâyı
Cihânı râhat- âbâd eyledi ref'-i mazâlimle
Đdelden zât-ı pâki meymenetle taht-ı pirâyı
Kudûmi bâ'is-i emn ü salah oldı hep aktâra (Tarih, 31)[102]

18.yy Şâirlerinden Ebûbekir Sâmî PaŞa, Kaptan-ı Deryâ Hasan PaŞanın yaptırmıŞolduğu bir kıŞla münâsebetiyle yazdığı tarih manzûmesinde, I. Abdülhamid'i ve devrinin özelliklerini Şöyle anlatmaktadır:

"PadiŞâh I.Abdülhamid, kara ve denizlerin sultanı, devrinin Đskender'idir. Onun bir benzeri, dünyaya gelmiŞdeğildir. Geçen zaman, gelecek zamanı o tahta çıkalı beri kıskanmaktadır. Onun merhamet ırmağı her yöne akmakta ve cihânda sıkıntı, üzüntü kalmamaktadır. Her iŞinde Allah, ona yardımını ihsân etmektedir. Bunun en güzel misâli, padiŞâhın devletinin önemli makamlarına önemli insanları getirmesidir. Gâzî Hasan PaŞada bunlardan biridir."

Sâye-endâz-ı hilâfet olduğu günden beri
ReŞk eder evkât-ı âtîye geçen eyyâm u sâl
Cûybâr-ı re'feti her cânibe cârî olup
Zerrece sahn-ı cihânda kalmadı gerd-i melâl
Her umûrunda Hudâ tevfîkini ihsân edib
Devletinde eyledi Şâh-âne tertib-i ricâl (Tarih, 19)[103]

Devrin asker Şâirlerinden olan Hoca NeŞ'et, herhangi bir devlet büyüğüne kasîde yazmayan Şâirlerden biridir. Bununla birlikte, bazı devlet adamlarının kamuya yönelik hizmetlerinden dolayı çeŞitli tarih manzûmeleri yazmıŞtır. Bu devlet adamlarından biri de padiŞâh I. Abdülhamid'dir. PadiŞâhın Hırka-i Şerîf örtüsünü yenilemesi münâsebetiyle yazdığı tarih kıt'asında Hoca NeŞ'et, Sultan Abdülhamid'in felek tahtına oturmuŞbir hükümdâr; melekler ve peygamberlerin ise onun ordusundaki askerler olduğunu söyler. Dünya Şâhları, onun kapısında hizmet etmektedirler. Döneminde bütün ümmetin onun adâleti ile rahat bulması için Şâir duâ

[101]Raziye Öztürk, **Nâşid İbrâhim Bey (Hayatı, Eseri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni),** BasılmamıŞ Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1998, s.115
[102]Raziye Öztürk, **age,** s.123
[103]Musa Tozlu, **Ebûbekir Sâmî Paşa, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni,** BasılmamıŞYüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü., SBE, Sakarya, 2005, s.77

etmektedir:

Sultân-ı tâc-ı levlâk evreng-niĢîn-i eflâk
Kerrûbiyân u mürsel sergerde vü sipâhı[104]
ġâhân-ı fahr-i devlet hâk-i derinde hıdmet
ReĢk-âver-i selâtîn huddâm-ı bârgâhı
'Ahdinde cümle ümmet 'adl ile bula râhat
Hükm-i Ģerîf-i Ģer'i icrâ ola kemâhi (Tarih, 2)[105]

Tokatlı Kânî, Sadrazam Yeğen Mehmed PaĢa'nın yaptırdığı bir çeĢme dolayısıyla yazdığı tarih kıt'asında Sultan Abdülhamid'den de söz etmektedir:

"Cihân Ģahlarının Ģahı Abdülhamid Han'ın hükmünü, felek her tarafta icrâ eyler. Yeryüzü onun lütuf denizine gark olmuĢtur. Kendine bir vekil bırakarak cihânı ihya eden padiĢahın lütfu, kalplere sirayet edip herkesin hayra yönelmesine vesile oldu."

ġehen-Ģâh-ı cihân 'Abdü'l-Hamîd Hân
Ki hükmün sû-be-sû çarh eyler icrâ
Felek mev'-i hiyâz kadr ü câhı
Zemîn gark-âb-ı bahr-i lutfi hercâ (Tarih, 5)[106]

Sultan III. Selim (1789 - 1807)

Devletin Batı devletleri tarzında ıslahının zarurî olduğunu düĢünen ve daha veliahtlığı zamanında bunun hazırlıklarını yapan III. Selim, 1791 ZiĢtovi ve 1792 YaĢ antlaĢmaları sonrası yaĢanan sulh dönemini değerlendirmek amacıyla Fransa ve Ġngiltere'den uzmanlar getirterek amcası Abdülhamid'in baĢlattığı ıslahatı geniĢletti. Mühendishâne ile topçu, lağımcı ve humbaracı ocaklarında mühim değiĢiklikler yaptı; Nizâm-ı Cedîd adında yeni bir ordusu oluĢturdu. Ancak, yeni ordu aleyhine yapılan giriĢimleri, elindeki 25 bin kiĢilik bu askerî güçle bastıramayarak, baĢlattığı ıslahat hareketlerinden geri adım atmak zorunda kaldı. Fakat bütün bunlara rağmen saltanatını kurtaramadı ve 1807'deki Kabakçı Mustafa Ġsyânı ile tahttan indirildi. Sultan III. Selim, 1808 senesinde, kendisinin tekrar tahta geçeceği endiĢesini taĢıyan IV. Mustafa'nın emriyle Ģehit edilmiĢtir.

YumuĢak tabiatlı ve nâzik bir kiĢi olan Üçüncü Selim; Ģâir, neyzen ve bestekâr bir padiĢahtı. Kendisinin sanata düĢkünlüğü, sanatkârlara da iltifat ve rağbet etmesine, tıpkı III. Ahmed gibi çevresinde bir kültür muhiti oluĢmasına vesile olmuĢtur[107].

Bütün bunlardan dolayı sanatkârlar tarafından sevilen Sultan III. Selim, yaklaĢık 18 yıllık saltanatı süresince kendisine en fazla Ģiir yazılan XVIII. yy padiĢahıdır. ġâirler, kendisinden, "yumuĢak tabiatlı, Ġskender, cömert, sanatkâra iltifat eden, âdil ve emîn" gibi vasıflarla söz etmiĢlerdir; devrinin rahatlık ve huzur dolu olduğunu Ģiirlerinde anlatmıĢlardır[108]. Ayrıca, devrin divan Ģâirleri, padiĢahın ıslahat çalıĢmalarına destek vermiĢlerdir; askerî, siyasî ve ekonomik alanda yapılan yenilikleri, kasîde ve tarih kıt'aları gibi manzûmelerde dile getirmiĢlerdir. PadiĢahın bu tür

[104] Kerrûbiyyûn. Allah'a en yakın olarak kabul edilen dört büyük melek. (Cebrâil, Mikâil, Ġsrâfil, Azrâil) Ġskender Pala, **age,** s.323
[105] Ziya OğraĢ, **Hoca Neş'et Divanı,** BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Ġstanbul Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ġstanbul, 1991, s.183
[106] Bilal Elbir, **Kânî Divanı Üzerine Bir İnceleme,** BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ġzmir, 1997, s.159
[107] Ġsmail Hakkı UzunçarĢılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı,** s.104
[108] III. Selim'e yönelik yazılmıĢ manzûmelerin baĢlıklarında yer alan ve muhtemelen divanların tertibi esnasında ilave edilmiĢ olan "Ģehîd" sıfatı, Ģâirlerin bu sanatkâr padiĢaha bakıĢını gözler önüne sermektedir.

ıslahat çalışmaları, özellikle Mevlevî çevreleri tarafından kabul görmüş ve desteklenmiştir[109]. Dönemin Galata Mevlevî-hânesi post-nişînî olan şeyh Gâlib'in, manzûmelerinde III. Selim'e yönelik "müceddid, Mehdî-i zamân…" gibi övgü dolu ve yapılan icrâatları onaylayan ifâdeler kullandığını görmek mümkündür[110].

Kasîdelerinde Sultan Selim'den " Nûşirevân'dan daha âdil; fazîlet ve ilim sahibi; hüsn-i hatta hünerli; benzeri olmayan bir kişi olarak söz eden Ebûbekir Sâmî Paşa, padişahın saltanat yıllarını da "gönül ehlinin yıldızının parladığı ve eski dönemleri unuttuğu kutlu zaman" olarak tarif etmektedir. şâir Ebûbekir Sâmî Paşa, Sultan III. Selim'in tahta çıkmasını, mutlu ve bereketli bir devrin başlangıcı olarak kabul etmiştir. Böyle mutlu bir devri, dünya yüzü henüz görmemiştir. Gökyüzü yukarıda olduğu için nasıl övünüyorsa, yeryüzü de böyle bir sultan tahta geçtiği için övünmelidir artık. O, yeryüzünün padişahıdır. Onun yeryüzündeki nûrunu gören, kendisini Kerrûbiyân'ın şahı zanneder. Ebûbekir Sâmî Paşa, III. Selim'in âlimlere karşı melek gibi yumuşak ve cömert; câhiller zümresine ise Kahramân'ın kahrı gibi hışım dolu olduğunu ifâde eder:

Çeşm-i gerdûn görmemişdir böyle devr-i hurremi
Devre âgâz etdigi demden berü nüh âsmân
Hazret-i Sultân Selîm Hân ibn-i Sultân Mustafâ
Kıldı teşrîf-i cülûsuyla cihânı şâd-mân
Zümre-i dânâya lütf u hilmi mânend-i melek
Fırka-i nâ-dâna zecr ü hışmı kahr-ı Kahramân (Tarih, 1)[111]

Tokatlı Kânî, yeni padişahın tahta çıkışını büyük bir mutlulukla karşılar. Sultan Selim'in tahta geçişi, mutlu bir dönemdir. O sultan, gönüllerin bildiği Osmanlı hanedanını süsleyen benzersiz bir hükümdârdır. Devlet mayasının asâlet ocağıdır. Mustafa Han'ın soyundan gelen eşsiz bulunmaz bir cevherdir. Vakar denizi olan padişahın bereketli ve uğurlu cülûsu, bütün dünyayı mutlu kılmış; Hz. Yakub'un "Beyt-i Ahzân"ını Yusuf'un kasrına çevirmiştir:

Cülûs-ı meymenet me'nûs itdi âlemi mesrur
Kudûmü Kasr-ı Yûsuf kıldı münc-i beyt-i ahzânı (Tarih, 1)[112]

şâir İbrahim Nâşid, manzûmelerinde III. Selim'i iftihar kaynağı ve Osmanlı ailesinin sevileni olarak görür. Onu, adâlet yönünden Hz.Ömer'e, hayâ yönünden de Hz.Osman'a benzetir. Padişahın her işinde, şefkat, merhamet, ihsân, iyilik ve adâletle emir ve ferman etmekte olduğunu söyleyen şâir, III. Selim'i "Hayy" ve "Settâr" olan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul eder.[113]

şâir, Sultan Selim'i, asâleti, nesebinin yüceliği ve dinin sultanı olması yönüyle övmektedir. Allah'tan isteklerinin onun padişahlığı olduğunu ifâde eden şâir, bunun gerçekleşmesiyle zengin-fakir herkesin mutlu olduğunu söyler. Gönüller sevinçle doludur; korku ve tehlike rüzgârı artık çekip gitmiştir. şâir, padişahın zaferlerinin her yöne yayılması ve emrinin dâim olması için Allah'tan yardımcı olmasını ister:

[109]İstanbul Mevlevîlerinin ıslahat çalışmalarını tasvip ve teşvîklerine karşılık, Konya Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Emin Çelebi (1742-1815) padişahın Nizâm-ı Cedîd çalışmalarına cephe almış ve hatta bu yoldaki ayaklanmaların içinde bulunmuştur. Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,** İnkılab Yayınevi, 2.baskı, İstanbul, 1953, s.171
[110]III. Selim ve şeyh Gâlib münâsebeti ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.
[111]Musa Tozlu, **age,** s.55
[112]Bilal Elbir, **age,** s.150
[113]Raziye Öztürk, **age,** s.46

Ey pâdiŞâh-ı Cem haseb Sultân-ı dîn-,âlî-neseb
Maksûdumuz bu idi hep ihsân idüp Rabb-i Rahîm
Ey nûr-ı ,ayn-ı saltanat vey Şâh-ı gerdûn-ı menzilet
Oldu vücûdın her cihet ,âlemlere lutf-ı ,amîm
TeŞrîfin ile dâverâ memnûn olup bây u gedâ
Gitdi gönüllerden Şehâ envâ‘-ı rîh ü havf u bîm (Tarih, 1)[114]

İbrahim NâŞid, baŞka bir kasîdesinde ise cihânın muhâfızı olan Sultan Selim Han‘ın bir benzeri daha dünyaya gelmediğini söyler. Hümâ sorguçlu o hünkârın himmet kanatları, gökyüzüne gölge salmaktadır. Askerleri gökteki yıldızlarla mukayese edilebilir ancak. Onun maârifte de benzeri yoktur.

Şâir, otuz kırk yıldan beri böyle güzel bir cemiyet ortamı görmediğini, padiŞâhın devrinde cihâna bir güzellik ve parlaklık geldiğini, en alt tabakadaki bir kulun dahî, onun küçücük bir iltifatıyla yüce bir ferâset makamına eriŞtiğini söylemektedir. Onun vasıflarını anlatmakta Şâir âciz kalmıŞtır:

Cihân-bân-ı mu‘azzam Hazret-i Sultân Selîm Hân kim
Felek devr ideliden gelmemiŞdir misli dünyâya
Kasem billâh yokdur Şebîhi her ma‘arifde
Misili gelmemiŞdir taht-ı ,âlî baht-ı dârâya
Bu ma‘lûm hümâyûnun ola Şevketlü hünkârım
Senin devrinde revnak geldi bu resm-i dil-ârâya
Otuz kırk yıl vardır ki bu dünyâyı seyr itdün
Ne mümkindir ki bulsun böyle cem‘iyyetle pîrâya
Senin devrinde ednâ bir kulun â‘lâ olur fâris
Eger alursa ednâ iltifâtından biraz vâye (Kasîde, 6)[115]

Devrin önemli Şâirlerinden biri de Galata Mevlevî Şeyhi olan Gâlib Dededir. Şeyh Gâlib ile III. Selim arasında, gerek padiŞâhın sanata olan rağbetinden ve gerekse bir Mevlevî muhibbi olmasından derin bir muhabbet bulunmaktadır. Şeyh Gâlib‘in sarayla münâsebeti III. Selim‘in 11 Receb 1203 (9 Nisan 1789) tarihinde tahta çıkmasından hemen sonra baŞlamıŞtır. III. Selim, M.1790 senesinde Mevlânâ‘nın türbesini tamir ve "pûŞîde"sini tezyin ettirmiŞtir. Şeyh Gâlib bunun üzerine bir terci‘-bend yazmıŞ ve Yavuz Sultan Selim‘in Muhyiddin-i Arabî‘nin mezarına türbe yaptırdığını; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî‘nin türbesinin bakımının ise III. Selim‘e nasip olduğunu; din ve devletin asıl Şimdi sahibini bulduğu söyleyiŞ ve padiŞâhtan "müceddid" olarak bahsetmiŞtir:

Selîm-i Evvele olmuŞdu âhir sırr-ı Muhyi‘d-dîn
Bu sultân-ı celâlet-pîŞe ve feyz-i Celâle‘d-dîn
Olup hem türbesin ta‘mîr hem pûŞîdesin tezyîn
Bu takrîb ile oldu ,âlem-i ma‘nâda Şehr-âyîn
Ki ya‘nî Şimdi buldu sâhibin bu devlet ü bu dîn
Olur bir bir mükemmel hep nizâm-ı ekmel-i pîŞîn
Müceddid olduğı Sultân Selîm‘in dîn ü dünyâda
Nümâyândır bu nev-pûŞîdesinden kabr-i Monlâya

[114]Raziye Öztürk, **age,** s.46.
[115]Raziye Öztürk, **age,** s.166

(Terkîb-bend, 4) [116]

Şeyh Gâlib, Galata Şeyhliği makamında bulunduğu 8 yıl boyunca III. Selim'e Mevlevî-hânelerin bakım ve onarımı için çeşitli vesilelerle manzûmeler yazmış[117], Sultan III. Selim de, tahtta bulunduğu zaman zarfında Mevlevîlere her türlü yardımı yapmıştır. III. Selim'in Şeyh Gâlib'e iltifatı o kadar fazladır ki Esrâr Dedenin verdiği bilgiye göre Şeyh Gâlib Divanı'nın sadece "teclîd ve tezhîbi" için Sultan Selim 300 altına yakın masraf etmiştir[118]. Şâir, bu hediyeye bir kasîde ile mukâbele ederek,

Bana Sultân Selîm-i kâmver kâm-ı cihân virdi
Bütün dünyâ değer bir genc-i hâsı râygân virdi
Acep bir Mesnevî-i pür-bahâ kim Cevrî hattıyla
Dil-i Şeyda-yı zâra cevr-i gerdûndan emân virdi (Kasîde, 17)[119]

demiştir.

Bu dostluk sebebiyle olsa gerektir ki, Şâir, döneminin diğer devlet adamlarına yönelik herhangi bir arz-ı hâl yazma; yani başka bir hâmî arama ihtiyacı dahî duymamıştır.

Şeyh Gâlib, III. Selim'in askerî ve siyasî alanda yaptığı yenilikleri tasvip etmiş bunları kasîdelerinde ve pek çok tarih kıt'asında dile getirmiştir. Şâir, bir kasîdesinde beyitlerinin tıpkı Sultan Selim'in yeni tertip ettiği ordudaki askerler gibi divanında sıralandığını, saf tuttuğunu söylemektedir. Meleklerden oluşan ordu, ona tâbîdir ve ayın önündeki yıldızlar gibi onun önünde yürürler. O padişah, devlete nizâm ve ehemmiyet veren zamanının mehdîsidir. Onun şevket kösünün debdebesi, göklere erişmiştir. Ahlâkını peygamberlerin ahlakından almıştır. Cihad içlerinde adâlet getiren pek sağlam çevresi vardır. Padişahın tabiatının Hz. Peygamber gibi olduğunu söyleyen Şâir, hiç kimsenin Osmanlı mülküne bu derece yeni bir hayat bahşetmediğini, onun fikirlerinin panzehir gibi halka taze can verdiğini ifâde eder:

Ebyâtım oldı saf-keşi dîvân- ma'rifet
Nev-asker-i müretebb-i şâh-ı cihân gibi
Ol pâdişâh ki virdi mühimmât-ı devlete
Hüsn-i nizâm Mehdî-i sâhib-i zamân gibi
Bir hulku var ki mecma'-ı ahlâk-ı âliye
Lutf-ı tıbâ'-ı hazret-i peygamberân gibi
Vermiş mi kimse mülke bu rütbe hayât-ı nev
Sultân Selîm-i Sâlis-i Osmâniyân gibi
Hîç bir mi hıfz-ı sıhhat ile def'-i mühlikât
Pânzehr-i re'yi geldi bize tâze cân gibi (Kasîde, 13)[120]

[116]Muhsin Kalkışım, **Şeyh Galib Divanı,** Akçağ, Ankara, 1994, s.238. Esrâr Dedenin bildirdiğine göre padişah, pûşîdenin üzerine yazılmak için Şeyh Gâlib'den bir beyit istemiş ve o da örtünün üzerine yazılacak olan bu beyti padişaha arz etmiştir. Esrâr Dede, **Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye** (Haz. Gülhan Genç), AKMB Yayınları, Ankara, 2000, s.384

[117]Divanda *"Gönül bir beyt-i ma"mûr u safâdır aşk mi"mârı / Yatır ammâ ki şimdi başka bâmı başka dîvârı"* beytiyle başlayan ve Galata Mevlevî-hânesinin tamirini rica maksadıyla yazılmış olan kasîde bunlardan biridir. Muhsin Kalkışım, **age,** Kasîde 15, s.121

[118]Esrâr Dede, **age,** s.389. Sefîne-i Evliyâ gibi bazı kaynaklarda bu miktarın 3000 altın olduğu şeklinde bilgi yer almaktadır. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ,** (Haz. Mehmet Akkuş,Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul, 2006, C.5, s.160

[119]Muhsin Kalkışım, **age,** s.128

[120]Muhsin Kalkışım, **age,** s.115

"Çerâğ" redifli başka bir kasîdesinde ise Gâlib, *"ocağ"* kelimesi ile yeniçerileri hatırlatmakta ve yeniçeri ocağının "perişan hâldeki bir topluluk" olduğunu söylemekte; padişahın orayı aydınlatmasıyla "ocağ"ın ölülerin toplandığı bir külhan yeri olmaktan kurtulduğunu dile getirmektedir. Onun idrâki ve feraseti, güneş gibidir ki âlemi başdan başa aydınlatmıştır. Zaman, onun sâyesinde intizam bulmuş; padişah, kışlalar, kaleler, asker ve silah ile her yere intizam getirmiştir. Felek kulesini, top ve tüfeğin velveleleri yıkmaya başlamıştır. Sıra parlak kılıçları parıldatmaya gelmiştir artık. Düşmanın yüzüne fikrinin ışığını gösterir ve böylece harp ateşi ile meydanı aydınlatır. III. Selim'e "İsa nefesli padişah" diye seslenen şâir, onun nefesinin binlerce canı aydınlattığı söyler[121]:

Hânedân-ı keremi tab'ı edip nev ihyâ
Himmeti kıldı nice bî-ser ü sâmânı çerâğ
O şehenşeh ki şeref verdi vücûd-ı mülke
Bedr edip eyledi gûyâ meh-i tâbânı çerâğ
Külhan-ı mürdeye dönmüşdü ocağ-ı eyyâm
Etmeseydi eğer ol cem'-i perîşânı çerâğ
Kışlalar kal'alar ecnâd u silâh u edevat
Hâsılı etmededir himmet-i merdânı çerâğ
Dâverâ dâdgerâ hüsrev-i encüm-sipehâ
Nefesin etmede Îsâ gibi sad cânı çerâğ (Kasîde, 14)[122]

Şâir, bu dünyanın üç tane Sultan Selim gördüğünü, ilkinin "gazâplı" , ikincisinin "halîm" ve sonuncusunun da "selîm" ve "kerîm" olduğunu söyler. Onun zâtı, dünyaya can gibidir. Gece ve gündüz, onun devletine devamlı duâ etmededir. Onun güzel huyu, cihâna parlaklık ve tazelik vermiştir. O, adâleti süsleyen bir hıdiv ve Rüstem'i tutan bir yiğittir. Öyle ki, Simurg kuşunubile onun himmet tuzağı av kabul etmez. Geceler ve gündüzler, Sultan III. Selim gibi hünerli insanların hasretiyle geçmiştir.

Onunla cihâna adâlet gelmiştir. Bahar mevsimi, sanki cevher saçan bir bulut olmuştur. Tûsî'nin yalan vaatleri meşhurdur. Bu padişah ise, va'd etmeden hesapsız ihsânlarda bulunmuştur. Şâir, kasîdesinde "hüner ehlinin bir zamanlar bilinmeyen kıymetinin padişah tarafından ortaya çıkarıldığını ve anlaşıldığını" da söyler:

Zuhûr o server-i sâhib-zuhûra şimdi olur
Hünerverâna bu hasretle geçdi leyl ü nehâr
Bu baht u devlete üç dâne şeh Selîm erdi
O pâdişâh ki dünyâya zâtı cân gibidir
Du'â-yı devletin eyler şeb ü seher tekrâr
Adâlet etdi zamânında âlemi sîr-âb
Bahâr mevsimi gûyâ ki ebr-i gevher-bâr
Zamânlar oldu ki kadr-i hüner kem olmuşidi
Gelip kemâl-i keremle sen eyledin izhâr (Kasîde, 16)[123]

[121] Şeyh Gâlib Divanında, III. Selim'e yazılmış pek çok methiye bulunmaktadır. Şair, III. Selim'in genellikle devlete ve cihâna nizam verdiğinden; halkın rahatı için kendi rahatını terk ettiğinden, insanların onun döneminde rahat ve huzura kavuştuğundan bahsetmektedir. Manzûmelerde dikkat çeken bir diğer durum da şâirin, "top, tüfek, kale, kışla, silâh, barut" gibi askerlikle ilgili terimleri çokça kullanmış olmasıdır. Şeyh Gâlib, böylelikle padişahın yaptığı icraatların yanında olduğuna da işâret etmektedir. Gâlib Dede, kışla yapılması münâsebetiyle yazmış olduğu başka bir manzûmesinde *"Olmasa bir asker el-hâsıl muti'-i şehriyâr /Şehr olur vîrân gelir hâl-i re'âyâya halel/ Askere lâzım itâ'at dır hıdîv-i dehre cûd / İttifak üzre bunu teslîm eder cümle milel"* diyerek askerin padişaha itaat etmesi gerektiğini, aksi halde bundan halkın zarar göreceğini ve şehrin virân olacağını söyler. Bu mısralar, o dönemki yönetici-asker ilişkisini ortaya koyan önemli bir vesîkadır. **Age,** Tarih 3, s.106

[122] Muhsin Kalkışım, **age,** s.68

III. Selim'den övgüyle söz eden devrin bir başka şâiri, "müverrih" ünvânını almış olan Sürûrî'dir. "Asker" redifli bir kasîdesinde, Sultan Selim'in kurduğu yeni orduya (Nizâm-ı Cedîd) ve bu münâsebetle padişaha övgüler düzen şâir, padişahın Sütlüce'de lütuf ve himmetiyle bir kışla yaptırarak yeni bir asker ocağı oluşturduğunu söyler. Tophane meydanında toplanmış olan askerin çokluğunu tasvir ederken, onların çok kalabalık olduklarını, karınca ve kum gibi benzetmeleriyle anlatır. Bu yeni ordu disiplinlidir ve karşısında düşman duramaz[124].

Sürûrî, başka bir kasîdesini ise "verir" redifiyle özellikle kurmuştur. Zîrâ kasîdesinde altın, para, zenginlik gibi kelimeler çokça geçmekte ve şâir, aslında padişahın cömertliğinden söz ederken kendi maddî sıkıntılarını da dile getirmektedir. şâir, "verir" redifli kasîdesinde, padişahın ihtişamlı bir hükümdâr olduğunu ve kasîdelerin onun mucizelerini anlattığını söyler. Onun nükteli konuşmaları, asrın söz ustalarının dillerini düğümlemektedir. Padişahın tabiatının zenginliği, her mahrûma (fakire) Sâsânîlerin zenginliğini vermektedir. Emrindekiler (bile) Sâsânî hükümdârları gibidir. Onun adâlet meclisinde sunulan şerbet, susamış ve arzulu gönüllere tatlılık vermekte ve onları rahatlatmaktadır.

Cihân mülküne bunca güzelliği Osmanlı devleti vermiştir. Osmanlı devletine de bu güzelliği veren bu mutlu padişahtır. Onun tâbîiyyetindekiler, Ashab-ı Kehf gibi rahat uyku uyumaktadırlar. Maden emînlerinin dahî vereceği fakirlik, içleri altınla olduğu için, halk için iflas değil bir memnuniyet vesilesi olur ancak. Yol kesen eşkiyalar, onun mülkünde her gece kıvılcım saçan âh çekerek kervanlara yol gösterir:

Ol pâdişeh ki Hüsrev ü şâhî vü Muhteşem
Dergâhına kasâ'id mu'ciz-i beyân virür
Ol pâdişeh ki şîve-i şîrîn-i şî'rine
Nakdîne-i hazînesini hüsrevân virür
Ol pâdişeh ki fakr ile giryân gedâlarun
Eşkin görüp rutûbet-i Eşkâniyân virür
Ashâb-ı intisâb varur hâb-ı râhata
Hak bâb-ı lutfın anlara kehf-i el-amân virür
Ma'den emîni eylese bir 'abda fakrı
Altun olur içiana iflâs emân virür
Mülkinde kârbânlara her gice meşâlı
Âh-ı şerer-feşân çekerek rehzenân virür (Kasîde, 1)[125]

şâir Sürûrî, Sultan Selim'in hicrî yılını tebrik gayesiyle yazdığı aşağıdaki kasîdede, padişahın devrinin kıskanılacak kadar güzelliklerle dolu olduğunu belirterek böyle bir devrin, yakın zamanda Sultan Mustafa ve Sultan Mahmûd zamanında görüldüğünü söylemektedir:

Böyle devre el-hased kim lutf-ı şâh-ı dehr ile
Gerdiği câm-ı Ceme kim neşesi mahsûd ola

[123]Muhsin Kalkışım, **age,** s.73
[124]Atilla Batur, **Sürûrî Divanı, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni,** Basılmamış Doktora Tezi, Gönü Ü., SBE, Malatya, 2002, Kasîde 5, s.233
[125]Sürûrî, manzûmelerinde pek çok devlet adamından ihsan ve yardım beklemiş ve bu isteğini açık açık söylemekten çekinmemiştir. III. Selim, bu niyetle kendisine kasîde yazdığı devlet adamlarından biridir. şâir, bu kasîdesinin devamında Anadolu'da boş uboş una dolaştığını, Rumeli'nde bulunanların yağma yaptıklarını, kendisinin bir dükkân gelirinin bile olmadığını, külhânîlerin ise han ve hamam sahibi olduklarını ifâde eder. şairin dünyada bir dikili ağacı bile yoktur. Kış ve yaz mevsimleri bile onun aleyhindedir. şair, felekten ümidini keser ve o vermezse bile padişahın kendisine lütuf ve ihsanda bulunacağını söyler. Atilla Batur, **age,** s.210

Böyle devrün keyfi olmaz mı dübâlâ öyle kim
Ehl-i dil makbûl-ı Şâh-ı câhilân merdûd ola
Misli geçdiyse bu devrânun karîbü'l-'ahdde
Vakt-ı Sultân Mustafa vü 'asr-ı Hân Mahmûd ola(Kasîde,4) [126]

Sürûrî tarafından III. Selim'in 1208 (1793/94) hicrî yılbaşını tebrik için yazılan başka kasidede ise, Osmanlı Devletindeki ekonomik alandaki uygulamalardan da bahsedilmektedir.

Padişâh, fakirleri, salyâneden[127] muaf tutmuş ve insanların sitemi böylece sona ermiştir. Onun savaş ve barış zamanında aldığı tedbirler ve yaptığı hazırlıklar, hiçbir dönemde görülmemiştir:

Nizâm-ı 'âleme itdün şeri'at üzre şurû'
Cihândan oldı perâkende zulm u gadru zalâl
Masûndur fukarâ salyâneden şimdi
Sitemkerân-ı belâda irişdi izmihlâl
Edân-ı sulhda ki itdügi tedârikler
Görülmemişdiselefde bu kat ceng ü cidâl
Selîm Hâna ola sâl-ı nev-hümâyûn-fâl (H.1208)
Beher sene kıla Rahmân murâdına îsâl (H.1208-M.1793-94)
(Kaside, 3)[128]

Sultan III. Selim'e yönelik kasîde yazan asrın şâirlerinden biri de aynı zamanda vezâret makamında bulunmuş olan Tayyar Mahmûd Paşa'dır. Tayyar Mahmûd Paşa, Anapa Kalesi muhâfızı iken 1790 senesinde Ruslara esir düşmüş; daha sonra kurtularak 1793'te İstanbul'a gelmiş ve kendisine 1800 senesinde vezâretle Trabzon valiliği verilmiştir. Tayyar Paşa, oradaki münâsebetsiz bir hareketinden[129] korkarak Kırım'a kaçmış, Sultan IV. Mustafa zamanında affedilerek İstanbul'a dönmüştür. Daha sonra H.1218'de (1803) Diyarbakır valisi olup bir yıl içinde azledilmiştir. Aynı yıl içinde Erzurum, 1219'da (1804) ikinci defa Trabzon valisi olmuş ve 1220'de (1805) yine azledilmiştir. Şaban 1222'de (Ekim 1807) üçüncü defa Trabzon valisi olup aynı ayın sonunda da sadâret kaymakamı olmuştur. Muharrem 1223'te (Mart 1808) görevinden alınarak Dimetoka'ya sürülmüş, ardından da Hacıoğlu Pazarı'na nakledilmiştir.1223'te (1808) Hacıoğlu Pazarı'nda başı kesilerek idam edilmiştir[130].

III. Selim'e yönelik yazdığı kasîdelerinde, şâirin kendisini padişâha affettirme endişesi taşıdığı görülür. Anapa Kalesi muhâfızı iken yaşadıklarını ve yaptığı fedakârlıkları, kaleyi düşmanlardan korumak için yaptığı mücadeleyi ayrıntılı bir şekilde anlatan Tayyar Paşa, bütün bunlara rağmen padişâhın kendisini affetmediğinden yakınır ve onun affına nâil olmak ister. Tayyar Mahmûd Paşa, kasîdesinde padişâhı ve saltanat dönemini ise şöyle tavsif etmektedir:

"Sultan Selim Han'ın tahta çıkışının uğuru ile her yer gülistana döndü. O, merhamet gülzârının şâhı ve savaşların da kahramanıdır. Taht, zâtıyla kuvvet ve ışık bulur. Padişâh,

[126]Atilla Batur, **age,** s.229. Şâir, bu kasîdesinde, *" „İnâyet eyledi Vehbî-i nükte-sence yine / Sürûrîye dahî itmek gerek bilâ imhâl"* diyerek padişâhın kendisine ihsanda bulunmasını, Sünbül-zâde Vehbî'ye yaptığı yardım ve lütufları kendisine de yapmasını istemektedir.
[127]Salyâne: Yılda bir kez alınan vergi.
[128]Atilla Batur, **age,** s.225
[129]Tayyar Mahmud Paşa, Çorum, Yozgat ve çevresine hâkim olan Çapanoğulları ve Süleyman Paşa ile mücâdelede, devletin aleyhinde yer almış,bilhassa III. Selim devrinde Nizâm-ı Cedîd fikrine karşı çıkmıştır. Cevdet Dadaş,"Osmanlı Arşiv Belgelerinde Şairlere Verilen Câize ve İhsanlar", **Türkler Ansiklopedisi,** Yeni Türkiye Yayınları, C. 11, Ankara 2002, s.748
[130]Nebahat Çalık Taçalan, **Tayyar (Mahmud) Paşa, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Edirne, 1998, s.V

Hz.Yezdân'ın yeryüzündeki gölgesidir ki, ona baş eğmeyenin göğsünde iman yoktur. H.1200 senesinde Sultan I.Abdülhamid, Rusya ve Avusturya'ya savaş ilan etti. III. Selim de, cihânda artan kavga ve fitneyi, kılıcının gücüyle uzaklaştırdı. Düşmanların önüne sulh seddi çekerek öyle bir tedbir aldı ki; kendisine ikinci İskender denmesi gerekir. Zirâ savaşlar son buldu, herkes böylelikle mutlu oldu.[131]"

Cenâb-ı Hazret-i Sultân Selîm Hân-ı Sâlis kim
Gülistân etdi feyz-i makdemi bi'l-cümle ekvânı
Şeh-i gül-zâr-ı rahma pâdişâh-ı kahramân rezmâ
Bulur zâtınla âb u tâb u fer evreng-i hâkânı
Sen ol sultân-ı âlem sâye-i Yezdân-ı ehramsın
Sana kim ser-fürû etmezse yok gögsünde îmânı
Cihâna zât-ı pâkin mahz-ı lütfu 'ayn-ı rahmettir
Deyip bast eylerim böyle metânetle bu burhânı
Bin iki yüzde Rûs u Nemçe ile cenk açmışdı
Şeh-i 'Abdü'l-hamîd-i nâ'il-i gufrân-ı sübhânî
Bulup gitdikçe germiyyet cidâl u şûriş ü fitne
Misâl-i gamze-i hûbân kılıç 'arz etdi yalmânı
Cihân âsûde oldu sâye-i lütfunda Hünkârım
Bulundu sehl ü râhat üzre şimdi sulhun imkânı
Zihî tedbîr çekdin sedd-i sulhu pîş-i a'dâya
Desinler çarhda 'Ünânına İskender-i sâni
Felekde ceng ü fitne kalmadı seyr isteyen etsin
Gülistanda hemân gavgâ-yı hâr u 'andelîbânı
Mübeddel rezm bezme zahm rahme devr-i 'adlinde
Cihânın 'âleme etdigine geldi peşimânî
Edip envâ -ı râhat sulh ile bi'l-cümle insâna
Meserret-bahş-ı râhat eyledi bu rub'-ı iskânı (Kasîde, 1)[132]

18. yy Mevlevî şâirlerinden bir diğeri Neyyir Abdülhalîm Dededir. Şâir, 1791 yılında Şeyh Gâlib'e bağlanmıştır. 1795 yılında çilesini tamamlayarak "dede" olmuş, Şeyh Gâlib'in ölümünden sonra Galata Mevlevî-hânesinden ayrılarak Rumeli'ni dolaşmıştır. Daha sonra Yenişehir Fener Mevlevî-hânesine şeyh olur[133].

Neyyir Abdülhalim Dede Divanı'ndaki manzûmeler daha çok tasavvufî konuları içermekle birlikte, Şâirin, III. Selim'in Mevlevî tekkelerine yardımı münâsebetiyle kendisinden övgüyle bahsettiği bir kasîdesi bulunmaktadır. Şâir bu kasîdesinde, Sultan III. Selim'i adâlet sahibi, şânlar şânı bir padişâh olarak anlatır. İskender, onun yanında debdebelerini göstermekten utanmaktadır. Rüstem ve diğerleri, onun kahrını anlasa bundan sakınır. Onun kapısı, duâ ateşinin kaynağıdır ki niceleri hep oraya sığınır. Yaptığı her şey Allah'ın muradına uygundur ki ne yapsa doğruluk üzredir. Hangi kulu onun feyiz kapısına intisap etse, onun dergâhında güneş gibi gezip

[131]Tayyar Mahmud Paşa, bu kasîdenin 45.beytinden itibaren padişâh ile ilişkilerinin bir türlü düzelmediğinden bahseder. Şâirin, divanında padişâha yönelik toplam iki kasîdesi bulunmaktadır. Diğer kasîdede ise Şâir, Cânik'e doğru gemi ile yaptığı yolculuğunu anlatmakta; daha önceden iftiraya kurban gittiğini, ancak padişâhın keremiyle vezirliğe tekrar kavuştuğunu ifâde ederek padişâha bunun için duâ etmektedir. Diğer kasîde için bkz. Nebahat Çalık Taçalan, **age,** K.aside 2, s.8

[132]Nebahat Çalık Taçalan, **age,** s.1

[133]Melek Altunel, **Neyyir Abdülhalim Dede, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni,** BasılmamışYüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Konya, 1995, s.IX-X

tozar:

O Şâhenşâh kim Sultân Selîm-i dâd-güsterdür
Sikender arz-ı dârât itmeğe andan hicâb eyler
Ne Şâhenşâh kim ger beste itse bir der-i zulmı
Nigâh-ı ma'deletle rahm idüp bir feth-i bâb eyler
Ne Şâhenşâh kim âsâr-ı kahrın eylesem tefhîm
Ne Rüstem kahramânân-ı selefe hep ictinâb eyler
Murâdu'llâh elbetde muvâfıkdur ki tedbîri
O Şâh-ı Âlî her ne eylese re'y-i savâb eyler (Kasîde, 4)[134]

Dönemin tarihçilikle meşhûr şâirlerinden olan Muvakkit-zâde Pertev, henüz çocuk yaşında iken Hoca Neşet'in talebeleri arasına girmiştir. Sadâret Mektubî Kalemi, Anadolu Muhâsebesi Kalemi gibi devletin çeşitli kurumlarında çalışmış; orduda "âmedcilik" ve "vak'anüvislik" görevlerini yapmıştır[135].

Pertev, Hoca Neşet'in de tesiriyle herhangi bir devlet büyüğüne kasîde yazmamış, bununla birlikte hemen hemen diğer bütün nazım şekillerinde eser vermiş bir şâirdir. Özellikle tarih kıt'aları çok fazladır. Pertev'in tarih düşürmeyi tercih etmesinde, kasîdelerde övülen şahıstan kendi adına maddî bir beklenti değil, asıl mesleği olan vak'anüvislikten kaynaklanan bir alışkanlıkla toplumsal bir sorumluluğun anlayışının bulunduğu söylenebilir[136]. Nitekim Pertev'in tarihlerinin içeriğine bakıldığında durumun böyle olduğu görülür.

Pertev, III. Selim'i bazı tarih kıt'alarında ve Nef'î'nin gazellerine yaptığı bazı tahmislerde övgüyle anlatmış ve kendisinden Mısır'ın ikinci fâtihi, marifet ve hüner sahibi diye bahsetmiş, döneminde marifet sahiplerinin kıymet bulduğunu ifâde etmiştir.

"Felek, o 'Kahramân' Üanlı Sultan Selim ile bayındır oldu ve rûhu mutlu oldu. Bundan dolayı, onun dergâhına yüz sürer ve onu cihân şâhı olarak kabul eder."

Hazret-i Sultan Selîm-i Kahramân-'Üân ki çarh
Çarh urur devrinde hâlâ oldı âbâdân ki çarh
Olacakdur rûhı bî-şek şöyle bir şâdân ki çarh
Dâver-i hâkân-ı 'âlî rütbe-i 'Osmân Hân ki çarh
Yüz sürüp pâyına dir şâh-ı cihânumdur benüm
(Tahmis,21/XXIII)[137]

Padişâha manzûmeler yazan 18.yy şâirlerinden Atâullah Efendi, şeyhülislam Es'ad Efendinin oğludur.1 Ocak 1760 tarihin-de İstanbul'da doğmuştur. Atâ mahlasıyla şiirler yazan Ataullâh Efendi, on iki yaşlarında müderris olarak göreve başlamış;Kudüs Mollalığı, Edirne Mevleviyyeti, Mekke Mevleviyetine, İstanbul Kadılığı gibi vazifelerden sonra H.1213'te Anadolu, 1801(H.1215) Rumeli sadâreti pâyesini elde etmiştir. 1804'te Rumeli Kazaskerliğine getirilen Atâullâh Efendi, 1806 senesinde ise şeyhülislam olmuştur[138].

[134] Melek Altunel, **age,** s.10
[135]Mehmet Ulucan, **Muvakkit-zâde Mehmed Pertev, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanın Tenkitli Metni ve Tahlili,** Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Elazığ, 2005, s.22-23
[136]Mehmet Ulucan, **age,** s.117. Bununla birlikte devrin sarazamı Yusuf Ziyâ Paşa'ya yönelik övgü mâhiyetinde tahmis ve kıt'a nazım şekilleriyle yazılmış manzûmeleri de yer almaktadır. Sözkonusu manzûmeler için bkz. Mehmet Ulucan, **age,** Tahmis 22, s.322; Kıt'a 2- 1/2/3, s.449-450, Kıt'a 3-1/2/, s.451-452
[137]Mehmet Ulucan, **age,** s.329
[138]Yusuf Çetindağ, **Ataullâh Divanı,** Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.14-23

Ataullâh Efendi'nin III. Selim'e yönelik yazdığı bir tek kasîdesi bulunmaktadır. III. Selim'e, onun yenilikçi olmasından dolayı karşı çıkmasına rağmen, yazdığı bu kasîdesinde padişahtan övgü ile söz etmektedir. Geçmişte çok eziyet eden felek, şimdi III. Selim gibi bir padişahla şâiri memnun etmiştir. Onun devri, Allah'ın yardımıyla Sultan Süleymanın devrini kıskandıracak derecededir. Şâir, sultanın vasıflarını anlatmakta yetersiz kaldığı için padişahtan özür dilemekte ve onunla her türlü isteğine kavuştuğunu dile getirmektedir:

Sâbıkda niçe cevrini çekmiş iken felek
Şimdi yine senünle bize imtinân ider
Şâhen-şehâ kemîne çerâgun Ata kulun
Dergâhuna bu vechile özrin beyân ider
Çokdur bilür kusûrını vasfunda gerçi lîk
Ümmîd-i afv-ı pâdişeh-i kâm-rân ider
Rû-mâl-i dergehünle bulup her murâdını
Kûy-ı merâma kadd-i hamın savlecân ider
Hayy-i Kadîr kesret-i nusretle vaktini
Reşk-âver-i zamân-ı Süleymân Hân ider (Kasîde, 1)[139]

Sultan IV. Mustafa (1807-1808)

IV. Mustafa, Kabakçı Mustafa isyânı sonrası III. Selim'in tahttan indirilmesi üzerine tahta çıkarılmıştır. III. Selim, daha amcasının sağlığında bilhassa ıstılahat yapmak için saltana geçmekte nasıl gayret gösterdiyse, kendisinin yerine hükümdâr olan amcasının oğlu IV. Mustafa da bu ıstılahatı yıkmak için aynı gayreti göstermiştir.

Bütün devlet işlerini, ihtilâlcilerin arzuları üzerine gören Sultan Mustafa, son derece hırslı, sanat ve yenilik aleyhdârı bir padişah olarak tarih kitaplarında yerini alır. Sultan III. Selim devrinde sarayda oluşturulan kültür ve edebiyat mahfilini, tahta geçmesiyle birlikte hemen dağıtmış; şâirleri sarayından kovmuştur. Alemdâr Mustafa Paşanın İstanbul'a gelerek saraya hücûmu sırasında, makamını korumak amacıyla amcası III. Selim ile kardeşi Mahmûd'u (II. Mahmûd) ortadan kaldırmak isteyen Sultan IV. Mustafa, Sultan III. Selim öldürtmüş, ikincisinde başarılı olamamış, yaklaşık 14 ay süren saltanatından sonra tahtından indirilmiş ve yerine geçen Sultan II. Mahmûd tarafından 18 Kasım 1808 tarihinde boğdurularak öldürülmüştür[140].

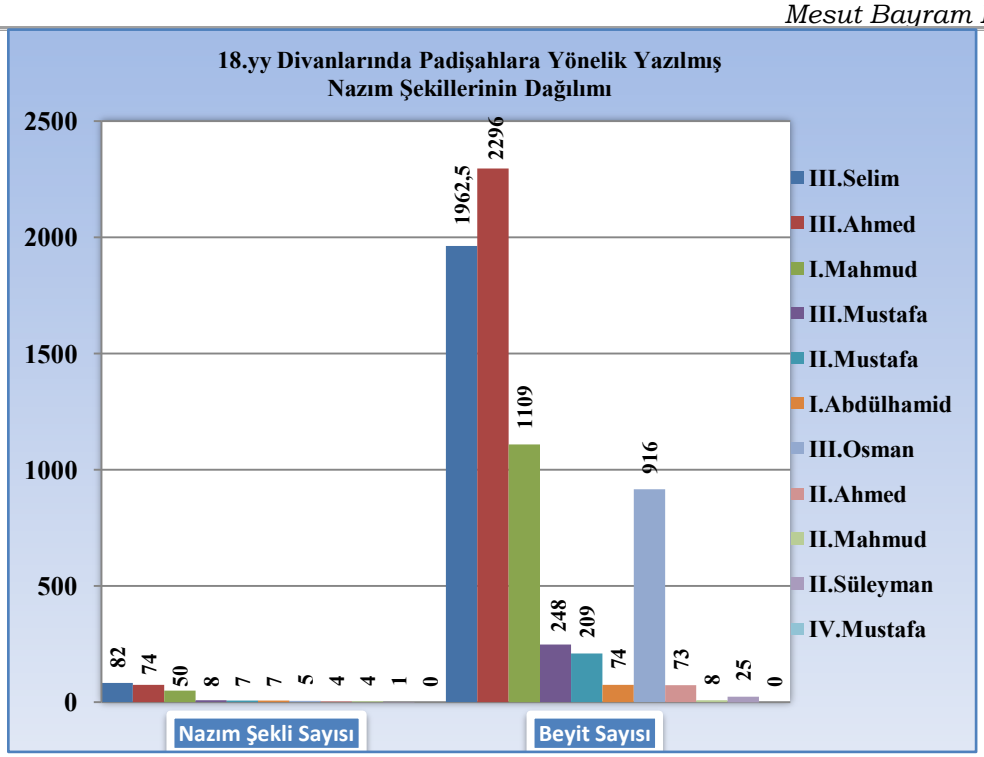
18. asır divanlarında, Sultan IV. Mustafa'ya yönelik, başka cülûsiye türü olmak üzere herhangi bir manzûmeye rastlanılmamıştır. Bunun sebepleri, III. Selim gibi bir sanatkâr padişahın bir isyânla tahttan indirilmesinde Sultan Mustafa'nın dahlinin bulunması, yeni padişahın sanata karşı olması ve sanatkârları çevresinden uzaklaştırması olsa gerektir.

18. yy Divanlarında Padişahlara Yönelik Yazılmış

Manzûmelerle İlgili İstatiksel Bazı Bilgiler

18. yüzyıl divanları incelendiğinde bu yüzyılda tahtta bulunmuş padişahlara yönelik yazılmış manzûmelerle şöyle bir tablonun oluşturulması mümkündür:

[139] Yusuf Çetindağ, **age,** s.88
[140] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, s.105



Yukarıdaki tablo[141], 18.yüzyıl divanlarında padişahlara yönelik olarak yazılmış manzûmelerin nazım şekli ve beyit olarak dağılımını göstermektedir. Bu grafik ışığında, en çok manzûmenin 82 adet ile III. Selim'e yazıldığı görülmektedir. Bu 82 manzûmede bulunan beyit sayısı ise 1962,5'tir. Daha sonra bu sırayı 74 adet manzûme ve bu manzûmedeki 2296 beyit ile III. Ahmed almaktadır. Sultan III. Selim, 1789-1807 yılları arasında yaklaşık 18 yıl padişahlık yapmıştır. III. Ahmed ise, 1703-1730 yılları arasında 27 yıl civarında tahtta bulunmuştur. En çok manzûmenin bu iki padişaha yönelik olmasında, mezkûr padişahların tahtta bulunma sürelerinin etkisi elbette vardır. Fakat burada asıl dikkati çeken, III. Selim'in 18 yıllık padişahlık süresi bulunmasına rağmen, sayı bakımından en fazla kendisine manzûme yazılan padişah olmasıdır. Üç padişahın da sanatı sevmeleri, şâir ve sanatkârı korumalarının bu duruma büyük etkisi olsa gerektir. III. Ahmed ve Damad İbrahim Paşa ile özdeşleşen Lâle Devrinin de, sanatçıların devlet idârecileri tarafından rağbet gördüğü bir dönem olduğu hesaba katıldığında, III. Ahmed'in kendisine çokça manzûme yazılmış bir padişah olmasını yadırgamamak gerekir.

Grafikte dikkati çeken bir diğer husus, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, yaklaşık 14 ay tahtta bulunmuş Sultan IV. Mustafa'ya yönelik, şâirler tarafından herhangi bir manzûme (cülûsiye, methiye, tarih vs.) yazılmamış olmasıdır. Öyle ki, incelenen divanlarda, ondan bahseden tek bir satıra bile rastlanılmamıştır. IV. Mustafa'nın Kabakçı Mustafa isyânı sonrası III. Selim'in yerine tahta çıkması; hele hele halkın ve sanatkârların gönlünde taht kurmuş, kendisi de sanatkâr olan bu padişahı boğdurması, devrin divan sanatçılarının yeni padişaha bu şekilde bir tepki göstermeleri gibi bir sonucu doğurmuştur. Ayrıca IV. Mustafa, tahta geçer geçmez, selefi olan III. Selim'in saray çevresinde oluşturduğu sanat muhitini dağıtmıştır. Bu yönüyle yeni padişah, sanata ve sanatçıya düşman bir vasıf taşımaktadır. Bu durum şâirlerce olumlu karşılanmamış olacaktır ki,

[141]Grafiklerde yer alan manzûme ve beyit sayısı, manzûmelerin başlıklarından ve muhtevâlarından hareketle tespit edilmiştir. Doğrudan padişaha yönelik yazılmayan manzûme ve beyitler bu tabloya dâhil edilmemiştir. Bunun yanı sıra, savaş, barış, antlaşma gibi askerî bazı gelişmeler ve imar faaliyetleri münâsebetiyle yazılmış ve başka bir yazıda değerlendirilmek üzere bırakılmış olan manzûmeler de tabloya dâhil edilmiştir.

divan şâirleri, eserlerinde ondan bahsetmemişler; ona iltifatta bulunmamış, ondan câize ve ihsân beklememişlerdir.

Padişahlara Yönelik Manzûmesi Bulunmayan Yüzyılın

Diğer Şâirleriyle İlgili Kısa Bir Değerlendirme

18. asra ait incelediğimiz divanlar içinde, şâirlerden bazıları, çeşitli sebeplerle padişahlara yönelik manzûme yazmamışlardır. Bazı şâirlerin aynı zamanda şeyh olmaları; dolayısıyla bir şâir-hâmî münâsebetine girmemeleri ve divanlarının tamamen tasavvufî özellikler taşıması bu sebeplerin başında gelmektedir. Bektâşî şeyhi Azbî Baba[142], Uşşâkî şeyhi Cemâlî[143], şa'bâniye şeyhi Mehmed Nasûhî[144], Gülşenî şeyhi Müsellem[145], Celvetî şeyhi Senâî[146], divanlarında padişaha yönelik manzûmeleri bulunmayan 18. yy şâirleridir.

Kâdirî tarikatına mensup olan ve müderrislik gibi bazı devlet memuriyetlerinde vazife yapmış Edirneli Fâiz'in[147]; çeşitli devlet makamlarında bulunmuş ve bazı devlet büyüklerine arz-ı hâller yazmış olan Beliğ Mehmed Efendinin[148] ve Hevâî mahlasıyla hiciv türünde şiirler yazmış devrin bir diğer şâiri Kubûrî-zâde Abdurrahmân'ın[149] divanlarında padişahlara yönelik herhangi bir manzûmeye rastlanmamıştır.

Şâirlerin bazılarının İstanbul'dan uzak kalışları da, padişahlara manzûme yazmama sebebi olarak görülebilir. Semerkantlı Âgâh[150], Erzurumlu Hâzık[151], Bağdadlı Garîbî[152], Diyarbakırlı İbrâhim Hâfid[153], Sofyalı Râsih[154] bu tür şâirlerdendir. İstanbul'dan uzak kalan bu şâirlerden bazıları, çevrelerindeki devlet adamlarının (vâli, beylerbeyi, vezir, paşa gibi) hâmîliklerine ihtiyaç duymuşlardır.

Hoca Neşe'tîn,
Hasbice gazel söyleme besdir bize Neşe'et
Erbâbına meymûn ola târîh u kasîde (Gazel, 100)[155]

---

[142]Sibel Bayram, **Azbî Baba, Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Edirne, 2006

[143]Mehmet Ergin, **Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara, 1994

[144]Mustafa Yılmaz, **Mehmed Nasûhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divançesinin Tenkidli Neşri,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, İstanbul, 1997

[145]Meryem Kurumehmed, **XVIII. YY. Şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edirnevî, Hayatı, Sanatı, Divanının Tenkitli Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., Türkiyat Araştırmaları Ens., İstanbul, 2006

[146]Emine Öte, **Senâî Divanı ve Tenkitli Metin,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Ankara, 2000

[147]Tarık Demir, **Edirneli Fâiz Divanı, İnceleme-Metin-Dizin**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Eski Türk Edebiyatı ABD, Ankara, 2006

[148]H.Gamze Demirel, **18.yy Şairlerinden Beliğ Mehmed Emin Divanı (İnceleme-Metin-İndeks)**, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Elazığ, 2005. Beliğ Divanında yer alan yazılış tarihi belirsiz bir gazelde(G.68, s.171) şâir, *"Feylesûfânun şikest olmış bütün nâhunları / Hall ü ,akd-ı kâr-ı devlet hep yed-i rüşvetdedür ."* diyerek ilim adamlarının çok çalışmasına rağmen bunun karşılığını alamadıklarından yakınmakta, devlet kapısındaki itibarın rüşvetten geçtiğini söylemektedir.. Bu mısraların yazılmasında, şâirin içinde bulunduğu geçim sıkıntısının payı büyük olsa gerektir.

[149]Zehrâ Vildan Çakır, **Hevâyî (Abdurrahman Kubûrî-zâde) Divanı'nın Tenkidli Metni ve İncelenmesi,** Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 1998. Hevâyî, bir gazelinde (G.16, s.8) "*Rüşvetle mukaffel olalı bâb-ı mesâlih / Taşdan taşa baş urmada erbâb-ı mesâlih"* diyerek yine rüşvetten yakınmaktadır.

[150]Şerife Akpınar, **Âgâh Divanı ve İncelenmesi,** Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 2006

[151]Hüseyin Güneş, **Hâzık,** Erzurum Kitaplığı Yay., Erzurum, 2001

[152]Vedat Ali Tok, **Garîbî Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü., SBE, Kayseri, 1995

[153]Şenay Özkan, **18.yy Şairi Hafid'in Divanı'nın Transkripsiyonlu Karşılaştırmalı Metni**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Edirne, 2003

[154]Özge Öztekin, **Râsih Divanı,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Ü., SBE, Ankara, 1997

[155]Rıza Oğraş, **age,** s.303

mısraıyla dile getirdiği ve kasîde yazmak yerine bu alandaki kâbiliyetlerin gazel vâdisinde ortaya konulması gerektiği düşüncesi, rahle-i tedrîsinden geçen şâirler üzerinde son derece etkili olmuştur. Nitekim talebeleri arasında yer alan Fâzıl Hacı Tâhir Efendi[156] ve Muvakkit-zâde Pertev gibi devrin önemli sîmâlarında bu tavsiyenin izlerini görmek mümkündür.

SONUÇ

Padişahlar, divanlarda çeşitli müspet vasıflarla anlatılmışlardır. Onların adâletli ve cömert oluşları bu vasıfların başında gelmektedir. Bunların yanı sıra, padişahların cesareti, kahraman, akıllı ve bilgili oluşları, ilim ve hüner erbâbının kıymetini bilmeleri, savaşlardaki başarıları, onların şâirler tarafından methe konu yapılan diğer özellikleridir. Padişahlar bu özelikleriyle anlatılırken çeşitli din ve devlet adamlarına, tarihî bazı kişilere benzetilmişler; bazen de onlardan üstün tutulmuşlardır. Ayrıca padişahların tahta çıkışları, şâirlerce büyük bir sevinç ve mutlulukla karşılanmıştır Bu yönüyle Divan şâirlerinin "Klasik Türk şiiri" anlayışını 18. yy'da da devam ettirdikleri söylenebilir.

Padişahların, özellikle kasîdelerde mübâlağalı bir şekilde anlatılması ve kendilerinde bulunmayan özelliklerle tavsif edilmesi, şâirlerin manzûmelerini oluştururken sıkça başvurdukları bir ifâde şeklidir. Zîrâ bazı şâirler, yazdıkları cülûsiyelerde, tahta henüz çıkmış ve herhangi bir icraâtı dahî bulunmayan padişahlardan uzun yıllar tahtta bulunmuş bir idâreci gibi bahsetmişlerdir ki bu durumun gerçekçi bir yönü bulunmamaktadır. Yine aynı şekilde, ordunun başında savaşa hiç katılmayan bazı padişahların "Kahramân, İskender" gibi savaşçı özellikleriyle meşhûrolmuş tarihî kişilerle karşılaştırılarak kendilerinden söz edilmesi veya onlara "Gâzî" gibi sıfatların yakıştırılması, tarihî gerçekliğe ters düşen hususlardan bir diğeridir. Bu tür ifâdelerin sebebini, şâirlerin, yeni tahta çıkmış padişahı, *İslâm geleneğinin* oluşturduğu ideâl/mükemmel hükümdâr profiline çekme ve mükemmel bir hükümdârda olması gereken vasıfları dolaylı olarak onlara hatırlatma anlayışında aramak doğru bir yaklaşım olacaktır. Kısacası şâirler, bu tür ifâdelerin yer aldığı manzûmelerde, padişahlara *aslında*, "Mükemmel bir hükümdâr böyle olmalıdır." mesajını vermeye çalışmışlardır.

Divanlarda, şâirlerin padişahlardan ve saltanat dönemlerinden övgüyle söz etmelerine rağmen eski dönemlerden şikâyetle bahsetmeleri, karşılaşılan bir diğer dikkat çekici durumdur. Şâirlerden pek çoğu, yeni bir padişaha yönelik övgülerde bulunurken "Sıkıntılı ve elem dolu günler artık geride kaldı." şeklinde ifâdeler kullanarak geçmişten serzenişle bahsetmişlerdir. Bu ve benzeri ifâdelerin kullanılmasını; sürgün, azil, maddî imkânsızlık gibi olumsuzluklarla karşı karşıya kalmış şâirlerin, yeni padişahı bir ümit kapısı olarak görmeleri veya şâirlerin yeni padişahtan beklentilerinin bir önceki dönemden daha fazla olduğunu farklı şekilde dillendirmeleri şeklinde düşünmek mümkündür. Fakat bir şâirin, övgü dolu mısralarla anlattığı bir padişahtan ve onun saltanat yıllarından, sonraki padişah döneminde yakınarak söz etmesi, şâir-hâmî ilişkisi içinde dahî açıklanabilecek bir durum değildir.

Divan şâirleri, bu yüzyılda, sanatı destekleyen ve sanatkârı himâye eden padişahları daha çok tutmuşlar; en fazla manzûmeyi onlar için yazmışlar ve onların bu vasıflarını şiirlerinde dile getirmişlerdir. III. Ahmed ve III. Selim, bu yönüyle bu yüzyıl divan şâirlerinin en fazla iltifat ettikleri padişahlardır. Fakat IV. Mustafa'nın gerek sanata bakışı ve gerekse III. Selim'i öldürtmesi, şâirlerin divanlarına da menfî olarak yansımış, divan şâirleri kendisine yönelik herhangi bir şiir yazma taraftarı olmamışlardır.

18.yy Divan şâirlerinin yaşadıkları dönemini anlatırken, Osmanlı toplumundaki idârî yapıdan kaynaklanan birtakım sıkıntıları da dile getirdikleri bir gerçektir. Şâirler, bu yönleriyle

[156]Metin Arpacı, **Fazıl Hacı Tahir Efendi, Hayatı ve Divanının Transkripsiyonlu Metni,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Ankara, 2005

içinde bulundukları cemiyete bîgâne kalmamışlar; yaşanan hâdiseleri sanatkârlık penceresinden aksettirmişlerdir. Bu çalışmada da verildiği şekilde, cemiyet hayatındaki birtakım rahatsızlıkları doğrudan padişahlara aktarmamış (veya aktarma imkânı bulamamış) olsalar da, ikinci ve üçüncü derecedeki devlet adamlarına olup bitenleri anlatmaktan çekinmemişlerdir. Divanların penceresinden bu açıdan bakıldığında denilebilir ki, Osmanlı toplumu 18. yüzyılda güllük gülistanlık bir manzara sergilememektedir.

Bu yüzyıldaki divan şâirlerinden özellikle şeyhlik makamında bulunanlardan pek çoğu, padişahlara yönelik övgü içeren kasîde vb. şiir yazmaktan kaçınmışlar; yazanlar ise padişahın yardımına teşekkür mâhiyetindeki ifâdeleri hâvî manzûmeler kaleme almışlardır.

Şâirler, 18.yy'da askerî alanda yapılan faaliyet ve yeniliklerden (gemi, kalyon, tersâne, kışla, kale, top yapılması vs.); çeşitli imâr faaliyetlerinden (saray, köşk, çeşme, hamam yapılması vs.) ; ekonomik bazı gelişmelerden (darphâne yapımı, sikke basımı, kahve fiyatlarının artması vs.) her ne kadar söz etmişlerse de, Mirzâ-zâde Sâlim'in Enderun'da kütüphâne kurulması dolayısıyla padişahı övdüğü manzûme dışında, bilhassa Lâle Devrindeki -meselâ matbaanın kurulması, yabancı ülkelere konsolosluklar açılması, ilmî encümen oluşturulması, pek çok kitap tercümesi vs.- kültürel alanda yapılan çalışmaları manzûmelerinde anlatmamışlar; bu münâsebetle devrin pâdişahı olan III. Ahmed'e yönelik bir övgüde bulunmamışlar, onu alkışlayan bir tavır sergilememişlerdir. Ayrıca, Şeyh Gâlib ve Sürûrî gibi birkaç şâir dışında, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd adlı yeni ordusu şiirlere konu edilmemiş; padişah bu yönüyle devrin şâirlerinin kabul ve övgüsüne mazhar olmamıştır.

Divanlarda, şâirlerin padişahları çok yönlü anlattığı şiirlerini bulmak mümkündür. Divan şâirlerinin padişahları değerlendirişi, içinde bulundukları hâle göre şekillendiği için elbette tarafsız olmaktan uzaktır. Bununla birlikte, şâirlerin cemiyetin birer ferdi olduğu hesaba katıldığında, yazılan manzûmelerin o dönem Osmanlı cemiyetinin zihniyet ve psikolojisini yansıtması bakımından büyük bir önem taşıdığı da bir gerçektir. Methiye türü kasîdeler bir kenara bırakılsa bile, padişahların özellikle tahta çıkışlarını, fetihlerini, başarılarını, askerî alanda yaptıkları çalışmalarını, hastalanmaları ve sıhhate kavuşmalarını, vefatlarını vs. aktaran tarih kıt'alarının varlığı göz önünde bulundurulduğunda, divanların sanat eseri olmalarının yanı sıra tarihî vesîkalarla dolu birer kültür hazînesi vasfı taşıdığını söylemek mümkün hâle gelecektir.

KAYNAKÇA

AKKAYA, Hüseyin, *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, İstanbul, 1994.

AKPINAR, Şerife, *Âgâh Divanı ve İncelenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 2006.

ALTUNEL, Melek, *Neyyir Abdülhalim Dede Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Konya, 1995.

ARPACI, Metin, *Fazıl Hacı Tahir Efendi, Hayatı ve Divanının Transkripsiyonlu Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Ankara, 2005.

ARSLAN, Mehmed - AKSOYAK, Hakkı, *Haşmet Külliyatı*, Dilek Matbaacılık, Sivas, 1994.

ATLANSOY, Kadir, "Edebî Metinlerin Tarih Kaynağı Olarak Değeri" *Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri*, 6-7 Hazîrân 1996, Bildiriler, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997.

AYPAY, Ġrfan, *İzzet Ali Paşa, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, Ġstanbul, 1998.

AYPAY, Ġrfan, Nahîfî Süleyman Efendi, Hayatı, Edebî KiĢiliği, Eserleri ve Divanın Tenkidli Metni, BasılmamıĢ Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1992.

AZAKLI, Ġmran, *Zübeyde Fıtnat Hanım'ın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara, 1998.

BAĞRIAÇIK, M. Ziya, *Dürrî ve Divanındaki Tarih Manzûmeleri*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Ü., SBE, Van, 1996.

BATUR, Atilla, *Sürûrî Divanı, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*, BasılmamıĢ Doktora Tezi, Ġnönü Ü., SBE, Malatya, 2002.

BAYRAM, Sibel, *Azbî Baba, Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Edirne, 2006.

BEĞLĠ, Zafer, *Ömer Besîm Divanı, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eseri Divanın İncelemesi*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Ü., SBE, Afyonkarahisar, 2007.

BÖLÜKBAġI, Ali Fuat, "Tarih AraĢtırmalarında Edebî Metinlerin Değeri ve Divanların Tarihçiye Sundukları" , *Yağmur Dergisi*, Sayı: 23 (Nisan-Mayıs-Hazîrân) , Ankara,2004

CEYHAN, Adem, *Enis Receb Dede, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri: Divanı*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, Ġstanbul, 1990.

ÇAKIR, Zehrâ Vildan, *Hevâyî(Abdurrahman Kubûrî-zâde) Divanı'nın Tenkidli Metni ve İncelenmesi,* Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 1998.

ÇAKIRCI, Mehmed, *Hâkim Mehmed Efendi Divanı*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Ü., SBE, Van, 2006.

ÇETĠNDAĞ, Yusuf, *Atâullah Divanı*, Fatih Ü., Yay., Ġstanbul, 2006.

DADAġ, Cevdet, "Osmanlı ArĢiv Belgelerinde Ġgairlere Verilen Câize ve Ġhsânlar", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye AraĢtırma ve Yayın Merkezi, C. 11, Ankara, 2002.

DEMĠR, Tarık, *Edirneli Fâiz Divanı İnceleme-Metin-Dizin*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Ankara, 2006.

DEMĠREL, H. Gamze, *Beliğ Mehmed Emîn Divanı*, BasılmamıĢ Doktora Tezi, Fırat Ü., SBE, Elazığ, 2005.

Diyanet Ġşleri BaĢkanlığı, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâli,* http://www.diyanet.gov.tr/kuran/kuran_meali/kuran.pdf

DOĞAN, Muhammet Nur, *Lâle Devri Şairi Şeyhülislam Es'ad ve Divanı*, MEB, Ġstanbul, 1997.

ELBĠR, Bilal, *Kânî Divanı Üzerine Bir İnceleme*, BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Ü., SBE, Ġzmir, 1997.

ELMAS, Sevgi, *Rahmî (Kırımlı Mustafa) Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni,* BasılmamıĢ Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Edirne, 1997.

ERDEM, Sadık, *Neylî ve Divânı*, Atatürk Kültür Merkezi BaĢkanlığı Yay., Ankara, 2005.

ERGİN, Mehmed, *Cemâleddîn-i „Uşşâkî"nin Hayatı, Eserleri ve Dîvânı'nın Edisyon Kritiği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara, 1994.

Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, (Haz. İlhan Genç), AKMB Yayınları, Ankara, 2000.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılab Yayınevi, 2.baskı, İstanbul, 1953.

GÜFTA, Hüseyin, *Sâlim (Mirzâ-zâde), Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1995.

GÜNEŞ, Hüseyin, *Hâzık*, Erzurum Kitaplığı Yay., Erzurum, 2001.

KADIOĞLU, İdris, *Lebîb-i Âmidî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Ü., SBE, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi, Diyarbakır, 2003.

KAHRAMAN, Bahattin, *Vahîd Mahtûmî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1995.

KALKIŞIM, Muhsin, *Şeyh Gâlib Divanı*, Akçağ, Ankara, 1994.

KARAGÖZ, Sevinç, *Feyzi Efendi Divanı, İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Sözlük*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü., SBE, Sakarya, 2004.

KILIÇ, Muharrem, *Münîf Antakî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1995.

KILIÇ, Yasin, *Râtib Ahmed Paşa, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1996.

KURUMEHMED, Meryem, *XVIII. YY. Şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edirnevî, Hayatı, Sanatı, Divanının Tenkitli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., Türkiyat Araştırmaları Ens., İstanbul, 2006.

KUTLAR, Fatma Sabiha, *Arpaemini-zâde Sâmî Divanı, Tenkitli Metin-İnceleme*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ü., SBE, Ankara, 1996.

LEVEND, Agâh Sırrı, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 4. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984.

MACİT, Muhsin, *Nedim Divanı*, Akçağ, Ankara,1997.

MUSLU, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yy)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

OĞRAŞ, Rıza, *Hoca Neş'et Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul, 1991.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul, 2006.

ÖTE, Emine, *Senâî Divanı ve Tenkitli Metin*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü., SBE, Ankara, 2000.

ÖZKAN, Şenay, *18.yy Şairi Hafid'in Divanı'nın Transkripsiyonlu Karşılaştırmalı Metni,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE,Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Edirne, 2003.

ÖZTEKİN, Özge, *Râsih Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Ü., SBE, Ankara, 1997.

ÖZTÜRK, Raziye, *Nâşid İbrâhim Bey (Hayatı, Eseri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni)* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1998.

ÖZYILMAZ, Kezban, *Kâmî, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü., SBE, Konya, 1994.

PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, 1995.

SÜREYYA, Mehmed, *Sicilli Osmanî Yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye*, Haz. Mustafa Keskin vd., Sebil Yayınevi, C.1, İstanbul, 1996.

ŞENGÜN, Necdet, *Nazir İbrahim ve Divanı*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları Türk İslam Edebiyatı ABD, İzmir, 2006.

TAÇALAN, Nebahat Çalık, *Tayyar (Mahmud) Paşa Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Edirne, 1998.

TARLAN, Ali Nihat, *Edebiyat Mes'eleleri*, Ötüken, İstanbul, 1981.

TOK, Vedat Ali, *Garîbî Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü., SBE, Kayseri, 1995.

TOZLU, Musa, *Ebûbekir Sâmî Paşa, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü., SBE, Sakarya, 2005.

ULUCAN, Mehmed, *Muvakkit-zâde Mehmed Pertev, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divanının Tenkitli Metni ve Tahlili*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Elazığ, 2005.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara, 1988.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1988.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3.cilt, Ankara, 1995.

VARIŞOĞLU, Mehmed Celal, *Hâtem , Hayatı Edebi Şahsiyeti Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü., SBE, Erzurum, 1997.

YAĞCI, Ömer Gökhan, *Mehmed Şerif Efendi Divanı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü., SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Kırıkkale, 2006.

YALAP, Hakan, *Subhi-zâde Abdî (Abdullah), Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ü., SBE, Türkçe Eğitimi ABD, Niğde, 2007.

YILMAZ, Mustafa, *Mehmed Nasûhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divançesinin Tenkidli Neşri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, İstanbul, 1997.

YORULMAZ, Hüseyin, *Koca Râgıb Paşa Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ü., SBE, Eski Türk Edebiyatı ABD, İstanbul, 1989.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1123-1158, ANKARA-TURKEY

OSMANLI ARŞİV BELGELERİNDE KALIPLAŞMIŞ ZARF, SIFAT, EDAT vd. İFADELER

Muhittin ELİAÇIK[*]

ÖZET

Türk dili ve edebiyatının önemli kaynaklarından birisi olan Osmanlı arşiv belgelerinde birçok kalıplaşmış kelime kullanılmıştır. Bu kelimelerin çoğu Arapça olup, Farsça ve Türkçe karışık hâlde kullanılanların sayısı da az değildir. Çeşitli zaman ve mekanlarda yazılmış milyonlarca arşiv belgesinde ortak bir dil kullanılmış ve bunun sonucu olarak da kalıplaşan birçok kelime ve ibare bulunmuştur. Bunların arasında zarf, sıfat, edat vb. kelimeler önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada milyonlarca arşiv belgesinin her fonundan mümkün olduğunca yararlanılmış ve kalıp kelimeler tanıklarıyla birlikte ortaya konulmuştur. Belgelerde sık kullanılan zarf, sıfat ve edatlar yaygınlık kazanarak belgeleri okuyan ve dinleyen için çabuk, tasarruflu ve kısa yoldan bir anlatım sağlamıştır. Bu kelimeler, Osmanlı Türkçesinin üç, hatta daha da çok dilden kelimelerle kurulmuş vokabüler zenginliğini daha da artırmıştır. Her birisinin mazisi en az 3-4 asır olan bu kelimelerden çoğunun bugün günlük dilde de kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar bu kelimelerden bir kısmı sadece belgelerde kullanılmış ise de, çoğunun zamanla edebî hayatta ve toplumda da yerini almakta gecikmediği görülmektedir. Çalışmamızda her kullanılan kelimenin değil, yaygınlık kazanıp kalıplaşmış olanların seçilmesine özen gösterilmiştir. Çalışmada, belgelerde geçen kalıp zarf, sıfat, edat vd. ifadeler alfabetik sırayla, tanıklarıyla ve dipnotlarda fonları veya alındıkları eserler gösterilerek verilmiştir. Kelimelere gösterilmesi gereken tanıklar epey fazla olduğundan her kelimeye birer tanık vermekle yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı arşiv belgesi, kalıp söz, zarf, sıfat, edat.

THE MOLD ADVERBS, ADJECTIVES, PREPOSITIONS AND OTHER EXPRESSIONS IN THE OTTOMAN ARCHIVAL DOCUMENTS

ABSTRACT

In the Ottoman archival documents which were is a important source of Turkish language and literature is used many the word stereotypes. Most of these words are in Arabic, Persian and Turkish are in use from mixed to very many. At various times and places written in millions of archiving document a common language used and as a

[*] Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: meliacik63@yahoo.com

result mold was made from a number of words and phrases. Among of these adverbs, adjectives, prepositions and similar words have an important place. In this study utilized as possible from each fund of millions of archive document, and the mold words is shown together with witnesses. Adverbs, adjectives and prepositions which were used frequently in documents and widespread and to reading and listening has provided a narrative for the quick and short way. These words, increased the wealth of multi-language vocabulary of Ottoman Turkish, three, or even further words was established. Each one of these words that many of the past century at least 3-4 are used today in everyday language. Although some of these words are used only the documents, most of them over time, the literary life, and was quick to take its place in society. We each used the word, but took care to choose one's widespread. In our study, mold adverbs, adjectives, prepositions, etc. phrases in alphabetical order, showing works of witnesses and received funds or given in footnotes. Every word was a witness to show that a lot of witnesses.

Key Words: Ottoman archival document, mold word, adverb, adjective, preposition.

Giriş

Osmanlı arşiv vesikaları Türk dili ve edebiyatının mühim kaynakları arasında yer almaktadır. Bu vesikalarda, kalıplaşmış birtakım kelime veya kelime gruplarına rastlanmaktadır. Dil ve edebiyat çalışmaları için büyük önem taşıyan bu kalıp sözler, vesikaların doğru anlaşılıp kavranılması için de çok önemlidir. Vesikalarda kalıp hâle gelmiş zarf, edat, sıfat ve diğer kelimeler, vesikalar üzerinde biraz mesai harcanıldığında hemen dikkati çekmektedir. Kullanıla kullanıla kalıplaşmış olan bu kelimelerin çoğu Arapça olup, Farsça ve Türkçe olanları da epey bir yekûn tutmaktadır. Bu kelimelerden bazıları, vesikalarla aynileşip özelleşmiştir denilebilir.

Osmanlı arşiv vesikalarının dil, üslup ve ifade özellikleri günümüzde büyük ölçüde diplomatika bilimi kapsamında ele alınmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren batıda bağımsız bir bilim dalı hâline gelmiş olan diplomatika, vesîka veya belge bilimi şeklinde ifade edilmekte ve İslâm geleneğinde ilm-i inşâ veya fenn-i kitâbet adı da verilen ilimle yaklaşık aynı konuları ele almaktadır. "Hukûkî ve idârî yönden önem taşıyan belge ve resmî kayıtları malzeme ve muhtevâ yönünden inceleyen bilim dalı" şeklinde tanımlanan diplomatika, Grekçe diploma kelimesinden gelmiş ve ikiye katlanmış şey veya kağıt anlamında, eski Yunan'da iki levha arasına yazılmış hukukî akd için kullanılmıştır. Ortaçağ'da diploma kelimesi yerine berat, mektup, belge anlamlarına gelen charta, epistola, littera, pagina, briet ve urkunde kelimeleri kullanılmış, daha sonra diploma kelimesi daha farklı bir anlamda resmî dile tekrar girmiştir (Kütükoğlu 1994:2).

İslâm devletlerinde Asr-ı Saadet'ten itibaren, özellikle yabancı ülkelerle yapılacak resmî yazışmalarda gözetilmesi gereken kurallara büyük önem verilmiş ve bunun için her biri bir diplomatika eseri hüviyetinde olan birçok inşâ ve kitâbet eseri kaleme alınmıştır. İstanbul'un fethinden sonra, Latin diplomatikası ile bir etkileşim içinde olan Osmanlı'da da bu sahada birçok eser yazılmış, bürokraside evrak ve defter kullanma sistemlerinde büyük gelişmeler olmuş, Tacizâde ve Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin açtıkları yol Okçuzâde ve Ramazanzâde gibi münşîler tarafından devam ettirilerek Tanzimat'a kadar bir ekol oluşmuştur (Gök 2008:739). Osmanlı diplomatikası iki ana devreye ayrılmakta ve birinci devre Kırımlı Hafız Hüsam'ın Teressül, Ahmed-i Dâî'nin Teressül, Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn, Sarı Abdullah'ın Münşeât, Yahya

bin Mehmed'in Menâhicü'l-inşâ gibi eserlerinin yer aldığı münşeâtlar devresi; ikinci devre ise, modern anlamda Osmanlı diplomatikası devresi olup bu devrede belge yayınları, Osmanlı arşiv ve tasnif çalışmaları ve Cumhuriyet dönemi arşiv çalışmaları yer almaktadır (Gök 2008:738-740). Münşeât eserleri dışında Osmanlı'da ilk diplomatika çalışmaları, tasnif ve belge neşri çalışmaları şeklinde başlamış ve öncelikle arşivlerin kurulması ve korunması üzerinde durulmuştur. 1909'da Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kurulmasını müteakip bu kuruluşun yayın organı olan mecmuada Abdurrahman şeref ve Musa Kâzım'ın makaleleri Osmanlı diplomatikasını ele alan ilk çalışmalar olarak kabul edilmiştir (Kütükoğlu 1994:7). Avrupalı bilim adamlarınca Osmanlı belgeleri üzerinde ilk çalışmalar 19. yüzyılın ortalarında başlamış ve genelde Macar, Romen ve kısmen de Avusturyalı araştırmacılar tarafından yapılan bu çalışmalar diğer bilim adamlarının da dikkatini çekmiştir. F. Kraelitz'in çalışmasıyla (Kraelitz 1921) Osmanlı belgeleri ilk defa diplomatik yönden kritiğe tâbi tutularak Avrupa belgeleri ile kıyaslanıp diplomatik unsurlar bakımından benzerliklere dikkat çekilmiş, Osmanlı diplomatiği üzerinde Avrupa diplomatiğinin etkisi olabileceği iddia edilmiştir (Gök 2008:740).

Osmanlı Arşivi tasnif çalışmaları Cumhuriyetin ilk yıllarında Hazîne-i Evrak'ın sınırlı sayıda personeli ve Maârif Vekâletince görevlendirilen kişilere bırakılmış, ciddi hiçbir çalışma yapılmadığı gibi, İstanbul Defterdarlığı maliye arşivi evrakının bir bölümü 1931 yılında çok cüzi bir fiyatla Bulgaristan'a satılmıştır. 1932'de Muallim Cevdet'in başkanlığında oluşturulan bir heyet "Cevdet Tasnifi" adıyla bir katalog hazırlayıp 220 bine yakın belge tasnif edilmiş, 1935'te Türkiye'ye davet edilen Macar Lajos Fekete Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde provenance sistemi (belgelerin içlerinde gördükleri tarihteki aslî düzeninine göre tasnifi)ni uygulamıştır. Bu dönemde Osmanlı diplomatikası üzerine önemli çalışmalar da yapılmış olup Polonyalı Zajackowski ile J. Reychman'ın birlikte hazırladıkları çalışma (Varşova 1955), Boris Nedkov'un çalışması (Nedkov 1966), onun talebesi Bulgar Asparuh Velkov'un mâliye belgeleri üzerinde yaptığı çalışmalar, Valery Stojanov'un çalışması (Berlin 1983), bu çalışmayla ilgili A. İbrahim Savaşçın tanıtımı (Savaşçın 1995), Halil İnalcık'ın makaleleri (İnalcık 1980, 1988), M.Tayyib Gökbilgin'in çalışmaları (Gökbilgin 1979) bunların başında gelmiştir. Mübahat ve Bekir Kütükoğlu'nun çalışmaları da bu sahada yapılan en kapsamlı çalışmalardandır (M.Kütükoğlu 1994, B. Kütükoğlu 1986). Ayrıca, Sait Öztürk (1996), Ali Akyıldız (1995:221-237) ve Muhittin Eliaçık (2000:178-201)'in çalışmaları da burada anılmalıdır (Gök 2008:740-742).

Osmanlı Belgelerinde Kalıp Hâle Gelmiş İfadeler

Bir dilin söz varlığı, serbetçe seçilen öğeler ve her zaman belirli biçimde kullanılan atasözü, deyim, ikileme ve kalıp sözler şeklinde iki ana gruptan oluşmaktadır. Kalıplaşmış dil birimlerinin yaygın şekilde kullanımının bir sebebi olup, bu yaygınlık, kalıplaşmış öğelerin sözlü ve yazılı iletişim sırasında çok fazla çaba gerektirmeden, kısa zamanda söylenip anlaşılabilmesinden kaynaklanmaktadır (Wray 2002; 18). Osmanlı belgelerinin yazımı ve algılanması sürecinde de bir çabukluk ve tasarrufun bulunduğu ve bunun da büyük ölçüde kalıplaşmış ifadelerle sağlandığı söylenebilir. Osmanlı arşiv belgeleri çeşitli tasnifleriyle muazzam bir hazine olup, bu belgelerde kullanılmış birçok kalıp söz ve ifade önemli bir dil ve üslup özelliği olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada bu ifadelerden daha ziyade, zarf, sıfat ve edatlar üzerinde durulmaktadır. Bu yönde yapılmış benzer başka çalışmalar (Savaşçın 1996) olsa da, kalıp sözleri tanıklarıyla birlikte ele alan bir çalışma ise bildiğimiz kadarıyla yapılmamıştır. Belgelerde sık geçen kalıp zarf, sıfat, edat vb. ifadelerin çoğu, devletle iç içe olan Divan şairlerinin eserlerinde de aynen görülmektedir. Sâlifü'z-zikr, âtiyü'z-zikr, mârrü'l-beyân, mârrü'z-zikr, ânifü'l-beyân, el-hâletü hâzihi, kemâ-kân, mehmâ-emken, fî-mâ-ba'd, min-ba'd vb. sıfat, zarf veya edatlar hem arşiv vesikalarında, hem de manzum veya mensur her türlü edebî eserde kalıp hâlde kullanılmıştır. Osmanlı'da şairle devletin iç içe olduğu ve şairlerle devlet görevlilerinin çoğu defa aynileşmiş hâlde bulunduğu bilinen bir husustur. Padişahlarından çoğu Divan şairi olan bir devletin

resmî vesikaları Türk dili ve edebiyatının ilgilendiği kaynakların başında gelmelidir. Çeşitli zaman ve mekanlarda yazılmış milyonlarca arşiv belgesi, sultani belgesinden vilayet defterine kadar yaklaşık aynı dil ve üslup içinde yazılmış ve ortak bir dil kullanılmıştır. Bu ortak dil malzemesinin içinde öyle kullanımlar vardır ki kalıp hâlde karşımıza çıkan diplomatik ifadelerden farklı olarak, bir dil ve üslup özelliği olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu kelimeler, Osmanlı arşivlerinde çalıştığımız yedi yıllık bir sürede ve sonrasında binlerce belgeler arasından süzülüp dimağımıza oturmuş ürünlerdir. Dolayısıyla bunları bir yâdigâr olarak ortaya koymayı bir görev telakki ettik ve bu çalışmayı hazırladık. Çalışmamızda, belgelerde sık geçen zarf, edat, sıfat ve diğerleri bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Amacımız, belgelerde yaygın biçimde kullanılarak kalıplaşmış kelimeleri tanıklarıyla birlikte ortaya koymaktır. Belgelerin diplomatik yönü elbette çok incelenmiş ve neredeyse hiçbir boşluk bırakılmamıştır. Ancak, belgelerdeki belirttiğimiz bu kalıplaşmış kelimeleri ayrıntılı ve tanıklarıyla birlikte inceleyen bir çalışma bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Çalışmamız eksiklikten hâlî ve mükemmel olmayıp, görmeyip atladığımız kelimeler de olabilir. Tespit ettiğimiz kelimelere verdiğimiz karşılıklar öncelikle belgelerdeki kullanıma ait olup, bazen lügat karşılığı da belirtilmiştir. Kelimelere karşılık olarak önerdiklerimizden makul karşılanmayanlar olabilir; bunlara iyi niyetle yaklaşılmasını umarız. Tanıklar bir kitap oluşturacak kadar çok olduğundan her zarf, sıfat veya ibareye vesikalardan seçilen birer tanık verilmiş[1] ve nereden alındığı gösterilmiştir. Çalışmamızda milyonlarca arşiv belgesinin her fonundan mümkün olduğunca yararlanmaya çalışık. Yararlandığımız belgeler Dîvân-ı Humâyûn ve Bâb-ı Âsafî defterleri (mühimme, ahkâm, nâme-i humâyûn, tahvîl, rüûs, âmedî, teşrîfât, sadâret mektubî, reîsülküttâblık vs.), Defterhâne-i Âmire defterleri (tahrir, tapu tahrir, timar ve zeâmet tevcih vs.) Maliye defterleri (37 kaleme ait defterler), Sadâret defterleri, Yıldız Sarayı arşivi defterleri, nezâret, vilâyet, müfettişlik defterleri vd. arasından seçilmiştir. Ayrıca, her ne kadar resmî belge olmasalar da, çeşitli devlet görevlilerinin yarı resmî durumdaki yazılarından da tanıklar verilme yoluna gidilmiştir. Çünkü, bu tür yazılarda da belgelerdeki kalıp sözleri örnekleyen birçok nümune bulunmaktadır.

Osmanlı arşiv vesikalarında Arapça, Farsça, Türkçe kelimelerle kurulmuş birçok zarf, sıfat, edat vb. ifade ve ibare kullanılmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı arşivlerinin farklı fonlarındaki belgelerden her kelime ve ibare değil, sık kullanılıp yaygınlaşmış olanlar seçilmiştir. Meselâ: el-hâletü hâzihi, hod-be-hod, refte refte, min-haysü'l-mecmû, min-ba'd vb. zarf veya sıfatlar Osmanlı resmî belgelerinde yaygın kullanılmış ve belgeleri okuyan ve dinleyenler için çabuk ve kısa yoldan bir anlatım sağlanmış, bir tür söz ayıklama ve anlam çoğaltma işlemi yapılmıştır. Belgelerde elbette birçok zarf, sıfat, edat kullanılmıştır. Ancak, her kullanılanı değil, birden çok belgede kullanılarak yaygınlaşmış olanlarını seçtiğimizden, Osmanlı belgelerinin konsantre ifadelerle sağlanmış edebî zenginliği de böylece görülmüş olmaktadır. Bu kalıp ifadeler, secîin kapsamına da giren alliterasyon ve asonantların da yardımıyla arşiv vesikalarında başarıyla uygulanmış ve resmî işlemler yapılırken edebiyatla da iç içe olunmuştur. Çalışmamızda ele aldığımız kalıplaşmış zarf, sıfat, edat, bazı kalıp sözler ve bildirme ifadeleri alfabetik sırayla, tanıklarıyla ve dipnotlarda fonları veya alındıkları eserler gösterilerek aşağıda uzun bir liste hâlinde verilmektedir.

Arapça zarflar[2]

Bilindiği üzere zarf, Arapça bir kelime olup, gramer anlamı: "fiil, fiilimsi, sıfat veya başka bir zarfın anlamını "yer-yön, ölçü-miktar, durum, zaman, soru" gibi bakımlardan açıklayan kelimelerdir. Osmanlı belgelerinde kalıplaşmış hâlde kullanılan zarfların çoğu Arapça olup Farsça

[1] Seçilen kelimelerin tanıkları çok fazla olduğundan birer tanıkla yetinilmiştir.
[2] Kelimenin öncelikle tanıktaki anlamı verilmiştir. Önceki dipnotta belirtildiği üzere, seçilen kelimelerin tanıkları çok fazla olduğundan tek tanıkla yetinilmiştir.

ve Türkçe olanları da çoktur. Çoğu birkaç kelimeden oluşan bu zarflardan sık rastlananları üç dilden kullanıma göre tasnif ederek şöyle sıralamak mümkündür:

adîmü'l-imkân: İmkansız. "Levâzımât-ı sâireden külliyyen hâlî ve hîn-i zuhûrlarında bir tedârüke destres olmak adîmü'l-imkân ve eyyâm-ı bahâr dahi karîb olmağla.."[3]

ahîren: En son olarak. "Rusyaluların ahîren ta'dîl-i hudûd ile istedikleri arâzînin nokta-i ahîresi Serahs'a iki bin kadem kadar takarrüb eylemekde olduğundan"4

ahyânen: Ara sıra. "...şu kadar ki ahyânen serkeşlikleri zuhur eyledikde.."5

alâ-cenâhi'l-isti'câl: Hemen, çabucak. "..vezîr-i müşârün-ileyh dahi alâ-cenâhi'l-isti'câl der-i devlet-medâra arz u inhâ eyleye…"6

alâ-eyyi hâlin: Her nasıl olsa. "alâ-eyyi hâlin bu gece Üsküdar'a geçip azîmet etdirileceği ma'lûm-ı âlâ'dır ise de..." 7

âlâ-hâlihi: Olduğu gibi. "hükûmet-i mahalliyye Bosna ve Hersek'de hâl-i hâzır-ı mezhebiyyeyi âlâ-hâlihi terketnek istemeyip..."8

âlâ-hasbe'l-emr ve'l-fermân: Emir ve ferman gereğince. "ilâ hâze'l-ân cemî'-i umûr u şu'ûnda alâ-hasbe'l-emr ve'l-fermân amel ve hareket ile iftihar eder bende-i sadâkatkârı olup…"9

âlâ-hidetin: Ayrıca. "..der-i devlet-medâra tevârüd eden mekâtîb-i mergûbenizin ,,alâ hidetin tafsîlen ecvibe-i meveddet-i şimâli ketb ü irsâl olunmak üzere…"10

alâ-kadri't-tâka: Güç yettiğince. "cânib-i senâkârlarından alâ kadri't-tâka zahîre ve asker ile muâvenet olunduğu…"11

alâ-kavlin: Söylediya göre. "alâ kavlin söyleşmek için ceneral-i mersûm yanına gider iken; vesvese ile avdet ve firâr etmişdir."12

alâ-kile't-takdîreyn: Her iki hâlde. "hey'et-i mezkûreye cihet-i askeriyyeden başka dâhil olacak iki zâtın mülkiyyeden veya ilmiyyeden mi olacağının ve alâ kile't-takdîreyn harcırâhları tesviye etdirilmek üzere ismlerinin işârı menût-ı himmet-i atûfîleridir efendim."13

alâ-mâ-kân: Olduğu gibi. "Ol fermân-ı kazâ-cereyânumuz alâ-mâ-kân mukarrer olmağın…"14

alâ-melei'n-nâs: Herkesin önünde. "..refîkleri tarafından alâ-melei'n-nâs Çıladere karyesinde derdest ve başı kesilerek kazığa takıldığı..."15

alâ-merâtibihim: Derecelerine göre, sırasıyla. "On kadar vücûhdan kimesneye alâ-merâtibihim esb-i müzeyyen ve sevb-i semmûr virilüp…"16

alâ-tarîki'l-muvâza'a: Danışıklı olarak, zâhiren. "tarafeynden alâ-tarîki'l-muvâza'a izhâr-ı hulûs u dostî kemâlindedir. "17

[3] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1251-F. (1783)
[4] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât,nr.219/29.(yıl 1888)
[5] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39 (yıl 1840).
[6] BOA Cevdet Hariciye, nr.1394, (yıl 1723).
[7] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 963, (yıl 1780).
[8] BOA, Y Mtv, nr. 210/109, (yıl 1900).
[9] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, ss.23-25, (yıl 1688).
[10] BOA Cevdet Hariciye, nr. 1394, (yıl 1723).
[11] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)
[12] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36217 (yıl 1827)
[13] BOA, Sadâle Husûsî, nr. 48. (yıl 1900)
[14] BOA, mühimme defteri nr.32, hüküm 456 (yıl 1578)
[15] BOA, HR. SYS 2602-1/159-162. (yıl 1920)
[16] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.1334 (yıl 1785)
[17] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.333-B (yıl 1783)

alâ-vechi'l-icmâl: Özetle, özet Çekilde. "alâ vechi'l-icmâl beyân ve i'lâm eylemek epeyce fâideyi müstelzim olacağından…"18

alâ-vefki'l-merâm: Ġstenilene uygun olarak. "..eĢyâ-i Çân u Çükûh-ı satvet-i enbûh-ı Çehen Çâhîlerin âlâ-vefki'l-merâm bâ'is-i istikrâr-ı nizâm u intizâm eyleyüp…"19

alâ-vechi'l-ahrâ: En iyi Çekilde. "..tab'-ı hatîrleri alâ-vechi'l-ahrâ mürâât u istinbâ kılındığı hılâlde…" 20

alâ-vechi's-sıhha: Sahih bir Çekilde. "Baron de Kalay'ın ahvâle kesb-i ıttılâ' etmek üzere eyâletde devre çıkmıĢolduğunu alâ-vechi's-sıhha i'lâm idüp…"21

alâ-vechi't-tafsîl: Ayrıntılıca. "her ne dinmiĢ ise 'alâ-vechi't-tafsîl ma'lûm-ı Çerîfim olmuĢdur..."22

alâ-vechi'l-'umûm: Genel olarak. "Evvelâ mâhiyet-i insâniyyeyi alâ-vechi'l-„umûm mülâhaza ve sâniyen…"23

ale'd-devâm: Dâimî surette. "sûy-ı dil-cûy-ı kirâmîlerine olan hulûs-ı tâmm müstelzim-i ezkâr-ı 'ale'd-devâm olmakdan nâĢı…"24

ale'l-esâmî: Ġsim isim sayılarak. "…ale'l-esâmî bir kıt'a defteri tanzîm etdirildikten sonra…" 25

ale'l-gafle: Gaflete düĢürerek. "..mezbûrları hüsn-i tedârük ile a1e'l-gafle ele getürüp…"26

ale'l-husûs: Özellikle. "Çimdiye kadar ale'l-husûs bizim ittihâz eylediğimiz tedâbîr ile haklarında icrâ-yı hükm ve te'sîre muvaffak olamadık."27

ale'l-'ımıyâ: Körü körüne. "Yoksa ben babamdan veyahud üstâdımdan böyle gördüm, böyle yaparım diyerek ale'l-ımıyâ çalıĢıp ihtirâ'ât-ı cedîdeye sarf-ı efkâr etnez ise…"28

ale'l-ıtlâk: Genellikle, mutlaka. "...mersûm Aleksandri Han'a hitâb olan emr-i âlîde ale'l-ıtlâk Gürcistan musarrah olup..."29

ale'l-infirâd: Birer birer. "..ale'l-infirâd yedlerinden memhûrlu senedâtlann i'tâ idüp…"30

ale'l-ittifâk: Birlik içinde. "..bi'l-muhâbere ale'l-ittifâk mukâbele etmemiz emr ü fermân buyurulduğundan…"31

ale'l-ittisâl: Aralıksız. "..ale'l-ittisâl ol cânibün ahvâli ile sıhhat ü selâmetünüzi atebe-i ulyâma i'lâm itmekden hâlî olmayasız…"32

ale'l-müfredât: Döküm hâlinde, birer birer. "...sanduk muhteviyâtının neden ibâret olduğunun me'mûrları tahtında olarak ale'l-müfredât beyân edilmesi zımnında.."33

ale'l-'umûm: Hep, tümüyle. "..müslümanların ale'l-„umûm nâil-i sa'âdet olmaları ve Ruslarla akd-i riĢte-i ittihâd eylemeleri içün…"34

[18] BOA, Ġrâde-i Tedbîr-i Menzil, Sahak Ebru, s.4-8 (1852)
[19] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36912 (yıl 1826)
[20] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B (yıl 1785) .
[21] BOA Y. Mtv. nr. 210/109 (yıl 1901).
[22] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:834(yıl 1560)
[23] Hoca Tahsin, Psikoloji, ss. 26-30, (yıl 1894).
[24] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B (yıl 1785).
[25] BOA, Y Mtv, nr. 120/109, (yıl 1895).
[26] BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1219 (yıl 1565).
[27] BOA,Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 175/23 (1883)
[28] BOA, Mehmed Şerif, Mecmûa-i Fünûn,s.333-337,(1862)
[29] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36138 (yıl 1828)
[30] BOA,Cevdet Hâriciye, nr.4681 (yıl 1791)
[31] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)
[32] BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1152 (yıl 1564).
[33] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 296/108(1894)

ale's-sabâh: Sabahleyin. "..ale's-sabâh mihmândârlar bu husûsa vâkıf olmuĢlar iken…"35

ale's-seher: Seher vakti, sabahleyin. "..ale's-seher Rastoniçe nâm mahalde üç dört yüz kadar eĢkıyâya bi't-tesâdüf…"36

ale's-seviyye: EĢit olarak. "Cümlesinin ale'ş-seviyye her bir kîlesine onar akçe narh konulmuĢdur."37

ale't-ta'cîl: Hemen. "..girü ale't-ta'cîl yazup i'lâm idesiz."38 "ale't-ta'cîl bir gün ve bir sâ'at tevakkuf itmeyüp…"39

ale't-tafsîl: Ayrıntılıca. "..mûmâ-ileyhimin takrîrlerinden ale't-tafsîl ma'lûm-ı âlîleri olacağını ifâde siyâkında…"40

ale't-te'âkub ve't-tevâlî: Aralıksız. "..keyfiyyet-i hâllerin muttasıl bildürmekden hâlî olmayasız."41

ale't-tedrîc: Tedricen. "...avdetine kadar rütbesi ale't-tedrîc terfî' olunmağın..."42

ale'-t-tevâlî: Ardı ardına. "Rusya ahâlîsinden pek çoğu hükûmet tarafından ale'-t-tevâlî umûr-ı zâtiyyelerine vukû' bulan müdâhaleden dolayı cidden ve bi-hakkin hoĢnûdsuzluk gösteriyor."43

an-kadîmi'l-eyyâm: Eskiden beri. "bir nice timar var ki an-kadîmi'l-eyyâm resm-i ağnâmı bizüm idügi..."44

an-asl: Aslında, hakikatta. "..savb-ı refî'-i ġâyân-ı dâverâneleriyle an-asl miyânede merbût u müstahkem olan hulûs-ı bî-pâyân ve sıdk-ı mahabbet-i firâvân muktezâsınca…"45

ânifen: Demincek. "..ânifen zikr olunan mâddeden sonra ferîklik rütbesine nâil oldum"46

an-karîb: Yakından, çok geçmeden. "..eyle olsa bu ma'nânun vukû'ı benüm hâtır-ı âtırumda an-karîb tamâm ve mukarrerdür…"47

an-samîmi'l-kalb: Gönülden. "Anlar ile olan muvâfakat ittifâkî olup an-samîmi'l-kalb olmayup…"48

ba'dehu: Ondan sonra. "..ba'dehu ma'rifet-i ġeyr'le keĢf olundukdan sonra…"49

ba'de'l-yevm: Bundan sonra, artık. "...ba'del-yevm cemî'-i avârız-ı dîvâniyyeden emîn ve mu'âf ve müsellem ola…"50 "..vusûl buldukda ba'de'l-yevm penç-yekden hâsıl olan akçayı kıdvetü'l-emâcid Muzaffer zîde kadruhu ma'rifetiyle yarar oğlanlar alup gönderesin.."51

ba'demâ: Bundan sonra. "Beylerden biri ba'demâ kendilerinin dahi âsâr-ı vefîreden berü muttasıf oldukları sadâkat-ı kâmile ile hizmet eyleyeceklerini te'mîn etmiĢdir."52

---

[34] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 175/23 (1883)
[35] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr 1595, (yıl 1783).
[36] BOA, HR. SYS nr.250/1 belge nr.96. (yıl 1892)
[37] BOA, Tapu tahrir defteri, nr.157 (yıl 1530)
[38] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.100 (yıl 1501)
[39] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.54 (yıl 1501)
[40] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B (yıl 1785).
[41] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:458(yıl 1559)
[42] Yakovaki (Divan Tercümanı), Castera:Rusya Tarihi, 1246/1831.
[43] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 175/23 (1883)
[44] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.100 (yıl 1501)
[45] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)
[46] Tezkire-i Napolyan, s. 2-8 (yıl 1872)
[47] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.407 (yıl 1501)
[48] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:625(yıl 1559)
[49] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr 1595, (yıl 1783).
[50] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.154 (yıl 1501)
[51] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:742(yıl 1560)

ba'de'n-nazar: Bakıp gördükten sonra. "Ba'de'n-nazar bu hükm-i Şerîfi elinde ibkâ idesiz."53

ba'de's-sübût: Sabitleşdikten sonra. "..üzerlerinde güzeşte hakkı var ise ba'de's-sübût tahvîline düşen hakkın hükm idüp bî-kusûr alıviresin."54

bağteten: Aniden. "..hıtta-i Kırım'ı bağteten istîlâ eyledikleri…"55

belegan mâ-belâg: Çok kâfî derecede. "...bu beyânât belegan mâ-belâğ bir tekzîbnâme dimekdir."56

bi-avnihi te'âlâ: Allah'ın yardımıyla. "bi-avnihi te'âlâ ledâ-Şerefi'l-vusûl fî-mâ-ba'd dahi ne vechle haberi istimâ' olunur ise…"57

bi-aynihi: Aynen. "..bi'l-farz bedende her ne kadar sıhhat u selâmet olsa müterekkib olduğu eczâ derecelerine nisbetle ondan teessür edeceği gibi bi-aynihi cism-i devlet dahi…"58

bi'd-defe'ât: Defalarca. "..çend mâhdan berü bi'd-defe'ât Gence kal'ası mesfûr Şeki Han tarafından asker-i vefîre ile mahsûr olunduğu…"59

bi-ecma'ihim: Hep, bütünüyle. "Şöyle ki kıt'a kağıd bi-ecma'ihim atebe-i ulyâlarına arz olunmağla..."60

bi-esrihim: Hep birlikte. "Mektûb gönderip Ardahan kulları kethüdası olan Ali'den bi-esrihim kadıya varup şikâyet idüp…"61

bi-eyyi hâlin: Mutlaka. "Vakt fevt olmadın bi-eyyi hâlin imdâdlarına erişmenüz lâbüdd ü lâzımdur."62

bi-eyyi tarîkin(vechin) kân: Herhangi bir şekilde. "…bi-eyyi tarîkin kân ehl-i fesâdı ele getürüp…" 63

bi-gayri hakkin: Haksızca. "…bi-gayri hakkin mahkûmiyetimiz cihetine gidilmesi…"64

bi-hakkin: Tamamıyla, hakkıyla. "Rusya ahâlîsinden pek çoğu hükûmet tarafından ale't-tevâlî umûr-ı zâtiyyelerine vukû' bulan müdâhaleden dolayı cidden ve bi-hakkin hoşnûdsuzluk gösteriyor…"65

bi-hasebi'l-iktizâ: Gerektiği için. "…bu esnâda bi-hasebi'l-iktizâ şeref-efzâ-yı sudûr olat hatt-ı humâyûn-ı inâyet-makrûnum mûcibince…"66

bi-hasebi'ş-şer'(-i şerîf): şeriat gereğince. "…bi-hasebi'ş-şer' fesâdı zâhir olanların…"67

bi-hasebi't-takdîr: Kaza ve kader gereğince. "...bi-hasebi't-takdîr dûçâr-ı kazâ olur isem…"68

bi-hasebi'z-zâhir: Zâhiren. "şimdilik bi-hasebi'z-zâhir âsâr-ı istiklâl Baban Han tarafında nümûdâr olmağla.."69

---

52 BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 162/57 (1879)
53 BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.22 (yıl 1501)
54 BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1001 (yıl 1564).
55 BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 9, s.221-222 (1788)
56 BOA,Yıldız Mütenevvi Ma'rûzât, 205/25 (1900)
57 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.324-G (yıl 1783)
58 Tercümân-ı Ahvâl, nr. 34, s . 1-3, (yıl 1861)
59 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)
60 BOA,Cevdet Dâhiliye, nr.15122 (yıl 1783)
61 BOA, mühimme defteri 3, hüküm nr:1382 (yıl 1560)
62 BOA, Nâme-i Humâyûn deft. nr. 5, s.219-220 (1696)
63 BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1001 (yıl 1564).
64 BOA, HR. SYS nr.259/1 belge nr.66. (yıl 1902)
65 BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 175/23 (1883)
66 BOA, A.DVN, nr.1/3 (yıl 1767)
67 BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:120 (yıl 1559)
68 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6700 (yıl 1797)

bi-inâyeti'llahi te'âlâ: Allah'ın yardımıyla. "...bi-inâyeti'llahi te'âlâ kahr u tedmîr ve def'-i mazarrat-ı a'dâda sa'y u dikkat olunmak ma'kûl u münâsib görüldüğin.."70

bi'l-'aks: Tam tersi. "…kesb-i salâh etmek öyle dursun bi'l-aks o derece vahim bir şekl ü sûrete girmiştir…"71

bi'l-beyân: Bildirerek. "Buralardaki mezhebdaşlarının esâretden kurtarılması bir ittifâk-ı sâbit ve sahîha mütevakkıf olduğunu bi'l-beyân.."72

bi'l-etrâf: Ayrıntılıca. "Ahâlî-i merkûmenin ihtiyâcat ve âdâtlarını ve i'tikâdât-ı mezhebiyyelerini bi'l-etrâf tedkîk eylemek lâbüddür."73

bi'l-farz: Olduğunu kabul ederek, faraza. "…bi'l-farz bedende her ne kadar sıhhat u selâmet olsa mûterekkib olduğu eczâ derecelerine nisbetle ondan te'essür edeceği gibi bi-aynihi cism-i devlet dahi..."74

bi'l-fi'l: Gerçekten, fiilen. "..bi'l-fi'l şirvan hanı olan.."[75]"..bi'l-fi'l kâfirden alınan kadırga ile.."[76]

bi'l-iktizâ: Gerektiği için. "...ve eger bi'l-iktizâ verilmek lâzım gelse…"77

bi'l-istifâde: Yararlan(ıl)arak. "..havâların müsâ'adeli olmasından bi'l-istifâde hemen avdet eylemesine.."78; "..ihtilâl-i dâhilîden bi'l-istifâde Van'a duhûl eden Rusya'nın dahi bi'l-umûm ahâlî-i İslâmiyyeyi katliâm eyledikleri.. "79

bi'l-isti'lâm: Bilgi istenilerek. "Taşlıca Mutasarrıflığından bi'l-isti'lâm cevâben şimdi alınan telgrafnâmede.."80

bi'l-istidlâl: Deliliyle anlayarak. "Gazeteler ilâlya için bunda bir telâfî-i mâ-fât ciheti olduğunu karâ'inden bi 'l-istidlâl…"81

bi'l-istîzân: İzin istenilerek. "Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ karârıyla bi'l-istîzân şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî mûcebince.."82

bi'l-ittifâk: Birleşerek. "a'dâ-yı li'âmın kahr u tedmîrinde mıktezâ-yı vakt ü hâle göre bi'l-ittifâk tedşîr-i sâ'id-i dikkat ü ihtimâm eylemeleri.."83

bi'l-külliyye: Tümüyle. "..bi'l-külliyye perâkende ve müteferrik olup.."84

bi'l-ma'iyye: Birlikte. "Yoldaşlarıyla bi'l-ma'iyye me'mûriyyet-i lâzimesini îfâ ederdi."85

bi'l-müzâkere: Görüşerek. "..ve sâir iktizâ edenler ile bi'l-müzâkere cevâbları verilmek muhtâc ve taraf-ı hümâyûnuma arz oluna… "86

bi'l-umûm: Bütün. "..ihtilâl-i dâhilîden bi'l-istifâde Van'a duhûl eden Rusya'nın dahi bi'l-umûm ahâlî-i İslâmiyyeyi katliâm eyledikleri.. "87

---

[69] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6700. (yıl 1797)
[70] BOA, Nâme-i Humayûn defteri nr.5, ss. 19-22. (yıl 1688)
[71] BOA, HR. SYS, nr. 258 1. belge nr. 37-58. (yıl 1902)
[72] BOA, Y. Mtv. nr.39/50. (yıl 1889)
[73] BOA, Yıldız Sadâret Husûsi Ma'rûzât nr.175/23.(1883)
[74] Tercümân-ı Ahvâl. nr.34, s.1-3. (1861)
[75] BOA, Nâme-i Hümâyûn defteri nr.9. s.148. (1784)
[76] BOA, A.DVN. nr.790, hüküm 137. (yıl 1501)
[77] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.31321. (yıl 1829)
[78] BOA, İrâde-Hâriciye, nr. 9707. (yıl 1860)
[79] BOA, HR. SYS 2872/2. belge nr. 19-33 (yıl 1916)
[80] BOA, Y.A. Hûsûsi, nr. 497/21. (yıl 1905)
[81] BOA, Y.A. Hususi, nr. 525/70. (yıl 1908)
[82] BOA, Y.A. Hususi, nr. 526/142. (yıl 1909)
[83] BOA, Nâme-i Hümâyûn defteri nr.8,ss.123-124(1743)
[84] BOA, A.DVN. nr.790. hüküm nr.182 (yıl 1501)
[85] Yakovaki (Divan Tercümanı), Castera:Rusya Tarihi, 1246/1831.
[86] BOA, Ali Emîrî, I.Abdülhamid, nr. 760 (yıl 1783)
[87] BOA, HR. SYS, 2872/2, belge nr. 19-33 (yıl 1916)

bi'l-vücûh: Tüm yönleriyle. "umûr-ı âcizânemiz bi'l-vücûh ind-i Şerîflerinde taʿrîf ü tavsiyeden müstağnî olup.. "[88]

bi-mennihi te'âlâ: Allah'ın yardımıyla. "bi-mennihi te'âlâ hidemât-ı dîn ü Devlet-i Aliyyede teşmîr-i sâid-i ihtimâm olunduğu bi-iştibâhdır."[89]

binâ'en: -den dolayı. "..aded-i sükkân 248105 adam ilâvesiyle kesb-i tezâyüd etmiş olduğu melhûz olduğuna binâ 'en."[90]

binâ'en alâ-hâzâ: Bundan dolayı. "..binâ'en alâ-hâzâ protokolün tâ'dîli emrinde vukûʿ bulacak teşebbüsât ya adem-i muvaffakiyetle neticelenmek veyahud altıncı mâddedeki ahkâm-ı nâfiʿanın feshi mukâbilinde netîce-pezîr olmak muhtemel olduğundan..."[91]

binâ'en alâ-zâlik: Bundan dolayı. "..binâ'en alâ-zâlik tabiat-ı tâife-i insâniyânı bu minvâl üzere yaratmış olduğu hasebiyle.."[92]

binâ'en aleyh: Dolayısıyla. "..binâ'en aleyh ol dahi Ağa Muhammed Han kendüyi taleb eyledikde gitmeyüp.."[93]

bi-nefsihi: Bizzat, kendisi. "..eyle olsa sana iʿtimâd-ı tâmm olduğı ecilden binefsihi mezbûr sınurun üzerine varup.."[94]

bi'n-nefs: Bizzat. "..dâmen-dermiyân-ı ihtimâm olarak bi'n-nefs ser-hudûdumuz Ahilkelek'e azîmet olunup.."[95]

bi'n-nisbe: Bir dereceye kadar. "Mezkûr iki eyâlet ahâlî-i İslâmiyyesinin hâl-i hâzırı ile bi'n-nisbe ıslâh-ı hâlleri için..."[96]

bi't-tab': Tabiî olarak. "Bu misillü tedabîrden dolayı bi't-tab' müslümanların havf u ihtirazları ân-be-ân tezâyüd eylemekdedir."[97]

bi't-taharrî: Araştırarak. "Çete efrâdı İslâm hânelerini bi't-taharrî hânelerde buldukları İslâm ve yahûdîlerin bâkire kızlarına tasallut..."[98]

bi't-tahsîs: Özellikle, hele de. "...mezkûr hastahâne gâyet dayyık olup bi't-tahsîs tezâhüm-i enfâs-ı kesîreden hastegânın marazları müşted olmak ve digerlerine sirâyet etmek gibi mahzûrdan dahi sâlim olmadığından.."[99]

bi't-tahkîk: Araştırıl(ıl)arak. "..keyfiyyetin bi't-tahkîk iştârı mütevakkıf-ı himmet-i behiyyeleridir."[100]

bi't-tahvîl: Çevrilerek, döndürülerek. "Hidemât-ı hasenelerine mebnî bâlâda ismleri muharrer Mîrlivâ Mustafa Kemâl Paşanın hâmil olduğu ikinci rütbe mecîdî nişânı kılınçlı birinci rütbe mecîdî nişânına bi't-tahvîl..."[101]

bi't-takdîm: Sunularak. "Müsvedde-i mezkûre biʿt-takdîm meşmûl-i nazar-ı şevket-eser-i cenâb-ı şehenşâhî buyurulmuş.."[102]

[88] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 324-B. (yıl 1783)
[89] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)
[90] Takvîm-i Vekâyiʿ, nr. 57, (yıl 1833)
[91] BOA, HR. HMş. Gşş, nr.36/4. 30677. (yıl 1912)
[92] Hukûk-ı Nâs, Tasvîr-i Efkâr, nr.20. s. 4. (yıl 1862)
[93] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6748-B. (1795)
[94] BOA, A.DVN. nr.790, hüküm 293. (1501)
[95] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1334. (yıl 1785)
[96] BOA Y.A. Hususi, nr.413/134. (yıl 1901)
[97] BOA Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât nr.175/23. (yıl 883)
[98] BOA, HR, SYS 2872/2, belge nr. 92-98. (yıl 1916)
[99] Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 480-482 (yıl 1862)
[100] BOA, Şûrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6455. (1850)
[101] BOA, Harbiye Taltîfât-Tevcîhât, dosya nr.67/5(l917)
[102] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 7620. (1802

bi't-tamâm: Tamamen. "Suyı bi't-tamâm zâviyeye akıdasın."[103]

bi't-tanzîm: Düzenlenerek. "Sâlifü'l-arz beş mâddeyi hâvî evrâk-ı tahkîkiyye nâhiyenin eşrâf ve ahâlî-i mu'teberânından bi't-tahkîk anlaşılmış olmağla işbu evrâk-ı tahkîkiyye bi't-tanzîm tasdîk kılındı.."[104]

bi't-tav'i ve'r-rızâ: İsteyerek ve razı olarak. "…bi't-tav'i ve'r-rızâ mezbûre Ayişe Hatun ve yoldaşlarını katl ü gâret itdüklerin ikrâr eylediklerinden sonra…"[105]

bi't-tecribe: Tecrübeyle. "...vebâ hastalığına karantina usûlü misillü bi't-tecribe nice keyfiyyetler ve çâreler bulmaktadırlar."[106]

bi't-tedkîk: İnceleyerek. "Gümrük emîni vekîli izzetlü beyefendi bi't-tedkîk îcâbını ifâde eyleyesin deyü buyuruldı"[107]

bi't-tedrîc: Tedricen. "Ezmine-i kadîmeden beri Hindistan'da cem' ü iddihâr olunan esbâb-ı servet ü sâmân bi't-tedrîc İngiltere'ye intikâl etmekde olup.." [108]

bi't-tefrîk: Ayırarak. "..cesîm mektebleri bi't-tefrîk onlarda mümkin mertebe kulak dolgunluğu olmak için…"[109]

bi-tevfîkihi te'âlâ: Allah'ın yardımıyla. "Bi-tevfîkihi te'âlâ her husûsda âbâ vü eslâflarından ziyâde mesâ'î-i hamîde ve me'âsir-i pesendîde zuhûra getirmege.."[110]

bi-vechin mine'l-vücûh: Herhangi bir şekilde. "..kâffe-i hukûk-ı rüsûm-ı örfiyyesine bi-vechin mine'l-vücûh kimesne dahl u ta'arruz itmeyüp…"[111]

bi'z-zarûre: Zaruri olarak, ister istemez. "..bi'z-zarûre beş on günlük askerlerinin ta'yînâtı verildikten sonra..."[112]

dâimen ve müstemirren: Daima. "Devlet-i Aliyyemin dâimen ve müstemirren ni'am ve eltâf-ı cezîlesine mazhariyyete..."[113]

eben an-ceddin: Kuşaktan kuşağa. "..kadîmden eben an-ceddin Devlet-i Aliyye-i ebedü'd-devâmın bende-i dîrînelerinden olup…"[114]

ecil: Çün, dolayı. "Siz dahi kadîmü'l-eyyâmdan atebe-i ulyâmuza sadâkat u ihlâs ile intisâb u ihtisâs etmiş kadîmî dostumuz olduğunuz ecilden…"[115]

ekallün mine'l-kalîl: Gayet az. "Tertîbât-ı mezkûre ekallün mine'l-kalîl ve Kırım ordusu be-her-hâl tedârükât-ı kaviyyeye mevkuf olmakdan nâşî.."[116]

el-ân: şu anda, hâlen. "..mûmâ-ileyhin taht-ı tâbi'iyyetinde olup.."[117]

el-hâletü hâzihi: şimdi, hâlen. "..el-hâletü hâzihi fermân-ı şerîfimiz üzre müşârün-ileyh serdâr asâkir-i nusret-şi'âr ile bi-inâyeti'llahi te'âlâ şirvan'a dâhil oldukları i'lam olunmağın.. "[118]

el-yevm: Hâlâ. "El-yevm derûn-ı Tiflis'de külliyyetlü Moskovlu olmayup...[119]

[103] BOA, ADVN nr.790, hüküm 204 (yıl 1501)
[104] BOA, HR. HU 2878/66.
[105] BOA, mühimme defleri nr.3, hüküm 441. (yıl 1559)
[106] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)
[107] BOA, BEO-AMKT, nr. 15/40. (yıl 1844)
[108] Vahan, Mecmûa-i Fünûn, nr. 8, s.343-353. (1862)
[109] Takvîm-i Vekâyi', nr 176. (yıl 1838)
[110] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.6, s.98-100.(1704)
[111] BOA, ADVN nr.790, hüküm 328 (1501)
[112] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1334. (yıl 1785)
[113] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 9, s. 221-222. (yıl 1788)
[114] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-M (yıl 1776)
[115] BOA, mühimme defteri nr.32, hüküm 456. (yıl 1578)
[116] BOA, A.DVN, nr.1/56. (1778)
[117] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (yıl 1880)
[118] BOA, mühimme defteri, nr. 32, hüküm 456. (yıl 1578)
[119] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 339. (yıl 1783)

fe-emmâ: Ne var ki. "..fe-emmâ parkan-ı mezbûrun binâsına mübâşeret olınmadın fevt olup…"120

fe-lâ cerem: şüphesiz. "..fe-lâ cerem bu makûle bağteten zuhûr etmişböyle bir hâdise-i garîbenin inhâsında mecbûriyyet-i çâkerânem olduğu, ancak..."121

fevka'l-'âde: Olağanüstü. "cânib-i saltanat-ı seniyyeden Afganistan'a öyle fevka'l-âde bir sefîr i'zâm olunur ise.."122

fevka'l-gâye: Son derece. "..ana ve oğlunun fevka'l-gâye bâ'îs-i mesrûriyyet ü mübâhâtları olacak bir keyfiyyet olmakdan nâşî.."123

fevka'l-hadd: Fevkalâde. ".Re'âyâ fevka'l -hadd zulm u hayf itmişdür diyü itdügi bid'atleri defter idüp.."124

fi'l-asl: Aslında. "Gence kal'ası derûn-ı Azerbaycan'da kılâ'-ı sâireye kıyâs olmayup fi'l-asl Devlet-i Aliyye'nin binâsı ve metîn ü müstahkem bir kal'ası olup..."125

fi'l-cümle: 1. Hâsıl-ı kelâm. "Fi'l-cümle bunun yirinde olan kovandan ve koyundan ne müteveccih olursa hükm idüp alıviresiz."[126] 2. Hep, bir hayli. "..fi'l-cümlemiz size da'vâcı oluruz."[127]

fi'l-hakîka: Gerçekten. "Mîr-i mûmâ-ileyh fi'l-hakîka reşîd ü fehîm bendeleri olup.."128

fi'l-vâki': Gerçekte, hakikaten. "..fi'l-vâki' Devlet-i Aliyye'nin han-ı mesfûr üzerine sefer eylemege emr-i şerîfleri olur ise…129

fî-mâ-ba'd: Bundan sonra. "..fî-mâ-ba'd dahi her hâlde sıdk-ı niyyet ve hulûs-ı taviyyet ile dîn-i mübîn ve Devlet-i Aliyyemize muvâfık hidemât-ı celîle ve mesâ'î-i cezîle melhûz-ı humâyûnumuz olmağla…"130

fî-nefsi'l-emr: Gerçekten aslında. "fî-nefsi'l-emr Revan kal'ası ziyâdesiyle metîn olup.."131

fî-vaktinâ hâzâ: Zamanımızda. "...milel-i ütemeddine miyânında mevcûd olan ulûm ve sanâyi'î tefahhusa mecbûr olarak fî-vaktinâ hâzâ dünyâda en ilk millet olmuşlardır."132

halefen an selef: Kuşaktan kuşağa. "Han-ı mûmâ-ileyh halefen an-selef ol diyârın hükümdârı olmayup…"133

hâliyâ: Hâlen. "..hâliyâ şöyle arz olundu ki.." "..hâliyâ bunlardan nesne taleb idüp ta'addî iderlermiş"134

husûsâ: Özellikle. "..avları kurt ve tilki ve husûsâ öküz kadar beyaz ayı imiş."135

icâleten: Hemen, acilen. "..fi'l-hakîka müşârün-ileyhe icâleten külliyyetlü akça irsâli muktezî idügi.."136

120 BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 342. (yıl 1559)
121 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6722-E. (yıl 1798)
122 BOA, Ğrâde-Hâriciye, nr. 16642/3. (yıl 1877)
123 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 36138. (yıl 1828)
124 BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 220. (yıl 1559)
125 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-M (yıl 1776)
126 BOA, A.DVN nr.790, hüküm nr.41 (1501)
127 BOA, HR.SYS 2877/5, belge nr.1,3-6 (yıl 1919)
128 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-B, 94-L (yıl 1776)
129 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 860-M (yıl 1784)
130 BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 65-66./1723
131 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 860-M (yıl 1784)
132 Tarih-i Amerika (terc. Ali Rıza), vrk.2a-3b (1858)
133 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 36547. (yıl 1713)
134 BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 98. (yıl 1501)
135 Cerîde-i Havâdis, nr.151. (1843)
136 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 9992,9978. (yıl 1790)

ilâ-hâzihi'l-ân: Bu ana dek. "..ilâ-hâzihi'l-ân cemî'-i umûr u şü'ûnda alâ-hasbe'l-emr ve'l-fermân amel ve hareket ile…"137

ilâ-inkırâzi'd-devrân: Kıyamete dek. "..ilâ-inkırâzi'd-devrân mâye-i mübâhât olacak vechle.."138

imdi: Artık, şimdi, öyleyse. "..imdi yapdurup itmâma irişdürmesin emr idüp buyurdum ki.."[139]

imtisâlen li'l-emr: Emre uymak için. "..imtisâlen li'l-emr ve tahsîlen li-rızâikümü 'l-âlî.."140

inde'l-îcâb: Gerektiginde. "..inde'l-îcâb kendi kumandanlarına ve me'mûrlarına bilâ-te'hîr lâzım gelen me'zûniyyeti i'tâ eylemekliğini şimdiden ta'ahhüd ederler.."141

inde'l-iktizâ: Gerektiginde."Bosna muhâcirlerinin inde'l-iktizâ havâlî-i hudûdiyyeye ba'îd mevâki'de iskân edilecekleri tabî'îdir."142

kadîmü'l-a'vâmdan: Eskiden beri. "..kadîmü'l-a'vâmdan ilâ-hâzihi'l-ân mâbeynimüzde olan hüsn-i sebkat ve vüfûr-ı mahabbet muktezâsınca…"[143]

kâyinen mâ-kân: Olup bulunan. "..hîç ehad kâyinen mâ-kân mâni'i müzâhim olmayup.."144

ke-ennehu: Sanki, güya. "..müzâkere olunan şeylere ke-ennehu ittifâk-ı ârâ ile karâr verildiğine zehâb olunmakda ise de…"145

ke-en-lem-yekûn: Hiç yokmuş gibi. "..fevka'l-âde münbit ve hem de vâsi' olan arâzîsine nisbeten ahâlî-i mevcûdesi ke-en-lem-yekûn hükmünde olup muhâcirîn iskânı hâlinde muhassenâtı derkârdır."146

ke'l-evvel: Eskisi gibi. "..ke'l-evvel miyânede merbût olan ta'ahhüdleri üzerinde sâbit-akdâm oldukları.."147

kemâ fi'1-evvel: Önceki gibi. "..lâkin muhafız-ı mûmâ-ileyh icrâ-yı tedâbîr ile kârbân-ı Revanı celb ü tergîb etmekle kemâ fi'l-evvel âmed-şüd üzere oldukları.."148

kemâ fi's-sâbık: Geçmişte olduğu gibi. "..ebnâ-yı sebîl ve tüccâr Hoy üzerinden gidip gelmekde ve kemâ fi's-sâbık alışveriş etmekde oldukları.."149

kemâ hiye hakkıhâ: Hakkıyla. "...mâ-ba'de't-tabî'îyyenin agrâzına kemâ hiye hakkıhâ muttali' olduğuma teşekküren.."150

kemâ hüve fi's-sâbık: Eskiden olduğu gibi. "..mu'âvenet-i mâddiyyenin kemâ hüve fi's-sâbık bî-dirîğ buyurulmasını istirhâm eylemek ümniyye-i yegânesiyle gelmişdim."151

kemâ hüve hakkıhi: Hakkıyla. "..bu kaziyyeyi dahi kemâ hüve hakkıhi teftîş ü tefahhus idesiz."152

Kemâ yenbagî: Gereğince. "..mugâyir-i şer'-i şerîf hâlâtın vukû'a getirilmemesine kemâ yenbagî sa'y ü gayreti akdem-i umûr add eylediğimden.."153

---

137 BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, s 23-25. (yıl 1688)
138 BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 237-239.(yıl 1731)
139 BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 585. (yıl 1559)
140 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 7093. (yıl 1796)
141 BOA, Mu'âhedenâmeler, nr.56/15. (1879)
142 BOA, HR.HMS İşO, nr.29/2-4, belge 18/2 a, b. (1910)
143 BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 893. (yıl 1560)
144 BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 47. (yıl 1501)
145 Meclis-i Ahkâm-ı Adliyede meşveret usûlü lâyihası, Takvîm-i Vekâyi', nr.188. (1839)
146 BOA, Y.A. Hus., nr.1763/32. (yıl 1884)
147 BOA, Cevdet Hâriciye, nr. 4681. (yıl 1791)
148 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 860. (yıl 1784)
149 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr 6748-B. (yıl 1795)
150 Ebû Ali Sînâ (Abdülkerim Efendi), s.2-5. (yıl 1862)
151 BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
152 BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 420. (yıl 1501)
153 BOA, İrâde-Hâriciye, nr. 9707. (yıl 1860)

kemâ-kân: Eskiden olduğu gibi. “Dağıstan hanlığı kemâ-kân han-ı mûmâ-ileyhin uhdesine tevcîh ü ihsân-ı humâyûn buyurulmuÇolduğundan..”154

ke’ş-şemsi fî-vasati’n-nehâr: Gün ortasındaki güneÇgibi (açık). “…bu kadar aʿdânın mülkünüze tasallutu keʿÇÇemsi fî-vasatiʿn-nehâr zâhir ü âÇikâr iken..”155

keyfe mâ-yeşâ: Dilediği gibi. “..bunları keyfe mâ-yeÇâtazyîk eylemekde bulunmuÇdur.”156

keyfe me’ttefak: Hangisi olursa, nasıl rast gelirse. "Taraf-ı hükûmetden keyfe meʿttefak nasb olunan reʿîs-i ulemâ hükûmetin arzû ve evâmirine tamâmıyla munkâddır.”[157]

külliyen: Tamamen, büsbütün. "..levâzımât-ı sâireden külliyen hâlî ve hîn-i zuhûrlarında bir tedârüke destres olmak adîmüʿl-imkân ve eyyâm-ı bahâr dahi karîb olmağla...”158!

lâ-ale't-ta'yîn: Rastgele. “..lâ-ale't-ta'yîn bir mes'ele-i düveliyye zuhûr edince önünü almağa çalıÇyorlar..”159

lâ-ilâc: Çaresiz. "..her ne kadar kûÇÇ ü ihtimâm olundu ise de lâ-ilâc bir mikdârı mürur etmiÇer..”160

la-siyyemâ: Özellikle. "..ve lâ-siyyemâ her bir sınıf-ı alîlin ve emrâz-ı sâriyye ashâbının baÇka olarak velhâsıl her bir Çehir ve kasabada ve bazı karyelerde bile zükûr u inâs için müteʿaddid ve muntazam hastaneler olup..”161

lâ-yenkatı’: Durmadan. "..Lezgi tâifesi han-ı mesfûrun Kâhıt ülkesini lâ- yenkatıʿ nehb ü gâret idüp..”162

ledâ şerefi’l-vusûl: Varıp teÇrif ettiğinde. "ÇnÇallahu taʿâlâ ledâ Çerefiʿl-vusûl mîr-i mûmâ-ileyh fi'l-hakîka reÇîdü fehîm bendeleri olup çend mâhdan berü bu havâlînin cümle keyfiyyâtına vâkıf olmağla mantûkından ma'lûm-ı âlîleri buyurulur.”163

lede’l-hâce: Gerektiğinde. “..ve asâkir-i mürettebe sefâyin-i muntazamaları her-bâr taʿlîm ü taʿallüm üzere olup ledeʿl-hâce hâzır u âmâde sûretinde bulunup..”164

lede’l-îcâb: Gerektiğinde. “Bosnaʿda mevcûd asâkirin lede'l-îcâb taʿlîm etmeleri içün...”165

lede’l-iktizâ: Gerektiğinde. "..ledeʿl-iktizâ hudûdda bulunan vüzerâ ve mîr-i mîrâna..”166

lede’l-kırâ’e: Okunduğunda. "..melfûflarıyla Meclis-i Vükelâda ledeʿl-kırâʿe zikr olunan talîmâtnâme mündericâtı muvâfık görünmüÇ.”[167]

lede’l-vusûl: Varıp ulaÇtığında. “..ledeʿl-vusûl inâyet ü ihsânım olan hilʿat-ı fâhire kisve-i zâhiremi hutuvât-ı taʿzîm ü iclâl ile istikbâl ve iktisâ eyledikden sonra…”168

lede'l-vürûd: Geldiğinde. "Sâlih Bey kulları Çıldır valisi vezîr-i mükerrem Süleyman PaÇa tarafına lede'l-vürûd..”169

---

154 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 31321. (yıl 1829)
155 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 40705-E. (yıl 1827)
156 BOA, Y. Mtv. nr.210/109. (yıl 1901)
157 BOA, Y. Mtv. nr.210/109. (yıl 1901)
158 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1251-F. (1783)
159 BOA,Yıldız Mütenevvi Maʿrûzât, 205/25. (1900)
160 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6702-B. (yıl 1804)
161 Mustafa Sami Efendi, Avıupa Risalesi s.25-39.(1840)
162 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 58-A. (yıl 1785)
163 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-B, 94-L (yıl 1776)
164 Sadık Rıfat PaÇa, Avrupa ahvâli,Müntehabât-ı âsâr, s.1-12
165 BOA, HR.SYS 259/1, belge nr.26-31 (yıl 1906)
166 BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr 6748. (yıl 1795)
167 BOA, BEO, dosya nr. 54/2, belge 342984.(1919)
168 BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 229. (yıl 1730)
169 BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr 1595, (yıl 1783).

lede't-tahkîk: Gözönünde bulundurulup araştırıldığında. "..Mehmed Efendi dâ'îleri tarafından lede't-tahkîk bunların zükûr u inâs on nefer olarak Rusya devleti himâyesinde olup.."[170]

leffen: Dürülü ve iliştirilmiş olarak. "..derûn-ı arîzama leffen takdîm Medenî Ağa'nın varakasından…"[171]

li-ecli'l-maslaha: Göre, icabı. "Bundan akdemce Hoy hanı tarafından li-ecli'l-maslaha Der-aliyye'ye vârid Hüseyn Ali Bey'e.."[172]

li-ecli't-ticâre: Ticaret için. "Galya Devteti tüccâr-ı mu'teberânından olup li-ecli't-ticâre Buhara'ya gitmiş oldukları hâlde ba'zı zan ve iftirâbâha mebnî ahz u habs olunmuş olan.."[173]

li-maslahatin: Göre, icabı. "ale'l-usûl hükûmet-i âidesinden evrâk-ı mürûriyye ahzıyla li-maslahatin çâr-aktâr-ı âlemde seyâhat ise hükûmât-ı medeniyyeye mensûb her ferde te'mîn edilmiş hukûk-ı tabî'iyyedendir."[174]

ma'a hâzihî: Bunun yanı sıra. "Hükûmet-i mahalliyye ,inde'l-îcâb kendü tasavvurâtını sektedâr edebilecek müstakil ve ma'a-hazihî mütemevvil bir kısım müslimân ashâb-ı emlâkin vücûdını arzû etmediginden.."[175]

ma'al-kasem: Yemin ederek. "..bi'l-hâssa orduya ,âid olan içerinde mümâna'at gösterdiklerini ma'a'l-kasem arzeylerim.."[176]

ma'a'l-mecbûriyye: Mecburen. "..nihâyetü'l-emr Rusun Van hudûdunu tecâvüz etmesi üzerine ma'a'l-mecbûriyye ma'a-âile Van'dan çıkdım."[177]

ma'a'l-mesârr: Memnuniyetle. "..bu bâbda bir de komisyon-ı mahsûs teşkil kılındığı ma'a'l-mesârr istihbâr kılınmışdı."[178]

ma'a-âile: Aileyle birlikte. "..nihâyetü'l-emr Rusun Van hudûdunu tecâvüz etmesi üzerine ma'a'l-mecbûriyye ma'a-âile Van'dan çıkdım."[179]

ma'a-hâzâ: Bununla beraber. "..ma'a-hâzâ Afganistan ahâlîsi umûmen Hanefiyyü'l-mezheb ve beş altı milyon nüfûsdan mürekkeb olarak.."[180]

ma'a-mâ-fîh: Böyle iken. "..firârîlerin ta 'kîbine geldiğimizi ve ma'a-mâ-fîh telefât-ı hayvândan başka bir şey olmadığından teslîm olurlarsa mutasarrıf beyin afvedeceğini söyledim.."[181]

ma'an: Birlikte. "..âcil tahrîrâtıyla ma'an ma'rûz-ı atebe-i ulyâ-yı şâhâneleri kılındığı,."[182]

ma'a't-te'essüf: Yazık ki, esefle. "..mesele-i fi'liyyeye gelince; Türkiye'nin vaziyet-i hâzırası bu adaların bizde kalmaları ümidini ma'a't-te'essüf bahş etmemekte ise de.."[183]

mâ-dâme'l-hayât: Yaşadıkça. "..bundan böyle mâ-dâme'l-hayât ol makâm-ı mübârekde bi'l-ikâme.."[184]

mâ-tekaddem: Önceleri. "..oğullarıyla mâ-tekaddemden Akpınar yolın görüp gözedüp.."[185]

[170] BOA, Ġrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6455. (yıl 1850)
[171] BOA, Cevdet-Hâriciye, nr.3629. (1828)
[172] BOA, Cevdet-Hâriciye, nr.9166. (1784)
[173] BOA, Ġrâde-Hâriciye, nr.11667. (1863)
[174] BOA, HR.SYS 259/1, belge nr.65 (yıl 1903)
[175] BOA, Y.A. Hus., nr.413/8. (yıl 1901)
[176] BOA, HR.SYS 2872/2, belge nr.167-175 (yıl 1916)
[177] BOA, HR.SYS 2872/2, belge nr.19-33 (yıl 1916)
[178] BOA, Y. Mtv. nr.175/183. (yıl 1898)
[179] BOA, HR.SYS 2872/2, belge nr.19-33 (yıl 1916)
[180] BOA, Ġrâde-Hâriciye, nr.16642/3. (yıl 1877)
[181] BOA, HR.SYS 2872/2, (yıl 1916)
[182] BOA, Cevdet-Dâhiliye, nr.11750. (1780)
[183] BOA, Ali Fuad Türkgeldi Evrakı, 9/75/3 şubat 1922
[184] BOA, Ġrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 9114. (1852)

matviyyen: Dürülü, sarılı olarak. "..tahrîrâtın tercemesi dahi matviyyen arz u tesyîr olunmağla.."[186]

mebnî: Çin, dolayı. "..cemîʿ-i zamânda merâsim-ihtiyâtiyyeye riʿâyet ü dikkat kavâid-i mer'iyye-i mu'tebere-i düveliyyeden bulunduğuna mebni.."[187]

mehmâ emken: Olabildiği kadar. "..nüfûz-ı âlîsini Avusturya devleti kendü menâfiine muhâlif bir mecrâya sevketdirmemek için mehmâ emken Devlet-i Aliyyeye karşı bir mülk-i iʿtidâlkârîde bulunmağı.."[188]

melfûfen: Sarılı olarak. "..bu defʿa derûn-ı arîza-i çâkerâneme melfûfen hâk-i pây-i devletlerine irsâl olunmağla.."[189]

merreten ba'de uhrâ: Birbiri ardınca. "Amerikalılar dünyanın kâffe-i milletlerinden ziyâde cebân ve zarîfüʾl-kalb bir millet iken merreten ba'de uhrâ İspanyalulara aleʾl-gafle hücum idüp.."[190]

min ba'd: Bundan sonra. ".min ba'd münâzaʿa ve mütâlebeye müeddî bir hâlet kalmamak üzere..."[191]

min-ciheti'l-mecmû': Toplamda. ".min ciheti'l-mecmûʿ saray ve kenîse ve hâne ve mahzen ve dükkân misillü takriben üç yüz bin ecnâs-ı ebniyeden ibâret olduğu hisâb u tahmin olınup.."[192]

min-cihetin: Bir yönden. "..ammâ insâf olunsa min-cihetin maʿzûr bulunmuşlardır." [193]

mine'l-kadîm: Eskiden beri. "İngiltere ahâlîsi mineʾl-kadîm iki fırka olarak birine Tory ve diğerine Whig taʿbîr olunup..[194]

min gayri resmin: Adet dışı olarak. "Sefîr-i mûmâ-ileyhin kangı gün ve ne vaktde min-gayri resmin mâbeyn-i humâyûn-ı şâhâne cânib-i efʿâlefine azimeti emr ü fermân buyurulur ise.."[195]

min haysü'l-mecmû': Toplam. "...çünki bu iki komite min-haysüʾl-mecmûʿ bir milyon iki yüz bin ahâlînin vekili olduğundan.."[196]

min külli'l-vücûh: Her yönden. "Bu serhaddin husûsu ve umûr-ı mahlası min külliʾl-vücûh enzâr-ı merhamet-evliyâ-yı ni'amîye muhtâc olmağla.."[197]

mirâren: Defalarca. "..mirâren ahkâm-ı şerîfe ve kullar gönderüp emr itmişidüm."[198]

mu'accelen: Hemen. "...muaccelen mezbûrile bildüresin." [199]

mu'ahharen: Sonradan, bilâhere. "Kont Ziçi tarafından mu'ahharen Bâb-ı Âlî'ye teklif olunan mukâvelenâme hakkında.."[200]

mukaddemâ: Önceden. "mukaddemâ Nâdir şâh vaktinde Gence kalʿasına ecdâdınız vezîr İshak ve Yusuf Paşa merhumlar tarafından kemâliyle muʿâvenet olunduğuna binâen.."[201]

---

[185] BOA, A.DVN nr.790, hüküm nr.244 (1501)
[186] BOA, Y.A. Hus., nr.412/8. (yıl 1900)
[187] Sadık Rıfat Paşa, Avrupa ahvâli, Müntehabât-ı âsâr, s.1-2
[188] BOA, Y.A. Res., nr.117/77 (1902)
[189] BOA, Hatt-ı Hümâyûn,, nr. 6686 (1802)
[190] BOA, Târîh-i Amerika (çev.Ali Rıza) vrk.2a-3b(1858)
[191] BOA, Cevdet Hariciye, nr. 1349, (yıl 1731).
[192] Takvîm-i Vekâyiʿ(Londra üzerine), nr. 57, (yıl 1833)
[193] Maârife dâir, Tercümân-ı Ahvâl, nr.34, s. 1-3, (yıl 1861)
[194] Seyâhatnâme-i Londra, s 53-55, (1852).
[195] BOA, Sadâre-i Dâhiliye, nr.60716(1877).
[196] BOA, Y Mtv, nr. 210/109, (yıl 1900).
[197] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.324-B(yıl 1783).
[198] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 257 (1501)
[199] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:210(1559)
[200] BOA, Muʿâhedenâmeler, nr.56/8. (1909)
[201] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L(yıl 1776).

muttasıl: Aralıksız, biteviye. "Keyfiyyet-i hâllerin muttasıl bildürmekden hâlî olmayasız."[202]

müceddeden: Yeniden, tekrar. "..işbu çârsû-yı kebîr bin üç yüz on dört sene-i bahriyyesi Rebîʿü'l-evvelinde müceddeden ta'mîr olunmuşdur."[203]

mücerred: Sadece, yalnızca. "Avrupalılar bu lisân-ı dil-pezîrin tahsiline cân u dilden arzû-keş oldukları hâlde mücerred beyân olunan yolsuzlukdan neşʾet eden suʿûbet hasebiyle öğrenemeyip..."[204]

müsâra'aten: Çabucak. "Irsâli muktezî olan akçanın icâleten ve müsâraʿaten Der-aliyye'den hazîne-bend ile ordu-yı humâyûna irsâl buyurulması.."[205]

müşevveşü'l-hâl: Hâli perişan. "Reʿâyâ, zulmlerinden müşevveşü'l-hâl olmuşlardur diyü arz itdüği.."[206]

müttefekun-aleyh: Üzerinde birleşilmiş "Mütekaddimîn indinde müttefekun-aleyh olduğu vechle.."[207]

nev'an-mâ: Bir bakıma. "Gerçi bu meveddetin temâdî edeceği Ermeni fesedesini iyiden iyiye safahât-ı teʿemüle daldırdığı nevʿan-mâ rû-nümâ idi.."[208]

nihâyetü'l-emr: Son sonunda, nihayet. "..nihâyetüʾl-emr Rusun Van hudûdunu tecâvüz etmesi üzerine maʿaʾl-mecbûriyye maʿa-âile Vanʿdan çıkdım."[209]

re'ye'l-ayn: Kendi gözüyle görerek. ".adem-i muhâlefetlerin reʿyeʾl-ayn müşâhede etmiş olduğu.."[210]

sâbıkâ: Evvelce. "sâbıkâ üzerüme yazılmış müsellemlik çiftliğüme Emirze nâm kimesne nizâʿ idüp.."[211]

tebdîlen: Değiştirilerek. "..ve bir yüzbaşının mevcûd beşinci rütbe mecîdî nişânının yerine tebdîlen dördüncü rütbe mecîdî nişânı iʿtâ edilmişdir."[212]

teberrüken: Uğur ve bereket olarak. "Kaşgar ile civâr memâlikde lihye-i saâdet-i cenâb-ı risâlet-penâhî bulunmadığından bahisle teberrüken bir lihye-i saâdet ihdâ vü iʿtâsı istidʿâsına dâir.."[213]

vaktâ: Ne vakit (ki), o zaman. "..vaktâ mezkûr tiyatronun duhûliyyesi elli beş guruşa olup.."[214]

vakten mine'l-evkât: Herhangi bir zaman. "..her bir ahz u iʿtâlarında sened ve temessük tahrîriyle vakten mineʾl-evkât dâiye-i tezvîr ü inkâra ugramakdan masûn olurlar".[215]

vechen mine'l-vücûh: Hiçbir yönden. "..bu makûle hudûd-ı Devlet-i Aliyyeye tevârüd eden olur ise vechen mineʾl-vücûh kabûl olunmayarak.."[216]

vech-i meşrûh(üzere**):** Açıklanan tarzda. "Bir sûreti Revan hanı Mehmed Han'a vech-i meşrûh üzere..."[217]

---

[202] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:458(1559)
[203] İstanbulʿda KapalıçarşıgirişiKapısındaki sultani yazı.
[204] Tercümân-ı Ahvâl, nr.34, s. 1-3, (yıl 1861)
[205] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.9992, 9978(1790).
[206] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 2. (1559)
[207] Münif Paşa, (Sokrat üzerine) Müntehabât-ı Âsâr-ı Osmâniyye, s.39-45. (1871)
[208] BOA, HR. SYS 2872/2, belge nr.56-62 (1916)
[209] BOA, HR. SYS 2872/2, belge nr.19-33 (1916)
[210] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.339(1783).
[211] BOA, A.DVN, nr.140, hüküm nr.257 (1501)
[212] BOA, Harbiye Taltîfât-Tevcîhât, dosya nr. 67/5 (1917)
[213] BOA Yıldız Sadaret Husûsî Maʿrûzât,nr.337/133.(1895)
[214] Seyâhatnâme-i Londra, s 53-55. (1852)
[215] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)
[216] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6686(1802).
[217] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.9, ss.221-222. (1788)

vech-i muharrer: Yazıldığı üzere. "Hânân-ı mûmâ-ileyhimin vech-i muharrer üzre ittihâd u ittifâkları ber-kemâl olduğundan..."[218]

ve illâ: Aksi hâlde. "Sebeb-i maʿnâ içün her biri her cânibe perâkende olmuḳlar ise fe-bihâ, ve illâ bir yerde cem'iyyet ile konmayup basîret üzre olasın kim..."[219]

yevmen fe-yevmen: Günden güne. "Mukaddemâ Dağıstanʿdan celb olunması emr ü fermân buyurulan Lezgi tâifesinden yevmen fe-yevmen elliḳşer ve altmışar nefer piyâde ve süvârî vürûd ederek.."[220]

zeylen: Ek olarak. "Sefâret-i müşârün-ileyhâdan bu kerre zeylen vürûd eden..."[221]

Arapça-Farsça zarflar

Belgelerde sık geçen zarflar arasında Arapça-Farsça olanlar da çok kullanılmıştır:

ân-be-ân: Gittikçe, yavaş yavaş. "Sırbiye eḳâlıyasının ân-be-ân tecâvüz-i hudûd ile hayvânât gasbetmek gibi efʿâl-i kabîhadan aslâ fâriġ olamamaları..."[222]

ba'd-ez-ân: Ondan sonra. "Ba'd-ez-ân mersûm Eḳbethar Acem tarafında olan köprüye dört yüz nefer soltat gönderüp.."[223]

ba'd-ez-în: Bundan sonra. "..bi-mennihi teʿâlâ rehîn-i ilm-i ḳerîfleri oldukda ba'd-ez-în dahi ibrâz-ı âsâr-ı muvâlât-kârîye himmetleri memʿmûl-i hâlisânemizdir."[224]

bâ-husûs: Özellikle. "..ve bâ-husûs el-eḳyâʿu tenkeḥfü bi-azdâdihâ müfâdınca.."[225]

bâ-vücûd ki:: Bununla beraber, böyle iken. "bâ-vücûd ki tapuyı ben dahi virürem diyü bildürdi."[226]

be-gâyet: Son derece, hayli. "..ve odalarının be-gâyet pâk u temîz ve etʿime ve nânlarının kemâl mertebe ihtimâmlı ve hâs olmasına mütehayyir olmuşumdur."[227]

be-heme-hâl: Elbette, mutlaka. "..cism-i memleket be-heme-hâl helâk veyâhûd bî-mecâl olur."[228]

be-her-hâl: Her hâlde. "Kırım ordusu be-her-hâl tedârükât-ı kaviyyeye mevḳûf olmakdan nâşî."[229]

ber-karâr-ı sâbık: Önceki karar üzere. "min-baʿd ber-karâr-ı sâbık her kanda diler ise anda ikâmet idüp.."[230]

ber-minvâl-i meşrûh: Açıklandığı üzere. "..ber-minvâl-i meşrûh bir mâddede ekseriyyet-i ârâ bulunmayup da.."[231]

ber-minvâl-i muharrer: Yazıldığı üzere. "Bir sûreti ümerâ-i Dağıstandan Zozan Bey'e ber-minvâl-i muharrer.."[232]

[218] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6748-A(1795).
[219] BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 863. (yıl 1560)
[220] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.860 (1784)
[221] BOA, Y.A. Hus., nr.412/8. (1900)
[222] BOA, HR. SYS, 250/1, nr.184. (1876)
[223] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6677-A. (1803)
[224] BOA, Ġrâde-Hâriciye, nr. 15225. (1872)
[225] Münif Paşa, Mecmûa-i Fünûn, nr.14, s.74-77.(1863)
[226] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.42. (1501)
[227] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)
[228] Mehmed Said, Mecmûa-i Fünûn, 5/186-196. (1862)
[229] BOA, A. DVN, nr.1, hüküm 56. (1778)
[230] BOA, A. DVN, nr.790, hüküm nr.91. (1501)
[231] Takvîm-i Vekâyiʿ, nr. 188. (yıl 1839)
[232] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.9, ss.221-222 .(1788)

ber-mûceb-i…: Gereğince. "..mevcûd olanlarına ber-mûceb-i defter hediyye-i pâdişâhâneyi teslîm ve.. "[233]

ber-mu'tâd: Alışıldığı üzere. "Nevrûzda ber-muʿtâd hey'et-i süferâ ile huzur-ı şâhîye çıkıldukda.."[234]

ber-tafsîl: Ayrıntılı olarak. "..fî-mâ-ba'd kendilerine mutîʿ bulunacağımızı ber-tafsîl söyledik ise de.."[235]

ber-vech-i âtî: Aşağıdaki gibi. "Novel Press Liber gazetesinde münderic bendin bir fıkrası ber-vech-i âtî derc ve nakl edilir."[236]

ber-vech-i bâlâ: Yukarıdaki gibi. "ber-vech-i bâlâ arz olunan havâdisât menâbiʿ-i mevsûkadan meʾhûz olmağla ol bâbda.."[237]

ber-vech-i emânet: Emanet şeklinde. "Taʿyîn eyledügün kimesneye iltizâmla mı virilmişdür, yohsa ber-vech-i emânet mi virilmişdür?"[238]

ber-vech-i isticâl: Hızlıca, çabucak. "..mukayyed olup ber-vech-i isti'câl kesdürmek bâbında ihtimâm eyleyesiz."[239]

ber-vech-i meşrûh: Açıklandığı şekilde. "..şimdilik Revan tarafına dâir bir mülâhaza edecek hâlât olmadığını ber-vech-i meşrûh iʿlân ederek.."[240]

ber-vech-i muharrer: Yazıldığı üzere. "Mesʿûdât-ı mezbûreye ber-vech-i muharrer müsâʿade buyurulduğu sûretde.."[241]

ber-vech-i tahmîn: Tahminen. "..ber-vech-i tahmîn yüz elli kîselik emvâli zikr olunan mihmândârlar maʿrifetleriyle Çıldır valisi mûmâ-ileyh tarafına nakl ü teslîm olunmuşolduğını.."[242]

ber-vech-i zîr: Aşağıdaki gibi. "..maʿrûzât-ı lâzime-i bendegânemi ber-vech-i zîr hulâsa ederek.."[243]

bî-vech: Sebepsiz. "..bî-vech almak isterse menʿ ü defʿ idüp aldurmayasız."[244]

çend defʾa: Birkaç defa. "..birkaç mâh zarfında han-ı mesfûr tarafından çend defʿa mahsur u tazyîk olundukda.."[245]

çend rûz: Birkaç gün. "..inşâallahu teʿâlâ çend rûz zarfında vilâyetlerine müdâfaʿaları müyesser oldukda.."[246]

çend rûz mukaddem: Birkaç gün önce. "Târîh-i senânâmeden çend rûz mukaddem yine kalʿa-i mezbûre ahâlîsinin mahsus taraf-ı senâkârîlerine vürûd etdigine binâen.."[247]

defʾa be-defʾa: Defalarca. "Serhadd-i mansûrenin kâffe-i umûrında defʿa be-defʿa netâyic-i hüsn-i himem-i hânîleri zuhûrıyla.."[248]

---

[233] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1595. (1783)
[234] BOA Y.Mtv, nr.14/28 (yıl 1884)
[235] BOA, HR. SYS, 2872/2. (1916)
[236] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Maʿrûzât,nr.177/50.(1884)
[237] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Maʿrûzât,nr.219/29.(1888)
[238] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 398. (yıl 1559)
[239] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 463. (yıl 1559)
[240] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.860.(1784)
[241] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.324-B.(1783)
[242] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1595.(yıl 1783).
[243] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
[244] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 93. (1501)
[245] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-M.(1776)
[246] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.1334.(1785)
[247] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L.(yıl 1776)
[248] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, ss.220-222. (1696)

der-'akab: Ardından, akabinde. "..der-'akab hanı mesfûr tarafına âzim olduğunu dahi müşâhede etmiş olduğu.."[249]

evvel-be-evvel: Her şeyden önce, evvela. "Ş.bu husûslar evvel-be-evvel cânib-i şerîflerine tahrîr ve ifâde-i lâzime-i umurdan idügi.."[250]

ez-ân-cümle: O cümleden olarak, mesela. "..ez-ân-cümle müşevvik-i hicret cürmüyle ithâm edilenlerimiz altı mâh habs cezasıyla mahkûm olmuş."[251]

ez-cümle: Meselâ; özetle. "..ez-cümle ba'zı kerre ahâlî-i İslâmiyyenin muhâcereti teşvik ve ba'zen men' olunduğu gibi.."[252]

ez-her-cihet: Her yönden.. "..sefâretinde sebât olmayup ve olmadığı ez-her-cihet mesmû'-ı dâiyânem olup.."[253]

mâdde-be-mâdde: Madde madde. "Tesyâr olunan evrâk mâdde be-mâdde hulâsa ve iktizâsı bâlâsına sürhle işâret ve takımıyla atebe-i ulyâlarına arz olundu."[254]

mahal-be-mahal: Yer yer. "..mahal-be-mahal tesyîr ü îsâli cânib-i muhlisîye emr ü fermân buyurulan atâyâ ve hedâyâ-yı humâyûn.."[255]

minvâl-i meşrûh: Açıklandığı üzere. "..inşâallahu te'âlâ vusûlünde minvâl-i meşrûh üzere hüsn-i himmet-i hânîleri meczûmen melhûz-ı humâyûnumdur."[256]

minvâl-i muharrer: Yazıldığı üzere. "..mezbûre Safâ Hatun ber minvâl-i muharrer ile'l-vefât mutasarrıfa olup.."[257]

yek-dil ü yek-cihet: Birleşerek. "..cümlesi yek-dil ü yek-cihet olarak.."[258]

Farsça zarflar

Belgelerde geçen kalıp zarfların bir kısmı da sadece Farsça kelimelerden oluşmuştur:

binâ-ber-în: Dolayısıyla."..binâ-ber-în hürriyet-i ticâret dahi elzemdir."[259]

câ-be-câ: Yer yer. "..cânib-i muhlisânemiz câ-be-câ mürüvvet-i esâlîbleriyle yâd u tezkâr buyurulmak me'mûl-i muhlisânemizdir."[260]

çâr-nâ-çâr: Çaresiz, ister istemez. "..ekserîsinin telef ü helâkini gördükden sonra çâr-nâ-çâr Rusların taht-ı tasarrufunda olan Hokand kıt'asına iltică eylemeğe mecbûr oldum."[261]

dem-be-dem: Daima, sürekli. "..ile dem-be-dem izdiyâd u işdidâd bulmak müyesser ola."[262]

ez-cân u dil: Gönülden gelerek. "..uğur-ı dîn-i mübîn ve devlet-i ebed-rehînimizde ez-cân u dil sarf-ı tâb u tâkat edeceği.."[263]

[249] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.339.(1783)
[250] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6679-A.(1800)
[251] BOA, HR. SYS, 2592/1, nr.66. (1902)
[252] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât,nr.175/23.(1883)
[253] BOA, BEO-A.DVN DVE, nr.11/41. (1866)
[254] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.1164.(1788)
[255] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B.(1785)
[256] BOA, Nâme-i Humâyûn deft., nr.5, s.219-220. (1696)
[257] Antep Şer'iye sicili, nr.103 (yıl 1727)
[258] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
[259] Münif Paşa (Bedâyi'-i Edebiyye), s.363-383.(1910)
[260] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B.(1785)
[261] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
[262] BOA, Nâme-i Humâyûn deft., nr.5, s.197-198. (1710)
[263] BOA, Nâme-i Humâyûn deft., nr.9, s.148. (1784)

ez-ser-i nev: Yeni baştan, yeniden. "..sülâle-i Cengiziyeyi ez-ser-i nev ol havâlîde iğtihâr-yâfte-i gâlibiyyet etmek vâdîsinde olduğına nazaran.."[264]

gûyâ: Sanki. "..gûyâ biribirleriyle yarın muhârib olacaklar gibi umûr-ı nizâmiyye-i askeriyye ve sâir mühimmât-ı seferiyyelerine leyl ü nehâr ikdâm ü gayret ederler."[265]

hâh nâ-hâh: Ister istemez. ".hayme-niğin olan aşâyirin Karsı'dan gayri melceleri olmadığından hâh nâ-hâh hudûd-ı Karsı'a firâr u ilticâlarında.."[266]

hemvâre: Daima. "Bâkî hemvâre eyyâm-ı sa'âdet ü ikbâl-i ebediyyü'l-ittisâl bâd."[267]

her çi bâd-âbâd: Ne olursa olsun, ister istemez. "Bu miyânda kudreti olanlar her çi bâd-â-bâd kudreti olanlar hayâtını kar içine atıyor, atamayanlar Emeni kılınçlarına boyunlarını uzadıyordu."[268]

her-bâr: Her zaman, her defa. "..ve asâkir-i mürettebe sefâyin-i muntazamaları her-bâr ta'lîm ü ta'allüm üzere olup lede'l-hâce hâzır u âmâde sûretinde bulunup.."[269]

hod-be-hod: Kendi kendine. ".hod-be-hod Rusyaluya mukâvemet ve mukâbele edemeyecekleri ma'lûm-ı sa'âdetleridir."[270]

hodkâmâne: Bencilce. "..Fransızlar hodkâmâne ve dürüşâne hâllere devâm ile.."[271]

mû-be-mû: Ünceden inceye. "..elçilerinin takrîr-i sıhhat-pezîrlerinden mû-be-mû muhât-ı ilm-i âlem-ârâ-yı veliyyü'n-ni'âmâneleri buyuruldukda.."[272]

pâ-ber-câ: Sebtkâr, devamlı. "..ve ta'assub-ı dîn-i şeriat-ı Muhammedîde pâ-ber-câ-yı istikâmet olmalarını"[273]

pey-â-pey: Birbiri ardınca. "Bundan sonra dahi tedârük olunan ahbâr u havâdisât pey-â-pey hâk-i pây-i âlîlerine tahrîr olunmakda kusûr olunmayacağı.."[274]

pey-der-pey: Birbiri ardınca. "..tarîk-i Anamuru güşâd etdirdikden sonra pey-der-pey kendüye mu'âvenet ve külliyyetlü takviyet verildiğinden.."[275]

refte refte: Gittikçe, gitgide. "..ve bu kâ'ide ile refte refte zî-kudret hânedân hânedânzâde çoğalup.."[276]

rûz-be-rûz: Günden güne, gitgide. "..beynlerinde buğz u adâvet ve rûz-be-rûz iştidâd-ı küdûretleri vâki' olup.."[277]

rûz u şeb: Gece gündüz, daima. "..cümlemiz rûz u şeb du'â-yı pâdişâhîyle meşgûl olarak.."[278]

sâl-be-sâl: Yıldan yıla. "Ellerine ol vechle temessükler virildi ki sâl-be-sâl ta'yîn olunan hâsılların sâhib-i tîmâra ber-vech-i nakd edâ ideler."[279]

[264] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.7616. (1802)
[265] Sadık Rıfat Paşa, Avrupa ahvâli,Müntehabât-ı âsâr, s.1-12
[266] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.9932. (1791)
[267] BOA, Nâme-i Humâyûn deft., nr.6, s.197-198. (1710)
[268] BOA, HR. SYS, 2872/3, nr.66. (1916)
[269] Sadık Rıfat Paşa, Avrupa ahvâli,Müntehabât-ı âsâr, s.1-12
[270] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L. (1776)
[271] BOA, HR. SYS, 2544-16/16. (1920)
[272] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-A. (1785)
[273] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L. (1776)
[274] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.40705-E. (1827)
[275] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L. (1776)
[276] Sadık Rıfat Paşa, Avrupa ahvâli, Müntehabât-ı âsâr, s.1-12
[277] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6680-B. (1800)
[278] BOA, Yıldız Mütenevvi Ma'rûzât, nr. 14/95.(1883)
[279] BOA, Tapu Tahrîr Defteri, nr. 211. (1542)

ser-i mû: Kıl ucu kadar, zerrece. “Bu kulları hidemât-ı aliyyede nakdîne-i cân-ı nâ-tüvânımı îsâr etmekde ser-i mû tehâvün ü tekâsül eder değilim."[280]

sû-be-sû: Her yanda. "..sû-be-sû kahr-ı tedmîr-i a'dâ-yı dalâlet-ittisâf ile..”[281]

yegân yegân: Birer birer. "..alenen itâle-i dest-i tasarrufdan hâlî olmadığı yegân yegân havânîn-i mûmâ-ileyhimin maʿrûzâtlarından ve elçilerinin takrîr-i sıhhat-pezîrlerinden mû-be-mû muhât-ı ilm-i âlem-ârâ-yı veliyyü'n-niʿmâneleri buyuruldukda..” [282]

Türkçe-Arapça-Farsça karışık hâlde geçen zarflar

Kalıplaşmış zarfların bir kısmı da üç dilden kelimelerle karışık biçimde kullanılmıştır:

aç bî-ilâc: Aç açık, perişan. “Aç bî-ilâc buralara kadar geldiğimizi ve o hâin kör Moskofların ne kadar alçak ve cânî olduklarını maaʿl-kasem arz eyleriz.”[283]

bir ân akdem: Bir an önce. “Bir ân akdem itmâm u ikmâline istiʿcâl olunacağı..”[284]

bundan akdemce: Bundan önce. “Buhara hâkimi Haydar şâh tarafından bundan akdemce südde-i mekârim-udde-i şâhânelerine musâdakat-nâme teblîğine meʿmûren Kırımʿdan sefîne ile der-bâr-ı saltanata bast-ı kâlîçe-i sefâret iden elçi..”[285]

bu hılâlde: Bu arada. "..bu hılâlde hân-ı mersûm resîde-i dereke-i bi'se'l-masîr olup..”[286]

cihetle: Dolayı, için. "Mahall-i mezkûrda mikdâr-ı kifâye peksimed mevcûd bulunmadığı cihetle..”[287]

çend mâhdan berü: Birkaç aydır. "çend mâhdan berü bi'd-defeʿât Gence kal'ası mesfûr şâkli Han tarafından mahsûr olunduğu..”[288]

çend rûz akdemce: Birkaç gün önce. "..bir kıt'a mufassal darâʿat-nâme-i bendegânem târîh-i arîza-i ubûdiyetimden çend rûz akdemce takdîm-i atebe-i felek-mertebe-i veliyyü'n-niʿmâmîleri kılınmışdı.”[289]

çend rûz ilerüce: Birkaç gün önce. “Tiflis hanı dahi han-ı mûmâ-ileyhin zuhûrından çend rûz ilerüce ihtişâd eylediği askeriyle kal'adan taşra altı sâʿat mesâfede Hasan suyu ta'bîr olınur mahalde otururken..”[290]

çend rûz mukaddem: Birkaç gün önce. "..pîşgâh-ı veliyyü'n-niʿmâmîlerine inbâ zımnında çend rûz mukaddem Necîb Efendi bendeleri tarafına işâret kılınmışolmağın..”[291]

çend müddetdir: Kaç zamandır. “..ilâc iʿâdesine meʿmûr olup çend müddetdir Kars muhâfızı Mehmed Paşakulları nezdinde beyhûde ikâmet üzre olan Abdullah Han'ın dahi iʿâdesi paşâyı mûmâ-ileyhe tahrîr olunduğu..”[292]

çend sene akdem: Birkaç yıl önce. “Bu dâʿîleri bundan çend sene akdem taraf-ı Hicâzʿa azîmet ve farzullahı edâ eyleyüp..”[293]

[280] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1251-F (1783)
[281] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 5, s.23-25.(1688)
[282] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.50-A. (1785)
[283] BOA, HR. SYS 2872/2. (1916)
[284] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.908. (1784)
[285] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.7618. (1802)
[286] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1743. (1798)
[287] Mühendis Fâik, Seyâhatnâme-i Bahr-ı Muhît, s.25-32. (1868)
[288] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-B, 94-L. (1776)
[289] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6722. (1798)
[290] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6694. (1795)
[291] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 34805. (1827)
[292] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6702-B. (1804)
[293] BOA, HR. SYS, nr.4/1. (1849)

gün-be-gün: Günden güne. "..ancak maʿâş maddesine bundan böyle bakılmayup gün-be-gün açıkdan tevcîh ile tekessür etdikçe verilmekden kalup.."[294] "..pervâsızca icrâ kılınan vahşet tevâlî ve gün-be-gün teşedüd etmekde bulunduğundan.."[295]

güneş gibi zâhir: Güneş kadar açık. "..yüz bin amele ta'yîn eyleseler on sene müddetde araba yürür yol açamayacakları güneş gibi zâhir iken.."[296]

kadîmü'l-eyyâmdan: Öteden beri. "Siz dahi kadîmü'l-eyyâmdan atebe-i ulyâmuza sadâkat u ihlâs ile intisâb u ihtisâs etmiş kadîmî dostumuz olduğunuz ecilden.."[297]

mukaddemce: Önce, önceden. "Bu defʿa kendüden mukaddemce Tebrizʿe gönderdiği Süleyman Han maʿîyyetinde.."[298]

mülâbesesiyle: Münasebetiyle. "Şöyle ki bu vâkiʿ olan takrîrini kaleme alması sipâriş olunmak mülâbesesiyle Fransiyyüʾl-ibâre olarak kaleme alup.."[299]

onat (vechle): İyi bir şekilde, güzelce. "Bu hususları onat fikr idüp.."[300] "Onat vechle teftiş ü tefahhus idesiz, göresiz."[301]

şimdiki hâlde: Hâlen. "şimdiki hâlde sen ki sancak begisin.."[302]

yek-dil ü yek-cihet: Birlik ve bütünlük içinde, müttefikan. "Cümlemüz yek-dil ü yek-cihet olup hüsn-i ittihâd u ittifâk ile.."[303]

Sık geçen kalıp sözler

Bu tip sözler müstakil bir çalışma olarak incelenecek kadar çoktur. Örnek olması için en sık geçenlerden birkaçını vermekle yetiniyoruz:

Huda ne-kerde:. Allah göstermesin. "Sırbluların bu sûretle gelüp geçenlere de tüfenk etmeleri Huda ne-kerde bi'l-âhire tarafeyn ahâlîsi beyninde bir fenâlık zuhurunu müʿeddî olacağı.."[304]

inşâallahu'l-e'azz: Yüce Allah dilerse. "inşâallahu'l-eʿazz beglerden ve sâir kullarumdan her kimün hidmet ve yoldaşlığı sebât ide.."[305]

lehü'l-hamd: Allahʿa şükür ki. "Asyaʿda ittihâd-ı İslâm farizasını fi'le getürmeğe muvaffakiyyetin esbâb-ı kaviyye-i maʿnevyyesi lehüʾl-hamd mevcûd iken.."[306]

li'llahi'l-hamd ve'l-minne: Şükür ve övgü Allah'adır ki. "li'llahi'l-hamd ve'l-minne keyfiyyet zamânımız gibi olmayup.."[307]

Sık geçen bildirme ifadeleri

Bu tip kullanımlar zarf ve edatlarla iç içe ve genellikle bildirme şeklinde geçmektedirler:

âsûde-hâl ve müreffehü'l-ahvâl: Hâli ve durumu iyi. "Eyyâm-ı adâlet-encâm-ı hüsrevânemde reʿâyâ vü berâyâ âsûde-hâl ve müreffehüʾl-ahvâl olup.."[308]

---

[294] BOA Hatt-ı Humâyûn., nr. 31321. (1829)
[295] BOA, HR. SYS, nr.2877/55. (1919)
[296] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 437(1783)
[297] BOA, Mühimme defteri, nr.32, hüküm 456. (1578)
[298] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6748-B. (1795)
[299] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 36547. (1713)
[300] BOA, Mühimme defteri, nr.32, hüküm 1134. (1564)
[301] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 30. (1501)
[302] BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 21. (1501)
[303] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 60. (1559)
[304] BOA, HR. SYS, nr.250/1, nr.95. (1876)
[305] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 22. (1559)
[306] BOA, İrâde-Hâriciye, nr 16642. (1877)
[307] BOA, Ali Emîrî, I.Abdülhamid, nr. 552. (1784)
[308] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 196. (1559)

azher mine'ş-şems: Güneşten daha açık. "..memâlik-i şâhâneye dahi darr-ı küllî olacağı azher mine'ş-şemsdir."[309]

bi-dirîğ (buyurul-)**:** Esirgenmeyen. "Mu'âvenet-i mâddiyyenin kemâ hüve fi's-sâbık bî-dirîğ buyurulmasını istirhâm eylemek ümniyye-i yegânesiyle gelmişdim."[310]

bî-gümândır: şüphesiz. "Bir vechle kâ'il ü râzî olmayacakları bî-gümândır."[311]

bî-iştibâhdır: şüphesizdir. "Bi-mennihi te'âlâ hidemât-ı dîn ü Devlet-i Aliyyede teşmîr-i sâ'id-i ihtimâm olunduğu bî-iştibâhdır."[312]

cây-ı iştibâh değildir: şüphe yoktur, şüphesizdir. "Derûnuna Rusyalu duhûl etmek lâzım gelür ise küll-i memalik-i mahrûseye dahi olduğu cây-ı iştibâh değildir"[313]

cây-ı şekk ü şübhe değildir: şek ve şüpheden uzaktır. "Ekrâd mes'elesinde dahi Rusyalu ile hem-efkâr olması cây-ı şekk ü şübhe değildir."[314]

cây-ı teessüf ol- : Esef verici. "Milel-i İslâmiyye menâfi'-i müstakbelesinin pîş-i nazar-ı dikkat ü i'tinâya alınmaması cây-ı teessüf olduğunu.."[315]

derdest: Elde, görülmekte. "Okses üzerinde Potahisar nâm mahalden Terhan gediğine bir köprü inşâsı derdestdir."[316]

derkâr: Açık, belli. "Fevka'l-âde münbit ve hem de vâsi' olan arâzîsine nisbeten ahâlî-i mevcûdesi ke-en-lem-yekûn hükmünde olup muhâcirîn iskânı hâlinde muhassenâtı derkârdır."[317]

destres ol-: Ulaşmak, elde etmek. "Levâzımât-ı sâireden külliyyen hâlî ve hîn-i zuhûrlarında bir tedârüke destres olmak adîmü'l-imkân ve eyyâm-ı bahâr dahi karîb olmağla.."[318]

rû-nümâ (ol-): Yüz göstermek, meydana çıkmak. "Lâkin gâvurların fesâd u isyân mâddesinde umûmen kılıçdan geçirinceye kadar rû-nümâ olan ahvâlleri.."[319]

rû-gerdân (ol-): Yüz döndürrmek. "Ta'azzüz-i nefs içün anlardan rû-gerdân olarak.."[320]

vâreste-i iştibâh (ol-): şüpheden uzak. "Hükûmet-i müşârün-ileyhânın kıt'a-i mezkûreyi memâlikine ilhâk esbâbını teshîl içün bir zemîn-i münâsib tehyi'esine gayret etmekde olduğu vâreste-i iştibâh bulunduğunu iddiâ etmekle berâber.."[321]

vâreste-i kayd u îzâhdır: İzahı gereksiz, gayet açıktır. "Bir beyânnâmenin irsâl ve burada neşrine müsâ'ade-i celîleleri şâyân buyurulduğu takdirde ahâlîyi havf u dehşetden tahlîs edeceği gibi hicretin teskînine te'sîr-i küllîsi olacağı vâreste-i kayd u îzâhdır."[322]

Sık kullanılan sıfatlar

Belgelerde kalıplaşmış hâlde geçen kelimelerin en sık görülenleri, zarflardan sonra sıfatlardır. Bunların da çoğu Arapça olup, üç dilden müstakil veya karışık olanları da kullanılmıştır:

[309] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-M. (1776)
[310] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
[311] BOA, HR. SYS, nr.259/1, nr.92-99. (1901)
[312] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-B,94-L. (1776)
[313] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-B,94-L. (1776)
[314] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî, nr.167/45. (1881)
[315] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî, nr.167/45. (1881)
[316] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, nr.167/29. (1888)
[317] BOA, Y.A. Hususi, nr. 176/32. (1884)
[318] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1251-F. (1783)
[319] Pertev Paşa, Lâyiha-i Gühâdiyye. (1853)
[320] Sadık Rıfat Paşa, Müntehabât-ı âsâr, s.2-37.
[321] BOA, Y.A. Hususi, nr. 507/5. (1906)
[322] BOA, Yıldız, Kâmil Paşa evrâkı, nr.3433. (1910)

ânifü'l-arz: Biraz önce bildirilen. "Bu suretle on sekiz ay bilâ-ticâret sırf ânifü'l-arz maksadın husûlüne sâ'î bulunmuşken.."[323]

ânifü'l-beyân: Demin bildirilen. "Ânifü'l-beyân mâddede mevcûd olan sadâkat ve salâhiyyete istinaden.."[324]

ânifü'z-zikr: Zikredilen. "Ânifü'z-zikr üçüncü mâddenin ta'dîli emrinde vukû' bulacak teşebbüsâtın.."[325]

âtiyü'l-arz: Aşağıda arzedilen. "Esnâ-yı ric'atlerindeki vukû'ât âtiyü'l-arz fecâyi'î mutazammındır."[326]

âtiyü'z-zikr: Aşağıda zikredilen. "Gazzet dö Frankfurt gazetesi Belgrad muhbirinden aldığı beyanıyla âtiyü'z-zikr ma'lûmâtı dercediyor"[327]

bi'l-cümle: Bütün. "Bi'l-cümle ekâlîm-i meskûne ve düvel-i mütenevvi'a vukû'âtını.."[328]

bu gûne: Bu şekilde, bu türde. "Rusyalu tarafından bu gûne elçiler ve tahrîrât zuhur etdi."[329]

gûn-â-gûn: Türlü türlü. "Güzel kadınların nâmûsunu lekedâr etdikden sonra çirkin olanları gûn-â-gûn mezâlim ile öldürüyorlardı."[330]

hâric ez-defter: Defter dışı.[331] "Hâlî ve hâric ez-defter olan mezraalar erbâb-ı tîmârdan bu kimesnelere virilmeğin.."[332]

her gûne: Her türlü. "İngilterelünün ise öteden berü Rusyalunun Asyaca olan her gûne terakkiyyâtına mümâna'at etmekde olduğu hâlde.."[333]

kâffe: Hep, bütün. "..veyâhûd rızâ-yı vâlideyniyle kâffe-i mâ-melekini ol hastahânelere vakf eylemeleri.."; "..merkûm Seyyid Hacı Mehmed dahi fevt olup kâffe-i emvâl u eşyâsı veresesine ba'de'l-inhisâr.. [334]

kâr-güzâr: Çabalı, becerikli. "Âstâne-i saâdet-âşiyânemizin umûr-dîde ve kâr-güzârı olup.."[335]

kâtıbe: Hepsi, tamamen. "Ol bâbda ve kâtıbe-i ahvâlde emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emr ve'l-ihsân efendimizindir."[336]

kesîrü'l-lutfi ve'l-kerem: Çok yardım ve yardımı çok. "Ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân ve lutf u ihsân devletlü inâyetlü mürüvvetlü merhametlü atûfetlü veliyyü'n-niam kesîrü'l-lutfi ve'l-kerem efendim sultânım hazretlerinindir."[337]

kısta'l-yevm: Çalışılmayan günler için kesilen para. "..sonra bizden kısta'l-yevm mâl taleb idersiz deyü arz olunmasın taleb idüp.."[338]

külliyyetlü: Çok,bol. "El-yevm derûn-ı Tiflisde külliyyetlü Moskovlu olmayup.."[339]

[323] BOA, HR. SYS, nr.259/1, nr.92-99. (1901)
[324] BOA, HR. HMş Şşğ, nr.29/2-1, 14/1-2, S. (1913)
[325] BOA, HR. HMş Şşğ, nr.29/2-4, 1 a,b,c. (1911)
[326] BOA, HR. SYS, nr.2872/3 .(1916)
[327] BOA, Y.A. Hususi, nr. 389/74. (1898)
[328] Sadık Rıfat Paşa, Müntehabât-ı âsâr, s.1-12.
[329] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 324-D. (1783)
[330] BOA, HR. SYS, nr.2872/3 .(1916)
[331] Yeni arazi tahririnde eski tahrire göre fazla çıkan nüfus ve arazi.
[332] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 39. (1559)
[333] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî,nr.167/45. (1881)
[334] Maraş alkâm defteri, vrk. 61, hükm 2. (1786)
[335] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 5, s.19-22.(1688)
[336] BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (1880)
[337] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. nr.1743. (1798)
[338] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 398. (1559)
[339] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 339. (1783)

lâ-yu'add ve lâ-yuhsâ: Sayılıp dökülemez. "Bu esnâda binlerce tüfenk sadâsı ve lâ-yu'add ve lâ-yuhsâ Müslüman cenazesine râst gelmiĢolduğunu.."[340]

ma'lûmü'l-esâmî: Adları belli. "..Nemçe ve Ġspanya ve sâir ma'lûmü'l-esâmî devlet ve hükûmetler.."[341]

mârru'l-arz: Bildirilen. "Mârru'l-arz köylerin içine girerek eĢyâ ve mevâĢisini cebren gasb ederek götürmüĢdür."[342]

mârru'l-beyân: Yukarıda bildirilen. "mârru'l-beyân mazbata ve evrâk yine savb-ı sâmî-i âsâfîlerine iâde kılınmıĢolmağla.."[343]

mârru'z-zikr: Anılan, zikri geçen. "Mârru'z-zikr hânân biribirleriyle akd-i revâbıt-ı ittifâk idüp.."[344]

mebhûsün anhâ: Kendisinden bahsolunan. "Mâdde-i mebhûsün anhânın feshini îcâb idecek bir tarîka gidilemeyeceği.."[345]

men-lehü'l-emr: Emretme yetkisi olan, hükümdar. "..ma'lûm-ı âlîleri buyuruldukda fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir."[346]

mer'iyyü'l-icrâ: Yürürlükte. "..veyâhûd mer'iyyü'l-icrâ olmaz ise ol memleketde hîçbir vaktde râhat u huzûr ve hükümdârında dahi sebât ü itminân olamaz."[347]

mu'temedün aleyh: Güvenilir. "..yarar ahvâle vâkıf sika ve mu'temedün aleyh üç dört nevbet müte'âkiben âdemler gönderüp."[348]

mücerrebü'l-etvâr: Ahval ve tavırları denenmiĢ "Devlet-i Aliyyemizin mu'temedün aleyh ve emekdâr ve sadâkat-Ģi'âr ve mücerrebü'l-etvârı olup.."[349]

mümkinü'l-husûl: Olması mümkün, olabilir. "Merkûmun mümkinü'l-husûl olmayan bir Ģartın îfâsına tâbi' tutulmayacaklarına nazaran.."[350]

müttehidü'r-re'y: Aynı düĢüncede olan. "A'zâ-yı meclisden bir zâtın re'yi diğer müttehidü'r-re'y olan birkaç zâtın efkârına muhâlif olarak.."[351]

rûz-merre: Her günkü. "'.Harem ve mahdumuyla dokuz nefer tebeasının rûz-merre masârıflariyçün."[352]

sâbıku'z-zikr: Anılan, zikredilen. "Sâbıku'z-zikr olan câmi'-i Ģerîf ile musallâyı bi'l-külliyye ibtâl idüp.."[353]

sâlifü'l-arz: Arzedilen. "Sâlifü'l-arz beĢ mâddeyi hâvî evrâk-ı tahkîkiyye nahiyenin eĢrâf ve ahâlî-i mu'teberânından bi't-tahkîk anlaĢılmıĢolmağla iĢbu evrâk-ı tahkîkiyye bi't-tanzîm tasdik kılındı."[354]

sâlifü'l-beyân: Beyan edilen. "ĠĢbu Ramazân-ı Şerifin evâhirinde sâlifü'l-beyân Gökçe yaylağı sahrâsına vusul ile.."[355]

[340] BOA, HR. SYS, nr.2872/3 .(1916)
[341] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)
[342] BOA, HR. SYS, nr.2878/44 .(1920)
[343] BOA, Ġrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 9114. (1852)
[344] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6748-A. (1795)
[345] BOA, HR. HMġ. ĠġO, nr.36/4. (1915)
[346] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 437. (1783)
[347] Sadık Rıfat PaĢa, Avrupa ahvâli,Müntehabât-ı âsâr, s.1-12
[348] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 413. (1559)
[349] BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 7, s.71-77.(1724)
[350] BOA, HR. HMġ. ĠġO, nr.29/2-1, belge nr. 1/1,2. (1919)
[351] Takvîm-i Vekâyi', nr. 188. (1839)
[352] BOA, Ġrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 9114. (1852)
[353] BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1204. (1565)
[354] BOA, HR Hu 2878/66

sâlifü'z-zikr: Zikredilen. "Sâlifü'z-zikr hanların keyfiyyâtına Devlet-i Aliyyenin vâkıf olması.."[356]

sâlifetü'z-zikr: Zikri geçen, anılan. "Makâle-i sâlifetü'z-zikrin ba'zı fıkarâtını nakl ve ba'zı tefsîrât ilâvesiyle neşr etmektedirler."[357]

tahammül-fersâ: Dayanılamaz. "Vâki' olan taarruz ve tecâvüzleri pek ziyâde şâyân-ı esef ve tahammül-fersâ bir dereceye vâsıl olmuşdur."[358]

umûr-dîde: Tecrübeli. "Âsitâne-i saâdet-âşiyânımızın umûr-dîde ve kârı olup.."[359]

vâcibü'l-ittibâ': Uyulması vacip olan. "Hükm-i şerîf-i vâcibü'l-ittibâ'um vusul buldukda.."[360]

Edat ve bağlaçlar

Belgelerde kalıp hâlde geçtiği söylenebilecek edat ve bağlaçlara da birkaç örnek vermek istiyoruz:

berây: için. "..memnûnen avdet eyledikleri berây-ı ma'lûmât ma'rûzdur.[361]"

berü: Beri, itibaren. "Bu bâbda haylî vaktden berü burada sefâret-i seniyyeye teblîgât-ı mükerrere icrâsıyla.."[362]

birle: ile. "Yehûd milletinin Avrupa'ya götürdükleri ulûm ve fünûn-ı nâfiayı mülâhaza birle.."[363]

dahi: Daha "..ber-mûceb-i emr Sulumanastır'a varılup görüldükde fi'l-hakîka kenîsenün keşîşleri kadimî olan keşîşhânelerine muttasıl hâliyâ bir keşîşhâne dahi ihdâs eyleyüp.."[364]

gayri ez..:..den başka, ..ın dışında. "..gayri ez-eşyâ altmışyetmişbin guruşluk altun iddiâsıyla.."[365]

mâ-adâ: ..den başka. "..yollar münsedd olduğundan mâ-adâ.."[366]

misillü: Gibi. "Vebâ hastalığına karantina usulü misillü bi't-tecribe nice keyfiyetler ve çâreler bulmaktadırlar."[367]

kaldı ki: Bununla birlikte, bundan başkaca. "..kaldı ki Dersaâdet'e gelen sefîre kapuda olan kulları ve taraflarından hîç ferd gitmeyüp.."[368]

mine'l-cümle: Meselâ. "..bu bâbda dahi mülâhazât-ı lâzimeyi muhtevî ve mine'l-cümle protokolün ta'dîli zımnında vukû' bulacak talebin.."[369]

şöyle ki: Açıklarsak.. "Bundan on sene evvel Kazan sancağı dâhilinde vâki' Tatar mekâtibi müfettişi ile Kazandaki ulemâ ve müderrisîn beyninde bir ihtilâf zuhûr eylemişdi. Şöyle ki, müfettiş-i mûmâ-ileyh medreselerde birer Rus muallim bulundurmak husûsunda ısrâr idüp.."[370]

şu kadar ki: Ancak, ne var ki. "Zikr olunan bahçelerde diledikleri vechhle geşt ü güzâr idüp şu kadar var ki ahyânen serkeşlikleri zuhur eyledikde.."[371]

---

[355] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr 6748-A. (1795)
[356] BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1595. (1783)
[357] BOA Y.A. Hus. Nr. 411/115. (1900)
[358] BOA, HR. SYS, nr.2555/3, 99-101. (1919)
[359] BOA, Nâme-i Humâyûn Def. nr.5, s. 19-22. (1688)
[360] BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 329. (1559)
[361] BOA, DH.KMS, 53-3/15. (1919)
[362] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî, nr.167/45. (1881)
[363] Tarih-i Amerika (terc. Ali Rıza), vrk.2a-3b (1858)
[364] BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1200. (1564)
[365] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.339.(1783)
[366] BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1013. (1564)
[367] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)
[368] BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6720. (1805)
[369] BOA, HR. HMS. Gğ, nr. 36/4 (1915).
[370] BOA, Yıldız Sadâret Husûsî, nr.175/23. (1883)
[371] Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39. (1840)

Sonuç

Osmanlı arşiv belgelerinin Türk dili ve edebiyatı için önemi çok büyüktür. Bu belgelerde çabuk ve kısa yoldan anlatımı sağlayan bazı kelimeler kullanılmışolup, bu tür ifadeler belgeler üzerinde mesai harcandıkça daha çabuk farkedilmektedir. Kalıp hâle gelmişolan bu ifadeler daha ziyade, zarf, edat, sıfat vd. olup yüzyıllarca kullanılarak yaygınlaşmıştır. Bu tür kelimelerin çoğunluğu Arapça olup, Türk dilinin yüzyıllarca ilişki içinde bulunduğu Farsça ve Arapça müşterek hâlde kullanılmışolanları da çoktur. Bu durum Türk dilinin ifade ve ibare zenginliğini daha da artırmıştır. Ancak, resmî arşiv belgelerinde geçen bu kalıp kelimelerin kullanım alanı nispeten dar kalmıştır. Dolayısıyla bu tür kelimeleri arşiv belgelerine mahsus kullanımlar olarak tanımlamak pek yanlışolmaz. Fakat, çoğu, devletle iç içe olan Divan şairleri için bu yargı pek geçerli olmayıp, Divan şiirinin ve şairlerinin devletle ve belgelerle iç içe olması, belgelerde geçen kalıplaşmış kelimelerin edebiyata ve topluma yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı belgelerinde kalıp sözler birkaç kategoride incelebilir. Çalışmalar daha ziyade diplomatika açısından ele alınmakta ise de, diplomatika dışında da epey bir kalıp kullanım görülmektedir. Bu çalışmada belgelerde sık geçen zarf, sıfat, edat vd. kelimeler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

A. Başbakanlık Osmanlı Arşiv Kaynakları

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.94-B, 94-L (yıl 1776)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36217 (yıl 1827)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.1334 (yıl 1785)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.333-B (yıl 1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36912 (yıl 1826)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-B (yıl 1785) .

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.36138 (yıl 1828)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.324-G (yıl 1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 324-B. (yıl 1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6700 (yıl 1797)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 7620. (1802

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 94-M (yıl 1776)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 339. (yıl 1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6722-E. (yıl 1798)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 860-M (yıl 1784)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 36547. (yıl 1713)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 9992, 9978. (yıl 1790)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 7093. (yıl 1796)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr 6748-B. (yıl 1795)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 31321. (yıl 1829)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 40705-E. (yıl 1827)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6702-B. (yıl 1804)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 58-A. (yıl 1785)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6686(1802).

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6748-A(1795).

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.860 (1784)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6677-A. (1803)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.860.(1784)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6679-A.(1800)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.1164.(1788)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.7616. (1802)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.9932. (1791)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.58-A. (1785)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.6680-B. (1800)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 1251-F (1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.908. (1784)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.7618. (1802)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr.168. (1786)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6722. (1798)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6694. (1795)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 34805. (1827)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 324-D. (1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. nr.1743. (1798)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 437. (1783)

BOA, Hatt-ı Humâyûn, nr. 6720. (1805)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, ss.220-222. (1696)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, s.219-220. (1696)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, s.197-198. (1710)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.5, ss.23-25, (yıl 1688).

BOA, Nâme-i Humayûn defteri nr.5, ss. 19-22. (yıl 1688)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.6, s.98-100.(1704)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.6, s.197-198. (1710)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 65-66./1723

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 237-239.(yıl 1731)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.7, s 229. (yıl 1730)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 7, s.71-77.(1724)

BOA, Nâme-i Hümâyûn defteri nr.8,ss.l23-124(1743)

BOA, Nâme-i Hümâyûn defteri nr.9. s.148. (1784)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr. 9, s. 221-222. (yıl 1788)

BOA, Nâme-i Humâyûn defteri, nr.9, s.148. (1784)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.100 (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.54 (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.407 (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.154 (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.22 (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr.1/3 (yıl 1767)

BOA, A.DVN. nr.790, hüküm 137. (yıl 1501)

BOA, A.DVN. nr.790. hüküm nr.182 (yıl 1501)

BOA, A.DVN. nr.790, hüküm 293. (1501)

BOA, ADVN nr.790, hüküm 204 (yıl 1501)

BOA, ADVN nr.790, hüküm 328 (1501)

BOA, A.DVN nr.790, hüküm nr.41 (1501)

BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 98. (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 47. (yıl 1501)

BOA, A.DVN, nr. 790 hüküm 420. (yıl 1501)

BOA, A.DVN nr.790, hüküm nr.244 (1501)

BOA, A.DVN, nr.140, hüküm nr.257 (1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm nr.42. (1501)

BOA, A. DVN, nr.1, hüküm 56. (1778)

BOA, A. DVN, nr.790, hüküm nr.91. (1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 93. (1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 30. (1501)

BOA, A.DVN, nr.790, hüküm 21. (1501)

BOA, A.DVN, nr.1/56. (1778)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:834(yıl 1560)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:458(yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:625(yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:742(yıl 1560)

BOA, mühimme defteri 3, hüküm nr:1382 (yıl 1560)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:120 (yıl 1559)

BOA, mühimme defleri nr.3, hüküm 441. (yıl l559)

BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 863. (yıl 1560)

BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 342. (yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr. 3, hüküm 220. (yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 585. (yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 893. (yıl 1560)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm no:210(1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 398. (yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 463. (yıl 1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 22. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 196. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 39. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 413. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 2. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 329. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.3, hüküm 60. (1559)

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1219 (yıl 1565).

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1152 (yıl 1564).

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm:1001 (yıl 1564).

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1204. (1565)

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1200. (1564)

BOA, mühimme defteri nr.6, hüküm 1013. (1564)

BOA, Mühimme defteri, nr.32, hüküm 1134. (1564)

BOA, Mühimme defteri nr.32, hüküm 456 (yıl 1578)

BOA, mühimme defteri, nr. 32, hüküm 456. (yıl 1578)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 175/23 (1883)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 296/108(1894)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, 162/57 (1879)

BOA Yıldız Sadaret Husûsî Ma:rûzât,nr.337/133.(1895)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma:rûzât,nr.177/50.(1884)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma:rûzât,nr.219/29.(1888)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî, nr.167/45. (1881)

BOA, Yıldız Sadâret Husûsî Ma'rûzât, nr.167/29. (1888)

BOA, Y Mtv, nr. 210/109, (yıl 1900).

BOA Y. Mtv. nr. 210/109 (yıl 1901).

BOA, Y Mtv, nr. 120/109, (yıl 1895).

BOA,Yıldız Mütenevvi Ma'rûzât, 205/25 (1900)

BOA, Y. Mtv. nr.39/50. (yıl 1889)

BOA, Y. Mtv. nr.175/183. (yıl 1898)

BOA Y.Mtv, nr.14/28 (yıl 1884)

BOA, Yıldız Mütenevvi Ma'rûzât, nr. 14/95.(1883)

BOA, Y.A. Huş. nr. 497/21. (yıl 1905)

BOA, Y.A. Hus., nr. 525/70. (yıl 1908)

BOA, Y.A. Hus., nr. 526/142. (yıl 1909)

BOA Y.A. Hus., nr.413/134. (yıl 1901)

BOA, Y.A. Hus., nr.1763/32. (yıl 1884)

BOA, Y.A. Hus., nr.426/15. (yıl 1903)

BOA, Y.A. Hus., nr.413/8. (yıl 1901)

BOA, Y.A. Hus., nr.412/8. (yıl 1900)

BOA, Y.A. Hus., nr.511/48. (1907)

BOA, Y.A. Hus., nr. 176/32. (1884)

BOA, Y.A. Hus., nr. 507/5. (1906)

BOA, Y.A. Hus., nr. 389/74. (1898)

BOA Y.A. Hus. Nr. 411/115. (1900)

BOA, Yıldız Esas Evrakı, kısım 14, nr.382. (yıl 1880)

BOA, Y.A. Res., nr.117/77 (1902)

BOA, Yıldız, Kâmil Paşa evrâkı, nr.3433. (1910)

BOA, HR. SYS 2602-1/159-162. (yıl 1920)

BOA, HR. SYS nr.250/1 belge nr.96. (yıl 1892)

BOA, HR. SYS, nr. 258 1. belge nr. 37-58. (yıl 1902)

BOA, HR. SYS, 2872/2, belge nr. 19-33 (yıl 1916)

BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr.36/4. 30677. (yıl 1912)

BOA, HR, SYS 2872/2, belge nr. 92-98. (yıl 1916)

BOA, HR. HU 2878/66.

BOA, HR.SYS 2877/5, belge nr.1,3-6 (yıl 1919)

BOA, HR.HMS İŞO, nr.29/2-4, belge 18/2 a, b. (1910)

BOA, HR.SYS 259/1, belge nr.26-31 (yıl 1906)

BOA, HR.SYS 259/1, belge nr.65 (yıl 1903)

BOA, HR.SYS 2872/2, belge nr.167-175 (yıl 1916)

BOA, HR.SYS 2872/2, (yıl 1916)

BOA, HR. HMS. İŞO, nr. 36/4 (1915).

BOA, HR. SYS 2872/2, belge nr.56-62 (1916)

BOA, HR. SYS 2872/2, belge nr.19-33 (1916)

BOA, HR. SYS, 250/1, nr.184. (1876)

BOA, HR. SYS, 2592/1, nr.66. (1902)

BOA, HR. SYS, 2872/3, nr.66. (1916)

BOA, HR. SYS, 2544-16/16. (1920)

BOA, HR. SYS, nr.4/1. (1849)

BOA, HR. SYS, nr.2877/55. (1919)

BOA, HR. SYS, nr.250/1, nr.95. (1876)

BOA, HR. SYS, nr.259/1, nr.92-99. (1901)

BOA, HR. HMŞ İŞO, nr.29/2-1, 14/1-2, S. (1913)

BOA, HR. HMŞ İŞO, nr.29/2-4, 1 a,b,c. (1911)

BOA, HR. SYS, nr.2872/3 .(1916)

BOA, HR. SYS, nr.2878/44 .(1920)

BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr.36/4. (1915)

BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr.29/2-1, belge nr. 1/1,2. (1919)

BOA, HR Hu 2878/66

BOA, HR. SYS, nr.2555/3, 99-101. (1919)

BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 963, (yıl 1780).

BOA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr 1595, (yıl 1783).

BOA, Ali Emîrî, I.Abdülhamid, nr. 760 (yıl 1783)

BOA, Ali Emîrî, I.Abdülhamid, nr. 552. (1784)

BOA, İrâde Husûsî, nr. 48. (yıl 1900)

BOA, İrâde-Hâriciye, nr. 9707. (yıl 1860)

BOA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6455. (1850)

BOA, İrâde-Hâriciye, nr. 16642/3. (yıl 1877)

BOA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6455. (yıl 1850)

BOA, İrâde-Hâriciye, nr.11667. (1863)

BOA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 9114. (1852)

BOA, İrâde-i Dâhiliye, nr.60716(1877).

BOA, İrâde-Hâriciye, nr. 15225. (1872)

BOA, İrâde-Hâriciye, nr 16642. (1877)

BOA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 9114. (1852)

BOA,Cevdet Dâhiliye, nr.15122 (yıl 1783)

BOA, Cevdet-Dâhiliye, nr.11750. (1780)

BOA Cevdet Hariciye,nr. 1394, (yıl 1723).

BOA, Cevdet Hâriciye, nr. 4681. (yıl 1791)

BOA, Cevdet-Hâriciye, nr.3629. (1828)

BOA, Cevdet-Hâriciye, nr.9166. (1784)

BOA, Cevdet Hariciye, nr. 1349, (yıl 1731).

BOA, BEO-AMKT, nr. 15/40. (yıl 1844)

BOA, BEO-A.DVN DVE, nr.11/41. (1866)

BOA, BEO, dosya nr. 54/2, belge 342984.(1919)

BOA, Mu'âhedenâmeler, nr.56/15. (1879)

BOA, Mu'âhedenâmeler, nr.56/8. (1909)

BOA, Tapu tahrir defteri, nr.157 (yıl 1530)

BOA, Tapu Tahrîr Defteri, nr. 211. (1542)

BOA, Harbiye Taltîfât-Tevcîhât, dosya nr. 67/5 (l917)

BOA, DH.KMS, 53-3/15. (1919)

BOA, Ali Fuad Türkgeldi Evrakı, 9/75/3 Şubat 1922

Antep şer'iye sicili, nr.103 (yıl 1727)

Maraş ahkâm defteri, vrk. 61, hükm 2. (1786)

Diğer kaynaklar:

Cerîde-i Havâdis, nr.151. (1843)

Ebû Ali Sînâ (Abdülkerim Efendi), s.2-5. (yıl 1862)

Hoca Tahsin, Psikoloji, s. 26-30, (yıl l 894).

Hukûk-ı Nâs, Tasvîr-i Efkâr, nr.20. s. 4. (yıl 1862)

Meclis-i Ahkâm-ı Adliyede meşveret usûlü hakkında lâyiha

Mehmed Said, Mecmûa-i Fünûn, 5/186-196. (1862)

Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi, s.25-39 (yıl 1840).

Mühendis Fâik, Seyâhatnâme-i Bahr-ı Muhît, s.25-32. (1868)

Münif Paşa, Bedâyi"-i Edebiyye, s.363-383.(1910)

Münif Paşa, Mecmûa-i Fünûn, nr.14, s.74-77.(1863)

Münif Paşa, Sokrat üzerine, Müntehabât-ı Âsâr-ı Osmâniyye, s.39-45.

Pertev Paşa, Lâyiha-i İttihâdiyye. (1853)

Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 480-482 (yıl 1862)

Sadık Rıfat Paşa, Avrupa ahvâli, Müntehabât-ı âsâr, s.1-12

Seyâhatnâme-i Londra, s 53-55, (1852).

Takvîm-i Vekâyi", nr. 57, 176, 188 (yıl 1833, 1838,1839)

Tarih-i Amerika (terc. Ali Rıza), vrk.2a-3b (1858)

Tercümân-ı Ahvâl, nr. 34, s . 1-3, (yıl 1861)

Tezkire-i Napolyon, s. 2-8 (yıl 1872)

Vahan, Mecmûa-i Fünûn, nr. 8, s.343-353. (1862)

Yakovaki (Divan Tercümanı), Castera:Rusya Tarihi, 1246/1831.

B. Bibliyografya

AKYILDIZ, Ali. Tanzimat Döneminde Belgelerin Şekil Dil ve Muhteva Yönünden Geçirdiği Bazı Değişiklikler (1839-1856),Osmanlı Araştırmaları Dergisi 15, 1995, s.221-237.

ELÇİÇEK, Muhittin. *Osmanlı Belgelerinde Yakın Anlamlı (Sinonim) Kelimeler,* Türk Dili, Ağustos 2000, s.178-201.

GÖK, Necdet. *Osmanlı Beratları Kapsamında Diplomatika İlmi veya "İlm-i İnşâ",* Selçuk Üni., SBE Dergisi, 2008/20, s.731-746.

GÖKBİLGİN, Tayyip. *Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi,* İstanbul: 1979.

İNALCIK, Halil. *Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât,* Osmanlı Araştırmaları Dergisi I, 1980, s.1-14;

İNALCIK, Halil. *Şikâyet Hakkı:„Arz-ı Hâl ve „Arz-ı Mahzarlar,* Osmanlı Araştırmaları Dergisi VII-VIII, 1988, s.33-54.

KRAELİTZ, F. *XV.Yüzyılın İkinci Yarısında Türkçe Yazılmış Osmanlı Belgeleri,* Viyana, 1921.

KÜTÜKOĞLU, Bekir. *Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti*, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri-Bildiriler, 30 Nisan-2 Mayıs 1986, İÜ Yayını, 1986.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul:Kubbealtı Akademisi, 1994a.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat *Diplomatik*", IX, DİA, İstanbul: 1994b.

NEDKOV, Boris. *Osmanoturska Diplomatika i Paleografiya I,* Sofia:1966.

ÖZTÜRK, Sait. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı ve Tarihi Gelişimi,* İstanbul: 1996.

SAVAğ, A. İbrahim. *Valery Stajanov'un „Osmanlı Diplomatikası ve Paleografyasının Doğuşu ve Gelişimi" Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme,* Toplumsal Tarih, Temmuz, İstanbul: 1995.

SAVAğ, A.İbrahim. *Osmanlı Türkçesi ile Yazılmış Eserlerde Geçen Sıfat Grubu Kelimelerin Kullanım Özellikleri,* Türk Dili- Özel Sayı-, 1996, s.307-314.

STOJANOV, Valery. *Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paleographie und Diplomatik*, Berlin: 1983.

WRAY, Alison. *Formulaic Language and the Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ZAJACKOWSKI-REYCHMAN, J. *Zarys dyplomatyki osmansko-tueckiej,(İngilizce tercümesi: Handbook of Ottoman-Türkich Diplomatics, The Hague-Paris,1968),* VarÇova: 1955.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1159-1176, ANKARA-TURKEY

TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN YAĞIŞ TÜRLERİNE VERİLEN ADLAR

Selim EMİROĞLU[*]

ÖZET

Türkiye Türkçesi ağızları zengin bir söz varlığına sahiptir. Türk milletinin geçmişten beri gelen kültürünü yansıtan ve standart Türkçeye geçmemiş pek çok sözcük halkın dilinde yaşamakta ve kullanılmaktadır. Ağızlarda renk, yemek, organ, akrabalık, hastalık, hayvan, ölçü birimleri, giysi vb. adlar bakımından yüzlerce sözcük bulunmaktadır. Bunlar içerisinde yağış adları da önemli bir yer tutar. Bu çalışmada Türkiye Türkçesi ağızlarında yer alan yağış adları, çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak sınıflandırılmıştır. Yağış türlerinden yağmur ve kar yağışı için kullanılan isimler, bu yağışların sürekliliği, miktarı, hızı; tane veya damlaların büyüklüğü-küçüklüğü; yağışın düştüğü zaman (mevsim, ay, gün, saat vb.); yağışın yönü, diğer tabiat olaylarıyla (rüzgâr, güneş, sis vb.) eş zamanlı meydana gelmesi gibi özellikler dikkate alınarak verilmiştir. Tespit edilen ve sınıflandırılan yağış adları üzerinden çeşitli yorum ve değerlendirmelere ulaşılmıştır. Araştırma, Türklerin, görünüşte aynı sanılan yağış türlerini, bu türlerin çeşitli özelliklerine bakarak farklı adlandırmalarla ustalıklı bir biçimde birbirinden ayırdıklarını göstermektedir. Çalışmanın verileri Derleme Sözlüğü taranarak elde edilmiştir. Ancak Standart Türkçedeki kullanımları da tespit etmek için Büyük Türkçe Sözlük (TDK-BTS) taranmıştır. Çalışmanın sonunda, ek olarak, tespit edilen ve özellikleri bakımından sınıflandırılan sözcüklerin anlamlarını içeren bir sözlük bulunmaktadır. Elde edilen veriler, Türkçenin yağış türlerini adlandırmak bakımından söz varlığının zenginliğini ortaya koymaktadır. Ağızlarda geçen yağış adları ile ilgili bu sözcüklerin birçoğunun Standart Türkçeye kazandırılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi Ağızları, Yağış adları, Standart Türkçe, Yağış Türleri, Söz Varlığı.

THE NAMES THAT GIVEN TO KINDS OF PRECIPITATION IN TURKEY TURKISH DIALECTS FOR THEIR CHARATERISTICS

ABSTRACT

Turkey Turkish dialects have a rich vocabulary. Many words which reflects the culture of the Turkish nation from the past and not included in the standard Turkish were living and used in the people language. There are hundreds of words in Turkey Turkish dialects

[*] Yrd. Doç. Dr. Mevlana Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: selimemiroglu@hotmail.com

names as color, food, body, kinship, disease, animal, units of measure, clothes and so on. The names of precipitation has also important place in there. In this study, the kinds of precipitation in turkey turkish dialects are classified by considering for their various characteristics. The names used for rain and snow of kinds of precipitation has been given by considering such characteristics continuity, quantity and speed of this kinds of precipitations; bigness and smallness of raindrop and snowflake; the time of precipitation falls to earth (seasons, months, days, hours, etc.); the direction of precipitation, the precipitation be synchronous with other natural events (wind, sunlight, fog, etc.). Various comments and assessments have been reached with through the names of precipitation were identified and classified. The study shows turkish people seperated expertly the kinds of precipitation that seemingly thought to have been the same, from each other by looking at the various characteristics of these kinds of precipitation and with different names. In addition to, there is a glossary that containing the meanings of the words identified and classified in terms of their characteristics at the end of the study. The data of study were obtained through scanning the Compiling Dictionary. However, to determine the usage in standard Turkish, it have scanned Great Turkish Dictionary. The data gotten prove the richness of Turkish related to precipitation. These words in dialects related to precipitation must be included in Standard Turkish.

Key Words: Turkey Turkish Dialects, Names of Precipitation, Standard Turkish, Kinds of Precipitation, Vocabulary.

1. Giriş

Yağış, yağmak eyleminden türemiş bir eylemsi olup havadaki su buharının yoğunlaşma sonunda sıvı veya katı durumda yere düşmesi (TDK-BTS) demektir. Altı çeşit yağıştan söz edilebilir: Kar, yağmur, dolu; çiy, kırağı ve kırç. Bunlardan yağmur, kar ve dolunun oluşabilmesi için su buharının gökyüzünde; çiy, kırağı ve kırç'ın oluşabilmesi için ise su buharının yeryüzünde yoğunlaşması gerekir. Bu altı yağış türüne karla karışık yağmur (sulu sepken) da dâhil edilebilir.

Söz konusu yağış adları TDK çevrimiçi Büyük Türkçe Sözlük ile Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğünde şu şekilde açıklanmaktadır:

Yağmur: Coğrafi bir terim olan yağmur, atmosferdeki su buharının yoğunlaşmasıyla oluşan ve yeryüzüne düşen yağışın sıvı durumda olanı, yağar, yağış, baran, bereket, rahmettir. Yağış çeşitleri içinde en fazla yağmur görülür. Yeryüzüne düşen yağışlar büyük oranda yağmur şeklindedir.

Kar: Havada beyaz ve hafif billurlar biçiminde donarak yağan su buharıdır. Havadaki su buharının sıfır derecenin altında donup kristalleşmesiyle kar meydana gelir. Yağmurdan sonra dünyada büyük oranda kar yağışı görülür.

Dolu: Havada su buğusunun birden yoğunlaşıp katılaşmasından oluşan, türlü irilikte, yuvarlak veya düzensiz biçimli saydam buz parçaları durumunda yere hızla düşen bir yağış türüdür. Dolu yağışı sıcaklığın ani değişimine bağlı olarak gerçekleşir.

Çiy: Havada buğu durumundayken akşamın ve gecenin serinliğiyle yerde veya bitkilerde toplanan küçük su damlaları, şebnemdir. Çiy genellikle ilkbahar aylarında görülür. Havadaki su buharı özellikle soğuk bitki örtüsü üzerine su tanecikleri şeklinde düşer.

Kırağı: Havadaki su buğusunun yerde, bitkiler, ağaçlar ve öteki nesneler üzerinde donmasıyla oluşan ince buz kırılcalarıdır. Kırağı, buz kristalleri olup özellikle sonbahar aylarında açık ve durgun havalarda görülür.

Kırç: Kırağının daha yeğin, daha kalın buz kırılcalarının olmasıyla kendini gösteren ve konduğu yerlerde çiçekli dallar biçimini alan türüdür. Kırç, özellikle yeri kaplayan sis tabakasının donmasıyla oluşur.

Çiy, kırağı ve kırç; yağmur, kar ve doluya göre düşeceği zamanın daha belirli olduğu yağış türleridir.

Sözü edilen bu yağış biçimleri, yerde yoğunlaşma biçiminde yağışlar (çiy, kırağı, kırç), sıvı haldeki yağışlar (yağmur, sulusepken), katı haldeki yağışlar (kar) ve buz taneciği halindeki yağışlar (dolu) biçiminde kendi içinde tasnif edilebilir (Erol, 1993: 209-217).

Toplumlar, çeşitli olay ve olguları içinde bulundukları kültür ve yaşantıya göre biçimlendirip tanımlarlar. Ad verme de bu anlayışla değerlendirilmelidir. Yağış adları düşünüldüğünde, bir toplumun içinde bulunduğu coğrafya ve iklim şartlarının o toplumun yağış türlerini adlandırmada etkili olduğu belirtilebilir. Kavramlar, insanoğlunun yetiştiği çevreye, birikimlerine ve ruhsal yapısına göre bireyden bireye ayrımlar göstermekle birlikte aynı dil birliği içindeki insanlarda aşağı yukarı belli bir niteliğe sahiptir (Aksan, 1999: 42). Eskimo dilinde kar için onlarca farklı sözcük bulunur. Eskimolar karın, buzun içinde yaşadıkları için karla ilgili ürettikleri kelime sayısı doğal olarak fazla olacaktır. Bu durum bir milletin yaşadığı coğrafya, iklim ve sosyal çevreyle ilgilidir. Araplarda deve ile ilgili ya da Doğu Asya'da pirinç ile ilgili kelimelerin fazla olması son derece normaldir.

Türkçede ise Türkiye Türkçesinin ağızları üzerine yapılan bu çalışmada yağış adları için, başta yağmur ve kar olmak üzere, pek çok farklı sözcüğün bulunduğu görülmüştür. Bu anlamda Aksan, Türkçenin kavram zenginliğini, varlık ve nesneleri adlandırmadaki üstünlüğünü belirttiği ve bunun için Türkiye Türkçesi ağızlarından örnekleri de sıraladığı çalışmasında (Türkçenin Gücü) şöyle bir açıklama yapar:

> Aşağıda da değineceğimiz gibi, daha XV. yüzyılda Çağatay şairi Ali Şîr Nevaî'nin denediği bu yol, herhangi bir nesnenin adlandırılışını, bu nesnenin türlerine verilen adları inceleme sırasında Türkçenin ne denli zengin, nasıl, ayrıntıları bile belirleyen bir dil olduğunu, doğadaki her varlığı, bu varlıkların birbirlerinden ayrımlarını, çeşitli duyguları, karşılaşılan olay ve durumları nasıl dile getirdiğini gözler önüne serecektir (Aksan, 1999: 32).

Çalışmanın amacı, Türkiye Türkçesi ağızlarında yağış türleriyle ilgili olarak kullanılan adları ortaya koymaktır. Bu bakımdan çalışma ad bilimi (onomastics) kapsamına girmektedir. Bu bilim dalı, kişi ve yer adları gibi konuları inceleyen bilim dalıdır (Crystal, 1994: 242).

Türkiye Türkçesi ağızlarındaki yağış adlarını sınıflandıran, Türkçenin, yağış türlerini adlandırmak bakımından ne kadar zengin olduğunu ortaya koyan bu araştırma, alandaki ilgili boşluğu doldurmak bakımından hazırlanmıştır. Çalışmayı hazırlamadan önce yapılan literatür taramasında ağızlardaki yağış adlarını, yağış türlerinin çeşitli özelliklerine dayalı olarak sınıflandıran bir çalışmanın olmadığı görüldü. Bu nedenle ilgili tarama gerçekleştirilmiştir.

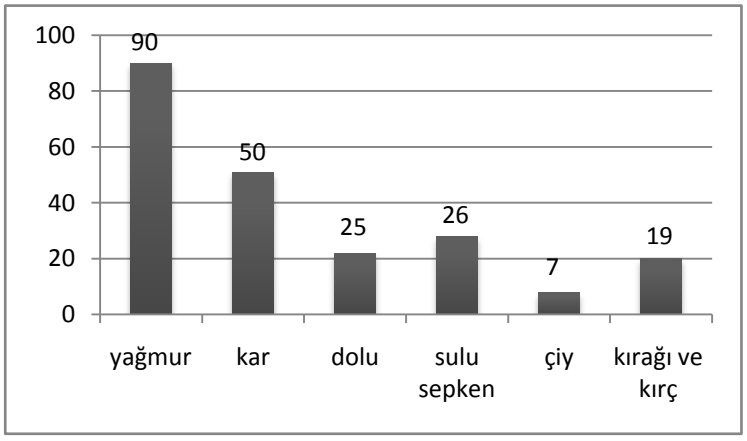
Çalışma, yağış türlerini karşılayan adlarla sınırlıdır. Bu amaçla 12 ciltlik Derleme Sözlüğü taranmıştır. Ayrıca Büyük Türkçe Sözlük'te geçen ve Türkiye Türkçesi Ağızları'nda aynı biçim ve anlamda yer alan yağış adları da çalışmanın tasnif bölümüne dâhil edilmiştir. Bunlar, tekrara düşmemek için, hangi sözlükte geçtiği yönüyle açıklanmıştır. Yine tekrarı önlemek bakımından birbirine benzeyen, ses değişimine uğrayanlar sayısal verileri ortaya koyarken dikkate alınmamıştır.

Çalışma yağış türlerini çeşitli özellikleriyle karşılayan adlarla sınırlı olduğu için yağış türlerinin eylem halini anlatan kelimelere, mastarlı biçimlerine yer verilmedi. Bu özellikte, Derleme Sözlüğü'nde onlarca sözcük bulunmaktadır. Örneğin *kavüş kavüş yağmak* (yağmurun şiddetli yağdığını anlatır.), çıvgın yağmak (yağmur kuvvetli yağmak), sineklemek (kar ufak ve seyrek yağmak) gibi. Ayrıca, özellikle kar olmak üzere, kar ve yağmurun yağdıktan sonra yerdeki donmuş, erimiş veya çözülmüş biçimleri (örn. kürtün: karların eriyerek cıvıklaşmış durumu); düştükten sonra aldığı şekil ve durumu (örn. kabırçak: karın sertleşmiş üst tabakası); bitki ve ağaçlar üzerinde yer alan yağmur damlaları veya karın aldığı isimler (örn. zambul: ağaçta biriken kar); yüksek veya alçak yerlerde görülme şekli (örn. silgin: çukur yerlere yel etkisiyle dolan kar yığını) vs. pek çok durum için de ayrıca onlarca adlandırma bulunmaktadır.

2. Türkiye Türkçesi Ağızlarında Özellikleri Bakımından Yağış Türlerine Verilen Adlar

Bu bölümde yağış türleri, tek tek ele alınıp en sık görülen yağış türlerinden en az görülenlerine doğru sıralanmaktadır. Yağış türlerini, özelliklerini de dikkate alarak, adlandıran isim sayısı, 90 yağmur, 50 kar, 25 dolu, 26 sulu sepken, 7 çiy ve 19 tane de kırağı ve kırç ile ilgili sözcük olmak üzere toplamda 217'dir. Bu sözcükler yağış türlerine göre aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 1: *Tespit edilen yağış türleri*



2.1.Türkiye Türkçesi Ağızlarında Yağmur İçin Kullanılan Adlar

Yağışların farklı özelliklere sahip olarak yeryüzüne düşmeleri, havadaki su buharının durumuyla ilgilidir. Yağışların miktarı, şiddeti, süresi ve dağılışı esas itibari ile soğumanın derecesine, süratine ve havanın ihtiva ettiği su buharı miktarına bağlıdır (Erinç, 1957: 44).

Bu bölümde yeryüzüne düşen iki önemli yağış türünden biri olan yağmurun Türkiye Türkçesi ağızlarında, çeşitli özellikleriyle tasnifi yapılmıştır. Yağmur için kullanılan adlar, yağmurun yağışı esnasında gösterdiği farklılıklara dayanmaktadır. Tespit edilen adları birbirinden ayırmak için bu özellikleri dikkate alan başlıklar kullanılmıştır.

2.1.1. Yağmurun sürekliliğine, hızına ve miktarına bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmur bir bereket kaynağı oluşuyla tabiat ve insan için vazgeçilmezdir. Yaşamı ve canlılığı sağlayan en önemli unsurlardan suyun asıl kaynağı yağmurdur. Bir ihtiyaç olarak tüketiminden, temizliğe; bitkilerin duyduğu ihtiyaçtan, enerjiye kadar pek çok alanda sudan ve suyun kaynağı olan yağmurdan faydalanılır. Bazen sellere ve büyük felaketlere yol açsa da yağmur, tabiatın döngüsü için önemlidir.

Türkiye Türkçesi ağızlarında en çok yağmurla ilgili sözcük bulunmaktadır. Çalışmada bu sözcüklerden yağmura karşılık olarak kullanılan isimler incelenmiştir. İncelemenin bu ilk bölümünde yağmurun sürekliliği, hızı ve miktarı birlikte ele alınmıştır. Buna sebep, yağmurun hızı ve sürekliliğinin, sürekliliği ve miktarının ya da hızı ve miktarının ya da her üç özelliğinin genellikle birlikte olup adlandırmanın bu şekilde yapılmasıdır. Bu bölümde yağmur için kullanılan kelimelerde yağmurun hafif yağması, hafif ve sürekli yağması, kısa süreli ve hafif yağması, fazla miktarda yağması, kısa süreli ve fazla miktarda yağması, uzun süreli ve fazla miktarda yağması, hızlı yağması, hızlı ve sürekli yağması, kısa süreli ve hızlı yağması, sürekli, hızlı ve fazla miktarda yağması özellikleri dikkate alınarak adlandırma yapılmıştır.

Türkiye Türkçesi ağızlarında yağmurun sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak kullanılan adlar şunlardır: *Alataras, boğanak, boran, bulut geçeği, çalgın, çalgun, çavurgun, çığsık, çıpgın, çısan çısan, çileme, çoban çökerten, çoban kurtaran, davi, direkleme, eğiş, fışgın, gargın, geçinti, gongaylı yağmur, göğdünoğlu yağmuru, gövdünloğlu yağmuru, guydu, güldürümlü, kadıkaçıran, koyun ayağı, öküztüyü, püsenk, sazan, sebelep, selöğün yağmuru, sepen, siğgin, siyim, şıkırdım, şidirgi, şifan, şişli yağmur, takkalı yağmur, tavşantüyü, tozak, zamzum, zeyzan, zopgun.*

Bu bölümle ilgili olarak Büyük Türkçe sözlükte yapılan taramada yağmurun sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak ağızlardaki sözcüklerden farklı olarak *ahmakıslatan, çilenti, çipilti, çise, çisenti, çiskin, sağanak ve serpinti* sözcüklerinin yer aldığı görülmüştür.

Yukarıdaki isimlerin pek çoğunda yağmurun hızı, sürekliliği ve miktarı birlikte ele alınmıştır. Örneğin yağmurun ince ve sürekli yağması (ahmak ıslatan), sürekli ve kuvvetli yağması (takkalı yağmur) gibi. Ancak bazılarında sadece bir özelliğin olduğu da görülür. Örneğin yağmurun sağanak halinde yağması (çıpgın), fazla miktarda, bardaktan boşanırcasına yağması (gargın), ince ince yağması (öküztüyü), birkaç gün sürmesi (kadıkaçıran), çabuk gelip geçmesi (geçinti) gibi.

2.1.2. Yağmur damlalarının büyüklük küçüklük durumuna bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmur yeryüzüne damlalar halinde ve birbirine çarpmadan düşer. Ancak bu damlalar her zaman aynı büyüklükte olmaz. İri damlalı yağmurlarla karşılaşılabileceği gibi yeryüzüne bazen ufak damlaların oluşturduğu yağmurlar da düşer. Büyük Türkçe Sözlük'te yapılan taramada Standart Türkçede yağmurun damlalarına bakılarak herhangi bir ayrımın yapılmadığı görülür. Sadece *gün yağmuru* sözcüğü "güneş varken yağan iri damlalı yağmur" (TDK-BTS) anlamında kullanılmaktadır. Oysa ağızlarda, yağmur damlalarının büyüklük küçüklük durumuna bağlı olarak yağmurun farklı adlar aldığı dikkati çeker.

Damlaların büyüklük küçüklük durumuna bağlı olarak ağızlarda kullanılan adlar şunlardır: *Akyamır, boyanak, börkenekli yağmur, doburcuk, kabarcıklı, mercimekliyağmur, siğircik, şapırdaklı yağmur, şapurdum, şılapona.*

Bu sözcüklerden *mercimekliyağmur* (küçük damlalardan oluşan yağmur) ve *kabarcıklı* (2. anlamıyla) dışındaki diğer sözcükler iri damlalı yağmuru ifade etmek için kullanılmıştır.

2.1.3. Yağmurun düştüğü zamana (mevsim, ay, gün, saat vb.) bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmur, yağdığı zamana göre çeşitli adlar alır. Standart Türkçede yağmurun düştüğü zamana bağlı olarak *yaz yağmuru* (ani yağan ve çabuk geçen yağmur), *güzlek* (güz yağmuru), *kay* (yaz yağmuru), *kırkikindi* (genellikle Orta Anadolu'da ikindi zamanı yağan sürekli yağmurlara verilen ad) ve *nisan yağmuru* (nisan ayında yağan ve bereketine inanılan yağmur) kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi ağızlarında ise belirtilen bu sözcüklerin dışında yağmurun düştüğü zamana bağlı olarak şu sözcükler bulunmaktadır: *Balyağar* (yaprak açma zamanında tatlı ve yapışkan yağan

sular), *ciğit sellemesi* (mayıs ayında yağan şiddetli yağmur), *kavuklu yağmur* (iri taneli bahar yağmuru) ve *yağmur ilgintisi* (geceden yağan yağmur).

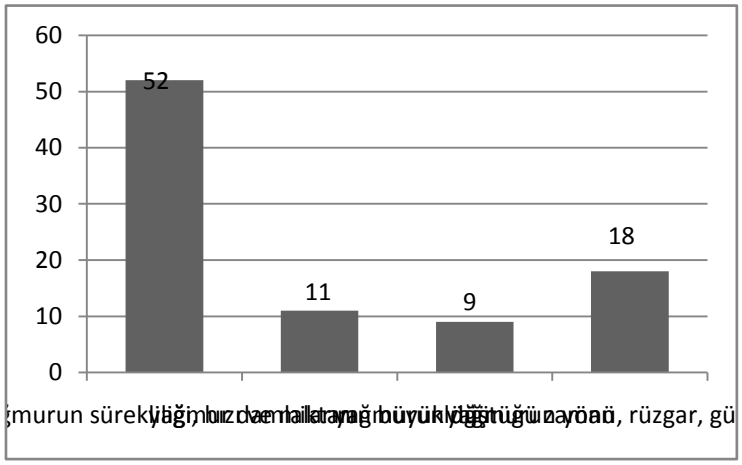
2.1.4. Yağmurun yağış yönüne; rüzgâr, güneş, sis vs. ile birlikte oluşuna bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmuru sadece yağdığı zamana bakarak, damlalarının büyüklüğüyle, hızı veya miktarıyla değil yağmurun yönüne, güneşli, rüzgârlı veya sisli havalarda yağmasına bağlı olarak da çeşitli adlarla ifade etmek mümkündür. Standart Türkçede bu özellikler sebebiyle yağmur için kullanılan adlar şunlardır: *Boran* (rüzgâr, şimşek ve gök gürültüsü ile ortaya çıkan sağanak yağışlı hava olayı, bora, fırtınalı, tipili yağmur.), *çakal yağmuru* (güneş varken yağan yağmur.), *çıvgın* (rüzgâr ve karla karışık yağan yağmur.) *engebe yağmuru* (özellikle denizden gelen nemle yüklü rüzgârların yüksek dağ sıralarını aşarken çokça soğumaları nedeniyle oluşan yağışlar) ve *şıvgın* (fırtınayla yağan yağmur.) Türkiye Türkçesi ağızlarında ise belirtilen bu sözcüklerin dışında yağmurun yağış yönüne, güneşli, rüzgârlı ve sisli havada yağmasına göre şu adlar yer almaktadır: *civarna, çıpkın, çolgın*, *eyeralmaz*, *fırışka, fişan, karaçilen, otyağmuru, otyaran, siygin, tilkidüğünü*, *zapur, zığırdım*.

Bu sözcüklerden *civarna, çıpkın, çolgın, fırışka, fişan, siygin ve zığırdım* rüzgârla birlikte yağan yağmuru; *otyağmuru, otyaran, tilkidüğünü* güneşli havada yağan yağmuru; *karaçilen ve zapur* sisle birlikte, sisli havada yağan yağmuru ve *eyeralmaz* ise kuzeybatıdan gelen yağmuru belirtmek için kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesi ağızlarında çeşitli özelliklerine bakılarak yağmur için kullanılan adlar yüzdelik ve sıklık oranı bakımından tabloda belirtilmiştir:

Tablo 2: *Yağmur için kullanılan adlar*



Yukarıdaki tablo değerlendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Bu sözcükler, yağmurun tasnif edildiği yukarıdaki bölümlerde yer alıp tekrar etmeyen sözcüklerdir. Aynı anlama gelen bir sözcüğün ses değişimi gösteren şekilleri (ahmakıslatan-aptalıslatan gibi) listeye dâhil edilmedi. Ancak birbirine yakın yazımı olan ve farklı anlamlar taşıyan sözcüklere (çalgın: çisenti, az yağan yağmur-çalgun*:* sağanak yağmur gibi) ise tabloda yer verildi. Ayrıca Büyük Türkçe sözlükte yer alan ve Türkiye Türkçesi ağızları sözlüğünde geçmeyen sözcükler de tabloya eklendi.

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda yağmurun sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak 52, yağmur damlalarının büyüklüğüne bağlı olarak 11, yağmurun düştüğü zamana bağlı olarak 9 ve yağmurun yönü; rüzgâr, güneş ve sis ile birlikte yağmasına bağlı olarak 18 sözcük bulunmaktadır. Bu sayısal verinin yüzdelik karşılığına bakıldığında % 58 ile yağmurun sürekliliği,

hızı ve miktarına bağlı olarak kullanılan adların daha fazla olduğu görülür. Daha sonra % 20 ile yağmurun yönü; rüzgâr, güneş ve sis ile birlikte yağmasına bağlı olarak kullanan adlar gelmektedir. Yağmur damlalarının büyüklüğüne bağlı olarak kullanılan adlar % 12 ve yağmurun düştüğü zamana bağlı olarak kullanılan adlar % 10'u oluşturur. Bu durumda yağmur ile ilgili adlandırmalarda ağırlıklı özelliğin yağmurun hızı, sürekliliği ve miktarı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.Türkiye Türkçesi Ağızlarında Kar İçin Kullanılan Adlar

Bu bölümde yağmurdan sonra yeryüzüne düşen en önemli ikinci yağış türü olan karın Türkiye Türkçesi ağızlarında çeşitli özellikleri ile tasnifi yapılmıştır. Yağmuru incelerken ortaya çıkan başlıklara benzer başlıklar bu bölümde de kullanılmıştır.

2.2.1. Karın sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmurda olduğu gibi kar yağışıyla ilgili adlandırmalarda da karın hızı, sürekliliği ve miktarının genellikle birlikte ele alınmasından dolayı böyle bir başlık uygun görülmüştür.

Havadaki su buharının yağmura göre daha fazla soğumasıyla meydana gelen kar yağışı, havanın belli bir sıcaklık değerinde olması durumunda ve özellikle kış mevsiminde gerçekleşir. Kar, yeryüzü örtüsü için yağmur kadar gerekli ve yararlıdır. Hatta tarım arazileri için toprağın nemli kalması yönüyle yağmurdan daha çok aranır. Toprağı ve toprak üstündeki bitkileri uzun bir süre korur.

Türkiye Türkçesi ağızlarında karın sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak şu sözcükler vardır: *Boğanak* (şiddetli rüzgâr, kar), *borana* (V. Şiddetli kar), *döşek* (az miktarda yağan ilk kar), *öksüzpalan* (yavaş yavaş yağan kar), *sepinti* (yeri örtünceye dek yağan kar, kısa süreli ve az yağan kar).

2.2.2. Kar tanelerinin büyüklüğüne ve şekline bağlı olarak kullanılan adlar

Yağmur yeryüzüne damlalar halinde, kar ise taneler halinde düşer. Kar taneleri veya kristallerinin genel olarak birbirlerinden farklı oldukları bilinir. Mikroskobik bir incelemede kar kristalleri arasındaki bu farklar belirgin bir şekilde görülür. Bunun dışında karın yağışı esnasında gösterdiği bazı şekil farklılıkları bulunur. Bu farklılıklara göre kar yağışına çeşitli adlar verilir. Karın şekil farklılıkları dışında büyüklük küçüklük durumuna bağlı olarak da farklı adlar aldığı görülür. Standart Türkçede karın büyüklüğünü anlatmak için *lapa lapa* ikilemesi kullanılır. Şekil yönünden ise *bulgur* veya *ebebulguru* (sert ve ufak taneler durumunda yağan kar) ifadesi bulunur. Türkiye Türkçesi ağızlarında ise kar tanelerinin büyüklüğüne ve şekline bağlı olarak pek çok ad bulunur. Bunlar: *Alaptan, bulgurcuk, burcak, büzen, cabalak, can darlığı kar, çığışık, çoban sargısı, doluca, düğülcek, efek, eğiş, gıcı, gırımsa, gilirik, hıp, hışırık, hoşkokola, karyen, kepek, kepek karı, kırcı, kürpecik, öğsüzyamalığı, öksüztakkası, patul, perpur, pösenti, puk, sıçandişi, tozak, yarma, yetim çemberi*.

Yukarıda belirtilen bu sözcüklere bakıldığında büyüklük ve şekil bakımından, karın farklı adlar aldığı görülür. Örneğin *bulgurcuk* (küçük taneler halinde yağan kar), *büzen* (tane tane yağan kar), *cabalak* (iri taneli, sulu kar), *düğülcek* (kışın soğuk havalarda yağan sert ve yuvarlak kar tanecikleri), *kepek karı* (toz gibi yağan kar).

2.2.3. Karın düştüğü zamana (mevsim, ay, gün, saat vb.) bağlı olarak kullanılan adlar

Kar özellikle kış mevsiminde yağar ancak bazen ilkbahar mevsiminde yoğunlaşan ve yükselen su buharının kar şeklinde yeryüzüne düştüğü de görülür. Ancak Standart Türkçede bu şekilde *ilkbahar karı* veya *bahar karı* gibi bir ifade bulunmaz. Türkiye Türkçesi ağızlarında ise sadece bir sözcüğün bulunduğu görülür: *kedikarı*. Bu sözcük mart ayında yağan kar için kullanılır.

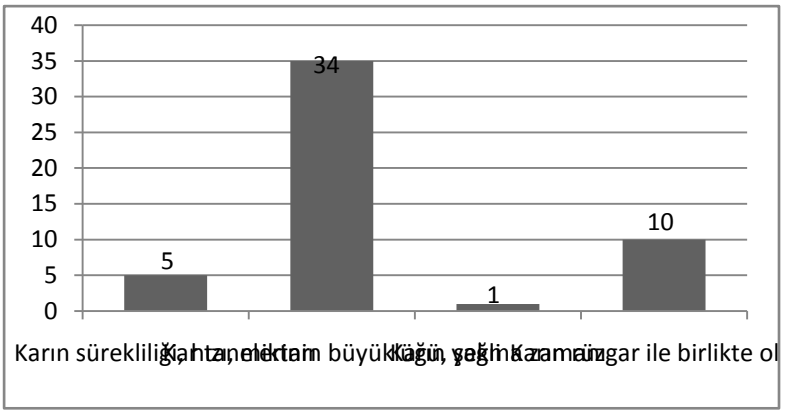
2.2.4. Kar yağışının rüzgâr ile birlikte oluşuna bağlı olarak kullanılan adlar

Türkiye Türkçesi ağızlarında kar yağışının rüzgârla birlikte oluşuna bakarak kar için çeşitli adlar kullanılmıştır. Standart Türkçede karın rüzgârla birlikte yağdığını ifade eden *tipi* sözcüğü vardır. Ağızlarda ise şu sözcükler bulunmaktadır: *Besen, cıvarna, fişan, pük, savruntu, sazak, toloz, tozan, üfürüntü.*

Bu bölümde yağmuru tasnif ederken belirtilen biçimde (yağmurun yağış yönüne; rüzgâr, güneş, sis vs. ile birlikte oluşuna bağlı olarak kullanılan adlar) başlık geniş tutulmamıştır. Çünkü kar yağışının ağızlarda sadece fırtına ile birlikte ele alındığı, fırtına ile birlikte yağan kar için çeşitli adlar verildiği görülür. Örneğin bunlardan b*esen*, şiddetli soğuklarda, uçuşarak yere düşen, çok ince ufak buz parçaları, serpeleyen kar demektir. Yine p*ük*, yelle savrularak yağan kar, tipi demektir. Kar yağışının hangi yönden yağdığına (kuzey, güney vb.) veya sisle birlikte oluşuna dair herhangi bir adlandırma bulunmaz.

Türkiye Türkçesi ağızlarında çeşitli özelliklerine bakılarak kar için kullanılan adlar yüzdelik ve sıklık oranı bakımından tabloda belirtilmiştir:

Tablo 3: *Kar için kullanılan adlar*



Tablo değerlendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Tasnifte belirtilen ve karın yağış özelliğine göre ayrılan kelimelerden, yazımları birbirine yakın olsa bile farklı anlam taşıyanlar toplama dâhil edildi ve tabloda belirtildi. Yine yağmurda olduğu gibi bu tabloda da Standart Türkçede kullanılan ve ağızlarda geçmeyen sözcükler de dikkate alındı.

Tabloya bakıldığında kar tanelerinin büyüklüğü ve şekline bağlı olarak kullanılan adların yüzdelik olarak ağırlık taşıdığı görülür. Bu özelliği taşıyan 35 sözcük olup bu sözcükler % 69'luk bir oran oluşturmaktadır. Karın rüzgâr ile birlikte yağışına bağlı olarak kullanılan adlar 10 tane olup bunlar % 19'lık dilimi kapsamaktadır. Karın sürekliliği, hızı ve miktarına bağlı olarak kullanılan adlar ise 5 tanedir. Bu özelliğe sahip sözcükler toplam oranın % 10'unu oluştururken karın yağdığı zamana bağlı olarak kullanılan adlar 1 tane olup toplam oranın yüzde % 2'sini oluşturur.

2.3. Türkiye Türkçesi Ağızlarında Karla Karışık Yağmur İçin Kullanılan Adlar

Standart Türkçede karla karışık yağmur için *sulu sepken* sözcüğü kullanılır. Karın yağmurla birlikte veya yağmurun karla birlikte yağması durumudur. Aynı anda gerçekleşen bu hava olayında yeryüzüne en çok düşen iki yağış türü bir aradadır. Karla karışık yağmur *sulu kar* olarak da bilinir. Bu yağışın şu şekilde gerçekleştiği belirtilir: "Havanın yoğunlaşmasıyla,

bulutlardaki yağmur kara dönüşür ama bir kısmı yağmur olarak kalır. Bulut, aynı anda hem yağmuru, hem de karı taşıyamadığı için bu yükü aşağı bırakır ve karla yağmur aynı anda yağar." (tr.wikipedia.org)

Standart Türkçedeki *sulu sepken* dışında ağızlarda karla karışık yağmur için kullanılan pek çok sözcük bulunmaktadır. Bu sözcükler şunlardır: *Ala çaprak, bişor, borana, burşak, büzem, çapraz, çelepe, çımık, düğ, ergün, huşur, karagiren, kardöşeği, pürsün, sepen, siğgin, siğircik, şapa, şapalama, şılgın, şıpkın, şilapla, şilopa, şubara, zerzemik.*

Bu sözcüklerden *burşak* (yağmurla karışık düşen dolu) ve *zerzemik* (doluyla karışık yağan yağmur) yağmurun kar ile değil de dolu ile birlikte düştüğünü ifade etmek üzere kullanılan adlardır. Diğer sözcükler ise kar ile karışık yağmur, sulu kar veya yağmurla karışık kar anlamlarıyla kullanılmıştır.

2.4. Türkiye Türkçesi Ağızlarında Dolu İçin Kullanılan Adlar

Yağış türleri arasında nadir görülen dolu, yağmur ve kardan farklı şekil ve özelliklere sahiptir. Genel olarak yağmur damlalarının fırtına nedeniyle donmasıyla oluşur, kar ve yağmurun aksine dolu yağışının genel olarak toprağa ve bitkilere zararlı olduğu bilinmektedir. Özellikle de bitkilerin gelişme döneminde ya da ağaçların henüz çiçek açtıkları zamanlarda yağan dolu, önemli zararlar oluşturur. Genellikle ilkbahar mevsiminde görülen dolu yağışının büyüklüğüne bağlı olarak verdiği zarar da artmaktadır.

Standart Türkçede dolu sözcüğü dışında *kırcı* sözcüğü de geçmektedir. Ağızlarda ise dolu sözcüğüne karşılık kullanılan pek çok isim bulunmaktadır. Ancak dolu ile ilgili ağızlardaki isimlere bakıldığında bunların yağmur veya kar yağışının çeşitli özelliklere göre adlandırılmasındaki gibi ayrıntılı olmadığı, sadece dolunun küçüklüğü, büyüklüğü veya şekli ile ilgili çeşitli adlandırmalar olduğu görülür. Bu sözcükler şunlardır: *Ak yağmur, bulgurcuk, burcak, çığşak, çıtırgu, düğülcek, gıcı, gırımsa, gugus, gügürcük, hoşkokola, kakala, kırımsa, korkut, kuzudişi, kürt yarması, murt, mürdümük, otyaran, pilli, sivilcik, sülçük, şiklor, zımzırık*.

Bu sözcüklerden *ak yağmur, hoşkokola, kırımsa, kuzudişi, murt, pilli sülçük ve şiklor* herhangi bir özellik belirtmeden doğrudan dolu için kullanılmışken; bulgurcuk, burçak, çığşak, çıtırgu, düğülcek, *gıcı, gırımsa, gugus, gügürcük, kürt yarması, mürdümük, sivilcik ve zımzırık* küçük dolu tanesi için; *kakala* hafif yağan dolu, *korkut* ile *otyaran* büyük dolu tanesi ve *burşak* yağmurla karışık düşen dolu için kullanılmıştır.

2.5. Türkiye Türkçesi Ağızlarında Çiy İçin Kullanılan Adlar

Sabah vakitlerinde genellikle bitkilerin üzerinde görülen çiy, gece vakti soğuyan su buharının yeryüzünde oluşturduğu su damlalarıdır. Standart Türkçede *çiy* ve *şebnem* olarak geçen bu yağış türüne karşılık ağızlarda şu isimler kullanılır: *Çise, samla, ten, tuman, kardöşeği, püse.*

2.6. Türkiye Türkçesi Ağızlarında Kırağı ve Kırç İçin Kullanılan Adlar

Kırağı, çiyin donmuş şekli iken; kırç kırağının daha kalın buz tabakalarına verilen isimdir. Mevsim olarak sonbahar sonu kış mevsiminin başlarında görülen kırağı ve kırç, ilkbaharda görüldüğünde ise bitkilere zarar verebilmektedir.

Kırağı ve kırç sözcükleri çalışmada beraber değerlendirildi. Çünkü genellikle bir arada ve benzer anlamlarda kullanılmışlardır. Ancak kırç sözcüğünün nadir olarak görüldüğünü ve daha çok kırağı sözcüğünü tamamlamak için sözlüklerde yer aldığını da belirtmek gerekir. Standart Türkçede kırağı için *jale* sözcüğü de kullanılır. Ağızlarda ise kırağı ve kırç için kullanılan sözcükler şunlardır: *Akdon, besen, çilibik, garbi, geyz, kevsere, kıcı, kığış, kırımsa, pesin, pürçüm, püse, püsen, samul, şahta, tozak, zimpiri, zomzalak*.

Ağızlardaki bu sözcüklerden *kığış* (kırağı gibi ince kar, kırç) ve *püsen* (sisli havalarda dallarda donan kar, kırağı, kırç) ve *pürçüm* sözcükleri hem kırağı hem de kırçı karşılar. Diğerleri kırağı için kullanılmıştır. Ayrıca g*eyz* (ürüne zarar veren kırağı) ve *pürçüm* (özlü ağaçların kurumasına neden olan kırağı, kırç) bitkilere zarar veren özelliğiyle kendi içinde ayrılmaktadır.

Sonuç

12 Ciltlik Derleme Sözlüğü taranarak hazırlanan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler hâlinde aşağıda belirtilmiştir:

1- Çalışmada standart Türkçede sınırlı olarak birbirinden ayrılan kar, yağmur, dolu, çiy, sulu sepken, kırağı ve kırç'ın ağızlarda detaylı bir biçimde birbirinden ayrıldığı ve her bir yağış türünün kendi içinde çeşitli özellikleri bakımından onlarca farklı şekilde adlandırıldığı görüldü.

2- İncelemede de ortaya çıktığı gibi Türkiye Türkçesi Ağızları'nda en çok yağmur ve daha sonra kar ile ilgili isimler bulunmakta, diğer yağış türlerinin eş anlamlısı olarak tespit edilen sözcükler ise nispeten daha az görülmektedir. Yağmur ve kar yağışı için verilen isimler, daha çok bu yağışların sürekliliği, miktarı, hızı; tane veya damlaların büyüklüğü-küçüklüğü; yağışın düştüğü zaman (mevsim, ay, gün, saat vb.); yağışın yönü, diğer tabiat olaylarıyla (rüzgâr, güneş, sis vb.) eş zamanlı meydana gelmesi gibi hususlar dikkate alınarak verilmiştir. Ancak bunların dışında, yağışın herhangi bir özelliğine bağlı olmadan doğrudan yağmur ve kar için kullanılan sözcükler de bulunmaktadır. Yağışın herhangi bir özelliğini belirtmeden yağmur için ağızlarda kullanılan isimler *fışka*, *hülü, yağar, yağış, bereket, canur*; kar için *vore, kış, sukurusu*'dur.

3- Yağış adlarından yağmur ve kar dışındaki dolu, çiy, sulusepken (karla karışık yağmur), kırağı ve kırç sözcükleri göz önüne alındığında, bu yağış adları için Türkiye Türkçesi ağızlarında karşılıklar bulunduğu ancak bu karşılıkların genel olarak yağmur ve kar adlarındaki gibi çeşitli özelliklere bakılarak verilen isimler biçiminde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen dolu tanelerinin büyüklük-küçüklüğü yönüyle; kırağı ve kırçın zararlı olup olmaması bakımından farklılıklarını ifade eden adlar bulunmaktadır.

4- Yağış adlarını belirlerken bazı sözcüklerin birden fazla anlam taşıdıkları dikkati çekmektedir. Örneğin *boran* sözcüğü Standart Türkçede "rüzgârlı yağmur" anlamına gelirken Türkiye Türkçesi ağızlarında hem "şiddetli yağan kar" için hem de "şiddetli yağmur, sağanak" anlamında kullanılır. Buna benzer olarak birden fazla yağış adını karşılayan sözcükler ayrı ayrı değerlendirilmiştir.

5- Çalışmada Derleme Sözlüğü ve Büyük Türkçe Sözlük tarandı. Bu sözlüklerde tespit edilen yağış adları, TDK'nin çevrimiçi sözlüklerinde kontrol edildi. Standart Türkçede bulunduğu tespit edilen yağış adlarının aynı anlamda ağızlarda geçmesi durumunda bu sözcüklerin Standart Türkçede kullanıldığı belirtilerek tekrardan ağızlardaki kullanımları verilmedi.

6- Zengin bir söz varlığına sahip olan Türkçe bu zenginliğini yağış adlarında da göstermektedir. Ağızlarda yaşayan bu sözcüklerden birçoğunun Standart Türkçeye kazandırılması gerekir. Sisli bir havada yağan yağmur ile güneşli bir havada yağan yağmur için sadece yağmur sözcüğünü kullanmak doğru olmaz. Bunları birbirinden ayırmak gerekir. Romanlarla, şiirlerle işleyerek veya çeşitli bilimsel metinler içinde belirterek bu sözcükleri anadilimize taşımak gerekir.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, (1999). Türkçenin Gücü, 6. Basım. Ankara: Bilgi Yayınevi.

AKSAN, Doğan, (1999). Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi. Ankara: Engin Yayınevi.

CRYSTAL, David (1994). A Dictionary of Linguistics and Phonetics. USA: Blackwell Publishers.

Derleme Sözlüğü (1963-1982), C. I-II-II-IV-V-VI-VII-VIII-IX-X-XI-XII, TDK Yayınları, Ankara.

ERİNÇ, Sırrı. (1957). Tatbiki Klimatoloji ve Türkiye'nin İklim Şartları. İstanbul: İTÜ Matbaası.

EROL, Oğuz. (1993). Genel Klimatoloji. 4. Baskı. Ankara: Gazi Büro Kitabevi.

http://tdkterim.gov.tr/bts/ (Erişim Tarihleri: 20 Aralık 2011-15 Şubat 2012 arası)

http://tdkterim.gov.tr/ttas/ (Erişim Tarihleri: 20 Aralık 2011-15 Şubat 2012 arası)

http://tr.wikipedia.org/ (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2012)

TDK Türkçe Sözlük (2005), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

SÖZLÜK

1-Yağmur

Ahmakıslatan: Yavaş yavaş ve ince ince yağan yağmur, çisenti.

Akyamır: İri taneli ve hızlı yağan yağmur.

Alataras: Toprağı tavlıyacak kadar yağan yağmur.

Balyağar: Yaprak açma zamanında tatlı ve yapışkan yağan sular.

Boğanak: 1. Sağnak, şiddetli yağmur.

Boran: Rüzgâr, şimşek ve gök gürültüsü ile ortaya çıkan sağanak yağışlı hava olayı, bora, fırtınalı, tipili yağmur.

Boyanak: İri damlalar halinde yağan yağmur 3. Şiddetli yağmur, sağanak.

Börkenekli yağmur: İri damlalı ve şiddetli yağan yağmur.

Bulut geçeği: Kısa süren, hafif yağmur.

Ciğit sellemesi: Mayıs ayında yağan şiddetli yağmur.

Civarna: Rüzgârla karışık yağmur.

Çakal yağmuru: Güneş varken yağan yağmur.

Çalgın (IX) Çisenti, az yağan yağmur.

Çalgun (II) Sağanak yağmur.

Çavurgun: Birdenbire yağan yağmur.

Çığsık (II) Sürekli olarak yağan yağmur.

Çıpgın: Sağanak halinde yağan şiddetli yağmur.

Çıpkın (I) Rüzgârla karışık yağan yağmur.

Çısan çısan: Yavaş yavaş yağan yağmur

Çıvgın: rüzgâr ve karla karışık yağan yağmur.

Çileme (I) Hafif ve ince yağan yağmur, çisinti.

Çilenti: Hafif yağmur, serpinti.

Çipilti: Yağmur serpintisi.

Çise: İnce yağmur, çisenti.

Çisenti: Toz gibi ince yağan (yağmur).

Çoban çökerten (II): Geçecek diye ümit edilen, yavaş yavaş yağan yağmur.

Çoban kurtaran: Birdenbire yağmaya başlayan yağmur.

Çolgın: Rüzgârla beraber serpinti şeklinde yağan yağmur.

Davi: Sağnak halinde yağmur.

Direkleme: Sağanak halinde yağan yağmur.

Doburcuk: İri taneli yağmur.

Eğiş (II) 2. Yavaş yavaş yağan yağmur.

Engebe yağmuru: Özellikle denizden gelen nemle yüklü rüzgârların yüksek dağ sıralarını aşarken çokça soğumaları nedeniyle oluşan yağışlar.

Eyeralmaz: Kuzeybatıdan gelen yağmur.

Fırışka: Rüzgâr etkisiyle serpinti halinde yağan yağmur.

Fışan: Rüzgârla karışık yağan kar ya da yağmur.

Fışgın: Sürekli yağmur.

Gargın (I) 4. Sık, sürekli ve fazla miktarda yağan yağmur.

Geçinti (II) Çabuk gelip geçen yağmur.

Gongaylı yağmur: Hızlı yağan yağmur.

Göğdünoğlu yağmuru: Hafif ve ıslatıcı yağan yağmur.

Gövdünloğlu yağmuru: Hafif fakat sürekli yağan yağmur.

Guydu: Yağmurun bardaktan boşanırcasına yağması.

Güldürümlü: Şiddetli yağmur.

Gün yağmuru: Güneş çıkmışken yağan iri damlalı yağmur.

Güzlek: güz yağmuru.

Kabarcıklı: 1. İri damlalı yağmur 2. Sık ve küçük damlalarla yağan yağmur.

Kadıkaçıran: Birkaç gün süren yağmur.

Karaçilen: Sisli havada ince ince yağan yağmur.

Kavuklu yağmur: İri taneli bahar yağmuru.

Kay: Yaz yağmuru.

Kırkikindi: Genellikle Orta Anadolu'da ikindi zamanı yağan sürekli yağmurlara verilen ad.

Koyun ayağı: İnce ince yağan yağmur, ahmakıslatan.

Mercimekliyağmur: Mercimek gibi taneli yağan yağmur.

Nisan yağmuru: Nisan ayında yağan ve bereketine inanılan yağmur.

Otyağmuru: Güneşli havada yağan iri taneli yağmur.

Otyaran: Güneşli havada yağan iri taneli yağmur.

Öküztüyü: İnce ince yağan yağmur.

Püsenk: Çisenti, ince yağan yağmur.

Sağanak: Birdenbire başlayan, genellikle kısa süren şiddetli yağmur.

Sazan (I) 2.Küçük damlalı, hızlı ve kısa süren yağmur.

Sebelep: İnce ince yağan yağmur.

Selöğün yağmuru: Aralıksız yağan güçlü yağmur.

Sepen 1. Az yağan yağmur.

Serpinti: Azar azar, küçük damlalar veya tanecikler durumunda yağan yağmur veya kar.

Siğgin: Hafif yağmur, serpinti.

Siğircik: 1.İri damlalı yağmur.

Siygin (I): Yelle birlikte yağan yağmur.

Siyim (II): İnce, hafif yağan yağmur.

Şapırdaklı yağmur: Hızlı, iri iri yağan yağmur.

Şapurdum: İri taneli yağmur, yağmur gibi yukardan düşen su.

Şıkırdım (I): Hızlı yağmur.

Şılapona: İri damlalarla yağan yağmur.

Şıvgın: Fırtınayla yağan yağmur.

Şidirgi: Hızlı yağmur.

Şifan (II): Hızlı yağmur.

Şişli yağmur: Kuvvetli yağmur.

Takkalı yağmur: Sürekli ve kuvvetli yağan yağmur.

Tavşantüyü (II) İnce ince yağan yağmur.

Tilkidüğünü: Güneşli havada yağan yağmur.

Tozak (II) 2.İnce ince yağan yağmur.

Yağmur ilgintisi: geceden yağan yağmur.

Yaz yağmuru: Ani yağan ve çabuk geçen yağmur.

Zamzum (I) Çisenti.

Zapur: Sis arasında yağan ince yağmur

Zeyzan: Bora, fırtına, hızlı yağan yağmur.

Zığırdım: Esintiyle savrularak yağan karla karışık yağmur, çıvgın.

Zopgun: Sis, çisenti.

2-Kar

Alaptan: Lapa lapa yağan kar.

Besen (I) 1. Şiddetli soğuklarda, uçuşarak yere düşen, çok ince ufak buz parçaları 2. Serpeleyen kar.

Boğanak: Şiddetli rüzgâr, kar.

Borana: (V.) Şiddetli kar, fırtına, kasırga.

Bulgur: Sert ve ufak taneler durumunda yağan kar, ebebulguru.

Bulgurcuk (I): 1. Küçük taneler halinde yağan kar.

Burcak (II) Küçük taneler halinde yağan kar.

Büzen: Tane tane yağan kar.

Cabalak (II) İri taneli, sulu kar.

Can darlığı kar: Lapa lapa yağan kar.

Cıvarna (II) 2. Kar fırtınası.

Çığışık: Bulgurcuk denilen kar taneleri.

Çoban sargısı: Lapa lapa yağan kar.

Doluca (I): Bulgurcuktan iri kar tanesi.

Döşek: Az miktarda yağan ilk kar.

Düğülcek (I)1. Kışın soğuk havalarda yağan sert ve yuvarlak kar tanecikleri.

Efek (II) Toz gibi yağan kar.

Eğiş (II): 1. Sert ve küçük taneler halinde yağan kar, bulgurcuk.

Fişan (II) Tipi, esintili kar.

Gıcı (II) Ufak, yuvarlak kar tanesi, dolu.

Gırımsa (I) Hafif kar ya da küçük dolu.

Gilirik: Küçük taneli kar.

Hıp: Yumuşak, yapışkan kar.

Hışırık (II): Bulgur büyüklüğünde yağan sert kar.

Hoşkokola: Sert kar, dolu.

Karyen: Doluya benzer sert kar tanesi.

Kedikarı: Martla yağan kar.

Kepek (II): Toz gibi yağan kar.

Kepek kar: Susuz tane tane yağan kar.

Kırcı (I): 2. Ufak ve sert taneli kar.

Kürpecik: Yuvarlak, sert kar tanesi, bulgurcuk.

Öğsüzyamalığı: Lapa lapa yağan kar.

Öksüzpalan: yavaş yavaş yağan kar.

Öksüztakkası: Lapa lapa yağan kar.

Patul (I) Parça parça yağan iri kar tanesi.

Perpur: Yerdeki karın üstüne yağan yeni kar.

Pösenti: Küçük kar ve yağmur taneleri.

Puk (III) Toz gibi kar.

Pük: Yelle savrularak yağan kar, tipi.

Savruntu: 1.Tipi.

Sazak (I): 3.Soğuk yelle birlikte yağan hafif kar.

Sepinti: yeri örtünceye dek yağan kar, kısa süreli ve az yağan kar.

Sıçandişi (I) Küçük ince, kar.

Tipi: Kar fırtınası.

Toloz (III): Tipi, kar.

Tozak (II) 1.Toz gibi ince ince ve hafif yağan kar.

Tozan: Kar fırtınası.

Üfürüntü: 2. Tipi sırasında, savrulan ince kar.

Yarma (VII) Lapa lapa yağan kar.

Yetim çemberi: Sulu olmayan, yağınca biriken kar

3-Sulu Sepken

Ala çaprak: Yağmurla karışık kar, sulu sepken.

Bişor: Sulu kar.

Borana: (II) Sulusepken.

Büzem: Sulusepken.

Çapraz: (II) Sulu sepken yağan kar.

Çelepe: Sulu sepken.

Çımık: (I) 4. Yağmurla karışık yağan kar.

Düğ: (I) Sulu kar.

Ergün: (II) Sulu kar, sulu sepken.

Huşur: (I) Sulu kar.

Karagiren: 1. Sulusepken.

Kardöşeği: 2 Kar yağmadan evvel yağan sulu kar taneleri.

Pürsün: Yağmurla karışık yağan kar, sulu kar.

Sepen: 1. Karla karışık yağan yağmur.

Siğgin: 1. Karla karışık yağmur.

Siğircik: 2.Bahar yağmuruyla yağan ince kar.

Sulu kar: Yağmurla karışık bir biçimde yağan kar.

Sulu sepken: 1. Yağmurla karışık bir biçimde yağan (kar).

Şapa: (II) Karla karışık yağmur.

Şapalama: Sulu kar.

Şılgın: (I) Sulu kar.

Şıpkın : 2.Sulu kar.

Şilapla: Sulusepken.

Şilopa: Karla karışık yağmur.

Şubara (II): Sulusepken.

Zerzemik: Doluyla karışık yağan yağmur.

4-Dolu

Ak yağmur: Dolu.

Bulgurcuk: (I) 2. Küçük dolu tanesi, dolu.

Burçak: (II) Küçük dolu tanesi, dolu.

Çığşak: (II) Küçük taneli dolu, kar serpintisi.

Çıtırgu: Küçük dolu tanesi.

Düğülcek: (I) 2. Küçük dolu.

Gıcı: Küçük taneli dolu.

Gırımsa: (I) Hafif kar ya da küçük dolu.

Gugus: Küçük dolu tanesi.

Gügürcük: Küçük dolu tanesi.

Hoşkokola: Sert kar, dolu.

Kakala: (I) Hafif yağan dolu.

Kırcı: 1. Dolu.

Kırımsa (II) 2. Dolu.

Korkut (I) 1. Büyük dolu tanesi.

Kuzudişi (II) Dolu.

Kürt yarması: Küçük dolu.

Murt: (V) Dolu.

Mürdümük: (II) 1. Küçük dolu.

Otyaran: 2. Dolunun büyüğü.

Pilli: Dolu.

Sivilcik: Küçük dolu.

Sülçük: Dolu.

Şiklor: Dolu.

Zımzırık: Küçük dolu.

5-Çiy

Çise: 2. Çiy.

Kardöşeği: 1. Çiğ.

Püse: (II) Çiy, kırağı.

Samla: İri çiy damlası.

Şebnem: Çiy.

Ten: (I) 2.Çiy.

Tuman: (II) Nem, çiy.

6-Kırağı ve Kırç

Akdon: 1. Soğuk gecelerde yağan çiğin donması, kırağı.

Besen: (I) 3. Kırağı.

Çilibik: Don, kırağı.

Garbi: Çiğ, kırağı.

Geyz: (I): Ürüne zarar veren kırağı.

Jale: Gece yağan ve yapraklara konan ince nem, çiğ, kırağı.

Kevsere: (I): 2. Kırağı.

Kıcı: (I) 2. Kırağı.

Kığış: (II) Kırağı.

Kırımsa: (II) 1. Kırağı.

Pesin: (I) 3. Kırağı.

Pürçüm: Özlü ağaçların kurumasına neden olan kırağı, kırç.

Püse: (II) Çiy, kırağı.

Püsen: Kırağı, çiğ.

Samul: Ağaç ve dallarda biriken kar ya da kırağı.

Şahta: Kırağı.

Tozak: (II) 3. Kırağı.

Zimpiri: (II) Kırağı.

Zomzalak: Kırağı.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1177-1187, ANKARA-TURKEY

AHMED DURSUN NÂTIKÎ'NİN MANTIK BİLİMİ İLE İLGİLİ BİR ŞİİRİ ÜZERİNE

Abdulkadir ERKAL[*]

ÖZET

Divan şiiri insana dair her ayrıntıyı ihtiva eden bir şiir geleneğidir. Bu bakımdan da ilme ayrı bir önem verir. Özellikle tasavvuf şiirinde daha fazla göze batan Batıni ilmin yanında divan şairleri zahiri ilmin de önemine ve gerekliliğine vurgu yapmış ve bu birikimlerini de şiirlerinde yer yer okuyucuyla paylaşmışlardır. Bu aynı zamanda divan şairinin bu tür ilimlere olan eğilimlerinin yanında, kendi şiir kalitesini de okuyucu nazarında yükseltmiş olmaktadır. Osmanlı toplumunda alim şairlerin de yer alması ilmi şiirle büsbütün iç içe sokmuştur. Bu şairlerden biri de Ahmed Dursun Nâtıkî'dir.

Ardahan'da doğup Erzurum'da yetişen ve on bir yıl Erzurum Müftülüğü görevini de yapan Natıkî, Erzurum bölgesi için önemli bir şahsiyettir. Yıllarca Erzurum medreselerinde ders veren Natıkî, bu birikimini şiirlerine de yansıtmıştır.

Mantık ilmi, özellikle, medrese eğitimi almış âlim divan şairlerinin eserlerinde yer verilmiş ve bu bilimin terim ve terkipleriyle mazmunlar oluşturulmuştur. Nâtıkî, bu şiirinde Mantık ilminin bir dalı olan *Kıyas*'ın mod ve şekilleri üzerinde durmuştur. Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır.

Bu makalede Nâtıkî'nin Mantık ilminin bir dalı olan *Kıyas*'ın özelliklerini içeren şiiri incelenerek kıyasî önermelerin bütün şekilleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, Nâtıkî, Divan şiirinde ilim, Mantık, Kıyas, İsaguci

A POEM ON THE LOGIC OF SCIENCE OF AHMED DURSUN NÂTIKİ

ABSTRACT

Divan poetry is tradition of a poem containing every detail about mankind. In this respect, too, gives a special importance to science. Besides mystic science, especially the Sufi mystic poetry, more glaring, and emphasized the necessity of poets have made apparent the importance of science and this accumulation of knowledge emphasizes the importance and necessity of the places in the poems shared with the reader. This is also the Divan poets such tendencies sciences, as well as

[*] Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: abdulkadirerkal@gmail.com

the quality of his poetry is also raised in consideration of readers. Science scholars to take place in Ottoman society in the poetry of poets put into utterly intertwined. Ahmed Dursun Nâtıkî is one of these poets.

Natıkî, who was born in Ardahan, trained in Erzurum and charged with the Office of the Mufti for eleven years in Erzurum is very important caracter as to our district. For many years teaching at madrasas who Natıkî in Erzurum, reflected in the poems of this buildup.

Logic, science, especially the works of poets of whom madrasa-trained scholar of science terms and concepts are given, and these images are formed. Nâtıkî, this poem which is a branch of the science of logic and emphasized the ways in syllogism mode. Comparison, more than one proposition, called the premise, the result is called a proposition to establish a relationship between the Logical valid.

This article about comparison which is a branch of the science of Logic of Nâtıkî poem examining the comparison with the characteristics of propositions is put forward in all its forms.

Keywords: Divan poetry, Nâtıkî, Science in the Divan poertry, Logic, Comparison, İsaguci

Giriş

Divan Çiirine göre ilim, insanı diğer canlı varlıklardan üstün kılan, eşyanın hakikatini kavratan, her şeyin doğrusunu bildiren, doğru yolu gösteren, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran, ahlakı güzelleştiren, insana kendi özünü bildiren, Hak'tan haber veren, cehaleti yok eden, iki âlemde de fayda sağlayıp onu ebedî mutluluğa kavuşturan üstün bir vasıf ve yüce bir rehberdir.

Divan şairleri genel anlamda dinî ve tasavvufî bilgiyi ifade etmek, peygamberlere veya velilere Allah'tan vasıtasız olarak ihsan edilen bilgiyi anlatmak, bütün ilimleri toplu olarak belirtmek, dinî, tasavvufî, edebî ve müsbet ilimleri ayrı ayrı anmak, öğrenilmesi veya ilginenilmesini istedikleri ilimleri beyan etmek, güzel ahlak şubelerini zikretmek ve ilmin niteliğini bildirmek gibi hususları kendilerine bir görev addetmişlerdir.[1] Divan şairleri şairliğin en önemli hususiyetlerinden birinin ilim olduğu konusunda hemfikirdirler. Yaratılıştan gelen yetenek, ilimle donanmadıkça şairlik meydana gelmez. Bundan dolayıdır ki şiir ilimle hep iç içe olmuş, gerek beşerî gerekse dinî ilimlerle düşünce ve manalar zenginleştirilmiştir.[2] İslam düşünce sisteminde önemli bir yeri olan ve Re'sü'l-ilm (ilimlerin başı) olarak görülen, "Delilin mahiyet ve şartları ile tarifin mahiyet ve şartlarını araştıran bilim dalı"[3] şeklinde tarif edilen Mantık da, Türk düşünürleri ve bilim adamları tarafından çok önemsenmiş ve İmam Gazâlî'nin „Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez" fikri sık sık yinelenmiştir.[4]

Klasik Osmanlı Mantığı'nın yararlandığı temel eser Esîrüddin el-Ebherî'nin *Îsâgucî*[5] *fi el-Mantık* isimli eseri olmuştur. Osmanlı Mantıkçıları bu eserle çok ilgilenmişler ve yapmışoldukları

[1] Hüseyin Güfta, *Divan Şiirinde İlim*, Akçağ Yay., Ankara 2004, s.17.
[2] Abdulkadir Erkal, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, BirleşikYay., Ankara 2009, s.303.
[3] *İmâm* Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (çev. Sıdkı Gülle), C.1, Huzur Yay., İstanbul 1998, s.52.
[4] Remzi Demir, P*hilosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi,* C.1, Lotus Yay., Ankara 2005, s.181.
[5] *Îsâgucî,* Porphyrios (233-304)'un Aristo'nun Mantık kitaplarına giriş olarak yazdığı kitabın adı. Bu eser, beş ses veya beş lafız denilen beş tümelin cins, tür, fasıl (ayırım), hassa (özellik) ve araz-ı âm (ilinti) tanımlarını ve birbirleri ile ilişkilerini vermek ve bu suretle Aristo'nun *Kategoria*'sının anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla yazılmış bir

Şerhler, haşiyeler, talikler ve tercümeler yoluyla Formal Mantık'ın Türkiye'de yerleşmesini sağlamışlardır.[6] Mantık ilmi, özellikle, medrese eğitimi almış âlim divan şairlerinin eserlerinde yer verilmiş bu bilimin terim ve terkipleriyle mazmunlar oluşturulmuştur. Bazı şairler de yine şiirlerinde beşerî ve dinî ilimlerin öğrenilmesini öğütlerken Mantık ilmine de ayrıca yer vermişlerdir:

Sarf u nahv u edeb ü *mantık* ile
Anları kişiye lâzım ki bile (Erzurumlu Zihni)[7]

İlm-i hikmetden bil *mantık* akdem
İsaguci bul hıfzet mukaddem (Erzurumlu İbrahim Hakkı)[8]

Mantıka eyle velîkin ikdâm
Halt eder dinleme kim derse harâm (S. Vehbi)[9]

Mültekâ mantık-ı maʻânî İsâgoci Rûhʻul-beyân
Mevc-peydâ kaʻr-ı nâ-peydâya deryâdır ilm (Erzurumlu Emrah)[10]

Çalışmamızın konusu olan Ahmed Dursun Nâtıkî ise, Mantık ilminin bir dalı olan *Kıyas*'ın özelliklerini içeren bir şiir yazarak kıyasî önermelerin bütün şekillerini ortaya koymaya çalışmıştır.

1-Ahmed Dursun Nâtıkî:

Asıl adı Ahmed Dursun olan Nâtıkî, Ardahan'ın Dedegül köyünde H.1199-M.1785 yılında doğmuştur. Babasının adı İshak bin Halil'dir. On beş yaşına kadar köyünde okumuş, sonra Kars'ta tahsiline devam edip Kars müftüsü Hacı Süleyman Efendi'den icazet almıştır. 1817 yılında 33 yaşında iken Erzurum'a gelen Nâtıkî, burada Lala Paşa Camiinde vaaz etmeye başlamış ve Karslı Vaiz Dursun Efendi diye tanınmıştır. Abdulmecid'e sunduğu iki eserinden dolayı kendisine maaş bağlanmış ve Erzurum'a müftü tayin olunmuştur. On bir sene müftülük yaptıktan sonra 1857'de azledilmiştir. Azlinden sonra ölümüne kadar hayatını seyahatle geçiren Natıkî, tekrar Erzurum'a dönmüş ve 1863 tarihinde vefat etmiştir. Erzurum'da Karskapı mezarlığında medfundur.[11]

---

giriştir. *İsâgucî* aynı zamanda Ebherî'nin eserinin adıdır. (Geniş bilgi için bk.: Esîrüddin el-Ebheri, *İsâgucî ve Tercümesi*, (çev. Nevzat H. Yanık-M. Sadi Çögenli), Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 1999; Remzi Demir, *A.g.e.,* s.181.)

[6] Remzi Demir, *A.g.e.,* s.181.

[7] *Erzurumlu Zihni Divanı*, (hzl. Muhsin Macit), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s.132.

[8] Hüseyin Güfta, *A.g.e*., s.351

[9] Sünbülzâde Vehbî, *Lutfiyye*, (hzl. Süreyya A. Beyzadeoğlu), MEB Yay. İstanbul 2004, s.50.

[10] *Divân-ı Emrah*, Matbaa-i şems, Dersaadet 1332, s.41.

[11] Nâtıkî'den bahseden kaynaklar; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927, s.58-63; Murat Uraz, *Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri*, İstanbul 1933, s.30; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Naili*, Tıpkıbasım, İstanbul 2001, C.2, s.1015; İ.Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.2, İstanbul 1988, s.1109-1111; Hasan Ali Kasır, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1999, s.74-77; Abdulkadir Erkal, "*Ahmed Dursun Nâtıkî ve Divanı Üzerine"*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.20, Erzurum 2002, s.127-138.

Eserleri:

Nâtıkî'nin eserleri üzerine günümüze kadar yazılan hiçbir kaynakta bilgi mevcut değildir. Hatta divanın dışında eseri olup olmadığı dahi bilinmemekte idi. Elimizdeki divanın sonunda bulunan hal tercümesinde eserleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş ve isimleri ayrı ayrı zikredilmiştir. Aşağıda verdiğimiz eser isimleri buradan alınmıştır. Burada bahsedilmeyen bir eserini ise biz Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde tespit ettik.

I-Divan:

Nâtıkî'nin elimizde bulunan divanı 1857 yılında tertip edilip Sultan Abdulmecid'e sunulmuştur. Yaptığımız uzun araştırmalar sonucu bir nüshasını tespit ettiğimiz divan, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1225 numarada kayıtlıdır.[12]

Divanda 1 dibâce, 1 manzum hasbihal, 16 kaside, 68 tarih, 112 gazel, 2 manzum mektup, 1 münacaat, 1 tahmis, 2 muhammes, bazıları tarihli 68 rubai, bazıları tarihli 69 müfred, 6 muamma ve sonunda Nâtıkî'nin hal tercemesi vardır. Eserde nazım şekli tasnifine gidilmemiş, karışık bir şekilde alfabetik olarak verilmiştir. Sadece rubai ve müfredler divanın sonunda yer almıştır.

II-Mecma'ü-l Fevâid ve Ma'den'ü-l Ferâid: Nâtıkî'nin bu eseri nahiv konulu bir eserin şerhidir.

III-Kirâse-i Nâtıkâ: Farsça „Lugat-ı Hâcib" isimli eserin şerhidir.

IV-Terceme-i Nâtıkî: İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin „Maksud" isimli eserinin tercüme ve şerhidir.

V-Nazm-ı Nâtıkî: „Bâb-ı Sürût Risalesi"ni üç bölüm halinde nazma çevirdiği eseridir.

VI-Takrizât-ı Ebyât: „Muhtasar-ı Ma'ani" isimli eserin her beytini takriz ederek hangi bahrlardan geldiğini şerh ettiği eserdir. Dibâcesini Sultan Abdulmecid'e sunmuştur.

VII-Şerh-i Hediyyetü's-Sıbyan: Bu eser Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde 194 nolu numarada Ahmed Dursun Nâtıkî adına kayıtlıdır. 46 yaprak, 19 satırlı olan eser Vezir-i Azam Hüsrev Mehmed Paşa adına şerh edilmiştir.

2-Nâtıkî'nin Mantık Bilimi İle İlgili Yazdığı Şiiri*:

Durûb-ı münticesi şekl-i evvelüñ câna[13]
Olur kıyâm-ı sühûletle çârdur her bâr

Ki şekl-i sâni dahi böyle dört ulu darba
Ki hadd-i evsat-ı mahmûl olursa eyle karâr

Olunca sâlis-i şeklüñ durûb altı tamâm
Ki hadd-i evsat-ı mevzû[c] olursa eyle şikâr

[12] Divan tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

* Bu şiirin şerhi konusunda kıymetli bilgilerini benimle paylaşan ve yol gösteren muhterem hocam Prof. Dr. M. Sadi Çöğenli'ye teşekkürlerimi bir borç bilirim.

[13] *Divân-ı Nâtıkî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi no: 1225, varak no:15[b]

Olunca râbi[c]-i Çıklüñ durûb-ı hamsesin bil

Ki hadd-i evsat-ı suğrâda vaz[c] olur nâ-çâr

Ki hadd-i evsat-ı suğrâda haml olursa eger

Ki Çıkl-i evvel olur Nâtıkî insân arar

Şiir, *Kıt'a* nazım Çıkliyle ve aruzun *Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ûlün* kalıbıyla yazılmıştır.

Nâtıkî, bu şiirinde Mantık ilminin bir dalı olan *Kıyas*'ın mod (darb) ve Çıkillerı üzerinde durmuştur. Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bu tanıma göre kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan zorunlu olarak sonuç çıkarması işlemidir.[14] Tam ve düzenli kıyasta en az üç terim ve önerme bulunur. Bunlar:

Büyük Terim (Hadd-i Ekber): Kıyasta kaplamı en büyük olan, yani sonuçta yüklem (mahmul) olan terimdir.

Küçük Terim (Hadd-i Eşğar): Kapsamı en az olan, yani konu (mevzu) olan terimdir.

Orta Terim (Hadd-i Evsat): Büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı, neden (illet) birliği bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlayan, yani öncüllerde yer alıp sonuçta yer almayan terimdir.[15] Esas itibari ile Orta Terimin (OT) görevi bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak ve böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi sağlayarak sonuçta, büyük terimdeki (BT) hükmün küçük terime (KT) iletilmesini sağlamaktır. Örneğin:

Bütün insanlar ölümlüdür (öncül)

Sokrates insandır (öncül)

Sokrates de ölümlüdür (sonuç)

Burada insan (OT), ölümlü (BT), Sokrates (KT)'dir. Önceden verilen önermenin her birine öncül, olanlardan zorunlu olarak çıkan önermeye ise sonuç denir. Öncüllerden içinde BT'nin bulunduğu önermeye *Büyük Önerme (Kübra)* denir. Örnekte geçen „Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi büyük önermedir. Burada OT ile BT birleşmiştir. Öncüllerden içinde KT'nin bulunduğu önermeye de *Küçük Önerme (Süğra)* denir. „Sokrates insandır" önermesinde OT ile KT birleşmiştir. Öncüller kabul edilince bunlardan zorunlu olarak çıkan üçüncü önermeye ise sonuç (netice, yargı) denir. „Sokrates ölümlüdür" ifadesi sonuçtur. BT ile KT birleşmiştir.[16]

Yüklemi kesin kıyaslar, önermelerin nitelik ve niceliğine göre modlara (darb, durub, kip), orta terimin (hadd-i evsat) öncülerde bulunduğu yere göre de Çıkillere (eşkal) ayrılır. Mod (darb), önermelerin nicelik ve nitelik bakımından kıyastaki alt alta sıralanışını ifade eder.[17] Bu şiirinde de Nâtıkî bu Çıkil ve modlara yer vermiştir:

[14] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2005, s.138.
[15] İbrahim Emiroğlu, *A.g.e.,* s.139.
[16] Geniş bilgi için bk.: İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140-145; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul 2006, s.179-185; Esîrüddin el-Ebheri, *Îsâgucî ve Tercümesi*, s.22-30.
[17] İbrahim Emiroğlu, *A.g.e.,* s.153.

1- *Durûb-ı münticesi şekl-i evvelüñ câna*

Olur kıyâm-ı sühûletle çârdur her bâr

"*Birinci şeklin sonuç veren darbı (mod) kolayca ortaya çıkar ve bunların darbları dört adettir.*"

Şekil, bir yüklemli kıyasta büyük ve küçük (Kübra ve Suğra) öncüllerden oluşan önermelere verilen isimdir.[18] Orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre dört kıyas şekil vardır. Bunlar da I. şekil (şekl-i evvel), II. şekil (şekl-i sâni), III. şekil (şekl-i sâlis) ve IV. şekil (şekl-i rabi[c]) diye adlandırılır.

I. Şekil (şekl-i evvel): Orta terim (hadd-i evsat) küçük öncülde (suğra) yüklem (mahmul), büyük öncülde (kübra) konu (mevzu) olursa buna I. şekil denir.[19] Örnek:

Her argümanda zihin çalışmaktadır (BÖ)

OT (Konu)

Her kıyas bir argümandır (KÖ)

OT (Yüklem)

Her kıyasta zihin çalışmaktadır (Sonuç)

I. şekilden dört mod (darb) sonuç verir:[20]

1.	Her O B dir	Her *insan* ölümlüdür
	Her K O dir	Ahmet *insan*dır
	Her K B dir	Ahmet ölümlüdür
2.	Her O B dir	Her *Müslüman* gusül abdesti alır
	Bazı K O dir	Bazı Almanlar *Müslüman*dır
	Bazı K B dir	Bazı Almanlar gusül abdesti alır
3.	Hiçbir O B değildir	Hiçbir *mümin* ateist değildir
	Her K O dur	Her ilahiyatçı *mümin*dir
	Hiçbir O B değildir	Hiçbir ilahiyatçı ateist değildir
4.	Hiçbir O B değildir	Hiçbir *despot* merhametli değildir
	Bazı K O dir	Bazı idareciler *despot*tur
	Bazı K B değildir	Bazı idareciler merhametli değildir[21]

[18] Esîrüddin el-Ebheri, *A.g.e.,* s.23.
[19] Esîrüddin el-Ebheri, *A.g.e.,* s.23; İbrahim Emiroğlu, *A.g.e.,* s.155.
[20] O, Orta terim; B, Büyük terim; K, Küçük terim.
[21] İbrahim Emiroğlu, *A.g.e.,* s.155-157.

Natıkî'nin bu beyitte dile getirdiği birinci Şekle ait dört mod (darb) bunlardan ibarettir.

2- *Ki şekl-i sâni dahi böyle dört ulu darba*

Ki hadd-i evsat-ı mahmûl olursa eyle karâr

"*İkinci şekilde de (I. Şekil gibi) dört büyük darb (mod) vardır. Eğer orta terim (hadd-i evsat) yüklem (mahmul) olursa karar kıl*"

II. Şekil (Şekl-i Sâni): Orta terimin her iki öncülde de (BT KT) yüklem (mahmul) olarak bulunduğu Şekildir. Örnek:

Her deve dört ayaklıdır (BÖ)
OT (yüklem)
Hiçbir insan dört ayaklı değildir (KÖ)
OT (Yüklem)
Hiçbir insan deve değildir (Sonuç)

II. Şekilde de dört darb (mod) vardır.

1.Her B O dur	Her maymun *kuyruklu*dur
Hiçbir K O değildir	Hiçbir insan *kuyruklu* değildir
Hiçbir K B değildir	Hiçbir insan maymun değildir
2.Her B O dur	Her felsefeci *mantık* okur
Bazı K O değildir	Bazı edebiyatçılar *mantık* okumazlar
Bazı B O değildir	Bazı edebiyatçılar felsefeci değildir
3.Hiçbir B O değildir	Hiçbir medeni insan *şiddet yanlısı* değildir
Her K O dur	Her terörist *şiddet yanlısı*dır
Hiçbir K B değildir	Hiçbir terörist medeni insan değildir
4.Hiçbir B O değildir	Hiçbir dost *kötülüğe yönelt*mez
Bazı K O dur	Bazı öğütler *kötülüğe yönelt*ir
Bazı K B değildir	Bazı öğütler dost değildir

3- *Olunca sâlis-i şeklüñ durûb altı tamâm*

Ki hadd-i evsat-ı mevzû[c] *olursa eyle şikâr*

"*Üçüncü şeklin altı darbı tam olunca, orta terim konu olur. Bunu böylece avla (kavra).*"

III. şekil, Orta terimin her iki öncülde de konu (mevzu) olarak bulunduğu şekildir. Örnek:

Musa'ya vahiy gelmiştir (BÖ)

OT (konu)

Musa insandır (KÖ)

OT (Konu)

Bazı insanlara vahiy gelmiştir (Sonuç)

Şairin de belirttiği gibi üçüncü şeklin altı modu vardır. Bunlar:

1.	Her O B dir	Her *çiçek* tez solar
	Her O K dır	Her *çiçek* sevimlidir
	Bazı K B dir	Bazı sevimliler tez solar
2.	Her O B dir	*Hızlı araba sürenler*in hayatı tehlikededir
	Bazı O K dır	*Bazı hızlı araba sürenler* zevk alır
	Bazı K B dir	Bazı zevk alanların hayatı tehlikededir
3.	Hiçbir O B değildir	Hiçbir *polis* asker değildir
	Her O K dır	Her *polis* güvenlikçidir
	Bazı K B değildir	Bazı güvenlikçiler asker değildir
4.	Hiçbir O B değildir	Hiçbir *dedikodu* faydalı değildir
	Bazı O K dır	Bazı *dedikoduları* bayanlar yapar
	Bazı K B değildir	Bayanlar tarafından yapılan bazı şeyler faydalı değildir
5.	Bazı O B dir	Bazı *kitaplar* pahalıdır
	Her O K dır	Her *kitap* faydalıdır
	Bazı K B dir	Bazı faydalılar pahalıdır
6.	Bazı O B değildir	Bazı *öğrenci*lerin zihni güçlü değildir
	Her O K dır	Her *öğrenci* bir şeyler öğrenir
	Bazı K B değildir	Bazı şeyler öğrenenlerin zihni güçlü değildir

4- *Olunca râbi[c]-i şeklüñ durûb-ı hamsesin bil*

Ki hadd-i evsat-ı suğrâda vaz^{c} olur nâ-çâr

"*Şunu bil ki dördüncü şeklin beş darbı vardır ve bu şekilde Orta terim küçük önermede muhakkak konu olur*""""

IV. şekil orta terimin BÖ de yüklem KÖ de konu olarak bulunduğu (I. şeklin tersi ve kıyasın en zayıf olduğu) şekildir. Örnek:

Her insan canlıdır	(BÖ)
OT (Yüklem)	
Her canlı ölümlüdür	(KÖ)
OT (Konu)	
Bazı ölümlüler insandır	(Sonuç)

Bu şekilde de beş mod vardır:

1.	Her B O dur	Her çocuk *sevimli*dir
	Her O K dır	Her *sevimli*ye ilgi duyulur
	Bazı K B dir	Bazı ilgi duyulanlar çocuklardır
2.	Her B O dur	Her bayat gıda *zararlı*dır
	Hiçbir O K değildir	Hiçbir *zararlı* (şey) sağlıklı değildir
	Hiçbir K B değildir	Hiçbir sağlıklı (şey) bayat gıda değildir
3.	Hiçbir B O değildir	Hiçbir spor *zararlı* değildir
	Her O K dır	Her *zararlı* şey men edilir
	Bazı K B değildir	Bazı men edilen şeyler spor değildir
4.	Hiçbir B O değildir	Hiçbir belgesel *zararlı* değildir
	Bazı O K dır	Bazı *zararlı*lar sansürlenir
	Bazı K B değildir	Bazı sansürlenenler belgesel değildir
5.	Bazı B O dur	Bazı memurlar yüksek *maaş* alır
	Her O K dır	Her yüksek *maaş* alan rahat yaşar
	Bazı K B dir	Bazı rahat yaşayanlar memurlardır

5- *Ki hadd-i evsat-ı suğrâda haml olursa eger*
Ki şekl-i evvel olur Nâtıkî insân arar

"*Eğer orta terim küçük önermede yüklem olursa, o zaman birinci şekle döner. Ey Natıki insan bunları her zaman ister.*"

IV. Çekilde bahsettiğimiz üzere I. şekil IV. şeklin tam tersi durumundadır. Orta terimdeki yüklem (mahmul) ve konuların (mevzu) yer değiştirmesi hususudur. Şair de burada bu özelliğe dikkat çekmek istemiştir.

Sonuç

Kavramlar önermeleri, önermeler de akıl yürütmeleri meydana getirir. En çok üzerinde durulan akıl yürütme türü olan kıyas; dayandığımız iki önermenin doğruluğunun kabul edilmesi herhangi bir ek bilgiye gerek duymaksızın bizi yeni bir bilgiye götürür. Bu yönüyle kıyas, mantıksal muhakemenin, çeşitli şekillerde ifade edilebilecek bir yöntemidir. Kıyasın en parlak dönemi Ortaçağdaydı. O dönemin ulemasını oluşturanlar, tüm ömürlerini her türden karanlık teolojik sorunlara (meleklerin cinsiyeti gibi) ilişkin sonu gelmez tartışmalara adıyorlardı. Biçimsel mantığın labirentvari yapıları onların gerçekte derin bir tartışmaya gömüldükleri izlenimini veriyordu, oysa onlar aslında hiçbir şey tartışmıyorlardı. Bunun nedeni, biçimsel mantığın kendi doğasında yatmaktadır. Ortaçağın sonuyla birlikte kıyas her yerde gözden düştü, alay ve küfür konusu oldu. Rabelais, Petrarch ve Montaigne onu hep mahkûm ettiler. Ama yine de Reformasyonun taze rüzgârlarından nasibini almadan, özellikle Katolik ülkelerde, ite kaka yaşamına devam etti. 18. yüzyılın sonuyla birlikte mantık öyle kötü bir duruma düşmüştü ki, Kant, Saf Aklın Eleştirisi"nde eski düşünce biçimlerinin genel bir eleştirisine koyulma zorunluluğunu duydu.

Batı düşünce dünyasında hal böyle iken Klasik Mantık bilimi ve bu ilimin bir dalı olan Kıyas bahsi İslam düşünce sisteminde hep canlılığını korudu ve medreselerde düzenli olarak öğretilmeye devam edildi. Nâtıkî, yukarıda ele aldığımız şiirinde Mantık biliminin kıyas bahsinde geçen önermeler ve bu önermelerin doğru bilgiye götüren şekilleri ve bu şekillerin modlarına (darb) ayrıntılı olarak yer vermiştir. Bilindiği üzere medreselerde kavranılması zor ve karmaşık olan bazı konuları talebelerce anlaşılmasını kolaylaştırmak ve ezberletebilmek için çeşitli yöntemler uygulanmaktadır.[22] Bu yöntemlerden biri de konuyu mazmunlaştırmaktır. Ahmet Dursun Nâtıkî de yıllarca Erzurum"da müderrislik yapmış ve sayısız talebe yetiştirmiştir. Nâtıkî, öğrencileri tarafından konunun daha kolay ezberlenmesini sağlamak için bu kıyas çeşitlerini nazım halinde ele almıştır.

KAYNAKÇA

DEMİR Remzi, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi,* C.1, Lotus Yay., Ankara 2005.

Divân-ı Emrah, Matbaa-i şems, Dersaadet 1332.

EMİROĞLU İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2005, s.138.

ERKAL Abdulkadir, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Birleşik Yay., Ankara 2009.

[22] Bu konu ile ilgili örnekler oldukça fazladır. Mesela Rizeli medrese alimi merhum Hacı İrfan şanlı da yine aynı konu ile ilgili olarak öğrencilerine şu şiiri ezberletmiştir:

Hamli suğra vaz'ı kübrâ şekl-i evvel olur
Ger bunun aksin kılarsan şekl-i râbi şânıdır
İkisini vaz' edersen şekl-i sâlis şânıdır
İkisini haml edersen şekl-i sâni şanıdır

(Bu şiiri veren Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Necdet Çağlı"ya buradan teşekkür ederim.)

ERKAL Abdulkadir, "*Ahmed Dursun Nâtıkî ve Divanı Üzerine"*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.20, Erzurum 2002, s.127-138.

Erzurumlu Zihni Divanı, (hzl. Muhsin Macit), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

Esîrüddin el-Ebheri, *Îsâgucî ve Tercümesi*, (çev. Nevzat H. Yanık-M. Sadi Çögenli), Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 1999.

FINDIKOĞLU Ziyaeddin Fahri, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927.

GÜFTA Hüseyin, *Divan Şiirinde İlim*, Akçağ Yay., Ankara 2004.

İmâm Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (çev. Sıdkı Gülle), C.1, Huzur Yay., İstanbul 1998.

İNAL İ.Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, C.2, İstanbul 1988.

KASIR Hasan Ali, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1999.

ÖZLEM Doğan, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul 2006.

Sünbülzâde Vehbî, *Lutfiyye*, (hzl. Süreyya A. Beyzadeoğlu), MEB Yay. İstanbul 2004.

TUMAN Mehmet Nail, *Tuhfe-i Naili*, Tıpkıbasım, İstanbul 2001.

URAZ Murat, *Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri*, İstanbul 1933.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1189-1199, ANKARA-TURKEY

MİDYAT SÜRYANİLERİNİN DÜĞÜN GELENEKLERİ

Erol EROĞLU[*]
Neşe SARICA[**]

ÖZET

Bireyin yaşantısında çeşitli dönemler vardır. Doğum, evlenme ve ölüm dönemleri, halk kültüründe geçiş dönemleri olarak anılır. Geçiş dönemlerinde insanlar, çeşitli adet ve inanmalarla kendilerini yeni yaşantılarına hazırlarlar.

Evlenme gelenekleri dünyanın her yerinde görülmekle birlikte, eş seçimi, eş sayısı ve evlilik törenleri, kültürlere göre çeşitlilik göstermektedir.

Bu çalışmada, beş bin yıllık bir geçmişe sahip, türlü zorluklara rağmen günümüze kadar varlıklarını sürdürebilen ve Midyat'ın solan renklerinden biri olan Süryani halkının daha çok dini ağırlıklı uygulamalar içeren düğün törenlerindeki örf, adet, gelenek ve görenekleriyle düğünlerde oynanan oyunlar ve yapılan pratikler araştırılmıştır.

Öncelikle Süryani cemaatinin etnik kimliği hakkında bilgi verildikten sonra farklı din, dil, ırk ve inanca sahip birçok insanın birlikte yaşadığı, ezan sesiyle çan sesinin birlikte yankılandığı hoşgörünün simgesi Midyat'taki Süryani halkının düğün geleneklerine değinilmiştir.

Midyat yöresindeki kültür, din ve dil çeşitliliği toplumlar arasında sürekli olarak bir kültür alışverişi sonucunu sağlamıştır. İlçenin en belirgin özelliği "dinler ve diller kenti" olması, yüzyıllar boyunca bünyesinde farklı dinden insanların bir arada yaşamasıdır.

Bir alan araştırması olarak tasarlanan bu çalışmada, görüşme tekniği çerçevesinde veri toplanarak görüşme soruları hazırlanmış, kaynak kişilerin listesi çıkartılmış ve alan araştırması sırasında katılımlı ve katılımsız gözlemlerde bulunularak, önceden belirlenen kılavuz kişilerden bilgiler alınmıştır. Somut durum tespiti için, kişilerin onayı alınıp teknik kayıt cihazlarından faydalanılarak görüntü ve sesle kayıtlar yapılmış, çalışma ikinci dereceden belgelerle desteklenmiştir.

Kısacası Süryani halkının folkloru, belirtilen sahada yapılan görüşme ve gözlemlere dayandırılarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Süryaniler, Midyat, Düğün, Nikâh.

[*] Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Oyunları Bölümü, El-mek: eeroglu@sakarya.edu.tr
[**] Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Folklor ve Müzikoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, El-mek: katre_2384@hotmail.com

THE WEDDING TRADITIONS OF ASSYRIANS IN MIDYAT

ABSTRACT

There are some periods at every life; like birth, marriage and death that are called as transition periods. People prepares theirselves to that transition periods by customs and beliefs.

Marriage traditions exist in every society of the world, but differ in aspects like choosing the spouse, quantity of spouses and marriage ceremonies.

In this study, the folk dancing, traditions and practices performed in wedding ceremonies -which include religious exercises- of Assyrian community researched. Assyrian people, being discolored part of Midyat, who have a history of five thousand years and succeeded to subsist till today despite many struggles.

Firstly, information was given about the ethnic identity of Assyrian community, and then wedding traditions of Assyrian community in Midyat where many people from various religions, races and beliefs and the voices of the azan and church bell sounded at the same time was mentioned.

Culture in Midyat locale, religion and language variance provided conclusion of constant a cultural relations. Most distinct feature of township is being “town of religions and languages”, living under the co-existence of people of different religions over the centuries.

In this study designed as fieldwork, interview questions were prepared in regard to interview technique, the list of resource people was compiled and the information was provided through predetermined adviser people by using participant and non-participant observation during the fieldwork. For the determination of concrete situation, image and voice were recorded by utilizing recording devices with people's consent and the study was supported by second-degree documents.

In short, the folklore of Assyrian people is aimed to study in regard to the interviews and observations in the specified area.

Key Words: Assyrians, Midyat, Wedding, Marriage.

Giriş

Mardin, sahip olduğu kültürel değerleri günümüze kadar taşıyan, farklı kültürleri ve dinleri içinde yoğurmuş,birçok eski uygarlıklara beşiklik yapmış,zengin kültürel varlıklara sahip olan bir kenttir.

Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Mardin, Mezopotamya ve Anadolu'da ilk uygarlıkların ortaya çıktığı merkezlerden biridir. Güneydoğu Anadolu bu iki alan arasında geçiş bölgesi durumundadır. Bu sebeple Mezopotamya ve Anadolu uygarlıkları Mardin'in kültürel gelişmesinde etkili olmuştur. Bu yöreye yerleşen çeşitli toplulukların etkisiyle Mardin'de renkli bir kültürel yapı ortaya çıkmıştır.

Mardin'in kültürel yapısı içinde yaşama biçimi, giyim, kuşam, beslenme biçimleri, dinsel yapı, boş inançlar, evlenme gelenekleri de yer almaktadır. Ayrıca maniler, efsaneler, atasözleri, bilmeceler, halk müziği ve geleneksel oyunlar vb. halk edebiyatı ürünleri de bu yapıyı tamamlayan önemli unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Yöre kültürünün oluşumunda inançların önemli bir yeri vardır. İl nüfusunun büyük bir çoğunluğu Müslüman'dır. Bunun yanında Süryanî mezhebinin dinsel yapıda önemli bir konumu vardır. Midyat, Nusaybin, Midyat ve Gercüş yöresindeki kimi köylerde de "Yezidi" toplulukları yaşamaktadır. Değişik inançtaki topluluklar yüzyıllarca bir arada yaşamanın uyumuyla dinî bayramlarda birbirlerini kutlamaktadır[1].

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin güneyinde yer alan Mardin iline bağlı bir ilçe olan Midyat; doğusunda Dargeçit, batısında Ömerli, kuzeybatısında Savur, kuzeyinde Batman'a bağlı Gercüş, güneyinde Nusaybin, güneydoğusunda ise Şırnak'a bağlı Cizre ile çevrilidir[2].

Midyat ilçesinde köklü tarihi ve farklı kültürü ile dikkat çeken Süryanilerin köken olarak Hz. Nuh'un oğlu Sam'a dayandıkları sanılmaktadır. Elli asırlık tarihi süreçte isim değişikliğine uğramışolsalar da, son yirmi asırdır "Süryani" adıyla anıldıkları kesindir. Süryaniler, kültürlerini ve inançlarını korumuş,günümüze kadar taşıyabilmişlerdir. Aramiler, Süryanilerin ataları olarak kabul edilmektedirler[3].

"Arami" adı ilk defa Amarna tabletlerinde "Ahlame" olarak geçmektedir. Tiglat-Pileser dönemine kadar Aramilerden Ahlamu, Ahleme olarak sözedilmiş,bu dönemden itibaren Arami adı kullanılmaya başlamıştır. M.Ö. II. yüzyılda Fırat'tan Nil'e kadar uzanan bölgede hiçbir merkezi devletin egemen olmaması, Aramilerin birçok beylik kurmasına imkân tanımıştır. Aramiler Mezopotamya'ya kuzeyden ve güneyden akımlarını sürdürerek Turabdin dağlarına, Yukarı Dicle topraklarına dağılmışlardır[4].

Aramiler; Hıristiyanlığın, Antakya'ya girdiği dönemde (M.S. 37-43) bölgede etkin durumdaydılar. Çeşitli putlara tapan Aramilerin büyük çoğunluğu, İsa Mesih'in öğretisini kabul ederek Hıristiyanlığı seçmişlerdir. Buna paralel olarak kendilerini ifade etmek için kullandıkları "Arami" adı yerine "Süryani" tabirini kullanmaya, aynı şekilde konuştukları "Aramice" lisanına da Süryanice demeğe başlamışlardır. Süryaniler Hristiyanlığı ilk kabul eden millet olduklarından "Süryan-i Kadim" olarak adlandırılmaktadırlar[5].

[1] Hamdi GÜLEÇ; **Mardin'in Kültürel Hayatı ve Yetiştirdiği Ünlü Simalar**, Makalelerle Mardin Cilt: IV, Mardin Emek Vakfı Yayınları No: 10, İstanbul, 2007, s.1-2.
[2] Midyat Kaymakamlığı Resmi Sitesi; www.midyat.gov.tr.(10 Ağustos 2012)
[3] Vahap İğ, **Midyat Dinler ve Diller Kenti**, Hedef Gazetecilik, İstanbul, 2006, s.143
[4] Bethil BOKFÖRLAG; **Mezopotamya Uygarlığında Süryani Halkı**, Kişisel Yayınlar, Ankara, 2008, s.72-74.
[5] Vahap İğ, 2006, s.143-144.

Süryani cemaatinin adı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir yoruma göre Süryani adı, Lübnan'ın Sur kentinden gelmektedir. Bir başka görüşe göre bu ad, Arami Kralı Suros'tan kaynaklanmaktadır[6].

Süryaniler, günümüzde yaklaşık olarak beş milyon tahmin edilen nüfuslarıyla Türkiye, Suriye, Irak, Lübnan, Ürdün, İsrail ve Hindistan'da yaşamaktadırlar. Ancak yirminci asrın son çeyreğinde, büyük bir bölümü Türkiye ve Ortadoğu'dan ayrılarak, başta Avrupa ve İskandinav ülkeleri olmak üzere Amerika'ya, Avustralya'ya göç etmişlerdir[7].

Farklı kültürlere, farklı dinlere ve dillere ev sahipliği yapan Midyat'ta; yüzyıllardır bir arada yaşayan Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yezidiler kendi inançları doğrultusunda örf ve adetlerini ortaya koymaktadır.

Özellikle bireylerin yeni bir sosyal grup oluşturmalarını sağlayan düğün ve evlilik kurumunda, sosyo-kültürel unsurların çok önemli davranış kalıplarını görmek mümkündür[8].

Her toplumda olduğu gibi Midyat Süryanilerinde de evlilik, hayat ve insan soyunun devamlılığını sağlamak için kurulmuş kutsal ve değerli bir kurumdur. Süryanilerde tek eşlilik hâkimdir ve boşanma yasaktır. Tek eşlilik uygulaması, kadının tüm hallerde ve şartlarda, erkeğe itaat etmesini zorunlu kılmaktadır. Zina hali dışında boşanma kesinlikle reddedilmektedir[9].

Bu durum Kitab-ı Mukaddes'teki ayetlerde: "Evli olanlara buyruk veriyorum: Kadın kocasından ayrılmasın. Bu buyruğu veren ben değilim, Rab'dir. Ayrılırsa da başkasıyla evlenmesin, ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın", "Karısını boşayıp bir başkasıyla evlenen kişi zina etmiş olur. Kocasının boşadığı bir kadınla evlenen de zina etmiş olur"[10] şeklinde anlatılmaktadır.

Süryanilerde yaygın olan evlenme biçimleri severek ve görücü usulüyle evlenmelerdir. Kız kaçırma çok nadir görülen bir olaydır ve birbirlerini seven gençlerin ailelerinin müsaade etmemeleri nedeniyle gerçekleşir; aksi takdirde zorla kız kaçırma yoktur[11].

Midyat Süryanilerinde evlenecek olan erkeğin yaşı eskiden 17–18 iken, günümüzde genel olarak 20 yaş ve üzeridir. Kızlar için eskiden 14–16 olan evlenme yaşı günümüzde en az 18 yaşır. Geçmişte Müslümanların Süryani genç kızları kaçırmaları yaygın olduğundan dolayı bu duruma engel olabilmek için gençleri erken yaşta evlendirmişlerdir[12].

Düğün Öncesi

Evlenecek olan erkeğin her şeyden önce askerliğini yapmış olması ve geçimini sağlayacak bir işsahibi olması gerekmektedir. Evlendirilecek gençlerin sütkardeş kirve ve amca çocukları olmamalarına dikkat edilir. Bu durumdakiler öz kardeş olarak görülmektedirler. Özellikle evlendirilecek olan gençlerden her ikisinin de aile yapılarına bağlı, inançlı, namuslu olmalarına, zihinsel ve bedensel bir özrünün bulunmamasına dikkat edilir[13].

---

[6] İbrahim İŞLER; Mehmet ÇETİN, **Dinler ve Diller Diyarı Midyat**, Midyat Belediyesi Yayınları, Mardin, 2000, s. 48-49

[7] Vahap İğ 2006, s.144.

[8] Mustafa AKSOY; **Doğu Anadolu Kültürü Üzerine Bir İnceleme**, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2007, s.113.

[9] A. TAĞĞIN, E. TANRIVERDİ, C. SEYFELİ; **Süryaniler ve Süryanilik III**, Orient Yayınları, Ankara, 2005, s.248.

[10] Kitab-ı Mukaddes; Pavlosun Korintoslulara I. Mektubu, 7:10-11, Markos; 10:11-12.

[11] **K-1:** Seyde GÜVEN; 1970 Midyat Doğumlu, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.
K-2: Sevim DİDİĞ 1975 Nusaybin Doğumlu, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.

[12] **K-3:** Ayhan GÜRKAN, 1974 Midyat doğumlu, ilkokul mezunu, kilise görevlisi.
K-4: Fehime BEĞTAş, 1938 Midyat doğumlu, okur yazarlığı yok, ev hanımı

[13] **K-2, K-3, K-4.**

Kız İsteme ve Söz Kesme

Süryani aileler; evlenme çağına gelmiş erkek çocuklarının evlilik hakkındaki düşüncelerini konuşarak öğrenirler. Eğer çocuğun sevdiği bir kız yoksa ve evlenmek istiyorsa, aile çocuklarına uygun kız aramaya başlar. Midyat'ta uygun bir kısmet bulunmazsa eş-dost aracılığıyla yakın yerlerden kız aranır[14]. Kızlar genellikle düğünlerde, ev gezmelerinde görülür ve beğenilir. Midyat Süryanilerinde gelin olarak seçilecek kızın öncelikle aile yapısına bakılır. Ailesi uygun görülen kızın; inançlı, iyi huylu, becerikli ve güzel olmasına özen gösterilir[15].

Beğenilen kızın evine çat kapı gidilmez. Böyle bir davranış Süryani cemaatinde ayıp karşılanır. Bu nedenle gelin adayını görmeye gitmeden önce "size kahve içmeye geleceğiz" diye haber gönderilir. Böyle bir isteği geri çevirmek ayıp karşılanacağı için kız evi isteği geri çevirmez ve kabul eder[16].

Erkek tarafı; çiçek, tatlı, meyve götürerek kızı görmeye gider. Baba "Kabul ederseniz size akraba olmaya geldik" diyerek söze başlar ve ziyaretlerinin sebebini açıklamaya çalışır[17]. Kahveler içildikten sonra oğlan ile kız görüştürülür. Erkek kızı beğendiyse kız evindeyken ailesine söyler. Ancak; kız erkeği beğenmişse dahi hemen görüşünü söylemez. Ziyaretten sonra bir hafta içinde kız evi erkek tarafına olumlu yahut olumsuz cevaplarını bildirir. Bunun sebebi, kız evinin kendisini naza çekmesi ve durumu ağırdan almak istemesidir. Kız evinden olumsuz cevap alınırsa tekrar gitmekte ısrar edilmez. Cevap olumlu ise, kız tarafının uygun gördüğü bir zamanda damat adayı, anne - babası ve yakın akrabaları kız evine söz kesmeye giderler[18]. Söz kesiminin olduğu gün ekonomik durumu iyi olan aileler, söz yemeğinde kullanmaları için büyük baş hayvan keserek kız tarafına yollarlar[19].

Süryanilerde söz kesimine "nişan" denilmektedir[14]. Söz kesimi akşamı kız evinin hazırladığı yemekler yenildikten sonra sohbet edilir. Daha sonra papaz eşliğinde yüzükler takılır. Düğüne kadar geline takı olarak bir şey takılmaz. Kıza kilisenin belirlediği takılardan (ucunda haç olan zincir, yüzük, küpe, saat) başka bir şey takılamaz. Daha fazlasını isteyen aile kilise tarafından cezalandırılır. Söz kesiminde erkeğe bir şey almak şart değildir. Ancak; kız tarafı hediye amaçlı olarak damada saat yahut ayakkabı almaktadır[20].

Sözden sonra erkek tarafı kız evine gider ve nişan günü belirlenir. Midyat Süryanilerinde nişan töreni düğünün yarısı sayıldığı için önemlidir[21].

Evlenmek istemeyen kızı zorla evlendirme gibi bir durum da söz konusu değildir. Çünkü Süryanilerde evlilik geri dönüşü olmayan bir yoldur ve evliliklerde zina dışında boşanma yasaktır. Bu nedenle aileler böyle bir mesuliyeti göze almak istemediklerinden son sözü kızın kendisine bırakırlar[22].

Yirmi yıl öncesine kadar başlık âdeti olmakla birlikte günümüzde böyle bir uygulama yapılmamaktadır. Başlık isteyen aile olursa kilise tarafından cezalandırılmaktadır[23].

[14] **K-1, K-3, K-4.**
[15] **K-3, K-4, K-5:** Emel DİNÇ, 1950 Midyat doğumlu, Okur-Yazar değil, Ev Hanımı.
[16] **K-4.**
[17] **K-6:** Simon ÜSTÜN, 1971 Midyat doğumlu, İlkokul Mezunu, Şoför.
[18] **K-2, K-3, K-4.**
[19] **K-2, K-6.**
[20] **K-2, K-3, K-4.**
[21] **K-2, K-3.**
[22] **K-3, K-4.**
[23] **K-3, K-4, K-5.**

Nişan

Nişan töreni genellikle cumartesi ve pazar günleri kız evinde yapılır. Nişan töreni için kız evinde yapılacak olan bütün masrafları erkek tarafı karşılar. Nişan töreninde ruhbanın olması şarttır. Çünkü ruhban, gelin ile damada takılacak olan yüzükleri ve kızın çeyizini kutsar. Bu kutsama esnasında gelinin yanında vaftiz annesi, damadın yanında ise vaftiz babası bulunur. Bu kişilere "kirve"de denilir. Bu kişilerin görevleri, gelin ve damada vekillik etmektir. Nişan süresince gelin ve damadın yanında yer alırlar[24].

Nişan töreninde ruhban tüm davetlilerin de duyabileceği bir şekilde damat ve geline birbirlerini kabul edip etmediklerini sorar. Eğer birinden hayır cevabı alınırsa ruhban o nişan törenini gerçekleştirmez. Bunun sebebi Süryani cemaatinde zorla evlendirme olayının yasak olmasıdır[25].

Nişan töreninde yüzükleri ruhban takar. Nişan yüzükleri takıldıktan sonra ruhban gelin ile damadı "prens ve prenses" olarak ilan eder. Daha sonra gelin ile damat, her ikisinin kirvesi ve papaz "ıkliçe[26]" denilen çöreği hep birlikte tutarak iki parçaya ayırmaya çalışırlar. Büyük parça kime düşerse evde onun sözünün geçeceğine inanılır. Diğer bir açıklaması ise evliliğin önemini ve kutsallığını göstermek içindir. Evlilik bütünlük açısından çöreğe benzetilir. Nasıl ki ekmek parçalandıktan sonra bir araya getirilemiyorsa, evlilikte de huzursuzluklar aileyi parçalamaktadır. Bu nedenle gençlerin ailelerine sahip çıkmaları gerektiği anlatılmak istenir[27].

Nişan töreninden sonra aileler bir araya gelerek düğün tarihini belirler. Düğünler genellikle yaz aylarında yapılır. Nişan ile düğün arasını pek uzun tutmazlar. Bu süre en fazla 6 ayı bulur[28].

Nişanlılık döneminde çiftlerin birbirleriyle görüşmelerinde herhangi bir kısıtlama yoktur ancak kız tarafından biri çiftlerin yanında bulunur[29]. Eskiden nişanlılık döneminde damadın gelini görmesi günah yahut uğursuzluk sayılırmış bu nedenle gelin yüzünü damada göstermezmiş. Bu konuda farklı hikâyeler anlatılmaktadır. Bir rivayete göre, çok eskiden kız çeşmeden su getirmeye gitmiş. Dönüşte nişanlısını görmüş. Nişanlısının onu görmemesi için kendini yolunun üzerinde bulunan kuyuya atmış. Bunu gören nişanlısı da arkasından kuyuya atlamış ve ölmüşler. Diğer bir rivayette ise nişanlılık döneminde damat kızın evine gittiği zaman kız yüzünü damada göstermediği için yüklüğün arkasında saklanıp perde arasından nişanlısını görmeye çalışırmış[30].

Nişanlılık dönemine denk gelen bayramlarda, kız evinin yapacağı bayram masraflarını, gelinin bayramlık kıyafetlerini erkek tarafı karşılar. Hatta Pascalya bayramında kız evine gelecek olan misafirlere dağıtılan yumurtaları dahi erkek tarafı boyanmış bir şekilde hazırlayıp sepetler içerisinde kız evine getirir. Bu yumurtalar bayramlaşmaya gelen misafirlere ikram edilir[31].

Düğün Esnasında Adetler

Eskiden düğüne davet edileceklerin listesi hazırlanır, ev halkından iki genç ellerindeki listeye göre evleri gezerek halkı düğüne davet ederlermiş. Günümüzde ise düğün davetiyesi

[24] **K-2, K-3.**
[25] **K-3.**
[26] Ikliçe; Süryaniler tarafından önemli günlerinde yapılan bir tür çörektir. Kliçe, Paskalya çöreği, Hayat çöreği de denilmektedir. Düğünlerde gelin ve damat, nikâhtan sonra kliçeyi beraber kırarak, hayatı acısıyla tatlısıyla beraber paylaşacakları mesajını verirler.
[27] **K-3.**
[28] **K-3, K-4.**
[29] **K-4.**
[30] **K-3, K-4.**
[31] **K-4.**

gönderilmekte ya da papaz kilisede herkesin duyabileceği şekilde duyuru yaparak herkesi düğün törenine davet eder. Düğün törenine sadece Süryani tanıdıklar değil Müslüman olan tanıdıklar da davet edilir[32].

Düğün töreninden birkaç gün önce gelin ve gelinin birinci dereceden akrabalarıyla düğün alışverişi yapılır. Bu alışverişte geline düğün ihtiyaçlarının dışında iki elbise, ayakkabı gibi hediyeler alınır. Ayrıca gelinle beraber olan yakın akrabalarına da hediyeler alınır[33].

Düğünden bir hafta önce evdeki odalardan biri boşaltılır ve bu odada kızın çeyizi sergilenir. Çeyizi görmeye gelen eş-dost, akrabalar, komşular çeyizin üzerine para atarlar. Gelinin çeyizinde eğer beyaz eşya gibi ağır olan eşyalar var ise daha önceden damadın evine götürülür, onların dışındakiler düğün günü gelinle birlikte baba evinden çıkartılır[34].

Kına Gecesi

Kına gecesi, cumartesi günleri kız evinde kadın erkek karışık bir şekilde yapılmaktadır. Kına gecesinde yapılacak olan tüm masrafları nişanda, söz kesiminde olduğu gibi erkek tarafı karşılar. Yoğrulacak kınayı, ikram edilecek çerezi damat tarafı kendi evinden getirir[35]. Gelin ve damadın eline yakılacak olan kına, damat ve gelinin önünde yoğrulur. Kına yoğrulan kişi tarafından ve her ikisinin eline yakılır. Kınayı bekâr birinin yoğurması kural değildir, dul olmamak kaydı ile kınayı herkes yoğurabilir ve yakabilir. Kına damadın serçe parmağına, gelinin ise avucunun ortasına yakılır. Gelinin eline kına yakılmadan önce kayınvalide gelinin avucuna altın bırakır. Daha sonra yoğrulan kına küçük toplar haline getirilerek tepsiye dizilir ve ortalarına mumlar dikilir. Gelin ile damat kına tepsisini ellerine alıp karşılıklı oynarlar ve bekâr olan gençler kına tepsisinin altından geçmeye çalışırlar. Bu uygulama uzun süre devam eder. Kına gecesinin sonunda paketlenmiş olan kına ve çerezler gelen davetlilere dağıtılır[36].

Nikâh ve Düğün

Medenî kanuna uymak ve suçlu duruma düşmemek için dinî nikâhtan önce resmi nikâh kıyılır. Aksi takdirde papaz dinî nikâhı kıymaz. Ayrıca papazın dinî nikâhı kıyabilmesi için başta metropolitten gençlerin evlenebilmelerine dair izin kâğıdı alınması zorunludur.

Dinî nikâh töreni, pazar günü öğleden sonra gerçekleştirilir. Nikâhtan önce papaz, damat evine gider ve damat düğün kıyafetlerini giymeden önce damadın elbiselerini kutsar. Bu işlem bittikten sonra evdekiler damada hediye olarak para verirler ve bu parayı damat isterse kendi alır isterse de papaza verir[37]. Daha sonra hem damadın kim olduğunu belirtmek hem de nazardan korumak düşüncesiyle damadın koluna, beşibirlik ya da altın haç dikili olan kurdele bağlanır. Bu işlemlerden sonra erkek tarafı konvoylar halinde gelini almaya kız evine giderler[38]. Gelini almaya gelenler kız evinde 10-15 dakika oynarlar. Alkışlar ve "helhele"[39] eşliğinde gelin evden çıkartılır. Gelini damada erkek kardeşi yahut babası teslim eder. Erkek kardeşe teslim ettiğinde damat erkek kardeşe bahşiş verir[40].

Gelin alma sırasında, damattan bahşişi koparmak amacıyla damada kapı açılmaz. Damat içeri girip gelinin yanına oturmak istediğinde kız evinden biri damadın yerine oturur. Genç

[32] **K-1, K-3.**
[33] **K-7:** Sara ÜSTÜN, 1975 Dargeçit doğumlu, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.
[34] **K-2, K-5.**
[35] **K-1, K-4.**
[36] **K-1.**
[37] **K-3.**
[38] **K-2, K-6.**
[39] Arapça bir kelimedir. Yörede zılgıt çekmeye "helhele" denilmektedir (K-1).
[40] **K-1, K-2.**

kızlardan biri gelinin ayakkabısını saklar, bahşişini alıncaya kadar vermez[41]. Gelin evden çıkartılırken erkek tarafından bir kişi kız evinden gizlice bardak kaçırır ve bardağı damada verir. Damat evden çıktıktan sonra bardağı yere çarpıp kırar[42].

Günümüzde artık gelini babasının evinden çıkartmak eskisi gibi yaygın değil. Damat gelini kilisede beklemekte ve gelin, damada erkek kardeşi yahut babası tarafından kilisede teslim edilmektedir[43].

Dinî nikâhtan önce, gelin ve damat papaza tövbede bulunurlar ve ondan sonra nikâha geçilir. Dinî nikâh süresince gelin ve damadın yanında kirveleri bulunur. Nikâh süresince kirveler ellerinde mum tutarlar. Damadın kirvesi, nikâh boyunca gelin ve damadın arkasından ikisinin ortasına gelecek şekilde haç tutar[44]. Nikâh uzun sürdüğü için tören esnasında gelin ile damada uyanık kalmaları için iğne dürtülür. Bu uygulama eskisi kadar yaygın olmamakla beraber halen uygulandığı görülmektedir[45]. Nikâh süresince tütsü yakılır, papaz ayin yaptırır, İncil'den dualar okunur. Papaz yüzükleri kutsadıktan sonra gelin ve damadın parmağına yüzükler takılır. Bu esnada helhele çekilir ve damatla gelinin üzerine buğday serpilir. Yüzüklerden sonra papaz gelin ile damada takılacak olan taçları kutsar ve önce damada, sonra geline taç takılır. Böylece gelin ile damat "kral ve kraliçe" ilan edilir. Gelin ve damat alkışlanır, "helhele" çekilir ve yine gelin ile damada bereketin sembolü olan buğday serpilir. Eskiden gelin ile damada takılan taç kumaştanmış, günümüzde ise gümüşten taç takılmaktadır. Nikâh merasimi bittikten sonra davetliler gelin ile damadı tebrik ederler, hediyelerini takarlar. Tebrikler bittikten sonra düğün salonuna geçilir[46].

Eskiden düğünler evlerin avlusunda yapılırken, günümüzde ülkemizin birçok yöresinde olduğu gibi salonlarda yapılmaktadır[47].

Gelin ile damat düğün salonuna girmeden evvel annesi damada içinde şeker, çerez ve bozuk para bulunan testiyi verir, damat testiyi yere çarpıp kırmaya çalışır. Bu uygulama aynı şekilde düğün merasiminden sonra gelin ve damat eve girerken de tekrar edilir[48].

Düğünler, halk oyunlarıyla, Süryani kültürüne yeni yerleşmeye başlayan davul zurna eşliğinde ve özel olarak düğüne getirtilen Karaçiler[49]'in çaldığı kemança eşliğinde oynanarak yemekli, içkili bir şekilde gerçekleşir.

Şehhani, Bario, Erzitama, Gulle, Peyda, Hıddıkmedin, Zamoke ve Şorra Süryanilere özgü halk oyunlarıdır. Bu oyunlar içinde Midyat'ta yaşayan Süryani halkının düğünlerinde en çok oynadığı oyun buradaki adıyla Peyda, halk içindeki adıyla "Bagiye"dir[50].

Düğünlerde kilisenin belirlemiş olduğu takılar (ucunda haç olan zincir, yüzük, küpe ve saat) ve davetlilerin diğer hediyeleri gelin ve damada takılır[51].

---

[41] **K-1.**
[42] **K-1, K-4, K-8:** Naile SEVER, 1977 Midyat doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
[43] **K-3, K-8.**
[44] **K-1.**
[45] **K-4.**
[46] **K-1.**
[47] **K-3, K-4.**
[48] **K-1, K-3, K-8.**
[49] Karaçiler; kendilerini Sazbant diye tanımlamaktadırlar. Daha çok Nusaybin ve Midyat civarında yerleşik olan ve özellikle müzik konusunda bölgede söz sahibi olan Sazbantlar, kendileri dışındakiler tarafından Karaçi diye isimlendirilmektedirler. Müzikle uğraşanlara ayrıca Mutrip denilmektedir. Midyat civarında Kemança adını verdikleri müzik aletlerini, düğün sünnet gibi merasimlerde icra etmektedirler. Kemençenin dışında keman, davul ve zurna da çalmaktadırlar. Ahmet TAĞĞIN; ***"Yezidiler, Becirmaniler, Karaçiler"***, Makalelerle Mardin IV Önemli Simalar Dini Topluluklar, Mardin İlhisas Kütüphanesi Yayın No:10, İstanbul, 2007.
[50] Senem KURNAZ; **Mardin Midyat'taki Süryanilerin Halk Oyunları ve Oyun Müzikleri**, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

Düğün merasimi bittikten sonra gelin ile damat eve getirilir. Çeri girmeden önce gelin ve damat birlikte kapının üzerine bıçakla haç işareti çizerler. Eskiden damat ve gelin eve girmeden önce damadın eline kırması için içinde çerez, şeker, para olan testi verilirmiş.Damat evin damına çıkıp oradan kapının önüne testiyi atarmış.Günümüzde ise damat dama çıkmadan kapının önünde testiyi kırmaktadır[52].

Düğün Sonrası

Midyat Süryanilerinde düğünün ertesi gününe yani pazartesi gününe "sabahiye" denilir. Sabahiye günü gelin ve damadın ilk kahvaltısını gelinin annesi hazırlar ve damadın evine yollar. Bu kahvaltı sofrasında; kaburga dolması, kuzu dolması, çambörek, dobo, içli köfte, aya köfte, sembusek gibi Midyat'a özgü yemekler bulunur. Gelin ve damat gelen yemeklerden tattıktan sonra ev halkı yemeklerden yemeye başlar[53].

Sabahiye günü öğleden sonra evin avlusunda kadınlar toplanır eğlence yaparlar. "Sabahiye"ye gelen konuklar beraberlerinde hediye olarak küçük ev aletleri yahut para getirirler, eli boş gelmezler. Ayrıca gelen konuklar damat evinden eli boş gönderilmez. Kayınvalide gelen konukların her birine hediye olarak çorap, havlu, iç çamaşırı vb. verir. Akşama doğru kadınların eğlencesi biter bu defa erkeklerin eğlencesi başlar. Damat ve arkadaşları yemekli, içkili, müzikli eğlence düzenlerler ve gece yarısına kadar eğlenirler[54].

Düğünden sonraki ilk cumartesi günü kızın ailesi erkek tarafını yemeğe davet eder. Bu davete, "radde"[55] denilmektedir. Gelin bir hafta babasının evinde kalır, damat ise 1-2 gece burada kalır. Aile kızlarına hediye olarak altın yahut bilezik, damada ise altın yüzük takarlar. Bir haftalık süre dolduktan sonra damat gelini almaya geri gider. Bu defa erkek tarafı kızın ailesini yemeğe davet eder. Böylelikle aileler arasında gidip gelmelerin önü açılmış olur[56].

Din Adamlarının Evlenmesi

Süryani kilisesine göre diyakos ve papaz grubunda olan din adamları evli olurlar. Bunlar bekâr iken bu rütbeleri alamazlar ve hanımları öldüğünde tekrar evlenebilirler. Papaz sınıfında olan din adamları evli olabilir ancak hanımları öldükten sonra evlenemezler. Bunların hanımları da kocaları öldükten sonra evlenemez. Bu nedenle papazlık rütbesi verilecek olan din adamı karısının rızasını almak zorundadır. Bunun sebebi cemaatin manevi babası olması ve cemaatin de kendisine baba diye hitap etmesidir. Dolayısıyla tekrar evlenmesi kendi kızlarından birisiyle evlenmiş gibi sayılmaktadır. Bu sınıfta olanlar bekârlığa güç yetiremeyip evlenmek istediklerinde, papazlık görevlerinden istifa etmeleri gerekmektedir. Manastırda Rahip olan din adamları evlenmezler, hayatları boyunca bekâr yaşarlar ve episkopos, metropolit ve patrik bunlardan seçilir. Ancak karısı ölmüş papaz bilgi ve ahlak bakımından uygun olursa episkopos sınıfına geçebilir[57].

Sonuç

Bu çalışmada Mardin-Midyat'ta yaşayan Süryanilerin evlenme ile ilgili kültürleri alan araştırmasına dayalı olarak ele alınmıştır. Konuyla ilgili çeşitli kaynaklardan ve alan araştırmasında yapılan mülakatlar ile elde edilmiş ve bu çalışmada işlenmiştir.

---

[51] **K-1, K-5, K-8.**
[52] **K-3, K-4.**
[53] **K-2, K-3, K-4.**
[54] **K-2, K-5, K-8.**
[55] Arapça bir kelimedir ve Türkçe "geri getirme" anlamında kullanılmaktadır. **K-9**: Zeyni SEVEN, 1981 Midyat Doğumlu, Lise Mezunu, Midyat Belediyesinde Memur.
[56] **K-2, K-3, K-4, K-8.**
[57] Sami KILIÇ; **Elazığ'da Yaşayan Süryanilerde Düğün İle İlgili İnanışlar ve Uygulamalar**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 2, Elazığ, 2003: 267-278.

Süryanilerin günümüz Şartlarında kültürel değerlerini yavaş yavaş yitirirken Midyat'ta ise kısmen devam ettirdikleri görülmektedir. "Süryani" gençliğinin çoğu bu tür kültürel değerlerinden giderek uzak olmasına karşın bölgedeki daha yaşlı Süryaniler'in kültürü devam ettirmeye çalıştıkları belirlenmiştir.

Gelişen dünya ile birlikte değişime uğrayan Süryaniler folklorik yapılarını pek çok kültür gibi erozyona uğratmışlardır. Yıllardır iç-içe barış ortamında yaşayan Müslüman halk ve Süryaniler arasındaki dostane ilişkilerin bir sonucu olarak, Midyat'taki Süryaniler, sosyal hayatta Hıristiyan dininin gerekleri dışındaki hususlarda Müslüman halkın örf ve adetlerini benimsemiş ve uygulamışlardır. Bunu en açık bir şekilde Süryanilerdeki düğün adetlerinde görmek mümkündür.

Midyat'taki Süryanilerinde, kilisede yapılan nikâh merasimi, kızın rızası olmadan babası tarafından evlendirilememesi, yakın akraba evliğinin olmaması, evlendikten sonra zina haricinde boşanmanın olmaması gibi uygulamalar Kitab-ı Mukaddes ayetlerine dayanan uygulamalardır.

Kız istemeye giderken eli boş gidilmemesi, kızın gelen görücülere kahve ikram etmesi, söz kesmede yüzük takılması, nişanlanma, düğüne davet biçimi, geline kına yakma âdeti, düğünde geline takı takılması ve gelen konuklara yemek verilmesi gibi düğün gelenekleri bölgede Müslümanlar tarafından uygulanan ancak Süryaniler tarafından da benimsenen uygulamalardan bazılarıdır. Bu uygulamalar Orta Asya'dan Balkanlara kadar Türk dünyasında fonksiyonelliğini günümüzde de koruyan inanç ve pratiklerdir.

İnsan hayatının başlıca üç önemli geçiş döneminden biri olan evlenmeyle ilgili Mardin-Midyat'da birçok inanç, âdet, töre, tören, dinsel ve büyüsel özlü pratik kümelenmiştir. Bütün bunlardan amaç kişinin bu geçiş dönemindeki durumunu belirlemek, kutsamak kişiyi var olduğuna inanılan tehlike ve zararlı etkilerden korumaktır.

Geçiş dönemi inanmalarının eski Türk kültürüyle bağları vardır. Türk kültürü, İslami kültür dairesine girildikten sonra bir bölümü aynen yaşatılmış, bir bölümü İslami kültürde yeniden yapılanmıştır. Birçok eski ritüel işlevini kaybetmiş âdet olarak sürdürülmektedir.

Evlenmeyle ilgili inanç, inanma ve pratikleri yüzyılların deneyimlerinden süzülerek biçimlenmiş belli kalıpları olan bir bütündür. Bunlarda Midyat insanının düşünce yapısını, kültürünün sergilenişini değerlerini, dinamiklerini, dünyaya bakışını görülmektedir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Mustafa; **Doğu Anadolu Kültürü Üzerine Bir İnceleme**, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2007.

BOKFÖRLAG, Bethil; **Mezopotamya Uygarlığında Süryani Halkı**, Kişisel Yayınlar, Ankara, 2008.

GÜLEÇ, Hamdi; **Mardin'in Kültürel Hayatı ve Yetiştirdiği Ünlü Simalar**, Makalelerle Mardin Cilt: IV, Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları No: 10, İstanbul, 2007, s.1-2.

Işık, Vahap; **Midyat Dinler ve Diller Kenti**, Hedef Gazetecilik, İstanbul, 2006.

İŞLER, İbrahim- ÇETİN; Mehmet, **Dinler ve Diller Diyarı Midyat**, Midyat Belediyesi Yayınları, Mardin, 2000.

KILIÇ, Sami; **Elazığ'da Yaşayan Süryanilerde Düğün İle İlgili İnanışlar ve Uygulamalar**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 2, Elazığ, 2003: 267-278.

Kitab-ı Mukaddes; Pavlosun Korintoslulara I. Mektubu, 7: 10-11; Markos, 10: 11-12.

KURNAZ, Senem; **Mardin Midyat'taki Süryanilerin Halk Oyunları ve Oyun Müzikleri**, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

Midyat Kaymakamlığı Resmi Sitesi; (www.midyat.gov.tr)

TAğĞIN, Ahmet- TANRIVERDİ, Eyyüp-SEYFELİ, Canan; **Süryaniler ve Süryanilik III**, Orient Yayınları, Ankara, 2005.

TAğĞIN, Ahmet; **"Yezidiler, Becirmaniler, Karaçiler"**, Makalelerle Mardin Cilt: IV, Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları No:10, İstanbul, 2007.

Kaynak Kişiler

	Adı Soyadı	Doğum Yılı	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Mesleği
K-1	Seyde GÜVEN	1970	Midyat	İlkokul	Ev Hanımı
K-2	Sevim DİDİğ	1975	Nusaybin	İlkokul	Ev Hanımı
K-3	Ayhan GÜRKAN	1974	Midyat	İlkokul	Kilise Görevlisi
K-4	Fehime BEĞTAğ	1938	Midyat	Okur-Yazar Değil	Ev Hanımı
K-5	Emel DİDİğ	1950	Midyat	Okur-Yazar Değil	Ev Hanımı
K-6	Simon ÜSTÜN	1971	Kızıltepe	İlkokul	şoför
K-7	Sara ÜSTÜN	1975	Dargeçit	İlkokul	Ev Hanımı
K-8	Naile SEVER	1977	Midyat	İlkokul	Ev Hanımı
K-9	Zeyni SEVEN	1981	Midyat	Lise	Memur

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1201-1213, ANKARA-TURKEY

CUMHURİYET'İN İLK YILLARINDA YAZILAN TİYATRO ESERLERİNDE ATATÜRK VE ATATÜRKÇÜLÜK

Ertan EROL[*]

ÖZET

Türk ulusunun düşman işgalinden kurtuluşundan sonra Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yeni bir çağdaşlaşma hamlesi başlamıştır. O dönemin şartları içinde çağdaş dünya ülkeleri arasında yer alan ve bilim ile teknolojiyi elinde tutan Batı ülkeleridir. Bu gerçekten hareketle yeni Cumhuriyet'in yönü çağdaşlık ve çağdaşlığın temsilcisi olan Batı uygarlığı olmuştur. Çağdaşlaşma, ülkeyi modern hâle getirecek bir yöntem olarak önemli ölçüde bilimsel ve teknolojik alanları kapsamasının yanı sıra kültürel konuları da içermekteydi. Cumhuriyet'in ilanından sonraki süreçte çağdaşlaşmanın kültürel konularda da yerini alması hedeflenmişti. Özellikle sanat aracılığıyla yeni yönetimin halka benimsetilmesi, halkın sanata olan ilgisinin artırılması amacıyla çeşitli kültürel etkinlikler düzenlenmiştir. Bu etkinliklerin başında tiyatro eserlerinin yazılması ve sahnelenmesi yer almıştır.

Bu çalışmanın amacı, Cumhuriyet'in ilanı sonrasında, 1923-1938 yılları arası yazılan tiyatro eserlerinin Atatürkçülük ilkesi açısından incelemesini yapmaktır. Bu makalede Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan ve Atatürk'ün hayata gözlerini kapadığı 1938 yılına kadar olan dönemde yazılmış tiyatro eserleri incelenerek bahsi geçen dönemde Aka Gündüz'ün "Mavi Yıldırım", Burhan Cahit'in "Gavur İmam", Galip Naşit'in "Destan", Faruk Nafiz'in "Kahraman" ve "Akın", Halit Fahri'nin "On Yılın Destanı", Yaşar Nabi'nin "Beş Devir", Münir Hayri'nin "Bayönder", Vehbi Cem Aşkun'un "Oğuz Destanı" adlı eserlerinin kaleme alındığı tespit edildi.

Çalışmada, bu eserlerin ele aldığı temalar, kahramanlar ve özellikleri açısından Atatürkçü düşünceyi ve Atatürkçülüğü ne ölçüde yansıttıkları, işledikleri değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet Dönemi, tiyatro, edebiyat, Atatürkçülük, Atatürkçü düşünce.

AN EXAMINATION OF ATATÜRK AND KEMALISM IN THE WORKS OF THEATER IN THE EARLY YEARS OF THE REPUBLIC

ABSTRACT

A new move of renovation started with the foundation of the Republic of Turkey after the country was freed from enemy invasion. At

[*] Yrd. Doç. Dr., Yeni Türk Edebiyatı Öğt.Üyesi, Kara Harp Okulu, elmek: eerol@kho.edu.tr

that time it was the Western nations who made up the modern world and owned the cutting edge science and technology. Consequently the new Turkish republic looked to the Western civilization which represented "the modern". Renovation involved not only the fields of science and technology which were deemed as the catalysts of modernization but also cultural issues. In the aftermath of the foundation of the republic modernization was directed toward cultural issues. Various cultural activities were organized in order to make the public adopt the new regime through and increase public interest in art. Among these cultural activities production and staging on theaters of new plays are remarkable.

The aim in this study is to examine the works of theater produced after the proclamation of the Republic, between 1923-1938 from the point of view of Kemalism. In this paper, those theater works which were produced between 1923 and 1938 (the year when M.Kemal Atatürk passed away) are examined. It was observed that the “Mavi Yıldırım/Blue Lightening” by Aka Gündüz “Gavur İmam/Infidel Imam” by Burhan Cahit, “Destan/Legend” by Galip Naşit, “Kahraman/Hero” and “Akın/Raid” by Faruk Nafiz, “On Yılın Destanı/The Legend of the Decade” by Halit Fahri, “Beş Devir/Five Eras” by Yaşar Nabi, “Bayönder/Mr. Leader” by Münir Hayri, “Oğuz Destanı/Oğuz Legend” by Vehbi Cem Aşkun were produced during the aforementioned period.

In this study, the question as to what extend these works of theater reflect Kemalist thinking and Kemalism with respect to their themes, characters and the characteristics is examined.

Key Words: Republican period, theater, literature, Kemalism, Kemalist thinking.

1. Giriş

Türk ulusunun en önemli ve en büyük lideri olan Mustafa Kemal Atatürk, yeni Türk devletinin kurulması aşamasında yeni metotlarla Batı'yı esas alarak ülkenin kültürel şekillenişinin temellerini atmıştır. Tanzimat döneminde Batı'ya yönelmenin temel hedefi yeni düzenlemelerle savaşlarda yenilgiden kurtulmaktır. Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün kültür değişimindeki temel hedefi, çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmaktır. Millî Mücadele'den galibiyetle ayrılmış, ulusuna önemli bir zafer hediye etmiş, ulusuna güven duygusu kazandırmıştır. Atatürk, söylev ve demeçleriyle temellerini attığı kültürel değişimin eşiğinde yeni bir Türk toplumu ortaya koymak arzusundadır (And 1983, 1).

1923-1938 yılları arasında Türk edebiyatını etkileyen ve hatta bu edebiyata yön veren temel yaklaşım, Cumhuriyet'le başlayan çağdaş bir ülke ve çağdaş bir ulus var etme ilkesidir. Atatürk'ün Onuncu Yıl Nutku'nda yer verdiği uygar medeniyetler seviyesi hedefi, bütün toplumu etkisi altına almasının yanı sıra Türk edebiyatını da derinden etkilemiştir. Sözü edilen değişim döneminde yeni bir insan ve çağdaş bir toplum ortaya çıkarmayı kendine görev bilen idealist bir yazar kuşağı oluşmuştur. Dönem sanatçılarının temel amacı, estetik kaygıları da içinde barındıran kurmaca bir dünyada, toplumla var olan bağları güçlendirerek inkılap ve ilkelerin halk tarafından benimsenmesi ve yayılmasını sağlamaktır (Özçelebi 2003, 102).

2. Tiyatro Edebiyatı, Atatürk ve Atatürkçülük

Yaşamda var olan bir olayın yeniden *kurgulanması*, yaşam gerçekliğinin *yansılanması*, düzenlenen bu gerçekliğin *canlandırılması* ve yaşamı farklı kılan, yaşamı etkileyen düşünce, hareket olan *aksiyon*dan oluşan drama sanatı (Nutku 2001, 28), bilgilenmenin ve bilgilendirmenin temel araçlarından olduğu gibi, yaşam ve yaşamın değişik boyutları üzerine fikir yürütmenin de en önemli unsurlarından biridir. Sanatın yaşamla iç içe ve onunla birlikte yürüyen önemli türlerinden biri olan tiyatro çeşitli dönemlerde toplumu şekillendirme aracı olarak görülmüş ve tiyatroya halkı eğitme misyonu yüklenmiştir (Kaygana vd. 2010, 577).

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Türk tiyatrosu, ulusal bağımsızlık temelinden çağdaş uygarlık düzeyine çıkma idealine göre yeniden kurgulanan kültürel aktarımın önemli ayaklarından birini oluşturur. Atatürk'ün şu sözleri bu yeni dönem tiyatro sanatının dolayısıyla kültür politikasının temel çerçevesini belirler niteliktedir (şener 2007, 186): *"Güzel sanatların her şubesi için kamutayın göstereceği alaka ve emek, milletin insani ve medeni hayatı ve çalışkanlık veriminin artması için çok tesirlidir." (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 838).* Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki yıllar, tiyatro edebiyatımızda belirgin biçimde verimliliğin gözlendiği bir dönemdir. O yıllarda Cumhuriyet'in, Atatürk ilke ve devrimlerinin sunucusu ve savunucusu olan tiyatro türünde birçok eser yazılmış ve bu eserler Halkevleri temsil kolları başta olmak üzere çeşitli tiyatrolarda sahneye konmuştur.

19 şubat 1932'de Atatürk'ün emirleriyle kurulan Halkevlerinin temsil (tiyatro) kolu da çağdaş dünya görüşüne dayanan Atatürkçülüğü yaymak üzere kurgulanmıştır. Metin And bu dönemde Atatürkçülük ile Halkevleri tiyatro kolu arasındaki ilişki konusunda şunları dile getirmektedir: *"Daha çok Halkevlerinin yurdun dört bir yanına yayılan kolları bu oyunlardan belli bir oyun dağarı geliştirmiş, sık sık bu oyunlar oynanıyor, Cumhuriyet Hükümetinin ilkeleri böylece eğitici, birleştirici yönden halka yayılıyordu. Gerçekten yeni bir ruhun doğuşunda, bu oyunların ve Halkevleri temsillerinin büyük yararı olmuştur." (And 1973, 6).* Türk edebiyatında tiyatronun önemi Tanzimat döneminde anlaşılmış, bu algılama Cumhuriyet döneminde aynı şekilde ve aynı mecrada yoluna devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde tiyatronun işlevi Abdullah şengül tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: *"Tıpkı Tanzimat döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında tiyatroya, sosyal fayda açısından yaklaşılmıştır." (Şengül 1998,102).*

"Türk milletinin bugün ve gelecekte tam bağımsızlığa, huzur ve refaha sahip olması, devletin millet egemenliği esasına dayandırılması, aklın ve ilmin rehberliğinde Türk kültürünün çağdaş uygarlık düzeyi üzerine çıkarılması amacı ile temel esasları yine Atatürk tarafından belirtilen devlet hayatına, fikir hayatına ve ekonomik hayata, toplumun temel müesseselerine ilişkin gerçekçi fikirler ve ilkeler" (Atatürkçülük 1984, 7) olarak tanımlanan Atatürkçülüğün temel değerlerinin belirlenmesi sonrasında, bu ilkelerin halka yayılması, kavratılması ve benimsetilmesi için edebiyatın bir türü olan tiyatrodan faydalanılır. Sanatçılar da bu amaca yönelik olarak Türk milletinin erdemlerini, ideallerini, millî kültür değerlerini konu edinen oyunlar kaleme alırlar. Atatürk dönemi "tiyatrosunun Namık Kemal'in „faydalı bir eğlence" nitelendirmesinin açılıp genişleyerek Cumhuriyet rejimini kökleştirmek, ilkeleri yayıp benimsetmek ve bu yolla halkı eğitmek amacıyla bir eğitim aracına dönüştürüldüğü" (Özçelebi 2003, 106) görülür. O yıllarda yazılan tiyatro eserlerinde İslamiyet öncesi Türk tarihine, Osmanlı dönemine, Millî Mücadele'ye ve Cumhuriyet sonrası yaşanılan değişime Atatürkçülük ve Atatürkçü düşünce sistemi çerçevesinde yaklaşılmıştır.

3. Tiyatro Eserlerinde Atatürk ve Atatürkçülük

Atatürk inkılaplarının yeni Cumhuriyet'in temel ilke ve hedeflerinin tiyatroda yansımasını bulmasının ardından Atatürkçülük ile drama sanatı arasında uyumlu bir eşgüdümlülük ortaya konur. Cumhuriyet Halk Partisinin altı ana ilkesi -Cumhuriyetçilik, Laiklik, Devletçilik, Devrimcilik, Halkçılık, Milliyetçilik- bu parti iktidarında 1937'de Anayasa'nın 2. maddesi olarak

kabul edilir. Atatürk ilkelerinden bazıları tiyatro eserlerinde, bazıları da tiyatronun farklı yönlerinde dile getirilmiştir. Kahraman, Akın adlı eserlerde Türk ulusunun erdemleri, ilke ve hedefleri, değerleri tarihin eski dönemlerinden alıntılarla gösterime sunulur (And 1973, 5). Faruk Nafiz'in Akın adlı eseri 1932 yılında İstanbul'da yayımlanır, "Ankara Halkevi sahnesinde öğrenciler tarafından oynan(ır)." (Şener 1971, 152). Akın oyunu vatan sevgisi ana teması üzerine kurulur. Halkevlerinin "temsil kollarında, yeni Türkiye'nin uluslaşma ve çağdaşlaşma çabalarına katkı sağlayacak oyunlar sergilenmiştir. Bu oyunlardan biri olan Akın isimli eser, Atatürk'ün yönergesiyle ortaya çıkmıştır." (Özçelebi 2003, 102). Eserde vatan sevgisi ana temasına bağlı olarak Türk milletinin erdemleri ve Atatürk sevgisi yan temaları da ele alınmıştır. Atatürk sevgisi, Atatürkçülüğün halk ve toplum tarafından kabul görmesi, benimsenmesi ve bir yaşam biçimi olarak hayata yerleşmesi için tiyatrolarda kullanılan bir duygudur. Bundan dolayı *Akın* adlı eseri Atatürkçülük kapsamı ve konusu içinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Akın oyununda Orta Asya iç denizinin yavaş yavaş kuruması sonucunda kuraklık ve kıtlık olması, burada yaşayan Türklerin Batı'ya göçmek zorunda kalmaları ile ileri bir uygarlık kuran Türk milletinin doğa karşısındaki yenilgisi anlatılmıştır (Şener 1971, 153). *Akın* adlı eserde Atatürk sevgisi asıl oyunda değil de, ön deyişle dile getirilmiştir. Sahnedeki talebe, Atatürk sevgisini ve Atatürk'ün yüceliğini, onun gözlerinin güzelliği aracılığıyla anlatmıştır. Evrende üç gökten[1] ikisinin Türk milletine ait olduğu, Atatürk'e ait olan bu iki göğün karanlıklara ışık tuttuğu şöyle ifade edilmiştir:

"Yeryüzünde üç gök var, bunun ikisi bizde.

Biri güneşleri yakarken devrimizde,

Biri karanlığını şimşekliyor mazinin:

Bu iki gök, ufuksuz gözleridir GAZİ'nin!"

(Nafiz 1932, 7)

Faruk Nafiz, *Kahraman* adlı eserini ise 1933 yılında İstanbul'da yayımlatmıştır. Yazar bu eserinde tema olarak "... vatan ve Atatürk sevgisinin tüm aşkların üstünde olduğunu işlemektedir." (Karadağ 1988, 135). Bu tema eserde Hasan ve diğerlerinin çatışması etrafında okura aktarılmıştır (Kaygana, 2002, 159). Oyunda Atatürk, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılmış romanlarda olduğu gibi, "kişileri mücadeleye iten, canlandırıcı bir güç" olarak ele alınır; fakat kendisi eserde sahneye çıkmaz (Enginün 1991, 452). Faruk Nafiz bu eserinde Aziz'e Atatürk sevgisinin anlatıcısı ve yayıcısı işlevini yüklemiştir. Aziz'in bizzat kendisinin Atatürk'e ilişkin görüşleri eserde şu şekilde anlatılmıştır:

"Sevmek değil bu,

Tapınağı da gölgede bırakan bir meyil bu!"

(Nafiz 1933, 43)

Aziz, yurdun düşman işgalinden kurtarılabilmesinin ancak Atatürk'ün sevilmesi, onun düşüncelerine saygı gösterilmesi, onun rehber olarak kabul edilmesi ve ona kayıtsız şartsız bağlılıkla mümkün olabileceğini düşünür ve bu düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

[1] Türk kültüründe gökyüzü ve gök rengi "Semavî bir kavram olarak Gök Tanrı, gök kurt (Bozkurt), gök boynuzlu keçi, gök öküz, gök Türk, gökyüzlü Oğuz şekillerinde karşımıza çıkar." (Küçük 2010, 190). "Yeryüzü birey için bağlılığın, fiziksel anlamda kendini aşamamanın simgesidir. Oysa gökyüzü özgürlüğün ve bağımsızlığın temsilcisi konumundadır." (Kanter 2011, 966). Bahaeddin Ögel de gök maviliğinin sonsuzluğu ifade ettiğini (Ögel 1997, 16); gök renginin Tanrı'nın ve Türklüğü sonsuzluklara bağlayan, ululuk ve yüceliğin bir sembolü olduğunu vurgulamaktadır (Ögel 1991, 457).

"Âleme vermek için kendi yolundan haber

Nasıl her din atarsa ortaya bir peygamber,

Halk da son yıldızın battığı bir zamanda.

Kurtulur ancak ona iman ettiği zaman!"

(Nafiz 1933, 47)

Eserde yer alan Atatürk sevgisi, Atatürk'ün düşünceleri yönüyle olduğu kadar fiziksel özellikleri ile de ilişkilidir. O, divan şiiri imgeleri ile birlikte kahramanlara ve savaşçılara özgü niteliklerle bu eserde ele alınır. O, savaşçı bir aslana benzetilir:

"Hiçbir ilâh olamaz ondan güzel:

Ok derim, bakışıdır, yay derim, kaşıdır o,

Tutuşmuş yelesiyle bir aslan başıdır o!

Onu öğmüş öğmüş de yaratmıştır yaratan.

Gök diye gözlerine bakar yanındakiler...

Güneşi yıldızların haddesinden çektiler,

Ona altın saç oldu ışıklar huzme huzme.

Aksini görmek için bir bak yanık yüzüme."

(Nafiz 1933, 43)

Kurtuluş Savaşı yıllarında tüm Anadolu halkı vatanı kurtarmak için gayret gösterir. *Kahraman* adlı eserde yer alan asker kaçağı Saz şairi Hüseyin, Emine'ye âşıktır ve onunla evlenmeyi düşünür Fakat Emine'nin babası Hancı Bekir, asker kaçağı Hüseyin'e kızını vermeye niyeti olmadığından ondan yüksek başlık parası ister. Türk yurdu işgal altındadır ve gönüllü asker toplama faaliyetleri icra edilmektedir. Fakat Hüseyin'in askere gitme gibi bir niyeti yoktur. O, savaşa gitmeden burada kalıp harp zengini olmayı tasarlamaktadır. Hüseyin'in varlıklı fakat karanlık işlerle uğraşan kardeşi Hasan, hana gelecek bir subayın yanındaki gizli belgeleri elde etmesi karşılığında ona başlık parası verecektir. Bunu yapmaya çalışırken Hüseyin, oradan geçen Kahraman'ı görür görmez değişir ve yüce duygularla donanır. Hüseyin kasabaya gelen Gazi'yi gördükten sonra dünyada en çok sevdiği Emine'den ayrılmak bahasına da olsa askere gitmeye gönüllü olur ve o da adını yazdırır. Gazi'yi görmesinden sonra Hüseyin'de savaş zengini olma düşüncesi kaybolur ve o, çalınan belgelerin geri verilebilmesi için çıkan tartışmada kardeşi Hasan'ın ölümüne neden olur. Gazi'nin bu kasabada yaşayan insanlar üzerinde bıraktığı derin tesir, Aziz tarafından şu şekilde anlatılır:

"Ne dedim? Onu gören kuru dallar yaş olur.

İki ihtiyarlar gençlere yoldaş olur,

En umulmaz dertliler sorar ki neydi derdim?"

(Nafiz 1933, 55)

Atatürk, yalnız Türk milleti için değil, esaret altındaki bütün milletler için de bir önderdir; onlar için de bir örnek oluşturur. Türk milleti O'nun önderliğinde düşmanın işgalinden kurtuluşa ve zafere ulaşmıştır; özgürlüğe hasret kalmış milletler de O'nu örnek alarak bağımsızlıklarını kazanabileceklerdir:

"O bugün diyar diyar kendi gezerken, yarın,

Bir fikrolup üstünden aşacak sahraların...

Ne kadar esir varsa dünyanın ötesinde

Zincirini kıracak bir gün onun sesinde." (Nafiz 1933, 88)

Halit Fahri'nin *On Yılın Destanı* adlı eseri 1933 yılında İstanbul'da yayımlanır. Halit Fahri bu eseri "Atatürk'ün „Kökü büyük, dalları ondan da büyük olacak ırkın çocuğu olarak mensup olduğun millete layık şiirler yazacaksın." öğüdü"nden yola çıkarak Gazi'ye şükran ifadesi olarak yazmıştır (şener 1971, 165). *On Yılın Destanı* oyununda da Atatürk ve Atatürkçü düşünce, işlenen önemli temalardan biridir. Eser kahramanı Turgut, genç bir bestecidir. İstiklal Savaşı'nın bestesini yapabilmek için savaşın cereyan ettiği yerleri görmek için çıktığı Anadolu gezisinde trende Âşıtiyar Saz şairi ile tanışır. Âşıtiyar şair gençlere İstiklal Savaşı'nın öneminden, Atatürk sevgisinden bahseder ve duygularını şöyle dile getirir:

"Fakat sanma halife içindi döktüğü kan

İçimde Türklüğümdü Türklüğümdü tutuşan büyük vatan

Gazi'yi kırk yıl önce duymuştum ben içimde

Onu buldum diyedir bugünkü sevincim de

O büyük Türk'ü buldum önce Çanakkale'de

Sonra Dumlupınar'da son verdi." (Fahri 1933, 19)

Turgut, Afyon ve Uşak'ı gezdikten sonra Ankara'ya gelir. Ankara Tandoğan'da Zafer Abidesi'nin önünde iki genç, abidenin heybetinden ve ifade ettiği anlamdan söz etmektedirler. Bu arada Mektepli Kasketli Çocuk, orada bulunan bir amcaya Atatürk hakkında sorular sorar. O amcanın, çocuğa Atatürk'ün büyüklüğünü ve Türk milleti için değerini anlattığına Turgut da şahit olur. Turgut bütün incelemelerinin sonunda piyanonun başına geçer ve üzerinde çalışığı senfoniyi besteler. Bestenin yapıldığı gün, Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümüdür. Turgut, Gazi'ye adadığı bu besteyi yapmaktan çok mutludur. Turgut, Türk milletinin bugünkü özgür yaşamına ulaşmasında temel aktör olarak Atatürk'ü görür:

"Düşün Gönül ne yaptı ne yaptı bu kahraman

Türk'ün bahtı kararıp omzu çöktüğü zaman

Hayat veren bir güneş gibi parlayan odur

Bugünkü saadeti vatana yayan odur." (Fahri 1933, 46)

İnsanlar sevdikleri, hayran oldukları herhangi bir varlık ve kişi ile ilgili duyumlarını, algılarını ya da mutluluklarını taşlara kazırlar. Kazıma içgüdüsü, kalıcı olma, uzun yıllar sonra da varlığını devam ettirme isteğinden kaynaklanır. İnsan, kalıcı olmak için insandan daha uzun yıllar varlığını sürdüren taşlarla duygularını ifade eder. Türk insanı Atatürk için yüce duygular besler, bu duygularını heykellerle sanata dönüştürür. Eserde Atatürk, bir kadın heykeli tarafından yüceltilir. Bu yüceltme eserde şu şekilde anlatılır:

"(Gülle Taşıyan kadın Heykeli

Ağır muhterem esrarlı bir terennümle)

Atının üzerinde öğe öğe elini

Sırtımda taşısaydım Gazi'nin heykelini" (Fahri 1933, 47)

Yaşar Nabi'nin *Beş Devir* adlı eseri sırasıyla İstibdat Devri, Balkan Harbi, Büyük Harp, İstiklal Savaşı ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere beş farklı vaka zamanında geçer. Oyunun ana teması, Osmanlı kurumlarındaki bozukluklardan yola çıkılarak Cumhuriyet Türkiye'sinin ve Atatürk'ün yüceltilmesidir. Eserde Mustafa Kemal *"Türk'ün akıllara sığmaz mucizesi"* (Nabi 1933: 24) şeklinde nitelenerek onun sayesinde Türk milletinin bir mucizeye şahit olduğu ve bunun insan aklının imkânlarını zorladığı dile getirilir. Eserde geçen mevcut dönemde sahip olduklarını çok güç şartlar altında ve çetin mücadelelerle Türk halkına sağlayan Gazi'ye derin bir hayranlık vardır. Bu hayranlıkla birlikte Mustafa Kemal'in yüceltilmesi de söz konusudur. Bu yüceltmenin[2] esası, hayranlıkla birlikte bağımsızlığa duyulan özlemdir:

"O verdi nesi varsa bugün on beş milyona,

Taparsa çok mu sanki bütün millet ona!" (Nabi 1933, 31)

Türk milleti için vatan kavramının önemi, yurt için ülke insanının kanlar içinde kaldığı, Osmanlı'nın son devirlerinde yöneticilerin tutumu, ülkenin o dönemde içinde bulunduğu durum ve bu koşullarda Mustafa Kemal'in ortaya çıkışı bir ihtilal olarak değerlendirilir:

"Bir millet ki yurt için bürünmüş al kanlara,

Padişah o yurdu satıyor düşmanlara.

Asırlarca bu vatan bekledi bir ihtilal,

Bir ihtilal halinde doğdu Mustafa Kemal." (Nabi 1933, 30)

Uzun yıllar üst üste gelen savaşlar nedeniyle Türk halkı huzur bulamamıştır. Diğer taraftan Atatürk, Kurtuluş Savaşı'nda halkın kendine güvenini sağlaması için çok çaba sarf etmiştir. Halk bezgin ve bitkindir. Kemal Tahir'in Yorgun Savaşçı adlı eserinde halkın bitkin oluşu şu şekilde dile getirilmektedir: *"Genel durum şu: Millet savaştan yılgın... „Vuruşalım" demiyor musun, anasına sövmüşsün gibi sırtarıyor!... Yedek subaylardan yarısı evlerine kapanmış, yarısı ekmek parası derdine düşmüş... Bizimkilerin çoğu hasta, sakat... Sağlamları daha yenilginin şaşkınlığından kurtulamadı. Kala kala... Bir avuç senin gibi „Bizim aklımız ermez" diyen subayla gözünü budaktan sakınmaz deli aydın kaldı. Gerisi asker kaçağı, çapulcu."* (Tahir 1993, 213). Genel manzara bu şekilde olmasına karşın Atatürk, böyle bir halktan destan yaratan bir ırk çıkarmayı başarmış, Millî Mücadele yıllarında "Ya istiklal ya ölüm!" parolasıyla kitleleri savaşmaya ikna etmiştir. Oyunda Atatürk, Türk halkının bu beklentilerinin neticesinde doğmuş bir kahraman olarak nitelenir:

"Artık dinsin gözümde yıllardır dinmeyen yaş.

Artık gelsin düşmanlardan bizi kurtaracak baş."

(Nabi 1933, 23)

Burhan Cahit'in *Gavur İmam* adlı eseri Atatürk temasını işleyen tiyatrolardan biridir. Eserin vaka zamanı, İkinci Anzavur Ayaklanması'nın cereyan ettiği 10 şubat-16 Nisan 1920

[2] Erich Fromm bir toplumun içinden çıkan ve diğerlerine nazaran çok başarılı olan birinin sanatçılar tarafından yüceltilmesini narsizmle açıklar. Zira grup narsisizminde "Bireyler kendi narsizmlerini bir gruba ait olup onunla özdeşleşerek tatmin ederler." (Fromm 1991, 83). Dolayısıyla bir grubun içinden bir kişinin yüceltilmesi, grup üyelerini de etkiler, onlar da o üstün varlığın çevresinde olmakla, onun şanından ve niteliklerinden pay alabilirler. Cumhuriyet dönemi tiyatro eserlerinde Atatürk'ün sanatçılar tarafından yüceltilmesiyle yapılmak istenen, Atatürk'ün kişiliğinde, Türk halkının her bir ferdinin onun gibi olabileceğini göstermektir. Bundan dolayı O, bu eserlerde bir sembol olarak ele alınmıştır diyebiliriz.

tarihleri arasında (Aybars 2000, 213) geçen birkaç aylık zaman dilimini kapsamaktadır. Millî Mücadele yıllarında düşmanın elinden kadınlı erkekli Türk halkının gayretleriyle cephane alınmıştır. İstanbul'un desteğiyle Millî Mücadele'ye karşı olan güçler, bu cephaneyi almak istemişlerdir. Bu güçlerden biri olan Gavur İmam iki yüz kişilik bir kuvvetle Biga'yı basar. Ayten, okulda öğrencilerine vatanın düşmandan işgalinden kurtarılması, Millî Mücadele'nin gereği, bağımsızlık için topyekûn seferber olunması ihtiyacı üzerine, Padişah ve isyancıların kurtuluş çabalarına engel olmaları konusunda konuşma yapmaktadır. İsyancılar okulu bastıklarında da Ayten, konuşmasına devam eder:

> *"Şimdi çocuklarım beni dinleyin. Türk vatanı bütün evlatlarından fedakârlık bekliyor. (..) Türk topraklarında tek düşman kalmayıncaya kadar çarpışacağız. Ama yurdumuzda kardeşi kardeşe düşüren cehalete harp açacağız. Masum Türk köylüsünü dün bayrağı altından haydutluğa sürükliyen halife ve Padişahlara aman vermiyeceğiz. Mustafa Kemal Paşanın açtığı yolda elele başbaşa yürüyeceğiz." (Cahit 1933, 15).*

Bu konuşmayla Millî Mücadele yıllarında cehaletin ortadan kaldırılması, içerideki düşmanlarla da mücadele edilmesi ve kurtuluşa kavuşabilmek için izlenmesi gereken yolun Mustafa Kemal Paşa'nın açtığı yol olduğu vurgulanır.

Galip Naşit'in *Destan* adlı eseri 1933 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır ve bu eserde Atatürk sevgisi ana teması ele alınmıştır. Eserde Atatürk; Türk milletini ve ülkesini karanlıktan aydınlığa çıkaran Lider sıfatıyla dile getirilir:

"Kara dünü ışıklı yarına ulaştırdı." (Naşit 1933, 18)

Eserin yazıldığı yıllarda, ulusun Millî Mücadele'den tam bağımsız olarak çıkması, Kurtuluş Savaşı'nı kazanması, Atatürk'ün ilke ve devrimleriyle halka yön vermesi, Türk halkında büyük bir coşku ve sevinç meydana getirir. Halkın duyduğu bu coşku ve sevinç, Atatürk'e karşı hissettiği derin hayranlık eserde Ata'ya olağanüstü nitelikler verme şeklinde karşımıza çıkar:

"Asıl görülmeyen iç ne kudretler taşıyor,

Hangi Tanrı'nın ruhu bu varlıkla yaşıyor." (Naşit 1933, 19)

Atatürk, eserde yalnızca düşmanlarla savaşarak Türk yurdunu kurtarmamış, bağımsızlık için savaşanları arkadan vurmak için fırsat kollayan düşmanın yerli işbirlikçileri ile de mücadele etmiştir. Bağımsızlığı çok isteyen bir grup halkla birlikte Atatürk bütün bu zorluklar ve olumsuz şartlarla mücadele ederek başarıya ulaşmıştır:

"Yurdun arık toprağı çiğnendi yabancıyla,

Sarayla uşakları sinsi yılan hıncıyla

Arkadan vurmak için yollara pusu kurdu

Saldıran yığınlara yalnız o karşı durdu."(Naşit 1933, 21)

Destan, tarihin en büyük kahramanının tespit edilip resminin yapılması ödevini alan öğrencilerin tarihteki kahramanları karşılaştırmasının anlatıldığı bir eserdir. Tarih dersinde verilen ödevi üstlenen bu öğrenciler sırayla firavunların, İskender'in, Sezar'ın, Cengiz'in, Osmanlı padişahlarının, Napolyon'un, George Washington'un tarihin en büyük kahramanı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunu tartışırlar. Bütün öğrencilerin ittifakla kabul edeceği tarihin en büyük kahramanını gülümser bulur: Gazi Mustafa Kemal. *"Öğrencilerden her biri Atatürk'le ilgili düşüncelerini ve onun hakkında bildiklerini anlatır. Atatürk'ün Çanakkale'de*

ve Kurtuluş Savaşı'nda yaptıklarından bahsedilir. Öğrenciler, Mustafa Kemal'le aynı dönemde yaşıyor olmaktan duydukları mutluluğu ifade ederler." (Kaygana 2002, 194).

Uzun yıllar savaşan ve bu savaşlarda birçok şehit veren Türk toplumu, 20. asrın başında vücuduna indirilen son ve öldürücü darbeyi ustalıkla, büyük bir cesaret, feragat ve fedakârlıkla Mustafa Kemal'in önderliğinde savuşturmuştur. Bu başarı, Atatürk'e karşı yaşlısından gencine, yedisinden yetmişine kadar her Türk insanında büyük bir hayranlık ve sevgi duygusu meydana getirmiştir. Atatürk sevgisinin Cumhuriyet nesline, kendine güven duygusunu getirdiği bir gerçektir (Kaplan vd. 1992, XXV). Kemalizm, Batı uygarlığını rehber edinmiştir. Böylelikle halkın yönü de çağdaş uygarlığın temsilcisi olan Batı'ya çevrilmiştir:

"Biz yeni Türkiye'nin Kemalist çocukları,

Kolumuzun gücüyle aşarız ufukları.

Biz doğu çocukları batının yolcusuyuz,

(..)

Hepimizin varlığı bir tek varlığa tapar.

Gazi Mustafa Kemal bu tek varlığın adı.

Yazık bizden başkası ona kavuşamazdı.

Biz onun çocukları, onun çocukları biz." (Naşit 1933, 23)

Aka Gündüz'ün *Mavi Yıldırım* adlı eserinin ana teması da Atatürk sevgisi ve Atatürkçü düşüncedir. Eserde Mustafa Kemal, Türk milletinin bir temsilcisi, Türk tarihinin şahit olduğu önemli bir lider olarak takdim edilir. Bu özelliğinden hareket edilerek Mustafa Kemal'i sevmekle Türk milletini sevmek özdeşleştirilir: *"Kim sevmez onu? Onu seven kendini sever o demek millet demek."* (Gündüz 1934, 44) Atatürk'ün önemli fiziksel özelliklerinden biri, mavi gözlere sahip olmasıdır. Hemen her eserde olduğu gibi bu eserde de gözleri gökyüzüne benzetilir. Gökyüzüne benzetilmesi[3] onun olağanüstü olarak değerlendirilmesiyle bağlantılıdır. Bu özellikleriyle Türk milletini en olumsuz şartlardan zaferle çıkarmayı başaran Mustafa Kemal'in eserde olağanüstü niteliklere sahip olduğu vurgulanır: "O Mustafa Kemal'in gök gözleri. Onlara ölüler baksa dirilir. Sakatlar baksa doğrulur." *"sonra sonra anladım ki o her şeyi bilirmiş. Her gayıptan şey ona malum olurmuş."* (Gündüz 1934, 44). Eserde Mustafa Kemal'in düşünceleri Mavi Yıldırım Teşkilatı mensuplarınca dile getirilir. O'nun düşünceleri öncelikle bir toprak parçası yani bir yurt üzerinde bağımsızlığın elde edilmesidir. Ardından siyasi alanda öncelikle ülke ve sonra da ülke insanı tam bağımsız olabilmelidir. Daha sonra sırasıyla ekonomik, kafa, kalp bağımsızlıkları elde edilmelidir. Kısaca onun bu düşüncelerini özgürlük, çağdaşlaşma ve millî şuur sözcükleri ile özetlemek mümkündür: *"Evet doğru vatan dümdüz olacak onun üstüne yeni bir vatan kuracağız. Kafa taslarımızın içindeki karanlık ananeleri boşaltacağız, temizleyeceğiz ve içine yalnız yirminci asrı değil, fakat yirmi birinci asrın icaplarını dolduracağız. Türbenin, tekkenin üstüne fabrika, kağnının üstüne motör, ebcedin üstüne millî dil, tarihin üstüne yeni tarih kuracağız."* (Gündüz 1934, 21). Mavi Yıldırım Teşkilatı, Atatürkçü düşünceyi ve Atatürkçülüğü, teşkilat mensupları da Atatürkçü düşünceye gönül vermiş Türk insanını temsil eder. Teşkilat, savaş dönemiyle birlikte devlet kurulduktan sonra da varlığını koruyacak ve önemli görevler üstlenecektir. Yeni Türk nesli de bu teşkilata olan borcunu zamanı gelince ödeyecek ve her Türk ferdi bu teşkilatın tabii bir üyesi olacaktır. Bu teşkilat gelecekte de görevini yerine getirmeye devam edecektir: *"büyük milli istiklâli*

[3] Korkmaz, gökyüzünün, özgürlüğün sembolü olarak kullanıldığını dile getirir ve bu düşüncesini "Mavi gökyüzü, bırakılmışlığını duyumsayan insanın başı üzerinde yalıtık ve sınırlı bir dünyaya inat büyümeye devam etmekte ve bireyi kuşatıldığı gerçekten kurtaracak ötelere çağırır" şeklinde ifade eder (Korkmaz 2005, 131).

aldıktan ve milli devleti kurduktan sonra bu teşkilat devam edecektir. Hatta daha hararetle daha geniş olarak her Türk çocuğu mavi yıldırımın bir neferidir. Bu teşkilat büyük inkılâbın ve kati istikbalin bekçisi olacaktır." (Gündüz 1934, 21-22). *Mavi Yıldırım* adlı eserde, Türk halkı içinde Mustafa Kemal taraftarları ile Padişah taraftarları arasındaki mücadele ele alınır. Ayşe ile Firuz kardeş olmalarına rağmen, Ayşe Mustafa Kemal yani Millî Mücadele taraftarı ve savunucusu iken, Ayşe'nin ağabeyi Firuz, Padişah taraftarıdır. Millî Mücadele taraftarları Mavi Yıldırım Teşkilatı üyesi olmuş ve bu teşkilat Mustafa Kemal'in fikirlerini, mücadele şeklini benimsemiştir. Mavi Yıldırım, eserde Millî Mücadele yıllarında kurulmuş bir teşkilat olarak verilmesine rağmen teşkilatın öngörüleri ve düşünceleri savaşın kazanılmasından sonrası döneme de ışık tutar. Teşkilata katılmak için edilen yeminde Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemde yetiştirilecek olan iyi vatandaşın temel özellikleri verilir:

"Ben Mavi Yıldırım çocuğu

Büyük Türk istiklâline

Büyük Türk inkılâbına

Büyük Türk medeniyetine

Milli ahlâk ve fazilette karşılıklı sevgi ve yardıma

Temiz kalbim çarptıkça

Temiz kanım temiz kalbimden geçtikçe

Şuurumla canımla bütün varlığımla çalışacağım

Onların yılmaz bekçisi olacağıma

Mustafa Kemal'den ve Mustafa Kemal'in yolundan ayrılmayacağıma

Milli şerefim ve şahsî namusum üzerine ant içiyorum." (Gündüz 1934, 27-28)

Millî kuvvetlerle birlikte Kurtuluş Savaşı'nda mücadele veren bir ihtiyat zabiti olan Yalçın, Mustafa Kemal'e yürekten bağlı, zaferin kazanılacağından emin bir kişidir. Yalçın'a göre, Mustafa Kemal, Türk milletinin bütün iyi özelliklerinin toplandığı ideal bir liderdir: *"Evet Mustafa Kemal var. Bu millet bütün tâliini, bütün iradesini, bütün cesaretini Mustafa Kemal'in şahsında ve kudretinde temsil ediyor."* (Gündüz 1934, 19). Tezli bir eser olan *Mavi Yıldırım* adlı oyun, Kemalizm'i ve Kemalist öğretiyi halka yaymak amacıyla kaleme alınmıştır. Kemalist öğretiyle birlikte eserde, İnkılapçılık, Milliyetçilik, Halkçılık ve Cumhuriyetçilik ilkeleri işlenmiştir (Karadağ 1988, 125). Bu eserde *"Türkler için yeni bir ülkü, yeni bir Turan doğmuştur. Bu ülkü Mustafa Kemalcilik, kızıl elma ise Ankara'dır."* (And 1967, 146). Şener de bu oyunda ifade edilen yeni ülküyü şu şekilde vermektedir: *"Mustafa Kemal'in Yeni Türkiyesinin ülküsü şu cümle ile özetlenmiş, „Toprak istiklâli, siyasî istiklâl, iktisadî istiklâl, kafa, kalp istiklâli... Yani top yekün büyük inkılap.'"* (Şener 1971, 159).

Atatürk'ün el yazısı ile üzerinde düzeltmeler yaptığı (Enginün 1991, 452) konusunu ve bu konunun eser içinde nasıl geliştirileceğini bizzat Atatürk'ün yönlendirdiği (Buttanrı 2003, 422) Münir Hayri'nin kaleme aldığı *Bayönder* Atatürk'ü bir destan kahramanı olarak ele alan manzum bir tiyatrodur. Eserde Bayönder karakteri ile anlatılan Atatürk'tür: *"Piyesin mevzuunu ve bu mevzuun nasıl inkişaf edeceği bizzat Ebedî Şef vermiş ve Bayönder'in şahsında kendi hayatının kısaca sembolleşmesini aramıştır. Hatta piyesin yazılmasından çok sonra yapacağı, malını ve mülkünü Partiye ve millete terk etmek işinin piyeste Bayönder tarafından yapılmasını istemişti."* (Hayri 1934, 5). Eser, Ozan'ın eski çağlarda yaşamış bir efsaneyi anlatacağını söylemesiyle başlar.

Bayönder ve Bayan Özgen sahneye çıkar. Bayönder, Bayan Özgen'in hayatındaki önemini; Bayan Özgen de Bayönder'in değerini anlatır. Sonra Bayan Özgen hastalanır, hatıra olarak bıraktığı tastan su içildiğinde zorlukların aşılacağını söyler. Ozan aradan uzun yıllar geçtiğini söyleyerek zamanda sıçrama yapılır. Bayönder büyük bir göden verir. Bütün varlığını Baylara bıraktığını söyler ve eşi Bayan Özgen'den hatıra kalan tası bu Göden sırasında denize fırlatır ve sonra, bu denizden su içenlerin altın tastan içmiş gibi olacağını dile getirir. Eserde yer alan altın tas, Atatürk'ün ideallerini, Atatürkçülüğü ve Atatürkçü düşünceyi sembolize etmektedir. Atatürk, ilke ve ideallerini Türk halkına, özellikle de gençliğe bir rehber olarak bırakmıştır. Zor durumda kalındığında, onun bıraktığı ilke ve ideallere sıkıca sarılmayla olumsuz şartların üstesinden gelineceği bu sembolle ifade edilmiştir. Münir Hayri bu durumu şu şekilde açıklar: *"Mevzuda vak'a hemen hemen Ebedî Şef'in hayatının sembolleşmesinden ibaretti. Bu fırtınalı günde eşini kaybeden Şef, varını yoğunu arkadaşlarına dağıttıktan ve idealini gençliğe emanet ettikten sonra ebediyete karışacaktı. Gençlik „Türk medeniyetini" dünya medeniyetinin üstüne çıkardığını haykırırken piyes bitecekti." (Hayri 1934, 11).*

Vehbi Cem Aşkun'un *Oğuz Destanı* adlı eserinde iki Oğuz vardır. Bunlardan ilki Türk tarihinde yer alan Oğuz Kağan Destanı kahramanıdır. Eserin sonunda Türk halkının ikinci Oğuz'undan bahsedilir ve ikinci Oğuz ortaya çıktığı devirdeki şartlar vurgulanır:

"Sokulmuş koca yurda iki koca canavar.

Biri dıştan zorlayıp giriyorken içeri,

Biri de içten içe yutuyordu her yeri." (Aşkun 1935, 30)

İkinci Oğuz bir değil, iki canavarı öldürmüş ve böylece ondan halkının kurtulmasını sağlamıştır. Bu iki canavar, saltanat ve işgal güçlerini temsil etmektedir. Yazar, sözü edilen iki canavarı ortadan kaldırması nedeniyle Oğuz'un (Atatürk'ün) birinci Oğuz'dan üstün olduğunu belirtmiştir:

"Bir kurtuluş günü yaratan bir Oğuz var,

Pençesinde can verdi onun iki canavar

İkisi de eriyip bir vuruşta yok oldu.

Köpürdü taştı Oğuz Türk ili sevinç doldu.

Bu Oğuz ilk Oğuzdan başka bir ad taşıyor.

Arkasından koşuyor genci, yaşlısı, dulu,

Yaratmamış Göktanrı daha böyle bir kulu.

Bu ikinci Oğuzun benzeri yoktur eşi,

Atatürk'tür Türklüğün hiç sönmeyen güneşi..."

(Aşkun 1935, 31)

İki Oğuz da aynı adı taşımasına rağmen İkinci Oğuz'un daha yüce olduğunu göstermek maksadıyla yazar onun farklı bir ad taşıdığını belirtmiştir. Arkasından gidilen, takip edilen bir lider olarak onun gibisi bugüne kadar dünyada yer almamıştır. Bu nedenle de Oğuz'un, Türklüğün sönmeyen ışık kaynağı ve benzersiz bir kişilik olduğu vurgulanmıştır.

4. Sonuç

Atatürkçülük, Atatürk sevgisi ve Atatürk'ün yüceltilmesi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan tiyatrolarda yoğun olarak ele alınmış bir temadır. Eserlerde Atatürk'ün askerî ve siyasi

dehası ile lider kişiliği gözler önüne serilmiş,ayrıca O'nun fiziki özellikleri de dile getirilmiştir. Bazı eserlerde O'na olağanüstü niteliklerin verildiği dikkati çekmektedir. Bu da bütün ümitlerin tükenmiş olduğu, aydınların bile kurtuluş çaresinin olmadığını düşündükleri bir dönemde kurtuluşu Mustafa Kemal sayesinde yaşayan halkın sevinci ve mutluluğuyla ilgilidir.

Atatürkçülük, Atatürk sevgisi ve Atatürk'ün yüceltilmesi bu dönem tiyatro eserlerinde üç şekilde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, müstakil olarak Atatürk'ü, Atatürkçü düşünceyi ve Atatürkçülüğü işleyen eserler vasıtasıyla gerçekleştirilir. Galip Naşit'in Destan, Aka Gündüz'ün Mavi Yıldırım ve Münir Hayri Egeli'nin Bayönder adlı oyunları ana tema olarak Atatürk'ü, Atatürkçü düşünceyi ve Atatürkçülüğü işleyen eserlerdir. İkincisi, Atatürk'ün Türk tarihinin bazı şahsiyetlerle ilişkilendirilerek ele alındığı oyunlardır. Faruk Nafiz'in Akın, Galip Naşit'in Beş Devir, Vehbi Cem Aşkun'un Oğuz Destanı adlı eserleri Atatürk'ün tarihî şahıslarla ilişkilendirildiği oyunlardır. Bu eserlerde Atatürk'ün, Türk tarihinin önemli şahsiyetlerinden üstün tutulduğu görülür. Üçüncü grup eserlerde ise Atatürk, Millî Mücadele içindeki rolü ile ele alınmıştır. Bu eserlerde Atatürk, Türk milletine kurtuluş yolunu açan, Millî Mücadele'nin kazanılmasını sağlayan, savaş sonrasında ülkesini yeniden inşa eden ideal bir önder olarak takdim edilir. Hemen hemen hiçbir eserde Atatürk bizatihi şahsiyetiyle yer almaz. Onun eser içindeki yeri başkalarının anlatımıyladır. Bunun sebebi de o dönemde piyesin sahneye konulması esnasında *"Hayatta olan Atatürk'ü temsil edecek bir oyuncunun düşünülememesiyle açıklanabilir." (Enginün 1991, 452).*

Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1923-1940 yılları arasında) yazılmış ve konusunu Millî Mücadele'den alan oyunların büyük bir kısmında Atatürkçülük bir tema olarak kullanılmıştır. Bütün bu eserler "Atatürk Nesli" diyebileceğimiz bilinçli yurttaşların yetişmesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA

AND, Metin, Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu, T.İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983.

AND, Metin, 50 Yılın Türk Tiyatrosu, T.İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1973.

AŞKUN, Vehbi Cem, Oğuz Destanı, Milli Mecmua Matbaası, İstanbul 1935.

Genelkurmay Başkanlığı, Atatürkçülük-Üçüncü Kitap-, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984.

AYBARS, Ergün (2000), Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I, Ercan Kitabevi, İzmir 2000.

BUTTANRI, Müzeyyen, "Atatürk'ün İsteğiyle Yazılan Bayönder İsimli Tiyatro Eserinde Atatürk Tarafından Yapılan Dil Düzeltmeleri", Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Ekim 2003, C: LXXXVI, S: 622, s.422-430.

CAHİT, Bürhan, Gavur İmam, Devlet Matbaası, İstanbul 1933.

ENGİNÜN, İnci, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.

FAHRİ, Halit, On Yılın Destanı, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1933.

FROMM, Eric, Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1991.

GÜNDÜZ, Aka, Mavi Yıldırım, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara 1934.

HAYRİ, Münir, Bayönder, Güneş Matbaası, İstanbul 1934.

KANTER, M. Fatih, "Tevfik Fikret ve Ahmet Haşim'in şiirlerinde Ütopya", Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume Volume 6/3 Summer 2011, p. 963-972

KAPLAN, Mehmet, Cumhuriyet Dönemi Türk şiiri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.

KAPLAN, Mehmet vd., Atatürk Devri Türk Edebiyatı I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

KARADAĞ, Nurhan, Halkevleri Tiyatro Çalışmaları (1932-1951), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

KAYGANA, Mehmet, 1923-1940 Arası Konusunu Türk Tarihinden Alan Tiyatrolar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon 2002.

KAYGANA, Mehmet vd., "Ideolojik Bireylerin Yetiştirilmesinde Tiyatronun Rolü", Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/2 Spring, 2010, s.573-602.

KORKMAZ, Ramazan, Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2005.

KÜÇÜK, Salim, "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", Bilig, sayı:54, 2010, s.185-210.

NABİ, Yaşar, Beş Devir, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara 1933.

NAFİZ, Faruk, Kahraman, Cumhuriyet Kütüphanesi, İstanbul 1933.

NAFİZ, Faruk, Akın, Devlet Matbaası, İstanbul 1932.

NAİL, Galip, Destan, Devlet Matbaası, İstanbul 1933.

NUTKU, Özdemir, Drama Sanatı, Kabalcı Yayınevi, İstabul 2001.

ÖGEL, Bahaeddin, Türk Mitolojisi II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

ÖGEL, Bahaeddin (1991), Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZÇELEBİ, Betül Mutlu, "Cumhuriyet Döneminde Edebî Eleştiri (1923-1938)", Hece Eleştiri Özel Sayısı. S. 77-78-79, Ankara 2003, s. 20-34.

SEVİM, Ali vd. yay.haz., Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, AKDTYK Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2006.

İNER, Sevda, "Cumhuriyet Dönemi Tiyatro", Türk Edebiyatı Tarihi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007.

İNER, Sevda, Çağdaş Türk Tiyatrosunda Ahlak Ekonomi Kültür Sorunları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.

İNGÜL, Abdullah, Konusunu Türk Tarihinden Alan Dramalar-Başlangıçtan Cumhuriyet'e Kadar. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1998.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1215-1228, ANKARA-TURKEY

İSMET ÖZEL ŞİİRLERİNDE BAŞKALDIRI/ MODERNİZMİN YOZLAŞTIRDIĞI DÜZENE BAŞKALDIRI

Sevda GEÇEN[*]

ÖZET

Modern Türk şiirinin önde gelen isimlerinden İsmet Özel, yaşamı ve dünyayı anlamlı kılma adına daimi bir çaba içerisinde olmuş, bu çabasını ise şiir ile somutluğa ulaştırmıştır. Özel, kendisi ve toplumu için "hayatı dokunulur kılma, otantikliği yakalama, kendilik değerleri doğrultusunda dimdik bir yaşam sürme" amacını benimser. Bu yaşam amacının önüne çıkan engellere ise boyun eğmez, yaşamın güzelliğini gölgeleyen her şeye başkaldırır. Şiirlerindeki başkaldırı unsurları ise çoğunlukla baskı ve otoriteye, yabancılaşmaya, modernizmin yozlaştırıcı etkisine yöneliktir. Akılcılığı esas alması itibariyle insanlık tarihine aydınlama çağı yaşatan modernizm, bilimin gelişmesi, toplumun ilerlemesi, yaşam koşullarının iyileşmesi, refah seviyesinin yükselmesi gibi pek çok yöndeki getirilerinin yanı sıra çeşitli olumsuzlukların var olmasına da yol açmıştır. Modernizmin insanlığa olumsuz yansıması ise insanları manevi değerlerinden uzaklaştırma, yabancılaştırma, kitleselleştirme, aynileştirme ve tüketiciliğe sürükleme yönünde olmuştur. Özel şiirlerinde, tüm bu durumlara olan eleştiri ise başkaldırıya dayanan bir söylemle belirir. Öte yandan Özel, anti-modernist bir tavırdan ziyade modernizmi yanlış algılayan ve bu akımı insanlığın değer kaybına zemin yapan zihniyete karşı eleştirel bir tavır takınır. O, modernizmin olumlu yönlerini ayırır, bununla birlikte modernizmin kötücül dokunuşlarından biri olan kapitalizmi, kapitalizmin toplumda yarattığı sınıf farklılıklarını, bu farklılıklar sonucu ezilenler sınıfının oluşmasını, modernliğin getirilerini insanlığın aleyhine kullanan zihniyeti kabullenmez, tüm bunlara başkaldırır.

Çalışmamızda İsmet Özel şiirlerinde modernizmin eleştirisiyle beliren başkaldırı unsurları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmet Özel, şiir, başkaldırı, modernizm, kendilik değerleri.

REBELLION IN POETRY OF İSMET ÖZEL/ REBELLION OF SYSTEM THAT IS DEGENERATED BY MODERNIZM

ABSTRACT

One of the leading personalities of modern Turkish poetry, İsmet Özel, has always made an effort to render both the life and the world meaningful and has chosen to manifest these efforts through poetry.

[*] Okt. Bitlis Eren Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı, El-mek: svd_gcn@hotmail.com

Özel adopts the purpose of "making life tangible, attaining authenticity, living a straightforward life in light of personal values" both for himself and his society. He never gives in to the obstacles rising in front of this life purpose. He rebels against anything that diminishes the beauty of life. The rebellion elements in his poetry mostly address oppression, authority, alienation, and the degenerative effects of modernism. Despite its benefits in many fields, such as the improvement of science, society, betterment of living conditions and increased prosperity, along with having brought on the age of enlightenment for the history of humanity; modernism, as it adopts the principles of rationalism, has brought about many problems as well. The negative reflections of modernism on humanity have been distancing mankind from moral values and have resulted in alienation, collectivity, uniformity and driving people to consumerism. In his poems, Özel appears with a discourse based on criticism and rebellion against all these issues. However, rather than choosing an anti-modernist approach, Özel criticizes the mentality which misunderstands modernism and transforms this trend into a background for the loss of values in humankind. He sets aside the positive sides of modernism, yet does not accept capitalism which is one of the detrimental results of modernism, the class disparities caused by capitalism, the formation of the oppressed classes due to these disparities, and the mentality which uses the advantages of modernity against humanity. Instead, he rebels against all of these concepts.

Our study focuses on the rebellion elements that have appeared in the poetry of İsmet Özel with the criticism of modernism.

Key Words: İsmet Özel, poetry, rebellion, modernism, self-values.

1. Başkaldırı

Sözcük olarak "karşı gelme, boyun eğmeme, ayaklanma, isyan" anlamlarına gelen başkaldırı, hermenetik bağlamda "bilincin merkezi olan insanın"(Korkmaz 2008, 165) karşısına çıkan tüm anlamsız/ tutarsız/ saçma olanları reddedip bunlara karşılık doğruluğuna inandığı değerleri savunması manasına gelir. Başkaldırının bir önceki aşaması ise "benliğe dalma" (Gasset: 1995; 38) ile gelen farkındalık/ bilinçlilik sürecidir. Çevreden soyutlanarak kendi iç dünyasına çekilen kişi, benliğe dalma sürecinde, yaşamı, yaşam içerisindeki ben'i, "ben'i konumlandırmaya" (Tüzer 2008, 196) çalıştığı dünyayı ve uzamı sorgular, anlamlandırmaya çalışır. Yoğun düşüncelerin ve çatışmaların yaşandığı pek de kısa olmayan farkındalık sürecinde insan, kendilik değerlerini bulur, bu değerlerle varoluşunun kesinliğini ve gerçekliğini duyumsar.

Öte taraftan, oluşturduğu kendilik değerleriyle varolan dünya değerlerini kıyaslama ve öz olana ulaşma becerisini kazanan kişinin, otantik gördüğü ve temel gerçeklik olarak benimsediği kendi gerçeklik değerleri ile dünya/düzen değerleri arasında olabilecek uçurum-vâri bir kopukluk, absurde(saçma, anlamsız, tutarsız)'ün ortaya çıkmasına neden olur. Kendilik değerleriyle dünya değerleri arasındaki kopukluk sonucu absürdün varlığını gören insan, bu absürt karşısında verilmişliğin simgesi olan dünya ile çatışma içerisine girer. Verilmişolanı kabul etmeyen, ulaştığı benlik bilinciyle verilmişi değiştirme ve yaşama müdahale etme kudretini kendinde gören birey, yazgısallığa teslimiyet ya da yok oluşkaçışolarak algılanan intihar hallerinin aksine başkaldırıyı seçer. Farkındalık sürecinin bilinçlilik aşamasından sonraki yönelimi olarak ortaya çıkan başkaldırı yaşamı anlamlı kılmak isteyen bireyin ona tutunma yollarından biridir. Nitekim başkaldırmayan

„farkında", farkındalığın vermiş olduğu eylemsel gücü bu yönde kullanmazsa kendi içindeki çatışmayı durduramayacak ve bu çatışma kendi yaşamına son verme/intihar olarak ortaya çıkacaktır.

Abert Camus'nün "Hayır diyen biri."(Camus 1995, 21) olarak tanımladığı başkaldıran insan, bu hayır'ın karşısına, evet'lediği/ onayladığı değerleri koyar. Hayır'lanan değerlerin olmasının yanı sıra "evet'lenen"(Deveci 2012, 195) değerlerin de olması başkaldırının temel koşuludur. Böylelikle nihilizmden ayrılan başkaldırı bir ahlak olarak kabul edilir. Nitekim başkaldırı kabullenilmeyene, absürt olana karşı ortaya çıkar; hırçın yapısında bir düzenin varlığını imleyerek ahlaki oluşlara gönderme yapar.

2. İsmet Özel Şiirlerinde Modernizmin Yozlaştırdığı Düzene Başkaldırı

Akılcılığı esas alması itibariyle insanlık tarihine aydınlama çağı yaşatan modernizm, bilimin gelişmesi, toplumun ilerlemesi, yaşam koşullarının iyileşmesi, refah seviyesinin yükselmesi gibi pek çok yönde olumlu değerleri getirmesinin yanı sıra çeşitli olumsuzlukların var olmasına da yol açmıştır. Öyle ki Berman modern olmayı "Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi." (1999, 279) şeklinde tanımlar. Modernizmin insanlığa olumsuz yansıması ise insanları manevi değerlerinden uzaklaştırma, yabancılaştırma, kitleselleştirme, aynileştirme ve tüketiciliğe sürükleme yönünde olmuştur. Modern olmayı yanlış algılayan ve sahip olduğu hayat ile bir anda kendini olanaklar bolluğu içerisinde bulan insan, bu bollukta yaşadığı değer kısırlığının ruhunda yarattığı boşluk ile hezeyana uğrar. Bu hezeyan ise çoğunlukla kendilik değerlerinden uzaklaşan bireyin, modernizmin kölesi olması ile son bulur. Özel şiirlerinde ise bu durum eleştirel bir söylemle belirir. Bununla birlikte belirtilmelidir ki Özel, anti-modernist bir tavırdan ziyade, modernizmi yanlış algılayan ve bu akımı insanlığın değer kaybına zemin yapan zihniyeti eleştiren bir tavır takınır. O, modernizmin olumlu yönlerini ayırır, öte yandan modernizmin kötücül dokunuşlarından biri olan kapitalizmi, kapitalizmin toplumda yarattığı sınıf farklılıklarını, bu farklılıklar sonucu ezilenler sınıfının oluşmasını, modernliğin getirilerini insanlığın aleyhine kullanan zihniyeti kabullenmez, tüm bunlara başkaldırır. Bu zihniyetin birey üzerindeki yok edici etkisi, Özel şiirlerinde eleştirel söylemlerle, mücadeleyi imleyen bir başkaldırıyla açılmaya çalışılır. Bu bağlamda, Özel'in *Gececil Kuşların Ürkmediği Aydınlık* şiiri, modernizmle gelen madde düşkünlüğüne yöneltilen, eski-yeni kıyaslaması dahilinde beliren başkaldırısıdır:

Günlerimize
o ilkel sesleri karışır ya
gemileri annelerinden çok seven çocukların
bir adam gelir ya
devinen bir sancıdır artık
gelir eski günlerden
ve uzar sanki uzar
ırzına geçilmiş bir kahramanlık.

G.K.Ü.A. / Erbain, s. *40*

Özel şiirlerinde yaşamın yozlaşmamış yönü, umut dolu ruhu „çocuk" metaforuyla imlenir. Saflığı, masumiyeti, bozulmamışlığı sembolize eden çocuk, "doğa ve kültür karmaşıklığına düşmüşlüğü ile son veren onu uyuma dönüştüren bir umut imgesidir."(Korkmaz 2008, 169)"; yaşamın

geleceği ve varoluşu imleyen yüzüdür. Şiirde çağın gerekleri sonucu bireyi kendilik değerlerine yabancılaştıran dünya, tılsımlı bir sihir ile korunan çocuklara karışamamış, onları çağdaşlaştıramamıştır. Bu yönüyle eskilerden gelen o "ilkel çocuk seslerinin" yaşamsal bir anlam yüklediği çağdaş dünya ile ilkel dünya karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Çağdaş yaşamın karşısına koyulan ilkellik, ülkü değer olan çocuk ile birleştirilerek tıpkı çocuk gibi bozulmamışlığı/ kirlenmemişliği imler ve yeğlenen olarak belirir. Medeniyeti "insanlara inceliği verip karşılığında içtenliklerini aldığı"(Özel 2011, 114) bir kavram olarak ifadelendiren Özel, ilkelliği medeniyetin karşısına ülkü değer olarak koyar. Şiirde ilkel dünya ile çağdaş dünya karşılaştırmasının diğer bir göstergesi ise eski ile yeni dünyanın arasında sıkışan ve değer çatışması yaşayan kişinin/adamın sancılı sürecidir. Şiirde "devinen bir sancıdır" artık ifadesi ile bir taraftan değer çatışması yaşayan kişinin ruh hali ifade edilirken öte taraftan köklü bir değişimi imleyen mücadelenin varlığına gönderme yapılır. Doğumun/yeniliğin/değişimin habercisi olan sancılar, yozlaşan dünyanın değer yargılarına karşı başlatılacak köklü bir mücadelenin yakın gelecekteki varlığını imler.

Öte taraftan şiirde şairin yeni dünya karşısında yaşadığı değer çatışmaları radikal bir söylem olan „ırzına geçilmiş kahramanlık" imgesiyle ile sunulur. Yücelik değerlerinin zirvesinde bir yere sahip olan kahramanlık, yeni dünyada bu değerini kaybeder ve metalaştırılarak ırzına geçilmiş bir şekilde sunulur. Mahremiyet alanına yönelik işlenen en korkunç suçlardan biri olan tecavüz modern çağda değer yargılara yöneltilmektedir. Bu yönüyle insanlığın değerleri aşağılaştırılarak nesiller boyu sürecek ontolojik bir suç işlenmektedir. Modern dünyada anlam ve değer kaybına uğrayan birçok değer gibi „kahramanlık" algısının da anlamı değişmiş, kahramanlık yüceliğini kaybeden bir değer olmuştur. Eskiden „kavganın göbeklerinde" yapılan kahramanlık modern çağda Baudelaire'in ifadesiyle "kravatlıların ve rugan pabuçluların"(Berman1999, 196) şehrin en gözde mekanlarındaki burjuvazi davranışlarının bir karşılığı olmuştur. Şiirde ise bu durumun eleştirisi radikal bir söylem ile dile getirilir. Öte taraftan modern insanın, Fromm'un "meta-fetişizm"(Kılıç 1984, 58) şeklinde ifade ettiği madde/eşya tanrılaştırması şiirde gür bir sesle hayırlanır:

Sinsi gülüşlerimizdir şimdi pis bir suda yıkanan
korkulardır katar katar inenler gökyüzünden.
Ay sürekli yükselirse içimizde
çirkin ama güçlü bir tanrıya taptığımızdandır.
...
huysuz kemanlar dolar şahdamarıma
yansır kin savaşçıları, gürül gürül ordular
utancın köpürttüğü yanaklarımdan.
Köz komamış ateşinden bize o adam
şimdi gülüşlerimiz yırtıcı, gülüşlerimiz korkunç
ağır, kara bir zırh taşıdığımızdan."

G.K.Ü.A./ Erbain, s. *40*

Şiirde modern insanın, kendilik değerlerini yitirmesi gülüşlerin sinsi olmasıyla açımlanır. Manevi değerlerin hiçlendiği, çıkarcılığın, menfaatin temel gerçeklik olduğu düzende, modern insanının yeni değerlerini "çirkin ama güçlü bir tanrı" olarak nitelendirilen „statü, para ve madde" oluşturur. En yüce algı olarak kabul edilip kutsal sayılan ve „tanrısal bir değer" verilen bu unsurların kaybı ise „katar katar yağan korkular" ile karşılanır. Tüm bir yaşam, bu maddi değerleri

kaybetme korkusunun zihinlerde yarattığı karmaşa ile geçer. Karmaşanın önüne geçmek isteyen modern kişi sahteciliğin getirdiği bir edimle maskeler geliştirir, bu maskeleri ise sinsi gülüşlerle saklar. Sinsi gülüş, yüzdeki korkunç gerçekliği/madde sevgisini/ daha fazla kazanma arzusunu örten gizil bir perdedir. Mutluluğun biyolojik bir dışavurumu olan gülüş, ses unsuruyla birleşerek oluşan ve yaşamı imleyen sahici bir değerdir. Ne var ki neşe ifadesi olan gülüş, modern çağda insanların yüzünü maskeleyen kötücül bir değer olarak çıkar. Geçmişin yaşam vaat eden değerinin şimdi'nin kötücülü olarak değişmesi yozlaşan düzenin göstergesidir. Bu düzenin değişmeme kaygısı ise eskilerden gelen adam'ın aydınlığı imleyen "ateşinden köz bırakmamış olması" ile dile getirilir. Ateşin korundan döküntüler olan ve ateşin özünü/kıvılcımını içinde taşıyan köz, yeni ateşler yakmak/yeni aydınlıklar yaratmak için kaynak vazifesi görür. Şiirde ise düzenin aydınlık günlerden uzak oluşu „közün yokluğu" ile metaforlaştırılır. Öte taraftan şiirde, içinde bulunulan/bulunulmak zorunda olunan düzen ise „pis su" imgesiyle imlenir. Zorunlu ve yaşamsal bir ihtiyaç olan „su" ile düzenin niteliğini yansıtan „pis" sözcüklerinden oluşan metafor, istenilmeyen ancak bir o kadar da bu istenilmeyen duruma katlanılmak, içinde bulunulmak zorunda olunan düzene işaret eder. Düzenin / pis suyun yıkadığı „gülüşlerin yırtıcı olması" insancıl değerlerini yitiren ve arzuladığı maddi değerlere ulaşmak için hayvan vahşiliğine bürünen bireyin içinde bulunduğu korkunç durumun ifadesidir. Modernliğin getirdiği kara zırhları/ takım elbiseleri üzerinde taşıyan kapitalist sistemin hipnoz ettiği insanlar bu zırhların getirdiği kuşatılmışlık, sınırlandırılmışlık içerisinde kendi istediği gibi değil, zırhın ve zırhın ait olduğu grubun/anlayışın/ kapitalist sistemin yönlendirdiği doğrultuda davranmaktadır. Sistem tarafından sınırları çizilen bir davranış biçimine hapsedilen bireyin bu sıkıştırılmışlık hali kara zırh taşıması ile imlenirken bireyin bu davranış biçiminin etkisiyle insani vasıflardan uzaklaşması, gülüşlerinin yırtıcı ve korkunç olması ile ifade edilir. Öte yandan şiirde düzenin kurduğu çarkın devingen bir biçimde ilerleyişi karşısındaki başkaldırı ise "utancın köpürttüğü yanaklar" dan "kin savaşçıları" şeklinde imlenen nefretin dışa taşması ile açımlanır.

Özel şiirlerinde kapitalizme yöneltilen başkaldırının başka bir yansıması ise Propaganda şiirinde şöyle görülür:

Köleler gördüm, karavaşlar
hayaları burulmuş bir adamın ayaklarını yıkamaktalardı
artık kelimeleri kalmamış fiyatları sormaktan
saçları taranılmaktan usanmışlar
sinemalara saklanıyorlar kışın
yaz olunca denizin yalayışlarına
kaldırımlarda demokrat
otobüslerde dindar
geceyi
saatlerine bakarak anlıyorlar

Propaganda/ Erbain, s. 164

"Hayaları burulmuş bir adam" ile imlenen "yaşlı ama güçlü bir kapitalist düzenin" varlığıdır. Kapitalizmi efendi olarak benimseyen, köleleşen/mankurtlaşan modern insan onun emrettiği şekilde yaşamaktadır. Şairin zihnindeki "yaşamak" olgusunun çok uzağında kalan bu yeni yaşam akıldışı bulunur ve bu „akıldışılık"a, eleştirel söylemle beliren bir başkaldırı ile tepki verilir. Yaşlı efendinin/kapitalizmin kölesi olan bireyler, varoluşlarının temel çizgileri olan kendilik

değerlerini unutarak modernizmin onlara verdiği özü „tüketim"e dayanan „yeni gerçeklikler" ile yaşarlar. Öyle ki ruhun terennümü olan kendi sözlerini, kendi kimliklerini, kendi zaman ve mekanlarını -özetle tüm kendiliklerini- unutan „yeni insanlar", mankurtlaşmanın bir görünümle yaşam içerisinde varolandan çok „varlık olma" konumundadırlar. Kapitalizme ait sözcüklerle konuşmaktan kendi sözlerini unutan bireyin, sahteciliğin gölgesinde oluşturduğu maskeler, „demokrat ve dindar" metaforlarıyla imlenir. Edinilen yeni yaşam gerçeklikleri, çıkarlar doğrultusunda davranmayı, topluma yaranmayı öngörür; bu nedenle kendiliğin otantikliğini yok eder. Çıkarlara uygun olarak üretilen maskelerin gizlediği "sahte benlik" ise, "kendisi olmamanın, yabancılaşmanın bir yoludur." (Laing 2011, 92) Şiirde, yaşamına çıkarları doğrultusunda yön veren bireyin pozisyonuna en uygun maskeyi tercih etmesi hali ise „demokrat, dindar" şeklindeki iki farklı kişilik tipi ile metaforlaştırılır. Öte taraftan bireyin şimdi"si olarak beliren „gün" anlamı ve değeri unutulan bir değer olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda yaşamak olgusunu sadece vakit geçirmek olarak algılayan insanların "zaman"ın gölgesinde yaşama durumu "saat" nesnesiyle imlenir. Akreple yelkovan arasına sıkışmış modern insan için „gün", varlığı saatle anlaşılan bir kavram olarak belirir. Tekdüzeleştirilen yaşamın standart mekanları olan "sinemalar ve yazlık alanlar" ise modern kölelerin vakitlerini öldürdükleri tüketim mekanları olarak açımlanır. Bununla birlikte, "Gözleri camekanlarda" olan kişilerin „tüketim hipnozu"na kapılmışlıklarının başkaldırısı yine "Köleler!" şeklindeki hitap ile yapılır:

ve sabah
gökyüzünün karnını gerdiği zaman
dağların kokusundan fabrikalar
acıkınca
Köleler!
gözleri camekanlarda.

Propaganda/ Erbain, s.164

Camekan metaforuyla imlenen, tüketim nesnelerinin sergilendiği vitrinler, cazibesiyle bir hipnoz etkisi yaratarak çağın insanlarını köleleştirmiştir. Modernizmin tüketim pazarındaki çeşitli reklam sloganlarıyla sahip olma, doyumsuzluk, bencillik gibi güdüsel arzuları topluma gizil bir biçimde empoze eden kapitalist sistem, daha fazla tüketim amacını güder. Bu amaç doğrultusunda, toplum üzerindeki en etkili pazarlama araçlarından biri olan vitrinler ise devingen bir tüketim furyasının sergi mekanlarıdır. Bu tüketim furyasının birincil kahramanları ise vitrinlere bağımlı olarak yaşayan „köleler"dir. Efendisinin emrettiklerini yapmakla yükümlü olan kölenin çağdaş görünümü olan modern insan, kapitalizmin emirleri doğrultusunda bir yaşam sürdüğü için köle vasfıyla eleştirilir. Şiirde „köle" sıfatı ile eleştirilen tüketim insanı Tahrik şiirinde ise hamallık vasfıyla eleştirilir:

Şaşılacak bir dünyada yaşamaktı; öğrendik
şimdi külçeler yüklüyüz şaşılacak bir biçimde
külçeler yüklüyüz ve çıkmak istiyoruz yokuşu
...

Tahrik/ Erbain, s.167

Kendilik değerleri ile dünya değerlerinin çatışması sonucu yabancılaşmaya dönen bireyin, hayretler verici dünyada yaşaması kendilik gerçeklerinden vazgeçmesiyle olacaktır. Nitekim dünya, kendileştiremediği bireyleri yok oluşa sürüklerken yaşama lüksünü yalnız „maddenin

üzerine temellenmiş dünya gerçekliklerini" benimseyen insanlara vermektedir. Ne var ki vaat edilen bu yaşam, ontolojik yok oluşu tamamlanan bireylerin sadece cisimlerinin varlığını sürdürebilecekleri bir yaşamdır. Bireyin bu yaşamı kabulleniş ise düzenin maddi simgesi olan külçeleri yüklenmesiyle açımlanır. Külçelerin/maddi değerlerin ağırlığıyla yaşamak zorunda bırakılan bireyin, kabullendiği dünya gerçeklikleri içerisindeki hali şair tarafından isyankar bir söylemle dile getirilir. Öte taraftan maddenin hamallığını yapan ruhların daha fazla kazanma arzusuyla bürokrasiye olan adanmışlığı eleştirel bir söylemle hayırlanır:

...

elbiseler içindeyiz, şehrin içinde

önümüz iliklenmiş, ayakkaplarımız bağlı

Tahrik/ Erbain, s. 167

Maddi değerlerin konumlandığı mekan olan şehirde ruhunu düzene satarak, bürokrasinin köleliğini kabul eden bireylerin bu bağımlılık durumu ayakkabılarının bağlı olmasıyla imlenir.

"Otantiklik" arayışını yaşamının her döneminde sürdüren Özel, "hayatı dokunulur kılmak" için yaşama ve oluşturduğu kendilik gerçekliklerine sımsıkı sarılır. Bu gerçekliklerinin karşısına çıkan akıldışı durumlara karşıtakındığı başkaldırı tavrı ise yaşamının hiçbir döneminde değişmez. Öyle ki İslami inancın çizgisinde yürümeye başladığı bir dönemde yazdığı Amentü şiirinde de bireyleri otantiklikten uzaklaştıran modernizme ve beraberinde çağdaşlığın/gelişmişliğin simgesi olan bürokrasiye karşı eleştirilerini sürdürür:

Kanatları kara fücur çiçekleri açmış olan dünyanın

Yanık yağda boğulan yapıların arasında

delirmek hakkını elde bulundurmak

rahma çağdaş terimlerle yanaşmak için

bana deha değil

belgeler gerekli

kanıtlar, ifadeler, resmi mühür ve imza

Amentü/ Erbain, s. 178

İslami literatürde „sınır tanımaz bir şekilde günah işlemek, haktan sapmak" anlamlarına gelen fücur, çeşitli ayet ve hadislerde yer alarak „aklın ve İslam"ın beğenmediği taşkınlıkları yapan, dünya lezzetlerine düşkün olan, sınırsız isteklerinin tatmini için harama sapan" bireylerin temel özelliklerine işaret eder. şiirde, „kara fücur çiçekleri" ile dünyanın cehennemleşen yüzüne gönderme yapılır. Sınırsız arzularının tatmini için her yola başvuran, diğer insanların varlık alanlarına tecavüz ederek insan olmanın anlamını kaybedenler dünyanın cehennemleşmiş yüzünün birer yansımasıdır. Bu cehennemin diğer bir imleyicisi ise „yanık yağ"lardır. Modernizmin dev sanayilerinin, fabrikalarının katkı maddesi olan yağlar, simgesel bağlamda dünyayı ve içindekileri boğan, nefessiz bırakan sanayi kirliliğini imler. Öte taraftan ruhun boğulduğu bir cehennemi andıran dünyada, çağdaş olmanın yanı sıra aklını yitirmenin dahi prosedürlere bağlı olduğu toplumun bu trajik durumu ironi ile birlikte verilir. Tüm işlerin belgelerle, mühürlerle yürütüldüğü bürokrasinin esir aldığı dünyada delirmemek elde değildir. Modern çağın belgelerle, prosedürlerle tutuklanmış insanları otantikliğini kaybetmiş, dünyanın resmiyetine hapsolmuştur. şiirde çağdaş/medeni olmanın yolu artık deha/bilgi değil belgelerdir. Nitekim medeni olmak için

düşünmeye/bilmeye gerek yoktur. İnsanların, kendileri için düşünen/bilen bürokratların efendiliğindeki evraklara teslim olmaları yeterlidir.

Özel'in, Jazz şiirinde modern hayatın hızlı temposuna ayak uydurmak/modernleşmek için çabalayan bireyin trajedisi sergilenir. Çağın gereklerini yapmak ve yaşamak için zorunlu bir koşturmaca içerisinde yaşayan insanlar günlük yaşamlarını bir gözü saate ilişik olarak geçirirler. "Modern hayatın kurallarının dakikliğe, belli bir programa ayarlandığı ve bireyin hem zamanla hem de rakibi olan hemcinsleriyle yarışması şiirin söyleyiş temposuna da yansımıştır." (Tural, 2010):

Bu vapuru kaçırırsam beni belki de cinnet basar

belki kanser olurum bu yıl sınıfta kalırsam

...

Jazz/ Erbain, s. 221

Modern çağın sınırsız arzulara sahip insanı bu arzu ve isteklerinin tatminini sağlamak için sonu gelmez bir hırsa sahiptir. Hastalık derecesine varan bu hırsın yarattığı ruhsal bozukluk, tükenişi imleyen kanser/ cinnet metaforlarıyla verilir. Manevi değerlerini yitiren insanın gerçeklik değerlerini maddi olanın oluşturması bireyi sınır tanımaz bir doyumsuzluğa itmiştir. Sabır, kanaat, hoşgörü gibi huzuru imleyen tinsel değerleri yok etmesiyle bireye zarar verme derecesine ulaşan doyumsuzluğu onu hırsının kölesi yapar. Kişi, kaybettiği manevi değerlerin yarattığı boşluk ile bulunduğu olanaklar bolluğu içinde „sahip olma/ulaşma hırsını" bütünüyle taşır. İsteklerinin aksine bir durumun varlığında ise, bu aksi yöndeki tüm olumsuzlukları dünyanın sonu olarak görür. Öyle ki aruzlarının gerçekleşmesini yaşamsal olana bağlayan modern kişi, arzularına ulaşamama, isteklerinin yerine gelmemesi gibi durumlar karşısında depresyon hatta daha ileri safha olarak intiharın eşiğine gelir. Bu trajikomik durumun eleştirisi ise şiirin sonraki dizelerinde kendini daha da belli eden bir başkaldırıya, insanın içinde bulunduğu durumu kabullenmeyişine işaret eder. Sonsuz arzulara ve hırsa sahip olan bireyin tüm bir yaşantısının modernizmin hızlı yaşantısına ayak uydurma ile geçmesi durumu şiirde ironi ile birleşen bir söylemle hayırlanır:

...

bu işi bitiremezsem şehirden beni kovarlar

izin kağıdım yanar konuşacak olursam

bu senet bankalar kapanmadan

ruhumun rengini kapatmayacak olursa

ölür kuyuya düşen çocuk

...

Jazz/ Erbain, s. 221

Temel gerçeklikleri statü ve para olan insan, bu değerleri kaybetme korkusuyla tüm bir yaşamını çalkantılı bir hayata mahkum olarak bunaltı ile geçirir. "Shondel ona tüketim uğruna üreten ve üretim uğruna tüketen biri olarak "daire adam" der. (Kılıç, 1984; 45) Daire adamların trajik hali ise Tanrı tarafından cezalandırılarak bir ömür boyu taşı tepeye çıkarmaya çalışan Sisyphos'un sonu gelmez uğraşına benzemektedir. Öyle ki daha fazla kazanmak, daha fazla tüketmek için daha fazla çalışmak zorunda olan insanın tüm yaşamı ev, iş ve alışveriş merkezi üçgeninde mekik dokumak ile geçer. Bununla birlikte daha fazla kazanma arzusu ve sahip olduğu maddi unsurları kaybetme korkusu onu düzenin esiri yapar. Kağıtların, senetlerin, bitirilmesi

gereken içlerin esir aldığı kişi, ruhunun rengini ise yine maddi düzenin simgesi olan bankalara bırakır. Ruhunun rengini maddenin gücüne kurban eden modern insanın yaşamı da yine maddenin simgesi olan bankalara bağlıdır. Modernizmin uzun ve dev binalarına kıstırılmış bireyin, ruhundaki hala bozulmamış taraf ise "kuyuya düşmüş çocuk" ile imlenir. Öte taraftan bu ifade Hz. Yusuf kıssasını çağrıştırır. Nitekim kardeşlerinin hırsı ve bencilliği yüzünden kuyuya atılarak ölüme terk edilen masum Yusuf, bugünün az da olsa ruhunu kaybetmemiş, benliğinde hala kendi olan bir taraf taşıyan bireylerin içindeki çocuğu imler.

Özel'in, kapitalist düzenin insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkisine yönelik başka bir başkaldırısı ise „Bak Postacı Geliyor Dala Çık Devşir Kiraz" adlı şiirinde söz konusudur:

Hayatımız yapış yapış bankaların menisiyle

Bastılar düğmesine söndü yıldız

Baksana düğmesi varmış arzın meğer

B.P.G.D.Ç.D.K.

Of Not Being A Jew, s.151

Makinalaşan dünyanın, kapitalist sistemin başkaldırısı şiirde „meni, düğme" sözcükleriyle yapılır. İnsan yaşamının paranın/ bankaların egemenliği altında geçmesi hayatın 'meni" ile yapış yapış olmasıyla açımlanır. Kapitalist sistemin, kötücül ve yozlaştırıcı etkisini insan yaşamlarına bulaştırması yapışkan bir özelliğe sahip „meni" ile simgeleştirilir. Hayatlarımız, sistemin ve bankaların hakimiyetinde, meni yapışkanlığında iğreti olan konumundadır. Öte taraftan yeni düzende gökyüzü anlamını ve huzur veren yönünü yitirmiştir. Bu yitime sebep olan da yine dünyayı dev bir fabrika olarak gören kapitalizmin, makinalaşan/makinalaştıran varlığı ve yaptırımlarıdır. Öyle ki tüm dünyaya mekanik bir yapı kazandıran sistem, yaşamın doğal yönünü sönümlemiş, doğallıkların icatlar ile yok edildiği bir yaşam tarzı vücuda getirmiştir. şiirde teknolojinin icadı olan, ışığın açılıp kapatılması işlevini gören düğme doğal olana da atfedilmiştir. Işık saçması ile olumlanan değerleri simgeleyen yıldız doğal olanı temsil eder. Yıldızların ışıklarını kaybetmesi ise dünyanın ışığını kaybetmesidir.

Modernizmin getirdiği bozuk düzenin eleştirildiği "Dişlerimiz Arasındaki Ceset" şiirinde doğallıktan uzaklaşan toplumun durumu ironiyle beliren bir söylemle hayırlanır:

Biz şehir ahalisi, kara şemsiyeliler!

Kapçıklar! Evraklılar! Örtü severler!

Çığlıklardan çadır yapmak şanı bizdedir.

Bizimdir yerlere tükürülemeyen yerler

Nezaketten haklılardan yanayızdır hepimiz

Sevinmemiz çapkıncadır, ağlatır bizi küpeşteler

Yaşamak deriz- Oh dear- ne kadar tekdüze

Katliamlar ne kötü be birader

D.A.C./Erbain, s.227

şiirde modern yaşamın „sözdeliklerinin" konu edilerek „otantiklik" anlayışının çok uzağında oluşun isyanı, ironiyle birlikte verilir. "şehir ahalisi" ifadesi ile imlenen, „sahiciliğin" çok

uzağında, modern yaşamın sunduğu suniliğinin gölgesinde yaşayarak otantikliği kaybeden bireylerdir. Kötü durumlar karşısındaki yaygaraların/çığlıkların sahteliği; duyguların, sevmelerin, ağlamaların, nezaketlerin, katliamlar karşısındaki hüzünlerin, en önemlisi de yaşamın sahteliği modern insanın içinde bulunduğu trajediyi imler. Öte taraftan, sahteliklerle dolu değerler dünyasında kapitalizm bataklığının insan yaşamını hiçleyen yönü şiirde ironiyle birlikte verilir:

Saframızla kesemizi birleştiren anatomi bilgisi
Hadım tarih, kundakçı matematik, geri kafalı gramer
Evet bunlar gizlice örgütlenerek alnımza
Verem Olmak Üretimi Düşürür ibaresini çizer

Biz ey şehir ahalisi, üstü çizilmiş kişiler
Kalırız orda senetler, ahizeler ve tren taifesiyle
Kim bilir kimden umarız emr-i bî'l ma'ruf
Kim bilir kimden umarız nehy-i ani'l münker
...

D.A.C./ Erbain, s.228

Şiirde tüm bilim dalları varolan sisteme hizmet etmesi ile olumsuzlanan değerler olarak belirirken organlarla(safra) maddiyatın(kese/para kesesi) birleştirildiği bir sağlık anlayışı ironi ile eleştirilir. Şehir ahalisine olan seslenişe ise ahalinin derin bir uykudan uyanmasını sağlamaya yönelik bir çağrı gibidir. Nitekim "Verem Olmak Üretimi Düşürür" zihniyetini benimseyerek insan yaşamını hiçleyen sistem, işlemesi gereken bir fabrika gibidir. Bu fabrikada önemli olan fabrikanın işçileri değil, fabrikadaki düzenin işlemesidir. Bu işleyişi engelleyen tüm faktörlerin yok edilmesi sistemin sürekliliği için gereklidir. Bu bağlamda şiirde yakıtının insanlardan oluştuğu bir sistemin, fayda vermeyen kişilere yönelik yok edici tutumu "üstü çizili kişiler" ile açımlanır. Öte taraftan inancın bireye yüklediği temel vazifelerden olan "iyiliği emretme, kötülükten men etme", inancın uzağında yaşayan ve "en az makinalar kadar modern zamanın icatları olan yeni insanlar(Berman 1999, 34) için pek bir anlam ifade etmez. İnancın uzağında, kendilik ruhunu kaybeden insanları Kutsal Kitap'tan uzak oluşuyla eleştiren ve onları „Ölüm Cantabile" şiirinde "şehrin insanı" olarak adlandıran şair, menfaatleri uğruna insani değerlerini kaybetmelerini isyankar bir dille eleştirir:

Şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin
Kaypak ilgilerin insanı, zarif ihanetlerin
...
Bozuk paraların insanı, sivilcelerin.
...
Ama neler olup bittiğini hiçbir ayetten
Hiçbir vakit anlamayacak şehrin insanı
Şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin
Pahalı zevklerin insanı, ucuz cesaretlerin.

Ölüm Cantabile/Erbain, s. 203

Modernizmin barınağı olan şehirler, modernizmin yozlaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkisine en çok maruz kalan yerlerdir. Dolayısıyla bu mekanda yaşam süren şehirliler de bu yozlaştırıcı etkiden nasibini almış, kendilik değerlerinden uzaklaşmıştır. Çıkarcılığı, menfaati „temel gerçeklikler" edinen şehirliler riyakar bir ruhun dışa yansıyan sahte ilgilerinin gülücüklerinin arkasından gerçek yüzlerini ortaya koyarlar. Ulaşmak istediği maddi değerlerin yarattığı hırsının esiri olan şehirli insan, gerçek kimliğini gizleyen „alaka ve zarafet" maskelerini kullanmasıyla eleştirilir. şehir insanının madde severliği ise „bozuk paraların insanı, pahalı zevkler insanı" söylemleriyle hayırlanır. şiirde yaşamı mideleriyle özdeşleştiren şehirlilerin içinde bulunduğu çirkin ve iğreti hal ise yağlı besinlerin çok tüketilmesiyle meydana gelen „şivilceler" ile verilir. Öte taraftan kutsiyetten ve dinsel olandan bütünüyle uzak olan şehrin insanının bu din uzaklığına karşı eleştirisi, evrende olan biten her şeyin yer aldığı Kutsal Kitap'ın ne söylediğini hiçbir zaman anlamayacak oluşuyla verilir.

Özel'in modern düzene ve düzenin pasifize ettiği bireye yönelik eleştirisiyle gelen bir başka başkaldırısı *„Evet! İsyan'* şiirinde belirgin bir biçimde göze çarpar:

Yıllardır çocuk başları akıyor yamacımızdan
Yıllardır balçıklı bir hayvan çeperlerimizde
kentlimiz cebinde cinayet fotoğraflarıyla sofraya oturuyor
köylü – biraz sessizlik—ne tuhaf bir kelime?
asfalt yakıyor genzimi
asfalt adamlarını topluyor aramızdan
yıkılıp omuzdaşlarımın seslerine
yıkılıp bir boran içinde toplayarak çiçeklerimi.

Evet!İsyan/ Erbain, s. 99

Yaşanan zulmün kurbanları olan çocuklar varolan dramın trajik boyutunu imler. Sistemin yozlaştırdığı insan, manevi değerlerini yitirmiş olarak, "hayvani bir duyarsızlığın çeperleri içerisinde" yaşam sürüyor olmasıyla belirir. Bu duyarsızlık, cebinde cinayet fotoğraflarıyla yemeğe oturan "kentli" ile somutlaştırılır. Değerlerinden uzaklaşan "medeni"leşerek özünü kaybeden ve ne olduğunu, nerden geldiğini unutan bireylerin var olduğu toplumda, yabancılaşmanın trajik boyutu şehirliler için ötekileri/kendileri gibi olmayanları imleyen "köylü" ifadesinin kullanımının tuhaf karşılanması ile belirir. şiirde kapitalist sistem, petrol menşeli siyah ziftin de karışımında bulunduğu "asfalt" maddesiyle simgeleştirilirken kapitalist sisteme boyun eğen insanlar "asfaltın adamları" ifadesiyle eleştiriye tabi tutulur.

Modernizmin olumsuz etkilerinin insanlar üzerindeki yansımaları karşısında başkaldırıyla beliren söyleminin bir başka görüngüsü *„Yaşatan"* şiirinde ortaya çıkar:

Oysa halkın göz çukurları çamurlanmıştır.
kanı ılgıt ılgıt akar, kanı kara
yazlık sinemalarda, üniformalar altında
banknotların, kıravatların saltanatıyla
çürütülmektedir halk.
...

Yaşatan/ Erbain, s. 134

Modernizm girdabına giren halkın yok oluşa sürüklenişinin protestosu olan şiirde başkaldırı, halkın göremediği yok oluşun haykırılmasıyla varlık bulur. Yazlık sinemalar gibi kalabalıklar mekanlarında kendilik değerlerini yitiren bireylerin, modernizmin sürüklediği kapitalizm batağında "banknotların, kravatların" saltanatı altında sürdürdüğü yapay saadetten/gönüllü kölelikten bahsedilir. Nitekim Fromm'un da ifade ettiği gibi "Ekonomi, senin yaşamın ve insanlığından aldığı şeyler yerine, sana para ve zenginlik verir. (Kılıç 1984, 19) Böylece insan zenginleşirken harici eşyaya bağlılığı ve tutsaklığı artar. Daha çok sahip oldukça daha az var olur. (Kılıç 1984, 19) şiirde banknotlar ve boyunlarına geçirdikleri kravatlar ile özgürlüklerini vererek modernizmin esareti altında giren bireyler kapıldıkları bu girdap tarafından yok oluşa sürüklenmektedirler.

şairin, 70'li yıllarda yazdığı Mazot şiiri ise modernizmin kötücül bir dokunuşu olan kapitalizmin eleştirildiği dizelerle belirir. Modern çağın tüketim nesnesi olan arabaların hareketini sağlayan bir tür enerji yakıtı olan mazot artık, sadece arabaların değil, arabalarla birlikte manevi değerleri öldüren, maddi hayatın devamını sağlayan sistemin, masum insanların kanını emen burjuvanın, makineleşen devrin de yakıtıdır:

Şehre neden
esmer ve dölek yüzümle döndüm dağlardan
kar vakti tarlaları kımıldatan soluğum
niyedir sarmalasın vites dişlilerini
defneler, nakışlar yok
alnıma neden

Mazot/ Erbain, s. 144

Modernizmin barınağı olan şehir, bireylerin yalnızlaştığı, iletişimsizliğin hüküm sürdüğü, insan hayallerinin yükselen binalarla örtüldüğü, otantik değerlerin yok olduğu mekanlar olarak beliren, algısal anlamda ise labirentleşen mekanlardır. Geniş mekan olan dağların bırakılıp kapitalist sistemin bataklığı olan şehirlere dönüşüse huzursuzlukla karışık bir sorgulama ile belirir. Bu huzursuzluk yüzün esmer/karanlık oluşu ile ifade edilmektedir. "Tarlalar, defneler, nakışlar" olarak beliren "sahilik değerleri"nin karşısına konulan "vites dişlileri" ile kapitalist düzenin öldürdüğü otantiklik olgusunun isyanı dile getirilir. Bu isyanın sesi, otantikliğin katillerinin konumlandığı mekan olan şehir ile daha da yükselir:

Besbelli ki leşler koruyor şehrin bedenlerini

göğsünün kafesinde yalnızca pasak

Mazot/ Erbain, s. 144

şehrin kabalık ve çarpıklıktan oluşan beton kimliği, doğanın insana armağanı olan safiyeti bozmuştur. Bu yüzden şehir, Baudelaire'de olduğu gibi "murdar" ve kirletilmiş bir yapıda çıkar(Korkmaz 2002, 271) Yok oluşlar/tükenişler mekanı olan şehirlerin hala varoluşuna bir anlam veremeyen şair, şehri koruyan kollayan bir unsur olarak leşleri uygun görür bu bağlamda her şeyi yok eden kara delikleri andıran bu mekanların varlığına başkaldırı. Leşlerin koruduğu bu cinnet mekanı, içersinde hoşnut olunmayan yaşamların sürdürüldüğü bir mekan olarak belirir:

sabahın köründe kalkan trenlerdeki nefret

her gün aynı kalafat yerine çekilmenin nefreti

bunları

bütün bunları biliyorsun"

Mazot/ Erbain, s. 144

Burjuvazinin hüküm sürdüğü labirent mekan olan şehirde proletarya daimi bir ezilme, sömürülme ile karşı karşıyadır. Öyle ki bu durum içinin "yaptığı içten nefret etmesine" dönüşmüştür. Korna sesiyle zihinlerde ürkütücü bir yer edinen tren metaforu her zaman kötü olukların habercisidir. Ayrılık, ölüm, son vs. Burjuva sınıfını taşıyan, ona hizmet eden tren, proletarya için bir nefret mekanıdır. Hakeza "kalafat" imgesi de aynı çağrışımı yapar. "Geminin kaplama tahtaları arasını üstüpü ile doldurup ziftleyerek su geçirmez duruma getirme işi"(TDK 2005;1039) olarak tanımlanan kalafat eyleminin yapıldığı yer olan "kalafat yeri" yine bir labirent mekandır. Şairin ruhunda derin yaralar açan halkının ezilmişi hali karşısında içi yine ona düşer. Şiirin genelinde yapılan haksızlıklar karşısında yılmadan mücadele edecek bir sesin başkaldırısını işitiriz.

Sonuç

"Tevarüs edilmemiş asalet ve kadirşinas itaatsizlik" özellikleriyle tanımladığı benliğini yaşamın içerisinde konumlandırmaya çalışan ve yaşamı boyunca otantiklik arayışı içerisinde olan Özel'in genel anlamda tek bir amacı vardır: "Hayatı dokunulur kılmak." Öte taraftan bu amacını sadece kendisi için değil, tüm bir insanlık için güder ve amacına ulaşmak için bireyselden toplumsala açılan bir perspektiften yaşam boyu süren bir mücadele sergiler. Yaşamsal bir anlam yüklediği şiir ise mücadelesinde onu yalnız bırakmayan yegane dostudur. Şiirlerinin ana izleğini yabancılaşma ve yozlaşma oluşturur. Bunlar ise çoğu zaman başkaldırıya dayanan bir söylemle vücut bulur. Ona göre şiir bir hak arama dilidir. Şiirle yaşama tutunmaya çalışan şair, yine şiir ile bu yaşamı anlamlı kılmaya, yaşanılabilir hale getirmeye çalışır. Onun şiirleri bir başkaldırı şiiridir. O, zulüm ve haksızlığı, yozlaşma ve yabancılaşmayı kabullenemez. Bunlar, dünyanın neresinde olursa olsun başkaldırır. Bu bağlamda yabancılaşma ve yozlaşmaya giden yolda insanlığın yürüdüğü modernizm kulvarı da Özel'in eleştirdiği, başkaldırdığı unsurlar olarak belirir. Akılcılığı esas alması itibariyle insanlık tarihine aydınlama çağı yaşatan modernizmin, bilimin gelişmesi, toplumun ilerlemesi, yaşam koşullarının iyileşmesi, refah seviyesinin yükselmesi gibi pek çok yönde olumlu değerleri getirmesinin yanı sıra çeşitli olumsuzlukların var olmasına da yol açmıştır. Bu bağlamda modernizmin insanlara olumsuz yansıması ise, insanları manevi değerlerinden uzaklaştırma, yabancılaştırma, kitleselleştirme, aynileştirme, tüketiciliğe sürükleme yönünde olmuştur. Sahip olduğu hayat ile bir anda kendini olanaklar bolluğu içerisinde bulan insan, bu bollukta yaşadığı değer kısırlığının ruhunda yarattığı boşluk ile hezeyana uğrar. Bu hezeyan ise çoğunlukla kendilik değerlerinden uzaklaşan bireyin modernizmin kölesi olması ile son bulur. Modernizmin birey üzerindeki bu yok edici etkisi ise Özel şiirlerinde eleştirel söylemlerle, mücadeleyi imleyen bir başkaldırı ile açılmaya çalışılır. Bu başkaldırı çoğunlukla modernizmin yozlaştırıcı ve değerleri yok edici etkisine, değerlerin metalaştırılmasına, insan yaşamının hiçlenmesine, kapitalizme ve bu girdaba giren modern insana yöneliktir. Bu bağlamda Özel'in Propaganda, Gececil Kuşların Ürkmediği Aydınlık, Tahrik, Mazot, Bak Postacı Geliyor Dala Çık Devşir Kiraz şiirleri kapitalizme yönelik başkaldırının vücut bulduğu şiirlerinden birkaçıdır. Gececil Kuşların Ürkmediği Aydınlık şiirindeki başkaldırı unsuru eski ile yeni dünya kıyaslaması dahilinde gerçekleşir. Eski/ilkel yaşam otantikliğini kaybetmemiş,çağın yozlaşan yüzünden uzak kalmış olarak belirirken yeni ve modern yaşam, bireylerin kendilik değerlerinin uzağında, maddi gerçekliklerin gölgesinde sürdüğü bir yaşam biçimi olarak sunulur. Öte yandan Jazz şiirinde modern insanın arzularını tatmin etmek için yaşam içerisindeki koşuşturması ironik bir dille anlatılır; Dişlerimiz Arasındaki Ceset, Ölüm Cantaible şiirlerinde ise modern insanın sahte davranışları, manevi ve kutsi değerlerinin uzağında oluşu yine ironik bir söylemle hayırlanır. Modern yaşamın başka bir getirisi olan bürokrasinin birey üzerindeki olumsuz etkileri ise Özel

Şiirlerinde başkaldırılan başka bir unsurdur. Yağmatan, Tahrik, Amentü, Diğerimiz Arasındaki Ceset Şiirlerinde bu yöndeki başkaldırının izlerini görürüz.

KAYNAKÇA

BERMAN, Marshall,(1999), **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, (Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker), İletişim Yay., İstanbul

CAMUS, Albert, (1995), **Başkaldıran İnsan**, (Çev. Tahsin Yücel), Can Yay., İstanbul

DEVECİ, Mutlu, (2012), **Varoluş ve Bireyleşme Açısından Ferit Edgü Anlatılarında Yapı ve İzlek**, Akçağ Yay. Ankara

GASSET, Ortega y, (1995), **İnsan ve Herkes**, (Çev. Neyire Gül Işık), Metis Yay., İst.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, (1997), **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Birey Yay., İstanbul

KORKMAZ, Ramazan, (2002), **İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı**, Akçağ Yay.

KORKMAZ, Ramazan vd., (2005), **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı**, Grafiker Yay. Ankara

KORKMAZ, Ramazan, (2008) **Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri**, Ankara, Grafiker Yay.

KILIÇ, Sadık, (1984), **Yabancılaşma**, Rahmet Yay, İstanbul

LAING, R.D, (2011), **Bölünmüş Benlik**, (Çev. Ergün Akça), Pinhan Yay İstanbul

MAGILL, Frank N., (1971), **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, (Çev.Vahap Mutal) Hareket Yay. İstanbul

MAGILL, Frank N., (2010), **Şiir Okuma Kılavuzu**, ġule Yay., İstanbul

MAGILL, Frank N., (2011) **Üç Mesele Teknik- Medeniyet- Yabancılaşma**, ġule Yay. İstanbul

ÖZEL, İsmet, (2011), **Erbain**, ġule Yay., İstanbul

ÖZEL, İsmet, (2011), **Bir Yusuf Masalı**, ġule Yay., İstanbul

ÖZEL, İsmet, 2011), **Of Not Being A Jew**, ġule Yay., İstanbul

ÖZEL, İsmet, (2011), **Waldo Sen Neden Burada Değilsin**, ġule Yay., İstanbul

TURAL, Secaaettin, (2010) **İsmet Özel Şiirlerinde Şehir Algısı**, Turkish Studies, Volume 5/1 Winter 2010, s. 1346-1360

Türk Dil Kurumu,(2005), **Türkçe Sözlük,** Türk Dil Kurumu Yay. Ankara

TÜZER, İbrahim, (2008), **İsmet Özel Şiire Damıtılmış Hayat**, Dergah Yay., İstanbul

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1229-1257, ANKARA-TURKEY

ANADOLU ÖĞRETMEN LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÖĞRETMENLİK MESLEK BİLGİSİ DERSLERİNE YÖNELİK TUTUM VE GÖRÜŞLERİ

*Mehmet Nuri GÖMLEKSİZ**
*Elif CÜRO***

ÖZET

Nicel ve nitel araştırma desenleri kullanılarak yürütülen bu araştırmanın amacı Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi derslerine ilişkin tutumlarını ve görüşlerini belirlemektir. Bu bağlamda öğrencilerin Öğretmenlik Meslek Bilgisi derslerine yönelik tutumlarının cinsiyetlerine, öğrenim gördükleri alana, ailelerinde öğretmen olup olmama durumuna, ailelerinin gelir düzeylerine, anne ve babalarının eğitim durumuna göre değişip değişmediğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Araştırmanın nitel boyutunda ise öğrencilerin Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim görmeyi istemelerinin nedenlerine, bu okulların öğrencileri öğretmenlik mesleğine hazırlamadaki yeterliğine ilişkin görüşlerinin neler olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2010–2011 eğitim-öğretim yılında, sekiz Anadolu Öğretmen Lisesinin 11. sınıflarında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi olarak bu okullarda öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinin tümü alınmıştır. Veriler araştırmacılar tarafından hazırlanan 32 maddelik Likert tipi bir tutum ölçeği ve yarı yapılandırılmış dört sorudan oluşan bir görüşme formu ile toplanmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0.93, Spearman-Brown korelasyon katsayısı 0.92, Guttman split-half değeri ise 0.88 hesaplanmış ve bu hesaplamalar sonucunda da ölçek güvenilir bulunmuştur. Verilerin analizinde bağımsız gruplar t testi, varyans analizi, Kruskal-Wallis H ve Scheffe testleri kullanılmıştır. Araştırma ile öğrencilerin Öğretmenlik Meslek Bilgisi derslerine yönelik tutumlarının olumsuz olduğu, çoğunun ileride öğretmenlik mesleğini yapmayı düşünmedikleri ve farklı bir meslekte çalışmak istedikleri belirlenmiştir. Buna yanı sıra öğrenciler Öğretmenlik Meslek Bilgisi derslerini sevmediklerini, ders içeriklerinin azaltılması ve ders saatlerinin düşürülmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Öğrenciler bu derslere çalışmaktan zevk almadıklarını, zorunlu olmasa çalışmayacaklarını ve sadece sınıfı geçmek için çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca öğrencilerin Öğretmenlik Meslek Bilgisi dersleri ile ilgili konuları araştırmaktan hoşlanmadıkları ve bu dersleri sıkıcı buldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu öğretmen lisesi, Eğitim fakültesi, Öğretmenlik mesleği, Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri, tutum

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü El-mek: nurigomleksiz@yahoo.com
** Fırat Ü. Eğt. Bil. Ens. Eğt. Programları ve Öğretim ABD Doktora Öğrencisi. El-mek: e-curo@hotmail.com

ATTITUDES AND OPINIONS OF ANATOLIAN TEACHER TRAINING HIGH SCHOOL STUDENTS TOWARD TEACHING PROFESSION COURSES

ABSTRACT

The aim of this quantitative and qualitative study is to determine attitudes and opinions of 11th grade students of Anatolian Teacher Training High Schools toward Teaching Profession Courses. In this context, we aimed to see if students' attitudes toward Teaching Profession Courses differed related to gender, study field, having teacher in the family, income level of the family, education level of mother and father. In qualitative part of the study, it was aimed to determine the reasons why students preferred studying Anatolian Teacher Training High Schools and the efficiency of these schools in preparing the students for teaching profession. Population of the study includes 11th grade students enrolled at eight Anatolian Teacher Training High Schools in 2010-2011 academic year. All 11th graders were chosen as the sample of the study. Data of the study were collected by using a 32-item Likert type scale and an interview form including four semi-structured questions. Cronbach Alpha reliability coefficient of the scale was calculated to be 0.93, Spearman-Brown correlation coefficient was measured to be 0.92, Guttman split-half value was calculated to be 0.88 and these results proved that the scale was both valid and reliable. Independent groups t test, variance analysis, Kruskal-Wallis H and Scheffe tests were used to analyze the data. With the study, it was determined that students' attitudes were negative towards Teaching Profession Courses. It was also determined that the students did not want to be a teacher in the future and they wanted to perform a different profession. Besides, the students stressed that they did not like Teaching Profession Courses, demanded reducing content and teaching hours of these courses. They also emphasized that they did not enjoy studying these courses; they would not study if they were not compulsory and studied just for passing the class. It was determined that the students did not enjoy searching the subjects dealing with Teaching Profession Courses and found these courses boring as well.

Key Words: Anatolian teacher training high school, Education faculty, Teaching profession, Teaching profession courses, attitude

Giriş

Osmanlı devletinde Tanzimat dönemine kadar herhangi bir öğretmen yetiştirme kurumu yer almamaktadır (Yılman, 2006: 60). Tanzimat'a kadar olan sürede medreselerde görev yapan öğretmenler, medreselerin kendi içinden yetiştirdiği kişilerdi. Medreselerin ilk basamaklarında az çok okuma yazma öğrenmiş, Arapça ve dini bilgileri edinmiş kişiler arasında da Sıbyan mekteplerinin öğretmenleri seçilirdi. Aynı zamanda bu kişiler genelde caminin imamı ya da müezzini olurlardı. Bu kişilerin yetişmesi için herhangi bir öğretmenlik mesleği ile ilgili öğretim faaliyetlerine yer verilmemiştir (Küçükahmet 1993: 3). Fakat Fatih Sultan Mehmet döneminde Eyüp ve Ayasofya medreselerinde Sıbyan mektebi öğretmeni olacaklar için genel medrese

programından ayrı bir program uygulanmasına başlanmıştır. Bu programda tartışma kuralları ve öğretim yöntemi adıyla bir dersin yer alması, sadece Türk eğitim tarihi açısından değil, dünya eğitim tarihi açısından da oldukça önemlidir. Ancak Fatih'ten sonra öğretmen eğitimine uzun süre gereken önem verilememiş ve Sıbyan mekteplerinin öğretmenleri tekrar medreselerin ilk basamaklarında az çok okuma yazma öğrenmiş ya da kendi kendine okuma-yazma öğrenmiş kişiler olmuşlardır. Bu bağlamda Fatih Sultan Mehmet, öğretmen yetiştirme programlarını, alanın özelliklerine göre ilk kez düzenlemiş bir program yapıcı olarak nitelendirilebilir (Akyüz, 1994: 77).

Tanzimat dönemi, eğitim sistemi ve özellikle öğretmen yetiştirme açısından gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmasından dolayı oldukça önemlidir. Tanzimat, Batı türü okulların açıldığı bir dönemdir (Yılman, 2006: 60, 61). O dönemde eğitim sistemi ilköğretim (Sıbyan mektebi), ortaöğretim (Rüştiye) ve üniversiteden (Darülfünun) oluşmaktadır. Rüşdiye okullarında etkili öğretim yapılabilmesi için alanında iyi yetişmiş nitelikli öğretmenlere ihtiyaç vardı. Bunun için ilk önce nitelikli öğretmenlerin yetiştirilmesi gerekmekteydi. O dönemdeki yöneticiler nitelikli öğretmenlerin yetiştirilmesinin bu iş için açılacak meslek okulları ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Bu düşünceden hareketle ilk öğretmen okulu Mekatib-i Umumiye Nezaretinin başına getirilen, sonra birkaç kez Maarif Nazırlığı yapan Kemal Efendinin öncülüğünde Darülmuallimin adıyla 16 Mart 1848 tarihinde İstanbul'da açıldı. Türk eğitim tarihinde ve Tanzimat döneminin açılan sivil okullar açısından Darülmuallimin çok önemli bir konuma sahiptir (Akyüz,1994: 154). 16 Mart 1848 tarihi, ülkemizde öğretmen okullarının ilk kuruluş tarihi olarak kabul edilir.

Batı türü eğitim kurumlarının öğretmen ihtiyacını karşılamak için 1868'e kadar Darülmuallimin-i Rüşdi Okulu dışında farklı bir eğitim kurumu açılmamıştır. Ayrıca Darülmuallimin-i Rüşdi Okulu'nun gelişiminde çok fazla bir ilerleme de olmamıştır. 1868 yılında ilköğretim okullarının birinci kademesinin öğretmen ihtiyacını karşılamak için yeni öğretmen okulu açılmıştır. Bu okulun adı Darül Muallimin-i Sıbyan'dır (Koçer, 1973: 6). Her ne kadar öğretmen okulu açılmışsa da öğretmen okullarının yetersizliği nedeniyle, öğretmen gereksinimi Medreseliler, Mekteb-i Mülkiye başta olmak üzere yüksek okul mezunları, İdadi mezunları, Subaylar, Memurlar, Din görevlileri arasından karşılanmıştır (Öztürk, 1996: 37). Türkiye Cumhuriyetinin başlangıcında Osmanlı Devleti'nden miras aldığı öğretmen yetiştirme konusunda çeşitli politikalar uygulamıştır. Bunlar Darülmuallimin devamı olan İlköğretmen Okulları, Köy Enstitüleri, Eğitim Enstitüleri, Yüksek Öğretmen Okulları ve Eğitim Fakülteleridir.

Cumhuriyet Dönemi İlköğretim Birinci Kademeye Öğretmen Yetiştirme

Cumhuriyet Döneminin eğitim alanında en temel sorunlarından biri öğretmen yetiştirmeydi (Kaygısız, ve Akarsu, 1997: 36). Cumhuriyet döneminin başlangıcında öğretmenler nitelik ve nicelik bakımından yetersizdi. Cumhuriyetin kuruluşunda öğretmen sayısı 1.081'i kadın, 9.021'i erkek olmak üzere toplam 10.102 idi. Bunlardan öğretmenlik eğitimi almış olanların sayısı; 378'i kadın, 2.356'sı erkek olmak üzere toplam 2.734'tür. Geriye kalan 7.368 öğretmenden 1.357'si ilköğrenim mezunu, 711'i medreseden ayrılmış, 152'si nitelikli bir eğitim almamış, 2.107'si hiçbir öğretmenlik mesleğinin özelliklerine sahip olmayan kişilerdi (Akyüz, 1994: 329).

Öğretmen yetiştirme politikasının Cumhuriyet döneminin başında iki yönlü olduğu görülmektedir. Birincisi köye, diğeri de şehire öğretmen yetiştirme politikasıdır. Şehirde bulunan ilkokullara öğretmen yetiştiren kurum ilk muallim mektepleridir. Köy okullarına öğretmen yetiştiren kurum ise köy muallim mektepleridir. Atatürk dönemi boyunca öğretmenler bu iki okulda yetiştirilmiştir. Fakat bu okullardan mezun olan öğretmenler nicelik açısından az olduğundan ve öğretmen ihtiyacını karşılayamadığından çeşitli yöntemlerle ilkokul öğretmeni yetiştiren programlar ve kurslar açılmıştır (Tangülü, Karadeniz ve Ateş, 2010:1056).

Öğretmen okulları hem öğrenci sayısı bakımından hem de öğretimin niteliği açısından yetersizdi. Bu nedenle ilköğretmen okullarında öğrenci sayısı ile öğretimin niteliği artırılmaya çalışılmıştır. Var olan İlköğretmen okulları ile ihtiyacı karşılayacak kadar öğretmen yetiştirilmesi imkânsızdı. Dönemin Eğitim Bakanı Saffet Arıkan 1936'da TBMM'de; İlköğretmen okullarından mezun olan öğrenci sayısının az olması ve mezun olanlar arasında değişik nedenlerle öğretmenlik mesleğini icra etmeyenlerin de çok olmasından dolayı 35 bin köye ancak 100 yıl sonra öğretmen gönderebileceklerini belirtmiştir (Akyüz, 1994: 330).

İlköğretmen okullarının süresi 1932–1933 eğitim-öğretim yılından itibaren 6 yıla çıkarılmıştır. İlk 3 yılı ilk devre kabul edilmiş ve bu devrede ilköğretim ikinci kademe programlarının aynısı uygulanmıştır. Son üç yıl da ikinci devre olarak nitelendirilmiş ve farklı bir program uygulanmıştır. 1932–1933 eğitim-öğretim yılından itibaren ilk devreye öğrenci alınmamıştır. Üç yıl sonra ilköğretim mezunları doğrudan mesleki yani ikinci devreye alınarak yetiştirilmiş ve bu sistem yıllarca devam etmiştir. Bu dönemde ilköğretmen okulları teorik derslere daha fazla önem verip, meslek dersleri ve uygulamalı çalışmalara gereken düzeyde önem vermemesi açısından eleştirilmiştir (Akyüz, 1994: 330–331).

Köy okullarına öğretmen yetiştirmek için çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Köy şartlarına uyum sağlayabilecek öğretmen yetiştirme düşüncesi, Türkiye'de, Meşrutiyet yıllarına kadar uzanır (Ergün, 2006). Köy şartlarına uyum sağlayabilecek öğretmen yetiştirme düşüncesi ilk olarak 1868'de İstanbul'da açılan İlköğretmen Okullarından mezun olan öğretmenlerin köylere gitmek istememesi ve gidenlerin de köy hayatına uyum sağlayamaması ve başarısız olması sonucu öne çıkmıştır (Tangülü, Karadeniz ve Ateş, 2010: 1057). Cumhuriyet döneminin başında da bu düşünce öne çıkmış, köy ve şehir hayatlarının birbirinden çok farklı olmasından dolayı köylere öğretmen yetiştirmek üzere daha farklı öğretmen okullarının kurulması önerilmişti. Çünkü şehirde yetişen bir kişinin köy yaşamına uyum sağlaması ve öğretmenlik yapması çok zordu. Köy Muallim Mektepleri'ne ilkokul çıkışlı köy çocuklarının alınarak köy hayatına yakın bir biçimde yaşamaları sağlanmalıydı. Bu okullar, 1–20 Mayıs 1925'te Konya'da toplanan Maarif Müfettişler kongresinin gündeminde görüşüldü. Kongrede, Bakanlıkta bir "Köy Mektebi Dairesi"nin kurulması ve köylüyü köyden ayırmayacak, üretimden ayırmadan çağdaşlaştıracak bir öğretmen okulu açılması ön plan çıktı. Ayrıca Maarif Vekâleti'nin daveti üzerine Türkiye'ye gelip gayet önemli bir rapor veren John Dewey, köy okullarına öğretmen yetiştirecek çeşitli tipte öğretmen okullarının kurulmasını önermiştir (Ergün, 2006).

1926 yılında yayınlanan Maarif Teşkilâtı Kanunu ile birlikte Köy Muallim Mektepleri kuruldu. İlk olarak Köy Muallim Mektebi 1927–1928 öğretim yılında da Kayseri-Zencidere'de açıldı. Ayrıca Denizli Erkek Öğretmen Okulu da bu amaç için düzenlendi. İlköğretmen okullarının öğrenim süresi beş yıl iken, Köy Muallim Mekteplerinin öğrenim süresi üç yıl olarak belirlendi. Bu okullar için köy öğretmeni yetiştirmeye yönelik bir program hazırlandı. Öğrenciyi köy hayatına hazırlamak için, Köy Enstitülerinde olduğu gibi, yan kuruluşları da vardı (Ergün, 2006).

John Dewey'in de önerileri dikkate alınarak açılan Köy Muallim Mektepleri, tarım çalışmaları ve uygulamalı dersler için ihtiyaç duyulan öğretmen ve araç-gereç sağlanamadığından dolayı güçlendirilemedi. Bundan dolayı başarısız olan Kayseri-Zencidere Köy Öğretmen Okulu 1932 yılında, Denizli Köy Öğretmen Okulu da 1933 yılında kapatılmak zorunda kaldı. Bunun yanında bu okulların kapatılma nedenlerinden biri de köy ve şehir çocuklarının eğitilmesinde farklı yöntemlerin kullanılmadığı ve bunun içinde var olan öğretmen okullarının yeniden yapılandırıp geliştirilmesi sağlanarak köyler için ihtiyaç duyulan öğretmenlerin yetiştirilmesinin daha ekonomik olduğu görüşüdür. Ayrıca köy ve şehirlere ayrı öğretmen yetiştirme sisteminin eğitim sisteminde ikili yapının oluşmasına ve bu durumunda demokrasi anlayışına aykırı olması düşüncesi de etkili olmuştur (Öztürk, 1996: 137). O dönemlerde nüfusun büyük bir bölümünü oluşturan köylerde

okuryazar olanların sayısının çok az olması ve var olan öğretmen okullarının da öğretmen yetiştirmede ihtiyacı karşılamada yetersiz kalmaları nedeniyle 1936 yılında köye öğretmen yetiştirme düşüncesi yeniden gündeme getirilmiştir. Bu düşünce ile yeni çözüm arayışları başlamış ve 1936 yılında orduda okuma-yazma, hesap öğrenmiş, askerlik ödevini başarıyla bitirmiş, yetenekli, köyde yaşayan gençlerden yararlanma fikri ön plan çıkmıştır. Bu düşünce doğrultusunda 1936 yılında Eskişehir-Mahmudiye'de ilk kurs açıldı. Bu kursu bitirenlere eğitmen deniliyordu (Binbaşıoğlu, 1995: 228). 1937 yılından itibaren hızla yaygınlaştırılan bu kurslara devam etmek isteyen kişilerde; askerliğini çavuş ve onbaşı olarak yapmış olma, ilkokulu bitirmiş veya okur-yazar olma, yüz kızartıcı bir suç işlememiş olma, zeki, ahlaklı ve sağlam karakterli olma şartları aranmaktaydı. Bu kişilerin ayrıca, çalışacağı köyden seçilmiş olması ve bunun için de muhtarlıktan onaylı bir belgeyi alması, görgü ve bilgilerinin müfettiş ve gezici başöğretmenlerce belirlenmiş olması gibi şartları da yerine getirmiş olmaları istenmekteydi (Öztürk, 1996:162).

Süresi yedi ay olan Köy Eğitmen Kurslarında köylerde çalışmış başarılı ilkokul öğretmenleri eğitim hizmeti veriyordu. Bu kurslarda eğitmenler, öğretim yöntem ve teknikleri derslerinin yanı sıra tarım ve hayvancılık konusunda uygulamalı bilgileri de alıyorlardı. Buralarda yaparak-yaşayarak öğrenme ön plana çıkmıştır (Binbaşıoğlu, 1995: 228). Yetiştirilen eğitmenlerin çalışacağı köylerde her yönüyle örnek ve lider olmaları temel hedefti. Bu nedenle eğitmenlerin bu özellikleri kazanmalarını sağlayacak biçimde yetiştirilmelerine önem veriliyordu (Evren, 1998: 27). Eğitmen Kursu denemesi başarılı olunca 1937'de bu kursların sayısı artırılmış ve bunlara hem bir devamlılık kazandırmak hem de yasal bir dayanak oluşturmak için 11 Haziran 1937 tarihinde TBMM'de 3283 sayılı Köy Eğitmenleri Yasası çıkarılmıştır (Turan, 2009: 74). Eğitmen kursları 1948 yılına kadar açılmış ve on yılın sonunda bu kurslarda toplam 8.675 eğitmen öğretim görmüştür (Altunya 2005: 19). Eğitmen Kursları daha sonra Köy Enstitülerinin bünyesinde eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür (Turan, 2009: 75).

Eğitmen kurslarının başarılı olması ve bu kurslarda uygulanan öğretim faaliyetlerinin örgün eğitim sistemi içinde düzenli verilmesinin daha uygun olacağı düşüncesi ile köy öğretmen okullarının açılması fikri ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine dönemin Eğitim Bakanı emri ile Eskişehir Çifteler ve İzmir Kızılçullu'da iki Köy Öğretmen Okulu açılmıştır (Turan, 2009: 76). Köy Öğretmen Okullarına ilk önceleri "Köy Eğitim Yurdu" adı verilmişti. Üç yıllık köy ilkokullarından mezun olanlar bu okula alınarak burada beş yıllık ilkokul öğretimi tamamlatılırdı. Daha sonra, üç yıllık bir ortaöğretim programı uygulanıyordu. Bu okullarda genel derslerin yanında bazı zanaatlar ve tarım işleri uygulama tarzında öğrencilere öğretiliyordu. Ayrıca eğitmen yetiştirme bölümleri de yer almaktaydı. 1938 yılı başında eğitmen bölümüne köylü kızlar ve kadınlar da alındı. Köy Öğretmen Okulları, 1940 yılında Köy Enstitülerine dönüştürüldü. Köy Öğretmen Okulları Köy Enstitülerinin temeli olarak kabul edilmektedir. Nitekim Roben J. Maaske 1955'te yayınlanan Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Hakkında Rapor adlı eserinde Köy Enstitülerinin kuruluşunu, Köy Öğretmen Okullarının açılışına dayandırmıştır (Ergün, 2006).

1940'lı yıllarda ilköğretim çağına gelmiş çocukların okullaşma oranı hâlâ çok düşüktü. O dönemde ilköğretim çağına gelmiş veya bu çağı geçmiş nüfusun sadece %22'si okuma-yazma biliyordu. Bu oran köylerde daha düşüktü. Köy nüfusunun sadece %10'u okuma-yazma biliyordu. Ayrıca köyde yaşayan kişilerin okuma yazma öğrenmesinin yanında sağlık, tarım, zanaat gibi konularda da bilgilendirilmeleri ve beceri kazandırılmaları gerekiyordu. Ayrıca bu bireylerin sosyal ve kültürel bakımdan yetişmesine de çok fazla ihtiyaç duyuluyordu. Bu bağlamda köy çocuklarının ilköğretime devam etmeleri sağlanırken, öte yandan yetişkinlere de ihtiyaç duyulan alanlarda eğitim verilmesi, onlara daha iyi bir yaşama ve çalışma ortamını oluşturmalarını sağlayacak gerekli bilgi ve beceriler kazandırılması görüşü ön plana çıkmıştı. Aynı zamanda bu görüş, hem kırsal alanda yaşayan çocukların eğitim ihtiyaçlarını karşılaması hem de ülkemizin kültürel-sosyal-ekonomik gelişmesine destek sunabilecek nitelikte bir öğretmen ihtiyacını da ortaya çıkarıyordu.

Bu nedenle belirtilen niteliklere sahip öğretmen yetiştirilmesi ön plana çıktı. Fakat bu özelliklere sahip olmalarını sağlayacak bir biçimde yetiştirilmesi düşünülen öğretmenlerin köydeki yaşam koşullarına kolay uyum sağlaması, görev aldığı köyde uzun süre çalışmayı kabul etmesi ve mali olarak da devlet bütçesine fazla yük olmaması bekleniyordu. Bu özelliklere sahip bir öğretmenin yetiştirilmesi ancak öğretim programı, çalışma düzeni ve fiziki özellikleri farklı bir eğitim kurumunda yetiştirilmesini zorunlu kılıyordu. Bu nedenlerle köye öğretmen yetiştirme konusunda daha önceki tecrübelerden de faydalanılarak, İlköğretmen okullarının yanında köylere öğretmen yetiştirmek amacı ile Köy Enstitüsü adıyla yeni bir öğretmen okulunun açılması kararı alındı. Bu karar alındıktan sonra dönemin Maarif Vekili Hasan Ali Yücel ve İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un çabalarıyla 17 Nisan 1940 tarihli ve 3803 sayılı kanunla tarım işlerine elverişli geniş arazisi bulunan köylerde veya onların hemen yakınlarında Köy Enstitüleri kuruldu (Oğuzkan,Tarihsiz.).

Köy Enstitülerine beş sınıflı köy okullarından mezun olan sağlıklı ve yetenekli köy çocukları alınıyordu. Köy Enstitüleri parasız, yatılı ve karma öğretim yapardı ve öğrenim süresi beş yıldı. Ayrıca Köy Enstitüleri köy sağlık memuru ve köy ebesi gibi diğer meslek alanlarında da eleman yetiştirebilecek niteliğe sahipti. Köy Enstitülerinde, köylerde çalışmaya istekli, yapıcı, yaratıcı, üretici, el işlerinde becerikli, tarım işlerine yatkın ve ayrıca azimli, özverili ve idealist öğretmenler yetiştirilerek (Oğuzkan, Tarihsiz), buradan mezun olduktan sonra köylerine dönüp eğitim alma imkânı bulamayan kişileri yetiştirmeleri ve böylece ülkenin okuma-yazma oranının yükseltilmesi amaçlanmıştı (Ortaş, 2005). Ayrıca Köy Enstitülerinde bireylerin çağdaş bilgi ve becerileri kazanmaları, üretken, fırsat eşitliği içinde yetenek ve ilgilerine göre mesleklerini seçebilmeleri, kapalı köy ekonomisini mesleksel ayrımlaşmayla dışa açılabilmeleri, haklarını bilen, bu hakları savunabilmek için demokratik yollardan örgütlenebilen kişiler olarak yetişmeleri beklenilmekteydi (Tonguç, 2004). Nitekim 19 Haziran 1942 tarih ve 4274 sayılı Köy Okulları ve Enstitüleri Teşkilat Kanununda köy öğretmenlerinin görevlerinden birisinin de köy halkının milli kültürünü yükseltmek, onları sosyal hayat bakımından çağın şartlarına göre yetiştirmek ve köyün ekonomik hayatını geliştirmek için tarım, sanat ve teknik alanlarında köylülere örnek olabilecek işler yapmak olarak belirlenmiştir (Erçelebi, 1991: 36).

Köy Enstitülerinde kuramsal ve pratik eğitim birlikte veriliyordu. Enstitülerde hem temel dersler hem de yaşama dair bütün konular bir bütünlük içinde veriliyordu. Ayrıca hem tarih eğitimi, tarım, el işi ve güzel sanatlar ile yurttaşlık bilinci ve ulusal bilinç kazanmaları hem de dünya klasiklerini okuyarak, müzik dinleyerek, tiyatro yaparak dünyadaki diğer değerler ile tanışmalarını sağlıyorlardı. Köy Enstitüleri modelinin probleme dayalı öğretme modeline benzediği ifade edilmektedir. Ayrıca Avrupa Birliği'nin yükseköğretimde başlattığı Leonardo Da Vinci sisteminin yıllar önce uygulandığı bir şekli olarak da belirtilmektedir (Ortaş, 2005).

Köy Enstitülerinin ilk resmi öğretim programı 1943 tarihinde oluşturulmuştur. Bu okulların beş yıl olan öğretim süresi içerisinde; 114 hafta "kültür, derslerine, 58 hafta "ziraat" derslerine, 58 hafta da "teknik" ders ve çalışmalarına zaman ayrılıyordu. (Akyüz, 1994: 340; Binbaşıoğlu, 1995: 240). Köy Enstitülerinin ders programı üzerinde 1947 yılında küçük çapta değişikliğe gidilmiştir. Bu değişiklikte kültür derslerinin adı genel bilgiler dersleri olarak değiştirilmiş ve bu derslere diğer derslerden daha fazla zaman ayrılmıştır. 1947'de yapılan program değişikliği, Köy Enstitülerinin kuruluş amacından ilk belirgin uzaklaşma olarak ifade edilmektedir (Akyüz, 1994: 341).

Köy Enstitülerinin programlarında 1952 yılında İlköğretmen okullarının programları ile birleştirilmesi şeklinde tekrar değişiklik yapıldı. Bu yeni program, 1952–1953 ders yılı başında geçici olarak uygulandı. 1953 yılında toplanan 5. Milli Eğitim Şurası'nda hazırlanan bu program kabul edildi. Böylece Köy Enstitüleri 27.01.1954'te 6234 sayılı Köy Enstitüleri İlköğretmen

Okullarının Birleştirilmesi Hakkında kanunla birer İlköğretmen Okullarına dönüştürülerek Köy Enstitüleri kapatıldı (Binbaşıoğlu, 1995: 242).

Köy Enstitüleri ile İlköğretmen Okulları 1953 yılına kadar öğretmen ihtiyacını karşılayan en önemli iki kurumdu. Köy Enstitüleri kapatılarak 6 yıllık İlköğretmen Okulu adı altında yeniden düzenlenmiş ve diğer 3 yıllık İlköğretmen okulları ile ortaöğretim seviyesinde program bütünlüğü oluşturulmuştur. Bu okullar 5 sınıflı köy okullarından mezun olan öğrencileri almaya devam etmiştir. Böylece Türk eğitim siteminde köy ve şehirlerdeki ilköğretimin birinci kademesine öğretmen yetiştiren kurumlar tek bir çatı altında birleştirilmiş ve bu kademeye öğretmen yetiştiren kurumların yapılarında ve programlarında bir bütünlük oluşturulmuştur. Bu okullara Köy Enstitülerinden esinlenerek programlarına "iş ve tarım" dersleri de eklenmiştir. Yapılan bu yeni düzenleme ile öğretmen adaylarının hem köy hem de şehir ilkokullarında öğretmenlik yapabilecek şekilde yetiştirilmeleri hedeflenmiştir. Ayrıca köy ilkokullarının öğretmen ihtiyacını karşılamak için hem 3 hem de 6 yıllık İlköğretmen Okullarının mezunlarının zorunlu hizmetlerini köy ilkokullarında tamamlamaları mecburi kılınmıştır (Dursunoğlu, 2003).

İlköğretmen okullarının programlarında 1970–1971 yılına kadar bir değişiklik yapılmamıştır. 1970-1971 yılında ise öğretim süreleri bir yıl daha artırılmıştır. Böylece İlköğretmen okullarında öğretmenlik meslek bilgisi (ÖMB) dersleri ve uygulama saatlerinin artırılması sağlandı. Bu değişiklikten önce İlköğretmen okullarından mezun olan öğrenciler lise mezunu sayılmadıklarından üniversite sınavına giremiyorlardı. Lise mezunu olmaları için fark derslerini vermeleri gerekiyordu. Bu değişiklikle birlikte İlköğretmen Okulu mezunları hem lise mezunu olma hem de üniversite sınavına girme hakkını elde etmişlerdir. Yapısında ve programlarında yapılan bu değişiklik İlköğretmen okullarının statüsünün yükselmesini sağlamıştır. Ayrıca programları daha kapsamlı hale gelmiştir (Dursunoğlu, 2003).

1973 yılında yürürlüğe giren 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 43. maddesi, "*Öğretmenlik, devletin eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleğidir ve öğretmenlik için hangi öğretim kademesinde olursa olsun, öğretmen adaylarının yüksek öğrenim görmelerinin sağlanması esastır*" hükmünü getirmiştir (MEB, 1987: 21). Bu kanunda öğretmenliğin yasal tanımı yeniden yapılarak her seviyedeki öğretmenlerin yükseköğrenim görmesi ilkesini zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca öğretmen yetiştiren kurumların lisans öncesi, lisans ve lisansüstü seviyelerde yatay ve dikey geçişlere imkân verecek şekilde yeniden düzenlenmesi belirtilmiştir. (Dursunoğlu, 2003). Bu kararlar doğrultusunda 1974–1975 öğretim yılında, büyük bir değişiklik yapılarak İlköğretmen Okullarının bir bölümü iki yıllık eğitim enstitülerine dönüştürülmüş, bir bölümü de öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarına öğrenci hazırlamak, öğretmenlik mesleğini sevdirmek amacıyla Öğretmen Liselerine dönüştürülmüştür. Öğretmen Liseleri, 1989 yılına kadar, ortaöğretim kurumu olarak eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etmiştir (Gelişli, 2000; Akyüz, 1994: 332, Binbaşıoğlu, 1995: 414).

1977–1978'den 1980'e kadar ülkede ortaya çıkan anarşik olaylar, öğretmen yetiştiren kuruluşları da etkilemiştir. Bundan dolayı kısa süreli öğretmen yetiştirme programları uygulanmaya başlanmıştır. Bu durum karşısında Bakanlık, öğretmen yetiştirme işini üniversiteye devretmiştir. 1981'de çıkan 2547 sayılı "Yüksek Öğretim Kurumları Kanunu" ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile öğretmen yetiştiren okul ve kuruluşlar, bütün taşınır ve taşınmaz mallarıyla birlikte çeşitli üniversitelere devredilmiştir. Böylece öğretmen yetiştirmede yeni bir dönem başlamıştır (Binbaşıoğlu, 1995: 22).

Öğretim kademesi hangi seviyede olursa olsun öğretmenlerin en az lisans öğrenimi görmeleri düşüncesiyle iki yıllık Eğitim Yüksek Okullarının öğrenim süresi 1989–1990 öğretim yılından itibaren 4 yıla çıkarıldı. Ardından 03.07.1992 tarih ve 3837 sayılı kanunla da Eğitim Fakültelerinin Sınıf Öğretmenliği Bölümü hâline getirildi Yapılan bu değişikliklerle, sınıf

öğretmeni yetiştiren programların yeniden düzenlenmesi sağlanmıştır. Ayrıca hem alan derslerine hem de öğretmenlik mesleğine hazırlayıcı formasyon derslerine daha fazla zaman ayırma imkanı oluşmuştur. Bir başka ifade ile öğretim süresinin 4 yıla çıkartılması sınıf öğretmenlerinin daha nitelikli yetişmesi açısından önemli bir gelişme olarak belirtilebilir (Dursunoğlu, 2003).

Cumhuriyet dönemi öncesi ve sonrasından günümüze kadar ilköğretimin birinci kademesine öğretmen yetiştirmede çok önemli gelişmeler ve değişmeler yaşanmıştır. Öğretmen yetiştirmede gerek kurumsal, gerekse programlar düzeyinde çeşitli denemeler yapılmıştır. Yapılan bu denemelerden bir kısmı başarılı olamazken, bir kısmı da eğitim sistemimizde önemli izler bırakmıştır. Bu denemelerin başarısını belirleyen faktörler genelde öğretmen ihtiyacı, zorunlu eğitim alanındaki gelişmeler ve çeşitli dönemlerde ilkokul öğretmeninde aranan nitelikler olarak belirtilebilir. Gerek nicelik gerekse nitelik kaygıları ilköğretimin birinci kademesi için öğretmen yetiştirmede yeni model ve program arayışlarını sürekli olmuştur. Bugün gelinen nokta göz önüne alındığında sınıf öğretmeni yetiştirmede nitelik anlamında önemli bir aşamaya gelindiği söylenebilir (Dursunoğlu, 2003).

Anadolu Öğretmen Liseleri

Anadolu Öğretmen Liselerinin temeli olarak kabul edilen İlköğretmen Okulları İlköğretim birinci kademeye öğretmen yetiştirme görevini 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu yayınlanmasına kadar devam ettirmiştir. Milli Eğitim Temel Kanunun uygulanmaya başlamasıyla birlikte İlköğretmen Okullarının, bir bölümü iki yıllık Eğitim Enstitülerine, bir bölümü de öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarına öğrenci hazırlamak, öğretmenlik mesleğini sevdirmek amacıyla Öğretmen Liselerine dönüştürülmüştür. Bu okullar 1989 yılına kadar ortaöğretim kurumu olarak öğretim etkinliklerini yerine getirmiştir (Gelişli, 2000). Öğretmen Liselerinden mezun olacak öğrenciler, 2 ve 3 yıllık eğitim enstitülerine ve 4 yıllık Yüksek Öğretmen Okullarına girebilmelerinin yanında üniversitelerin herhangi bir bölümüne öğrenci olarak girme haklarına sahiptiler. Fakat Öğretmen Lisesi mezunlarının üniversite seçme ve yerleştirme sınavlarında, öğretmen yetiştiren yüksekokulları "en son" seçtikleri belirlenmiştir. Bu durumun önüne geçebilmek ve öğretmenlik mesleğine karşı ilgiyi sürekli tutmak için, 1982 yılında Öğretmen Lisesi programlarına diğer liselerden farklı olarak 'meslek dersleri' yer almaya başlamıştır. 1989 yılından itibaren, üniversite seçme ve yerleştirme sınavlarında öğretmenlik mesleğini ilk 10 tercihine yazan ve kazanan öğrencilere burs kazanma imkânı verilmiştir (Binbaşıoğlu, 1995: 21).

Öğretmen Liselerinin amaçları doğrultusunda geliştirilmesi ilkesi Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı hedefleri arasında yer almıştır. Ayrıca Öğretmen Yetiştirme ve Danışma Kurulunun almış oldukları kararlar sonucunda bu okulların Eğitim Fakültelerine kaynaklık etmesi, çağın eğitim-öğretim kurumları haline getirilmesi, bunun için de bu okullara gerekli desteğin sunularak fiziki yetersizliklerin giderilmesi ve öğretim programlarının geliştirilmesi hedeflenmiştir. Alınan bu kararlar doğrultusunda Millî Eğitim Bakanlığı ile Yüksek Öğretim Kurumu arasında yapılan anlaşma ile Öğretmen Liselerini geliştirmek ve Eğitim Fakültelerine öğrenci seçmede kaynaklık etmesi amacı ile 1989–1990 öğretim yılından itibaren Anadolu Öğretmen Liselerine dönüştürülmüştür. Köy Enstitüleri ve İlköğretmen Okullarının devamı olan Öğretmen Liselerinin binalarında Anadolu Öğretmen Liseleri öğretime devam etmiştir (Gelişli, 2000).

İlköğretimden sonra öğrenim süresi dört yıl olan paralı-parasız yatılı ve gündüzlü olan Anadolu Öğretmen Liseleri, öğrencilerinde özgüven, özdenetim ve sorumluluk duygularını geliştirmesi, her öğrencinin farklı ve ayrı bir değer olduğu, takım çalışmasıyla ortak başarıya ulaşılabileceği düşüncesinin oluşturulmasına yönelik çağdaş bir eğitim ortamı sunan ortaöğretim kurumları olarak belirtilmektedir. Bu çerçevede Anadolu Öğretmen Liselerinin amaçları Millî Eğitimin genel amaç ve temel ilkelerine uygun olarak; öğretmen yetiştiren yüksek öğretim kurumlarına öğrenci hazırlamak, öğrencilerine öğretmenlik mesleğini sevdirmek, öğretmenlik

mesleğinin gerektirdiği bilgi, beceri, tutum ve davranışları kazandırmak, orta öğretim düzeyinde ortak bir genel kültür vermek, ülke kalkınmasına sosyal, kültürel ve ekonomik yönden katkıda bulunma bilincini ve gücünü kazandırmak ve dünyadaki gelişme ve değişmeleri izleyebilecek düzeyde yabancı dil öğrenmelerini sağlamak biçiminde belirlenmiştir (MEB, 2011).

Anadolu Öğretmen Liselerinden mezun olan öğrencilere; 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunun 45/a maddesi hükmünce, eğitim fakültelerini tercih etmeleri halinde ek puan verilmektedir (Gelişli, 2000). Bundan dolayı Anadolu Öğretmen Liselerini tercih eden öğrencilerin sayısında her yıl artışlar gözlenmektedir. Bu okulları tercih eden öğrenci sayısının artması sonucu okul sayılarında da her yıl artış olmaktadır. Anadolu Öğretmen Liselerinin son beş yıl içindeki öğrenci ve okul sayıları Çizelge 1'de verilmiştir. (http://oyegm.meb.gov.tr/istatistik/ozet_veriler.doc).

Çizelge 1: Öğretim Yıllarına Göre Anadolu Öğretmen Liselerindeki Okul ve Öğrenci Sayılarındaki Gelişmeler

Öğretim Yılları	2006-2007	2007–2008	2008–2009	2009–2010	2010–2011
Yeni Kayıt	14202	15888	17834	19075	24458
Toplam Öğrenci	46898	52895	59866	65050	74847
Toplam Okul	154	179	193	251	267
Mezun Öğrenci	9496	9931	12592	14047	

Anadolu Öğretmen Liselerinin YGS ve LYS sonucunda genel başarı oranı %62,4 ile okul türlerinde altıncı sırayı almıştır. Ancak lisans yerleştirme başarı oranı %58,5 olup, okul türlerine göre başarı sıralamasında Sosyal Bilimler Liseleri, Özel Fen Liseleri ve Fen Liselerinden sonra dördüncü sırayı almıştır. 2010 LYS'ye Anadolu Öğretmen Lisesi son sınıf düzeyindeki mezunlardan 20997 öğrenci başvurmuştur ve 13.102 kişi yüksek okul-fakülteye yerleşme hakkı kazanmıştır. Yerleşen öğrencilerinden 678 tanesi Açık Öğretim Fakültesine, 136 tanesi Yüksekokullara ve 12.288 kişi de fakülteye yerleşme hakkı kazanmıştır. Üniversiteye yerleşen öğrencilerin 51,3'ü öğretmenlik programlarına yerleşmiştir (http://oyegm.meb.gov.tr/istatistik/ozet_veriler.doc).

Anadolu Öğretmen Liselerinde hem genel lise programı uygulanmakta hem de eğitim fakültelerine hazırlık niteliğinde ÖMB dersleri ve bunlara ilişkin uygulamalara yer verilmektedir (Gelişli, 2000). Öğretim programları, ortak genel kültür derslerinden, öğrencilerin bireysel ilgi ve yeteneklerini tanıyıp anlamalarına, geliştirmelerine ve yöneldikleri alanlarda çalışmalarına imkânı sağlayan derslerden ve öğretmenlik mesleği ile ilgili derslerden oluşur. Öğretim programları öğrenciler arasındaki bireysel farklılıklar, bilimsel gelişmeler ve ihtiyaçlar doğrultusunda sürekli geliştirilmektedir (MEB, 2011).

Anadolu Öğretmen Liselerinde öğretmenlik mesleği ile ilgili dersler 10. sınıfta itibaren verilmeye başlanılmaktadır. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı Anadolu Öğretmen Liseleri Yönetmeliği'nde yapılan yeni bir düzenleme ile Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinin, 2007- 2008 öğretim yılından itibaren, beş gün süreyle ilköğretim okullarında gerçekleştirilecek, 'Uygulamaları İzleme Etkinlikleri'ne katılmaları zorunluluğu getirilmiştir. Çizelge 2'de Anadolu Öğretmen Liselerinin programlarında yer alan ÖMB dersleri ve yıllara göre dağılımı verilmiştir.

Çizelge 2: Anadolu Öğretmen Liselerinin Programlarında Yer Alan Öğretmenlik Meslek Bilgisi Dersleri ve Yıllara Göre Dağılımı

Dersin Adı	9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf
Öğretmenlik Mesleğine Giriş	-	2	-	-
Türk Eğitim Tarihi	-	-	-	1
Eğitim Psikolojisi	-	2	-	-
Eğitim Sosyolojisi	-	-	-	2
Öğretim İlke ve Yöntemleri	-	-	3	-

Öğretmen yetiştiren yüksek öğretim kurumlarına öğrenci hazırlayan programların uygulandığı eğitim kurumlarından biri olan Anadolu Öğretmen Liseleri öğrencilerine öğretmenlik mesleğiyle ilgili bilgi, beceri ve tutum kazandırmayı amaçlamaktadır. Çünkü öğretmenlik mesleği, bilgi ve becerilerin yanı sıra tutum ve düzenli alışkanlıkları da gerektirmektedir. Bu bağlamda Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin öğretmenlik mesleği ile ilgili bilgi-becerinin yanında değer ve tutum da kazanmaları önemlidir (Çeliköz ve Çetin, 2004).

Çeliköz ve Çetin'e (2004) göre öğretmenlerin görevlerini en iyi şekilde yerine getirmeleri, öğrenciye karşı olumlu davranışlar göstermeleri, araştırmacı olmaları, yaratıcı düşünmeleri, yeniliklere açık olmaları ve bunları öğrenme ortamına aktarabilmeleri için mesleğe karşı olumlu tutuma sahip olmaları gerekir. Bunun için aday öğretmenlerin mesleklerine yönelik olumlu tutumlara sahip olarak yetiştirilmesi önemlidir. Böyle yetişen öğretmenler, öğrencileri öğrenmeye karşı daha rahat motive ederler, öğrencilerine içten ve samimi davranırlar, katı kuralcı olmazlar ve zamanlarını etkili kullanırlar. Olumlu tutuma sahip öğretmenler mesleklerini severek, zevk alarak yaparlar ve üstlendiği görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirirler.

Öğretmenlerin mesleklerini sevmeleri, mesleklerine bağlı hissetmeleri, toplumsal olarak mesleklerinin önemli olduğu bilincine sahip olmaları, mesleki ve kişisel alanda kendilerini sürekli geliştirmek durumunda olmaları, durumlarına ilişkin görüş ve düşünceleri onların mesleklerine yönelik tutumlarının genel olarak belirleyicilerindendir. Bu durumlara ilişkin olumlu ya da olumsuz duygu ve düşünceler öğretmen adaylarının mesleki davranışlarını yönlendirmede büyük etkiye sahiptir. Bu bağlamda öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutum oluşturmalarını sağlayacak biçimde öğrenme yaşantıları hazırlanmalıdır (Temizkan, 2008: 462).

Öğretmen adaylarının mesleğe karşı olumlu tutumlarının geliştirilmesi tamamen verilen eğitimin niteliğine bağlıdır. Nitelikli öğretmen yetiştirmek ve programın başarısını arttırmak için aday öğretmenlerin mesleğe ilişkin tutumları belirlenerek olumsuz olanların olumlu yönde değiştirilmesi gerekmektedir (Semerci ve Semerci, 2004: 140). Öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği bilgi, beceri ve tutumlar öğretmenlik mesleği ile ilgili derslerde öğrencilere kazandırılmaktadır. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları onların mesleğe olan bakış açılarının belirleyicilerinden biridir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, öğretmen yetiştiren yüksek öğretim kurumlarına öğrenci hazırlayan programların uygulandığı eğitim kurumları olarak kabul edilen Anadolu Öğretmen Liselerinin programlarında yer alan öğretmenlik mesleği ile ilgili derslere yönelik öğrenci tutumlarının belirlenmesi son derece önemlidir. Bu çalışmada Eğitim Fakültelerine öğrenci sağlamada önemli kaynak olan Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerinin ÖMB derslerine yönelik

tutumları ve bu okullara ilişkin görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda araştırmanın nicel boyutu için belirlenen alt amaçlar şunlardır:

1. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları nedir?

2. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları cinsiyetlerine göre değişmekte midir?

3. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları öğrenim gördükleri alana göre değişmekte midir?

4. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları ailelerinde öğretmen olup olmama durumuna göre değişmekte midir?

5. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları ailelerinin gelir düzeylerine göre değişmekte midir?

6. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları babalarının eğitim durumuna göre değişmekte midir?

7. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları annelerinin eğitim durumuna göre değişmekte midir?

Araştırmanın nitel boyutunda ise şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Öğrencilerin Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim görmeyi istemelerinin nedenleri nelerdir?

2. Anadolu Öğretmen Lisesinin öğrencileri öğretmenlik mesleğine hazırlamadaki yeterliğine ilişkin öğrenci görüşleri nelerdir?

3. Anadolu Öğretmen Liselerinin öğretmen yetiştirmeye iyi bir kaynak oluşturmasına ilişkin öğrenci görüşleri nelerdir?

4. Öğrencilerin Anadolu Öğretmen Lisesine gelmeden önce ve geldikten sonraki görüşleri arasında herhangi bir farklılık oluşmuş mudur?

YÖNTEM

Model

Araştırmada yöntem çeşitlemesi kullanılmıştır. Yöntemler arası çeşitleme üç biçimde sınıflandırılmaktadır; iki aşamalı desen, baskın-daha az baskın desen ve karma araştırma deseni (Creswell 1994). Bu araştırmada nicel ve nitel araştırma desenlerinin birleştirildiği karma araştırma deseni kullanılmıştır. Nicel boyutta betimsel araştırma yönteminden, nitel boyutta ise görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Betimsel nitelikteki araştırmalar olayların, varlıkların, kurumların, grupların, objelerin ve çeşitli alanların "ne" olduğunu ortaya koymaya çalışır ve var olan durumların daha önceki koşullarla ilişkileri dikkate alınarak, olaylar arasındaki ilişkileri açıklar" (Kaptan, 1998: 59). Bu yönüyle çalışma ile Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın nitel boyutunda ise öğrencilerin görüşleri kendilerine yöneltilen yarı yapılandırılmış dört soru ile alınmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2010–2011 eğitim-öğretim yılında, Ergani Anadolu Öğretmen Lisesi, Diyarbakır İMKB Anadolu Öğretmen Lisesi, Silvan Anadolu Öğretmen Lisesi,

Batman İMKB Anadolu Öğretmen Lisesi, İMKB Mardin Anadolu Öğretmen Lisesi, Elazığ Ahmet Kabaklı Anadolu Öğretmen Lisesi, Şanlıurfa Mehmet Güneş Anadolu Öğretmen Lisesi, Şırnak Anadolu Öğretmen Liselerinin 11. sınıflarında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklem olarak bu okullarda öğrenim görmekte olan tüm 11. sınıf öğrencileri alınmıştır. Bu nedenle ayrıca örneklem seçimine gidilmemiştir. 12. sınıf öğrencileri Öğrenci Seçme Sınavına (ÖSS) hazırlanmaları nedeniyle çoğunluğuna ulaşılamayacağı düşünülerek araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. 9. Sınıf öğrencileri, bu sınıf düzeyinde ÖMB derslerini almadıklarından, 10. sınıf öğrencileri ise henüz bu dersleri yeni almalarından dolayı tutum oluşturacak bir süreç yaşamadıkları düşünüldüğünden araştırma kapsamı dışında tutulmuşlardır. Araştırmada yer alan 11. Sınıf öğrencilerine ilişkin kişisel bilgiler Çizelge 3'te verilmiştir.

Çizelge 3: Öğrencilere İlişkin Kişisel Bilgiler

Okul Adı	Mevcut Öğrenci Sayısı		Ulaşılan Öğrenci Sayısı	
	f	%	f	%
Ergani AÖL	92	15,59	75	16,38
Diyarbakır İMKB AÖL	78	13,22	60	13,10
Silvan AÖL	35	5,93	29	6,33
İMKB Mardin AÖL	86	14,58	65	14,19
Elazığ Ahmet Kabaklı AÖL	77	13,05	59	12,88
Şanlıurfa Mehmet Güneş	89	15,08	70	15,28
Şırnak AÖL	44	7,47	37	8,08
Batman İMKB AÖL	89	15,08	63	13,76
Cinsiyet				
Erkek	359	60,85	270	58,95
Kız	231	39,15	188	41,05
Bölüm				
Fen	400	67,80	304	66,38
Türkçe-Matematik	145	24,58	116	25,33
Yabancı Dil	45	7,62	38	8,29
Toplam	590	100.0	458	100.0

Çizelge 3 incelendiğinde, araştırma evreninde yer alan 590 öğrenciden yüzde 60,85'inin (n=359) erkek, yüzde 39,15'inin de (n=231) kız öğrencilerden oluştuğu görülmektedir. Öğrencilerin yüzde 67,80'i (n=400) Fen bilimleri, yüzde 24,58'i (n=145) Türkçe-Matematik, yüzde 7,62'si de (n=45) Yabancı Dil alanında öğrenim görmektedir. Çalışma evreninde ulaşılan 458 öğrenciden yüzde 58,95'i (n=270) erkek, yüzde 41,05'i (n=188) ise kız öğrencilerden oluşmaktadır. Ulaşılan öğrencilerin alanlara göre dağılımı ise şöyledir: Fen bilimleri yüzde 66,38 (n=304) Türkçe-Matematik yüzde 25,33 (n=116) Yabancı Dil yüzde 8,29 (n=38). Ulaşılan öğrenci sayısının oranı ise yüzde 77,63'tür (n=458). Ölçeğin faktör analizi işlemleri için araştırmada yer alan 98 öğrenci de dâhil edildiğinde araştırma evreninin toplam yüzde 94,24'üne (n=556) ulaşılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan bir tutum ölçeği ile yarı yapılandırılmış dört sorudan oluşan bir görüşme formu ile toplanmıştır. Tutum ölçeği ve görüşme formu geliştirilirken önce konu ile ilgili olduğu düşünülen dokümanlar incelenmiştir. Daha sonra bu konu ile ilgili olarak Anadolu Öğretmen Lisesinde görev yapan üç ÖMB dersleri öğretmeninin görüş ve düşünceleri alınmıştır. İncelenen dokümanlardan elde edilen bilgiler ve öğretmenlerden gelen görüş ve düşünceler doğrultusunda 32 maddelik bir taslak ölçek ve dört maddelik görüşme

formu hazırlanmıştır. Hazırlanan ölçek ve görüşme formu içerik ve ifade geçerliği açısından, Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümündeki iki öğretim üyesinin görüş ve değerlendirmesine sunulmuştur. Çünkü "hazırlanacak ölçeklerin kapsam geçerliğini test etmede kullanılan mantıksal yollardan biri uzman görüsüne başvurmaktır" (Büyüköztürk, 2002: 162). Uzmanlar tarafından incelenen ve gözden geçirilen taslak ölçekte, gelen görüş ve eleştiriler doğrultusunda gereken düzeltmeler yapılmış ve ölçek ön deneme için uygun hale getirilmiştir.

Ölçeğe ön analiz için son şekli verildikten sonra, geçerlik ve güvenirlik analizleri için; grubun homojenliği de göz önüne alınarak; sekiz okulda random yöntemiyle belirlenen 98 öğrenciye uygulanmıştır. Sonuçların genellenebilirliğinin sağlanması düşüncesiyle, cinsiyet ve alan açılarından dengeli bir sayının oluşturulmasına özen gösterilmiştir. Bu 98 öğrencinin yüzde 34;69'u kız (n=34), yüzde 65,31'i de (n=64) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Alana ilişkin dağılım ise şöyle belirlenmiştir: Fen bilimleri yüzde 47,96 (n=47), Türkçe-Matematik yüzde 44,90 (n=44), Yabancı Dil yüzde 7,14 (n=7).

Ön analiz aşamasında ölçeğin uygulandığı öğrenciler, ölçek daha sonra asıl çalışma grubuna uygulandığında kapsam dışında bırakılmıştır. Ölçekte yer alan olumlu maddelerin gerçekleşme düzeyi için "Tamamen" (5), "Çok" (4), "Biraz" (3), "Nadiren" (2), "Hiç" (1)" biçiminde puanlanırken, olumsuz maddeler ters yönde puanlanmıştır. Ölçeğin KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) katsayısı 0.87, Bartlett Testi ise 2298.663 olarak hesaplanmıştır. Bartlett testi sonuçları 0,05 düzeyinde anlamlı bulunmuştur (p=0,000). Verilerin faktör analizine uygunluğu için KMO katsayısının 0,60'dan yüksek olması ve Bartlett testinin de anlamlı çıkması gerekmektedir (Büyüköztürk, 2002:120). Bu sonuca göre verilerin faktör analizi için uygun olduğu söylenebilir.

Ölçeğin faktör yapılarını belirlemek amacıyla, maddelere ayrı ayrı faktör analizi yapılarak faktör yükleri belirlenmiştir. Faktör yükü 0,30 ve 0,30'dan büyük olanlar seçilmiş ve 30 maddenin işler durumda olduğu görülmüştür. Faktör yükü 0,30'un altında kalan iki madde ölçekten çıkarılmıştır. Analiz sonuçlarına göre maddelerin faktör yükleri 0,31 ile 0,83 arasında çıkmıştır. Bunun yanı sıra ölçeğin tüm olarak güvenirliği Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı, Spearman-Brown korelasyon katsayısı ve Guttman split-half güvenirlik formülü kullanılarak hesaplanmıştır. Tüm ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik kat sayısı 0,93, Spearman-Brown korelasyon katsayısı 0,92 ve Guttman split-half değeri ise 0,88, Cronbach Alpha değeri ilk 15 maddeden oluşan birinci yarı için 0.,93, son 15 maddeden oluşan ikinci yarı için ise 0,74 olarak hesaplanmış ve bu hesaplamalar sonucunda da ölçek güvenilir bulunmuştur.

Çizelge 4: Ölçeğin Madde-Test Korelasyonu, Faktör Yükleri ve Madde Ortalamaları

Madde No	Madde-Test Korelasyonu	Faktör Yükü	Ortalama
1	0,80	0,83	2,16
2	0,74	0,77	1,77
3	0,75	0,77	1,74
4	0,54	0,56	2,01
5	0,67	0,69	2,62
6	0,72	0,75	2,08
7	0,65	0,67	2,21
8	0,63	0,67	1,98
9	0,61	0,63	2,23

10	0,68	0,69	2,60
11	0,46	0,50	1,86
12	0,60	0,63	2,17
13	0,56	0,62	1,46
14	0,68	0,72	1,44
15	0,73	0,76	1,82
16	0,66	0,68	2,50
17	0,60	0,62	2,32
18	0,75	0,80	1,65
19	0,73	0,78	1,71
20	0,75	0,79	1,90
21	0,45	0,45	2,30
22	0,54	0,59	1,63
23	0,64	0,69	2,30
24	0,62	0,65	2,23
25	0,51	0,53	1,98
26	0,38	0,39	2,79
27	0,68	0,71	1,96
28	0,59	0,65	1,86
29	0,41	0,44	2,20
30	0,30	0,31	1,64

Çizelge 4'teki faktör yüklerine bakıldığında maddelerin faktör yüklerinin 0,31 ile 0,83 arasında değiştiği görülmektedir. Madde toplam test korelasyon değerleri ise 0,29 ile 0,80 arasında değişmektedir. Madde toplam test korelasyonu, test maddelerinden alınan puanlar ile testin toplam puanı arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Madde toplam test korelasyonunun pozitif ve yüksek olması gerekmektedir. Madde toplam test korelasyonu 0,30 ve daha yüksek olan maddelerin ayırt ediciliğinin iyi derecede olduğu kabul edilir (Büyüköztürk, 2002: 165). Elde edilen sonuçlar seçilen maddelerin iyi derecede ayırt edici olduğunu göstermektedir. Ölçekteki maddelere ek olarak öğrencilere konuya ilişkin görüşlerini derinlemesine ortaya koymak amacıyla dört tane de yarı yapılandırılmış soruya yer verilmiştir.

Verilerin Analizi

Öğrencilere ilişkin kişisel verilerin analizinde yüzde ve frekans teknikleri kullanılmıştır. Verilerin cinsiyet ve ailede öğretmen olup-olmama değişkenlerine göre karşılaştırılmalarında önce normal dağılıma uygunluk testi (Levene Testi) yapılarak varyansların homojenliği test edilmiştir. Cinsiyet değişkeni ve ailede öğretmen olup-olmama ile ilgili karşılaştırmalarda bağımsız gruplar t testi kullanılmıştır. Alan, ailenin gelir düzeyi, anne eğitim durumu ve baba eğitim durumu

değişkenlerine ilişkin yapılan karşılaştırmalarda da yine normal dağılıma uygunluk testi yapılarak varyansların homojenliği test edilmiştir. Dağılımın normal olduğu durumlarda varyans analizi, dağılımın normal olmadığı durumlarda ise Kruskal-Wallis H testleri kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda anlamlı farklılığın belirlenmesi durumunda, farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini ortaya koymak için Scheffe testi uygulanmıştır. Aritmetik ortalamaların yorumlanmasında olumlu tutum maddeleri için 1,00-5,00 arasındaki ortalama değerleri şu şekilde belirlenmiştir: Tamamen: 4,21-5,00; Çok: 3,41-4,20; Biraz: 2,61-3,40; Nadiren: 1,81-2,60; Hiç: 1,00-1,80. Olumsuz tutum maddeleri için 1,00-5,00 arasındaki ortalama değerleri şu şekilde belirlenmiştir: Tamamen: 1,00-1,80: Çok:1,81-2,60; Biraz: 2,61-3,40; Nadiren: 3,41-4,20; Hiç: 4,21-5,00.

BULGULAR

Bu bölümde, araştırma ile elde edilen nicel ve nitel bulgulara ve bulgulara yer verilmiştir.

Nicel Bulgular ve Yorum

Çizelge 5'te ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumlarına ait aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Çizelge 5: ÖMB Derslerine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Ait Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Sonuçları

Madde No	Maddeler	Öğretmen	
		$\overline{X}$	ss
1	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerini seviyorum.	2,52	1,22
2	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerine çalışmaktan zevk alırım.	2,14	1,12
3	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerine isteyerek çalışırım.	2,12	1,15
4	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerine zorunlu olmasam çalışmam.	2,00	1,29
5	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinden nefret ederim.	3,14	1,32
6	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinde yer alan konular ilgimi çeker.	2,61	1,19
7	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerini sıkıcı buluyorum.	2,62	1,30
8	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri öğretmenlik mesleğini sevdiren derslerdir.	2,47	1,20
9	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri önemlidir.	2,72	1,21
10	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri gereksiz derslerdir.	3,03	1,35

11	Seçmeli derslerin öğretmenlik meslek bilgisi derslerinden olmasını isterim.	2,27	1,33
12	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri öğretmenlik mesleğine yönlendiren derslerdir.	2,89	1,32
13	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin ders saatinin artırılmasını isterim.	1,61	0,98
14	Boş zamanlarımda öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili kitapları okumaktan hoşlanırım.	1,64	0,94
15	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili etkinlikleri yapmaktan zevk alırım.	2,30	2,84
16	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri benim için bir zaman kaybıdır.	2,71	1,35
17	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili etkinlikleri yaparken sıkılırım.	2,57	1,27
18	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri benim için heyecan vericidir.	1,96	1,03
19	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili konuları araştırmaktan hoşlanırım.	2,05	1,07
20	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri benim için eğlencelidir.	2,07	1,11
21	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin ders içeriği azaltılırsa sevinirim.	2,05	1,29
22	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin konuları hoşuma gider.	1,80	1,09
23	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili konularla uğraşmaktan sıkılırım.	2,31	1,25
24	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinde kendimi rahat hissederim.	2,59	1,32
25	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerine sadece sınıf geçmek için çalışırım.	2,23	1,31
26	Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinde başka konularla ilgilenirim.	2,87	1,31
27	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri zevkli geçer.	2,42	1,26
28	Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ile ilgili konuları arkadaşlarımla konuşmaktan zevk alırım.	2,10	1,16

29	İleride öğretmenlik mesleğini yapmak isterim.	2,48	1,31
30	İleride öğretmenlik mesleği dışında başka bir meslekte çalışmak isterim.	1,85	1,13
Toplam $\overline{X} = 2,34$			

Çizelge 5'te ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumları incelendiğinde, "ÖMB derslerinin ders saatinin artırılmasını isterim" ($\overline{X}$ =1,61), "Boş zamanlarımda ÖMB dersleri ile ilgili kitapları okumaktan hoşlanırım" ($\overline{X}$ =1,64) ve "ÖMB derslerinin konuları hoşuma gider" ($\overline{X}$ =1,80) maddelerine yönelik olarak hiç olumlu tutum benimsemedikleri belirlenmiştir. Benzer biçimde "Öğretmenlik Meslek ilgisi derslerini seviyorum" ($\overline{X}$ =2,52), "ÖMB derslerine çalışmaktan zevk alırım" ($\overline{X}$ =2,14), "ÖMB derslerine isteyerek çalışırım" ($\overline{X}$ =2,12), "ÖMB dersleri öğretmenlik mesleğini sevdiren derslerdir" ($\overline{X}$ =2,47) maddelerine ilişkin olarak olumsuz tutum geliştirdikleri görülmektedir. Öğrencilerin "Seçmeli derslerin ÖMB derslerinden olmasını isterim" ($\overline{X}$ =2,27), "ÖMB dersleri ile ilgili etkinlikleri yapmaktan zevk alırım" ($\overline{X}$ =2,30), "ÖMB dersleri benim için heyecan vericidir" ($\overline{X}$ =1,96), "ÖMB dersleri ile ilgili konuları araştırmaktan hoşlanırım" ($\overline{X}$ =2,05) maddelerine yönelik olarak da olumsuz tutum benimsedikleri gözlenmektedir. Ayrıca "ÖMB dersleri benim için eğlencelidir ($\overline{X}$ =2,07), "ÖMB derslerinde kendimi rahat hissederim" ($\overline{X}$ =2,59), "ÖMB dersleri zevkli geçer" ($\overline{X}$ =2,42), "ÖMB dersleri ile ilgili konuları arkadaşlarımla konuşmaktan zevk alırım" ($\overline{X}$ =2,10), "İleride öğretmenlik mesleğini yapmak isterim" ($\overline{X}$ =2,48) maddelerine ilişkin olarak olumsuz tutum sergiledikleri belirlenmiştir.

Çizelge 5'te "ÖMB derslerinde yer alan konular ilgimi çeker" ($\overline{X}$ =2,61), "ÖMB dersleri önemlidir" ($\overline{X}$ =2,72), "ÖMB dersleri öğretmenlik mesleğine yönlendiren derslerdir"($\overline{X}$ =2,89), "ÖMB derslerini sıkıcı buluyorum" ($\overline{X}$ =2,62), "ÖMB dersleri benim için bir zaman kaybıdır" ($\overline{X}$ =2,71), "ÖMB derslerinde başka konularla ilgilenirim" ($\overline{X}$ =2,87), "ÖMB dersleri gereksiz derslerdir" ($\overline{X}$ =3,03) ve "ÖMB derslerinden nefret ederim" ($\overline{X}$ =3,14) maddelerine ilişkin öğrenci tutumlarının "biraz" düzeyinde olduğu görülmektedir. ÖMB derslerine yönelik olarak öğrencilerin "ÖMB derslerine zorunlu olmasam çalışmam" ($\overline{X}$ =2,00), "ÖMB derslerinin ders içeriği azaltılırsa sevinirim" ($\overline{X}$ =2,05), "ÖMB dersleri ile ilgili konularla uğraşmaktan sıkılırım," ($\overline{X}$ =2,31) maddelerine yönelik *"çok"* düzeyinde tutum geliştirdikleri belirlenmiştir. Bunu "ÖMB derslerine sadece sınıf geçmek için çalışırım," ($\overline{X}$ =2,23), ve "İleride öğretmenlik mesleği dışında başka bir meslekte çalışmak isterim" ($\overline{X}$ =1,85) yönündeki tutumları izlemektedir. Elde edilen bulgulara göre Anadolu Öğretmen Liselerinde Öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik olumlu tutuma sahip olmadıkları belirtmek mümkündür.

Ölçeğin tümüne ilişkin toplam aritmetik ortalama da 2,34 olarak hesaplanmıştır. Buna göre öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları "nadiren" düzeyindedir. Elde edilen bu sonuca göre, öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik olumsuz tutum sergiledikleri ifade edilebilir.

Çizelge 6: ÖMB Derslerine Yönelik Öğrenci Tutumlarının Cinsiyet Değişkenine Göre Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları

Cinsiyet	n	$\overline{X}$	ss	sd	Levene		t	p
					F	**p**		
Kız	188	2,31	0,75	456	0,295	0,587	0,719	0,473
Erkek	270	2,36	0,77					

Çizelge 6'daki bulgular incelediğinde kız ve erkek öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutum puanları arasında anlamlı bir farklılığın bulunmadığı görülmektedir [$t_{(456)}$=-0,719; p>0,05]. Grupların bu yöndeki tutumları cinsiyetlerine göre değişmemektedir. Gerek kız ($\overline{X}$=2,31) gerekse erkek öğrencilerin ($\overline{X}$=2,36) tutum puan ortalamaları "nadiren" düzeyindedir. Buna göre öğrencilerin cinsiyetleri açısından ÖMB derslerine ilişkin tutumlarının düşük olduğu söylenebilir.

Çizelge 7: ÖMB Derslerine İlişkin Öğrenci Tutumlarının Alan Değişkenine Göre Varyans Analizi Sonuçları

Alan	n	$\overline{X}$	ss	sd	F	p	Scheffe
Sayısal	304	2,23	0,72	2	11,373*	0,000	2-1 3-1
TM	116	2,50	0,82	455			
DİL	38	2,74	0,75	457			
Toplam	458	2,34	0,77				
Levene:2,473 p=0,85							

*p<0,05

Çizelge 7'deki varyans analizi sonuçlarına göre, öğrencilerin öğrenim gördükleri alan değişkenine göre ÖMB derslerine yönelik tutum puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmıştır [$F_{(2-455)}$=11,373; p<0,05]. Scheffe testine göre farklılık Türkçe-Matematik ($\overline{X}$=2,50) ve Dil ($\overline{X}$=2,74) alanında öğrenim gören öğrenciler ile Sayısal alanda ($\overline{X}$=2,23) öğrenim gören öğrenciler arasında gerçekleşmiştir. Bu bulguya göre Türkçe- Matematik ve Dil bölümünde öğrenim gören öğrencilerin Fen Bilimlerinde öğrenim gören öğrencilere göre ÖMB derslerine karşı daha olumlu tutuma sahip oldukları söylenebilir. Bu durum sayısal alanda daha geniş bir meslek grubu olmasından kaynaklanabilir.

Çizelge 8: ÖMB Derslerine Yönelik Öğrenci Tutumlarının Ailede Öğretmen Olup Olmama Değişkenine Göre Bağımsız Gruplar t Testi Sonuçları

Ailede Öğretmen	n	$\overline{X}$	ss	sd	Levene		t	p
					F	**p**		
Var	57	2,36	0,81	456	0,463	0,496	0,235	0,814
Yok	401	2,33	0,76					

Öğrencilerin ÖMB derslerine ilişkin tutum puanları arasında ailede öğretmen olup-olmama değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunmamıştır [$t_{(456)}$=0,235; p>0,05]. Hem anne-babası ya da her ikisi öğretmen olan öğrenciler ($\overline{X}$=2,36) hem de anne-babası

öğretmen olmayan öğrencilerin ($\overline{X}$ =2,33) tutum puanları "nadiren" düzeyindedir. Bu bulguya göre öğrencilerin ÖMB derslerine karşı tutumlarının ailede öğretmen olması ya da olmaması durumuna göre değişmediğini söylemek mümkündür.

Çizelge 9. ÖMB Derslerine Yönelik Öğrenci Tutumlarının Ailelerin Gelir Düzeyi Değişkenine Göre Varyans Analizi Sonuçları

Gelir Düzeyi	n	$\overline{X}$	ss	sd	F	p
1-500 TL	59	2,45	0,83	4	0,936	0,443
501-1000 TL	111	2,40	0,79	453		
1001-1500 TL	116	2,27	0,71	457		
1501-2000 TL	104	2,27	0,74			
2001 TL ve üstü	68	2,35	0,81			
Toplam	458	2,34	0,77			
Levene:1,085		p=0,364				

Çizelge 9'da ailenin gelir düzeyi açısından yapılan varyans analizi sonucunda ÖMB derslerine ilişkin öğrenci tutumlarının anlamlı biçimde farklılaşmadığı saptanmıştır [$F_{(4-453)}$=0,936; p>0,05]. Öğrencilerin tutum puanları incelendiğinde, puanların "nadiren" düzeyinde olduğu görülmektedir. Elde edilen bu bulgu, öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarında ailenin gelir düzeyinin etkili olmadığı belirtilebilir.

Çizelge 10: ÖMB Derslerine Ait Öğrenci Tutumlarının Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Varyans Analizi Sonuçları

Baba Eğitim Durumu	n	$\overline{X}$	ss	sd	F	p	Scheffe
Okuryazar değil	23	2,79	0,91	5	2,807*	0,000	1-5
Okuryazar	34	2,53	0,77	452			
İlkokul Mezunu	108	2,32	0,75	457			
Ortaokul Mezunu	56	2,34	0,72				
Lise Mezunu	97	2,19	0,68				
Üniversite Mezunu	140	2,33	0,80				
Toplam	458	2,34	0,77				
Levene: 1,621		p= 0,153					

*p<0,05

Çizelge 10'daki bulgular, ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumlarının baba eğitim durumu değişkeni açısından istatistiksel olarak anlamlı biçimde farklılaştığını göstermektedir [$F_{(5-452)}$=2,807; p>0,05]. Scheffe testi sonucunda farklılık babası okuryazar olmayan ($\overline{X}$=2,79) ile babası lise mezunu olanlar ($\overline{X}$=2,19) arasında gerçekleşmiştir. Buna göre baba eğitim düzeyi daha düşük seviyede olan öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları, eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilere göre daha olumlu bulunmuştur. Bu bulgu, baba eğitim düzeyi yükseldikçe ÖMB derslerine yönelik olumlu tutumların da azaldığını ortaya koymaktadır.

Çizelge 11: ÖMB Derslerine Yönelik Öğrenci Tutumlarının Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre KWH Testi Sonuçları

Anne Eğitim Durumu	n	Sıra Ortalaması	sd	KWH	p
Okuryazar değil	150	241,76	5	4,372	0,497
Okuryazar	48	245,90			
İlkokul Mezunu	138	222,51			
Ortaokul Mezunu	39	219,53			
Lise Mezunu	56	222,16			
Üniversite Mezunu	27	197,59			
Toplam	458				

Çizelge 11'de görüldüğü gibi anne eğitim durumu değişkenine göre ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır [$KWH_{(5)}$=4,372; p>0,05]. Bu bulgu ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumlarında anne eğitim seviyesinin etkili olmadığını göstermektedir.

Nitel Bulgular ve Yorum

Araştırma kapsamındaki öğrencilere ölçek dışında yarı yapılandırılmış dört adet de açık uçlu soru yöneltilmiştir. Öğrencilere ilk olarak Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim görmeyi istemelerinin nedenlerinin neler olduğu sorulmuştur. Öğrenciler bu okullardaki eğitimin iyi olması, Fen lisesinden sonra gelen iyi okullar olması, almış oldukları OKS puanlarının sadece bu okullar için yeterli olması, yatılılık imkânının bulunması gibi nedenler ve ailelerinin isteklerinden dolayı bu okulları tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak Ö-5 kodlu öğrenci şöyle demiştir; *"Bu okulu tercih nedenim iyi bir okul olmasındandır. Eğitiminin güzel olmasından dolayıdır."* Ö-11 kodlu öğrenci ise puan durumunu gerekçe göstererek; *"Puanım bu okulu tuttuğu için geldim. Yoksa öğretmen olmak gibi bir amacım yoktu"* demiştir. Ö-13 kodlu öğrenci ise bu okulu tercih etmesinin nedenini şöyle belirtmiştir; "*İlk tercihim Fen Lisesiydi. Gelmediği için bu okula gelmek zorunda kaldım".* Ö-15 kodlu öğrenci şöyle ifade etmiştir; "*Okul seçerken puanımın yettiği en iyi yere geldim. Bu nedenle buradayım. Eğer fen lisesini kazansaydım ordaydım*." Ö-18 kodlu öğrenci de *"Eğitim ve öğretim düzeyinin iyi olması ve yatılılık imkânının olmasından dolayı tercih ettim"*. Ö-46 kodlu öğrenci "*Fen Lisesinden sonra en başarılı okul olduğu için tabiî ki bu okula geldim"* diye ifade etmiştir. Ö-54 kodlu bir başka öğrenci de "*Öğretmen olmak amacıyla*

gelmedim bu okula. Her ne kadar ismi Anadolu Öğretmen Lisesi olsa da… Puanımın bu okula yetmesi nedeniyle geldim bu okula. Eğitimin iyi olduğunu düşünmem de buraya gelmemde bir nedendir" diye belirtmiştir. Ö-52 kodlu öğrenci ise şöyle açıklamıştır; *"Pansiyona sahip olduğu için bu liseyi seçtim"*. Öğrencilerin bir kısmı da bu okulları ailelerinin baskısı sonucu tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Ö-9 kodlu öğrenci bu durumu şöyle ifade etmiştir; *"Aile baskısı. Sınavdan gelen puanımın bu okulun puanına denk gelmesi"*. Ö-23 kodlu öğrenci ise *"Tamamen ailemin isteği doğrultusunda bu okulu seçtim"* demiştir. Bunun yanı sıra, Anadolu Öğretmen Liselerini gelecekte öğretmenlik mesleğini yapmak istedikleri ve ÖSS sınavında eğitim fakültelerini tercih ettikleri takdirde verilen ek puandan dolayı tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Ö-10 kodlu öğrenci şöyle demiştir; *"Anadolu Öğretmen Lisesini öğretmenlik seçiminde ek puan getirisi olduğu için seçtim",* Ö-12 kodlu öğrenci ise *"Ben ileride öğretmenlik mesleği yapmak istediğim için tercih ettim"* diye belirtmiştir. Ö-21 kodlu öğrenci de "*İlerde öğretmenlik mesleği yapmak istediğim için Anadolu Öğretmen Lisesindeyim. Ayrıca ek puanımız olduğu için"* diye ifade etmiştir. Ö-34 kodlu öğrenci de "*Gelmemin nedeni öğretmen olmak istememdendir. Öğretmenlik için ek puan verdiğinden dolayı burayı tercih ettim. Ayrıca eğitim seviyesi diğer liselere göre daha iyi*" olarak açıklamıştır. Ö-57 kodlu öğrenci de bu çerçevede şu yönde görüş belirtmiştir; "*İsmi üzerinde öğretmen lisesi… Öğretmen olmak isteyenlerin bu okulda eğitim görmesi bu lise için önemlidir. Bu yüzden ben de bu okula geldim ve öğretmenlik yolunda emin adımlarla ilerleyeceğim"*. Ayrıca öğrenciler bu okulları tercih etmede bir diğer neden olarak da ileride istedikleri alanı kazanamadıkları durumda öğretmenlik mesleği için verilen ek puandan dolayı olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin Ö-8 kodlu öğrenci şöyle ifade etmiştir; *"İleride başka bir meslek yapamazsam öğretmen olayım diye"*. Ö-19 kodlu öğrenci ise *"Ek puan sayesinde en azından öğretmenlik mesleğini garantiye almak için"* tercih ettiğini ifade etmiştir. Ö-26 kodlu öğrenci de; *"Eğer daha iyi bir bölümü kazanamasam, öğretmenlikte ek puan verdiği için"* demiştir. Ö-62 kodlu öğrenci bu çerçevede şu yönde görüş belirtmiştir; *"Anadolu öğretmen lisesinden mezun olduğumuz takdirde öğretmenlikle ilgili mesleklerde ek puan geleceğini düşünerek bu okulu tercih ettim. İleride öğretmen olmak istemem. Ama ne olur ne olmaz, öğretmenliği elinde bulundurmayanlarda var diyerek işimi garantiye aldım"*. Ö-63 kodlu öğrenci de okulu tercih nedenini *"Öncelikli olarak elimde ne olur ne olmaz sağlam bir mesleğimin olmasını istedim. Öğretmenlikte bu okullar avantajlı olduğu için seçtim. Normalde ileride tıp ya da mühendislik görevlerinde çalışmak isterdim. OKS'deki kötü sonucum yüzünden buraya geldim"* biçiminde açıklamıştır.

Öğrencilere ikinci olarak "Anadolu Öğretmen Lisesinin sizi öğretmenlik mesleğine hazırlamadaki yeterliliğine ilişkin görüşleriniz nelerdir?" yönünde bir soru yöneltilmiştir. Öğrencilerin bir kısmı biraz yeterli olduğunu belirtirken, bir kısmı da yetersiz olduğunu hatta öğretmenlik mesleğinden uzaklaştırdığını belirtmişlerdir. Kısmen olumlu bulan öğrencilerden bazılarının görüşleri şöyledir. Ö-2 kodlu öğenci *"Aldığımız eğitim dersi bizi her ne kadar yeterince öğretmenliğe hazırlamasa da yine de önbilgiye ulaşmamda yeterli benim için"*. demiştir. Ö-25 kodlu öğrenci de; "*Eğitim derslerinin ve stajın olmasından dolayı kısmen de olsa yeterlidir"* diye belirtmiştir. Ö-27 kodlu öğrenci de "*Anadolu Öğretmen Lisesinde eğitim dersleri veriliyor. Bizi öğretmenlik mesleğine biraz da olsa hazırladığını düşünüyorum"* diye açıklamıştır. Ö-40 kodlu öğrenci ise *"Verilen eğitim dersleri gayet iyi ve 11. sınıfta yapılan staj etkinliği iyi bir deneyim"* demiştir. Bu konu ile ilgili olarak Ö-42 kodlu öğrenci de şöyle ifade etmiştir; "*Burada gerçekten öğrenciler gerek staj gibi çalışmalarıyla gerekse de öğretmenlik dersleriyle öğretmenlik mesleğine hazırlanıyor."* Ö-44 kodlu öğrenci de; "*Öğretmenlik meslek bilgisi dersleri kısmen de olsa bizi öğretmenlik mesleğine hazırlıyor. Ayrıca 11. sınıftaki staj çalışmasının kesinlikle çok faydası var"* yönünde görüş belirtmiştir. Ö-48 kodlu öğrenci ise; "*Bu okulda gördüğümüz öğretmenlik dersleri öğretmenliği tanımamıza yardımcı oluyor"* diye ifade etmiştir. Ö-49 kodlu öğrenci; "*Öğretmen*

lisesinde meslek dersleri sayesinde hazırlanıyoruz ve bu derslerin öğretmenlik mesleği için ileride yardımı dokunacağına inanıyorum" biçiminde görüş ortaya koymuştur. Bu çerçevede Ö-58 kodlu öğrenci de "*Bence iyi ki Anadolu Öğretmen Liseleri var. Çünkü gerçekten öğretmen olarak yetişmemiz için yeterli çabayı gösteriyor. Öğretmenlik meslek dersleri biraz sıkıcı geçiyor ama öğretmenliğin kendisi çok zevkli bir meslek diye düşünüyorum*" yönünde görüş belirtmiştir.

Anadolu Öğretmen Lisesini kendilerini öğretmenlik mesleğine hazırlamada olumsuz bulan öğrenci görüşlerinden bazıları şunlardır; Ö-1 kodlu öğrenci *"Bence öğretmenlik mesleğine yeterince hazırlamıyor. Öğretmenlik ile ilgili yeterli eğitim yok. Öğrencilerin öğretmenliği seçmeleri için herhangi bir şey de yapılmıyor. Öğrenciler öğretmenliğe özendirilmiyor*" diye görüş bildirmiştir. Ö-10 kodlu öğrenci *"Sadece eğitim dersleri teoride kalıyor. Uygulamalı eğitimden yoksun. Sadece teorik bilgi veriliyor. 4 yıllık lise hayatımızda öğrendiklerimizi sadece 1 hafta süren bir stajda kullanıyoruz. Bu çok kısa bir süre. Bu yüzden okulun bizleri öğretmenlik mesleğine hazırlamada yeterli olduğu söylenemez"* yönünde görüş belirtmiştir. Ö-6 kodlu öğrenci ise "*Anadolu Öğretmen Lisesi beni öğretmenlik mesleğine hazırlamaktan çok beni öğretmenlikten uzaklaştırdı"* diye ifade etmiştir. Ö-35 kodlu öğrenci de "*Yeteri kadar öğretmenlik mesleğiyle ilgili iyi eğitim alamıyoruz. Sadece kitaplardakini bize okutturmayla meslekle ilgili yeteri kadar bilgi verilmiyor*" diye belirtmiştir. Bu konuda Ö-43 kodlu öğrenci şöyle demiştir; "*Üç yıldır Anadolu Öğretmen Lisesindeyim. Ama öğretmenlik mesleğine hazırlama konusunda hiçbir şey görmedim. Sadece eğitim dersleri veriliyor onlar da zorunlu olduğu için uygulanıyor."* Ö-51 kodlu öğrenci ise "*Öğretmen olma hevesimizi kırıyor. Çünkü öğretmenlik dersleri çok sıkıcı*" yönünde görüş ifade etmiştir. Ö-54 kodlu öğrenci de *"Hiçbir şekilde öğretmenlik mesleğine yeterli bir şekilde yetiştirildiğini düşünmüyorum. Bence öğretmen olarak yetiştirilen bir insan her alanda her anlamda eğitim görüp yetiştirilmelidir. Bu okullarda ise sadece derslere yönelik bir çalışma var. Eskiden kurulan köy enstitülerinde bir kişiyi her alanda yetiştiriyorlardı. Gerek tarımla gerek başka alanda olsun. Şimdiki okullar da bu şekle getirilirse çok verimli öğretmenler yetiştirilebilir*" yönünde görüş sunmuştur. Bu konu ile ilgili olarak Ö-55 kodlu öğrenci şöyle ifade etmiştir; "*Anadolu Öğretmen Lisesi bizi öğretmenlik mesleğine hazırlamada biraz yetersizdir. Çünkü öğretmenlikle ilgili şeyleri okuyoruz ama eğer uygulamaya geçirseydik daha yeterli olurdu*.

Öğrencilere üçüncü olarak Anadolu Öğretmen Liselerinin öğretmen yetiştirmeye iyi bir kaynak oluşturmasına ilişkin önerilerinin neler olduğu yönünde bir soru sorulmuştur. Bu soru ile ilgili olarak genelde öğrenciler staj süresinin uzatılması ve daha çok uygulamaya yönelik etkinliklerin olması yönünde görüş bildirmişlerdir. Ayrıca bu okullara sadece öğretmen olmak isteyenlerin alınması ve öğrencilerine öğretmenlik mesleğini sevdirici etkinliklerin yapılması gibi öneriler de sunulmuştur. Bu çerçevede Ö-4 kodlu öğrenci şu yönde görüş belirtmiştir; "*Anadolu Öğretmen Liselerine başarı seviyesi yüksek olan öğrenciler değil öğretmenlik mesleğini seven ve ileride öğretmen olmak isteyen öğrenciler alınmalıdır."* Ö-10 kodlu öğrenci; *"Öğretmenlik sevdirilmeye çalışılmalıdır*" yönünde görüş bildirmiştir. Ö- 20 kodlu öğrenci ise şöyle demiştir; *"Öğretmenlik mesleği ile ilgili etkinlikler çoğaltılmalı ve çeşitlendirilmelidir."* Ö-21 kodlu öğrenci ise "*Öğretmenlik mesleği öğrencilere sevdirilmelidir ve staj süresi uzatılmalıdır*" diye belirtmiştir. Ö-33 kodlu öğrenci *"staj süresi uzatılmalıdır"* yönünde görüş ifade etmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Ö-37 kodlu öğrenci "*Meslek derslerinin daha fazla uygulamaya dökülmesi bizler için daha iyi olur"* yönünde görüş belirtmiştir. Ö- 38 kodlu öğrenci; "*Öğretmenlik meslek bilgisi derslerini daha eğlenceli hale getirilmelidir"* diye görüş sunmuştur. Ö-41 kodlu öğrenci de *"Daha çok pratik yaptırılmalı, öğretmenlik stajları artırılmalı"* yönünde görüş bildirmiştir. Ö-43 kodlu öğrenci de "*Bence Anadolu Öğretmen Lisesi sadece öğretmen olmak isteyenlerin gelmesi gereken bir lise olmalı*" diye belirtmiştir. Ö-44 kodlu öğrenci ise; *Öğretmenlik meslek bilgisi derslerinin daha az sıkıcı olması için bir şeyler yapılmalı. Ayrıca staj çalışmasının daha uzun süre olması gerekir. 10. ve 11. sınıfta staj olmalı*" yönünde görüş sunmuştur. Bu konu ile ilgili olarak Ö-59 kodlu öğrenci

de; "*Anadolu Öğretmen Liseleri olarak daha fazla uygulamaya ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Çünkü okulda normal eğitim görüyoruz ve bu bizi öğretmenlik mesleğine yönlendirmiyor. Öğretmenlik mesleğine teşvik edici uygulamalar yapılması gerektiğine inanıyorum*" yönünde görüş ifade etmiştir. Bu çerçevede Ö-63 kodlu öğrenci şunu demiştir; "*Bence öğretmenlik meslek dersleri gereksiz derslerdir. Yerine uygulamalı etkinliklerin daha güzel olacağını düşünüyorum. Biz bir hafta staja gittik, son gün kendimi bir öğretmen gibi gördüm. Onun için bu ve bunun gibi etkinlikler artırılmalı ve meslek dersleri azaltılmalıdır. Ders olunca sırf o dersten düşük not almamak için çalışılan bir ders olur."* Ö-64 kodlu öğrenci de şöyle demiştir; "*Anadolu Öğretmen Liselerinde staj yapma görevi daha da artırılırsa daha iyi öğretmen adaylarının yetiştirilmesine kaynaklık eder*." Ayrıca Ö-1 kodlu öğrencinin *"Bence genel olarak öğretmenlerin sıkıntı çektiği konularda eğitim verilmeli. Hitabet ve diksiyon, sınıfa hâkimiyet sağlama, öğrencilerin ilgisini çekme vb. Hem bu konularda eğitim verilmeli hem de bunlar eğlenceli hale getirilmeli"* yönündeki görüşü de dikkat çekmektedir.

Öğrencilere dördüncü olarak Anadolu Öğretmen Lisesine gelmeden önce ve geldikten sonraki görüşleri arasında herhangi bir farklılığın oluşup oluşmadığı, oluştu ise hangi yönde olduğu yönünde bir soru yöneltilmiştir. Anadolu Öğretmen Lisesine geldikten sonra olumlu değişim olduğunu belirten öğrencilerde, genelde öğretmenlik mesleğine olan ilginin oluşması veya var olan ilgilerinin artması yönünde olmuştur. Ayrıca öğretmenlik mesleği ile ilgili çok şey öğrendiklerini de belirtmişlerdir. Bu soruya yönelik olarak olumsuz değişimler oluştuğunu söyleyen öğrenciler genelde beklentilerinin karşılamadığını, bu okulda bulunmaktan hoşlanmadıklarını ve öğretmen olma isteklerinin azaldığını belirtmişlerdir. Bu soruya ilişkin olarak öğrencilerin düşüncelerinde oluşan olumlu değişiklikleri bazı öğrenciler şöyle belirtmiştir; Ö-17 kodlu öğrenci düşüncesinde oluşan değişikliği şöyle belirtmiştir; "*Evet, öğretmen olma isteğim arttı. Çünkü bu mesleğin güzelliklerini daha yakından görebilme imkânı buldum*." Ö-19 kodlu öğrenci ise "*Gelmeden önce doktorluğu, eczacılığı düşünürdüm Ama şimdi öğretmenliği düşünüyorum*" diye ifade etmiştir. Ö-24 kodlu öğrenci bu çerçevede şu yönde görüş belirtmiştir; "*Farklılık oluştu. Öğretmenlik hakkında fazla bilgiye sahip değildim. Buraya geldikten sonran öğretmenlikle ilgili çok şey öğrendim*. Ö-27 kodlu öğrenci ise; *"Tabi ki var. Öğretmenlik mesleğini tanıma fırsatı yakaladım. Öğretmenlik mesleği ile ilgili biraz ön bilgim oluştu"* yönünde görüş sunmuştur. Ö-28 kodlu öğrenci de *"Evet var. Daha önce sadece ders anlatmayı bilmenin yeterli olduğunu sanıyordum. Fakat burada gördüğüm öğretmenlik meslek bilgisi dersleri sayesinde daha birçok şeyin bilinmesi gerektiğini öğrendim. En azından çocuklarla veya öğrencilerle iletişim ve psikolojik durumlarından anlamamız gerektiğini öğrendim. Yani olumlu oldu"* diye görüş bildirmiştir. Ö-29 kodlu öğrenci ise "*Eskiden öğretmenlik mesleği hakkında bir görüş ileri süremezdim. Buraya geldikten sonra öğretmenlikle ilgili bilgiler aldım ve öğretmenliğin zor bir iş olduğunu öğrendim*" demiştir. Bu konu ile ilgili olarak Ö-39 kodlu öğrenci "*Öğretmen olmak için biraz daha düşünmemizi sağladı. Öğretmen olmayı biraz daha sevdirdi*" yönünde görüş ifade etmiştir. Ö-45 kodlu öğrenci ise şöyle demiştir; "*Evet oldu. Eskiden öğretmenliğe bakış açım farklıydı. Yani öğretmenliği pek sevmiyordum. Ama bu okula geldikten sonra fikirlerim olumlu yönde gelişti."* Ö-58 kodlu öğrenci de şöyle ifade etmiştir; *Gelmeden önce öğretmen olmayacağım diye düşünüyordum, ama şimdi ilk tercihlerimde öğretmenlik var*." Ö-61 kodlu öğrenci ise; *Öğretmenliğin kutsal bir meslek olduğunu burada öğrendiğini"* belirtmiştir. Ayrıca bu konu ile ilgili olarak Ö-56 kodlu öğrencinin görüşü şu yöndedir; "*Vardır kesinlikle. Gelmeden önce böyle daha geniş ve daha ince düşünme olanağım olmazdı diye düşünüyorum. Yani bir düz lise hatta bir Anadolu lisesinde bile olsam bu yetiyi geliştiremezdim. Çünkü öğretmen lisesinde olmak öğrenciye ayrı bir olgunluk kazandırıyor. Ve ayrı bir ağırlık ve sorumluluk yüklüyor ki öğretmen lisesine gelen bir öğrencinin böyle olması gerekir bence. Birey öğretmen lisesinde okuduğunda ayrı bir olgunluğa erişiyor. Ve bu dışarıdaki*

arkadaşlarıyla ilişkilerinde bariz belli oluyor. Bunu gözlemlemek çok rahat hemen fark ediliyor çünkü."

Bu soruya ilişkin olarak düşüncelerinde oluşan olumsuz değişiklikleri bazı öğrenciler şöyle belirtmiştir; Ö-7 kodlu öğrenci "O*lumsuz yönde değişti. Hayal kırıklığına uğradım"* Ö-13 kodlu öğrenci de; "*Gelmeden önce bu okulu daha iyi bilirdim, hem ders yönünden hem disiplin yönünden. Daha farklı bir ortam gibi düşünüyordum. Ama öyle olmadığını fark ettim*" demiştir. Ö-14 kodlu öğrenci ise; "*Evet çok farklar oluştu. Çünkü Anadolu Öğretmen Lisesini beklediğim gibi göremedim"* yönünde görüş sunmuştur. Bu konuya ilişkin olarak Ö-22 kodlu öğrenci ise şöyle demiştir; "*Evet, gelmeden önce öğretmenliğe cazip bakıyordum. Geldikten sonra kararımı değiştirdim."* Ö-30 kodlu öğrenci de "*Gelmeden önce ılımlı bakıyordum, fakat bu okula gelince öğretmenliğin zor yanlarını görünce soğudum*" yönünde görüş belirtmiştir. Ö-31 kodlu öğrenci ise; "*Anadolu Öğretmen Lisesine gelmeden önce öğretmenliğe sıcak bakıyordum. Gelince farklı bir atmosfer buldum. Şimdi çok üşüyorum*" diye ifade etmiştir. Bu çerçevede Ö-36 kodlu öğrenci şu yönde görüş bildirmiştir; "*Öğretmen lisesine gelmeden önce gidince mutlu olacağımı daha başarılı olacağımı sanıyordum.* A*ma beklentilerimi karşılamadı tam tersine beni köreltti*." Ö-47 kodlu öğrenci de "*Öğretmen Liselerini öğretmen yetiştiren kurumlar zannediyordum ama buraya geldikten sonra öyle olmadığını gördüm. Öğrenciler daha çok Tıp, Hukuk, Mühendislik dallarına yönlendiriliyorlar. Bu tutumlar öğrencileri öğretmenlik mesleğinden uzaklaştırıyor*" yönünde görüş ifade etmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Ö–50 kodlu öğrenci ise; "*Gelmeden önce gelmeyi çok istedim. Fakat şimdi bu okulda olmaktan memnun değilim"* demiştir. Ö–53 kodlu öğrenci ise; "*Bu okula gelmeden önce öğretmen olmak istiyordum ancak geldikten sonra öğretmenlikten nefret ediyorum"* yönünde görüş sunmuştur.

Bu soruya ilişkin olarak düşüncelerinde herhangi bir farklılık oluşmadığını belirten öğrencilerin görüşleri şöyledir; Ö-9 kodlu öğrenci; "*Gelmeden önce de öğretmen olmak istemiyordum. Geldikten sonra da istemiyorum.*" Ö-16 kodlu öğrenci "*Öğretmen lisesine gelmeden önce de öğretmenlik düşünmüyordum. Geldikten sonra da fikrim değişmedi*" yönünde görüş sunmuştur. Ö-54 kodlu öğrenci ise; "*Hiç bir şekilde değişiklik olmadı düşüncelerimde. Gelmeden önce de öğretmen olmayı düşünmüyordum şimdi de düşünmüyorum. Çünkü öğretmenliği sevdirecek bir şey görmedim*" yönünde görüş ifade etmiştir. Bunun yanında Ö-32 kodlu öğrenci, "*Hayır oluşmadı. Çünkü gelirken de isteyerek geldim. Beklentilerim gerçekleşti kısmen de olsa. Pek bir farklılık oluşmadı açıkçası*" yönünde görüş sunmuştur. Bu konu ile ilişkin olarak Ö-34 kodlu öğrenci şöyle demiştir; "*Gelmeden önce de aynı fikirdeydim şimdi de aynı fikirdeyim. Öğretmen olmak istediğim için bence iyi bir lise*." Ö-60 kodlu öğrenci de, "*Görüşlerim hakkında bir değişikliğin olması beklenemezdi. Çünkü bu okula öğretmen olmak amacıyla gelmiştim. Ve bu hedefime ulaşmak için çalışıyorum. Bu yüzden bir farklılık oluşmadı*" yönünde görüş sunmuştur.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırma ile Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinin ÖMB derslerine yönelik tutumları cinsiyet, öğrenim gördükleri alan, ailede öğretmen olup olmama, ailenin gelir düzeyi, baba eğitim durumu, anne eğitim durumu değişkenleri açısından incelenmiştir.

Araştırma ile Anadolu Öğretmen Liselerine devam eden öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik olumsuz tutum sergiledikleri ortaya konmuştur. Bu durum bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin çoğunun ileride öğretmenlik mesleğini yapmayı düşünmemelerinden ve farklı bir meslekte çalışmak istemelerinden kaynaklanabilir. Buna bağlı olarak öğrencilerin büyük bir kısmı ÖMB derslerini sevmediklerini, kendileri için bir zaman kaybı olarak düşündüklerini, ÖMB derslerinin içeriklerinin azaltılması ve ders saatlerinin düşürülmesi gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir. Ayrıca araştırma sonucunda öğrencilerin büyük bölümünün bu derslere çalışmaktan zevk almadıkları, zorunlu olmasa çalışmayacakları ve sadece sınıfı geçmek için çalıştıkları

belirlenmiştir. Bu durumun bir nedeni ÖMB derslerinin öğrenciler için ilgi çekici hale getirilmeyişi olabilir. Araştırma ile öğrencilerin çoğu ÖMB derslerinin zevkli geçmediğini, ders esnasında başka konularla ilgilendiklerini, ders sürecinde kendilerini rahat hissetmediklerini, derslerin eğlenceli geçmediğini ve etkinlikleri yaparken sıkıldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında öğrenciler ÖMB dersleri ile ilgili konuları araştırmaktan hoşlanmadıkları ve sıkıcı buldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca öğrencilerin bu derslerle ilgili kitap okumaktan hoşlanmadıkları belirlenmiştir. Bu sonuç Gülecen, Cüro ve Semerci'nin (2008) Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin öğretmenlik mesleği ile ilgili kaynakları ve kitapları okumadıkları yönündeki araştırma sonucu ile örtüşmektedir.

Araştırma ile ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumlarının cinsiyetlerine göre değişmediği, kız ve erkek öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik olarak olumsuz tutum sergiledikleri belirlenmiştir. Alan yazında bu bulgu ile çelişen araştırma sonuçlarının bulunduğu dikkat çekmektedir. Çetin'in (2009) araştırmasında kız öğrencilerin ÖMB derslerine erkek öğrencilere göre daha olumlu tutuma sahip oldukları sonucu elde edilmiştir.

Araştırma ile öğrencilerin öğrenim gördükleri alan değişkenine göre ÖMB derslerine ilişkin tutumları arasında anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Türkçe- Matematik ve Yabancı Dil bölümünde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumları Fen Bilimlerinde öğrenim gören öğrencilerin tutumlarına göre daha olumlu olduğu görülmüştür. Bu durum Fen Bilimleri alanının Türkçe-Matematik ve Yabancı Dil alanına göre daha çok alternatif meslek sunmasından kaynaklanabilir. Benzer sonuç Gülecen, Cüro ve Semerci'nin (2008) araştırmasında da ortaya çıkmıştır. Araştırmacılar Anadolu Öğretmen Lisesinin Eşit Ağırlık ve Dil bölümünde öğrenim gören öğrencilerin öğretmenlik mesleğine dönük tutumlarının Fen Bilimlerinde öğrenim gören öğrencilere göre daha olumlu olduğunu tespit etmişlerdir. Benzer şekilde Çetin ve Çetin'in (2006) araştırmasında öğrencilerin %77'sinin sosyal bilimler alanındaki bir öğretmenlik programında öğrenim gördükleri sonucu elde edilmiştir. Bu durum Sosyal Bilimler bölümünde mezun olanların büyük çoğunluğunun eğitim fakültelerini tercih ettiğini göstermektedir.

Araştırma ile ulaşılan bir diğer sonuç ise öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarının ailede öğretmen olması ya da olmaması durumuna göre değişmediğidir. Gür'ün (2010) araştırmasında anne veya babası öğretmen olanlarla olmayanların öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşturmadığı sonucu elde edilmiştir. Bu sonuç mevcut araştırmanın bu yöndeki sonucunu desteklemektedir. Ancak Gerek (2006) yaptığı çalışmada anne ve babası öğretmen olan öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarının diğer öğrencilere göre olumlu olmadığını belirlenmiştir. Benzer şekilde Çetin'in (2009) araştırmasında eğitim fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarının ailesinde öğretmen bulunan öğrencilerin bulunmayanlara oranla daha olumlu olduğu sonucu elde edilmiştir. Çalışmada ailede öğretmen bulunmasının ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu ortaya konmuştur. Çetin ve Çetin (2006) yapmış olduğu araştırmada da Anadolu Öğretmen Lisesinden mezun olup eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin çoğunun ailesinde öğretmen bulunmadığı belirlenmiştir.

Araştırma ile öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarında ailenin gelir düzeyinin etkili olmadığı belirlenmiştir. Gülecen, Cüro ve Semerci'nin (2008) yaptıkları araştırmada da benzer nitelikte bir sonuç elde edilmiş ve Anadolu Öğretmen Lisesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarında ailelerinin gelir düzeyi açısından anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç mevcut araştırmanın bu yöndeki sonucu ile örtüşmekte ve birbirini desteklemektedir.

Araştırma ile baba eğitim durumu daha düşük seviyede olan öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarının baba eğitim seviyesi yüksek olan öğrencilere göre daha olumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu baba eğitim seviyesi yükseldikçe ÖMB bilgisi derslerine yönelik tutumların da olumsuz yönde etkilendiğini göstermektedir. Gerek (2006) yapmış olduğu araştırmada Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin babalarının öğrenim durumları yükseldikçe öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarında olumluluk bakımından azalma olduğunu tespit etmiştir. Benzer şekilde Gür (2010) yapmış olduğu araştırmada babaları İlköğretim mezunu olanların öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarının, babaları lise ve üniversite mezunu olanlara göre daha olumlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca babaları lise mezunu olan grubun da babaları üniversite mezunu olan gruba göre öğretmenlik mesleğine karşı daha yüksek olumlu tutuma sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır. Bu durum Gömleksiz (2004, 154) tarafından ifade edildiği gibi, öğretmenlik mesleğini seçenlerin çoğunlukla toplumun ekonomik olarak orta ve alt sosyo-ekonomik sınıflarından gelen bireyler olmasından kaynaklanabilir.

Araştırma ile ÖMB derslerine yönelik öğrenci tutumlarında anne eğitim seviyesinin etkili olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Özgür de (1994) öğrencilerin öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları üzerinde, annenin eğitim düzeyinin bir etkisi olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuç mevcut araştırma sonucu ile örtüşmektedir.

Araştırma ile öğrencilerin bir kısmı Anadolu Öğretmen Lisesini tercih etmelerinde eğitiminin iyi olması, Fen Lisesinden sonra en iyi okul olması, OKS puanlarının bu okullara yeterli olması, ailenin isteği gibi nedenlerin etkili olduğu belirlenmiştir. Ayrıca ileride öğretmen olmak istemeleri ve istedikleri hedefe ulaşamadıkları takdirde eğitim fakültesine yerleşmede verilen ek puandan dolayı tercih ettikleri de tespit edilmiştir. Çetin ve Çetin (2006) yapmış olduğu araştırmada Anadolu Öğretmen Lisesi mezunu öğrencilerinin büyük çoğunluğunun bu okullarda verilen eğitimin kaliteli olması nedeniyle tercih ettikleri sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuca dayalı olarak öğrencilerin bu okulları tercih ederken öğretmenlik mesleğine hazırlayıcı yönünün olmasını ikinci planda düşündükleri, öncelikle eğitimin kalitesini temel kriter olarak aldıkları söylenebilir. Benzer şekilde Çoban (2004) yapmış olduğu araştırmada, Anadolu Öğretmen Lisesini kazanan öğrencilerin, bu okulu kazandıklarından dolayı memnun olmadıkları, başta Fen Lisesi olmak üzere başka okulları kazanmak istedikleri, çoğunlukla üniversite sınavlarında öğretmenlik mesleği dışındaki diğer meslekleri tercih edecekleri sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca araştırmada öğrencilerin öğretmen olmaktan çok, eğitiminin iyi olmasından dolayı bu okulu tercih ettikleri tespit edilmiştir. Gerek (2006) de yaptığı çalışmada Anadolu Öğretmen Lisesi öğrencilerinin bu okulu tercih etme sebepleri arasında ilk olarak okulun eğitiminin iyi olması, ikinci sebep olarak da öğretmen olma amacı olduğunu belirlemiştir. Alan yazındaki bu araştırma sonuçları mevcut araştırma sonuçları ile paralellik göstermekte ve birbirini desteklemektedir.

Araştırma ile öğrencilerin Anadolu Öğretmen Liselerini kendilerini öğretmenlik mesleğine hazırlamada yeterli bulmadıkları sonucu elde edilmiştir. Öğrenciler ÖMB derslerinin sıkıcı olduğunu, öğretmenlik heveslerini kırdığını ve ÖMB derslerinin yetersiz olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca Anadolu Öğretmen Liselerinin öğretmen yetiştirmeye iyi bir kaynak oluşturması açısından staj sürelerinin uzatılması, uygulamaya dönük etkinliklerin artırılması ve öğretmen olmak isteyenlerin bu okula alınması yönünde öneriler sunmuşlardır.

Araştırma kapsamında öğrencilerin Anadolu Öğretmen Lisesine gelmeden önce ve geldikten sonraki görüşleri arasında hem olumlu hem de olumsuz yönde farklılıklar oluştuğu belirlenmiştir. Anadolu Öğretmen Lisesine geldikten sonra olumlu değişim olduğunu belirten öğrenciler genelde var olan ilgilerinin arttığını ve öğretmenlik mesleği ile ilgili çok şey öğrendiklerini belirtmişlerdir. Olumsuz olarak da öğrenciler genelde beklentilerinin karşılanmadığı,

bu okulda bulunmaktan hoşlanmadıkları ve öğretmen olma isteklerinin azaldığı yönünde görüş bildirmişlerdir.

Araştırma ile Anadolu Öğretmen Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik olumsuz tutuma sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Gerek (2006) yapmış olduğu çalışmada öğrencilerin öğretmenlik mesleğine yönelik kitapları çok az okudukları ve ÖMB derslerinin öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutum geliştirmede etkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Anadolu Öğretmen Liselerinin öğrencilerine öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutum geliştirmede etkili olamadığını da tespit etmiştir. Çetin (2009) yapmış olduğu araştırmada eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin ÖMB derslerine yönelik tutumlarının yüksek olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Alan yazındaki bu sonuçlar mevcut araştırmanın bu yöndeki sonuçlarını desteklemektedir.

Öneriler

Araştırma sonucunda aşağıdaki öneriler sunulmuştur.

1. ÖMB dersleri ilgi çekici hale getirilmelidir.
2. ÖMB derslerinin etkili ve verimli bir şekilde uygulanması için öğrencilerin daha aktif olmaları sağlanmalıdır.
3. ÖMB derslerinin içerik değerlendirmeleri sürekli yapılarak öğrencilerin ilgilerini çekecek konulara yer verilmelidir.
4. ÖMB ders konuları ile ilgili olarak öğrencilerin kitap okumaları teşvik edilmelidir.
5. ÖMB ders konuları ile ilgili öğrencilerin araştırma yapmaları teşvik edilmelidir.
6. Uygulamaları İzleme Etkinliğinin süresi uzatılmalıdır.
7. ÖMB dersleri sınıf geçmede baraj dersleri olmalıdır.
8. Anadolu Öğretmen Lisesine öğretmen olmak isteyen öğrencilerin gelmesi sağlanmalıdır.
9. Anadolu Öğretmen Liselerinde öğrencilerine öğretmenlik mesleği hakkında değişik etkinlikler (konferans, seminer, vb) yapılmalıdır.
10. Benzer çalışmalar farklı bölgelerdeki Anadolu Öğretmen Liselerinde de yapılabilir.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Y. (1994). *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıcından 1993'e). İstanbul: Kültür Koleji Yayınları.

ALTUNYA, N. (2005). *Köy Enstitüsü Sistemine Toplu Bir Bakış***.** İstanbul: Kelebek Matbaası.

BİNBAŞIOĞLU, C. (1995). *Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2002). Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı–İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum. Ankara: Pegem Yayıncılık.

CRESWELL, J. W. (1994*). Research design*: Quantitative & Qualitative Approaches. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

ÇELİKÖZ, N. ve ÇETİN, F. (2004). Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarını Etkileyen Etmenler. *Millî Eğitim Dergisi*, (162).

ÇETİN, Ş. & ÇETİN, F. (2006). Anadolu Öğretmen Liseleri ve Bu Liselerden Mezun Olmuş Eğitim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme. *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* Sayı:19, s.1-12.

ÇETİN, F. (2009). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları. *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* Sayı:25, s.58-64.

ÇOBAN, A. (2004). Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumlarının Kaynağı Olarak Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Görüşlerinin Değerlendirilmesi. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi,* 28(1). s.55-64.

DURSUNOĞLU, H. (2003). Cumhuriyet Döneminde İlköğretime Öğretmen Yetiştirmenin Tarihi Gelişimi, *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı: 160.

ERÇELEBİ, H. (1991). *Kuruluşunun 50. yılında Köy Enstitüleri ve Türk Eğitim Sistemine Katkıları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ERGÜN, M. (2006) *Atatürk Döneminde Öğretmen Yetiştirme,* Atatürk Döneminden Günümüze Cumhuriyetin Eğitim Felsefesi ve Uygulamaları Sempozyumunda Sunulan Bildiri. *Gazi Eğitim Fakültesi 16 – 17 Mart 2006,* www.**egitim**.aku.edu.tr/gazi.doc. 12.05.2011 tarihinde genel ağdan alınmıştır.

EVREN, N. (1998). *Köy Enstitüleri Neydi Ne Değildi***.** Güldikeni Yayınları: Ankara.

GELİŞLİ, Y. (2000). "Anadolu Öğretmen Liselerinin Kuruluşu ve Gelişimi" *Milli Eğitim Dergisi.* Sayı: 146. http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/146/gelisli.htm. 15.05.2011 tarihinde genel ağdan alınmıştır

GEREK, R. (2006). *Düziçi Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.

GÖMLEKSİZ, M. N. (2004). *Öğretmenlik Mesleğinin Nitelikleri.* (Editör: Mehmet Taşpınar). Öğretmenlik Mesleği, Ankara: Üniversite Kitabevi.

GÜLECEN, S., Cüro, E. ve Semerci, N. (2008). Anadolu Öğretmen Lisesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 18(1), s.139-157.

GÜR, K. (2010). *Anadolu Öğretmen Liseleri Öğrencileri ile Anadolu Liseleri Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Ölçülmesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

KAYGISIZ, İ.ve AKARSU, B. Ç. (1997). *Öğretmen Yetiştirme Sistemine Eleştirel Bir Bakış.* e-kutuphane.egitimsen.org.tr/pdf/88.pdf. 15.05.2011 tarihinde genel ağdan alınmıştır.

KAPTAN, S. (1998). *Bilimsel Araştırma ve Gözlem Teknikleri.* Ankara: Tekışık A.Ş. Web Ofset Tesisleri.

KOÇER, H. A. (1973). Eğitim Reformları Açısından Öğretmen Yetiştirme Problemi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 6(1). s.1-19.

KÜÇÜKAHMET L. (1993) Öğretmen Yetiştirme (Program ve Uygulamaları). Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Matbaası.

MEB (1987). Milli Eğitim Temel Kanunu il İlköğretim ve Eğitim Kanunu. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

MEB (2011). Anadolu Öğretmen Lisesi Yönetmeliği. http://mevzuat.meb.gov.tr/html/158.html. 01.06.2011 tarihinde genel ağdan indirilmiştir.

OĞUZKAN, F. (Tarihsiz). *Köy Enstitüleri Öğretim Programları*.http://www.egitim.aku.edu.tr/oguzkan htm. 20.05.2011 tarihin de genel ağdan indirilmiştir.

ORTAŞ, İ. (2005). Ülkemizin Kaçırdığı En Büyük Eğitim Projesi: Köy Enstitüleri. *Pivolka,* 4(17), s.3-5.

ÖZGÜR, N. (1994). *Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutum.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ÖZTÜRK, C. (1996). *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

SEMERCİ, N. ve SEMERCİ, Ç. (2004), "Türkiye'de Öğretmenlik Tutumları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 14(1), s.137-146.

TANGÜLÜ, Z. ve KARADENİZ, O. ve ATEŞ, S. (2010). Cumhuriyetten Günümüze İlköğretime Öğretmen Yetiştirme. *9. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu* (20- 22 Mayıs 2010), Elazığ, s. 1056–1060.

TEMİZKAN, M. (2008). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6(3), s.461-486.

TONGUÇ, E. (2004). Özerkleşme ve Bir Özerkleşme Projesi olarak Köy Enstitüleri.http://koyenstituleri.de/uye/bin_pl/berichte.pl>11.05. 2011 tarihinde genel ağdan indirilmiştir.

TURAN, A. (2009). T*ürkiye'de Öğretmen Yetiştirmede Akpınar Köy Enstitüsünün Yeri ve Önemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

YILMAN, M. (2006). *Türkiye'de Öğretmen Eğitiminin Temelleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

http://oyegm.meb.gov.tr/istatistik/ozet_veriler.doc). 11.05. 2011 tarihinde genel ağdan indirilmiştir.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1259-1280, ANKARA-TURKEY

ON THE MARRIAGE RITUALS OF TRANSITION PERIOD TRADITIONS IN ÇAN DISTRICT

Hamdi GÜLEÇ[*]

ABSTRACT

Çan is one of the most developed districts of Çanakkale province. The exact date of the district's foundation has not been determined. Ruins belonging to ancient age have been found in the district and around. Çan region was called Sergis in Roman period. This region was annexed to Ottoman in XIV century. At first, it was a sub-district center dependent to Biga sanjak, and then in 1945 it was separated from Biga and became a district center dependent to Çanakkale. The district land has a rugged terrain. 62% of district square is forest, 32% is agricultural land, and 3% is pasture land and settlement. The ground of Çan district is formed from volcanic and sedimentary. District has a very rich source of metal. Transition climate, between Mediterranean and Black-sea climates, usually dominates the district. It generally rains in fall, winter and spring (Briefing report of Çan administrative district within a province – Türker, 2010).

As a result of rapid population, growth depending on industrialization, migrations to the district center have been occurred especially from the neighbor villages and other settlements. As the traditional cultural structure dominates to the district, people have a life style shaped by the religion and social customs. Charity activity of village is carried out in the months of spring and summer in the region. Everybody in the village participates in this organization, which is also called farmers' holiday (Güleç and Türker 2012, 1334).

Native population is called as Manav in district center and villages. And also, the people who immigrated from the Balkans and settled there are called muhajir. Some ethnics groups such as Pomak and Kırcali also exists in the region. People living in mountains and high regions are known as Yoruk (Briefing report of Çan administrative district within a province – Türker, 2010).

Çan, the district of Çanakkale, is very rich and productive in Folklore. It has an important place in folk cultural morals. In the Çan villages, which are the farthest settlements of Çan, even today we can see that Folklore works keep their dynamism and survive. Each of the folklore and their elements that are saved today will build up cultural heritage of the future (Güleç and Türker 2002, 1334).

From folk songs to lullabies, public beliefs to death traditions, handicrafts to people's meteorology, folklore searches all the values that direct the folk's moral and material life. In the modern digital world, there has been a massive effect of electronics on our moral and material lives. Although there are some last remains, cultural elements should

[*] Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: hagulec@comu.edu.tr

be gathered together, protected, and searched scientifically. Folkloric creations will survive today and tomorrow as they survived in the past and they will never die out.

In this study, the marriage rituals belonging to the region among the transition periods of Folklore creations in Çan district have been studied through evaluating them. It has been seen that the traditions and beliefs about marriage in Çan district have scarce sings of old Turkish beliefs, but they have been shaped by the affect of Islamic culture.

Key Words: Çanakkale, Çan district, transition period applications, marriage rituals.

ÇAN YÖRESİ GEÇİŞ DÖNEMİ UYGULAMALARINDAN OLAN EVLENME RİTÜELLERİ ÜZERİNE

ÖZET

Çan, Çanakkale'nin en gelişmiş ilçelerinden biridir. İlçenin kuruluş tarihi, kesin olarak tespit edilememiştir. Şehir ve çevresinde antik çağlara ait kalıntılara da rastlanılmıştır. Roma döneminde Çan yöresi Sergis olarak adlandırılıyordu. Çan yöresi XIV. Yüzyılda Osmanlı topraklarına katılmıştır. Önceleri Biga sancağına bağlı bir nahiye merkezi sonraları ise 1945 yılında Biga'dan ayrılarak Çanakkale'ye bağlı bir ilçe merkezi olmuştur. İlçe toprakları genellikle engebeli bir yapı gösterir. İlçe yüzölçümünün %62'si orman, % 32'si tarım arazisi, % 3'ü mera ve yerleşim alanlarıdır. Çan ilçesinin tabanı volkanik ve sedimanter oluşumundadır. İlçe, maden bakımından çok zengindir. İlçede genellikle Akdeniz iklimiyle Karadeniz iklimi arasında geçiş iklimi hakimdir. Yağışlar daha çok sonbahar, kış, ilkbahar mevsimlerinde görülür.

Sanayileşmeye bağlı olarak hızlı nüfus artışı sonucu özellikle çevre köy ve yerleşim birimlerinden ilçe merkezine göç hareketleri yaşanmıştır. İlçede geleneksel kültür yapısı hakim olduğundan, halk dini ve toplumsal geleneklere uygun bir hayat tarzını devam ettirmektedir. İlçede ilkbahar ve yaz aylarında köy hayırları çok yapılmaktadır. Çiftçi bayramı olarak da adlandırılan bu organizasyonlara köydeki herkes katılmaktadır.

İlçe merkezi ve köylerde yerli ahali manav olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca Balkanlardan göç edip gelip yerleşenler de muhacir olarak bilinmektedir. Pomak ve Kırcali olarak adlandırılan etnik gruplar da vardır. Dağ ve yüksek yerlerde yaşayanlar ise Yörük olarak bilinmektedir.

Çanakkale'nin Çan ilçesi halk bilimi bakımından oldukça zengin ve verimli bir yöredir. Çan, halk kültürü değerleri bakımından önemli bir konuma sahiptir. Çan'ın en uzak yerleşim merkezleri olan Çan köylerinde bugün bile halk bilimi verimlerinin canlılığını koruduğu ve yaşadığını görmekteyiz. Günümüzde kurtarılabilen her halk bilimi unsurları geleceğin kültür mirasını oluşturmaktadır.

Halk bilimi türkülerden ninnilere, halk inanışlarından doğum ve ölüm geleneklerine, el sanatlarından halk meteorolojisine kadar; halkı kucaklayan geniş bir yelpaze gibi onun maddi ve manevi hayatına yön veren bütün değerleri incelemektedir. Modern çağın bir gereği olarak haberleşme ve iletişim araçlarının, kültürümüz üzerindeki olumsuz etkileri devam etmektedir. Halk arasında son kalıntılar olsa da bu kültür unsurlarını derlemeli, sahip çıkmalı ve bilimsel açılardan değerlendirmeliyiz. Bunlar yapıldığı taktirde, halk bilimi ürünleri geçmişte olduğu gibi bugün de yarın da yaşayacak ve yok olmayacaklardır.

Bu çalışmada Çan yöresi halk bilimi ürünleri geçiş dönemleri uygulamalarından; yöreye ait evlenme ritüellerinin değerlendirmesi yapılarak incelenmiştir. Evlenme ile ilgili gelenek ve inançlar, kısmen eski Türk inançlarının izlerini taşımakla birlikte, Çan yöresinde bu inanç ve geleneklerin çoğunlukla İslamî kültürün etkisiyle şekillendiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çanakkale, Çan yöresi, geçiş dönemi uygulamaları, evlenme ritüelleri

Introduction

Çan district takes place inland of Çan province. It is located in valley and it is seventy-three meters high from the sea. The lands of Çan district are generally rough. Çan region is very rich in verbal Folkloric creations. It has an important place from the point of folkloric values. In the Çan villages, which are the farthest settlements of Çan, even today we can see that Folklore works keep their dynamism and survive. Each of the folklore and folklore culture elements that are saved today will build up cultural heritage of the future. As traditional cultural structure dominates the region, people maintain a life style in accordance with religious and social traditions.

In Turkey, a lot of information on „marriage and wedding" as folk traditions have been gathered together. Wedding traditions and ceremonies are among the topics on which folklore has emphasized most. However, studies are not such as to specify the all characteristics in common of the tradition across Turkey, and the variations of the regions and smaller societies; and also these studies are not enough to show the elements peculiar to each of these variations comparatively (see Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ankara, 1995). A complete research of Turkish marriage traditions has not been done yet.

Wedding custom of Turks has three forms such as "Eloping with a Girl, Booty and Marriage Contract". Marriage contract has two types such as religious wedding ceremony and civil marriage. Mehr-i muaccel "weight given in the wedding ceremony" and mehr-i müeccel "money determined to be given in case of divorcement or death" have an important place in religious wedding ceremony (Gökalp 1974, 290).

"Ak Nikah", which we have discovered in epics especially in Manas, is a wiving by visiting alliances. Although Manas has numerous wives, Kanıkey is his only wife for whom he has sent his father as an agent and he has asked for marriage (Türkmen – İnayet 1995, 144-145).

According to another research, marriage can be in nine different ways. These are under the titles of; 1- Betrothed in cradle (families agrement on the marriages of their children when they are children yet) 2- Getting and giving promise 3- Berdel (Bride exchange marriage) 4- "Taygeldi"

marriage 5- Getting married to wife‟s sister after the wife‟s death “Baldızlı Evlilik” 6- Getting married to husband‟s brother after the husband‟s death “Kayınbiladerle Evlilik” 7- Marriage of nephews and nieces 8- The marriage of some brothers with some sisters and 9- Oturakalma (Balaban 1982, 40-57; Tuna 2006, 150).

In betrothal, a sign showing the approval of the girl is to be given. This sign is a handkerchief in all the Turkish provinces from Anatolia to China. This type of Turkish custom can be seen as “çevre, yağlık, mendil” among the presents coming from Bride‟s house. In Anatolia, sorbet is drunk instead of “salt and bread” in Turkestan. And also, having a daughter is not a shame for old Turks contrary to Arabs. It has been stated in Dada Gorgud Tales that Oghuz Bey pray for having daughters (Ergin 1994, 117).

In old Turkish customs, mother is called “the stranger‟s girl” (el kızı). But after the marriage, she belongs to her husband‟s ancestry. Even the father of the bride transfers his parental rights to the groom in wedding. A woman who is widowed or gets angry with her husband cannot go back to his father‟s home. In this way, marriage has been well-founded (Ögel 1998, 266).

Marriage happens generally through two young people‟s getting married with each other. The first step for being a family has been taken (Altun 2004, 89). A family is founded with marriage. We see various types of marriage. In Turkey, dating directly and getting married has increased in the cities where cultural changes dominate, whereas arranged marriages occurs as the most efficient type of marriage in the regions where the traditions dominate. One of the types of marriage that is seen in Turkey is eloping with a girl; it is also a type of marriage which has an important place. In addition to a man‟s eloping with a girl, in Anatolia another type of marriage is “oturakalma”. In this type of marriage, girl takes her bundle and moves to the man‟s house. Another type of marriage seen in Turkey is „betrothed in the cradle‟. „Betrothed in the cradle‟ which is the engagement of people at a young age has obsolescenced today (Altun 2004, 228).

Bride exchange (Berdel) is a kind of marriage that eliminates the problem of bride price and occurs by means of marriages among the children of two families who have both sons and daughters (Altun 2004, 229).

Marriages in rural areas happen at younger ages than they happen in the cities. People attempt to get married before men go for army duty in some areas, but in some areas people attempt to get married after men complete their army duty. Marriage ages of man and woman are generally close. To attempt a marriage, the man and his family are active, the girl and her family are nonactive. In the marriage, the term of not being relative is requested. The young people who are old enough to get married do not tell their families that they want to get married. They express their wishes by applying for different ways. In tradition dominated areas, the task of marriage begins with looking for and searching a girl. Some features such as age, physical appearance, character, skill, educational status are requested. In Anatolia while looking for a girl, habits, tidiness, cleanness, assiduousness, and skill are the points that are given importance. These are the features that have been requested from past to present.

After betrothal and engagement, wedding date is determined. Wedding ceremony is among the ceremonies that express people‟s happiness in Turkish culture as it is in the culture of the whole world.

Wedding is the most evident feature of transition period called marriage. The aim in the wedding is to declare the marriage of a man and a woman, to validate the marriage in the society, to celebrate and bless the marriage. Wedding is a social event. Participation to the wedding ceremony is much more than it is in betrothal and engagement ceremonies. With the wedding ceremony, the family that the young couple will found and the relationships of the families are

proved by the participations of the guests. Especially in the villages, all the people in the village are invited to participate in the wedding ceremony. In the villages, the villagers help the family who are holding the wedding ceremony. In Anatolia, the wedding ceremonies used to last from 3 days to a week. But, this duration is shortened today considerably.

The most common tradition in wedding ceremonies is "saçı saçmak" (sprinkling things such as money, sugar on the head of the bride and the groom). The origin of this tradition bases on Asian traditions before Islam. In the wedding ceremonies, saçı is sprinkled on the heads of the bride and the groom. The aim of doing this is to pleasure the evil spirits, to prevent them from giving harm to the new marriage and to keep out the badness. The tradition of groomsman has been maintained today. One of the close friends of the groom who is already married is chosen as groomsman. Groomsmen inform the groom about the nuptial night.

Important transition period of the human life which changes according to the society, language, beliefs, and manners which experience the applications is marriage. In marriages, the subject is that two people from different societies found a new family with some determinative factors. While forming this unity, there are some rules that fasten it to the laws, and also there are some behaviors and enforcements that are not written but occur in the applications, and can vary. In this study, it has been emphasized on Çan region marriage rituals.

1. Getting Married

Marriage is the coupling of a man and a woman legally. It is an important phase in socializing of the man and the woman. It determines and arranges the interfamily solidarity, social and economic relationships. Wedding ceremonies are carried out according to the specific rules and patterns required by the culture. Marriage is rich in terms of ceremonies, moral laws, customs, traditions, and beliefs (Örnek 1995, 185).

Marriage ceremonies also include a religious social event. Marriage ceremonies are perceived as feasts in the villages. They have a functional efficiency as they bring plenty of values and manners in the development of national form. The histories of the societies and economic structure, their locations, the ways of manufacturing and their traditions partly determines the styles of marriage (Balaman 1973, 135).

The second transition period in human life is getting married. Two people from different society will have a new family by means of marriage, they will keep alive the traditions and practices which they have experienced with their own families.

1.1. Asking for a Good Chance of Marriage for a Girl

"Young girls have a lucid sleep to see the man whom they will get married. To do that, a slipper is put under the pillow. When the pillow is put under the pillow, the girls don‟t speak at all until they wake up" (R.P.1).

There are those who go to fortune tellers to learn their fortune. The people who believe the fortune tellers go to see them mainly. There are some women interested in fortune telling called "bakımcı" whose names are Ayşe from Çavuşköy, Kurt Emine, and Hayriye.

1.2. Visiting the Bride and Asking for the Girl in Marriage

The parents of the young men, who are old enough to get married and completed their military duty, start to search for a suitable prospective bride for their sons. They go to see the daughters of the beloved and respected families by keeping the advices of their friends in their minds. Firstly, mother-in-law and father-in-law with one of their relatives or neighbors near them

go to see the girl. If they approve the girl, they say "We will visit you again". If the bride‟s house wants to give their girl in marriage, they send a message to groom‟s house and invite them as a father-in-law of their daughter. After the girl is asked for marriage and given in a marriage, it is agreed to betroth (Nahya 1987, 258).

In the region, there is no bride price custom; but some of the families want from the groom‟s family to give various amount of jewelry as a capital for the new family. The amount of the jewelry that will be wanted from the groom‟s family is determined on that night by the bride‟s family. If the groom‟s family can afford the determined amount, they accept it termless. If the amount of the jewelry is too much for the groom‟s family, they can also bargain. The jewelry that will be wanted by the bride‟s family can be the gold such as two-meter twisted gold chain, a set of necklace, a half gold coin, rigged, five pieces of gold, a ring.

The bride and groom‟s families go shopping together on a certain day. The relatives of both sides join to this shopping. The gold is bought from the jewelry store; the clothes for bride, groom, their mothers and fathers, their brothers and sisters and also for their close relatives are bought from the shops. Finally, they go to a restaurant all together.

"They used to go to ask for the girl in marriage on Thursday or Monday evenings. They did not go on any other days. Clothes were bought for all relatives. The relatives were invited by a çevre (a kind of scarf) which was dressed on a foursquare wooden gergefte. The wedding ceremony used to last for three days in the past. Henna night, weeding and wive were realized. People used to shoot in the wedding, but as a young man killed his friend by mistake, people abandoned this tradition" (R.P.2).

Bride‟s house is informed beforehand that groom‟s family will come to see the bride. When it is time to visit the bride‟s house, the groom‟s families go to bride‟s house with the gifts such as candy, chocolate, Turkish delights. The bride‟s house welcomes the guests. They ask after themselves, and have a talk. They talk about the topics on agenda and about the things which the bride‟s father likes to talk about. After they have a talk, the oldest member of the groom‟s family broaches the subject: After he starts to talk by asking "Neighbor, what is the reason of our visit?" "Do you know?" the bride‟s father generally says "Why have you visited us, neighbor? Do you have a want? Say it, please." The old man says "We come to ask for your girl to marry with our son with God's behest and Prophet‟s advise." If the bride‟s family is agreeable to this marriage, they give answers such as "It can be possible if God willing and the creek don‟t rise, if God lets." If they don‟t want their girl to get married, they show their real intent with the cavils such as "Our girl is very young, our girl still has education, and our girl has elder brothers and sisters to get married."

If bride‟s family approves the marriage, they do not accept at once when the groom‟s family comes to ask for their daughter in marriage. They give answers such as "Let us think about it." "Let us ask it to our daughter." When the groom‟s family leaves, they say "Neighbor, we will come again." If the bride‟s family approves the marriage, they say "Hope to see you again". If they don‟t approve the marriage, they give no answers or avoid from talking (Artun 1996, 25).

1.3. Affiance/ Wearing a Ring

If a positive answer is taken from the bride‟s family, after a while the groom‟s family goes to bride‟s house again. When they go to bride‟s house, presents for the bride‟s and her mother, for her father, sisters, brothers, and for her grandmothers and relatives living in the bride‟s house are prepared in bundles. The bride and the groom are worn their rings on that night in the bride‟s house. This is called "changing ring". Then, they have dinner. While the men are having a talk, the women have a good time by themselves (Altun 2004, 257-261).

According to the changing values and economic conditions, today in Çan region, the amount of the jewelry wanted by the bride‟s family is left it up to the discretion of the groom‟s family and they do not insist on any amount of jewelry (R.P.3).

A tradition which is called "Opening a door" is also actualized today. Various presents for the bride and her family are prepared in bundles. Some pieces are needled on the bundles to be given to the bride. Generally women go to perform "opening the door". They give presents, eat something, and they have a talk. Then, they enjoy themselves.

1.4. Engagement

The groom‟s family goes to the bride‟s house to determine the date of the engagement ceremony after the ceremony of "changing ring". They take some presents for the bride this time. They eat and have a good time. The date of engagement ceremony is determined.

In engagement ceremony the bride wears a dress called "tuvalet" (evening dress). Engagement ceremony is the rehearsal of the wedding ceremony which will be held later. This engagement ceremony can be held in the garden of the bride‟s house or in the wedding saloon. Engagement rings which are fastened to two sides of a ribbon are worn to the young couple by one of the beloved and respected elders. After this respected elder has a speech on the blessedness of the marriage, he cuts the ribbon and congratulates the bride and the groom. Bride and groom kiss the hands of their parents, all relative and their elders, and they are congratulated by them. The night finishes with the music performed by the groups of drum, clarinet, organ, etc. to have a good time.

When the ribbon which is fastened to the bride and groom‟s rings is cut, single girls and boys take a piece of this ribbon so that they will have a good change of marriage. The rings of the engaged couples are worn by their close friends, which is believed to bring good change of marriage. Single girls write their names under the bride‟s shoes to have a good change of marriage.

1.5 Delivering Okuntu (a kind of invitation)

The groom‟s mother buys head scarfs having the same design and gives her close relatives and neighbors these scarfs together with the invitation cards. It is a tradition that the edges of this scarf are needle pointed and worn in the henna night. The invitation to the wedding is also held by delivering some okuntu (a kind of invitation) as putting a handkerchief, candy, chocolate into the invitation cards of the groomsmen

1.6. Taking the Wedding Chest

The groom‟s family goes to bride‟s house to take the wedding chest a week before the wedding ceremony. The brothers do not give the wedding chest before they get tip from the groom‟s father. And also, the close friends of the bride lock the door of the room where the wedding chest is put, and they try to get tip. While doing this, they sometimes bargain. The father-in-law tries to reduce the amount of the tip. The close friends of the bride manage to get their tip, they open the door of the room. This time, the brother or one of her male relatives sits on the wedding chest in which there are the bride‟s most valuable things, handicraft lace, and canvas. The wedding chest is again not given to the groom‟s family before getting tip. The bride‟s slippers are hidden by her close friends. The slippers are given when a certain amount of money is taken from the groom‟s parents-in the wedding that we have observed that the amount of the money is 250 liras (Başçetinçelik 1998, 168).

1.7. Henna Night

Henna night is held as a carnival for the women. But, the men also can watch the henna night which are held in the streets. Henna night can be held indoors, in the garden or street, or in a wedding saloon arbitrary. This night is the rehearsal of the wedding ceremony which will be held next day. And also, it has a function of making the bride‟s family to get accustomed to the idea that their girl will leave the house and have a new family. Moreover, the henna pattern is important as a folk ritual.

The henna taken from the groom‟s house to bride‟s house.

The bride is applied henna (County town of Çan)

On the henna night, first the bride who wears a traditional cloth called "dallı[1]" or "üçetekli" comes to the dancing court with the groom. Meanwhile the mother and aunts-in law of the grooms scatter from over the bride and groom the nuts, candies, peanuts and the coins which are prepared before. The people try to take them. The people are believed not to have a toothache if he/she eats the candy that is scattered over the bride. The bride and groom dance for a while, then the other people come to the dancing court although the couple wears dallı. The people firstly dance with the couple by turns, and then they dance with each other and with their companions. The most performed dances are çiftetelli (a kind of solo folk dance), Çan sekmesi, Romani plays, and dances with popular music hits. If the henna night is held at home, sings are song by the band of chalice drum; if it is held in the streets sings are song by the bands of manual, drum, clarion, and violin.

In the middle of the henna night, there is a break for music. Meanwhile, the henna which is brought from the groom‟s house in a big tray is prepared. The henna tray is decorated with flowers. The women who carry the henna tray from the bride‟s house to the dancing court are accompanied with the drums and clarion. The henna tray is carried by the aunt-in-law, bride‟s close friends and sister-in-law. The women continue to dance although they still carry the henna basket in which there are presents brought to the bride for the henna night, and the henna tray on which there are some instruments to be used in applying henna such as inlaid cover, grep, etc. In the dance, people take a circular stroll for a few times, a chair is brought and the bride is made to sit on the chair. Meanwhile, some touching songs such as "Yüksek Yüksek Tepeler" are song to move the bride‟s mother and her relatives. While applying the henna, "one-note" kerchiefs which have the same patterns and are delivered to the relatives by the groom‟s mother before are used to cover the head or shoulders of the women there. And also the women who apply henna into their hands cover

[1] Special folkloric dress worn by the women at henna nights in Çan District.

both of their hand with the covers dressed up with bright pieces so that the henna will be kept and won‟t open.

Bride or groom‟s sisters-in-law apply the henna into the bride‟s hands. When the sisters-in-law try to apply the henna, the bride does not open her hands. When the bride‟s mother-in-law gives a golden coin for each of her hands to please her, she opens her hands and the henna is applied. After the henna is applied into the hands of the bride and the people who join in the henna night, the bride stands up and holds the henna tray. People take the henna to take to their home if they wish. It is believed that bride‟s henna is fortunate. The bride whose hands are covered starts to dance in a faster rhythm. People try to cheer the bride‟s family who are to give a girl. Thus, the women continue to dance to their heart‟s content. The groom can be wanted to dance again after the henna ceremony. After the women dance, the groom‟s and his friends come to the dance court and start to dance firstly in slow belly dance music such as slow çiftetelli (a kind of slow solo folk music), later they dance in faster music such as romani music. After the groom‟s and his friend finish dancing, fathers-in-law, other close relatives and despotic men come to the dance court. This time the drummer hits his drum with his hand and plays slow music. The musicians play by directing their instruments especially towards the groom‟s father and get their tips as all the dancing people are the owner of the wedding. The dances performed are generally slow plays such as Çan Karşılaması, Çan Sekmesi. They also perform some dances such as Mevlana and Kasap dances.

After the fathers-in-law finish dancing, the entertainments do not finish. The musicians thank all the people who join to the henna night and finish the night by inviting everybody to the wedding ceremony which will be held the next day.

"In the past, sings used to be song by using drums made of clay, and people used to dance with this music. An Anatolian folk dance was performed at the beginning and end of the henna night in the past. Everybody used to join to this folk dance" (R.P. 4).

Henna night means the sadness of leaving home and the happiness of a new beginning. On the henna night, the head of the bride is covered by a grep. It is a sing of a tradition of avoiding from "al karısı"[2].

1.8. Praising, the Things Done After the Henna Night

After the entertainments of henna night finish, bride-groom, bride‟s close friends, close relatives and friends, neighbors set off towards the groom‟s house by amusing and playing the drum. This is called "Going to Praise". When they arrive at the groom‟s house, the groom tries to unfasten forty knots on the rope fastened to the bride‟s hands. If he can‟t unfasten the knots, his mother and father are asked for giving tip for each knot on the rope. When the mother and father-in-law give the tips, the rope is untied. Some gifts such as fried chicken, rice, baklava which are prepared by the mother-in-law before are given to the people who come to praising ceremony. The bride‟s family who accepts the gifts goes back to their home by playing the drum. Thus, the rites are completed at the henna night.

[2] "Al karısı", the horrible dream of the puerperant women, is a common tradition spread from Great Wall of China to Mediterranean shores, from Arctic Ocean to Indian Ocean. "Al karısı", which is known in all Turkic tribes, is also named as "al bastı", "al albıs", "albis", "almış", "almiş". The history of this belief system goes back a long way. In Shamanism - Turks‟ religion before İslam- there are plenty of beliefs related to "evil spirit" known as "alkarısı" or "al basması" (Şimşek 1990, 536). In Turkish mythology, "al karısı" is an evil spirit which is believed to pester the puerperant women and wait for an opportunity to kill them, and the males and young girls as well.

"Praising was not seen in Çan region in the past. It is tradition of the last three decades. The people in Çan have experienced this tradition in Umurbey and spread it in their region in time" (R.P. 5).

In weddings, the owners of the wedding go to praising after the henna night. The bride‟s family goes to groom‟s house and the groom‟s family go to the bride‟s house. When they go to praise, Turkish poems are told. When the people enter the wedding house, they dance with playing the drums. To amuse, people sell baklava and corn to the mother-in-law and she is wanted to pay for them. The entertainment is done among the women. The boys who are younger than 10 years old are allowed to participate in this entertainment. The boys older than 10 years old do not join to this entertainment (R.P. 4).

1.9. Taking the Bride and Wedding Ceremony

The guests from close villages and city center start to come to the wedding house from early morning. The wedding food prepared before is given to the guests. Mevlit is held in bride‟s house before midday prayer and in groom‟s house after midday prayer. Not only the hodjas whom the wedding owners agree with, but also the hodjas among the guests participate in Mevlit (Islamic memorial ceremony). The groom‟s close friends or brothers give people Turkish delight and rose water while Mevlit is being performed. While the guests are listening to the Mevlit, they have a meal. After the Mevlit finishes, people pray for goodness for the couples‟ new family. The guests who come after the Mevlit are welcomed by the mothers-in-law and fathers-in-law. The guests give their presents. These present can vary according to the degree of affinity and relationship. The present can be every kinds of glassware, dresses, souvenirs, golden ornaments or money put in an envelope. The wedding owners take note of the given presents; because, the presents will be given back later. The presents are written so that the owners of the wedding won‟t be overwhelmed with the present given and they won‟t feel embarrassment later. The guests generally write their names on the presents which they give. While they are giving their presents, they say "Good luck with your fellowship and wedding, May you have a happy life together". If the owner of the wedding have given them present before, the guest have a congratulation or reminding speech such as "We bring your charge back.".

Photo one: Wedding Keşkek (a dish of mutton or chicken and coursely ground meat) is being prepared. Photo two: While the mother-in-law tries to open the door of bride‟s room. (Villages near to county town)

The groom wakes up early in the morning, has a breakfast with the guests who stay there at that night. After the breakfast, the groom and his friend go to decorate the bridal car. The car is firstly washed and cleaned, then they go to the florist and the car is decorated. They go to the bride‟s house by the decorated bridal car. The bride takes her bridal dress and other things, and then she is taken to the hairdresser for the other preparations. The bride spends four or five hours in

the hairdresser at least. Bride‟s close friends, groom‟s sisters and close relatives beautify in the hairdresser. After the bride beautifies, the groom takes her back to the house. This is the last time that she goes to her family house as a single.

During bride‟s father is bidding farewell. The women cook delivering wedding food. (Villages near to county town)

Wiving has been perceived as a migration of a girl among the Turks. The girl wears a dress called "analık" sewed by her mother before she leaves her father‟s home in Anatolia. Then, bridal hair-style has been arranged and she has made to wear wedding dress (Ögel 1998, 267). Wiving, which is also called as "Bride‟s migration or Taking a bride", is the process of bride‟s being taken from her father‟s home to her husband‟s home (Ataman 1992, 43). In mid-Anatolia, bride‟s father and elder brother fasten a red waistcloth around her waist accompanied by "Salavat and Tekbir" before she gets on a horse. This waistcloth is called "gayret kuşağı". The aim of fastening this waistcloth is to avoid the bride from being lazy and swinging the lead, and to encourage her to be hardworking (Altunel, 1995).

The groom goes to take the girl in the time that they have agreed before. Red ribbon processed towels are fastened to the cars which will join to the convoy to take the bride. The meaning of these red ribbon processes towels is not only to distinguish the cars going to take the bride, but also to thank to them by giving a small present. After all the preparations are completed, the convoy sets off. A pickup in which a cameraman, a photographer or if available an instrumentalist sits goes at the beginning of the convoy to record and amuse the convoy. The bridal car is just behind that pickup.

The convoy goes to take the bride.

(County town of Çan)

Other cars follow the bridal car. The groom‟s father, mother and aunt-in-law go to take the bride in the bridal car. Some families go to take the bride with the groom; the families following the old traditions do not go to take the bride with the groom. When the convoy arrives at the bride‟s house, her relatives lock the doors. If the house has garden, the garden gate, the entrance gate and the door of the bride‟s room is locked. The groom‟s father and mother have to give tip to the people who are waiting at the doors of the bride‟s house. The doors are not opened before getting the tips. Firstly, the garden gate is opened. Especially in the villages, the garden gate opening is done. The bride‟s relatives and friends stand at this gate and do not open it until they get tip. Generally the amount of the money which they want to open the gate is too much for the groom‟s father and they bargain and reduce the amount. When they have a deal and take the money, they say "Good luck with it." And they open the gate. In the city centers as there aren‟t any garden gates, this ceremony is not held there. Secondly, it is turn to open the door of the flat and bride‟s room. Generally, bride‟s brother stands on these doors. After they say to the father-in-law and groom‟s relatives "The door is locked, it is not opened.", the groom‟s family asks "What do you want to open the door?". After the bride‟s brother says the amount of money that he wants, the bargain begins. He determines the amount of the money according to the economic condition of the groom‟s family. In the wedding ceremony that we have observed, the bride‟s brother wanted 500 lira but he accepted 200 lira after the bargain. Bride‟s brother gets the highest amount of tip. This is called "tip to open the door". Thirdly, it is time to open the door of bride‟s room. The bride‟s close friends have knocked the door. They bargain as it is done before and the tips are got, then the door is opened. Then, the bride is brought near the bridal car by holding her father‟s hand. The groom greets the bride in the bridal car. The bride gets on the car. Meanwhile, a tray of baklava and fried chicken to eat after the wedding ceremony are put into the car. The Holy Scripture -the Koran- which is put in a cover made of lace is given to the bride who is bid farewell from family house to her husband‟s house so that it will be lifetime guide for the bride. While the bride is getting on the car, candy and wheat kernel are sprinkled. Candy is sprinkled so that the bride will get on with the groom; and wheat kernel is sprinkled so that the bride will bring blessing to her house. A religious man who is ready there starts pray by saying "Amen". Meanwhile, the bride‟s mother, father, brothers and sisters, her relatives and the bride herself in the car cry. Especially the bride and her mother sob. The bride who does not cry is disdained as it is said to her "She is already willing to get married."

"The groom and his relatives are happy that they have a bride and a new member for their family. After the pray, the people in the cars in the convoy blow the horns and set off happily. The bride‟s family pours water after the bridal car so that she will come back to her family house. People mirror toward the convoy, try to stop the convoy with a rope and want tip" (R.P. 6).

Water in a pot is poured after her when she goes out from her family house so that she will get on with her husband and be happy in her husband house. After the water finishes in the pot, the pot is broken. Bride‟s father or brother fastens to the bride‟s waist a red ribbon called "gayret kuşağı" as a symbol of virginity. When the bride goes from her family house, wet wheat kernel is sprinkled so that she will bring wealth and richness. Some people eat the wheat which is sprinkled over the bride as they believe that the sprinkled wheat is good for some diseases.

The convoy does not go to groom‟s house instantly. Wiving is celebrated by driving in the city. They drive slowly, blow the horns and tour around the city center. They live the happiness of taking the bride by touring around. When they arrive at the groom‟s house, the convoy stops in front of the house. But, the bride does not get off the car. The doors of the car are locked. Bride‟s mother-in-law and father-in-law come to help the bride get off the car. When the bride‟s mother-in-

law says "My daughter, my bride welcome, let me take you to our home", the bride does not say anything or does not want to get off the car by saying the doors are locked. Hereupon, the groom‟s father and mother ask the bride what she wants. The bride wants presents such as bracelet, half gold coin, jewelry, or very valuable presents such as a house, land. If the family can afford to these presents, they accept. Unless they can afford, they try to make the bride accept the presents that they can afford to buy so that the bride will get off the car. When the bride gets off, something such as candy, peanuts, money are sprinkled. They pray that she will bring fortune to her husband‟s house. After the pray, she is taken to house with congratulations (Türker, 2010**)**.

1.10. Beliefs about Wedding and Marriage

It is believed that when the people hit the back of a single girl, if it clinks much, she will go far; if it clinks little, she will go somewhere close when she gets married. The singles are not allowed to taste the meal with a ladle. It is said that the girl who tastes the meal with a ladle will have a fiancé who is flap-eared and has a big mouth. The young people who make the groom enter the bridal chamber are given some presents such as chicken or baklava (Türker, 2010).

Although the first dance performed by the bride and the groom shows variety, it is pass de deux and generally accompanied with slow music. Then, lively dances are performed. While they are dancing, candies, nuts and coins are sprinkled over them so that this marriage will be blessed and bring good fortune. The groom gives tip to the people who serve and deliver meal in the wedding ceremony. Young people living in the neighborhood of the bride demand "youth money" (gençlik parası) from the groom. They buy drinks or snack with the money and have a good time, or they buy the things that the neigbourhood or the village needs (Türker, 2010).

The girl who is going to get married should be "çuval geçiren" (able bodied). The young who are marriageable are not allowed to rub out the bottom of the cooker or fryer. If they do this, it is believed that it will snow in their wedding ceremony (Türker, 2010).

In the past, the people who wanted to get married used to say it to their aunts-in-law, and aunts-in-law told it to the family members. Thus, the marriages were stronger. Today, it is seen that people divorce in a short time after the marriage as the young decide to get married themselves (Türker, 2010).

When the convoy sets off, a flag is raised. The owners of the wedding give tip to the people who are carrying the flag. After the convoy takes bride from the bride‟s house, anyone who has the chance of taking the bride‟s shoes and brings them to the groom‟s house. He gets tip from the groom‟s family waiting in the house (Türker, 2010).

After the taking the bride ceremony, it is believed that if a boy is made to sit on the bride‟s lap, bride‟s first baby will be male; if a girl is made to sit on her lap, she will have a girl. A glass is broken, and bad luck is kept away. Her husband is given a nail in his hand so that he will be healthy and brisk.

The bride and groom are met with candles and confetti when they enter the wedding saloon. If the marriage ceremony is not held, it is held in the same saloon. After the marriage ceremony, the bride and groom firstly kiss their mother and fathers‟ hands and then they kiss hands of all family members and relatives.

Young girls are not worn wedding dress before they get married. It is said that she will have no chance of marriage or elope.

Wedding foodstuff brought from the groom‟s house to bride‟s house is called pusat (equipment) in some villages.

Marriages by eloping a girl with marriage or the girl and boy‟s running away to get married are not seen in the region and approved. The bride who gets married in this way can be insulted by her mother-in-law later on.

The bride who cannot hold the hot glass is believed to be afraid of her mother-in-law.

Just married couples go to various resorts for honeymoon if they can afford.

1.11. Religious Marriage Ceremony

After the civil marriage and wedding ceremony, religious marriage ceremony is held before just married couples go their home. Religious marriage ceremony is a tradition which is not a statutory obligation and is held by the requestors.

Religious marriage ceremony is held by the leadership of a religious official or a person experienced in holding religious marriage ceremony. Bride‟s family does not participate in this ceremony. Only the groom‟s family joins to this ceremony. Both women and men participate in this ceremony.

Just-married couple in the religious marriage ceremony

The bride and groom perform ablution before they come to the religious marriage ceremony. The ceremony is held in the large room of the house such as sitting room. Religious official makes the couple swears off and begins the ceremony. It is believed that the sins of the just-married couples will be forgiven when their religious marriage ceremony is held. Then, Tecdid-i İmam and Nikah prays are said. After then, the bride or her representative if the bride is not there is asked whether she accepts to get married with the groom who is the son of so-and-so in exchange for the dowry determined before. After the bride accepts the offer, this time the groom is asked whether he accepts the bride who is the daughter of so-and-so as a wife in exchange for this amount of dowry. After the groom accepts too, marriage contract is finished with the pray for the happiness of the family and their children‟s being beneficial for their family, society and country in future. After the marriage ceremony finishes, people are offered sweet and the bride and groom go their home.

1.12. The Next Day of the Wedding

In the morning following the wedding, if the groom lives in the same village, he carries a manav bag and goes to his mother-in-law‟s house. This bag is one-sided and is called “manav bag” (manav torbası). As it is not manufactured in muhajir villages, it is brought from manav villages. As the Manavs are carpet makers, they also weave bags. Bridegroom does not talk to his mother-in-

law and father-in-law at all. Bride‟s family prepares a joke for him. The people in the village go in the morning following the wedding; if the bridegroom is in other village, they go after a week. Bride‟s family invites the bridegroom to have meal and also they invite their ten or fifteen relatives.

The closest relatives of the girl‟s family try to back the groom to play trick and make him a joke. And, the groom‟s own relatives look after him and try not to let them to back the groom. The bride‟s family give some presents to the people from groom‟s family such as bee bag, rosary made of kobak, thirsty filled with fodders, which aims at making them a joke. All of these are actualized when the bridegroom and his family come to the bride‟s house. After all these are made, they go to house happily and cheerfully. The bridegroom does not talk at home even if he is said some biting words. The people at home say that they have given a girl, and have become relative; and ask why the bridegroom does not talk to them. They say that he was not a dumb, and ask what has happened to him when he goes there. They say that if they make him a sheepherder, he can‟t even look after the sheep, and he can‟t do anything properly. They make some jokes trying the groom‟s patient by saying that the groom is bummer and stupid. Hereupon, the groom starts to baa like a sheep and yell like a calf. It is said that if we give a present, our groom may speak. Then, father-in-law gives the groom a sheep, ram or a heifer. One of the girl‟s relatives says we have given him a heifer indicating the bride. Then, the groom starts to talk and kisses his father-in-law and they have a meal.

Then the groom is taken to his mother-in-law in other room. The groom does not talk to her in a similar way. People say that he was talking just a few minutes ago, what has happened to him, why he does not talk. His mother-in-law gives him a printed fabric as a present to talk to her. Then, he kisses his mother-in-law and starts to talk. The people from the bridegroom‟s family steal things from the bride‟s house such as fork spoon and put them into the bridegroom‟s bag. While doing that, they avoid from being seen by the watchmen. The things put into the bridegroom‟s bag are not given back. As all of these are made as jokes, everything except the animals which are given by bride‟s family is given to bride, and she brings them back to her family house (Türker, 2010).

The family who sets up a home is helped by their relatives. There is a belief that the wealth and richness of the bride‟s house will be kept with the belongings taken from there.

The source man said that this tradition was intrinsic to Muhajir villages (R.P. 7).

1.13. The First Week Visit

The bride and the groom as a new family go to visit the bride‟s parents. This is called “haftalığa gitme” (the first week visit). When the bride and groom go to the first week visit, the groom can take his uncles and other relatives with him if he lives in the same settlement with bride‟s family. If bride‟s family lives in far settlements, the groom does not take his relatives with him because they will stay overnight at the bride‟s house (Türker, 2010).

1.14. Old Çan Weddings

In the past, weddings ceremonies were held more strictly depending on the traditions which give shape the traditions today in Çan region.

1.14.1. Taking Meat-Bread Ceremony (Et - Ekmek Götürme)

Plenty of flatbread used to be baked a week ago before the wedding ceremony. Halva was prepared in a big, copper tray. Money used to be fastened to the handles of the copper tray. An aunt-in-law from the bride‟s family who opened the bundle of the copper first used to take the money. All the food stuff used to be put in a keleter (a big basket with two handles) and it was

covered with a carpet. Keleter (big baskets) were loaded onto camels. Bells called zilgor (a set of small bells lined on a chain which was used to decorate the camels) were attached to the camels. A sacrificial ram was taken from the groom‟s house to be added into the wedding meal. Meat was also taken. This was called “taking meat-bread ceremony” (Türker, 2010).

Cookies were sent from the bride‟s house. Small pieces of sugar were put on these cookies. When the cookies were given to the groom‟s house, they were delivered to children and villagers as an okuntu and instead of invitation cards.

1.14.2. Preparation for the Wedding

Wheat was ground in the large stone mortars to cook keşkek (a dish of mutton or chicken and coursely ground meat) a week before the wedding as a preparation to the wedding ceremony. Wedding keşkek is more delicious then it is cooked in other times. The reason of this is that the wheat is ground for a long time by the groom‟s friends. It is cooked from raw wheat. It is kneaded after adding meat. But today rice is cooked in the weddings as it is easier to cook. Towels are given to the young who grind the wheat. They use the towels to mop their brow. An also there is a helper to clean the young‟s sweat when they sweat. In the past the towels which were given to the young who were grinding wheat were processed needlework, and they were prepared years ago and put into the marriage portion. Later on, needles called canvas were used. Today, ready-made towels are used.

1.14.3. Pinning Jeweler

Pinning jewelry was a tradition which was seen in old Çan weddings. When the people went to take the bride, the guests from close or far places used to bring presents and these presents used to be displayed on a rope in the garden of the wedding house. When everybody gathered together and the wedding became crowded, the presents were gathered on a carpet in the middle of the garden. The woman called takı atıcı (jewelry announcer) announced loudly who brought what. This was a kind of show off for both the owners of the wedding and the guests who brought presents. The presents were laid onto the ropes or carpets. The young girls who admired the presents which were brought by the guests used to want to get married.

“After Dallı (henna) night, the presents were laid on the ropes and the people who brought the presents were announced by the woman called “takı atıcı”. Today the presents which are brought by the guests are given to hands; “throwing jewelry” is not held” (R.P. 8).

“You keep up with the times; but when you keep up with the times, the traditions dries up, and we retrogress” (R.P. 8).

In the wedding, “takı atma” (throwing jewelry) tradition is not applied because of the changing values and customs.

1.14.4. Wiver

When the wiving was being held, featheredged stakes of the oxcart, doorposts used to be decorated. Mats were used to decorate between the doorposts. Carpets were put on the mats. The upper surface of the doorposts was united by curling the wet sticks. Thus, the bridal car was decorated. The upper surface of the oxcart was ornamented with the carpets called Sisana (a carpet middle of which is plain and red, the edges of which are carved). The places to get on the oxcart were ornamented with bundles. When the bridal car arrived at the bride‟s house the doors used to be beaten (Propping: To close a handle, a prop, or a gate leaf which are used to knock the doors instead of a lock.) Bride‟s close friends, friends, sisters and brothers wanted money from the groom. They opened the door after they got the money.

When they got the bride, they made her to get on the car. When they went to take the bride, they used to ride horses. The rider who first gave the news from the wiver that the bride was taken, he was given a cover as a present called circle, circuit. The ones who had no horses among the bridal procession used to perform imitation as if they were riding a horse by using sticks and tried to get a present.

"A week after the wedding, the bride and groom were taken to the first week visit to the bride‟s house. In this visit, the groom‟s uncles also appeared there. The groom‟s parents didn‟t use to go there. In this first visit after the wedding, the groom‟s father-in-law gave presents such as a sheep, goat or any other animal so that it would be a capital for the groom."(R.P. 9)

"In the old weddings, an ornament called "gambak" was put on the bride‟s head. A bowl was turned down and put on the bride‟s head. And, the bowl was ornamented with the red and white grep (R.P. 10).

"When the bride was taken to the groom‟s house, she didn‟t use to get off the car. She didn‟t use to get off the car until her father-in-law gave her present called "söyletmelik" to please her. After the "söyletmelik" was given, bride‟s father-in-law used to carry her in his lap or back direct-to-home. This was done to show the importance of the bride. This tradition has not been applied anymore because of that a father-in-law caused to fall of a bride after he gave "söyletmelik" (R.P. 7)

In Terzialan, the wedding were performed for three days and nights: Mazı night, henna night and wedding night. In the mazı night, the neighbors and the close relatives of the bride‟s house gathered together, they used to apply henna to the head, hands and feet of the bride while they were performing hymn and telling Turkish poems. A hymn that was performed in old Terzialan mazı night is:

Uzun kavak, selvi yaprak, / High poplar, cypress leaf

Söyleyin kızın halasına, / Tell the bride‟s aunt

Gelsin vursun kınasını, / To come and apply her henna

Ağla gelin ağla, bugün ağlarsın, / Cry, bride, cry, you cry today

Ellerin kapısına, mekân bağlarsın. / You accept the strangers‟ house as home (Türker, 2010).

"Henna night was the second night of the wedding. Neighbors, relatives, villagers and guests gathered together and had a good time. The bride and her close friend used to wear dallı."

"Wiving was held in mid-afternoon. If the bride was in the village, groom‟s family sets off by a bridal car; if she was out of the village, they set off by a few buses., all the villagers used to participate in wiving if the bride was in the same village. Boy used to walk in front of the bridal car by carrying flags" (R.P 11).

"The bride was prepared at home and the wivers were waited. The bride‟s relatives locked the tokat kapı (outer door), when the wiver came, he paid and made the door open. The groom didn‟t use to come to wive. The relatives of the groom‟s family were kept pillow or mirror. The person who was kept pillow or mirror would give money. Sweetened fruit juice was prepared in a copper boiler and it was delivered to the groom‟s family. The people who drank the sweetened fruit juice, used to throw money into the copper boiler. Then, the bride‟s aunt-in-law threw handkerchief onto the notables of the groom‟s family, the notables who took the handkerchief used to put money in it and give it back. While all of these were happening, the bride used to wait in her

room. After the traditions finished, one person from the bride‟s family came and told “wive (take) your bride”. A group of people from the groom‟s family used to take the bride, but this time the door of the bride‟s room was locked by the bride‟s close friends. After the bride‟s close friends were given money, the bride was taken to the garden. Bride‟s veil was opened and money was put into the veil. The villagers used to turn their present and say what the presents were. And, the presents were collected. The bride‟s father made the bride get on the car and a hodja used to pray. In the groom‟s house, the bride was got off the car and given to the groom by the bride‟s father-in-law. And, the relatives used to throw candies. At home the groom used to open the bride‟s veil and give a price for seeing the bride‟s face. When it was midnight, the groom used to go to mosque to perform night pray with his close friends. One of the close friends of the groom used to hide the groom‟s shoes and get tip. Then, the hodja and the community of the mosques took the groom to home, and when they arrived home, religious marriage ceremony was held. After the religious marriage ceremony, the groom‟s family gave the groom‟s friends some offers such as chicken and baklava which were prepared before” (R.P.11).

1.15 Types of Marriage

It is known that various types of marriage have been applied through the human history. It is possible to classify types of marriage according to the couples‟ being from close or far society or the number of the wives. Marriage according to the couple‟s degree can be seen in two ways: marriage from out of group ad in-group. Marriage according to the number of the wives can be classified into two groups: monogamy and polygamy. Apart from these classifications, some different types of marriage were seen in the past; and it is possible to say that some different types of marriage have still been applied such as group marriage, marriage with the brother of the house, exchange marriage, marriage in return for a service, temporary marriage (Ünal 1998, 3; for the *Types of Marriage* see Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ank., 1995).

Marriage (in Turkish “evlenme”), from the word of house (in Turkish “ev”), means having a household (ev). As a term “marriage” means coupling of a man and a woman in accordance with the traditions and laws to create a unique and permanent body under the very condition of the life (Ünal 1998, 1).

Marriages in Turkish society have been as followings time out of mind: a) arranged married (generally by favour of a acquaintance or mediator), b) betrothed in cradle c) berdel (it is a kind of marriage that is held by means of giving girls in marriage between two families at the same time) ç) cross-cousin marriage (It is a kind of marriage that the close relatives give their girls in marriage to their other relatives.) d) marriage through eloping (It is a kind of marriage that a man elopes with a girl because of that girl‟s family doesn‟t let her get married or because of economic problems; sometimes the girl elope willing but sometimes by force.) e) concurring marriage (Yılmaz 2004, 117). In the region of Çan, arranged marriage, eloping and concurring marriage are seen. As child marriage (betrothed in cradle), berdel, and cross-cousin marriage are thought as rude, these types of marriage are not seen in Çan district.

1.15.1. Arranged Marriage

It is a type of marriage that the parents of the male who is old enough to get married is advised a girl by generally one of their relative-especially one of their female relatives-, and they visit the young girl‟s house, and if it is approved, the man participates in this process later on. This is a marriage type which can be still seen in rural (Yılmaz 2004, 117).

In the past, while performing arranged marriage, the boy‟s family used to choose the bride and the boy used to accept the bride who was approved by his parents in Çan region. But

today, in arranged type of marriage, acquaintances advice a girl and the boy‟s parents see and approve the bride, and finally the boy and the girl meet and spend some time together.

1.15.2. Eloping

Eloping is a type of marriage that is generally seen in the country because of bad economic conditions or because of the fact that the girl‟s parents do not let her get married or the girl does not want to get married and the boy drives her to get married. In this type of marriage, moral and material conditions are very poor for both sides (Yılmaz 2004, 118).

Eloping is done when the girl‟s family do not approve that marriage, when the families cannot afford this marriage or because of other reasons. When the male elopes with the girl, he takes her somewhere far away, and somewhere especially the girl‟s family doesn‟t know. This place which is not known by a bride can be house of one of the groom‟s relatives or friends. After a short time, the young couples call their parents not to make them worried and to inform them that they have got married and they are all right. In this type of marriage, the boy‟s family is already informed. After the situation is understood, the first place where the couple live is the boy‟ family house, then they live in their own house. Sometimes the girl‟s family accepts this marriage, but sometimes they think that their girl has got married unwillingly and try to separate them through legal channels (Türker, 2010).

Although eloping is not approved and is not a desired type of marriage by the people of Çan region, after the families cool down, they say “child is our child, he/she can‟t be thrown or sold”, and approve the marriage.

1.15.3. Concurringly Marriage

This type of marriage is occurred in the cities today. Woman makes her presence felt more in the society, she participates in social life as an individual, which relatively proves the woman with the atmosphere for which she is looking in point of woman and man relationship. As the structure of the society has been changing gradually, young prefer getting married after they meet and know each other, and this type of marriage has increased (Yılmaz 2004, 118).

In Çan region, people perceive this type of marriage as a modern type of marriage, and the marriages are actualized according to this method. A type of marriage which we can call as a special type of concurringly marriage is the marriage of the widow or unmarried men‟s getting married with the women who come from other cities or other countries such as Azerbaijan. This type of marriage is rarely seen (Türker, 2010).

1.15.4. Cross-Cousin Marriage

It is a type of marriage that occurs through getting married of close relatives. Cross-cousin marriage is hardly seen in Çan region today. This type of marriage is condemned, but in some marriages over a certain age, the marriages with aunt‟s daughter can rarely be seen.

The types of marriage such as polygamy, marriage with the brother of the house, exchange marriage, marriage in return for a service, temporary marriage, trial marriage are not seen in Çan region.

1.16 Divorcement

Four systems are seen in the society about divorcing. These are: divorcing is not allowable under any condition, divorcing is unrestricted, only the man has the right to divorce, divorcing is possible and allowable because of the reasons determined in laws with command of the judge (Ünal 1998, 208).

Divorcing is one of the actions of transition period which has an important role in human life as marriage. Disputes can be result ns divorcing although it is not approved as marriage. In the region of Çan, the number of divorcements is very low in proportion to the number of marriage. According to the Secretary of Çan Civil Court of First Instance, in divorcement sues, in 1999 24, in 2000 45, in 2001 26, in 2002 34, in 2003 37, in 2004 37, in 2005 31 marriages ended up with divorcement. These statistical data indicates that the people in Çan region see the marriage as a holly and indestructible fellowship whether the couple are happy or not. This can be also understood from the approaches of the families who say "You leave the house with a white bride, and you can come back again only with a white cerement" when the girl leaves her father‟ house in the wedding (Türker, 2010).

Conclusion

Living collectively, motivation of living in a society is among the values that makes a person a human being. Human being has founded civilizations thanks to coexistence. The willing of perceiving, orienting and dominating the life, the humanistic morals, the human being and his relations with the society, and the abiotic environment has brought out various civilizations. The morals and summations that people have gained from the beginning of their existence are material and moral summations. These summations have brought out various behavioral patterns with the attitudes of people against the other people and the nature, with the people‟s attitude and perceptions in different events and situations. As the time went by, people have started to transform these behavioral patterns brought by themselves to the manner of developing the same behaviors in the same situations. This, in time, has moved the social norms, traditions to the laws which are not written but are had to be followed (Güleç and Türker 2012, 1349).

In this study, the transition periods of marriage applications meaning a passing from a situation to another one, to new environment and habits have been studied with its before, during and after.

In the marriage which is an important transition period of human life, we have studied on the types of marriages and how the marriages are performed in Çan region. We have assessed that compromisingly marriage is very common among the marriages; and also eloping and arranged marriage can be seen in the region. In addition to these, we have assessed that cross-cousin marriages have disappeared today although they can rarely be seen. We have witnessed that young people are let choose their couple, but relatives and close neighbors inspire them; however the young people make the final decision themselves. We have assessed that people‟s traditions and customs and their beliefs dominate every ceremony which is hold after it is decided to get married. The marriages resulting in divorcement are rarely seen in Çan region. We have seen that the marriages ending in divorcement is between 1-5% of the all marriages in Çan region according to formal records of the Secretary of Çan Civil Court of First Instance.

It has been seen that the traditions and beliefs about marriage in Çan region have rare sings of old Turkish beliefs, and also they have been shaped by the affect of Islamic culture.

As a conclusion, although Çan region old cultural values and customs have begun to be forgotten, it is not wrong to say that these values also remain standing and survive in high and mountainous regions. Marriage rituals keep and remain their traditionality. We are of opinion that the people of Çan will transmit these values to the next generations. We are in the opinion of that the researchers will make use of the last and deficient folklore works ideally and they will make important contributions to Folklore. The future of Çan will be bright with its industry, powerhouse and other development means.

RESOURCE PERSON

The information of resource person includes their dates of birth, occupations, educations, their settlements and the appointment dates. But some of the resource person hasn't answered all the questions about themselves. That is because, they are shy, or they are afraid of their husbands or community. Resource person is benefited in the way of questionary, interview, editing, illustration, area guidance. Resource person is abbreviated as "R.P.", numbered and given below.

R.P. 1: Kadriye ERSOY / Born 1962, primary school graduate, housewife, Çan, January 2006.

R.P. 2: Hilmi ÇETİN / Born in 1949 Okçular village, August 2006.

R.P. 3: Hasibe KIRLI / Çakılköy, August 2008.

R.P.4: Resmiye ALBAY / Born in 1968, primary school graduate, housewife, Küçükpaşa village, July 2001.

R.P. 5: Fethi KARAÖNDER / Born in 1954, retired, Bahadırlı village, July 2006.

R.P. 6: Şükriye TOPÇU/ Born in 1945, housewife, illiterate, Terzihan village, January 2006.

R.P. 7: Mehmet YANBIÇAK / Okçular village, August 1996.

R.P. 8 Zeliha ÖZEL / Born in 1938, primary school graduate, housewife, Altıkulaç village, July 2008.

R.P. 9: Zehra TÜRKER / Born in 1940, housewife, Çan, July 2008.

R.P. 10: Sabiha ELİTAŞ / Born in 1947, primary school graduate, housewife, Çakılköy, July 2008.

R.P. 11: Ümmehan ERDEM / Terzialan district (Terzialan İ.Ö.O. Çev. İnc. Rap.)

REFERENCES

ALTUN, Işıl (2004), **Kandıra Türkmenlerinde Düğün, Evlenme ve Ölüm,** Yayıncı Yayınları, Kocaeli.

ALTUNEL, İbrahim (1996), "Gevrekli Seydişehir / Konya kasabası düğünlerinde, gelin güvey motifi üzerine bazı tespitler", **3. Milletler Arası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri,** 9-11 Ekim 1995, T.C. Kültür Bakanlığı Yay.

ARTUN, Erman (1996), "Köy Seyirlik Oyunlarındaki Düğünlerde Gelin Güvey Motifinde Eski Kültür İzleri", **3. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri,** Ankara.

ARTUN, Erman (2005), **Türk Halk Bilimi,** Kitabevi Yayınları, İstanbul.

ATAMAN, Sadi Yaver (1992), **Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri,** Kültür Bak. TTK Basımevi, Ankara.

BAŞÇETİNÇELİK, Ayşe (1998), **Adana Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri, Doğum, Evlenme, Ölüm,** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.

BALAMAN, Ali Rıza (1973), **Gelenekler, Töre ve Törenler.**

BALAMAN, Ali Rıza (1982), **Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Evlilik Akrabalık Türleri,** İzmir.

ERGİN, Muharrem (1994), **Dede Korkut Kitabı,** (1) Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara.

GÖKALP, Ziya (1974), **Türk Medeniyet Tarihi,** Türk Kültürü Yayınları, Cilt-2, İstanbul.

GÜLEÇ, Hamdi ve Türker Engin, "Çan Yöresi Halk Bilimi Ürünlerinden Olan Geçiş Dönemi Uygulamalarından Doğum ve Ölüm Ritüelleri Üzerine (On The Birth And Death Rituals Among Folklore Products Of "Çan" District", **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Academic Journal,** S: 7/2 (2012), s.1333-1351.

NAHYA, Zümrüt (1987), "Kız İsteme ve Söz Kesme Gelenekleri Üzerine Bir Atlas Denemesi", **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi,** C.IV, (Gelenek, görenek ve inançlar), KBMFAD Yayınları, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin (1998), **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları,** Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1995), **Türk Halk Bilimi,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

SOYLU, Sıtkı (1987), "Taşeli Yöresi Düğün Gelenekleri ve Geleneği Oluşturan Sebepler", **3. Milletler Arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,** 4. Cilt, Kültür Bak. Yay., Ankara.

ŞİMŞEK, Esma (1990), "Çukurova'da Anlatılan Alkarısı Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçerisindeki Yeri", **I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Kültürü Sempozyumu,** 21-23 Kasım 1990, Bildiriler, Adana, s.536-545.

TUNA, Sibel Turhan (2006), "Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği", **Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi (Journal of Social Sciences of the Turkish World),** S.38 (Yaz 2006), s.149-160.

TÜRKER, Engin (2010), **Çan Yöresi Halk Bilimi Ürünleri,** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale.

TÜRKMEN, Fikret ve İNAYET, Alimcan (1995), **Manas Destanı – Türkçeye Aktarma,** AKM Yay., Ankara.

ÜNAL, Asife (1998), **Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslam'da Evlilik,** T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

YILMAZ, Ayfer (2004), "Türk Kültüründe Kadın", **Milli Folklor Uluslar Arası Halk Bilim Dergisi,** S.61, s.111-123.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1281-1309, ANKARA-TURKEY

XVI. ASIR BURSA ZANAATKÂRLARI HAKKINDA SECİLİ MİZÂHÎ BİR ESER: SUN'Î ÇELEBÎ'NİN TEZYÎN-NÂMESİ

Kadir GÜLER[*]
Ersen ERSOY[**]

ÖZET

Osmanlı devleti döneminde şehirlerimiz hakkında bilgi veren eserlerin başında şehrengizler ve bilâdiyeler gelmektedir. Bu tip eserlerde, ele alınan şehirlerin önemli meselelerine değinilmiş ve farklı üsluplarla çözüm yolları ortaya konulmuştur.

Yetiştirdiği yüz elli altı şâirle Osmanlı coğrafyasının ikinci kültür merkezi olan Bursa, hakkında kaleme alınan eser sayısı bakımından ön sıralarda yer almaktadır.

İstanbul ve Edirne ile birlikte hakkında en çok şehrengiz yazılan şehirlerden biri olan Bursa'nın, suları başta olmak üzere önemli her değeri bu eserlerde ele alınarak incelenmiş ve çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

XVI. asır şairlerinden Sun'î Çelebi, mensur-manzum kaleme aldığı Tezyîn-nâme adlı eserinde zamanının Bursa zanaatkârları hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Sun'î Çelebi, bu eserinde öncelikle Bursa şehrinin kültür tarihimiz açısından önemini ele almış, sonrasında ekmekçiler ve kuyumcular başta olmak üzere mühim zanaatkârlarını mizahi bir üslupla anlatmıştır. Eserinin sonunda Sultan Süleyman hakkında yazdığı bir kasideye yer vermiş ve bu kasidesinde de döneminin sosyal bozukluklarına değinmiştir.

Ele aldığımız bu makalede öncelikle şehrengizler hakkında bilgi verilmiş ve Bursa'nın kültür coğrafyasına değinilmiştir. Sun'i Çelebi'nin kimliği ve kişiliği tartışıldıktan sonra eserin yazma nüshaları ve muhtevası değerlendirilmiştir. Tezyîn-nâme'nin Berlin nüshasının transkribe metni sunulduktan sonra kaynaklar verilmiş ve incelenen nüshanın yazma metni eklenmiştir.

Bu eserin Osmanlı dönemi şehir araştırmalarına ve Bursa'nın kültürel hayatına önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: XVI. Asır, Şehrengiz, Bursa, Sun'î Çelebi, Tezyîn-nâme.

[*]Yrd. Doç. Dr. Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Ed..Fak.TDEB, El-mek: kadirguler23@gmail.com
[**] Yrd. Doç.Dr. Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Ed. Fak. TDEB, El-mek: ersenersoy@hotmail.com

A HUMOROUS TREATISE ABOUT XVI. CENTURY ARTISANS OF BURSA: SUN'Î CHALABI'S TEZYÎNNÂME

ABSTRACT

Works such as şehrengiz and bilâdiye are foremost sources of information on our cities during the Ottoman Empire reign. In these works important matters of the city has been addressed and solutions have been exhibited in different styles.

Bursa, being the second cultural center of the Ottoman lands with its hundred and fifty six poets, is on the forefront considering the number of written works about itself.

Among İstanbul and Edirne, Bursa, being a city with the most number of şenrengiz written about itself, primarily its aqueous qualities has been studied in these works and solutions has been offered.

XVI. century poet Sun'î Çelebi, in his prose-poem work *Tezyînnâme*, provides important information on the artisans of Bursa.

Sun'î Çelebi, in this work begin with the importance of Bursa in terms of history of our culture, and after told important artisans, primarily bakers and goldsmiths in a humorous fashion. A kaside on Sultan Süleyman as been included at the end of the work, mentioning the social deformities of the period.

In this article, first information on şehrengiz is provided and the cultural landscape of Bursa is explored. After the identity and personality of Sun'î Çelebi is discussed, the manuscript and contents of the work is evaluated. After the transcribed text of the Berlin copy of the Tezyîn-nâme is provided, sources are provided and original manuscript of the examined content is added.

This work is expected to contribute to Ottoman period city researches and Bursa's cultural life.

Key Words: XVI. Century, Şehrengiz, Bursa, Sun'î Chalabi, Tezyîn-nâme

Şehrengizler, şehrin güzellerinin yanı sıra şehirle ilgili güzel yerlerin tasvirlerine de yer veren eserlerdir.[1] Osmanlı coğrafyasında şehirlerimiz için bilâdiyeler ve medhiyeler de kaleme alınmıştır.[2]

1335-1363 yılları arasında Osmanlı devletine başkentlik yapan Bursa asırlarca bir ilim, edebiyat ve kültür merkezi olmuştur. Kendisi hakkında en çok şiir yazılan, eser kaleme alınan şehirlerden birisinin Bursa olduğunu söylesek mübalağa yapmış olmayız.

[1] Bunun güzel bir örneği Lâmiî Çelebinin *Şehrengiz*'idir. Adı geçen eserdeki Bursa tasvirleri için bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Divan Edebiyatında Şehirler II: Kastamonu ve Bursa", *Seçme Makaleler 3: Güçlük Nerede?*, İstanbul, 2002, s. 257-273.

[2] Kadir Güler, "*XIX. Asır Şuarasından Arifi ve Pesendi'nin Kütahya Medhiyeleri*" Erciyes Ünv. SBD, Kayseri 1996, s.279-286

Bursa'da yaşamış ya da Bursalı olan bir takım şairler bu şehrin güzelliği karşısında kayıtsız kalamamışlar ve ondan şiirlerinde bahsetmişlerdir. Hâmidî-i Isfahânî, onun oğlu Celîlî, Necâtî Bey (ö. 1509), Lâmiî Çelebi (ö. 1531), Rahmî (ö. 1567) gibi şairlerin şiirlerinde Bursa'dan bahsedilmiştir. Lamiî Çelebi (ö. 1531), İshak Çelebi (ö. 1537), Âşık Çelebi (ö. 1571), Halîlî, Mânî (ö. 1599), Nâzük (ö. 1686), Belîğ (ö. 1729) gibi şairler Bursa güzelleriyle ilgili şehrengizler kaleme almışlardır.[3]

Bu haliyle Bursa, hakkında en çok şehrengiz yazılan şehirlerden biridir. Mü'minzade Hasib (ö. 1752), Bursa'nın sularıyla ilgili bir manzume kaleme almıştır.[4] En çok vefeyâtnâme yazılan şehir, Bursadır.

Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed (ö. 1650), İsmail Belîğ (ö. 1729), Eşrefzâde Şeyh Ahmed Ziyâ (ö. 1783), Narlı Şeyhi Mehmed Fahreddin (ö. 1856), Emir Sultan Müderrisi Sahhâf Süleyman Hâlis (ö. 1759), Gazzîzâde Şeyh Abdüllatîf (ö. 1831), Bakırcı Râşid Mehmed (ö. 1817) gibi şahıslar Bursa vefeyâtnâmeleri kaleme almışlardır.[5]

Bursa, yetiştirdiği şâirler bakımından da dikkatleri çeken bir şehir olmuştur. Biyografi kaynaklarına göre Bursa, yetiştirdiği 156 şâirle kültür coğrafyasında ikinci sırada yer almıştır.[6]

Daha teferruatlı mütalaalar neticesinde Bursa'nın adının geçtiği ya da ondan bahseden şiirlerin ve bu şehri konu alan eserlerin sayısının artacağı muhakkaktır.

Bursayla ilgili olarak kaleme alınmış ve bugüne kadar değerlendirilmemiş olan eserlerden birisi incelememizin konusunu teşkil eden Sun'î Çelebi tarafından secili bir dille ve mizahi bir üslupla yazılan *Tezyinnâme* adlı kitaptır.

Türk Dil Kurumu zanaat kelimesinin karşılığını "İnsanların maddeye dayanan gereksinimlerini karşılmak için yapılan, öğrenimle birlikte deneyim, beceri ve ustalık gerektiren iş, sınaat" 2. " El ustalığı isteyen işler" olarak vermekte ve Nazım Hikmet'ten "Hiçbir vatandaşa benim zanaatı tavsife etmem" cümlesini örnek olarak göstermektedir.

Edebiyatımızda on üç şâir, Sun'î mahlasını kullanmıştır.[7] Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Tezyînnâme*'nin yazıldığı XVI. yüzyılda ikisi Bursalı, Kastamonulu, İznikli, Gelibolulu, Ispartalı, Selanikli, İskender Paşa Oğlu Sun'î ve Mevlevî Sun'î olmak üzere aynı mahlası kullanan dokuz şâir vardır.[8]

Tezyinnâme'de Sultan Süleyman methiyesi olarak da düşünüldüğünde bu eser, Kanuni Sultan Süleyman devrinde yazılmış olmalıdır. Her ne kadar bir kesinlik bulunmuyorsa da eseri o devri idrak etmiş olan Bursalı Sun'î yazmış olmalıdır diye kabul edebiliriz.

Bursalı Sun'î, hem kendi şehri olması dolayısıyla hem de hezele ve mizaha düşkün olduğundan bu eseri kaleme almıştır. Ancak ne biyografi kaynaklarımızda ne de eserde müellifin kimliğini ortaya koyacak herhangi bir delil bulunmadığından ihtimal dahilinde bir tespitte bulunmak zorunda kaldık.

---

[3] Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ve Şehr-Engizlerde İstanbul*, İstanbul, 1957, s. 141.
[4] Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi,* Ankara, 1988, s. 368.
[5] Agah Sırrı Levend, *a.g.e.*, s. 407-411.
[6] Mustafa İsen, Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlardaki Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara, 1997, s. 71.
[7] Mustafa İsen, Divan Edebiyatında Mahlasdaş Şairler", *a.g.e*., s. 203.
[8] Bu şairlerle ilgili bkz. Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, I, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989, s. 567-576; Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara, 1994, s. 236, Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım, Ankara, 2000, s. 359-365; Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, Haz. Meredith Owens, Londra, 1971, 219b-222a; Sehî Bey, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz. Mehmed Şükrî, İstanbul, 1325, s. 138.

Diğer Sun'îlerin bir kısmının da Kanunî Sultan Süleyman devrini idrak ettiklerini ve bu eseri onlardan birinin kaleme almış olabileceği ihtimali de şimdilik hatırda bulundurulmalıdır.

Tezyînnâme'nin Berlin, Viyana, Zagreb olmak üzere üç nüshasından haberdarız. Çalışmamızda sunduğumuz metin Berlin'deki kopyanın transkribe metnidir.

Berlin nüshası Pertsch'in hazırladığı katalogda 31 numarada olup yazmanın raf numarası Diez. A. S. 144'tür.[9] 44-66. varaklar arasında bulunan *Tezyînnâme*'nin yer aldığı mecmuada ondan başka Hamdî'nin *Kıyâfetnâme*, Revânî'nin *İşretnâme*, *Esrârnâme* adında bir mesnevî, *Hâcibnâme* şeklinde adlandırılan bir kaside vardır.

Eserin Viyana nüshası Flügel'in kataloğunda 649 numaradadır. Bu yazmanın 1-47. varakları arasında Alî Şîr Nevâî'nin üstadı Lutfî'nin *Gül ü Nevrûz* mesnevîsi, 48-61 arasında *Tezyînnâme*, 62-73 arası Güvâhî'nin *Pendnâme*si, 74-76 arası İnşâ-yı Bî-nukat, 76-79 arasında muhtelif şiirler vardır.[10]

Eserin üçüncü ve sonuncu nüshasının kopyası Hırvatistan'ın başkenti Zagreb'deki Bilim ve Sanat Akademisi Kütüphanesindedir.[11] Birnbaum'a göre bu nüsha 967/1559 tarihinde istinsah edilmiştir.

Sun'î Çelebi, eserine Allah'a hamd ederek başlar. Allah'ın tevhid ehlinin hamurunu lütuf ve inayet suyuyla yoğurup gönül bahçelerinde tevhit ağacını bitirdiğini söyler. İnananların gönüllerinde iman incisi meydana getirdiği için şükrün ve minnetin Allah'a ait olduğunu ifade eder.

Daha sonra peygambere salât ve selam edip dört halifenin övgüsüne başlar. Hz. Ebu Bekir'in Sıddîk ismi üzerinde durup, Hz. Ömer'in adaletini vurgular. Hz. Osman'ın hayâsını över, onun Kur'ân ayetlerini bir araya getiren kişi olduğunu söyler.

Hz. Ali hakkında ise onun peygamberin amcasının oğlu olduğunu, misafiri olma şerefine erdiğini belirtip hakkında "*hel etâ*" ayetinin indiğini, Hz. peygamberin "Ali'den başka yiğit yoktur" cümlesini beyan ettiğini anlatır. Hz. Muhammed'in ashabının yıldızlar gibi olduğunu hangisine iktida edilse kişinin yolunu kaybetmeyeceği anlatıldıktan sonra, Bursa'nın övgüsüne başlar.

Bu şehrin güzelliğinin "*onun bir benzeri yaratılmamıştır*" ayetinin manasına uygun olduğunu, burada pek çok Yahudi ve Hristiyanların gönüllerinin İslam nuruyla dolduğunu topluca İslam'a girdiklerini anlatır.

Daha sonra şehrin büyükleri, saygı değer kişileri ve zanaat ehliyle beraber Muhammed Buhârî câmii ve türbesini ziyaret ederek burada Allah'a hamd ettiklerini, peygambere naat okuduklarını ve zamanın padişahı Sultan Süleyman'a övgülerde bulunduklarını yazar.

Bu kısımlardan sonra yazar mizahi bir üsluba başlar. Şehirdeki kâfirlere korku salmak amacıyla oradaki büyük zatlarla beraber gezmeye karar verdiklerini söyler. Önce burada bir deve olduğunu belirtir. Bu deveyi mübalağalı bir dille tavsif etmeye başlar. Onu Hz. Salih'in devesine benzetir.

Süslemelerini ve koşum takımını öve öve bitiremez. Devenin üzerindeki mahfilden sitayişle bahseder. Mahfilde bir güzel olduğunu anlatıp onun güzelliği hakkında övgü dolu ifadeler kullanır.

[9] Wilhelm Pertsch, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin Turkischen Handschriften Berlin*, 1889, s.
[10] Gustav Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Turkischen Handschriften der Kaiserlich Königlichen Hofbibliothek Zu Wien*, I, Viyana, 1865, s. 614.
[11] Eleazar Birnbaum, "Turkish Manuscripts: Cataloguing Since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued, Part 2 Yugoslavia, Bulgaria, Romania", *Journal of the American Oriental Society*, V. 103, 1983, s. 523.

Başka bir grubun yanında bir öküz olduğunu söyleyip onu da mübalağalı bir şekilde anlatır.

Daha sonra ekmekçi esnafının iki ekmek getirdiğini belirtip bunları güneş ve ayla mukayese eder. Bunları açlık kılıcının siperi şeklinde niteler. Ekmekçilerin akabinde marangozlardan bahseder. Her birinin çok maharetli olduğunu anlatıp pirlerini medheder.

Akabinde bina ustalarından bahsetmeye başlar. Bunların yaptığı binaların meşhur Mimar Sinimmar'ın inşa ettiği efsanevi Havernak adlı saraydan bir nişane olduğunu belirtir. Bursalı bina ustalarının inşa ettiği bir hamam övgüsüne geçip gulüv derecesinde bir mübalağa ile kubbesini, kapısını, lülelerini ve içinden akan suyu anlata anlata bitiremez.

Kuyumcular anlatılırken Hz. Süleyman'ın mucizevî yüzüğü hatırlatılır. Kuyumcuları överkende bunların imal ettiği yüzük, halhal vesair tezyinat malzemelerinden bahsedip zamanenin bunlar karşısında hayranlığından parmağını ısırıp kalacağını yani aşırı derecede şaşıracağını ifade eder.

Devamında takyecileri, zer-kûbları, saraçları, kasapları benzeri fadelerle abartılı bir şekilde anlatır.

Hırfet ehlini anlatırken telmih sanatından bilhassa yararlandığı müşahede edilir. Mesela saraçlar övülürken meşhur efsânevî aşk kahramanları Hüsrev ve Şirîn'nin Şebdîz ve Gülgûn adındaki atları zikredilir.

Risalenin sonlarına doğru önden yürümek arkada kalmak meselesi yüzünden iki grup arasında kavga çıktığı belirtilip her zanaat ehli zikredilir ve bunlarla ilgili terimler mizahi bir şekilde ele alınır. Bu kavganın sonucu olarak kinci zamanenin sohbeti baltaladığı mutluluk vu neşe fidanını kestiği ifade edilir.

Sun'î Çelebi, Tezyînnâme'yi Sultan Süleyman hakkında kaleme aldığı mesnevî şeklinde bir kasideyle nihayete erdirir. Bu kasidede zamanenin halkın sohbetini bozduğunu, zevk şarabını acılaştırdığını, halkta perişanlığın baş gösterdiğini, cemiyetin dağıldığını söyler.

Bundan dolayı gamlanmaması gerektiğini Allah'a yalvarmanın lüzumunu belirtir. Daha sonra sözü Sultan Süleyman'a getiren şair, onun ihsanlarından vahşi hayvanların bile yararlandığını söyler.

Allah'ın ihsan, lütuf, şefkat ve merhametini över. Padişahın devletinin bâkî, düşmanlarının ise yok olması için dua eder. En sonunda kendisine âmin diyenlerin gam eşkıyasından emin olmalarını diler.

METİN

44b) Ḥamd ü bī-ḥadd ü sipās-ı bī-ḳıyās ol Ḫāliḳ-i ecnās-ı cinn ü nāsa *'aẕumet ḳudretühü ve cellet 'aẕamatühü*[12] *ki* ezeli āferīnişinde ṭīn-i muvaḥḥidīni āb-ı luṭf u 'ināyet ile terbiye ve taḥmīr idüp ṣaḥrā-yı kevn-i ẓuhūr içre besātīn-i dillerinde devḥa-i tevḥīdi bitürdi. Li-mü'ellifihi:

Ḳudretidür nihāl-i dil üzre

Bār-ı tevḥīdi bitüren her bār

[12] Onun kudreti büyük, azameti yüce oldu.

Ve minnet-i bī-minnet ü şükr- bī-pāyān ol Rāzıḳ-ı pür-mevhibet ü dādār-ı heft-āsumāna *‘ammet ni’amā’ühü ve tevālet el-āvā’ühü*[13] ki aḳtār-ı emṭār-ı elṭāf u hidāyetin tenzīl ü taḳṭīr eyleyüp deryā-yı vücūd içre aṣdāf-ı mü’minīnde dür-i īmān vücūda getürdi. Li-münşī’ihi:

45a) Naḳd-i īmān-rā be-kīs-i ḳalb-i mā be’nhāde ū

Şāhid-i taṣdīḳ-i hem-zānū-yı mā ū kerde ū[14]

Ve ṣıla-i ṣalavāt ol eşref-i maḫlūḳāta ki unṣur-ı laṭīfi ‘illet-i ġāyetiyye-i ‘anāṣır-ı erba’a ve bā’iṯ-i semāvāt- seb’ olup zīver-i mu’cizāt ile şeş cihāt ārāste olmışdur.

Ve dürūd-ı nā-ma’dūd ol ekrem-i cümle mevcūda ki enhār-ı şefḳati birle kiştzār-ı cihān recā-yı leb-i teşnegān vādī-i cürmi sīrāb olup ḫˇān-ı şefā’at ile kāse-i ümmīd-i ‘aṣiyān ṭolmışdur.

Ve niçe teslīmāt-ı celiyye ve tecelliyāt-ı ‘aliyye ol çār rükn-i dār-ı İslāmuň serdārı yār-ı ġār-ı Muḥammed-i Muḫtār ve Ebū Bekr-i Ṣıddīḳa ki ḥaḳīḳatde Ebū Bekr-i ṣıdḳ u iḳrārdur.

Ve ‘āmir-i eyvān-ı ‘adl ü ‘Ömer-i Fārūḳa ki ‘aynı ser-çeşme-i ‘ilm-i yaḳīn ve mīmi ser-tāc-ı mü’minīn ve rāsı dāmen-gīr-i

45b) Melik-i ġaffārdur. Ve ġubār-ı na’leyni küḥl-i dīde-i üli’l-ebṣār, ve ḫāk-i pāk-i pāsı tāc-ı ser-i melā’ik- ebrār olan ‘Oṯmān-ı ẕī’n-nūreyne ki cāmi’-i Ḳur’ān ve mecma’-ı ḥilm ü īmān u ḥayādur.

Ve ḫˇān-ı “*laḥmüke laḥmī*”[15] birle ḍayf-ı Muḥammed-i Muṣṭafā ‘Aliyy-i ‘ālī-ḳadre ki nūşende-i cām-ı “*hel etā*” ve pūşende-i câme-i *lā fetā*dur. Beyt:

İbn-i ‘am-i Muṣṭafā-yı mürsel

İdrāk-i pesīn ü ‘aḳl-ı evvel[16]

Ve cārūb-zen-i beyt-i şer’-i Muḥammedī ve maş’ale-efrūz-ı ḫāne-i dīn-i Aḥmedī olan evlād-ı ebrār-ı aḫyāre ki her biri nigehbān-ı ṭarīḳat-i Muṣṭafaviyye ve mürebbiyān-ı ferzend-i şerī’at-i nebeviyyedür.

Ve tekrīmāt-ı “*eṣḥābī ke’n-nücūm*”[17] ile mükerrem ṣahābe-i kirām u ‘iẓāma ki her birisi aḫter-i burc-ı dīn ü īmān ve hümā-yı evc-i İslām-ı ṣıdḳ u āşiyāndur. *Rıḍvānullāhi Te’ālā ‘aleyhim ecma’īn*.[18] Ba’dehu elṭāf-ı Ḫudā-yı cihān-āferīn ve a’ṭāf-ı Ḫāliḳ-ı

46a) perverdigār-ı ‘aḳl u dīn birle yine a’lām-ı İslām berter ü rāyāt-ı dīn-i Muḥammedī evc-i felege hem-ser olup ser-ḫayl-i enbiyā ve sālār-ı ceyş-i aṣfiyā li-mü’ellifihi:

Ān Resūlī ki ḫatm-i mürsel şod

Fetvi-yi dīn ez-ū müseccel şod

Mihr-i felek-i ‘ilm-i yaḳīn ve mā ṣadaḳ-ı “*ve mā erselnāke illā raḥmeten li’l-’ālemīn*”[19] vālī-i vilāyet-i nübüvvet ve dībāce-i kitāb-ı risālet nigīn-i ḫātem-i ışṭıfā ḥażret-i ḫātemü’n-nebiyyīn

[13] Nimetleri herkese şamil olmuş nimetlerinin ardı arkası kesilmemiştir.
[14] O, iman nakdiyle bizim kalp kesemizi doldurmuş, tasdik güzelini bizim dostumuz eylemiştir.
[15] Senin etin benim etimdir (Senin kanın benim kanım, cismin cismim, ruhun ruhumdur). Hz. Peygamber’in Hz. Ali hakkında söylediği iddia edilen söz. Mehmet Yılmaz, Kültürümüzde *Arapça, Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, II, İstanbul, 2008, s. 517.
[16] Hazreti Muhammed’in amcasının oğludur, hem son yaratılan hem ilk yaratılan aklın idrakidir.
[17] “Sahabem yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız hidayete erersiniz” anlamında hadis. Bu hadisin ravilerinin iyi kimseler olmaması dolayısıyla asılsız olduğu söylenir. Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Naat*, Ankara, 1993, s. 143.
[18] Allah hepsinden razı olsun.

Muḥammed-i Muṣṭafānuñ *aleyhi mine'ṣ-ṣalavāti ezkāhā ve mine't-teslīmāti esnāhā"* ufuḳ-ı kevnden necm-i mu'cizāt-ı sāṭı'ası bāhir ve perde-i ġaybdan şāhid-i şevāhid-i zāhiresi ṭāhir olup mecma'-ı merāḳıd-ı meşāyıḫ-ı etḳıyā ve menba'-ı meşāhid-i meşāhīr-i evliyā ma'den-i cemāhīr-i 'ibād-ı 'ubbād ve mā ṣadaḳ-ı "*lem yüḫlaḳ miṣlühā fī'l-bilād*"[20] olan şehr-i Burusa *ḥāmāhüllāhü Te'ālā 'ani'l-be'sā*da[21] fırḳa-i

46b) Yahūdī ve zümre-i Naṣārādan niçesinüñ pertev-i nūr-ı hidāyet-i Yezdāniyye ile hāne-i derūnları ve serāçe-i dilleri münevver ve būy-ı nūr-ı 'ināyet-i Sübḥāniyye birle bāġ-ı cinān u dimāġ-ı cenānları mu'aṭṭar olup resm-i bāṭıl ve āyīn-i 'āṭıllarından 'udūl u rücū' idüp ḫuḍū' u ḫuşū' birle elif-i īmān gibi barmaḳ götürüp vaḥdet-i ẕāt-ı Ḫudā-yı her dü cihān ve ḥaḳīḳat-i şerī'at-i ḥabīb-i Melikü'l-Mennān-ı Ẕü'l-iḥsāna iḳr ār eyleyüp kelime-i şehādeti 'an ṣamīmi'l-ḳalb ḳā'il ve evāir ü nevāhī-yi İlāhiyyeye hezār dil ü cān ile rāżī vü ḳāyil olup şādıḳ-ı taṣdīḳ gibi dāmen-i ḫāṭırları dest-i ġubār-ı ẓann u reybden müberrā ve āyīne-i fu'ādları mışḳala-i tevḥīd ile jeng-i şekk ü vehmden mücellā oldı.

Ve ḳufl-i bāb-ı ḥışn-ı dilleri miftāḥ-ı şehādet birle açılup pādşāh-ı İslām u ṣadr-ı serīr-i

47a) serāsīnelerinde ḳarār idüp sevālif-i eyyām ve sevābıḳ-ı a'vāmdan içlerinde olan cünd-i küfr ü ṭuġyān ve 'asker-i baġy u 'işyān bi'ż-żarūrī terk-i diyār itdi. Li-münşi'ihi:

Bād-ı luṭf-ı Ḥaḳḳ ile bāġ-ı dilinde anlaruñ

Ḥamdülillāh kim açıldı ġonca-i īmān u ṣıdḳ

Çünkim rivāyet-i "*en-nāse yedḫulūne fī dinillāhi efvācā*"[22] ḥāleti 'ayn-ı 'ibret ü çeşm-i meserret birle müşāhed ü mu'āyene oldı. Her şaḫṣuñ rāyiḥa-i ezhār-ı neşāṭ-ı ḥubūr ile külbe-i cānı ḫoş-bū ve her kesüñ kīse-i derūnı nuḳūd-ı cüyūd-ı sürūr ile memlū olup şehrüñ ekābir ü a'yān u mīr ü muḥteremleri ve ehl-i ṣanāyi'uñ iḫtiyār-ı sāl-ḫorde pīr-i pīş-ḳademleri ki her biri 'ayn-ı a'yān-ı insān belki insān-ı 'ayn-ı a'yān idi el bir ve tedbīr idüp ayaḳ ṭonanması ḳaṣdına māl-i bī-ḥisāb mebẕūl ḳılup her ḥırfetüñ

47b) māhiri ve fünūn-ı ṣan'atuñ sāḥiri māhiye-i ġarīb ve ṣan'at-ı 'acībe īcādına meşġūl olup her kişi maḳdūrını peydā ve māhiyesini müheyyā idüp mecmū'-ı enām u cumhūr-ı ḫāṣṣ u 'ām ol naḫl-bend-i gülzār-ı siyādet ve zīnet-i kār-ḫāne-i velāyet ḳuṭb-ı dāyire-i 'ālem ve serdār-ı evliyā-yı benī ādem seyyid-i mīrān-ı cihān mīr-i seyyidān-ı devrān ḥażret-i seyyid Muḥammed-i Buḫārī 'aleyhi raḥmeti'l-Bārīnüñ mezār-ı laṭīf ü cāmi'-i şerīfine cem' olup ḥamd-i Ḫudā ve medḥ-i Muḥammed-i Muṣṭafāyı taḳdīm itdükden ṣoñra ḫalīfe-i İslām u şehriyār-ı enām 'anḳā-yı ḳāf-ı ḳadr u iḳbāl ve şāhbāz-ı evc-i cāh u celāl ādşāh-ı cihān-penāh u ḫıdīv-i ma'delet-i destgāh u Süleymān-ı ṯānī ki berāt-ı ḫilāfet ü tevḳī'-i emāret ü ṣāḥib-ḳırānīye nām-ı nāmīsi evvel olmışdur.

48a) li-mü'ellifihi:

Şehryār-ı zamān u şāh-ı 'ādil

Hāmi-yi Ḥaḳ vü māḥi-yi bāṭıl

Hādim-i esās-ı ḍalāl-i kefere-i füccār ya'nī sulṭān Süleymān ḫān "*ebbedallāh salṭanatahu ilā inḳırāżi'd-devrān*"[23] ḥażretlerinüñ du'ā-yı devām-ı ḳıyām-ı ṣavlet ve ṣenā-yı ḳıyām-ı ḳavā'im-i saṭvetini kemāḥī idüp şirzime-i küffāra infi'āl u inkisār virmek içün çārsū-yı şehri sū-be-sū gezmek

[19] Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. (Kur'ân, Enbiyâ 21/107).
[20] Şehirlerin içerisinde bir benzeri yaratılmamıştır. (Kur'ân, Fecr 89/8). Kur'ân-ı Kerim'de bu ibare İrem şehri için kullanılmıştır.
[21] Allâhü Teâlâ onu belalardan korusun.
[22] İnsanların fevc fevc Allah'ın dinine girdiğini görürsün. (Kur'ân, Nasr, 110/2).
[23] Allah kıyamete kadar saltanatını devam ettirsin.

ḳaṣdıla yüriyüp evvelā gürūh-ı eşrāf-ı ‘iẕām ve sādāt-ı kirām ki nihāl-i vücūdları sebzezār-ı siyādete revnaḳ-ı tām virmişdür. Naẕīf câme ve laṭīf ‘imâme birle boyunlarında ridā ve ellerinde ‘aṣā ṭā’ife-i sūḫtegāna pīşvā vü rehnümā olup ardlarınca bir cemel-i cebel-vaḳar ḫurşīd-ceres ve berḳ-reftār hem-zād-ı nāḳa-i Ṣāliḥ ve hem-likām-ı şütür-i çarḫ-ı devvār yidilür ki

48b) li-münşi’ihi:

Boynı ḳavs-i ḳuzaḫ-miṣāl ayaġı

Ḳubbe-i çarḫa olur idi sütūn

Depmesinden ḳarardı cism-i zemīn

Ṭaşa başsa iderdi fī’l-ḥāl un

Şīb ü serāser ü dībā ve deve ṭabanı münaḳḳaş kemḫālarla pīrāste idüp üstinde bir maḥfil-i zībā daḫı ārāste itmişlerdi ki câmi’-i nüh-ḳıbāb-ı felekde olan ḥuffāẕ-ı melāyik ve seb’-ḫ ̌ān-ı sükkān-ı erāyik revzene-i semādan müşāhede idüp ārzūlarından āyet-i *v’erzuḳnā*yı[24] vird-i lisān ve ẕikr-i cenān idinmişlerdi ve ol maḥfil-i laṭīfüň içinde bir ṭıfl-ı Yūsuf-liḳā ve Dāvūdī-ṣadā vardı ki pīr-i felek ṭufeyli olup her gün levḥ-i zer-endūz sebaḳını ber-dūş idüp debīristān-ı nāza gitdükçe sāye-veş ardınca bile giderdi. Li-mü’ellifihi:

Görinen ṣanma mihr ol māh-rūnuň

Getürmişdi felek levḥini ber-dūş

Ve dehān-ı dürer-bārını küşād idüp bir nefes ser-āġāza

49a) başlasa ‘andelīb-i ḫoş-nevā medhūş olup ġonca-veş girībān-ı ṣabrını çāk iderdi. Li-münşi’ihi:

N’idem kim bir nefes ol çehresi gül

Ser-āġāz itse yolınurdı bülbül

Bu mertebe ḥüsn ü melāḥat ve ḥüsn-i ṣavt u leṭāfet ṣāḥibi olup elinde kelām-ı ḳadīm ve Furḳān-ı ‘aẕīm “*efelā yenẓurūne ilā’l-ibili keyfe ḫuliḳat*”[25] āyetini şol vech-ile tilāvet eylerdi ki şütür-i bī-çārenüň zimām-ı iḫtiyārı elden gidüp şevḳından ebr-i bahār-vār gözlerinden seyl-i eşk yaġmur gibi yaġardı. Ve anlardan ṣoňra ikincilerüň daḫı zamān-ı Nūḥdan ḳalmış ādem ṣūretlü sāl-ḫorde ve büzürgān-ı nūr-ı girān-ı cihān-dīdeleri mezra’-ı sa’y u iḳdāma toḫm-ı himmet ü ihtimām eküp “*baḳaratün ṣafrā’ü fāḳı’un levnühā tesürrü’n-nāẕirīn*”[26]

49b) bir gāv-ı zerd ü āhū-çeşm ü şehd-i şīr ü ḳarnında leṭāfet-i sīret ü ḥüsn-i sūret birle müşābihi yoġ-ıdı. Li-mü’ellifihi:

Ḥāṣılı mezra’-ı cihān içre

Yoġ-ıdı bir daḫı aňa beňzer

Burc-ı ṣevre başı berāber idi

Heybetinden ḳaçardı şīr-i ner

[24] Bizi rızıklandır. (Kur’ân, Mâide, 5/114).
[25] Develerin nasıl yaratıldığını bakmıyorlar mı? (Kur’ân, Gâşiye, 88/17).
[26] Sarı renkli, parlak tüylü bakanların içini açan bir inektir. (Kur’ân, Bakara, 2/69).

Ṭa'n iderdi meh-i neve şāḫı

Çarḫa baş egmese 'aceb mi eger

Envā'-ı aḳmişe-i zerīn ile şol mertebe tezyīn itmişlerdi ki gāv-ı gerdūn-keş-i nermīnüñ āteş-i reşk ü ḥased ḫırmen-i vücūdını yaḳardı. Ve 'alef-zār-ı cihānda bir dāne olup tevsen-i gerdūna çeşm-i ḥaḳāretle baḳardı. Li-münşi'ihi:

Tevsen-i çarḫı şaymayup ḳıla

Egmez idi başını kelle idi.

Ve zümre-i ḫabbāzānānuñ daḫı tennūr-ı zamānede döne döne pūḫte olmış etmek gibi 'azīz niçe pīrleri ve nār-ı ġayret

50a) ile yanmış yaḳılmış iḫtiyār-ı pür-tedbīrleri ḳurṣ-ı fikret-i āteş-i ḥamiyyet bişirüp niçe eşkāl-i 'acībe ve ṣuver-i ġarībe taḫmīr idüp iki çörek daḫı peydā ḳılmışlardı ki "*miṣlü'd-dünyā merrateyn*" manṭūḳı olup ḳurṣ-ı māh u ḫurşīde ṭa'n iderdi. Li-mü'ellifihi:

'Arṣa-i iştihāda her birisi

Tīr-i cū' içün olmışdı siper

Ve bu ḥırfetüñ içinde māye-i 'ömr-i zindegānī ve sermāye-i cāvidānī nān u nemek ḥaḳḳını bilür āb-ı luṭf ile yoġrulmış ḥadden füzūn dilber-i gendüm-gūnlar vardı. Li-münşi'ihi:

Āsiyāb-ı felek gibi niçe yıl

Devr itse cihānı sā'il-i dil

Bulmayup anlaruñ gibi güzeli

Ḳurṣ-ı ümmīde irmeyeydi eli

50b) ve ṭā'ife-i dürūdgerānuñ daḫı üstād u pehlevānları ki her biri ṣan'atında Ḥabīb-i Neccārdan nişān virürdi. Ḳıble-i āfāḳ u Ka'be-i 'uṣṣāḳ ma'bed-i server-i enbiyā ve manṭūḳ-ı "*ve men daḫalehu kāne āminen*"[27] şeyḫ-i vaḳūr u ṣāhid-i mestūr-ı ḥarem-i kerem 'abāsı libās u maḥaṭṭ-ı riḥāl-i istīnās maṭāf-ı ṭavāf-ı cihāniyān ve merām-baḫş-ı 'ālemiyān ḥācet-geh-i 'ālem Beytullāh-ı mu'aẓẓamı ve içinde olan mürşid-i kūşe-nişīn ve melṣūm-ı şifāh-ı 'ālemīn kāsir-i kāse-i nefs-i bāġiye ve seng-i bütān-ı ḳulūb-ı ṭāġıye miḥekk-i ḳalb-i benī ādem ve mescūd-ı cibāh-ı cümle-i 'ālem ḥacer-i esvedi ve fināsında ḥayy u mürdegān-ı ṭa'aṭṭuṣa ḥayāt virüp 'aẕūbetde mā'ü'l-ḥayātı māt iden Zemzemi "*ve fīhi āyātün beyyinātˈ*"[28] taḫtında münderic olan maḳām-ı İbrāhīm-i müfaḫḫamı ve bi'l-cümle derūn-ı birūnındaki emkine-i laṭīfe

51a) ve maḳāmāt-ı şerīfenüñ resmini bī-ḳuṣūr bünyād idüp der ü dīvārın ṣanāyi' ü bedāyi' ile şöyle ābād itmişlerdi ki her kişi görmege sa'y idüp görenlerüñ daḫı ṣafāsı 'ömr sürerdi. Li-münşi'ihi:

[27] Oraya giren emin olur. (Kur'ân, Âl-i İmrân, 3/97). Kâbe, hakkında nazil olan ayettir.
[28] Onda apaçık deliller vardır. (Kur'ân, Âl-i İmrân 3/97).

Bir de içinde görmenüň anı

Merve ḥaḳḳı ṣafāsı ‘ömre sürer

Ve fırḳa-i bennāyānuň daḫı niçe pehlevānları ki her neye el ursalar Ḫavernaḳdan nişāne olurdı. Bir ḥammām-ı zümürrüd-ferş ü ḫurşīd-cām ve ‘abīr-endūd-ı merġūb-endām peydā itmişlerdi ki ṭāḳ-ı bālāsı ḳubbe-i çarḫ yirine kemend ṣalmışdı. Li-münşi’ihi:

Çarḫdan ḳubbesi olup bālā

Kehkeşāna baş egmedi kemeri

Ve lūle-i sīmīninüň cereyānına āb-ı zülālüň aġzı ṣuyı aḳup çeşme-i āftāb ḥarāret-i nār-ı ḥasedden ḳuruyı ḳalmışdı. Li-mü’ellifihi:

Āb-ı germi leṭāfetini görüp

Kendüsinden ṣovumış-ıdı zülāl

51b) ve der-i gerdūn-niṭāḳında ḫurşīd-i ‘ālem-tāb zencīr-i zerrīn-şu’ā’ ile āvīḫte bir āyīne-i cihān-nümā olmışdı. Li-münşi’ihi:

Ḳonuldı ḳubbe-i çarḫuň esāsı

Anuň gibi binā olmadı bünyād

Ve ṣayyāġlaruň daḫı pūte-i mahāretde ḳāl olmış üstād-ı pür-kemālleri dürr-i himeti elmās-ı kemāl ile delüp tarṣī’-i bedī’ ile muraṣṣa’ bir ḳafes-i zer-kārı muṣanna’ çatup her kūşesine ḳulaḳlar işitmedüḳ gūşvāreler aṣmışlardı ki ‘arūs-ı dehr leṭāfetin işitse ḳulaḳdan āşüfte olurdı. Ve barmaġ ile göstermeli ḫātem-i nigīnler ṭoḳumışlardı ki mühr-i Süleymān taḥassürinden baġrına ṭaş başup ṣayyā’-ı zamāne ta’accübinden engüşt-gezīn ḳalurdı. Ve niçe ḫalḫāl-ı muraṣṣa’lar vardı ki māh-ı çarḫ-ı hāle-ṭavḳuň eline girse yıllarla boynı baġlu ḳulı olup gerden-i teslīmi öňinde ḳordı. Ve ḥüsn ü leṭāfet

52a) ve zīb ü ṭarāvetde āftāba ṭa’n ider niçe ṭaşt-ı zerīnler ḳonmışdı ki tās-ı ḫurşīd görse kend’özinden el yurdı. Ve bi’l-cümle envā’-ı la’l-i Bedaḫşānī ve eṣnāf-ı yāḳūt-ı rummānī ve niçe dür-i nā-yāb u cevheri esbāb ile māl-ā-māl olup Li-münşi’ihi:

Fe-ẓāhiruh yüḥāki’ṣ-ṣemse ḥusnā

Ve bāṭınuhu’l-cevāhiru ve’l-le’ālī

Aňa mışdāḳ-ı ḥāl olmışdı.

Ve bunuň öňince dilber-i sīmīn-beden ve gül-pīrehen lebleri mercān nev-resīde cüvānlar yüriyüp kimisi genc-i ḥüsnlerini ḥıfẓ içün ḥamāyil-vār mār-ṣıfat zencīr-i zerīnler baġlayup miyānlarında ḫançer-i ḫurşīde dil uzadur muraṣṣa’ şimşīr-i ser-tīzler ṭaḳınmışlardı.

Ve niçe sīm-sā’idleri ellerinde zer-kārī ‘aṣālar kemerlerinde dil-teşne-i ḫūn-ı ciger ḫastegān-ı ḫançer-i ḫun-rīzler ṣoḳunmışlardı. Li-münşi’ihi:

İrmeden ol kişiye yalmanı

Ḳarşu çıḳardı ẕevḳdan cānı

52b) ve takyecilerüň daḫı ḫūb-rūy u ġāliye-mūy u perī-peyker ü melek manẓar u ḳamer sīret ü ḫurşīd-ṣūret ü serv-reftār u şīrīn-güftār u semen-ten sīmīn-bedenler ki Li-münşi’ihi:

Hilāl ebrūları mihrile ḫurşīd

Başın çevgān-ı ‘ışḳa eyledi gūy

Çiriş geçüp zamāne her birine

Ṭutardı sille-i derd ü ġama rūy

serāser altunlara ġarḳ ve şīb ü aṭlas u dībālara müstaġraḳ olup bir derecede ḥālet ü melāḥat kesb eylemişlerdi ki görenler deng ü ḥayrān u vālih ü ser-gerdān ḳālib-i cihān başlarına ṭar olurdı.

Ve başlarındaġı şeb-külāh-ı zerrīne terküleri ki māh-ı neve baş egmezdi bāzār-ı dehrde metā'-ı ḥüsnlerine bir mertebe behcet ü bahā virmişdi ki ḫˇāce-i cān naḳd-i ṣabrını tārmār idüp vaṣıllarına biň cān ile ḫarīdār olurdı.

Ve bunlaruň öňince nāy-zenler giderdi ki

53a) her birisi bāb-ı uṣūlde devr içre pehlevān u 'işretgāh-ı cihānda ney gibi müşārün bi'l-benān idi. Taṣnīf-i ġarrā ve naḳş-ı rūḥ-efzālara ser-āġāz idüp şöyle şīrīn naġmeler ḳılurlardı ki Nāhīd-i çarḫuň perde-i ḳarārı yırtılup bezm-gāh-ı felekde bir daḫı sāz nevāḫt itmekden ferāġat iderdi. Li-münşi'ihi:

Naġamātını bunlaruň Zühre

İşidüp çengini yire çaldı

Ve niçe ġonca-fem 'andelīb-ṣadā sāde-rū ġazel-serālar başlarında külāh-ı Mevlevī ve ellerinde mecmū'a-i nāz biri birile hem-zebān u dem-sāz olup ol dāyirede rengīn edālar iderler ki işidenlerüň zehresi çāk olup rişte-i 'aḳl u idrāk ellerinden gitdi. Li-mü'ellifihi:

Bunlaruň gūş eyleyüp āvāzesin

Çarḫa girüp raḳṣa başladı felek

Ve zer-kūblar daḫı ḳubbe-i çarḫ-ı nīl-reng

53b) āsā bir dükkānı zücācı peydā idüp içinde ḫurşīd-i tāc u zerīn-ḳabā pādşāh-ı kişver-i melāḥat u tācdār-ı diyār-ı ṭarāvet bir maḥbūb-ı gül-ruḫsār u dilber-i ġonca-güftār vardı ki biň bād-ı ṣabā gülzār-ı cihānı varaḳ varaḳ geşt eylese būy-ı vücūdı naẓīrini bulmayaydı.

Ve küttāb-ı dīvān-ı ezel mecmū'a-i evrāḳ-ı eşcār-ı çemen-zār-ı cihāna kitāb-ı evṣāf-ı ḥüsnini naḳil murād itse nüsḫa-i cemālinden bir varaḳ derc olmayaydı. Li-münşi'ihi:

Pādişāh-ı diyār-ı ḥüsn idi kim

Menzili olmış idi ṣırça serāy

Ya ḫod evc-i melāḥate meh idi

Kim aňa burc-ı ābi oldı cāy

Ve ol şehriyār-ı serīr-i leṭāfetüň yemīn ü yesārında niçe dilber-i serv-reftārlar bende-vār yüriyüp beḳā-yı ḥüsn ü behā ve def'-i gezend-i devrān-ı pür-cefā içün fuḳarā-yı dehre şöyle sīm-efşānlıḳ iderlerdi kim gedāyān-ı devrānuň kīse-i

54a) ümmīdleri naḳd-i in'ām u iḥsānları ile māl-ā-māl olmış idi.

Ve her faḳīr-i viṣāl şāhid-i ġınā ile ferḫunde-bāl ve mesrūru'l-ḥāl olup füls-i iḫtiyāc u iftiḳārdan ġınā bulmış idi. Li-mü'ellifihi:

Ebr-i dest-i keremleri dāyim

Sīm ü zer yaġdururdı ḫalḳ üzre

Ve serrāclar daḫı 'acāyib işler itdikden ṣoňra cüll-i himmetlerin ṣarf idüp bir feres-i zinde ve esb-i jende semend-i meh-rikāb u mihr-i zerrīn hem-'inān-ı esb-i felek-i heftümīn tezyīn eylemişlerdi ki ġurre-i ġarrāsı ṭa'ne-ger-i māh-ı nev olup şol derecede tünd-ḫırām u cihān-neverd ü tīz-rev idi ki eger 'inānın irḫā vü ligāmın rehā itseler ṣabā-yı devende işrinden eşer görmezdi. Meşnevī:

Atılsa ayaġından na'l-pāre

Olurdı gūş-ı çarḫa gūş-vāre

Yile anı nice teşbīh ide dil

Ki tozın görmeye yil yilse biň yıl

54b) ve āteş-i na'l-i pāy-ı cihān-hümāsı rān-ı rān-ı raḫş-ı Rüstemden dāġ-ı ġayret yaḳardı.

Ve reşk-i sür'at-i seyrinden dīde-i Şebdīz-i Ḫüsrevden eşk-i Gül-ġūn aḳardı tā ḫınk-ı felek meydān-ı ḥavālī-i küre-i ḫākde dā'iredür aňa mānend bir semend görmemişdür ve tā ablaḳ-ı leyl ü nehār 'arṣa-i edvārda sā'irdür. Anuň naẓīri esbe irmemişdür. Li-münşi'ihi:

Tā şāh-ı rūḥ ber-feres-i cism şod süvār

Esbī çü ū ne-dīd derīn sebz-i murġ-zār[29]

Ve ḳaṣṣāblar daḫı gūş-i devrān işitmedük ve çeşm-i cihān görmedük māhiyeler itdükden ṣoňra bir gūsfend-i āhū-çeşm-i ḥarīr-mū ve bir ġanem-i ḥamel-düm ü ḫurşīd-rū ṭonatmışlardı ki kebş-i İsmā'īl dīde-i āhuvānesin görüp yolında ḳurbān olmaġa cān virüp tekye-gāh-ı devrānda cān-ı 'azīzini fidā iderdi.

Ve şol mertebe ḳaviyyü'l-cins idi kim gürg-i cān-sitān-ı zamāne rūz u şeb ardınca olup

55a) ḳuyruġına diş bilerken her dem aňa ḫ̆āb-ı ḫargūş virüp dürlü dürlü tilküliklerle pençesinden cān-ı şīrīni rehā iderdi. Tā devr-i Ādemden zereb-i cihāna anuň mu'ādili bir ġanem daḫı girmemişdür. Ve kelle-rān-ı aġnām-ı encüm çerā-gāh-ı eflākde nigerān olalı anuň gibi gūsfend görmemişdür. Li-münşi'ihi:

Şīri reşk-i şekerdi leẕẕetde

Postı kakum gözi bādām

Aňlayup kendünüň leṭāfetini

Derisine ṣıġışmaz idi müdām

Ve sā'ir ḥiref daḫı ḥavza-i ṭāḳat-i beşerden ḫāric māhiye-i bedī'alar īcād u beyānına 'uḳūl ü füḥūl ḥayrān olur ṣanāyi'-i ġarībe bünyād idüp ḥāl-i meẕkūr minvāl-i mesṭūr üzre gezerken fırḳa-i sūḫtegān ile bezrgerānuň mā teḳaddemden muḳaddem yürimek da'vāsı olup bu def'a daḫı sūḫteler meydān-ı cürāta aḳdem-i iḳdām ile baṣup

[29] Ruh padişahı, vücut atına bindiğinden beri bu çayırlar ve çimenliklerde onun bir benzeri atı görmemiştir.

55b) taḳaddüm itdüklerinden ikincilerüñ ḫāne-i ḳalbleri beẕr-i ḳīne ile mālī ve dīk-i derūnları āteş-i ḥıḳd birle ġālī olup 'adāvet-i mużmerelerini iẓhār ve telef-i naḳd-i cānlarını iḫtiyār idüp hemān cüz'ī bahāne ile 'azm-i ceng ü cidāl ve ḳaṣd-ı ḥarb ü ḳıtāl idince men' ü def'a çāre olmayup nāçār sūḫte deyen çift bozanlar daḫı muḳābele vü muḳātele idüp ekincilerüñ evvel def'ada bir ikisin biçüp toḫm-ı vücūdlarını ḫāk-i 'ademe ṣaçdılar.

Ve bu aralıḳda etmekçileri yumruġ altında ḫamīr dönderüp yine yazdılar.

Ve dürūdgerler ḥayretlerinden yirlerinde ḳalup yapucılar cüst deprenüp yıḳıldılar.

Ve altuncıları dögüp ḳuyumcıları şıḳdılar u şındırdılar.

Ve taḳyacılar baş ḳayusına uġrayup başmaḳçılar ayaġ altında ḳaldılar.

Ve serrāclar ḳusḳuna ḳuvvet diyüp mūtāflar

56a) köstegi üzdiler. Ve ḥallāclar "*ke'l-'ıhni'l-menfūş*"[30] āyetini oḳıyup derzīler tegele geydiler ve dolabcılar hemān dönüp devvāreciler çözildiler ve çıḳrıḳçılaruñ çarḫına ṭoḳunup çeşmecilerüñ yüzleri ṣuyın yirlere dökdiler. Çulāḥlar arada ṣulḥ içün mekük gibi vardılar geldiler.

Ve naḳş-bendlere naḳş geçüp boyacılara 'aceb reng itdiler ve demürcilerle orsa söyleşüp ḳaṣṣābларla ṣavaşdılar.

Ve çilingirlerüñ āteş-i ḥayretden dilleri ṭamaḳları ḳurıyup ḳazancılar cān taḳıldısına uġradılar.

Ve yancılar girü çekilüp oḳçılar bir niçe kez atışdılar.

Ve çömlekçiler ḫāle ġalṭān olup her biri balçıḳdan bir ādem oldılar.

Ve baḳḳālların bekmezin aḳutdıḳların görüp debbāġlar ḳoḳuyı götürdiler.

Ve nāyzenler

56b) semā'a girdiler. Ve bi'l-cümle mi'mār-ı dehr-i ġaddār esās-ı beyt-i neşāṭ u ḥubūrı ḫāke yeksān idüp ḫāne-i ġumūm u humūmı girü ābād eyledi.

Ve rūzgār-ı kīne-cū yine ṣoḥbet baltası olup bīḫ-ı nihāl-i ẕevḳ u sürūrı ḳaṭ' idüp berg-i 'īş u ḥużūrı berbād eyledi. Li-mü'ellifihi:

Yine bed-mestlik eyleyüp devrān
Dökdi bir dem içinde bir niçe ḳan

Bozdı ḥalḳuñ bu ṣoḥbet-i şevḳın
Eyledi telḫ bāde-i ẕevḳın

Götürüp ortadan ayaġı ḥużūr
Ceyb-i ḳalbe irişdi dest-i fütūr

[30] (Dağlar), atılmış renkli yün gibi (olur). (Kur'ân, Kâri'a 101/5)

Ḫalḳa yüz gösterüp perīşānlıḳ
Bunca cem'iyyet oldı bir anlıḳ

Ṣun'iyā çün cihānda budur ḥāl
İtmesin ḳalbüňe ġam istiḳbāl

Sen hemān el açup du'ā eyle
Mālikü'l-mülkden recā eyle

Dile ol ḥażretüň beḳāsını
İste a'dāsınuň fenāsını

57a) Ya'nī ol şehriyār-ı Dārā-der
Ki niçe şeh ḳapusını bekler

Ol durur ḥalḳa sāye-i Raḥmān
Pādişāh-ı zamān Süleymān ḫān

Ṭoydı in'āmıla vuḥūş u ṭuyūr
Mihr-i luṭfı cihāna virdi nūr

Eyledi pür keremle devrānı
'Ālem-i ṭutdı ṣīt-i iḥsānı

İşidüp her kişiye ni'metini
Kerem ü şefḳat ü ḥimāyetini

Terk idüp tāc u taḫt u ferzendin
Kesüben ḥubb-ı ḫīşi peyvendin

Bāl-i 'azmi açup hümā-yı 'Acem
Ḳondı bāzū-yı 'izzetine bu dem

İrüp ol mihr-i 'ālem-ārāya
Oldı elṭāfıyıla hem-sāye

Cidd ü himmet durur nola her dem
Aḳsa anuň ayaġına 'ālem

Nām-ı nāmīsi eyler istid'ā
Ne var olsa cihān musaḫḫar aňa

Ṭurduġınca bu ḫayme-i gerdūn
Çetr-i ḳadrine ṣaṭvet ola sütūn

Ṭoġduġunca bu ḫüsrev-i ḫāver
Rāyet-i ṣavleti ola ber-ter

57b) Ṭolduġınca dem-ile ṭās-ı ṣafaḳ
Döke a'dāsı ḳanını yire Ḥaḳ

Baňa yoldaş olup deyen āmīn
Reh-zen-i ġamdan ola dāyim emīn

KAYNAKÇA

ÂŞIK Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, Haz. Meredith Owens, Londra, 1971.

BIRNBAUM, Eleazar, "Turkish Manuscripts: Cataloguing Since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued, Part 2 Yugoslavia, Bulgaria, Romania", *Journal of the American Oriental Society*, V. 103, 1983.

FLÜGEL, Gustav, *Die Arabischen, Persischen und Turkischen Handschriften der Kaiserlich Königlichen Hofbibliothek Zu Wien*, I, Viyana, 1865.

GÖKYAY, Orhan Şaik, "Divan Edebiyatında Şehirler II: Kastamonu ve Bursa", *Seçme Makaleler 3: Güçlük Nerede?*, İstanbul, 2002.

GÜLER, Kadir "*XIX. Asır Şuarasından Arifi ve Pesendi'nin Kütahya Medhiyeleri*" Erciyes Ünv. SBD, Kayseri 1996.

İSEN, Mustafa, Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlardaki Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara, 1997.

İSEN, Mustafa, Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlardaki Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara, 1997.

İSEN, Mustafa, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara, 1994.

KINALIZADE Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, I, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989.

LATÎFÎ, *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım, Ankara, 2000.

LEVEND, AgahSırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, Ankara,1988.

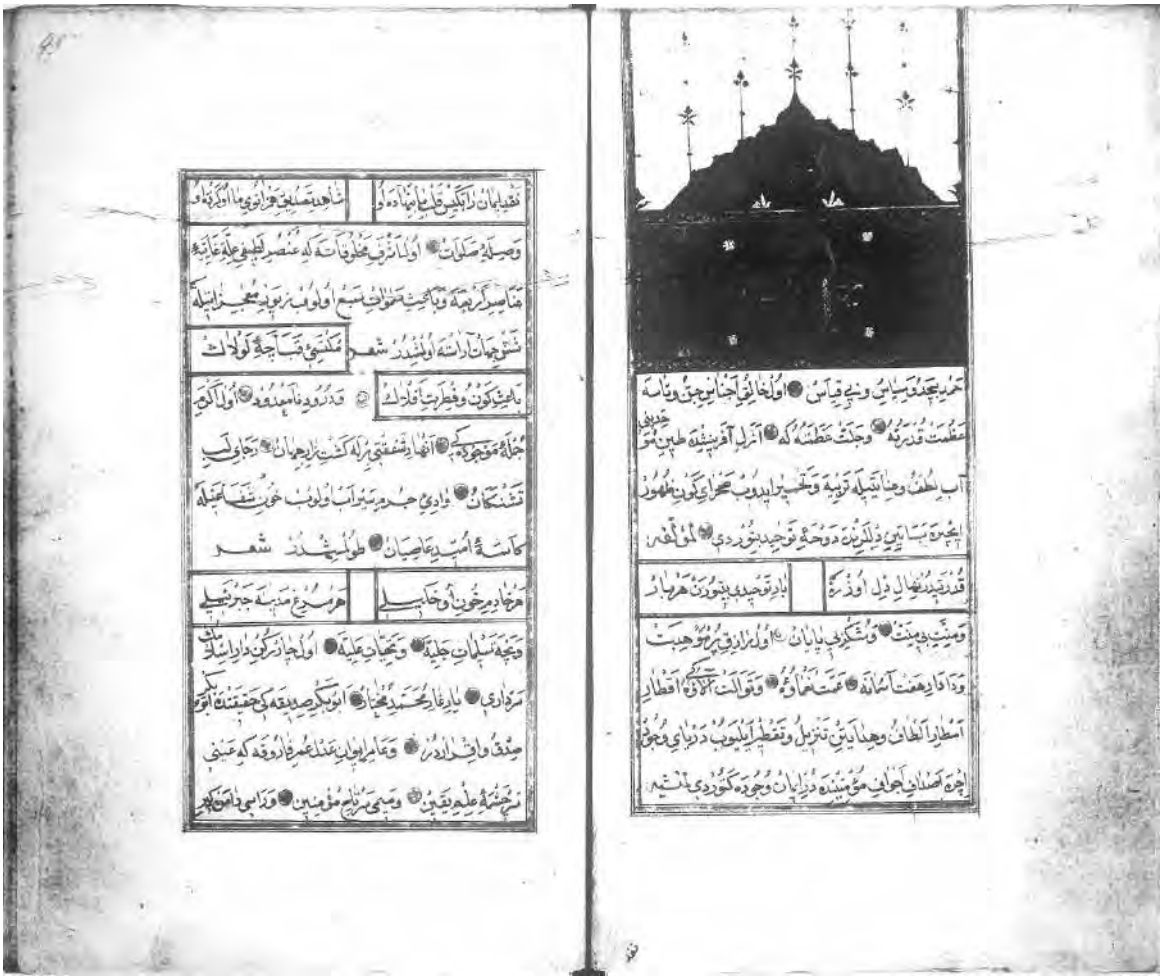
LEVEND, AgahSırrı, *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ve Şehr-Engizlerde İstanbul*, İstanbul, 1957.

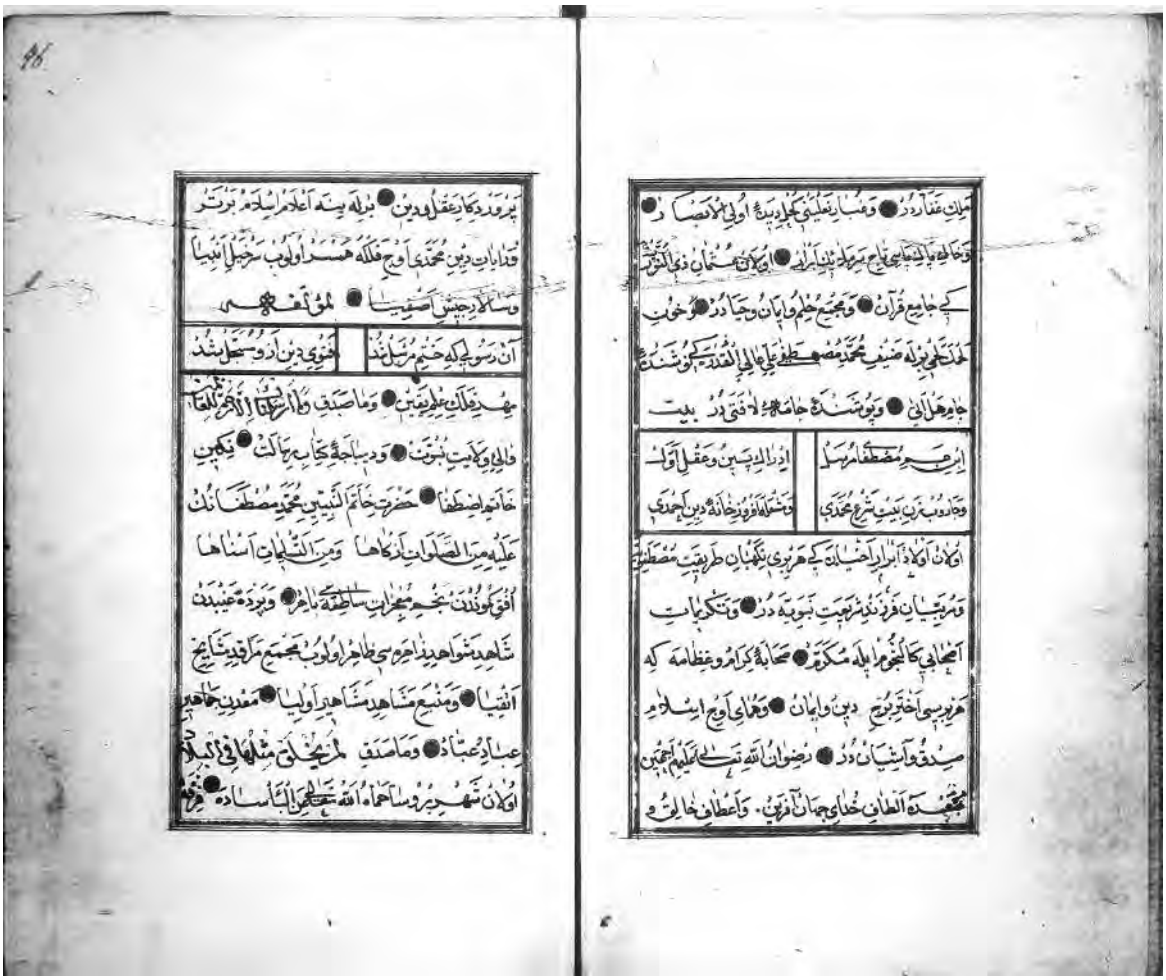
PERTSCH Wilhelm, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin Turkischen Handschriften Berlin*, Berlin, 1889.

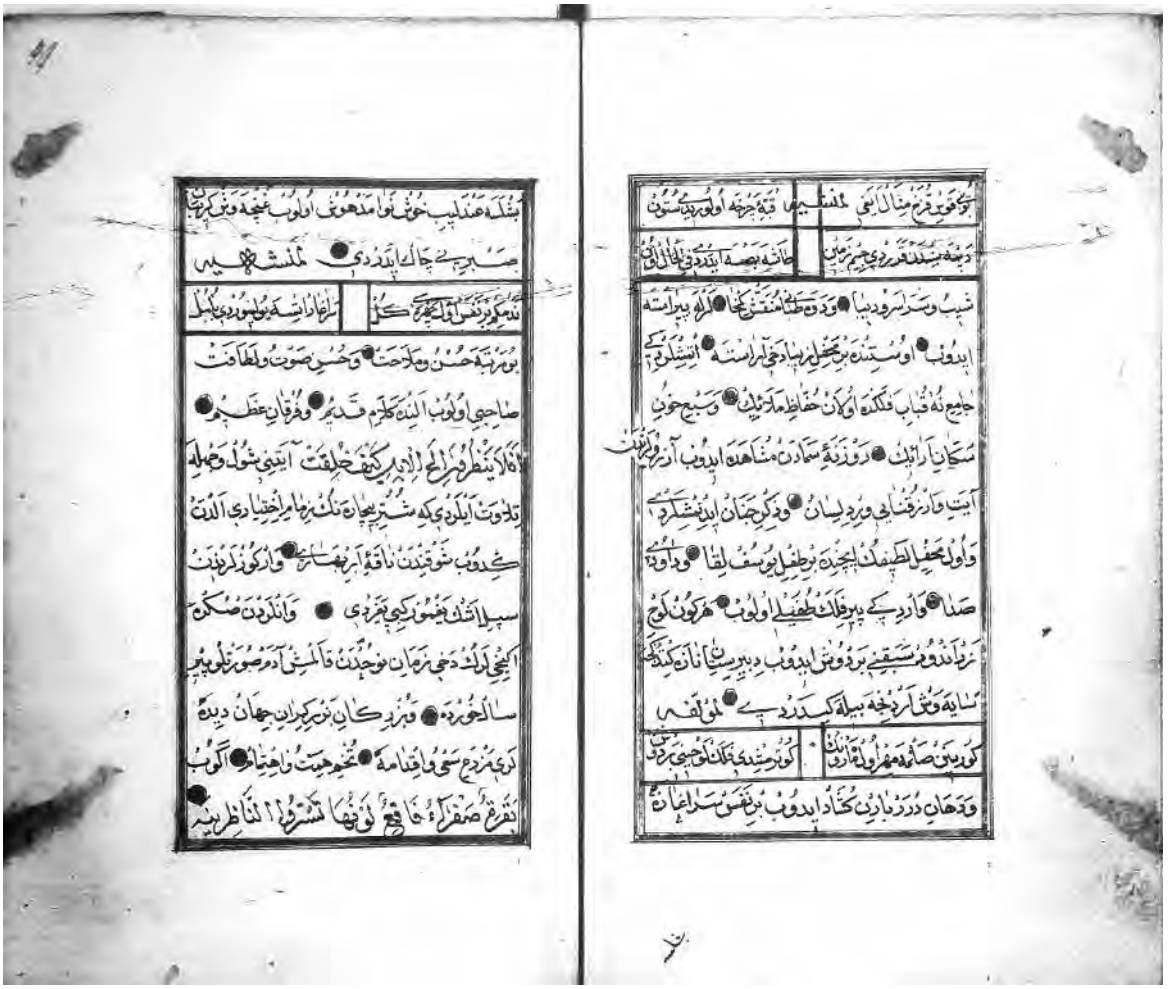
SEHÎ Bey, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz. Mehmed Şükrî, İstanbul, 1325.

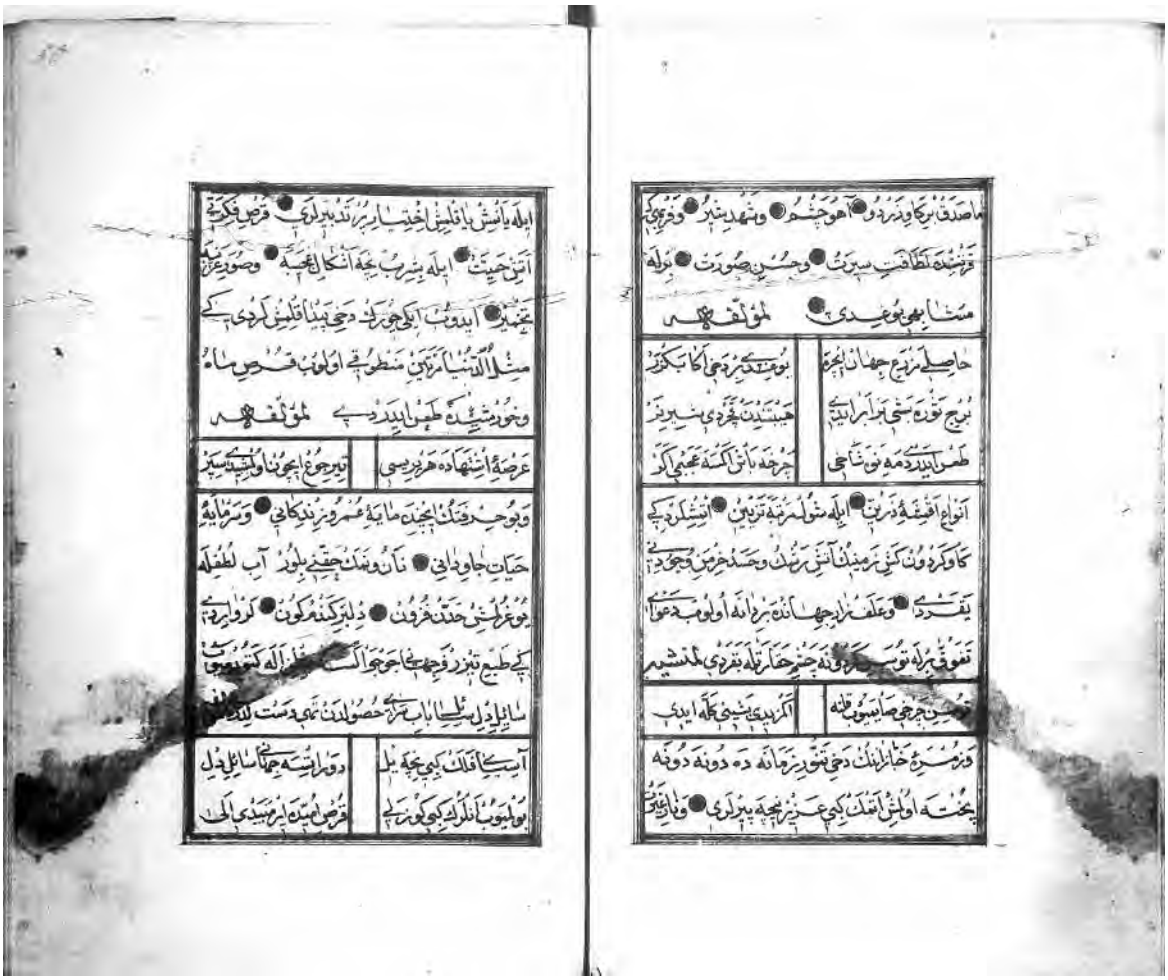
YENİTERZİ, Emine, *Divan Şiirinde Naat*, Ankara, 1993.

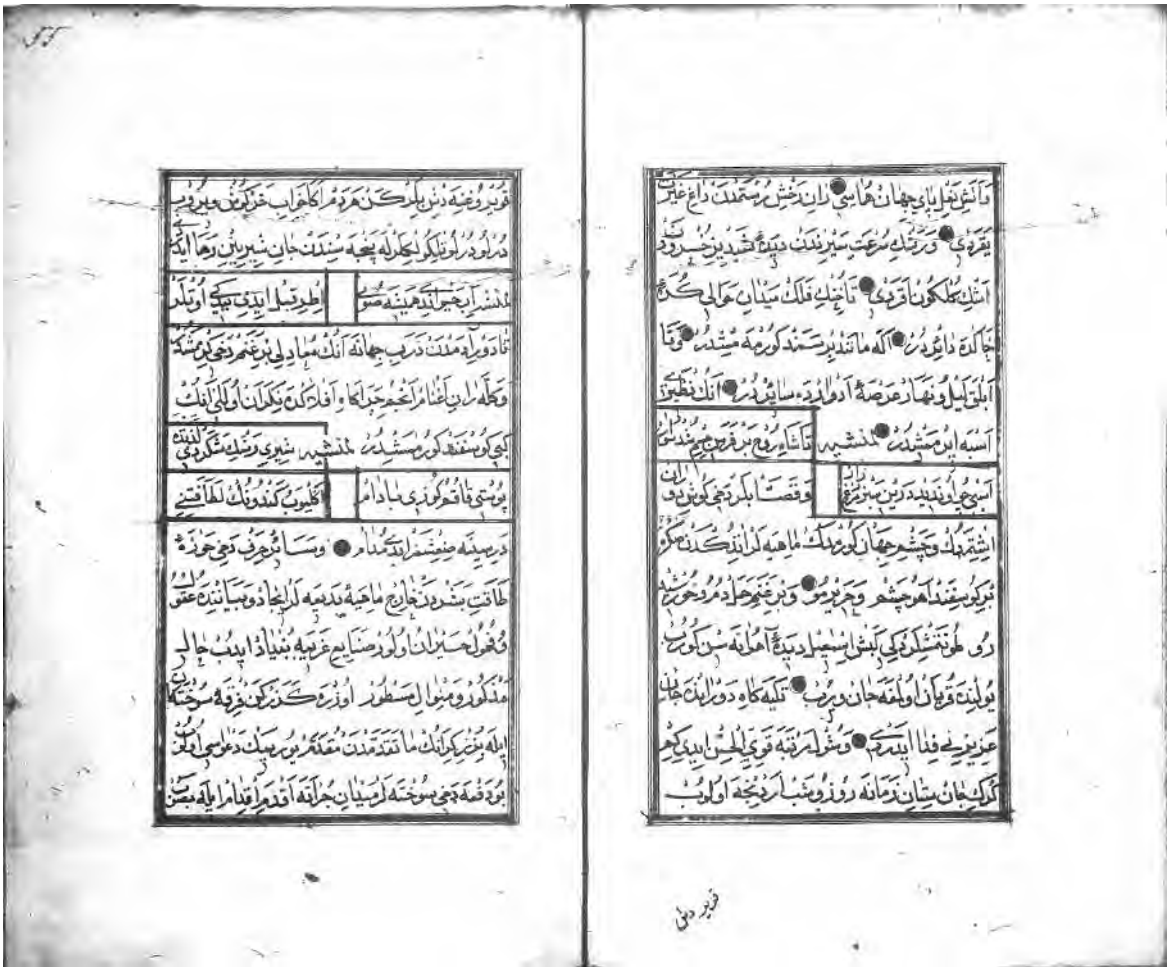
YILMAZ, Mehmet, Kültürümüzde *Arapça, Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, II, İstanbul, 2008.

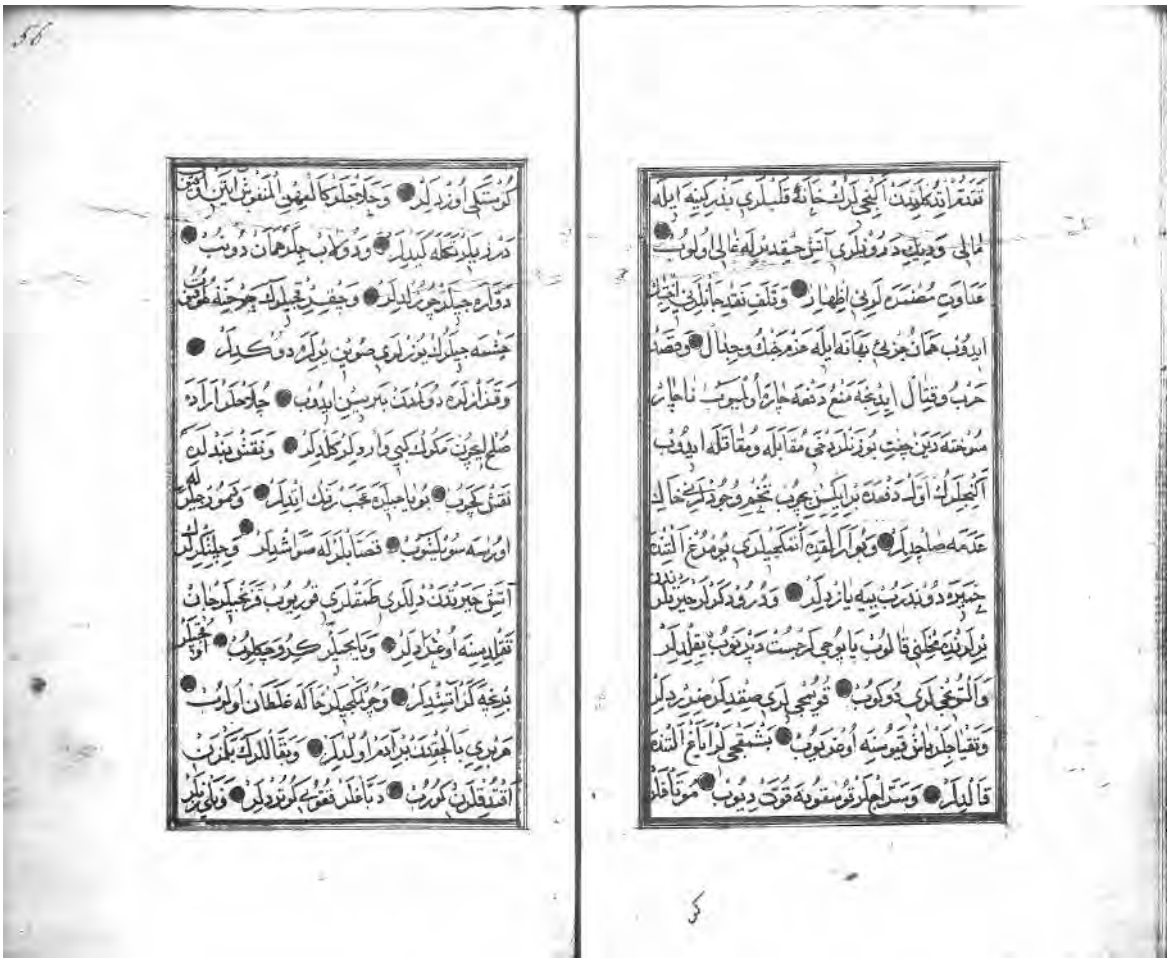


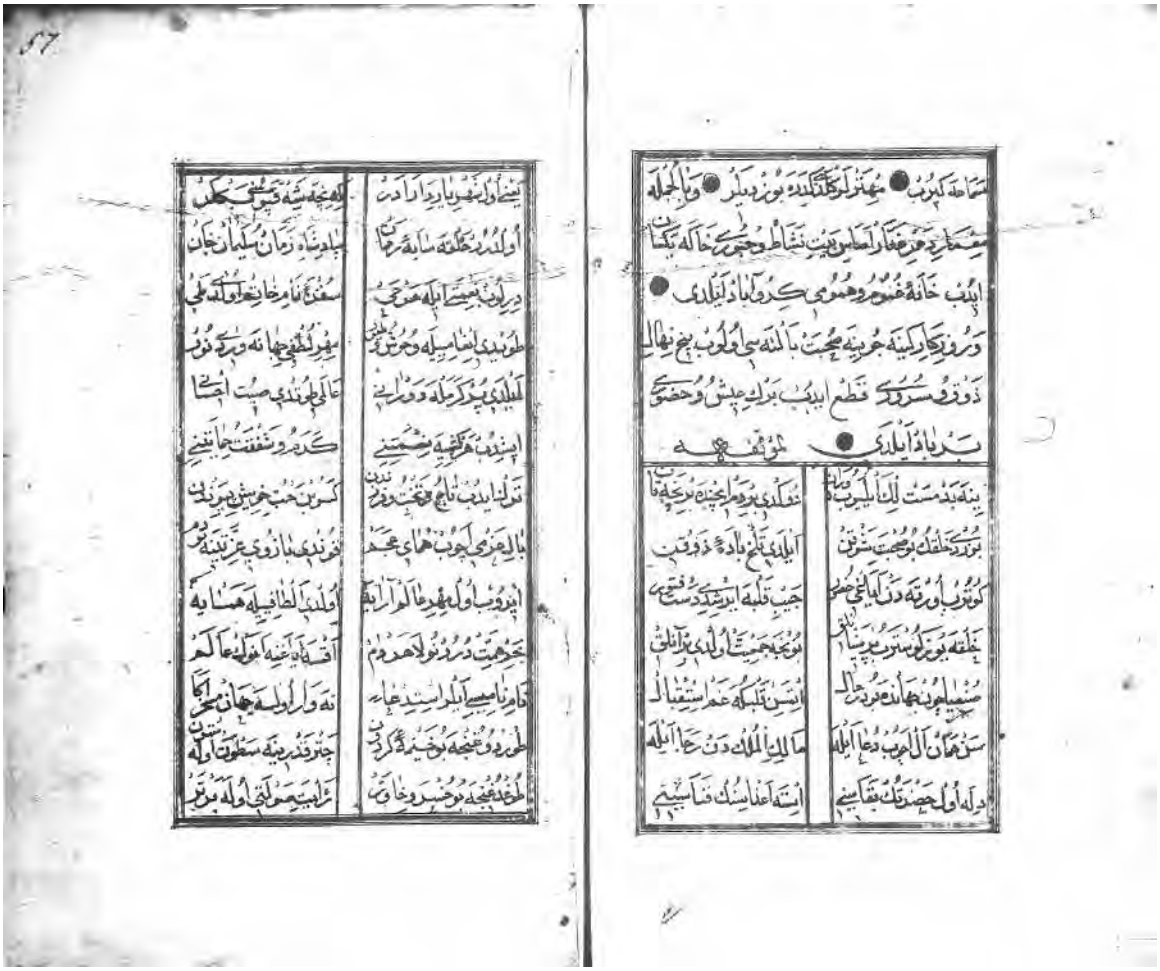


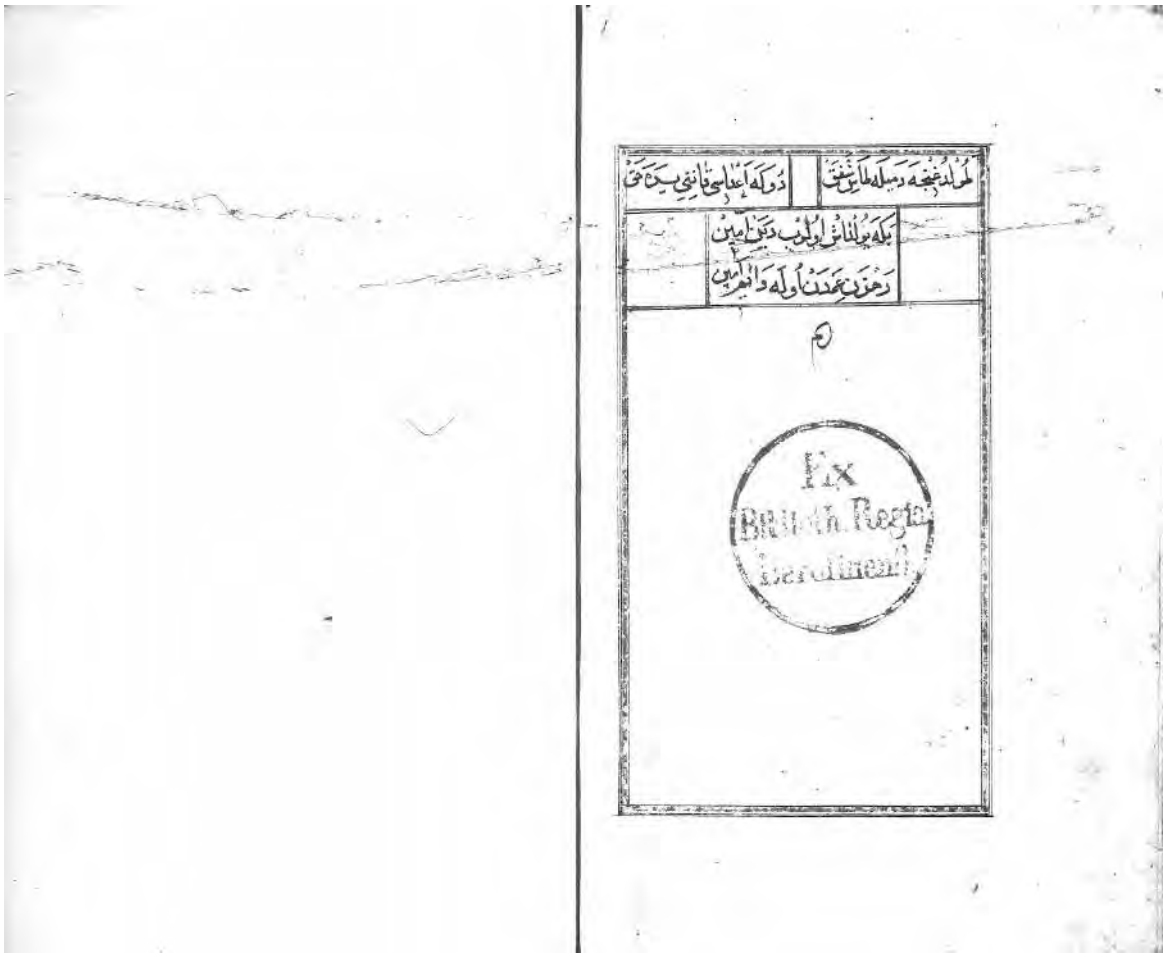












Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1311-1327, ANKARA-TURKEY

NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN YUNUS EMRE ADLI TİYATRO ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Turan GÜLER[*]

ÖZET

Yunus Emre, XIII.-XIV. Yüzyıllarda yaşayan, Türk – İslam düşünce tarihinin önemli isimlerinden biridir. Şiirleri aracılığı ile yayılma imkânı bulan düşüncelerinin etkisi günümüze kadar farklı alanlarda sürmüş olan Yunus Emre, bu defa bir tiyatro oyunu içinde ele alınmıştır. Edebi türler içinde tiyatroya büyük bir önem veren Necip Fazıl Kısakürek, *Yunus Emre* adlı oyununda Yunus Emre'ye oyunun başkişisi olarak yer vermiştir. Bu çalışmada Necip Fazıl Kısakürek'in *Yunus Emre* adlı tiyatrosu, oyunun kimlik çözümlemesi, konusu, olay dizisi, kişilik çözümlemesi, mekân ve dekor çözümlemeleri gibi yapısal unsurları bakımından incelenecektir. Eserde Türk-İslam tarihi içinde önemli bir yere sahip olan Yunus Emre'nin menkıbelere dayalı hayatı tablolaştırılmıştır. Bu tablo içinde bir yandan Yunus Emre'nin Anadolu'ya gelmesi ile başlayan serüveni anlatılırken diğer yandan şiirleri aracılığı ile Yunus Emre'nin yaşadığı tasavvufi yolculuk anlatılır. Oyunda, Yunus Emre devrinde Anadolu'da vuku bulan bazı sosyal ve siyasal olaylara da göndermeler yapılır. Anadolu'daki Moğol saldırıları ve hakimiyeti, Selçuklu Devleti'nin son durumu, Beylikler arasındaki iç çekişmeler, halkın çaresizliği, bu karmaşa içinde tarikatların üstlendikleri çeşitli roller gibi meselelere oyunda yer verilmiştir. İncelememizde yapısal unsurların yanı sıra, bu gibi tematik hususlara da temas edilmiştir. Bu şekilde Yunus Emre'nin çok fonksiyonlu kimliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak yazar için önemli bir husus olan 'Büyük Cihad' yani nefis terbiyesi gibi oyunun asıl tez konusuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tiyatro, Yapısal Unsurlar, Yunus Emre, Tasavvuf, Nefis Terbiyesi

A STUDY ABOUT YUNUS EMRE, A THEATRE WORK WRITTEN BY NECİP FAZIL KISAKÜREK

ABSTRACT

Yunus Emre who lived between the XII- XIV centuries is one of the prominent figures of Islamic thought history. The effect of him has endured in different fields until today, and now he is handled in a play (theatre work ya da presentation). Necip Fazıl Kısakürek who attaches great importance to theatre in all literary genre in his play, Yunus Emre, appointed Yunus Emre as the protagonist of the play. In this

[*] ArĢ.Gör. MuĞla Sıtkı Koçman Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi, El-mek: tuuranguler@hotmail.com

work, Necip Fazıl Kısakürek's play "Yunus Emre" is going to be analyzed in respect to its structural components such as identity analysis, subject, plot, personality analysis, and place and scene analysis. The tale- based life of Yunus Emre who has a prominent place in Turkish-Islamic history is pictured in this monument. In this table, on one hand Yunus Emre's adventure beginning with his coming to Anatolia is told, and on the other hand his mystical travel that he experienced by means of his poems is narrated. In the play, references are made to some social and political events that took place at time of Yunus Emre in Anatolia. Issues such as Mongol attacks and Mongol domination in Anatolia, the last situation of State of the Seljuks, the conflicts among the Principalities, the despair of the public, the various roles that the sects undertook during that chaos also take place in that play. In our survey, beside the structural elements, also such kind of thematic cases are mentioned. In this way, the sophisticated identity of Yunus Emre is aimed to be manifested. Ultimately, an important matter for yunus Emre, 'Great Jihad' that is to say self-discipline, which is also the main subject of the thesis is pointed out.

Key Words: Theatre, Yunus Emre, Mysticism, Dervish Lodge, Self-Discipline.

Giriş

Yunus Emre, XIII. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen etkileri günümüze kadar gelmiş olan bir şair ve düşünürdür. şiirleri ile günümüze kadar halk arasında yaşayan Yunus Emre'nin sanat ve bilim sahasındaki yeniden ortaya çıkışı Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserindeki "Yunus Emre" başlığı ile olmuştur. Hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Yunus Emre'nin etkisi, şiirlerinin toplandığı *'Divan'*ı ve *'Risaletü'n-Nushiye'* adlı manzum eserleri ile gerçekleşmiştir. Hayatı hakkında sahip olunan bilgilerin çoğu ise hakkında anlatılan menkıbelerden elde edilmektedir. "Menk[ı]beyi bir tarafa bırakarak Yunus'un hayatını ve şahsiyetini sırf tarihi ve müsbet bakımdan tedkik edecek olursak –kısmen yok edilmesi imkânsız – birtakım büyük müşkiller ile karşılaşacağız; çünkü ilk tarihi kaynakların ona dair verdikleri bilgi çok eksik ve hatta birbirini yalanlayıcı mahiyyette olduğu gibi, biraz da menk[ı]belerle karışmıştır."[1]

Fuad Köprülü'nün çalışmasının ardından Yunus Emre hakkında birçok farklı çalışma yapılmıştır.[2] Bunun haricinde yine birçok şair, Yunus Emre'den ilham alarak çeşitli şiirler kaleme

[1]Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966, s.222.

[2]Yunus Emre ile ilgili yapılan çalışmaların bazılarını burada gösteriyoruz:
1-Mustafa Tatcı, **Yunus Emre Dîvân-ı İlâhîyât**, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
2-Ahmet Kabaklı, **Yunus Emre,** Toker Bayraktar Yayınları, İstanbul 1971.
3-Hüseyin Özbay, Mustafa Tatcı, **Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
4-Necla Pekolcay-Sevim Emine, **Yunus Emre Şerhleri,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991,
5-Mehmet Nuri Yardım, **Yunus Emre Divanı**, Kahraman Yayınları, İstanbul 1997.
6-Abdulbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre ve Tasavvuf,** İstanbul, 1961.
7-**Uluslar Arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri,** Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:69, Ankara 1995
8-Alev Gevrek, **Türk Tiyatrosu'nda Yunus Emre**, Toplumsal Yayıncılık, İstanbul 2012.
9-Nezihe Araz, **Dertli Dolap – Yunus Emre'nin Hayat Hikayesi,** Atlas Kitabevi, İstanbul 1984.
10-Sebahattin Eyüboğlu, **Yunus Emre**, Cem Yayınevi, İstanbul 1981.

almıştır. Ayrıca bazı roman ve tiyatrolarda ise Yunus Emre, doğrudan veya dolaylı olarak eserin içinde yer almıştır. Yunus Emre, kimi zaman eserlerde bir karakter olarak karşımıza çıkarken kimi zaman da düşünceleri ile temsil edilmektedir.

Necip Fazıl Kısakürek de bu şekilde Yunus Emre'nin hayatından ve şahsiyetinden aldığı ilham ile *Yunus Emre* tiyatrosunu[3] kaleme almıştır. Edebiyatın birçok farklı türünde eser vermiş olan Necip Fazıl, yarım kalan *Sır* ve *Kumandan* adlı iki oyunu dâhil olmak üzere, on yedi tiyatro eseri kaleme almıştır. Hasan Çebi, Necip Fazıl'ın tiyatroculuğunu iki devreye ayırır. İlk devre; ilk eseri olan *Tohum*'u yazdığı 1935'ten başlayıp 1949'a kadar geçen süreyi kapsar. Bu devrede *Tohum*'dan başka; *Bir Adam Yaratmak*, *Künye, Sabır Taşı, Para, Nam-ı Diğer Parmaksız Salih* isimli eserleri yazar.

İkinci devre; 1964'ten sonra 1978'e kadar yazdığı sekiz eseri içine alır. *Reis Bey, Ahşap Konak, Siyah Pelerinli Adam, Mukaddes Emanet, Ulu Hakan Abdülhamit Han, Kanlı Sarık, Yunus Emre* ve son olarak *İbrahim Ethem* bu devrenin eserleridir. Birinci devrede tiyatronun sanat tekniğine ve estetiğine bağlı kalan Necip Fazıl, ikinci devredeki oyunlarında estetik ve teknikten daha çok, "dava"ya ve "tez"e ağırlık verir. Ona göre tiyatro çok güçlü bir "dava" aracıdır.[4] Zira tiyatro Necip Fazıl'ın "Büyük Cihad" adını verdiği, ferdi ve milli plânda idrak edilmesi gerektiğine inandığı amacına uygun bir araçtır. "Büyük Cihad" *Künye* adlı eserinin başkahramanı olan Gazanfer'in ağzından şu sözlerle ifade edilir: "Dinimizde büyük cihat diye bir tabir var, bilirsiniz. Büyük cihat, milyonlarca insanın bir o kadar insanla kavgası değildir. Tek kişinin öz nefsiyle cengidir"[5]

Necip Fazıl'ın bu tezi, sadece tiyatrolarının ana temasını oluşturmaz. Kaleme aldığı diğer bütün edebi türlerde ve fikir yazılarında söz konusu teze temas eder. Orhan Okay, bu hususta şu değerlendirmelerde bulunur: "Necip Fazıl'ın, başka şiiri ve tiyatrosu olmak üzere hikâye ve roman gibi edebi eserleriyle fikir yazıları arasında sadece estetik farkı vardır… Edebi türlerde şiirden tiyatroya geçerken, tiyatronun kendi tekniğine bağlı kalmak şartıyla, ağırlığın da estetikten fikre doğru kaydığı görülür. Kahramanları, tıpkı klasik tiyatro tiradlarında olduğu gibi filozofça konuşurlar."[6] Bu özelliği itibariyle yaygın bir kanaat olarak, Necip Fazıl'ın tiyatroları tezli tiyatro türüne girer. "Bununla beraber tezler, eserlerin güçlü ve ustalıklı tekniği içinde, olabileceği kadar eritilmiştir."[7] Kendi ifadesiyle tiyatro "tezin laf olmaktan çıkıp, büyü olduğu yer"dir.[8]

Necip Fazıl, tiyatroyu, güzel sanatlar içinde bir zirve olarak kabul eder. Onu, "ön tarafı açılır-kapanır bir mikap içinde hayatı yakalamak"[9] şeklinde tarif eder. Orhan Okay, Necip Fazıl'ın yaptığı tiyatro tanımını şu ifadelerle açıklar. "Tiyatronun ön tarafının açılır-kapanır oluşu, diğer edebiyat türlerine göre seyirciye (halka) daha açık ve yakın olmasının sembolüdür. Bu görüş, aynı zamanda Necip Fazıl'ın tiyatroda toplum meselelerine kendisini daha yakın bulduğunu gösterir. Mikap (küp) kelimesi ise sanatkârın burada belli bir mekâna mahkûmiyetidir. Hayatın tiyatro ile yakalanmasına gelince. Burada da gerçekçi bir sanatın tarifi ile karşılaştığımız düşünülebilir.

Bu eserlerin yanı sıra Yunus Emre hakkında çeşitli üniversitelerde Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde birçok tez çalışması yapılmıştır. Ayrıca Yunus Emre hakkında birçok makale yazılmıştır.

[3]Şükrü Enginün eserin Fransızcaya çevrildiğini yazmıştır. "Younous Emre, Fransızcaya Çev. Mahmut Kanık, Kültür Bakanlığı, 1991" Şükrü Enginün, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı,** Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s. 180

[4]Şaban Sağlık, "Tiyatro Yazarı Olarak Necip Fazıl", **Hece Dergisi, Necip Fazıl ve Büyük Doğu Özel Sayısı**, Sayı 97, İstanbul 2005, s. 344

[5]Mustafa Kırcı, "Necip Fazıl Kısakürek'in "Abdülhamid Han" Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Bir İnceleme", **Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume 1/2 Winter 2008, s. 245

[6]Necip Fazıl Kısakürek, **Kendi Sesinin Yankısı**, Haz: Orhan Okay, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2009, s.11

[7]Orhan Okay, **Necip Fazıl Kısakürek**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 80

[8]Necip Fazıl Kısakürek, **Yunus Emre**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010,

[9]**Age**, giriş sayfası.

Halbuki Necip Fazıl'ın tiyatrosunun hayatla (gerçekle) ilgisi, şiirinde olduğu kadardır. Nitekim onun, tiyatro için söylediği başka bir tarif "rüyanın maddeye aktarılması" şeklindedir ki, bu kendi tiyatroları için belki öncekinden daha uygun olacaktır.[10]

Bu doğrultuda Necip Fazıl, kaleme aldığı bütün tiyatrolarının girişsayfasında şu yorumu yapar: "İster derinliğine doğru insan, ister bu insanla beraber sığlığına doğru cemiyet davasında, gayeli ve gayesiz, fakat kelime ve hareketlerin mimarı her sanatkâra imparatorluk tacı tiyatrodadır. Hele yeni insanla beraber cemiyet yuğurucusu, fikirci ve aksiyoncu sanatkâr, o pınardan başka hiçbir kaynakta susuzluğunu gideremez. (Tez)in laf olmaktan çıkıp büyü olduğu yer, işte o esrarlı dört köşe.."[11]

Necip Fazıl, edebi türler içerisinde şiire çok önem vermiş bir sanatçımızdır. Sanat hayatına da şiirle başlamıştır. "şiirlerinde dile getirdiğini tiyatrolarında daha da açmaktadır. Bu anlamda Necip Fazıl'ın tiyatrolarını, şiirlerinin sahneye uyarlanışı olarak düşünmek mümkündür."[12] şiir ve romanlarında olduğu gibi tiyatro eserlerinde de daha çok tasavvufi bir söylem üzerinde durmuştur. Onun için asıl mesele nefsin ve şeytanın bütün tuzaklarının idrakinde olan bireydir. Bu yönüyle "insan-ı kâmil" kavramı eserlerinin başlıca temasını oluşturur. *Bir Adam Yaratmak, Siyah Pelerinli Adam, İbrahim Ethem* gibi tiyatrolarını bu tema etrafında oluşturmuştur. Bunun haricinde onun tiyatro eserlerinde tarih, tarihi şahsiyetler, din-tasavvuf, mutasavvıflar, felsefe, insan psikolojisi gibi pek çok unsur kaynak olarak kullanılmıştır.

Yunus Emre adlı tiyatrosunda da dini-tasavvufi bir kimlik olan Yunus Emre ve onun insan-ı kâmil olma sürecinde yaşadıkları üzerinde durulmuştur. Necip Fazıl, Yunus Emre hakkında; "ferdi ve münzevi kahramanlık cephesinin, yani evliyalığın içinden fışkırmış olarak şiirde eşsiz kahraman… Ve nefs muhasebesinin en büyük timsallerinden biri… O, ruhun bütün derinliğini getirdi. Bütün şüphelerini, tereddütlerini, ıstıraplarını, atılışlarını… Ondaki ölüm korkusu, derinliği hiçbir sanatkârda yok…"[13]der. Yazar, bu oyununda Yunus Emre'nin hayat macerasını ortaya koymanın yanı sıra, onun yolunun doğru olduğunu ispat etmek için de bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu yüzden eser içinde çeşitli ithamlarla yargılanan Yunus Emre, eserin sonunda bu suçlamalardan aklanarak çıkar.

Necip Fazıl'ın *Yunus Emre* adlı eseri kaleme almasında birçok farklı sebep söz konusudur. Eserin Necip Fazıl tarafından kaleme alınma sürecini şaban Sağlık şu sözlerle anlatır: "Necip Fazıl Kısakürek ile tanıştıkları gün, Üstad'ı Yunus Emre oyununu yazdırmaya ikna ettiğini söyleyen ünlü tiyatro oyuncusu Abdullah Kars, o büyük buluşmayı şu cümleler bize aktarıyor:

"Üstad, benim oyunumu seyretmek için salonu dolduran kalabalığı görünce o da oyunu izlemeye karar vermiş.Oyunun ardından beni çağırdı. Maraşlı olduğumu öğrenince, „Zaten böylesi Maraş'tan çıkar" diyerek beni yanına oturttu. Bana, „sen abanoz kütüğüsün. Senden mihrap, minber olur, seni işlemek için nakkaşa lazım, o da ben olacağım" dedi. O gün kendisinden Yunus Emre'yi yazmasını istedim. En kısa sürede yazıp bana teslim edeceğini söyledi. Uzun süre beni aramadı.

Daha sonra Tekirdağ'da "Hz. Ömer'in Adaleti" oyununu oynarken Üstad'dan yıldırım telefonu aldığını söyleyen Kars, "Üstad telefonda Yunus Emre oyununu yazdığını söyleyip, „Piyesi Neslihan'a okudum, gözpınarları kurudu. Gel eseri al!" dedi. O gece benim için sabah bir türlü olmadı. Ertesi sabah erkenden arkadaşlarımla Erenköy'deki köşke gidip oyunu aldım."[14]

[10]Orhan Okay, **age**, s. 79.
[11] Necip Fazıl Kısakürek, **age**, giriş sayfası.
[12]Sezai Coşkun, "Necip Fazıl'ın Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme", **Hece Dergisi, Necip Fazıl ve Büyük Doğu Özel Sayısı**, S. 97, İstanbul, Ocak- 2005, s. 378
[13]Orhan Okay, **age**, s. 125
[14]şaban Sağlık, **agm**, ss. 345

Yunus Emre oyununda Necip Fazıl tarafından Yunus Emre'ye atfedilerek ele alınan şiirler üzerinden yapılacak bir tahlille, Yunus Emre'nin düşünce dünyası ve değişim sürecine nüfuz etmek mümkündür. Ancak bu husus başlı başına bir makalenin konusu olabilecek kadar geniştir.

Burada *Yunus Emre* oyunu ile ilgili yapılacak değerlendirmelerde gaye, ilk olarak eseri yapısal özellikleri açısından incelemektir. Okuyucuya eser hakkında bilgi vermek, yazarın eser aracılığı ile iletmek istediği temel düşünceyi vurgulamak ikinci gaye olmuştur. Dram sanatı açısından yapılacak bu incelemede tiyatro oyununun yapısal nitelikleri üzerinde de durmak gerekir. "Tiyatronun en önemli öğelerinden biri olan metnin ister iyi olsun, ister kötü, sahneye inmeden önce anlaşılması gerekir. Bunun için de, oyunun yapısı üzerinde bir fikir edinmek doğru olur."[15]

Bu yapısal incelemede Özdemir Nutku'nun *Dram Sanatı Tiyatroya Giriş* kitabının yanı sıra, Alev Gevrek'in *Türk Tiyatrosu'nda Yunus Emre* adlı çalışmasında kullandığı çözümleme yöntemlerinden istifade edilecektir.[16]

A) Oyunun Kimlik Çözümlemesi

Oyun ilk olarak 1969'da yayımlanmıştır.[17] Üç perde ve dokuz tablodan ve seksen dokuz sayfadan oluşur Her üç perde ayrı ayrı üçer tablodan oluşur. Necip Fazıl, tarihi bazı kişilikleri ele aldığı *Abdulhamid Han, İbrahim Ethem, Reis Bey, Siyah Pelerinli Adam* tiyatroları gibi bu tiyatrosunda da tarihi ve dini bir kişilik olan Yunus Emre'nin hayatını ve düşüncelerini sahneye taşımıştır. On bir kişiden oluşan oyuncu kadrosuna „Koro", „Cumbadan Fatma'nın Sesi" ve „Gaibten Ses" olarak tanımlanan ancak somut olarak ortada olmayan oyun kişileri eklenir. Bunların sadece sesleri duyulur. Koro, daha çok Yunus'la birlikte onun şiirlerini seslendirir.

B) Oyunun Konusu ve Olay Dizisi

Tema, bir konunun, bir düşünceyi belirtmek için işlenmesidir. Tema ile yazar, konusunu hem bir bütünlük içine alır, hem de onu denetleyebilecek duruma gelir. "Bir yapıtın teması, o yapıtın ana düşüncesi olduğuna göre, malzeme seçiminde ilk düşünülecek nokta temanın ne olacağıdır. Ancak tema tek başına düşünülemez; çünkü bir oyunda önemli olan konunun tek başına ne olduğu değil, o konunun ne yolda işlenmesi gerektiğidir."[18]

Temanın ardından oyun yazarının dikkat etmesi gereken ikinci bir husus ise olay dizisidir. "Olay dizisi (ya da olaylar dizisi) dram sanatı tekniğinin bir ögesi olup aksiyona biçim verir. Olay dizisi, yazarın amacı ölçüsünde öykünün büyütüldüğü ve düzenlendiği dokudur. Kısaca yazarın öyküsünü düzenleme işlemine olay dizisi yapımı denir.

Olay dizisi neden-sonuç bağı ve mantıksal gelişim içinde belli bir yerde başlayan, gelişen sonra da sonuçlanan bir bütündür. Böyle organik bir gelişmenin nerede başlayıp nerede biteceğine oyun yazarı karar verir.

Olay dizisini ortaya çıkaran temel öğeler serim, çatışma, düğüm, doruk nokta ve çözümdür."[19] Bu tanımlar çerçevesinde eserin temasını ve olay dizisini verdikten sonra eserdeki ilgili öğelere temas edebiliriz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Necip Fazıl, tiyatro eserlerini ulvi bir amaca hizmet etmek için kaleme almıştır. Bu oyununu da, örnek yapısı dolayısıyla, kendi düşüncesinin bir sembol kişisi olarak kurgulamıştır.

[15]Özdemir Nutku, **Dram Sanatı Tiyatroya Giriş**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 162
[16]Alev Gevrek, **Türk Tiyatrosu'nda Yunus Emre**, Toplumsal Yayıncılık, İstanbul 2012
[17]Bizim elimizdeki baskı; "Necip Fazıl Kısakürek, **Yunus Emre**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010,"
[18]Özdemir Nutku, **age**, s.166
[19] **Age**, s. 170

Olay Dizisi

Eserdeki olay dizisi ile menkıbelerden öğrenilen Yunus Emre'nin hayat akışıparalellik gösterir. Oyunda anlatılan Yunus Emre'nin bir arayış içinde olması, Taptuk Baba'yı bulması, çilesini doldurması, dergâha yıllarca odun taşıması, irşad makamına ulaşması hep bu menkıbelerle elde ettiğimiz bilgilerdir. Bu olaylar tiyatro eseri için dram sanatı çerçevesinde ve daha çok da Yunus Emre'nin şiirlerinin yardımı ile verilir.

Birinci Perde

Birinci Tablo

Tiyatro, Derviş ile Çoban'ın konuşması ile başlar. Moğollardan yola çıkarak insanın ne kadar hayvanlaşabileceği üzerinde dururlar. Moğol'un yaptığı zulmü anlatırlar. Bu sırada Yunus, cins bir atın sırtında Derviş ile Çoban'ın yanına gelir. Girişinde mezarlık olmayan köyü aradığını söyler. Yunus, Derviş ile konuşur Kendisini dertli bir garip olarak tanıtır. Horasan'dan gelmektedir. Bir beyin oğludur. Moğollar yüzünden ülkesini bırakarak yad ellere göç etmek zorunda kalmıştır. Yolda Moğolların saldırısına uğramış babasının, annesinin, kardeşlerinin gözü önünde katledilişini görmüştür. Yunus, mezarlığı olmayan köyü aramaktadır. Orayı bulursa ölümsüzlüğe ereceğini düşünür. Burada derviş,Yunus'un kılığını eleştirerek bey kılığı içinde, bey sorgucu altında ölümsüzlüğün aranıp bulunamayacağını söyler. Onu aramak için "yalın ayak, başı kabak olmak gerekir" der. Derviş,mezarlığı olmayan köyü dışında değil, içinde araması gerektiğini söyler.

İkinci tablo

Yunus bir köye varmıştır. Köy camiinin önünde onun bir şiirini gaipten koro seslendirir. Camiden çıkan Meçhul Adam'a Yunus, burasının ne köyü olduğunu sorar. Meçhul Adam, Erenler Köyü diye cevap verir. Bu köyü genel hatları ile tarif eden Meçhul Adam, insanların günlük işlerini yaptığını, sonra sırayla gidenin geri gelmediği bir yere gittiklerini söyler. Bu köydekiler ölmenin ne demek olduğunu bilmezler. Köylüler; ölümden, teneşirden, musalla taşından, cenaze namazından, mezarlıklardan bahseden Yunus'a hangi dünyadan geldiği belli olmayan biri olarak bakarlar. Yunus ölümsüzlük diyarını buldum diye sevinirken, köylüler biz bu köyde çoğalmayız. Biri doğar, biri gider derler. Bu köyde ölüm yoktur; ancak ölüme benzer bir durum vardır. Bulundukları köyü çevreleyen dağlardan bir ses gelir. Falan oğlu filan, vaktin doldu, gel!... Kimin adını verirse, o adam, çarpılmışa dönер; hemen işini bırakır dağa doğru uzanır, kaybolur, bir daha da dönmez. Adı çağrılan kişi bir dakika bile duramayacağı için hak helalliği dileyemez. Bu yüzden kimse kimsenin hakkını yemez, yüreğini kırmaz. Gidenler ise annelerinden dinledikleri ninnilere göre dağın arkasında, simsiyah buzlardan örülü bir mağarada, göğe çıkan bir merdiven bulurlar, oradan gerçek hayata ererler. Yunus bütün bu dinlediklerinden sonra bu köyde kalıp ölümü burada aşmaya çalışmak istediğini söyler. Köyde kalmak için müsaade ister. Müsaade edilmez. Ancak tam bu sırada dağlardan Yunus'un ismi yankılanır. Yunus çağrılmaktadır. Yunus dağa doğru yola çıkarken Meçhul Adam arkasından seslenerek "ölümsüzlük için ölüm lazım" der.

Üçüncü Tablo

Yunus ile koro'nun birlikte söylediği şiir ile başlar. Bu Yunus'un aşması gereken birinci engeli gösterir. Ardından üç engel daha vardır. İkinci engeli de yine bir şiiri ile aşar. Ardından bir engel daha çıkar bu üçüncü engeli de şiirle anlatır. Yunus ardından dördüncü engele gider. Dördüncü engeli de aynı şekilde aştıktan sonra gaipten gelen ses "artık yürü, mürşidini bul!" diye seslenir. Yunus'u yine ilahi ile sözüne devam eder. Gaipten Gelen Ses, Yunus'a mürşidinin kendisini beklediğini söyler.

İkinci Perde

Dördüncü Tablo

Bu perdede Yunus, kılık değiştirmiştir. Artık bir bey oğlu kıyafeti ile dolaşmamaktadır. "Kızıl külahlı, siyah keçe kilimli, çarıklı Türkmen köylüsü kılığı ile Yunus" söz konusudur. Yunus artık bir şeyhe intisap etmiştir. şeyh eşiğine yüz sürmüştür. Bu şeyh, Taptuk Baba'dır. Burada Yunus'un ilk kez olarak Taptuk Dergâhı'na gelişi sahnelenir. Ardından aralarındaki menkıbevi diyalog yazılır. Yunus bu eşiğe gelinceye kadar yaşadıklarını anlatır Taptuk'a. "Önce beyzade kılığında iken yalınayak, başı kabak ettiler beni. Sonra içime daldırdılar. Oradan Erenler Köyü diye bir yere vardım. Ölümü bilmeyen Müslümanların yurdu…" Taptuk, "onlar senin yarım Müslümanlığının hali" der. Zira "ölümü bilmeyen tam Müslüman olamaz." Dağdan Yunus'a seslenen sesin Taptuk'un sesi olduğu anlaşılır. Bu ses Yunus'tan, dağdan gelen sesle gittiği mağaradan dünyaya dönmesini ve engelleri aşmasını ister. Bu engeller: Ölüm, Visal-i suri, Aşk, Mürşid'dir. Yunus bütün bu engelleri aşmıştır. Yunus engelleri aşarak geldiği Taptuk kapısından ölümsüzlüğü,gerçek hayata ermeyi arzular. Taptuk, bunun için çileler çekilmesi gerektiğini kendisinin buna hazır olup olmadığını sorar. Yunus, tekrar kıyafet değiştirir. Türkmen köylüsü kılığından çıkarak; bir aba, bir külah ile derviş kılığına girer. Kırk gün kırk gece çile doldurur. Her gün oruçlu geçecek iftar zamanı da bir su bir ekmekle iftar edecektir.

Beşinci Tablo

Yunus, Taptuk'un dergahında tam kırk gün çileye girer. Kırkıncı gün, kapısına Taptuk'un kızı Fatma gelir. Yunus'la görüşmek ister. Yunus önce kabul etmese de kapıyı açar, bu defa kapıda Siyahlı Adam'ı görür ki bu Yunus'un kırk gündür eziyet ettiği nefsidir. İnsan kılığına girmiş olan nefis ile Yunus konuşur Yunus, nefsinden (Siyahlı Adam'dan) kendisini rahat bırakmasını ister. Nefis ise bunun mümkün olmadığını anlatır. Nefsi, onu beyzadeliği ile malı ile kadınlar ile kandırmaya dünya malını sevmeye davet eder. O ise bunları elinin tersi ile iter. Üç gündür oruç tutan Yunus'a bir testi su uzatır. Bu şekilde orucunu bozdurmak ister. Ancak Yunus testiyi kaptığı gibi siyahlı adama fırlatır. Ancak ona değmez. Çünkü o bir gölge gibidir. Bununla birlikte Yunus, onu alt etmenin yolunu bulur. "Lâ İlâhe İllallâh" der. Böylece nefsini alt eder. Ardından Taptuk'un sesi duyulur. Yunus yine tereddüt eder. Nefsinin bu defa da şeyhi kılığında geldiğini düşünür. Ancak Taptuk gelenin kendisi olduğunu, nefsini ise zincire vurduğunu söyleyerek kapıyı açtırır. Ardından çilesinin burada bittiğini, bundan sonra dergâha odun taşıma ile görevlendirildiğini söyler. Kızı Fatma'yı da onunla nikâhlar ve nefsinin de hakkı olduğunu, o hakkı vermesi gerektiğini, onu öldürmeye çalışmaması; ancak ona iman ettirmesi ve onu yenmesi gerektiğini anlatır. Nefsin ilahlık davasında olduğunu, onu yenmek için "Lâ İlâhe İllallâh" demesi gerektiğini söyler.

Altıncı Tablo

Köylüler Yunus hakkında kendi aralarında konuşurlar. Onun bir bey olduğunu, Horasan'ın yarısının onların olduğunu, İbrahim Edhem gibi malını mülkünü bıraktığını, mürşid aramaya çıktığını, Taptuk'a kapılandığını, bunu kızı için yaptığını; ancak bir sihir, saygı veya keramet yüzünden kıza dokunamadığını anlatırlar. Sakarya nehrinin azgınlaştığını, Fatma'nın Besmele çektikten sonra okuduğu Kur'an sesini duyunca ise sakinleştiğini gören köylüler dedikodu yaptıklarından utanıp hemen uzaklaşırlar.

Yunus, tekrar şiir okuyarak Fatma ile birlikte Dost'a gitme arzusunu dile getirir. Taptuk da şiiri duymuştur. Onlara Dost'a gitmelerini; ancak bu işin usulünü yerine getirerek gitmeleri gerektiğini söyler. Bunun için de Dost'un (Allah'ın) hediyesi olan Fatma'yı alması gerektiğini söyler. "Allah'a kendini mahrum ederek değil, malik olduğun halde mahrum bilerek" gidilebileceğini söyler.

Üçüncü Perde

Yedinci Tablo

Yunus, otuz yıl sonra elli beş yaşında, sırtında bir yük odun, sahneye yeniden çıkar. Kır sakallı ve düşkün bir hali vardır. Koro ile birlikte ilahisini okur. Sonra sahneye Taptuk girer. Taptuk; ölüm, korku, aşk gibi kavramları diline aldıkça Yunus bunlar hakkındaki düşüncelerini koro ile birlikte ilahiler söyleyerek dile getirir. Taptuk, otuz yıldır Yunus'un getirdiği bütün odunları elleri ile sıvazlar ve onca yıldır sormadığı soruyu şimdi sorar. "Ormanda eğri odun mu yoktur da sen hep düz odun getirdin?" Yunus ise "Senin kapından eğrilik girmez de ondan…" diye cevap verir. Sonunda Taptuk, Yunus'un ermişliğe ulaştığını; ancak son bir sınavının kaldığını söyler. Elindeki asayı göğe atarak "bu asa seni bulduğu gün ermişliğin sonuna gelmiş"olacağını söyler.

Sekizinci Tablo

Bu tabloda ise Yunus yirmi yaş daha yaşlanmıştır ve kadı huzurunda mahkeme edilmektedir. Üç köylü tarafından şeriata aykırı laflar ediyor diye şikâyet edilmiştir. Kadı bunu sorunca o ilahi ile cevap verir. Kadı her cevabın ardından şimdi de ilmi inkar ediyorsun, hocalara hakaret ediyorsun diye suçlamalarda bulunur. Sonunda kadı kendisinin Molla Kasım olduğunu söyler. Yunus'un kendisini tanımasını keramet olarak görür. Yunus'un dervişlik hakkındaki düşüncelerini de sorar. Ardından Yunus'un cezasının kılıç olduğunu, bu yüzden zindana atılması gerektiği hükmünü verir. Ancak Yunus'un okuduğu bir ilahiden sonra bir elini kadı, diğerine subaşı sarılarak öpmek isterler.

Dokuzuncu Tablo

Koro Yunus'un dertli dolap ilahisini okurken Yunus sahneye çıkar. İlahiye katılır. Bu sırada Gaipten Bir Ses, Yunus'a seslenerek "hazırlığın tamam mı?" diye sorar. Yunus yine bu soruya ilahisi ile cevap verir. Son anda subaşı yetişerek Yunus'a kendisini Sultan'ın beklediğini dört kölenin taşıdığı taht-ı revan'ın onu almak için geldiğini söyler. Yunus ise kendisini Sultanlar Sultan'ının çağırdığını o taht-ı revanın ise tabutu olduğunu söyler. Sonunda elinde asa ile sahneden çıkar.

Serim

Serim bölümü oyunun öyküsünü seyirci için anlaşılabilir yapmak için verilen ek bilginin yer aldığı bölümdür. Serim, yazarın ustalığı oranında fark ettirmeden ve aksiyonun gelişimi içinde gerçekleştirilir. Oyunun başında, yoğun bir biçimde durumun açıklanması, olayların anlatılması ve kişilerin tanıtılması ile ağır basan serim, aksiyonun organik bir parçasıdır. Serim, oyun kişilerini geliştirirken, oyun kişilerinden geliştirerek perde son olarak kapanıncaya kadar sürer.[20]

Yunus Emre tiyatrosunun serim bölümünü ise Yunus Emre'nin arayışı oluşturur. Her gittiği köyün girişinde bir mezarlık olduğunu söyleyen Yunus, mezarlığı olmayan köyü aramaktadır. Bu köyü bulması halinde Yunus hem ölümü anlamlandırmış olacak hem de ölümsüzlüğün sırrına ermiş olacaktır:

DERVİŞ – Aradığın neymiş senin?

YUNUS – Mezarlığı olmayan köy…

DERVİŞ – Gecesi olmayan gündüzü arasan daha iyi etmez misin?

YUNUS – Gönül onu arıyorum zaten!

[20] **Age**, s. 171

DERVİŞ – Öyleyse atla atına da koş güneşin peşinden! Bakalım onu yerinde mıhlayabilecek misin? (*Yunus Emre: 14*)

Yazar bu farklı düşünceyle okuyucuyu/seyirciyi hem sarsar hem de merak içine sokar. Seyirci/Okuyucu bir yandan mezarlığı olmayan köy ile kast edilmek istenenin ne olduğunu düşünürken, bir yandan da eserin sonunda bunun ne anlama geleceğini öğrenme arzusuna kapılır. Böylece yazar, okuyucu/seyircinin dikkatini eser üzerine çekmeyi başarır. Okuyucu/seyirci, bu merak duygusu neticesinde Yunus'un yolculuğuna katılarak mezarlığı olmayan köyü yani ölümsüzlüğün sırrını aramaya başlar.

Yunus'un konuştuğu Derviş, ölümsüzlüğü aramanın yöntemini de söyler. Derviş'e göre bey kılığı içinde, bey sorgucu altında ölümsüzlük aranmaz. Onu aramak için yalın ayak, başı kabak bir derviş kılığında olmak gerekir. Ölümsüzlük nurunun kişinin içinin karanlıklarında saklı olduğunu söyler.

Bu şekilde yazar hem Yunus'u hem de okuyucu/seyirciyi kendi içine doğru bir yolculuğa çıkması konusunda hazırlar.

Çatışma

Çatışma bölümü Yunus'un ölümsüzlüğün sırrını arama yolculuğunda yaşadıkları ile örüntülü şekilde oluşturulmuştur. Bu bölüm oyunun en hareketli yerlerini oluşturur. Aksiyonun gelişmesi ve doruğa yükselmesi bu orta bölümde gerçekleşir. Serim kısmında okuyucuya/seyirciye açıklanan olayların ve kişilerin çatışmaya girerek geliştiği yer burasıdır. Olay dizisini geliştiren herhangi bir maddi ya da ruhsal karşıtlık, engeller, geciktirmeler, tartışmalar çatışma kapsamına girer.[21]

Eserde fiziksel ve psikolojik olmak üzere iki ayrı çatışma unsurundan bahsedebiliriz. Fiziksel çatışma unsuru olarak önce Yunus Emre'nin Moğollar ile karşılaşmamasına rağmen, siyasi anlamda onlara karşı olması değerlendirilebilir. Yüz yüze gelip onlarla çarpışmasa da bu dış çatışma oyunun çerçevesini çizen toplumsal dramın sebebini oluşturur. "Bu çatışmayı sadece Yunus yaşamaz; o devirdeki hemen her Anadolu Türk'ü bu çatışmanın içinde bulur kendini. Böyle bir ortamda bir yerlere sığınma ihtiyacı hisseden insanlardan biri de Yunus'tur. Yunus ölümsüzlük diyarını aramaktadır."[22]

Tiyatrodaki psikolojik çatışma unsurunu ise ölümsüzlük arayışı oluşturur. Yunus'un ölümsüzlüğü arama yolculuğunda yaşadıkları bir iç çatışma unsurudur. Bu yolculukta karşılaştığı engelleri birer birer aşan Yunus, son olarak karşısına çıkan „nefsi" ile de mücadelesini tamamlar ve yolculuğu sonlandırır. Yunus, nefsi ile girdiği mücadele neticesinde Necip Fazıl'ın "Büyük Cihad" dediği mücadeleyi kazanmış olur.

Bu iki çatışmanın haricinde son bölümde Yunus'un yaşadığı bir diğer çatışma yine toplumsal boyutu ile değerlendirilebilecek olan Kadı ile yaşadığı çatışmadır. Öyle ki bu çatışmada Yunus'un karşısında sadece bir Molla Kasım yoktur. Molla Kasım, Yunus'tan sonraki devirlerde de onun öğretilerini anlayamayacak bütün insanları temsil edecektir.

Düğüm

Oyunun geliştiği, genişlediği bölümdür. Betimlemeler, duygular, duygu çatışmaları, ana olaylar, ana olaya bağlı yan olaylar, olayların düğümlendiği noktalar hep bu bölüm içine yer alır. Yazar bu düğümler aracılığı ile okuyucu/seyircinin ilgisini zinde tutmaya gayret eder. Bu şekilde

[21] **Age**, s. 172
[22] Şaban Sağlık, **agm**., s. 353

"olay dizisinin geliĢimi sırasında bir takım duygusal odak noktaları ortaya çıkar, biz bu noktalara düğüm noktaları diyoruz."[23]

Yunus'un seyr ü sülûku sırasında karĢılaĢtığı hemen bütün engeller eserdeki düğüm bölümlerini oluĢturur. Köyü araması, köyde kalamaması, dört engeli aĢması, nefsi ile mücadele etmesi, Fatma'yı kabul etmesi, Kadı karĢısında sorgulanması eserdeki düğüm noktalarını oluĢturur.

Doruk Noktası ve Çözüm

Bu eserin tek bir doruk noktasının olduğunu söylemek kolay değildir. Zira Yunus Emre'nin hayatının ve düĢüncelerinin özeti anlatılmaktadır. Bu yönüyle eser sürekli heyecan dozu yüksek bir Ģekilde ilerler. Yunus'un karĢılaĢtığı hemen her engel ve bu engeli aĢma süreci değiĢim heyecanının dorukta olduğu yerlerdir. Yine de bir sınırlandırma yapmak gerekirse iki noktaya iĢaret edilebilir. Bunların birincisi Yunus'un nefsi ile girdiği mücadeleyi kazanması, kırk günlük çilesini tamamlaması ve ardından tam otuz yıl dergâha düz odun taĢımasından sonra Şeyh'i Taptuk Baba'dan da el alarak irĢad mertebesine ulaĢmıĢ olmasıdır.

"TAPTUK BABA – Sana her Ģeyimi verdim. Yunus! (*Asasını hafifçe kaldırır)* Sıra bu asaya geldi. Onu da eline aldığın gün, kadılar, müftiler, imamlar, mollalar, dervi Ģler, Ģeyhler, veliler, kutuplar, bütün Allah dostları eteklerine yapıĢacak." (*Yunus Emre*, 69)

Ġkinci doruk noktası ise Taptuk'un sözünün gerçekleĢmesi ve onu sorguya çeken Molla Kasım'ın onun elini öpmesidir. Şeriata karĢı sözler söylediği gerekçesi ile kadı huzurunda yargılanan Yunus, düĢüncelerini Ģiirleri ile anlatır. Taptuk Baba'nın kendisini bulması için gökyüzüne attığı asayı almasından sonra ise Kadı onun gerçek bir veli olduğunu anlar.

"KADI – (*Kendinden geçmiş)* Pes ettim ve inandım! Sen büyük bir velisin!" (*Yunus Emre*, 78)

C) Kişilik Çözümlemesi

KiĢileĢtirme oyunun özüdür. Oyun kiĢileri olmadan olay dizisi geliĢemez.[24] "Roman ve hikâyelerde olduğu gibi tiyatroda da üç tip kiĢi bulunabilir. Bunlardan birinci kategoriyi „baĢkiĢiler" oluĢturur. BaĢkiĢiler, oyundaki hemen hemen bütün yükü taĢıyan figürlerdir. Ġkinci derecedeki kiĢiler, genelde baĢkiĢinin çevresinde bulunurlar ve ona yardımcı olurlar veya baĢkiĢinin rakibi durumunda bir iĢlev üstlenirler. Oyundaki eylemin akıĢını hiçbir Ģekilde etkilemeyen, ancak oyunda belirli bir iĢi yapmakla görevlendirilen kiĢi ya da kiĢi topluluğu ise, figüranları (dekoratif Ģahısları) oluĢturur."[25]

KiĢileĢtirme iĢleminde bazı zorunlu kısıtlamalar vardır; çünkü tiyatro gerçeği yaĢam gerçeği değildir. Tiyatronun gerçekliği yansıtma görevine karĢın, onu kendi tiyatral özelliklerine ve kurallarına göre yansıttığını bir kez daha anımsamamız gerekir. Tiyatro, gerçekliği yansıtırken bir seçmeye, yalınlaĢtırmaya, soyutlamalar gider. Eline aldığı hammaddeyi kendine özgü kuralları içinde iĢleyip ortaya çıkarır.[26]

Eserde var olan kiĢiler ya somut Ģekilde tasvir edilmiĢlerdir ya da ses olarak temsil edilmektedir. Yunus Emre, DerviĢ, Çoban, Meçhul Adam, Taptuk Baba, Siyahlı Adam, Birinci Köylü, Ġkinci Köylü, Üçüncü Köylü, Kadı, SubaĢı somut olarak tasvir edilmiĢ kiĢilerdir. Bunun haricinde Yunus'un Ģiirlerini dilendiren Koro'nun sesi duyulur. Ayrıca yine sadece bir ses olarak oyunda yer alan kiĢiler de vardır; Gaipten Ses, Bir Kadın Sesi (bu Fatma'nın sesidir). Bu seslere de

[23] Özdemir Nutku, **age**, s. 177
[24] **Age**, s. 181.
[25] Şaban Sağlık, **agm**, s. 357.
[26] Özdemir Nutku, **age**, s.181.

oyun kişisi nazarı ile bakılmalıdır. Zira "vakaya iştirak eden insan dışındaki varlık ve kavramlar, metinde, yüklendikleri fonksiyon bakımından, şahıs karakteriyle karşımıza çıkarlar."[27]

Bu eserde kahramanların hemen hepsi manevi âleme aittir. Allah'a ulaşmada çile yükünü en çok çeken Yunus ise, "mihver kişi"dir. [28]

Kişileştirme eylemi eserde karakter, tip, yardımcı şahıs, figüran şekilleri ile gerçekleşir.

Karakter

Burada psikolojik açıdan kendine özgü nitelikleri olan birey vardır. Genel değil, özel nitelikleri olan oyun kişilerinin yapımıdır.[29]

Yunus Emre;

Bu eserde oyunun başkişisi Yunus Emre"dir. Yunus Emre aynı zamanda eserde karakter özelliği gösteren tek kişidir. Yazar, Yunus Emre"nin hayatı hakkında anlatılan menkıbelerden yola çıkarak yazdığı bu oyununda onu idealleştirmez, zaten menkıbelerde ideal bir kişiolarak yer alan Yunus"u kendi gerçekliği içinde anlatır. Kendi başına bir karakter örneği olan Yunus Emre"nin yaşadığı değişim süreci ile oyunun değişim yaşayan karakter oyuncusu Yunus Emre"nin yaşamı arasında bir paralellik söz konusudur. Öyle ki bu eser için "Yunus Emre tiyatrosu, büyük Türk şairi ve ozanının menkıbelerle örülü hayatının ve düşüncelerinin tiyatro tekniğinden faydalanarak sunulmasından başka bir şey değildir."[30] yorumları yapılmıştır.

Yazar oyunda Yunus Emre"yi dertli bir garip olarak tanıtır. Horasan'dan gelmektedir. Zengin bir beyin oğludur. Ülkesini bırakarak yad ellere göç etmek zorunda kalmıştır. Yolda Moğolların saldırısına uğramış, babasının, annesinin ve kardeşlerinin gözü önünde katledilişini görmüştür. Ölümü tanımayanların köyünü aramaktadır. Yolculuğa çıkar, Taptuk Emre"nin yardımı ile irşad makamına ulaşır. Kısa hikâyesi anlatılan Yunus Emre"nin bu yaşamı, Yunus Emre ile ilgili yapılan çalışmalarda anlatılan öz yaşam hikayesi ile hemen hemen aynıdır.

"DERVİŞ – Sen bir beyin oğlu olsan gerek… Sırma kaftanlı bir beyin oğlu…

YUNUS – şu anda, mezarda kefeni bir dilencininkinden farksız bir beyin oğluyum. Bir zamanlar sırma kaftan giyen bir beyin oğlu… Ülkemizi bıraktık, yâd ellere düştük. (*Yunus Emre*, 15)

DERVİŞ – Bey kılığı içinde, bey sorgucu altında, derviş Yunus… Hiç bu kılıkla ölümsüzlük aranır mı?

YUNUS – Ölümsüzlüğü aramanın kılığı mı var?

DERVİŞ – Elbette var… Yalın ayak, başı kabak… Ölümsüzlüğü böyle ararsan belki bulursun… Bir de…"(*Yunus Emre*, 16)

Üçüncü tablonun başında Yunus farklı bir kılıkla çıkar; "Yalınayak, başı kabak, sırtında bir heybe, eski kılığı ile sağdan görünür."

Yunus bu kılıkla karşılaştığı dört engeli aşar. Bu engeller; Ölüm, Visal-i suri, Aşk ve Mürşid engelleridur. Yazar, oyun içinde Yunus'un karşılaştığı bu engelleri nasıl aştığını onun şiirleri ile aktarır.

"Acep bu yerde varm'ola?

[27] Şerif Aktaş, **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Akçağ, Ankara 1991, s. 148.
[28] Hasan Çebi, **age**, s. 110.
[29] Özdemir Nutku, **age**, s. 182
[30] Mustafa Fırat Gül, **Necip Fazıl ve Tiyatro,** Kömen Yayınları, Konya 2010, s. 101.

göyle garip bencileyin?..
Bağrı taşlı, gözü yaşlı,
göyle garip bencileyin?..”

şiiri ile ölüm engelini;

Adım adım ileri,
Bu alemden içeri...
On sekiz bin alemi.
Gördüm bir dağ içinde

şiiri ile Visal-i suri engelini;

“Fenadan bekaya göç eder olduk;
Yöneldim şolyola dönmezem ayruk!

Söyler aşık dilinden bunları Yunus;
Aşkıçın, aşkıçın, ölmezem ayruk!” (*Yunus Emre*, 30)

şiiri ile aşkengelini;

“Gel ey kardeş Hakkı bulayım dersen,
Bir kamil mürşide varmasan olmaz!
Resulün cemalin göreyim dersen;
bir kamil mürşide varmasan olmaz;

Yunus Emre bunda ma'na var dedi.
Bir kamil mürşide sen de var dedi.
şeyhin eteğinden tut, yalvar dedi.
Bir kamil mürşide varmasan olmaz;” (*Yunus Emre*, 31)

şiiri ile de mürşid engelini aşarak Mürşidi Taptuk Emre'ye ulaşır. Birer birer aşılan bu engellerden sonra Yunus, insan-ı kâmil olma yolunda büyük bir aşama kaydeder.

Dördüncü tablonun başında ise Yunus “Kızıl külahlı, siyah keçe kilimli, çarıklı Türkmen köylüsü kılığı” ile görünür. (*Yunus Emre*, 35)

“TAPTUK BABA – Türkmen köylüsü kıyafetinden çık! Bir aba, bir külah, derviş kılığına gir! Taptuk Baba seni has evlatlığa kabul ediyor. Kırk gün, kırk gece çile dolduracaksın! Her gün oruçlu… Akşamları bir su, bir ekmekle iftar… Kırkıncı günü gelip seni bulacağım! Bakalım, kazanın dibinde ne olacaksın? Biraz bekle!” (*Yunus Emre*, 39)

Beşinci tablonun başında ise Yunus, "başında bir külah ve sırtında bir aba, saç sakal bir birine karışmış…" bir haldedir. (*Yunus Emre*, 43)

Bu tabloda, nefsinin elinden bizar olan Yunus ondan "La ilahe illallah" diyerek kurtulur.

"YUNUS – Ben seni kesecek kılıcı, delecek oku bilirim!

SİYAHLI ADAM – Neymiş o?.

YUNUS – (Heybetle doğrularak) La ilahe illallah…"(*Yunus Emre*, 50)

Yazar, ardından Yunus hakkında anlatılan yaygın menkıbelerden biri olan „eğri odun" menkıbesini anlatır.

Sonraki bölümde ise Yunus'un, Kadı Molla Kasım ile yaşadıkları ifade edilir.

Son olarak Yunus, şeyhi Taptuk Baba'dan icazet alarak irşad makamına ulaşır. Ardından ölüme hazırlık yapar. Böylece Yunus'un uzun hayat hikâyesi kısa bir tiyatro oyunu içinde verilmiş olur.

Tip ve Yardımcı Şahıslar

Tip, genel anlamda, bilinen kalıplara göre işlenen oyun kişilerini kapsar. Bunlarda hiçbir psikolojik ayrıntı yoktur; birtakım sıfat kalıplarıyla (sarhoş, cimri, saldırgan, böbürlenen vb) saptandığından fiziksel hareketler açısından geliştirilen oyun kişileridir.[31] Bu oyunda, standart bir tip olarak değerlendireceğimiz şahıslar sınırlıdır. Derviş, mürşid, Kadı, köylü gibi rolleri üstlenmiş olan oyun kişileri tipten daha çok yardımcı kişi veya figüran kişi olarak görmek daha doğru olacaktır.

Oyunda yer alan Yunus Emre haricindeki diğer kişiler vakanın ilerlemesi, Yunus Emre'nin seyr u sülûkunu tamamlaması için görevlendirilmiş ya yardımcı şahıs ya da figüranlardır. Bu özellikleriyle Derviş, Siyahlı Adam, Taptuk Baba, Kadı, gibi şahıslar Yunus'un yolculuğuna olumlu ya da olumsuz müdahil olan yardımcı kişilerdir.

Örneğin Derviş klasik edebiyatımızda sıklıkla gördüğümüz dervişlerdendir. Yalın ayak başı kabak hakir bir dervişdir.

Derviş, Yunus'un yolculuğundaki ilk duraklardan biridir. İlk yönlendirmeyi de o yapar. Yunus'a yolculuğuna bey kıyafeti içinde devam edemeyeceğini, aradığını bulabilmesi için "yalın ayak, başı kabak" olması gerektiğini söyler. Ayrıca „mezarlığı olmayan köyü", araması gerektiği yerin kendi iç dünyasında olduğu mesajını verir.

Yunus'un yolculuğundaki diğer rehber ise yine yardımcı şahıs görevi üstlenen Taptuk Baba'dır. Yunus'un gerçek hayata ermesi ve insan-ı kâmil olması için önce şeyhi Taptuk Baba'nın tedrisinden geçmesi gerekir.

"TAPTUK BABA –Birkaç dakika sonra birazdan çilen sona eriyor. Bundan böyle ömrün, bir başkan öbür başa çile… Çık bakalım, Yunus, er meydanına!...

…

TAPTUK BABA – Kızım Fatmayı sana veriyorum! Hiçbir hak yeme!.. Nefsin hakkını da… Nefsin hakkı, şeriatta yazılı olduğu kadar… Ne bir lokma eksik, ne bir lokma fazla… Nefsi zincire vurmak böyle olur. Nefsini öldürmeğe çalışma, imana getirmeğe çalış!Allah onu yenmek için yarattı seni!...

[31] Özdemir Nutku, **age**, s. 182

TAPTUK BABA – Nefs ilahlık davasındadır. Lâ İlâhe İllallah…" (*Yunus Emre,* 52)

Oyundaki bir diğer yardımcı şahıs da Kadı'dır. Oyunun sonuna doğru Molla Kasım olduğunu öğrendiğimiz bu şahıs Yunus Emre'nin velilik derecesinin tamamlandığı bir anda ortaya çıkar. Ve onun bu mertebesinin herkes tarafından kabul edildiğini göstermek için kullanılır.

Kadı, Yunus Emre'yi önce şeriata aykırı sözler söylediği için yargılarken Yunus Emre ile olan diyalogundan sonra onun gerçek bir veli olduğunu kabul eder.

"KADI – Nedir o?

YUNUS – Şeyhim Taptuk Babanın asâsı…

KADI – Nereden geldi o?

YUNUS – Bir gün beni bulmak üzere yirmi yıldır havada dolaştırıyordu. Bugün buldu!

KADI – Pes ettim ve inandım! Sen büyük bir velisin!" (*Yunus Emre*, 78)

Oyunun bir diğer yardımcı kişisi ise Fatma'dır. "Fatma karakteri, Yunus'u sosyal hayata, dünyaya bağlayan bir köprüdür. Yunus, kendi ruhuyla baş başa kaldığı mistik dünyasından Fatma'nın yanındayken ayrılır ve iletişim kurarak sosyalleşir. Fatma ile Yunus söyleşip ailelerini değerli kılarak sosyal hayatta yerlerini alırlar:

"CUMBADA FATMA'NIN SESİ– Yunus sen misin?

YUNUS – (Başını cumbaya kaldırarak) Benim Fatma!

CUMBADAN FATMA'NIN SESİ– Gene şiir mi söylüyorsun?

YUNUS – Boncuk dizer gibi kelimeleri sıralıyorum.

CUMBADAN FATMA'NIN SESİ– Benim için de bir şiir söyle!... "(Y*unus Emre*, 58)

Yunus nasıl diğer insanlara şiirleri için seslenip onları gittiği yola, Allah yoluna davet ediyorsa Fatma ile de bu yolla iletişim kurar. Fatma, Yunus'un şiirleriyle hem hayata hem de Allah'a bağlanır. "Yunus, Fatma için toplum, din ve ailedir. Sosyal hayatın kendisidir."[32] Yunus için ise Fatma, nefsini terbiye etmek noktasında bir dosttur. Fatma, Allah'ın kendisine vermiş olduğu bir hediyedir.

Bunun haricinde oyunda yer alan Çoban, Meçhul Adam, Siyahlı Adam, Subaşı, Köylüler ve çeşitli sesler ise oyunun ilerlemesi için oluşturulan figüranlardır. Figüranlar; edebi eserlerde, mahalli rengi aksettiren, dikkatlere sunulmak istenen vaka veya vaka parçasına ait tablonun gözler önünde daha iyi tecessümüne hizmet eden şahıslardır.[33]

D) Mekan ve Dekor Çözümlemesi

Tiyatro yazarını sınırlayan unsurlardan biri de mekândır. Necip Fazıl, bu oyununda mekânı da sembolik bir anlam içinde kullanır. Yunus Emre'nin aradığı ölümsüzlük, "Mezarlığı olmayan köy" ile sembolleştirilir. Yazar, Yunus Emre'nin arayışını bu mekân ile somutlaştırır. Yunus oyunda "Erenler Köyü" olarak geçen bu köyü bulur; ancak ölümsüzlüğü bulması için bu mekândan daha ileri gitmesi gerekecektir. Derviş'in dediği gibi ölümsüzlüğü bulması için dış alemde değil iç alemde bir yolculuk yapması gerekecektir. Bunu da şeyhi Taptuk Baba ile gerçekleştirir.

[32]Yeşim Kaya, **Necip Fazıl'ın Tiyatrolarında Kadın Kimliği**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2009, s. 31
[33] Şerif Aktaş, **age,** s. 158.

E) Oyunun Genel Değerlendirmesi

Necip Fazıl, Yunus Emre'nin şahsında insan-ı kâmil olmak için aşılması gereken engelleri dile getirir. *Siyah Pelerinli Adam, Bir Adam Yaratmak, İbrahim Ethem* gibi tiyatrolarında da bu konu üzerinde durmuştur. İnsan-ı kâmil olma sürecinde kişinin nefsi en büyük engeldir.

Yine yazar, menkıbelere dayalı olarak bildiğimiz Yunus Emre'nin şahsi yolculuğunu örnek olarak anlatırken, onun şiirleri aracılığı ile de düşüncelerini bir öğreti haline getirmeye çalışır. Bu yönüyle eseri, "Yunus Emre'nin divanının kurgulanıp sahneye aktarımı olarak değerlendirmek de mümkündür."[34] Yunus Emre'den alıntılanan bu şiirler rastgele yapılmış bir tercihler bütünü değildir. Özellikle Yunus Emre'nin düşüncelerini özetleyen ve onun seyr ü sülûkunu gösteren şiirler tercih edilmiştir.

Yunus, dünyayı anlamlandırmaya çalıştığı ve ölümsüzlüğü arama yolculuğuna başladığı anda ilk şiirini söyler:

"Yalancı dünyaya konup göçenler,
Ne söylerler, ne bir haber verirler;
Üzerinde türlü otlar bitenler,
Ne söylerler, ne bir haber verirler.

Yunus der ki, gör takdirin işleri,
Dökülmüştür kirpikleri, kaşları,
Başları ucunda hece taşları,
Ne söylerler ne bir haber verirler." (*Yunus Emre,* 18)

Seyr ü sülûkunu tamamlamak için yolculuğuna devam eden Yunus, önündeki dört engeli de aşmış ve mürşidinin himayesine girmiştir. Yunus Emre, Taptuk Emre'nin tedrisinde ölümsüzlüğü anlayıp, gerçek hayata ermek için bu işin acısına, işkencesine dayanmaya, serin sularda haşlanmaya ve kellesini elindeki tepside taşımaya razı olur.

Bu duygular ile şeyhinin huzuruna varır:

"Şol benim şeyhimi,
Görmeğe kim gelir?
Zevk ile safalar,
Sürmeğe kim gelir?" (*Yunus Emre*, 41)

Şeyhine ulaştıktan sonra nefsini dizginlemek için çileye soyunan Yunus Emre nefsinden bizardır:

"Ne diyeyim, neyleyeyim,
Nefs elinden, hırs elinden?
Derdim kime söyleyeyim,
Nefs elinden, hırs elinden..." (*Yunus Emre* 43)

[34] Sezai Coşkun, **agm**, s. 389

Yunus sonunda nefsin elinden kurtulmayı başarmayı öğrenir:

"Allah adın eydelüm,
Îmanı pak idelim,
Hoş dervîşe diyelim:
La ilâhe illallah..." (*Yunus Emre*, 51)

Bütün bu aşamalardan sonra Yunus, dervişlik makamına yükselir. Dervişliğin temel prensiplerini ise hayatına tatbik etmeye başlar. Tevazu ve hoşgörü bunların birinci basamağını oluşturur:

"Döğüle, elsiz gerek,
Söğüle, dilsiz gerek...
Dervîş, gönülsüz gerek...
Sen dervîş olamazsın!" (*Yunus Emre*, 58)

Yunus, yolculuğunu tamamlayıp bekâbillâh makamına ulaşmak için "Dost"a gitmek ister.

"Bu dünyadan bir geçelim!
Ol dost iline uçalım!
Arzu, hevesten geçelim!
Gel, dosta gidelim, gönül!" (*Yunus Emre*, 59)

Devam eden bölümlerde Yunus Emre'nin aşk, ölüm, Allah, dervişlik, cennet, tarikat, şeriat gibi konulardaki düşüncelerini yansıtan ilahileri görülür.

Necip Fazıl'ın eserde kullandığı bütün şiirler Yunus Emre'ye ait şiirler değildir. Mustafa Tatcı'nın Kapı Yayınları'ndan çıkan *Yunus Emre Dîvân-ı İlâhîyât* adlı çalışması, Abdülbaki Gölpınarlı'nın hazırlamış olduğu ve Türkiye İş Bankası Yayınları arasında yayımlanmış olan *Yunus Emre'nin Bütün Şiirleri* kitabı ve Selim Uğur'un hazırlayıp Dergâh Yayınları arasından yayımladığı *Yunus Emre Divanı*'nda yapılan taramada, eserde geçen bazı şiirlere rastlanmamıştır. Eserde farklı yerlerde otuz dört şiir kullanılmıştır. Yapılan taramada, bu şiirlerin bazılarına bu divanlarda rastlanmıştır. Bazı şiirlerin ise başka Yunus'lara ait olduğuna tesadüf edilmiştir. Ancak Yunus'un hayat hikâyesine ve düşüncesine yakın mânâlar içerdiği için şairin bu şiirleri Yunus'un şiirleriymiş gibi kullanmasının bir eksiklik olduğu söylenemez. Ayrıca bu şiirler, hem Yunus'un seyr ü sülûkunu anlatmaktadır hem de onun düşüncelerini özetlemektedir. Şiirin yoğunlaştırılmış söz öbekleri olduğunu düşündüğümüzde, sayfalar sürecek bir anlatımı yazar bu oyunda şiirlerin yardımı ile seksen sekiz sayfada özetlemiştir.

Sonuç

İncelenen bu tiyatro eserinde, ele alınan konu Yunus Emre'nin kendisi ve onun düşünce sistemi ile özdeşleşmiş tasavvufi düşünceleridir. Oyunun temasının belirlenmesi ve olay dizisinin oluşturulmasında Yunus Emre'nin hayatı belirleyici ve baskın bir rol oynar.

Oyunun olay dizisini Yunus Emre'nin hayatına göre şekillendirmeye çalışan yazar için Serim, Düğüm, Çözüm bölümleri arasındaki kopukluk dikkati çeker. Yunus Emre'nin hayatının bütününün eserde verilmek istenmesi, bu kopukluğun en büyük sebebi olarak görülebilir. Ayrıca oyunda kullanılan dil de yine Yunus Emre'nin şiirleri aracılığı ile daha çok bir hitabet türüne kayar. Yunus Emre, özellikle mahkemede yargılanması esnasında kullandığı dil ile bir topluluğa hitap

ediyor gibi konuşur. Necip Fazıl, karakter kişileştirmesinde ve düşünce sisteminin aktarılmasında ise Yunus Emre'nin yaşadığı devrin hususiyetlerine dikkat etmiştir. Ancak mekân ve dekor tasvirlerine çok fazla önem verilmemiştir. Bütün bu teknik hususiyetler yazarın estetikten ziyade fikre önem vermesinden kaynaklanmaktadır denilebilir. Çünkü yazar, tiyatroya ait bazı teknik hususiyetleri tez uğruna ikinci plana iter.

Zira yazarın tek amacı hayatı menkıbelerle örülmüş Yunus Emre'yi anlatmak değildir. O „Büyük Cihad'ı yaşamış bireyi somutlaştırma gayretindedir. Necip Fazıl için 1960'tan sonra önemli bir mesele olan „Büyük Cihad" konusu, başka eserlerinde olduğu gibi bu eserin de başlıca hareket noktasını oluşturur. Necip Fazıl'ın eserleri ile oluşturmak istediği ideal insan tipi için Yunus Emre somut bir örneklik teşkil eder. Bu yüzden şekilden ziyade içeriğe önem vererek bu eserini yazmıştır.

KAYNAKÇA

AKTAş, Şerif, **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Akçağ, Ankara 1991.

COşKUN, Sezai, "Necip Fazıl'ın Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme", **Hece Dergisi Necip Fazıl ve Büyük Doğu Özel Sayısı**, S. 97, Ocak- 2005, s. 381-402.

ÇEBİ, Hasan, **Tiyatro Eserlerinde Madde ve Manada Necip Fazıl**, Veli Yayınları, İstanbul 1981.

ENGİNÜN, İnci, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

GEVREK, Alev, **Türk Tiyatrosu'nda Yunus Emre**, Toplumsal Yayıncılık, İstanbul 2012.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, **Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.

GÜL, Mustafa Fırat, **Necip Fazıl ve Tiyatro**, Kömen Yayınları, Konya 2010.

KAYA, Yeşim, **Necip Fazıl'ın Tiyatrolarında Kadın Kimliği,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2009.

KIRCI, Mustafa, "Necip Fazıl Kısakürek'in "Abdülhamid Han" Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Bir İnceleme", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,** Volume 1/2 Winter 2008, s. 243-258.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Kendi Sesinin Yankısı,** (Haz: Orhan Okay), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2009.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Yunus Emre**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010.

KÖPRÜLÜ, Fuad, **Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966.

NUTKU, Özdemir, **Dram Sanatı Tiyatroya Giriş**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001.

OKAY, Orhan, **Necip Fazıl Kısakürek**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

SAĞLIK, Şaban, "Tiyatro Yazarı Olarak Necip Fazıl", **Hece Dergisi Necip Fazıl ve Büyük Doğu Özel Sayısı**, S. 97, Ocak - 2005, s. 342-381.

TATCI, Mustafa, **Yunus Emre Dîvân-ı İlâhîyât**, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.

YAĞMUR, Selim, **Yunus Emre Divanı**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1329-1371, ANKARA-TURKEY

GÜVAHÎ'NİN BİLİNMEYEN ESERİ: TAZARRU'-NÂME

Hasan GÜLTEKİN[*]

ÖZET

Güvahî, divan edebiyatında daha çok *Pend-nâme* şairi olarak tanınır. Ancak şairin *Gurbet-nâme* ve *İbret-nâme* adında iki küçük mesnevisinin daha olduğu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada ise, Güvahî'nin kaynaklarda adından söz edilmeyen bir başka eseri *Tazarru'-nâme* tanıtılmış ve transkripsiyonlu metni verilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olan eserin içerisinde farklı vezinlerle yazılmış farklı nazım şekilleri de bulunmaktadır. Harekeli olan ve 553 beyitten oluşan *Tazarru'-nâme*'deki birkaç beyit *Pend-nâme*'deki bazı beyitlerle benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler *Tazarru'-nâme*'nin, *Pend-nâme* şairi Güvahî tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Tevhid, na't ve münacat içerikli manzumelerle başlayan eser, dünyanın geçiciliğinden, ahiret için hazırlık yapılmasından bahsederek şairin günahlarının bağışlanmasını istediği manzumelerle devam etmekte, sebeb-i telif, eserin adı, dua ve eserin bitirildiği yılı belirten beyitlerle sona ermektedir.

Güvahî'nin *Tazarru'-nâme*'sinde klasik bir mesnevide olması gereken bütün bölümler bulunmamakta ve en önemlisi herhangi bir hikâye anlatılmamaktadır. Bu nedenle eseri, mesnevi nazım şekliyle yazılmış uzunca bir manzume olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Eserin giriş bölümü besmele ile başlamış, tevhid, münacat ve na't ile devam etmiştir. Giriş bölümünde bulunması gereken sebeb-i telif kısmı ise hatime bölümüne konmuştur. Hatime bölümü bir başlıkla belirtilmemekle birlikte eserin sonunda, okuyanlardan dua isteği, eserin adı ve yazıldığı tarihin söylendiği beyitler bulunmaktadır. Şair eserini herhangi bir olaya dayandırmamış sadece günahkâr olduğunu ve affedilme isteğini dile getirmiştir. Aralarda bulunan meviza başlıklı manzumelerde ise insanın aczinden, günahkâr oluşundan, dünyanın geçiciliğinden bahsedilmekte, günahların bağışlanması için Allah'a yalvarılması gerektiği öğütlenmektedir.

Divan edebiyatında *Tazarru'-nâme* denilince Sinan Paşa'nın XV. asırda manzum ve mensur karışık olarak yazdığı ünlü eseri akla gelir. Güvahî'nin de *Tazarru'-nâme*'sini kaleme alırken Sinan Paşa'nın *Tazarru'-nâme*'sinden tevhid ve na't kısımları ile altı büyük peygambere, Hz. Muhammed'e, dört büyük halifeye, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e yer vermesiyle şekil olarak esinlemiş olduğunu görülmektedir. Bunun yanında muhteva açısından da dinî mahiyeti nedeniyle iki eser benzerlik göstermektedir. İki eserin ortak noktası, dünyanın ve zenginliğinin geçici olduğu, ahirette mutlu olmak için dünyada ibadetle meşgul olunması gerektiği ve ayrıca peygamberler ile mübarek kabul edilen kişilerin manevi himmetinin istenmesi, Allah'tan günahlar için bağışlanma dilenmesidir.

[*] Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: hgultekin@adu.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Güvahî, Divan Edebiyatı, Divan şiiri, pend-nâme, tazarru'-nâme, mesnevi, transkripsiyonlu metin.

UNKNOWN WORK OF GUVAHÎ: TAZARRU-NAME

ABSTRACT

Researchers of Divan Literature know that Guvahî is poet *Pend-name*. That known as a poet Pend-name Guvahî has two small masnavi called *Gurbet-name* and *Ibret-na*me. This is an article that has been defined that is non-registration of work of Guvahî's *Tazarru-name* and transcribed text of the work are given. The work was written as masnavi in verse written in a different prosody in different poetic forms are also available. *Tazarru-name* that which the vowel points have been added and which five hundred fifty-three couplets. Pend-name in which few couplets are similar to some of the couplets in the *Tazarru-name*. These similarities indicate that belongs to Güvahi *Tazarru-name*. The work begins with poems tawhid and na't and munacat content and than it describes the transience of the world and done in preparation for the hereafter and continues whit poems of the poet wants forgiveness of sins and finishes with couplets the reason the book was written and the name of work and couplets showing the finished work of and with couplets of prayer.

In Guvahî's Tazarru-name, all sections, there is no need to be in a classic masnavi and most importantly, does not discuss any story. For this reason, as a long poem written in verse form masnavi it would be appropriate to define. The introduction of the work started with basmalah and tawhid, munacat and continued with na't. Reason of copyright must be present in the introduction part of the department has been section of hatime. The section of hatime, with not specify a title at the end of the work, reciting the prayer request, of the work, the name and couplets written history is told. There is no fiction in poetry. The poet is a sinner and has expressed desire for forgiveness. In the poem of meviza-titled impotence of man, the occurrence of a sinner, the world's temporality is mentioned, should be instructed to beg God for forgiveness of sins.

In the Divan Literature, known Tazarru-name that is written Sinan Pasha, XV. century comes to mind the work of his famous poems and prose mixed. Guvahî, the work of Sinan Pasha Hz. Muhammed, the four major caliph, Hz. Hasan and Hz. Hussein was inspired in shape and is seen to give ground. The common point of the two works, world and the wealth of the world is temporary, should be actively engaged in worship in the world to be happy in the Hereafter, in addition, from persons of that regarded as sacred by request spiritual assistance and invoked Allah for forgiveness for sins.

Key Words: Guvahî, Divan Literature, Divan poet, pend-name/verses of advice, tazarru-name/verses of supplication, masnavi, transcribed text.

Giriş

Güvahî, Divan edebiyatında daha çok *Pend-nâme* şairi ve manzum atasözleri derleyicisi olarak tanınır. Şairin doğum ve ölüm tarihlerine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte *Sicill-i Osmanî*'de ölüm tarihi 926/1520[1] ve A. Sırrı Levend'in *Türk Edebiyatı Tarihine Giriş I* adlı eserinde 925/1519[2] olarak kaydedilmiştir. Mehmet Hengirmen ise, *Pend-nâme* nüshasının yazılış tarihinin 933/1526 olması nedeniyle ölüm tarihinin yukarıda gösterilen kayıtlarda yanlış olduğunu, *Pend-nâme*'de bahsedilen tarihî olaylardan yola çıkarak 1526'dan sonra ölmüş olduğunu iddia etmektedir.[3] Güvâhî hakkında *Latifî Tezkiresi*'nde[4], *Hasan Çelebi Tezkiresi*'nde[5], Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ında[6], Beyânî'nin *Tezkiretü'ş-şuarâ*'sında[7] Şemsettin Sami'nin *Kamusu'l-a'lâm*'ında[8] ve *Sicill-i Osmânî*'de[9] birbirine benzeyen ifadelerle ayrıntılı olmayan bilgiler verilmektedir. Bu kaynaklarda Geyveli olduğu, sipahi taifesinden bulunduğu, Yavuz Sultan Selim ile birlikte doğu seferine katıldığı ve sadece *Kenzü'l-bedâyi'* adlı bir eser kaleme aldığı bildirilerek bu eserin de *Pend-nâme-i Güvahî* şeklinde tanındığı belirtilmektedir. Güvahî'nin yaşadığı dönemle ilgili bazı bilgiler de *Pend-nâme*'sinde bahsettiği tarihî olaylar yardımıyla tespit edilebilmektedir. Bu tarihî olaylardan biri Kanunî Sultan Süleyman döneminde yapılan İbrahim Paşa'nın düğünüdür. Bu durum Güvahî'nin Kanunî Sultan Süleyman dönemi şairi olduğunu göstermektedir. Buna göre, *Pend-nâme*'nin Yavuz Sultan Selim'e değil Kanunî Sultan Süleyman'a sunulmuş olduğu anlaşılmaktadır (Hengirmen 1983,14-15).

Mehmet Hengirmen tarafından yayımlanan Güvahî'nin *Pend-nâme*'si 2133 beyitten oluşmaktadır. Eser, dinî ve tasavvufi öğütler veren diğer pend-nâmelerden farklıdır. Şair, hikâye, fıkra ve masalların sonunda öğüt verirken Anadolu'da duyduğu ve derlediği Türk atasözlerini kullanmıştır. İçeriğinde çok sayıda atasözü bulunan *Pend-nâme-i Güvahî,* yazıldığı zamandan beri atasözleri hazinesi olarak kabul edilmiştir (Hengirmen 1983, 7).

Güvahî'nin *Pend-nâme*'den başka 117 beyitlik *Gurbet-nâme*[10] ve 396 beyitlik *İbret-nâme* adlı iki küçük mesnevisi daha bulunmaktadır. Mehmet Hengirmen, 1977 yılında Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu yönetiminde yaptığı yüksek lisans tezinde Güvahî'nin bu iki mesnevisinden bahsetmiş ve karşılaştırmalı metinlerinin nüsha farklarını belirterek yazıçevrimini vermiştir (Hengirmen 1983, 5).

Güvahî'nin iki kısa mesnevisi dışında kalan ve kaynaklarda adından söz edilmeyen Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde kayıtlı *Tazarru'-nâme* adlı mesnevisinin metnini de

---

[1] MEHMED SÜREYYA (1308). **Sicill-i Osmanî**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 4, s. 85.
[2] LEVEND, A. Sırrı (1988). **Türk Edebiyatı Tarihi, Giriş, I. Cilt**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s. 142.
[3] Güvahî hakkında bkz. HENGİRMEN, Mehmet (1977). **Güvâhî'nin Hayatı Eserleri, Pend-nâme'sindeki Atasözleri**, Ankara Üniversitesi, SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi; HENGİRMEN, Mehmet (1983). **Güvâhî-Pend-nâm,** Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; ÖZKAN, Mustafa (1983). "Pendnâme-i Güvâhî'deki Atasözleri", *Türk Dünyası Araştırmaları,* (27), 222-247; ERENOĞLU, Dilek (1997). **Pend-nâme- Güvâhî (Dil İncelemesi)**, Afyon Kocatepe Üniversitesi, SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bu tezde *Pend-nâme*'nin çevriyazılı metni, yazılış özellikleri ile ses ve şekil bilgisi üzerinde durulmuştur; ERENOĞLU, Dilek (2007). "Güvâhî'den Günümüze Atasözleri ve Deyimler", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2 (4), 1150-1167; ÖZDİNÇ, Vicdan (2006), "Güvâhî'nin Pend-nâmesi'nde Deyimler", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 3, 61-73; DUMAN, Mustafa (1989), "Güvâhî'nin Pend-nâmesi'nde Nasreddin Hoca", *Tarih ve Toplum*, 11, (63), 15.*143*-17.*145*.
[4] CANIM, Rıdvan. (2000). **Latifî, Tezkitetü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ,** Ankara: AKM Yay. s. 471-72.
[5] KUTLUK, İbrahim (1989). **Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ,** Ankara: TTK Yay. 2, s. 824-25.
[6] GÖSEN, Mustafa (1994). **Gelibolulu Mustafa Âlî, Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı**, Ankara: AKM Yay. s. 182.
[7] KUTLUK, İbrahim (1997). **Mustafa bin Carullah, Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ**, Ankara: TTK Yay. s. 234-35.
[8] ŞEMSETTİN Sami (1996). **Kamusu'l-a'lâm**, Ankara: Kaşgar Neşriyat, 5, s. 3905.
[9] MEHMED SÜREYYA (1308). **Sicill-i Osmanî,** İstanbul: Matbaa-i Âmire, 4, s. 85.
[10] A. Sırrı Levend, *Gurbet-nâme*'nin nüshasının kendi kütüphanesinde olduğunu **Türk Edebiyatı Tarihi Giriş I** adlı eserinde belirtmiştir. Bkz. Levend, 1988, s.142.

çevriyazıyla tespit ederek bu makaleyle bilim âlemine duyuruyoruz.[11] Elde bulunan *Gurbet-nâme* ve *İbret-nâme* adlı iki mesnevisi ile *Tazarru'-nâme*'sinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Güvahî ve şairliği hakkında ayrıntılı bilgi elde edilmesine ve onun edebî kişiliği hakkında verilen eksik hükümlerin giderilmesine katkıda bulunacaktır.

Tazarru'-nâme, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2141 demirbaş numaralı bir mecmuanın içinde 3. kısımdadır. 205x145-155x100 mm ölçülerinde olan mecmua, sırtı bez olan ebru mukavva ciltlidir. *Tazarru'-nâme*, suyolu filigranlı kâğıda harekeli nesihle yazılmıştır. 20 yaprak hacmindeki eserin sayfaları cetvelsizdir ve her sayfada 15 satır vardır. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde, 907/1501 ve sonradan ilave edildiği anlaşılan 13 beyitlik kısmın son beytindeki 1069/1658 olmak üzere iki farklı bitirilme tarihi bulunmaktadır. Sonradan ilave edilen kısımdan anlaşıldığına göre Güvahî, *Tazarru'-nâme*'yi 907/1501 yılında yazmış ve eser Müezzin Ahmed adlı kişi tarafından 1069/1658 yılında istinsah edilmiştir. Sondaki 13 beyitlik kısmı da Müezzin Ahmed eklemiştir. Eldeki bu nüshanın, 507/1501 tarihli bir nüshadan Müezzin Ahmed tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. 1501 tarihli nüshaya dair kayıtlarda ve kütüphane kataloglarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Tazarru'-nâme, 540+13 beyittir.[12] Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olan eserin ana vezni *Mefâ'îlün/ Mefâ'îlün/ Fe'ûlün* olmakla birlikte, *Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) /Mefâ'ilün/ Fe'ilün (Fa'lün), Mef'ûlü/ Fâ'ilâtün/ Mef'ûlü/ Fâ'ilâtün, Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün, Mef'ûlü/ Fâ'ilâtü/ Mefâ'îlü/ Fâ'ilün* gibi 4 farklı vezin kullanılmıştır. Eserde, ana vezinden farklı vezinlerle yazılmış murabba ve kaside şeklinde manzumeler de bulunmaktadır. Farklı nazım şekilleri ve farklı vezinlerin kullanılması, monotonluğu kırsa da şairi tekrara düşmekten kurtaramamıştır. Aruzun Türkçeye uyumunun tam olarak sağlanamadığı bir dönemde kaleme alınmış olan *Tazarru'-nâme*'de imale ve zihaf gibi vezin kusurlarına sık rastlanmaktadır.

Eserin tam adı, ilk sayfada *Hâzâ Risâle-i Tazarru'-nâme-i Makâl-i Güvâhî rahmetu'llâhi 'aleyh* şeklinde yazılmıştır. Eserin başlığında bulunan risale kelimesi, gönderilen yazı/mektup gibi anlamlara gelmektedir. İslâmiyet'in ilk zamanlarında risale, mektup yerine kullanılmış olup mektup yazımında kullanılan seci, kasidedeki kafiye veya redife benzetilmiştir. Mektubun, yani risalenin mensur kasideye benzetilmiş olması, Güvahî'nin de eserinin başlığında bu kelimeyi kaside veya manzume yerine kullanmış olduğuna yorumlanabilir.[13]

Güvahî 532. beyitte eserin adının *Tazarru'-nâme* olduğunu söylemektedir:

Taẓarruʿ-nāme ḳoyup adın anuŋ
Muṭavvel eyleme bünyādın anuŋ

Son beyitte de eserin bitirildiği 907/1501 tarihi verilmektedir:

Ṭoḳuz yüz yedide ehl-i tevārīḫ
Rebīʿü'l-āḫir ayında bil tārīḫ

Tazarru'-nâme'nin yazılma sebebi ise, 518. beyitte verilmektedir:

[11] Bu nüshanın varlığını **Çorum Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi**'ndeki makalesiyle duyuran Sayın Ethem ERKOÇ'a teşekkür ediyorum. Bkz. Erkoç, 2010.

[12] Esere sonradan eklenmiş olan beyitlerde adı geçen Müezzin Ahmed adlı kişi, kendisi için dua istemekte ve eseri 1069/1658 yılında tamamladığını belirtmektedir. Bu durumda 540 beyit olan eser, sonradan eklenen 13 beyitle birlikte 553 beyit olmaktadır.

[13] Bu konuda ayrıntılı bilgi için **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**'ndeki "Mektup" maddesine bakılabilir. Ayrıca Yunus Emre'nin mesnevisinin adındaki (**Risâletü'n-nushiyye**) risâle kelimesi de manzume anlamıyla kullanılmıştır.

Sebeb bu oldı bu naẓm-ı bedīʿe
Ki idüm mübtelā efʿāl-i şenīʿe

Tazarru'-nâme'deki beyitlerden birkaçı, şairin *Pend-nâme* adlı eserinde de aynen geçmekte veya tek mısra şeklinde benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler *Tazarru'-nâme*'nin müellifinin *Pend-nâme* şairi Güvahî olduğunu doğrulamaktadır:[14]

Bitürürsin şecerden ḳullara ḳūt[15]
Yaradursın ḳara ṭopraḳda yāḳūt

Ḳara[r]sın zehr geh cüllāb-ı şāfī[16]
Virürsin nīşden geh nūş-ı şāfi

Müsebbiḥdür ḳamu eşyā kemāhī[17]
Ki oldur pādişāhlar pādişāhı

Nübüvvet burcınuŋ māh-ı muḳīmi[18]
Fütüvvet dürcinüŋ dürr-i yetīmi

Ḳademveş üzre nola bassa çālāk[19]
Ki ḥaḳḳında Ḥudā buyurdu *levlāk*

Felek miʿrācınuŋ bir pāyesidür
Emānet gencinüŋ ser-māyesidür

[14]Verilen beyit numaraları M. Hengirmen tarafından yayımlanmış olan **Pend-nâme** adlı eserdeki beyit numaralarıdır.
[15] Bu beyitle **Pend-nâme**'deki 13. beyit birbirine benzemektedir.
Bitürür kullara eşcârdan kût
Virür hâk ü hacerden la'l ü yâkût
[16] Bu beyitle **Pend-nâme**'deki 14. beyit birbirine benzemektedir.
Akıdur sahreden cüllâb-ı sâfî
Yaradur nîşden hem nûş-ı şâfî
[17] Bu beytin ikinci mısraı **Pend-nâme**'deki 21. beytin ikinci mısraı ile aynıdır.
Bilürler ser-te-ser eşyâ kemâhî
Ki oldur pâdişâhlar pâdişâhı
[18] Bu beyitle **Pend-nâme**'deki 24. beyit birbirine benzemektedir.
Risâlet burcının mâh-ı mukîmi
Sâadet dürcinün dürr-i yetîmi
[19] Bu iki beytin birer mısraı **Pend-nâme**'deki 28 beyitle benzerlik göstermektedir.
Anun şânında Hak buyurdı levlâk
Anun bir pâye-i mirâcı eflâk

Ḳubūra ṭopraġuŋuz çekmez iken[20]

Ḳayūruŋ geregi gerekmez iken

Duʿā zīrā ḳomaz muḥtāc u maḥrūm[21]

Ki ḳılur ḳul duʿāsı ḳulı merḥūm

Tazarru'-nâme'nin bölümleri sırası ile Çöktedir: Mesnevi Çekkli ile tevhid, ana vezinden farklı vezin ve murabba nazım Çekkli ile ilâhî-ilâhiyye, Hz. Muhammed için medhiye, ana vezinden farklı vezin ve kaside nazım Çekkli ile Hz. Muhammed için na't, nasihat ve tevhid içerikli el-mev'ize, ana vezinden farklı vezin ve kaside nazım Çekkli ile tevhid içerikli medh-i Hudâ, münacat içerikli el-mev'ize, ana vezinden farklı vezin ve kaside nazım Çekkli ile münacat içerikli Çiftir-i hakîkat, münacat içerikli el-mev'ize, ana vezinden farklı vezin ve kaside nazım Çekkli ile münacat ve tazarru içerikli Çiftir-i ilâhî, mağfiret talebi için münâcât, Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İdris, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Seyyidü'l-mürselîn, Hz. Ebubekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bağlıksız olarak Mevlanâ ve *Mesnevi*'si hürmetine af dileme, ana vezinden farklı vezin ve kaside nazım Çekkli ile münacat ve tazarru içerikli Çiftir-i hakîkat, nasihat ve ibret içerikli el-mev'ize, ana vezinden farklı vezin ve gazel nazım Çekkli ile nasihat içerikli Çiftir-i hakîkat, kurtuluş için Allah'a dua ve tazarru içerikli el-mev'ize.

Güvahî'nin *Tazarru'-nâme*'sinde klasik bir mesnevide olması gereken bütün bölümler bulunmamakta ve en önemlisi herhangi bir hikâye anlatılmamaktadır. Bu nedenle eseri, mesnevi nazım Çekkliyle yazılmış uzunca bir manzume olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Eserin giriş bölümü besmele ile başlamış, tevhid, münacat ve na't ile devam etmiştir. Giriş bölümünde bulunması gereken sebeb-i telif kısmı ise hatime bölümüne konmuştur. Hatime bölümü bir başlıkla belirtilmemekle birlikte eserin sonunda, okuyanlardan dua isteği, eserin adı ve yazıldığı tarihin söylendiği beyitler bulunmaktadır. Şair eserini herhangi bir olaya dayandırmamış sadece günahkâr olduğunu ve affedilme isteğini dile getirmiştir. Aralarda bulunan meviza başlıklı manzumelerde ise insanın aczinden, günahkâr oluşundan, dünyanın geçiciliğinden bahsedilmekte, günahların bağışlanması için Allah'a yalvarılması gerektiği öğütlenmektedir.

Eserin muhtevası adından da anlaşılacağı üzere dinî içeriklidir. Giriş kısmında Allah'ın varlığı, birliği ve yüceliğini anlatan şiir, daha sonra Hz. Muhammed'in övgüsüne geçmiştir. Genel olarak da dünyanın geçiciliğinden geçmişe dair örnekler vererek bahsetmektedir. Hz. Süleyman'a bile kalmayan dünyanın kimseye kalmayacağını dile getirerek nice büyük sultanların gelip geçtiğini, nice zenginlik sahibi padişahların ölüp gittiğini, adlarını da vererek bunlardan ibret alınması gerektiğini öğütlemektedir. Ne kadar süslü binalar yapılsa da dünyanın bir virane olduğunu, yapılan görkemli sarayların yerinde baykuşların öttüğünü, Allah'ın yüceliğini, kulların acizliğini, dünya için değil de ahiret için çalışılmasını, ibadet edilmesini ve günahların bağışlanması için tövbe edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Şair, Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İdris, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa gibi altı büyük peygamberin, Hz. Muhammed'in, dört halifenin, Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in ve Mevlana'nın yüzü suyu hürmetine Allah'tan kendisini bağışlamasını istemektedir.

[20] Bu beyitle **Pend-nâme**'deki 914. beyit birbirine benzemektedir.
Giyen hoşdur meşakkat çekmez iken
Kayurmak gereği gerekmez iken

[21] Bu beyitle **Pend-nâme**'deki 213. beyit birbirinin aynısıdır.
Dua zîrâ komaz muhtâc u mahrûm
Ki kılur kul duası kulı merhûm

gair, *Tazarru'-nâme*'yi yazma sebebini de çok günah işlediğini, affedilmek için ibadet etmeye başlamak istediğinden bahsedip durduğunu, bu amaçla bir hikâye -mesnevi- yazmayı düşünürken gönlünün ona „bu boş sevdadan vazgeç, günahlarının affı için tazarru kıl" diye nasihat verdiğini ve mesnevi yazmaktan vazgeçip bu tazarru'-nâme risalesini -nazm-ı Güvahî risalesini- kaleme aldığını söyleyerek bildirmektedir.

Türk edebiyatı tarihinde bilinen tek *Tazarru'-nâme*, XV. asrın ünlü âlim ve mütefekkiri aynı zamanda da devlet adamı Sinan Paşa tarafından mensur ve manzum karışık olarak kaleme alınmıştır. Süslü nesrin XV. asırdaki en güzel örneği sayılan *Tazarru'-nâme*'de süslü nesirle yazılmış kısımlar bulunduğu gibi sade ve orta nesirle yazılmış kısımlar da bulunmaktadır. *Tazarru'-nâme*'yi çevriyazıyla yayımlayan Mertol Tulum, Sinan Paşa'nın nesir üslubu[22] üzerine ayrıntılı bilgi vermemiş, çalışmasını metnin eksiksiz ve yanlışsız olabilmesi hususuna yoğunlaştırmış, eser üzerinde gramer çalışması yaparak bunu ayrıca yayımlayacağını bildirmiştir.[23]

Güvahî, *Tazarru'-nâme*'sini kaleme alırken Sinan Paşa'nın *Tazarru'-nâme*'sinden özellikle şekil açısından etkilenmiş görünmektedir. Muhteva açısından da dinî mahiyeti nedeniyle benzerlik göstermektedir. Tevhid ve na't kısımları ile altı büyük peygambere, Hz. Muhammed'e, dört büyük halifeye, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e yer vermesi Güvahî'nin Sinan Paşa'nın *Tazarru'-nâmesi*'nden şekil olarak esinlemiş olduğunu göstermektedir. Sinan Paşa'ya göre âlimler, zamanlarını boşyere harcamamalı, dinî meselelerle uğraşıp ilimleriyle insanları irşat etmelidir. Bu nedenle Sinan Paşa bir âlim olarak meclislerde okundukça hayra vesile olacağını düşündüğü eserini yazmıştır. Eserinin, duası makbul birinin eline geçtiğinde kendisine edeceği dua ile berzahta ruhunun sıkıntılardan kurtulacağını da düşünmektedir. Buna benzer bir içerik Güvahî'nin eserinde de vardır. 537. ve 538. beyitlerde bir kulun başka bir kula duasının kabul olacağını bildirerek eseri okundukça kendisine dua edileceğini ve hayırla anılacağını söylemektedir. Yine Sinan Paşa'nın ahirete gitmeden önce, büyük peygamberlerden ve özellikle Hz. Muhammed'den, dört büyük halifeden, din büyüklerinden ve tarikat ulularından, dört imamdan manevi himmet beklediğini söylemesi, Güvahî'nin de yukarıda adı geçen kişilerin yüzü suyu hürmetine bağışlanmayı istemesine benzemektedir. İki eserin ortak noktası, dünyanın ve zenginliğinin geçici olduğu, ahirette mutlu olmak için dünyada ibadetle meşgul olunması gerektiği ve ayrıca peygamberler ile mübarek kabul edilen kişilerin manevi himmetinin istenmesi, Allah'tan günahlar için bağışlanma dilenmesidir. Şekil açısından bir benzerlik de bir iki şiirin başlıklarında görülmektedir. Sinan Paşa, dinî öğüt verdiği şiirine *tenbîh* başlığını koyarken Güvahî, *mev'iza* başlığını koymuştur.

Metin Tespitinde Takip Edilen Usul ve İmla İle İlgili Bilgiler

Çevriyazı, metnin harekeli olması nedeniyle harekeye uygun olarak herhangi bir tasarrufta bulunulmadan tespit edilmiştir. Bu nedenle, tespit edilen metindeki bazı okunuşlar klasik imlaya uymadığından transkripsiyon yanlışı gibi görünmektedir (*ze*hî, iş*i*nde, düredürs*ü*n, *e*tdün, „ale'l-, ar*ı*ş-*t*evâ vs.). Bu okunuşları metindeki harekeye göre tespit etmemizin sebebi, metne sadık kalmak ve yazıldığı dönemin dil ve imla özelliklerini muhafaza etmek içindir. Metinde farklı harfle imla edilmiş kelimeler sözlüklerdeki gibi transkripsiyon edilmiş ve dipnotlarda metindeki yazılışları gösterilmiştir (Ḥudâ, uyḥu vs.). Dipnotlardaki N harfi ise, elimizdeki nüshayı göstermektedir. Bazı beyitlerin başındaki [ ] köşeli parantez içinde bulunan rakamlar, sayfa numaralarını diğer rakamlar ise beyit numaralarını belirtmek için konulmuştur.

[22] Sinan Paşa'nın nesir üslûbu hakkında M. Fatih Köksal'ın makalesi için bkz. KÖKSAL, M. Fatih (2005). **Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları**, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 81-94. Ayrıca bkz. KAPLAN, Mehmet (2008). "Tazarru'-nâme'den Münacat'a Yakarış Üslubu", *Köprü*, Bahar, 102 (http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=926).

[23] TULUM, Mertol (2001). **Tazarru'nâme**, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. VII-IX.

Metindeki bazı beyitlerde yanlışyazılışlar bulunmaktadır. Bu yanlışyazılışlar, müstensih tarafından takdim tehir işareti konularak belirtilmiştir:

İşünde iḥtiyācı yoḳ vezīre[24]

Degül muḥtāc tedbīr ü müşīre

Bilürler *lem yelid* anı ḫalāyıḳ[25]

Ve lem yūled oḳur hem cümle nāṭıḳ

Buyurduŋ bildiler sensin çü Ṣāniʿ[26]

Kimi sācid oldı kimi rākiʿ

Cihānı gerçi pür ḳılduŋ ʿacāyib[27]

ʿAcāyibden düredürsün ġarāyib

İlāhī ḳullaruŋ gerçi çoḳ ʿāṣī[28]

Ki her dem biŋ biŋ iderler maʿāṣī

Anuŋ ol nūr-ı Burāḳ'ı ḥaḳıyçün[29]

Anuŋ esrār-ı Miʿrāc'ı ḥaḳıyçün

Bazı beyitlerin mısralarının yerleri karıştırılmışolup metinde aşağıdaki şekilde yazılmış olan 7. ve 8. beytin 2. mısralarının yerleri değiştirilince kafiye düzeni ortaya çıkmaktadır:

Bihāra cūş virdüŋ heybet içün

Bülend etdüŋ sebzevāt-ı bāğ u gülşen

Düzetdüŋ dürlü ṣaḥrālar müzeyyen

Pür itdüŋ cibāli ʿibret içün

Eserde aynı kelimenin farklı yazılışlarına rastlanmaktadır: çaġruşur چاغروشور çaġrışur; şaşurma/ şaşırma; وَ / وي ki; açıḳ/ اچيق açuḳ; دَ آخر/ دمي dem-i āḫir.

Tekil 3. şahıs iyelik eki bazen nazal ŋ ile bazen normal n ile yazılırken bazen de dar-düz sırada harekelenmiştir: عِلمِي ʿilmünde عِلمِڭدي ʿilmüŋde; لَطلِڭِي ḳatıŋda.

[24] Metinde, *İşünde yoḳ iḥtiyācı vezīre* olarak yazılmışve altına takdim tehir işareti konmuştur.
[25] Metinde, *Bilürler anı lem yelid ḫalāyıḳ* olarak yazılmışve altına takdim tehir işareti konmuştur.
[26] Metinde, *Buyurduŋ bildiler çü sensin Ṣāniʿ* şeklinde yazılmışaltına takdim tehir işareti konmuştur.
[27] Metinde, *Cihānı pür ḳılduŋ gerçi ʿacāyib* şeklinde olup yeri değiştirilen kelimelerin altına takdim tehir işareti konmuştur.
[28] Metinde, *İlāhī gerçi ḳullaruŋ çoḳ ʿāṣī* şeklinde yazılmışolup kelimelerin altına takdim tehir işareti konmuştur.
[29] Metinde, 11. ve 12. beyitlerin 1. ve 2. mısralarının beyit oluşturması gerektiğine dair işaret konmuştur.

Nazal ŋ ile yazılması gereken bazı kelimeler normal n ile yazılmıştır: ووودردووون gönderdügün عِنِي ʿilmünde.

Nazal ŋ bazen dar ünlü ile yazılmış ve harekelenmiştir: ويڭي kimiŋile.

XVI. asra ait bir eser olması nedeniyle çok sayıda arkaik kelime ve ek bulunmaktadır: yasan-, Tengri, bay, -ısar, uc, taş (dış), bilü, tamu, yazı, yayak, yuyul- düriş-, kopar-, baş (yara).

Akkuzatif/belirtme hâli eki ve atıf vavı bazı yerlere hareke ile gösterilmiştir: خان ḫāki; دُرُ جو ٌر dürr ü cevher, 526. beyitte de akuzatif eki hemze ile yazılmıştır: ويشش endīşe'i (endîşeyi).

Bazı kelimelerde imale gereken hecelerdeki sesler, harfle gösterilmiştir: چارا çāre, لامو ḳamu.

-luk, -lük eki yuvarlak ve çoğu zaman kalın sırada yazılıp harekelenmekte, dar ünlü ile yazılışına rastlanmamaktadır: وارٌك varluḳ, ه ِبى benlük, حراي ُك ḥarāmīluḳ, ه ِم kemlük.

İsim ve sıfat tamlamalarındaki kesre bazen ى ye harfi ile gösterilmiş: آخر دمي dem-i āḫir; bazen de hareke ile gösterilmiştir: وِرِلرآن ẕikr-i Ḳur'ân.

Vezin gereği bazı kelimeler harekelenerek kapalı hecelerin açık okunacağı gösterilmiştir: شُكُر şükür, ً عَم ʿaḳıl.

340. beyitte Muṣṭafā kelimesi, صِطفا şeklinde ا elif ile yazılmıştır.

364. beyitte ʿaşḳ kelimesi, عِشك ʿışḳ şeklinde harekelenmiştir.

Bazı kelimelerin imlasında farklı harfler bulunmaktadır: حدا Ḥudā/ حطا ḫaṭā.

2. tekil şahıs eki bazen dar ünlüyle bazen yuvarlak ünlüyle yazılmıştır: درودرسون dürüdürsün, ه بتوررسي bitürürsin.

1. tekil şahıs bildirme eki bazı yerlerde üstünle harekelenmiştir: bendeŋem, günâham, benem.

Sonuç

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Güvahî, *Pend-nâme* adlı eseriyle üne kavuşmuştur. İki tane daha küçük mesnevisi olduğu bilinen Güvahî'nin *Tazarru'-nâme* adlı mesnevisi bu konuda manzum olarak ele alınmış bilinen tek eserdir ve eser hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Türk edebiyatı tarihinde şimdiye kadar bilinen tek *Tazarru'-nâmeyi* de manzum mensur karışık olarak Sinan Paşa kaleme almıştır. Manzum *Tazarru'-nâme*'yi kaleme alan Güvahî'nin Sinan Paşa'nın eserinden etkilenmiş olduğu da görülmektedir.

Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış dinî içerikli uzunca bir manzume olan *Tazarru'-nâme*, şairin, günahlarının bağışlanmasını dileyerek Allah'a yalvardığı ve insanlara dünyanın geçiciliğini hatırlatarak ahiret için çalışmaları gerektiğini anlattığı bir eserdir. Şair, 518. beyitte eseri yazmasının sebebini, *ef'âl-i şenî'*e[30] olan düşkünlüğü olarak belirterek kendisine ait kaynaklarda bulunmayan bir bilgiyi vermektedir. Bu bilgi, hayatı hakkında çok az şey bilinen Güvahî'ye dair önemli bir bilgidir. Şair, kötü işler yaptığı için pişman olduğunu ve tövbe ettiğini, *Tazarru'-nâme*'yi de günahlarını bağışlaması için Allah'a yalvarmak amacıyla kaleme aldığını söyleyerek öz eleştiri yapmaktadır.

Tazarru'-nâme'nin önemli bir yönü de harekeli olmasıdır. Metin, gerek fonetik gerekse morfolojik hususiyetleri nedeniyle yazıldığı dönemin dil özelliklerinin incelenmesi açısından Türk dili araştırmacıları için kıymetli bir eserdir. Yazıldığı devrin konuşma şivesinin ses özelliklerini

[30] *Ef'âl-i şenî'* tamlaması, sözlüklerde çok çirkin ve haddi aşan davranış veya zinaya düşkünlük olarak açıklanmaktadır.

yansıtması da eserin ayrıca dikkate alınması gereken bir yönüdür. Eserin gramer incelemesini yapmak bu yazının amacını aşacağından çalışmamızın gayesi, Güvahî'nin bilinmeyen ve kaynaklarda söz edilmeyen *Tazarru'-nâme*'sinin tanıtılması ve çevriyazılı metninin verilmesi olmuştur. Elde tek nüshası mevcut olan ve çok sayıda vezin kusuru ile imla yanlışları bulunan *Tazarru'-nâme*'nin tam traskripsiyonlu metni aşağıda verilmiştir:

Hāẕā Risāle-i Tażarruʿ-nāme-i Maḳāl-i Güvāhī Raḥmetullāhi ʿaleyh

Bismillāḥi'r-raḥmāni'r-raḥīm

Mefâʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

1 Bi-ismi'l-Vāḥidi'l-Ferdi'l-Kadīmü
Ve ḥamdi'llāhi sübḥāne'l-ʿaẕīmü

2 Ḳadīm ü Mübdiʿ ü Faʿʿāl ü Ḫallāḳ
Ġaniyy ü Muḥsin ü Muʿṭī vü Reẕẕāḳ

3 Ḥalīm ü Ṣābir ü Settār ü Tevvāb
Kerīm-i ẕü'l-kerem Fettāḥu'l-ebvāb

4 Bedīʿ ü'l-luṭfı Ġaffārü'l-ḫatāyā
Ferīdü'l-cūdı Vehhābü'l-ʿaṭāyā

5 Hüve'l-Mālik hüve's-Sulṭān hüve'l-Hū
Ḥüve'l-Ḳādir hüve'r-Raḥmān hüve'l-Hū

6 Zihī Ḳādir ki idindi çü maḳṣūd
ʿAdemden kāʾinātı ḳıldı mevcūd

7 Zihī Rahmān ki ʿāṣīler maʿāṣī
Virür itdükçe ḳahrından ḫalāṣı

8 Zihī Mālik ki yoḳ milkine pāyān
Zihī sulṭān ki yoḳ ḥükminde noḳṣān

9 Müsebbiḥdür ḳamu eşyā kemāhī
Ki oldur pādişāhlar pādişāhı

10 Ḳılan dürlü bedāyiʿ her dem ibdāʿ
Ṣanāyiʿ gösteren elvān u envāʿ

11 İden ṣalṣālden taṣvīr-i insān
Yaradan māricile nārdan cān

12 Ḫudāvendi bu ulu kārgāhuŋ
Şehinşāhı bu yüce bārgāhuŋ

13 O sulṭāndur ki yoḳdur ketḫüdāsı[31]
Ḳılur ḫayrān ʿuḳūl-i kibriyāsı

14 İşünde iḥtiyācı yoḳ vezīre[32]
Degül muḥtāc tedbīr ü müşīre

[31] N: وتحلسي

[32] Metinde, *İşünde yoḳ iḥtiyācı vezīre* olarak yazılmış ve altına takdim tehir işareti konmuştur.

[2] İrişmez ḳudreti sırrına idrāk
Celāli fikri ḳılur zehriler çāk

16 Ne kim ʿālemde var eşyā-i mevcūd
Şehādet ider oldur Rabb-i maʿbūd

17 İder her şeyde bir āyet muḥaḳḳaḳ
Delālet kim gümānsuz birdür ol Ḥaḳ

18 Şerīki yoḳ durur Ferd ü Ṣamed'dür
Ṣıfātı *ḳul hüve'llāhu eḥad*dur

19 Bilürler *lem yelid* anı ḫalāyıḳ[33]
Ve lem yūled[34] oḳur hem cümle nāṭıḳ

20 Ḳamu meʾmūra oldur emīr[35] ancaḳ
Ḳamu maḳdūra oldur ḳādir ancaḳ

21 Eḥaddur bī-naẓīr ü miṣl-i hem-tā
Olur küfr iki dimek aŋa ḥāşā

22 Şerīki olsa itmeklükde īcād
Niẓām-ı ʿāleme düşerdi ifsād

23 Zihī bir kim niçe biŋler ü yüzler
Aŋa dutup dururlar cümle yüzler

24 Egerçi görimezler gözler anı
Velīkin ḳamu gözler gözler anı

25 Dükeli ḳāṣıda maḳṣūd oldur
Dükeli ʿābide maʿbūd oldur

26 Ḳadīmü'ẕ-ẕāt u Ḥayyü lā-yemūt ol
İlāh-ı ẕü'l-beḳāʾ vü lā-yeġūṣ ol

27 Virüpdür kāʾināta gerçi revnaḳ
Ḳamu fānī vü Bāḳī oldur ancaḳ

28 Muḳarrerdür kemāli zāʾil olmaz
Zehī Bāḳī fenāya māʾil olmaz

29 Muḳaddes ẕāt-ı pāki mā-sivādan
Münezzehdür ʿale'l-ʿarşi'stevādan

[3] Degül hem-tā-i iʿrāż-ı cevāhir
Degül manẓūr-ı ihdāḳ-ı nevāẓir

31 Ḫafī tesbīḥ-i cāhilden müberrā
Celī tevcīh-i kāmilden muʿarrā

32 Ne kim fikr itseler ṣanup müvecceh
Muḳaddesdür ol andan hem münezzeh

[33] Metinde, *Bilürler anı lem yelid ḫalāyıḳ* olarak yazılmış ve altına takdim tehir işareti konmuştur.
[34] Kur'an 112:3 "(O) Doğurmadı ve doğurulmadı."
[35] Kelime, vezin ve anlam gereği *āmir* olmalı.

33 Virür rūḥa şeref ẕikr-i ṣıfātı
Ḳılur ʿaḳlı muḥayyer fikr-i ẕātı

34 ʿUḳūl-i enbiyā ʿilminde ḫayrān[36]
Hezārān rūḥ-ı ḳuds emrinde bī-cān

35 Maʿārifden olan ḫālī[37] vü ġāfil
Ne noḳṣān aŋa ḳılsa kār ne bāṭıl

36 Şu kim sürmek diler bu baḥre zevraḳ
Baḳasın meskeni meʾmendür ancaḳ

37 Anı kim ṣanasın ṣāḥib-derūndur
Kemāhī ʿilm-i bīrūndan zebūndur

38 Bu ṣaḥrāda degüldür ʿaklı seyyāḥ[38]
Bu deryāda olımaz fikri mellāḥ

39 Olanlar sālik-i silk-i maʿārif
Geçenler ʿābid ü murtāż u ʿārif

40 Ḳamu iḳrār iderler *mā-ʿarefnāk*
Dükeli çaġrışurlar *mā-ʿabednāk*

41 Ḳamu ʿālem ki ṭolu hāy u hūdur
*Güvāh*lüŋ hemān maḳṣūdı hūdur

42 Dilerseŋ çeşm-i dilden gide uyḫu[39]
Uragör her nefesde hū hū

İlāhī İlāhiyye
Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün

43 Çaġruşurlar cemīʿ eşyā hū
Bahr u ber ṭolu naʿra-i yā hū

[4] Dilümi ḳıldı çün tecellī hū
Hüve hū lā ilāhe illā hū

45 Baḥr-i ḫayretde[40] ʿaḳl olur ġavvāṣ
Sāz-ı ʿaşkıla çarḫ olup raḳḳāṣ

46 Ẕikr iderler müdām bi'l-iḫlāṣ
Hüve hū lā ilāhe illā hū

47 İtmege Ḥaḳḳ'a ṭālib-i irşād
Olmaġa ḳayd-ı ġayrıdan āzād[41]

48 Budur evrād-ı taḥammül-efrād[42]
Hū hū lā ilāhe illā hū

[36] N: خيران
[37] N: حاًي
[38] N: سيّاحي
[39] N: اوحو
[40] N: خيرتي
[41] N: āẕād
[42] Mısraın vezni bozuk.

49 Aç gözüŋi degüldür ey sālūs
Pertev-i şemʿden tehī fānūs

50 Sen seni ḳıl bu ẕikr ile meʿnūs
Hüve hū lā ilāhe illā hū

51 Ḥaḳḳı eyle her arada tercīḥ
Söze hācet degül dur[ur] taṣrīḥ

52 Ḳamu dilde hemīn budur tesbīḥ
Hüve hū lā ilāhe illā hū

53 Gülsitānlardaki meşāʿilden
Cān gözin uyar ol delāʾilden

54 Güş ḳılur naġme-i belābilden
Hüve hū lā ilāhe illā hū

55 Her nefesde degül iseŋ bī-rūḥ
Gāh Ḳuddūs okı gehī Sübbūḥ

56 Cümle meddāḥa ol durur memdūḥ
Hüve hū lā ilāhe illā hū

57 Zī ʿālem ki ser-ā-ser enverdür[43]
Görür ol dīde kim münevverdür

58 Kāʾinātuŋ dilünde ez-berdür
Hüve hū lā ilāhe illā hū

[5] Ḥaḳḳı tanı degül iseŋ aʿmā
Kim degül ġālī[44] görinen eşyā

60 Ol *Güvāhī* bu ẕikrile gūyā
Hüve hū lā ilāhe illā hū

Der-Medh-i muḳaffa Muḥammed Muṣṭafā ʿaleyhi's-selām
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

61 Muḥammed kim resūl-i müctebādur
Ḥabību'llāh faḫr-i enbiyādur

62 Risālet kişverinüŋ pādişāhı
Şerīʿat taḫtınuŋ[45] sāḥib-külāhı

63 Ṭarīḳat menzilinüŋ reh-nümūnı
Ḥaḳīḳat ʿāleminüŋ ẕū-fünūnı

64 Nübüvvet burcınuŋ māh-ı muḳīmi
Fütüvvet dürcinüŋ dürr-i yetīmi

65 Beşāret leylinüŋ bedrü'd-dücāsı
Saʿādet yevminüŋ şemsü'ḍ-ḍuḥāsı

[43] Mısraın vezni bozuk.
[44] N: حاٴي
[45] N: تخك

66 Melāḥat mışrınuŋ ḳand ü nebātı
Leṭāfet cisminüŋ rūḥ-ı ḥayātı

67 Feṣāḥat gülşeninüŋ ʿandelībi
Ẕünūb emrāżınuŋ ḫāẕıḳ ṭabībi

68 Maʿārif milkinüŋ berrinde seyyāḥ
Deḳāyıḳ baḥrinüŋ fülkinde mellāḥ

69 Şefīʿi rūz-ı maḥşerde uṣātuŋ
Hümām-ı pīşvāsı kāʾinātuŋ

70 ʿAdīmü'l-miṯl-i sulṭān-ı güzīde
Ayaġı tozı ʿarşa nūr-ı dīde

71 Cüyūş-ı enbiyānuŋ serveridür
Cünūd-ı evliyānuŋ mihteridür

72 Zehī server ki ḳamudan güzīndür
Şefīʿü'l-ḫalḳ faḫrü'l[46]-mürselīndür

[6] ʿAceb mi olsa faḫrü'l[47]-mürselīn ol
Ki oldı *raḥmeten li'l-ʿālemīn* ol

74 Güzīn itdi ḳamulardan Ḥaḳ anı
Ḥabīb olmaġa gördi elyaḳ anı

75 Resūl itdi ḳılup memdūḥ u muḫtār[48]
Ki edyān üzre ḥaḳ dīn ide ıẓhār

76 Anuŋçün enbiyāya ḫān olupdur
Ki dīn-nāsiḫ-i lā-edyān olupdur

77 Ḥayātındaydı her mürselde furṣat
Hemīn ol ḳıldı baʿde'l-fevt daʿvet

78 Hem olmışdur degül bir ḳavme muḫtaṣ
Ḳamu ʿālemde anuŋ daʿveti naṣ

79 O ẕāt-ı pāki ḳıldı evvel āḫir
Sebeb īcād-ı mevcūdāta Ḳādir

80 Ḳademveş üzre nola başsa çālāk
Ki ḥaḳḳında Ḫudā[49] buyurdu *levlāk*

81 Felek miʿrācınuŋ bir pāyesidür
Emānet gencinüŋ ser-māyesidür

82 Zehī şeh kim bir atın sürse taʿcīl
Rikābından tamām on biŋ sekdi Cibrīl[50]

[46] N: فحر
[47] N: فحر
[48] N: مختار
[49] N: حدا
[50] Mısraın vezni bozuk.

83 Güẕer aʿlāya ḳılmaġıçün[51] ol rūḥ
Maḳālīd-i semāvāt oldı meftūḥ

84 Melāʾik ḳaldılar esfelde ṣaf ṣaf
Serīr olduḳda ol sulṭāna Refref

85 Anuŋçündür ḳamu ārāyiş ü zeyn
Hemīn menzil aŋadur *Ḳābe ḳavseyn*[52]

86 Anuŋdur cāygāh-ı *lī maʿallāh*
Daḫılar ol maḳāma bulımaz rāh

87 Zehī sulṭān ki şāh-ı enbiyādur
Şefīʿ-i evliyā ve'l-aṣfiyādur

[7] Zehī maḥmūd kim maṭlūb-ı Ḥaḳ'dur
Zehī maḳbūl kim maḥbūb-ı Ḥaḳ'dur

89 Ḫudāyā[53] ẕāt-ı pāküŋ ʿizziyiçün
İlāhī ol ḥabībüŋ ḥürmetiyçün[54]

90 *Güvāhī* bendeŋi ḳılma melāmet
Şu dem kim irişe rūz-ı ḳıyāmet

Naʿt der-Medḥ-i Muḥammed ʿaleyhis-selām
Mefʿūlü Fāʿilātün Mefʿūlü Fāʿilātün

91 Ey seyyid-i ḫalāyıḳ ve'y ẕübde-i dü-ʿālem
Maḳṣūd-ı āferīniş maḥmūd-ı nesl-i ādem

92 Medḥüŋi niçe itsün insān ulı Sübḥān ki[55]
Meddāḥ-ı ẕātuŋ olup ḳıldı[56] mufaḥḥam

93 Şemʿ-i şerīʿatüŋle tārīk-i ẓulm maʿdūm
Emr-i nübüvvetüŋle bünyād-ı ʿadl muḥkem

94 Luṭfuŋla itdi zülāli[57] āb-ı ḥayāt-ı cān-baḫş[58]
Ḫulḳuŋ nesīmi itdi bād-ı ṣabāyı ḥurrem

95 Degmezise ʿaceb mi rūy-ı zemīne sāyeŋ
Başdan başa vücūduŋ çün nūrdur mücessem

96 Iẓhār-ı ẕāt-ı pāküŋ oldı çi ger muʾaḫḫir
İllā ki senden maʿnīde sensin muḳaddem[59]

97 Maʿdūm iken ṣıfāt-ı arż u semā vü insān
Olmış idüŋ ḥarīm-i sırr-ı İlāh'a maḥrem

[51] N: ḳ*u*lmaġıçün
[52] Kur"an 53:9 "Aradaki mesafe iki yay boyu oldu …"
[53] N: حطيا
[54] N: حربچچون
[55] Mısraın vezni bozuk.
[56] N: ḳ*u*ldı
[57] N: الٌي
[58] Mısraın vezni bozuk.
[59] Mısraın vezni bozuk.

98 *Esrā* şebinde gerçi Cibrīl idi refīḳuŋ
Yüz biŋde bir bilür ki olmadı bile hem-dem

99 Fevḳa'l-ʿulāya ʿazim şol deŋlü eyledi kim
Taḥte'ş-şerāda ḳaldı ʿarş-ı mecīd-i aʿẓam

100 Ḳanmaḳ içün zülāl-i[60] luṭfa ʿuşāt-ı teşne
İrdükde ol kerīme saʿyüni itmedi kem

101 Kimdür senüŋ serīr-i ʿizzetünde hem-nişīnüŋ[61]
Milk-i dü-ʿālem oldı çünki saŋa müsellem

[8] Erbāb-ı mesned-i şerʿ yaʿni ki çār-yārüŋ
Anlardur evliyāda muḫtār[62] u hem muʿaẓẓam

103 Ṣıddīḳ-i pür-ṣadāḳat Fārūḳ-ı ṣāḥibü'l-ʿadl
ʿOsmān-ı ẕü'l-ḥayāveş Murtażā vü hem ekrem

104 Olsun saŋa vü āl ü etbāʿuŋa heẕārān
Cāndan selām ü medḥ ü ẕikr ü ṣenā vü mā-dām[63]

105 Senden umar *Güvāhī* her cürmine[64] şefāʿat
Çün raḥmetine Raḥmān ḳapunı muḳīm[65]

El-Mevʿiẓa

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

106 Gel ey müstaġraḳ-ı baḥr-ı maʿāṣī
Zebūn u ʿāciz ü bī-çāre ʿāṣī

107 Ne ḳılduŋ[66] neyledüŋ ʿālemde ḥāṣıl
Ki fāriġ seyr idersin şöyle ġāfil

108 Degül saŋa vaṭan bu dār-ı ġurbet
Yaraġ it kim urılur kūs[67]-ı rıḥlet

109 Niçe ḳaṭʿ eyleyem dirseŋ mesālik
Ḫuṣūṣā[68] kim mesālikdür mehālik

110 Ḳanı Ḥaḳḳ'a yarar aʿmāl-i memdūḥ
Ḳanı taḥṣīl-i rāz-ı mesken-i rūḥ

111 Ḳanı ḳalbüŋde[69] dāyim heybet-i Ḥaḳ
Ne diyesin ṣorıcaḳ ḥażret-i Ḥaḳ

[60] N: لال
[61] Mısraın vezni bozuk.
[62] N: مختار
[63] Mısraın kafiyesi farklı.
[64] N: جرمك
[65] Mısraın vezni bozuk ve kafiyesi farklı.
[66] N: ḳ*ı*lduŋ
[67] N: ووش
[68] N: خصوصا
[69] N: لهذي

112 Revāḳı ḳıldurup[70] ʿaḳla tażarruʿ
İdersin her nefes nefse tevażżuʿ

113 Derūnuŋ berdedür efkār-ı fāsid
Ḳılursın ʿaḳl bāzārunı[71] kāsid

114 Bu efʿāli görüp İblīs-i şirrīr
Olur daḫı beter üstüne şer-gīr

115 Gel imdi nefsi dāʾim ḳılma ḥākim
Yüz ur eksüklügüni dile dāyim

[9] ʿUyūbuŋ setr ide Settār Tengri
Ẕünūbuŋ ʿafv ide Ġaffār Tengri

117 Recāŋı ḳaṭʿ idüben olma güm-rāh
Oḳı *lā taḳnetū min rahmeti'llāh*[72]

118 Var iken furṣatuŋ eyle münācāt
Demidür eyleyügör ʿarż-ı ḥācāt

119 Ḫudāvendā[73] İlāhā pādişāhā
Raḥīmā ḳādirā püşt ü penāhā

120 Sen ol sulṭānsın bī-miṣl ü hem-tā
Ki gūyādur ḳamu medḥüŋle eşyā

121 Ne kim ʿālemde var cāndār u cāmid
Senüŋ birligünedür[74] cümle şāhid

122 Bilün anuŋla ʿaklı var kemāhī
Ki sensin pādişāhlar pādişāhı

123 Zemīn ü āsmān uçmaġ u ṭamu[75]
Ne kim var ise maḫlūḳāt ḳamu

124 Cemālüŋ baḥrinüŋ kim ḳaṭresidür
Kemālüŋ āfitābı ẕerresidür

125 Ḳamu maḫlūḳdur Ḫallāḳ sensin
Ne kim merzūḳdur Rezzāḳ sensin

126 Anuŋ kim dīde-i ḳalbidür açıḳ
Cihānda nesne görmez senden artuḳ

127 Eṣer çokluġına ḳalmaz mubaṣṣır
İder āṣārdan fikr-i muʾaḫḫir

128 Egerçi yolda durur reh-nümāsın
Yaḳīni olmayanlardan cüdāsın

[70] N: ḳ*ı*ldurup
[71] N: بازاروي
[72] Kur"an 39:53 "… Allah"ın rahmetinden ümit kesmeyiniz …"
[73] N: حداوودا
[74] N: بىرگىسو ۇ
[75] ا هوطا ve ا هواملkelimeleri Türkçe olmasına rağmen Arapça gramerinin etkisi ile sonları elifli yazılmıĢtır.

129 Ne ẓāhirsin ki her yüzden nihānsın
Ne bāṭınsın ki bu yüzden ʿayānsın

130 Bu ḫayretde ḳalupdur ʿaḳl u dānā
Ki hem pür hem tehī senden ḳamu cā

[10] Muḥaḳḳıḳlar senüŋ ʿilmünde nādān
Muḳarribler müdām emrüŋde ḫayrān

132 Ḳadīrā her ne ḳılsaŋ[76] ḳudretüŋ var
Belī her şeyde dürlü ḥikmetüŋ var

133 Ẓuhūra geldi idündüŋ çü maḳṣūd
Bir emrüŋle ʿademden bunca mevcūd

134 Kuruldı bu hümāyūn çetr-i aʿlā
Yaṣandı bu müzeyyen ṣaḥn-ı dünyā

135 Refīʿ itdüŋ ṭoḳuz ṭāḳ u muʿallaḳ
Mutīʿ itdün yedi ferş ü muṭabbaḳ

136 Buyurduŋ bildiler sensin çü Ṣāniʿ[77]
Kimi sācid oldı kimi rākiʿ[78]

137 Biḥāra cūş virdüŋ heybet içün[79]
Bülend itdüŋ cibāli ʿibret içün

138 Düzetdüŋ dürlü ṣaḥrālar müzeyyen
Pür etdüŋ sebzevāt-ı bāġ u gülşen

139 Aḳıtduŋ bī-ḥad enhār-ı muṣaffā
Bitürdüŋ cā-be-cā eşcār-ı zībā

140 Emākin ṭutmaġa yaratduŋ elvān
Melāʾik gökde yirde cinn ü insān

141 Vü ṣaḥrā vü cibāli zīr ü bālā
Vüḥūş u ṭuyūra eyledüŋ cā[80]

142 Nebāt u dānelerden gūşe gūşe
Muḳadder eyledüŋ baʿżına tūşe

143 Kimin biribirine ẓād ḳılduŋ[81]
Kimin ṣayd u kimin ṣayyād ḳılduŋ[82]

[76] N: ḳulsaŋ
[77] Metinde, *Buyurduŋ bildiler çü sensin Ṣāniʿ* şeklinde yazılmış, altına takdim tehir işareti konmuştur.
[78] Mısraın vezni bozuk.
[79] 137. ve 138. beyitler metinde aşağıdaki gibi yazılmıştır:
Bihāra cūş virdüŋ heybet içün
Bülend etdüŋ sebzevāt-ı bāġ u gülşen

Düzetdüŋ dürlü ṣaḥrālar müzeyyen
Pür itdüŋ cibāli ʿibret içün
[80] Mısraın vezni bozuk.
[81] N: ḳulduŋ
[82] N: ḳulduŋ

144 Kimi gelür kimüni göçürürsin
Kimi ḳonar kimini uçururs ın

145 Ḳomazsın bir nefesde birini aç
Ġanīsin eylemezsin ġayra muḥtāc

[11] Cihānı gerçi pür ḳılduŋ ʿacāyib[83]
ʿAcāyibden dürüdürsün ġarāyib

147 Bitürürsin şecerden ḳullara ḳūt
Yaradursın ḳara ṭopraḳda yāḳūt

148 Açarsın ḫār içünde verd-i aḥmer
Virür ḫākī vü neyden sükker-i ter

149 Ḳuzul ḳanı ḳuzardup ḥuşk idersin
Ġazālüŋ nāfesinden müşk idersin

150 Ḳara[r]sın zehr geh cüllāb-ı şāfī
Virürsin nīşden geh nūş-ı şāfi

151 Aḳıdursın mükerrer ṣaḥreden āb
Leẕīẕdür ol ki ider reşk-i cellāb

152 Virürsin ṭālibe ḫīn-i şerefde
Ṣadef deryāda vü lüʾlüʾ ṣadefde

153 Bu şīrīn sırra niçe irsün idrāk
İdersin ḫāki ḫusrev ḫusrevi ḫāk

154 Güneşler gösterürsin ẕerrelerden
Deŋizler aḳıdursın ḳaṭrelerden

155 Getürürsin giderürsin hemīdūn
Gehī ay u yıl u gāhī dün ü gün

156 Dürile aʿraża geh zīver ḳılursın[84]
Cihānı geh ṭolu ʿanber ḳılursın

157 Giceleri gehī deycūr idersin
Gehī meh-tāb ile pür-nūr idersin

158 İdersin gāh ẓāhir āfitābı
Ḳılursın gāh aŋa ḫāʾil seḥābı

159 Geh irgürürsin emrüŋle zemistān
Bezersin gāh yaz ile bāġ u būstān

160 Çün āṣār-ı baḥāruŋ ola peydā
İdersin dürlü ḳudretler hüveydā

[12] İrer gūyā ḳıyāmet ol ʿalāmet
İder münkirlerüŋ ḥaşruŋ melāmet

[83] Metinde, *Cihānı pür ḳılduŋ gerçi ʿacāyib* şeklinde olup yeri değiştirilen kelimelerin altına takdim tehir işareti konmuştur.
[84] Mısraın vezni bozuk.

162 Ki ölmişler dirilüp gülsitānda
Ṭaġılmışlar derilüp būsitānda

163 Olur cūduŋla aṭlas-pūş eşcār
Bulur luṭfuŋla zīb ü zīver ezhār

164 ʿAṭāŋile urınur verd-i aḥmer
Zümürrüd taḥt üzre laʿl-efser

165 Giyer gülşende iḥsānuŋla nesrīn
Şehāne ḫilʿat ü zībā vü zerrīn

166 Dürile ġonçenüŋ aġzı pür olur
Benevşe ḳulaġı ṭolu dür olur

167 Olur sünbüllerüŋ zülfi müselsel
Olur nergislerüŋ çeşmi mukaḥḥal

168 Olur laʿlīn çemenler lālelerden
Saçılur dürr ü cevher jālelerden

169 Bulur faẓluŋ aparup olmışken ḫuşk[85]
Şaḳāyıḳ ḫoḳḳa-i yāḳūt ile müşk

170 İdenler içün emrüŋe temerrüd
Alur sūsen ele tīġ-i zümürrüd

171 İderler ḥamdüŋe bülbüller āġāz
Ḳılurlar ẕikrüŋile ḳuşlar āvāz

172 Döner rûy-ı zemīn Dārü's-selām'a
Şanur cennet girenler her maḳāma

173 Niçe irsün senüŋ ey Ḳādir-i pāk
Bu dürlü ḳudretüŋe fehm ü idrāk

174 Bu taḳdīr itdügüŋ[86] elvān u bedāyiʿ
Ki vardur her birinde[87] bir ṣanāyiʿ

175 Senüŋ kudretlerüŋüŋ evvel āḫir
Degül biŋ kez biŋinden[88] seyri ẓāhir

[13] Ṣanāyiʿ-i bī-ʿaded sensin Ḫudāvend[89]
Ḫudāsın[90] bī-şerīk ü miṯl ü mānend

177 Celālüŋ baḥrine yoḳdur nihāyet
Ne milküŋ berrine ser-ḥadd ü ġāyet

178 Yaradan dirgüren ü öldüren sen
Saŋa āsān her iş efʿālüŋ aḥsen

[85] Mısraın vezni bozuk.
[86] N: بڈدووون
[87] N: biründe
[88] N: بلڈیدن
[89] Mısraın vezni bozuk.
[90] N: حلس ه

179 İlāhī salṭanat saŋa yaraşur
Bu bī-ḥad memleket saŋa yaraşur

Der-Medḥ-i Ḥudā ʿazze ve celle
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

180 Ey Kerīm ü ẕü'l-kerem ve'y pādişāh-ı ẕü'l-celāl
Kirdigār-ı ẕü'l-beḳā perverdigār-ı lā-yezāl

181 Ḥayy u Ḳayyūm-ı ebedsin lā-yemūt u lā-yeġūş
Ḳamular fānī muḳaddes ẕātına yoḳdur zevāl

182 Salṭanat saŋa yaraşur kim selāṭīn-i cihān
Bendelerdür emrüŋe ṭābiʿ ḳamu bī-ḳīl ü ḳāl

183 Raḥmet-i luṭfuŋla ḳahr-ı heybetüŋle ṭoludur
Ger riyāż u ger feżāyā ger biḫār ü ger cibāl

184 İnfiṣālüŋ ittiṣāl oldı maʿārif milkine
Gerçi nādāna görinür ittiṣālüŋ infiṣāl

185 Saŋa lāyıḳ kim durur ḳılan ṣenā yā ilāh[91]
Didi *lā aḥṣā ṣenā'en Aḥmedü nīgū-ḥiṣāl*

186 İlticā luṭfuŋa ḳılur ḫavf u ḳahruŋla müdām
Kim *Güvāhī* rū-siyeh çoḳ çoḳ ḳılur iken vebāl

El-Mevʿiẓe
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

187 Ḫudāyā[92] gösterürsin dürlü āṣār
Nice irsün senün ʿilmüŋe efkār

188 Anı kim sen bilürsin kimse bilmez
Anı kim sen ḳılursın kimse ḳılmaz

[14] Bir işe dūş idersin her birini
Anuŋla ḫoş idersin ḫāṭırını

190 Kimini mürsel eyledüŋ muḳarreb
Kim aŋa uymayan ḳaldı muʿazzeb

191 Velī ḳılduŋ kimin ṣāḥib-vilāyet
Muḳırr aŋa niçe ṣāḥib-vilāyet

192 Kimini pādişāh itdüŋ muʿaẓẓam
Kiyāsetle kimin düstūr-ı[93] aʿẓam

193 Kimini server-i ser-ʿasker itdüŋ
Kimin baʿżı gürūha mihter itdüŋ

194 Kimini ʿālim ü rabbānī ḳılduŋ
Kimini zāhid ü nūrānī ḳılduŋ

[91] N: *Saŋa lāyıḳ kim durur ḳılan saŋa ṣenā yā ilāh*
[92] N: خطا
[93] N: dœstūr

195 Kimin bay eyledüŋ maġrūr u āmir
Kimin ḳılduŋ gedā meʾmūr u şākir

196 Müyesser eyledüŋ kimine devlet
Muḳarrer eyledüŋ kimine miḥnet

197 Kimini ġālib itdüŋ kimi maġlūb
Kimini ġāżib itdüŋ kimi maġżūb

198 Kimi ẓālim durur kimisi maẓlūm
Kimi ḥākim durur kimisi maḥkūm

199 Kiminüŋ pīşesidür zühd ü taḳvā
Kimi İblīs'den gūş ider iġvā

200 Kimi eyler ṣavāmiʿden münācāt
Kiminüŋ meskeni künc-i ḥarābāt

201 Kimisi ʿāşıḳ u bī-çāre vü zār
Kimi maʿşūḳ-ı ṭannāz u cefākār

202 Kimisi gūşe-i fürḳatde nālān
Kimisi ṣuffe-i vuṣlatda şādān

203 Kimisi cemʿ-i māl eyler dügün-müşt
Kimi virmiş ḳanāʿat gencine püşt

[15] Kimi dünyā içün dürlü emekde
Kimisi āḫiret ḳaydın yimekde

205 Muḳayyed kimisi kesb-i ḥelāla
Kimi ṭālib ḥarāmīluḳda māla

206 Kimisi rencile taḥṣīl ider genc
Kimisi gencile ḥāṣıl ḳılur renc

207 Kimi uġrı nihān diler merāmı
Yeler ṭaġlarda kimisi ḥarāmī

208 Kimiŋile sürüp mertaʿda rāʿī
Ki gūş ḳılur kimi mezrāʿda rāʿī

209 Vaṭanda kimi āsūde hemīdūn
Kimi ġurbetde ser-gerdān maḥzūn

210 Kimi şehrī kimisi rūstāʾī
Kimi ṣāfī-dil ü kimi mürāʾī

211 Kimisi şākī vü kimisi şākir[94]
Kimi müʾmin ü miskin kimi kāfir

212 Muḳayyed her biri işlü işine
Biri birisinüŋ bilmez işi ne

213 ʿAceb budur ki olan daḫı gümrāh
Çaġurur her fesād itmekde Allāh

[94] N: *Kimisi şākir ü kimisi şākīr*

214 Yüz urup senden ider bi't-taẕarruʿ
Ḥuṣūl-i kāmını dāyim tevaḳḳuʿ

215 İlāhī kime dutsunlar daḫı yüz
Dükeli ḳullaruŋdur eyü yavuz

216 Degüller ise ger ḫiẕmetde yarar
Ḳapuŋa varısarlar kimleri var

217 Ki yoḳ sulṭānları ṭapuŋdan özge
Varacaḳları yoḳ ḳapuŋdan özge

218 Hemīşe bendeler kārı ḫaṭādur
Sezā-yı pādişeh ʿafv u ʿaṭādur

[16] Bularuŋ bed-cünbüşlerine[95]
Bular kimler durur cünbüşleri ne

219 Niçe kim yaŋulup egri gideler
Ne deŋlü başlarına iş ideler

220 İşi ḳādir[96] gerekdür işlemege
Ne raġbet her ʿabeş ḳurı emege

221 Zemīn-i ḳudretüŋdür ḳullar ey Ḥaḳ
Dükeli bir avuç ṭopraḳdur ancaḳ

222 Bir avuç ṭopraġa itmekle iḥsān
Kemāl-i ẕāt-ı pāküŋe ne noḳṣān

223 Mülevveş ola biŋ bunlar gibi ḫāk
Ḳılur luṭfuŋ deŋizi ḳaṭre-i pāk

224 Raḥīmā ger ḫaṭā bunlarda çoḳdur
Senüŋ raḥmetlerüŋüŋ ḥaddi yoḳdur

225 ʿAceb degüldür olduḳları küstāḫ
Ki luṭfuŋla ḳonarlar şāḫ-ber-şāḫ

226 Niçe kim kemlük ideler bu kemler
Görürler dāʾimā senden keremler

227 Yine ṣuçları ger biŋdür ü ger yüz
Ṭutupdurlar ḳamu dergāhuŋa yüz

228 Çü bunda eylemedüŋ hīç maḥrūm
Kim ol bāḳī mekānda daḫı merḥūm

229 Çi ger ḳalmaludur ḳamu muʿaẕẕeb
Saŋa sen lāyıḳunı işle yā Rab

230 Ḳoma kim ideler dāyim cināyet
Müyesser eyle tevfīḳ ü ʿināyet

231 Ḥabībüŋ ḥürmetiyçün yā İlāhī
Ḳamulardan cüdā ḳıl her günāhı

[95] Mısraın vezni bozuk.
[96] N: ḳādır

Şiʿr-i Ḥaḳīḳat

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün

[17] Yā Rab ger emrüŋ olsa bulur mürdeler ḥayāt
Ḥükmüŋledür ki her dem irer mürdeye ḥayāt

233 Ey pādişāh-ı bī-bedel ü bī-miṯl ü bī-naẓīr[97]
Kimdür ki ola vāḳıf-ı ḥellāl-i müşkilāt

234 Ḥikmet senüŋdür olduġına bu ḳamu milk[98]
Kimisi ehl-i deyr ü kimi ṭālib-i ṣalāt

235 Maḳṣūd sensin öŋde olan ol niyāzdan
Arada bir bahāne durur Lāt ile Menāt

236 Ey Ṣāniʿ-i ṣanāyiʿ-i envāʿ-ı bī-ḳıyās
Ve'y Mübdiʿ-i bedāyiʿ-i ebdāʿ-ı mümkināt

237 Efʿāl-i maḫfī yoḳ saŋa maʿlūmdur ḳamu
Bu ʿaḳl u nefs itdügi ḫayrāt u seyyiʾāt

238 Ḳandır ẕülāl-i raḥmetüŋe ḳullaruŋ ḳamu
Ḳoma ki ḳahruŋ āteşine yanalar ʿuṣāt

239 Maġfūr ḳıl çü fevt ola benden *Güvāhī*[99]
Anuŋ ḥaḳı ki ḳılduŋ anı faḫr-i kāʾināt

El-Mevʿiẓe

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

240 İlāhī ḳullaruŋ gerçi çoḳ ʿāṣī[100]
Ki her dem biŋ biŋ iderler maʿāṣī

241 Velī yoḳdur benüm gibi günahkār
Siyeh-rūy u siyeh-baḫt u siyeh-kār

242 İşümdür dāʾimā efʿāl-i mezmūm
Degül midür ne disem saŋa maʿlūm

243 Olan aʿmāl içün ḳullaruŋa farż
Bilimezem ne ḳılam ṭapuŋa ʿarż

244 Tekāsül pīşem itmekde ʿibādet
Ḫaṭādan[101] ḳıluram cehd ü riyāzet

245 Yilerem her ḳurı fāsid hevesde
Sezāvār-ı ʿitābem her nefesde

[18] Riyālar ʿarż iderem ḫalḳa dāyim
Benem yaʿnī ṣalāḥiyyetde ḳāyim

247 Gören dir ṭaşumı ẕī ʿabd-i ṣāliḥ
Derūnī bilmez olduġumı ṭāliḥ

[97] Mısraın vezni bozuk.
[98] Mısraın vezni bozuk.
[99] Mısraın vezni bozuk.
[100] Metinde, *İlāhī gerçi ḳullaruŋ çoḳ ʿāṣī* Çizelgede yazılmış olup kelimelerin altına takdim tehir işareti konmuştur.
[101] N: حطادن

248 Benüm itdüklerüme göredür sır
Ṣaġāyirdür ḫaṭīʾāt-ı kebāʾir

249 ʿAcebdür irmez itdükde şeḳāvet
Niçelere benüm ucumdan āfet

250 İlāhī ḥadden aşmışdur ẕünūbum
Ne ḳılaydum ʿayān olsa ʿuyūbum

251 Ötürdi ḫalḳ-ı ʿālem bī-tevaḳḳuf
Ḳamu ḳatlüme ṭālib bī-tekellüf

252 Hezārān şükr kim mestūr idersin
Bu ġamgīn göŋlümi mesrūr idersin

253 Çi ger yoḳ ben yüzi ḳarada inṣāf
Senüŋ pīşen durur her gāh ilṭāf

254 Bu yüzler ḳarasıdur baŋa lāyıḳ
Ḳılursın sen olanı saŋa lāyıḳ

255 İlāhī ger günāhumdur fırāvān
Ḳamusın itmezin bi'l-ḳaṣd şādān

256 Bilürsin ekṣerinde ıẕṭırārum
Ki degüldür elümde iŋtiyārum

257 İdüben nefs-i şer-gīrile el bir
Ḥavālemdür müdām İblīs-i şirrīr

258 Zebūn u ʿācizem bī-çāreyem key
Ne ḳılam neyleyem āvāreyem key

259 Niçe kim eylerem dürlü müdārā
Bulımazam ḫalāṣa hīç çāra

260 Aŋuban dürlü dürlü her günāhum
Dağılur ʿaḳlum artar her gün āhum

[19] Bu fikrüŋ kim varuram ʿālemine
Ki niçe geçmezem ḳaʿr-ı zemīne

262 Mülevveṣ itdügümçün tā iç ü ṭaş
ʿAcebdür nāgehān olmaduġum ṭaş

263 Ḳamular eğerçi yirmeyüp yir[102]
Ḳabul ide mi bilmezem beni yir

264 Baŋa mānend-i ʿāṣī ẕillet içre
Bulunmaz yetmiş iki millet içre

265 Ḫalāyıḳ ḳopıcaḳ maḥşerde bī-ḥad
ʿAceb ḳanġı gürūh içre olam ʿad

266 Mekr-i bī-ḥad ḳılam ḳamulardan evvel[103]
Ḳılalar meskenimi derk-i esfel

[102] Mısraın vezni bozuk.
[103] Mısraın vezni bozuk.

267 Bu olduḳlaruma göre muḳayyed
Maḥallüm anda ḳalmaḳdur müʾebbed

268 Dirīġā başuma divşürmedüm ḥūş
Ġam-ı encāmı eyledüm ferāmūş

269 İnandum dehre itdükçe taṣabbuṣ
Ṣoŋın ʿaḳlile ḳılmadum tefaḥḥuṣ

270 Sürürına anuŋ maġrūr oldum
Ḥużūr-ı āḫiretde dūr oldum

271 Geçürdüm cāna dolmış kibr ü kīni
Fesādātile ʿömr-i nāzenīni

272 Kim oldıyısa ıṣlāḥuma vāʿiẓ
Eṣer itmedi ḳalbüme mevāʿiẓ

273 Baŋa beŋzer kim ola ez-dil ü dest
Ki ḳalmış mıdur uş zār u tehī-dest

274 Varise kimde varluḳ az eger çoḳ
Benüm yoḳluḳdan artuḳ varluġum yoḳ

275 İlāhī bunca ʿişyānile bī-ḥad
Teveccüh saŋa ḳıldum eyleme red

[20] Egerçi bī-edeblük iderem çoḳ
Girü sensin penāhum kimsenem yoḳ

277 Ḳuluŋ kimi ola ḫānından özge
Kime yalvara sulṭānından özge

278 Bilürsin sen ḳamu efʿāl ü ḥālüm
Ṭapuŋadur be-her-ḥāl ibtihālüm

279 Bilürsin çün okundı yā ʿālime's-sır[104]
Ḥużūr-ı ṭāḳatimi nefs-i cābir

280 Başumdan aşdı girdāb-ı maʿāṣī
Elüm al luṭfuŋile vir ḫalāṣı

281 Olupdur üstüme şeyṭān musallaṭ
Meded ḳılmaz iseŋ ḳaldum muḥabbaṭ

282 ʿİnāyet eyle kim ol düşmen-i dīn
İde ḳaṭʿü'l-metīni dürlü telḳīn

283 Nüḫūset virme baŋa benlükile
Saʿādet ḳıl müyesser senlükile

284 Ḳoma āyīnesinde ḳalbümüŋ pas
Ki tā memnūʿ ola *vesvās-ı ḫannās*[105]

285 Gider taḳlīdümi taḥḳīḳe irgür
Ḫaṭālu[106] cānumı tevfīḳe irgür

[104] Mısraın vezni bozuk.
[105] Kur"an:114:4 "… sinsi vesveseci…"

286 Ḳuluŋam görme azġunluġa lāyıḳ
Derūnum pür ḳıl envār-ı ḥaḳāyıḳ

287 Sözümi ġayrı ḳılma olmasun ḫū
Müdām illā ki yā Allāhu yā hū

288 Dem-i āḫirde īmānı refīḳ it
Dilüme ẕikr-i Ḳurʾānı refīḳ it

289 Dehānumdan getür īmān u tevbe
Müyesser eyle istiġfār u tevbe

290 Suʾāl-i ḳabrde dilüm şaşurma
Cevāba gelicek bilüm şaşırma

[21] İrecek vaḳtde yarın melāmet
Laṭīf-i luṭfuŋ ile ḳıl selāmet

292 Yüzümüŋ ḳarasın mestūr eyle
Şikeste bendeŋem maġfūr eyle

293 Egerçi pür günāham ḳılma merdūd
Ḥabībüŋ zümresiyle eyle maʿdūd

294 Olasın ʿadl içün yā Rab çü ḳāżī
Ḳamu ḥaşmūmı ḳıl fażluŋla rāżī

295 Vegerni sen muʿīn olmazsan ol dem
Hezār ise zebānum ola ebkem

296 Ḥużūrında çi ger eksiklügüm çoḳ
Şükür kim senden artuḳ bir bilür yoḳ

297 İdüp ṭoldurma yanmış baġrumı baş
Daḫılara bu eksiklüklerüm fāş

298 Baŋa bildür hemīn cümle sırrumı
Ṣunulup oḳuduḳda defterümi

299 Ḥacālet bes[107] degül mi ḫān ḳatında
ʿUḳūbet bendeye sulṭān ḳatında

300 İrişdüginde mīzān üzre nevbet
Günāhum keffesine virme ṣıḳlet

301 Geçer iken ṣırāṭı emrüŋ ile
Iraġ it iḥtiyāṭı emrüŋ ile

302 İrişdür nāra olmadın işāret
Ḥiṭāb-ı[108] *irciʿī*[109] ile beşāret

303 Ṭapuŋdan derdlü cānum anı ister
Maḳām aʿlā-i ʿilliyyīnde göster

[106] N: حطاُو
[107] N: پس
[108] N: Ḥ*a*ṭāb
[109] Kur"an:89:28 "… dön (Rabbine) …"

304 Ḳıl anda ḳullaruŋ olduḳda ṣaf ṣaf
Tecellā-yı cemālüŋe müşerref

305 İlāhī mücrimem eksüklügüm çoḳ
Saŋa lāyıḳ elümde bir ʿamel yoḳ

[22] Hezārāndur günāhum gerçi der-sır
Şükür aŋa ki bilürem seni bir

307 Ne deŋlü yolum uġradıysa ġarra
Ümīẕüm dutmışam faẕluŋla bīre

308 Ne diyem öldür ü dirgür ḳuluŋam
Muṭīʿem aġlad u güldür ḳuluŋam

309 Elinde ger yaḳīn eyle gerek dūr
Ne sözi var olanuŋ ʿabd-i meʾmūr

Şiʿr-i İlāhī be-*Güvāhī* raḥmetu'llāhi ʿaleyh raḥmeten vāsiʿaten
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

310 Yā İlāhī eylemişem çoḳ ḫaṭā senden meded
Yā Ġanī ḳapuŋa geldüm ben saŋa senden meded

311 Rū-siyāh u şermsārem ḫod saŋa maʿlūm durur
Dergeh-i aʿlāŋa ḳıldum ilticā senden meded

312 Ẓāhir eger ṭāʿat idem bāṭınum dolar fesād
Dāʾimā pīşem durur ẕerk ü riyā senden meded

313 Geçdi ʿömr-i nāzenīnüm sehvile bī-iḫtiyār
Ḳaldum olmazsa ẕelīl ü mübtelā senden meded

314 Senden ayırdı felek benlük dilerem senlüge
Bende benlük ḳoma ṣıġundum saŋa senden meded

315 Ḳāḍiye'l-ḥācātsın çünkim münācāt ehliŋe
Ey ʿuṣāta dest-gīr ü reh-nümā senden meded

316 Nefsi maġlūbı ḫaṭā[110]-pīşe *Güvāhī* ḳuluŋam
Pādişāhum umaram ʿafv u ʿaṭā senden meded

Münācāt der- Ṭaleb-i Maġfiret
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

317 Ḫudāyā[111] ṣıdḳıla ṭutan saŋa yüz
Görür elṭāfuŋı biŋ biŋ ü yüz yüz

318 Ḳatıŋda hīç-kes memdūḥ u meẕmūm
Daḫı dutmış degül maġbūn u maḥrūm

[23] Çü nefsüm bende ṣaldı beni bende
Dilemezem ki olam aŋa bende

[110] N: ﺣﻄﺎ
[111] N: ﺣﺪا

320 Ḳuluŋam götürüp rūy-ı siyāhum
Ḳapuŋa geldüm uşta pādişāhum

321 Zebūn u ʿācizem merdūd ḳılma
Dem-i āḫirde nā-maḥmūd ḳılma

322 İlāhī ẕāt-ı pāküŋ ʿizzetiyçün
Ulu biŋ bir ṣıfātuŋ ʿizzetiyçün

323 Celāl-i lā-yezālüŋ ḥürmetiyçün
Kemāl-i bī-zevālüŋ ḥürmetiyçün

324 Her arada celī ḳudretlerüŋçün
ʿAḳıl irmez ḫafī ḥikmetlerüŋçün

325 Niyāz u nāzı ḥaḳḳı enbiyānuŋ
Derūnī rāzı ḥaḳḳı evliyānuŋ

Ḥażret-i Ādem ʿaleyhi's-selām

326 Anuŋ ḥaḳḳı ki ḳamulardan evvel
Ḫilāfet mesnedinde ḳılduŋ ekmel

327 Buyurduŋ gelüben fi'l-ḥāl vecde
Melāʾik itdiler pes secde[112]

Ḥażret-i Nūḥ ʿaleyhi's-selām

328 Anuŋ ḥaḳḳı ki ṭūfānile yekser
Helāk eyledüŋ aʿdāsın ser-ā-ser

Ḥażret-i İdrīs ʿaleyhi's-selām

329 Anuŋ ḥakḳı ki virüp dürlü kāmın
Ḳamudan öŋ behişt itdüŋ maḳāmın

Ḥażret-i İbrāhīm ʿaleyhi's-selām

[24] Anuŋ ḥaḳḳı ki emrüŋile āteş
Gülistān oldı aŋa ḫūb u dil-keş

Ḥażret-i Mūsā ʿaleyhi's-selām

331 Anun ḥaḳḳı ki ḥaşmın aḫḳar itdüŋ
Yed-i beyżā ʿaṣāsın ejder itdüŋ

Ḥażret-i ʿĪsā ʿaleyhi's-selām

332 Anuŋ ḥaḳḳı ki buyurduŋ muʿayyen
Aŋa çarḫ-ı çehārüm üzre mesken

Ḥażret-i Seyyidü'l-Mürselīn ʿaleyhi's-selām

333 Anuŋ ḥaḳḳı ki sulṭān-ı güzīndür
Şefīʿü'l-ḫalḳ faḫrü'l-mürselīndür

334 Ḥabībüŋdür ki anı ekmel itdüŋ
Cemīʿ-i enbiyādan efḍal itdüŋ

[112] Mısraın vezni bozuk.

335 Bugün bunda anuŋçün müctebādur
Ki yarın ṣāḥib-i tāc u livādur

336 Aŋa gönderdügün Ḳurʾān ḥaḳıyçün
Aŋa bildürdügün īmān ḥaḳıyçün

337 Anuŋ ol nūr-ı Burāḳ'ı ḥaḳıyçün[113]
Anuŋ esrār-ı Miʿrāc'ı ḥaḳıyçün

338 Livāʾü'l-ḥamd ü hem tācı ḥaḳıyçün
Ṭapuŋa rūḥ-ı müştāḳı ḥaḳıyçün

339 Anuŋ evlādı eytāʾı ḥaḳıyçün
Anuŋ eẕvācı eşyāʾı ḥaḳıyçün

Ḥażret-i Ebūbekr El-Ṣıddīḳ raḍiya'llāhu ʿanh

340 Anuŋ ḥaḳḳı ki ṣıdḳ-ı bī-riyādur
Güzīn-i çār-yār-ı Muṣṭafādur[114]

[25] **Ḥażret-i ʿÖmerü'l-Fārūḳ raḍiya'llāhu ʿanh**

341 Anuŋ ḥaḳḳı ki kār itmezdi İblīs
Ḳaçardı sāyesinden lā-büd İblīs

Ḥażret-i ʿOṯmān bin ʿAffān raḍiya'llāhu ʿanh

342 Anuŋ ḥaḳḳı ki ẕi'n-nūreyn idi ol
Ḥayā vü maʿrifetle zeyn idi ol

Ḥażret-i ʿAlī raḍiya'llāhu ʿanh kerrema'llāhu veche

343 Anuŋ ḥaḳḳı ki yād olduḳda ol şāh
Diyen işiden oḳur kerrema'llāh

344 Anuŋ cūdı seḫāsı ḥaḳḳı içün
Anuŋ biŋ biŋ ġazāsı ḥaḳḳı içün

Ḥażret-i İmām Ḥasan raḍiya'llāhu ʿanh

345 Anuŋ ḥaḳḳı ki anuŋ ḥaṣmı ḳātil
İçürdi bī-amān zehr-i helāhil

Ḥażret-i Ḥüseyn Şehīd-i Deşt-i Kerbelā

346 Anuŋ ḥaḳḳı ki Deşt-i Kerbelā'da
Şehīd olup ḳalup bend-i belāda

347 O yolda cān viren ʿuşşāḳ ḥaḳḳı
Göŋüllerindeki eşvāḳ ḥaḳḳı

---

[113] N: Anuŋ ol nūr-ı Burāḳ'ı ḥaḳıyçün
Livāʾü'l-ḥamd ü hem tācı ḥaḳıyçün

Anuŋ esrār-ı Miʿrāc'ı ḥaḳıyçün
Ṭapuŋa rūḥ-ı müştāḳı ḥaḳıyçün

Metinde, 337. ve 338. beyitlerin 1. ve 2. mısralarının yer değiştirmesi gerektiğine dair işaret konmuştur.
[114] N: مطلف

348 Ḳamu tekmīl-i nefs idenler içün
Ṭarīḳ-i rāstda gidenler içün

349 Ḥaḳīḳat silkine sālikler içün
Maʿārif milkine mālikler içün

350 Ḥuṣūṣā ol velīler nāmdārı[115]
Ḥaḳı Rūm'uŋ ki oldur iftiḫārı

[26] Aŋılup bulduġiyçün cāy-ı aʿlā
Ḫudāvendgār[116] dinmekle o mevlā

352 Anuŋ raḳs u semāʿ u şevḳi ḥaḳḳı
ʿİbādetde ṣafā vü ẕevḳi ḥaḳḳı

353 Rumūz-ı *Meşnevī*'si ḥaḳḳı içün
ʿUlūm-ı maʿnevīsi ḥaḳḳı içün

354 Ṭarīḳat ehlinüŋ esrārı ḥaḳḳı
Şerīʿat ḳavminüŋ iḳrārı ḥaḳḳı

355 Feleklerde muḳarrebler[117] ḥaḳıyçün
Zemīn üzre müʾeddebler ḥaḳıyçün

356 Muʿallā vü münevver ʿarşuŋ içün
Mücellā vü müzeyyen ferşüŋ içün

357 Müşerref *Beyt-i Maʿmūr*[uŋ] ḥaḳıyçün
Muṣaffā baḥr-i mescūruŋ ḥaḳıyçün

358 Ṭoḳuz ābā vü cān emrüŋle mevlūd
Ḥaḳıyçün kim bilürler seni maʿbūd

359 Yedi ṭamudaki heybetler içün
Sekiz cennetdeki niʿmetler içün

360 On iki burc heft aḫter ḥaḳıyçün
Yedi baḥr ü yedi kişver ḥaḳıyçün

361 Muṭahhar *Kaʿbe*-i aʿẓam ḥaḳıyçün
Ṣafā vü *Merve* vü zemzem ḥaḳıyçün

362 Ṣalāt u ṣavm u *Ḳadr* ü ʿīd ḥaḳḳı
Şeb ü rūz u meh ü ḫurşīd ḥaḳḳı

363 Ulı ṭaġlar yazılar ḥaḳḳı içün
Ḳamu başlarda yazılar ḥaḳıyçün

364 Göŋül ʿışḳuŋa baġlayanlar içün
Ḫaṭādan iḫtirāz idenler içün

365 Niyāz-ı ʿāşıḳān içün sehergāh
Ṣafā-yı ṣādıḳān içün sehergāh

[115] N: nāmudārı
[116] N: خداوودوار
[117] N: muḳarrıb

[27] Şerīʿat ehli pīr-i maʿnevīler
Ḥaḳı kim bī-riyādur ol ḳavīler

367 Belāda mübtelālar ḥaḳḳı içün
Esīr-i bī-ḫaṭālar[118] ḥaḳḳı içün

368 Ġarīb olanlaruŋ baġrı başıyçün
Yetīm olanlaruŋ gözi yaşıyçün

369 Diyārına ġarībüŋ ḥasretiyçün
Boyın egen yetīmüŋ minnetiyçün

370 Ḳaraŋu gūşelerde ḳaluban[119] zār
Olanlar ḥaḳḳıçün ġurbetde bīmār

371 Ayaḳlarda belürsin sīnler içün
Aŋılmaz kimsesiz miskinler içün

372 Reh-i ḥacca giden yayaḳlar içün
Baş açıḳlar yalın ayaḳlar içün

373 Ġazāda dürüşenler cānı içün
Şehādetle düşenler ḳanı içün

374 Fiġān-ı ʿāşıḳ-ı ṣādıḳ ḥaḳıyçün
Aŋa her māʾil ü müşfiḳ ḥaḳıyçün

375 Cemāl-i ḥūblar ḥaḳḳı kim anı
Nedür ṣāḥib-naẓar bilür nihānı

376 Anuŋla ḳalbe düşen ḥālet içün
Anuŋla rūḥa iren rāḥat içün

377 İlāhī göriciler ol ḳudretüŋi[120]
Aŋan ḥaḳḳ-ı derūn-ı ḥikmetüŋi

378 İlāhī bī-gümān ḥaḳ ḥaḳluġiçün
Her işde fāʿil-i muṭlaḳluġiçün

379 İlāhī seni bir bilenler içün
Sücūd u ḥamdüŋi ḳılanlar içün

380 Ẕünūbını[121] cemīʿ-i ümmetinüŋ
Baġışla faḫr-i ʿālem ḥaẓretinüŋ

[28] *Güvāhī* rū-siyāhuŋ şöyle kim ol
Bu ḳuluŋ kemteridür kemlügi ol

382 Çi ger getürmişüz yüz ṣuyına od
Ġanīsin bir bölük yoḫsullaruz ḫod

[118] N: ﺧﻄﺎ
[119] N: ḳ*u*luban
[120] Mısraın vezni bozuk.
[121] N: Ẕünūb*uŋ*ı

Şiʿr-i Ḥaḳīḳat
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

383 Saŋa ṣıġındum Ḫudāyā[122] neccinā mimmā neḫāf
Eylemişüz çoḳ ḫaṭāyā[123] neccinā mimmā neḫāf

384 Senden umarlar meded her gāh feryād-res[124]
Çaġrışuban cümle eşyā neccinā mimmā neḫāf

385 Dergeh-i aʿlāŋa ḳılduḳ ilticā senden meded
Ḳullaruŋa pādişāhā neccinā mimmā neḫāf

386 Ḫilʿatümüz ḳıl dem-i āḫirde īmān kisvetin
İdüben ẕikrüŋle gūyā neccinā mimmā neḫāf

387 Fażluŋ iledür recāmuz heybetüŋle iricek
Āteş-i dūzaḫ . - -? neccinā mimmā neḫāf

388 Yüzümüz ḳarasına ḳalma ḥużūrında bugün
İrdüginde rūz-ı ferdā neccinā mimmā neḫāf

389 Yüz saŋa dutup budur ẕikr-i *Güvāhī* yā İlāh
Ḳādirā perverdgārā neccinā mimmā neḫāf

El-Mevʿiẓe
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

390 Açuŋ[125] ey dostlar gözlerüŋüzi
Yitürmeŋ ġaflete özlerüŋüzi

391 Ḳubūra ṭopraġuŋuz çekmez iken
Ḳayūruŋ geregi gerekmez iken

392 Yaraġıla ölüŋ kim yigirekdür
Bilüŋ[126] her gün yaraḳ bir gün gerekdür

393 Ḳamu nefse irişür ʿāḳıbet mevt
Gerek kişi yaraḳda olmadın fevt

[29] Dürişüp yıġlınuŋ her maʿṣiyetde
Çü vardur ġāfil olmaŋ āḫiretde

395 Benüm gibi hemīşe ẕilletile
Geçürmeŋ ʿömrüŋüzi ġafletile

396 Ne sūd itdüm ben olmaġile ġāfil
Ḥaṭālar eyledüm cānumda ḥāṣıl

397 ʿAmel yoḳ ḳalmışam yüz ḳarasıyla
Oŋulmaz derdlü yürek yarasıyla

398 Ümīẕüm luṭfınadur Ḫaḳḳ'uŋ ancaḳ
Vegerni bir siyeh-rūyem muḥaḳḳaḳ

[122] N: حدا
[123] N: حطيا
[124] Mısraın vezni bozuk.
[125] N: آچون
[126] N: بيرون

399 Niçe bir ḥurd u ḥūya māʾil olmaḳ
Göŋül gözine ġaflet hāʾil[127] olmaḳ

400 Öleceksiz ölecek uyanuŋ hāy
Bu ġafletler size didürmedi vāy

401 Utanuŋ utanacaḳsız muḥaḳḳaḳ
Şu dem kim ola ḳāḍī ḥażret-i Ḥaḳ

402 Ḳanı emri Ḫudā-yı[128] bī-zevālüŋ
Ḳanı şerʿi ḥabīb-i ẕü'l-Celālüŋ

403 Bu nā-ḥaḳ işlerüŋ pāyānı yoḳ mı
Fesādāt itmenüŋ oranı yoḳ mı

404 Ne içün eylemezsiz ḳalbüŋüz ṣāf
Degül midür yarusı dīnüŋ inṣāf

405 Bilürsiz ʿāḳıbet bu yir sizi yir
Ölecek cāna gerek yatacaḳ yir

406 Direr ʿaḳlı olan başına uṣṣı
Ki yoḳdur soŋ peşīmānluḳda aṣṣı

407 Degül dārü'l-beḳā dünyā-yı fānī
Muḫalled[129] kim ḳalupdur bunda fānī

408 Bilişlük virene bīgānedür bu
Ḳonan göçer müsāfir-ḫānedür bu

[30] Gelenler bunda ṣādān u feraḥnāk
Giderler ʿāḳıbet maḥzūn u ġamnāk

410 Gör imdi biŋ yaşayana bu dünyā
İki ḳapulı ev içi ṭolu ġavgā[130]

411 Girüp bir ḳapudan çıḳdı birinden
Birisi girdi vü çıḳdı birinden

412 Niçeler bunda ḳalam ṣandı bāḳī
Muvāfıḳ düşmedi dehr ittifāḳı

413 Niçeler milki ṣanurken cihānı
Cihān fikrinde nā-gāh virdi cānı

414 Niçeler çoḳ diyār itmişken ābād
Tozatdı az zamānda ḫākini bād

415 Niçeler lāf iderken salṭanata
Yüz urdı yire āḫir meskenete

416 Niçeler ṭayanurken niçesine
Ṣataşdı dest-i mevt eskicesine

[127] N: خاىٔ
[128] N: حدا
[129] N: مرحد
[130] Mısraın vezni bozuk.

417 İderler niçeler yarına tedbīr
Bugün reʾyini bozar emr-i taḳdīr

418 Cihānda gerçi kim ṣāḥib-ṭaleb çoḳ
Beḳā-yı ʿömre līkin bir sebeb yoḳ

419 Eger bulsa meded ḥükm ıssı sulṭān
Ebed ḳalaydı ʿālemde Süleymān

420 Eger olunsa dermān ḥikmetine
Sefer ḳılmazdı Loḳmān ḥasretile

421 Eger ḳalınsa ḥüsnile muḫalled
Ḳalaydı Yūsuf-ı Kenʿān müʾebbed

422 Eger ḫod ṭursa muṭavvel ʿömr-i Nūḥ[131]
Cihāndan gitmeyeydi ḥażret-i Nūḥ

423 Eger bunda beḳā bulsa dilāver
Beḳā iḳlīmine göçmezdi Ḥayder

[31] Fülānı ḳoyalum ey ehl-i ḫayret
Degül mi faḥr-i ʿālem mevti ʿibret

425 Ḥabību'llāh'a ḳalmadı çü dünyā
Ne ḥācet yāda gelmek ġayr-ı eşyā

426 Dükeden dānesin ḳalmış degüldür
Gidenler ol yola gelmiş degüldür

427 Gider lā-büd gelen ḳamu bu dāra
Yazulmışda yuyulmış yoḳ ne çāre

428 Kişi otursa heft-iḳlīme şāh ol
Olısar ʿāḳıbet ḫāk-i siyāh ol

429 Diyenler bir zamān şāh-ı cihānem
Çaġırur şimdi ḫāk içre yalanem

430 Olanlar ʿāleme bir vaḳt sulṭān
Ḳalubdur şimdi ayaḳlarda bī-cān

431 Başılan ḳara ṭopraḳ her ḳademde
Emīridi serīr-i muhteremde

432 Tozaturlar yil öñince havāda
Ki ḥikmet-dānidi saff-ı ṣafāda

433 Olan vīrāneye bayḳuşa mesken
Sarāy-ı Sām idi yā ḳaṣr-ı Behmen

434 Beyābānlarda gelmez idi dile
Ne şāhlar şehri idi kim ne bile

435 Kimüñ aldı elini çarḫ-ı ġaddār
Ki āḫir ṣalmadı ayaḳlara zār

[131] Mısraın vezni bozuk.

436 Kimüŋ güldi bugün yüzine yüz[132]
Ki yarın bī-sebeb döndermedi yüz

437 Kimüŋ urdı başına efser ü tāc
Ki tā ki itmedi maḳhūr u muḥtāc

438 Kimüŋ çıḳardı iʿzāzile taḥta
Ki taḫtın yıḳuban ḳalmadı taḥta

[32] Kime virdi Ferīdūn-ı felek-taḥt
Ki itmedi zemīn içre siyeh-baḥt

440 Kimi ḳıldı ḳamer-çehre meh-efser
Ki alup efserin ḳomadı bī-ser

441 Kimi eyledi Cemşīd-i cihān-dār
Ki āḫir olmadı aŋa cihān dār

442 Kimi eyledi ḫāḳān-ı cihān-gīr
Ki dest urmadı aŋa mevt-i cān-gīr

443 Kimi eyledi Keykāvūs u Pīrūz
Ki ḳomadı ḳaraŋusında bī-rūz

444 Gerek Kisrā gerek Faġfūr u Ḳayṣer
Gerek Dārāb u Dārā vü Sikender

445 Dükeli çekdiler ḳahr-ı sipihri
Birine olmadı bir ẕerre mihri

446 Dürişüp bulmadılar devletile
Ecel defʿine çāre şevketile

447 Gelenler geçdi vü ḳonanı göçdi
Çi ger ʿanḳālaridi bir bir uçdı

448 Dutımaz bir kişi dāʾim cihānı
K'olur her pādişāhuŋ bir zamānı

449 Eger her bir kişinüŋ devri vardur
Degül bāḳī o devrüŋ ġavri vardur

450 Çü āḫir düşiser ayaġa her baş
Gerekmez ġaflet ādemde ḳarındaş

451 Zamān irte inanmaŋ siz zamāna
Olavuz gelmemiş gibi cihāna

452 Dem ola bozıluban peykerümüz
Bizüm daḫı dürile defterümüz

453 Dem ola fikr iderken az u ger çoḳ
Gide ol yola kim gelmeklügi yoḳ

[33] Cihānda kimse bāḳī ḳalmamışdur
Gelenler bunda ṭut kim gelmemişdür

[132] Mısraın vezni bozuk.

455 Bu eşyā ḥaḳḳına buyurdı Hālik
O'dur Bāḳī kim oldur milke Mālik

Şiʿr-i Ḥaḳīḳat
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

456 Görmişüz anca ḳılaʿ[133] u şehr-i zībālar ḫarāb
Olmış içinde ʿimāretler kelīsālar ḫarāb

457 Müʾmin ü kāfir midür ṣāḥiblerinden yoḳ nişān
Görinür ancaḳ hemīn ṭāḳ-ı muʿallālar ḫarāb

458 Ḫāk olup yatur niçe Sām u Sikenderler zelīl
Ṭaġılup olmış hezārān milk-i Dārālar ḫarāb

459 Ey münaḳḳaş-ḫāneler maġrūra aldanma ṣaḳın
Naḳşı çoḳdur dehrüŋ ammā cümle meʾvālar ḫarāb

460 Kimseler bilmez ki niçe şehlerüŋ āṣārıdur
Var beyābānlarda çoḳ ḳaṣr-ı dil-ārālar ḫarāb

461 Bī-beḳā dünyāyı nādānlar durur maʿmūr iden
Milk-i dünyāyı bilür ʿaḳl ıssı dānālar ḫarāb

462 Virme göŋül milk-i fānīye *Güvāhī*ʿ āḳıbet
Çün olur būm-ı veġāya cāy-ı aʿlālar ḫarāb

El-Mevʿiẓe
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün

463 Gelüŋ getürelüm ey ʿāṣıḳān el
Ḳılalum ibtidā derdile evvel

464 Ki ol Ḥallāḳ-ı maḫlūḳāt-ı elvān
Düşenler dest-gīri yüce sulṭān

465 Dükelinüŋ bilen göŋlinde rāzın
Ḳamunuŋ işiden dürlü niyāzın

466 Ḳılan dermānunı her derdmendüŋ
Viren maḳṣūdunı her müstemendüŋ

[34] Kerīm ü dāfiʿü'l-āfāt Allāh
Ġaniyy ü ḳāḍiʾü'l- ḥācāt Allāh

468 Dükeli ḳullarınuŋ evvel āḫir
Semāʾ ü arżda pinhān u ẓāhir

469 Rıżāsından cüẕā ḳılmamaġiçün
Ẕelīl ü mübtelā ḳılmamaġiçün

470 Müdām itmek içün ol Ḥayy u Dānā
Ḳamusın şükr ü ẕikrile gūyā

471 Daḫı ol ẕübde-i cümle-ḫalāyıḳ
Ẕünūb emrāżına üstād u ḫāẕıḳ

[133] N: ḳalaʿ

472 Risālet taḫtına şāh-ı mükerrem
Nübüvvet milkine sulṭān-ı aʿẓam

473 Ḥabību'llāh faḫrı enbiyānuŋ
Şefīʿi evliyā vü aṣfiyānuŋ

474 Saʿādetlü muṭahhar rūḥı[134] içün
Muʿallā vü münevver rūḥı içün

475 Mükerrem cānlar içün kim muḥaḳḳaḳ
Olup dur[ur] ġarīḳ-i raḥmet-i Ḥaḳ

476 Daḫı ervāḥı içün çār-yārüŋ
Ḫilāfet mesnedinden ol kibāruŋ

477 Cemīʿ-i enbiyā ervāḥı içün
Cemīʿ-i evliyā ervāḥı içün

478 Cemīʿ-i mürşid ü kāmiller içün
Ḥaḳīḳi ʿilmile ʿāmiller içün

479 Ḥuṣūṣā ol velīler pādişāhı
Velāyet taḫtınuŋ ṣāḥib-külāhı

480 *Maḳālāt*ında derc olan ʿulūmı
Ki oldur ḥażret-i *Monlā-yı Rūmī*

481 Revāk-i pāki içün ol hümānuŋ
Civār-ı Ḥaḳ'da ol ʿālī-maḳāmuŋ

[35] Daḫı ʿadl üzre dāyim cānumuzuŋ
Selāmetlügiçün sulṭānumuzuŋ

482 Bulup dehrinde İslām ehli ḳuvvet
Ebed olmaġiçün küffāra miḥnet

483 Vü[135] ol ḳamu düşenler dest-gīri
Yaradan her ṣaġīri vü kebīri

484 Ḥabīb-i ḥażret-i faḫr-ı cihānuŋ
Ne kim var ümmetileridür anuŋ

485 Geçenler içün raḥmet itmek içün[136]
Mekānlarını cennet ḳılmaġiçün

486 Virüp bāḳīlerine ʿömr-i vāfir
Hem īmānile göndermek çün āḫir

487 Ḳamuların idüp ḫayrile yādın
Müyesser ḳılmaġiçün her murādın

488 Şifā virmeklüġiçün ḥastelere
Enīn ü żaʿfile āhestelere

[134] N: روخي
[135] N: V*e*
[136] Mısraın vezni bozuk.

489 Ḫalāṣ itmek çün olanları bende
Daḫı düşmenleri ḳahrile bende

490 Kamu medyūnı şādān itmek içün
Edā-yı deyni āsān itmek içün

491 Ġarīb olanları yaḳīn ü ıraḳ
Vaṭanlarına irgürmek içün ḥaḳ

492 Ḳavuşdurmaġiçün bī-derd ü miḥnet
Olanları biribirine ḥasret

493 Çü anlardan ki ola ḫayr-pīşe
Iraḳ dutmaġiçün mevti hemīşe

494 Gedā ḳalmamaḳ içün pīrlükde
Zebūn etmemek içün mīrlükde

495 Biz eksiklü ʿibād nide o maʿbūd
Müdām olmaġiçün rāżī vü ḥoşnūd

[36] Ḳamumuz ṣaḳlamaḳ çün her belādan
Ḳuru bühtān ü görünmez ḳażādan

497 Emīn olmaḳ içün şeyṭān şerinden
O dīn düşmeninüŋ elvān şerinden

498 Cesedden dūr idicek cānumuzı
Refīḳ itmek içün īmānumuzı

499 Ḳamu dīn diregi ʿālimler içün
Diyār-ı şerʿe ol ḥākimler içün

500 Yine zinde ḳılıcak ḳudretiyle
Ḳoparmaḳ çün ḥabībi ümmetiyle

501 Dürişenler içün ṭāʿatde her gāh
Çaġıranlar içün derdile Allāh

502 Ḳanāʿatle geçen dervīşler içün
Gedā vü bī-kes ü bī-ḫᵛīşler içün

503 *Güvāhī* mürde-cism ü ḥaste-cānuŋ
Duʿāya rūḥ-ı muḥtācına anuŋ

504 Ol ulular içün kim çoḳ zamānlar
Olup dururlar üstādumuz anlar

505 Daḫı ābā vü māẕerlerümüzçün
Hem evlād ü bürāẕerlerümüzçün

506 Ḳamu geçmişlerümüz rūḥı içün
Ḳonup göçmişlerümüz rūḥı içün

507 Olanlar içün üstümüzde ḥaḳḳı
Olanlar çün duʿānuŋ müsteḥaḳḳı

508 Rıżāsıyçün Ḫudā-yı[137] bī-zevālüŋ
Kerīm ü ẕü'l-Celāl ü lā-Yezālüŋ

509 Ḳılanlar el getürüben duʿāyı
İki ʿālemde görmesün belāyı

510 Duʿādan soŋra hem bulsun saʿādet
Getüren faḫr-i kevneyne ṣalavāt

[37] Bi-ḥamdi'llāh irişdi ʿavn-i Ḳādir
Ki oldı bu *Tażarruʿ-nāme* āḫir

512 Bu bir genc-i ilāhīdür ser-ā-ser
Zihī devlet kime oldı müyesser

513 Bu dürc içinde olan dürleri derc
Gerekdür cevheri itmeklüge ḫarc

514 Ne bilsün bu cevāhir ḳıymetini
Seven dünyā-i fānī zīnetini

515 Ḫarīdār olan oldur bu metāʿa
Ki gire ṣavt-ı ʿuḳbāda semāʿa

516 Egerçi naẓm-ı nesrīndür bu nāme
Degüldür leẕẕeti muḫtaṣṣ ʿavāma

517 Velī şeksüz bu ebyāt-ı ḫoş-üslūb
Olısar ehline düşdükde merġūb

518 Sebeb bu oldı bu naẓm-ı bedīʿe
Ki idüm mübtelā efʿāl-i şenīʿe

519 İderdüm rūz u şeb dürlü ḫaṭīʿāt
Maḳālātum ḳamu olmışdı ṭāʿāt

520 Hem idünmiş idüm bu fikri ġuṣṣa
Ki tā naẓm eyleyem bir ḫoşça nüsḫa

521 Didi bir gün baŋa göŋlüm ki ey yār
Gözüŋ aç baḳ cihāna göŋlüŋ uyar

522 Nedür bu eyledügün fikr-i bī-nefʿ
Ne şuġl ola maʿāşī ḳılmayan defʿ

523 Ṭutalum naẓm idesin bir ḥikāyet
Dürūġ efsāne vü yābis şikāyet

524 Saŋa bī-sūd cehhāl ide ṭaʿnı
Emekler çekmek il içün ne maʿnī

525 Ne yildüŋ kim vire mi fikr it anı
Ecel ol vaʿde-i devr-i zamānı

[38] Ḳo ol endīşeʾi gūş-naṣīḥat
Naṣīḥat diŋleyen görmez faṣīḥat

[137] N: ایچ

527 Taẕarruᶜ lar ḳıluban ẕü'l-Celāl'e
Gel it naẓm-ı ilāhī bir risāle

528 Kim oḳuduḳça derdile döküp yaş
Maᶜāṣīden cigerde ḳalmaya baş

529 Saŋa vü cümle oḳuyanlara Ḥaḳ
Göre luṭfın kerem ıssıdur elyāḳ

530 *Taẕarruᶜ-nāme* ḳoyup adın anuŋ
Muṭavvel eyleme bünyādın anuŋ

531 Çü göŋlüm böyle ḳıldı pend-i maᶜḳūl
Ḳamu dāyim baŋa göründi mechūl

532 Didüm gerçi dimedi çoḳ bilüden
Velī uṣlu ḫaber bu derdlüden

533 Hemān bu naẓma āġāz eyledüm çüst
Dürüşdüm cehd ḳıldum[138] olmadum süst

534 Zamān çoḳ geçmedi Yezdān u Ḳādir
ᶜİnāyet ḳıldı āsān itdüm āḫir

535 Velī oldur ümīẕüm bu risāle
Ḳaçan kim düşe bir ṣāḥib-kemāle

536 ᶜUyūbın itme cehhāla taṣrīḥ[139]
Keremden ide noḳṣānını taṣḥīḥ

537 Her oḳuduḳça ḫayrile ide yād
Duᶜādan ben ġarībi ḳılmaya yād

538 Duᶜā zīrā ḳomaz muḥtāc u maḥrūm
Ki ḳılur ḳul duᶜāsı ḳulı merḥūm

539 Dem-i āḫirde görmesün meşaḳḳat
*Güvāhī*nüŋ diyen cānına raḥmet

540 Ṭoḳuz yüz yedide ehl-i tevārīḫ
Rebīᶜ ü'l-āḫir ayında bil tārīḫ[140]

[39] İlāhī ᶜafv olunmaġa günāhı
Yüzin dergāhuŋa dutdı *Güvāhī*

542 Duᶜā umar oḳuyan ᶜāṣıḳından
Müᵓeẕẕin Aḥmedi Teŋgri ḥaḳından

543 Nüvīsende vü ḫonende-i Allāh
Belālardan ide maḥfūẓ her gāh

544 Gedā-yı derdmendüŋ bu ümīdi
Elüŋ feṭḥ eyleyüp bir fātiḥa di

[138] N: ḳ*ı*ldum
[139] Mısraın vezni bozuk.
[140] Mısraın vezni bozuk.

545 Degül cümle müʾeẕẕinle imāma
Yiter bir fātiḥa kāffe enāma

546 Ġaraż bu ḳīl ü ḳālden bir duʿādur
Eger bīgānedür ger āşinādur

547 Ḳıla ben ḳulına fātiḥa iḥsān
Müyesser ḳıl İlāhī aŋa īmān

548 Anı maḳṣūdına irgürsün Allāh
Murādātı müyesser ola her gāh

549 Eyü ṣanduŋ göŋül bize naṣīḥat
Yiter ʿarż eyledüŋ pend ü belāġat

550 Ḳamu maʿlūm olupdur cümle varuŋ
Yüri var ḫāk üzre sür ʿiẕāruŋ

551 Ne ḥaddüŋdür senüŋ bu deŋlü cürʾet
Gel ey dil kendözüŋe vir naṣīḥat

552 Degüldür ehl-i ḥāle bu münāsib
Ne lāyıḳ ḳīl ü ḳālden ḳāle ṭālib

553 Biŋ altmış hem ṭoḳuzdur ketbe himmet
Bi-ḥamdi'llāh ey Aḥmed Bāḳī temmet

KAYNAKÇA

CANIM, R. (2000). *Latifî*, *Tezkitetü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ*. Ankara: AKM Yayınları.

DUMAN, M. (1989), Güvâhi'nin Pend-nâmesi'nde Nasreddin Hoca, *Tarih ve Toplum*, 11, (63), 15.*143*-17.*145*.

ERDAL, Kadir (2010), Bir Atasözleri Hazinesi: Güvâhî'nin Pendnâmesi, *Yağmur-Dil-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, S.49.

ERENOĞLU, D. (1997). *Pend-nâme, Güvâhî (Dil İncelemesi)*. Yüksek Lisans Tezi. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.

ERENOĞLU, D. (2007). Güvâhî'den Günümüze Atasözleri ve Deyimler. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2 (4), 1150-1167.

ERKOÇ, E. (2010). Çorum Hasan PaŞa Kütüphanesi'ndeki Yazma Eserler Üzerine Bir Değerlendirme ve Bazı Seçmeler. *Çorum Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 7-17.

HENGİRMEN, M. (1977). *Güvahi'nin Hayatı, Eserleri, Pendnamesindeki Atasözleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

HENGİRMEN, M. (1983). *Güvâhî, Pend-nâme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İSEN, M. (1994). *Gelibolulu Mustafa Âlî, Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: AKM Yayınları.

KAPLAN, M. (2008). Tazarru'-nâme'den Münacat'a Yakarış Üslubu. *Köprü*, Bahar, S.102, (http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=926).

KÖKSAL, M. F. (2005). *Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

KUTLUK, Ş. (1989). *Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

LEVEND, A. S. (1988). *Türk Edebiyatı Tarihi, Giriş, I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mehmed S. (1308). *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

ÖZDİNÇ, V. (2006), Güvâhî'nin Pend-nâmesi'nde Deyimler, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 3, 61-73.

Şemsettin S. (1996). *Kamusu'l-a'lâm*. Ankara: Kaşgar Neşriyat.

TAYŞİ, Mehmed Serhan (2009), Pend-nâme-i Güvâhî; Bir Atasözleri Hazinesi, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 6, s. 59-61.

TULUM, M. (2001). *Tazarru'nâme*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1373-1393, ANKARA-TURKEY

SALNAMELERE GÖRE KIRŞEHİR SANCAĞI HAKKINDA BİLGİLER (1873-1910)

(COĞRAFYASI, TARİHİ, NÜFUSU, NAHİYE VE KAZALARI)

Ahmet GÜNDÜZ[*]

ÖZET

Bu çalışmada, ilk önce giriş kısmında Salname nedir? Salnamelerin özellikleri, bunların kendi aralarında farklı isimlerle ve farklı amaçlarla çıkarılmış oldukları hakkında bilgiler verilmiştir. Salnamelerin içeriğine bakıldığında yayımlandıkları tarihlerde Osmanlı Devletinin tarihi, idari teşkilatı, müesseseleri, şahıs biyografileri, ilmî, iktisadî, siyasî, askerî, kültürel ve diğer sahalardaki önemli bilgileri ihtiva etmektedirler. Hatta ilgili sancağın türbeleri, tekkeleri, camileri, resmi binaları, dükkânları, gezilecek-görülecek yerleri, madenleri, hangi meslek ve iş alanlarının olduğu, ormanları, av hayvanları, posta teşkilatı gibi konularda da bilgiler sunmaktadırlar. Ardından Kırşehir tarihi ile ilgili olarak Hititlerden itibaren Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar, Selçuklular, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si dönemleri hakkında da kısa bilgiler verilerek Kırşehir'in Cumhuriyet döneminde bir ara ilçe haline getirilişine de vurgu yapılmıştır. Selçuklular döneminde bir ilim ve kültür şehri haline gelen Kırşehir, burada yetişen ilim ve fikir adamları ile önemli bir şehir duruma gelmiştir. Ağırlıklı olarak salnamelere dayanan bu çalışmamızda Kırşehir'in nüfusu, nahiye ve kazaları hakkında bilgiler verilmektedir. İncelenen dönemdeki tarihler arasında Kırşehir'de yaşayan Müslim, Rum ve Ermeni nüfus değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Verilen bilgilerin daha iyi anlaşılması için ayrı ayrı tablolar düzenlenerek bu tablolar da ayrıca değerlendirilmiştir.

Ayrıca yapılan bu çalışmada tamamlayıcı bilgi olması amacıyla şehirde maddi açıdan zengin olan kişiler tablo halinde verilmiştir. Kırşehir'de ileri gelen kişiler yaşadığı yer açısından veya serveti bakımından kaçıncı sırada olduğu belirtildiği gibi bu kişilerin tanınmış şöhretleri-lakapları da belirtilmiştir. İncelenen tarihler içerisinde yer alan dönemde (1876-1880) Kırşehir'de işlenen suçlardan da kısa bir şekilde bahsedilmektedir.

Anahtar Kelimeler: XIX. Yüzyılda Kırşehir, tarihi, coğrafyası, nahiye ve kazaları, nüfusu.

[*] Yrd. Doç. Dr. Ahi Evran Üni. Eğitim Fak. Ilköğretim Böl. Sos. Bil. Öğr. ABD. El-mek: ahmetgunduz23@gmail.com

ACCORDING YEARBOOKS XIX. INFORMATION ABOUT CENTURY ENSIGN KIRŞEHİR (1873-1910)

(GEOGRAPHY, HISTORY, POPULATION, CANTON AND ACCIDENTS)

ABSTRACT

In this study, first at the entrance of what is yearbook? Yearbooks features, among them information about the different names they are issued for different purposes. Looking at the contents of Yearbooks on the date of issue of the Ottoman Empire, administrative organization, institutions, personal biographies, scientific, economic, political, military, cultural and other fields comprise the important information. Even the tombs of the hoist, lodges, mosques, public buildings, shops, places to visit in-interest, the mines, which are professional and business fields, forests, hunting animals, provide information on topics such as postal organization. Then, from the Hittites, on the history of Kırşehir Greeks, Romans, Byzantines, Seljuks, Ottomans and the Turkish Republic of Kırsehir provide brief information about the periods of the first brought into the Republican period the emphasis was placed on an intermediate district. Kırşehir, which has become a city of science and culture during the Seljuk period, educated here with the knowledge and opinion leaders have become an important city. Yearbooks are mainly based on the population of this study Kırşehir, township and provides information about accidents. Living in the investigated period between the dates Kırşehir Muslim, Greek and Armenian populations were evaluated. For a better understanding of the information given in the tables are arranged separately in the tables were also evaluated.

The purpose of this study is also the city financially rich person with complementary information is given in the table. Place of residence or wealth in terms of people coming forward in terms of Kırsehir order in which you stated that these people are as well known to fame-nicknames. A date within the investigated period (1876-1880) for crimes committed in Kırsehir is referred to as a short.

Key Words: XIX. Kırşehir century, history, geography, canton and accidents, population.

Giriş

Salname, Farsça "sal"(=yıl) ve "name"(=mektup, kitap) kelimelerinden meydana gelmektedir. Türkçe"de "yıllık" kelimesi ile eGanlamlıdır. Ayrıca aynı anlamda "nev-sal" sözcüğü de kullanılmıGtır. Salnameler, geçmiG yıllardaki önemli olayları özetleyen ve ait olduğu yılın kurumları, hal tercümeleri, gelir ve giderleri, ekonomik durum vs. gibi çeGitli konularda son durumu kısaca bildiren eserlerdir. Ayrıca salnameler belli bir konu ve amaç ile de hazırlanabilir[1]. Salnameler 1847-1922 yılları arasındaki 75 senelik dönemde yayımlanmıGtır. Bu tarihler arasındaki

[1] Mehmet Emin Yolalıcı, **Türk Tarihinin Kaynakları**;, Samsun,2006, s.133.; M. Emin Yolalıcı, " Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayetinde Eğitim ve Öğretim Kurumları", **OTAM**, Ankara,1994, s.435-473.

dönemde Osmanlı tarihi, idari teşkilatı, müesseseler, şahıs biyografileri, ilmî, iktisadî, siyasî, askerî, kültürel ve diğer sahalardaki önemli bilgileri ihtiva etmektedirler. Bilindiği kadarıyla bunların tamamı hiçbir kütüphane koleksiyonunda mevcut bulunmadığı gibi çeşitli kütüphanelere dağılmış bulunan salnameler için bir rehber de bulunmamaktadır. Salnameler hakkında yapılmış çalışmalar sınırlıdır. Bu konuda en geniş bilgi Hasan Duman'ın "*Osmanlı Salnameleri ve Nevsâlleri Bibliyografyası ve Toplu Katalogu*" isimli eserinde bulunmaktadır. H. Duman, salnameleri hazırlanış sebepleri, hazırlayanlar ve muhtevası bakımından beş grupta incelemiştir[2]. Bunların belli başlılarına kısaca bakılacak olursa salnamelerin en eskisi, en düzenlisi ve aynı zamanda en uzun ömürlüsü "Devlet Salnameleri " olarak da bilinen "Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye"lerdir. İlk devlet salnamesi sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın isteği ile hekimbaşı Abdülhak Efendi-zade Hayrullah Efendi ile XIX. Yüzyıl Osmanlı ilim ve fikir adamlarından Ahmed Cevdet Paşa'nın yardımlarıyla Ahmet Vefik Paşa tarafından hazırlanmış ve H.1263 (M.1847) senesinde " Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye" adı ile neşredilmiştir. Devlet tarafından yayımlanan "Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye" H.1263 (1847)-1328 Mali (1912) yılları arasında düzenli bir şekilde yayımlanmıştır. En son cilt defa'dır ve 1334 (1918) tarihini taşımaktadır. Başlangıçta küçük hacimli yüz sayfa civarında olan söz konusu yıllıklar gittikçe gerek sayfa ve gerekse boy bakımından gelişerek ince puntolarla bin sayfayı aşmıştır. H.1263-1297 (1847-1880) tarihleri arasındaki 1-35 arasındaki sayılar taş baskısı (Litografya) ile daha sonrakiler ise matbaa harfiyle yayımlanmışlardır. 1876-1908 tarihleri arasındaki sultan II. Abdülhamit devrinde çıkanlar ise en mükemmelleridirler ve zengin bilgilerle doludur. Devletin resmi teşkilatından ve coğrafyasından başka, memurların isimleri, tayin tarihleri, rütbeleri, nişanları da gösterilmektedir. Bu haliyle birer vesika hüviyetindedirler. Devlet salnameleri yayımlandıktan sonra bu sefer vilayet ve nezaret salnameleri çıkarılmaya başlanmıştır. Vilayet salnameleri ilgili olarak şunlar söylenebilir. Vilayetin idari bölünüşü,memur listeleri, mahalli tarih ve coğrafyası, eski eserleri, ticari ve ekonomik faaliyetleri, nüfusu, okulları, kütüphaneleri vb konularda pek çok bilgiler vermektedirler. Bazı vilayetler bir defa salname neşretmelerine karşılık bazı vilayetlerin ise otuz beş civarında salname neşrettikleri bilinmektedir. Örneğin; Halep vilayeti salnamesi H.1284-1326 (1876-1908) yılları arasında 35 defa çıkarılmıştır. Bu salnameler içerisinde Türkçe-Arapça, Türkçe-Rumca, Türkçe-Boşnakça hatta sadece Arapça olanları da bulunmaktadır. Osmanlı salnamelerini kendi aralarında devlet salnameleri, vilayet salnameleri, resmi kurum ve kuruluşlara ait salnameler, özel konulu veya kişi ve kuruluşlara ait salnameler, resmi veya özel kurum ve kişilere ait Nevsaller şeklinde sınıflandırmak mümkündür[3].

Biz de bizim bu çalışmada ana kaynak olarak kullandığımız malzeme Ankara Vilayeti Salnamesi olup farklı tarihlerde yayımlanmış olan salnamelerde geçen Kırşehir'e ait bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Kırşehir Hakkında Bilgiler

a- Tarihi ve Coğrafyası

Kırşehir, İç Anadolu bölgesinin Orta Kızılırmak bölümünde yer almaktadır. Çevresinin toprakları Nevşehir, Niğde, Aksaray, Ankara, Kırıkkale ve Yozgat illeriyle komşudur

Kırşehir'in yerleşim yerine baktığımızda bu bölgeye zaman içerisinde farklı isimler verildiği görülmektedir. Hititlerin Akuva Saruvena yani Suşehri, Yunanlılar ve Romalılar

[2] Hasan Duman, **Osmanlı Sâlnâmeleri ve Nevsâlleri Bibliyografyası ve Toplu Katalogu,** C.I, Ankara, 2000. " *Hasan Duman bu eserinde İstanbul kütüphanelerinde bulunan salnamelerin yer numaraları ile künyelerini vermiştir*"

[3] Adnan Yaşar Gürbüz- Hızır Özdemir, **1308 Tarihli Ma'muretü'l-aziz Salnamesi** (Fırat Üniversitesi, Fen/Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Elazığ,1984, s.I-XIII. Salnamelerle ilgili daha fazla bilgi almak için bkz: Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.III, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s.105-106.

Chamanen, Mokissos, Parnassos, Bizanslılar Jüstinianopolis, Selçuklular ise Kırşehri ve bir ara ise Gülşehri adını verdikleri görülmektedir[4]. Cumhuriyet devrinde ise Kırşehir olarak bilinmektedir. Kızılırmak'ın kucakladığı verimli topraklarda doğudan batıya, kuzeyden güneye giden yollar üzerinde bulunan Kırşehir'in tarihi önemi özellikle kültürel açıdandır[5]. Kırşehir'in yazılı tarihi Hititler ile başlamakla beraber bu dönemdeki adı hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kırşehir bu dönemde önemli bir Hitit merkezidir. Böyle olmakla birlikte buradaki yerleşmenin adına Boğazköy metinlerinde rastlanılmamaktadır. Hititlerden sonra bu bölgede sırasıyla Frigler, Persler, Yunanlılar (Kapadokya krallığı), Romalılar ve Bizanslılar Kırşehir'de hüküm sürmüş devletlerdir[6]. 1071 tarihinden sonra bütün Anadolu tarihinde olduğu gibi Kırşehir tarihinde de bir Türk-İslam devri başlamıştır.

Selçuklular devrinde bir ilim ve irfan şehri haline gelen Kırşehir, nüfus açısından da gelişmiş bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Hacı Bektaşı Veli Velâyetnamesi'nde Kırşehir'in Selçuklu dönemindeki durumu aşağıda verilen dörtlükte şu şekilde tasvir edilmiştir.

"Ol zaman Kırşehir ulu şehr idi
Orta yerde akan hem nehr idi
On sekiz bin derler evi var idi
Burc ü bâru çevresi hisar idi" [7].

Bu dörtlük Kırşehir'in büyük bir şehir ve çevresinin de surlar ile çevrili olduğunu anlattığı gibi 90.000 (18.000x 5=90.000)[8] kişiye ulaşan bir nüfusa sahip olduğunu da göstermektedir. Kırşehir'in Selçuklular dönemindeki bir diğer önemi ise devrin o günkü Kırşehir'de yaşayan insanlarına rehber olacak bir takım ünlü kişileri yetiştirmiş olmasıdır. Bu ünlü kişilere baktığımızda Ahi Evran-ı Veli, Hacı Bektaşı Veli, şeyh Edebali, Âşık Paşa, Yunus Emre, Ahmed-i Gülşehri gibi bilinen ve tanınan Türk kültür tarihinin önemli simalarıdırlar[9].

Selçuklulardan sonra Kırşehir ve çevresi Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti'nin eline geçmiştir. 1392 tarihinde Kırşehir kalesinin çevresinde bulunan surlar yirmi gün gibi kısa bir süre içerisinde yenilenmiştir[10]. 1398 tarihinde Kadı Burhaneddin Ahmed, Akkoyunlu Kara Yülük Osman tarafından öldürülünce Kırşehir ve çevresi de dâhil olmak üzere Kadı'ya ait topraklar Yıldırım Bayezid'e teslim edilmiş ise de Osmanlı hâkimiyeti fazla uzun sürmemiştir. Çünkü 1402 tarihinde Kırşehir Timur tarafından istila edilmiş Ankara Savaşı'ndan sonra ise Karamanlılara verilmiştir[11]. Fetret devri (1402-1413) hâkimiyet mücadelesi döneminde Çelebi Mehmet Kırşehir'e uğrayarak Cemele (günümüzde Çay Ağzı kasabası) kalesinde bir süre kaldığı bilinmektedir[12]. Fatih Sultan Mehmet döneminde Karaman oğulları beyliğinin hâkimiyet altına alınmasına kadar

[4] Cevat Hakkı Tarım, **Tarihte Kırşehir-Gülşehri ve Babailer –Ahiler –Bektaşiler**, 3.baskı, İstanbul,1948,s.6.
[5] Cevat Hakkı Tarım, **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, Kırşehir Vilayet Matbaası, 1938, s.6.
[6] Yazar yok, " Kırşehir Madd.", **Yurt Ansiklopedisi**, C.VII, 1983, s.4909.
[7] C. H. Tarım, **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar…,** s.7.
[8] Osmanlı dönemi Arşivkaynaklarından tahrir defterleri esas alınarak hâne kavramından yola çıkılıp nüfus hesaplamaları için bkz. Nejat Göyünç, "Hâne Deyimi Hakkında", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, S.32, 1979, 331- 348. (Nüfus hesaplamalarında ortalama bir aile anne, baba ve üç çocuk üzerinden hesaplamalar yapılmaktadır ki bu rakamlar bir genellemedir. Çünkü Türk aile sistemi ataerkil bir aile sistemine sahip olduğundan dolayı anne ve babanın yanı sıra yaşıyorlarsa dede ve ninenin de bu rakama eklenmesi gerekmektedir. A. Gündüz)
[9] Enver Behnan şapolyo**, Kırşehir'in Büyükleri**, 1967 Ankara, Sanat Matbaası. Eserin tamamında Kırşehir'in büyüklerinden bahsetmektedir.
[10] Aziz b. Erdeşir Estrebadi, **Bezm ü Rezm**, (Çvr. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s.358.
[11] **Aşıkpaşazade Tarihi**, (Hzr. Nihal Atsız), Ankara,1988, s.80.; **Yurt Ansiklopedisi,** "Kırşehir Madd.", s.4913.
[12] İ.H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, C.I, Ankara,1994, s.334-335.; C. H. Tarım, **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, s.32-33.

ara sıra Karaman oğullarının yağma ve tahriplerine uğrayan Kırşehir[13] bir ara Dulkadiroğulları beyliğinin eline geçtiği ve burada cami, medrese, imaret, türbe ve zaviye gibi tesisler kurdukları bilinmektedir[14]. Dulkadiroğulları, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı hâkimiyeti altına alındıktan sonra Kırşehir de kesin olarak Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. Kırşehir, Osmanlı döneminde bir süre barış içinde yaşadıysa da Celali ayaklanmaları sırasında büyük sıkıntılar çekmiştir[15]. Ancak Yavuz Sultan Selim ve ardından oğlu Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), Osmanlı İmparatorluğu'nu gücünün doruk noktasına çıkarmıştır[16]. Bu dönemden itibaren Kırşehir tarihinde siyasî anlamda pek de önemli olaylar yaşanmamıştır[17]. Kırşehir ve yöresi 1512-1593 yılları arasında Karaman Eyaletine bağlıdır. Karaman Eyaleti ise başa sancağı olan Konya'dan başka Niğde, Aksaray, Beyşehir, Kırşehir, Kayseri ve Akşehir sancaklarından meydana gelmektedir. 1867 Vilayet Nizamnamesi'ne göre Kırşehir kazası, Konya vilayetinin Niğde sancağına bağlıdır. 1877 devlet salnamesine göre Kırşehir sancak olmuş, Konya vilayetinden alınarak Ankara vilayetine verilmiştir. 1921 tarihinde bağımsız mutasarrıflık düzeyindedir. Kırşehir, Cumhuriyetin ilanından sonra 1924 Anayasası ile il haline getirilmiştir. Kırşehir 20 Temmuz 1954 tarih ve 6429 sayılı kanun ile 30 Haziran 1954'de il haline getirilmiş olan Nevşehir'e bağlı bir ilçe haline dönüştürülmüştür[18]. 1954 yılında ilçe haline getirilen Kırşehir 1957 tarihinde tekrar il yapılmıştır [19].

b- Salnamelere Göre Kırşehir'in Kazaları, Nahiyeleri ve Nüfusu

Kırşehir, doğuda Avanos, Kuzeydoğuda tarafından Mecidiye (Çiçekdağı), güneybatı tarafından Keskin kazalarıyla, batıdan ve güneyden dahi Konya vilayetiyle sınırlı olup Hacı Bektaş nahiyesiyle beraber 158 köyden meydana gelmektedir. Sancak Kırşehir, Mecidiye, Avanos ve Keskin isimleriyle anılan dört kazaya ayrılmıştır[20].

---

[13] C.H.Tarım, **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, s.33.

[14] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara,1988, s.174. Günümüzde Kırşehir'de Dulkadirli ismini taşıyan 6 adet köy bulunmaktadır. Dulkadirli Türkmenlerinin bu bölgeye yerleştiklerinin/ yerleştirildiklerinin delilidir. Bkz: Ahmet Gündüz, Kırşehir'de Dulkadirli Adını Taşıyan Köyler Hakkında Bilgiler (Tarihi, Gelenek, Görenek, Örf, Adet, Geçim Kaynakları) *Informatıon About The Vıllages Dulkadırlı In Kırsehır (History, Tradition, Custom, Customary, Piece, Livelihoods),* **Turkish Studies,** *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer 2011*, s**.** 811-833.

[15] Yurt Ansiklopedisi, 4913.

[16] Donald Edgar Pitcher, "**Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası**", (Çevr. Bahar Tırnakçı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 161.

[17] Pars Tuğlacı, **Osmanlı Şehirleri**, Milliyet Yay, İstanbul, 1985, s.213.

[18] **Resmi Gazete,** 7 Temmuz 1954, S.8748, C.35, s.1986. Kırşehir'in ilçe haline getirilişi konusunda daha fazla bilgi için bkz: Bengül Bolat, "Kırşehir'e Yapılan Haksızlık: İlçe Biçimine Dönüştürülmesi ve Tartışmaları", **I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu**, Kırşehir, 15-17 Ekim 2008, C.III, Kırşehir, Eylül, 2011, s,1371,1377.; Yaşar Özüçetin, "İlçelikten İlliğe (1957)", **I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu**, C.III, s, 1517-1547.

[19] **Resmi Gazete**, 19 Haziran 1957, Sayı: 9637, 3. Tertip, Düstur, C.38, s.1408 Kanun No: 7001.; Ahmet Gündüz, **Türkmen Yurdu Kırşehir Tarihi,** (Aşiretleri, Cemaatleri, Boyları), Karam Yay., Çorum, 2006, s.21-22.

[20] Şemsettin Sami, **Kamusu'l-Alam,** İstanbul,1314, s.3795-3796.

TABLO-I: 1878 Tarihinde Kırşehir Nüfusu[21]

	Müslim	Ermeni	Rum	Kıpti	Çerkez
Kırşehir Merkez	4.033	156	-	-	-
Kırşehir Merkez Kasaba	15.484	-	-	19	-
Keskin Merkez	240	53	349	-	-
Keskin köyleri	14.857	-	2	464	-
Mecidiye Kazası	5.085	-	-	-	-
Mucur Nahiyesi	2.940	-	-	-	-
Mucur ve Hacı Bektaş	-	-	-	-	764
Toplam	42.639	209	351	483	764

Yukarıda verilen tabloya göre Kırşehir merkezde 4.033 Müslim, 156 Ermeni, Kırşehir merkez kasabada 15.484 Müslim, 19 Kıpti-i Müslim[22] bulunmaktadır. Keskin merkez kasabasında

[21] **BOA; Y.PRK. UM**, Dosya No: 1 Gömlek Sıra No: 108/3, Tarih: 1297.ş.29 (M. 4 Ekim 1880).

[22] **Kıpti-i Müslim:** Müslüman olmuş Çingene demektir. *"Kıptiler veya Koptlar, Mısır'ın eski halkıdır. İskender'in Mısır'ı alması ve İskenderiye şehrini kurması ile beraber Helenistik bir kültür ile etkileşime geçmişlerdir. Kopt dili veya Kıptice'nin yazımında Yunan harfleri kullanılır. Roma devrinde ağır vergiler altında ezilen Kıpti halkı, M.S. 46'da Mark'ın Mısır'a gelmesi ile Hıristiyanlığa geçerler. Bu seferde Romalılar din baskısı yapmaya başlar, ta ki Bizans dönemine kadar. Konstantinos Hıristiyanlığı serbest bırakınca biraz rahatlarlar. 416'da yapılan 4. Ekümenik Konsülünde Hıristiyan temel meseleleri hakkında anlaşmazlık çıkar ve Hıristiyan cemaatinden dışlanırlar. Kendi inanışlarına göre İsa'nın ilahi ve insani yanları birdir, hiç ayrılmamıştır. Katolikler, Kıptilerin sapkınlığa düştüğünü söylerler ve devlet dinini Hıristiyanlık olarak benimseyen Bizans'tan baskı görürler. O kadar baskı görürler ki Araplar saldırdığı zaman Bizanslılara yardım etmezler. Araplar geldikten sonra bir 3 yüzyıl rahat ve huzura kavuşmuşlardır. Haçlı seferleri başladığı zaman Araplardan zulüm görmeye, haçlılardan da sapkın oldukları ileri sürülerek kıyım görmeye başlarlar. Osmanlı zamanında kendi hallerine bırakılıp kendilerinden vergi alınmıştır. Yöreye göre farklı isimlerle anılmaktadırlar.*

240 Müslim, 349 Rum, 53 Ermeni, Keskin'e bağlı köylerde 14.857 Müslim, 2 Rum, 464 Kıpti-i Müslim, Mecidiye kazasında 5.085 Müslim, Mucur nahiyesinde 2.940 Müslim, Mucur ve Hacı Bektaş'da iskân edilmiş olunan 764 Çerkez yaşamaktadır. M. 1878 tarihinde Kırşehir genelinde toplam 42.639 Müslim, 351 Rum, 209 Ermeni, 483 Kıpti-i müslim yaşamaktadır. Verilen bilgiler değerlendirildiğinde İslam nüfusunun yanında diğerlerinin yani Ermeni ve Rum nüfuslarının yok denecek derecede az olduğu görülmektedir. Müslüman nüfus 42.639 kişi iken Rum nüfus 351, Ermeni nüfus 209, Keskin ilçesinde ise Kıpti-i Müslim ise 483 kişiden ibaret bulunmaktadır. Kıpti-i Müslim nüfusu ile birlikte Müslim nüfus toplam 43.122, Rum ve Ermeni nüfusları ise toplam 560 kişiden meydana gelmektedir. H.1295 (M.1879) tarihi itibarıyla Kırşehir'de toplam 44.446 kişi yaşamakta olup, gayrimüslimlerin, Müslim[23] nüfusa oranı %1.08'dur[24].

Kaza ve nahiyeler ile ilgili Osmanlı salnameleri ayrıntılı bilgiler vermektedirler. İncelediğimiz salnamelerde Kırşehir merkez, kaza ve nahiyelerinin nüfuslarıyla ilgili şu bilgiler bulunmaktadır.

TABLO-II: 1881-1903 Yılları Arası Kırşehir Müslim Nüfusu

	1881-1893		1889-1890		1893-1894		1899-1900		1902-1903	
	K	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**
Kırşehir	25.692	27.927	25.976	27.897	4.083	4.378	4.084	4.378	27.133	28.470
Avanos	8.357	9.613	10.813	12.462	--	--	1.919	2.226	8.666	9.370
Keskin	19.465	20.014	19.181	19.663	688	612	1045	1060	730	711
Mecidiye	5.055	5.745	650		6.738	7.278	282	235	282	235
Toplam	58.569	63.299	56.295	60.347	11.509	12.268	7.330	7.899	36.811	38.786

Örneğin; Cono (Adana), Romen (İzmir), Şopar (Tekirdağ), Mıtrıp (Van, Diyarbakır), Mutruf (Ardahan), Gurbet, Kurbat (Tunceli, KKTC, Hatay), Çingit "göçebe, Çingene" (Amasya, Samsun) gibi". Bkz: http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/k%C4%B1ptiler 5.7.2012. İncelediğimiz eserlerin hiç birinde Kıptilerin bu bölgeye ne zaman geldiğine dair bilgi bulunamamıştır.

[23] Müslim nüfus sözcüğünden Türk anlaşılmalıdır.

24 **BOA; Y.PRK. UM**, Dosya No: 1 Gömlek Sıra No: 108/3, Tarih: 1297.ş.29 (M. 4 Ekim 1880).

Yukarıda verilen bilgilere göre Kırşehir merkez ve köyleri, kazaları ve kazalara bağlı köylerde 1881-1893 arasında toplam 121.868, 1889-1890 arası 116.642, 1893-1894 arası 23.777, 1889-1900 arası 15.229, 1902-1903 arası ise 75.597 kişi kaydedilmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere 1893-1894 yılları arasında verilen nüfus miktarı Kırşehir merkez ve kazalarında sadece merkezde yaşayanların bilgileridir. Yine bu tarihler arasındaki Avanos'a ait bilgiler bulunmamakta fakat Mecidiye (Çiçekdağı) kazasının nüfusu ise köyleriyle birlikte verilmiştir. 1902-1903 yılları arasında Kırşehir ve Avanos'un köyleriyle birlikte toplam nüfusu verilmiş,bu sefer de Keskin ve Mecidiye'nin sadece merkez nüfusunun bilgileri verilmiştir. Bu tarihler arasındaki Keskin ve Mecidiye'nin köyleriyle birlikte toplam nüfusu verilmemiştir.

H.1307-1308 (1889-1890) tarihli salnameye göre Hacı Bektaş ve Mucur nahiye olarak görülmektedir. Buna karşılık Keskin, Avanos[25] ve Mecidiye ise kaza olarak geçmektedirler. Kırşehir merkezde 2.000 hane bulunmaktadır. Nüfus hesaplamalarında genel olarak her hanede 5 kişilik nüfus hesaplandığından 2.000x5= 10.000 kişinin Kırşehir merkezde yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Salnamelerde sadece Kırşehir merkez nüfusu hakkında değil kazaların nüfusu hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Keskin merkezde 700 haneye karşılık, Keskin merkeze bağlı bütün köylerde (Toplam 124 köy) toplamda 7.810 hane bulunmaktadır. Genel toplamda Keskin kazası ve köylerinde 38.844 nüfus yaşamaktadır. Mecidiye kazasında merkezde 130 hane olup (130x5=) 650 kişi yaşamaktadır. Avanos kazası ise 23.275 kişilik bir nüfusa sahiptir[26]. H.1311 (1893-1894) tarihli salnamede ise Kırşehir merkezde 1.603 hane, Keskin kaza merkezinde 800 hane bulunmaktadır. Kırşehir merkezde 8.461 kişi yaşamaktadır. Keskin kazasında 612 erkek 618 kadın toplam 1.230 Müslim nüfus bulunmaktadır. Keskin'in bütün köylerinde 11.200 erkek 12.325 kadın olmak üzere 23.525 Müslüman nüfus yaşamaktadır. Mecidiye merkez kasabada 226 erkek 197 kadın Müslim ve bütün köylerinde toplam 7.278 erkek 6.738 kadın olmak üzere toplamda 14.016 Müslim nüfus bulunmaktadır. Avanos merkez kasabada 3.721 Müslim yaşamakta Avanos'a bağlı bütün köylerde ise 8.859 erkek 7.968 kadın toplamda 16.827 Müslim nüfus yaşamaktadır[27]. H.1317 (1899-1900) tarihli salnamede Kırşehir kasabasında 8.462 Müslim, yaşamaktadır. Kasabada toplam 2.000 hane bulunmaktadır. Keskin kazası 972 haneye sahiptir. Kaza merkezinde 1.060 erkek 1.045 kadın toplam 2.105 Müslim, Keskin'e bağlı bütün köylerde tamamen Müslim olmak üzere 18.489 erkek 19.292 kadın toplam 37.781 nüfus bulunmaktadır. Avanos kasabasında 808 hane, 2.226 erkek 1.919 kadın toplamda 4.142, kasabaya bağlı köylerde 9.603 erkek 8.559 kadın toplam 18.162 Müslim nüfus yaşamaktadır. Mecidiye merkez kasabada 235 erkek 282 kadın Müslim, Mecidiye'ye bağlı bütün köylerde 8.926 erkek 8.497 kadın toplamda 17.423 Müslim, ayrıca 20 erkek 20 kadından oluşan Müslim Kıpti grubu yaşamaktadır[28]. H. 1320 tarihli salnamede ise Kırşehir merkezde 2.000 hane bulunmaktadır. Kaza merkezinde 28.470 erkek 27.133 kadın Müslim, yaşamakta olup toplamda 55.603 nüfus yaşamaktadır. Keskin kazasının merkezi Maden kasabasıdır ve 995 haneden meydana gelmektedir. Kaza merkezinde 711 erkek 730 kadın Müslim, yaşamaktadır. Kazaya bağlı bütün köylerde tamamen Müslim nüfus olarak 17.750 erkek 17.900 kadın olmak üzere toplam 35.650 nüfus bulunmaktadır. Avanos 806 haneden meydana gelmektedir. Kasaba merkezinde 2.420 erkek 1.932 kadın toplam 4.352, Avanos'a bağlı olan bütün köylerde 9.370 erkek 8.666 kadın toplam 22.388 Müslim nüfus bulunmaktadır. Mecidiye kazası merkez kasabada 90 hane, kasaba merkezinde 235 erkek 282 kadın Müslim ve bağlı olan bütün

[25] Günümüzde Avanos Nevşehir'e, Keskin ise Kırıkkale'ye bağlı iseler de daha önceleri Kırşehir'e bağlıydı. Avanos Kazası 1873 Tarihli **Ankara Vilayet Salnamesi**'nde kaza statüsündedir. Bkz: H.1290 (1873) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.80.
[26] H.1307-1308 (1889/1890) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.196-204, 292, 295-297.
[27] H.1311 (1893/1894) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.293-298.
[28] H.1317 (1899/1900) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.239-240, 244,247-248, 250-251.

köylerde 7.926 erkek 8.497 kadın toplam 16.423 Müslim, ayrıca 20 erkek 20 kadın Müslim Kıpti yaşamaktadır[29]. Mecidiye (Çiçekdağı) Kazasında 1899-1903 yılları arasında kadın erkek toplam 40 Müslim Kıpti bulunmakta fakat önceki salnamelerde geçmeyen Kıptiler ya burada yaşamamaktadırlar ya da buraya yeni yerleşmişlerdir.

TABLO-III: 1881-1903 Yılları Arası Kırşehir'deki Rum Nüfusu

	1881-1893		1889-1890		1893-1894		1899-1900		1902-1903	
	K	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**
Kırşehir	-	-	187	285	140	238	140	238	119	141
Avanos	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Keskin	-	-	515	591	400	396	285	530	499	535
Mecidiye	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	-	-	702	876	540	634	425	768	618	676

[29] H.1320 (1902/1903) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.233,238, 241.

TABLO-IV: 1881-1903 Yılları Arası KırÇehir"deki Ermeni Nüfusu

	1881-1893		1889-1890		1893-1894		1899-1900		1902-1903	
	K	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**	**K**	**E**
Kırşehir	2000 -3000		187	285	140	238	140	238	229	406
Avanos	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Keskin	-	-	-	-	283	281	299	285	299	286
Mecidiye	-	-	-	-	4	4	3	4	3	4
Toplam	2.000-3.000		187	285	427	523	442	527	531	696

Tablo III değerlendirildiğinde Osmanlı Devleti,nde Millet Sistemi[30] içerisinde yaÇayan gayrimüslimler ülkenin hemen hemen her tarafında yaÇadıkları gibi KırÇehir"de de yaÇamaktadırlar. KırÇehir"de yaÇayan gayrimüslimler 1889-1903 yılları arasında sadece KırÇehir merkez ve Keskin kazasında yaÇamaktadırlar. 1889-1890 arası KırÇehir merkezde 472, Keskin"de 1.106 toplamda 1.578 kiÇi, 1893-1894 arası KırÇehir merkezde 378, Keskin"de 796 toplamda 1.171 kiÇi, 1889-1890 arası KırÇehir merkezde 378, Keskin"de 815 toplamda 1.193 kiÇi, 1902-1903 yılları arasında ise KırÇehir merkezde 260, Keskin"de 1.034 kiÇi olmak üzere toplamda 1.294 kiÇi yaÇamaktadır. Mecidiye ve Avanos kazalarında Rum nüfus yaÇamamaktadır.

Tablo IV değerlendirildiğinde 1881-1893 yıllarında KırÇehir" de yaÇayan Ermenilere baktığımızda genel olarak Ermeniler baÇta olmak üzere gayrimüslimlerin nüfusu 2.000-3.000 civarında olduğu tespit edilmiÇtir[31]. 1889-1890 arası KırÇehir merkezde 472 kiÇi, 1893-1894 yılları

[30] Ahmet Gündüz, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Ümparatorluğunda Gayri Müslimlerin Hukuki Statüleri", **Türk Dünyası Araştırmaları**, S.175, Temmuz-Ağustos, 2008, s.109-137.

[31] Yusuf Güler, **Ankara Vilayeti'nde İdari Yapının, Yöredeki Sosyo-Ekonomik Yapıya Olan Etkileri** (1880-1919), (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi), Samsun, 2007, s.74"te verdiği 2000-3000 rakamında bir hata olduğunu düÇünüyoruz. Çünkü gayrimüslimlerin tümünü yani Rum ve Ermenileri birlikte topladığınız zaman bile bu kadar nüfus çıkmamaktadır.

arasında Kırşehir merkezde 378 kişi, Keskin kazasında 564 kişi, Mecidiye kazasında 8 kişi, 1899-1900 arası Kırşehir merkezde 378 kişi, Keskin kazasında 584 kişi, Mecidiye kazasında 7 kişi, 1902-1903 yılları arasında ise Kırşehir merkezde 635 kişi, Keskin kazasında 585 kişi, Mecidiye kazasında da 7 kişi kayıtlı gözükmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgileri tahlil ettiğimizde 1893-1894 ve 1899-1900 yılları arasındaki Ermeni nüfus 378 kişi olarak kalmış, yine aynı şekilde 1899-1900 ve 1902-1903 yılları arasındaki Keskin'de yaşayan Ermeni sayısında 1 kişi artışla 584 kişi iken 585 kişi olmuş, Mecidiye kazasında ise 1893-1894'te 8 kişi, 1899-1900 ve 1902-1903 yılları arasında 7 kişi yaşamaktadır ve nüfuslarında pek bir artış olmamıştır.

H.1311 (1893-1894) tarihli salnamede ise Kırşehir merkezde 238 erkek 140 kadın gayrimüslim yaşamaktadır. Keskin kazasında 396 erkek 400 kadın toplam 378 Rum, 281 erkek 283 kadın toplam 564 Ermeni, 36 erkek 30 kadın toplam 66 Protestan nüfus bulunmaktadır. Mecidiye merkez kasabada 4 erkek 4 kadın toplam 8 Ermeni nüfus bulunmaktadır. Avanos merkez kasabada ve bağlı bütün köylerde gayrimüslim nüfus yaşamamaktadır[32]. H.1317 (1899-1900) tarihli salnamede Kırşehir kasabasında 238 erkek 140 kadın toplam 378 Ermeni yaşamaktadır. Keskin kaza merkezinde 530 erkek 285 kadın Rum, 285 erkek 299 kadın Ermeni, 51 erkek 64 kadın toplam 115 Protestan, Keskin'e bağlı bütün köylerde tamamen Müslim nüfus bulunmaktadır. Avanos kasabasında da sadece Müslim nüfus yaşa-maktadır. Mecidiye merkez kasabada 4 erkek 3 kadın Ermeni, Mecidiye'ye bağlı bütün köylerde Müslim nüfus yaşamaktadır[33]. H. 1320 tarihli salnamede ise Kırşehir merkezde 141 erkek 119 kadın Rum, 406 erkek 229 kadın Ermeni yaşamaktadır. Keskin kazasının merkezi Maden kasabasında 535 erkek 499 kadın Rum, 286 erkek 299 kadın Ermeni, 51 erkek 64 kadın Protestan ve Mecidiye kazası merkez kasabada ise 4 erkek 3 kadın Ermeni yaşamaktadır. Keskin, Mecidiye kazalarına bağlı bütün köylerde ve Avanos'un kasaba merkezinde ve Avanos'a bağlı olan bütün köylerde Müslim nüfus yaşamaktadır[34].

Salnamelere dayalı olarak nüfus durumu yukarıda belirtildiği üzere ayrıntılı bir şekilde verildikten sonra tamamlayıcı bilgi olması açısından Kırşehir'de yaşayan insanların maddi yönden zenginlikleri, şehirde zenginlik açısından kaçıncı sırada ve şehrin neresinden olduklarına dair aşağıda verilen tablodan takip edilebilmektedir. H.1297 (M.1881) tarihinde Kırşehir'de servetleri açısından zengin olanlar, zenginlik derecelerine göre Tablo V'de belirtilmiştir.

[32] H.1311 (1893/1894) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.293-298.
[33] H.1317 (1899/1900) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.239-240, 244,247-248, 250-251.
[34] H.1320 (1902/1903) Tarihli **Ankara Vilayeti Salnamesi**, s.233,238, 241.

TABLO V [35]**:** *(Kırşehir Sancağında En Kademe ve Haysiyeti (İtibar) ve Emlakçe Mümtaz Olan Zevat)*

Sıra	1	2	3	4
İtibar Açısından	Birinci	Birinci	Birinci	İkinci
Emlak derecesi açısından	Birinci	Birinci	İkinci	Dördüncü
Arazi ve gelirleri açısından	Birinci	Birinci	Üçüncü	İkinci
Serveti açısından	İkinci	Üçüncü	Birinci	İkinci
Derece-i Kademe	Birinci	Birinci	Birinci	İkinci
İkamet ettiği yer	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası
İsmi	Hacı Ismail Efendi	Hüseyin Efendi	şeyh Süleyman Efendi	Mustafa Efendi
Şöhreti	Müfti-i sabık	Mehmet Ağa-zade	şeyh Hasan Efendi-zade	Selam- zâ de
Mülahazat	-	-	-	-

[35] **BOA; Y.PRK. UM,** Dosya no: 1/Gömlek Sıra no: 108/2. 1297:ş.29.

10	9	8	7	6	5
Üçüncü	Üçüncü	Üçüncü	Üçüncü	Üçüncü	-
Üçüncü	Üçüncü	Üçüncü	Birinci	Birinci	İkinci
İkinci	İkinci	Birinci	Birinci	Birinci	İkinci
Birinci	Birinci	İkinci	Birinci	Birinci	Birinci
İkinci	İkinci	İkinci	İkinci	İkinci	-
Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası
Hüseyin Efendi	Hacı Mustafa Ağa	Mustafa Efendi	Hacı Mehmet Ağa	Ahmet Efendi	Abdullah Efendi
Darıcı oğlu	Alayiki-zade	Hacı Ömer Efendi-zade	Baktır oğlu	Müfti-i sabık	Hacı Ali Efendi-zade
-	-	-	-	-	-

16	15	14	13	12	11
Üçüncü	Ikinci	Ikinci	Ikinci	Üçüncü	Üçüncü
Üçüncü	Ikinci	Ikinci	Ikinci	Ikinci	Birinci
Dördüncü	Altıncı	Altıncı	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Ikinci	Birinci	Birinci	Üçüncü	Birinci
Ikinci	Ikinci	Ikinci	Ikinci	Ikinci	Ikinci
Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası	Kırşehir Kasabası
Hacı Mehmet Efendi	Ohannes Ağa	Nazar Ağa	Hacı Nakigos Efendi	Hacı Kigork Ağa	Hacı Ali Ağa
Sarının oğlu	Milletbaşı	Papuçcu oğlu	Kazgancı oğlu	Katrancı oğlu	Darıcı oğlu
-	-	-	-	-	-

17	18	19	20	21	22
Üçüncü	Üçüncü	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Üçüncü	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Dördüncü	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Birinci	Dördüncü	Birinci	İkinci	Birinci
İkinci	İkinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Mucur Kasabası	Mucur Kasabası	Mucur Kasabası	Hacı Bektaş Kasabası	Hacı Bektaş Kasabası	Hasanlar Köyü
Hacı Osman Ağa	İbrahim Efendi	Ömer Efendi	Cemaleddin Efendi	Ali Ağa	Hacı Selman Ağa
Abdi oğlu	Şehri Emamoğlu	Kadı-zâde	Feyzullah Efendi-zâde	Azim-ağa zâde	Kara İbrahim oğlu
-	-	-	-	-	-

28	27	26	25	24	23
Birinci	Ikinci	Ikinci	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Üçüncü	Üçüncü	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci
Köçekli Köyü	Terziyanlı Köyü	Mahmutlu Köyü	Mahmutlu Köyü	Mecidiye Kazası	Mecit Köyü
Mehmet Bey	Molla İbrahim	Hacı Mehmet Ağa	Hüseyin Ağa	Mustafa Bey	Hacı Ali Kethüda
-	-	Malik oğlu	Bağdat oğlu	Ömer Beyzâde	Tracı oğlu
-	-	-	-	-	-

29	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Keskin kaz. Karabekir Köyü	Hacı Osman Ağa	-	-
30	Birinci	Üçüncü	Ikinci	Ikinci	Birinci	Keskin kaz. Karabekir Köyü	Hıdır Bey	-	-
31	Birinci	Birinci	Birinci	Ikinci	Birinci	Karakoyunlu Köyü	Mustafa Ağa	Mehmet Kethüda -zâde	-
32	Ikinci	Birinci	Birinci	Birinci	Birinci	Madenli	Hacı Artin Ağa	-	-

Tablo incelendiğinde ilgili tarihlerde Kırşehir'de hatırı sayılır derecede maddi serveti olanlar 32 kişi olup, bunlardan 27 kişi Müslim kökenli, 5 kişi gayrimüslim kökenlidir. Gayrimüslimlerden 1 tanesi Keskin'in Maden kasabasından, diğer 4'ü ise Kırşehir merkezdendirler. Ayrıca gayrimüslimlerden bir tanesi de Millet başı[36] görevindedir. Şehirde edindikleri itibar açısından birinci sırada yer alanlar Kırşehir merkezden 3, Mucur kasabasından 1, Hacı Bektaş'tan 2, Hasanlar köyünden 1, Meşe köyünden 1, Mecidiye kazasından 1, Mahmutlu köyünden 1,

[36] **Milletbaşı:** Osmanlı döneminde Hıristiyan mahalle ve köylerinin yönetim işlerine bakmak üzere kocabaşılarla birlikte seçilen kişilerden her birine verilen isim. Bkz: http://ne-demek.net/anlam%C4%B1/milletba%C5%9F%C4%B1-ne-demek.html 29.6.2012. **Kocabaşı** ise Osmanlılarda, Rumeli'deki Hıristiyan köylerinin ihtiyar heyeti başkanına verilen isim. http://www.anlambilim.net/kocabasi-nedir-100844.htm 29.6. 2012.

Köçekli köyünden 1, Keskin-Karabekir köyünden 2, Keskin-Karakoyunlu köyünden 1 kişi olmak üzere toplam 14 kişidir. Emlak derecesi açısından 32 kişi içerisinden birinci olanlar 19 kişi, Arazi gelirleri açısından 20 kişi, Serveti açısından 22 kişi, Kademe açısından 17 kişi birinci sırada yer almaktadır. Şehrin ileri gelenleri tabloda verildiği üzere ikamet ettiği yer açısından değerlendirildiğinde bunlardan 16 kişi Şehir merkezinden, 3 kişi Mucur kasabasından, 2 kişi Hacı Bektaş'tan, 1 kişi Hasanlar köyünden, 1 kişi Meşe köyünden, 1 kişi Mecidiye (Çiçekdağı) kazasından, 2 kişi Mahmutlu köyünden, 1 kişi Terziyanlı köyünden, 1 kişi Köçekli köyünden, 2 kişi Keskin-Karabekir köyünden, 1 kişi Keskin-Karakoyunlu köyünden, 1 kişi Keskin/Maden kasabasındandır. Üç kişi babalarının meslek isimleriyle anılmaktadır Katrancı oğlu, Papuççu oğlu, Kazancı oğlu gibi. Bir şahsın da sadece adı yazılmış olup mesleğinin adı belirtilmemiştir. Müslim kesimden sadece bir şahıs Darıcı oğlu meslek adıyla anılmaktadır. Diğerlerinin adları zade veya oğlu ekleriyle isimlendirilmişlerdir.

c- Kırşehir'in İdari Yapısı

Kırşehir 1873 yılında Ankara Vilayeti'ne bağlı bir sancak statüsündedir. 1888-1890 yılları arasında 4 kaza -*Kırşehir merkez kaza, Avanos, Keskin ve Mecidiye*-, 2 nahiye ve 451 köyden oluşan idari bir yapısı bulunmaktadır. 1890-1895 yılları arasında 4 kaza, 2 nahiye ve 405 köyden oluşan idari yapıda köy miktarında azalma gözlenmektedir. 1895-1902 yılları arasında 4 kaza, 3 nahiye ve 473 köyden oluşan yapıda nahiye ve köy miktarında ağırı artış tespit edilmektedir. 1902-1903 yıllarında köy miktarındaki artışa rağmen diğer idari birimlerin mevcut sayılarını korudukları anlaşılmaktadır. 1902-1903 tarihinde Kırşehir Sancağı bünyesinde 4 kaza, 3 nahiye ve köy sayısının 482'ye ulaştığı görülmektedir. Kırsal alandaki gelişim 1903-1909 yılları arasında da devam etmiş 4 kaza, 3 nahiye ve ciddi bir artışla 521 köye ulaşmıştır. 1910 yılında ise 4 kaza, 3 nahiye ve 518 köyden oluşmakta ve köy miktarında düşüş dikkat çekmektedir. Sancaktaki idari yapının kırsal alanda sürekli değişim halinde olması akla hem civar idari birimlerden sancağa bazı dönemlerde dâhil edilen köylerin olabileceği ihtimalini getirmektedir. Kırşehir Sancağı'nın yönetim merkezi konumundaki Kırşehir merkez kazasında 1888-1909 yılları arasında 2 nahiye ve 158 köy bulunmaktadır. Kırşehir merkez kazaya bağlı bulunan Hacı Bektaş nahiyesi 146, Mucur nahiyesi ise 12 köyün idaresini devralmışlardır. 1888-1909 yılları arasında sancağın merkez kazası olan Kırşehir kazasının idari anlamda kırsal alandaki idari sorumluluğunu nahiyeler vasıtasıyla yerine getirmiştir. 1909 senesinde 2 nahiye ile birlikte 158 köylük bir alana sahip olan Kırşehir sancağı merkez kazası nahiyelerle idare edilen köylerin yönetimini doğrudan merkez kazaya bağlamıştır. Bu durum bir yıl sürmüş ve 1910 yılında merkez kaza üzerinde bulunan kırsal alanın yönetimi sorumluluğunun önemli bir kısmını nahiyelere yeniden devretmiştir. Merkez kazası 1910 yılında Kırşehir merkez kazaya bağlı 128 köy, Hacı Bektaş nahiyesinde 27 ve Mucur nahiyesinde de 3 köy olmak üzere toplam 158 köy ve 2 nahiyeden oluşan idari yapısını 1910 yılında da devam ettirmiştir[37]. Merkez kazanın dışındaki diğer kazalara bakıldığında;

1. Avanos Kazası

Avanos kazası 1873 tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi'nde kaza statüsündedir. Avanos kazası 1888-1903 yıllarında merkez kazaya 56 köy bağlıdır. 1903-1910 yılları arasında kaza merkezinin kırsal alandaki yönetim birimlerinin sayısında ciddi bir yükselme meydana gelmiştir. 1903 yılında 56 köyü bulunan kazaya bu tarihten sonra bağlı olan köy sayısı 95'e yükselmiştir. Kaza bu idari yapısını 1910 yılına kadar devam ettirmiştir[38].

[37] Y. Güler, **a.g.e**, s.41.
[38] Y. Güler, **a.g.e**, s.42.

2. Keskin Kazası

Keskin kazası 1888-1890 yılları arasında merkez kazaya bağlı ve 167 köye sahiptir. 1890-1895 yılları arasında köy miktarı 121'e kadar gerilemiştir. Muhtemelen 1890 yılı itibariyle bünyesinde bulunan 46 köyün hem civar bir idari yapıya devri söz konusudur. Ancak 1895 yılında Selmanlı nahiyesi kazaya bağlanmış, 68 köy bu nahiye ile birlikte idari yapının genişlemesine zemin hazırlamıştır. Böylece 1895-1902 yılları arasında Keskin kazası bir nahiye ve toplamda 189 köylük bir genişliğe ulaşmıştır. Keskin kazası 121 köyü merkez kazadan yönetmeye devam ederken yeni dâhil olan Selmanlı nahiyesi önceden bünyesinde bulunan 68 köyün idaresini devam ettirmiştir. 1902-1909 yılları arasında kazaya bağlı 1 nahiye ve toplam 189 köyün yönetiminin devam ettiği anlaşılmaktadır. 1909-1910 tarihlerinde Keskin kazasının idari yapısında hacimsel açıdan bir değişkliğe rastlanmamakla birlikte bu tarihlerde Selmanlı nahiyesine bağlı köylerin idari açıdan tekrar Keskin kaza merkezine bağlandığı tespit edilmiştir [39].

3.Mecidiye (Çiçekdağı) Kazası

Mecidiye Kazası idari açıdan yapısal değişime en az tanıklık eden yönetim birimlerinden birini oluşturur. 1888 yılı itibariyle Kırşehir sancağı ile birlikte Ankara vilayetine dâhil olan Mecidiye kazası sınırları içinde bulunan kaza merkezi ve buraya bağlı 70 köyü 1910 yılına kadar muhafaza etmiştir. Herhangi bir eklemenin ya da idari anlamda değişime tanıklık etmeyen Mecidiye kazası demografik açıdan da herhangi bir değişime uğramamış olacak ki 37 yıllık bir süre zarfında idarî anlamda mevcut konumunu devam ettirmeyi başarmıştır[40].

Selçuklu döneminde bir kültür çevresi olan Kırşehir, devrine damgasını vurmuş bir takım fikir adamları yetiştirmiş şehirdir. Osmanlı dönemi Kırşehir'de 1873-1910 yılları arasında yaşayan gayrimüslim nüfus sayı bakımından azdır. Şehrin ileri gelenlerinden bir kaçı gayrimüslim kökenlidir ve şehir merkezinde yaşamaktadırlar. Anadolu coğrafyasının tam ortasında bulunmasından dolayı burada dikkati çekecek derecede *bir takım olayların olmadığı* görülmektedir. Ancak yine de insan topluluklarının yaşadıkları yerlerde bir takım olayların olmaması da imkânsızdır. İncelediğimiz salnamelerde belirtilmemesine rağmen bir takım münferit olayların olduğu görülmektedir. Örneğin; 1876-1880 tarihleri arasında Kırşehir'de işlenen suçlar cinayet, hırsızlık, yol kesme, tecavüz, kız kaçırma ve yaralama gibi olaylardır. Örneğin; Ömer Hacılı köyünden İlyas oğlu İlyas, Mehmet oğlu Mehmet'i katletmiş, iki sene müddetle mahkûm olmuş[41], Kırşehirli Ahmet, Kara Mızrak oğlu Lokman'ın kızına tecavüz etmesinden (fi'il-i şeni'i) dolayı 3,5 sene müddetle kürek cezasına çarptırılmıştır[42]. Bu tür olaylara devletin anında müdahale ederek ilgili kişiler hakkında gerekli işlemlerin yapıldığı görülmektedir[43].

Sonuç olarak H.1283/1866-67 tarihinden itibaren çıkarılmaya başlanan *Vilayet Salnameleri* ait oldukları vilayetin yönetimi, memurları, mahallin tarihi, eski eserleri, üretimi, ekonomik yapısı, eğitim ve öğretimi, coğrafyası, nüfusu vs. gibi konuları kapsamaktadır. Bunların yanı sıra pazar yerleri, türbeleri, tekkeleri, camileri, resmi binaları, dükkânları, gezilecek-görülecek yerleri, madenleri, hangi meslek ve işgalanlarının olduğu, ormanları, av hayvanları, posta teşkilatı gibi önemli konularda da istatistikî bilgiler sunmaktadırlar. Özellikle son dönem vilayet tarihleri

[39] Y. Güler, **a.g.e.,** 43.
[40] Y. Güler, **a.g.e.,** 43.
[41] **BOA; Y.PRK. UM**, Dosya no: 1/Gömlek Sıra no: 108/1, 1297. ş.29. Ceza alış tarihi: Fî 9 Rebiyyü'l-ahir sene 94.
[42] Ceza alış tarihi: Fî 6 Zilhicce sene 95 (1878). İşlenen suçlar tablo halinde ekler kısmında verilmiştir.
[43] *Asayiş konusu elbette çok geniş olarak ele alınıp işlenmelidir. Ancak bizim bu çalışmada vurgulamak istediğimiz konu incelediğimiz dönemde salnamelerde geçmeyen asayiş konusuna birer örnek vermek amacıyla bu bilgileri verdik. Amacımız belli bir dönemdeki asayişi ilgilendiren konulardan bahsetmek değildir.*

için vilayet salnameleri bir takım *eksiklikleriyle* beraber vazgeçilemez kaynak durumundadırlar[44]. Vilayet salnameleri sadece Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan vilayetlerin tarihleri için değil aynı zamanda Ortadoğu, Akdeniz ve Balkanlar'da yapılacak çalışmalar tarihleri açısından bilimsel araştırmalarda ihmal edilmemesi ve müracaat edilmesi gereken eserler olarak değerlendirilmelidir[45].

KAYNAKÇA

A- Arşiv Kaynakları

BOA; Y.PRK. UM; Dosya No: 1/Gömlek Sıra no: 108/1, 1297. g.29.

BOA: Y.PRK. UM. Dosya No: 1/Gömlek Sıra no: 108/2, 1297:g.29.

BOA; Y.PRK. UM, Dosya No:1 Gömlek Sıra No: 108/3, 1297.g.29 (M. 4 Ekim 1880).

B-Salnameler

H.1290 (1873-74) Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.80.

H.1307-1308 (1889/1890) Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.196-204, 292,295-297.

H.1311 (1893/1894) Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.293-298.

H.1317 (1899/1900) Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.239-240, 244,247-248, 250-251.

H.1320 (1902/1903) Tarihli Ankara Vilayeti Salnamesi, s.233, 238, 241.

C- Gazeteler

Resmi Gazete; 7 Temmuz 1954, S.8748, C.35, s.1986.

Resmi Gazete; 19 Haziran 1957, Sayı: 9637, 3. Tertip, Düstur, C.38, s.1408, Kanun No: 7001.

D- Araştırma ve Tetkik Eserler

Aşıkpaşazade; **Aşıkpaşazade Tarihi** (Hzr. Nihal Atsız), Ankara, 1988.

Aziz b. Erdeşir Estrebadi; **Bezm ü Rezm**, (Çvr. Mürsel Öztürk), Ankara, 1990.

BOLAT, Bengül, "Kırşehir'e Yapılan Haksızlık: İçe Biçimine Dönüştürülmesi ve Tartışmaları", **I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu**, Kırşehir,15-17 Ekim 2008, C.III, Kırşehir, Eylül,2011, s,1371-1377.

DUMAN, Hasan, **Osmanlı Salnameleri ve Nevsalleri Bibliyograf-yası ve Toplu Katalogu,** C.I, Ankara, 2000.

GÖYÜNÇ, Nejat, "Hâne Deyimi Hakkında", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, S.32, 1979, 331- 348.

GÜLER, Yusuf, **Ankara Vilayeti'nde İdari Yapının, Yöredeki Sosyo-Ekonomik Yapıya Olan Etkileri** (1880-1919), (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi), Samsun,2007.

GÜNDÜZ, Ahmet, Kırşehir'de Dulkadirli Adını Taşıyan Köyler Hakkında Bilgiler (Tarihi, Gelenek, Görenek, Örf, Adet, Geçim Kaynakları) *Informatıon About The Vıllages*

[44] M. E.Yolalıcı, **Türk Tarihinin…,** s.134.
[45] A. Y. Gürbüz- H. Özdemir, **a,g.e**., s. XIII.

Dulkadırlı In Kırsehır (History, Tradition, Custom, Customary, Piece, Livelihoods), **Turkish Studies,** *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer 2011*, s**.** 811-833.

GÜNDÜZ, Ahmet, **Türkmen Yurdu Kırşehir Tarihi,** (Aşiretleri, Cemaatleri, Boyları), Karam Yay., Çorum, 2006.

GÜRBÜZ, Adnan Yaşar - Hızır Özdemir, **1308 Tarihli Ma'muretü'l-aziz Salnamesi** (Fırat Üniversitesi, Fen/Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Elazığ, 1984.

ÖZÜÇETİN, Yaşar, "İçelikten Çiliğe (1957)", **I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu**, Kırşehir, 15-17 Ekim 2008, C.III, Kırşehir, Eylül, 2011, s, 517-1547.

PAKALIN, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.III, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.

PİTCHER, Donald Edgar, "**Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası**", (Çvr. Bahar Tırnakçı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1999.

şAPOLYO, Enver Behnan, **Kırşehir' in Büyükleri**,1967.

şemsettin Sami, **Kamusu'l-Alam,** İstanbul,1314.

TARIM, Cevat Hakkı, **Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar I**, Kırşehir Vilayet Matbaası,1938.

TARIM, Cevat Hakkı, **Tarihte Kırşehir-Gülşehri ve Babailer –Ahiler – Bektaşiler**, 3.baskı, İstanbul,1948.

TUĞLACI, Pars, **Osmanlı Şehirleri**, Milliyet Yay, İstanbul, 1985.

UZUNÇARşILI, İsmail Hakkı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara,1988.

UZUNÇARşILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, C.I.,Ankara,1994.

Yurt Ansiklopedisi, "Kırşehir Maddesi", C.VII, 1983.

YOLALICI, Mehmet Emin, " Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayetinde Eğitim ve Öğretim Kurumları", **OTAM**, Ankara,1994, s.435-473.

YOLALICI, Mehmet Emin, **Türk Tarihinin Kaynakları**, Samsun, 2006.

E- İnternet Kaynakları

http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/k%C4%B1ptiler 5.7.2012.

http://ne-demek.net/anlam%C4%B1/milletba%C5%9F%C4%B1-ne-demek.html 29.6.2012

http://www.anlambilim.net/kocabasi-nedir-100844.htm 29.6. 2012.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1395-1414, ANKARA-TURKEY

SUBHÎZÂDE FEYZÎ'NİN FEHÎM-İ KADÎM, NÂ'İLÎ-İ KADÎM VE NEŞÂTÎ'YE YAZDIĞI NAZİRELER

Erol GÜNDÜZ[*]

ÖZET

18. yüzyılda yaşayan ve klasik Türk edebiyatının hamse sahibi şairlerinden sayılan Subhîzâde Feyzî, divanında bazı şairlere nazireler yazmıştır. Şairin nazire yazdığı kişiler, başta Sebk-i Hindî şiirinin 17. yüz yıldaki en önemli temsilcileri olan Fehîm-i Kadîm, Nâ'ilî-i Kadîm ve Neşâtî'dir. Bu şairlere nazireler yazarken taklide düşmemiş, kendine özgü üslûbunu ortaya koyabilmiştir.

"Nazire", edebiyatımızda benzer şiir yazma anlamıyla kullanılır. Klasik Türk edebiyatında bu tarz şiir yazmak çok önemsenmiştir. Nazire yazmak bir gelenek olmuştur. Bu edebiyatın temsilcisi olan şairlerin çoğu, kendinden önceki ya da çağdaşı bir şaire nazire(ler) yazmıştır. Bu gelenek, divan şiiri var olduğu müddetçe varlığını devam ettirmiştir.

Yazılan bu nazirelere birer taklit gözüyle bakılmaz. Büyük kabul edilen bir şairin şiirine nazire yazmak, ona olan bir saygının ifadesidir. Yeni yetişen şairlerin çoğu, üstat kabul ettikleri şairlerin şiirlerine nazireler yazarak üslûp ve sanatlarını geliştirmişlerdir. Nazire yazmadaki asıl amaç, estetik değer açısından o şiirin daha iyisini yazabilmektir. Büyük şairler de bazen beğendikleri ve takdir ettikleri şairlere nazireler yazmışlardır. Bazen karşılıklı nazireleşmeler de olmuştur.

Subhîzâde Feyzî, klasik Türk şiirine öncülük etmiş, bu alanda yenilikler yapmış olan büyük şairlerin peşinden gitmiştir. Peşinden gittiği şairlerin en başta gelenleri Sebk-i Hindî şiirine öncülük etmiş şairlerdir. Feyzî, Sebk-i Hindî'nin bazı temsilcilerine nazireler yazarak onların yolunda olduğunu göstermiştir. Şiirlerindeki üslûp özellikleri bunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Subhîzâde Feyzî, nazire, Fehîm-i Kadîm and Nâ'ilî-i Kadîm, Neşâtî, divan şiiri.

SUBHÎZÂDE FEYZÎ'S NAZIRES WRITTEN TO FEHÎM-I KADÎM AND NÂ'ILÎ-I KADÎM AND NEŞÂTÎ

ABSTRACT

Subhîzâde Feyzî, who is among the classical Turkish poets and lived in 18th century, wrote "nazires" about some poets. Some of those poets are Fehîm-i Kadîm, Nâ'ilî-i Kadîm and Neşâtî who are the most

[*] Yrd. Doç. Dr. Gaziönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Malatya, El-mek: erolgunduz08@hotmail.com

important representatives of Sebk-i Hindî poetry. He did not imitate but kept his own style while he was writing “nazires”.

“Nazire” is a term which is used for writing similar poems in our literature. In classical Turkish literature this style was quite important. It became a tradition. Most representatives wrote “nazires” for their contemporary poets or for the poets who had lived before. This tradition lasted as long as divan poetry lived.

These nazires can not be only regarded as imitations but can be regarded as a sign of respet to those poets. New poets wrote “nazires” about greater poets’ to develop their styles and arts. Main aim is to write a better poem. Famous poets also wrote “nazires” for poets they liked. From time to time they wrote nazires to each other.

Subhîzâde Feyzî pioeneered classical Turkish poetry and he followed greater poets who contributed -innovations to- the poetry in this field. The main poets he followed the poets who pioneered Sebk-i Hindî’s poetry. Feyzi wrote “nazires” for some representatives of Sebk-i Hindî. His style in his poems shows this.

Key Words: Subhîzâde Feyzî, nazire, Fehîm-i Kadîm and Nâ’ilî-i Kadîm, Neşâtî, divan poetry.

1. GİRİŞ

Subhîzâde Feyzî, 18. asırda yaşamış, dört mesnevi ve bir divanıyla hamse sahibi şair olarak kabul edilmiş bir divan şairidir. Şair, şiirlerini oluştururken klasik Türk şiiri geleneğine büyük ölçüde bağlı kalmıştır. Bu geleneklerden biri de nazire yazma geleneğidir. Sebk-i Hindî’nin önemli şairleri Fehîm-i Kadîm, Nâ’ilî-i Kadîm ve Neşâtî (Mengi 2010:197) başta olmak üzere diğer bazı divan şairlerine de nazireler yazan Feyzî, yazdığı nazirelerle bu geleneğin devam etmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Beğendiği ve kendine örnek aldığı bu şairlerin şiirlerine nazireler yazarken basit taklitler yapmamış, kendi tarzını da yansıtabilmiştir. Subhîzâde Feyzî’nin yazdığı nazirelere geçmeden önce divan şiirinde nazirecilik geleneği üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Nazirenin Tanımı ve Özellikleri

Edebiyat terimi olarak nazire, bir şairin manzum bir eserine, daha ziyade gazeline, başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede olmak üzere yazılan benzeri hakkında kullanılan bir tabirdir (Pakalın 1993: 2/666). Bu tarz şiir yazma işine tanzir etme veya nazire yazma denir (Köksal 2006: 13).

Nazireler model alınan yani zemin gazelle aynı üslûp ve aynı anlam dairesinde yazılır. Nazireler incelendiğinde bazı şiirlerin asırlar boyunca gündemde kaldığını görüyoruz. Nazirelerin model olarak alınan şiir çerçevesinde zaman içinde bitmeyecek bir yarışı sürdürdüğünü söyleyebiliriz (Saraç 2007: 49,50).

Nazire tanımlarında genel olarak şu üç özellik üzerinde ittifak edildiğini görüyoruz: a) zemin şiirle vezin birliği, b) zemin şiirle kafiye ve varsa redif birliği, c) zemin şiirle söyleyiş (edâ), anlam ve hayâl benzerliği. Bu özellikler, nazire şiirle model şiir arasında şekil ve muhteva birlikteliğine işaret etmektedir. Şairlerin bu tespit edilen özelliklerin hepsine uymaları gerekirken uygulamada tam olarak uyulduğu söylenemez. Tezkire yazarları ve belâgatçilerin bu özelliklerin tamamının uygulanması konusundaki ufak tefek farklı görüşleri ve nazire mecmualarındaki uygulamalar bunu doğrular niteliktedir (Köksal 2006: 31).

Nazire şiirin model şiirle aynı muhtevada olması, en az onun kadar belki ondan daha üstün söyleyiş güzelliğine ve özelliğine sahip olması gerekir. Model şiirden aksi anlam verilirse onun adı nazire değil, "nakîza" olur (Köksal 2006: 38-42).

Konuyla ilgili bazı farklı görüşler de vardır. Hikmet Kaydın'a göre yukarıda belirtilenler, bir şiirin teknik anlamda nazire sayılıp sayılamayacağından ziyade iyi bir nazirenin özellikleri olarak görülmelidir. Ona göre nazire daha çok bir şekil işidir. Nazire şiirin model şiire mânâ ve ruh olarak aynen benzemesi gerekmez; onu hatırlatması kâfidir (Kaydın, 1997: 151). Buna karşılık Walter Andrews, nazirenin, tanzir edilen şiire sadece dış özellikleri yönüyle değil, söyleyiş olarak da benzemesi gerektiğini ifade etmiştir (Andrews 1976: 166).

Nazire konusuyla ilgili önemli çalışmaları olan M. Fatih Köksal, çeşitli kaynakları ve örnekleri incelemesi sonucu bir şiirin başka bir şiire nazire olduğunu tespit etmemizi sağlayan bazı işaretleri şöyle sıralamıştır: 1. Model şiirde kullanılan belirli söz ve kalıplar nazirede de genellikle aynen tekrarlanmıştır. 2. Model şiir "yekahenk" bir gazelse nazire şiir de onunla aynı konuyu işler. 3. Bazı şairler nazirelerinde tanzir ettikleri şairin adını anar veya şiirin başında kime nazire olduğunu belirtirler. 4. Kimi gazellerin redifleri ya az kullanılan kelimeler veya uzun redifli ifadelerden oluştuğu için bunlara yazılan nazireler kolayca tespit edilebilmektedir. 5. Model şiirde muhteva veya ifade olarak ilginç veya sıra dışı bir özellik varsa bu özellik genellikle nazire şiirde de yer alır (Köksal 2006: 42-47).

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki bir şiir, nazire olmanın hem şekil hem muhteva yönüyle bütün özelliklerine sahip olduğu ölçüde iyi bir naziredir. Bazı yönlerinin eksik olması, şiiri nazire kavramının dışına itmez, "model şiir"e benzemesi ölçüsünde "nazire şiir" olma kalitesi belirlenir.

Divan Şiirinde Nazire Yazma Geleneği

Divan şairleri arasında nazire yazma geleneğine çok önem verilmiştir. Şairlerin çoğu, önceki veya çağdaş bir şaire nazire(ler) yazmıştır. Bu gelenek, divan şiiri var olduğu günden bugüne sürmüştür.

Bugün, divan şairleri arasındaki etkileşimin tespit edilmesinde nazirecilik geleneğinin çok büyük katkısının olduğu görülmektedir.

Nazirecilik geleneği, şairlerin yetişmesi, şiirlerini olgunlaştırması bakımından bir mektep konumundadır (Tolasa 1983: 270; Köksal 2006: 95). Bu gelenek aynı zamanda şairler arası sanat etkileşiminin de en açık ve meşru yönlerinden birini oluşturması bakından çok önemlidir (Kurnaz 2003: 405).

Şairlerin birbirlerine nazire söylemeye başlamalarının divan şiirinin kuruluş devresiyle hemen hemen eşzamanlı olduğu görülmektedir. 840/1437'de ilk nazire mecmuası olarak ünlenen Ömer b. Mezid'in Mecmu'atü'n-Nezâ'ir'i (Canpolat 1995) bunun delilidir. Bu dönemden sonra nazire yazma işi bir gelenek hâlini almış ve önemini yitirmeksizin bu şiirin (divan şiiri) devrini tamamlamasına kadar devam etmiştir (Köksal 2006: 91).

Şairleri nazire yazmaya iten saikler farklılık gösterir. Nazire yazmayı kendine meslek hâline getiren şairler olduğu gibi kimi şairler, model şiirden daha üstün bir şiir yazmak ister, kimileri de üstünlük iddiası taşımadan saygı duyulan bir şairin şiiri gibi bir şiir yazmayı amaçlar. Bazıları usta bir şairin şiirleriyle kendini yetiştirmek, bazıları genç şairleri teşvik etmek, bazıları da bir dostluk nişanesi olarak nazireler yazardı (Köksal 2006: 97-105).

Subhîzâde Feyzî (? – 1740)

Subhî-zâde Feyzî, 18. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerindendir. Bir divanı, dört mesnevisi vardır. Mesnevilerine, divanı eklenerek hamse sahibi kabul edilmiştir. Şairdir (Arslan

2008: 93). Divanıyla ilgili yüksek lisans çalışması Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK danışmanlığında 1997'de tarafımca hazırlanmış ve çalışma 2011'de yayımlanmıştır.[1] Aynı yıl hamsenin tamamıyla ilgili doktora çalışması Serhan Şişpirli tarafından yapılmıştır.[2] Ayrıca hamsesiyle ilgili Mehmet Arslan tarafından yapılan çalışma yayımlanmıştır. [3]

Feyzî'yi en çok etkileyen şairlerden Sebk-i Hindî tarzının edebiyâtımızdaki en önemli temsilcileri olan Fehîm-i Kadîm, Nâ'ilî-i Kadîm ve Neşâtî'dir (Gündüz 2011: 22).

Feyzî, şiirlerinde en çok tasavvufî aşk konusunu ve ilim sahibi olma isteğini dile getirmiştir. Feyzî'nin yaşadığı dönem orijinal buluşların, yeni tarzların, yeni mazmunların bulunup kullanıldığı yıllardır. Kendisinden önce Nâbî, Neşâtî, Fehîm ve Nâ'ilî, ayrıca çağdaşı Nedim ve kendisinden sonra yaşayan Şeyh Galib, bu özellikleri kendilerinde bulunduran şairlerdir(Mengi 2010: 195). Feyzî, bu özelliklerden ziyade geleneksel yapıyı takip etmiş, hâl-i hazırdaki mazmunları ve diğer divan şiiri unsurlarını kullanmıştır. Feyzî, hamse sahibi olması, klasik edebiyat geleneğini hassasiyetle takip etmesi yönüyle önemli bir şairdir. Nazire yazma da bir divan şiiri geleneği olup onun önem verdiği ve önemli uygulamarının olduğu bir alandır (Gündüz 2011: 19,20).

Subhîzâde Feyzî'nin Yazdığı Nazireler

Feyzî, üstad şairlere nazire yazma geleneğinin şairleri yetiştirmedeki ehemmiyetine inanır ve güzel şiir yazmak için bu yolun takip edilmesi gerektiğini belirtir. Bu şairlere nazire yazmanın da zor olacağını belirtir.

Bazı beyitlerinde kendi şiiriyle ilgili görüşlerini kendisi dile getirmiş ve bu beyitlerde, şiirlerine nazire yazmanın zor olacağını belirtmiştir:

Bu nev-zemînüñe yine sadâferîn senüñ

Feyzî bu şi'r-i pâkine tanzîr olur mu hiç (G.16/5)

Ahsentü hele tab'ıña ey Feyzî-i pür-gû

Bu nev-gazel-i pâküñe tanzîr olunmaz (G.57/5)

Bir beytinde ise kendi şiirlerinin de nazire yazmaya müsait şiirler olduğunu ifade etmiştir:

Semend-i tab' ile cevlâna başla ey Feyzî

Nazîre itmege eş'âr-ı tâze çesbândur (G.24/5)

Subhî-zâde Feyzî'nin divanında pek çok şaire nazire olan şiirleri mevcuttur Nazire olduğunu düşündüğümüz şiirlerinin çoğunu sevdiği, saygı duyduğu, üstünlüğünü ve üslûbunu kabul ettiği şairlere yazmış, bunu şiirlerinde ifade etmiştir. Şair, nazire yazdığı bazı şairlerin isimlerini de zikretmiştir(Arslan 2008: 99).

[1] Bkz. Erol Gündüz, *Subhî-zâde Feyzî Divanı (Karşılaştırmalı Metin),* Malatya 1997; Erol Gündüz, *Subhî-zâde Feyzî Divanı,* Konya 2011.
[2] Bkz. Serhan Şişpirli, *Subhî-zâde Feyzî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hamsesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*,Erzurum 1997.
[3] Bkz. Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Hamseler ve Subhî-zâde Feyzî'nin Hamsesi,* İstanbul 2008.

Feyzî'nin nazire yazıp isimlerini andığı şairler şunlardır: *'Ârif, Rahîmî, Râgib, Kâşif, Fehmî.* Bu şairlerin isimlerinin geçtiği beyitler:

*Olur mı **'Ârif**-i hoş-tab'a tanzîr-i gazel Feyzî*

Ma'ârif bezminüñ ol kâmil ü dânâlarındandur (G.49/6)

***Rahîmî** şi'rüne tanzîre tıfl-ı dil idup âğâz*

Debistân-ı hünerde Feyzî-i pür-gûya varmışmış (G.67/5)

*İdüñce **Râgib** üstâda tanzîr-i gazel Feyzî*

Nice tahsîn ile fehm olunur elfâz-ı ma'nâdan (G.97/5)

Nazîre eyledün ahsente tab'-ı pâkiıe Feyzî

*Zemîn-i **Kâşif**-i mu'ciz-sühandur pençe-i cânân (G.102/5)*

*Olur mı **Fehmî**-i üstâda pey-rev Feyzî*

Nazîre nev-ġazel-i ma'ni-dâr seyrinde (G.115/5)

Subhî-zâde Feyzî, bazı şairlere de isimlerini vermeden nazireler yazmıştır. Biz bu çalışmamızda Feyzî'nin divanında isimleri geçmeyen 17. yüzyılda Sebk-i Hindî'nin önemli şairlerinden olan Fehîm-i Kadîm'in başta meşhur "rûz u şeb" redifli kasidesine ve bazı gazellerine, ayrıca Nâ'ilî-i Kadîm ve Neşâtî'nin bazı gazellerine nazire olduğunu düşündüğümüz şiirlerini tespit ettik ve karşılaştırmalı olarak inceledik. Şiirlerin, yukarıda belirtilen ölçüler çerçevesinde nazire olduğu aşağıda yapacağımız karşılaştırmalarda görülecektir.

Nazire olduğunu düşündüğümüz şiirlerini ve ilgili model şiirleri tablo içinde yan yana vererek vezin, kafiye-redif, söyleyiş özellikleri ve muhteva yönüyle inceledik, aralarındaki benzerlikleri göstermeye çalıştık.

Subhîzâde Feyzî'nin Fehîm-i Kadîm'e Yazdığı Nazireler:

Fehîm-i Kadim, 17. yüzyılın birinci yarısında yaşamış Sebk-i Hindî'nin gazel üstadı şairlerinden biridir. Gazellerinden başka en önemli şiiri ""rûz u şeb" redifli na't türündeki kasidesidir (Mengi 2010: 211).

Subhîzâde Feyzî'nin Fehîm-i Kadîm'e yazdığı en önemli nazire de; Neşâtî, şeyh Galib gibi birçok şairin de nazire yazdığı bu meşhûr, "rûz u şeb" redifli kasîdedir. Şairlerin matla beyitleri üzerinde bu nazire ilişkisini görebiliriz:

Fehîm-i Kadîm:

Mihr ü meh kim devr iderler 'âlemi rûz u şeb

Devr-i nâ-hemvâr-ı eflâke gülerler rûz u şeb

Neşâtî:

Mihr ü meh ser-germ-i sevdâ kim gezer her rûz u şeb

Sîm ü zer îsâr iderler dehre yek-ser rûz u şeb

Şeyh Galib:

Mihr ü meh kim âlemi pür-nûr ider her rûz u şeb

Encüm ü şebnemle hoş tesbîh ederler rûz u şeb

Feyzî:

Mihr ile meh 'âleme olur ziyâver rûz u şeb

Nûr-bahşâdur iki misbâh-ı enver rûz u şeb

Feyzî'nin kasidesi dışındaki kasidelerin nazire incelemesi Zülfü Güler tarafından yapılmıştır (Bkz. Güler 2009: 553).

Bu kasideden başka, Feyzî'nin gazellerinden de Fehîm'e nazire olduğunu düşündüğümüz 5 şiirini tespit ettik. Bunların dışında kafiye ve redif olarak benzer şiirler de mevcuttur; ancak hepsine tam olarak nazire demek mümkün değildir. Aşağıda hem kasidenin hem de gazellerin karşılaştırması yapıldı. Nazirelerde matla beyitlerindeki benzerlikler önemli olduğu için dipnotlarda bu beyitlerin anlamlarını vermeye çalışıldı.

1. Fehîm-i Kadîm:	**1. Subhîzâde Feyzî**
1. Mihr ü meh kim devr iderler âlemi rûz u şeb Devr-i nâ-hemvâr-ı eflâke gülerler rûz u şeb	1.Mihr ile meh âleme olur ziyâver rûz u şeb Nûr-bahşâdur iki misbâh-ı enver rûz u şeb
2. Mihr ü mehle bu pelengî-hû sipihr-i kîne-cû Bir gazanferdür gıda eyler iki ser rûz u şeb	2.Mihr ü meh pertev-fezâdur âsmândan seyr idün Misli nâ-dîde nümâyân iki gevher rûz u şeb
3. Mihre düşmendür meger meh kim hilâl ü bedrden Gâh gürz eyler havâle gâh hançer rûz u şeb	3.Kâh-ı çarha mihr ü meh gûyâ iki zerrîn âlem Buldı bu kasr-ı felek anunla zîver rûz u şeb
4. Mihr ü meh sanma felek bîm-i hadeng-i âhdan Eksük itmez kellesinden iki miğfer rûz u şeb	4.Şem'alardur mihr ü meh fânûs-ı minâdur felek Ma'nide zâhirdür eşkâl-i suver her rûz u şeb
5. Cirm-i mihr ü meh degül çarh üzre bir âyîneden 'Arz iderler dehre hüsnin iki dilber rûz u şeb	5.Çeşme-sâr-ı çarha zerrîn lûlelerdür mihr ü meh Neşr-i feyz eyler cihân içre ser-â-ser rûz u şeb
…	…
41.Levha-i zer-kâr-ı mihr ü mâh-ı feyz-âsârdan Âyet-i na'tün Fehîm itmekde ezber rûz u şeb	39.Âsmân-ı nazma mihr ü meh gibi pertev-feşân Olsa elyak Feyzî medh-i pâkin eyler rûz u şeb
(Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991: K.1)	(K.1)

Vezin: Aynı; Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Redif: Aynı; rûz u Ş b

Kafiye: Aynı; -er

Nazım Şekli: Aynı; kaside

Beyit sayısı: Farklı; FK. 52 / SF 41

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyiş; Mihr ü meh FK.1a / Mihr ü meh SF.2a, (Bu ifade her iki kaside de sıkça kullanılmıştır.) Mihr ü meh sanma felek FK.4a / mihr ü meh fânûs-ı minâdur felek SF.4a, Cirm-i mihr ü meh degül çarh üzre FK.5a / çarha zerrîn lûlelerdür mihr ü meh SF.5a.

Kasidelerin bölümlerine göre beyit sayıları: Fehîm'de, 1-16. beyitler nesib; 17. beyit girizgâh; 17- 41. beyitler naʻt; 41. taç beyit; 41-48. beyitler fahriye; 49-52. beyitler bitiriş ve duʻa'dır. Feyzî'de; 1-16. beyitler nesib; 17. beyit girizgâh; 17- 38. beyitler naʻt; 39. taç beyit; 40-41. beyitler dilek ve duʻa'dır. Görüldüğü gibi bölümlerin beyit sayıları aynı olup Feyzî'nin fahriye bölümü yoktur, dua beyitleri azdır.

Muhteva: Matla beyitlerinde[4] görülen bu anlam yakınlığı şiirin tamamındaki muhtevaya ışık tutmaktadır. Beyit sayıları eşit olmadığı için bire bir anlam eşleştirmesi yapmak mümkün değildir. Kasidenin tamamı dikkate alındığında benzer bir muhtevanın söz konusu olduğu görülmektedir. Güneş ve ayın, gece gündüz dünyayı aydınlatması her iki kasidenin ortak muhtevasıdır.

2. Fehîm-i Kadîm:	**2. Subhîzâde Feyzî**
1.Sitem ben hâke hükm-i gerdiş eflâkdandur hep Galat didüm galat hâsiyyet-i idrâkdandur hep	1.Temeyyül ol perîye bu dil-i bî-bâkdandur hep Fiğ ânum şimdi mekr-i ğ amze-i çâlâkdandur hep
2.Ne ol bî-rahm sermestüne çeşm-i bî-emândandur Helâk olmam benüm cürm-i dil-i bî-bâkdandur hep	2.ğehâ gûşeyle fikr-i verd-i ruyunla gönül nâlân Hezârâsâ bu nağ me gülşen-i idrâkdandur hep
3.Halîl-i ʻaşkam ammâ şu'le gülzâr olması bana Degül iʻcâz feyz-i dîde-i nem-nâkdandur hep	3.Ben ol üftâde-i çâh-ı ğ âm-ı hicrân-ı dil-dâram Bu derde mübtelâ olmak dil-i sad-çâkdandur hep
4.Sipihr-i sifle-perver cevrin az eylerse de gâhi Nişân-ı lutf sanma ğâyet-i imsâkdandur hep	4.Çemen-zâr ile ʻâlem pür olur bârân revân olsa Hat-âver olması bu dîde-i nem-nâkdandur hep
5.Ne hikmetdür ki dilber âteş-hû dil hevâyîdür Egerçi asl-ı fıtratde bir âb u hâkdandur hep	5.Hayâl-i fikr-i dendânunla Feyzî dür-nisâr olmuş Bu dürr-i şeʻir-i pâküm genc-i tabʻ-ı pâkdandur hep
6.ğikâf-ı dâmen-i Yûsuf'dan olmazdı ʻayn sırrı Züleyhâ'nun figânı sîne-i sad-çâkdandur hep	
7.Dür-i nazm Fehîmâ olduğı hurşîd-veşrûşen Kemâl-i safvet-i deryâ-yı tabʻ-ı pâkdandur hep (Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991:G.1)	(G.10)

[4]*FK.1: Güneş ve ay, gece gündüz âlemi devr ederler. Onlar, feleklerin düz, uygun olmayan devrine gece gündüz gülerler. SF.1: Güneş ve ay, gece gündüz âleme ışık verirler. Onlar ışık veren iki nur yüzgecidir.*

Vezin: Aynı; Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün

Redif: Aynı; -dandur hep

Kafiye: Aynı; -âk

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; FK.7 / SF.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyiş[5]; hâsiyyet-i idrâkdandur hep FK.1b / gülşen-i idrâkdandur hep SF.2b, cürm-i dil-i bî-bâkdandur hep FK.2b./ bu dil-i bî-bâkdandur hep SF.1a feyz-i dîde-i nem-nâkdandur hep FK.3b / bu dîde-i nem-nâkdandur hep SF.4b, sîne-i sad-çâkdandur hep FK.6b / mekr-i ġamze-i çâlâkdandur hep SF. 1b, Kemâl-i safvet-i deryâ-yı tab‚-ı pâkdandur hep FK.7b / Bu dürr-i şi‚r-i pâküm genc-i tab‚-ı pâkdandur hep SF.5b.

Muhteva: Bu gazellerin matla beyitlerinde[5] çok yakın bir anlam sözkonusu değildir. Beyit sayılarının da farklı olması münasebetiyle beyitlerde bire bir aynı anlam olmasa da her iki gazelde de redifteki anlama bağlı olarak; "…nın gerçekleşmesi, …dandır" kalıbıyla sebep-sonuç ilgisi kurulmuştur. Son beyitlerde şairler kendi üsluplarını benzer şekilde övmüştür. Sözlerini inciye benzetmişlerdir.

Vezin: Aynı; Fe‚ilâtün Fe‚ilâtün Fe‚ilâtün Fe‚ilün

3. Fehîm-i Kadîm:	**3. Subhîzâde Feyzî**
1. Mutrîb-i bezm-i gam âheng nedür bilmez hîç Zühre-i çarh-ı elem çeng nedür bilmez hîç	1. ‚Âşık-ı derd-keşin neng nedür bilmez hîç Murğ-ı bâğ-ı elem âheng nedür bilmez hîç
2. Bülbül-i şîfte-hâle gül ü gonca birdür Vüs‚at-i sîne-i dil teng nedür bilmez hîç	2. Pertev-i ‚aks-i ruh-ı yâr hüveyda oldı Sâf-ı mir"at-ı dilüm jeng nedür bilmez hîç
3. Bî-keder ol göre âyîne-i mihr-i dehri Tutsa tûfân eger jeng nedür bilmez hîç	3. Kand-ı la‚l-i lebüne meyi ider olur gûyâ Tûti-i dil kafes-i neng nedür bilmez hîç
4. Ehl-i dil ‚âlemi tayyetmededür mâh-misâl Devri-i menzil ü ferseng nedür bilmez hîç	4. Mest-i sahbâ-yı lebün ‚âşıkun ey şûh-ı cefa Bezm-i gamda mey-i gül-reng nedür bilmez hîç
5. ‚Âşıkun dilbere cân vermedür ancak ğarazı Ğayet-i âşıkî vü ceng nedür bilmez hîç	5. Feyzî hayret-zede-i nakş-ı ruh-ı dilberdür Sûret-i Mânî-i Erjeng nedür bilmez hîç
6. Pende-i dâğ-ı cünûn yâ nemek-i zahm sanur Berg-i bî-âb-ı ruhum reng nedür bilmez hîç	
7. Ben ki pejmürde-i ‚aşkam ne bahâr u ne hazân Merd-i mecnûn elem-i seng nedür bilmez hîç	

[5] *FK.1: Ben toprak hâline gelmişe sitem, hep feleğin dönüşündendir, yanlış söyledim, hep idrâkin kuvvetindendir. SF.1: Temeyyül o peri gibi güzel sevgiyle, bu korkmayan gönüldendir. Benim şimdi feryadım, öldüren yan bakışının hilesindendir.*

8. Dil ki hayret-zede-i nakş-ı bütândur ezelî Mâni-i sûret-i Erjeng nedür bilmez hîç 9. Mihr-veş-bî-ser ü pâ şâh-ı cihân oldı Fehîm Fikr-i tâc u ğam-ı evreng nedür bilmez hîç (Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991:G.31)	(G.17)

Redif: Aynı; nedür bilmez hîç

Kafiye: Aynı; -eng

Nazım şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; FK.9 / SF.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; gam âheng nedür bilmez hîç FK.1a / elem âheng nedür bilmez hîç SF. 1b Zühre-i çarh-ı elem çeng nedür bilmez hîç FK.1b / Murğ-ı bâğ-ı elem âheng nedür bilmez hîç SF.1b, jeng nedür bilmez hîç FK.3b, jeng nedür bilmez hîç SF.2b, reng nedür bilmez hîç FK. 6b / mey-i gül-reng nedür bilmez hîç SF. 4b, hayret-zede-i nakş-ı bütândur FK.8a / hayret-zede-i nakş-ı ruh-ı dilberdür SF.5a, Mâni-i sûret-i Erjeng nedür bilmez hîç FK.8b / Sûret-i mânî-i Erjeng nedür bilmez hîç SF.5b.

Muhteva: Gazellerin beyitleri eşit olmadığı için matla beyti[6] dışındakiler arasında bire bir anlam eşleştirmesi yapılamamaktadır. Matla beyitlerindeki anlam yakınlığı açıkça görülüyor. Fehîm"in sekizinci beytiyle Feyzî"nin son beyti anlamca da birbirine çok yakındır.

4. Fehîm-i Kadîm:	**4.Subhîzâde Feyzî**
1.Ey kâr-ı kazâ gamze-i hûn-hâruna mahsûs Olmaz mı vefâ çeşm-i cefâ-kâruna mahsûs	1.Bu cünbüşile şîve o reftâruna mahsûs Sükkerleri rîzân ide güftâruna mahsûs
2.Âşüb-gerî şîve-i reftâruna lâzım ğîrînî-i cân lezzet-i güftâruna mahsûs	2.Lutf u kerem ü cevr ü ,itâb-i sitem-âmîz Ey ,âşık-ı mihnet-zede dil-dâruna mahsûs
3.Âyine-i küll olsa da perhîz-i nezâre Olmış ezelî nergis-i bîmâruna mahsûs	3.Tutî gibi gûyâ ola ,uşşâk-ı ğam-âlûd Ey şûh bu âyîne-i dîdâruna mahsûs
4.Hâkisterün bülbül-i virâneyi k"oldu Reng-i ruh-ı şu,le gül-i dîdâruna mahsûs	4.,UşşâkıŞ helâk itmede her nîm nigâhun Nezzare hemân nergis-i bîmâruna mahsûs
5.Dil-beste-i zülf itme Mesîhâ"yı ki olmaz Her dil girih-i rişte-i zünnâruna mahsus	5.ğîrîn ider eşkâr-ı safâ-bahşını cânâ Tavsîf-i lebün Feyzî-i ğam-hâruna mahsûs
6.Nevmî-i nüvâziş-geri-i lutfunam ey kâş Olsam gazab-ı çeşm-i dil-âzâruna mahsûs (Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991: G.146)	(G.68)

[6] *FK.1:* Gam meclisi çalgıcısı ahengin ne olduğunu hiç bilmez, zira elem feleğinin Zühre"si çeng isimli telli sazı hiç tanımaz. *SF.1:* Dert çeken âşıklar, utanmanın ne olduğunu hiç bilmezler. Elem bağının kuşuahengin ne olduğunu hiç bilmez.

Vezin: Aynı; Mef ,,ûlü Mefâ,,îlü Mefâ,,îlü Fe,,ûlün

Redif: Aynı; -una mahsûs

Kafiye: Aynı; -âr

Nazım Çekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; FK.6 / SF.5

SöyleyiÇ(edâ): Aynı veya benzer söyleyiÇler; gamze-i hûn-hâruna mahsûs FK.1b / Feyzî-i gam-hâruna mahsûs SF.5b, Çîve-i reftâruna FK.2a / Çîve o reftâruna SF.1a, lezzet-i güftâruna mahsûs FK.2b / ide güftâruna mahsûs SF.1b, nergis-i bîmâruna mahsûs FK.3b / nergis-i bîmâruna mahsûs SF.4b.

Muhteva: Bu gazellerin matla beyitlerinde[7] anlam benzerliği pek görülmemektedir. Fehîm'in ikinci beytiyle Feyzî'nin ilk beyti arasında daha çok anlam ve hayâl benzerliği söz konusudur. Bu beyitlerde sevgilinin edalı yürüyüÇü ve tatlı sözleriyle ilgili bir hayâl ve düÇünce dile getiriliyor.

5. Fehîm-i Kadîm:	**5. Subhîzâde Feyzî**
1.Müdâm olur leb-i la,,li Çarâbdan mahzûz ,,Aceb ,,aceb ki ola Çu,,le âbdan mahzûz	1.O mehveÇin ruhı zülf-i nikâbdan mahzûz Misâl-i mihr ,,acebdür sehâbdan mahzûz
2.Ne hâldür k'ide mihr-i ruhın mekân ol hâl Olur mı Çeb-pere hîç âfitâbdan mahzûz	2.Nigâh-ı lutf ile kalb-i hazîni mesrûr it Olur mı ,,âÇık-ı bî-dil ,,itâbdan mahzûz
3.Ne Çu,,ledür o tecellî-fürûÇı hüsn-i metâ,, Ki mihr gibi degildür nikâbdan mahzûz	3.,,Aceb ki sîneni pîrâhenünle setr itdün Ketân ne mümkün ola mâh-tâbdan mahzûz
4.Hudâ o dilber-i mahcûb-ı Çuhumun etme Dimâğ-ı hüsnini zevk-ı hicâbdan mahzûz	4.Teb-ı ğ amunda leb-i yâri fikr ider ,,uÇ,,ak Misâl-i teÇne çü mevc-i serâbdan mahzûz
5.HemîÇe ,,âÇıka eyler ,,itâb u ğayrıya lutf Bilür ki bü'l-heves olmaz ,,itâbdan mahzûz	5.Hayâl-i bâde-i la,,l-i lebünle mest oldı Revâdur olmasa Feyzî Çarâbdan mahzûz
6.Ko muztarib olayım nîm-bismil eyle beni Senün Çehîdün olur ızdırâbdan mahzûz	
7.Olursa hâbdadur ,,âÇıka nasîb-i visâl Nede ki olmaya ,,uÇ,,ak hâbdan mahzûz	
8.Fehîm'i öldürürem derse gam yemem ki olur Zebân-ı nâzı bilen bu cevâbdan mahzûz (Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991:G.150)	(G.71)

[7] FK.1: Ey kaderin iÇlerinin, kan dökücü gamzesine tahsis edildiği güzel! Acaba vefa senin zulmedici gözlerine mahsus olmaz mı? SF.1: Bu eğlenceyle naz, senin edalı yürüyüÇüne mahsus. Senin sözlerine mahsus Çekerleri döksün.

Vezin: Aynı; Mefâ„ilün Fe„ilâtün Mefâ„ilün Fe„ilün

Redif: Aynı; -dan mahzûz

Kafiye: Aynı; -âb

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; FK.8 / SF.5

Söyleyiş(eda):Aynı veya benzer söyleyişler; Şarâbdan mahzûz FK.1a / Şarâbdan mahzûz SF.5b, zülf-i nikâbdan mahzûz FK.1a / nikâbdan mahzûz SF.3b, „itâbdan mahzûz FK.5b / „itâbdan mahzûz SF.2b, „Aceb „aceb ki FK.1b / „Aceb ki SF.3a, Olur mı FK. 2b / Olur mı SF. 2b.

Muhteva: Bu gazellerin matla beyitlerinde[8] sevgilinin yanağıyla ilgili anlam ve hayâl benzerliği vardır. Beyit sayıları eşit olmadığı için diğer beyitler arasında anlam eşleştirmesi yapmak mümkün değildir. Ancak söyleyiş benzerliği olan beyitler arasında anlam ve hayâl benzerliği söz konusudur.

Her iki şiirde de aynı söyleyiş ve üslûp benzerliği söz konusudur.

6. Fehîm-i Kadîm:	**6. Subhîzâde Feyzî**
1.Garik-i lücce-i „aşkam fenâ nedür bilmem Ümîd-i sâhil içün âşinâ nedür bilmem	1.Fütâde-i reh-i „aşkam rehâ nedür bilmem Cefâya ülfet idelden vefâ nedür bilmem
2.Ne câme geysem ider âteşi dilüm sûzân Cihanda şu„leden özge kabâ nedür bilmem	2.Müdâm hûn-ı dilüm nûş‟iderdüm ey sâkî Bu meclis içre mey-i cân-fezâ nedür bilmem
3.Hemîşe saykâl-ı âyînem oldı jeng-i belâ Henüz pertev-i rûy-ı safâ nedür bilmem	3.Siriş-i çeşmüm ile ğark olurdı belki cihan Garîbdür ki şehâ âşinâ nedür bilmem
4.Ne bîm-i mihnet-i dûzah ne ârzû-yı behişt ğarâb-ı „aşk ile havf u recâ nedür bilmem	4.Tabîb virme gider tab„ına müdâvâda Marîz-i haste-i „aşkam devâ nedür bilmem
5.Belâ-yı hükm-i kazâya tereddüd itsem Velî o gamzeye çûn u recâ nedür bilmem	5.O şûh-ı „işve „aceb Feyzi nemden âzürde Gözümden eşk-feşân mâcerâ nedür bilmem
6.Nigâh-ı çeşmi nedür lutf ile tebessümi ne Bu şîveden şehün müdde„â nedür bilmem	
7.Hemen vücûdımı mahv eylesem yeterdi Fehîm Ümîd-i hesti-i mülk-i bekâ nedür bilmem	
(Fehîm-i Kadîm Divanı, 1991: G.206	(G.91)

Vezin: Aynı; Fâ„ilâtün Fâ„ilâtün Fâ„ilâtün Fâ„ilün

Redif: Aynı; nedür bilmem

[8] FK.1: Kırmızı dudağı daima şaraptan hoşlanır, ateşin sudan hoşlanması ne şaşılacak bir şeydir? SF.1: O, yüzü ay gibi güzelin yanağı kendini örten saçlardan hoşlanır. Bu durum, güneşi örten dulutları sevmesi gibi bir şey mi?

Kafiye: Aynı; -â

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; FK.7 / SF.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; Garik-i lücce-i ,aşkam fenâ nedür bilmem FK.1a / Fütâde-i reh-i ,aşkam rehâ nedür bilmem SF.1a, Ümîd-i sâhil içün âşinâ nedür bilmem FK.1b / Garîbdür ki şehâ âşinâ nedür bilmem SF.3b.

Muhteva: Bu gazellerin de matla beyitlerinde[9] anlam ve hayâl benzerliği söz konusudur. Âşığın, aşk yüzünden hiçbir şeyin farkında olmadığı farklı şekillerde ifade edilmiştir. Beyit sayılarının farklı olması münasebetiyle bir anlam benzerliği eşleştirmesi yapılamamaktadır; ancak diğer beyitlerde de matla beyitlerini destekler nitelikte âşığın sevgiliye olan aşkı yüzünden ne yaptığını bilemez durumda olduğu anlatılmaktadır.

Subhîzâde Feyzî'nin Nâ'ilî-i Kadîm'e Yazdığı Nazireler:

Nâ'ilî-i Kadîm (1608?-1666), Sebk-i Hindi üslûbunun bütün özeliklerini şiirlerinde uygulayan en önemli temsilcisidir. Bilinen tek eseri divanıdır. Türk edebiyatında yeni bir çığır açmış, açtığı bu yolda kendi döneminde ve sonraki yüzyıllarda birçok şair yürümüş, şiirlerine nazireler yazmışlardır (Şpekten 1990:16-18). Subhîzâde Feyzî de onun şiirlerine nazireler yazan şairlerden biridir. Divanları içinde aynı vezin ve kafiyede birçok gazel bulunmaktadır. Biz nazire tanımına en uygun üç gazel tespit ettik ve karşılaştırdık.

1. Nâ'ilî-i Kadîm	**1. Subhîzâde Feyzî**
1.Yem-i âteşhurûş-ı dilde oldukça sükûn peydâ Eder her dâğ-ı hasret tende bir girdâb-ı hûn peydâ	1.Kemâl-i hasretünle dîdede girdâb-ı hûn peydâ Olurdı âh idersem cûş-ı hûn-âb-ı derûn peydâ
2.Bu âlem pây-tâ-ser kûh kûh-ı mihnet ü gamdır Eder her tîşekâr-ı ârzû bir Bîsütûn peydâ	2.Fiğ ân-ı ney olur dem-beste câná sûziğ i ğamdan Olunca bezm-i meyde nâle-i cism-i zebûn peydâ
3.Girân etsin ko diller târ târ-ı zülfün olsun tek Ruhun bağında nice müşk-bîd-i ser-nigûn peydâ	3.Nigâh eylerse leylî zülfünün her târına ,uşşak Olur Mecnûnveş ,âşıklarında çok cünûn peydâ
4.Leb-i şûh-ı nigâh-ı çeşmin oldukça terennüm-sâz Eder her cünbiş-i müjgânı bir nakş-ı füsun peydâ	4.Derûnum pâre pâre ey perî tîğ -i nigâhunla ,Aceb mi olsa eşk-i dîde-i ter la,l-gûn peydâ
5.Bu lu'betgâhda ey Nâ'ilî bilmekdedir hikmet Ne zîr-i hırkadandır heft tâs-ı nîlgûn peydâ	5.Gerdüm kûh-kenveşitîşe-i âhumla vîrâne Olursa vâdi-i ğamda hezârân bî-sütûn peydâ
	6.Müsâ,id rüzgâra irmedi bu bahr-ı mevc-engîz Gerdi Feyzî keşş-i ümmîdüm ser-nigûn peydâ
(Nâ'ilî -i Kadîm Divanı, 1990: G.1)	(G.6)

Vezin: Aynı; Mefâ,îlün Mefâ,îlün Mefâ,îlün Mefâ,îlün

[9]FK.1: Aşkderyasında boğulmuşum, bu bakımdan faniliğin ne olduğunu bilmem. Sahile ulaşma ümidi için yüzgecin ne olduğunu bilmem. SF.1: Aşkyolunun tutkunuyum, kurtuluşnedir, bilmem. Eziyet görmeye alışıldan beri vefanın ne olduğunu bilmem.

Redif: Aynı; peydâ

Kafiye: Aynı; -ûn

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; NK.5 / SF.6

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyiştir; eder her dâğ-ı hasret tende bir girdâb-ı hûn peydâ NK.1b / kemâl-i hasretünle dîdede girdâb-ı hûn peydâ SF.1a, etsin ko diller târ târ-ı zülfün olsun tek NK.3a / eylerse leylî zülfünün her târına „uşşâk SF.3a, ser-nigûn peydâ NK.3b / ser-nigûn peydâ SF.6b.

Muhteva: Bu gazellerin matla beyitlerinde[10] ifade, anlam ve hayâl benzerliği görülmektedir. Her ikisinde de sevgili, âşığa olan hasretinden dolayı ıstırap çekmektedir. Çekilen bu ıstırap farklı biçimlerde dile getirilmektedir. Gazellerin diğer beyitlerinde de âşığın hasreti ve sevgili yolunda çektiği sıkıntılar, onun için katlandığı acılar dile getiriliyor. Kavuşma konusunda bazen ümitsizliğe düşmesi anlatılıyor.

2. Nâ'ilî-i Kadîm	**2. Subhîzâde Feyzî**
1.Bu süllem-pâye-i ikbâle kim ġeddâd ayak basmış Felek kasr-ı vücûdun itmeğe berbâd ayak basmış	1.Gam-ı deşt-i firâka bu dil-i nâ-şâd ayak basmış Sanurlar Bîsütûn"a ey peri Ferhâd ayak basmış
2.Birinin ser-nüvişi iane olmuş birinin tîşe Düşüp sahraya Mecnûn kûha kim Ferhad ayak basmış	2.ġehâġ âret-ger iklim-i dil Tâtâr-ı ġamzendür Hemân mülk-i derûnı itmege berbâd ayak basmış
3.Sıkılmış nâz-ı bahta dest-burd-ı çarh-ı gaddara Recâ-yı nâmurâdîde dil-i nâşâd ayak basmış	3.Zifâf-ı kâm alınmazdı cihân-ı hacle gâh içre „Arûs-ı dehr fertûte nice dâmâd ayak basmış
4.Yapışmış dâmen-i tevfîka dil dest-i irâdetle Felekden etmemiş bir kerre istimdâd ayak basmış	4.Gönül câna esîr gider rehâ mümkün müdür her dem Dili katl itmege ol ġanıze-i cellât ayak basmış
5.Alâyıkdan beri azadedir gamdan o server kim Arûs-ı kâm-ı dehre olmamış dâmâd ayak basmış	5.Olursun pâ-nihâda pâye-i i„câza ey Feyzî Egerçi nazm-ı sihr-âsâra çok üstâd ayak basmış
6.ġikeste câm-ı rahşân bade rızân bezme dest-efşân Meğer bir zâhid-i hüşk ü riyâ-mu"tâd ayak basmış	
7.Felek tasından etmiş ka"beteyn-i mihr ü mâh-âsâ Bu şeş-dergâh-ı istidrâca çok nerrâd ayak basmış	
8.Dil-i ferzâne bir uğranmamış semt ihtiyar etmiş Gitmiş Nâ"îlîden mülk-i nazma yâd ayak basmış (Nâ"îlî -i Kadîm Divanı, 1990: G.178)	(G.62)

[10] *NK.1: Gönül ateşinin denizinde oldukça durgunluk oldu. Her hasret yarası tende kan girdabı meydana getirmektedir. SF:1: Hasretinin olgunluğuyla gözümde kan girdabı meydana deldi. Eğer ah etsem, içimde kan coşardı.*

Vezin: Aynı; Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün Mefâ‚îlün

Redif: Aynı; ayak basmıÇ

Kafiye: Aynı; -âd

Nazım Çekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; NK.8 / SF.5

SöyleyiÇ(edâ): Aynı veya benzer söyleyiÇler; felek kasr-ı vücûdun itmeğe berbâd ayak basmıÇ NK.1b / Hemân mülk-i derûnı itmege berbâd ayak basmıÇ SF.2b, kûha kim Ferhâd ayak basmıÇ NK.2b / Bîsütûn"a ey peri Ferhâd ayak basmıÇ SF.1b, Arûs-ı kâm-ı dehre olmamıÇ dâmâd ayak basmıÇ NK.5b / „Arûs-ı dehr fertûte nice dâmâd ayak basmıÇ SF.3b, dil-i nâÇâd ayak basmıÇ NK.3b / dil-i nâÇâd ayak basmıÇ SF.1a.

Muhteva: Gazellerin matla beyitlerinde[11] benzer üslûp olmasına rağmen anlam biraz farklıdır. Nâ"ilî"nin ikinci beytinde Ferhat"ın aÇkı uğruna deldiği dağ telmih yoluyla hatırlatılıyor. Feyzî ise bu hatırlatmayı matla beytinde yapıyor. Yukarıda benzer söyleyiÇlerin olduğu beyitler arasında kısmen anlam ve hayâl benzerliği de söz konusudur. Beyit sayıları eÇit olmadığı için beyitler arasında karÇılıklı benzer bir anlam eÇleÇtirmesi yapılamamaktadır.

3. Nâ'ilî-i Kadîm	**3. Subhîzâde Feyzî**
1.Gönül ki kâfir-i deyr-i elest olup kalmıÇ Bakıp cemâline sûret-perest olup kalmıÇ	1.Gönül mey-i ġam-ı „aÇk ile mest olup kalmıÇ Misâl-i cur‚a-i peymâne pest olup kalmıÇ
2.Dil-i tâpîde girihbend-i ebruvânın olup Misâl-i mâhî-i üftâde-Çest olup kalmıÇ	2.Ruhunda hâl-i siyeh sanma Çmdi Hindû Diyâr-ı Rûm'da âteÇperest olup kalmıÇ
3.Revâc-gâh-ı visalinde tuhfe-i dil ü can Metâ"-ı kesmehar-ı rûy-ı dest olup kalmıÇ	3.Firâġ ider mi mey-i câmdan dil-i mahmûr Müdâm mest-i Çarâb-ı elest olup kalmıÇ
4.Vedâ"-ı hâk-niÇnân-ı aÇk edip Mansûr Firâz-ı darda bâlâ-niÇest olup kalmıÇ	4.Vezân olup yine bâd-ı elem bu geÇi-i dil Yem-i muhabbet-i ġamda Çikest olup kalmıÇ
5.Kadeh lebâleb ü humlar tehî tenük zarfân ġemîm-i cur"a-i hâhiÇle mest olup kalmıÇ	5.Müdâm bâde ider nûÇ Feyzî mey-kedede Humâr-ı „aÇk ile sâġar-be-dest olup kalmıÇ
6.Bu dâmgâh-ı ta"allukda Çahbâz-ı vücûd Halâs ümîdi ile pâybest olup kalmıÇ	
7.Ne Nâ"îlî ne mecâl-i vatan ne tâb-ı sefer Nifâk-ı baht ile hâtır-Çikest olup kalmıÇ (Nâ"îlî -i Kadîm Divanı, 1990: G.177)	(G.64)

Vezin: Aynı; *Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün*

[11] NK.1: Bu baht mertebesinin merdivenine Ad kavminin hükümdarı ġeddad, ayak basmıÇ.Felek, vücut sarayını yıkmak için kötü ayak basmıÇ SF.1: Ayrılık çölünün üzüntüsüne bu kederli gönül ayak basmıÇ.Ey peri gibi güzel sevgili herkes sanıyor ki Bisütun dağına Ferhad ayak basmıÇ.

Redif: Aynı; olup kalmış

Kafiye: Aynı; -est

Nazım şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Farklı; NK.7 / SF.5

Söyleyiş(eda):Aynı veya benzer söyleyişler; Gönül ki kâfir-i deyr-i elest olup kalmış NK.1a / Gönül mey-i gam-ı aşk ile mest olup kalmış SF.1a, elest olup kalmış NK.1a / elest olup kalmış SF.3b, sûret-perest olup kalmış NK.1b / âteş-perest olup kalmış SF.2b, hâhiş-e mest olup kalmış NK.5b / aşkile mest olup kalmış SF.1a. hâtır-şikest olup kalmış NK.7b / şikest olup kalmış SF.4a

Muhteva: Her iki gazelin matla beyitlerinde[12] özne gönüldür. Sadece gönlün sevgilinin güzelliği karşısında düştüğü durum farklı hayâl edilmiştir. Diğer beyitlerde ise benzer hayâller farklı ifadelerle dile getirilmiştir.

Bu gazele önce Neşâtî nazire söylemiş,daha sonra Feyzî de bu nazireyi yazmıştır. Ancak Neşâtî'nin gazeliyle Feyzî'nin gazeli arasında daha çok ortak ifade görülmektedir. Kullanılan bu ifadelere bakılırsa Feyzî, Neşâtî'nin naziresine nazire yazmış gibi görünüyor.

Aşağıdaki ilk örnekle bu örnek karşılaştırılacak olursa belirtilen durum daha açık bir şekilde görülecektir.

Subhîzâde Feyzî'nin Neşâtî'ye Yazdığı Nazireler:

Neşâtî (?- 1674), de Sebk-i Hindî'nin 17. yüzyıldaki bir diğer önemli temsilcisidir (Ünver 1986: 19). Subhîzâde Feyzî'nin nazire yazdığı şairlerden biri de Neşâtî'dir. Tespit edebildiğimiz nazire özelliği taşıyan dört gazelin karşılaştırmasını yaptık.

1. Neşâtî	**2. Subhîzâde Feyzî**
1.Gönül ki câm-ı mahabbetle mest olup kalmış Temam cur' a gibi hâke pest olup kalmış	1.Gönül mey-i gam-ı aşk ile mest olup kalmış Misâl-i cur,a-i peymâne pest olup kalmış
2.Çıkar mı fikret-i hâlün derun-ı âşıkdan Misal-i Hindu-yi ateş-niş-est olup kalmış	2.Ruhunda hâl-i siyeh sanma şimdi Hindû Diyâr-ı Rûm'da âteş-perest olup kalmış
3.Ne hiç-kâre olur şâhs-ı tali,üm güyâ Esîr-i hiregi-i pâ vü dest olup kalmış	3.Firâğ ider mi mey-i câmdan dil-i mahmûr Müdâm mest-i şarâb-ı elest olup kalmış
4.Figân ki tündi-i bâd-ı sitemle zevrâk-ı dil Miyân-ı lücce-i gamda şikest olup kalmış	4.Vezân olup yine bâd-ı elem bu geşti-i dil Yem-i mahabbet-i gamda şikest olup kalmış
5.Düşüp Neşâtî harâbâta şevk-i la,lünle Hevâ-yı aşk be-ser mey-perest olup kalmış (Neşâtî Divanı, 1996: G.61)	5.Müdâm bâde ider nûş Feyzî mey-kedede Humâr-ı aşk ile sâğar-be-dest olup kalmış (G.64)

[12] *NK.1: Gönül, elest bezminde verdiği sözün dünyada kâfiri olmup kalmış. Sevgilinin güzel yüzüne bakıp o yüze tapmış. SF.1: Gönül, aşk gamının şarabıyla sarhoş olup kalmış. Şarap kadehinin cur'ası misali aşağıda kalmış.*

Vezin: Aynı; *Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün*

Redif: Aynı; olup kalmış

Kafiye: Aynı; -est

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Aynı; F.5 / T.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; Gönül ki câm-ı mahabbetle mest olup kalmış N.1a / Gönül mey-i gam-ı aşk ile mest olup kalmış SF.1a, Temam cur' a gibi hâke pest olup kalmış N.1b / Misâl-i cur,a-i peymâne pest olup kalmış SF.1b, Misal-i Hindu-yi ateş-niş-est olup kalmış N.2b / Diyâr-ı Rûm'da âteş-perest olup kalmış T5b, tündi-i bâd-ı sitemle zevrâk-ı dil N.4a / yine bâd-ı elem bu geşti-i dil SF.4a, Miyân-ı lücce-i gamda şikest olup kalmış N.4b / Yem-i mahabbet-i gamda şikest olup kalmış SF.4b, Hevâ-yı aşkbe-ser mey-perest olup kalmış N.5b / Humâr-ı aşk ile sâğar-be-dest olup kalmış SF.5b

Muhteva: Özellikle Neşâtî'nin matla beyitlerindeki[13] ifade ve anlam yakınlığı Nâ'ilî'nin matla beytinden daha fazla olduğu açıkça görülmektedir. Benzer ifadelerin bulunduğu diğer beyitlerde de bu anlam benzerliği dikkat çekicidir. İfade ve anlam benzerliği bu gazeller arasında Nâ'ilî'ninkinden daha çoktur. Bu durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi Feyzî'nin, Neşâtî'nin naziresine nazire yazdığını gösteriyor ya da şair bu gazelini, iki şairin gazeline birden nazire olarak yazmıştır, denilebilir.

2.Neşâtî	**2. Subhîzâde Feyzî**
1.Gâhî ki gele nâz ile reftâre o kâmet Dünyâyı dutar şûriş-i gavgâ-yı kıyâmet	1.Geldikçe hemân nâz ile reftâre o kâmet Dünyâyı tutar fitne-i gavgâ-yı kıyâmet
2.Ol tâb mı var dilde ki ,arz eyleye hâlin Virmiş tutalum gamzeleri lutf ile ruhsat	2.Ben hânkah-ı mey-kededе şimdi mürîdem ğâyeste bana pîr-i muğân eylese himmet
3.Hat sanma o bir nüsha-i i,câz-nümadur Zahir dile anda niçe ma'nâ-yı mahabbet	3.Ey hûr-likâ hâlümi ,arz itmek olur mı Ol gamze bana zerre kadar virmedi ruhsat
4.Sağâr gül-i bî-hâr u sebû gonça-i ser-sebz Pür zîb ü safâ olsa n'ola gülşen-'iş-et	4.Elbette humâr-ı gam-ı hicrânı çeker dil Nûş eyledi peymâne-i sahbâ-yı mahabbet
5.Zeyn itmede güllerle ruh-ı yâri Neşâtî Germiyyet-i sahbâda olan feyz-i tarâvet (Neşâtî Divanı, 1996: G.12)	5.ğâyeste-i vasl ola mı ,uşşâk-ı ğam-âlûd Feyzî gibi üftâde-i çâh-ı gam-ı mihnet (G.13)

Vezin: Aynı; Mef ,ûlü Mefâ,îlü Mefâ,îlü Fe,ûlün

Redif: Bu gazellerde redif kullanılmamıştır.

Kafiye: Aynı; -e(a)t

Nazım Şekli: Aynı; gazel

[13] *N.1: Gönül, muhabbet şarabıyla mest olmup kalmış. Sevgilinin güzel yüzüne bakıp o yüze tapmış. SF.1: Gönül, aşk gamının şarabıyla sarhoş olup kalmış. Tamam olmuş şarap kadehinin cur'ası gibi toprağa kalmış.*

Beyit sayısı: Aynı; N.5 / SF.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; Gâhî ki gele nâz ile reftâre o kâmet N.1a / Geldikçe hemân nâz ile reftâre o kâmet SF.1a, Dünyâyı dutar fitne-i gavgâ-yı kıyâmet N.1b / Dünyâyı tutar fitne-i gavgâ-yı kıyâmet SF.1b, Virmiş tutalum gamzeleri lutf ile ruhsat N.2b / Ol gamze bana zerre kadar virmedi ruhsat SF.3b, niçe ma'nâ-yı mahabbet N.3b / peymâne-i sahbâ-yı mahabbet SF.4b.

Muhteva: Redifi olmayan bu gazellerin matla beyitleri[14] bir iki kelime dışında neredeyse aynıdır. Anlamları da neredeyse aynıdır. Yukarıda belirttiğimiz söyleyiş(leri benzeyen beyitleri için de aynı durum söz konusudur. Diğer beyitlerde ise benzer üslûpla benzer, benzer şeyler anlatılmıştır. Kısmen farklı ifade ve anlatımlar da söz konusudur.

3.Neşâtî	**3. Subhîzâde Feyzî**
1.Gamzen ki ola böyle füsunkâr-ı mahabbet Eyler dil-i Cibrili giriftâr-ı mahabbet	1.Çeşm-i siyehün oldı füsûnkâr-ı mahabbet „Akl-ı kül olur görse giriftâr-ı mahabbet
2.Sad fitne ile turralarun olsa da hem-dest Olmaz yine gamzen gibi mekkâr-ı mahabbet	2.Teskîn ide mümkin mi anı eşk-i dem-âlûd Pür-sûhte itdi tenümüz nâr-ı mahabbet
3.Hem âfet-i dil hem sebeb-i râhat-ı cândur Uymaz hele birbirine etvâr-ı mahabbet	3.Günden güne germ-ülfet olup „aşk-ı cihânsun Gönlümde füzûn olmada âsâr-ı mahabbet
4.Nâzunda olan hâleti bulmaz dil-i „âşık Ûsen ne kadar lutf ile izhâr-ı mahabbet	4.Teshîr ider „uşşâkını ol şûh-ı cefâ-cû Tâb-âver olur dillere her bâr-ı mahabbet
5.Cevründe n'ola başka safâ bulsa Neşâti „Âşık mıdur ol kim ola gam-hâr-ı mahabbet (Neşâtî Divanı, 1996: G.14)	5.Pür-şerha tenüm sûzişi hasret ile Feyzî Zeyn itmededür cismümi gül-zâr-ı mahabbet (G.12)

Vezin: Aynı; Mef„ûlü Mefâ„îlü Mefâ„îlü Fe„ûlün

Redif: Aynı; -ı mahabbet

Kafiye: Aynı; -âr

Nazım şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Aynı; N.5 / SF.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; Gamzen ki ola böyle füsunkâr-ı mahabbet N.1a / Çeşm-i siyehün oldı füsûn-kâr-ı mahabbet SF.1a, Eyler dil-i Cibrili giriftâr-ı mahabbet N.1b / „Akl-ı kül olur görse giriftâr-ı mahabbet SF.1b.

Muhteva: Beyit sayıları eşit olan bu gazellerin matla beyitleri[15] de bir iki kelime dışında aynı ifadelerden oluşuyor. Anlamları da hemen hemen aynıdır. Diğer beyitlerde ortak ifadeler

[14] *N.1: O uzun boylu sevgili, bazen naz ile edalı yürüyerek gelsin. O zaman dünyada kıyamet kopar. SF.1: O uzun boylu sevgili, hemen naz ile edalı yürüyerek gelirse, dünyada kıyamet kopar.*

[15] *N.1: Senin büyüleyici bakışın sevginin büyüleyicisi olsun. O zaman Cebrail'in gönlü sevgiye tutulur. SF.1: Siyah saçların sevginin büyüleyicisi oldu. Tabiattaki umumi ahengi görse sevgiye tutulur.*

bulunmamaktadır ve anlamları farklıdır. Ancak genel anlamda muhabbet konusunun farklı şekillerde ifade edilmesi söz konusudur. Yani muhabbet her iki gazelin ortak konusudur.

4. Neşâtî	**5. Subhîzâde Feyzî**
1.Dime gerdân olan bezm-i safâda câm-ı meydür bu Güli her dem bahâr-ı gülşen-i bi-zahm-ı deydür bu	1.Derûnum ceyş-i gam âzürde itmez bezm-i meydür bu Keder-fersâ-yı kalb-i mey-keşândur özge şeydür bu
2.Ne mey bir kimya-yı bu'l-„aceb kim simi hakeyler Aristo-yı hıred derkinde hayrân turfa şeydür bu	2.Devâ-yı derd-i serdür bûy-ı ta„tîri demâğ eyler „Aceb mi düşmese câm-ı mey elden vakt-i deydür bu
3.Gider mi zulmet-i gam dideden bi-sagâr u sahbâ Çerâg-ı Çu„le-bahş-ı meclis-i Dârâ vü Keydür bu	3.Ne mümkün benzemek la„l-i leb-i dil-dâra ey sâkî Değişmem katresin yâkût-ı rummânîden eydür bu
4.Gönül ben derd ile döğdükce sineni sen figân eyle Münâsib bezm-i has-ı 'ışka özge deff ü neydür bu	5.Nice inkâr ider zâhid şarâb-ı zevq-i cân-bahşın Fürûğ-efrûz-ı zîb-i meclis-i Dârâ vü Key"dür bu
5."Aceb mi olsa her vâdîde hâmem katre-zen da'im Neşâti gibi reh-dân-ı hüner pür-kerde peydür bu	6.Sezâdur sînemi muşş ile ursam nâle eylerken Müretteb meclis-i dil-dâra Feyzî deff ü neydür bu
(Neşâtî Divanı, 1996: G.100)	(G.105)

Vezin: Aynı; Mefâ„îlün Mefâ„îlün Mefâ„îlün Mefâ„îlün

Redif: Aynı; -dür bu

Kafiye: Aynı; -ey

Nazım Şekli: Aynı; gazel

Beyit sayısı: Aynı; F.5 / T.5

Söyleyiş(edâ): Aynı veya benzer söyleyişler; câm-ı meydür bu N.1a / bezm-i meydür bu SF.1a, simi hakeyler N.2a / ta„tîri demâğ eyler SF.2a, Çerâg-ı Çu„le-bahş-ı meclis-i Dârâ vü Keydür bu N.3b / Fürûğ-efrûz-ı zîb-i meclis-i Dârâ vü Key"dür bu SF.4b, özge deff ü neydür bu N.5b / Feyzî deff ü neydür bu SF.5b, bahâr-ı gülşen-i bi-zahm-ı deydür bu N.1b / câm-ı mey elden vakt-i deydür bu SF.2b.

Muhteva: Bu gazellerin matla beyitleri[16] yakın anlamlıdır. Şarap meclisinin özellikleri şairler tarafında biraz farklı şekillerde ele alınmış ve anlatılmış."Dârâ ve Key" ortak telmih unsuru olarak farklı beyitlerde benzer ifadelerle ele alınmıştır. Diğer beyitlerde de özellikle ortak ifadelerin bulunduğu beyitler arasında benzer anlamlar söz konusudur.

SONUÇ

Subhî-zâde Feyzî, divanında birçok şaire çok sayıda nazireler yazmıştır. Bunlardan bazılarının mahlaslarını vermiş,bazılarının ise vermemiştir. İsimleri verilen şairler; *'Ârif, Rahîmî, Râgib, Kâşif, Fehmî'dir.* Yukarıda bu şairlerin isimlerinin geçtiği beyitleri verdik. Ayrıca şairin, 17.

[16] N.1: Bu, eğlence meclisinde dönen, mey şarabıdır deme. Gülü, her zaman, dey ayının küçük gül bahçesinin baharıdır. SF.1: Gücüm, keder askerlerinden incinmez, bu şarap meclisidir. Çünlü, şarap içenlerin kalbi kederden uzaktır, bu durum çok başkadır.

Sebk-i Hindî şairlerinin önemli isimlerinden Fehîm-i Kadîm, Nâ'ilî-i Kadîm ve Neşâtî'ye yazdığı nazireleri tespit ettik ve model şiirlerle karşılaştırmasını yaparak inceledik.

Bu incelemeler neticesinde Feyzî'nin söz konusu şairlere ve bu şairlerin üslûplarına önemli ölçüde hayranlık duyduğunu ve onlar gibi şiirler yazmaya çalıştığını gördük. Yaptığımız incelemede Feyzî'nin şiirleri ile bu şairlerinki arasında söyleyiş, hayâl ve muhteva yönüyle benzerlikler olduğu açıkça görülmektedir. Sebk-i Hindî üslûbunun özellikleri olan uzun tamlama kullanımına, anlam ve hayâl derinliği Feyzî'nin şiirlerinde de sıkça rastlanmaktadır.

Feyzî'nin yazdığı nazireler içinde en dikkat çekici olanı Fehîm-i Kadîm'in "rûz u şeb" redifli kasidesine yazdığı naziredir. Fehîm'in bu kasidesine Neşâtî ve 18. yüzyıl Sebk-i Hindî şairi şeyh Galib de nazire yazmıştır (Güler 2009: 553). Neşâtî ve şeyh Galib'in nazireleri bilinmekte; ancak Feyzî'nin naziresi pek bilinmemektedir. Bu nazire ilişkisi aynı zamanda bu şairler arasındaki etkileşimi de açıkça göstermektedir.

Subhî-zâde Feyzî, yazdığı nazireleri, model şiirden daha iyi bir şiir yazma düşüncesinden ziyade beğendiği, hayranlık duyduğu şairler gibi şiirler yazarak bir divan şiiri geleneği olan nazirecilik geleneğini sürdürme hususunda divan şiirine katkıda bulunmuştur, denilebilir. şair, nazirelerini yazarken kötü bir taklit yapmamış, kendi üslûbunu sürdürmeyi bilmiştir.

KAYNAKÇA

ANDREWS, Walter G. (1976), **An Introduction to Otoman Poetry**, Chicago: Minneapolis.

ARSLAN, Mehmet (2008),**Türk Edebiyatında Hamseler ve Subhî-zâde Feyzî'nin Hamsesi,** İstanbul: Kitabevi Yay.

ARSLAN, Mustafa (2012),"şeyh Gâlib ile Keçeci-Zâde İzzet Molla'nın Gazelleri Arasında Nazire İlişkisi", **Turkish Studies,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/1 Winter.

ASLAN, Üzeyir (2009), **"Mu'îdî'nin Necâtî'ye Nazireler", Turkish Studies,** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/2 Winter.

CANPOLAT, Mustafa (1995). **Ömer bin Mezîd Mecmmû'atü'n Nezâir**, Metin-Dizin-Tıpkı Basım, Ankara: TDK Yay.

GÜLER, Zülfü (2009), "Ruz u şeb Redifli Üç Naşt", **Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, TEAD 39**, Prof.Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı, Erzurum.

GÜNDÜZ, Erol, (2011), **Subhîzâde Feyzî Divanı**, Konya: Mola Kitap Yay.

İLAYDIN, Hikmet (1997), **Türk Edebiyatında Nazım**, Ankara: Akçağ Yay.

İPEKTEN, Haluk (1990), **Nâ'ilî Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.

KAPLAN, Mahmut (1996), **Neşatî Divanı, İzmir:** Akademi Kitabevi Yay.

KÖKSAL, M. Fatih (2006), **Sana Benzer Güzel Olmaz-Divan Şiirinde Nazire**, Ankara: Akcağ Yay.

KÖKSAL, M. Fatih (2003), "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk şiirinde Nazire Yazıcılığı", **Diriözler Armağanı** (Haz. M. Fatih Köksal-Ahmet Naci Baykoca), Ankara.

KURNAZ, Cemâl(2003), "Osmanlı Şair Okulu", **Journal of Turkish Studies**/Türklük Bilgisi Araştırmaları, G. Kut Armağanı 27/II.

MACİT, Muhsin (1996). **Divân Şiirinde Âhenk Unsurları**, Ankara: Akçağ Yay.

MENGİ, Mine(2010), **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Akçağ Yay.

TOLASA, Harun (1983). **Sehî, Latîfî, Âşık Çelebî Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi,** İzmir: Ege Üniversitesi Yay.

ONAY, Ahmet Talat (1993), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, (haz: Cemal Kurnaz), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ankara: MEB Yay.

SARAÇ, Yekta (2007), **Klasik Edebiyat Bilgisi**, İstanbul: 3F Yay.

ÜZGÖR, Tahir, (1991), **Fehîm-i Kadîm (Hayatı, Sanatı, Divanı ve Eserin Bugünkü Türkçesi)**, Ankara: AKM Yay.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1415-1423, ANKARA-TURKEY

YARAT- "YARATMAK, HALK ETMEK" FİİLİNİN ETİMOLOJİSİ

Galip GÜNER[*]

ÖZET

Dil, bireysel anlamda kişinin düşüncesinin, sosyal anlamda ise toplumun ortaya koyduğu maddi ve manevi bütün kültür ögelerinin yansımasıdır. Yani dilin hem bireysel hem de toplumsal iki cephesi vardır. Bireyde veya toplumda gerçekleşen veya karşılık bulan her somut yahut soyut değerin dilde de bir karşılığı bulunur. Yaradılış mefhumu da bunlardan biridir ve her dilde o dilin konuşurları tarafından farklı farklı şekillerde adlandırılır. Bu farklı adlandırmalarda da evrenin ve evrenin merkezinde olan insanın yaradılışına toplumun bakışı yatar. Bu bağlamda *yarat-* "yaratmak, halk etmek" fiili Türkçenin en eski yazılı metinlerinden itibaren takip edebildiğimiz ve geçmişten bugüne Türkçenin bütün kollarında yaradılış mefhumunu ifade etmede kullanılan kelimelerin başında gelmektedir. Türkçenin etimoloji sözlüklerinde kelimenin yapısı ile ilgili olarak birbirinden farklı görüşler ortaya konulmuştur. Clauson *yara-* "yapmak veya bulmak, uygun olmak"tan, Gülensoy *yār-* "yarmak, bölmek"ten, Eyuboğlu *yar* "uçurum" kelimesinden hareketle bu fiili açıklamaya çalışmışlardır. Erdal ise fiilin *yara-t-* olarak gösterdiği morfolojisinin temelinde yatan *yara-*'ın "yararlı veya uygun olmak" anlamındaki fiil olamayacağını, zira bir şeyin yaratılmasının yararlı veya uygun olmakla semantik ilişkisinin bulunmadığını ifade etmiştir. Ancak yeni bir izah da yapmamıştır. Bu makalede öncelikle *yarat-* fiilinin Türkçenin tarihî ve çağdaş lehçelerindeki durumu ortaya konulacaktır. Fiilin kökeni hakkında yapılan etimoloji denemeleri üzerinde durulduktan sonra *yarat-*'ın etimolojisi üzerine yeni görüşler ortaya konulacak ve fiilin **ya-* "parlamak, ışık saçmak"tan geldiği ispatlanmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken Türk mitolojisinden, destanlarından ve diğer kültürel ögelerden de yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *yarat-* "halk etmek", yaradılış, Eski Türkçe, *yara-* "uygun olmak", **ya-* "parlamak, ışık saçmak".

ETYMOLOGY OF *YARAT-* "TO CREATE"

ABSTRACT

Language is the reflection of person's thought and all cultural elements that public stated financially and emotionally. In other words there are two aspects of the language, both individually and socially. Creation is one of these and it is called different at every language. In this context *yarat-* "to create" is a verb which we can follow up from the

[*] Yrd. Doç. Dr., Erciyes Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: galip_guner@hotmail.com

oldest written materials of Turkish. It is used to express the creation concept from past to today in all braches of Turkish. There are so much different opinion at the etymological dictionaries of Turkish about the structure of this verb. Clauson becomes this verb from *yara-* "to be useful", Gülensoy explains its etymology as *yār-a-t-* and Eyuboğlu tries to explain this verb from *yar* "gap" etc. Erdal shows the structure of the verb as *yara-t-* and says that this verb couldn't come from the *yara-* "to be useful, suitable"; because *yarat-* "to create" is semantically not too close to *yara-* "to be useful, suitable". Bu after this opinion he didn't make an annotation about the etymology of *yarat-*. In this article we will put new opinions about the etymology of *yarat-*. Firstly we touch upon the reading and analysing essays of the word. Then we start out to explain our opinion from the historical and modern texts of Turkic dialects and try to explain it from Turkish **ya-* "to ignate".

Key Words: *yarat-* "to create", creation, Old Turkic, *yara-* "to be useful", **ya-* "to ignate".

1. GİRİŞ

İnsanın kendisine ve evrene sorduğu soruların ana gayesi öncelikle var oluş sebebini ve kendisinin evrendeki yerini idrak etmeye çalışmaktır (Jaspers 1997: 8; Akgün 2011: 1). Yüzyıllarca bu soruya cevap bulabilmek için uğraşmış olan insanın bu konudaki iki ümit kaynağından birisi din diğeri ise felsefe olmuştur. Yaratma konusu, teistik dinlere mensup filozofların ve din bilimcilerin üzerinde ayrıntılı olarak durdukları tartışma sahalarından biridir. (Akgün 2011: 1). Yaratılışın sırrıyla ilgili değerlendirmelere en ilkelinden en ilerisine kadar tüm toplumlarda rastlamak mümkündür. Paul Davies insanlığın bu arayışını "Hiçbir şey var oluş bilmecesinden daha çok şaşırtıcı ya da daha derin değildir." şeklinde ifade etmiştir (Davies 1995: 47; Akgün 2011: 2).

Yaratma veya yaratılış sorunu aslında din felsefesinin de temel meselesi olan Tanrı-evren ilişkisinin de esasını oluşturmaktadır. Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinde önemli kavramlardan biri olan yaratma aynı zamanda Tanrı'nın diğer sıfatlarının ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin de anlaşılmasında kullanılan anahtar kavramlardan birisidir (Akgün 2011: 2).

2. İNCELEME

Dil, bireysel anlamda kişinin düşüncesinin, sosyal anlamda ise toplumun ortaya koyduğu maddi ve manevi bütün kültür ögelerinin yansımasıdır. Yani dilin hem bireysel hem de toplumsal iki cephesi vardır. Bireyde veya toplumda gerçekleşen veya karşılık bulan her somut yahut soyut değerin dilde de bir karşılığı bulunur. Yaradılış mefhumu da bunlardan biridir ve her dilde o dilin konuşucuları tarafından farklı farklı şekillerde adlandırılır. Bu farklı adlandırmalarda da evrenin ve evrenin merkezinde olan insanın yaradılışına toplumun bakışı yatar. Şimdi bu çalışmamızda Türkçenin en eski metinlerinden itibaren takip edebildiğimiz *yarat-* "yaratmak, halk etmek" fiilinin etimolojisi üzerine görüşler ortaya konulacaktır. Bu yapılırken en eski kültür ögeleri olarak kabul edilen mitlerden ve kültürel diğer unsurlardan da istifade edilecektir.

yarat- "yaratmak, halk etmek" fiilinin Türkçenin tarihî lehçelerindeki durumu şöyledir:

Runik Harfli Metinler: *yarat-* "1. (Tanrı) yaratmak" (BK D 1; bk. User 2009: 409); "2. (*bodun* kelimesiyle) dağınık, düzensiz veya başına buyruk bir topluluğu millet hâline getirmek, örgütlemek" (KT D 13, KT D 19, KT D 20, BK D 11-12, BK D 16, BK D 17, BK K 8-9; bk User 2009: 363); "3. (*taş*, *ı*, *örgi* kelimeleriyle) yapı kurmak, inşa etmek" (BK G 5, Tes G 2, Ta K 5, Taş

Kaplumbağa Yazıt; bk. User 2009: 404), "4. (*bediz* kelimesiyle) süsleme yapmak, nakşetmek" (KT K 13; bk. User 2009: 402).

Karahanlı Türkçesi: *yarat-* "1. yaratmak, 2. (Oğuzca) oranlamak, oranlayıp yapmak, kendinden uydurmak" (DLT; Atalay 1999: 748), *yarat-* "yaratmak, vücuda getirmek" (KB; Arat 1979: 525); *yarat-* "yaratmak" (AH; Arat 2006: LXXII), *yarat-* "yaratmak" (KTK; Ata 2004: 755).

Harezm Türkçesi: *yarat-* "yaratmak, var etmek, meydana getirmek" (NF; Ata 1998: 471), *yarat-* "yaratmak" (ME, Yüce 1988: 203), *yarat-* "yaratmak" (MM, Toparlı-Argunşah 2008: 270), *yarat-* "yaratmak" (KE, Ata 1997-II: 708).

Kıpçak Türkçesi: *yarat-* "yaratmak" (CC, Grønbech 1942: 115) *yarat-* "yaratmak" (GT; Karamanlıoğlu 1989: 392), *yarat-* "yaratmak" (ÖM; Toparlı 1992: 618), *yarat-* "yaratmak" (KŞ; Caferoğlu 1931: 120), *yarat-* "yaratmak" (KK; Toparlı vd. 1999: 129), *yarat-* "yaratmak" (MG, Uğurlu 1987: 322), *yarat-* "yaratmak" (TA; Toparlı vd. 2000, 154), *yarat-* "yaratmak" (TZ; Atalay 1945: 279).

Çağatay Türkçesi: *yarat-* "yaratmak" (S; Clauson 1960: 77; LÇ, Ölmez 2003: 290b).

Eski Anadolu Türkçesi: *yarat-* "yaratmak, Tanrı yaratmak, olmayan bir şeyi var etmek" (DN; Demir 2002-III: 209), *yarat-* "halk etmek, yaratmak" (EAGT; Özkan 1993: 467), *Yaratġan* "Yaradan, Tanrı" (SN; Dilçin 1991: 648), *yaratılın-* "yaratılmak" (YTS: 236).

Kelimenin çağdaş Türk lehçelerindeki durumu da tarihî lehçelerden farklı değildir:

Türkiye Türkçesi: *yarat-* "1. Allah, olmayan bir şeyi var etmek; 2. *mec*. Zekâ, düşünce ve hayal gücünden yararlanarak o zamana kadar görülmeyen yeni bir şeyi ortaya koymak, yapmak; 3. *mec*. Olmasına, ortaya çıkmasına yol açmak, sebep olmak" (TS: 2134).

Azerbaycan Türkçesi: *yarat-* "1. Zahmet çekerek, emek vererek vücuda getirmek, yapmak, meydana getirmek, halk etmek, yoktan var etmek; 2. Tesis etmek, kurmak, hazırlamak; 3. Eser yazmak" (Altaylı 1994-II: 1223)

Türkmen Türkçesi: *yarat-* "yaratmak" (Tekin vd. 1995: 679).

Kazak Türkçesi: *jarat-* "yaratmak, meydana getirmek, ortaya çıkarmak" (Koç vd. 2003: 163).

Kırgız Türkçesi: *carat-* "yaratmak, halk etmek" (Yudahin 1998-I: 180).

Kazan-Tatar Türkçesi: *yarat-* "yaratmak, var etmek" (Öner 2009: 332).

Özbek Türkçesi: *yärät-* "yaratmak" (KTLS: 969).

Yeni Uygur Türkçesi: *yarat-* "yaratmak, meydana getirmek" (Kurban 1995: 460).

Halaç Türkçesi: *yarat-* "yaratmak" (Doerfer-Tezcan 1980: 221).

Çuvaş Türkçesi: *śurat-* "yaratmak" (Ceylan 1996: 153b).

Fiilin kökeni hakkında ortaya konulan görüşlere de göz atacak olursak:

Clauson, fiilin yapısını *yara-* "yapmak veya bulmak, uygun olmak" + *t-* (Clauson 1972: 959) olarak açıklamıştır.

Erdal, morfolojik yapısını *yara-t-* "yaratmak, düzenlemek, belirli bir hâle getirmek" olarak incelediği fiilin "yararlı veya uygun olmak" anlamındaki *yara-* ile semantik yönden ilişkili olamayacağını ifade eder. Ancak fiilin türediği *yara-* ve anlamıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmaz. (Erdal 1991-II: 793).

Gülensoy, Eski Türkçe biçimini *yārat-* olarak gösterdiği fiilin yapısını *yār-a-* "1. (Bir şey) yararlı olmak, yarar sağlamak; 2. bir iş için uygun olmak, kullanılır olmak" + *t-* şeklinde izah eder (Gülensoy 2007-II: 1072).

Tekin, Orhun ve Uygur Türkçelerinde *yarat-* biçiminde geçen "yaratmak, düzenlemek, organize etmek, şekillendirmek" anlamlarına gelen fiili *yara-t-* olarak inceler ve Azeri Türkçesindeki *yaran-* "şekil verilmek, kurulmak" fiiliyle karşılaştırılması gerektiğini belirtir (Tekin 2003: 339).

Karaağaç, bu fiilin *yara-* ve *yaran-* ile de karşılaştırılması gerektiğini söyler ve Türkçeden geçtiği başka dillerdeki şu biçimlerini verir: Farsça *yaratkan* "yaradıcı"; *yaradan kulı* "kimliği önemsiz kişi", Macarca *gyártani* "yaratmak, yapmak, imal etmek, üretmek", Bulgarca *jaratísam, jaratísvam* "yapmak, yaratmak", Sırpça *jaràtisati* "yaratmak", Arnavutça *jaratis, jaradis, aratis, jeretis* "yaratmak, oluşturmak, meydana getirmek" (Karaağaç 2008: 909).

Eyuboğlu, *yarat-*'ın (< *yar-a-t-*) Eski Türkçe *yar* "uçurum, yarık" kelimesinden anlam genişlemesiyle "var, etmek, düzene koymak, süslemek, biçimlendirmek" anlamını kazanmış bir fiil olduğunu iddia eder (Eyuboğlu 2004: 731).

Bütün bu izahlar gözden geçirildiğinde aslında en mantıklı izahı Erdal'ın yaptığını düşünüyoruz. Bu bağlamda biz de *yarat-* fiilinin yapısında bulunan *yara-*'ın "yararlı veya uygun olmak" anlamına gelmediği ve semantik bir uyumsuzluğun bulunduğu fikrindeyiz. Şöyle ki Tekin, Eski Türkçe "uygun, mümkün" anlamındaki *yaraglık* kelimesinin "yardım etmek" anlamındaki *yār-* fiilinden türediğini ortaya koymuştur (Tekin 1995: 114). *yara-* (< *yār-a-*) "yararlı veya uygun olmak" fiili ve türevleri olan *yaran-* (< *yār-a-n-*) "hoşa gitmek, yaranmak", *yaraş-* (< *yār-a-ş-*) "uygun olmak", *yarar* (< *yār-a-r*) "fayda", *yarag* (< *yār-a-g*) "uygun, münasip", *yarak ~ yarag* (< *yār-a-k ~ yār-a-g*) "hazırlık; silah", *yaraş* (< *yār-a-ş*) "uygun" gibi kelimeler hep bu *yār-* fiilinden türemiş olmalıdır.

O zaman "halk etmek, yaratmak" anlamındaki *yarat-* fiilinin yapısı ne olabilir? Biz, bu fiilin Türkçede çok çeşitli türevleri olan ve "parlamak, ışık saçmak" anlamına gelen **ya-* fiilinden türediği kanaatindeyiz (krş. *ya-n-* "yanmak", *ya-k-* "yakmak", *ya-l-* "alevlenmek, parlamak", *ya-ş-* "parlamak", **yar+u-* "parlamak" vb. Ayrıca bk. Özkan 2003). Bu fiilden **yar+* "ışık" ismi türemiş (bk. Erdal 1978: 88) ve ardından Türkçede isimlerden „olma" bildiren geçişsiz fiiller türeten *+A-* eki vasıtasıyla **yara-* "parlamak" ve *-t-* ile *yarat-* fiili ortaya çıkmıştır.

Türkçenin tarihî lehçelerine ait metinlerde "ışımak, parlamak" anlamında **yara-* fiili doğrudan tespit edilememiştir. Ancak bu fiilden türemiş *yarak* (< **yara-* "parlamak" *k+*) kelimesi mevcuttur: Bu kelime *Tuhfetü'z-Zekiyye*'de "ışık" (Al-Turk 2006: 118), *Bulgatü'l-Müştâk*'ta ise "şimşek" anlamında geçmektedir (Zajazkowski 1938: 24).

Eski Uygur Türkçesinde "yaradılış, tabiat" anlamlarına gelen *yaraş* (< **yara-* "parlamak" *ş+*) ve *yaraşı* (< **yara-* "parlamak" *ş-ı+*) kelimelerinin de Clauson'un iddia ettiği gibi *yara-* "uygun, faydalı olmak" fiilinden değil (Clauson 1972: 973) *yarat-* ile aynı kökten geldiğini düşünüyoruz.

Azerbaycan Türkçesinde geçen *yaran-* fiili de bu bağlamda belirleyici bir yere sahiptir. Bu lehçede farklı iki *yaran-* vardır:

yaran-[1]: "Meydana gelmek, türemek, doğmak."

yaran-[2]: "Bir kimsenin hoşuna gitmek için tavırlarını, hareketlerini onun istek ve arzularına göre uydurmak, uydurmaya çalışmak, yaltaklanmak." (Altaylı 1994-II: 1222).

Bu fiillerden ikincisi anlamdan da çıkarılacağı üzere "yararlı ve uygun olmak" anlamındaki *yara-* fiilinden türemiştir. Birincisi ise "halk etmek" anlamındaki *yarat-* fiili ile hem yapı hem de anlam bakımından eştdeğerdir (< **yara-* "parlamak" *n-*). Aynı şekilde Yeni Uygur Türkçesindeki *yaral-* "yaratılmak, meydana çıkmak" (Kurban 1995: 459) ve Kırgız Türkçesindeki *caral-* "yaratılmak, halk edilmek" (Yudahin 1998-I: 179) fiilleri de (<**yara-* "parlamak" *l-*;) Azerbaycan Türkçesindeki *yaran-*[1] fiili ile paraleldir.

Kazak Türkçesinde "millet, kavim, halk" anlamına gelen *jaran* (< *jara-n+* < **yara-* "parlamak" *n+*) da aynı kavram alanının ürünüdür (Koç vd. 2003: 163).

yarat- fiilinin "parlamak, ışık saçmak" ile olan semantik ilgisine gelince. Yukarıda da zikredildiği üzere dil bir milletin kültürünün ve onu oluşturan bütün unsurların aynasıdır. Şamanizm de kültürün bir parçasıdır ve bu inanma biçimleri de dildeki karşılığını mutlaka bulur. Bu bağlamda Türk mitolojisinde ışığın yeri üzerinde durmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Işık, Türk mitinin oluşumunda tanrıyı sembolize eden kutsal bir boyut taşır. Türkler gökten inen bir nur sütununu, bir altın ışık olarak betimlerler ve bu altın ışığın temas ettiği kişi veya nesne kutsallık kazanır. Kadınlara dokunursa onları hamile bırakır. Kutlu dağ, Kutlu meral, Kutlu kent (Hokend) bütün kutsiyetini ışıktan alır (Önal 2007: 145).

Türklere ait mitolojik nitelik taşıyan sözlü veya yazılı metinlerde ışık insanın yaratılmasına yardımcı olur. Bu yaratılışın gerçekleşmesi esnasında ışığı gündüzleri güneş geceleri ise ay sağlamaktadır. Mitolojiye göre mağarada oluşan çamuru, yani ilk insanın kalıbını güneş ve ay ışığı pişirir. Işık kadın da aynı şekilde yaratılır (Şaman 1995: 21; Önal 2007: 147). Bir diğer yaratılış öyküsünde ise tanrıya yaratma ilhamını veren Ak Ana'dır ve o ise ışıklı, ışıktan oluşmuş bir kadındır (Banarlı 1987: 30; Önal 2007: 147).

Altay Türkleri arasından Radloff'un derlediği ve yerin yaratılışını anlatan mitolojik metin ise aydınlıklar ve karanlıkların tezadı üzerine kuruludur. Tanrı Kayra Han kaz biçiminde Kişi ile birlikte aydınlık bir âlemde, suyun üzerinde uçup dururlar. Aydınlık dünyanın önemi, metindeki karanlıklar dünyasının özelliklerinin bilinmesiyle daha iyi anlaşılır. Zira tanrı Kayra Han ağacın ışıklı tarafındaki meyvelerin yenmesine izin verir, karanlık taraftaki meyveleri yemeyi ise yasaklar. Ardından Kayra Han insanların günah işlemeleri sonucunda gök katına çekilir. Erlik'e yani şeytana dönüşmüş olan Kişi ise tanrı tarafından ayı ve güneş bulunmayan yani ışıktan mahrum olan bir dünyaya sürülür (Radloff 1999: 175-182; Önal 2007: 147).

Türklerin en eski inancı olan şamanizm'de ışık daima gök katında oturan tanrı ile ilişkilendirilir. Yaratıcı ve aydınlatıcı Gök Tanrı'nın güneş, ay ve yıldızlar gibi yüksekte bulunduğu düşünülür. Göğü temsil eden güneş, ay, yıldız, şimşek gibi doğa olaylarının tamamı gök merkezlidir (Şaman 1995: 2; Önal 2007: 148).

Eski Türk inanışları arasında ışıkla ilgili pek çok ritüel de bulunmaktadır. Hunların ışığın temsilcisi olan cisimlere, şafakla birlikte eğilerek güneşe ve geceleri doğan aya saygı gösterdikleri bilinmektedir (Ögel 1988: 90; Önal 2007: 148). Çin kaynaklarına göre Türkler ışığı, ilahî bir güç olarak algılarlardı. Güneşin ışıkları dağın zirvesine ulaştığında ona kurban sunarlardı (Gumilev 1994: 520-523; Önal 2007: 148).

Işık yaratma işleviyle Türk destanlarında da görülür. Bunların içerisinde hiç şüphesiz Oğuz Kağan Destanı'nın ayrı bir veri vardır. Oğuz Kağan'ın annesinin adı Ay Kağan'dır. Ay Kağan'ın bir gün "*...közü yarıp bodadı*". Yani gözü parladı. Gözü parlamak deyimi burada doğum, bereket anlamındadır. Oğuz Kağan doğduğu zaman yüzü mavidir, yani Türklerce kutsal kabul edilen ışık rengindedir. Oğuz Kağan'ın tanrıya yalvardığı bir günde önce karanlık basar, ardından ise gökten bir ışık iner. Bu ışığın içinden bir kız çıkar. Kızın başında Kutup Yıldızı gibi parlak ve ateşi bir ben bulunmaktadır. Kız, tanrısal özellikler taşır. Güldüğünde tanrı da güler; ağladığında

tanrı da ağlar. Yani bu kız tanrının bir parçası olarak Oğuz Kağan'a sunulmuştur. Bu kızdan doğan üç erkek evlada Gün, Ay ve Yıldız isimleri verilir. Bu isimler aynı zamanda Gök Tanrı'nın da sembolleridir (Önal 2007: 149).

Uygur destanlarının Çin kaynaklarındaki bir rivayetinde gökten ağaca inen mucizevi ışıkla ağaç hamile kalır (Önal 2007: 149). Yine Türeyiş-Yaradılış Destanı'nda iki nehir arasında bulunan iki ağaç arasında bir dağ zuhur eder. Gökten bu dağın üstüne giderek büyüyen bir ışık düşer. Bu olaya şahitlik eden Uygur halkı hürmetle dağa yaklaşırlar. Bu dağdan insanın gönlünü ferahlatan sesler gelmektedir. O günden sonra dağın çevresinde otuz ayak uzunluğunda bir ışık belirir ve dağdan bir kapı açılır. Kapının içinde kurulu beş çadır vardır. Her bir çadırda bir oğlan çocuğu oturmaktadır. Uygur halkı bu çocukları büyütür ve Bugu Tigin'i kendilerine hakan seçer. Bugu Tigin hakan olduktan sonra penceresinden ışık şekilinde bir kız girer. Bu kız nur ve ışık bakiresidir. Birlikte Ak Dağ'a giderler ve orada birlikte olurlar. Böylece ilahî nitelikler hakanın soyunda devam edip gider (Ögel 1993-I: 87; Önal 2007: 150).

Türk mitleri, destanları, efsaneleri ve halk inanışlarında geçen ışıkla ve onun yaratma gücüyle ilgili örnekler son derece fazladır (bk Önal 2007). Burada bunların tamamını vermek çalışmanın kapsamını aşacaktır. Ancak şunu malumdur ki Türklerin yaratılışı eylemine bakışları, onu algılayışları Türkçeye de yansımıştır ve kanaatimizce *yarat-* fiili bu bakışın sonucu olarak dildeki yerini almıştır.

3. SONUÇ

yarat- "halk etmek" fiili bizce *yara-* "yararlı, uygun olmak" veyahut *yar* "uçurum" kelimelerinden türememiştir. Kelimenin kökü "parlamak, ışık saçmak" anlamına gelen ve türevleriyle Türkçede pek çok yeni kelimenin ortaya çıktığı **ya-* fiili olmalıdır. Yapısı **ya-r+a-* "parlamak" *t- > yarat-* biçimindedir.

KISALTMALAR

AH: Atebetü'l-Hakayık.

BK: Bilge Kağan Yazıtı.

CC: Codex Cumanicus.

D: Doğu.

DLT: Dîvânü Lugâti't-Türk.

DN: Danişmend-nâme.

EAGT: Eski Anadolu Türkçesiyle Gülistan Tercümesi.

G: Güney.

GT: Gülistan Tercümesi.

İM: Şâhidü'l-Mülûk.

K: Kuzey.

KB: Kutadgu Bilig.

KE: Kısasü'l-Enbiyâ.

Kİ: Kitâbü'l-İdrâk.

KK: Kavânînü'l-Külliye.

KT: Köl Tigin Yazıtı.

KTK: Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi.

KTLS: Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü.

LÇ: Lugat-i Çagatay

ME: Mukaddimetü'l-Edeb.

MG: Münyetü'l-Guzât.

MM: Mu'înü'l-Mürîd.

NF: Nehcü'l-Ferâdis.

S: Senglah.

SN: Süheyl ü Nevbahâr.

Ta: Taryat Yazıtı.

TA: Tercümân-ı Türkî.

Tes: Tes Yazıtı.

TS: Türkçe Sözlük.

TZ: Tuhfetü'z-Zekiyye.

YTS: Yeni Tarama Sözlüğü.

KAYNAKÇA

AKGÜN, Tuncay (2011), **Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

ALTAYLI, Seyfettin (1994), **Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü**, 2. C., MEB Yay., İstanbul.

AL-TURK, Gülhan (2006), **Et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-Lugati't Türkiyye Üzerine Bir Dil İncelemesi**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ARAT, Reşit Rahmeti (1979), **Kutadgu Bilig III-İndeks**, haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce, TKAE Yay., İstanbul.

ARAT, Reşit Rahmeti (2006), **Atebetü'l-Hakayık**, 3. baskı, TDK Yay., Ankara.

ATA, Aysu (1997-II), **Nāsırü'd-dîn Burhānü'd-dîn Rabgūzî-Kısasü'l-Enbiyā (Peygamberler Kıssaları), II Dizin,** TDK Yay., Ankara.

ATA, Aysu (1998), **Nehcü'l-Ferâdis III-Dizin, Sözlük**, TDK Yay., Ankara.

ATA, Aysu (2004), **Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası), Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)**, TDK Yay., Ankara.

ATALAY, Besim (1945), **Et-Tuhfetu'z-Zekiyye fi'l- Lugati't-Türkiyye**, TDK Yay., İstanbul.

ATALAY, Besim (1999), **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, 4. C., 4. baskı, TDK Yay., Ankara.

BANARLI, Nihat Sami (1987), **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, MEB Yay., İstanbul.

CAFEROĞLU, Ahmet (1931), **Abû Hayyân Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Atrâk**, Evkaf Matbaası, İstanbul.

CEYLAN, Emine (1996), **Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça- Türkçe/ TürkçeÇuvaşça Sözlük**, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Simurg Yay., Ankara.

CLAUSON, S. Gerard (1960), **Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān, Facsimile Text with an Introduction and Indices**, London.

CLAUSON, S. Gerard (1972), **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Clarendon Press, Oxford.

DAVIES, Paul (1995), **Tanrı ve Yeni Fizik**, çev. Murat Temelli, İnkılâp Yayın-Tasarım, İstanbul.

DEMİR, Necati (2002), **Dānişmend-nāme, Critical Edition Turkish Translation Linguistic Analysis Glossary Facsimile (Part One: Critical Edition, Part Two: Turkish Translation, Part Three: Linguistic Analysis and Glossary, Part Four: Facsimile [Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet K. 441])**, Department of Near Eastern Languages and Civilization Harvard University, Sources of Oriental Languages and Literatures: 54, Harvard.

DİLÇİN, Cem (1991), **Mes'ūd Bin Ahmed Süheyl ü Nev-bahar İnceleme-Metin-Sözlük**, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.

DOERFER, Gerhard, Semih Tezcan, (1980), **Wörterbuch Des Chaladsch (Dialekt von Charrab)**, Akadémiai Kiadó, Budapest.

ERDAL, Marcel (1978), "Irk Bitig Üzerine Yeni Notlar", **TDAY Belleten-1977**, s. 87-119.

ERDAL, Marcel (1991), **Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon**, Vol. I-II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

EYUBOĞLU, İsmet Zeki (2004), **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, 4. baskı, Sosyal Yay., İstanbul.

GRØNBECH, Kaare (1942), **Komanisches Wörterbuch-Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus**, Kopenhagen.

GUMILEV, L. Nikolayevic, "Eski Türk Dini", çev. Harun Güngör, **Türk Kültürü**, S. 377, s. 520-531.

GÜLENSOY, Tuncer (2007), **Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü**, 2. C., TDK Yay., Ankara.

İNAN, Abdulkadir (1995), **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 4. baskı, TTK Yay., Ankara.

JASPERS, Karl (1997), **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul.

KARAAĞAÇ, Günay (2008), **Türkçe Verintiler Sözlüğü**, TDK Yay., Ankara.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi (1989), **Gülistan Tercümesi**, TDK Yay., Ankara.

Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.

KOÇ, Kenan, Ayabek BAYNIYAZOV, Vehbi BAĞKAPAN (2003), **Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara.

KURBAN, İklil (1995), **Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü**, TDK Yay., Ankara.

ÖGEL, Bahattin (1993), **Türk Mitolojisi (Kaynaklar ve Açıklamaları ile Destanlar)**, TTK Yay., Ankara.

ÖLMEZ, Mehmet (2003), Şeyh Süleymān Efendi-i Buharî, Luġat-i Çaġatay ve Türkî-i „Osmānî, **Türk Dilleri Araştırmaları, C. 13**, İstanbul, s. 29-368.

ÖNAL, Mehmet Naci (2007), "Türk Mitinin OluĢumunda IĢığın Rolü", **Journal of Turkish Studies, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II**, C. 31/II, s. 145-158.

ÖNER, Mustafa (2009), **Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü**, TDK Yay., Ankara.

ÖZKAN, Fatma (2003), "Yıldırım, Yıldız, Alev, Alaz/Yalaz, IĢın ve IĢık Kelimeleri Nereden Geliyor?", **Bilig**, S. 27, s. 157-178, Ankara.

ÖZKAN, Mustafa (1993), **Mahmûd b. Kādî-i Manyâs Gülistan Tercümesi Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük**, TDK Yay., Ankara.

RADLOFF, Wilhelm (1999), **Türklerin Kökleri, Dilleri ve Halk Edebiyatı**, çev. Arzu Ekinci, Yasemin Ünlü, Ekav Yay., Ankara.

TEKİN, Talât (1995), **Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler**, Türk Dilleri AraĢtırmaları Dizisi: 13, Ankara.

TEKİN, Talât (2003), **Makaleler I-Altayistik**, haz. Emine Yılmaz-Nurettin Demir, Grafiker Yay., Ankara.

TEKİN, Talât, Mehmet ÖLMEZ, Zuhal ÖLMEZ, Emine CEYLAN, Süer EKER (1995), **Türkmence-Türkçe Sözlük**, Simurg Yay., İstanbul.

TOPARLI, Recep (1992), **İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn**, TDK Yay., Ankara.

TOPARLI, Recep, M. Sadi ÇÖGENLİ Nevzat H. YANIK (1999), **El-Kavânînü'l-Külliyye Li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye**, TDK Yay., Ankara.

TOPARLI, Recep, M. Sadi ÇÖGENLİ Nevzat H. YANIK (2000), **Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî**, TDK Yay., Ankara.

TOPARLI, Recep, Mustafa ARGUNŞAH (2008), **Mu'înü'l-Mürîd,** TDK Yay., Ankara.

Türkçe Sözlük, TDK Yay., 10. baskı, Ankara, 2005.

UĞURLU, Mustafa (1987), **Münyetü'l-Guzât**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

USER, Hatice Şirin (2009), **Köktürk ve Uygur Kağanlığı Yazıtları-Söz Varlığı İncelemesi**, Kömen Yay., Konya.

Yeni Tarama Sözlüğü, (Düzenleyen: Cem Dilçin), TDK Yay., Ankara, 1983.

YUDAHİN, K. K. (1998), **Kırgız Sözlüğü**, (Çev. A. Taymas) TDK Yay., Ankara.

YÜCE, Nuri (1988), **Mukaddimetü'l- Edeb, Harizm Türkçesi ile Tercümeli Şuster Nüshası**, TDK Yay., Ankara.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz (1938), **Manuel Arabe De la Langue Des Turcs et des Kiptchaks**, Nakladem Towarzystwa Naukowego, Warszawa.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1425-1435, ANKARA-TURKEY

PEYAMİ SAFA'NIN "YALNIZIZ" ROMANINDA SÖZ DİZİMİ

Ferdi GÜZEL[*]

ÖZET

Bu çalışmada Türk edebiyatının en önemli yazarlarından Peyami Safa'nın olgunluk çağında kaleme aldığı eserlerden biri olan ve pek çok eleştirmen tarafından yazarın en iyi romanı olarak gösterilen "Yalnızız" romanından seçilen 40 sayfa söz dizimi yönünden ele alınmıştır. Eserin farklı yerlerinden seçilen 40 sayfada tespit edilen 952 cümle yapısına göre, toplamı 681 olan basit ve birleşik cümleler ise yükleminin yerine, yükleminin türüne ve anlamına göre incelenmiştir. 40 sayfada 3077 kelime grubu bulunmuş, bu kelime gruplarının sayısı tablo halinde gösterildikten sonra kelime gruplarının kullanımları hakkında çeşitli yargılara ulaşılmıştır. Eserdeki cümlelerin uzunluğu hakkında bir fikir edinebilmek amacıyla basit ve birleşik cümlelerin kaçar kelimeden oluştuğu ortaya konulmuştur. Bu çalışma ile söz dizimi çalışmalarına katkıda bulunmak ve eserden seçilen bölümlerden hareketle Peyami Safa'nın dili nasıl kullandığını tespit etmek, üslûbu ile ilgili birtakım bilgilere ulaşmak amaçlanmıştır.

Elde edilen verilerin yorumlanmasıyla Peyami Safa'nın bu eserde genellikle basit ve kısa cümleleri tercih ettiği tespit edilmiştir. Roman tekniğine çok iyi hâkim olan Peyami Safa'nın eserinde dilin bütün ifade imkânlarından yararlanmaya çalıştığı, tekdüze bir anlatımdan kaçındığı görülmüştür. Yazarın cümle kurmak ve farklı yapıdaki cümleleri bir araya getirmekte büyük başarı gösterdiği, dili muhtevaya göre kullanmak konusunda çok usta olduğu ve iyi bir gözlemci olduğu için tasvire çok önem verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Peyami Safa, Yalnızız, cümle, kelime grubu, tasvir

THE SYNTAX IN THE NOVEL "YALNIZIZ" OF PEYAMİ SAFA

ABSTRACT

In this work, 40 pages that are chose from one of the most important author of Turkish literature, Peyami Safa's novel named "Yalnızız" that shown by many critics as the best novels of the author, are examined in point of syntax. We determined 952 sentences from 40 pages that we chose from different parts of the work. We examined the sentences that we determined, according to their structures. İt is examined simple and complex sentences, 681 in total, according to predicate's place, predicate's type and predicate's meaning. İt is determined 3077 word groups in 40 pages examined. After showing the

[*] Fırat Ü. Sos. Bil. Ens. Türk Dili ve Ed. ABD Doktora Öğrencisi. El-mek: guzelferdi@hotmail.com

number of word groups in the table several conclusions are reached about the use of the word groups. Our aim is to contribute to syntax works and to determine how Peyami Safa uses the language and to reach some informations about his style by using this work.

As the gotten datums are interpreted, İt is seen that the author used simple and short sentences mostly. It is understood that peyami safa benefits from the whole expression facilities of language and knows very well the technique of the novel. İt is reached that Peyami Safa is very skilled at making sentences and using language according to contents and gives importance to description.

Key Words: Peyami Safa, Yalnızız, sentence, word group, description

1. Yazar ve Eser Hakkında

Bir dilin geliĢmesinde en fazla emeği geçenlerin baĢında yazarlar gelir. Yazarlar farklı cümle yapıları, kelimeleri farklı anlamlara gelecek Ģekilde kullanmaları, denenmemiĢ denemeleri ile dilin zenginleĢmesine katkıda bulunurlar. Şüphesiz Peyami Safa dilimize çok büyük katkılarda bulunmuĢ önemli bir yazarımızdır. Dil üstüne pek çok yazı kaleme alan, gramer kitabı yazacak kadar dile hâkim olan yazarımız eserlerinde dili özenle kullanmıĢtır. Özellikle olgunluk çağında yazdığı romanlar, dilimizin ve edebiyatımızın zirvelerinde yer alan eserlerdir.

Pek çok eleĢtirmen Peyami Safa'nın romanı çok iyi bilen, roman tekniğine hâkim bir romancı olduğu konusunda hemfikirdir:

"Ruh hallerini çözümlemekteki başarısı, kurgudaki ustalığı, dilinin kıvraklığı, anlatım tekniği üzerindeki denemeleri ile bir romancıdan beklenen birçok meziyetlere sahip yetenekli bir yazardı." (Moran, 1997: 194).

"Peyami Safa, sadece roman yazarı değil, aynı zamanda "roman sanatı" üzerinde düşünen, bu yönde dikkate değer görüşler ve teklifler ileri süren, dolayısıyla kaleme alacağı eserlerini sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışan seçkin bir sanatkârımızdır… Bizde, romanı, sadece telif planında bırakmayıp "şekil" ve "teknik" planda da değerlendiren, bu konudaki görüşleriyle dört başı mamur sayılabilecek bir nazariyenin sahibi olan ilk isim şüphesiz ki P. Safa'dır." (Tekin, 1990: 15).

EleĢtirmenlerin üzerinde fikir birliğine vardıkları baĢka bir yönü de dili kullanmadaki ustalığı ve üslûbunun güzelliğidir:

"Daha ilk hikâyelerinden başlayarak son romanlarına kadar, konuşma dilini üstün bir başarıyla kullanmıştır. Güzel yazı gösterişlerinden, yapmacıklardan, gereksiz söz oyunlarından kaçınan sanatçı genellikle kısa cümlelerle ve klasik denebilecek kadar sade, aynı zamanda kıvrak bir anlatımla yazmıştır." (Kudret, 1978: 314).

1941'de "Yedigün"de yayımlanan "*Peyami Safa Hakkında Ne Diyorlar*" adlı yazıda Peyami Safa'yı nesrin virtüözü olarak gösteren Mithat Cemal, "*O, bir tek cümleyi kırk elli şekilde ifade etme sanatına ve günlük gazetelerde çıktığı halde her satır yazıyı sanat eseri yapmak sırrına sahiptir.*" demektedir (Ayvazoğlu, 1998: 375).

Safa, Tarık Buğra'ya göre "üslûpta bir dönemeç", Cemil Meriç'e göre ise "üslûbu olan ender romancılarımızdan biri"dir (Tekin, 1990: 25).

Peyami Safa 1937'de "Her Ay"da yayımlanan bir yazısında sanat hayatının dönemlerini şöyle sıralamıştır:

"Benim kitaplarım üç merhale geçirmiştir:

„Sözde Kızlar", „Mahşer", „Canan" çocukluk kitaplarımdır. Bunlar yirmi yaşımın etrafında doğmuşlardır. Hepsini, bilhassa „Canan'ı ele alınmayacak kadar kusurlu bulurum.

İkinci devre kitaplarım: „Şimşek", „Bir Akşamdı"dır. Bunlarda teknikten ziyade insan ruhuna ait endişeler itibariyle bir fark görülür. Vaka ile beraber saiklere nüfuz etme ihtiyacı da artıyor.

Üçüncü devre kitaplarım: „9. Hariciye Koğuşu", „Fatih-Harbiye", „Bir Tereddüdün Romanı"dır. Bunlarda çalışma hedefime daha çok yaklaştığımı sanıyorum." (Kudret, 1978: 312-313).

Yazarın hakikaten de en iyi romanları üçüncü devrede adını andığı eserleri ve daha sonra yazmış olduğu "Matmazel Noraliya'nın Koltuğu" ile "Yalnızız"dır. "Dokuzuncu Hariciye Koğuşu", "Bir Tereddüdün Romanı", "Matmazel Noraliya'nın Koltuğu" ve "Yalnızız" gerek üslûp gerekse roman tekniği bakımından mükemmel eserlerdir. "Yalnızız" romanı pek çok eleştirmen tarafından Safa'nın en iyi kitabı olarak gösterilmektedir.

Yalnızız romanındaki üslûbu çok beğenen Agâh Sırrı Levend, üslûp hakkında "*…romanın ulaştığı zirvelerden biri olarak kabul etmeliyiz."* demektedir (Levend, 1952: 342).

Hacıeminoğlu'na göre romanda en ufak bir usul, mantık veya teknik hatası yoktur. Her anlamıyla mükemmel bir eserdir: *"İnsan kitabı bitirdiği zaman: –Her bakımdan mükemmel bir roman okudum. Bu konu, bu şahıslar, bu hadiseler, bundan daha güzel işlenemez, bundan daha iyi tanıtılamaz ve bundan daha mükemmel anlatılamaz. Yani Yalnızız ancak bu kadar güzel yazılabilirdi diyor.*" (Hacıeminoğlu, 1963: 37).

2. İnceleme

Peyami Safa'nın üslûbu hakkında birtakım yargılara ulaşmak amacıyla "Yalnızız" romanından kırk sayfa söz dizimi açısından incelendi.

Çalışmada eserin 1997 yılında MEB tarafından yayımlanan dördüncü baskısı kullanıldı. İncelemede, üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünden 25.-35. ve 114.-119. sayfalar, ikinci bölümünden 179.-183., 198.-202. ve 259.-263. sayfalar, üçüncü bölümünden 364.-368. ve 451.-455. sayfalar olmak üzere toplam 40 sayfa tarandı.

İncelemede Leyla Karahan'ın yaptığı tasnif (Karahan, 1999) esas alındı. Karahan'dan farklı olarak yapısına göre cümleler kısmına "kesik cümle" ilave edildi. Gerçi Karahan da eserinde kesik cümleye değinmiş fakat tasnifte bu cümle türüne yer vermemiştir. Eserde kesik cümlenin bir hayli fazla olduğu göz önünde bulundurularak yapısına göre cümleler kısmına bu cümle türünün eklenmesi uygun görüldü.

Eserden seçilen 40 sayfada, 952 cümle, 3077 kelime grubu tespit edildi. Cümleler önce yapısına göre ele alındı. Basit ve birleşik cümleler yükleminin yerine, yükleminin türüne ve anlamına göre incelendi. Metindeki cümlelerin kaçar kelimeden oluştuğu tespit edildi. Metinde yer alan kelime gruplarının sayısına, bu gruplar hakkında ulaşılan sonuçlara yer verildi. Eserden alınan örnek cümlelerin sayfa numaraları ilgili cümleden sonra parantez içinde gösterildi.

2.1. Cümle Türleri

2.1.1. Yapısına Göre Cümleler

Tablo-1: Yapısına göre cümleler

Cümle Türü		Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
BASİT CÜMLE		633	66.49
BİRLEŞİK	ŞARTLI BİRLEŞİK CÜMLE	17	1.79
	İÇ İÇE BİRLEŞİK CÜMLE	31	3.26
SIRALI CÜMLE		96	10.08
BAĞLI CÜMLE		85	8.93
KESİK CÜMLE		89	9.35
TOPLAM		952	100

2.1.1.1 Cümlelerin yarıdan fazlasının basit cümle olduğu görülmektedir. Bunların önemli bir kısmı da kısa cümlelerdir. Metindeki cümlelerin büyük çoğunluğunun hem basit hem de kısa olması metnin akıcılığına önemli bir katkı sağlamıştır. Bu sayede konusu oldukça ağır olan romanın okunması kolaylaştırılmıştır.

2.1.1.2. Bağlı cümlelerden 16 tanesi "ki" bağlacı ile kurulmuştur. Yazarın en çok "ve" bağlacını kullandığı görülmektedir. Bu bağlaç bağlı cümlelerde 50 kez tek, 2 kez de diğer bağlaçlarla birlikte kullanılmıştır. "da, fakat, ama, ya, yahut, veyahut, çünkü" metinde cümleleri birbirine bağlamakta kullanılan öteki bağlaçlardır. Bağlaçlarla birbirlerine bağlanan cümlelerden birinin özellikle ikincisinin önemli bir kısmının bir veya iki unsurdan oluşması dikkat çeken bir noktadır:

Yaklaştı ve Samim'in bakışlarından kaçan gözleri, masa ile kanepe arasında, ince vücudunun kolayca geçebileceği boşluk üstünde lüzumundan çok fazla durdu. (181)

Besim francala diliminin üzerine tereyağdan sonra çilek reçeli sürerken, vereceği cevaptan evvel alacağı lezzeti düşünüyor ve yutkunuyordu. (27)

Besim buna dikkat etti ve sustu. (27)

Kahve fincanını piyanonun üzerine koyan Ferhat bir sigara yaktı ve bağırdı. (368)

Cevap alamayınca, kız kardeşinin odasına doğru birkaç adım daha attı ve bağırdı. (368)

Sigarasını tablaya bastırdı ve ayağa kalktı. (455)

Bağlı cümleler de diğer bütün cümleler gibi çoğunlukla kısadır. Bağlı cümlelerden 10 tanesinin dışındakiler iki basit cümlenin bağlaçlarla bağlanmasıyla oluşmuştur. 2 bağlı cümlede çatılı birleşik, 1 tanesinde de iç içe birleşik cümle yer almaktadır. 4 bağlı cümlenin içinde yine bağlı cümle, 5 tanesinin içinde de sıralı cümle vardır.

2.1.1.3. Sıralı cümlelerin yarıdan fazlası iki basit cümlenin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bu cümlelerin 66 âdeti iki basit cümleden oluşmaktadır. Üç basit cümleden oluşan sıralı cümlelerin sayısı 11'dir. Bazı sıralı cümlelerin içindeki cümleler farklı yapıdadır. İki cümleden oluşan sıralı cümlelerden 5 tanesinin içinde birleşik cümle yer almaktadır. 10 sıralı cümlenin içinde de bağlı cümle vardır.

İçindeki cümle sayısı üçten fazla olan sıralı cümleler fazla değildir. İçinde en fazla cümleyi barındıran sıralı cümle, *"Bu yıkılışın sırrını bul, kendini çöz, içini ayıkla, şuurundan utanan ve ruhunun izbelerinde kaçacak delik arayan suçlu hislerini yakala, getir, ikimizin de gözümüzün önüne koy, onları ezmen için sana yardım edeyim, kurtul, ferahla, günahının zevkini değil, çirkinliğini paylaştığın bir mahlûkun arkadaşlığından üstüne sıçrayan lekeleri temizle!"* (260) cümlesidir. Bu sıralı cümle on basit cümlenin bir araya gelmesi ile oluşmuştur.

Sıralı cümlelerin çoğunlukla kısa olduğu görülmektedir. Sıralı cümlenin içinde yer alan cümleler çoğunlukla bir veya birkaç unsurdan oluşmaktadır. En uzun sıralı cümle: *"Bunun felsefedeki neticesi kaba bir pozitivizm, psikolojideki neticesi vatmanların dikkatini ve hafızasını yarım yamalak ölçmekten ileri gitmeyen bir faydacılık, sosyolojideki neticesi cemiyetlerin mahiyetlerini anlamaktan ziyade pratik ihtiyaçlarını araştıran monografi ve istatistiklerin ortaya döktüğü bir sürü yalan yanlış rakam, politikadaki neticesi, Ortaçağın din harpleri yerine ekonomik ihtilaflardan doğan para harplerini getirmesi, ahlaktaki neticesi de "Bugün varız, yarın yok" tan ibaret bir fanilik endişesi içinde mahzunlaşan insanı, konfor, lüks, çılgınca macera, eğlence ve cinsi azgınlıklar peşinde gününü gün etmekten başka ideallerden tedirgin eden bir yaşama telakkisine sürüklemesidir."* (201) cümlesidir. Bu cümle 84 kelimeden oluşmaktadır.

Sıralı cümlelerin önemli bir kısmının konuşma cümlesi olduğu görülmektedir.

2.1.1.4. Metinde müstakil 31 iç içe birleşik cümle vardır. Sıralı ve bağlı cümlelerin içindekiler bu sayıya dâhil değildir. Bu cümlelerden 22 tanesi, yüklemi "dedi, söyledi vb." olan aktarma cümlelerdir. Konuşmaların bu kadar fazla olduğu bir metinde aktarma cümlelerinin bu kadar az olması dikkat çekmektedir. Yazar anlatıcının rolünü en aza indirmek için "dedi, söyledi" ifadeleriyle kurulan cümleleri mümkün olduğunca az kullanmıştır. Çünkü *"...içinde ,,dedim, dedi ve benzeri kelimeler" yer alan metinler anlatım tekniği bakımından zayıf metinlerdir."* (Aktaş 1993: 127)

Bu cümlelerle ilgili dikkat çeken başka bir husus da yazarın farklı ifade imkânlarını kullanarak, monotonluğu ortandan kaldırmayı, anlatıcının rolünü zayıflatmayı denemesidir. Yazar "dedi, söyledi" ifadelerini her zaman cümle sonunda kullanmamıştır. 9 cümlede "dedi" kelimesi cümle sonunda yer almaktadır. İçinde 2 basit cümle yer alan 9 cümlede bu ifadeler iki cümlenin arasında kullanılmıştır. İçinde 4 basit cümle yer alan 1 cümlede de "dedi" kelimesine birinci cümleden sonra yer verilmiştir. Bu durum Peyami Safa'nın roman tekniğine verdiği önemi, tekniğinin kuvvetini çok iyi göstermektedir.

2.1.1.5. Kesik cümlelerin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Metinde 89 adet kesik cümle tespit edilmiştir. Bu cümlelerin 20 kadarı soru ifade eden cümlelerdir. Eser psikolojik bir roman olduğu için kesik cümlelerin çok olması doğaldır. Yazar kesik cümleleri başarıyla kullanmış, kahramanın o andaki psikolojik durumunu, kararsızlığını, tedirginliğini, şüphelerini bu cümlelerle gerçekçi bir biçimde vermiştir.

2.1.2. Yükleminin Yerine Göre Cümleler

Tablo-2: Yükleminin Yerine Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
KURALLI CÜMLE	600	88.11
DEVRİK CÜMLE	81	11.89
TOPLAM	681	100

İstatistiklerde de görüldüğü gibi devrik cümle sayısı azdır. Bu cümlelerin hemen hemen hepsi konuşma cümleleridir. Konuşma cümleleri ve yansıtıcı merkez olarak seçilen kişilerin anlatıcı olduğu konumda kurulan cümlelerin dışında sadece dört devrik cümle tespit edilmiştir. Bu cümlelerin yer aldığı paragraflarda da anlatım iç içe geçmiş durumdadır. Bu cümleleri söyleyenin yazar mı, kahraman mı olduğu tam olarak belli değildir. İfadeler yazara aitmiş gibi görünse de yazarla kahraman bütünleşmiştir.

Yazıda devrik cümleye karşı olan yazar kişilerin konuşmalarını gerçekçi bir şekilde verebilmek amacıyla devrik cümle kullanmıştır. Kendisiyle yapılan bir röportajda, " *„Devrik cümleyi, güzel bulduğum için kullanıyorum, dil kurallarından habersiz boyacının, bir simitçinin konuşmasındaki canlılığı, tazeliği sevdiğim için kullanıyorum" diyenlere ve bunda ısrar edenlere ne cevap verirsiniz?"* sorusuna verdiği, *"Ciddi konuşmaya devam edelim…"* (Yazoğlu, 1997: 152-153) cevabı onun devrik cümle hakkındaki düşüncelerini çok güzel özetlemektedir.

2.1.3. Yükleminin Türüne Göre Cümleler

Tablo-3: Yükleminin Türüne Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
İSİM CÜMLESİ	183	26.87
FİİL CÜMLESİ	498	73.13
TOPLAM	681	100

Eserde Türkçenin yapısına uygun olarak fiil cümlelerinin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Fakat isim cümlelerinin oranı da azımsanacak gibi değildir. Eser aynı zamanda bir düşünce romanı olduğu için bazı bölümlerde açıklama cümleleri çok kullanılmıştır. Bu cümlelerin önemli bir kısmının yüklemleri isim soylu kelime veya kelime grubu olduğu için isim cümlelerinin sayısı artmıştır.

2.1.4. Anlamına Göre Cümleler

Tablo-4: Anlamına Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
OLUMLU CÜMLE	510	74.89
OLUMSUZ CÜMLE	104	15.27
SORU CÜMLESİ	67	9.84
TOPLAM	681	100

2.2. Cümlelerdeki Kelime Sayısı

Peyami Safa, cümle kurmakta usta yazarlarımızdan biridir. Bu özelliği pek çok eleştirmen tarafından kabul edilmiştir.

Safa, kendisiyle yapılan bir röportajda, *"Çapraşığı, en küçük unsurunu feda etmeden, sade bir şekilde ifade etmeye daima çalışırım. Fakat, bunun mümkün olmadığı yerlerde, sadeliğe hiç bir değeri feda etmem."* demektedir. (Yazoğlu, 1997: 153)

Yazar, röportajda söylediği gibi bu eserinde mümkün olduğu kadar kısa ve anlaşılır cümleler kullanmaya çalışmış, zaman zaman da uzun karmaşık cümlelere yer vermiştir. Cümlelerin uzunluk ve kısalığını muhteva belirlemektedir. Hareketin anlatıldığı kısımlarda cümleler çoğunlukla kısadır. Düşünce cümlelerinin ise genellikle uzun olduğu görülmektedir. Cümlelerin uzunluğu ve kısalığı roman kahramanlarına göre de değişiklik göstermektedir. Her roman kahramanının kurduğu cümle kendi kültür düzeyine göredir. Edebiyatımızda roman kahramanlarını kendi seviyelerine göre konuşturmada hiçbir yazarımız Peyami Safa kadar başarılı değildir.

Yazarın kısa cümleleri tercih etmesi anlatımın akıcı olmasını, konusu ağır olan romanın daha kolay okunmasını sağlamıştır. Basit cümlelerin önemli bir kısmı, iki ile altı arası kelimeden oluşmaktadır. Konuşma cümleleri gerçeğe uygundur, kısadır. Samim'in hatıra defterinde, özellikle "Simeranya"nın anlatıldığı bölümlerde çok uzun cümlelere rastlanmaktadır. Burada cümlelerin uzun olması muhtevaya uygundur çünkü bu defteri tutan kişi zengin bir kültürel birikime sahip aydın bir insandır.

Metindeki en uzun cümle 455. sayfadaki kesik cümledir. Bu cümle parantez içinde verilmiş 10 kelimelik bir ara sözle birlikte 118 kelimeden oluşmaktadır.

Basit ve birleşik cümleler üzerinde yapılmış olan kelime sayısı incelemesi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo-5: Cümledeki Kelime Sayısı

Cümledeki Kelime Sayısı	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
Tek Kelimeden OluÇan Cümleler	49	7.20
Ġki Kelimeden OluÇan Cümleler	83	12.19
Üç Kelimeden OluÇan Cümleler	101	14.80
Dört Kelimeden OluÇan Cümleler	99	14.54
BeÇ Kelimeden OluÇan Cümleler	76	11.16
Altı Kelimeden OluÇan Cümleler	62	9.10
Yedi Kelimeden OluÇan Cümleler	45	6.60
Sekiz Kelimeden OluÇan Cümleler	20	2.94
Dokuz Kelimeden OluÇan Cümleler	30	4.40
On Kelimeden OluÇan Cümleler	23	3.38
Ondan Fazla Kelimeden OluÇan Cümleler	93	13.66
Toplam	681	100

2.3. Kelime Grupları

En fazla kullanılan kelime grubu sıfat tamlamasıdır. Bazı kelime gruplarının çok fazla kullanıldığı, bazılarının yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Ünlem grubu ise hiç kullanılmamıÇtır. Metindeki kelime grupları ile ilgili istatistikî bilgiler 6 numaralı tabloda verilmiÇ, sonra kelime gruplarındaki dikkat çeken noktalar üzerinde durulmuÇtur.

Tablo-6: Kelime Grupları

Kelime Grubu Türü	Kelime Gruplarının Sayısı	Toplam Kelime Gruplarına Oranı %
TEKRAR GRUBU	27	0.87
BAĞLAMA GRUBU	136	4.41
SIFAT TAMLAMASI	1114	36.20
ĠSĠM TAMLAMASI	687	22.32
BĠRLEğĠK FĠĠL	318	10.33
UNVAN GRUBU	3	0.09

SAYI GRUBU	9	0.29
EDAT GRUBU	267	8.68
KISALTMA GRUPLARI	51	1.66
BİRLEŞİK İSİM	5	0.16
İSİM-FİİL GRUBU	112	3.63
SIFAT-FİİL GRUBU	249	8.09
ZARF-FİİL GRUBU	99	3.21
TOPLAM	3077	100

2.3.1. Eserdeki kelime gruplarının üçte birinden fazlasını sıfat tamlamaları oluşturmaktadır. Bu durum yazarın tasvire çok önem verdiğinin göstergesidir. Resim sanatı ile yakından ilgilendiği bilinen Peyami Safa'nın detaylara önem verdiği, iyi bir gözlemci olduğu anlaşılmaktadır:

Kıvrık ve uzun kirpiklerinin altın çerçevesi içinde buğulanan yeşil gözlerinin ucundan sivrilen keskin bir anlayışla cevap verdi. (30)

Selmin'inkinden daha koyu yeşil, fırlak, az kirpikli ve gölgesiz gözlerinde, hiçbir istikamet beğenmeyen huzursuz bakışlarla derin bir nefes aldı. (31)

Şimdi gözlerinin önüne bulutsuz, masmavi, sakin bir gökyüzü getir. (117)

Ablamın ona çevrilen hayran ve minnettar gözlerinde iri yaşlar vardı. (119)

Koyu kahverengi uzun robdöşambrı içinde, zayıf vücudiyle, bir dağ manastırının dibi görünmeyen karanlık koridorunda, sessiz ve ağır adamlarla sabah duasına giden rahibin hayaletine benziyordu. (115)

Yine gözleri yaylı kapının buzlu camlarında uzayıp kısalan gölgelere dikili. (179)

Görüldüğü gibi yazar bazı cümlelerde hemen hemen bütün varlık veya kavramlar için bir veya birden fazla sıfat kullanmakta, sadece varlığı vermekle yetinmeyip adeta onun resmini çizmektedir. Tasvirin yoğun olduğu bölümlerde yazar sık sık benzetmelerden faydalanmış, imajlı bir dil kullanmıştır.

2.3.2. Sıfat tamlamasından sonra en çok kullanılan kelime grubu isim tamlamasıdır. Metnimizde hemen hemen her yapıda isim tamlaması yer almaktadır. Yazar, bazı kaynaklarda karma tamlama olarak adlandırılan; tamlayanı, tamlananı veya her iki unsuru da sıfatlar tarafından nitelenen isim tamlamalarını çok kullanmıştır.

2.3.3. Yazar sadece varlık ve kavramları değil hareketleri de göz önünde canlandırılabilecek şekilde anlatmaya çalışmıştır. Zarfların çok kullanılması bunu göstermektedir. Metinde 99 adet zarf-fiil grubu kullanılmıştır. Tekrar gruplarının ve edat gruplarının önemli bir kısmının da zarf görevinde kullanıldığı göz önüne alınırsa yazarın hareketin oluş şeklini anlatmaya önem verdiği anlaşılmaktadır. Hareket tasvirleri kişinin karakterini, o andaki ruh halini ortaya koymada önemli bir araç olduğu için yazar sık sık zarf görevli kelime ve kelime grupları kullanmıştır.

2.3.4. Sıfat-fiil grubu da eserde önemli bir yere sahiptir. Bu grubun önemli bir kısmı sıfat göreviyle kullanılmıştır. "–An" ve "–DIk/-DUk" sıfat fiil eki ile kurulan sıfat-fiil grupları çoğunluktadır.

2.3.5. Kelime grupları içinde birleşik fiilin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Anlamca kaynaşmış birleşik fiiller çok kullanılmıştır. Anlamca kaynaşmış birleşik fiillerden deyimleşmiş olanlarının önemli bir kısmı kahramanların konuşmalarında geçmektedir. Yazar kişilerin kültürel seviyelerini göstermek için deyimlerden sık sık faydalanmıştır. Mesela biraz külhanbeyi olan Ferhat'ın konuşmalarında pek çok deyim yer almaktadır:

...Çığırından çıktı bu ev. Dünya çığırından çıktı. Ne dünyası be? Kendimiz bir haltettik mi, dünyayı da beraber suçlandırırız. Ne dünyası? Bu evin temeli bozuk zaten. Babamın... Tövbe estağfurullah... Şimdi hasta adama ağzımdan bir küfür çıkacak. Aldı başını, gitti Mersine. İsabet. Bu evde bir tarafına inecekti. Anam rahibe gibi çekilmiş bir köşeye. Onun gözünde biz yokuz. Asıl benim cinlerimi başıma üşüştüren o domuz kızdır. Müdüriyette görmüşler onu bugün. Şimdi gelsin, soracağım. Gizlerse hapı yuttu. Çakarım ben. (366)

... Babasının yüreğine indirecek. Şeytan gebert şu kahpeyi diyor. Yahu, Emine, bak, ben çapkınım, külhanbeyiyim, hergeleyim, filan falan ama yüreğim temizdir. Yahu ben utanmasını bilirim be. Yerin dibine geçtim bugün Selmin'in önünde. Kız üç beş laf etti, ok gibi ciğerime işledi. Ağır bir söz söylemedi. Fakat manasına bak sen lafın. Zehirdi zehir. Ömrüm oldukça unutamam. Haklıdır bu kız. Samim de haklıdır. Bizim suratımıza bakılmaz. (367)

Metinde kahramanların konuşmaları dışında pek az deyim vardır. Bunun sebebi, yazarın basmakalıp ifadelerin özel ifade kabiliyetini yok ettiğini düşünmesidir. Safa'ya göre, *"halk tabirlerinden, atasözlerinden, beylik ifade şekillerinden, basmakalıp üslûptan kaçınmak"* iyi bir nesrin özelliklerindendir. (Safa, 1970: 93)

Bir isim bir fiilden oluşan yardımcı birleşik fiiller de çok kullanılmıştır. Bu birleşik fiillerin çok büyük bir kısmı "etmek" yardımcı fiili ile oluşturulmuştur. İki unsuru da fiil olan birleşik fiillerin tamamına yakını yeterlik fiilidir. Bu fiilin hem olumlusu hem de olumsuzu sıkça kullanılmıştır.

2.3.6. Tekrar guruplarının 14'ü zarf, 7'si sıfat, 6'sı da isim olarak görev yapmıştır. Peyami Safa'nın "ağır ağır" tekrar grubunu çok kullandığı görülmektedir. Bu tekrar grubu 27 tekrar grubu içinde 8 defa kullanılmıştır.

2.3.7. Edat grubu metinde en fazla kullanılan gruplardandır. " kadar, için, gibi, sonra ve doğru" edatları ile kurulan edat grupları çoğunluktadır. Bu grupların tamamına yakını zarf göreviyle kullanılmıştır. Sadece otuz kadar edat grubu cümlede sıfat görevi üstlenmiştir. Bu grup birkaç cümlede de yüklem olarak görev yapmıştır.

2.3.8. Bağlama gruplarının önemli bir kısmı "ve" bağlacı ile oluşturulmuştur. 136 bağlama grubunun 111'i bu bağlaç ile kurulmuştur.

3. Sonuç

Yazar genellikle kısa ve basit cümleleri tercih etmiş, konuşma cümleleri dışında devrik cümleye pek yer vermemiştir. Çok iyi bir gözlemci olan yazar ayrıntılara önem vererek varlık, kavram ve hareketlerin adeta resmini çizmiştir. Romanı çok iyi bilen roman tekniğine hâkim olan Peyami Safa eserinde dilin bütün ifade imkânlarından yararlanmaya çalışmış, tekdüze bir anlatımdan kaçınmıştır. Eserde farklı yapıdaki cümleleri bir araya getirmede büyük başarı

göstermiş,cümle kurmada, dili muhtevaya göre kullanmada usta bir yazar olduğunu bu eseriyle bir kez daha ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

AKTAş, şerif (1993), Edebiyatta Üslûp ve Problemleri, Akçağ Yay., Ankara

AYVAZOĞLU, Beşir (1998), Peyami -Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı-, Ötüken Yay., İstanbul

KARAHAN, Leyla (1999), Türkçede Söz Dizimi-Cümle Tahlilleri-, Akçağ Yay., Ankara

HACIEMİNOĞLU, Necmettin(1961), *"Yalnızız"*, Türk Yurdu, S. 297, Haziran- Temmuz, s. 35-38

HACIEMİNOĞLU, Necmettin(1963), *"Yalnızız – IV Kompozisyon-"* , Türk Yurdu, S. 300, Temmuz 1963, s. 35-37

KUDRET, Cevdet (1978), Edebiyatımızda Hikâye ve Roman II, Varlık Yay., İstanbul

LEVEND, A. Sırrı (1952), "*Peyami Safa'nın Yeni Romanı Yalnızız*", Türk Dili, S. 1 , Mart s. 22-30

MORAN, Berna (1997), Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I, İletişim Yayınları, İstanbul

SAFA, Peyami(1970), Sanat-Edebiyat-Tenkit, Ötüken Yay., İstanbul

SAFA, Peyami (1997) Yalnızız, 4. baskı, MEB Yay., İstanbul

TEKİN, Mehmet (1990), Peyami Safa'nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerinde Bir Araştırma, Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü Yay., Konya

YARDIM, M. Nuri (2000), Romancılar Konuşuyor, Kaknüs Yay., İstanbul

YAZOĞLU, Selma(1997), *"Peyami Safa"*, Güzel Yazılar - Röportajlar, TDK Yay., Ankara

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1437-1448, ANKARA-TURKEY

45 NUMARALI KONYA ŞERİYYE SİCİL DEFTERİNDEKİ MENZİL SATIŞLARI IŞIĞINDA YOL AĞLARI VE KAT SAYISINA GÖRE KONUT TİPOLOJİSİ (1714-1715)

Hicran Hanım HALAÇ[*]

ÖZET

Osmanlı Dönemi Türkiye'sinin konut mimarisi ve domestik kültürüne ait araştırmaların çoğunlukla İstanbul odaklı gerçekleştiği, konutlara eğilen çalışmaların ise, saray ve köşk gibi anıtsal yapıları ele aldıkları görülmektedir. İstanbul dışındaki şehirlerin konut mimarisini ele alan çalışmaları oldukça azdır. Anadolu Selçuklularının başşehri olan Konya için de durum böyledir. Konya'nın Selçuklu Dönemi'ne kadar geriye giden tarihi eserlerini saray, kale, cami, türbe gibi anıtsal yapılar teşkil etmekte, günümüze gelebilmiş erken dönem konutları bulunmamaktadır. 18. yüzyıl, hatta erken 19. yüzyıl öncesine ait günümüze gelebilmiş konut bulunmaması, bu konuda genel geçer değerlendirmelerin yapılmasına neden olmaktadır. Birçok faaliyetini yazıya dökerek belgelendiren Osmanlı Devletinin sağlamış olduğu kaynak çeşitliliği sadece mevcut yapıları gözlemekten fazlasının yapılabileceğinin göstergesidir. 19. yüzyıl ve öncesinin konut mimarisi ve domestik kültürüne odaklanan çalışmalar, bu nedenle şeriyye sicilleri, vakfiyeler, vakıf tahrir defterleri, vakıf muhasebe kayıtları, salnameler, temattuat defterleri, mühimme defterleri ve tapu tahrir defterleri gibi birincil kaynakları oluşturan Osmanlı belgelerinin kullanımını gerekli kılmaktadır. Şer'iyye sicilleri gibi genelde hukuk tarihi ve sosyo-ekonomik tarih yazımında kullanılan bir kaynak grubunun içerisinden tespit edilen bir kısım mimari verilerin kent restitüsyonu çalışmalarında kullanılabilirliğinin denendiği bu çalışma, aynı zamanda mimarlık tarihçileri, restorasyon uzmanları ve tarihçilerin bir araya geldiklerinde ortaya çıkabilecek sentezlerin de küçük bir örneğidir.

Bu araştırma makalesinde, 1714-1715 yılları arasındaki iki yıllık zaman dilimi hakkında bilgiler veren 45 no.lu şeriyye sicilinden elde edilen menzil bilgilerinden, sadece menzillerin yol ve kat bilgileri ışığında 18. yüzyıl başında Konya'da bulunan konut mimarisinin bir bölümü aydınlatılabilmek için18. yüzyıl başında Konya'da bulunan konut tipleri belirlenmekte ve konut tipolojisi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Konya, Şeriyye sicilleri, konut (menzil), geleneksel kent dokusu, tipoloji.

[*] Dr. Öğr. Gör. Anadolu Üniversitesi, Müh. Mim. Fak. Mimarlık Bölümü, El-mek: hhhalac@anadolu.edu.tr

IN NUMBERED 45 KONYA ŞERİYYE REGISTRY BOOK IN THE LIGHT OF RANGE SALE; HOUSING TYPOLOGY ACCORDING TO AND ROAD NETWORK AND COEFFICIENT (1714-1715)

ABSTRACT

Most of the investigations which take hand Ottoman period of Turkey's social and cultural history are limited to Istanbul. The works about dwelling deal with monumental buildings like palace or mansion. The investigations about the cities of architectural housing except for Istanbul are very restricted. . This situation is the same with the capital of Anatolian Seljuks, which is Konya. Beginning from Seljuk Empire, the historical monuments of Konya account for castles and mosques. There is no early period of housing which lasts contemporary. In case of absence of housing belongs to 18th century and even the beginning of 19th century; therefore, this causes generally accepted evaluations. The works which focus on architectural housing and domestic culture belonging to 19th century and before, this necessitate the exploitation of Ottoman documents composing of primary sources. This research article gives information about Konya's two years between 1714 and 1715. This information is obtained from numbered 45 Şeriyye registry and from range information. In order to enlighten a part of the housing archtecture located in Konya using only road and floor information of range, the housing types of Konya and the housing typology of Konya at the beginning of the 18th century are determined.

Key Words: Konya, Şeriyye register, house, traditional city pattern, typology.

GiriŞ

Likonya'nın önemli bir merkezi, Anadolu Selçuklularının baş şehri, Mevleviliğin doğuş ve yayılış yeri olup, tarihi süreçte sanat ve kültürel yönden yüksek seviyede bulunduğundan, asırlar boyunca dünyanın her tarafından seyyahların ilgi odağı olmuştur[1]. Tarihi yapı ve anıtlarıyla da zengin bir kent olan Konya ile ilgili her dönemde pek çok çalışmada yapılmıştır.

Konya'nın 20. yüzyıl ortasında çekilmiş fotoğrafları, kentin yapı stoğu ve yayılımı hakkında bilgi verirler (Şekil: 1-3). 1951 yılında çekilmiş fotoğraflardan Konya'daki pek çok konutun düz damlı oldukları tespit edilebilmektedir. Konya kentinin Matrakçı Nasuh tarafından yapılmış minyatürü[2] kent hakkında bilgi veren en erken tarihli resimdir. Matrakçı Nasuh'un 1537 Menzilnamesinde yer alan Konya şehir minyatüründe, evlerin farklı yüksekliklerde, tek veya çift katlı düz damlı yapılar halinde olduğu, küçük ve az sayıda pencerelerle dışa açıldığı anlaşılmaktadır (Şekil:4). Minyatürde tasvir edilmeye çalışılan konut dokusunun özellikleri L. De Laborde'un gravürlerinde ve G. Berggren'in fotoğraflarında (Şekil:5) da gözlenmektedir[3]. Fakat bu minyatürde, gravürlerde ve fotoğraflardan elde edilen genel bilgiler Konya konutlarının mimarisini açıklamaya yetmemektedir. Fotoğrafın olmadığı daha önceki dönemlere ait konut bilgileri ise, ancak yazılı kaynaklardan öğrenilebilmektedir.

[1] Celile Berk, **Konya Evleri**, İstanbul Matbaacılık, T.A.O., İstanbul 1951, s.13.
[2] Age
[3] Yılmaz Önge, Konya Evinin Tezyinatı, Türk Halk Mimarisi Sempozyumu, 5-7 Mart 1990 Konya, s.138

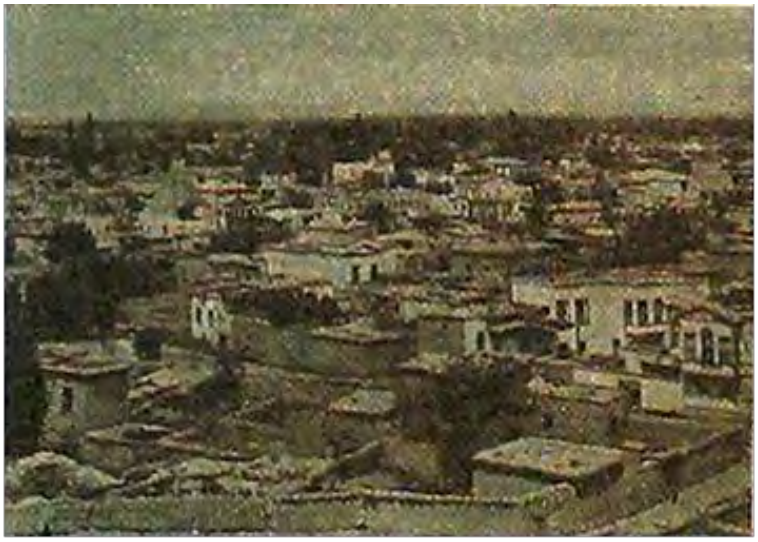
ġekil1. Selimiye Camii şerefesinden batı-güney yönünden Konya genel görünüşü[4]

ġekil 2. Selimiye Camii şerefesinden batı-güney yönünden Konya genel görünüşü[5]

ġekil 3. Selimiye Camii şerefesinden batı yönünden Konya genel görünüşü[6]

[4] Age, s.30
[5] Age, s.32
[6] Age, s.34

Şekil 4. Menzilnameden 1533-1536 yılları arasında Konya[7]



Şekil 5. Alaaddin Tepesinden 19.yüzyıl Konya'sına bir bakış. (Fotoğraf:G. Berggren)[8]

Cemile Berk'in 1950 yılında yaptığı doçentlik tezinde de olduğu gibi Osmanlı mimarlık tarihi çalışmalarının ana kaynağını mimari yapıların kendisi oluşturmaktadır. Mimarlık tarihçileri mevcut yapılara dayanarak Osmanlı mimarlığının gerek form özelliklerini betimlemiş gerekse

[7] Nasûhü"s-Silâhî, Beyân-I Menâzil-İ Sefer-İ Irâkeyn-İ Sultan Süleyman Han, (Çeviren: Hüseyin Yurdakul), Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1976 Ankara, 17a

[8] Yılmaz Önge, age,s.142

kuramsal çerçevesini çizmişlerdir. Berk'in çalışması o döneme gelebilmiş konut dokusunu belgelemek adına önemli bir kaynak olmakla birlikte 19.yy öncesine ait konut stoğuna dair bilgi verememektedir. Birçok faaliyetini yazıya dökerek belgelendiren Osmanlı Devletinin sağlamış olduğu kaynak çeşitliliği sadece mevcut yapıları gözlemekten fazlasının yapılabileceğinin göstergesidir. 19. yüzyıl ve öncesinin konut mimarisi ve domestik kültürüne odaklanan çalışmalar, bu nedenle şeriyye sicilleri, vakfiyeler, vakıf tahrir defterleri, vakıf muhasebe kayıtları, salnameler, tematttuat defterleri, mühimme defterleri ve tapu tahrir defterleri gibi birincil kaynakları oluşturan Osmanlı belgelerinin kullanımını gerekli kılmaktadır[9]. Şer„iyye sicilleri gibi genelde hukuk tarihi ve sosyo-ekonomik tarih yazımında kullanılan bir kaynak grubunun içerisinden tespit edilen bir kısım mimari verilerin kent restitüsyonu çalışmalarında kullanılabilirliğinin denendiği bu çalışma, aynı zamanda mimarlık tarihçileri, restorasyon uzmanları ve tarihçilerin bir araya geldiklerinde ortaya çıkabilecek sentezlerin de küçük bir örneğidir.

Bu araştırma makalesinde, Osmanlı Dönemi Konya konutlarının özelliklerini tespit edebilmek için, 1714 - 1715 tarihleri arasını kapsayan bir yıllık kısa bir sürece ışık tutan, transkripsiyonu yapılmış 45 Numaralı Konya Şeriyye Sicil Defteri (metnin ilerleyen kısımlarında, 45NKŞS kısaltması kullanılacaktır)ana kaynak olarak kullanılmıştır[10].

Çalışmanın esasını şeriyye sicilleri içerisindeki menzillere ait satış hüccetleri oluşturmaktadır. Konya'da 18. yüzyıla ait konut bulunmadığından, birincil derecede yazılı kaynaklardan şeriyye sicilleri incelenmiş ve elde edilen menzil bilgilerinden, sadece menzillerin yol ve kat bilgileri ışığında 18. yüzyıl başında Konya'da bulunan konut mimarisinin bir bölümü aydınlatılmaya çalışılmıştır. Tespit edilen mülklerden hareketle, Konya kentinin o dönemindeki yol ağları ve konut stoğu keşfedilmeye çalışılmıştır.

2. Konya 45 Numaralı şeriyye Sicil Defterine Göre Menzil Verileri(Konya House Data According To Number 1 Kadi Registry Book)

Şeriyye Sicillerinde tespit edilen menzillerin; sahipleri, komşuları, alıcısı hakkında ayrıntılı bilgi (seceresi, cinsiyeti, ünvanı, dini), mahallesi, konumu, çevresindeki yol bilgileri, mülkte yer alan mekan birimleri ve sayıları, kat bilgisi, alışta ve satışta mülklerin hisse durumları, tevhid, ifraz durumlarına dair çıkarsama ve satış değeri hakkında bilgi elde edilebilmektedir[11]. Yapıların tek katlı ya da iki katlı olmaları ve mekan sayıları, hizmet mekanları, yarı açık mekanları ve açık alanında yer alan bilgiler tespit edilebilmiştir. Tek bir mülkten elde edilen bilgilerin sistematik olarak değerlendirilmesi, o dönemin mahallesine ve kentine dair bilgileri verdiği gibi, mülk değerlerindeki farklılıkların nedenlerinin tespit edilmesine de yardımcı olmaktadır[12]. Farklı dönem ve farklı kentlerdeki mülk verilerinin karşılaştırılması ise, dönemlere ait basit kent ve bölge restitüsyonlarının oluşturulmasına imkan verecektir[13].

Bu çalışmada elde edilen verilerden sadece yol ağları ve kat bilgileri değerlendirilerek bir tipoloji çalışması yapılmıştır. Diğer veriler bu makale özelinde değerlendirme dışı tutulmuş sonraki çalışmalarda gündeme alınması planlanmıştır.

---

[9] Hicran Hanım Halaç, Canan Parla, **1 No.lu şeriyye Sicil Defterine Göre 17.yüzyıl sonu 18. Yüzyıl başında Kütahya'da Konut Tipolojisi (1695-1703)**, E-Jornal of New World Sciences Academy, 2012, Volume:7, Number:3, Article Number: 4C0143. s

[10] İzzet Sak, Cemal Çetin, **45 Numaralı Konya şer'iye Sicili (1126-1127 / 1714-1715)(transkripsiyon ve Dizin)**, Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları:28, Konya 2008.

[11] Hicran Hanım Halaç, Canan Parla, **age,** s.210

[12] Hicran Hanım Halaç, **Kütahya şeriyye Sicil Defterlerine Göre Domestik Kültür, Barınma Koşulları ve Ev İç Mekanı Bileşenleri (1695- 1902)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü. Eskişehir, 2010

[13] Hicran Hanım Halaç, Canan Parla, **age**, s.210

2.1. Yol ağları ile ilişkilerine göre menzilleri

45 NKŞS defterlerinde tespit edilmiş menzillerin yollarla ilişkileri değerlendirildiğinde; belirlenmiş 108 menzilin, %73,72'lik oran ile 104'ünde, yol bilgisi elde edilmiştir. Derlenen bilgiler eşliğinde tespit edilen mülklerin yollarla kuvvetli ilişkileri olduğu söylenebilir. Yol bilgisi elde edilemeyen sadece 4 menzilin olması da kentleşmeye dönük çabaların varlığının işareti olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda yolların kademelenmesi de bu savı destekler yöndedir. Mülklerin yollarla kurduğu ilişkinin yanı sıra ne tür yollarla ilişki kurduğu değerlendirildiğinde 45 NKŞS defterinde "Tarik-i amm(herkesin geçmesine mahsus yol)" ve "Tarik-i hass(çıkmaz sokak)" olmak üzere 2 yol türünün varlığı ve ayrıca bir belgede "Nehr-i Amme"'nin varlığı tespit edilmiştir. Cemile Berk'te 1951 yılında yaptığı araştırma kitabında Konya'da yolların geniş olduğunu belirtirken[14], ayrıca diğer Anadolu şehirlerinde ve Asya şehirlerinde olduğu gibi, girintili çıkıntılı sokaklardan ve çıkmaz yoların bolluğundan bahseder[15]. Oysa bu araştırmada Kademelenmiş yol bilgileri ayrı ayrı irdelendiğinde; 45 NKŞS defterinde yol bilgisi elde edilen 104 belgedeki 136 yol tanımlamasında %76,47'lik oran ile 104 "Tarik-i amm"a rastlanırken, %23,53'lük oran ile 32 "Tarik-i hass", tespit edilmiştir.

45 NKŞS defterindeki 105 menzil arasında %11,77'lik oran ile 16'sının çıkmaz sokaktan cephe alması incelenen dönem içinde tarik-i hass'tan cephe alan menzile ender rastlandığını gösterir. 1951 yılında çıkmaz sokakların bollaşması zamanla yol ağlarının, menzillerin tevhid ve ifrazlarıyla değiştiğini düşündürmektedir. 1951 yılında Konya'nın önemli bazı eski caddeleri geniş iken yolların ara yüzleri olan duvarların kapılarla delinmiş olduğu fakat bu kapıların arkasında her zaman bahçe, hayat ve evle karşılaşılmadığından, bazen dar, bazen kısa, bazen uzun, bazen düz ve bazen çok kıvrımlı yol içinde yol ile buluşulduğunu öğrenmekteyiz[16].

45 NKŞS defterinde, Abdulmü'min, Affan, Ahmed Fakih, Aynedar, Bınarı, Biremani, Devle, Dolabucu, Göktaş, İbn Tuti, Kalenderhane, Kemal Garip, Kurb-ı Cedid Borda, Piripaşa, Pürçüklü, Sadırlar, Sarı Hasan, Seb'ahan, Topraklık, Turşucu ve Türbe-i Celaliye mahallerinde çıkmaz sokaktan cephe alan birer menzile rastlanırken, Abdulaziz, Karaarslan, Kurb-ı Cedid ve Şems-i Tebrizi mahallerinde ikişer menzile rastlanır.

Bir tarafında yol bilgisi elde edilebilen mülkler değerlendirildiğinde; 45 NKŞS defterinde %58,65'lik oran ile 61 belgede bir tarafında tarik-i amm ve %13,46'lık oran ile 14 belgede bir tarafında tarik-i hass bulunan mülkler tespit edilirken, iki tarafında yol bilgisi elde edilen mülkler irdelendiğinde; 45 NKŞS defterinde %11,54'lük oran ile 12 belgede iki tarafında tarik-i amm ve %0,96'lık oran ile bir belgede iki tarafında tarik-i hass olan menzile rastlanırken, %12,50'lik oran ile 13 belgede 1 tarafı tarik-i amm, 1 tarafı tarik-i hass, bulunan mülkler yer alırken, üç tarafında yol bilgisi elde edilen mülkler incelendiğinde; %1,92'luk oran ile 2 belgede 3 tarafında tarik- i amm, %0,96'lük oran ile bir belgede üç tarafı tarik-i hass, bulunan mülkler tespit edilmiştir.

Bu değerlendirmeye göre bir yıllık bir süreci kapsayan 45 NKŞS defterindeki menzil satışlarından elde edilen bilgilere göre tek yola cepheli %72,12'lik oran ile toplam 75 menzile rastlanırken, çift yola cepheli %25'lik oran ile toplam 26 menzil ve üç yola cepheli %2,28'lik oran ile toplam 3 menzile rastlanmıştır.

[14] Celile Berk, **age**, s.19
[15] **Age,** s.31
[16] **Age**, s.31

Tablo 1. 1714-1715 yılları arasında Konya'da yola göre menziller

YOLA GÖRE MENZİLLER	Yol Türleri	Adet	%	top. adet	top. %
Tek yola cepheli menziller	Tarik-i amm	61	58,65		
	Tarik-i hass	14	13,46	75	72,12
Çift yola cepheli menziller	İki tarafı Tarik-i amm	12	11,54		
	İki tarafı tarik-i hass	1	0,96		
	Bir tarafı tarik-i amm bir tarafı tarik-i hass	13	12,50	26	25,00
Üç yola cepheli menziller	Üç tarafı Tarik-i amm	2	1,92		
	Üç tarafı tarik-i hass	1	0,96	3	2,88
Yol Bilgisi Tespit Edilen Toplam Menzil		104			

2.2. Kat Sayısına Göre Menziller

45 NKŞS defterindeki kayıtlardan elde edilen bilgileri kat verilerine dayanarak gruplandırıldığında kat bilgisi tespit edilemeyen 3 menzil ve dahiliye ve hariciye ayrımı olan 4 menzil, tespit edilirken, açık alan verileri ile birlikte % 83,82'lik oran ile 88 tek katlı; sadece tahtani (alt kat) bilgisi yer alan", %11,42'lik oran ile 12 çift katlı; "açık alan verileri ile birlikte tahtani(alt kat) ve izbe(bodrum Kat) bilgisi yer alan ayrıca açık alan verileri ile birlikte tahtani(alt kat) ve fevkani(üst Kat) bilgisi yer alan " menziller tespit edilirken, 0,95'lik oran ile bir üç katlı; "açık alan verileri ile birlikte izbeli, tahtanili ve fevkanili" olan dört menzil grubu belirlenmiştir.

Satış belgelerinden tespit edilen menzillerin dağılımlarına baktığımızda 1714-1715 yıllarında Konya'da ağırlıklı olarak menziller tek katlıdır.

Tablo 2. 1714-1715 yılları arasında Konya'da kat sayısına göre menziller

KAT SAYISINA GÖRE MENZİLLER		Kat Bilgileri	Adet	%	Top adet	%	Top	%	Genel top
Tek katlı	Bir katlı	Tahtani	88	83,82	88	83,82	88	83,82	105
Çok katlı	Çİkkatlı	İzbe+Tahtani	5	4,76	12	11,42	13	12,38	
		Tahtani+Fevkani	7	6,67					
	Üç katlı	İzbe+Tahtani+Fevkani	1	0,95	1	0,95			
Dahiliye ve hariciyeli			4		4		4		
Bilgisi olmayan									3

A.Tek Katlı Menziller

İzbe ve fevkani ifadesinin kullanılmadığı, tahtani kavramı ile tanımlanan menzillere ait sadece alt kat bilgisi elde edildiğinden bu grup "tek katlı menziller" adı altında sınıflandırılmıştır.

Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtanili, dahiliye ve hariciye ayrımı olmayan 88 menzilden 111-1 numaralı belgede 9 kuruşluk menzilin en düşük değerli ve 209-2 numaralı belgedeki 300 kuruş değerli menzilin en yüksek değerli olduğu tespit edilmiştir. Bu grubun en yüksek değerli menzili olan Komşuluk ilişkilerinden hem Müslümanların hem gayrimüslimlerin ikamet etiği anlaşılan Şeyh Osman Rumi mahallesindeki tarik-i ammdan cephe alan satıcısının ve alıcısının gayrimüslim olduğu menzilin mekan sayısı, hizmet mekanları ve açık alan verileri olarak donanımlı bir yapı olduğu tespit edilmiştir. Sadece tahtanili menzillerin kırpılmış[17] aritmetik ortalama değeri 95,6 kuruştur. Bu durumda 6 menzilin 2[18]'sinin değerinin %47,7'lik oran ile ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu grubun ortalaması menzillerin genel kırpılmış[19] aritmetik ortalama değeri 47,7 kuruştur. Bu durumda 88 menzilin 25'inin değerinin %28,49'luk oran ile ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu grubun ortalaması menzillerin genel kırpılmış[20] aritmetik ortalamasının[21] altındadır.

B.Çok Katlı Menziller

B.1. Çift Katlı Menziller

Çift katlı yapı grubunun % 4,76'lik oran ile 5ini tahtani ve izbeli olan, % 6,67'lik oran ile 7'sini tahtani ve fevkanili olan menziller oluşturmaktadır.

B.1.a. İzbeli ve Tahtanili Olan

45 NKŞS defterinde, Bağ-ı Evliya, Kemal Garip, Bınarı, Karaarslan, Kal'acik mahallerinde Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtani ve izbeli birer menzil tespit edilmiştir. Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtani ve izbeli, dahiliye ve hariciye ayrımı olmayan 5 menzilden 262-3 numaralı belgede 24 kuruşluk menzilin en düşük değerli ve 243/1 numaralı belgedeki 1/3 hissesinin 90 kuruşa satıldığını tespit ettiğimiz tamamının 270 kuruş değerli olduğu düşünülen menzilin en yüksek değerli olduğu tespit edilmiştir. Kal'acik mahallesindeki çift yoldan cephe alan satıcısının ve alıcısının bayan olduğu menzilin mekan sayısı, hizmet mekanları ve açık alan verileri olarak donanımlı bir yapı olduğu görülmektedir. Tahtani ve izbeli menzillerin kırpılmış[22] aritmetik ortalama değeri 95,6 kuruştur. Bu durumda 6 menzilin 2[23]'sinin değerinin %40'lık oran ile ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu grubun ortalaması menzillerin genel kırpılmış[24] aritmetik ortalamasının[25] üzerindedir.

Bu grup menziller 1951 yıldaki araştırma sonunda yapılmış olan tipolojide "tek katlı evler" olarak değerlendirilmiştir[26]. İzbe, yarısı toprak altında, yüksekliği 2, 5m olan ve üstteki katı rutubetten koruyan penceresiz ya da çok ufak pencereli, mekanlardır[27].

---

[17] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli dörder menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[18] 45 NKŞS Defterinde 197-4ve 243-1 numaralı belgeler

[19] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli dörder menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[20] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli beşer menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[21] Menzillerin kırpılmış aritmetik ortalama değeri 56,45 kuruş.

[22] %5 kırpma hesabında 0,25 sonucu en düşük ve en yüksek değerli menzillerde ortalamaya dahil ettirmiştir.

[23] 45 NKŞS Defterinde 197-4ve 243-1 numaralı belgeler

[24] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli beşer menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[25] Menzillerin kırpılmış aritmetik ortalama değeri 56,45 kuruş.

[26] Celile Berk, **age,** s.45 ve s.195

[27] **Age,** s.195

B.1.b. Tahtanili ve Fevkanili Olan

45 NKŞS defterinde, Bağ-ı Evliya, Kemal Garip, Bınarı, Karaarslan, Kal'acik mahallerinde Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtani ve fevkanili birer menzil tespit edilmiştir. Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtani ve fevkanili, dahiliye ve hariciye ayrımı olmayan 7 menzilden 114/1 numaralı belgede 26 kuruşluk menzilin en düşük değerli ve 256/2 numaralı belgedeki 205 kuruş değerli menzilin en yüksek değerli olduğu tespit edilmiştir. Şems-i Tebrizi mahallesindeki bir tarafında tarik-i amm diğer tarafında tarik-i hassla çift yoldan cephe alan iki tarafından komşu olan mülk sahibi tarafından alınan bir anlamda tevhid edilen menzilin mekan sayısı ve açık alan verileri olarak donanımlı bir yapı olduğu tespit edilmiştir. Hizmet mekanları ve açık alan verileri ile birlikte tahtani ve fevkanili menzillerin kırpılmış[28] aritmetik ortalama değeri 87 kuruştur. Bu durumda 6 menzilin 2'sinin değerinin %33,34'lük oran ile ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu grubun ortalaması menzillerin genel kırpılmış[29] aritmetik ortalamasının[30] üzerindedir. Menzilerin yolla ilişkileri, mekan sayısı, hizmet mekanları ve açık alan verileri satış değerlerini etkilemektedir.

B.2. Üç Katlı Menziller

Tek üç katlı yapı Turşucu mahallesinde alıcısı Şerife[31] Rukiye bint-i es-Seyyid Mustafa Çelebi'ye kardeşi tarafından yarım hissesi 25 kuruşa satıldığını tespit ettiğimiz tamamının 50 kuruş değerli olduğu düşünülen menzilin kırpılmış[32] aritmetik ortalamanın[33] altında değerde olsa da, alıcının şerife unvanlı oluşu, efendi, molla ve es-seyid…ağa unvanlı komşularının olması bu mahalle sakinlerinin gelir düzeyinin yüksek olabileceğini düşündürebilecekken 45 NKŞS Defteri için üç katlı tek menzil örneğinin mekan sayısı, hizmet mekanları ve açık alan verileri olarak çok donanımlı bir yapı olmadığı da ortadadır.

3. Konya 45 No.Lu Şeriyye Sicil Defteri Işığında Konut Mimarisi (Housing Architecture Of Konya Cording Number 45 Şeriyye Registry Book)

Aldo Rossi, Tipolojiyi kenti anlamada önemli bir araç olarak önermektedir. Rossi'ye göre; "Tipoloji,-şehirde olduğu gibi yapılarda da daha fazla indirgenemeyecek olan elementer tiplerin öğretisidir... Bütün mimari biçimler tipe geri götürülebilseler de, tip biçimle özdeş değildir…" (Rossi, 1999:41)[34].

Tipoloji, kullanıldığı her alanda araştırmacının ele aldığı olgunun anlaşılır kılınması ve tanımlanabilmesi amacıyla soyutlama, indirgeme ve şemalaştırma gibi eylemleri içeren sistematik bir çalışmadır; özel olanın akıl yoluyla genelin altında ele alınmasıdır[35]. Bu anlamda bu çalışmada Konya kentinde sicillerden tespit edilen dağınık konut bilgileri tasniflenerek, konutların tespit edilen mekansal özellikleri daha anlaşılır hale getirilmeye ve kentin o dönemki tespit edilen konut stoğuna dayanan bir tipoloji oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tipoloji ile, çalışılan zaman dilimindeki

[28] %5 kırpma hesabında 0,25 sonucu en düşük ve en yüksek değerli menzillerde ortalamaya dahil ettirirken takas yapılıp üzerine de 12 kuruş daha verildiği beyan edilen 66-2 numaralı belgedeki menzil ortalamalara dahil edilmemiştir.

[29] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli beşer menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[30] Menzillerin kırpılmış aritmetik ortalama değeri 56,45 kuruş.

[31] Seyyid, Şerif ve Şerife olmanın temel ölçütü Hz. Peygamber'in ailesi yani ehl-i beyt mensubu olmaktır. Şerif kelimesi aynı zamanda sosyal hayatta asaleti ifade eden bir terimdir. Bu anlamda, toplumsal bir soyluluk ifadesi anlamına gelen tanımlamaya uygun bir yaşamı olduğunu düşünmek mümkündür.

[32] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli beşer menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

[33] Menzillerin kırpılmış aritmetik ortalama değeri 56,45 kuruş.

[34] Hicran Hanım Halaç, Canan Parla, **age**, s. 214

[35] **Age**. s. 214

konutlara dair; çevre verisi olan yol ağları ve kat adetlerine ait bilgilerin kavranmasının kolaylaştırılması hedeflenmiştir.

Tablo 3. 1714-1715 yılları arasında Konya konut tipolojisi

45 NKŞS DEFTERİNDEKİ KAT BİLGİSİ ve YOL AĞLARINA GÖRE TİPOLOJİ DEĞERLENDİRMESİ				Değer			Belge sayısı	Toplam		Genel	
				Ort Değ	en düş değ	en yük değ		sayı	%	Top.	%
TEK KATLI	**Tek yola cepheli menziller**		Tarik-i amm	59,14	10	300	54	65	66,32	85	86,73
			Tarik-i hass	53,18	9	170	11				
	Çift yola cepheli menziller		İki tarafı tarik-i amm	28,8	12	70	10	18	18,36		
			İki tarafı tarik-i hass	30	30	30	1				
			Bir tarafı tarik-i amm bir tarafı tarik-i hass	62,57	28	207	7				
	Üç yola cepheli menziller		Üç tarafı tarik-i hass	71	32	110	2	2	2		
ÇİFT KATLI	İzbe+Tahtani	**Tek yola cepheli menziller**	Tarik-i amm	24	24	24	1	5	5,1	12	12,24
			Tarik-i hass	32	30	34	2				
		Çift yola cepheli menziller	İki tarafı tarik-i amm	270	270	270	1				
			Bir tarafı tarik-i amm bir tarafı tarik-i hass	120	120	120	1				
	Tahtani+Fevkani	**Tek yola cepheli menziller**	Tarik-i amm	99,5	49	150	3	7	7,14		
			Nehr-i amme	50	50	50	1				
		Çift yola cepheli menziller	Bir tarafı tarik-i amm bir tarafı tarik-i hass	115,5	26	205	2				
		Üç yola cepheli menziller	Üç tarafı tarik-i hass	42	42	42	1				
ÜÇ KATLI	İ+T+F	**Tek yola cepheli menzil**	Tarik-i hass	50	50	50	1	1	1	1	1
Dahiliye Hariciye Ayrımı Olmayan Kat ve Yol Bilgisi Tespit Edilen Toplam Menzil										98	

45 NKŞS defterindeki belgelerden elde edilen veriler ışığında 1714 - 1715 yılları arasında tespit edilen menziller için yapılmaya çalışılan Tipoloji denemesinin ana iskeletini yol ağları ve kat adetleri oluştururken, yolların genişlikleri, yollarla yapının kurduğu ilişki, kat yükseklikleri yapıların birbirinden ayrıştırılmasına imkan sağlamaktadır. Sadece Tahtani ifadesi kullanılarak tasvir edilmiş menziller tek katlı, Sadece Tahtani ifadesi kullanılarak tasvir edilmiş menziller tek katlı izbe ve tahtani kavramlarının birlikte kullanıldığı veya tahtani ve fevkani ifadesi kullanılarak tanımlanan menziller çift katlı olarak değerlendirilmiştir. İzbe, tahtani ve fevkani kavramlarının birlikte kullanıldığı menziller üç katlı olarak değerlendirilmiştir.

Bu değerlendirmeler ışığında oluşturulmaya çalışılan tipoloji değerlendirmesi tablo 3'deki gibi gerçekleşmiştir.

Tablo 3'te 45 NKŞS defterindeki kat bilgisi elde edilenlere göre yapılan tipoloji değerlendirmesinde yapılan gruplamalara dahil olan konutların belge numaraları kaydedilirken bu gruplara dahil olan mülklerin ortalama değerleri, en düşük ve en yüksek değerli olan mülklerin fiyatları da belirtilmiştir. Hangi guruba kaç mülk girdiği ve bu sayının alt gruplardaki toplamı, genel toplamı ve yüzdeleri hesaplanarak gurupların dağılımları hakkında fikir sahibi olunmuştur.

45 NKŞS defterinde dahiliye hariciye ayrımı olmayan kat ve yol bilgisi tespit edilen toplam 98 menzilden "Tek katlı tek yola cepheli" %66,32'lik oran ile 65 menzil, "Tek katlı çift yola cepheli" %18,36'lık oran ile 18 menzil ve "Tek katlı üç yola cepheli" %2'lik oran ile 2 menzil tespit edilmiştir. Çift katlılardan "izbe+tahtanili tek yola cepheli" %3'lük oran ile 3 menzil ve "izbe+tahtanili çift yola cepheli" %2'lik oran ile 2 menzile rastlanirken "tahtani+ fevkanili tek yola cepheli" %4'lük oran ile 4 menzil, "tahtani+ fevkanili çift yola cepheli" %2'lik oran ile 2 menzile ve "tahtani+ fevkanili üç yola cepheli" %1'lik oran ile 1 menzile rastlanmıştır. Üç katlı "izbe+tahtani+fevkanili üç yola cepheli" %1'lük oran ile 1 menzil tespit edilmiştir. Bu sınıflandırmanın alt başlıkları ve detayları tablo 3'de yer almaktadır.

4. Sonuç

18. yüzyıl başındaki (1714-1715) bir yıllık kısa süreçte Konya'nın yol ve kat sayısına göre ne tür konut tiplerine sahip olduğunun keşfedilmeye çalışıldığı bu çalışmada, özgün belge niteliği taşıyan en güvenilir kaynaklardan 45 No.lu Konya Şeriyye Sicil defterine dayanılarak, defterde bahsi geçen menziller irdelenmiş, tasniflenen menzillerin genel değerlendirmeleri yapılarak konut tipolojisi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Menzil satışlarında, hisseli satışların yanı sıra menzilin bölünerek sadece bir kısmının satıldığına da tanıklık edilmektedir. Aynı zamanda komşu menzili alarak kendi alanını büyütmek isteyenlere ait belgelere de rastlanmıştır. Anlaşılacağı gibi, ifraz ve tevhid işlemlerine o dönem Konya'sında sıklıkla temas edilir. Bunun yanı sıra satışlardaki ödemeler genellikle kuruş olarak yapılmakla birlikte sadece bir menzilde kuruş ile birlikte Türkmen kürkü, on altı menzilde de kuruş ile birlikte arpa ve buğday da ödemeleri gerçekleşmiştir. Böylesi parçacıl takas yönteminin dışında sadece iki menzil satışında tamamen takas tercih edilmiştir. Bunların dışındaki tüm satışlar kesin satış yöntemi ile yapılmıştır.

Belgelerde satışa konu olan evler incelendiğinde, evlerin fiyatları 4,5 kuruş ile 1002 kuruş arasında değişmektedir. Bunun yanı sıra, menzillerin genel kırpılmış[36] aritmetik ortalama değeri ise 56,45 kuruştur. Bu durumda fiyatı tespit edilen 105 menzilin 32'sinin değerinin %30,47'lik oran ile ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. 45 No.lu Konya Şerriyye Sicil defterinde satışı yapılan menzillerin çoğunluğu ortalama altındadır. Hem bu dönemde yapılmış menzil satışlarının tümünde hem de oluşturulan tipoloji çalışmasındaki tiplerin kendi grubunda fiyat aralıkları çok açıktır bu da 18. Yüzyıl başında da satışa konu olan menzillerde farklı unsurların fiyatı belirlemede etkili olduğunu düşündürmektedir. Yolla kurduğu ilişki ve kat sayısının dışında menzilin, mahallesi, mekan sayıları, hizmet mekanları, yarı açık mekanları ve açık alanında yer alan donatı elemanları da fiyat belirlemede önemli olmaktadır.

İncelenen dönemde Üç yola cepheli üç menzile rastlanırken, yaklaşık 3/4 „ü tek tek yola cepheli menzillerken, ¼'ü de çift yola cepheli menzillerden oluşmaktadır. Yarısından fazlası sadece tarik-i ammdan cepheli menzillerden oluşmaktadır. Sadece tarik-i hass'tan çepheli, bir tarafı tarik-i

[36] %5 kırpma hesabına göre en düşük ve en yüksek değerli beşer menzilin değeri ortalamaya dahil edilmemiştir.

amm bir tarafı tarik-i hass ve çift tarafı tarik-i ammdan cepheli menziller sayıca birbirine yakın dağılımlar göstermektedir. İki tarafı tarik-i hass, üç tarafı tarik-i amm ve üç tarafı tarik-i hasstan cepheli menzillere çok az rastlanmaktadır. Çıkmaz sokakların belgelerden tespit edildiğine göre 1951 yıllarına oranla daha az olduğu sonradan artış gösterdiği düşünülebilir.

45 No.lu Konya Şeriyye Sicil defterinde satışı belgelenmiş olan menzillerden hareketle, O dönem Konya kentinin çoğunluğunun tek katlı konutlardan oluştuğu düşünülebilir.

Şer,,iyye sicilleri gibi genelde hukuk tarihi ve sosyo-ekonomik tarih yazımında kullanılan bir kaynak grubunun içerisinden tespit edilen bir kısım mimari verilerin kent restitüsyonu çalışmalarında kullanılabilirliğinin denendiği bu çalışma, aynı zamanda mimarlık tarihçileri, restorasyon uzmanları ve tarihçilerin bir araya geldiklerinde ortaya çıkabilecek sentezlerin de küçük bir örneğidir.

Bu araştırma makalesinde; İstanbul dışındaki orta ölçekte ve kıymette bir Anadolu kentinin sıradan kent sakinlerinin barınma koşulları ile konutlarının kat ve mekan özellikleri belirlenmiş ve kat durumları ile mekanlarına göre sınıflandırılmak suretiyle bir konut tipolojisi denemesi gerçekleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

BERK, Celile, **Konya Evleri**, İstanbul Matbaacılık, T.A.O., İstanbul 1951, s.13.

NASÛHÜ"S-SİLÂHÎ, **Beyân-I Menâzil-Ġ Sefer-Ġ Irâkeyn-Ġ Sultan Süleyman Han**, (Çeviren: Hüseyin Yurdakul), Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1976 Ankara, 17a

ÖNGE, Yılmaz, **Konya Evinin Tezyinatı,** Türk Halk Mimarisi Sempozyumu, 5-7 Mart 1990 Konya, s.138

HALAÇ, Hicran Hanım-PARLA, Canan., **1 No.lu Şeriyye Sicil Defterine Göre 17.yüzyıl sonu 18. Yüzyıl başında Kütahya'da Konut Tipolojisi (1695-1703),** E-Jornal of New World Sciences Academy, 2012, Volume:7, Number:3, Article Number: 4C0143. s. 205-221

SAK, İzzet, ÇETİN, Cemal, **45 Numaralı Konya Şer'iye Sicili (1126-1127 / 1714-1715)(transkripsiyon ve Dizin),** Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları:28, Konya 2008.

HALAÇ, Hicran Hanım, **Kütahya Şeriyye Sicil Defterlerine Göre Domestik Kültür, Barınma Koşulları Ve Ev İçi Mekanı Bileşenleri (1695- 1902)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü. Eskişehir, 2010

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1449-1459, ANKARA-TURKEY

ALİ CANİP YÖNTEM'İN SANATA VE EDEBİYATA BAKIŞI*

*Abdullah HARMANCI***

ÖZET

Milli edebiyat akımının önde gelen isimlerinden olan Ali Canip Yöntem (1887 – 1967), şiirin yanı sıra edebiyat teorisine ve eleştirisine ilişkin eserler de vermiştir. Milli edebiyata mensup olmadan önce, Muallim Naci'den Edebiyatı Cedidecilere, Fecr-i Âticilere uzanan çizgide geniş bir arayış içinde olan yazar, yazdığı çok sayıdaki makalesinde, gerek dönemindeki Türk edebiyatına, gerekse klasik edebiyatımıza ve Batı edebiyatına hakimiyetiyle, günümüz sanatçı ve araştırmacılarına ışık tutacak derinlikli düşüncelere sahiptir. Makalemizde; söz konusu yazılarından hareketle, Yöntem'in; sanat ve edebiyatın ne olduğu, ne için var olduğu, gücünün ve etkisinin ne olabileceği, sanat ve edebiyattan nasıl yararlanılabileceği, sanatta taklit, haz, güzellik, sezgi, deha kavramlarının yeri ve önemi, sanatın gayesi, sanatçı – sanat mektebi ilişkisi, sanat ve diyalektik, şiir ve bilgi, şiir ve duygu gibi meselelerdeki görüşleri taranarak, bu düşünceleri bütünlüklü bir biçimde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunların dışında, milli edebiyat kavramının gerçekte ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği, bizde "milli"lik kavramı değerlendirilirken yapılan hatalar, milli edebiyat bağlamında değerlendirildiğinde sanatçı – halk ilişkisinin boyutları gibi başlıklarda toplanabilecek problemler de Ali Canip Yöntem'in makalelerine konu olmuş ve tarafımızdan, yazarın bu meselelerdeki görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Yöntem, ayrıca, edebi eleştirinin sınırları ve eleştirmenin sahip olması gereken nitelikleri sorunlarına da değinmiş, edebi eleştirinin edebi metinle olan ilişkisini önemsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk Edebiyatı, Milli Edebiyat, Edebiyat Teorisi, Ali Canip Yöntem.

ALİ CANİP YÖNTEM'S PERSPECTIVE TO ART AND LITERATURE

ABSTRACT

Ali Canip Yöntem (1887-1967) who is one of the prominent names of the national literary movement gave many works relating to literary theory and criticism as well as poem. Before being connected to national literary, author who has largely been seeking on the line extending from Muallim Naci to Cedideci (New Literature movement) and Fecr-i Aticis (Dawn of the Future) has deep thoughts in his many articles that will

* Bu makale, "Yüzüncü Yıldönümü Dolayısıyla Yeni Lisan Hareketi Sempozyumu" (Kocaeli, 2011) başlıklı bilimsel toplantıda sunulan tebliğden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: abdullah_harmanci@hotmail.com

light the way for today's artists and researchers either due to his command of our classical literature or of Western Literature. From his writings in question, in our article, opinions of Yöntem about some matters such as what is the art and literature, why it is existing, what could be its power and effect, how to take advantage of art and literature, the place and importance of the imitation in art, pleasure, beauty, perception and genius concepts, purpose of art, relationship between artist and school of art, art and dialectic, poem and knowledge, poem and sensation etc were scanned and these opinions were wholly attempted to be assessed. Apart from these, problems collected under some titles such as what, in fact, is the concept of national literature ad how it should be understood, our mistakes when assessing the concept "national", dimensions of artist and public when assessing within the context of national literature have been the topic of the Ali Canip Yöntem's articles and opinions of author about these issues were attempted to be examined by us. Yöntem also referred to the problems about limits of literary criticism and features which a reviewer must have, and attached importance to the relationship of literary criticism with literary text.

Key Words: New Turkish Literature, National Literature, Literary Theory, Ali Canip Yöntem.

1.Giriş

Milli edebiyat akımının teorisyenlerinden olan Ali Canip Yöntem (1887-1967), İstanbul doğumludur. Üsküdar Gülfem Mektebi'nde, Toptaşı Askeri Rüştiye'sinde, Selamsız'daki Fransız okulunda, Selanik Mülkiye İdadisi'nde, İstanbul ve Selanik Hukuk mekteplerinde okur. Çeşitli idadilerde öğretmenlik, müdürlük yapar. Edebiyat Fakültesi'nde öğretim görevliliği, Milli Eğitim Bakanlığı'nda müfettişlik, Çanakkale milletvekilliği yapar. 1954 yılından, öldüğü 1967 yılına kadar münzevi bir emeklilik hayatı yaşar.

Ali Canip, çok küçük yaşlarda şiirler yazmaya başlar. Öncelikle Muallim Naci'nin şiirlerinden, edebiyat anlayışından etkilenir. Daha sonra Edebiyat-ı Cedidecilerin etkisinde kalır. Aldığı davet üzerine Fecr-i Ati topluluğuna katılır. Ancak asıl şahsiyetini Genç Kalemler hareketi içinde bulur.[1] Sade Türkçeyle yazdığı şiirleriyle olduğu kadar ve hatta ondan daha fazla, bu dergide yayınladığı teorik ve polemik yazılarıyla milli edebiyata hizmet eder. Bir süre sonra şiiri bıraksa da, teorik yazılarını ömrünün sonuna kadar sürdürecek, geniş kültürünü; dil, edebiyat, kültür, sanat, milliyet, edebi eleştiri, şiir… gibi alanlarda yazdığı yazılarla gösterecektir. Yazı hayatı boyunca eserlerini yayımladığı dergi ve gazeteler arasında, *Bahçe, Kadın, Hüsün ve Şiir, Genç Kalemler, Türk Yurdu, Halka Doğru, Sertvet-i Fünun, Yeni Mecmua, Hak, Şair, Türkiyat, Hayat, Çınaraltı, İstanbul*... yer alır. Şiir, inceleme, ders kitabı, antoloji gibi edebi tür ya da alanlarda eserler yayımlamışsa da, teorik yazılarının çok büyük bir bölümü, sağlığında kitaplaştırılmamıştır.[2]

[1] Yazar, bütün bu edebi topluluklarla ve *Genç Kalemler*'le olan ilişkilerini "Devirlerden Hatıralar" başlıklı yazısında dile getirmektedir: "Selanik'te çıkan *Genç Kalemler* dergisi (…) *Hüsün ve Şiir* ismiyle çıkıyordu. Sahibi de iki genç: Hamid ve Hüsnü… Onlardan daha yaşlı olduğum için, başmakalelerini bana yazdırıyorlardı. Çünkü matbuatta tanınmağa da başlamıştım. *Fecr-i Ati*'de azayım. *Servet-i Fünun*'da yazılarım çıkıyor." (Sevgi – Özcan, 2005: 676)

[2] Ali Canip Yöntem'in hayatı ve yazı hayatı hakkında yararlandığımız kaynaklar için bk. (Işık, 2007: 3939-3949); (Büyük Türk Klasikleri, 1992 - C. 12: 140-142); (Tuncer, 1994: 353-361); (Türk Dili ve Edebiyatı Ans. - C. 8: 603-604); (Ünlü – Özcan, 2003: 139); (İsmail Habib, 1933: 450-451); (İnal, 1988: 193-195); (Sevgi – Özcan, 1996: XIII – XVIII); (Sevgi – Özcan, 2005: XIII – XVII).

Faruk Kadri Timurtaş'ın Ali Canip hakkında söyledikleri, onu topyekûn anlamamızı kolaylaştıracak niteliktedir: "*Ali Canip Yöntem, edebiyat sahasında temayüz etmiş önemli bir ilim, fikir ve dava adamı idi. Türkçemizin sadeleşmesi, güzelleşmesi ve zenginleşmesi yolunda çalışan ve mücadele eden Ali Canip Bey, değerli edebi tetkikleri yapan bir araştırıcı olarak da tanınmıştır. O, ayrıca şiir yazmış ve bu konuda da başarı kazanmış bir edebiyatçı idi. Fakat bilhassa Türk dili ve edebiyatı üzerindeki inceleme ve araştırmaları ile unutulmaz hizmetler ifa etmiş bir fikir adamı idi.*" (Aktaran: Sevgi – Özcan, 2005: XI) Timurtaş'ın satırlarında da görüleceği gibi, kaynaklar daha çok yazarın teorisyen tarafını ön plana çıkarırlar. Ancak İsmail Habib gibi, onun şairliğini de önemseyen ve şiirimize hizmetinden bahseden yazarlara da rastlanır: "*Ömer Seyfeddin yeni davaya misal vermek için nesirde küçük hikayeler yazarken Ali Canib de şiirde nümuneler vermek maksadile hiç terkipsiz aruzla manzumeler yazdı. Hem bunların milli şiir oluşu yalnız aruz gibi yabancı bir veznin Türkçenin edası içinde eritilmiş olmasından, mısralarda hiç terkip bulunmamasından neşet etmiyordu. Bu şiirlerin mevzuları dahi milli idi. Çünkü onlar bizim kendi hayat ve kendi manzaralarımıza aitti.*" İsmail Habib şunları da söyler: "*Bugünkü terkipsiz, sade ve müstakil Türkçenin davasını bundan 20 sene evvel muayyen bir hedef, vazıh bir şuur ve müdevven bir sistemle Genç Kalemler mecmuası ortaya attığı vakit her taraftan birçok itirazlar ve feveranlarla mukabele gördü.*[3] *Çünkü o zaman bütün münevver tabakaya hakim olan Servet-i Fünun üslubu idi. ...Ali Canib, bu sulta sahibi kudretlere karşı yeni kalemile yeni davanın avukatlığını yaptı: Onun asıl unutulamayacak himmeti budur."* (İsmail Habib, 1933: 450-451) Bir başka kaynak ise yazarın bu iki yönünü de birleştirir: "*Aruzla yazdığı şiirlerde Türk şivesini bu vezne uydurmakta başarılı olan Ali Canib,* Genç Kalemler*'den başlayarak* Türk Yurdu *ve* Yeni Mecmua*'da hece ile bazı şiirler yayınlayarak, daha sonra hecenin beş şairi olarak adlandırılacak şairlere izleyecekleri yolu gösterir. O, yalnız şair ve polemik yazıları kaleme alan biri değil, estetik ve edebiyat anlayışı üzerine çeşitli yazılar yayınlayan, böylece de gençlere yol gösteren bir insandır da."* (Büyük Türk Klasikleri – C. 12: 1992: 142)

Bütün bu görüşlerden sonra, Ali Canip Yöntem'in edebiyatımızdaki öneminin üç ayrı planda değerlendirilmesi gerektiğini düşünebiliriz: 1. Yazdığı şiirleriyle Türkçenin sadeleşmesini, aruzun sade Türkçeye uydurulmasını ve hecenin yaygınlaşmasını sağlamıştır.[4] 2. Yazdığı makaleleriyle, gerek teorik gerekse polemik yazılarıyla milli edebiyat anlayışının yerleşmesine hizmet etmiştir. 3. Edebiyat incelemeleriyle, araştırmalarıyla, edebiyat teorisine ilişkin yazılarıyla gerek eski edebiyatımıza, gerekse Batı edebiyatına olan vukufiyetiyle edebiyatımıza yön gösterecek önemli yazılar kaleme almıştır.

Burada sıralanan maddelerden ikincisi ile üçüncüsünün birbirlerinden ayrılmaları gerektiği hususunda şüpheye düşmemek gerekir. Yöntem, sadece milli edebiyat anlayışının yerleşmesine yardımcı olmamış, özellikle ölümünden sonra kitaplaşan makalelerinde görüleceği gibi, sanat ve edebiyat teorisi açısından da önemli yazılar kaleme almıştır. İki değerli akademisyen Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan tarafından Ali Canip Yöntem'in yeni ve eski edebiyatlarımızla ilgili makaleleri iki hacimli ciltte toplanmıştır: (Sevgi – Özcan, 2005); (Sevgi – Özcan, 1996). Bizi bu makaleyi yazmaya sevk eden düşünce de, gerek yazarın edebiyat teorisine olan vukufiyeti, gerekse bu derlemeler sayesinde ortaya toplu halde çıkan yekûn, bu yekûnu değerlendirme arzusu olmuştur.

[3] Nitekim Ali Canip'in kendisi de *Genç Kalemler*'in aldığı tepkileri dile getirmektedir: "…*Genç Kalemler*'i yeni bir şekilde çıkarmağa başladık. Mademki ilk teklif denden geldi. İlk başmakaleyi de sen yaz, deyişim üzerine Ömer de ilk makaleyi yazdı. Fakat imza koymadı. …başmakalelerin altına „Genç Kalemler Tahrir Heyeti" diye imza koyduk. Öyle iken gene çatmalar başladı. Evvela Köprülü Fuat, Yakup Kadri, Cenab Şahabeddin, Süleyman Nazif…" (Sevgi – Özcan, 2005: 676).

[4] Yazarın aruz ve hece vezinleriyle ilgili görüşleri için bk. "Ali Canib Yöntem'le Konuştuk". (Sevgi – Özcan, 2005: 860-862).

Makaleler dikkatle incelendiğinde, Ali Canip'in entelektüel birikiminin büyük çapta olduğu görülecektir. Biz özellikle *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri* adlı derlemede yer alan sanat ve edebiyat odaklı makaleleri esas alarak, Yöntem'in görüşlerini toplu halde değerlendirmek istedik. Sanat geniş dairesi içerisinde, edebiyat, şiir, milli edebiyat kavramı ve edebi eleştiri konularını iç içe geçmiş daireler olarak düşündük ve Yöntem'in bu konulara özellikle Batı edebiyatından önemli otoritelerin görüşlerinden yararlanarak nasıl baktığını, bu konularda neler düşündüğünü özetlemeye çalıştık. Zira Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan hocalarımızın da kitaplarının ön sözünde belirttikleri gibi, Ali Canip'in değeri ve önemi, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin kadar anlaşılmış değildir: "…belki onlardan daha fazla bu yolda çaba sarf eden Ali Canip unutulup gitmiştir." (s. XI) Makalemizde, Ali Canip'in sanata ve edebiyata nasıl baktığını göstermeye çalışırken, bir taraftan da geniş entelektüel birikimine dikkat çekmeye gayret edeceğiz.[5]

2. Sanata ve Edebiyata Bakışı

2.1. Sanata Bakışı

Ali Canip Yöntem, sanatın taklit olduğu düşüncesindedir. Ancak sanat sadece taklitten de ibaret değildir. Örneğin tabiatı aynen resmeden bir ressamın çizdiklerine sanat eseri diyemeyiz. Çünkü böylesi bir taklit ruhsuzdur, hayatsızdır (Sevgi – Özcan, 2005: 3). Ressam bu kuru taklitten kurtulabilmek için eserinde "haz" doğurmaya çalışmalıdır. Kendi hislerini ve hayallerini işin içine karıştırmalıdır. Ancak o zaman yaptığı resim sanat eseri özelliği kazanır (Sevgi – Özcan, 2005: 3). Sanatçı, eserine kendinden bir şeyler katarak ve taklit ettiği tabiattan çok iyi bir seçme yaparak, işini sıradan bir "taklit" olmaktan kurtarır (Sevgi – Özcan, 2005: 4).

Yöntem, sanatta ve tabiatta güzel dediğimiz şeylerin farklı algılandığını söyler. Hayatta midemizi bulandıran bir çirkinlik, sanat eseri içerisinde oldukça etkileyici bir güzelliğe dönüşebilir. Bu, sanatın gücünden kaynaklanır. Üstü başı perişan bir dilenci kadın gerçek hayatta bizi tiksindirebilir ama bir resim tablosu içinde ona bakmaya doyamayız (Sevgi – Özcan, 2005: 9). Buradan hareket eden yazar, Bergson'un "Her şey güzeldir." fikrini savunur (Sevgi – Özcan, 2005: 10).

Yöntem'in sanat anlayışındaki önemli anahtar kelimelerden biri "sezgi"dir. Sanatçının görevi tabiattaki gizli güzelliği keşfetmektir. Ortaya çıkarmaktır. Tabiat içinde var olan ama gizli olan güzelliğin fark edilmesi ve fark ettirilmesi gerekir. Bunun da ancak "hads" yani sezgiyle yapılması söz konusudur ki, bu görüş, doğrudan doğruya Bergson'dan alınmadır (Sevgi – Özcan, 2005: 11). "Hads" yani sezgi, sanatçının; tabiatın güzelliklerini keşfetmesini sağlar. Yöntem, bu satırlardan hareket ederek sanatçıyı *"Eşyanın alelade görünüşünü kıran, aşan ve bize bir hayal âlemi ibraz eden…"* (Sevgi – Özcan, 2005: 10) şeklinde tanımlar. Ayrıca sanatçının bazı kelimeleri tekrar ederek okuyucuda ya da izleyicide bir duygu yaratması mümkün değildir. Ciddi sanatçının bu duyguyu ya da hazzı kelimelerden değil kendi ruhunun derinliklerinden koparması gerektiğini söylerken, yazarın, biraz da kelimecilik, kelime oyunculuğunda ileri gitmiş olan eski edebiyatımızı eleştirmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür (Sevgi – Özcan, 2005: 11). *"Sanatın kudreti sanatkârın hads kabiliyetinde mündemiçtir, itikadında bulunan filozof çok haklıdır."* (Sevgi – Özcan, 2005: 19) derken, yazar, Bergson'a gönderme yapar. Bergson'a göre sanat hayatın realitesini görmektir, der ve bunu alelade insanların başaramayacağını ifade eder. Sanatçıyı alelade insandan ayıran şeyinse "hads"/sezgi kuvveti olduğunu belirtir (Sevgi – Özcan, 2005: 44). Bergson'a göre tabiatta güzel olmayan bir şey yoktur. Sanatçı bu güzelliği keşfeden kişidir.

[5] Ali Canip'in "dil" odaklı görüşleri için müstakil bir makale yazılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu sebeple makalemizde yeri geldikçe bu konudaki görüşlerine kısaca değinmiş olsak da, ayrıca bir başlık açmayı düşünmedik.

Bu düşünceleriyle açıkça Bergson'u onaylayan ve ondan büyük ölçüde etkilendiği belli olan Yöntem'in "yaratıcı muhayyile"yi tümüyle dıştan gelen kimi etkilere bağlaması ilginçtir. Yaratıcı muhayyilenin tümüyle ilmi metotlarca açıklanabilecek bir şey olduğunu söylemesi ve onu "metafizik" mahiyette kabul etmemesi, pek çok çağdaşı gibi Yöntem'in de pozitivist düşüncelerden etkilendiğini gösterir (Sevgi – Özcan, 2005: 45). Bütün edebiyatlar, yazara göre, mutlaka başka edebiyatlardan beslenirler. Sanat insani bir mahsuldür. Sanatçı hüdayinabit değildir. Sanatçı muhitinden ayrıldığı zaman bütün cevherini yitirir. Deha bile insani ve medeni bir hadisedir (Sevgi – Özcan, 2005: 58). Sanat bir dönemin ve toplumun ürünüdür (Sevgi – Özcan, 2005: 107). Yöntem'in sanatçıya bakışı da buradaki fikirlerine paraleldir. Sanatçının diğer insanlardan üstün olmadığı fikrindedir. Üstün, aşkın bir varlık değildir. Dışarıdan beslenmeden, gelenekten, kitaplardan yararlanmadan edebi üretimde bulunması mümkün değildir. Model görmeden, diğer sanatçılardan yararlanmadan bir şeyler yapmak imkânsızdır (Sevgi – Özcan, 2005: 107).

Yöntem'e göre sanatın gayesi, hayatı ve hakikati göstermektir. İnsanlığın yaralarını teşhir etmektir fakat tedavi etmek değildir. Bunu söyleyerek realist edebiyat anlayışını benimsediğini belli eden Yöntem, görüşünü kanıtlamak için de Victor Hugo'dan olumsuz örnekler verir. Hugo şiirleriyle topluma çare olmak istemiştir. Fakat sonradan anlaşılmıştır ki, sanat eseri hayatı yapmamakta, yalnızca terennüm etmektedir. Gerçek hayatı bütün çirkinlikleriyle veren yazarlar topluma katkıda bulunmuşlardır (Sevgi – Özcan, 2005: 5).

Sanat şahsidir (Sevgi – Özcan, 2005: 82). Sanat sanat içindir (Sevgi – Özcan, 2005: 37). Fakat Eflatun gibi düşünüp güzelle iyiliği birleştirmek de mümkündür. Sanat faydalı da olabilir ancak nasihat verme, hikmet aktarma derecesine düşmemelidir. Namık Kemal de eserlerinde nasihat eder ya da onun şiirleri de çeşitli düşünceleri içerir ama bunlar kupkuru düşünceler değil içlerinde hırs ve heyecan olan düşüncelerdir (Sevgi – Özcan, 2005: 37-38). Sanatçının eserinde anlattıklarıyla kendi hayatı üzerinden bütünleşmesi gerekir (Sevgi – Özcan, 2005: 38). Ayrıca eserde samimiyet aranmalıdır. Sanatın müessiri ve eseri hayattır (Sevgi – Özcan, 2005: 38).

Yöntem'e göre sanatçı hürdür. Ancak bu hürlük iki şartla sınırlıdır. Biri sanatçıyı kendi milletinin dili sınırlar. Daha doğrusu sanatçı milletinin diline bağlıdır. İkincisi ise, sanatçı tevazu ve samimiyetten ayrılamaz. Sanatçının hürriyetini sınırlayan bu iki hususdur (Sevgi – Özcan, 2005: 39-40).

Görüldüğü gibi, Yöntem'in sanata ilişkin görüşleri; sanatın ne olduğu, ne için olduğu, nasıl icra edilmesi gerektiği, sanatçının kim olduğu, sanatın hayatla, tabiatla ve toplumla ilişkisinin ne ve nasıl olduğu/olabileceği gibi sorular çevresinde gelişmektedir. Yazarın; Aristo, Eflatun, Bergson gibi filozoflar başta olmak üzere, pek çok Batılı sanatçı ve filozoftan etkilendiği görülür.

2.2. Edebiyata Bakışı

Ali Canip Yöntem'in sanat için söyledikleri şüphesiz ki edebiyat için de geçerlidir. Edebiyat da neticede sanatın bir şubesidir. Ancak makalelerinde doğrudan edebiyata ilişkin söylediklerini bu başlık altında değerlendirmeye çalışacağız. Ayrıca edebiyata ilişkin görüşlerini şiir, edebi eleştiri ve milli edebiyat alt başlıklarında toplayacağız.

Yöntem'in edebiyata ilişkin görüşlerini incelerken öncelikle karşımıza üslup kavramı çıkar. "*Üslup şekilden ibaret değildir. O sahibinin fikri, hissi, hayali her şeyidir. Üslup bir adamın, bir kavmin şahsiyeti demektir ve sanatta en mühim şey şahsiyetin teybinidir."* (Sevgi – Özcan, 2005: 49) der. Sanatta ölümsüzleşmenin yolunun üslup sahibi olmaktan geçtiğini belirtir.

Üslup bu kadar önemliyken, mevzu da göz ardı edilemez. Ancak edebiyatta mevzu bir gaye değildir. Bir hakikati anlatmak için araç olabilir (Sevgi – Özcan, 2005: 53). Mevzular hiçbir

milletin malı değildir. Konunun önemlisi, önemsizi olmaz. Bütün mesele edebiyatçının görevini yerine getirebilmesidir. Bu görev de "bir hayalin hakikatini vermektir" (Sevgi – Özcan, 2005: 54).

Yöntem, Divan edebiyatımızı örnek vererek, bir edebiyatta hep aynı konuların işlenmesinin yaratacağı sıkıntılardan bahseder (Sevgi – Özcan, 2005: 56). Konu üsluba göre ikinci planda kalsa da, aslında edebi eserdeki özgünlüğün bir yerde konuyla da alakalı olduğu görüşündedir. Bu görüşlerini içeren yazının yazıldığı dönemin şairlerinin de[6] konu bakımından sıkıntıya girdiklerini ifade eder. Yani ilk bakışta tam olarak algılanamasa da, üslup gibi konu da edebiyat için önemlidir.

Yöntem, ediplerin ölümsüzleşebilmeleri için, edebi mesleklerden/mekteplerden uzak durmaları gerektiğini söyler. Zira edebi akımlara bağlılık sanatçının özgürlüğünü sınırlar. "*Hakiki bir sanatkâr mektep tanımaz. Esasen edebiyatta mektep demek şahsiyet ve mesleğin ölümü demektir."* (Sevgi – Özcan, 2005: 358) der. Realizmi, sembolizmi ve romantizmi, sanatçıların yeteneklerini bazı kayıtlarla sınırladıkları gerekçesiyle eleştirir.

Ali Canib, sanata ve edebiyata diyalektik bir anlayışla yaklaşır. Eski, yeni tarafından daima ortadan kaldırılmak kaderini yaşar. Değişim kaçınılmazdır. Sonra gelenler önce gelenleri, bugün maziyi, gelecek bugünü eskitir ve yok eder. Bu konuya makalelerinde defalarca değinen yazar, "*Edebi İnkılaplar" başlıklı yazısına "Her zaman hatta iki zıt ruh vardır; eskilik – yenilik; bunu şöyle de anlatabiliriz: Anane, terakki… Bu iki ruhun mutlaka evvelki harap olmağa, ölmeğe mahkûm hatta müstahaktır…"* (Sevgi – Özcan, 2005: 77) der.

Yazarın edebiyata ilişkin bu görüşlerinden sonra, şimdi de, şiir hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışalım:

2.2.1. Şiire Bakışı

Ali Canip Yöntem, şiirin hayatla iç içe olması gerektiğini düşünür. Şiir yaşanmışlık duygusu içermelidir. Çok da büyük bir şair olmayan Fransız Paul de Roulette'nin kahramanlık konusunu işleyen şiirlerini samimi ve başarılı bulur. Zira bu şair şiirlerini hayatıyla ödemiştir. Yazdıkları hayatında karşılığı olan ürünlerdir (Sevgi – Özcan, 2005: 38). Bu örneğe çok benzer bir başka örnek ise Ömer Seyfettin'dir. O da düşman askerlerine esir düşmüş ve öykülerinde sık sık kahramanlık konularını işlemiştir. Dolayısıyla Ömer Seyfettin'in öykülerindeki başarı samimiyetten ve yaşanmışlıktan ileri gelir (Sevgi – Özcan, 2005: 38). Bu olumlu örneklerden sonra, Yöntem olumsuz bir örnek de verir. Yazının yazıldığı günkü Türk şairlerini,[7] yazdıklarını hayattan değil de başka edebiyatlardan almakla eleştirir (Sevgi – Özcan, 2005: 13).

Yöntem'e göre gerçek şiir his ve hayal içerir. Ama fikir gerçek şiirlerde ikinci planda kalmalıdır (Sevgi – Özcan, 2005: 64). Şiirde şekil mükemmelliği ikinci plandadır. Önemli olan şiirin okuyucuda yaratacağı etkidir. "*Veznimize, kafiyemize, kelimelerimize kulaklarımızı vermeliyiz: Onlarda bizim ruhumuzun duygularıyla birlikte çarpan bir kalp var mı? Yoksa donuk ve cansızlar mı? Bütün bunları anlamalıyız*." (Sevgi – Özcan, 2005: 13) diyen Yöntem, Antoine Albalat'nın şu cümlesini zikreder: "*Güzel yazmak, yazılacak şeyi iyi hissetmeye, iyi hissetmek de onu yaşamağa, görmeğe mütevakkıftır*." (Sevgi – Özcan, 2005: 13) Hissi ve hayali böylesine ön plana çıkaran bir şair ve teorisyen olan Yöntem, bir başka yazısında şiirin lirizmden bir karış bile uzaklaşamayacağını söylemiştir (Sevgi – Özcan, 2005: 50). Doğada hiçbir şeyin iki defa gerçekleşmediğini, her şeyin anlık olduğunu söyleyen filozofun bu sözünden hareket eden Yöntem, gerçek şairin bu ruh dalgalanmalarını tesbit eden biri olduğunu ifade eder (Sevgi – Özcan, 2005: 18).

[6] 1919 yılında çıkmış bir yazısı.
[7] 1915 yılında çıkmış bir yazısı.

Fuzuli'nin ilimsiz şiir olmayacağı görüşünü tekrar eden Yöntem, şiirde bilginin ne kadar gerekli olduğunu vurguladıktan sonra Türk ve dünya edebiyatlarından örnekler getirir (Sevgi – Özcan, 2005: 27). Günümüz şairlerinin sorunu bilgisizliktir, kültürsüzlüktür, der[8] (Sevgi – Özcan, 2005: 34).

Ayrıca milli duyguların şairlere yapay şiirler yazdırmasından korkan yazar, şairin kendini özgür hissetmesi gerektiğini söyler ve sipariş üzerine şiir yazılmamalıdır, der (Sevgi – Özcan, 2005: 357). Milli duygulara, milliyet fikrine çok fazla önem veren şairin, aynı zamanda sanatın sanat için olduğu fikrini savunması ve sanatın şahsi olduğunu sık sık vurgulaması, Yöntem'i bir bakıma bir ikilem içerisinde bırakır. Ama o, bu durumda bir çelişkiye düşmez. Seçimini sanattan yana yaparken, milli edebiyattan ne anladığını da uzun uzun açıklar.

Ali Canip Yöntem, şiiri belli fikirleri empoze için bir araç olarak görmez. Aksine şiirde aslolanın insanın duygularını harekete geçirmesi olduğunu belirtir. Fikirden ziyade his ve hayaller ön plandadır. Şiir hayattan kopuk olmamalıdır. Ama şiirin bir dünya görüşünün bayraktarlığını yapmasından yana da değildir.

2.2.2. Milli Edebiyat Kavramına Bakışı

Ali Canip Yöntem, *"Edebiyat… milli bir hayatın manzarasıdır. Bir edebiyatın içinde bir taraftan içtimai ve siyasi vakalarda mündemiç his ve fikir hareketleri, öte taraftan fiil âlemine çıkmayan hülya ve meşakkatlerin gizli ve dâhili hayatı görünür. Onun ifadelerinde milli esatirin, menkıbelerin, an'anelerin, hatıraların izleri vardır. Her terkipte, her teşbihte, her istiarede mensup olduğu millete ait hususiyet mevcuttur."* (Sevgi – Özcan, 2005: 344) derken, Heidegger'in "Dil varlığın evidir." sözünü hatırlatır. Bir milletin dili içinde gizli olan kodlar, şifreler, o milletin ruhunu, kültürünü, seciyesini yansıtır. Yöntem'in "milli edebiyat" anlayışı tam da bu noktadan başlanarak açıklanabilir. Ona göre *"…bir edebiyat, havsalasına milli bahisler almakla milli olamaz. Vatani tahassüsleri taşıyan her parça mutlaka mukaddestir fakat mutlaka şiir değildir; milli edebiyat ibtidai edebiyattır.*" (Sevgi – Özcan, 2005: 11) Edebi eserler konularını kendi memleketimizden almaya başladıkları zaman milli edebiyat da oluşmaya başlayacaktır; fakat şairlerimiz bunun tersini yaparak Fransız şairlerini taklit etmektedirler (Sevgi – Özcan, 2005: 14).

Yazara göre milli edebiyata giden yolda konuların mahallileştirilmesi ilk aşamadır. Asıl aşamanın ise Türk'ün görüşünün, duyuşunun, zevkinin eserlere yansıtılması suretiyle gerçekleşeceğini belirtir. (Sevgi – Özcan, 2005: 116) Avrupalı ressamlar gibi örneğin şömine önünde bekleyen bir kadın resmini çizmiş olan bir ressam arkadaşına, milli efsanelerden birini seçseydin de onu resmetseydin, der. Bu, milli edebiyata giden yolda ilk aşamadır. 1921 yılında yazdığı bir yazıda, henüz ülkemizde bu ilk aşamanın bile gerçekleştirilmediğini belirtir. İkinci aşama ise, Türklüğün kelimelerde, mesellerde, masallarda, destanlarda gizli kalmış milli ülküsünün ortaya çıkarılmasıdır (Sevgi – Özcan, 2005: 347).

Ali Canip, "halka doğru" edebiyatın "halk için" edebiyat olmadığını, edebiyatı halk anlasın diye aşağıya çekmenin yanlış olacağını belirtir (Sevgi – Özcan, 2005: 347). Halka doğru edebiyat, "*mevzuundan bünyesine kadar her şeyi halkın ruhunda yaşayan Türk ruhiyyet ve lisanından alarak yüksek bir edebiyat meydana çıkarmak demektir*." (Sevgi – Özcan, 2005: 347) Sadece başka milletlerin edebiyatlarını taklit etmekten ibaret olan edebiyat anlayışı ne kadar kıymetsizse, halkın seviyesine çekilmiş edebiyat da aynı derecede kıymetsizdir. (Sevgi – Özcan, 2005: 357) Edebiyat halkın seviyesine inmez ama onun ruhundan edebiyata bir "şiirîlik" geçer (Sevgi – Özcan, 2005: 360).

[8] 1927 yılında çıkmış bir yazısı.

Milli edebiyatın nasıl oluşacağı konusunda Almanya'yı örnek verir. Onların klasisizmden milli edebiyata geçtiklerini bizde de bunun yapılması gerektiğini söyler (Sevgi – Özcan, 2005: 34). "Milli Edebiyat Meselesi" başlıklı yazıda, Yöntem, Batıyı taklit etmeden nasıl bir edebiyat oluşturulacağını kendisine soranlara cevap verir. Batının sanat, ilim ve felsefesinden yararlanmamız gerektiğini ifade eder. Hâlbuki milli edebiyatçıların kendilerinden öncekilere yönelttikleri en önemli eleştiriler, eski edebiyatımızın Acem edebiyatını, modern edebiyatımızın ise Frenkleri taklit ettikleri yönünde idi. Nitekim aynı yazıda Yöntem, *"...edebiyatımız tozlu bir aynadan görünen bir Fransız çehresinden başka bir şey değildir*." (Sevgi – Özcan, 2005: 34) derken, modern edebiyatımıza ağır bir eleştiri yöneltir. Aynı yazarın milli edebiyatımızın oluşmasında Batı'yı kaynak olarak almamız gerektiği görüşü bir çelişki gibi gözükebilir. Oysa Ali Canip, "ibdaî edebiyat" derken taklit etmiş fakat taklidi geride bırakıp kendi kişiliğini bulmuş bir edebiyattan bahseder. İşte eski ve yeni edebiyatımızın yapamadığı budur. Şu halde milli edebiyatçılar ve Ali Canip, Batı'nın bir kaynak olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedirler. Fakat bu taklit zamanla "ibda"ya ulaşmalıdır. Yöntem'in "ibdaî edebiyat" dediği de budur. Kuru kuru, anlamsız bir taklit olmamalıdır. Milli edebiyatı oluştururken ediplerimizin Batı edebiyatlarından nasıl yararlanmaları gerektiğini, Yöntem, şu veciz ifadelerle anlatır: "*Frenk'in ilmi bize usul gösterir. Ancak Türk'ün ruhunu anlatamaz. Frenk'in sanatı da bize yalnız teknik öğretir. Türk'ün zevkini duyuramaz.*" (Sevgi – Özcan, 2005: 117)

Burada Ali Canip'in bir tür eklektizme/seçmeciliğe kaydığını görmek mümkündür. Batı edebiyatlarından faydalanmanın gerekliliğine inanır. Ancak bir taraftan da kendi kültürümüzden yararlanmamız, Türk zevkini keşfetmemiz ve edebiyata yansıtmamız gerekir. Taklit basamağında fazlaca kalmadan Batı edebiyatlarından yararlanılmalıdır. Kendi kültürümüzden yararlanırken de, folklorik malzemeleri aynen modern edebiyata taşımanın anlamlı olmayacağı görüşündedir (Sevgi – Özcan, 2005: 55). Kendi kültürümüzü bile bir şekilde dönüştürmeden millileştiremeyiz.

Yöntem'e göre, milli edebiyat, ait olduğu milletin ruhunu, zevkini, seciyesini, o milletin dilinden, kültüründen, asırlar içinde oluşmuş birikiminden süzüp tekrar milletin fertlerine sunan edebiyattır. Milli edebiyatın şifreleri, ait olduğu dilin içinde gizlidir.

2.2.3. Edebi Eleştiriye Bakışı

Ali Canip Yöntem'in edebi eleştirinin teorisi üzerine çok değerli yazıları mevcuttur. Bunun dışında çok sayıda edebi eleştiri yazısı da yazmıştır. Biz burada, Yöntem'in edebi eleştiri teorisi üzerine yazdığı yazılardan hareketle onun eleştiri görüşlerini kısaca dile getirmek istiyoruz.

Yöntem'in edebi eleştiri anlayışının temelinde "haz" kavramı bulunmaktadır. "Haz"zı yüceltmez ya da eleştiride tek "miyar" olarak görmez. Ama eleştiri teorisiyle ilgili yazılarında en çok üzerinde durduğu kavramın haz olduğunu görürüz. Hazzı hayatın pek çok alanında karşılaştığımız bir ruh coşkunluğu olarak kabul edip, estetik alanına has bir kavram olmadığını söyler. Ancak onun üzerinde durduğu asıl nokta, "bedii haz"dır. Bu terimi, estetik alanda gerçekleşen ruh coşkunluğu şeklinde anlayabiliriz. "Bedii Haz 1" başlıklı makalesine şu satırlarla başlar: "*Baki'den bir gazel yahut Hugo'dan bir parça okuyorsunuz, mutlaka dudaklarınızın arasında şu kelime dökülür: - Güzel, güzel! Evet okuduğunuz eser çok güzel değil mi? Bediiyatçılar güzellik karşısındaki bu istiğrak halinin eserini şu tabirle anlatmak istiyorlar: bediî haz!"* (Sevgi – Özcan, 2005: 91) Yazar, bedii hazzın güzelden doğduğunu, güzeli doğurmadığını, güzel bir sebebi değil, sonucu olduğunu söyler.

Yöntem, "bedii haz"zın üç farklı "halet"inin olduğunu belirtir. Bunların ilki "tahayyür"dür. Tahayyür, gerçek bir edebi eser karşısında okuyucunun kapıldığı coşkunluk olarak düşünülebilir. Yazar bu "haz" türünü edebiyattan çeşitli örneklerle genişletir. (Sevgi – Özcan, 2005: 92) "Bedii haz"zın ikinci türü "tecazüp"tür. Bu kavram ise, "*bir başkasının hazzı tarafından*

davet edilmiş haz, yahut yine bir başkasının duçar olduğu azab tarafından davat edilmiş azab" şeklinde tanımlanır. (Sevgi – Özcan, 2005: 96) bir başka deyişle, eserde gördüğümüz acının kendi hayatımızdaki bir acıya çağrıştırması ve bizde bir üzüntü duygusu yaratması olarak düşünülebilir. Bu sebeple tecazüb, daha çok çağrışım duygusuyla birlikte kendini var eder. (Sevgi – Özcan, 2005: 97) Yazar "bedii haz"zın üçüncü türü olan "hayatiyet"i ise kendi okuyuculuk anılarından hareketle izaha çalışır: "*Hamid'in ihtiraslarıyla kavrulduktan sonra içimde azgın dalgaların çalkalandığını duyarım. Kalbim yıldırım gibi patlamak ister; bulunduğum yeri çok alçalmış görürüm, maneviyatım o kadar yükselir… Galip'in tahayyülleriyle gıdalandıktan sonra da meçhul ve hulyalı, fakat bilmem niçin korkulmaz, çöllerde kalmışım gibi olurum.*" (Sevgi – Özcan, 2005: 101)

Bedii hazzın türlerini böylece açıklayan yazar, daha önemli bir alana geçer ve hazzın edebi eleştirideki yeri konusunda çeşitli görüşler ileri sürer. Her şeyden önemlisi, hazzın bir edebi miyar olmayacağını söyler. Zira haz, edebiyat dışındaki alanlarda da sürekli karşımıza çıkar. Bizi sadece edebi eserler heyecanlandırmaz. Ayrıca haz saf bir duygu değildir. Menfaatlerimiz, nefretlerimiz de hazza karışır. Bir başka husus da, hazzın zamana ve mekâna göre değişebilmesidir. (Sevgi – Özcan, 2005: 106)

Şimdi alıntılayacağımız satırlar ise, bugün dilbilimsel eleştiriyi temel alan yapısalcılık ya da göstergebilimsel eleştiri anlayışının, en azından temel olarak/ilkesel anlamda, daha 1917 yılındayken Ali Canip Yöntem tarafından dile getirildiğini gösterir: "*Evvela sanat ifadenin içinde yaşar; ‚Filan şairden haz alıyorum." demek kifayet etmez. Bu şairin ‚beyan'ını, o beyanın unsurlarını, her unsurun diğerlerine nispetini, birer birer meydana çıkarmak lazımdır. Mesela Baki'yi Fuzuli'den ayıran nedir, zahiren Şeyh Galib'in lisanına yaklaşan Hamid'in beyanındaki başkalık ne oluyor, hatta Nedim'in hissiyatına bakışla Ruhi'nin bakışı arasında ne fark vardır. Bütün bunların izahında zaten pek muğlâk mevcudiyeti olan haz, eğer ruhiyatı imdadına çağırmazsa pek dilsiz kalır.*" (Sevgi – Özcan, 2005: 107)[9]

Bunun ardından Ali Canip Yöntem sosyolojik eleştirinin de edebiyatımız için gerekli olduğunu belirtir. [10] Okurun hazzını esas alan bir edebi eleştiri anlayışının yeterli olamayacağı görüşündedir (Sevgi – Özcan, 2005: 107). Gerek izlenimci eleştirinin, gerekse dogmatik eleştirinin "görünen"e değil "görülen"e odaklanıyor olduğunu söyler. Bu da yazarın eleştiri anlayışlarını çok iyi analiz ettiğini gösterir (Sevgi – Özcan, 2005: 91). "Bilhassa bugünün edebiyat müverrihi artık keyfine tabi olarak kalem yürütemez; eseri meydana çıkmadan kitabını nasıl taksim edeceksin, devirleri ne yolda ayıracaksın, hangi şairin ne gibi şeylere, ne tarzda tesiri olmuştur, diye sorsanız, tereddüt etmeyerek bilmem cevabını verir." (Sevgi – Özcan, 2005: 106) diyen Yöntem, eleştiriden yola çıkarak edebiyat tarihçiliğinde de nesnellik arayışı içine girer.

Eleştirmenin sahip olması gereken iki vasfını "bedii eserler karşısında teessüre duçar olabilmek" ve "sanatın bizatihi haiz olduğu şartlara vukuf" şeklinde belirtir. La Bruyere'in "Tenkit bir meşguliyettir ki zekâdan ziyade doğruyu fark etmeğe; istidattan ziyade çalışmağa, dehadan ziyade alışkanlığa muhtaçtır." (Sevgi – Özcan, 2005: 104) sözlerini alıntılar.

Yöntem, bu arada vicdan kavramını edebi alana taşır ve "bedii vicdan"dan bahseder. "*Fazilet ve fesahat mefhumlarını birbirinden ayırarak ait oldukları yaftaların altında teşhir eden bir ahlaki vicdan olduğu gibi, güzeli çirkinden ayırarak evvelkine takdir, ikincisine terzil yaftasını asan bir de bedii vicdan vardır.*" diyerek, okuyucunun hiç sevmediği bir kişinin eserini takdir edebildiğini, oysa çok sevdiği bir arkadaşının eserinden nefret edebildiğini belirtir. (Sevgi – Özcan, 2005: 93)

[9] Göstergebilimsel eleştiri hakkında bk. (Uçan, 2006); (Uçan, 2008). Yapısalcılık hakkında bk. (Moran, 1991); (Yüksel, 1995).
[10] Sosyolojik eleştiri için bk. (Alver, 2004a); (Alver, 2004b).

Son cümle olarak da diyebiliriz ki, Ali Canip, Batıda gelişen eleştiri anlayışlarına vakıftır ve mümkün olduğunca nesnel bir eleştirel bakış geliştirebilmenin yollarını arar. İzlenimci eleştiriden sosyolojik eleştiriye, dilbilimi esas alan eleştiri anlayışlarına kadar geniş bir yelpazede fikir yürütür.[11]

Sonuç

Ali Canip Yöntem, gerek şiirleriyle gerekse teorik yazılarıyla edebiyatımızda önemli bir yer edinmiştir. Ancak özellikle milli edebiyatın diğer iki kurucu ismiyle kıyaslandığında bugün değeri ve önemi büyük oranda unutulmuştur. Yöntem, Türkçenin sadeleşmesi ve hece ölçüsünün şairlerce benimsenmesi noktasında şiirleriyle olduğu kadar teorik yazılarıyla da edebiyatımıza önemli hizmetlerde bulunmuş olmasına rağmen, onun asıl birikimini gösteren sanat ve edebiyat teorisine yönelik makaleleri; polemik yazılarının, milli edebiyat tartışmalarının gölgesinde kalmış gibidir.

Yöntem'in burada ele aldığımız sanata ve edebiyata ilişkin makalelerinde, işte bu derin, geniş birikimi ön plana çıkarmaya çalıştık. Onun özellikle modern edebiyatımızla ilgili yazılarında referans verdiği sanatçı ve filozoflar listesi bile, işaret etmeye çalıştığımız derinliğin delili gibidir. Bu sanatçı ve filozoflar arasında, Catulles Mendes, Victor Hugo, Gustave Le Bon, Charles Lalo, Shakespeare, Aristo, Platon, Bergson, Nietzsche, Antoinet Albalat, Alfred Fouillee, Gustave Lanson, Flaubert, Filozof Guyau, bestekâr Wagner, Corneille, Homere, Ficte, Horace, Paul de Roullet, Buffon, Goethe… gibi çoğunluğunu Fransızların oluşturduğu isimler yer alır.

Yöntem'in bizim edebiyatımıza ve Doğu edebiyatına da vakıf olduğu bir gerçek olmakla birlikte, yazılarında sürekli tekrar ettiği isimler çoğunlukla Fransız ve Yunan sanatçıları ya da düşünürleridir. Dolayısıyla sanat ve edebiyat cephesinde, Ali Canip'in yönü Batı'ya dönüktür. Yöntem, Batı'nın körü körüne taklit edilmesinden rahatsız olmuş, ancak milli edebiyata giden yolda Batı'dan yararlanmamız gerektiğini açıkça söylemiş, onlarda usul ve teknik olduğunu, bunları almamız ve kendi milletimizin ruhunu bu teknik ve usullerle ilme ve sanata yansıtmamız gerektiğini ifade etmiştir.

Ali Canip'in sanat ve edebiyat anlayışının belirmesinde, Fransız filozofu Bergson'un "sezgi" kavramının etkisi büyüktür. Sanatın sıradan bir taklitten çıkıp gerçek bir esere dönüşmesi "sezgi" ile olur. Sanatçının duyuşu, zevki devreye girerek esere bir derinlik, bir renk katar. "Sezgi" kavramını bu derece önemseyen Yöntem'in sanatın yorumu sırasında metafizik açılımlara sırtını dönmesi, sanatçının bütün şahsiyetini eğitimiyle, çevresiyle, okuduklarıyla, emeğiyle kazandığını belirtmesi bir çelişki ya da Bergson felsefesinden uzaklaşma olarak düşünülmelidir.

Yazarın, Batı edebiyatına ve felsefesine vukufiyetini ayrıca, Batı'da mevcut eleştiri anlayışlarını temsilcilerinin görüşleriyle birlikte anmasından da anlayabiliriz. 20. yüzyılda çok önemli bir yere gelecek olan dilbilimsel kökenli eleştiri anlayışının önemine dikkat çeken yazar, keyfiliğin ve sırf okur hazzına dayanan bir eleştiri anlayışının geçek bir "edebi miyar" olmadığını belirtmiştir.

Hâsılı, Ali Canip Yöntem'in, dilimizin sadeleşmesi ve şiirimizin millileşmesi noktasındaki hizmetleri üzerinde durulması ne kadar önemliyse, söz konusu teorik yazıların çeşitli açılardan incelenmesi ve gündeme getirilmesi de bir o kadar önemlidir. Zira, Yöntem'in yazılarında tartıştığı meselelerin günümüz edebiyatına ve edebiyatçılarına da çok şeyler kazandıracağını söylemek yanlış olmasa gerektir.

[11] Ali Canip Yöntem'in bu makalede yararlandığımız yazılarının elli, altmış senelik bir zamana yayılmış olduğunu görüyoruz. Buna rağmen, yazarın görüşlerinde belirgin bir değişmenin olduğunu söylemek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

ALVER, Köksal, *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri,* Hece Yayınları, Ankara, 2004b.

ALVER, Köksal, *Edebiyat Sosyolojisi,* Hece Yayınları, Ankara, 2004a.

Büyük Türk Klasikleri, "Ali Canib Yöntem" maddesi, C. 12, Ötüken-Söğüt, İstanbul, 1992.

IŞIK, İhsan, *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi,* 2. bs., Elvan Yay., Ankara, 2007.

İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri,* 3. bs., Dergah Yay., İstanbul, 1988.

İsmail Habib, (SEVÜK), *Edebi Yeniliğimiz,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1933.

MORAN, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,* 8. bs., Cem Yay., İstanbul, 1991.

SEVGİ Ahmet, Özcan Mustafa, *Prof. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* Sözler Yay., İstanbul, 1996.

SEVGİ, Ahmet, ÖZCAN, Mustafa, *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* 2. bs., Tablet Kitabevi, Konya, 2005.

TUNCER, Hüseyin, *Meşrutiyet Devri Türk Edebiyatı,* Akademi Kitabevi, İzmir, 1994.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Yöntem, Ali Canib" maddesi, C. 8, Dergah Yay., İstanbul, 1998.

UÇAN, Hilmi, *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi*, Hece Yay., Ankara, 2008.

UÇAN, Hilmi, *Yazınsal Eleştiri ve Göstergebilim,* 2. bs., Hece Yay., Ankara, 2006.

ÜNLÜ, Mahir, ÖZCAN, Ömer, *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı,* İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.

YÜKSEL, Ayşegül, *Yapısalcılık ve Bir Uygulama,* 2. bs., Gündoğan Yay., Ankara, 1995.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1461-1473, ANKARA-TURKEY

SAFİYE EROL'UN *DİNEYRİ PAPAZI* ROMANINDA BİREYLEŞİM/KEMALAT YOLCULUĞU

Gülsemin HAZER[*]

ÖZET

Safiye Erol'un, *Dineyri Papazı* adlı romanında bir genç kızın bireyleşim/kemalat süreci anlatılmaktadır. Analitik psikolojide kahramanın kendisini bütün yönleriyle tanıması olarak ifade edilen bireyleşim yolculuğunu, tasavvuf kâmil insan olma yolunda geçirilen süreçle izah eder. Her iki halde de kahramanın sınav ve çile dolu bir yolculuk yaşaması gerekmektedir. Sonunda ruhsal bütünlüğe ulaşan birey, *kendilik değeri*ne kavuşacak ve mutlu olacaktır. Dairesel bir çizgi üzerinde gerçekleşen bu yolculuğu hem tasavvufta yer alan "seyr u sülûk"a göre, hem de Joseph Campbell'ın *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde ortaya koyduğu *ayrılma -erginlenme-dönüş* aşamalarının yardımıyla okumak ve çözümlemek mümkündür.

Safiye Erol'un özel hayatından da izler taşıyan ve bu yönüyle otobiyografik bir özellik arz eden roman, yazarın en önemli eseri sayılmaktadır. Yazar, diğer romanlarında olduğu gibi, bu son romanında da aşkı merkeze alır. Aşk mabudunu bulduğuna inanan bir genç kızın, yaşadığı ruh sancıları, anlatının içerik düzlemini oluşturur. Aşkı en saf haliyle yaşayan başkişinin, iç dünyası derin psikolojik tahlillerle ve bütün çıplaklığıyla gözler önüne serilir.

Kahramanın erginlenme yolculuğunda bulunduğu mekânlar, ilişki halinde olduğu kişiler ve bazı kavramlar / simgeler, bu yolculuğun şekillenmesine hizmet ederler. Roman kahramanın, farkındalığını idrak ederek *kendilik değeri*ne kavuşmasını sağlayan yolculuk, yükselerek bekaya ulaşma anlamına gelmektedir. İçindeki saklı güçleri tanıyan birey, böylece sonsuz mutluluğu kucaklar.

Anahtar Kelimeler: Aşk, bireyleşim/kemalat, insan-ı kâmil, ruh ve beden, mekân.

THE PROCESS OF INDIVIDUATION IN *DİNEYRİ PAPAZI* BY SAFİYE EROL

ABSTRACT

In *Dineyri Papazı* of Safiye Erol is told a young girl's process of individuation. In analytical psychology the journey of individuation is expressed in to recognize as with all aspects of the hero himself. In this novel, this situation is illustrated with sufism process is passed to the universal human way of being. In both cases, the hero must live a

[*] Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: ghazer@sakarya.edu.tr

journey full of exams and reeling. At last, the individual who reach spiritual integrity will converge to the value of self and be happy. Tthis journey which occur on a circular line can be read and resolution with both according to the "seyr u sülûk" in sufism and the help of the stages seperation- initiation- return which Joseph Campbell put in the *Endless Journey of the Hero.*

This novel moves the follows from Safiye Erol's private life. In this regard, supplies an autobiographical feature. It is the most important work for her. Like in her other novels, the writer gets the love to the center in her this last novel, too. In the plane of the narrative content, the writer tells a young girl's spirit pains who believes that love has found. Protagonist lives to love in it's purest form, her inner world reveal with deep psychological an alyzes and all the nudity.

The places which the hero make journey of initiation in there, the people who are in relationship with her and some concepts/icons serve to formation of this journey. With this journey, the hero of the novel realize his awareness and move to another dimension to this love. Also, this journey is mean increased reaching survivability. The individual recognizes to latent powers within himself and embraces to infinite happiness.

Key Words: Love, individuation, cosmic cosciousness/universal human, soul and body, space.

Giriş

Edebî metinin yapısında var olan *çokkatlı* yapı açılarak okunacak olursa, o metnin okuruyla paylaşmaya çalıştığı mesajlar da ortaya çıkar. Bunun için farklı okumalara, ayrıntılara inen bir incelemeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda bakıldığında Safiye Erol'un *Dineyri Papazı* romanının da *çokkatlı* yapısıyla, farklı okumalara imkân veren bir yapı sergilediği görülür. Anlatıdaki olaylar dizgesi, bir genç kızın *bireyleşim /kamalat* yolculuğu üzerine ilerler. Carl Gustav Jung'un öğretilerini temel alan analitik psikolojide kişinin kendini bütün yönleriyle tanıması olarak ifade edilen *bireyleşim*[1] yolculuğunu, tasavvuf kâmil insan olma yolunda geçirilen süreçle izah eder. *Seyr u sülûk*[2] sonrası kişinin ulaştığı son merhale olan *insan-ı kâmil*, özünde bireyleşim sürecini tamamlamış insanı anlatır. Ruhsal olgunluğa ve tamlığa ulaşmayı sağlayan bu içsel yolculuklar, pek çok açıdan benzer bir yapı taşırlar. Her iki halde de bireyin, sınav ve çile dolu bir macera yaşaması gerekmektedir. Sonuçta birey, *kendilik değeri*ne (bk. Jung 2005) kavuşacak ve mutlu olacaktır.

Joseph Campbell, bireyleşim yolculuğunda kahramanın "ayrılış, erginlenme ve dönüş" aşamalarından geçtiğini ifade eder (2010:42). "Yol zahmetlidir, tehlikelerle doludur, çünkü (kahraman) din dışı olandan kutsal olana, geçici ve yanıltıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçişi (gerçekleştirmektedir)" (Eliade 1994:31).

Dineyri Papazı romanında da olaylar dizgesi, anlatı başkişisinin bireyleşim/kemalat sürecinde, aşk çağrısına karşılık vererek bir kopuş yaşaması ve tehlikeli bir yola girmesi biçiminde gelişir. Bir başka ifadeyle, "kahraman, insan-ı kâmil olma sürecinde mevcut halini çözen fena

[1] Jung'un ortaya koyduğu bireyleşim süreci için (bk. Jung 2010; Fordham 2011: 91-108).
[2] Seyr u süluk, bir salikin nefsini kötü huylardan arındırdığı, iyi huylar edindiği bir süreç olarak tanımlanmaktadır (bk. Uludağ 2002: 312).

sürecinden geçer, bilinen benliğini öldürerek parçalanır, düşer ve nihayet yeniden yükselerek bütünleşmiş bekaya ulaşır" (Arasteh ve Sheikh 2003:53).

Safiye Erol, *Dineyri Papazı* romanında değişen değerler dünyası içinde hür ve bağımsız yetiştirilen bir genç kızın yaşadığı hazin aşk hikâyesini anlatmaktadır. Modernleşmeye bağlı olarak benimsenen değerlerin ortaya çıkardığı yeni hayat biçimi ve yeni kadın tipi gelenekle ister istemez çatışmaktır. Bu anlamda anlatı başkişisi Gülbün'ün ruh sancılarının, içerik düzleminin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Öksüz ve yetim olarak hayata tutunmaya çalışan kahramanın yazgısı, İstanbul'un farklı mekânlarında şekillenir.[3] Bu mekânlardaki ilişkiler ağının ortaya çıkardığı tanışma, bağlanma ve zorunlu kopuşlar, genç kızın erginlenme yolculuğunun üç temel noktasına işaret eder. Gülbün, okuyan, çalışan, hayat dolu bir genç kız olarak Cumhuriyet döneminde yetişen asrî neslin biricik örneklerindendir. Karşısına, geleneksel değerleri temsil eder görünen ama yozlaşmış bir yaşam biçimi içinde, sahte bir kimlikle dolaşan Ayhan Cimşidoğlu çıkar. Gülbün ile Ayhan'ın arasında başlayan aşk, genç kızın benliğini ve inandığı değerleri silerek içsel bir çatışma yaşamasına neden olur. Büyük bir içtenlikle ve karşı konulmaz bir kuvvetle aşk mabuduna doğru sürüklenen Gülbün'ün aşkı, bir süre sonra içinden çıkılamayan hastalıklı bir hal alır. Masumiyetin ve kendilik değerinin yitirildiği bu süreçten çıkmak, uzun bir çile evresinden geçmekle mümkün olabilecektir. Yedi yıllık içsel mücadeleden sonra, genç kız aradığı huzurun kendi içinde, inandığı değerlerde olduğunu görerek yitirdiği ruhsal bütünlüğü yeniden kazanır.

Romanda Gülbün'ün macerası başlıca üç evreden meydana gelir:

A. Aşka Düşme/Masumiyetin Yitimi
B. Sınav / Çile Devresi
C. Kendine Dönüş

"Edebi metinde dramatik aksiyon, ülküdeğer ile karşıdeğer arasındaki çatışmadan doğar. Ülküdeğer; ruhunu eserin merkezine yerleştiren yazarın benimsenmiş değerlerini, doğrularını, özlemlerini, arzularını, varlık kaygısını, kısaca anlatıcının yaratıcı benliğini temsil eden bir varoluş dizgesi içerir, karşıdeğer ise, sanatkârın olumsuzladığı değer, kabul ve inanışlardan oluşmaktadır. Bu iki ana değer, anlatısal yapılarda üç farklı görüntü seviyesi oluşturarak kendini gerçekleştirme olanağı bulur. Edebi eserde bu değerler; eyleyen olarak *kişi,* düşünsel anlamda *kavram* ve derin hakikatleri söylemekten çok sezdirme, anıştırma ve çağrıştırma bağlamında *simge* olarak karşımıza çıkar" (Korkmaz 2002a:273).

Dineyri Papazı romanında da, dramatik aksiyonu sağlayan değerler dizgesinde, ülküdeğeri ve karşıdeğeri temsil eden kişi, kavram ve simgelerin yer aldığı görülmektedir. Bu noktadan hareketle *eserde entrik kurguyu hazırlayan değerler "**KORA**"* (Korkmaz 2007:160) şöyle gösterilebilir:

	Ülküdeğer (Tematik Güç)	**Karşıdeğer** (Karşı Güç)
Kişi	Gülbün, şeyh Tayyar Kemterî	Ayhan Cimşidoğlu (Dineyri Papazı) ve ailesi

[3] Ayrıca bk. (Savcan 2005: 92)

	(Tayyar Birkul), Talat Bey, Fevzi Hoca, Müyesser, Güzin, Dr. Bülent, Dr. Ercüment, Güzin, Akif Kaptan, Luçi Ailesi	
Kavram	Aşk, Samimiyet, Masumiyet, Ruh, Kendilik, Mana, Af, Rıza ve Sabır, Asalet, Geçmiş, Millî Kimlik	Zevk, şehvet, Yalan, Samimiyetsizlik, Sahtekârlık, Beden, Madde, Gelenek, Şöhret, Görgüsüzlük
Simge	Mühürdar (Luçi ailesinin evi), Yalı, Yedi, Ayna, Beyaz Ağaç Kabuğu Kokusu, Cami, İstanbul, Edirne, Selimiye, Musiki, Gurebahane,	Ayhan, Garsoniyer, Vapur, Beden, Kırık Ayna, Güzellik, Elbise, Üç Giyim, Çanta ve şapka, Kırmızı Kadife Sabahlık ve Terlik.

Bu bağlamda Gülbün'ün macerasının, ülküdeğer ile karşıdeğerin çatışması çerçevesinde şekillendiği ifade edilebilir. Yolculuk boyunca aranan kendilik değeri ve yitirilen masumiyetin kazanılması, karşıdeğerden uzaklaşıp ülküdeğere dönmekle mümkün olur.

Aşk mabudunu bulduğuna inanan Gülbün, önce ülküdeğerden uzaklaşarak Ayhan'ın dünyasına yani; karşıdeğere doğru çekilir. Bu iki değerler dünyası içinde yaşadığı sıkışmışlık duygusu, bunalım; maddi aşkın, manevî/saf aşkı kirletmesiyle ortaya çıkar.

Anlatı, mekân, kişi, kavram ve simgelerle örülen bir içerik düzleminde şekillenmektedir. Buna göre kahramanın erginlenme yolculuğunda bulunduğu mekânlar, ilişkili halinde olduğu kişiler ve bazı kavramlar / simgeler, yolculuğun şekillenmesine hizmet ederler.

A. Aşka Düşme/Masumiyetin Yitimi

Romanda *öykü zamanı* 1940'lı yıllardır ve olaylar çoğunlukla geriye dönüşlerle aktarılır. Küçük yaşta ailesini kaybetmiş olan Gülbün, yakın dostları sayesinde yirmi bir yaşına kadar mutlu bir hayata sahip olmuş; çalışkan bir tıp öğrencisiyken; 1942 yılında yaşadığı olaylar silsilesi, bir yetim olarak düşkırıklığı yaşamasına ve acı ile karşılaşmasına neden olur. Kadıköy vapurunda karşılaştığı Ayhan Cimşidoğlu, yaşlı ve evli bir işadamıdır. Gülbün'ün kaderini değiştiren bu adam, ahlâken yoz bir insandır. Genç kız, kısa sürede onun gerçek yüzünü görse de girmiş olduğu bu yasak ilişkinden kopamaz. Ayhan'ın isteğiyle onun adını, kimliğini hiç kimseye söyleyemez. Yakın çevresinde Ayhan'a hem adı bilinmediği için hem de "dini ve imanı eğri" manasında "Dineyri Papazı" denilir. Gülbün, yaşadığı utanç ve pişmanlıkla kahrolurken; Ayhan ne ilişkisine sahip çıkar ne de onu rahat bırakır. Bu uzun çile evresinde hem dostlarının yardımı hem de bir tasavvuf ehli olan şeyh Tayyar'ın nasihatleriyle iyileşmeyi başarır.

"Hayatta olduğu gibi mitos ve edebiyatta da kahraman yolculuğa çıkar, ejderhalarla (sorunlarla) karşılaşır ve böylece gerçek benliğinin hazinesini keşfeder (Pearson 2003: 25). Pearson'ın ifade ettiği bu süreç, *Dineyri Papazı* romanının anlatı başkişisi Gülbün için de geçerlidir. O da hayata masum başlar, özellikle Luçi'lerin evinde geçen yedi yıllık süreç, tam bir güven ve mutluluk dönemidir. Ancak bu yedi yıllık sürenin sonunda Gülbün, Âdem'le Havva'nın

cennetten kovulması gibi, yaşadığı mutluluk diyarından, masal ülkesinden acı hayatın içine düşer. Bir başka ifadeyle, bir yetim olarak hayatla yüzleşmeye zorlanır.

Yazar-anlatıcı, anlatı dizgesinin başında Gülbün'ün hayatının adeta yedi yıllık evrelerden oluştuğuna işaret eder:

On dört yaşından sonra, İtalya teb'asından mühendis Luçi'nin Mühürdar'daki kırmızı tuğlalı geniş, güzel evinde büyümüş, mesut bir gençlik sürerek ruhça vücutça tam bir serpilmeye kavuşmuştu. Mukadderat hep böyle yedişer senelik bölümleriyle mi çıkagelir acaba… Daha evvelki hayatı da yedişer senelik iki safhaya ayrılıyor (s.28-29).

Anlatı boyunca sıklıkla tekrar edilen bu yedi yıllık evrelerde vurgulanan "yedi" sayısının, simgesel bir değer taşıdığı ortadadır. Ethem Cebecioğlu *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'nde* yedi sayısı hakkında şu açıklamayı yapmaktadır:

Yedi rakamına ait geliştirilmiş bir inanç vardır ki, muhtemelen bunun kökeni, Kur'an-ı Kerim'de"Yedi sema" (Bakara 29) "Yedi deniz" (Lokman 27) "Yedi başak" (Bakara/261 Yusuf/46) "Yedi çift" (Hicr/87) "Yedi kapı" (Hicr/44) "Yedi gün" (Bakara/196) "Yedi gece" (Hakka/7) "Yedi yol" (Mü'minin/17) "Yedi kıtlık yılı" (Yusuf/43) "Yedi sene" (Yusuf/47), "Yedi zayıf inek, yedi şişman inek" (Yusuf/ 46), ayetlerine dayanmaktadır (2009:293).

Lings'in "Mutlak Ereklilik ve Tamlık simgesi" (2003:110) olarak tanımladığı yedi, tasavvufa göre de nefsin makamlarına işaret eder: "Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mûtmainne, nefs-i râziye ve nefs-i merdiyye makamlarında geçen "salik", son olarak perdelerin tamamen kalktığı, zulmetin kalmadığı nefs-i kâmile mertebesine ulaşır" (Uludağ 2002:271).

Kişinin aydınlanabilmesi bu makamlardan geçmesiyle mümkün olur. Gülbün de kendini bulabilmek için çile, hastalık ve bunalım dolu yedi uzun yıl geçirir. Yaşadıklarına razı olup sabır göstermeyi öğrendikten ve gerçekten affedebildikten sonra içindeki acıdan kurtulabilir.

Gülbün, genç kızlığın en güzel çağında henüz yirmi bir yaşında *tatlı bir bekleyiş, müphem bir özleyiş içindedir. Sanki üç cemreler gibi toprağa, havaya, suya düşmüş ve oralardan genç kıza aşılanmış meçhul bir hayat mayası var(dır). Gençliğin bütün gürbüz teşneliğiyle, ana baba sevgisine doyamamış kalbinin masum rikkatiyle bir yolcu bekler gibi, bekle(mektedir) (s.40).* Böyle bir bekleyiş içindeyken, erginlenme yolculuğunun birinci aşaması, Ayhan'ın karşısına çıkmasıyla gerçekleşir. Campbell'ın *Yola Çıkış* olarak ifade ettiği ilk aşama, aynı zamanda büyümeye de işaret eder (2010:41). Onun varoluşunun hikmeti olan içindeki tohumun büyümesi açığa düşmesiyle gerçekleşir. Daima içinde yaşayan ve hayat yolunda zaman zaman kıvama gelerek bir ezel mayası gibi var olan Ayhan'a (s.44) bütün benliğini teslim eder. Teslimiyet, sadece ruhen aşka adanmak değil, bedenen de şehvet çukuruna düşmektir. Yitirilen masumiyete kavuşmak, kirlenen bedenin arınması, ruhun acılar dolu bir yolculuktan geçmesiyle mümkün olabilecektir.

Senelerce yolculuk ettiği Kalamış vapurunda her zamanki yeri, açık güverte yahut dümen sandığının kafesi iken, soğukta bile kapalı yerlerin kötü havasından, kalabalık ve gürültüsünden kaçarken günün birinde kader onun yolunu değiştir(ir), evvelce (kapalı bahçe) denilen mevkide biraz dolaştır(ır), büfe önünde dalgın ve kararsız beklet(ir), sonra dosdoğru kaptan köşkünün altındaki küçük kamaraya çek(er) (s.46).

Simgesel manada köksüzlüğü de imleyen vapurda başlayan yola çıkış, ayrılığın ve sınavın başlangıcıdır. Gülbün'ün, vapurda karşısına çıkan Ayhan aracılığıyla yaşadığı değişim, dönüşüm ve çatışmalar, bireyleşim yolculuğunun temel dokusunu oluşturur. Ontolojik manada kendinden ve

bütün değerlerinden kopan genç kız, "karanlıklar ülkesine doğru tehlikeli bir yolculuğa çıkar " (Campbell 2010:113).

Gülbün, Ayhan'la tanışıktan sonra masumiyetini ve gerçek benliğini kaybeder. Birlikteliği zevk düzeyinde yaşayan Ayhan'ın bu tutumu, Gülbün'ün nefs-i emmare denilen nefsin en aşağı mertebesine inmesine neden olur. *"Nefs-i emmare, bedenî tabiata meylettirir, lezzet ve hissî şehvetleri körükler. Yani kalbi, ulvî değil, süflî (aşağılık, alçak) şeylere yöneltir "*(bk. Cebecioğlu 2009:199). Bu durumda, hem yerleşik ahlâk anlayışıhem de öz değerleriyle çatışma yaşar. Çatışma, bunalım ve hastalığı doğurarak Gülbün'ü nefs-i levvame basamağına taşır. O, hem Ayhan'la görüşmeye, onunla aşkı yalnızca zevk noktasında yaşamaya devam etmeye karşı koyamaz hem de bundan büyük bir acı ve mutsuzluk duyar.

Gülbün'ü ilk görüşte çarpan ve kendine tutsak eden bu adam; *kibar ve olgun görünüşlü, alnının üzerinde taç gibi kabaran güzel kır saçları, hızlı, yıldırım gibi kısa, ateşli bakışları olan hüküm ve kumanda sahibi biridir. Kitlelere emretmek ve sevk etmek kuvvetini taşıyan, benzeri bulunmayacak kadar zalim, afetlik derecesinde gururlu ve tehlikeli, ama bir o kadar da mertlik, kahramanlık ve sevgi taşır (s.47).* Genç kız, Ayhan'ın tam bir zıtlıklar yumağı olduğunu vapurda ilk gördüğü zaman derhal anlar, fakat sesindeki muhabbet ve şefkate karşı koyamaz.

Hz. Âdem'in yeryüzüne indiğinde yaşadığı duygu olan "aşk", bir ateşhalinde Gülbün'ün içine de düşer. Vapurdaki küçük kamara genç kızın yeryüzüne düştüğü karanlık mekândır. Bu nedenle *bir tür labirenti imleyen* (bk. Bachelard 1996) kamaraya girişlere karşıkoyamaz. Yaşadığı sıkışmışlık ve kuşatılmışlık duygusuna rağmen bilinmez bir güç onu, Ayhan'a doğru iter. Mefisto'ya benzetilen Ayhan, aynı zamanda *dünyada tek saadet, tek hayat kaynağı olarak Gülbün'e kâh çok haşin, kâh çok tatlı muamele eder. Konuşmasına bile gerek yoktur, kaşıyla gözüyle genç kızı idare ederek istediğini yaptırır (s.63).*

Gülbün, aşkın büyüsü altındayken iradesi elinden alınmış gibidir. *Hayat ona Ayhan kılığında bir elçi göndermiş, daha doğrusu hayat kendisi Ayhan kılığına bürünerek karşısına geçmiş, bin bir sesle onu kendisine çağırmaktadır (s. 69).* Bu mertebede, dünyaya Ayhan için geldiğine inanır ve buluşma isteğini adeta şuursuzca kabul eder. Bir emir gibi gelen randevu, kahramanın hikâyesinde maceraya *çağrı (Campbell 2010:63)* olarak kabul edilebilir. Genç kız randevu öncesi bu çağrıyı reddedip etmeme noktasında bir iç çatışma yaşar. *İki kutup arasında çekiştiriliyormuş gibi, hikmet ve ibret ile hayat arasında kalan Gülbün, ikaz edici sesi uzun süre dinleyemeden kendisini ebedi yenilenme vaadleriyle kandıran hayat terazisine kayar (s.71)*.

Bir tür dünya değiştirmek olarak da ifade edilebilecek olan buluşma gerçekleşmeden önce ortaya çıkan bazı terslikler gelecekte yaşanacakların habercisi gibidir. Bir gece önce rüyasında Ayhan'ı gören genç kız, ondan *maddi hayatın başlıca ıstırabı olan evinin anahtarını ister (s.74). Hayatı daima şikâyetsiz, devamlı bir gayret içinde tek başına savaşarak (s. 54)* yaşamaya çalışan Gülbün, gördüğü bu rüyaya bir anlam veremez. Oysa anahtar, arkasında bilinmezlikler dolu bir sırlar dünyasına işaret etmektedir. Üstelik bu anahtar Gülbün'e verilmemiştir. Ailesini daima her şeyin üzerinde tutacak olan Ayhan, anahtarını verebileceği bir yuva da sunmayacaktır. Ayhan'dan önce olduğu gibi onunla birlikteyken ve daha sonra da Gülbün, hayatın zorluklarını tek başına göğüslemek zorunda kalacaktır.

Nihayet, rutubetli ve karanlık bir ilkbahar gecesinde Mühürdar'da Ayhan'la buluşur. Büyük bir içkiyak ve aşkla koştuğu adam, hemen o gece maddi bir zevk peşinde olduğunu ortaya koyar. Kırklı yaşlarını bitirmek üzere olan bu adam, *beş on dakikalık bir zevk için türlü yalanlar uydurmuş, dolaplar çevirmiş; etraftan ve ailesinden çekinmesine, ismine ve itibarına büyük değer vermesine rağmen genç kızla randevulaşmaktan kendini alamamıştır (s.72).* Ayhan, ayaküstü

bütün kuralları koyar; ilişki büyük bir gizlilik içinde yürüyecek, ailesi, çok sevdiği karısı üzülmeyecek, onlar da aldıkları zevke bakacaklardır.

Biri hayalini kovaladığı yasak bir eğlenceyi, öbürü tapınarak aradığı kutsiyeti çağıran bu iki insan (s. 85) birbirine zıt iki dünya gibi birleşirler. Ayhan, Tepebaşı'ndaki garsoniyerinin adresini verirken, Gülbün'ün macerasındaki yeni kişiliği de ortaya çıkar: Yeni Gülbün; *hafif mizaçlı, on paralık şerefi olmayan, o ne derse olacak, onu yapacak, kayıtsız şartsız ona teslim olacak ve ondan gelen iffetsizlik isnadına bile rıza gösterecektir (s.87).* Genç kız, *bir elinde hayat bir elinde ölüm şerbeti getiren esrarlı, haşmetli aşk mabudu (s.88)* karşısında kendini yitirir.

B. Sınav / Çile Devresi

Anlatı başkişisi, aşka düşerken, ipekböceğinin kozasından çıkması gibi kabuk değiştirir. *Ona öyle gelir ki, üstünden çok ince bir tül, şimdiye kadar farkına varmadan giyinmiş bulunduğu belirsiz derecede hafif, o nispette nadir ve kıymetli bir libas sıyrılıp toprağa düşmüştür. Geri dönmek ve kaldırıma dökülen o latif kisveyi tekrar yerden toplayıp ona bürünmek ister (s.83).* Ancak maceraya çıkmayı kabul etmiş ve karanlık bir kuyuya düşmüştür. Artık nefs-i emmareden, nefs-i kâmile makamına çıkabilmek için bu karanlık kuyudaki çileli varoluşa katlanacaktır. Campbell'ın "sınavlar yolu olarak ifade ettiği bu süreçte kahraman eşiği aşarak tuhaf bir düş dünyasında ilerler. Bu dünya karanlık ve tehlikelidir. Ejderhalarla savaşmalı, şaşırtıcı engelleri aşmalıdır" (2010:113). Gülbün'ün gördüğü rüyada da maceranın bu evresine işaret eden karanlık bir mekân, çıkılamayan yokuşlar, boş, ıssız, kül renkli bir ova ve tek başınalık söz konusudur. Karanlık bir gecede kabul edilen randevu sırasında masumiyet elbisesinden ayrılması da eşiğin aşılması olarak ifade edilebilir.

Âdem'in cennetten düşüşü gibi, Gülbün de yirmi bir yaşına kadar yaşadığı güzellik ve rahmet diyarından gazap iklimine düşer. "Hz. Âdem, geri dönüş yolu açık olmak kaydıyla, cennetten çıkıp dünyaya girmiş, tacını, kemerini, sarığını aşk yolunda kaybetmiş, dert çekmiş, belalara uğramıştır" (Chittick 2008a:244). Bu döngü, aşka düşen anlatı başkişisinin bireyleşim yolculuğunda da benzer bir biçimde ortaya çıkar.

Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan her varlık gibi o da yükselebilmek için önce dibe vuracak ve "en alt noktadaki, zirvedeki ya da dünyanın en ucundaki, kozmosun ya da kalbin en derin noktasının karanlığındaki kriz(i) yaşa(yacaktır)" (Campbell 2010:125). "Bir dünyadan başka bir dünyaya geçiş" (Eliade 1994: 24) olarak ifade edilen bu aşamanın romandaki mekânsal zemini Tepebaşı'ndaki garsoniyerdir. Garsoniyer, "karanlıklar ülkesi ya da gizli mağara" (Campbell 2010: 117) olarak sınavlar yolunun tarifsiz acılar ve hazlar beldesini temsil eder ve aşk macerasının kendi saflığına zıt bir mekânda cereyan etmesine yol açar. Ayhan'ın nice kadınları götürdüğü garsoniyer, *her eve benzer bir binadır. Dışarıdan hiçbir ürkütücü alamet seçilmez. Ancak perdeleri daima kapalı durur, merdivenleri ıssız ve sessizdir (s. 94).* Burası karanlık, kuşatıcı bir mağaradır. "Hayal edilmez eziyetlerin, insanüstü görevlerin ve olanaksız zevklerin yeridir" (Campbell 2010: 72). Gülbün'ü garsoniyere getiren kader, onun bireyleşim/kemalat sürecini yaşayabilmesi için gereken temel kopuşu sağlar. Sırlar ülkesi gibi duran garsoniyere, *kimi para peşinde, kimi şehvet, kiminde gönül belası nice kadınlar gelmiş, su sineği kadar ömürleri, karınca kadar kadirleri olmamıştır (s.99).* Gülbün, bu kadınların giyindiği kırmızı kadife sabahlığı, kırmızı terlikleri kullanmayı reddederek hatta Ayhan'dan maddi bir yardım almayarak aşkının saflığını korumaya çalışır.

Pearson, sınavlar yolunu, kahramanın varoluşunu daha anlamlı kılmak için kendisini büyük bir değere adaması olarak ifade eder (2003: 46). Bu durum, Gülbün'ün macerasında büyük bir içtenlikle aşka adanış biçiminde ortaya çıkmaktadır. Aşk mabudu karşısında huri libasından sıyrılan, masumiyetini ve inandığı bütün değerleri yitiren genç kız, yola çıkarken çetin bir

mücadelenin içine gireceğini işaret eden birçok terslik yaşar. Garsoniyere gidişi için hazırlanırken el çantasındaki ayna kırılır, o günlerde odasındaki küçük kesme aynayı da düşürerek kırar (s.137). Yakın dostu Müyesser, bunun yedi yıl uğursuzluk getireceğini söylerken, Gülbün'ün geçireceği yedi acı yıla işaret etmiş olur. Söz konusu yedi yıl, genç kızın gördüğü rüyaya bağlanacak olursa, Hz. Yusuf'un kıssasıyla da ilişkilendirilebilir. Bu kıssada anlatıldığı gibi, Gülbün de Luçi ailesinin yanında geçirdiği yedi bereket yılından sonra yedi uğursuz yıl geçirmek zorunda kalır.

Romanda ayna da yedi rakamı gibi simgesel bir anlam taşımaktadır. "„Ayna" metaforu, Narkissos gibi suje ve obje arasındaki mesafeyi kendi üzerinde sıfırlayan aracı bir faktördür" (Korkmaz 2002b: 186) Bu noktada, Gülbün'ün suretini gösteren aynanın kırılmış olması anlamlıdır. Kırık ayna, hem gerçeğin bütün açıklığıyla görülememesine hem de kalbin bin parça oluşuna işaret etmektedir. "Kesretten vahdete" giden süreçte ayna "insan-ı kâmil" in kalbidir. "Allah'ın zat, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecelligah olması itibariyle genel anlamda insana, özel anlamda kâmil insana ayna, mir'at-ı Hak, ayine-i Rahman denir; çünkü Allah, diğer varlıklardan çok insanda tecelli eder" (Uludağ 2002: 58). Gülbün'ün aynasında, Allah'ın tecelli edebilmesi için de *arınıp yeniden doğması* (Uğurcan 2001: 43) gerekmektedir. Aynı zamanda, aynanın kırık olması Gülbün'ün değişen yüzünü görebilmesini de engeller. Güçlükle geçinmeye çalışırken, babasından kalan üç kuruş emekli aylığını, hastalara giderek kazandığı parayı, daha güzel görünebilmek için giyim ve tuvalet eşyalarına harcayan genç kız, bu aşırı süslü ve boyalı halini görememekte, kendini bilememektedir. Yedi acı yıldan sonra, ayna karşısına geçtiğinde ise, *dış güzelliğin şevkiyle sarhoş olma ya da çirkinlik vehmiyle hüzünlere dalma zamanı geçmiştir (s.305).*

Ayhan, bütün maddi değerlerini koruyarak zevk için, gizli gizli yürüttüğü bu ilişkinin her türlü acısını eziyetini genç kızın omuzlarına yükler. Gülbün, *sonsuz bir yolda yapayalnız ve her nefeste zillet, hasret, ölüm yutarak yaşamaya çalışır (s.134).* Sahip olduğu maddi-manevî değerler avuçlarından kayar. Zaten yer yurt sahibi olamamış olan Gülbün, yaşadığı aşkın acısı ve utancıyla bütün yakınlarını dolaşır, hiçbir yerde tutunamaz. O artık cemiyet ahlâkını bozan aile yuvasını yıkan düşmüş bir kadın gibi görülür. Her ne kadar yakınları, masumiyetine ve asla kötü yolda olmayacağına inansalar da, utanç, Gülbün'ü ağır bir aşağılık duygusuna sürükler. Ayhan'ın uzun bir süre arayıp sormaması, hastalanarak yataklara düşmesine yol açar. Gururu, sevdiği adamı aramasına mani olduğu için hastalığının şiddeti giderek artar. Ayhan, ne tam olarak ortaya çıkar ne de onu rahat bırakır. Telefonla, küçük notlarla genç kızı huzursuz etmeye devam eder.

Gülbün, aşkla düştüğü dip noktada yaşadığı utanç duygusuyla "kendine işkence eden, yanlış yola yönelmiş, kendi hafif deliliğinin ağına dolaşmış, hayal kırıklığına uğramış, ama içinde keşfedilmemiş, tamamen yararlanılmamış kurtuluş gizine sahip olan insanın sürekli acı çekmesi" (Campbell 2010:184) halini yaşamaktadır. Bu durumdan kurtulmalı ve hayata dönmelidir. Campbell'a göre; kahramanın içinde "yaşama geri dönmeyi hedefleyen ve kadim dinsel disiplinlerden beslenen çağdaş sağaltma çabası (zaten) mevcuttur" (2010:190). Ancak genç kız, henüz bunun farkında değildir. Aşkın verdiği ıstırapla yanarken, yakın dostları Dr. Bülent, Güzin ve Talat Bey'in yardımlarıyla " *kendi varlık alanına"* (Jung 2009: 71) çekilmeye çalışılsa da, içsel manada Ayhan'la ve yaşadığı aşkla olan hesaplaşmasını kolay kolay bitiremez. Anlatı bakışçısının yaşadığı bu iç çatışma uzun, yorucu, ağır hastalıklardan sonra yerini yeni doğacak olan Gülbün'e bırakacaktır.

Yaşanan varoluş krizi ve iç çatışma anlarında, dostlarına ve onların samimiyetle açılan mekânlarına sığınır. Gittiği her yere yalnızlığını ve yersizliğini de götürerek önce Kurbağalı'daki Müyesser ile Akif Kaptan'ın mütevazı hanesinden, Kurtuluş'taki Güzin'in atölyesine taşınır. Bütün eski eşyaları, giysileri satarak geçmişin yükünden kurtulmayı arzular. Yazık ki, *manevî sığınaktan mahrum olanlara maddi barınak da nasip değildir. Gülbün, Cimşidoğlu ailesinin dadandığı*

terzihaneden ayrılmaya mecbur kalır (s.242). Buradan Talat Bey'in Ünsaniye'deki yalısına taşınır. *Yedi sene müddetle kapı kapı dolaştığı dost evlerinin hiçbirinde angaryalık kabul etmeyen kız, burada da Talat Bey'in Şeyh Tayyar Bey'le yazdığı bir eseri daktiloya çeker, kütüphaneyi düzenler. Ayhan, telefon yoluyla kendini unutturmamaya devam etse de, yalıda maddi bir sükûna kavuşur (s.244).*

Ünsaniyedeki bu muazzam yalı, genç kızın farkındalık sürecinde önemli bir yere sahiptir. Mekân, genç kıza, aydınlanmanın eşiğinden geçmeyi ihsan eder. *Bir gece dış âleme dönük bütün taleplerin kökünü kurutan keskin bir hakikatin açığa çıktığını* anlar (s.246).

Dönüşüm sürecinde fark ettiği gerçek, aşka bakışını da değiştirir. *O, işadamı, para kazanan, kulüplere, gazinolara giden binlerce benzerinin aynı olan, eski görgüde geleneksel; terbiyesi, görgüsü, vicdanı başka olan Ayhan'i sevmemiştir. O bir yabancıdır. Gülbün, Hazret-i Davut'tan bir ses, Hz. Muhammed'den bir bakış getiren mabut Ayhan'a âşık olmuştur. Bu nedenle birincisini yakasını bırakır (s.247).* Bu şekilde, yeni bir gerçeği kavrayan genç kızın üzerindeki zulmet perdesi yavaş yavaş aralanmaya başlar. "Karanlığın azalıp nurun arttığı" bu mertebede (Uludağ 2002:271) ruhsal bir dinginliğe kavuşur. Gülbün'ü yeni bir eşiğe getirerek ondaki farkındalığın kapılarını aralayan kişi, yalının misafirlerinden Şeyh Tayyar Kemterî'dir.

Campbell, kahramanın erginlenme yolculuğunda, sınavlar sürecindeki başarısına bağlı olarak dönüş yolunda doğaüstü /tanrısal bir güçle desteklenebileceğini açıklar (2011:125). Gülbün'ün farkındalık kapılarının aralanması da olağanüstü bir atmosferde gerçekleşir. Şeyh Tayyar, bahçede *felaketin tek ilacı, ıstıraptan biricik çıkar yol olan bağışlama yolundan ve affın da ötesinde suça ortak olmayı bilmek gerek(tiğinden) (s.248)* söz ederken, Gülbün içeride Kemterî'nin eseriyle meşguldür. Garip bir şekilde, sanki Şeyh'in yanındaymış gibi bağışlama diyarında dolaşmaya, gerçek affın ne demek olduğunu düşünmeye başlar. Kendisini aşka sürüklediği, masumiyetini elinden aldığı için Ayhan'dan davacı olan Gülbün, bu ilişkideki yerinin ve rolünün derecesini tayin etmeye uğraşır. Sonunda hakikati görebilmesi ve aydınlanması için gereken tecrübeyi aşk sayesinde yaşayabildiğini anlar. Fakat ruhunun erdiği sükûn ve istikrarı vücuduna kabul ettiremez. *Kendi kendinden dışarıya çıkışın güçlüğü gibi kendine dönüş de çetin olur (s.251).* Defalarca hastalanır. İyileşebilmek için önemli bir adım daha atar ve Luçi ailesinin yanında geçirdiği yedi bereket yılı gibi yeni bir tecrübe yaşamak ister. Gülbün'ü öteden beri çok seven Dr. Ercüment aracı olur, Maçka'da oturan Danimarkalı Yensen ailesinin yanına çocuk bakıcısı olarak girer.

Bedenen iyileşmektedir, ama hala utanç duygusundan kurtulamamıştır. Mahallede gezerken fark ettiği küçük bir çöplüğün, kendisinden daha temiz olduğunu düşünür. Gülbün olmamayı büyük bir mutluluk sayar. Ona göre, Gülbün demek utanç demektir (s.261). Uğurcan, çöplüğün başındaki bu hayıflanma anını eserin dönüm noktası olarak kabul eder (2001:43). Utanç duygusu altında ezilen Gülbün'ün iyileşme sürecinin yıllar alması, nefsin arınma ve aydınlanma basamaklarını hızla çıkmasına mani olur. Nefs-i levvame makamında kalarak kendini suçlayan kahramanda ruh sancıları ve bunalım şiddetlenir. Ayhan'ı görmediği dönemlerde üzerindeki zulmet örtüsü zaman zaman açılır, karanlığın içinden yansıyan nurlar, nefsin; mülhime, mutmaine, raziye, mardiyye, mertebelerinde dolaşmasına imkân verir. Fakat bedenen ve ruhen tam bir iyileşme, hastalığın en ileri aşamasında gerçekleşecektir.

Kahramanın çileli yolculuğunda çöplüğün başında yaşadığı son kriz, onu Gureba'ya getirir. Hastane, gerçek aydınlanmayı yaşadığı bir yer olarak kurtuluşa geçtiğinden geçmesini sağlar. Aydınlanma, Şeyh Tayyar Kemterî'nin ziyaretiyle gerçekleşir. Tuhaf bir rüyadan Şeyh'in sesiyle uyanan Gülbün, gördüklerini anlatır. Jung'a göre; "*düş(ler),ruhun en karanlık, en gizli köşelerine yerleşmiş dar kapı(lardır)*ve insanı kökensel uykusundan uyandırarak kendini fark etmesini sağlar

" (2010a: 55). Bu bağlamda bakıldığında, Gülbün'ün uyanışının da maddi varlığın döngüsel bir hamlesi anlamına gelmediği görülür. Genç kız, içinin karanlık koridorlarından geçerek kendine döner. Şeyh, onun ruhunun en derin köşesinde gizli duran rüyanın kapısını aralayarak geçmişten çıkmasını ve artık geleceğe bakmasını sağlar. Rüyasında çiçeği burnunda Ihlamur ağaçlarının, lalelerin, menekşelerin yanıp kül olduğunu gören Gülbün'ün üzüntüsünü anlamsız bulan şeyh, ona kâbus gibi gelen bu düşü, hayra yorar. Çünkü *ıhlamur ağaçları çiçek açarak alacağını almış, vereceğini vermiştir (s.272).* Fromm'un "özgürlük ülkesi" (1995:54) olarak tanımladığı rüya iklimi, ruhunu bütün çıplaklığıyla görünür kılmış ve uzun bir konuşmanın ardından *dikenli utanç gömleğinin kanattığı muratsız ve bahtsız çıplak git(miş) yerine edep ve letafet kisvesi kuşanmış bakir bir ruh dön(müş) ve nihayet çok uzun zamandır soluk ellerin örttüğü utanç maskesi yüzden in(miştir) (s. 274).*

Gülbün, *karanlık ve ölü bir çamur olan bedenden*, nurlar dolu ruha geçer (Chittick 2008a:188). Günaha bedenle girdiğini düşündüğü için, sürekli olarak kendine eziyet etmiş olan kahraman, bedenin aşkı taşıyan nurlu bir diyar olduğunu fark eder. Chittick'ten ödünçlenerek ifade edilecek olunursa; kahraman, " ruh ve bedenin insanın iki boyutu olarak birbirini tamamlamadığını, eğer çamurdan yaratılmış olan beden olmasaydı insanın melek olarak kendisi için yaratılmış olduğu fonksiyonu yerine getiremeyeceğini" (2008a:188) anlar.

Gülbün, *kendi cehenneminden geçip cennetine ulaşırken*; sınavlar yolunda yalnız kalmış, büyük acılar çekmiş, "benliğin arınması için bütün geçmişinin, çocukluk imgelerinin dağılması, açılması ve dönüşmesi sürecini yaşamıştır " (Campbell 2010:115).

Safiye Erol, eserinde aşkı merkeze alır ve Ketaki aşk çiçeğinin yolculuğunu konu alan bir Hint hikâyesiyle başlayan anlatı zincirinde aşkın birbirinden farklı devreleri olduğundan söz eder (s.241). " Cünûnda aşkın saadet ve hüsranları söz konusudur. Fünûnda aşkın visali değil, aşkın bizzat kendisi ideal olur. Daha sonra gelen sükûn devresinde insan artık ferdi benliğini aşar, kendisini üzen kişiyi dahi affeder" (Uğurcan 2001: 42). Anlatı başkişisi, erginlenme yolculuğunda bu devrelerin bütün hallerini yaşar. Sınavlar yolunda, tarifsiz acılar ve hazlar diyarı olan cünûn devresinden geçerken büyük yaralar alır. Fünûna geçtiğinde, her şeyin manasının değiştiğini görür. Bütün kâinat başlan ayağa aşk kesilir. Arzulanan sevgili değil, aşkın kendisi olur. Nihayet sükûn devresine vardığında ise, suça ortak olarak affetmeyi ve unutmayı öğrenir.

C. Kendine Dönüş

Gülbün'ün benliğinin uyanabilmesi aşk çağrısına içtiyakla koşmasıyla mümkün olur. Campbell, "ister büyük ister küçük ve hangi yaşam sahnesinde ya da aşamasında olursa olsun, çağrı(nın), her zaman bir dönüşümün -tamamlandığında bir ölüme ve bir doğuma eşitlenen bir ruhsal geçiş anı ya da ayininin –gizemiyle perdeyi kaldır(dığına) işaret eder ve bu aşamada alışılmış yaşam ufkunun genişlediğine artık eski kavram, ideal ve duygusal kalıpların uygunsuz olduğuna, bir eşiğin açılmasının zamanının geldiğine değinir " (2010: 66). Gülbün de aşk mabuduyla tanışarak ilk eşikten geçer ve sınavlar yoluna girer. Bu aşamada defalarca sınanır. Ayhan'la her karşılaşma aslında yeni bir sınanmadır. Gerçek dönüşüm ya da erginlenme için "dünyevi karakteri(nin) dışarıda kalması, onu yılanın derisi gibi atması gerekir" (Campbell 2010:110). Bu durum tasavvufta, madde ikliminde dolaşmayı bırakıp "her şeyi ilahi tecelli olarak görebilmeyi öğrenmek" anlamına gelir (Chittick 2003:54). Gülbün, sırasıyla nefsin mertebelerinde yükselirken hakikati bilebilmek için karanlıklar ikliminde yürür. Aşk, onu ötekileştirerek "dünyadan ayırır, birtakım güç kaynaklarına yöneltir ve yaşamını yenileyerek bir dönüş yaşamasını sağlar" (Campbell 2010: 42) . Dönüşün sonunda tam ve eksiksiz olarak affetmeyi, sevmeyi, cömert ve adil olmayı öğrenir.

Sınavlar yolunda açlıka esir düşen kahramanın esaret döneminden kurtulması *dönüş* aşamasında gerçekleşir. Bu aşamada, Gülbün'ün *dönüş eşiğini aşması* (Campbell 2010: 245) gerekmektedir. Açlık mabuduna esir olduğu dönemdeki hayatıyla bir ilgisi kalmayan, erginlenmiş ve aydınlanmış bir birey olarak hayata dönmeli, geçmişte yaşadığı her şeyden olumlu ve sağaltıcı bir sonuç çıkarmayı başarabilmelidir. Şeyh Kemterî'nin rüya yorumu ve uzun sohbeti Gülbün'ün dönüş eşiğini aşmasını sağlar. Ellerini yüzünden indirmesi, utanç duygusundan kurtulması anlamına gelir ki, bu kendilik değerine dönüş olarak da ifade edilebilir. Bu aşamada topluma dönen kahraman, *bütünlenme ritüelini* (Campbell 2010: 246) tamamlayacaktır.

Campbell, bütün dinsel eylemlerde kahramanın uzun ruhsal disiplinler yoluyla, kişisel sınırlamalarına, çekişmelerine umut ve korkularına olan bağlılığını terk ettiğini, doğrunun gerçekleşmesinde yeniden doğuş için gerekli olan öz-kıyımına karşı direnmeden, böylece en sonunda büyük an için niteliklerini tam olarak geliştirmiş olduğunu belirtir (2010:266).

Kahramanın, *yeniden doğum*unda mekânla kurduğu ilişkinin büyük bir önemi vardır. Kendilik değerine kavuşmasında yol göstericilik yapan ve adeta yazgısını şekillendiren mekân; "karaktere eşlik, hadiselere şahitlik eden canlı bir unsurdur" (Uğurcan 2001: 43). Aynı zamanda, kahramanın bireysel varoluşunu millî ve kültürel varoluşla birleştirebilmesine de yardımcı olan mekân, çoğu zaman Gülbün'ün dert ortağıdır. Ayhan'la yaşadığı macerada günaha girdiğini düşünerek *ayağının altındaki toza sorar, suçlu muyum? Toz hayır, der. Gökyüzündeki ak bulut yumaklarına sorar, hayır derler. Taş kesilmiş bir aşk acısı kadar güzel görünen Valide Camii'ne sorar, yine hayır cevabını alır* (s.166). Yaşadığı utanç nedeniyle insanlardan kaçar tabiata sığınır; ağaçlarla, toprakla, taşla konuşur Ümitsizlik içinde Dolmabahçe Camii'ne dert yanar. Cami dillenerek ona pek açına gelen bir sesle her işin yolunda olduğunu söyler. Sadece sabretmesi gerekmektedir (s.263).

Kendisinden beklenen sabrı gösteren Gülbün, iyileşmekten sonra *kanatlı yaşamın gizlenme yeri* olan yuvaya döner (Bachelard 1996: 114). Onun yuvası İstanbul, hata bütün memlekettir. Bu yuvanın bütün tinsel yönlerini öteden beri içinde duyan Gülbün, camilere baktıkça onların neden mutluluk veren "içtenlik mekânları" (Bachelard 1996: 34) olduğunu anlar.

Eserde, *ülküdeğer* içinde yer alan camiler, başkişinin mensubu olduğu yer ve kültürün göstergeleridir ve bu anlamda onun kendilik değerine kavuşmasında sembolik bir işleve sahiptir. Camiler, "kutlu bir sanat eseri olarak mini evren"i (Lıngs 2003:132) temsil ederler.

Farber'in "Fenomenolojik anlamda varlığın, arkada duran, varolanın ise, öne sürülen" (Farber 1967: 63; aktaran Korkmaz 2002a:272) olduğu tespitinden hareketle mekâna bakıldığında; caminin de, varlığın öne sürülen bir görüntüsü olarak "bir duyguyu, bir itkiyi, bir mesajı kendisinde saklayan/açan (bir) simge" (Korkmaz 2002a:272) olduğu söylenebilir. Gülbün, caminin sakladığı mesajı okumuş, ondaki gizli olan varlığı görebilmiştir.

Kahramanın, dönüş sürecinde, "kültürel bellek"(ini) (Assmann 2001: 27) oluşturan mekânlarda dolaşması, yolun saadetle dolmasını sağlar. Mekân -İstanbul, Edirne, Selimiye- bir tür uyanışı ortaya çıkararak kendine dönmesine, görev ve sorumluluklarını hatırlamasına yardımcı olur.

Yukarıda da işaret edildiği gibi mekânlar, kahramanın kendilik değerine kavuşabilmek için yaşadığı döngüsel yolculukta, en önemli farkındalık unsurlarıdır. Mekân aracılığıyla hakikatin sırrına ulaşan Gülbün, Dr. Ercüment'le nişanlandıktan sonra çıktığı yolculukta mekâna farklı bir gözle bakar. Özellikle Selimiye, adeta kahramana kendilik değerini bahşeder. "Orada aynı anda hem tarihi, hem estetiği, hem milletin birliğini hisseder" (Uğurcan 2001: 43). *Türk milletinin kendi maneviyatı malzemesinden kendi dehası eliyle kendi için yarattığı bir ayna olarak görülen Selimiye*

(s.323) niğanlıları büyülü bir iklimde dolaştırır. Selimiye'de kendi kendine kavuşan Gülbün, hayranlıkla dolaştığı bu diyardan büyük bir özlemle ayrılır. *"Koca evren"*de kaybolan kahraman, *"mini evren"*e sığınarak huzuru bulur; çünkü cami, "Tanrısal'ın sıcağında kalbi eri(ten), bağışlayıcıya açıl(an), sığınma yönü açık" (Lıngs 2003:132) bir yerdir.

Selimiye'nin bir sütununa çizilmiş olan ters lale motifi, kahramanın bireyleşim/kemalat yolculuğunda vardığı noktaya da işaret eder gibidir. Gülbün, ters lalenin mağlup edilmiş benlik hırsı olabileceğini düşünerek bundan kendine de bir pay çıkarır. Açıkça düşünerek *eşiği aşan kahraman evrensel kaynağın kutsal alanına ilk adımı atmış* (Campbell 2010: 98) ve uzun yorucu bir yolculuktan sonra tamlığa, bütünlüğe ermiş, benlik hırsını yenmeyi başarmıştır.

Lings, caminin içindeki dikey sütunları, uyanışın, doğrulmanın, uyanıklığın ve uyandırılmışlığın bir imgesi saymaktadır (2003:130). Gülbün de bireyleşim yolunda bir doğrulma ve olumlama edimi yapar ve yükselerek düştüğü karanlık kuyudan çıkar. Denilebilir ki, *varoluş düzeylerinin her biri, topyekûn* (Chittick 2008b:148), gerçek Gülbün'ün ortaya çıkmasına katkıda bulunur.

Sonuç

Safiye Erol, *Dineyri Papazı* romanında anlatı başkişisi Gülbün'ü kendi değerlerine döndürme ve tamlığa erdirme arzusundadır. Bu bağlamda son derece sıcak, samimi ve masum bir duygudan, aşktan yardım alır. Çevine düştüğü aşk çıkmazının aydınlattığı Gülbün, değişim ve gelişim yolculuğunun sonunda mensubu olduğu milletin ortak değerlerine ve ideallerine yönelir. Başka bir ifadeyle, başkişi içinde taşıdığı gerçek benliğin hazinesini keşfederek büyük bir dönüşüm yaşar ve *ego ideali*ni yalnızca *ben* üzerine değil, toplumsal değerler üzerine kurması gerektiğini anlar.

Anlatı zincirinin sonunda, *bireyleşimin* hedefi olan eksiksiz olma, tamlığa erme hali gerçekleşir. Çevinde yaşadığı toplumun bir üyesi olduğunu mutlulukla idrak eden kahraman, benliğinin bilinç ve bilinç dışı içeriklerini olumlu /uyumlu bir birlikteliğe kavuşturur. Romanın sonunda sorumluluk bilincine sahip bir doktor olarak kedisini vatan ve millete hizmete adaması bu bakımdan anlamlıdır. *Önceki ben*'in farkında olmadığı bu yeni değer ve sorumluluklar, yaşanan *öz-kıyım* ve *yeniden doğuş*la gerçekleşebilmiştir. Kendilik değerine kavuşmak için nefsiyle mücadele eden onu kötü huylarından arındıran başkişi, kişisel arzu ve isteklerinin yerine millî ve manevî değerler koymayı başarabilmiştir.

KAYNAKÇA

ARASTEH A.Rıza ve SHEIKH Enis A. (2003). "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", **Sufi Psikolojisi**, Haz.: Kemal Sayar, İstanbul: İnsan Yayınları.

ASSMANN, Jan (2001). **Kültürel Bellek.** Çev.: Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yay.

BACHELARD, Gaston (1996). **Mekânın Poetikası,** Çev.:Aykut Derman, İstanbul: Kesit Yayınları.

CAMPBELL, Josepf (2010). **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu,** Çev.: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

CEBECİOĞLU, Ethem (2009). **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Yayınları.

CHITTICK, William (2003). **Hayal Âlemleri**, Çev.: Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

CHITTICK, William (2008a). **Tasavvuf**, Çev.: Turan Koç, İstanbul: Öz Yayıncılık.

CHITTICK, William (2008b). **Varolmanın Boyutları**, Çev.: Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları.

ELIADE, Mircea (1994). **Edebi Dönüş Mitosu**, Çev.: Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi.

EROL, Safiye (2009). **Dineyri Papazı,** Haz.: Halil Açıkgöz, İstanbul: Kubbealatı Neşriyatı.

FORDHAM, Frieda (2011). **Jung Psikolojisinin Ana Hatları,** Çev.: Aslan Yalçıner, İstanbul: Say Yayınları.

FORSTER, E. M. (2001). **Roman Sanatı**, Çev.: Ünal Aytür, İstanbul: Adam Yayınları.

FROMM, Erich (1995). **Rüyalar, Masallar, Mitoslar**, Çev.: Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, İstanbul: Artı Yayınları.

JUNG, Carl Gustav (2009). **Dört Arketip,** Çev.: Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul: Metis Yayınları.

JUNG, Carl Gustav (2010a). **İnsan Ruhuna Yöneliş,** Çev.: Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları.

JUNG, Carl Gustav (2010b). **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi,** Çev.: Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları.

KORKMAZ, Ramazan (2002a). "Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler". **Scholarly Depth and Acuracy- Lars Johanson Armağanı.** Yay. Haz.: Nurettin Demir, Fikret Turan, Ankara: Grafiker Yayınları.

KORKMAZ, Ramazan (2002b). **İkaros'un Yeni Yüzü**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KORKMAZ, Ramazan (2007). "Servet-i Fünûn Edebiyatı", (Ed. Ramazan Korkmaz), **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yayınları.

LINGS, Martin (2003). **Simge ve Kökenörnek,** Çev.: Süleyman Sahra, Ankara: Hece Yayınları.

PEARSON, Carol S. (2003). **İçimizdeki Kahraman,** Çev.: Semra Ayanbağı, İstanbul:Akağa Yayınları.

SAVCAN S. Yasemin (2005). **Safiye Erol'un Romanları Üzeine Bir İnceleme**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

UĞURCAN, Sema (2001). "Safiye Erol'un Romanları", **Kubbealtı Akademi Mecmuası,** S:3, s. 34-43

ULUDAĞ, Süleyman (2002). **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,** İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

YARDIM Mehmet Nuri (2010). **Safiye Erol,** İstanbul: Anonim Yayıncılık.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1475-1497, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM OKULLARINDA GÖREV YAPAN ÖĞRETMENLERİN ÖRGÜTSEL SİNİZM DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ (UŞAK İLİ ÖRNEĞİ)

Mehmet Akif HELVACI[*]
Ahmet ÇETİN[**]

ÖZET

Örgütsel sinizm, öğretmenlerin okul örgütüne karşı negatif bir tutumudur. Öğretmenlerin okulun kararlarına ve işlemlerine karşı bir inançsızlık; niyetlerine güvenmeme ve yöneticilerinin gerçek karakterlerini yansıtmamaları inancı olarak tanımlanmaktadır. Yöneticilerin sinizminin sebep ve sonuçlarını bilmeleri örgütteki başarı ve var ise sinizmin olumsuz sonuçlarını en etkili ve en uygun bir şekilde yönetme imkanı vermektedir. Örgütsel sinizmi etkileyen faktörlerin bilinmesi ya da algılanması yöneticilerin bu konuda duyarlı olup olumsuz sonuçlar doğurabilecek adım atmalarına engel olmaktadır. Bu araştırma, Uşak ili Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kamu ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeylerini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Aynı zamanda öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeylerinin cinsiyet, branş, kıdem, öğrenim durumu, okulda çalışma süresi değişkenlerine göre faklılaşıp farklılaşmadığı saptanmak istenmiştir. Araştırma 2010-2011 eğitim-öğretim yılında yürütülen betimsel tarama modelinde bir çalışmadır. Araştırmanın evreni Uşak ili sınırları içerisinde bulunan tüm kamu ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerden oluşmaktadır. Örneklemini ise tesadüfi örnekleme yolu ile seçilen 311 öğretmen oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak Apaydın (2012) tarafından geliştirilen örgütsel sinizm ölçeği kullanılmıştır. Araştırma bulguları ilköğretim öğretmenlerin sinizm algılarının "Az düzeyinde" olduğunu göstermektedir. İlköğretim öğretmenlerinin sinizme ilişkin görüşleri cinsiyet, branş, kıdem, öğrenim durumu bakımından değişmemektedir. Okuldaki çalışma süresi bakımından, bulunduğu okulda 6-10 yıl çalışan öğretmenlerin, 1-5 yıl çalışan öğretmenlere göre daha çok sinizme sahip olduklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sinizm, Örgütsel Sinizm, Öğretmen.

[*] Yrd. Doç. Dr. Uşak Ün. Eğitim Fak, El-mek: mahelvaci@yahoo.com,
[**] Bilim Uzmanı, Uşak Özel Üftade İlköğretim Okulu, El-mek: ahmetcetin@yahoo.com

ASSESSMENT OF CYNICISM LEVEL OF PRIMARY SCHOOL TEACHERS (UŞAK SAMPLE)

ABSTRACT

Organizational cynicism is a negative attitude of the teachers towards the school organization. It is described as unbelief and mistrust of teachers towards the school decisions and intentions and the belief of that the administrators don`t reflect their real characters. Knowing the cause and effect of cynicism provides to manage the success and the negative effects of cynicism, if there is, in an organization in a proper way. The awareness of factors affecting organizational cynicism will prevent the administrators of taking steps that will cause negative effects. The purpose of this research was to determine the orgaizational cynicism level of the teachers working in Uşak City Government Primary Schools. This research aims to determine whether the teachers' opinions of gender, branch, seniority, educational status and work duration at the current school differentiate or not on the basis of the organizational cynicism level. This investigation area includes primary school teachers working in Uşak city borders. The number of schools that will take place in the sample has been determined as 112, and the number of teachers are 311. In this research "Organizational Cynisicm" questionnaire which was developed by Apaydin (20011) was used. Research findings show that the cynicism perception among primary school teachers is at low level. The teachers' opinions of gender, branch, seniority and educational status don't differentiate on the basis of the organizational cynicism level. The opinions of work duration at the current school showed that teachers working 6-10 years have a higher organizational cynicism level than the teachers who working 1-5 years.

Key Words: Cynicism, Organizational cynicism, Teacher.

Giriş

Günümüzde ekonomik ve teknolojik gelişmelere paralel olarak büyük toplumsal değişmeler yaşanmakta ve yaşadığımız çağ "Bilgi Çağı" olarak adlandırılmaktadır. Bu hızlı gelişme ve değişmeler; okulların da daha yaratıcı, etkili ve ihtiyaçlara cevap verebilecek nitelikte olmasını gerektirmektedir. Bunun için de okuldaki personelin, örgütsel amaçlar etrafında birleşmesi, okula kendini adamaları ve bağlılıkları sağlanmalıdır. Buna karşın çağımızın bir rahatsızlığı olan ve örgütleri etkileyen ve genel anlamda iş görenlerde görülen sinizm örgütsel sinizme dönüşebilmektedir. Sinizm başkalarının niyetlerine güvenmeme ve muhatapların gerçek karakterlerini yansıtmamaları inancı olarak açıklanabilir. Sinizm 80'li yılların sonlarına doğru günümüz anlamında literatüre girmeye başlamıştır. Sinizmin birçok tanımı yapılmıştır fakat sinizmin olumsuz bir davranış olduğu ve bilişsel, duygulanım ve davranışsal bileşenleri olduğu noktasında görüş birliği vardır (Andersson, 1996; Dean, Brandes ve Dharwadkar, 1998).

Yönetimi bir süreç olarak algılama eğiliminde olan düşünürlere göre, yönetim; bir grup insanı belirlenmiş amaçlara doğru yöneltme, aralarındaki işbirliği ile koordinasyonu sağlama çabalarının bütününü içeren bir süreç şeklinde ifade edilebilir (Şimşek, 2002). Diğer bir tanıma göre ise, yönetim, örgüt amaçlarının etkili ve verimli olarak gerçekleştirilmesi amacıyla, planlama, örgütleme, yürütme, koordinasyon ve kontrol fonksiyonlarına ilişkin kavram, ilke, kuram, model ve

tekniklerin sistematik ve bilinçli bir biçimde, beceriyle uygulanmasıyla ilgili faaliyetlerin tümüdür (Baransel, 1993).

Örgütsel Sinizm

Örgütsel sinizm, iş görenlerin örgütüne karşı negatif bir tutumudur. İş görenlerin örgütün kararlarına karşı bir inançsızlık ve niyetlerine güvenmeme ve yöneticilerinin gerçek karakterlerini yansıtmamaları inancı olarak tanımlanmaktadır.

Sinizmin tarihi geçmişine bakılacak olursa bu tarih M.Ö. 4.yüzyıla kadar gitmektedir. Sinizm Antik Yunan'da bir felsefi akım olarak ortaya çıkmıştır. Sinizm kelimesi Yunanca köpek anlamına gelen „kyon" kelimesinden veya Atina yakınlarında Siniklerin okulunun bulunduğu bir kasaba olan Cynosarges'ten geldiği belirtilmektedir. Sinizmde örgüt değil birey ön plana çıkarılmıştır. Siniklerde insan hayatının doğal biriminin örgüt değil bireyin kendisi olduğuna inanılmaktaydı. Bu anlamda din ve hükümet gibi sevilen kurumların doğal olmadığı ve gereksiz olduğu düşünülmüştür (Fuller, 1931 akt. Dean ve diğerleri, 1998).

Mirvis ve Kanter'e (1991) göre Sinik dışa bakışın gelişmesinde üç ana unsur vardır. Bir tanesi, toplum, kurumlar, otorite ve gelecek ile örtüşen bireyin veya bir başkasının gerçekçi olmayan yüksek beklentilerinin formülize edilmesidir. Bu tür duygular medya tarafından beslenmektedir. Sinizmin ikinci unsuru bireyin kendisi veya bir başkası ile ilgili hayal kırıklığı ve hayal kırıklığı ve yenilginin sonucundaki duygulardır. Burada da medyanın rolü vardır. Üçüncü unsur düş kırıklığıdır, hayal kırıklığına uğratılmak veya bireyin kendisini hayal kırıklığına uğratması ve başkaları tarafından aldatılmak veya kullanılmak duygusudur.

Sloterdijk (1984) modern dönem sinizmini „öğrenilmiş yanlış bilinç" olarak tanımlamıştır. Bu, aydınlanmanın başarılı ve yararsız olarak simültane ortaya çıkardığı modernize edilmiş mutsuz bilinçtir. Sinizm, çalışanların örgütün dürüstlükten yoksun olduğu, aldatıcı ve sözüne güven duyulamadığı zamanlarda gelişmektedir (Dean ve diğerleri, 1998). Sinizm bir kere oluştuktan sonrası yöneticiler, denetçiler, müşteriler ve bütün organizasyonu içine alacak şekilde genelleşebilmekte, toplumun bütün katmanlarını kapsayabilmektedir (Andersson, 1996).

Sinikler çalışma alanlarında yöneticilerinin motiflerine güvenmemekte ve iş verenlerinin fırsat verildiğinde onların katkılarını istismar edeceklerini düşünmektedirler (Kanter ve Mirvis, 1989). Sinikler düşük performans göstermektedirler (Byrne ve Hochwarter, 2007).

Özgener'e (2008) göre örgütlerde ortaya çıkan sinizm olgusunu yönetmek için bazı etkin stratejilerin uygulanması gerekmektedir. Örgütsel sinizmi yönetme stratejilerinden bazıları şöyle sıralanmıştır

- Çalışanlar kendileri ile ilgili alınan kararlara katılımının sağlanması,
- Yöneticilerin ilişki yönelimli davranışlarını ödüllendirme,
- Çalışanlara danışmanlık yapma,
- Örgüt içerisinde adaletli ve sürekli bir disiplin sistemi oluşturma,
- Örgüt içerisindeki rekabeti yönetme,
- Çalışanları değişiklikler hakkında bilgilendirme,
- Zaman verimliliğini artırma,
- Empatik bir yaklaşım benimseme,
- Güvenirliliği artırma,

- Geçmişten dersler çıkarma,
- Çalışanların bakış açısından değişikli görme,
- Çalışanlara yeni fırsatlar sunma.

Sinizm ve iş memnuniyetsizliği, hayal kırıklığının bir unsurunu kapsasa da sinizm ümitsizlik ve engellenmiş olma hissini içermede daha geniş bir kapsam ve çeşitli kişi veya nesnelere karşı aşağılama ve güvensizlik vardır. Sinizm ileriye dönüktür, dışarıdan güdümlü iken iş tatmini geçmişe şamil ve kişi odaklıdır (Wanous ve diğerleri, 1994).

Yöneticilerin sinizminin sebep ve sonuçlarını bilmeleri örgütteki başarı ve var ise sinizmin olumsuz sonuçlarını uygun bir şekilde yönetme imkânı verir. Örgütsel sinizmi etkileyen faktörlerin bilinmesi yöneticilerin bu konuda duyarlı olup olumsuz sonuçlar doğurabilecek adım atmalarına engel olacaktır.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, Uşak ilinde devlet ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeylerini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

a. İlköğretim okullarındaki örgütsel sinizm düzeyi öğretmen görüşlerine göre ne düzeydedir?

b. İlköğretim okullarındaki örgütsel sinizm düzeyine ilişkin öğretmen görüşleri cinsiyet, kıdem, branş, öğrenim durumu ve çalışma süreleri değişkenlerine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Milli Eğitim Bakanlığına bağlı resmi ilköğretim okulu öğretmenlerinin sinizm düzeylerini belirlemeyi amaçlayan bu araştırma tarama modelindedir.

Evren ve Örneklem

Örneklem büyüklüğünü belirlemede farklı büyüklükteki evrenler için kuramsal örneklem büyüklükleri çizelgesinden faydalanılmıştır. Bu çizelgeden, resmi ilköğretim okulu öğretmenleri için örneklem büyüklüğü belirlenmiştir. Çizelgede 100 kişilik evrende % 95'lik güven düzeyi için gerekli örneklem büyüklüğü 85 kişi, 1000 kişilik evrende % 95'lik güven düzeyi için ve % 4'lük sapma miktarı esas alındığında gerekli örneklem büyüklüğü ise 375 olarak belirtilmiştir (Balcı, 2002). Bu ölçütü dikkate alarak, örnekleme girecek öğretmen sayısı 311 olarak belirlenmiştir. Her ilçede, örnekleme girecek öğretmen ve okul sayısının belirlenmesi, öğretmenler için tüm ilçelerdeki toplam öğretmen sayısına (1669); okullar için tüm ilçelerdeki toplam okul sayısına (175) oranlanarak belirlenmiştir. Böylece çok aşamalı tabakalı bir örnekleme yaklaşımı uygulanmıştır. Araştırmanın evrenini ve örneklemini oluşturan öğretmenlerin ve okulların ilçelere göre dağılımı Tablo 1.'de gösterilmiştir.

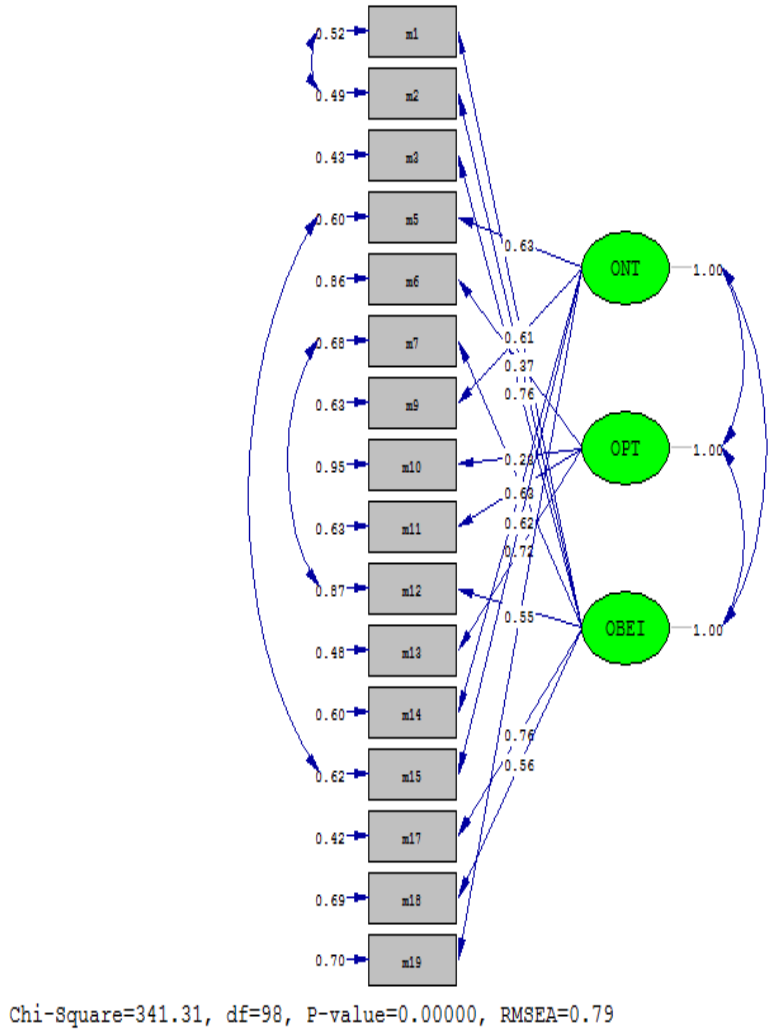
Tablo 1. Evren ve Örneklemi Oluşturan Okul, Öğretmen ve Yönetici Dağılımı

İlçe Adı	Evreni Oluşturan Okul Sayıları	Örneklemi Oluşturan Okul Sayıları	Evreni Oluşturan İlköğretim Okulu Öğretmen Dağılımı	Örneklemi Oluşturan İlköğretim Okulu Öğretmen Dağılımı
Uşak (Merkez)	66	32	1042	216
Banaz	36	17	203	28
Eşme	29	14	175	22
Karahallı	12	6	63	11
Sivaslı	18	9	107	16
Ulubey	14	7	79	18
Toplam	175	85	1669	311

Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada Apaydın (2012) tarafından geliştirilen "Üniversitelerde Örgütsel Sinizm" ölçeği kullanılmıştır. Ancak bu araştırma ilköğretim öğretmenlerine yapıldığı için ölçek araştırmacı tarafından yeniden düzenlenmiş, geçerlik ve güvenirlik çalışması yeniden yapılmıştır. Bu çalışma kapsamında örneklem büyüklüğü için hesaplanan KMO değeri 0.843 olup .01 düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Temel bileşenler analizi kullanılarak yapılan faktör analizi sonucunda ÖSDB ölçeğinin üç alt faktör altında toplam varyansın %50.19'nu açıklayabildiği saptanmıştır. Birinci alt faktör öz değeri 5.81 olup toplam varyansın %30.59'nu, ikinci alt faktörüm öz değeri 2.06 olup toplam varyansın %10.87'ni üçüncü alt faktörün öz değeri 1.65 olup toplam varyansın %8.72'nin açıklayabildiği belirlenmiştir. Ölçeğin alt boyutlarından ve tümünden elde edilen ölçümlerin güvenirliği için Cronbah alfa güvenirlik katsayıları sırasıyla 0.75 (birinci alt boyut), 0.60 (ikinci alt boyut), 0.82 (ücüncü alt boyut), ve 0.85 (ölçeğin tümü) olarak bulunmuştur. Elde edilen bu değer ölçümlerin güvenirliği için yeterli olduğu (>.70) söylenebilir (Büyüköztürk, 2003).

Apaydın (2012) tarafından üniversitelerde akademisyenlere yönelik geliştirilen örgütsel sinizm ölçeği okullarda görev yapan öğretmenlere uygulanabilirliğini belirlemek için doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır (Şekil 1). Yapılan analiz sonucunda ölçek orijinal ölçekte olduğu gibi üç boyutta çıkmış hiç bir madde ölçekten çıkarılmamıştır. Bununla birlikte okullarda öğretmenlere uygulanabilir olduğuna karar verilmiştir.



Şekil 1. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Tablo 2. Uyum İyiliği Değerleri

Uyum İyiliği Unsurları	**Uyum Değerleri**
Goodness of Fit Index (GFI)	0.85
Comparative Fit Index (CFI)	0.82
χ^2/SD	3.01
RMSEA	0.79
SRMR	0.80

Ölçeğin uyum iyiliği değerlerine bakıldığında kabul edilebilir düzeyde değerlere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle ölçeğin boyutlarına ilişkin standardize edilmiş etki katsayısının (SRMR değerinin) .80 ve altında kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmektedir.

Veri Analizi

ÖSDB ölçeğinden elde edilen puanların analizinde SPSS paket programı kullanılmıştır. Bu bağlamda ÖSDB ölçeğinde yer alan her bir maddenin ortalama ve standart sapma değerleri hesaplanarak tablo halinde sunulmuştur. Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğinde yer alan maddelere katılma düzeyini gösteren puan aralıkları şöyledir; 1.00-1.79 çok az; 1.80-2.59 az; 2.60-3.39 orta; 3.40-4.19 büyük ölçüde ve 4.20-5.00 çok.

ÖSDB ölçeğinden elde edilen ortalama puanların çeşitli değişkenler bağlamında analizinde bağımsız gruplar için *t*-testi, tek yönlü ANOVA testi, anlamlı farkın bulunması durumunda gruplar arasındaki farkı belirlemek amacıyla Tukey HSD analizi yürütülmüştür. Elde edilen bulgular tablo halinde sunulmuştur.

Bulgular

4.1 Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Bu araştırma kapsamında ankete cevap veren katılımcıların demografik bilgilerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımları Tablo 3. 'de sunulmuştur.

Tablo 3. *Katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin dağılımları (n = 311)*

Değişken		*f*	%
Cinsiyet	Kadın	123	39.5
	Erkek	188	60.5
Alan	Sınıf Öğretmeni	141	45.3
	Branş Öğretmeni	170	54.7
Görevi	Öğretmen	311	100
Kıdem	1-5 yıl	53	17.0
	6-10 yıl	66	21.2
	11-15 yıl	116	37.3
	16-20 yıl	28	9.0
	21 yıl ve üzeri	48	15.4
Öğrenim Durumu	Ön Lisans	29	9.3
	Eğitim Enstitüsü	36	11.6
	Lisans	236	75.9
	Lisans Üstü	10	3.2
Bulunduğunuz Okulda Çalışma Süresi	1-5 yıl	196	63.0
	6-10 yıl	51	16.4
	11-15 yıl	45	

		14.5
16-20 yıl	17	5.5
21 yıl ve üzeri	2	0.6

Tablo 3. ‟de görüldüğü gibi katılımcıların %60.5‟i erkek, %39.5‟i kadın olup %54.7‟ü branş öğretmeni ve %45.3‟ü sınıf öğretmenidir. Katılımcıların görev dağılımı bakımından tamamı öğretmen olup kıdem bakımından %17‟i 1-5 yıl, %21.2‟i 6-10 yıl, %37.3‟ü‟i 11-15 yıl, %9‟u‟ü 16-20 yıl ve %15.4‟ü 21 yıl ve üzeri kıdeme sahiptir. Ayrıca katılımcıların %75.9‟u lisans, %11.6‟ı eğitim enstitüsü, %9.3‟ü ön lisans ve %3.2‟i lisans üstü öğrenim düzeyine sahiptir. Katılımcıları bulundukları okulda çalışma süreleri bakımından %63‟ü 1-5 yıl, %16.4‟ü 6-10 yıl, %14.5‟i 11-15 yıl, %6.1‟i 16 yıl üzeri bulundukları okulda görev yapmaktadırlar.

4.2 İlköğretimde Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Sinizm Düzeylerine İlişkin Bulgular

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğinin tümü ve alt boyutlarına ilişkin betimsel istatistik sonuçları Tablo 4. ‟de sunulmuştur. Tablo 4. ‟de ilköğretim öğretmenlerinin ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin algı puanları incelendiğinde en düşük ve en yüksek puan ortalaması sırasıyla 4.73 ve 1.10‟dir. İlköğretim öğretmenlerinin ÖSDB ölçeği puan ortalaması 2.43 ve standart sapma değeri 0.62 olarak bulunmuştur. Bu değerler öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının “Az düzeyinde” olduğunu göstermektedir.

Tablo 4. *Öğretmenlerinin ÖSDB ölçeği puanlarına ilişkin betimsel istatistik (n=311)*

	Minimum	*Maksimum*	*Ranj*	$\bar{x}$	*SS.*	*Algı Düzeyi*
Boyut 1: Negatif tutum boyutu	1	5	4	2.32	.85	Az
Boyut 2: Pozitif tutum boyutu	1	5	4	3.15	.83	Orta
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği boyutu	1	5	4	2.13	.75	Az
ÖSDB Ölçeği Puanı	1.10	4.73	3.63	2.43	.62	Az

Diğer taraftan Tablo 4. , ÖSDB ölçeğinin alt boyutları bakımından incelendiğinde öğretmenlerin “Örgüte yönelik negatif tutum” ($\bar{x}$=2.32, SS=.85) ve “Örgütsel Bütünlük Eksikliği” ($\bar{x}$=2.13, SS=.75) alt boyutlarına ilişkin örgütsel sinizm algıların “az” düzeyinde olduğu, “örgüte yönelik pozitif tutum” ($\bar{x}$=3.15, SS=.83) alt boyutuna ilişkin algıların “orta” düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının “Az düzeyinde” olduğunu anlaşılmaktadır.

4.3 Cinsiyet Değişkenine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sinizm Düzeyine İlişkin Görüşleri

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeyine ilişkin görüşlerinin cinsiyet değişkeni bakımından anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını belirlemek amacıyla bağımsız gruplar arası *t*-testi yapılmış, elde edilen sonuçlar Tablo 5.'de sunulmuştur.

Tablo 5. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin cinsiyet bakımından bağımsız örneklemler t-testi sonuçları*

Değişken		N	$\bar{x}$	SS	sd	*t*	*p*
Boyut 1: Negatif Tutum	Kadın	123	2.31	.86	309	-.251	.802
	Erkek	188	2.33	.85			
Boyut 2: Pozitif Tutum	Kadın	123	3.08	.84	309	-1.189	.235
	Erkek	188	3.20	.82			
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Kadın	123	2.16	.71	309	.571	.568
	Erkek	188	2.11	.78			
ÖSDB Ölçeğinin Tümü	Kadın	123	2.41	.62	309	.781	.435
	Erkek	188	2.56	.65			

Tablo 5.'de görüldüğü gibi erkek öğretmenlerin örgüte yönelik negatif ($\bar{x}$=2.33) ve pozitif ($\bar{x}$=3.20) tutumları ile örgütsel sinizm düzeyine ilişkin görüşlerinin ($\bar{x}$=2.56) kadınlara göre daha yüksek olduğu, buna karşın kadınların örgütsel bütünlük eksiliği inancının ($\bar{x}$=2.16) erkeklere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yapılan bağımsız örneklemler *t*-testi sonucunda ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğinin "örgüte yönelik negatif tutum" [t (309) =-.251, p > .05], "örgüte yönelik pozitif tutum" [t (309) =-1.189, p > .05] ve "Örgütsel bütünlük eksikliği" [t (309) = .571, p > .05] alt boyutları ilişkin görüşlerinin cinsiyet bakımından anlamlı bir fark göstermediği saptanmıştır.

Benzer şekilde kadın ($\bar{x}$=2.16) ve erkek ($\bar{x}$=2.11) öğretmenlerinin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir fark saptanmamıştır [t (309)= .781, p>.05]. Buna göre öğretmenlerin örgütsel sinizme yönelik görüşlerinin cinsiyet bakımından farklılaşmadığı söylenebilir.

4.4 Branş Değişkenine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sinizm Düzeyine İlişkin Görüşleri

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerinin örgütsel sinizm düzeyine ilişkin görüşlerinin branş (sınıf ve branş öğretmeni) değişkenleri bakımından anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını belirlemek amacıyla bağımsız gruplar arası *t*-testi yapılmış, elde edilen sonuçlar Tablo 6.'da sunulmuştur.

Tablo 6. *Öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeylerine ilişkin görüşlerinin branş bakımından bağımsız örneklemler t-testi sonuçları*

Değişken		N	$\bar{x}$	SS	sd	*t*	*p*
Boyut 1: Negatif Tutum	Sınıf Öğretmeni	141	2.28	0.91	309	-.975	.330
	Branş Öğretmeni	170	2.37	0.81			
Boyut 2: Pozitif Tutum	Sınıf Öğretmeni	141	3.14	0.87	309	-.356	.722
	Branş Öğretmeni	170	3.17	0.81			
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Sınıf Öğretmeni	141	2.17	0.75	309	.734	.463
	Branş Öğretmeni	170	2.10	0.76			
ÖSDB Ölçeğinin Tümü	Sınıf Öğretmeni	141	2.43	0.65	309	.015	.988
	Branş Öğretmeni	170	2.43	0.61			

Tablo 6.'da ilköğretimde görev yapan branş öğretmenlerinin örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.37) ve örgüte yönelik pozitif tutum ($\bar{x}$=3.17) alt boyutlarına ilişkin görüşlerinin sınıf öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu, buna karşın sınıf öğretmenlerinin örgütsel bütünlük eksiliği inancının ($\bar{x}$=2.17) alt boyutuna ilişkin görüşlerinin branş öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu kapsamda yapılan bağımsız örneklemler *t*-testi sonucunda ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğinin "örgüte yönelik negatif tutum" [*t* (309) =-.975, $p > .05$], "örgüte yönelik pozitif tutum" [*t* (309) =-.356, $p > .05$] ve "Örgütsel bütünlük eksikliği" [*t* (309) = .734, $p > .05$] alt boyutları ilişkin görüşlerinin branş bakımından anlamlı bir fark göstermediği saptanmıştır.

Benzer şekilde sınıf ($\bar{x}$=2.43) ve branş ($\bar{x}$=2.43, SS=.61) öğretmenlerinin ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin puanları arasında da anlamlı bir fark saptanmamıştır [*t*(309)= .015, $p >.05$]. Buna göre ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeyine ilişkin görüşlerinin branş bakımından farklılaşmadığı söylenebilir.

4.5 Kıdem Değişkenine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sinizme İlişkin Görüşleri

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşlerinin kıdem bakımından dağılımlarına ilişkin betimsel istatistik değerleri Tablo 7. 'de sunulmuştur.

Tablo 7. *Öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeyine ilişkin görüşlerinin kıdem bakımından dağılımı*

Değişken	Kıdem	*n*	$\bar{x}$	SS
Boyut 1:	1-5 yıl	53	2.38	0.93

Negatif tutum	6-10 yıl	66	2.28	0.87
	11-15 yıl	116	2.38	0.87
	16-20 yıl	28	2.48	0.76
	21 yıl ve üzeri	48	2.12	0.78
Boyut 2:	1-5 yıl	53	3.30	0.90
Pozitif tutum	6-10 yıl	66	3.17	0.76
	11-15 yıl	116	3.13	0.82
	16-20 yıl	28	2.54	0.74
	21 yıl ve üzeri	48	3.40	0.78
Boyut 3:	1-5 yıl	53	2.16	0.85
Örgütsel Bütünlük Eksikliği	6-10 yıl	66	2.02	0.74
	11-15 yıl	116	2.13	0.66
	16-20 yıl	28	2.30	0.82
	21 yıl ve üzeri	48	2.16	0.87
ÖSDB Ölçeği Puanı	1-5 yıl	53	2.41	0.75
	6-10 yıl	66	2.38	0.61
	11-15 yıl	116	2.46	0.56
	16-20 yıl	28	2.75	0.56
	21 yıl ve üzeri	48	2.29	0.63

Tablo 7. incelendiğinde 16-20 yıl kıdeme sahip öğretmenlerin diğer öğretmenlere göre örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.48), örgüte yönelik pozitif tutum ($\bar{x}$=2.54), örgütsel bütünlük eksikliği ($\bar{x}$=2.30) ve ÖSDB ölçeğinin tümüne ($\bar{x}$=2.75) ilişkin algılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın 21 yıl ve üzeri kıdeme sahip öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.12) ve ÖSDB ölçeğinin tümüne ($\bar{x}$=2.29) ilişkin algılarının diğer öğretmenlere göre; 11-15 yıl kıdeme sahip öğretmenlerinin ise örgüte yönelik pozitif tutum ($\bar{x}$=3.13), örgütsel bütünlük eksikliği ($\bar{x}$=2.13) bağlamındaki görüşlerinin diğer öğretmenlere göre daha düşük olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin ÖSDB ölçeği bağlamındaki bu görüşlerinin kıdem bakımından anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü ANOVA testi yapılmış elde edilen sonuçlar Tablo 8. 'de sunulmuştur.

Tablo 8. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin kıdem bakımından ANOVA sonuçları*

Değişken	Varyans	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	*F*	*p*
Boyut 1:	Gruplar arası	3.351	4	.838	1.137	.339

Negatif tutum	Gruplar içi	225.447	306	.737		
	Toplam	228.798	310			
Boyut 2: Pozitif tutum	Gruplar arası	14.487	4	3.622	5.533	.000
	Gruplar içi	200.309	306	.655		
	Toplam	214.796	310			
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Gruplar arası	1.695	4	.424	.734	.569
	Gruplar içi	176.744	306	.578		
	Toplam	178.440	310			
ÖSDB Ölçeği Puanı	Gruplar arası	4.011	4	1.003	2.635	.034
	Gruplar içi	116.455	306	.381		
	Toplam	120.466	310			

Tablo 8.'deki ANOVA sonuçları öğretmenlerin sinizme ilişkin "örgüte yönelik negatif tutum" [F (4-306) = 1.137, $p > .05$] ve "örgütsel bütünlük eksikliği" [F (4-306) = 734, $p > .05$] alt boyutları bağlamındaki görüşlerinin kıdem bakımından anlamlı bir fark göstermediği saptanmıştır. Buna karşın ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin "örgüte yönelik pozitif tutum" [F (4-306) = 5.533, $p < .01$] alt boyutu ile ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin puanlarında [F (4-306) = 2.635, $p < .05$] kıdem bakımından anlamlı bir fark olduğu belirlenmiştir. Anlamlı bulunan bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey HSD testi yapılmış, elde edilen sonuçlar Tablo 9.'da sunulmuştur.

Tablo 9. *Mesleki kıdem bakımından Tukey HSD testi sonuçları*

Değişken	Kıdem (I)	Kıdem (J)	Ortalama Fark	Std.Hata	p
Boyut 2: Pozitif Tutum	1-5 yıl	16-20 yıl	.75253	.18902	.001
	6-10 yıl	16-20 yıl	.62581	.18247	.006
	11-15 yıl	16-20 yıl	.58682	.17036	.006
	21 yıl ve üzeri	16-20 yıl	.85640	.19240	.000
ÖSDB ölçeği Puanı	16-20 yıl	21 yıl ve üzeri	.45348	.14670	.018

Yapılan Tukey HSD testi sonucunda öğretmenlerin "örgüte yönelik pozitif tutum" alt boyutuna ilişkin görüşlerinin kıdem bakımından anlamlı farkın 1-5 yıl, 6-10 yıl, 11-15 yıl ve 21 yıl üzeri kıdeme sahip öğretmenler ile 16-20 yıl kıdeme sahip öğretmenler arasında olduğu saptanmıştır. Buna göre 16-20 yıl kıdeme sahip öğretmenler diğer kıdemlere sahip öğretmenlere

göre ÖSDB ölçeği bağlamındaki "örgüte yönelik pozitif tutum" görüşlerinin daha düşük ve olumsuz yönde olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan öğretmenlerin ÖSDB ölçeği tümü bağlamında görüşleri arasında anlamlı farkın 16-20 yıl ve 21 yıl ve üzeri kıdem sahip öğretmenler arasında 16-20 yıl kıdeme sahip öğretmenler lehine olduğu belirlenmişti. Buna göre 16-20 yıl kıdeme sahip öğretmenler 21 yıl üzeri kıdeme sahip öğretmenlere göre görev yaptıkları okulda daha çok örgütsel sinizmle karşı karşıya kaldıklarını düşünmektedirler.

4.6 Öğrenim Değişkenine Göre İlköğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Sinizme İlişkin Görüşleri

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerin sinizme ilişkin görüşlerinin öğrenim durumu bakımından dağılımlarına ilişkin betimsel istatistik değerleri Tablo 10. 'da sunulmuştur.

Tablo 10. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin öğrenim durumu bakımından dağılımı*

Değişken	Öğrenim Durumu	*n*	$\bar{x}$	SS
Boyut 1:	Ön Lisans	29	2.14	0.85
Negatif tutum	Eğitim Enstitüsü	36	2.50	0.77
	Lisans ve Lisans Üstü	246	2.32	0.87
Boyut 2:	Ön Lisans	29	3.03	0.90
Pozitif tutum	Eğitim Enstitüsü	36	3.27	0.64
	Lisans ve Lisans Üstü	246	3.16	0.85
Boyut 3:	Ön Lisans	29	2.32	1.03
Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Eğitim Enstitüsü	36	2.07	0.46
	Lisans ve Lisans Üstü	246	2.12	0.76
ÖSDB Ölçeği Puanı	Ön Lisans	29	2.48	0.62
	Eğitim Enstitüsü	36	2.43	0.46
	Lisans ve Lisans Üstü	246	2.43	0.65

Tablo 10. incelendiğinde eğitim enstitüsü mezunu öğretmenlerin diğer öğretmenlere göre örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.50) ve örgüte yönelik pozitif tutum ($\bar{x}$=3.27) alt boyutlarına ilişkin algılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın ön lisans mezunu öğretmenlerin örgütsel bütünlük eksikliği alt boyutu ($\bar{x}$=2.37) ve ÖSDB ölçeğinin tümü ($\bar{x}$=2.48) bağlamındaki görüşlerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Öğretmenlerin ÖSDB ölçeği bağlamındaki bu görüşlerinin öğrenim durumu bakımından anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü ANOVA testi yapılmış elde edilen sonuçlar Tablo 11. 'de sunulmuştur.

Tablo 11. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin öğrenim durumu bakımından ANOVA sonuçları*

Değişken	Varyans	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	*F*	*p*
Boyut 1: Negatif tutum	Gruplar arası	2.116	2	1.058	1.437	.239
	Gruplar içi	226.682	308	.736		
	Toplam	228.798	310			
Boyut 2: Pozitif tutum	Gruplar arası	.966	2	.483	.696	.500
	Gruplar içi	213.830	308	.694		
	Toplam	214.796	310			
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Gruplar arası	1.218	2	.609	1.059	.348
	Gruplar içi	177.221	308	.575		
	Toplam	178.440	310			
ÖSDB Ölçeği Puanı	Gruplar arası	.065	2	.033	.083	.920
	Gruplar içi	120.401	308	.391		
	Toplam	120.466	310			

Tablo 11. "deki ANOVA sonuçları öğretmenlerin "örgüte yönelik negatif tutum" [F (2-308) = 1.437, $p > .05$], "örgüte yönelik pozitif tutum" [F (2-308) = .696, $p > .05$], "örgütsel bütünlük eksikliği" [F (2-308) = 1.059, $p > .05$] alt boyutu ile ÖSDB ölçeğinin tümü [F (2-308) = .083, $p > .05$] bağlamındaki görüşlerinin öğrenim durumu bakımından anlamlı bir fark göstermediği saptanmıştır. Başka bir ifadeyle ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri öğrenim durumu bakımından farklılaşmamaktadır.

4.7 Okulda Çalışma Süresi Değişkenine Göre İlköğretim Öğretmenlerinin Örgütsel Sinizme İlişkin Görüşleri

İlköğretimde görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri okulda çalışma süresi bakımından dağılımlarına ilişkin betimsel istatistik değerleri Tablo 12. "de sunulmuştur.

Tablo 12. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin okulda çalışma süresinin kıdem bakımından dağılımı*

Değişken	OkuldaÇalışma Süresi	*n*	$\bar{x}$	SS
Boyut 1:	1-5 yıl	196	2.21	0.81
Negatif tutum	6-10 yıl	51	2.52	0.86

	11-15 yıl	45	2.67	0.93
	16 yıl ve üzeri	19	2.26	0.95
Boyut 2:	1-5 yıl	196	3.19	0.82
Pozitif tutum	6-10 yıl	51	2.77	0.75
	11-15 yıl	45	3.36	0.84
	16 yıl ve üzeri	19	3.37	0.90
Boyut 3:	1-5 yıl	196	1.97	0.67
Örgütsel Bütünlük Eksikliği	6-10 yıl	51	2.46	0.89
	11-15 yıl	45	2.25	0.76
	16 yıl ve üzeri	19	2.58	0.82
ÖSDB Ölçeği Puanı	1-5 yıl	196	2.33	0.61
	6-10 yıl	51	2.74	0.58
	11-15 yıl	45	2.52	0.62
	16 yıl ve üzeri	19	2.49	0.63

Tablo 12. incelendiğinde görev yaptıkları okulda 11-15 yıl görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.67), 16 yıl ve üzeri okulda görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik pozitif tutum ($\bar{x}$=3.37) ve örgütsel bütünlük eksikliği ($\bar{x}$=2.58) alt boyutları bağlamında görüşlerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın 1-5 yıl okulda görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum ($\bar{x}$=2.21) ve örgütsel bütünlük eksikliği ($\bar{x}$=1.97) alt boyutları bağlamında görüşlerinin diğerlerine nazaran daha düşük olduğu dikkat çekmektedir. Diğer taraftan 6-10 yıl okulda görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğin tümü bağlamında görüşlerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin ÖSDB ölçeği bağlamındaki bu görüşlerinin okuldaki görev süresi bakımından anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü ANOVA testi yapılmış elde edilen sonuçlar Tablo 13. "de sunulmuştur.

Tablo 13. *Öğretmenlerin ÖSDB ölçeğine ilişkin görüşlerinin okulda çalışma süresi bakımından ANOVA sonuçları*

Değişken	Varyans	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	*F*	*p*
Boyut 1:	Gruplar arası	10.112	3	3.371	4.732	.003
Negatif tutum	Gruplar içi	218.685	307	.712		
	Toplam	228.798	310			
	Gruplar arası	10.383	3	3.461	5.198	.002

Boyut 2: Pozitif tutum	Gruplar içi	204.413	307	.666		
	Toplam	214.796	310			
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	Gruplar arası	14.952	3	4.984	9.359	.000
	Gruplar içi	163.487	307	.533		
	Toplam	178.440	310			
ÖSDB Ölçeği Puanı	Gruplar arası	7.162	3	2.387	6.468	.000
	Gruplar içi	113.305	307	.369		
	Toplam	120.466	310			

Tablo 13. ‟deki ANOVA sonuçları öğretmenlerin sinizme ilişkin "örgüte yönelik negatif tutum" [F (3-307) = 4.732, p < .01] "örgüte yönelik pozitif tutum" [F (3-307) = 5.198, p <.01] ve "örgütsel bütünlük eksikliği" [F (3-307) = 5.198, p <.01] alt boyutları ile ÖSDB ölçeğinin tümüne [F (3-307) = 5.198, p <.01] ilişkin görüşleri okuldaki görev süresi bakımından anlamlı bir fark gösterdiğini ortaya koymaktadır. Buna göre öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri okuldaki görev süresi bakımından farklılaşmaktadır. Anlamlı bulunan bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey HSD testi yapılmış, elde edilen sonuçlar Tablo 14. ‟de sunulmuştur

Tablo 14. *Okuldaki çalışma süresi bakımından Tukey HSD testi sonuçları*

Değişken	Okuldaki görev süresi (I)	Okuldaki görev süresi(J)	Ortalama Fark	Std.Hata	*p*
Boyut 1: Negatif tutum	11-15 yıl	1-5 yıl	.46156*	.13951	.006
Boyut 2: Pozitif Tutum	6-10 yıl	1-5 yıl	-.41427*	.12827	.007
		11-15 yıl	-.58660*	.16689	.003
		16 yıl ve üzeri	-.59391*	.21932	.036
Boyut 3: Örgütsel Bütünlük Eksikliği	1-5 yıl	6-10 yıl	-.48586*	.11471	.000
		16 yıl ve üzeri	-.61125*	.17534	.003
ÖSDB ölçeği Puanı	16-20 yıl	21 yıl ve üzeri	.40571*	.09550	.000

Tablo 14.'de görüldüğü gibi yapılan Tukey HSD testi sonucunda öğretmenlerin "örgüte yönelik negatif tutum" alt boyutuna ilişkin görüşlerinin okulda çalışma süresi bakımından anlamlı farkın 1-5 yıl ve 11-15 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler arasında 11-15 yıl çalışma süresine sahip olanlar lehinedir ($p<.01$). Buna göre 11-15 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler 1-5 yıl çalışma süresine sahip öğretmenlere göre daha çok örgütsel sinizme sahip olduklarını düşünmektedirler.

Tukey HSD testi sonucunda öğretmenlerin "örgüte yönelik pozitif tutum" alt boyutuna ilişkin görüşlerinin okulda çalışma süresi bakımından anlamlı farkın 6-10 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler ile 1-5 yıl, 11-15 yıl, 16 yıl ve üzeri çalışma süresine sahip öğretmenler arasında 6-10 yıl çalışma süresine sahip olanlar aleyhine olduğu saptanmıştır ($p<.01$). Buna göre 6-10 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler diğer çalışma süresine sahip öğretmenlere göre örgütsel sinizme bağlamında daha az pozitif tutum ile karşı karşıya kaldıklarını düşünmektedirler.

Tablo 14'de öğretmenlerin "örgütsel bütünlük eksikliği" alt boyutuna ilişkin görüşlerinin okulda çalışma süresi bakımından anlamlı farkın 1-5 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler ile 6-10 yıl ve 16 yıl ve üzeri çalışma süresine sahip öğretmenler arasında 1-5 yıl çalışma süresine sahip olanlar aleyhine olduğu saptanmıştır ($p<.01$). Buna göre 1-5 yıl çalışma süresine sahip öğretmenler 6-10 ve 16 yıl ve üzeri çalışma süresine sahip öğretmenlere göre örgütsel sinizm bağlamında daha az örgütsel bütünlük eksikliği hissettiklerini düşünmektedirler.

Diğer taraftan Tukey HSD sonuçları öğretmenlerin ÖSDB ölçeği tümü bağlamında görüşleri arasında anlamlı farkın 16-20 yıl ve 21 yıl ve üzeri okulda çalışma süresine sahip öğretmenler arasında 16-20 yıl okulda çalışma süresine sahip öğretmenler lehine olduğunu göstermektedir ($p<.05$). Buna göre 16-20 yıl okulda çalışma süresine sahip öğretmenler 16 yıl üzeri okulda çalışma süresine sahip öğretmenlere okulda daha çok örgütsel sinizmle karşı karşıya kaldıklarını düşünmektedirler.

Tartışma Sonuç ve Öneriler

Bu bölümde araştırma sonucu elde edilen bulgular farklı çalışmaların sonuçları ile karşılaştırılmış ve yorumlanmıştır.

Araştırma bulgularına göre Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının genel ortalama bakımından "Az düzeyinde" olduğu görülmektedir. Bu durum ilköğretim okullarında az da olsa örgütsel sinizmin var olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Araştırma bulguları örgütsel sinizmin alt boyutları olan öğretmenlerin okullarına karşı negatif tutum boyutu ve örgütsel bütünlük eksikliği boyutu "Az düzeyinde" olduğu görülürken pozitif tutum boyutu "Orta düzeyinde" olduğu görülmektedir. Güzeller ve Kalağan'ın (2008) yaptıkları araştırmada da öğretmenlerin örgütsel sinizm düzeylerinin az düzeyde olduğu saptanmıştır. Bu sonuç bu araştırmanın bulgularını desteklediğini göstermektedir.

Araştırma bulguları bağlamında, örgütsel sinizmi açıklayan faktörler arasında, öğretmenlerin okullarında dürüstlüğün bir değer olarak görülmesi; çalışanlara değer verildiğini düşünme; okullarında ilgi ve destek gördüklerini düşündükleri için çalışanların kendilerini geliştirmeye gayret göstermeleri; çalışanlar arasında daha iyiye ulaşmak üzere hoş bir rekabet olması; fazla dedikodu yapıldığı; hak etmediği halde takdir gören çalışanların bulunması gibi faktörlerin orta düzeyde algılanması oldukça dikkat çekicidir. Örgütte çalışanlarda sinik duygular ve davranışların oluşmasında, tam olarak dürüstlüğün bir değer olarak algılanmaması, çalışanlara tam olarak değer verilmemesi, çalışanların tam olarak kendilerini geliştirmeye çalışmaması, çalışanlar arasında daha iyiye ulaşmak üzere tam olarak hoş bir rekabetin olmaması, dedikodunun

okullarda azımsanmayacak düzeyde görülmesi ileride Uşak'taki ilköğretim örgütlerinde örgütsel sinizm düzeyinin daha da artabileceği riskinin bulunduğunu göstermektedir.

Özgan, Külekçi ve Özkan'ın (2012) Gazi Antep Üniversitesi ve Kilis Üniversitesi'nde görev yapan akademisyenler üzerinde yaptıkları araştırmada örgütsel sinizm seviyesi orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Arslan'ın (2012) Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde görev yapan akademisyenlerin genel ve örgütsel sinizm seviyeleri üzerine yaptığı araştırma kapsamında akademisyenlerin genel sinizm ve örgütsel sinizm düzeylerinin orta seviyede olduğu tespit edilmiştir.

Tükeltürk ve diğerlerinin (2009) otel çalışanları üzerinde yaptıkları araştırma otel çalışanlarının örgütsel sinizm algılarının orta düzeyde olduğunu ortaya koymuştur. Tokgöz ve Yılmaz (2008) otel çalışanları üzerinde yaptıkları araştırmada örgütsel sinizmin orta düzeyde olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu durum bize, eğitim kurumlarında görülen örgütsel sinizme göre hizmet sektöründe yer alan otel gibi örgütlerde daha fazla olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durum öğretmenlerin işlerini kaybetme tehlikelerinin bulunmaması nedeni ile açıklanabilir.

Öğretmenlerde örgütsel sinizm düzeyinin az çıkması, öğretmenlik mesleğinin bir gönül mesleği olduğu ve fedakârlık gibi duyuşsal özellikleri bulunması ile açıklanabilir. Öğretmenlerde kamu kurumlarında veya işletmelerde görev yapan diğer çalışanlardan farklı olarak manevi unsurların maddi unsurlara göre daha çok ön plana çıkması ve özveri gerektirmesi örgütsel sinizmin daha az çıkmasına neden olarak görülebilir.

Öğretmenlerde örgütsel sinizm düzeyinin az çıkmasının bir diğer nedeninin de, öğretmenlerin sinik duygularının üst yönetimlerce fark edileceğine yönelik endişelerinden dolayı düşüncelerini dürüstçe ifade edememeleri olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra öğretmenlerin okul örgütünden fazla bir beklenti içerisinde olmamaları ve kariyer çeşitliği ve zenginliği olmamasından dolayı olabileceği de düşünülebilir.

Kutanis ve Çetinel (2009) yaptıkları bir araştırmada, bireylerin örgütsel sinizme sahip olmalarını örgütsel adalete ilişkin olumsuz algılara sahip olmaları ile açıklamışlardır. Bir devlet üniversitesinde 20 akademisyen üzerinde yaptıkları bir araştırmada akademisyenlerle yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirmişlerdir. Araştırma bulguları, adaletsizlik algılarının sinizmi tetiklediği fakat bu adaletsizliklere tepki gösterme gücüne sahip olmanın sinizmin asıl belirleyicisi olduğunu göstermektedir.

Araştırma bulgularına göre Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir. Ancak göreli olarak erkek öğretmenlerin pozitif tutumları kadınlara göre daha yüksek olduğu, buna karsın kadınların örgütsel bütünlük eksikliği inancı erkeklere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin kadın ya da erkek olmaları, örgütsel sinizm algı düzeylerini etkilememektedir. Bu sonuç alan yazında yer aldığı gibi, örgütsel sinizm düzeylerinin cinsiyete göre değişmediği gerçeği ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Bunun nedeninin de, öğretmenlik mesleğinde mesleki rollerin cinsiyete göre değişmemesi olarak açıklanabilir. Güzeller ve Kalağan'ın (2008) yaptıkları araştırmada öğretmenlerin cinsiyetleri ve örgütsel sinizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ortaya konmuştur. Bu sonuç bu araştırmanın bulgularını desteklediğini göstermektedir.

İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının branş değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir. Bunun nedeni bütün branş öğretmenlerinin örgütsel sinizme ilişkin uyarıcıları aynı şekilde anlamlandırmaları ile açıklanabilir. Güzeller ve Kalağan'ın (2008) yaptıkları araştırmada öğretmenler branşlara göre incelendiğinde ise fen branşı öğretmenlerinin örgütsel sinizm düzeyleri sosyal branş öğretmenlerine göre daha yüksek

çıkmıştır. Güzeller ve Kalağan (2008) bu durumu fen bilimleri öğretmenlerinin sosyal bilimler öğretmenlerine göre araştırmaya ve sorgulamaya daha yatkın olmaları ve örgüt içerisinde gerçekleşen sorunları daha çok irdelemeleri olarak açıklamışlardır. Bu araştırmada branş öğretmenlerin toplu halde değerlendirilmesi ve katılımcılar arasında fen bilgisi öğretmenlerinin çok az sayıda olması bunun nedeni olarak açıklanabilir.

İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının kıdem değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir. Güzeller ve Kalağan"ın (2008), yaptıkları araştırmada örgütsel sinizm ve öğretmenlerin yaşları arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Bu bulgu araştırmamızın bulgularını desteklemektedir. Bununla birlikte Fındık ve Eryeşil 2012"de demir çelik işletmelerinde yaptıkları araştırmada çalışanların eğitim seviyelerinin arttıkça örgütsel sinizm düzeylerinin arttığını ortaya koymuşlardır. Bu durum öğretmenlerin bulundukları örgütü daha çok sahiplenmeleri duygusu ile açıklanabilir.

İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının öğrenim durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir. Güzeller ve Kalağan (2008), yaptıkları araştırmada öğretmenlerin eğitim durumları ile örgütsel sinizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olduğunu belirlemişlerdir. Eğitim durumu yükseldikçe örgütsel sinizm düzeyi artmaktadır. Tokgöz ve Yılmaz"ın (2008) Eskişehir ve Antalya"da bulunan 17 otel işletmesinde çalışanlara yönelik yaptıkları araştırmada eğitim düzeyinin arttıkça sinizm seviyesinin arttığını belirlemişlerdir. Bu bulgular yapmış olduğumuz araştırmanın sonuçları ile örtüşmemektedir.

İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının bulundukları okulda çalışma süreleri bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre bulunduğu okulda 6-10 yıl arası çalışan öğretmenler, bulunduğu okulda 1-5 yıl arası çalışan öğretmenlere göre daha çok örgütsel sinizme sahip oldukları görülmektedir. Bu sonuca göre öğretmenlerin çalışmaya başladıkları okulda ilk yıllarda örgütsel sinizm algısına kapılmadıkları, zaman içerisinde karşılaştıkları olumsuz tutum ve davranışlar nedeniyle örgütsel sinizme uğradıkları söylenebilir. Özellikle de öğretmenlerin çalıştıkları kurumlardaki 5. yıllarından sonra örgütsel sinizm algılarının yükseldiği söylenebilir. Öğretmen görüşlerinin, çalıştıkları kurumlarda 10. yıldan sonra da örgütsel sinizm düşüncelerin azaldığı görülmektedir. Bu bulgulara bakarak, öğretmenlerin çalıştığı kuruma özgü politika, işleyiş ve uygulamaları tanıdıkça örgüte ilişkin olumsuz tutumlar sergilemeye başladıkları ve örgütsel sinizm düzeylerinin arttığı söylenebilir. Öğretmenlerin bu yıllarda örgütsel bağlılığının azaldığı ve bunun örgütsel sinizm kaynaklı olduğu düşünülebilir. Mesleki kıdemi yüksek ve bulunduğu kurumda uzun yıllar çalışan öğretmenlerin ise, çalıştıkları kurumları iyi tanıdıkları için örgütsel sinizmden daha az etkilendikleri şeklinde yorumlanabilir.

Sonuçlar

Uşak ilinde ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının belirlenmesi amacıyla yapılan araştırmaya ilişkin şu sonuçlar elde edilmiştir.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin görüşlerine göre, öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının genel olarak "Az düzeyinde" olduğu görülmektedir. Okuldaki çalışanların beklenenin dışındaki davranışların ödüllendirilmesi, okulun amaç ve politikaları ile uygulamaları arasında çok az tutarlılık bulunması, okuldaki yöneticilerin söyledikleri ile yaptıklarının birbiriyle tutarlı olmaması, okulda birlik ve bütünlük olmadığı, kendisini okuldaki politika ve uygulamalardan sık sık yakınırken bulması, okulumda çalışanların birbirini kıskanması, okulda çalışanların aralarında sözel olmayan bir dil kullanması, okuldaki

yöneticilerin değişime kapalı olduğu, okulda birlikte çalışılan kişilere güvenmeme, okulda çalışmak istememe maddelerine öğretmenlerin az katıldıkları görülmektedir.

Bununla birlikte, okulda dürüstlüğün bir değer olarak görülmesi, okuldaki çalışanlara değer verilmesi, okulda ilgi ve destek gördüklerini düşündükleri için çalışanların kendilerini geliştirmeye gayret göstermesi, çalışanlar arasında daha iyiye ulaşmak üzere hoş bir rekabet var olması, okulumda fazla dedikodu yapılması ve hak etmediği halde takdir gören çalışanların bulunması maddelerine öğretmenler orta düzeyde katılmaktadırlar. Bu maddelerde öğretmenlerin örgütsel sinizm seviyelerinin orta düzeyde olduğu görülmektedir.

Buna karşın öğretmenlerin anket maddelerinden çok az düzeyinde katıldıkları görüşler ise; okulun girişimlerine alaycı bir tavır sergileme ve okuluma isteksiz gelmedir.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin görüşlerine göre kadın ve erkek öğretmenlerin örgütsel sinizm görüşleri arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Diğer taraftan ÖSDB ölçeğinin alt boyutları bakımından incelendiğinde öğretmenlerin "Örgüte yönelik negatif tutum" ve "Örgütsel Bütünlük Eksikliği" alt boyutlarına ilişkin sinizm algıların "az" düzeyinde olduğu, "örgüte yönelik pozitif tutum" alt boyutuna ilişkin algıların "orta" düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre öğretmenlerin sinizm algılarının "Az düzeyinde" olduğunu anlaşılmaktadır.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri arasında sınıf ve branş öğretmenlerinin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri arasında da anlamlı bir fark saptanmamıştır. İlköğretimde görev yapan branş öğretmenlerinin örgüte yönelik negatif tutum ve örgüte yönelik pozitif tutum alt boyutlarına ilişkin görüşlerinin sınıf öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu, buna karşın sınıf öğretmenlerinin örgütsel bütünlük eksiliği inancının alt boyutuna ilişkin görüşlerinin branş öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu kapsamda yapılan bağımsız örneklemler *t*-testi sonucunda ilköğretimde görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğinin "örgüte yönelik negatif tutum", "örgüte yönelik pozitif tutum" ve "Örgütsel bütünlük eksikliği" alt boyutları ilişkin görüşlerinin branş bakımından anlamlı bir fark göstermediği saptanmıştır.

Benzer şekilde sınıf ve branş öğretmenlerinin ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin görüşleri arasında da anlamlı bir fark saptanmamıştır. Buna göre ilköğretimde görev yapan öğretmenleri sinizm düzeyine ilişkin görüşleri branş bakımından farklılaşmadığı söylenebilir.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri arasında kıdem bakımından anlamlı bir fark olmadığı saptanmıştır. 16-20 Yıl kıdeme sahip öğretmenlerin diğer öğretmenlere göre örgüte yönelik negatif tutum, örgüte yönelik pozitif tutum, örgütsel bütünlük eksikliği ve ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin algılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın 21 yıl ve üzeri kıdeme sahip öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum ve ÖSDB ölçeğinin tümüne ilişkin algılarının diğer öğretmenlere göre; 11-15 yıl kıdeme sahip öğretmenlerinin ise örgüte yönelik pozitif tutum, örgütsel bütünlük eksikliği bağlamındaki görüşlerinin diğer öğretmenlere göre daha düşük olduğu görülmektedir.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşleri arasında öğrenim durumu bakımından anlamlı bir fark olmadığı saptanmıştır. Eğitim enstitüsü mezunu öğretmenlerin diğer öğretmenlere göre örgüte yönelik negatif tutum ve örgüte yönelik pozitif tutum alt boyutlarına ilişkin algılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın ön lisans mezunu öğretmenlerin örgütsel bütünlük eksikliği alt boyutu ve ÖSDB ölçeğinin tümü bağlamındaki görüşlerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Uşak ili sınırları içerisinde İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizme ilişkin görüşlerinin bulundukları okuldaki çalışma süreleri bakımından anlamlı bir fark olduğu saptanmıştır. Araştırma sonucuna göre gruplar arasındaki anlamlı farkın 6-10 yıl ve 1-5 yıl bulunduğu okulda çalışan öğretmenler arasında 6-10 yıl süreye sahip öğretmenler lehine olduğu saptanmıştır. Buna göre 6-10 yıl bulunduğu okulda çalışan öğretmenler 1-5 yıl süre bulunduğu okulda çalışan öğretmenlere göre daha çok örgütsel sinizme sahip oldukları saptanmıştır.

Okulda 11-15 yıl görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum, 16 yıl ve üzeri okulda görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik pozitif tutum ve örgütsel bütünlük eksikliği alt boyutları bağlamında görüşlerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın 1-5 yıl okulda görev yapan öğretmenlerin örgüte yönelik negatif tutum ve örgütsel bütünlük eksikliği alt boyutları bağlamında görüşlerinin diğerlerine nazaran daha düşük olduğu dikkat çekmektedir. Diğer taraftan 6-10 yıl okulda görev yapan öğretmenlerin ÖSDB ölçeğin tümü bağlamında görüşlerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Öneriler

Araştırma sonuçları doğrultusunda probleme ilişkin aşağıdaki öneriler ileri sürülebilir:

1. Araştırma sonucuna göre öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının az düzeyinde olduğu söylenebilir. Bu durum bize, eğitim kurumlarında örgütsel sinizm durumunun az düzeyde de olsa bulunduğunu göstermektedir. Örgütte var olan örgütsel sinizm sonucunda; kurumsal başarı, verimlilik ve gelişim gibi konularda çeşitli sorunların yaşanabileceği söylenebilir. Bu bağlamda mevcut durumun iyileştirilmesi gerekebilir. Öğretmenlere örgütsel sinizme yol açabilecek noktalarda gerekli bilgi ve destek sağlanmalıdır. Okullarda güven duygusu oluşturulmalıdır. Öğretmenlere değer verilerek fikirleri alınıp uygulanmalıdır. Yöneticilerin değişime açık olmaları konusunda eğitilmelidirler. Öğretmenlerin okula istekli gelmeleri sağlanmalıdır ve bu amaçla okulda pozitif bir atmosfer oluşturulmalıdır. Her öğretmene okul içi hobi kazandırılarak okulda hobisini uygulayabileceği alanlar oluşturulabilir ve bu faaliyetler gerek kişisel gerek kulüp faaliyeti olarak sürdürülebilir. Bu tür çalışmalarda öğretmenlerin yetenekleri keşfedilerek kabiliyetlerini sergileme imkânı sağlanabilir.

2. Araştırma sonucuna göre ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel sinizm algılarının bulundukları okulda çalışma süreleri bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Buna göre bulunduğu okulda 6-10 yıl arası çalışan öğretmenler, bulunduğu okulda 1-5 yıl arası çalışan öğretmenlere göre daha çok örgütsel sinizme sahip oldukları görülmektedir. Bu sonuca göre öğretmenlerin çalışmaya başladıkları okulda ilk yıllarda örgütsel sinizm algısına kapılmadıkları, zaman içerisinde karşılaştıkları olumsuz tutum ve davranışlar nedeniyle örgütsel sinizme uğradıkları söylenebilir. Özellikle de öğretmenlerin çalıştıkları kurumlardaki 5. yıllarından sonra örgütsel sinizm algılarının yükseldiği söylenebilir. Bu algıyı düzeltmek için öğretmenlere hizmet içi seminerler düzenlenerek örgütsel sinizm ile başa çıkma seminerleri düzenlenebilir. Ayrıca öğretmenler belli bir yıldan sonra rotasyona tabi tutularak örgütsel sinizme kapılmalarının önüne geçilebilir. Bu rotasyon iki üç yılda bir kurum içerisinde de gerçekleştirilebilir. Öğretmenlerde örgütsel sinizm algısının oluşmaması için öğretmenlere kısa ve uzun vadeli ulaşabilecekleri hedefler verilmelidir. Bu hedefler kişisel olabileceği gibi öğrencilerle de ilgili olabilir. Kişisel hedefler öğretmenin kişisel gelişimine yönelik sertifika programları, seminerler şeklinde değerlendirilebilir. Öğrenci ile ilgili hedefler ise öğrencilerin sportif, kültürel ve bilimsel yarışmalara hazırlanmaları olabilir.

KAYNAKÇA

ANDERSSON, L. M. (1996). Employee cynicism: An examination using a contract violation framework. *Human Relations, 49(11)*, 1395-1418.

ANDERSSON, L. M. ve Bateman, T. S. (1997). Cynicism in the workplace: some causes and effects. *Journal of Organizational Behavior 18*, 449-469.

APAYDIN, Ç. (Baskıda). The Relationship Workplace Bullying with Organizational Cynicism in Universities. *African Journal of Business Management*.

ARSLAN, E.T. (2012). Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik Personelinin Genel ve Örgütsel Sinizm Düzeyi, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, *13 (1)* 2012, 12-27.

BALCI, A. (2002). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. 2. Baskı, Ankara:PEGEM Yayıncılık

BARANSEL, A. (1993), *Çağdaş Yönetim Düşüncesinin Evrimi*, 3. Baskı, İstanbul.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2003). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı.* Ankara: PegemA Yayıncılık

BYRNE, Z. S. ve Hochwarter, W. A. (2007). "Perceived Organizational Support and Performance Relationships Across Levels of Organizational Cynicism", *Journal of Managerial Psychology23(1)* , 54-72.

DEAN, J. W. JR., Brandes, P., & Dharwadkar, R. (1998).Organizational Cynicism. *Academy of Management Review, 23(2),* 342-352.

FINDIK, M., Eryeşil, K. (2012). Örgütsel Sinizmin Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma. *International Iron & Steel Symposium, 02-04, Karabük, Türkiye.*

FULLER, B. A. G. (1931). *History of Greek philosophy.* New York: Henry Holt. (akt. Dean ve diğerleri, 1998)

GÜZELLER C. ve Kalağan G. (2008). Örgütsel sinizm ölçeginin Türkçe'ye uyarlanmasi ve çeşitli degiskenler açisindan egitim örgütlerinde incelenmesi, *16. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi Bildiri Kitabı,* 87-94.

KANTER, D.L.& Mirvis, P. H. (1989). *The Cynical Americans.* San Francisco: Jossey-Bass

KUTANIS, R.A. ve Çetinel E., Adaletsizlik Algısı Sinizmi Tetikler mi?, *17.Yönetim ve Organizasyon Kongresi Kongre Kitabı, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi,* (2009), 693-699.

MIRVIS, P., ve Kanter, D. (1991). Beyond demography: A psychographic profile of the workforce. *Human Resource Management*, *30*, 45-68.

ÖZGAN, H., Külekçi, E., Özkan, M. (2012) Analyzing of the Relationships between Organizational Cynicism and Organizational Commitment of Teaching Staff. *International Online Journal of Educational Sciences, 4(1),* 196-205

ÖZGENER, Ş., Öğüt, A., Kaplan, M. (2008). İşgören-işveren ilişkilerinde yeni bir paradigma: Örgütsel sinizm. M. Özdevecioğlu, H. Karadal (ed.), *Örgütsel davranışta seçme konular organizasyonların karanlık yönleri ve verimlilik azaltıcı davranışlar* İçinde. Ankara, İlke Yayınevi.

SLOTERDİJK, P. (1983). Cynicism- The Twilight of False Consciousness (translation University of Minnesota Press). (Eserin orjinali: Kritik der Zynischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983)

TÜKELTÜRK, Ş.A., Perçin, N.Ş. ve Güzel, B. (2009). Örgütlerde Psikolojk Kontrat İhlalleri ve Sinizm İlişkisi: 4-5 Yıldızlı Otel İşletmeleri Üzerine Bir Araştırma, *17.Yönetim ve Organizasyon Kongresi Kongre Kitabı, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi,* 688-692.

WANOUS, J. P., Reichers, A. E. ve Austin, J. T. (1994).Organizational cynicism: an initial study. *Academy of Management Proceedings*, 269-273.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1499-1516, ANKARA-TURKEY

YARATILIŞIN ÖYKÜSÜ OLARAK MEVLİD: MEVLİD VE MİTOLOJİ İLİŞKİSİ

Ahmet İÇLİ[*]

ÖZET

Kelime olarak doğum, doğum yeri ve doğum vakti anlamlarına gelen Mevlid, Peygamberimizin doğumun anlatıldığı bir edebi tür olarak, Arap ve Fars Edebiyatlarında olduğu gibi Türk Edebiyatında da varlığını bugünlere kadar devam ettirmiştir.

Türk Edebiyatında, Peygamberimizin doğum günü olan bu kutlu günü anlatan birçok eser yazılmıştır. Bunlar içinde Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid, 15. Yüzyıldan bu yana halen ülkemizde değişik vesilelerle coşkuyla, bir ayin atmosferi içerisinde okunmakta ve dinlenmektedir.

Her doğum bir yarat(ıl)madır. Yaratılan tüm varlıklarda bir doğum süreci/aşaması tecrübesi vardır. Peygamberin doğumun ele alındığı eserde kâinatın yaratılışı/doğumu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model anlamına gelen mitlerin işlevlerinden biri de insana, nesnelerin/varlıkların kökenini göstermesidir. İnsan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yeniden tecrübe edip yaşar.

Mevlid'in Hz. Peygamberi konu edinen edebi türler arasında özel bir yeri bulunmaktadır. Mevlid(ler)de peygamberin doğumunun yanı sıra kâinatın yaratılışı ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Her iki doğumun/yaratılmanın iç içe işlendiği eser(ler), yaratılışın öyküsünü barındırmaktadır. Mevlid ile kutsalı ve bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatan mitolojik anlatılar arasında yaratılışın öyküsü yönüyle benzerlik bulunmaktadır.

Bu çalışmada Mevlid'in yaratma, yaratılışın seyri/aşamaları, yaratmanın ilk halini bilme ile ilgili verdiği bilgiler ekseninde mevlidin mitolojik yönü üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlid, Doğum, Yarat(ıl)ma, Mit, Mitoloji

MEVLİD, A STORY OF CREATION: RELATIONSHIP OF MEVLİD AND MTYHOLOGY

ABSTRACT

The Mevlid, the birth, birth place and birth time of the Prophet Mohammad described as a literary genre, as well as in Arabic and

[*] Yrd. Doç. Dr. Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, El-mek: aicli@hotmail.com.tr

Persian literature also has maintained its existence in Turkish Literature up today.

In Turkish literature there has been written many literary works that The prophet Mohammad's birth is described in. Mevlid, the master piece of Suleiman Chelebi, is still being read and listened with enthusiasm in a ritual atmosphere on different occasions in our country since 15th century.

Every birth is a miracle of a creation. All creators have a process and phase of the experience of birth. The birth of the prophet Mohammad dealt with in this volume contains information about the creation of the universe.

One of the functions of myths, which means the the sacred tradition, the oldest of revelation, exemplary model is to show the origin of the assets to human beings. Human being lives myths, in sense of entering transmitter power of enthusiasm that brought to the stage of re-occurrence and re-reminded of events.

Mevlid or Qur as known in English, has a special rank among the literary genres, focusing on the prophet Mohammad. These literary genres, as well as the birth of the Prophet Mohammad, contain information about the creation of the universe. Both the birth and creation was committed with the work, contains the story of creation. To describe how a reality passed through life, describing holy items and being the story of creation, Qur and mythological narratives have some similarities.

In this academical article the mythological aspect of will be examined in the creation circle that the stages of creation will be seen first.

Key Words: Mevlid/Qur/Zhuhr, Birth, Creation, Myth, Mythology

1. Giriş

İnsanlığın dünya serüvenindeki doğumu/varlığı, varlık âleminin çok küçük bir sürecini/yerini kapsamaktadır. Bugünkü varlığın tarihsel süreci fazla değildir. Fakat dünyanın ve güneş sisteminin varlığı, en önemlisi galaksilerin ve tüm sistemlerin varlığının hesap analizi çok derindir. İnsanoğlunun dünyada bireysel olarak doğumunun/varlığının sürecine bakıldığında ilk etapta anne ve baba görülür. Fakat bu doğum anne ve baba ile gündeme gelmeyip onların da anne ve babalarına, nihayetinde varlığın yeryüzü serüveninin mekânı olan dünya ile olan iletişimine de bağlıdır. Ayrıca dünyanın da bağlı bulunduğu sistemin etkilerini göz ardı etmemek lazımdır.

İnsanlığın doğumuna etki eden bu varlıklar onun yaşam sürecini de etkiler. İnsanoğlu, hayatı boyunca yalnızca kendi döneminden değil, kendinden önceki medeniyetlerden, insanların yaşam tarzlarından, felsefelerinden ve psikolojik yönlerinden de izler taşır. Daha da önemlisi doğumuyla beraber gün yüzüne çıkan kolektif bilincin göstergesi haline gelir. Bu da sadece kendi atalarından değil, diğer tüm ırkların hatta varlık âlemindeki diğer varlıkların özellikleri şeklinde görülebilir.

Yeryüzü macerasıyla başlayan yaşam formunda, varlık âleminin tüm unsurları, bir etkileşim/iletişim içindedirler. Bizden önce de var olan etkileşim, insanlığın penceresinden yeniden açıklanmaya başlanmıştır.

Varlığın sorgulanması, nereden ve nasıl gelindiği felsefi soruları her zaman için insanların zihnini meşgul etmiştir. Bu konuda felsefeciler çeşitli görüşler bildirmişlerdir. Ayrıca varlığın/yaratılışın seyri konusunda dinlerin de açıklamaları bulunmaktadır. Çok eski zamanların bilgilerini içeren mitolojik anlatılar, efsaneler, destanlar, hikâyeler ve romanlar da söz konusudur.

Varlık bilgisi, dünyada insanların varlığından beri çeşitli isimlendirmelerle anlatılmış/yazılmıştır. İslam tasavvufunun/tasavvuf felsefesinin amacı, varlığı sorgulamaktır. Son ve kâmil dinin asıl kaynağının ve bu kaynağın akarı olan peygamberinin bilgileri ekseninde gündeme gelen varlık bilgisi, çeşitli eserlerde bulunmaktadır. Kâinatın/feleklerin varlığı ve yaratılma serüvenleri hakkında bilgilerin sunulduğu eserlerin yanında bu dinin tebliğini yapan peygamber hakkında da çeşitli eserler yazılmıştır. Özellikle tasavvuf felsefesi ekseninde, varlığın/yaratılışın serüveni ile âlemlerin rahmeti olan zatın birlikte işlendiği eserler de bulunmaktadır. Hem âlemlerin yaratılması hem de Hz. Muhammed'in doğumunun paralel bir şekilde işlendiği bu eserler, İslam etkisinde gelişen edebiyatlarda "Mevlid" olarak bilinmektedir.

Doğum kelimesi, var olma, varlık kazanma ile paralel anlamlar taşır. Her doğum bir yarat(ıl)madır. Yaratılan tüm varlıklarda bir doğum süreci/aşaması/tecrübesi vardır. Peygamberin doğumun ele alındığı bu eserlerde kâinatın yaratılış/doğumu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Her iki doğumun/yaratılmanın iç içe işlendiği bu eserlerin okunmasında/dinlenmesinde beliren atmosfer, kökene dönüşü ve yeniden doğuşu dasembolize eder.

"Kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model" anlamına gelen mitlerin işlevlerinden biri de insana, nesnelerin/varlıkların kökenini göstermesidir. İnsan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar. Bu çalışmamızda Mevlid'in, yaratılışın seyri/aşamaları ve yaratmanın ilk halini bilme izlekleri üzerinde durulacaktır. Edebi eser olarak Mevlid ve içeriği hakkında verilecek olan kısa bilgiler bu izleklerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Mevlid Hakkında Tanıtıcı Bilgi

Sözcük olarak "doğum, doğum yeri ve doğum vakti" anlamlarına gelen Mevlid[1], Hz. Peygamberin doğumun anlatıldığı bir edebi tür olarak, Arap ve Fars Edebiyatlarında olduğu gibi Türk Edebiyatında da varlığını bugünlere kadar devam ettirmiştir.

Türk Edebiyatında, Hz. Peygamberin doğum günü olan bu kutlu günü anlatan birçok eser yazılmıştır. Bunlar içinde Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid (eser), 15. Yüzyıldan bu yana halen ülkemizde değişik vesilelerle coşkuyla, bir ayin atmosferi içerisinde okunmakta ve dinlenmektedir[2].

Mevlid, terimsel anlamda, İslam edebiyatı ve sanatında Hz. Muhammed'in doğum yıldönümünde yapılan törenlere verilen isim ve bu törenlerde okunmak üzere yazılmış eserlerin ortak adıdır. Terim anlamı dışında, ayrıca, tasavvuf çevrelerinde ve İslam coğrafyasında velilerin doğum yıl dönümlerini de kapsayacak şekilde geniş bir anlam kazanmıştır.

Çalışmamızda mevlid(ler)in yaratma ile ilgili verdikleri bilgiler ile mitolojik anlatılarla olan benzerlikleri üzerinde durulacağı için mevlidlerin bibliyografik, edebi veya tarihi düzlemleri

[1] Sözlükte, insanın doğduğu yer, doğma, dünyaya gelme zamanı olarak geçmektedir. Ayrıca terimsel anlam olarak da; Hz. Muhammed'in doğumunu anlatan esere karşılık gelmektedir. Bkz. (Devellioğlu 2010, 739)

[2] Esasen Resûlullah'ın doğum yıldönümünü kutlama maksadıyla başlayan mevlid töreni giderek, Kadir, Mi„rac, Regaib ve Berat gecelerinde veya sünnet, evlenme, ölüm, deprem gibi önemli olaylar vesilesiyle yapılmaya başlanmış ve toplumsal geleneğimizde yer alan önemli bir dinî-kültürel öğe olmuştur (İslam ve Toplum 2008, 480).

üzerinde fazla durulmayacaktır[3]. Ancak en çok okunan ve en çok beğenilen mevlid olan Süleyman Çelebi'nin "Vesiletü'n-Necât"ı[4] üzerinde durulması gereken bir çalışmadır.[5]

Süleyman Çelebi eserini H.812-M. 1409'da tamamlamıştır. Eser, peygamberin ahlakı[6], yaratılışı ile ilgili bilgileri barındırmaktadır. Mevlid, manzum ve muhtasar/özet bir Siyer-i Nebî olarak nitelendirilebilir (Algül 2008, 120).

Mevlid üzerinde Kur'ân ve hadis altyapısı yönüyle de çeşitli incelemeler yapılmıştır. Bu çalışmalarda Mevlid'in Kur'ân ve Hadis'ten faydalanmışlığı üzerinde durulmuştur. Yapılan her iki analizde de Mevlid'in Kur'ân ve Hadis altyapısı açısından zengin olduğu ve muhtevasının Kur'ân ve Hadis'e aykırılık arz etmediği açıklanmaya çalışılmıştır (Aslantürk, 2010), (Karacabey, 2010). Ayrıca İslam ilimlerinden akaid ve kelam açısından da Mevlid'in İslamî zemini tahlil edilmiş olup bu açıdan da sağlam olduğu belirtilmiştir. Bu yönüyle mevlid, "tarih boyunca birbirleriyle sürekli çatışmaları gözlenen kelam ve tasavvuf düşüncesini cem ve telif eden müteşerri sufi bir din âliminin terennümleridir" (Kılavuz 2010, 292).

Mevlid, İslam medeniyeti çerçevesinde İslam dini ile bütünleşerek ananeleşmiştir (Pekolcay 2005, 9). Mevlid'in bidat ve adet şeklinde iki değerlendirmesi bulunur. Mevlid'in bidat olduğu görüşünde iyi ve kötü eksenindedir. Yani iyi bir bidat telakkisi gibi fena bir bidat olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Ayrıca güzel bir adet olduğu görüşünde de yine İslam âlimlerince dile getirilmiştir.[7] Eser ayrıca İslam tasavvufunun şer'i hükümler ile örtüşen özelliklerini de barındırır. Mevlid türünün gelişme seyrine bakıldığında "bu türün tören çerçevesinin tasavvuf içinde geliştiği" (Pekolcay 2005, 13) görülür. Pekolcay'ın belirttiği gibi, eserin dini çerçeveden ele alınması halinde Süleyman Çelebi'nin, eserde "her beyitte İslami inanç sisteminin kelime, mefhumlarını yerince kullandığı görülür" (2005, 15). Ayrıca eserde tasavvuf'un, Divan Edebiyatına mal olmuş remizleri, çok başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

Çok okunmanın yanı sıra Mevlid için şerhler yapılmıştır. Klasik bir şerh çalışması olan Gülzar-ı Aşk (Vassaf 2006) bunlardan biridir. Mevlid üzerinde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Mevlid'in bir vuslat şiiri olarak değerlendirilebileceği yönündedir (Kurnaz 2007). Vesiletü'n-Necât "bütün yönleriyle tetkik edildiği takdirde sehl-i mümteni olarak vasıflandırılacaktır tezini ileri süren Pekolcay'ın (2005, 15) ve "Vesiletü'n-Necat, tarihi, dini bir hikâye veya sıradan bir metin değil, yorumlanması gereken bir metindir" (Tatcı 2007, 268) ileri görüşlü ifadeleri çerçevesinde bütün yönleriyle, bütün özellikleriyle birer birer inceleme alanına dâhil edilmelidir.

Çalışmamız yaratılışın aşamaları, yaratmanın ilk halini bilme çerçevesinde mevlidin mitolojik yönüne ışık tutma amacındadır. Kanaatimiz odur ki daha verimli çalışmalara bir yol açılsın.

---

[3]Mevlid'in değişik ülkelerde değişik dillerde yazılmış telif ve çeviri mahiyetinde birçok örneği bulunmaktadır. Bu konuda çeşitli bilimsel çalışmalar bulunmaktadır. Çalışmamızın mahiyeti gereği bu bilgi ile yetinildi. Geniş bilgi için bkz. (Okiç, 1976), (Kızıl 2012), (Kemikli & Çetin, 2010), (Kara & Kemikli, 2007) (Mazıoğlu, 1974), (Fuchs & Pekolcay, 1997), (Özel, 2004), (şeker, 2004), (Aksoy, 2004), (Pekolcay, 2004), (Pekolcay, 2005), (Ceyhan, 2000), (Bektaş 2011), (Alıcı, 2009), (Algül, 2008).

[4]Vesiletü'n-Necat büyük oranda Âşık Paşa'nın "Garibname"sinden ve Mustafa Darir'in Siretü'n-Nebisi ile benzerlik gösterir. Geniş bilgi için bkz. (Yavuz 2007, 71,76)

[5]Mevlid'den yapılan alıntılar Necla Pekolcay'ın hazırladığı eserden alıntılanmıştır. (2005). Yapılan alıntı metnin sonunda gelen parantez içindeki rakam/sayı, alıntının yapıldığı sayfayı göstermektedir. Bu cinsten yapılan alıntıların dipnotta gösterimi de aynı şekildedir. Aşağıdaki örnekte bunun ilk kullanımı söz konusudur. Eserin tam künyesi ise kaynakça bölümünde verilmiştir.

[6]"*İşit imdi nice virmiş ol Celîl/Mustafa'nın hulk-ı evsaf-ı Cemîl/Hulku anun cümle Kur'an hulkı idi/Ana ol ahlak kamusu hulk idi*" (35), "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin" (Kur'ân 68/Kalem, 4).

[7] Bidat meselesi için bkz. (İslam ve Toplum 2008, 480-482)

Mevlid'in mahiyetini ve mitoloji ile arasındaki ilişkiyi açıklamadan önce Mevlid'in ilk dört bölümünde geçen Allah'ın varlığı ve âlemle olan münasebeti, âlemin yaratılışı, Nûr-ı Muhammedî ve Hz. Peygamberin insan/varlık hayatındaki önemine değinmek yerinde olacaktır.

3. Varlığın Aslı ve Yaratma Aşamalarının Mevlid'deki Görünümü

3.a. Allah'ın Varlığı ve Tekliği

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığı, tekliği ve âlemi/varlığı/kâinatı yarattığına dair sayısız ayet bulunmaktadır.[8] Peygamberin de bu konuda söylediği hadisler mevcuttur. "Allah vardı, Ondan önce başka bir şey yoktu" (Canan, 329) hadisi, varlık âleminin evvelinde Allah'ın olduğuna dair söylenmiş hadislerden birisidir. Mevlid'de Tevhid bölümünde verilen bilgiler de Allah'ın varlığı, tekliği ve tüm âlemi yaratması gibi bilgiler Kur'an ve Hadis ile paralellik arz etmektedir:

Birdir O birliğine şek yokdurur

Gerçi yanlış söyleyenler çokdurur

Cümle âlem yok iken O var idi

Yaratılmıştan Gani Cebbâr idi

Yok iken var eyleyen çün Oldurur

Kudretinden cümleyi O oldurur

Var iken O yok idi ins ü melek

Arş ü ferş ü ay ü gün hem nüh felek

Sun,, ile bunları O var eyledi

Birliğine cümle ikrâr eyledi

Kudretin izhâr ederek O Celil

Birliğine bunları kıldı delil

Bâri ne hâcet kılarız sözü çok

Birdir O (ki) Ondan artık Tanrı yok (54)

3.b. Allah'ın Âlemi Yaratması ve Âlemle Olan Münasebeti

Mevlidin "Fi Beyâni fıtrati'l-âlem" başlığını taşıyan üçüncü bölümünde Allah'ın varlığı ezeli ve ebedi oluşu, birliği, tekliği ile ilgili bilgilerle beraber âlemleri yaratması ve âlemlerle olan münasebetine dair ifadelere yer verilmiştir. Allah'ın âlem ile münasebeti ve rabliği konusunun işlendiği bölümler, Allah'ın âlemlerden münezzeh ve müstağni olduğu ekseninde, İslam'ın temel inanç esaslarına sıkı sıkıya bağlılık içindedir. İslam felsefesinde önemlilik arz eden Vahdet-i Vücûd (varlığın tek bir öze bağlılığı) felsefesiyle, İslam dini ile ve Allah'ın varlığı ile taban tabana zıtlık arz eden Panteizm'in reddinin ifadeleri takdire şayandır:

Evvel andık O'nu ki evveldir Ol

Evveline bulmadı hiç akl yol

Evvelin evvelidir bî-gümân

[8] Bu konuda verilebilecek ilk örnek ihlâs suresidir: "De ki: "O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir." (Kur'ân, 112/ İhlas,1-4)

Ahirin hem âhiridir câvidân

Hem tasavvurdan münezzeh Haktır O

Âlem üzre Hâkim-i mutlaktır O

Gerçi yoktan bunları var eyledi

Kudretin bunlarda izhâr eyledi

İlle müstağni dürür bunlardan Ol

O'na hiç assı ziyân yok az u bol

Bu cihân olmasa hiç noksanı yok

Olsa dahi nesne artmaz az ve çok

Bir kez "Ol" demek ile oldu cihân

"Olma" derse geri yok olur hemân

Yer ve gök içre dahi her ne ki var

Oldu Hak emri ile tuttu karar

Cümle mahlûkat O'nun emrindedir

Cümle zerrat O'nun ile zindedir

Her ne ki var âşikâre ve nihân

Yer ve gök arş ü ferş ü ins ü cân

Çünkü bunlar bir işaretle olur

Bunlar olmaz ise nesi eksilür

Bunlar olmasa yine o idi O

Her neye O "ol" dedi O oldı o (58-60)

3.c. Allah'ın İlk Yarattığı Varlık: Nûr-ı Muhammedî

Allah'ın varlığı ve yaratma işlemine başlamasından sonra, dördüncü bölüm olan "Fi Beyân-ı fıtrati Ruhi Muhammed aleyhisselam" başlığında bu yaratışın ilk örneğinin açıklanması ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Âlemin yaratılma serüveninin anlatıldığı bölümde Hz. Peygamberin, Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu belirtilir. Bu bölümde Hz Peygamberin ruhunun yaratılan ilk varlık unsuru olmakla birlikte tüm varlığın/kâinatın yaratılmasının yegâne sebebi ve bu cevherin/ruhun da her şeyin aslı olduğu üzerinde durulur.

Bu bölümde, Allah'ın yaratmış olduğu ilk varlığın Hz. Peygamberin ruhu olduğu, peygamberin, varlığın/kâinatın yaratılmasında öncül varlık olduğu ve bu yönüyle de kâinatın rahmi (rahmeti) olduğu bilgisi yer almaktadır.

Çünki Hak evvelliğin bildin ayân

Dinle imdi kılayın sun,ın beyân

Hak Telâlâ ne yarattı evvelâ

Cümle Mahlûktan ki önden ola

Hem sebep olmuş ola bu varlığa

Aşk ile dinleyeni Hak yarlığa

Mustafa ruhunu evvel kıldı var

Sevdi onu O Kerîm ü Girdigâr

Her ki doğru ümmet olur bil O'na

O'nun ile var olur Hak'tan yana

Ondan oldu her nihân ü âşikâr

Arş ü ferş ü yer ve gökte ne ki var

Ger Muhammed olmasa idi ayân

Olmaycaktı zemîn ü âsumân (60-62)

Bu bölümde ayrıca Hz Muhammed'in son peygamber olmakla birlikte, Allah'ın varlığından sonra yaratılan ilk cevher olması yönüyle her şeyin aslı olduğu bilgisi de bulunmaktadır:

Suretâ gerçi Muhammed son idi

İlle manada kamudan ön idi

Bunca varlığa sebep hem O imiş

Âlem Ol olduğu için olimiş (68)

3.d. Nûr-ı Muhâmmedî ve Kâinatın Doğumu

Özelde Vesiletü'n-Necât, genelde ise diğer mevlidlerin fikri temelini Hakikat-i Muhammediyye diye ifade edilen; varlığın sebebinin ve merkezinin Sevgili Peygamberimiz olduğu düşüncesi teşkil eder" (Hatiboğlu 2007, 103). "Sen olmasaydın, sen olmasaydın bu felekleri halk etmezdim" (Eraydın 2004, 96) hadis-i kutsîsi, Muhammed'in varlık âleminde, yaratma fonksiyonundaki işlevinin ne derecede yüksek olduğunun belirtilmesi adına kayda değerdir.

Nur-ı Muhammedî vücuda gelmeseydi bütün âlem, ademde/yoklukta kalırdı (Eraydın 2004, 104). Hz. Muhammed, kâinatın sebebi, hilkatin evvelidir (Eraydın 2004, 95). Mevlid'de varlığın ilk serüveninde, yaratmanın aşamalarının anlatıldığı bölümde Allah'ın en evvel yarattığı varlığın tanıtıldığı dizelerde/söylemlerde[9], Hz. Muhammed'in varlığın özü, müsebbibi olma yönüyle Allah'ın nurunun bir yansıtıcısı olduğu vurgulanmaktadır.

Nûr-ı Muhammedî'nin yaratılışın öyküsünde önemli bir yeri olması hasebiyle bu tabirin bir nebzecik de olsa açıklanması gerekmektedir.

Nûr-ı Muhammedî, Hz. Peygamberin âlemin yaratılışından önce mevcut bir varlık olduğunu ifade için kullanılan bir ıstılahtır. (Massignon 1997, 362).

Kâinatın yegâne rabbi, Kur'ân-ı Kerim'de "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Kur'ân 33/Enbiyâ, 107), „Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır" (Kur'ân 7/Araf, 156) buyurarak bu lütfun peygamberden zuhur ettiğini tebliğ etmektedir. Hz. Muhammed, hakikati ile yaratılmış her şeyi kuşatır (Sargut 2011, 23). Bu açıklamalar ekseninde bakıldığında eserde geçen, kâinatın yegâne sahibi ve yaratıcısı olan Allah'ın âlemleri yaratması, onu âlemlere rahmet

[9] Diğer mevlid metinlerinde de buna benzer söylemler bulunmaktadır: *"İbtidâ halk etdi nûr-ı Ahmedi/Bâis-i rahmet vücûd-ı sermedi/Cevher-i nûr-ı Muhammed Mustafa/Oldı hılat-bahş-ı âlem bâ-sefâ"* (Bektaşi 2011,794); "*Rûz-ı ezel evvel halk-ı ilâh/Nûr-ı Muhammed idi kim ibtidâ/Zat-ı Muhammed idi sırr-ı vücûd/Sırr-ı Muhammed idi asl-ı usûl"* (Ceyhan 2000, 113).

kılması, yaratılışın ilk aşaması hakkında bilgi vermektedir. *Tasavvuf Felsefesinin*[10] varlık bilgisi ekseninde var olan yedi iniş veya beş hazerat çerçevesinden bakıldığında ise Hz Muhammed'in varlığı ikinci aşamadır ki bu da ilk taayyündür. Asli birinci aşama ise Allah'ın varlığıdır. Kütüb-i Sitte'de âlemin yaratılışı bölümünde Nur-ı Muhammedî hakkında şu bilgiler geçmektedir:

"Varlık âlemi İslam dininde Nur-u Muhammedî tabir edilen bir ilk maddeden yaratılmıştır, Kadir olan Yaratıcı ol emri ile an-ı vakitte yaratılışağacının çekirdeği durumundaki Nûr-u Muhammedî'den ilk varlık filizini ortaya çıkarmış,bu filiz tıpkı bir ağaç gibi inkişaf edip serpilerek, sonunda insan meyvesini verecek kemâle ermiştir. Peygamberimiz, yaratılışın bu tekâmül seyri içerisinde meyvelerin meyvesidir" (Canan, 328).

Tüsterî, Allah yer ve göklerin nurudur[11] ayetinin tefsirinde bulunurken söz konusu nurdan maksadın Hz Muhammed olduğunu beyan eder (Uludağ 2007,184). Tefsirü'l-Kurâni'l-azim isimli eserinde Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını belirtir (Demirci 1997, 179). Ayrıca Demirci; Aclûnî, Tirmizi Müsned kaynaklarını kullanarak "Allah ilk defa benim nurumu yarattı" ve "Âdem toprakla su arasında iken ben peygamberdim" hadislerinin hakikat-ı Muhammedîye'ye işaret ettiğini belirtir (Demirci 1997,180). Hz. Muhammed, "bütün varlıkların hakikatlerini ihtiva eder" (Eraydın 2004, 101). Varlık âlemindeki tüm yaratılmışlar/var olanlar, Hz. Muhammed'in hakikatinden, bir diğer ifade ile Allah'ın/Hakk'ın ondaki tecellisinden varlık alanına dâhil olmuşlardır. Göre tam da burada Hz. Muhammed'in tüm kâinatı ayakta tutan mukaddem varlık olduğu anlaşılır. Ki bu temeli Allah kurmuştur.[12]

İlk yaratılan nur olmakla Hz. Muhammed'e "ruhların atası" (Uludağ 2007, 185) denir. "Hz. Peygamber'in üç mühim hadisi vardır. „Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır", „Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir" ve „Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin ruhudur ey Cabir". Eğer bu üç yorum aynı olmasa ve üçü de peygamberin ruhu olmasa ki onun adı hakikat-i Muhammedî'dir, Hz. Peygamber bu hadisleri beyan etmezdi. Görülüyor ki üçü tek varlıktır ve Peygamber zâtî tecellidir. Allah, Hz. Muhammed'i zatının tecellisi için zatının nurundan yaratmıştır" (Sargut 2011, 24-25).[13]

Nûr-ı Muhammedî de akl-ı evvelin diğer adıdır (Gibb 1999, 62)[14]. Hz. Muhammed, ilk yaratılan nur olarak, akl-ı evvel, kalem ile sembolize edilmiştir. Sunar, "gerçek felsefe" terimi ile desteklediği *Tasavvuf Felsefesinde* yedi inişin ikinci mertebesi olan ilk taayyünün Nûr-ı Muhammedî olduğunu açıklar. Bu mertebe, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve bütün varlıklarını birbirinden ayırmaksızın toplu olarak bildiği mertebedir. Bu mertebeye Muhammed'e ait hakikat, hüviyet ve mutlak ilim mertebeleri de denir (Sunar 2003, 49).

[10] Bu tabir Cavit Sunar'ın kendi kitabına verdiği isimdir. Sunar bu çalışmasında Tasavvuf'un amacının varlıktaki tek hakikati aramak olduğu ve her şeyin onunla kaim olduğu bilincine varmayı, tasavvuf felsefesi olarak nitelemektedir. (2003)

[11] "Allah, göklerin ve yerin nurudur" (Kur'an 24/Nur, 35)

[12] "*Bildiniz ki O Muhammed ne imiş/Dahı bunda gelmeden nerde imiş/Suretâ gerçi Muhammed son idi/İlle manada kamudan ön idi/Manada çünki mukaddemdir Resûl/Hem hakikat o durur asl-ı usul/Bunca varlığa sebep hem O imiş/âlem Ol olduğu için olimiş*" (Pekolcay 2005, 68).

[13] Hz. Muhammed: "İlkyaratılan aklımdır" (Sunar 2003, 85), "Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin ruhudur ey Cabir! Sonra Arş'ından yarattı. Sonra bütün âlemi Arş'tan yarattı" (Sargut 2011, 33).

[14] Nûr-ı Muhammedî kavramının/algısının gelişmesinde Gazâlî, Sühreverdî, İbn Arabî, Konevî, Fenârî, Dâvud-ı Kayserî gibi isimlerin yanı sıra Süleyman Çelebî'nin de adını anmak lazımdır (Uludağ 2007, 186). Nûr-ı Muhammedî için çeşitli Tasavvufi kaynaklara bakılabilir. Mahmut Erol Kılıç'ın Hakikat-i Muhammediyye (2007), Schoun'un "Hz. Muhammed'in Manevi Manası" (2007) başlıklı yazıları ve Arslan'ın Nur-ı Muhammedî meselesini de içeren bir çalışması bu açıdan kayda değerdir. (2009, 195-219)

Hakikat-i Muhammediye ye ontolojik açıdan da bakılabilir. Allah tan başka hiçbir varlık, daha varlık elbisesi giymemişken, Allah nur-ı Muhammedî yi yaratmıştır. Bütün varlık/kozmos/kâinat bu nûrdan/hakikâtten yaratılmıştır.

3.e.Rahmet Peygamberinin İnsan/Varlık Hayatındaki Yeri

Mevlid, yaratmanın aşamalarını anlatmaktadır. Bu aşamalardan birisi de peygamberin nurunun yaratılmasıdır. Âlemin özünün peygamberinin nuru ile yaratılmasında önemli hikmetler bulunmaktadır. Bu hikmetlerin çerçevesine girişiçin halk kelimesinin kavramsal analizine kısaca bakmak yerinde olacaktır. Ardından ise rahmet kavramı üzerinde durularak peygamberin varlık âlemine rahim olma özelliğine değinilecektir.

"Halk(etmek) kelimesi Türkçede "yaratma-yaratılma" (Devellioğlu 2010, 366) şeklinde tercüme edilmektedir. "Halk" ve "Hulk" kelimeleri aynı kelimedir. İki kök de aynıdır. "Hulk" ve "Ahlak" kelimelerinin de birbirinin müştakı olması ekseninde açıklamalarda bulunulduğunda yaratılış ve ahlak kelimelerinin anlam olarak birbirleri ile aynı olduğu görülür[15].

Hz. Peygamber, müminlerin ideali olagelmiştir (Schimmel 2004, 229). İdeal olmak, olgunluk ve kemâl kavramlarıyla eşdeğerlik arz eder. İslam tasavvuf felsefesinin en önemli terimlerinden biri olan *İnsan-ı kâmil* ruhsal ve bedensel anlamda Hz. Peygamberde tecelli etmektedir. İbn Arâbî ye göre Hz. Peygamber insan-ı kâmildir (Schimmel 2004, 239).

"Hem dahi Kur'an'da öğdü O Kerim/Dedi ki sensin ala hulkin azim" (116) ifadelerine kaynaklık eden "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin" (Kur'ân 68/Kalem, 4) ayeti bir anlamda Hz Peygamberin yaratılışının yüceliğini de izah etmeye çalışmaktadır.

Yaratılışüzerinde olmak/yaratılışın yüceliği demektir. Ahlak kelimesi, "hulk, hilkat" ile aynı köktendir. Hz Peygamberin yaratılışının yüceliği, büyüklüğü üzerine yüce yaratıcının kullandığı ifadelerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamberin varlığı/yaratılışı/ahlakı yüce/azim bir olaydır.

Kâinatın yegâne rabbi, Kur ân-ı Kerim de "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"(Kur'ân 33/Enbiyâ, 107),,Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır"(Kur'ân 7/Araf: 156) buyurarak bu lütfun peygamberden zuhur ettiğini tebliğ etmektedir. Hz. Muhammed, hakikati ile yaratılmış her şeyi kuşatır (Sargut 2011, 23). Her şey rahmetten meydana gelmiştir. (Chittik 2011,) Allah ın rahman ismi, genel kapsamda bir anlam taşır. Bu kapsamlılık yaratma açısındandır (İbn Arabi 2010, 41). Rahmet, "eşyayı mevcut kılma, onlara varlık verme fiili"dir (İzutsu 2005, 164). Rahmet, vücut ile eşanlamlıdır. Rahmet etmek de karşılıksız ihsan yoluyla varlık bahşetmek demektir. Bu da İbn Arabî için Kurân daki ,,Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır" (Kur'ân 7/Araf, 156) mealindeki ayetin anlamıdır.

Yunus Emre nin Hz. Peygamberin yaratılışı ile ilgili söylemlerinin bulunduğu bir manzumesinde geçen er, rahmet gölü sembollerinden de anlaşıldığı üzere er ve rahmet gölü Hz. Peygamberi sembolize etmektedir (Güler 2006, 64). "Rahmet (nur) gölünden çıkan kuş,yani Nûr-ı Muhammedî olan er silkinmiş ve etrafa su damlaları, yani nur saçılmıştır" (Güler 2006, 71).

Anne karnı rahim olmakla[16] yeni bir varlığa mekân olmakta iken, Muhammed, âlemlere rahmet olmakla tüm varlığa ev sahipliği yapmaktadır. Çocuk, yeni varlık, anne karnında, olgunlaşır, belirli bir seviyeye gelir. Varlığı, vücudu tamamlanır. Hz. Peygamber de âlemlere rahmet olmakla tüm varlığın olgunlaşması için, bir insan-ı kâmil olarak onlara yer tahsis eder.

[15] Hulk: Huy, tabiat; çoğulu ahlak tır. Ahlak: Ahlak; insanda bulunan ruhi ve zihni haller. Bkz. (Devellioğlu 2010, 19, 366, 436); "hilkat" yaratılma, yaradılış,tabiat, fıtret (Devellioğlu 2010, 425)

[16] Rahim kelimesi ve müştakları için bkz. (Devellioğlu 2010, rahm, rahim, rahîm ve rahmet maddeleri s.1021-1022)

İnsanlar çok erken doğar, henüz dünyayla karşılaşmaya hazır değillerdir. Genellikle tehlikelerle dolu bir evrene karşı onları savunacak tek şey koruması altında rahim döneminin geçirildiği annedir. Bu yüzden bakıma muhtaç çocukla annesi, doğum katastrofundan sonra yalnız fiziksel olarak değil, psikolojik olarak da (aylarca) ikili bir birim oluşturur (Campbell 2010, 16). Rahim kelimesinin "rahmet" mastarı ile ilişkisi çerçevesinden bakıldığında Muhammed'in tüm âlemlere rahmet olarak gönderilmesi[17] bir anlamda Hz. Muhammed'in tüm âleme "rahim"lik yaptığı ekseninde bazı açıklamalarda bulunulabilir. Varlığın ilk yaratılan nuru olan Muhammed'in oluşturuculuk, dönüştürücülük, değiştiricilik (nübüvvet de dâhil) misyonu ile âlemlere rahmet olarak gönderilmesi arasında paralellik bulunmaktadır. Rahmet kelimesine "merhamet" ekseninde de bakıldığında acıma, affetme hatayı düzeltme imkânı tanıma özellikleri ile yine "rahim" kavramında "anne" özellikleri ile uyuşmaktadır. Campbell'in doğum ve doğum sonrası hem fiziksel hem de psikolojik olarak çocuğun anneye olan ihtiyacına dair söylediklerine bakıldığında Hz. Muhammed'in de tüm âlemlere rahim olması, âlemdeki her bir varlığın, özelde ise bireyin doğum öncesi ve sonrası bağımlılık hissettiği yegâne varlıktır. O olmadan kendini dışa dünyadaki tehlikelere karşı koruyamaz[18]. Muhammed, bir anne gibi, çocuğunu doğumdan sonra da koruyup kollama görevini üstlenmiştir: "And olsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir" (Kur'ân 9/Tevbe,128).

Muhammed ruhtur, nefestir. O Allah'ın nefesidir. Âlemlere rahmettir: "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Kur'ân 33/Enbiyâ, 107). Âlemlere rahmet demek, âlemlerin varlığı olmak demektir. Allah'ın rahman ve rahim sıfatından hareketle, rahmetin manası daha bir açıklık kazanır. Rahm, rahmet, rahim kelimeleri aynı köktendir. Annenin rahmi ile âlemlerin rahmi kelime bazında eşdeğerdir. Her doğum bir rahim ile gerçekleşir. Doğum kelimesi de mevlid ile eşleştiğinde rahmet peygamberinin varlık kazanması/doğumu hem kâinatın doğumu hem de anne rahminden peygamberin doğumu şeklinde bir görüntü ortaya çıkarmaktadır.

"Allah Teâlâ'nın önce halk ettiği akıldır. Allah Teâlâ'nın önce halk ettiği kalemdir" hadislerinden anlıyoruz ki kalem, akl-ı evveldir. Cîlî'ye göre her ikisi de ruh-ı Muhammedî'nin iki yüzüdür. (Eraydın 2004, 99). Akıl ve kalem, sembolik düzlemde düşünme, bilinç gibi kavramlarla eşdeğerlik arz eder. Bir diğer ifade ile varlık bilgisinin içinde olan nur, Muhammed kalemi ile yazıldı, açığa çıktı. Böylece ilâhi isimlerin tecellisi Muhammed ismi ile beyan olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Muhammed, bilgi/bilinç ile eşdeğer olur. Bilgi de kavranmak, işareti fark edilmek, üzerinde düşünülüp yeni açılımlar edinmek, sonuçları hissedilip yaşanmak için bir anahtardır. Hz. Muhammed, bilinç/varlık bilgisinin aksi/yansıtıcısı olarak bu dünyada sünnet ve hadisleri ile varlık bulmuştur. Muhammedi bilinç, büyük âlem olarak evrensel bilinçtir. İnsandaki bilinç ise küçük âlemdir. Küçük âlem ile büyük âlem arasındaki ilişkinin anlaşılması için önce akıl edilmeli(akl-ı evvel)/düşünülmeli, daha sonra da kalem ile çizilen evrensel bilincin içindeki yeri bilinmelidir.

Muhammedî nur olmasaydı yer ve gök gibi varlığı kuşatan mekân; gece ve gündüzü de içinde barındıran yüce zaman da var olmayacaktı. Çünkü bunların özü, maddesi, ruhu akl-ı evveldir. Akl-ı evvel burada tüm varlığın bilgisinin içinde bulunduğu büyük yazılımdır:

Ger Muhammed olmasa idi ayan

Olmayacaktı zemîn ü âsumân

[17] "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Kur'ân, s. 33/Enbiyâ: 107)

[18] Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir(Kur'ân, s. 5/Mâide: 15). "Peygamber size verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının" (Kur'ân, s. 59/Haşr: 7).

Ger Muhammed olmasa idi i yâr

Olmaz idi ay ü gün leyl ü nehâr (s. 62)

"Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha önce gelir" (Kur'ân 33/Ahzâb, 6). Ayetten de anlaşılacağı gibi Peygamber, varlık, bilgi, kavrayış ve saygı gösterilmesi gibi yönleriyle bireylerin kendi varlıklarından daha önce gelmektedir:

Hak teâla ne yarattı evvelâ

Cümle mahlûktan ki o önden ola (s. 60)

Bireyler kendilerinden önce onu bilmeli, tanımalı ve onun kavrayışını/mesajını/mahiyetini anlamalıdır. Çünkü o hüviyet/mahiyet itibariyle asli varlığın/yüce yaratıcının ilmi/kalemi/aklıdır.

Hüviyet kelimesinin kavramsal analizine bakılırsa en açık anlamıyla "kimlik" kavramı karşımıza çıkar. Kelimenin müşakkası "hu"/O'dur. O ise "hu" ile Allah'ın zatına zamir olur. Muhammed ve tüm varlık "Hu"nun "abd"idir. Ayrıca Muhammed ve diğer irsal olunanlar/gönderilenler de "Hu"nun resulüdür. Yani "Hu"nun kimliğinin bilinmesi için gelen/gönderilen/irsal olunan mektuptur. Mektup ise zarfın içinde gizlidir. Zarf ve mazruf, önemlilik sırasına tabi tutulduğunda mazrufun zarftan önce bulunması hasebiyle daha önemli olan mazruftur, yani zarfın içindekidir. "Hu"yu anlamak için gönderileni anlamak, özünü/iletisini/içeriğini kavramak lazımdır. En açık ifade ile Muhammed, Allah'ın hüviyetinin/kimliğinin gösterenidir. O, varlığın aslı ve özü olan "Zât"ı / "Hu"yu bildiren bir göndericidir. O bize kendi içinde var olan sırları okumamızı/bilmemizi sağlayıp bize "*dâl* olup *medlûl*ü" (Saraç 2007, 99) işaret etmektedir.

Yine peygamber Efendimiz "Allah'ın halk ettiği önce (senin) peygamberinin nurudur" buyurur (Sargut 2011, 18).[19] Abdulkerim El Cîlî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere "Allah, Muhammed'i kendi nurundan ve bu âlemi de ondan yaratmıştır (Eraydın 2004, 99)[20].

Bu nur/aydınlık, küfrün zulmetini/karanlığını aydınlığa çıkarır. Yani Hz. Muhammed karanlığa nur tutup, onlara varlık kazandırır. Karanlıklar içinde görünmeyen varlıkların tarafımızdan görünmesi için ışıya ve ışığa ihtiyaç vardır. Nur (ışı ve ışık) gelince karanlıklarda görünmeyen varlıklar vücut/beden kazanır ve algılanırlar. Bu yönüyle Hz. Muhammed, varlıklara kimlik kazandırır. Onlara hüviyet verir. Muhammed, öyle bir nurdur ki karanlıklar içinde nur ile varlık kazandırdığı doğru yola ancak onun ile varılır:

Kimse O'nsuz doğru yola varmadı

Kimse O'nsuz hak yolun başarmadı (s. 66)

O öyle bir nurdur ki tüm varlık Allah'ın ona verdiği nur sayesinde varlık elbisesi giyer:

Bil Muhammed'dür bu varlığa sebep

Ceht edip O'nun rızâsın kıl talep (s. 66).

4. Mit, Mitoloji, Mitoslar ve Mevlid'in Mitik Yapısı

Kutsala ilişkin anlatıların bilim dünyasında sıklıkla mitos ya da mit (myth) terimiyle ifade edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda mitosları ele alıp inceleyen bilim dalı ise mitoloji ya da mitos

[19] "Allah'ın ilk yarattığı şey Nebi'nin nurudur". (Hatiboğlu 2007, 99)

[20] "*Çünki Hak evvelliğin bildin ayân/Dinle imdi kılayın sun,ın beyân/Hak Telâlâ ne yarattı evvelâ/Cümle Mahlûktan ki önden ola/Hem sebep olmuş ola bu varlığa/Aşk ile dinleyeni Hak yarlığa/Mustafa ruhunu evvel kıldı var/Sevdi onu O Kerîm ü Girdigâr/Her ki doğru ümmet olur bil O'nı/ O'nın ile var olur Hak'tan yana/Ondan oldu her nihân ü âşikâr/Arş ü ferş ü yer ve gökte ne ki var/Ger Muhammed olmasa idi ayân/Olmaycaktı zemîn ü âsumân*" (60-62).

bilim olarak adlandırılır (Gündüz 2009, 15). Mitoloji, yaygın anlamıyla, insanoğlunun genelde varlığın/kâinatın özelde ise insanın oluşum/var olma sürecini anlama gayretidir. Mit/mitoloji/mitos tanımı mit araştırmacılarının alanlarına göre değişmektedir. Bu konuda kavram karmaşası bulunmaktadır. Mitoloji araştırmacısı Rennie'nin "mit araştırmacısı sayısı kadar mit tanımı vardır" (Adıbelli 2011, 197) ifadeleri, var olan kavram karmaşasının bir diğer dışavurumudur.

Mit, kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model anlamlarında kullanılır. Mit kutsal olan öyküleri anlatmakla birlikte, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini de anlatır. Ayrıca mit, her zaman bir yaratılışın öyküsü olarak da tanımlanmaktadır. Mit vasıtası ile bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır (Eliade 1993: 9)[21]. Mitolojilerin hepsinde ortak yönler bulunur; örneğin tüm mitolojiler evrenin gizini çözmeye çalışmışlardır (Şindirkaş 2007, 11).

Campbell, insana ait, türemiş (ortaya çıkmış) mitlerin insan vücudunun ve aklının eylemleri ile ortaya çıkan her şeyin esin kaynağı olduğunu söyler. Bununla birlikte mit için "kozmosun sonu gelmez enerjilerini insanın kültürel yaratımına akıtan gizli bir yarık" (Campbell 2010,13) ifadeleri ayrıca kayda değerdir. Mit konusunda Taylor'un söyledikleri çok çarpıcıdır. Ona göre mit, dünyanın bir açıklamasıdır (Adıbelli 2011, 197).

Mitoslar, bilim öncesi saf dünya görüşünün sanatsal özelliğe sahip bir ürünü olarak görülebileceği gibi, mitosların özünde „gerçek" bir olayın yattığı ve bunun sanatsal bir biçimde işlenmiş olduğu da söylenebilir (Fromm 2003, 189). "Mitoslar, kozmosu ve bütünü oluşturan gerçekliklerin nasıl başladığını anlatır" (Şindirkaş 2007,11). Bu yönüyle bakıldığında Mevlid, kozmosu ve bütünü oluşturan gerçeklerin nasıl başladığını anlatma yönüyle mitoslara benzer. Mevlid, mitoslar gibi "zaman ve mekân içerisinde gelişen bir tarihçeye sahip olarak sembolik bir dil kullanarak insanlığın dini ve felsefi görüşleri ile ruhun geçirdiği tecrübeleri" (Fromm 2003, 189) aktarmaktadır[22].

İslam mitolojisi[23] tabiri çerçevesinde İslam mitolojisi kaynaklarını başlıklar halinde veren Ocak'a göre Siret'ün-Nebî'ler de bu kaynaklar arasında yer almaktadır (Ocak 2009, 159). Mevlid de bir siyer-i nebî özelliği taşımakla mitolojik bir eser hüviyetindedir.

Mevlid de mit/mitos gibi "Metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade eder (Eliade 2009, 399). İnsan bugünkü haliyle, mitsel olayların dolaysız sonucudur. Onun yapısı bu olaylarla oluşmuştur (Eliade 1993, 17).

Metaforik anlatımın hedefi ile mitolojik anlatıların/mitosların hedefi aynıdır. Çünkü her ikisi de varlığın iç yüzünü anlamaya yöneliktir. Bir diğer ifade ile mitoslar, metaforik anlatımlardır. Mevlid de varlığın iç yüzünü anlatmakla metaforik özellikleri ile mitolojik anlatılara ve mitoslara benzemektedir. Mitoslar, zamanla değişebilen ve kültürden kültüre geçişlerle yapısıyla insanın olduğu her yerde bir şekilde varlığını sürdürmektedir. İnsan bu anlatılar yoluyla kendisini ve içinde yaşadığı evreni tanımaya, tanımlamaya, geçmişe ve geleceğe yönelik bilinmeyeni algılamaya ve metafizik âlemle irtibat kurmaya çalışmaktadır (Gündüz 2009, 25). İslam felsefesinde insanın veya tüm varlığın varlığı ve yaratılma serüveni ilk etapta Allah'ın varlığına ve onun yaratmasına ardından da akl-ı evvele (Nûr-ı Muhammedî'ye) bağlıdır. Bu meyanda ilk yaratılış/doğumu bilmek insanın kendini bilmesi/tanıması için önemlidir. Çünkü "insan varoluşuyla ve kozmos içindeki kendi öz varoluş biçimiyle ilgili her şey onu doğrudan doğruya ilgilendirir" (Eliade 1993, 18).

[21] Mit, kişisellikten çıkarılmış düşünülür. Mit, ruhun dinamiğinin genel işleyişi içinde simgeseldir. Mitte belirtilen sorunlar ve çözümler bütün insanlık için dolaysızca geçerlidir (Campbell 2010, 30).
[22] Bu aktarım sadece Mevlid ile sınırlı değildir. Mitolojik ve felsefi eserlerde buna benzer aktarımlar söz konusudur.
[23] İslam mitolojisi tabiri için bkz. (Ocak 2009, 137-163)

Mevlid içeriği ile (yaratılış olayını) anlatması yönüyle bu görevi üstlenmektedir[24]. Mevlid'in anlaşılması onun mitolojik yönünün anlaşılması eksenine ayrıca oturur. Çünkü "içerdiği mitsel unsurların anlaşılması bir edebi eserin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar" (Tökel 2000, 50).

Mitoslar, ritüel, orjin, kült, prestij ve eskatoloji mitosları gibi çeşitli türlerde bulunabilirler[25]. "Mitos'un işlevi bilgi değil eylem, topluluğun doğrudan doğruya varlığını sürdürmesi için asıl önem taşıyan bir eylem"dir (Hooke 2002, 15). Ali Osman Kurt, Mevlid üzerinde yaptığı çalışmasında (2006) (2007); Mevlidin, gerek muhtevası, gerek halk nazarında gördüğü itibar ve gerekse kutsal sayılıp her yerde geliş güzel okunmaması gibi özellikleri göz önüne alındığında pek çok açıdan mitoslara benzediğini belirtir.

Diğer eserlerde geçtiği gibi Mevlid'de de geçen, Allah'ın tüm varlığın yaratıcısı olması ve Hz. Muhammed'i de tüm varlığın özü, hamuru, sebebi kılması bilgisi, Mevlid'in bir yönüyle "orjin mitosu" olarak değerlendirilebileceğine dair ipuçları barındırır. Çünkü nedenbilimsel mitos olarak bilinen orjin mitosunun işlevi, bir nesnenin nasıl doğduğunun imgesel bir açıklamasını sunmaktır (Hooke 2002, 16).

Mevlid'in misyonu ve işlevleri ile tamamlanmış mitolojinin işlevleri arasında benzerlikler bulunur. Nihai gizem, açıkın adlar ve biçimleri anlatması yönüyle metafizik-mistik yönelim işlevi (Campbell 2003,614) Mevlid'de de bulunmaktadır. Mevlid'de evrenin yaratılışı ile ilgili bilgiler ile mitolojinin evren imgesi oluşturma işlevi birebir uyuşmaktadır (Campbell 2003,617). İnsanın varlık âleminde kendi yerini bilmesi ve varlık âlem(in düzeni) ile uyum kazanması mevlidin okunması ile sağlanmaya çalışılmaktadır. Mevlid'in bu işlevi, mitolojinin psikolojik yönelimi ifade eden "bireyin merkezileşmesi ve uyum kazanması (Campbell 2003, 629) işlevi ile de paralellik arz etmektedir.

Mevlid, İslam'ın "âlem inancını, Hz Peygamberin yaratılışını izah etmeye dayalı bir giriş mahiyetinde değerlendirir" (Yücedoğru 2007,213). Varlık âleminin yaratılışı, Muhammedî nur, akl-ı Muhammedi gibi yaratılışın aşamaları, insanın varlık âlemindeki yeri gibi bilgiler, İslamiyet'in tebliğinden sonra İslam âlemindeki müellifler tarafından da kaleme alınmışlardır. İlahi Mesaj'da (Kur'ân-ı Kerim) bu bilgiler asli bilgi olarak mevcuttur. Ayrıca İslam coğrafyasında çeşitli eserlerde bu bilgiler bulunmaktadır. Mevlid ve ona benzeyen çeşitli siyer kitapları bu eserlerden bazılarıdır. Söz konusu eserler ile Mevlid, konu olarak Hz. Muhammed'i işlerler[26]. Mevlid'i bu kitaplardan ayıran en önemli özelliği, mitsel özellik taşımasıdır.

Hz. Muhammed'in (Nur-ı Muhammedî, Akl-ı Evvel, Kalem) gerçekliğinin nasıl yaşama geçtiğini anlatma özelliği ile Mevlid'in mitik yapısı uyuşmaktadır. Mevlid'de varlık âleminin yaratılışının ilk aşaması olarak Hz. Muhammed'in nurunun yaratılması bir anlamda "mit" olarak değerlendirilebilir. Çünkü mit, yaratılışın öyküsüdür. İslam felsefesi olan tasavvuf ya da gerçek

[24] Aşağıdaki açıklamalar çerçevesinden de bakıldığında Mevlit'in bir mitos olarak değerlendirileceğine dair işaretler bulunmaktadır: "Mitoslarla kıssalar arasında da bir şekilde ilişkiden söz edilebilir. Kıssa geçmişe ilişkin anlatılardır. Bu anlatılar tarihsel verilerle desteklenebilen hadiselere yönelik olabileceği gibi, evrenin ve insanın yaratılışı, metafizik âlemde yaşanmış olaylar gibi geçmişe yönelik bilinmeyen hadiseler de olabilir. Dolayısıyla birçok kıssa, kutsalın öyküsü kapsamında düşünülebilir. Ancak kutsala yönelik anlatılar gibi yalnızca geçmişe yönelik değildir; geleceğe yönelik anlatılar da bu kapsamdadır. Kutsalın öyküsü ya da kutsala ilişkin anlatılar şeklinde tanımlayabileceğimiz mitoslar din dilinde ağırlıklı bir yer oluşturur. Her şeyden önce bu anlatılar, bunlara yer veren kutsal metinler ve inananlar açısından hakikatin ifadesidir. Tanrıya, tanrısal âleme, evrenin ve insanın oluşumuna, geçmişine ya da geleceğine veya herhangi bir unsurun, ritüelin, âdetin ya da herhangi bir nesnenin kutsal kökenine ilişkin bir anlatı ya da bir öykü, her ne kadar başkaları tarafından sorgulansa hatta gerçek dışı olarak nitelense de bu anlatıyı dile getiren inanan kişi ve kaynak tarafından doğru ve gerçek olarak kabullenilir (Gündüz 2009, 21).

[25] Mitos türleri hakkında geniş bilgi için bkz. (Hooke 2002, 14-20)

[26] Mevlid, hikmet yönüyle ayrıca kayda değerdir. "Eser sadece şairane imgelerden, edebi ifadelerden ve söz sanatlarından ibaret değildir. Bu çerçevede o okuyucusuna ve dinleyicisine hikmete ve irfana dayanan bir dünya görüşü sunmaktadır" (Uludağ 2007, 201).

felsefede geçen varlığın ilk yaratılış algısı bir mittir. İslam felsefesine göre Muhammedî gerçekliğin (âlemin yaratılışının sebebinin) nasıl yaşama geçtiği bilgileri Mevlid'de de aynen geçmektedir. Mevlid'de özel olarak edebi bir dil ile varlığın nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır. Allah, Hz. Muhammed'i nur aynası olarak yaratmıştır. Böylece kemâlât o nur/ayna ile izhar edecektir. Açığa çıkacaktır (Filiz 2008, 44).

Mevlid'de geçen varlığın ilk yaratılma zamanı/anı, tasavvuf felsefesinin üzerinde durduğu en önemli hatta en önde gelen konusudur. Mevlid'de geçen bu konu, bir anlamda insanın "kendisini kozmosla ve kozmik ritimlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı olarak" (Eliade 1994, 11) algılaması amacına hizmet eder.

Mevlid, kâinatın varoluşu/varlığı ile ilgili bilgileri verirken aslında yaratılışın ilk zamanı olan büyük zamanı bildirmektedir. Büyük zamanı yeniden güncel hale getiren mit, dinleyenlerin insan ötesi, tarih ötesi bir düzeye sıçramasını sağlar. Böylece bireyi, varoluş düzeyinde ulaşılması mümkün olmayan bir gerçekliğe yaklaştırır (Adıbelli 2011,210).

Mevlid, bir siyer kitabı olma özelliği ile ayrıca önemlidir. Siyer kelimesi köken olarak "gezinti" anlamındaki "seyir" kelimesi ile köktedir. İlk yaratılışa bir gezinti yapmayı sağlamak adına kıymetli bir eserdir. Gezinti, görmek ve yaşamaktır. Mevlid varlığın ilk yaratılma anına bizi alır götürür ve o anı gösterir. Bir anlamda tekrar yaşatır. Bir bireyin bir yerde gezintisi onun orayı tekrar yaşaması, hatırlaması anlamına gelir. Mevlid de bizi varlığın ilk anına bir gezintiye çıkarmaktadır. Bu yönüyle bizlere yeniden doğuşu tekrar göstermekte ve hatırlatmaktadır. Dini ritüeller, kutsala yönelişin göstergesidir. Ritüeller bir anlamda sembolik eylemlerdir. Asli olan tecrübeleri gerçekleştirerek hatırlatır. "Ritüelin amacı "geçmişte yaşanmış bir olayı tekrar güncelleştirmek ve bugünün insanını geçmişin bu olayının çağdaşı yapmaktır" (Kölelekli 2007, 360).

5. Sonuç

Peygamberler toplumların/insanların, kâinatın düzeni ile uyumunu sağlamak, aralarındaki bağı pekiştirmek ve onları kozmosa dâhil etmek için kâinatın düzenleyicisi/rabbi tarafından gönderilen/görevlendirilen unsurlardır. Varlık âleminin yeryüzü serüveninde bu göreve yine insanlar arasından peygamberler seçilmiş/gönderilmişlerdir.

İnsanoğlunun kendi peygamberlerinin doğumları, yaratılışları ile ilgili bilgileri anlatmaları ve kaleme almaları onlar için bir anlamda bir zorunluluktur. Çünkü kendi kurtuluşlarına vesile olan unsuru sürekli canlı tutmak ve gelecek nesillere aktarma inancı taşımaktadırlar.

Anlatıma ve yazmaya dayalı edebi metinlerin büyük çoğunluğunu oluşturan bu türden anlatılar, dünya edebiyatında sıklıkla görülmektedir. Türk Edebiyatının çeşitli evrelerinde peygamber kıssalarını görmek mümkündür. Klâsik Türk Edebiyatı geleneğinde özellikle Hz. Muhammed'in hayatı çokça işlenmiştir. Öyle ki peygamber sevgisi, konu olarak gazellerde, kasidelerde, mesnevilerde büyük yekûn tutar. Hatta nazım türü olarak naatların varlığı oldukça fazladır.

Klâsik Türk Edebiyatımızda özellikle "siyer-i nebi" olarak bilinen Hz. Peygamberin hayatını konu edinen çok özel edebi türler bulunmaktadır. Mevlid, bu edebi türler arasında önemli bir yere sahiptir. Mevlid, Hz. Muhammed'in insanlık âleminde muhteşem bir şekilde açığa çıkışının bir törenidir. Bir anlamda bir ritüel olan doğum ve okunma ayinini barındıran, geçmişte yaşanan bir olayı tekrar güncellemek ve günümüz insanını bu olaya şahit kılarak çağdaş yapmak rolünü üstlenen mitolojik bir eser hüviyeti taşır. Mevlid, bizi ilk yaratılış anına seyre/gezintiye götüren bir siyer kitabıdır.

Mevlid, kâinatın varoluşu/varlığı ile ilgili bilgileri verirken aslında yaratılışın ilk zamanı olan büyük zamanı bildirmektedir. Büyük zamanı yeniden güncel hale getiren Mevlid, dinleyenlerin insan ötesi, tarih ötesi bir düzeye sıçramasına olanak sağlar.

Mevlid(ler) siyer-i nebi olmalarından dolayı içeriğinde peygamberin hayatından kesitler taşımakla birlikte, özellikle Hz. Peygamberin doğumu üzerinde durur. Bu kutlu doğum içlenirken peygamberin doğduğu anın canlandırılması ayrıca kayda değerdir. Fakat mevlidi önemli kılan özelliklerinden biri, varlık âleminin doğumunu da konu edinmesidir. Mevlid, İslam'ın âlem ve yaratılış inancını anlatır. Bu anlatımda bulunurken, Hz Peygamberin yaratılışını temel alır. Varlık âleminin yaratılması içlenirken, âlemin varlığını borçlu olduğu varlık olan Allah'ın yarattığı ilk nur ile paralel içlenmesi Mevlid'e ayrıcalık katmaktadır. Söz konusu nur, Hz. Muhammed'in nurudur. Bu nur, yüce düzen koyucunun yaratmaya başladığı an yarattığı ilk varlıktır. Diğer varlıkların varlık kazanması bu nurun varlığıyladır.

Varlık âleminin yaratılmasına dair verdiği bilgilere bakıldığında Mevlid'in ayrıcalıklı bir eser olduğu görülmektedir. Mitolojik anlatılar kâinatın oluşumu bilgisini, varlığın ilk yaratılma serüvenini barındırır. Bu özellikler çerçevesinden bakıldığında mevlid, mitolojik bir anlatıda olan özellikleri barındırmaktadır.

Mevlid, tasavvuf felsefesinin/düşüncesinin yaratılış konusunda anlayışını taşıyan felsefi bir eserdir. Eser yaratılış hakkında bilgiler sunduğu için mitolojik bir zemine oturmaktadır. Mevlid'de geçen varlığın ilk yaratılma zamanı, tasavvuf felsefesinin üzerinde durduğu en önemli hatta en önde gelen konusudur. Mevlid'de geçen bu konu, bir anlamda insanın kendisini kozmosla ve kozmik ritimlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı olarak algılaması amacına hizmet eder.

Mevlid'de geçen, Allah'ın tüm varlığın yaratıcısı olması ve Hz. Muhammed'i de tüm varlığın özü, hamuru, sebebi kılması bilgisi, Mevlid'in bir yönüyle "orjin mitosu" olarak değerlendirilebileceğine dair ipuçları barındırır. Mevlid'in misyonu ve işlevleri ile tamamlanmış mitolojinin işlevleri arasında benzerlikler bulunur. Nihai gizem, açıkın adlar ve biçimleri anlatması yönüyle metafizik-mistik yönelim işlevi Mevlid'de de bulunmaktadır.

Mevlid'de evrenin yaratılışı ile ilgili bilgiler ile mitolojinin evren imgesi oluşturma işlevi birebir uyuşmaktadır. İnsanın varlık âleminde kendi yerini bilmesi ve varlık âlem(in düzeni) ile uyum kazanması mevlidin okunması ile sağlanmaya çalışılmaktadır. Mevlid'in bu işlevi, mitolojinin psikolojik yönelimi ifade eden bireyin merkezileşmesi ve uyum kazanması işlevi ile de paralellik arz etmektedir.

KAYNAKÇA

ADIBELLİ, Ramazan, **Mircea Eliade ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

AKSOY, Hasan, "Mevlid", *İslam Ansiklopedisi* C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 482-484.

ALGÜL, Hüseyin, **Osmanlı Kültüründe Hz. Peygamber Sevgisi,** Risale Yayınları, İstanbul 2008.

ALICI, Gülcan Tanıdır, **Mevlid Maraşi Kurra-zâde Nâdiri,** Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2009.

ARSLAN, Mustafa, "Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Mu-hammed(sav) Tasavvuru-Muhammediye Örneği", **Milel ve Nihal** C:6, S. 1(2009), s.195-219.

ASLANTÜRK, Hümeyra, "Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Kuranî Kaynakları", **Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu,** 16-17 Nisan 2009 Bursa, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara 2010, s. 259-273.

BEKTAğ, Ekrem, "Diyarbakırlı Kâmi ve Mevlidi", **Turkish Studies** C.6, S. 1 (Winter 2011), s. 779-856.

CAMPBELL, Joseph, **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu,** Çeviren Sabri Gürses, Kabalcı Yayınları, Ġstanbul 2010.

CAMPBELL, Joseph, **Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri**. 2. Baskı. Çev.: Kudret Emiroğlu, Ġmge Yayınevi Ankara 2003.

CEYHAN, Adem, "Süleyman Nahifi"nin Mevlidü'n-Nebi Mesnevisi", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 14 2000: 89-141.

CHITTIK, William, **Tasavvuf Kısa Bir Giriş**. **5**. **Baskı**. Çev.: Turan Koç, Ġz Yayıncılık, Ġstanbul 2011.

DEMĠRCĠ, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediye" **İslam Ansiklopedisi**, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ġstanbul 1997, s. 179

DEVELLĠOĞLU, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat 26. Baskı,** Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.

ELIADE, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev.: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, Ġstanbul 2009.

ELIADE, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, Çev.: Sema Rifat, Simavi Yayınları, Ġstanbul 1993.

ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar,** Marmara Üniversitesi Ġlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları:82, Ġstanbul 2004.

FĠLĠZ, Lütfi, **Noktanın Sonsuzluğu***,* Pan Yayıncılık, Ġstanbul 2008.

FROMM, Erich, **Rüyalar Masallar Mitoslar,** Çev.: Aydın Arıtan ve Kaan H Ökten, Arıtan Yayınevi, Ġstanbul 2003.

FUCHS, H, ve PEKOLCAY Necla, "Mevlid", **İslam Ansiklopedisi,** C. 8, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskiğehir 1997, s. 171-176

GIBB, E.J.Wilkinson, **Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Peotry,** Çev.: Ali ÇavuĢoğlu, Cilt I. Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

GÜLER, Zülfi, "Yunus Emre"nin Nûr-ı Muhammedî Anlatımının Türk YaratılıĢ Destanlarıyla Benzerliği", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 16, S. 2 (2006), s.63-72

GÜNDÜZ, ġinasi, "Kutsal Hakkında KonuĢmak: Dinsel Söylemde Mitos", **Milel ve Nihal** C.6, S. 1 (2009), s.9-26.

HATĠBOĞLU, Ġbrahim "Hadis Arka Plânı ve Kaynakları Açısından Vesiletü'n-Necât", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 95-105.

HOOKE, Samuel Henry, **Ortadoğu Mitolojisi,** 4. Baskı. Çev.: Alaeddin ġenel, Ġmge Kitabevi, Ankara 2002.

ĠBN ARABĠ, Muhyiddin, **Allah'ın İsimlerinin Sırları,** Çev.: Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, Ġstanbul 2010.

ĠNDĠRKAğ, Zühre, **Türk Mitosları ve Anadolu Efsanelerinin İzsürümü,** Ġmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.

İslam ve Toplum Ġlmihal C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.

İZUTSU, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Füsusundaki Anahtar Kavramlar**, Çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

KARA, Mustafa ve KEMİKLİ, Bilal, **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007.

KARACABEY, Salih, "Vesiletü'n-Necât'ın Hadis Açısından Analizi", **Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu,** 16-17 Nisan 2009 Bursa, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara 2010, s. 274-291.

KEMİKLİ, Bilal ve ÇETİN, Osman, **Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu,** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

KILAVUZ, Ahmet Saim, "Mevlid'in Akaid ve Kelam Açısından Analizi", **Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu,** 16-17 Nisan 2009 Bursa, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara 2010, s. 292-300.

KILIÇ, Mahmut Erol, "Hakikat-ı Muhammediye", **Sufi Gelenek ve Hayat Keşkül,** S. 12 (Bahar 2007), s. 30-33.

KIZIL, Hayreddin, "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlitlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633,** S. VII, (Nisan 2012), s. 116-150

KÖLELEKLİ, Hayati, "Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 358-398.

KUR'ÂN, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

KURNAZ, Cemal, "Mevlit Bir Vuslat Şiiri Olarak Okunabilir mi?", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 106-114.

KURT, Ali Osman, "Süleyman Çelebi'nin Mevlid (Vesiletü'n-Necât)inde Mitolojik Unsurlar", **Ekev Akamdemi Dergisi**, S. 29 (Güz 2006), s. 179-190.

KURT, Ali Osman, "Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necat İsimli Eserinin Mitolojik Açıdan Değerlendirilmesi", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 156-170.

MAZIOĞLU, Hasibe, "Türk Edebiyatında Mevlit Yazan Şairler", **Ankara Üniversitesi D.T.C.F Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü, C.** VI, S. I (1974), s. 31-63.

MASSIGNON, Louis, "Nûr-ı Muhammedî" **İslam Ansiklopedisi,** C.9, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Eskişehir 1997, s. 362.

OCAK, Ahmet Yaşar, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi", **Milel ve Nihal** C.6, S.1 (2009), s.137-163.

OKÇU, M. Tayyip, "Çeşitli Dillerde Mevlidler Ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümeleri", **Atatürk Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi Dergisi,** S.1 (1976), s.17-78.

ÖZEL, Ahmet, "Mevlid", **İslam Ansiklopedisi**, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 475-479.

PEKOLCAY, Necla, "Mevlid", **İslam Ansiklopedisi** C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 485-486.

PEKOLCAY, Necla, **Mevlid Süleyman Çelebi,** Sufi Kitap, İstanbul 2005.

SARAÇ, Yekta M.A., **Klâsik Edebiyat Bilgisi,** 3F Yayınevi, İstanbul 2007.

SARGUT, Cemâlnur, **Cân-ı Cândır Hazret-i Ahmed Muhammed Mustafa,** Nefes Yayınları, İstanbul 2011.

SCHIMMEL, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları,** Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

SCHOUN, Fritjof, "Hz. Muhammed'in Manevi Manası" Çev.: Seda YeĢildal, **Sufi Gelenek ve Hayat Keşkül,** S. 12 (Bahar 2007), s. 20-27.

SUNAR, Cavit, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe,** Anadolu Aydınlanma Vakfı, İstanbul 2003.

ġEKER, Mehmet "Mevlid"-Osmanlılarda Mevlid Törenleri-, **İslam Ansiklopedisi**, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 479-480.

TATCI, Mustafa, "Hüseyin Vassaf Bey'in Mevlid Şerhi: Gülzar-ı AĢk", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 251-269.

TÖKEL, Dursun Ali, **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar,**: Akçağ Yayınları, Ankara 2000.

ULUDAĞ, Süleyman, "Süleyman Çelebi'nin Ġnanç ve Fikir Dünyası", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 182-209.

VASSAF, Hüseyin, **Mevlid Şerhi Gülzar-ı Aşk,** Dü.: Mustafa Tatçı, Musa Yıldız ve Kaplan Üstüner, Dergah Yayınları, İstanbul 2006.

YAVUZ, Kemal, "Mevlid'in Türkçe Kaynakları Şerhleri ve Mevlid Metni Üzerine", **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007 Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 61-86.

YÜCEDOĞRU, Tevfik, "Ġnanç Esasları Açısından "Vesiletü'n-Necat" **Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri,** 18-20 Ekim 2007, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 201-218.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1517-1525, ANKARA-TURKEY

TOPLUMSAL VE FERDİ DÜŞÜNCENİN DİLE YANSIMALARI (DİL-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ)

Nadir İLHAN[*]

ÖZET

İnsanlığın ortak anlaşma aracı olan dilin yapısı, işleyişi ve işlevi açısından değerlendirildiğinde; dilin birçok özelliğiyle sistemler bütünü olarak var olduğu görülmektedir.

Milleti meydana getiren, millî kimliği ayakta tutan en önemli unsur olan dil sayesinde kişi en özel duygularını ifade edebildiği gibi yine dil sayesinde sosyalleşmekte, toplumun-milletin bir bireyi olmaktadır. Dil düşüncenin evi olduğuna göre insan diliyle düşünmekte, diliyle yaşamaktadır. Toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan dile sahip çıkılmadığı zaman değerlere yabancılaşma ortaya çıkacak; değerlere yabancılaşma da millî kimliğe yabancılaşmayı millî kimliği kaybetmeyi beraberinde getirecektir.

Kelimelerin kullanımı sırasında onlara yüklenen anlamlara, sanatlı anlatımlara bağlı olarak farklı şekillerde karşımıza çıkan dil,. Günlük işlerimizde kullandığımız konuşma dili ile ilmî çalışmalarda kullanılan terimlerle yüklü bilimsel dil veya kişilerin duygularını, heyecanlarını anlatırken kullandıkları edebî dil şeklinde birbirinden farklı şekillerde nitelendirilebilmektedir. Dil sistemi içerisinde kelimeler, kullanılışı, onlara yüklenen anlamlar ve ifade şekilleri açısından farklılıklar göstermektedir.

Dil düşüncenin evi olduğuna göre insan diliyle düşünmekte, diliyle yaşamaktadır. İnsan düşündüğünü ve düşüncelerini ifade edebildiği müddetçe insandır. Toplumsal alandaki herşey dilde de anlatım bulduğu için onu sürekli değişken kılmaktadır. Kısaca "*Evrende değişmeyen tek şey herşeyin değiştiğidir*" kuralı toplum ve dil ilişkisinde de değişmez bir gerçektir. İsanlık var olduğu sürece geilşim değişim içeisnde olacak bu deiğişimler de dile yansıyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, düşünce, millî kimlik

[*] Doç. Dr., Ahi Evran Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: nadirilhan@hotmail.com

THE REFLECTIONS OF SOCIAL AND INDIVIDUAL THOUGHTS TO LANGUAGE (RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND THOUGHT)

ABSTRACT

When we assess the language, which is the common means of communication of humanity, in terms of its structure, notion and function; we see that the language exists as a set of systems.

Thanks to the language, which is the most important factor to form a nation and scaffold the national identity, a person not only expresses his/her most private feelings but also socializes and becomes a part of the community. Considering the language as the residence of the thought, people think with language and live with language. When the language which is the basis of the national values is not protected, alienation towards national values will arise and it will led to alienation towards national identity and the loss of the national identity.

The language, which we encounter differently according to the artistic expressions and meanings that we give to the words while using them, can be categorized as everyday conversation which we use in our daily lives, scientific language which is used in scientific researches and includes lots of terminology or literary language which people use while expressing their feelings and enthusiasm. The words in language system may differ depending on their usage, the meaning given to them and phraseology.

Considering the language as the residence of the thought, people think with language and live with language. A person is a person as long as s/he can express his/her thoughts and feelings. As everything in social environment can be expressed in language, it makes language remain flexible. In brief, the rule "The only thing which remains unchanged is change "is an inevitable truth in the relationship between the society and the language. As long as humanity exists, it will develop and change and these changes will affect the language.

Key Words: Language, thought, national identity

Giriş

İnsanlar arası iletişimin temeli olan dil düşüncenin, düşünme de dilin bir ürünüdür. Her ikisi de yaratılmışların en üstünü insana verilen aklın göstergeleri olarak insanı diğer canlılardan ayırmaktadır. Dil ile düşünce, yerle gök gibi, beden ile ruh gibi etle tırnak gibi birbirini tamamlayan, birbirinden ayrılmaz parçalardır.

Farklı bakış açılarıyla, farklı anlayışlarla dilin şimdiye kadar birçok tarifi yapılmış farklı özellikleri ortaya konulmuştur. İsa Kayaalp, Yunan düşünürü Platon'un dili, *"Kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla özne ve yüklemler aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek" olarak tanımladığını; Andre Martinet'in de, dili "İnsanın kendi bilgi ve deneyimlerini, bir anlamsal kapsamı ve bir ses karşılığı olan birikimler, her toplumda bir başka biçimde açıklandığı bir*

bildirişme aracı olarak" tanımladığını bildirmektedir[1]. Doğan Aksan ise "*Dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan ögeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir."*[2]demiştir. Muharrem Ergin de dili, "*Dil; insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine özgü kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli anlaşmalar sistemi, ses ve işaretlerden örülmüş sosyal ve milli bir kurum*"[3] şeklinde tanımlamıştır.

Dil; kelimelerin kullanımı sırasında onlara yüklenen anlamlara, sanatlı anlatımlara bağlı olarak farklı şekillerde karşımıza çıkar. Günlük işlerimizde kullandığımız konuşma dili ile ilmî çalışmalarda kullanılan terimlerle yüklü bilimsel dil veya kişilerin duygularını, heyecanlarını anlatırken kullandıkları edebî dil birbirinden kelimelerin kullanılışı, onlara yüklenen anlamlar ve ifade şekilleri açısından farklıdır.

Türk dilinin dünya dilleri arasında tarihî derinliği ve zenginliğiyle, coğrafi yayılım ve konuşan nüfus açısından ilkler arasında yer aldığı UNESCO verileriyle ortaya konulmuş olup bu konuda ilim âleminde de bir fikir birliği mevcuttur. Türk dilinin seçkin bir bilginler kurulunun danışma ve tartışmaları sonucunda meydana çıkmış olduğunun düşünülebileceğini söyleyen J. Deny, Türk dilinin sistem ve düzenliliğinin bir bilginler kurulunun ortaya koyabileceğinden çok daha ileri olduğunu,"... Fakat Türkistan bozkırları ortasında kendi başına kalmış beşer zekâsının doğuştan edindiği dil duygusu kanunlarıyla yarattığını hiç bir bilginler kurulunun meydana getirmesine imkân yoktur."[4] demek suretiyle ifade etmektedir.

İnsanlığın ortak anlaşma aracı olan dil yapısı, işleyişi ve işlevi açısından değerlendirildiğinde; dilin birçok özelliğiyle sistemler bütünü olarak var olduğu görülebilmektedir.

Kolektif Bilincin/ Millî Hafızanın Yapıcısı Olarak Dil

Kesin olarak bilinmemekle birlikte insanın dünya hayatının başlangıcının bir milyon yıl[5] kadar önce olduğu düşünülür ve günümüzde yazılı kaynakların ancak MÖ 3-5. bin yıllara kadar takip edilebildiği göz önüne alınırsa insanların ilk kullandığı dil sisteminin belirlenmesi, kavimleşme süreci ve dillerin ortaya çıkışlarının nasıl olduğunun da bilinmesi doğal olarak imkânsız olacaktır. Ama uzun bir süreç içerisinde kavimleşmenin gerçekleştiği ve buna bağlı olarak da dil sistemlerinin çıktığı muhakkaktır. Dille millet birbirinin temel varlık sebepleri olarak karşımızda bulunmaktadırlar. Dil, milleti oluşturan temel yapı olmasına karşılık millet de dili yapan – kullanan – yaşatan topluluktur. Dil olmadan milletin, millet olmadan da dilin yaşaması mümkün değildir. Dil ve millet, birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı olan etle tırnak, ruhla beden, sevenle sevilen (âşıkla maşuk) gibidirler.

Doğan Aksan'ın aşağıdaki sözleri de dilin yapısı ve işlevleri konusunu açıkça belirtmektedir. Toplum ve toplumu meydana getiren fertleri birbirine bağlayan en önemli bağlardan biri ana dilidir. İnsanın ancak dil sayesinde toplumun bir bireyi olabildiği, ana dili yerine başka bir dilin de benimsenemeyeceği Aksan tarafında açıkça anlatılmaktadır. "*Dil bir toplumun düşünce yapısını, anlatım yollarını gösteren, onu millet yapan, insanın toplumla en sıkı bağlarını oluşturan, onun bilinç altına inen kültürün en güçlü ögesidir. İnsan ana diliyle toplumun bir parçası olur. Bu sebeple yapma bir dilin ana dili olarak benimsenmesi güç, daha doğrusu olanaksızdır*."[6]

[1]. İsa Kayaalp, **İletişim ve Dil**, TDV. Yay. Ankara 1998, s.53.
[2]. Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim C.1**, TDK Yay., Anakara 1987, s.55
[3]. Muharrem Ergin, **Üniversiteler için Türk Dili**, 5.baskı İstanbul 1990, s. 7.
[4]. Jean Deny, **Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi),** (çev. A.U. Elöve) İstanbul 1941, s.III-IV.
[5]. Özcan Başkan, "İnsan Dilinin Doğuşu" **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1968,** Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara 1969,s.143
[6].Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim C.1**, TDK Yay., Anakara 1987. s.91-92.

Bütün insanların aynı dille anlaşmalarını sağlamak, insanlar arasında kullanılan farklı dilleri ortadan kaldırmak amacıyla Esperanto (Polonyalı Dr. L.L. Zamenhof),Volapük (J.M. Schleyer), Ido (Fransız L. de Beaufront), Universal, Occidental, Bâlîbilen (Mehmet Muhiddin öl.1605) gibi bazı yapay diller oluşturulmuş ancak insanlığın ırkî ve millî kimlikler açısından farklılıklar arz eden yapısıyla uyuşmadığı için doğal olarak çok yaygın bir kullanım alanı kazanamamışlardır.

Toplumların kolektif bilinci dil sayesinde oluşmakta, varlığını dil sayesinde devam ettirmektedir. Dil sayesinde toplumun bireyleri ortak değerleri kazanır, ortak bilince ulaşırlar. Milletlerin ortak kültürel değerleri, gelenek ve görenekleri dil sayesinde işlenerek nesilden nesile aktarılmaktadır. Toplumu meydana getiren fertler de dil sayesinde kendilerine ulaşan millî değerlere sahip çıkmakta, onlar etrafında kenetlenerek, ortak bilinçleri gelişmektedir. Saussure'ün de dediği gibi „dil toplumsal bir uzlaşıyla ortaya çıkan sistem" olması dolayısıyla başka toplumların dillerine kapalıdır. Yani toplum kendi dilini bırakarak başka bir dili kolayca benimsemez.

Ortak değerlerin yansıması olan atasözleri kolektif bilincin dil dünyasına yansıyan söyleyişlerdir. "Üzüm üzüme baka baka kararır" atasözünden ortak bilincin oluşumunda toplumsal etkileşimin gücünü görmekteyiz. Toplum içerisinde dünyaya gözlerini açan çocuklar, dil sisteminin taşıdığı millî ve kültürel değerler, örf ve adetler gelenek ve görenekler çerçevesinde yetişmekte, toplumun genel kabulleri etrafında kişilikleri oluşmaktadır.

Kır atın yanında duran ya huyundan ya tüyünden, Anasına bak kızını al kenarına bak bezini al … gibi atasözleriyle toplumsal etkileşimin kolektif bilincin oluşmasında etkili olduğu ve insanların toplumdan, milletten kopuk fertler olarak bireysel hayat sürmedikleri, toplumla beraber toplumun parçası olarak, ortak değerler ve düşünceler etrafında millî kimlikler oluşturarak bir araya geldiklerinin göstergeleridir.

Dil kolektif bilinci oluşturduğu, ortak aklın ürünü olduğu gibi ortak millî hafızanın da yapıcısı, ortak millî hafızanın kendisidir. Türk milletine mensup insanların nesnelere ve eylemlere verdikleri isimler bu ortak bilinçle ortak hafızayla bütün Türk toplulukları arasında hemen hemen aynıdır benzerdir. Taş, ev, at, ata, ana/anne, alp, cesur, yiğit vb. isimlerle git-/kit-, ye-/yi-, yaşa-, sev-/seb-, oku-, inan- vb. fiiller küçük fonetik farklılıklar olsa da ortak çağrışım değerleriyle Türk millî hafızasının ortak ürünleri olarak geçmişten günümüze ulaşmıştır. Günümüzde de geniş Türk coğrafyasında farklı yazı dillerinde kullanılmakta, varlıklarını Türk millî hafızasının ürünleri olarak devam ettirmektedirler.

Uzun deneyimler ve tecrübeler neticesinde oluşan ve toplumun ortak değerleri haline gelen örfün, gelenek ve göreneklerin nesilden nesile aktarılması, ortak değerler olarak benimsenmesi, ortak aklın ortak bilincin ürünü olan dille gerçekleşmekte ve millî hafıza oluşturulmaktadır. Türkçenin en eski yazılı belgelerinden itibaren işlenen ve Türk töresinin taşıyıcısı da koruyucusu da dildir.

Toplumsal Birlikteliğin Harcı: Ortak Dil

Kurtuluş Savaşıyla Osmanlının küllerinden Cumhuriyetimizi kuran milletimiz, ırkî olarak farklı köklerden gelmekle birlikte Cumhuriyetimizin kuruluş felsefesini benimseyerek ortak kültür, ortak resmî-millî dil etrafında kenetlenerek Türklük millî kimliğini oluşturmuştur.

Türk millî kimliği içerisinde bugün Türkü, Çerkezi, Lazı, Kürdü, Zazası'yla farklı birçok topluluk yer almasına karşın ortak resmî-millî Türkçeyle toplumsal birliktelik sağlanmış, kültürel ve millî dayanışma oluşturulmuştur. Ortak millî birlikler - millî kimlikler ortak dillerle sağlanır. Milletimiz eğer ortak bir dil etrafında toplanmasaydı, ikinci, üçüncü resmî diller kullanılmaya kalkışılsaydı ortak kültürün, ortak kimliğin oluşturulması mümkün olamazdı.

Günümüzde toplumumuz için dayatılan veya empoze edilen ikinci resmî veya bölgesel dil, ortak millî kimliğin ortak kültürel kimliğin parçalanmasına yönelik bir tehlikedir-tehdittir. Toplumsal birlikteliğin harcı ortak dildir. Bu harcın toplum katmanları ya da blokları arasından kaldırılması toplumsal binaya zarar verecek belki çökertecektir.

"Komşu komşunun külüne muhtaçtır" yargısını ortaya koyan atalarımız, toplum içerisinde ayrımcılığa, ötekileştirmeye gitmemiş Türk milletini – Türk millî kimliğini meydana getiren bütün unsurları farklılıklarıyla eşit seviyede kabul etmiş, herkesi aynı değerde komşu saymıştır. Bu sebeple de *komşunun komşu külüne muhtaç olması* toplumsal dayanışmanın, toplumsal birlikteliğin en veciz ifadesidir.

Dilde birlik bir millet için bir ülke için en sağlam yapı taşıdır, milleti bir arada tutacak en büyük güç de dil birliğidir. Dilde birlik fikrini ele alıp bütün Türklerin ortak bir yazı dili kullanması fikrini savunan Gaspıralı, dilimizin işlendiği takdirde şimdikine göre çok daha parlak ve kullanışlı olacağını belirtmiştir. Yusuf Akçura'nın *".. müdafaa ettiği ve yazılarında bizzat tatbik ettiği müşterek Türk edebî dili gayesini, nihayet 1905 senesinde bir şair haline getirmiş ve meşhur "dilde, fikirde, işte birlik" şiarını "Tercüman" adının başına ilâve etmiştir"*[7]. sözleri de Gaspıralı'nın dilde birliğe verdiği önemi yansıtmaktadır. Gaspıralı'nın dile verdiği bu önemi, dilde birlik gayesini farkeden ve Rusya'daki Türkleri Ruslaştırmak ve Hristiyanlaştırmak için büyük gayret sarfeden Nikolay İlminskiy, 25 Mayıs 1876'da çeşitli işaretlerle hareketlenmiş Rus alfabesinin Müslüman Türklerin kullandığı ayrı lehçelere uygulanmasını teklif etmiştir. Bununla da yetinmeyerek, müşterek bir Türk-Tatar dili yerine, her bir boy için boy şivesinin ana dil olarak kabul ettirilmesini ileri sürmüş Tatar ve Kazak aydınlarına tesir ederek onlara da kendi boy dillerinde gramerler, alfabeler ve eserler yazdırtmıştır[8]. Böylece Gaspıralı'nın çok arzuladığı Türk dünyasında ortak yazı dili ve buna bağlı olarak da dilde fikirde işte birlik hayalleri de gerçekleşememiştir.

Dildeki bölünmüşlük kargaşaya yol açar, bu da millî birliğin/kimliğin parçalanmasına sebep olur. Nermi Uygur da, "*Dillerin çeşitliliği ayrılıktır. Başka başka dilleri konuşmak kargaşaya yol açar. Dilde birlik en sağlam güçtür*."[9] demek suretiyle dilin birleştirici gücünü dile getirmektedir.

Toplumsal birlikteliğimizin harcı olan Türkçenin tarihin çeşitli çağlarında geçirdiği gelişim ve değişim sürecindeki şekillerini bilen ve geleceğine ilişkin gelişmeler bakımından sahip olduğu gizli gücü takdir eden Max Müller Türkçenin bir gramer kitabını okumanın bu dili öğrenmek niyetinde olmayanlar için bile bir zevk olduğunu bildirmektedir. Müller'in Aydın Sayılı tarafından aktarılan şu sözleri dikkate değerdir.[10]

M. Müller "*Türlü gramer kurallarının belirlenmesindeki ustalık, isim ve fiil çekimlerindeki düzenlilik, bütün dil yapısındaki saydamlık ve kolayca anlaşılabilme vasfı, insan zekasının dil aracı ile beliren üstün gücünü kavrayabilenlerde hayranlık uyandırır.... Birçok dillerdeki karışık, karmaşık yapılara rağmen Türk dilinde ise her şey saydamdır, apaçıktır...*" demektedir.

Ferdî Duyuşların İfade Aracı: Gönül Dili

İnsanlar toplumun birer ferdi olarak toplumla birlikte var olsalar da kişisel özellikleriyle, dilsel kabiliyetleriyle başka insanlardan ayrılmaktadırlar. Yaratılış itibarıyla benzer fiziksel

[7] Yusuf Akçura, **Yeni Türk Devletinin Öncüleri 1928 Yılı Yazıları**, Ankara, 1981 s.73.
[8]Ercilasu, Ahmet Bican, "İsmail Gaspıralı'nın Fikirleri", **http://www.ismailgaspirali.org/yazilar/abercilasun.htm** (16Nisan 2012)
[9]. Nermi Uygur, **Dilin Gücü,** Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı: İstanbul, 2001, s. 63.
[10]. Aydın Sayılı, **Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, Ankara 1978, s.387-388.

özelliklere sahip olsalar da duyuş ve ifade edişleriyle bütün insanlar farklı yeti ve yeteneklere sahiptirler.

"Varoluş felsefesinin kurucularından olan Heidegger'e göre, "dil, insanın evidir". İnsan dil içinde yaşar. Bütün hayat tecrübesi, ister istemez dile akseder."[11] diyen Mehmet Kaplan, insanın dil sistemi içerisinde var olduğunu ancak kendi duygu ve tecrübelerini de dille aktardığını anlatmaktadır.

Dil ve onu oluşturan kelimeler, kişinin düşüncesinin kapsadığı her şeyle ilişkilidir, kelimeler düşüncenin yerine geçer. Kelimelerin düşünce sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu belirten J.V. Vendryes, "*Acılarımızın da sevinçlerimizin de kaynağı büyük ölçüde onları belirten kelimelerdir. Acılarımızı dindirmek için de tek bir kelime yeter, tedirginlik vermek için."*[12] diyerek kelimelerin kişisel sevinç ve üzüntülerin temel sebebi olduğunu vurgulamaktadır.

Aşklarımızı, sevdalarımızı sevdiklerimize en içten, en samimi duygularımızı da yine kendimize özgü bir dille ifade ederiz. Erol Sayan tarafından bestelenen, güftesi H. Münir Ebcioğlu'na ait olan şarkının aşağıdaki dörtlüğünde sevgiliden gelen her türlü ikramın kabul edileceği; her türlü sıkıntıya katlanılacağı düşüncesi dile getirilmektedir.

Kadehinde zehir olsa ben içerim bana getir
Dudakların mühür olsa ben açarım bana getir
Ağladığın geceleri, kalbindeki acıları
Çekinmeden bana getir, sen tükenme beni bitir

İnsanî hasletlerimizden olan özlemimizi, hasretimizi de dilin çağlayan pınarlarından akıtırız. Yine insana özgü olan kıskançlığımız da dile yansır, dille en güzel şekilde ifadesini bulur. Sevdiğine başkalarının bakmasına bile tahammül edemeyen bir aşığın kıskançlık düşüncesi aşağıdaki manide sanatlı bir şekilde ifade edilmiştir.

A benim bahtı yarim
Gönülde tahtı yarim
Yüzünde göz izi var
Sana kim baktı yarim

Ahmet Haşim'in insan hayatını ağır ağır çıkılan bir merdiven ve yaşanılanları ya da yaşanamayanları da eteklerde kalan güneş rengi bir yığın yaprak sembolleriyle anlattığı,

Ağır ağır çıkacaksın bu merdivenlerden,
Eteklerinde güneş rengi bir yığın yaprak
Ve bir zaman bakacaksın semaya ağlayarak...

mısralarının yer aldığı şiir Aksan'a göre özgün, değişik bir akşam tablosu içinde yaşamı, özellikle de yaşamın akşamı olan yaşlanmanın insana verdiği hüznü anlatmaktadır[13].Haşim'e göre ağır ağır çıkılan bu hayat merdiveni kimilerine göre hızına ulaşılamayan, kimilerine göre de hızlı yaşanılması gereken bir süreçtir.

Artık demir almak günü gelmişse zamandan
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limandan

[11]. Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil,** Onüçüncü baskı, Dergah Yayınları İstanbul Ağustos 2000, s.163.
[12]. J.V. Vendryes, **Dil ve Düşünce** (çev.: Berke Vardar), Multilingual İstanbul 2001, s.32.
[13]. Doğan Aksan, **Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri**, Bilgi Yayınevi Aralık 2003, s.67.

Hiç yolcusu yokmuş gibi sessizce alır yol
Sallanmaz o kalkışta ne mendil ne de bir kol

Yahya Kemal'in Sessiz Gemi'sinde de ölüm acısı ve ayrılık şairin anlayış ve anlatım gücüne bağlı olarak, kendine özgü bir dille sanatlı bir tarzda ele alınmıştır. Ölüm yaşanılan zamandan, dünyadan bir ayrılıştır ve bu ayrılışta ölen kişi musalla taşından tabutla son yolculuğuna uğurlanmaktadır. Şair, tabutu gemiyle bağdaştırarak ölümle birlikte başlayan süreci hüzünlü bir gemi yolculuğu sırasında yaşanan olaylarla tasvir etmiştir. Benzer duygular yaşanabilse de insanın kişisel özellikleri, eğitimi, sosyal durumu vb. pekçok sebep onu başkalarından ayırır, başka başka düşünceler yaşamasına, kendini farklı ifade etmesine sebep olur.

Toplumun Değer Yargılarının Aynası: Kültürel Dil

Dil toplumların aynasıdır. Toplum hayatının yansımalarını, milleti oluşturan fertlerin hayallerini, düşünüş ve yaşayış şekillerini bize yansıtan dildir. Kaplan'a göre dil, duygu ve düşüncenin kabıdır. Bir millet bütün duygu ve düşünce hazinesini dil kabına veya dil kalıbına döker ve bu dil kabı ile yerden yere, nesilden nesile aktarır; demek suretiyle Kaplan, dilin kültürün temel taşıyıcısı olduğunu belirtmektedir[14].

Millî hasletlerimizden olan yardımlaşma ve dayanışmanın yansımalarını atasözlerimizde en saf, en veciz şekilleriyle bulabiliriz. İnanç ve ahlak değerlerine uygun olarak ortaya çıkarılan "Komşusu açken tok yatan bizden değildir", "İyilik yap da denize at balık bilmezse Hâlık bilir" gibi söyleyişler toplumumuzda yardımlaşmanın, komşuluk ilişkilerinin ne derece önemli olduğunu ortaya koyan; toplumun ortak değer yargılarının dile yansıyan en güzel şekillerindendir.

Dil insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir vasıta olması sebebiyle dillerin millî ve sosyal yönleri de vardır. Diller ve dillerde yer alan kelimeler milletlerin kültürel hayatlarının sonucu ortaya çıkmış, milletlere mahsus özellikleri yansıtan kavramlardır."Bir elin nesi var iki elin sesi var", "Komşu komşunun külüne muhtaçtır" gibi atasözlerinde toplumsal dayanışmanın, toplumsal yardımlaşma ve birlikteliğin önemi vurgulanmaktadır

"Komşu komşunun külüne muhtaçtır.", "Körle yatan şaşı kalkar.", "Asker ocağı peygamber ocağı.", "Bir elin nesi var iki elin sesi var." "Kulağına küpe olmak", "göze girmek", "gözden düşmek" ... (örnekler çoğaltılabilir) gibi atasözleri ve vecizeler milletimizin sahip olduğu yaşam biçimi ve kültürel değerleri açıkça yansıtmaktadır. Manevi ve toplumsal değerlerini yitirmiş birçok toplumda benzer ifadeleri, düşünceleri bulmak mümkün olmaz. Bu da bize dil millet-milliyet ağlantısını açıksa göstermektedir.

"Birlikte vurdukça yürekler onu top sindiremez" millî birliğin, millete güvenin dile yansıyan veciz ifadesidir. Millet kendi değerlerine sahip çıktığı zaman, onu maddi bir kısım zorlamalarla sindirmenin imkânsızlığı kelimelerle en etkili şekilde söylenmektedir.

Fertler veya toplumlar kendi millî benliklerini korudukları müddetçe, kendi değerlerinin zıttına, en süslü, en şaşalı hayat tarzları sunulsa da yine de kendi gösterişsiz hayatını başkalarının saraylarına değişmeyecektir. Zaman zaman kendi değerlerinden sapanları da "türük bodun illedük ilin ıçgınu ıdmış, kaganladuk kanın yitürü ıdmış ... türük begler türük atın ıttı, tabgaçgı begleri tabgaç atın tutupan tabgaç kaganka körmiş"[15]gibi Orhun Abidelerinde ifadesini bulan, gerçeklerle yüzleşeceklerdir. Yaptıkları hatanın farkına varanlar, altın kafese konulmuş bülbüller gibi ille de vatanım, ille de törem diyeceklerdir. "Bülbülü altın kafese koymuşlar ille de vatanım demiş." gibi bir atasözünde de bağımsızlığın her şeyin üstünde olduğu, insanlar için en önemli bir maddi zenginlik olan altının bile özgürlükten daha değerli olmadığı bu yolla anlatılmıştır.

[14]. Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil,** Onüçüncü baskı, Dergah Yayınları İstanbul Ağustos 2000, s.139.
[15]. Talat Tekin, **Orhon Yazıtları**, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara 1988, s.10.

Toplum değer yargılarındaki bozulmalar toplumun düşüncesine, diline kısaca toplumu meydana getiren kişilerin yaşayışlarına da çeşitli şekillerde yansımalarını gösterecektir.

"Devletin malında tüyü bitmemiş yetimin hakkı vardır" anlayışıyla devleti ve onun malını koruyan, kollayan toplumumuzda hak hukuk düşüncesinin zayıflamasıyla "Devletin malı deniz yemeyen keriz" gibi hiçbir değer yargısıyla bağdaştırılamayacak bir ifade ortaya çıkarılmıştır. Bu da toplumda bencillik duygusunun yaygınlaşmasıyla toplumsal bir genel geçer gibi kabul edilmeye başlanmıştır.

Sosyal hayattaki ahengi bozanlara karşı uyarıcı olma bilincinin göstergesi olan "kötülüğe elinle, dilinle, kalbinle engel ol" düşüncesinin zayıflatılmasıyla – ortadan kaldırılmasıyla oluşturulan nemelazımcılığın ifadeleri olarak "Bana dokunmayan yılan bin yaşasın", "Her koyun kendi bacağından asılır" gibi söylemler ortaya çıkarılmıştır. Bu tür sosyal ve ahlakî değerlerimizi yıkan sözler de maalesef atasözleri kitaplarımızda yer almaktadır.

Bugün toplumdaki sosyal bozulmaya bağlı olarak kaybettiğimiz merhamet duygusunun, toplumsal hassasiyetin korunduğu geçmişte "merhametten maraz doğar" söyleyişiyle Türk toplumunda, Türk toplumunun hayat felsefesinde yer almadığını görüyoruz. Geçmişte "merhametten maraz doğar kadrini bilmeyene" şeklinde olan söyleyiş bugün atasözünün bir kısmının bilinçli veya bilinçsizce söylenmemesiyle tamamen farklı bir gaye ve anlamla kullanılmaktadır. Merhametle marazın, hastalıkların oluşacağı gibi merhamet duygusunu törpüleyici bir düşünce ve anlayışla bu sözün de kullanıldığı görülmektedir.

Doğum, yeni bir bebeğin dünyaya gelişiyle yaşanan mutluluklar, sevinçler, heyecanlar da dil yoluyla en coşkulu biçimiyle söylenir, düşünceler sel olup kelimelerle çağıldarlar.

Yaratılışın değişmez kurallarından olan ölüm de toplumun düşünce dünyasında, dil dünyasında onlarca-yüzlerce farklı kelimeyle ölenin değerine, ölümün acısını yaşayanların yüreğinde yanan alevin şiddetine uygun olarak yankılanmakta, ifadesini bulmaktadır. Hakka yürüdü, rahmetlik oldu, teslim oldu, cennete gitti, melek olup uçtu, göçtü, öldü, dünyasını değiştirdi …vb. pek çok ifade, ölen kişinin iyilikle, sevgiyle anılırken kullanılmasına karşılık; zıbardı, murdar oldu, geberdi, tahtalı köyü boyladı, yerin dibine geçti … vb pek çok söyleyişte de ölenin sevilmediği, toplumda nefret uyandıran biri olması dolayısıyla toplumun kendisine verdiği değere uygun sözlerle anıldığı görülmektedir.

Toplumsal Bilinç Kaybı: Dil Yozlaşması

Bilinç kaybı kişinin kendi varlığını özünü unutması, kimliğini yitirmesidir. Toplumlar da kişiler gibi ama kişisel algının, sezginin veya bilginin çok ötesinde ortak değerlerin oluşturduğu, ortak aklın muhafaza ettiği millî bilinçle varlıklarını sürdürebilmektedirler. İşte bunun yitirilmesi toplum zihninde geri dönüşü olmayan hasarlar meydana getirecektir.

Atalarımızın "bir lisan bir insan iki lisan iki insan" sözü tamamıyla doğrudur, buna katılmamak mümkün değildir. Ancak kendi öz dilini, millî dilini, halkının dilini tam manasıyla öğrendikten sonra ikinci, üçüncü, beşinci bir dili öğrenmek elbette ki insanın ufkunu genişletecek, ona farklı kaynaklardan faydalanma imkânı sağlayacaktır. Ama kendi millî dilini bilmeden insanlara başka bir dil öğretmeye ve onunla eğitim yapmaya kalkışmak dil ve eğitim açısından kendi kimliğinden uzaklaşmanın başlangıcını oluşturacaktır.

Sosyal hayatımıza giren her yabancı kelime dilimize vurulan bir darbe, dilimizi ve de benliğimizi kemiren bir kurtçuktur. Çocuklarımızın, gençlerimizin özenerek kullandıkları, dillerinden düşürmedikleri yabancı kelimeler, onların millî şuurlarını, millî hafızalarını kemiren kurtçuklar gibidir. Masum ifadecikler gibi görünen „hello, hi, bye" ve benzeri kelimeler dilimizin

„hoşça kal, iyi günler, Allahaısmarladık, sağlık ve esenlik içinde kal…" gibi pek çok güzel ifadesini yok etmektedir.

Özenti ve bilinçsizce kullanılan bir kısım alıntı kelimelerle Türkçenin söz dizimi de tahrip edilmekte, Türkçenin yapısına aykırı ucube kullanımlar ortaya çıkarılmaktadır.

Fifty fifti kırışırız, full yap, bugün fulüm, fri takılıyorum, globalleşen bu layfda seninle bekraundumuz uyuşmuyor, relaks olalım abi, Yasla başını hadi, degajeme doğru vb. Türkçeye uymayan pek çok kullanım Türkçe müzik parçalarında / bestelerinde, televizyon ve radyo kanallarında ve bunların etkisindeki genç neslin dilinde karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Dil, milleti meydana getiren, millî kimliği ayakta tutan en önemli unsurdur. Dil sayesinde kişi en özel duygularını ifade edebildiği gibi yine dil sayesinde sosyalleşmekte, toplumun-milletin bir bireyi olmaktadır. Dil düşüncenin evi olduğuna göre insan diliyle düşünmekte, diliyle yaşamaktadır. Toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan dile sahip çıkılmadığı zaman değerlere yabancılaşma ortaya çıkacak; değerlere yabancılaşma da millî kimliğe yabancılaşmayı millî kimliği kaybetmeyi beraberinde getirecektir.

İnsan düşündüğünü ve düşüncelerini ifade edebildiği müddetçe insandır. Şairin dediği gibi "*İnsan ancak kalbi ve dili ile insandır.*"Toplumsal alandaki herşey dilde de anlatım bulduğu için onu sürekli değişken kılmaktadır. Kısaca "*Evrende değişmeyen tek şey herşeyin değiştiğidir*" kuralı toplum ve dil ilişkisinde de geçerliliğini sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

AKÇURA Yusuf, **Yeni Türk Devletinin Öncüleri 1928 Yılı Yazıları**, Ankara, 1981.

AKSAN Doğan, **Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2003.

AKSAN Doğan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim C.1**, TDK Yay., Ankara 1987.

BAŞKAN Özcan, "İnsan Dilinin Doğuşu" **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1968,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1969,s.143-156.

DENY Jean, **Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi),** (çev. A.U. Elöve) İstanbul 1941.

ERCİLASUN Ahmet Bican, "İsmail Gaspıralı'nın Fikirleri", **http://www. ismailgaspirali. org/yazilar/abercilasun.htm** (15.11.2012)

ERGİN Muharrem, **Üniversiteler için Türk Dili**, 5.baskı İstanbul 1990.

KAPLAN Mehmet, **Kültür ve Dil**, Onüçüncü baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000.

KAYAALP İsa, **İletişim ve Dil**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 1998, s.53.

SAYILI Aydın, **Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1978.

TEKİN Talat, **Orhon Yazıtları**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

UYGUR Nermi, **Dilin Gücü,** Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı,İstanbul, 2001

VENDRYES J. V., **Dil ve Düşünce** (çev.: Berke Vardar), Multilingual Yayınları, İstanbul 2001

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1527-1539, ANKARA-TURKEY

TAHSİN ÖMER'İN "DARB-I MESELLERİMİZ HAKKINDA TAHLİLİ TEDKİKAT" ADLI ATASÖZLERİ SEÇKİSİ*

*Abdulmuttalip İPEK***

ÖZET

Atasözleri ve deyimler, toplumların uzun süren gözlem, deneyim ve yaşantılarına dayandığından; ait oldukları toplumun yaşama biçiminden düşünce yapısına, değer yargılarından ahlâk anlayışına varıncaya kadar çok değişik konuları içerirler. Bu nedenle bir milletin bütün kültür ve değerler dünyasının özü mesabesinde olan kalıplaşmış sözlerdir. İletişim esnasında kısa, kestirme ve etkili bir anlatımı mümkün kılan atasözleri, aynı zamanda bir milletin felsefesini de yansıtır. Bu bakımdan bu söz varlıklarının bilinmesi ve yaşatılması hayatî önem arz etmektedir. Türk dilinin bilinen en eski sözlüğü olan Divânü Lügati't-Türk'ten günümüze değin bu söz varlıklarını yaşatma ve kayıt altına alma amacına yönelik önemli sözlükler kaleme alınmıştır. Bunların her biri Türk dili ve kültürü açısından birbirinden değerli kaynaklardır.

Bu makalede, yapılan taramalar ve araştırmalar neticesinde, bugüne kadar –bir iki yazı dışında– varlığından söz edilmemiş bir atasözü seçkisi üzerinde durulacaktır. 1337-1340 (M. 1921) yıllarında İstanbul Şehzâdebaşı'ndaki Evkâf Matbaası'nda basılan ve Tahsin Ömer tarafından kaleme alınmış olan "Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlîlî Tedkîkât" adlı risalenin, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi'nde PN 6505 T8 035 numarada kayıtlı, eski harfli matbu nüshası kısa bir değerlendirme ilave edilerek yeni yazıya çevrilmiştir.

Tahsin Ömer'in iki buçuk sayfalık mukaddimede belirttiği üzere bu eser, memleketimizde kullanılan beş bine yakın darbımeselin birer birer tetkiki neticesinde toplanan iki yüze yakın sözün, sahip olduğu manalar itibariyle ayrı ayrı kadrolar halinde tasnif edilip, halkın çeşitli dersler çıkarması ve ibret alması amacıyla kaleme alınmış 16 sayfalık bir risaledir.

Pek hacimli olmayan bu risalenin en dikkate değer tarafı müellifinin darbımesellerimizi ahlakî mahiyetleri açısından incelemesi ve bir tasnif yöntemi ortaya koymuş olmasıdır. Diğer önemli bir yön ise risalenin mukaddimesinde sunulan tahlilî değerlendirmelerdir.

---

* Bu makale 25-28 Eylül 2011 tarihleri arasında VI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı"nda sunulan "Türkçenin Bilinmeyen Bir Darbımesel Risalesi" adlı bildiriyi tamamlamaya yönelik bir çalışmadır. Bilkent Üniversitesi tarafından Erzurum Eğitim Bilimleri Enstitüsü"nde gerçekleştirilen kurultayda –bildirinin sınırlarını aştığından– on altı sayfalık bu risalenin metnine yer verilememiş, risalenin özellikleri ve önemi hakkında kısa bir değerlendirme yapılarak metnin çevirisinin bir makaleyle gerçekleştirilmesi planlanmışdi. Bu düşünceden hareketle, daha önce bir bildiriyle tanıtılmaya çalışılan Osmanlıca matbu risalenin tamamı bu makalede yeni yazıya aktarılmış, böylece yayınlanmamış bu risale Türkçenin söz varlığına kazandırılmak istenmiştir.

** Ar.Gör., Aksaray Üniversitesi, Sabire Yazıcı Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: abdulmuttalipipek@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: atasözü, deyim, Tahsin Ömer

A SELECTION OF PROVERBS FROM TAHSİN ÖMER'S "DARB-I MESELLERİMİZ HAKKINDA TAHLİLİ TEDKİKAT"

ABSTRACT

Proverbs and idioms include very different matters ranging from the life styles of the societies they belong to to their frames of mind, from standards of judgements to moral insights due to the fact that they are based on lasting observations, experiences and lives of those societies. As a result, they are stereotyped words which are on the position of the soul of all the culture and value world of the nation they belong to. Proverbs, which make a short-cut and efficient expression possible, also reflect the philosophy of a nation. From this point of view, the realization and preservation of these verbal entities are of vital importance. From the time of Diwanu Lugat et-Turk, the oldest known dictionary of Turkish language, to our day, important dictionaries have been authored to preserve and record these verbal entities. Each of these dictionaries are very important resources as regards with Turkish language and culture.

This manuscript will mention about an anthology of proverbs. According to the searches and surveys the anthology has been mentioned only in a few articles until today. The booklet "Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat" was written by Tahsin Ömer and was printed in Evkaf Printing House in Şehzadebaşı, İstanbul between 1337 and 1340. The printed copy of the booklet in the library of the University of Toronto with the recording number of PN 6505 T8 035, is translated into Modern Turkish from Ottoman Turkish with an additional short review.

As the result of a revisal of about 5000 proverbs used in our country, nearly 200 proverbs were sorted out according to their meanings and Tahsin Ömer says in the two and a half pages of foreword that this 16 pages booklet was written to make people learn and draw some lessons.

The most exciting parts of this booklet are that the writer examines the proverbs in moral aspects and presents a sorting method. Another important part is the presented analytical assasments in the foreword.

Key Words: proverb, idiom, Tahsin Ömer.

Giriş

Atasözleri ve deyimler, bir dilin söz varlığını oluşturan en önemli unsurlardan olup hiç şüphesiz, o dili konuşan toplumun ortak yaşayış, inanış ve kültürünü yansıtırlar.

Atasözleri, "*atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş*

özsözlerdir." (Aksoy 1988, 37). Bu sözler, toplumların uzun süren gözlem, deneyim ve yargılarına dayandığından ait oldukları toplumun yaşama biçiminden düşünce yapısına, değer yargılarından ahlâk anlayışına varıncaya kadar çok değişik konuları içerirler. Bu nedenle ait oldukları milletin bütün kültür ve değerler dünyasının özü mesabesinde olan kalıplaşmış sözlerdir. İletişim esnasında kısa, kestirme ve etkili bir anlatımı mümkün kılan atasözleri aynı zamanda bir milletin felsefesini de yansıtır. Nitekim edebiyatımızda ilk atasözü derlemelerinden olan Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye'nin "Mukaddime-i Müellif" kısmında İbrahim Şinâsi şöyle der: "*Durûb-ı emsâl ki hikmetü'l-a„vâmdır. Lisânından sâdır olduğu bir milletin mâhiyyet-i efkârına delâlet eder. Durûb-ı emsâl-i „Osmâniyye ise cümleten ma„nidârdır.*"[1] (Şinâsî 1302, 4).

Atasözünün yapısal özelliklerini maddeler halinde sıralayan İsmail Parlatır ise bu özelliklerden de istifade ederek atasözünü şu şekilde tanımlar: "*Uzun deneme ve gözlemlere dayanan düşüncelerden doğan, kesin hükümler içeren, bilgece bir tavırla öğüt verir ve yol gösterir nitelikte olan, yüzyıllar boyu sözlü geleneğin içinde beslenerek halk tarafından benimsenmiş bulunan ve de halkın ortak değer yargılarını taşıyan kalıplaşmış özlü sözlerdir*." (Parlatır 2008, 2). Bu tür söz kalıpları yalnızca Türk milletine özgü değildir; her toplumun kendi dünyasını yansıtan atasözleri veya özlü sözleri vardır. Hatta bunlar içerisinde değişik milletlere ait olmakla birlikte aynı konuda ve aynı anlama sahip olanları da vardır[2].

Atasözlerimizin tarihî süreç içerisindeki gelişimini ilk yazılı belgelerimiz olan Orhun Yazıtları'na kadar takip edebilmekteyiz[3]. Orhun Yazıtları'ndan sonra Kutadgu Bilig[4], Divânü Lügati't-Türk ve Atabetü'l-Hakâyık gibi Türk dilinin önemli kaynaklarında da atasözlerine rastlamaktayız. "*Kaşgarlı'nın kitabında iki varyant olarak yer almış olan bir atasözünün Tevrat'taki bir sözün Türkçesi olduğunu söylersek, Türk atasözlerinden bazılarının eskiliği ve yaygınlığı anlaşılır; o sözün Türkçesi şöyledir: Atası acı yese oğlunun dişi kamaşır.*" (Boratav 2000, 124). Pertev Naili Boratav'ın bahsettiği bu atasözü Divânü Lügati't-Türk'te şu şekilde geçmektedir: "*Atası açığ almıla yese oglınıŋ tışı kamar = babası ekşi elma yese oğlunun dişi kamaşır. Bu sav, babasının yaptığı cinayet yüzünden, babasından sonra oğlunun yakalandığı zaman söylenir.*" (Atalay 1998, 311). Bu atasözünün ikinci varyantı ise şöyledir: "*Atası anası açığ alımla yese oglı kızı tışı kamar = babası, anası ekşi elma yese oğlunun, kızının dişi kamaşır. Bu sav, ananın babanın yaptığı bir fenalıktan çocuklarının yakalandığı, sorguya çekildiği zaman söylenir.*" (Atalay 1999, 272). "*Bir çoğumuz atasözlerini sadece mânaları bakımından veciz sözler olarak bilip tanırız. Bu sözleri edebî bakımdan ele alırsak değerlerini ayrıca takdir ederiz.*" (Oy 1956 : 561) diyen Aydın Oy, atasözlerinin, yalnızca bir toplumun gerçeklerini ifade eden kuru sözler olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgular. Çünkü bu sözlerde aynı zamanda estetik bir yön, ortak bir düşünce ve ifade beğenisi vardır[5].

---

[1] "Atasözleri, halkın felsefesidir; lisanından çıktığı bir milletin fikirlerinin mahiyetine işaret eder. Osmanlı atasözleri ise bütünüyle manidardır."

[2] Bk.: Millli Kütüphane Başkanlığı, **Türk Atasözleri ve Deyimleri I**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001, s.XIII. ve Hatice Bektaş, "Çeşitli Ülkelerin Halk Edebiyatlarında Kadınla İlgili Atasözlerinin Bir Başka Yönü", **Türk Dili**, C: II, S:550, Ekim 1997, s.348-354.

[3] Ahmet Caferoğlu'nun Orhun Yazıtları'nda yer alan ve Türklerin kullanmış olduğu birkaç atasözünü tespit ettiği yazısı için bakınız: Ahmet Caferoğlu, **Orhun Abidelerinde Atalarsözü,** Halk Bilgisi Haberleri, Yıl:1, Sayı:3, 1930, s.43-46. Ayrıca bk.: Osman Fikri Sertkaya, "Eski Türklerin Kağan Seçimi Üzerine Göktürk Yazıtlarındaki İlk Ata Sözü", **İlmi Araştırmalar**, S.8, İstanbul 1999, s.233-240.

[4] Bk.: Ahat Üstüner, "Kutadgu Bilig'de Atasözleri", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.5, S.1, Elazığ 1991, s.391-428.

[5] Ahmet Vefik Paşa'nın Müntehabât-ı Durûb-ı Emsâl'ini yeni harflere aktaran Recep Duymaz, Atalar Sözü adlı kıymetli çalışmasında bu bahse ayrı bir bölüm ayırmıştır. Atasözlerindeki bu estetik yön için bk.:Recep Duymaz, **Atalar Sözü**, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2007, s.44-72.

Bizde eskiden sav, mesel, tabir diye de anılmış olan atasözlerini derleme işine Tanzimat döneminde başlanmış, cumhuriyetten günümüze kadar pek çok atasözü derlemesi yapılmıştır. Günümüzde ise aynı amaç doğrultusunda atasözleri ve deyimlerimizi içeren sözlükler kaleme alınmaktadır. Bizdeki ilk derlemeler olması bakımından Vâcid'in Durûb-ı Emsâl, İbrahim Şinâsî'nin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye, Ahmed Midhat Efendi'nin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye Hikemiyâtının Ahkâmını Tasvîr[6], Ahmet Bâdî'nin Armağan, Tekezâde M.Said'in Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye yahut Atalar Sözü ve Ahmed Vefik Paşa'nın Müntehâbât-ı Durûb-ı Emsâl adlı eserleri önemlidir[7].

Bu makalenin konusunu teşkil eden "Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat" isimli risale de bir derlemedir. 1337-1340 yıllarında İstanbul Şehzadebaşı'ndaki Evkâf Matbaası'nda basılan ve üzerinde Tahsin Ömer ismi yazılı olan "Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat" adlı on altı sayfalık bu risalenin Toronto Üniversitesi Kütüphanesi'nde PN 6505 T8 035 numarada kayıtlı matbu nüshası tarafımızca yeni harflere çevrilmiş ve bu çalışmada -ilk ulaşılan nüsha olması nedeniyle- söz konusu nüsha esas alınmıştır. Ayrıca aynı risalenin İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Genel Koleksiyon 398.9 TAH.D tasnif numarasında kayıtlı bulunan diğer bir nüshası da Toronto Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayla karşılaştırılmıştır. Bu iki nüsha yazı şeklinden sayfa ve hatta satır numarasına kadar birbirinin aynıdır. Risalenin Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde de bir nüshası olup Fil.AN/4008, 398.0956 numarada kayıtlıdır.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz ve yine Tahsin Ömer'e ait olan "**İlmi ve Tarihi Esaslara Nazaran Harflerimiz Latin Harflerinin Aynıdır**"[8] isimli eserin sonunda şu bilgi yer almaktadır: "Müellifin diğer eserleri:

1) **Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlîlî Tedkîkât**

1) **Felsefî ve Ahlâkî Manzûm Sözlerimiz [Derdest-i tab„dır]**"

Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle Tahsin Ömer'in, çevirisini yaptığımız bu risale dışında iki eserinin daha olduğu anlaşılmaktadır. Tahsin Ömer'in hayatı hakkında ise herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır[9].

Tahsin Ömer'in, mukaddimede de belirttiği üzere "Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat" adlı bu risale, memleketimizde kullanılan beşbine yakın atasözünün birer birer tetkiki neticesinde toplanan iki yüze yakın atasözünün, sahip olduğu manalar itibarıyla ayrı ayrı kadrolar halinde tasnif edilip, halkın çeşitli dersler çıkarması ve ibret alması amacıyla kaleme alınmıştır. Pek hacimli olmayan risalenin en dikkate değer tarafı, müellifinin atasözlerimizi ahlakî mahiyetleri

[6] Bu eser esasen bir derleme çalışması değildir. Ahmet Midhat Efendi, şinâsî'nin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye'sini çok beğenmiş ve buradaki sırf hikmet içeren atasözlerinden bazılarını seçerek onları gerek sevindirici gerek üzücü hikâyelerle tasvire çalışmıştır.Dolayısıyla Ahmet Midhat'ın bu derlemede yaptığı şey şinâsî'den seçmiş olduğu atasözlerine uygun bir hikâye yazmaktan ibarettir. Bunun dışında herhangi bir bilgi ve açıklamaya yer vermeyen Ahmet Midhat, şinasi'nin bu hususlardaki görüşlerini benimsemiştir diyebiliriz.

[7] Bk.: Recep Duymaz, **age.**, s.18-26.

[8] 1339 yılında Mahmud Beg Matbaası'nda basılmış olan bu eser ise, yazının insanlığın gelişimi ve medeniyete katkısı, Mısırlılara ait hiyeroglif yazısının mahiyeti ve tarihi gelişimi, Finike, Yunan ve Latin Alfabesi, Arapçanın Türkçe yazımına uygun olup olmadığı vs. gibi hususlarda örnek ve açıklamalarıyla önemli bilgiler içeren 40 sayfalık bir eserdir. "İlmi ve Tarihi Esaslara Nazaran Harflerimiz Latin Harflerinin Aynıdır" adlı bu eserin bir başka yayında inceleme ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

[9] Gerek *"Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlîlî Tedkîkât"* adlı risalede ve gerek *"İlmi ve Tarihi Esaslara Nazaran Harflerimiz Latin Harflerinin Aynıdır"* adlı eserde müellif hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Söz konusu eserlerin yazılış tarihleri göz önünde bulundurularak müracaat edilen ansiklopedi, biyografik kaynak ve edebiyat tarihlerinde; İSAM Kütüphanesi ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki taramalarda ve yine Tahsin Ömer isminin "müstear" bir isim olabileceği düşüncesinden hareketle incelenen birkaç takma adlar sözlüğünde de bu isme tesadüf edilmedi.

açısından incelemesi ve bir tasnif yöntemi ortaya koymuş olmasıdır. Buna göre Tahsin Ömer, seçtiği iki yüze yakın atasözünü **"Fenâ Darb-ı Mesellerimiz"** ve **"İyi Darb-ı Mesellerimiz"** şeklinde iki ana başlık altında toplamış, bu ana başlıkların altında yer alan alt başlıklara uygun atasözlerini ise maddeler halinde sıralamıştır. Risalenin diğer önemli bir yönü de mukaddimede sunduğu tahlilî mahiyetteki fikirlerdir.

Bu yazıda, daha önce uluslararası bir kurultayda tanıtmaya çalıştığımız risalenin tam metni yukarıda künyesini verdiğimiz Osmanlıca matbu metinden çevirisi yapılarak yeni harflere aktarılmıştır.

ÇEVİRİ YAZILI METİN[10]

Darb-ı Mesellerimizin Te'sîrât-ı Ahlâkiyyesi

[1][11] Bundan altı yüz sene mukaddem küre-i arzın en mühim ve mu'tenâ bir köşesine pek metîn ve devâmlı bir sûretde yerleşmek kâbiliyet ve liyâkatini göstermiş olan ecdâdımızın iki üç 'asırdan beri ve bâ-husûs nesl-i hâzırın şuson senelerde giriftâr oldukları felâketlerde hîç şübhe yok siyâsî, idârî, iktisâdî, ictimâ'î esbâb ve 'avâmilin te'sîrât-ı mühimmesi olmakla berâber milletin ekseriyetini teşkîl eden ve hakîkî ma'ârifden mahrûm bulunan sınıf-ı 'avâmını hattâ bir kısım havâssını bile sevk ve idâre ede gelmiş olması hasebiyle birtakım darb-ı mesellerimizin bu felâketlere giriftâr olmaklığımız husûsunda pek büyük te'sîrâtı olduğu şimdiye kadar her nasılsa nazar-ı dikkatden uzak kalmış bir hakîkatdir.

Efrâd-ı millet arasında pek ziyâde makbûl ve müsta'mel öyle darb-ı meseller vardır ki bunlar cihânın herhangi köşesinde düstûr-ı ahlâkî olarak kabul edilmiş olsa o memleket ehâlîsini girîve-i inhitâta serî' hatvelerle sevk ve îsâl eder.

Her ne kadar kurûn-ı vustâda şimdiki Avrupa akvâmı arasında da bu gibi darb-ı mesellerin mevcûd ve müsta'mel bulunduğu ileri sürülerek bir milletin inhitât ve tereddiyât-ı ahlâkiyyesine bu gibi sözlerin te'sîri olamayacağı makâm-ı i'tirâzda der-miyân olunabilirse de buna karşı bu gibi sözlerin her zamân ve mekânda te'sîrât-ı muzırresi bâkî olduğunu ve esâslı sûretde izâle-i mazarratları ancak vâsi' mikyâsda hakîkî bir 'ilm ve 'irfân teşkîlâtıyla mümkün olabilecegi cevâbını veririz. Nitekim (Almanya), (Fransa) ve (İngiltere) ve (İtalya'da) zuhûra gelen inkılâbât-ı dîniyye, 'ilmiyye, felsefiyye bu müdde'âmızı isbâta kâfidir. Zîra bu saydığımız memleketlerde üç dört 'asırdan beri câ-be-câ dârü'l-fünûnlar, kütübhâneler, mecâlis-i üdebâ ve hükemâ mevcûd olagelmiş olub bunlar sâyesinde yetişen mütefekkirler efkâr-ı 'ilmiyye, ictimâ'iyye, fenniyyelerini tıbâ'atın îcâdı üzerine büsbütün neşr ve ta'mîme muvaffak olarak terakkiyât-ı maddiyye ve ma'neviyye his ve cereyânları en hücrâ kulbelere kadar sirâyet ve intişâr edebilmiş ve bu sâyede **[2]** mâhî-i ahlâk efkâr ve desâtîr dahi tedrîcen zâ'il olarak vaktiyle câhil, kaba ve muta'assıb Avrupa ehâlîsinin bugünki zürriyetleri içinde vicdânen, 'irfânen, ahlâken hür milyonlarca adamlar yetişmiştir. Bizde ise matbû'âtımız med'uvv olduğu büyük rolü henüz icrâ etmemekde olduğu gibi memleketimizde daha henüz yeni başlamak üzere bulunan dârü'l-fünûn hayâtı Avrupa'daki mu'âdillerine müşâbih olmakdan henüz uzak bulunduğundan ve husûsiyle halkımızın kısm-ı a'zamı lisân-ı matbû'âtı anlamakdan 'âciz bulunduğundan nâşî eski Avrupalıların şimdiki evlâdlarının nâ'il oldukları derece-i terakki ve tekâmüle bir ân evvel

[10] Risale yakın dönem metni olduğu için (1921) metnin çeviri yazısında transkripsiyon alfabesi kullanılmamış, yalnızca **asli uzunluklar (â, î, û)** ile **ayın ('), ve hemze (")** harfleri gösterilmiştir. Çeviri yazıda, artık Türkçe kelimelerin imlasının klişeleştiği düşüncesinden hareketle metin içerisinde geçen "virmek, itmek, il" gibi kelimeler ile bazı eklerdeki vokaller günümüz fonetiğine uygun olarak "vermek, etmek, el" şeklinde yazılmış; buna mukabil konsonantlar ve bunların dışındaki tüm sözcüklerin yazılışında metne sadık kalınmıştır.

[11] Köşeli parantez "[ ]" içerisinde göstermiş olduğumuz numaralar, çeviri yazısını yaptığımız metnin sayfa numarasını belirtmektedir.

vusûlümüz içün hakîkî ,,ilm ve ,,irfânın memleketimizde bir ân evvel intiĢârını sâdece temenni etmekle kalmayıb erbâb-ı sefâhet ve denâ"etin ,,asırlardan beri efrâd-ı ümmete karĢı irtikâb etdikleri mezâlim ve i,,tisâfât, irtikâb ve irtiĢâve en son senelerde Ģâhidi olduğumuz ihtikâr ve sâ"ire gibi zemâ"im-i ahlâkiyyenin husûlüne hidmet etmiĢ olmaları i,,tibâriyle fesâd-ı ahlâk menba,,ı ıtlâkına sezâ olan zîrde ta,,dâd edecegimiz birtakım fenâ sözlerimizin ezhân-ı ,,umûmiyyeden silinmesine ve bi"n-netice eski ,,Osmanlıların muttasıf oldukları Ģîme-i mürüvvet ve insâniyyetin be-tekrâr memleketimizde Ģüyû,, ve revâc bulmasına sarf-ı gayret etmekligimize ihtiyâc-ı ,,âcil vardır. Ġunu da bi"l-münâsebe ,,arz edelim ki muhâlif-i insâniyyet olan darb-ı mesellerimizin son üç ,,asır zarfındaki tedenniyât ve inhitâtımız esnâsında zühûr etmiĢ olduğu istidlâlen anlaĢılmaktadır. Meselâ "El içün yanma nâra yak çubuğunu safânı ara" darb-ı meselinde mevcûd olan (çubuk) kelimesinin delâletinden bu sözün nihâyet iki üç ,,asır evvel meydâna atıldığı Ģübhesizdir. Çünki çubuk isti,,mâli tütünle aynı zamânda Ģüyû bulduğu ve tütünün isti,,mâli ise târihen üç asrı tecâvüz ettigine nazaran bu darb-ı meselin dahi olsa olsa nihâyet üç ,,asırlık bir mâzîsi olduğu münfehim olur. Ve"l-hâsıl bu gibi kelime delâletiyle ve bâ-husûs ecdâdımızın bidâyetlerdeki sâfiyyet-i ahlâkiyyelerini isbât ve irâ"e eden ma,,lûmât-ı târihiyyeye istinâden diyebiliriz ki mâhiyyet-i redi"eyi hâvî sözlerimiz dahi devr-i inhitâtımızda ya,,ni son üç ,,asır esnâsında Ģüyû,, ve revâc bulmuĢdur

Bu bâbda tatvîl-i makâlden ihtirâzen memleketimizde müsta,,mel beĢ bine karîb darb-ı mesel veyâ atasözlerinin birer birer tedkîki netîcesinde topladığımız iki yüze karîb durûb-ı emsâl meyânında Ģâyân-ı nefret olanlarını mâhiyyet-i redi"elerine göre **[3]** ayrı ayrı kadrolar dâhilinde cem,, ederek efrâd-ı ümmetin pîĢi enzâr-ı ,,ibretine ber-vech-i âtî vaz,,la iktifâ edecegiz.

Memleketini seven her Türk içün fenâ sözlerin Ģüyû,, ve revâcına mâni,, olmak ne kadar mühim bir vazîfe-i vataniyye ise iyi olan sözlerimizin intiĢârına sarf-ı gayret etmek dahi o derece mühim bir vecîbe-i hamiyyet ve insâniyyetdir.

FENÂ DARB-I MESELLERİMİZ

Menfûr Hod-kâmlığa ,,Â"id Olub Memleketimizi Ma,,nen ve Maddeten Pek Ziyâde Mutazarrır ve Perîşân Etmiş Olan Sözlerimiz:

- El içün yanma nâra yak çubuğunu safânı ara.
- Cihan tutuĢsa içinde eski bir hasırım yok.
- Cân benim cânım çıksın elin cânı.
- Rakîb ölsün de ne yüzden ölürse ölsün.
- Altda kalanın cânı çıksın.
- Beni sokmayan yılan kırk yıl yaĢasın.
- Ben öldükden sonra taĢ taĢ üstünde kalmasın.
- Kendi derdine bak âharın gamını çekme.
- El içün ağlayan iki gözden çıkar.
- Gemisini kurtaran kapudandır.

Bu sözlerin arasında sık sık geçen "el" ta,,bîri Ahmed, Mehmed, ,,Ali, Veli ya,,ni vatandaĢlarımız olduğuna nazaran kendi Ģahsımıza fenâlık dokunmamak Ģartıyla benî nev,,imizin ve husûsiyle vatandaĢlarımızın baĢına her fenâlığın gelmesine rızâ göstermiĢ oluyoruz ki bu hakîkaten yamân bir **[4]** ahlâksızlıkdır. Herhâlde devletimizin bidâyet-i teĢekkülünü müte,,âkib iki üç ,,asır zarfında yaĢamıĢ eski ,,Osmânlılar bu gibi sözleri ne söylerler ve ne bilirler ve ne de bilseler mûcibince ,,amel ederler idi!

Yekdigerimize Karşı Emniyetsizlik ve Hürmetsizlige Sevk Eden Sözlerimiz:

- Güvenme dostuna saman kor postuna.

- El eliyle yılan tut.
- Elden vefâ zehirden Ğfâ.
- Ġnsanın alacası içinde hayvanın alacası tıĞında.
- Kime iyilik ettinse andan sakın.
- DüĞenin dostu olmaz hele bir düĞ degör.

Yüzsüzlük ve Hayâsızlık ve Dürlü Dürlü Ahlâksızlık İrtikâbına Sevk Eden Sözlerimiz:

- Az ver çok yalvar.
- Nerede aĞoraya yanaĞ, nerede aç oradan kaç.
- Ağlamayan çocuğa meme vermezler.
- Kapudan koğulursan bacadan girmege çalıĞ.
- Akçesi ak olanın bakma yüzünün karasına.
- Erkeklik on ise tokuzu hîledir.
- Yigitlik ondur biri kaçmak tokuzu hiç görünmemek.
- **[5]** Yigitin silahı inkârdır.
- Ġsteyenin bir yüzü vermeyenin iki yüzü kara.
- Dünya üç Ğey üstünde turur: idâre, dubârâ, müdârâ.
- El öpmekle ağız aĞınmaz.
- Köprüden geçinceye kadar ayıya dayı derler.
- Keyfin iyi mi? Adamına göre.
- Yalan söylemeli amma kubbesiz bırakmamalı.
- Sizde yiyip içelim bizde gülüp oynayalım.
- Kırk yıl günahkâr bir gün tövbekâr.
- Ne bilirim ne gördüm bundan iyisi yokdur.
- Herkesin nabzına göre Ğerbet vermeli.
- Bâd-ı hevâ olsun da zift olsun.
- Fâ'idesiz evliyânın kubbesi baĞına yıkılsın.
- Körün yanına varırsan sen de bir gözünü kapa.
- Adın ne Hasan fâ'iden yoksa ha sen ha ben.
- Fukarânın baĞı ucunda oturmakdan zenginin ayağı ucunda ölmek yegdir.
- Zamân sana uymazsa sen zamâna uy.
- Dilini tutan baĞını kurtarır.
- DüĞmeni zebûn eden müdârâdır.
- Dilin kemigi yokdur nereye çevirsen oraya döner.
- **[6]** Sırtında yumurta küfesi yok a dönüverir.
- Devletliye dokun geç fukarâdan sakın geç.
- Harman sonu derviĞlerindir.
- Ed-dünyâ limen becer.

- „Âr nâmûs ve hayâyı aslâ eyleme hesâb.[12]
- Etme zâyi„ „ömrünü bir baba ile intisâb.

[12] Bu söz ile bunun hemen altında yer alan söz, anlam bakımından birbirini tamamlar mahiyette olduğundan Osmanlıca metinde bir iĞaretle birbirine bağlanmıĞtır. Bu nedenle metnin çeviri yazısında da bu iki sözün birlikte değerlendirilmesi veya düĞünülmesi için baĞına bir iĞaret konulmuĞtur. Bu iĞaret risalenin en son sayfasındaki "Yüzü güzelden kırk günde usanılır / Huyu güzelden kırk yılda usanılmaz" sözlerinin baĞında da vardır.

- Parası benden oldukdan sonra o çorba yerinde dursun.
- Râhat olmak isteyen sağır, kör, dilsiz olmalıdır.
- Selâmetü'l-insân fî hıfzi'l-lisân.
- Kıl bir hîle al bin akçe.
- Mühür kimde ise Süleymân oldur.
- Üzümünü ye de bağını sorma.
- Bir adım geri giden iki adım ileri atlar.
- Bir gün beglik beglikdir.

Memleketimizde Erbâb-ı Fuhşa „Âdetâ Bâ„is-i Teşvîk Olan Söz:

- Kırk yıl günahkâr bir gün tövbekâr.

Paraya ve Para Kuvvetine Hürmet ve İ„timâdı İrâ'e Eden ve Zemâ'im-i Ahlâkiyyeye Yardım Eden Sözlerimiz:

- Altun eli bıçak kesmez.
- **[7]** Altun anahtar kal„a kapularını açar.
- Akçenin yüzü sıcakdır.
- Ey abdâl ey dervîG para ile biter her iG!
- Verince kırkı gider korku.
- Zenginin horosu da yumurtlar.
- Zengin „arabasını tağdan aGırır zügürd düz ovada yolunu çaGırır.
- Gönsânın fenâsı olmaz meger zügürd ola.
- Akçeli adamdan tağlar korkar.
- Harâm helâl ver Allah'ım, kulun turmaz yer Allah'ım.
- Çık çık eden nalçedir iGbitiren akçedir.
- Parayı veren çalar düdügü.
- Para adama „akıl ögredir.
- Para isteme benden buz gibi soğurum senden.

İnsanlara Karşı Zulüm ve Tahakkümü „Âdetâ Meşrû„ Gösteren Meş'ûm Sözler:

- Er ol da baG yar.
- Ağalık vermekle yigitlik urmakladır.
- Büyükler zulmeder yalan söylemez.

[8] Hayât Hakkında ve Bâ-husûs Müreffehen Yaşamak Husûsunda Kayıdsızlığı Emreden Sözler:

- Bugün buldum bugün yerim yarına Allah kerîm.
- Sabahki yiyecegini bugünden düGünme.
- Rızkın seni arar bulur müsterîh ol.
- Bir mü'min-i kâmil üç Geyden hâli degildir: „illetden, zilletden, kılletden.
- Dünyâ cîfedir cîfeyi arayan da köpekdir.
- Dünyâ mü'minlere cehennemdir.
- Göbeginde câm yok ki ne yedigin belli olsun!.
- Ni„metin iyisi kötüsü yokdur.
- Peynir ekmek hâzır yemek.

Bizi İngilizler ve Sâ'ir Akvâm-ı Garbiyye Gibi Berây-ı Ticâret Uzak Memleketlere Gitmekden Alıkoyan Fârisî'den Me'hûz Darb-ı Meselemiz:

- Be-deryâ menâfi„ bî Çümârest Eger hâ˘hî selâmet der-kenârest.

Evlâd u „Iyâl ve Akrabâ-yı Ta„allukât Hakkındaki Mu„âmele ve Efkârımızı Gösteren Sözler:

- Öde vefâ olur „avratda vefâ olmaz.
- **[9]** Ortak gemisi yürür elti gemisi yürümez.
- Gelin çiçek her dedigi gerçek, ka"in ana yılan her dedigi yalan.
- „Akreb etmez akrabânın akrabâya etdigin.
- Kadının saçı uzun „aklı kısa.
- Dünyâya dayanma, karıya güvenme.
- Kırk yılda bir kadının sözü dinlenmelidir.
- Oğlan doğuran ögünsün kız doğuran dögünsün.
- On beÇinde kız ya erde gerek ya yerde.
- At ile „avrata inan olmaz.
- Bekârlık gibi sultânlık olmaz.
- Kızını dögmeyen dizini döger.

Kadın Tatlîkini Ehemmiyetsiz Bir Şey Mesâbesinde Gösteren Sözler:

- Amasya"nın bardağı biri olmazsa bir daha.
- Almak farz boÇamak sünnet.
- Elimi sallasam ellisi baÇımı sallasam tellisi gelir.

İrtikâb ve İrtişâya Meyletdirmiş Olan Sözlerimiz:

- Verince kırkı gider korku.
- **[10]** Devlete yaranmıÇ yokdur.
- Östikâmet mahz-ı cinnetdir bu mülk ü millete!
- Bal tutan parmağını yalar.
- Yağmur yağar iken küpünü toldurmağa bak.
- Çoban köpegi gibi ne yer ne yedirir!.

Miskînâne ve Sefîlâne Yaşamağa Alışdırmış Olan Sözlerimiz:

- KiÇiyorğanına göre ayağını uzatmalıdır.
- Kısmetin seni arar bulur.
- ÖÇden artmaz diÇden artar.
- Bu da geçer yâ hû!
- Bugün buldum bugün yerim yarına Allah kerîm.
- Kendinden ileri olanlara bakma kendinden aÇağılara bak.
- Hâline Çükret zîrâ bedterin bedteri var!

„Akıl ve İz„ân Hakkındaki Sözlerimiz:

- „Akıl Firengistân"da saltanat Âl-i „Osmân"dadır.
- „Akıl ile fetvâ verilmez.
- Dîn „aklî degildir naklîdir.

[11] Merdâne ve „Afîfâne Yaşamak İsteyenleri Bu Gibi Fikirlerinden Caydıracak Sözlerimiz:

- Destiyi kıran da suyu getiren de bir.

- Toğruyu söyleyeni dokuz köyden koğarlar.
- Dünyâda yaşamak içün üç şey lâzımdır: idâre, dubâra, müdâra.
- Yağmur yağarken küpünü doldurmağa bak.

İYİ DARB-I MESELLERİMİZ

Şimdiye kadar tereddiyât-ı mahsûsa, neviyye ve ahlâkiyyemize haylî yardımı olmuş olan meşhûm darb-ı mesellerimizi mâhiyetlerine göre irâ'e etdik. Şimdi de ecdâdımızın temiz yüreklerinden kopub gelen ve her ferd içün her zamân ve mekânda düstûrü'l-'amel ittihâzına şâyân olan iyi darb-ı mesellerimizi dahi ber-vech-i âtî ta'dâd ediyoruz:

Hak ve Hakîkatin Ecdâdımız Nazarında Ne Derece Mûcib-i Hürmet Olduğunu Gösteren Güzel Sözlerimiz:

- Hak öyle bir şeyn-i şâhidir ki cihân üflese sönmez.
- Hak söze akan sular durur.
- **[12]** Hakkı tanıyan halka başı eğmez.
- Tanrı'dan korkan kuldan korkmaz.

Gayr-endîşelige ve Yek-digerimizi İyi Görmege Da'vet Eden Sözlerimiz:

- Kıymetden düşmek istemezsen kimseyi kıymetden düşürme.
- Her şey'in yenisi dostun eskisi.
- Hayır dile eşine hayır gelsin başına.
- Elden gelen hayrı dirîğ etme.
- Şerilige iyilik her kişinin kârı kemlige iyilik er kişinin kârı.
- El içün kuyu kazan ibtidâ kendi düşer.
- Bir acı kahvenin kırk yıl hakkı vardır.
- Komşu hakkı Tanrı hakkı.
- Ev alma komşu al.

Ecdâdımızın Toğruluk Hakkındaki Sözleri:

- Toğruluk su kabağıdır batmaz.
- Egri otur toğru söyle.

İnsanın Kendi Sa'yiyle Yaşayarak Başkalarına Bâr Olmamasını Âmir Sözler:

- Cihânda yâr ol bâr olma.
- **[13]** Yigit olan ekmegini taşdan çıkarır.
- Minnet kadar ağır yük olmaz.
- Kendin kazan kendin ye kimseye minnet etme.
- Müdârâdan uzak olan Tanrı'ya yakın olur.
- La'net olsun ol mala ki tahsîline anın ya 'ırz ola ya dîn ya nâmûs âlet.

Kimseye ve Bâ-husûs Nâmerdlere Ser-fürû Etmemegi Emr Eden Sözlerimiz:

- Geçme nâmerd köprüsünden ko aparsın su seni
- Nâdân elinden su içme âb-ı hayât olsa da.
- Nâdânla sohbetden ehl-i 'irfânla taşdaşmak yegdir.

Herkesin Te'mîn-i Ma'îşeti Ancak Bir İşle Meşğûl Olmasını Tazammun Eden Sözler:

- Ümîd ile kanâ'at eden açlıkdan ölür.

- Emeksiz yemek olmaz.
- Hareket olmadıkca bereket olmaz.
- Çiğ bilen, açıbilen, eğini bilen fakîr olmaz.
- Çalışmak ,,ibâdetin yarısıdır.
- Bâğ duvârı degil çapa ister.

[14] Hâtır-nevâzlık Hakkında:

- Ğarîbe bir selâm bin altuna geçer.

Mekârim-i Ahlâk Sâhibi Olmağa Da,,vet Eden Sözler:

- Aldadayım diyen aldanır.
- Çöpneyi evvelâ kendine sok sonra çuvaldızı ele.
- Elin ,,aybını söyleyen senin de ,,aybını söyler.
- Nefsinde tecrübe etmedigin şey'i halka tavsiye etme.
- Görmeyince yüzünü sarf edemem sözümü.
- Cihâm'ın şartı beş altıncısı insâf.
- Seninki cân da elinki patlıcan mı?!
- Emânete hıyânet olmaz.
- Altun ateşde insan mihnetde belli olur.

Vaktiyle Muhârebâtda Muzaffer Olmaklığımıza Pek Ziyâde Te'sîri Olan Sözler:

- Ya şâhin başaya kuzğun leşe
- Ölmek var dönmek yok.
- Ayı ayı iken yenilmesini istemez.

[15] Kimsenin Ef,,âl-i Husûsiyyesine Karışmamağa Da,,vet Eden Söz:

- Her koyun kendi bacağından asılır.

Fazîlet ve Haysiyyet Dâ'iresinde Yaşamağı Emr Eden Sözler:

- ,,Âleme mashara olmakdan meydân süpürgesi olmak yegdir.
- Çağrılmayan yere kedi ile köpek gider.
- Yigit yüzüne tükürtmez leşine tükürtür.
- Hîle ile iş görenin mihnet ile cân verir.
- Hayvân ölür semeri kalır insân ölür eseri kalır.
- Kalbini pâk tut da kırk yıl cünüb gez.
- Adam olana ta,,zîr ne hâcet çehre ile bakmak elverir.

Vefâkârlık ve ,,Âlicenâblığa Ta,,alluk Eden Sözler:

- Amâna kılınc olmaz.
- Elçiye zevâl olmaz.
- Ayağıyla gelene ölüm olmaz.

Eski ,,Osmânlıların Nisvân ve ,,Â'ile Hakkında Besledikleri Fikirleri Gösteren Sözler:

- Hayır dile eşine hayır gelsin başına.
- **[16]** Tağ tağ üstüne olur ev ev üstüne olmaz.
- Dişiku şudur yuvayı yapan.

- Ev yapana evlenene Allah yardımcıdır.
- Horos bile diğisini kıskanır.
- Kadın kardağdan yakın.
- Yüzü güzelden kırk günde usanılır.
- Huyu güzelden kırk yılda usanılmaz.
- Kadın var ev yapar kadın var ev yıkar.
- Eğini ağladan gülmemiğ.
- Erkek arslan arslan da diğ arslan arslan degil midir?
- Bir evde olursa dü zen [ya,ni iki kadın] o evde olur mu ki düzen.

Sonuç

Tahsin Ömer'e ait "*Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlilî Tedkîkât*" adlı 16 sayfalık bu risale, Türkçenin kültür hazinesini ve söz varlığını oluğturan atasözleri ve deyimlerin, tematik/semantik açılardan ele alınarak tahlil edilmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir. Risale müellifinin o dönem için kullanılan beğbine yakın atasözleri ve deyimlerden bir seçki yaptığını ifade etmesi, atasözleri ve deyimlerimizin hem tekâmül seyri hem de istatiksel bir bilgi sunması açısından önemlidir. Risaledeki bazı atasözlerinin (*Yiğidin silahı inkârdır, Yalan söylemeli ama kubbesiz bırakmamalı, Ne bilirim ne gördüm bundan iyisi yoktur, Göbeğinde cam yok ki ne yediğin belli olsun* vs.) taradığımız kaynaklarda yer almadığı görülmüğtür. Dolayısıyla bugün için dolağmda olmayan yani kullanılmayan; fakat dilimizin zenginliğini göstermesi, toplumumuzun duygu, düğünce ve inanç dünyasına ait sözleri ihtiva etmesi bakımından bir belge mahiyeti tağyan risale, bu yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Ömer Asım (1988). **Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü,** C.I-II, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

ALTUN, Mustafa (2004). "Türk Atasözleri Üzerine Sentaktik Bir İnceleme", **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Mayıs-Temmuz, Yıl:6, Sayı:21, s.79-91.

ATALAY, Besim (1998). **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, C.II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ATALAY, Besim (1999). **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, C.III, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

OY, Aydın (1956). "Atasözlerinin Edebî Değeri", **Türk Dili**, Haziran, C.V, S.57, s.561-563.

BEYZADEOĞLU, Süreyya (2002). "Nazım ve Nesir Örnekli Osmanlı Dönemi Atasözleri ve Deyimleri", **Türkler Ansiklopedisi**, C.XI, Ankara, s.622-634.

BORATAV, Pertev Naili (2000). **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

CAFEROĞLU, Ahmet **(**1930). "Orhun Abidelerinde Atalarsözü", **Halk Bilgisi Haberleri**, Yıl:1, Sayı:3, s.43-46.

"Darbımesel Mecmuaları Kitabiyatı" (1932). **Atsız Mecmua**, Aylık Fikir Mecmuası, 25 Eylül, Yıl:2, Sayı:17.

DUYMAZ, Recep (2007). **Atalar Sözü,** İstanbul: Gökkubbe Yayınları.

İSLAMOĞLU, Abdülmecit (2010). "Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi"nde Bulunan El Yazması Bir Eser: Atasözleri Külliyâtı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51:1, s.273-293.

Millli Kütüphane Başkanlığı (2001). **Türk Atasözleri ve Deyimleri** I-II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

PARLATIR, İsmail (2008). **Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü,** C.I-II, Ankara: Yargı Yayınevi.

SERTKAYA, Osman Fikri (1999). "Eski Türklerin Kağan Seçimi Üzerine Göktürk Yazıtlarındaki İki Ata Sözü", **İlmi Araştırmalar**, S.8, İstanbul 1999, s.233-240.

şinâsî (1302). **Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ.

TAHSİN, Ömer (1340). **Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat**, İstanbul: Evkaf Matbaası.

ÜSTÜNER, Ahat (1991). "Kutadgu Bilig"de Atasözleri", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.5, S.1, Elazığ 1991, s.391-428.

YAZICI, Numan (2003). Arapça-Türkçe / Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yeni Tarama Sözlüğü (1983). haz. Cem Dilçin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1541-1559, ANKARA-TURKEY

REFİK HALİT'İN HİKÂYECİLİĞİNDE DEĞİŞİM*

*Gülüzar İYİOĞLU***

ÖZET

1888'de İstanbul'da doğan ve 1965'te hayata veda eden yazar Refik Halit Karay, özellikle mizah ve eleştiri konusunda kendi döneminde ün yapmış ve yaptığı korkusuz, sert eleştiriler yüzünden ömrünün uzunca bir bölümünü sürgünde geçirmiştir. Yazar, edebiyat yaşamına gazetecilikle adım atar. Dönemin iktidarı yazarın eleştirel yazılarından rahatsız olur ve 1914'te Sinop'ta, Refik Halit için ilk sürgün yılları başlar. Kendisi üç yıl sonra İstanbul'a dönse de bu dönüş uzun sürmez ve 1922 Beyrut'a sürgün edilir. !938'e kadar da ülkeye dönemez.

Mizah ve eleştiride bu kadar tanınmasına rağmen bugün edebiyat otoriteleri tarafından "hikâye" türünde Türk Edebiyatı'na kazandırdığı iki hikâye kitabıyla öne çıkarılır: Memleket Hikâyeleri ve Gurbet Hikâyeleri. Türk Edebiyatı'nda hikâyeciliğin bugün bulunduğu noktaya gelmesinde Refik Halit'in büyük rolü olduğu su götürmez bir gerçektir. Elbette Refik Halit de bu başarısını, kendisinden önce hikâyeciliğimizin geçirdiği aşamalardan biriktirdiklerini üstün yeteneğiyle birleştirerek yakalamıştır. Ancak Türk Hikâyesi'nin gerçek dilini bulmasında da yazarın sözü edilen iki eserinin payı büyüktür.

Bu çalışmada, Memleket Hikâyeleri'nden Gurbet Hikâyeleri'ne gelinirken iki eser arasında "dil ve üslup, mekân, kişiler, zaman" bakımından ne gibi farklar ortaya çıktığı incelenmeye ve çözümlenmeye çalışılacaktır. Hem Gurbet Hikâyeleri hem de Memleket Hikâyeleri'nde sözü edilen unsurlar; yazarın bu unsurları ele alış ve işleyiş biçimi, ortak noktalar ve farklılıklar bakımından karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Ayrıca makale hazırlanırken Refik Halit Karay ve eserleri ile ilgili çalışma yapan araştırmacıların fikirlerinden de yararlanılmış, yeri geldikçe bunlara da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Refik Halit Karay, Hikâye, Değişim, Memleket Hikâyeleri, Gurbet Hikâyeleri

CHANGE IN STORYTELLING OF REFİK HALİT

ABSTRACT

Refik Halit Karay, born in İstanbul in 1888 and died in 1965, writer, gained fame in his time especially in humor and criticism; and

* Bu makale Prof. Dr. Durali Yılmaz'ın danışmanlığında hazırladığım "Refik Halid Karay'ın Hikâyeleri'nde Değişim (İstanbul Kültür Üniversitesi-2011)" adlı yüksek lisans tezimden çıkarılmıştır.

** Öğretmen, MEB, El-mek: g.iyioglu@gmail.com

spent most of his life in exile due to his fearless and harsh criticism. The author began his literary career as a journalist. Authority of the time disturbs author's critical writings and his exile years began in Sinop in 1914. Even though he came back to İstanbul after three years this return did'nt last long and he was exiled to Beirut in 1922. He could'nt come back to his country untill 1938.

Although being well-known in humor and criticism, he is put forward by the authorities for two of his storybooks he brought to Turkish Literature in the genre of "story": Memleket Hikâyeleri (Hometown Stories) and Gurbet Hikâyeleri (Foreign Land Stories). It is unequivocally true that Refik Halit played a significant role in leading the storytelling in Turkish Literature come to gain importance today. Absolutely, Refik Halit captured the success by combining his superior talent with what he gathered in the progress our storytelling had made. Yet, the share of his two works mentioned is great for the The Turkish Story to find its own speech.

In this study, it is attempted to examine and resolve what differences have arisen in terms of "language and style, place, individuals, time" between the two works when Hometown Stories and Foreign Land Stories are examined. Elements mentioned in the story of the Homeland and Foreign Land Stories, the author's handling of these elements and manner of operation, the common points and differences will be considered as comparative terms. In addition, the preparation of the article and the works of Refik Halit Karay also benefited from the ideas of the researchers on the study, the location is also mentioned to them as they arrive.

Key Words: Refik Halit Karay, Story, Change, Memleket Hikâyeleri, Gurbet Hikâyeleri.

Giriş

Refik Halit Karay, 15 Mart 1888'de, o dönem devrin ileri gelenlerinin toplandığı bir semt olan İstanbul Beylerbeyi'nde doğmuştur. Ailesi elit bir tabakadan olan ve "saray" ile de yakın ilişkiler içinde bulunan yazarın sürgüne gitmeden önceki hayatı İstanbul'un en güzel semtlerinde geçer. Özellikle ilk gençlik yıllarında, son derece çok giyimi, her türlü güzellikten zevk almaya çalışması ile bilinir (Ebcioğlu, 3-4-5). Bu özelliklerine bakıldığında özellikle *Memleket Hikâyeleri*'nde ortaya koyduğu emsalsiz dil ve üslup; Anadolu halkını, sanki hep onlar arasında yaşamış gibi tanıyıp ele alması benzeri az görülen bir durumdur.

Yazarlık hayatına diğer çoğu çağdaşı gibi gazetecilikle adım atan Refik Halit, kendi döneminde özellikle eleştiri konusunda ün yapmış ve mizahı da işin içine katarak özgün üslubunu meydana getirmiştir. Başına gelen her türlü olumsuzluğa rağmen kendisini alıkoyamadığı eleştiri alışkanlığı neredeyse yazın hayatının sonuna kadar devam etmiştir.

Sürgün hayatı Anadolu'da başlayan yazar, burada *Memleket Hikâyeleri*'ni; daha sonra Orta Doğu'daki sürgün yıllarında da *Gurbet Hikâyeleri*'ni kaleme alır. *Memleket Hikâyeleri*'nde onun hep alışık olduğumuz eleştirel ve mizahi yönünü yine görürüz; fakat *Gurbet Hikâyeleri*'nde memleket hasreti çok ağır basmış olmalı ki alışılmışın aksine hikâyelerde mizah ve eleştiri birden yok olur. Onun yerini hüzün ve yalnızlık duygusu alır. *Gurbet Hikâyeleri*'nde bambaşka bir Refik Halit ortaya çıkar. Dil ve üslup dâhil olmak üzere kişiler, mekân ve zaman konusunda yazarın bakış açısındaki

değişikliklerin, psikolojisinin bir sonucu olarak *Memleket Hikâyeleri*'nin *Gurbet Hikâyeleri*'ne evrilişi, yazarın her iki eserde bu unsurlara yaklaşımı ve onları yansıtma biçimi çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Her iki eserde karşılaştırma yapılan konular ayrı birer başlık halinde verilecek, aradaki farklar ve ortak noktalar örneklerle açıklanacaktır.

Dil ve Üslup

Refik Halit'in Türk Edebiyatında dil ve üslup konusunda bir çığır açtığı neredeyse yazar hakkında görüş bildiren tüm edebiyat araştırmacıları tarafından kabul edilmektedir. Bu konuda Yahya Kemal görüşünü şöyle dile getirir: "Türkçeye yeni bir çeşni vermiş, hemen hemen daima neşeli ve canlı; görüşe hususiyet ve yazışta hüner göstermiş bir muharrirdir." (Beyatlı 1968, 47). Ahmet Kabaklı ise *Memleket Hikâyeleri* ve *Gurbet Hikâyeleri* hakkında "Üslupları nefis, olayları çekici ve hele çevre tasvirleri çok başarılı olan bu hikâyelerde teknik de kuvvetlidir." der (Kabaklı 1985, 378). N. Sami Banarlı, Refik Halid'in güzel Türkçesini Kırım hanları neslinden olan annesinden, evde ve mahallelerinde konuşulan İstanbul Türkçesinden aldığını dile getirir (Banarlı 1971: 1205). Refik Halit hakkında önemli çalışmalardan birini yapmış olan Osman Nuri Ekiz de yazarın bu türde en önde gelen yazarlarımızdan biri olduğunu, günümüzde dahi teknik bakımdan bu eserlerin aşılamadığını, dile hâkimiyet ve onu kullanmadaki yetenek bakımından Refik Halit'in benzersiz olduğunu savunmuştur (Ekiz 1984, 30).

Memleket Hikâyeleri, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde geçen on sekiz; *Gurbet Hikâyeleri* ise biri Sibirya'da olmak üzere, geri kalanı Ortadoğu'nun farklı bölgelerinde geçen on yedi hikâyeden oluşmaktadır.

Memleket Hikâyeleri'nde dil konusunda göze çarpan ilk özelliklerden biri cümlelerin genel olarak kısa olmasıdır. Günlük yaşamda konuşulan dile çok yakın bir dil ve üslup görmek mümkündür. Bunun başlıca nedeni ele alınan konuların, olayların geçtiği yer ve ele alınan kişilerin sıradan, özellikle halk tabakasına mensup kişilerden seçilmiş olmasıdır. Refik Halit aynı tutumu elbette kahramanlarını konuştururken de takınır ve yazarın anlatımıyla kişilerin konuşmaları arasında bir örtüşme göze çarpar.

"Göçe Üstür'ün rastgeldiği Abdi Hoca böyle yarı ermiş bir köylüydü. Hemen koşup elinden öptü, boynunu büküp durdu. Hoca bu saygıya karşılık tesbihsiz sol eliyle Üstür'ün arkasını sıvadı, geçtiler." (M.H. s. 95).

Bu öykülerde kişi ve yer betimlemeleri yaparken yazar sık sık sıfatlar ve benzetmelerden yararlanır. Cümleler kurallı, eylem cümlesidir ve son derece nettir. Yazar bu kısa ve net cümlelerle rahat okunma ve anlaşılma noktasında da bir kolaylık yakalar. Böylece *Memleket Hikâyeleri*'ndeki Anadolu'da yaşayan insanın günlük konuşma dili okuyucuyu hemen sarar.

"Lakin birden çıkıştı. Gözleri dört açıldı: Koca öküz başını çevirdi, kasabın kirli elbiselerini derin derin, gürültülü bir nefesle kokladı, kokladı, sonra kımıldandı, toplandı, yavaş yavaş kalktı." (M.H. s. 48)

Gurbet Hikâyeleri'nin dili *Memleket Hikâyeleri'nde* karşımıza çıkan dil yapısından temelde çok farklı olmamakla beraber daha uzun ve daha fikir ihtiva eden, yaşam karşısında felsefik yargılar içeren bir özellik arz eder. *Gurbet Hikâyeleri*'nde, çoğu hikâyede olaylar yazarın bizzat kendi başından geçmişçesine, bir anı anlatılır gibi anlatıldığından dil, eğitimli ve aydın bir kişiağzından çıktığını belli etmektedir. Yazar, *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki çoğu hikâyede kahramanlardan biridir. Olayları bizzat yaşamaktadır. Bu da dil konusunda elbette iki eser arasında gözle görülür bir fark yaratmıştır. *Gurbet Hikâyeleri* bu yönüyle *Memleket Hikâyeleri*'nden belirgin şekilde ayrılır.

"Yemek, içmek, dinlenmek, ısınmak veya serinlemek istiyen cisim sizden uzakta kalıyor; yorgun bir köpek gibi soluya soluya arkanızdan sürükleniyor. Giden, ilerliyen, yaşamakta inat eden

ruhtur. Bir aralık öyle sandım ki, önümde giden biri vardır, görünmiyen biri… O, ruhumdur; arkasında iki kat, dizüstü sürüklenen karartı da benim." (G.H. s. 62-63)

Refik Halit *Gurbet Hikâyeleri*"nde, üç hikâyesi dışında, "Yara, Antikacı, Testi, Fener, Zincir, Keklik, Akrep, Lavrans, Fırat, Çıban, Kaçak, Güneş Hülle, Dişçi" adlı hikâyelerinde kahramanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatım aslında olayların bize daha samimi ve inandırıcı gelmesini sağlar. Anlatılan olayın gerçekleşmiş olduğu hissine kapılırız.

"Bir bahar sabahı Çehirde kendisine rast geldim. Tüfekleriyle, köpekleriyle, heybeleri ve adamlarıyla otomobiline biniyordu.

-Uğurlar olsun hacı Ağa! Dedim.

Beni iyice görmek için sağlam gözünü yüzüme çevirdi:

-Buyur dedi, keklik avlamaya gidelim.

-Dağ tepe dolaşmaya mecalim yok, diye cevap verdim. Gripten yeni kalktım." (Karay 1940, 37).[1]

Yazar anlatımında ayrıca "gurbet" kavramını bize zaman zaman hatırlatır. Onun bu durumundan kaynaklanan hüznünü yer yer hissederiz. Oysaki *Memleket Hikâyeleri*"nde Refik Halit"in dili daha canlıdır, anlatıma mizah ve yergi üslubu hâkimdir. Yazarın mizahi yönü zaten yazarlık hayatının başlangıcından itibaren kendini göstermektedir. Kendisi de bu yönünü kabul eder ve bunu Direktör Ali Bey"e, onun anahtarlarla ilgili mizahi bir yazısına borçlu olduğunu dile getirir. (Karay 2011, 35) Yazar topluma ve bireylere eleştirel ve mizahi yaklaşığı için *Memleket Hikâyeleri'nde* keskin bir ironi göze çarpar:

"Vehbi Efendi bu ufak kazanın Düyunu Umumiye idaresinde kantar kâtibiydi. Lakin bir türlü yerli ahaliye mahsus kisveyi üzerinden atamamış, bir türlü memur kılığını alamamıştı." (Karay, 50).[2]

Yazar *Gurbet Hikâyeleri*"nde mizahi yönünü ve eleştirel yaklaşımını daha geri plana atar. Yine de buna rağmen *Gurbet Hikâyeleri*"nde anlatım bu hüznün peşine düşüp de hantallaşmaz. Bunu sağlayan da yazarın dile olan hâkimiyeti; cümlelerin akıcı, kısa olması; üsluptaki canlılık olarak açıklanabilir.

Refik Halit *Memleket* Hikayeleri"nde bilinç akışı ve iç monolog tekniğini neredeyse hiç kullanmaz. Kahramanlarını genellikle kısaca betimleyerek bize onların durumu hakkında bilgi verir. Kahramanları iç monologla konuşturmak yerine onların durumunu bol sıfatlı, net ve kısa cümlelerle, çoğu zaman da üstü kapalı mizahi yaklaşımıyla tanıtır. Kişi betimlemeleri ile yer betimlemelerini çok iyi kaynaştırır. Okuyucuyu yormadan hem kahraman hem de çevre hakkında aynı anda fikir sahibi olmasını sağlar.

"Servet Efendi, tombul, yuvarlak, laubali bir adam, balıkların serildiği, tavaların cızırdadığı, durgun ve kirli denizin keskin kokusuna karışmış ispirtolu bir havanın ciğerlere hücum ettiği bu sokaktan yutkunmadan, imrenmeden „Oh, ne âlâ, mis gibi!" demeden geçemezdi." (M.H. s. 67).

Bir kahramanın iç dünyasını, bilinç akışını izleyebildiğimiz öyküler *Gurbet Hikâyeleri'nde* yazarın daha önce de sözünü ettiğimiz kendini, kendi iç dünyasını ifade ettiği, kahramanlardan birinin de kendisi olduğu öykülerdir. Oysa *Memleket Hikâyeleri*"nde yazar klasik hikâye yöntemini kullanır, olaylara tamamen dışarıdan bakar; giriş, gelişme ve sonuç bölümleri belirgin şekilde çizilmiştir ve klasik hikâye yöntemine uygundur.

[1] Gurbet Hikâyeleri"nden (G.H.) yapılan alıntılar aynı baskıya aittir
[2] Memleket Hikâyeleri"nden (M.H.) yapılan alıntılar aynı baskıya aittir.

Refik Halit'in özellikle *Memleket Hikâyeleri*'nde "tanrı bilici" anlatıcı yöntemini daha sıklıkla kullandığını görürüz. Bu hikâyelerde yazar realist tutumu benimser. Tam anlamıyla "Maupassant"[3] tarzı hikâye tekniğini uygular. Açık ve gerçekçi dil *Gurbet Hikâyeleri*'nde yerini biraz daha mistik ve masalsı bir tarza bırakır. Kahramanlar, mekânlar, olay örgüsü bu dile uygun olarak kendini gösterir. Yazar, mistisizmle realizmi çok iyi bütünleştirmiştir.

"şimdi haşmetli kralların yerinde, tek tük, dalgın çobanlar geziyor ve miğferli ordulara bedel yumuşak tüylü koyunlar dolaşıyor. Dikili bir ağacı, ayakta kalmış bir bacası olmayan korkunç bir boşluk… Her şey hâk ile yeksan, tuz ile buz, un, ufak olmuş. Çökmüş ve çömelmiş bu kuru arz parçasında biz de kendimizi yassılmış ve yayvanlaşmış, renksiz ve kavruk hissediyoruz." (G.H. s. 37).

Hikâyelerde üslup bakımından dikkati çeken bir diğer farklılık da yazarın *Gurbet Hikâyeleri*'nde değişik yapılandırmalara gitmiş olmasıdır. *Memleket Hikâyeleri'*nde olaylar hep aynı şekilde aktarılırken *Gurbet Hikâyeleri*'nde olay, kimi zaman yazar tarafından ön bilgi verilerek bir kahramanın ağzından; bazen hiçbir bilgi verilmeksizin olayın içinde bulunan bir kişi vasıtasıyla (Yara, Fener, Hülle, Güneş, Çıban, Kaçak, Gözyaşı) aktarılır. Kimi olaylar kahramanın kendi başından geçmiştir, diğer kahramanlarla birlikte yazar da hikâyenin içindedir (Antikacı, Testi, Zincir, Keklik, Akrep, Lavrans, Diş, Fırat). Bunlar dışındaki diğer hikâyeler ise klasik hikâye özelliği gösterir (Eskici, Köpek, İstanbul).

Refik Halit hem *Memleket* hem de *Gurbet Hikâyeleri*'nde seçtiği mekân, zaman, kişiler ve olay örgüsüne uygun bir dil ve üslup kullanır. Anlattığı kahramanı sosyal pozisyonuna uygun olarak konuşturur. Yer ya da kişi betimlemesini anlattığı dönemle bire bir örtüşecek şekilde yapar. Hikâyeler içinde dil ve üslup; zaman, mekân, kişiler ve olay örgüsüyle çok başarılı şekilde kaynaştırılmıştır.

Mekanlar

Refik Halit Karay, dildeki başarısını öykülerinde kullandığı mekânlarda da gösterir. Kullandığı mekânlar ve bu mekânların tasviri edebiyat değerlendirmesi yapan birçok otorite tarafından övgüye değer bulunmuştur. Bu konuda Ahmet Kabaklı şu değerlendirmeyi yapar: "Pek yaman dikkatli gözlemciliği, incelikleri ve ayrıntıları yakalama kabiliyeti dolayısıyla Ressam-muharrir sıfatı verilmiştir. Bu ressam muharrir, renk, ışık, koku, biçim duyumlarını, bin bir teşbih ve zekâ oyunuyla belirtip gözler önüne getirmekte eşsizdir." (Kabaklı, 1985: 381). Refik Halit'in öykülerinin geçtiği mekânlar ve bunları okuyucuya yansıtış biçimi konusunda Osman Nuri Ekiz de; "Ayrıca onun yer ile insan ruhu arasında kurduğu köklü ilişki, edebiyatımızda benzerine rastlanmayacak bir mükemmelliğin ifadesidir." değerlendirmesini yapar (Ekiz, 1984: 60). Kenan Akyüz de yazarın tasvirlerinin canlı ve başarılı oluşundan bahseder. (Akyüz, 185).

Memleket Hikâyeleri ve *Gurbet Hikâyeleri* arasında ortaya çıkan en önemli ve en çok dikkati çeken değişim elbette "mekân" unsurunda görülür. Sürgün hayatı dolayısıyla sürekli yer değiştiren yazarın içinde yaşadığı dışdünyayı ele alış biçimi her iki eserde de derin farklar barındırır. Çalışmanın bu bölümünde bu farklılıklar mercek altına alınmaya çalışılacaktır.

Refik Halit *Memleket Hikâyeleri*'nde olayın geçtiği yerin neresi olduğunu genellikle kesin olarak belirtmez. Buraları sadece "kasaba, kaza, köy" olarak zikreder ve isim vermez. Öykülerden "Yılda Bir" bir su değirmeninde; "Hakkı Sükût" Bursa'da; "Kuvvete Karşı" İstanbul'da Tarlabaşı'nda; "Cer Hocası" adlı öykünün bir kısmı İstanbul'un çeşitli semtlerinde, bir kısmı Karamürsel'de ve "Pınarlı" adında bir köyde geçer. Diğerlerinde yerlerin adları söylenmemiştir. Çevre tasvirleri bakımından en zengin öyküler "Yatık Emine" ve "şeftali Bahçeleri"dir.

Birçoğu Anadolu'nun çeşitli köy ve kasabalarıyla İstanbul'da geçen *Memleket Hikâyeleri*'nde en dikkat çekici mekân tasvirlerinden biri "Yatık Emine" adlı öyküde karşımıza çıkan doğa

[3] Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Hikâye", c. XVII, İstanbul, 1998, s. 496

tasvirleridir. Diğer öyküler içinde özellikle Yatık Emine'ye dikkat çekmemizin nedeni bu öyküde yazarın dışdünyaya yönelik duygulanışları, onu algılayışıve kişilerle bu dışdünyayı nasıl bağdaştırdığı konusunun dikkate değer olmasıdır.

Anadolu'nun ortasında Ankara'ya bağlı olduğu anlaşılan ve yazar tarafından adı zikredilmeyen Haymana Ovası ortasındaki bu kasaba; iklimi, coğrafyası, insanları kaynaştırılarak yazarın alışılmışlığının aksine diğer öykülere kıyasla biraz daha uzun tutulmuş cümlelerle aktarılmıştır.

"Burası Ankara'ya iki gün öte, ana yollardan aykırı küçük bir kasabaydı. İki gün bitmez tükenmez yokuşlar çıkılarak bin zahmetle takatsiz ve ezilmişbir halde gelindiği halde orada oturulacak bir kahve, yatılacak bir han bulunmaz; çıplak kuru memlekete varmak için neden bu kadar yollar aşıp zahmetler çekildiğini insan bir türlü anamazdı." (M.H. s. 8).

Kasabanın tasviri daha sonra içinde yaşayan insanlarla birlikte değerlendirilerek doğal çevrenin orada yaşayanlarla nasıl bütünleşip onlara nasıl etki ettiği gözler önüne serilmiştir. Burada da yine sıkça benzetmelerden yararlanılır.

"Zaten civardaki halk ile kolayca buluşup münasebete girişememek yüzünden bu kasaba gayet geri, gayet uyuşuk, çeviksiz kalmıştı. Ne gençlerinde hayatın ilk tatlarını duymaktan gelen bir iştah, bir hararet; ne de ihtiyarlarında rahat bir yaşlılığın verdiği çubuklu, hikâyeli bir keyif…

Hepsinin de ne kadar gürbüz, ne dinç ve sağlam vücutları vardı. Sıtmaların tırmanamadığı, hastalıkların barınamadığı bu dağ sırtında çınarlar gibi geliş geniş iriye uzun, bıktırıcı bir ömür sürüyorlardı. Lakin ne kadar heyecansız, ne derece uyuşuk bir ömür!" (M.H. s. 8).

Refik Halit'in *Memleket Hikâyeleri*'nde en fazla mekân tasviri yaptığı bir diğer öykünün de "çeftali Bahçeleri" olduğunu belirtmiştik. Öykü, Anadolu'da yine adı zikredilmeyen bir kasabada geçer. Yazar, bu öyküde kasabadaki devlet memurlarının içine gömüldükleri zevk ü sefa ve tembelliği keskin bir ironiyle çok canlı bir dille ele aldığı için mekân tasvirleri de buna uygun olarak aydınlık, canlı, gerçekçidir. çeftali bahçelerinin kokusunu okur adeta hisseder. Yazar bu bahçeleri öyle ilgi çekici anlatır ki adeta okura orada bulunma isteği uyandırmak ister gibidir.

"Irmağa giden yol, kasabadan kurtulunca göz alabildiğine uzanan sayısız çeftali bahçeleri arasından geçerdi. Haziran içinde bile taşkın dere ayaklarının çamurlu, ıslak tuttuğu bu gölgeli yerlerde otlar bütün bir yaz mevsimi yeniden yeniye sürer, kızgın güneşmeyvaları piştirirken rutubetli toprakta bir bir arkasına yoncalar fışkırır, çayırlar kabarırdı. Suların serinliği, taze ot kokusu, gölgelik ve bereket içinde bahar bu bahçelerde ta kışa kadar uzanıp giderdi." (M.H. s. 33).

Memleket Hikâyeleri'nde yukarıda sözü edilen iki hikâye dışında da yazar, mekân tasvirleri yapmaya devam eder. Bu tasvirler sözü edilen iki hikâyedeki kadar çok yer kaplamasa da okurun olayın akışına daha rahat adapte olacağı şekilde olay örgüsüyle kaynaştırılmıştır ve okuru olayın içine sürüklemedeki başarı konusunda teknik bakımdan dikkat çekicidir. Refik Halit bu tasvirlerde sıfatları art arda sıralar, okuyucuyu betimlediği mekânın içine çekiverir. Bu tasvirler ayrıntıya boğularak gereksiz yere uzatılmaz. Öykü türünün karakterine uygun olarak betimlemeler kısa tutulmasına rağmen olayın geçtiği mekân hakkında yeterince bilgi sahibi oluruz ve bu mekânlar karşımızda son derece net, yaşayan, gerçek mekânlar olarak çıkarlar. Yazarın duygulanışları ve onda yarattığı çağrışımlarla da zaman zaman benzetmeler yapılarak olayın içine yerleştirirler.

"Gökte aydan veya güneşten değil, kendi içinden, bir kaynak gibi aheste aheste taşan, süzülmüştatlılanmışbir aydınlık vardı; yıldızlar bunun içinde sönük, çeviksiz kalıyordu. Sanki sabah oluyordu; uykulu bir alacakaranlık içinde göz ötelere uzanıyor, çeşmenin söğütlerile çit boyundaki yabani iğdeleri birbirlerinden seçebiliyordu. Anadolu'nun yüksek yaylalarına has sissiz, pussuz, boz renkli gecelerden biriydi." (M.H. s. 42).

Memleket Hikâyeleri"nde mekân ve çevre tasvirlerinde yazar hayal unsurlarını da katarak evleri, dışdünyayı yansıtır. Bu tür tasvirlerde "ışık, gölge, renk ve seslerin" kendisi üzerinde bıraktığı izlenimi vermeye çalışmıştır.

"Ay, duvarları, kafeslerin büyümüş gölgelerile nakışlamış, süslemişti. Odaya toz gibi tavandan döküldüğü zannolunan tatlı, mavi bir aydınlık iniyordu. Salhane önünde durup tâ yukarı mahalledeki seslere cevaplar yetiştiren köpeğin inatçı, üşenmez havlamaları arasında birden, yan duvar, öbür evin bölmesi vurulur gibi oldu; sonra vaktile yan tarafa açılan, şimdi destekli, mıhlı duran kapının önünde biri, yalancı öksürüklerle üç kere seslendi." (M.H. s. 52).

"Burası; olgun, dolu başakların başıbaşına sapsarı ettiği dümdüz, tümseksiz, tepesiz, çıplak bir ova idi. Güneş vurmuş bir bakır tepsi gibi sıcağın altında coşkun, keskin bir aydınlıkta parlıyor, yorgun gözler önünde gökten iş gibi, yanmış kağıt parçaları gibi birtakım gölgeler dökülüyordu." (M.H. s. 45).

Alıntıda görüldüğü üzere Refik Halit, mekânlarda ortamın fiziki yapısını çağrışım ve benzetmelerle betimlerken sesleri, ışığı, gölgeleri, renkleri çok farklı bir bakışla kaynaştırır. Bu durum, ortamın gerçekliğini algılamamızı sağlar. Dış dünyadaki "durgunluğu" ve "hareketliliği" kafamızda karşılaştırabilmemiz ve algılayabilmemiz için her iki durumu yan yana vermeyi tercih eder. Onun tasviri, ortamı mümkün olduğunca ıssız ve sıkıcı yapabilirken sonrasında da mümkün olduğunca hareketli, neşeli, insana bir anda orada olma isteğini hissettiren bir hale de sokabilmektedir. Bu şekilde okuyucuyu derhal mekânın içine çeker ve okuyucu artık olay örgüsünün de içindedir.

"Kepenkleri yarı kaldırılmış boş meyhaneleri müşterisiz, boş dükkânları sessiz, uykulu evlerile gündüzleri hareketsiz, şamatasız duran bu sokak, akşama doğru, meydana balık sergileri kurulduktan, istiridye iş portaları dizildikten sonra ahali ve uğultu ile dolar; satıcıların çığırtkanlıkları, alıcıların kavgacı pazarlıkları ve bunların arasında dolaşıp pavurya satan yalınayak Rum çocuklarının kulakları çınlatan yaygaraları kalabalık, gürültülü, hareketli bir Pazar meydanı halini alırdı." (M.H. s. 67).

Refik Halit aslında kötümser bir yapıya sahip olmadığından olsa gerek, insana neşe veren, iç sıkmayan, hareketli mekân tabloları çizmeyi; boş, hareketsiz, iç sıkan, karanlık ya da az ışıklı mekânlar çizmeye tercih eder. *Memleket Hikâyeleri* içinde en sık gördüğümüz tasvir özelliği budur. Burada gün batımları bile neşeli, rengârenk ve bir yönüyle aydınlıktır.

"şimdi tekrar balık pazarına girmişlerdi. Mangalların tütsüleri tek tük yanmaya başlayan lambaların aydınlıkları içinde daha koyu, daha keyifli yayılıyor, meyhanelerin içerisi, parıldayan kadehler, renk renk donanmış masalar, bira ilanlarının süslediği resimli duvarlar, daha canlı, daha cazibeli görünüyordu.

….Güneşi çekilen ufuk şimdi lambası kısık bir abajur gibi belirsiz, toz pembe bir ışıkla adeta soluk, sönüktü. Yalnız göğün bu parçasında birçok ince, uzun, karışık damarlar vardı ki, içten bir aydınlık, bir sedef parlaklığile henüz yanıyor, renkli, ziyalı görünüyordu. Orada denize aksederek denizin de taraçaya getirdiği kifayetsiz, lakin tatlı bir ışık içinde bu gölgeli, gürültülü halk söylüyor, içiyor, gülüyordu" (M.H. s. 70-71).

Gurbet Hikâyeleri"nde ise durumun nasıl değiştiğini ilerde inceleyeceğiz; ancak orada bile, bir hüzün olmasına rağmen tasvirler yine iç karartıcı değildir. Hüsnü insanı karamsarlık duygusuna ittikleri söylenemez. Belki gurbetteki yalnızlık duygusunu anlamamızı sağlarlar. Sadece en önemli işlevleri, belki yazarın da olmasını istediği şekilde en fazla "hüzün" ve "gurbet" duygusunu yaşatmalarıdır.

Örneklerde de görüldüğü gibi *Memleket Hikâyeleri*"ndeki mekânlar son derece parlak ve belirgindir. Göre Gurbet Hikâyeleri ile Memleket Hikâyeleri"nin mekân tasvirleri arasındaki en önemli farklardan biri de bu yönden ortaya çıkmaktadır. *Gurbet Hikâyeleri* Orta Doğu"nun Halep, Şam, Beyrut, Lübnan gibi şehirlerine bağlı köy ve kasabalarla adı zikredilmeyen çöl bölgelerinde geçer.

Doğu'nun mistik havasına uygun olarak yazar bu öykülerdeki mekân tasvirlerinde daha puslu, otantik, gizemli bir atmosfer çizmiştir. Buraların Anadolu'nun köy ve kasabalarından, özellikle de devamlı hasretini çektiği İstanbul'dan farklı olan havasını, yaptığı tasvirlerle ortaya koyar. İstanbul'a olan özlemini sık sık dile getirir.

"Oturduğum yayla Akdeniz'e bakan yüksek bir sırtta idi, kenarı fıstık çamlarile süslenmiş bir ufacıcık, akçıl, kayalık Lübnan Köyü… Bu koyu nefti, terütaze, cilalı ve tombul fıstıklar, dağların çıplak, sıcak karnı altında – siyah, gür ve kabarık- nü tablosundaki bir tutam gölge kadar göz alır, göze batar, kuytuluk tesiri yapardı." (G.H. s. 21).

"Halep'te güneşta taş duvarlı ak sokakların cenderesine tıkandığı için bir nevi ışık dumanıdır; duman gibi fazla koyu, boğucu, adeta isli, göz yumdurucu ve kaş yırtıcıdır." (G.H. s. 38).

Yazarın, alıntıda da görüldüğü üzere gurbette olan hüznünden dolayı güneşi ve ışığı bile "puslu, koyu" olarak tarif etmesi ilginç bir ayrıntıdır. Bu öykülerde İstanbul ile buraları karşılaştırdığına da değinmiştik. Hatta "İstanbul" adını verdiği, tamamen İstanbul'un güzelliklerini anlattığı bir öyküsü de vardır. Yazarın bu karşılaştırmadaki yaklaşımı, gurbetin İstanbul'daki olumsuzlukları unutturduğu şeklindedir:

"Uzakta kalanlar için İstanbul'un kaldırımları bozuk değildir, sokaklarda çamur ve süprüntü yoktur; tramvaylarda ve vapurlarda azap çekilmez. Musluklarından Terkos yerine kevser akar, sersemletici lodos ılık bir buse, diş deviyici poyrazı bir serin nefestir. Bilhassa çölde onu konuşurken hep beyaz yelkenlerin kayıp gittiği çuş u p renkli denizler, avize gibi şıkırdayan pınarlar, çınar ve çitlenbik gölgeleri, çilek tarlaları, fulya bahçeleri, tüy gibi ince kadınlar ve ağızlarından şekerleme kadar tatlı sözler dökülen kızlar görürsünüz." (G.H. s. 40).

Gurbetin kendisinde bıraktığı izlenimleri, oraları bir başkasının ağzından değerlendirerek aktardığı da görülür. "İstanbul" adlı öyküsünde bir kadının ağzından şu değerlendirmeleri yapar:

"Düpedüz kuru yerler, ne bir tepecik var, ne bir ağaçlık. Bahar belli değil güz belli değil. Sonra bu sıcak, bu yabani halk, bu hiç batmadığını sandığı gölge salmayan güneş! Köylü, kaba şımarık Fransız çavuşları!

şikâyetleri kesince İstanbul'u öğmiye başladı: Boğaziçinde akşam loşluğunu, suların mor kadifeliğini anlatmaya çabalıyordu. O kayık gezintileri, ay mehtabı, Sarıyer, Bentler ya Sultansuyu? Buradaki ormanı hatırlıyor muydu, böğürtlenlerle örtülü ufacık mırıltı deresini? Yosun tutmuş kocaman kestane ağaçlarını? Daima ıslak duran ve basınca ökçeler gömülen kırmızı toprağını, sarı papatyalar ve çadır çiçeklerile donanan çayırını?" (G.H. s.78).

Hikâyenin bu bölümünde uzun uzadıya yapılan İstanbul tarifi neredeyse şehrin tüm doğa güzelliklerini içine alır. Yazarın memleket hasretini bu tasvirden daha iyi anlarız ki zaten öykü de adeta bunu anlatmak için yazılmış gibidir.

"Baharında fulya demetlerini hatırlıyordu, mor salkım hevenklerini ve katmerli leylak dallarını… Ya, pembe dumandan ibaret çiçeklerile erguvanlar? Değneklere sarılı ilk kiraz? Güneşi tarlalarında likör gibi iç ısıtan çilekler? Yılan derisi kadar acayip nakışlı, etinde diş yerleri kalan ham hünnaplar? Hurmalar kadar tadı dışından görünen kavak incirleri? Çıplak tenine sereserbest dantel tuvalet giymiş sürmeli kadın, peltek şivesile bunları öyle tarif etmiyordu, fakat isimleri geçtikçe erkek böyle görüyordu." (G.H. s. 79).

Refik Halid, *Gurbet Hikâyeleri*'nde ev sokak tasvirlerine de sıkça başvurmuştur. Bulunduğu şehirlerin evlerini ve sokaklarını yörenin karakteristiğini yansıtacak şekilde yapar. Gurbet duygusu yine aynı şekilde karşımızdadır. Yazarın, evrenle içinde bulunduğu sokak arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkiyi algılama biçimi "Zincir" adlı öyküde şöyle aksettirilir:

"Yabancı memleketlerde küçük bir kasabaya sokulup uzun müddet yaşamaktaki azabın ne olduğunu bilir misiniz? Beş on gün çarşı sokak gezdikten sonra tanıdık çehre, alışabileceğiniz yer bulamamaktan bezer, odanıza girer, yalnızlığın içine sinersiniz.

….Can sıkıntısının bir sesi vardır; bunu ancak, böyle bir zamanda, o gurbet odasında duyarsınız: Eski mobilyaların tahtalarını dişleyen gizli kurtların biteviye çıkardığı kemirici, işleyici ses… Birden eskiyiveren gönlünüzde bu kurdu ve bu sesi işitirsiniz ve oyduğu delikten incecik tozlarının içinize biriktiğini duyarsınız." (G.H. s. 29).

Bu bölümde ruh hali ile dış dünyanın kaynaştırılmış tasviri ve arkasından ortaya çıkan "gurbet odası" tanımı çevre ve ruhsal durumun nasıl kaynaştığına en önemli örneklerden biridir. Arkasından yazar "gurbet odası"ndan sokağa, oradan da "dünya"ya çıkar.

"Köşe penceresinden dünyayı seyretmek insana mübalağalı bir fikir gibi görünür. Bir pencere, nihayet bir sokağı, birkaç sokağı görebilir. Bu sokak ise dünyanın kaç milyarda biridir?

Fakat böyle düşünmemeli: Bahri muhitten aldığınız bir bardak su, o geniş denizin trilyonda biri değildir; amma bütün o ummanda mevcut unsurların bu mini mini kadehte tam bir terkibi mevcuttur. Hatta kadehe de lüzum yok. Bir damlası bile deniz hakkında bize ilmi bir fikir vermeye yetişir.

….Köşe penceresini, işte ben, bu itibarla insan muhitinin bir damlası üstüne çevrilmiş bir mikroskop camı addederim: Baktığınızı sanki büyültür. Rasathaneler nasıl gökleri ve yıldızları temaşa için havaya uzanmış birer fen gözü ise köşe pencereleri de yeri ve yerde yaşayanları seyre yarar, zemine eğilmiş birer tecrübe gözlüğüdür." (G.H. s. 30).

Gurbet Hikâyeleri'nde yazarın sokak tasvirlerinden en dikkat çekici olanlarından biri de "Hülle" hikâyesindeki şam sokakları üzerine yaptığı, benzetme ve sıfatlarla örülü sokak tasviridir. Doğunun gizem ve otantizmi bu tasvirde ete kemiğe bürünür:

"Şam'ın bu iç mahalleleri ve yılankavi sokakları o kadar birbirlerine benzer, öyle ayırt edilmez şeylerdir ki… Her kapı, her cumba, her yalak, her binek taşı; bütün çeşmeler, mescitler, türbeler diğerlerinin eşidir. Bana insanlar görerek değil, koku alarak evlerini bulurlar zehabını verir. Akşamları koyun sürüsü köye dönünce nasıl yeni kuzular, şaşırmadan analarını seçip memelerine yapışırlarsa bu mahalle insanları da kapılarının halkalarına öyle, bizim akıl erdiremediğimiz bir hassa ile şaşırmadan el atarlar." (G.H. s. 72-73)

Gurbet Hikâyeleri'nde olayların geçtiği mekânlar genel olarak bir ortaklık arz ederken "Kaçak" adlı öykü Sibirya'da soğuk ve karlı bir ortamda geçer. Yazar bu öykünün de başkahramanıdır ve o bölgeye Büyük Harb'in başlangıcında Muş'un işgal edilmesiyle Çin sınırına yakın bir yerde esir olarak düşmüştür. Çöl sıcaklarına vurgu yapılan onca öykü arasında yazarın böyle karlı, buzlu bir ortamı mekân olarak seçmesi ilgi çekicidir. *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki diğer öykülerde Orta Doğu'nun amansız sıcağını çok derinden hissettirmeyi başaran yazar, bu öyküde de okura, o ilikleri donduran soğuğu aynı gerçeklikle hissettirmeyi başarır.

"O kadar soğuktu ki, sabahları sütü çanakla değil arşınla alıyorduk, keserle kırıp kırıp tencereye atıyorduk. Satıcı da bunu ölçüsüne göre testere ile kesip kesip veriyordu.

Donmayan bir şey yoktu; gözyaşlarımız bile yanaklarımızdan katı katı, dolu taneleri gibi yuvarlanıyordu." (G.H. s. 61-62).

Gurbet Hikâyeleri'nin memleketinden uzağa düşmüş yazarın duygularını çöl sıcaklarıyla iç içe görmeye alışmış olan okur bu öyküyle alışık olduğu atmosferden birden bire sıyrılır. Yazarın böyle bir yolu neden seçmiş olabileceği sorusu tam olarak cevaplanması zor bir sorudur. Bu konuda sadece

tahmin yürütmek mümkündür ki o da Refik Halit'in bunaltıcı sıcağın hakim olduğu ortamdan bir an için olsun hayal aleminde de olsa sıyrılmak istemesi olabilir.

Tüm bu örneklere bakıldığında *Memleket Hikâyeleri* ile *Gurbet Hikâyeleri*'nde "mekânlar" ve bu mekânların ele alınışı konusunda ne gibi farklar ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Mekânların yazarın ruhsal yapısı üzerindeki etkileri özellikle *Gurbet Hikâyeleri*'nde daha belirgin şekilde karşımıza çıkar. *Gurbet Hikâyeleri*'ne sinmiş olan hüzün ve yalnızlık duygusu mekân tasvirlerine de büyük oranda yansımıştır. *Memleket Hikâyeleri*'nde gördüğümüz çoğu, Anadolu'nun köy ve kasabalarından seçilmiş mekânlar ise ağırlıklı olarak olay örgüsünün içine ustalıkla sindirilmiş,daha net, canlı, gerçekçi duran yerlerdir.

Kişiler

Refik Halit'in, hikâyelerinde anlattığı kişiler genel olarak halk tabakasından seçilmiş,sıradan, toplumda her zaman rastlanabilecek türden kahramanlardır. Bunlar "orta sınıfa mensup insanlar ve memur tipleridir." (Aktaş1986, 66). Aslında bu durum Memleket Hikâyelerinde bu şekildedir. Gurbet Hikâyelerine gelindiğinde ise karşımıza çıkan şahıs kadrosu daha başka bir hal alır. Yazar iki ayrı hikâye kitabında farklı mekanları seçtiğine göre elbette ele aldığı kahramanlar da farklı olacaktır. Ne var ki yazarın *Memleket Hikâyeleri'nde* kişileri ele alış tarzı, onlara yaklaşımı, dikkatini cezbeden konularla *Gurbet Hikâyeleri'ndeki* genel olarak farklılık arz eder. Bu bölümde iki eser arasında karşılaştırma yapılarak bu farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Yazarın şahıs kadrosu konusunda edebiyat camiasında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Öncelikle bu değerlendirmeleri gözden geçirmek yerinde olacaktır. Bu konuda Ahmet Kabaklı'nın görüşleri dikkat çekicidir: "Refik Halit, *Memleket Hikâyeleri*'nde Anadolu insanının çeşitli tiplerini, adeta keşfedip çekici tarzda ortaya koymakla öncü olmuştur. …Refik Halit'te tiplerin çoğu, dış görünüşleriyle, biçim, çehre ve kıyafetleriyle ele alınır. Kuvvetle resmolunan bu kişilerin ruh derinliklerine inilmez. Varsa, huylarının pek cazip, pek özel değişik bir yanları ele alınıp mübalağa ile anlatılır. Mizahta çok usta olan Refik Halit, bazı kahramanların gülünç huy ve davranışlarını yakalayıp göstermekten de hoşlanır…" (Kabaklı 1985, 380). Ahmet Kabaklı bu değerlendirmesinde kesinlikle haklıdır; ancak kendisi *Memleket Hikâyeleri*'nde görülen şahıs kadrosunu kısaca değerlendirirken *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki kahramanlar konusuna değinmemiştir. Osman Nuri Ekiz de yazarın hikâyelerindeki şahıs kadrosuna yönelik birtakım değerlendirmelerde bulunur. Refik Halit'in kahramanlarını Anadolu, İstanbul ve yabancı ülkelerin kadın ve erkeklerinden seçtiğini kişiler hakkında derin ruhsal betimlemeler yapmadığını savunur. Kahramanlarını tanıtırken ideolojisini içe karıştırmadığını, toplumun kişiler üzerindeki baskısını ve toplum-birey çatışmasını yansıttığını belirtir (Ekiz 1984, 55-56) . Kahramanları ele alış konusunda Refik Halit hakkında Hüseyin Tuncer yazarın, tahlile fazla yer vermediğini, figürlerin olayın akışı içinde belirip çevreyle iç içe olduğunu belirtir (Tuncer 1994, 409).

Refik Halit'in hikâye kahramanları konusundaki genel yargı, onun ruhsal betimlemeye çok fazla yer vermediği ve kahramanlarını daha çok dış görünüş özellikleriyle yansıttığıdır. Öyleyse okuyucu bu kahramanları nasıl bu kadar yakından tanıyabiliyor, sevebiliyor ve onları nasıl etten kemikten birer insan olarak kendine bu kadar yakın hissedebiliyor? Hikâyelerde kahramanlarla ilgili değişimi irdelemeden önce bu konu üzerinde birtakım değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır.

Refik Halit, kişilerin derin ruhsal betimlemelerine yoğunluklu olarak yer vermese de okuyucu, kişilerin kişilik özelliklerini yeterince öğrenebilmektedir. Yazar, kahramanların fiziksel özellikleriyle birlikte küçük küçük değindiği, aralara ustalıkla yerleştirdiği ruhsal tasvirlerle okuyucusuna kahramanın neredeyse tüm kişilik özelliklerini yansıtmış olur. Bunu o kadar ustalıkla yapar ki hikâyedeki kişiler ete kemiğe bürünüp karşımıza çıkıverir. Anadolu insanı arasından, tanıdık; huyunu bildiğimiz ve yapabileceği şeyleri az çok tahmin edebildiğimiz insanı tüm gerçekliğiyle

karşımızda bulmuş oluruz. Refik Halit ayrıca diyaloglar içinde de kahramanın kişiliği hakkında ipuçları verir. Yazarın uyguladığı tüm bu yöntemlerle kahraman artık bir birey olarak ortaya çıkar.

"Sıkı sıkı yüzüne çekip çenesinin altından iğnelemiş olduğu, üzeri mor ve beyaz dallı yazma peçesinin arkasında gözlerinin canlılığı, dikkatli dikkatli baktığı fark olunuyor, bu gergin tülbendin bastırdığı burnunun ucu da beyaz, toparlak bir benekle yüzünün tam ortasında göze çarpıyordu. Sabri şimdi yan gözle onu tedkik ediyordu; fakat o kadar kapalı, o kadar şekilsizdi ki insana ne iğrenme ne beğenme hiçbir his vermiyordu. Ökçeleri çarpık, uçları kalkık yamru yumru ayakkapları toz içindeydi; çarşafının kumaşı da yer yer akmış ve buruşmuştu." (M.H. s. 10).

Mekân tasvirleri ile kişilerin fiziksel tasvirleri birleştirilerek tam bir bütünlük içinde verilir. Bu iki unsuru bir arada görürken aslında tamamı hakkında ayrı ayrı net fikirlere sahip olmuş oluruz. Ayrıca bu kahramanların etrafını saran insanlar; köy, kasaba, şehir halkı da ihmal edilmez. Yazar bunları da tasvir eder. Kişilerin dış görünüş özellikleriyle mekân tasvirlerini yaparken doğal olarak yazarın duygulanımları ve çağrışımlar devreye girer. Böylece bu tasvirler karşımıza daha dolu dolu, daha dikkat çekici şekilde çıkmıştır. Kişilerin karakterlerini anlatırken ise Refik Halit'in onları bir iki sözcükle, kısa ve net olarak tanıttığını görürüz.

"Akşamüzerleri hükümet memurları heybelerine rakılarını koyar, merkeplere binip bu bahçelere gelirlerdi. Yer yer içki sofraları kurulur, sohbetler edilir, gazeller okunurdu. Şeftali bahçelerinin zevki ta uzak diyarlara bile şöhretini salmış, dillere destan olmuştu. Onun için ne kadar zevkine düşkün, keyfine meraklı memurlar varsa hep burasını ister, buraya yerleşirlerdi.

…Agâh Bey dünya ahvalinden habersiz, nazariyatla büyümüş dik başlı, kuru zevkli bir adamdı. Mülkiyeden çıktıktan sonra Avrupa'ya kaçmış, fakat nüfuzlulardan birinin tavassutile İstanbul'a dönmüştü. Tam dört ay zaptiye nezareti tevkifhanesinde sebepsiz alıkonulduktan sonra nihayet buraya Tahrirat Müdürlüğile atılmıştı." (M.H. s. 32).

Refik Halit'in kişi tasvirlerindeki tutumunu bu şekilde değerlendirdikten sonra Memleket Hikâyeleri ile Gurbet Hikâyeleri arasında kişiler bakımından ne gibi değişmeler olduğuna bakmaya çalışacağız. Kişilerin fiziksel ya da ruhsal özelliklerinde, sosyal statülerinde *Memleket Hikâyeleri*'nden *Gurbet Hikâyeleri*'ne geçerken nasıl farklılıklar oluşmuştur? Bu bölümde bunlar üzerinde durulacaktır.

Memleket Hikâyeleri'nde karşılaştığımız kahramanlar genel olarak memur, asker, esnaf, müezzin, çocuk, genç kız, kadın, köylü, kasabalı ve işçilerden oluşur Sıradan görünen bu kahramanların çoğu, okuyucuya günlük hayatın içinde hep karşılaşılabilecek türden kişiler gibi gelmesine rağmen aslında hemen hepsinin insanı düşündüren, merakta bırakan birer özelliği bulunur. Çoğu hikâye de bu kahramanların ilginç özellikleri üzerine kurulmuş gibidir.

Gurbet Hikâyeleri'nde karşımıza çıkan kişiler *Memleket Hikâyeleri*'nde gördüklerimizden çok daha başka özelliklere sahiptir. Burada elbette coğrafyanın farklı olmasından kaynaklı olarak kişiler de büyük değişim gösterirler. *Gurbet Hikâyeleri*'nde kahramanlar, Arap şeyhleri, aşiret reisleri, askerler, ajanlar, bedeviler, köy ağaları, Arap emirleri, birtakım gizemli kişiler ve kadınlar şeklinde sıralanabilir.

Memleket Hikâyeleri ve *Gurbet Hikâyeleri* arasında kişiler bakımından ortaya çıkan fark; öncelikle bu kahramanların *Memleket Hikâyeleri*'nde daha sıradan, etten kemikten, daha berrak ve canlı görünmelerine rağmen *Gurbet Hikâyeleri*'ne bakıldığında bunların daha gizemli, masalsı, egzotik ve şaşırtıcı olmalarından kaynaklanır.

Öykülerindeki kahramanları betimlerken Refik Halit'in uyguladığı bir başka yöntem de bir kahramanı fiziksel ya da ruhsal özellikleriyle bir çırpıda, tek seferde ele alıp tasvir etmek yerine kahramanlarının bu özelliklerini tüm öyküye yaymasıdır. Kahraman hakkında bilgiyi olay örgüsü içine, diyaloglar arasına bile ustalıkla yerleştirir.

Refik Halit, Memleket Hikâyeleri'nde bazı tipleri sıklıkla işlemiştir. Bunları birkaç başlıkta vermek yerinde olacaktır:

Memur Tipi: Refik Halit'in hikâyelerinde "memur" tipi *Memleket Hikâyeleri*'nde daha fazla karşılaştığımız tiplerden biridir. Hikâyelerde, kaymakamdan sıradan kalem memurlarına kadar farklı kademelerde memurlar görmek mümkündür. Yazar *Memleket Hikâyeleri*'nde memur tipine eleştirel ve mizahi yaklaşır. Buradaki memurlar daha çok ya hayatını rahat yaşamaya ve rüşvete alışmış ya da "suya sabuna dokunmayan", monoton, son derece basit kişilerdir. Kadın düşkünlüğü ve ahlaki çöküntü de üzerinde durulan konulardandır. Yazar özellikle yanlış yola sapan, rahatına düşkün memurları eleştirmek amacıyla "Şeftali Bahçeleri" adlı hikâyeyi yazar. *Memleket Hikâyeleri*'ndeki birçok hikâyede bu konuya yine sıkça değinir.

"… Esneye esneye odasında gevşiyor, uyuşuyordu. Mutasarrıfa ilk hevesle beldenin imarına, sapan ve tırpanlarının ıslahına, kağnı arabalarının değiştirilmesi lüzumuna dair mufassal layihalar vermişti.

Hiçbir netice çıkmıyordu. Daima terakkiden, medeniyetten lakırdı açıp uzun, sinirli, yeisle dolu nutuklarını erkân, nezaketin bile örtemediği öyle manasız, hiçten bakışlarla uyuşuk uyuşuk dinliyorlardı ki ağlayacağı geliyordu. Hayır, hiçbir işi yapmak, bir hizmet görmek kabil olamayacaktı. Tahsisatın azlığı, arkadaşların tembelliği her teşebbüse engeldi…" (M.H. s. 35).

Refik Halit'in memur tipi içinde monoton hayat yaşayan, çevresinde olup bitenlerle pek ilgilenmeyen, hayata karışmış tanımayan memurlardan söz etmiştik. Bu tip de yazarın yine üstü kapalı vurdumduymazlıklarını eleştirdiği memur tiplerinden biridir.

"Vehbi Efendi bu ufak kazanın Düyunu Umumiye idaresinde kantar kâtibiydi. Lakin bir türlü yerli ahaliye mahsus kisveyi üzerinden atamamış, bir türlü memur kılığını alamamıştı.

…Akşam, kaleminden çıkınca doğruca Tabakhane semtindeki evine gelir, erken yatar, erken kalkıp tekrar aynı yollardan dairesine dönerdi. Ömrünün günlerini böyle, daire ile evinin arasında, değişiksiz, pürüzsüz bir makara gibi sağmak, tüketmek onu memnun ediyordu." (M.H. s. 50).

Memleket Hikâyeleri'nde kadın düşkünü memurlar da ele alınan ve eleştirilen tiplerdir. Bunlar bir kasabada sıkışıp kalmış, bekâr; aklını bir kadın bulmaya takmış ya da çevresinin etkisiyle kadınlarla vakit geçirmeye alışmış kişilerdir.

"Üç arkadaş da havası, suyu, yemeği arzular uyandıran bu memlekette kadınsızlıktan şikâyetçiydiler. Hele İstanbul'un külhanbeyi âlemlerinde uzun müddet düşüp kalktıktan sonra şimdi, Anadolu'nun inziva ve tahassür illerinde dolaşan Servet Efendi ikide bir de, bu nasıl da yermiş, canına yandığımın, diye başlar, ara sıra, şöyle iki ahbap gidip de biraz içki, biraz çalgı arasında bir parça muhabbet edilecek bir ev olmamasına uzun uzun küfürler ederdi." (M.H. s. 68).

Gurbet Hikâyeleri'ne baktığımızda orada da "memur" tipinin sıkça görüldüğünü söyleyebiliriz. Ancak buradaki memur tipi bir nedenle Orta Doğu'nun çöllerinde, kasaba ve şehirlerinde bulunan, yazarın özellikle üzerinde durmadığı tiplerdir. Kendi ağzından anlattığı öykülerde ise bu "talihsiz memur" yazarın kendisi olarak karşımıza çıkar.

Köylü ve Kasabalı Tipi: Refik Halit, *Memleket Hikâyeleri*'nde daha fazla olmak üzere, "köylü ve kasabalı" tipini sıklıkla kullanır. Bunlar genellikle basit özelliklere sahip kişiler olsalar da mutlaka insanın ilgisini cezbeden, herhangi bir olay karşısında verdiği tepkiyle şaşırtan; ama genel olarak da kurnaz, çıkarcı, sahtekâr, cahil tiplerdir. Kendi durumlarını sorgulamazlar, daha çok dışa dönüktürler. Öykülerdeki bu dikkat çekici ve insanı, tepkileri üzerinde düşünmeye iten tipler yine *Memleket Hikâyeleri*'nde tanıdığımız tiplerdir. Yazar bu kahramanları okura, olay örgüsüyle kaynaştırarak ya da ayrıca tasvir ederek tanıtır. Diğer bir köylü ya da kasabalı tipi de tıpkı memur tipinde olduğu gibi sade,

kendi halinde, hayata karşı herhangi bir hırs taşımayan kişilerdir. Bunlar da hayat, dünya veya kendi durumlarına yönelik sorgulamalardan uzak, ham tiplerdir.

Bazı öykülerde ise bu "köylü veya kasabalı" tip genel manada o köylü ve kasabalı insanların topluca tanıtılması yani "kitle" olarak değerlendirilmesi şeklinde de tasvir edilir. Bunların ya kimi durum veya olaylar karşısında gösterdiği ortak tutum ya da taşıdıkları ortak karakteristik özellikler bakımından ele alındığı görülmektedir.

"Bol bol evlenmekten ve sık sık doğurmaktan başka ömürlerinin tadı, acısı yoktu. Kadınlarında ne bir oynaklık, erkeklerinde ne bir haşarılık… Kaçma, sevişme gibi hadiseler enderdi, ahlaksızca vakıalara binde bir tesadüf edilmezdi." (M.H. s. 9).

"Artık satır seslerile değirmen taşlarının uğultusu diner, baltaların çalışması biterdi. Dolu ambarları ve tavana kadar yetmiş odunlukları ile vücutlarının, ocaklarının yiyeceğini hazırlamış olan bu halk kahvelere dolarak vakitlerini nargile höpürdetmek, öksürükler, tükrüklerle sık sık fasılaya uğrayan manasız sohbetlere dalmakla geçirirlerdi." (M.H. s. 91).

Gurbet Hikâyeleri'nde sıradan köylü ve kasabalı tipini görmek çok mümkün değildir. Burada Orta Doğu'nun köy ve kasabalarında yaşayan o bölgeye has insan tipi hikâyelerde zaman zaman yer bulsa da daha önce de belirtildiği gibi yazar bu hikâyelerde daha çok dikkat çekici, gizemli, sıra dışı tipleri ele almayı tercih etmiştir.

Kadın Tipi: Hem *Memleket Hikâyeleri*'nde hem de *Gurbet Hikâyeleri*'nde karşılaştığımız kadın tiplerinin ortak özelliği yazarın, bu kahramanların genel olarak tamamında "cinsel" yönlere vurgu yapmış olmasıdır. Çok fazla "müstehcen" olmamakla beraber yazar, bu tipleri tanıtırken onların kadınlık yönlerine, çekiciliklerine, güzelliklerine vurgu yapar. Güzellikleri ve çekicilikleri üzerinde dururken de onlara bu güzelliği ve çekiciliği veren taraflara özellikle dikkat çekmeye çalışır.

"Mesela bakınız şu dans eden Sitti Afife'nin sol yanağındaki mini mini, sıcacık, sedef parıltılı çapkın kırışıklığa… Derinin öpmeye, okşamaya, hatta koklamaya davet eden bir cilvesi değil mi? Kadının ceylan gözlerine dalıp kaldığımız gibi pürüzsüz yanağının parşömeni üstündeki bu cazibeli aşk yolu krokisine bakıp aklımızdan iç bahçelerdeki kuytu, karanfilli manzaraları düşünmüyor muyuz?" (M.H. s. 57).

"Hanife hiç de çirkin değildi. Biraz kısa, biraz endamsız; lakin uzaktan bile yumuşak, sıcak görünen dolgun vücudunun yürürken güzel bir çalkalanışı vardı. Üzüm ağaçlara çıkıp inerken düz entarili, belinden kuşaklı, bu süssüz, dolgun ve baskısız vücut ne güzel bir biçim alıyor, eğilirken ne hoş bir kıvrım yapıyordu." (M.H. s. 51).

Memleket Hikâyeleri'ndeki kadın tipi ile *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki kadın tipi arasındaki en belirgin fark ise *Memleket Hikâyeleri*'nde karşılaştıklarımızın daha gerçek, net ve daha canlı olmasıdır. *Gurbet Hikâyeleri*'nde gördüklerimiz sanki onlara bir tülün arkasından bakıyormuşuz gibi, sisli, belirsiz, gizemli, daha etine dolgun, Orta Doğu'nun karakterine daha çok oturan kadın tipleridir. Yazarın, Gurbet *Hikâyeleri*'nde gördüğümüz diğer anlatı öğelerinde kullandığı yöntemi burada da kullandığını görürüz. Yani kişiler, zaman, mekân, dil ve üslup uyum içindedir.

Anadolu'da hayatın içinde, köyünde ya da kasabasında yaşayan, çalışan, tüm benliğiyle yaşamın akışına karışan kadın tipine karşılık *Gurbet Hikâyeleri*'nde kim olduğunu, ne iş yaptığını genel olarak bilemediğimiz kadın tipiyle karşılaşırız. Hikâyelerde çokça gördüğümüz kadın tiplerinin ortak yanlarından biri de "hayat kadını" denilen türden, sohbet topluluklarında erkekleri eğlendirmeyi iş edinmiş kadın tipidir. Bunların tasviri *Memleket Hikâyeleri*'nde de *Gurbet Hikâyeleri*'nde de yukarda sözü edilen şekildedir.

Gurbet Hikâyeleri'nde karşılaşılan tipleri genel olarak sıralamak çok da mümkün değildir. Burada hikâyeden hikâyeye karşımıza hep farklı farklı insanlar çıkar. Bu kahramanların kimi aşiret üyesi ya da reisi, kimi asker, kimi ajan, kimi bedevi, kimi şeyh, kimi tüccar, kimi de çocuktur. Hepsinin ortak özelliği ise insanı cezbeden, merakta bırakan taraflarının mutlaka bulunmasıdır. Aşağıda *Gurbet Hikâyeleri'nde* yer alan tüm hikâyeler tek tek ele alınacak, genellemeye gitmek mümkün olmadığından kişiler ve öykülerin içindeki konumları kısa kısa değerlendirilmeye çalışılacaktır.

"Yara" adlı öyküde Sultan Hamid'in Suriye'deki çiftliklerinden birine gece yarısı sığınan ve yanlarında yaralı bir adam bulunan bir grup bedevinin hikâyesi anlatılır. Bu bedevilerden yaşlı olan şeyhin, yaralı adamın vücudundaki kurşunu ilginç şekilde çıkarması öykünün esas olayını teşkil eder.

"şimdi şeyhin iki parmağı -kirli, kara tırnaklı kadit parmakları- yaranın içine paslı bir kıskaç, bir kerpeten gibi sokulmuştu. Kurşunu bulmuş, yakalamış olacak ki yerinden oynatmak için, tıpkı çekiçsiz ve kesersiz nasıl bir tahtadan çivi çıkarmaya uğraşırsak, öyle, iki tarafa sallamaya, ırgalamaya başladı. Sonra büktü. Sağa büktü, sola büktü her büküşünde yaradan koyu, kalın bir kan tabakası kabarıyordu…" (G.H. s. 9).

Öyküde bu insanların kim olduğu, nereden geldiği bilinmemektedir. Aslında vurgulanmak istenen şey olayın kendisi, böyle olaylara ve kişilere her zaman rastlayamayacağımızdır. Yazar okuru tamamen gizemli, merak uyandıran bir durumun içine çekmek istemiş, çoğu noktada onu merakta bırakmıştır.

"Eskici"de tıpkı yazarın kendisi gibi "gurbet" duygusunun acı çektirdiği "Hasan" adlı bir çocuğun hikâyesini görürüz. Burada kendi diline, ülkesine, alıştığı her şeye uzak düşmüş bir çocuk ile "eskici" arasında geçen olaya tanık oluruz. Öyküde kahramanlardan çok yaşanan olayın etkisinde kalırız. Yazar "Eskici"de gurbetin kendi üzerinde bıraktığı etkiyi Hasan üzerinden yansıtmış gibidir. Kahraman olarak bir çocuğun seçilmiş olması ve gurbet duygusunun onun çocuk ruhunu yaralayışı okurda derin bir hüzün uyandırır. Hasan'ın tıpkı yazarın kendisi gibi İstanbul'dan kendi isteği dışında gelmiş olması, hissettiği büyük yalnızlık; kendi dilini konuşan, kendi ülkesinden bir insana sarılışı ve tüm dünyasını ona açması okuru hüzne sürükler. Yazar, gurbette kalışın aldığı derin yarayı Hasan üzerinden aktarır.

Kahramanın çok dikkat çekici ve sıra dışı olduğu bir diğer öykü de "Antikacı"dır. Halep'te antikacı kılığında, kirli işler yaptığını hemen belli eden bir İngiliz ajanı konu edilir. Yazar bu öyküde "anlatıcı" konumundadır. Ve antikacı kılığındaki İngiliz ajanının kendi üzerinde bıraktığı izlenimi başarıyla aktarır.

"Testi" adlı öyküde bir testiden su içerken boğazını arı sokan ve doktora yetiştirilemeden yolda ölen bir adamın hikâyesi yine yazarın gözünden aktarılır. Bu hikâyede kahramanlardan çok yöre geleneklerinin ve yaşanan olayın sıra dışı olması vurgulanmıştır.

"Fener" adlı öyküde kırk yedi yaşında, hayatında ilk kez kasabaya giden "Ebu Ali" adında bir aşiret üyesinin başından geçenler anlatılır. Bu hikâyede de kahraman değil kahramanın gözlemlediği dış dünya dikkati çeker. Ayrıca aşiret dışındaki dünyaya ilk kez çıkan ve sahtekâr bir çerçiciden pilli bir fener alarak dolandırılan Ebu Ali'nin durumu gözler önüne serilir.

Kahramanın "Juju" adında "Buldok" cinsi bir köpek olduğu ve yine yazarın ağzından anlatılan "Zincir" adlı hikâyede yazar, zincire bağlı olduğu zamanlarda önüne gelen her şeye saldırmaya çalışan; ancak bir gün zincirinden kazara kurtulup mahalle köpekleri tarafından hırpalanınca aniden uysallaşan bir köpek aracılığı ile "özgürlük" kavramını değerlendirmiştir.

"İki gün sonra Juju'yu zincirinde çok sakin gördüm. Demek ki dönmüş veya bulunmuştu ve muhakkak ki daha azılı yerli köpeklere rastgelmiş, el sillesini tatmış, yersiz, yurtsuz kalmış, Hanya'yı

Konya'yı öğrenmiş, açlığı denemiş, Senegalli bekçisini, penivarlı gözcüsünü arkasında bulamayınca bütün azgınlığını, kaba sığmayan öfkesini bırakmış, sinepeleşmişti…

O eski korkunç mahlûk, zinciri çıkınca basbayağı bir köpek olmuştu. Evvelce yanına yaklaşmayan mahalle çocukları, etrafını sarıyorlar:

-Susu! Susu!

Diye alay ediyorlardı. Aldırmıyordu bile. Zira bütün mehabetini, kahramanlığını o kopmayacak sandığı zincire borçlu idi." (G.H. s. 32).

Bu hikâyede kahramanın bir köpek olması ve onun gözünden yapılan değerlendirmeler hikâyeyi diğerlerinden ayırır. Yazar ayrıca *Gurbet Hikâyeleri*'nde yapmadığı bir şeyi yapmış, belli ki "köpek" sembolü üzerinden yine birtakım değer yargılarını üstü örtülü ve biraz da mizahi olarak eleştirmiştir. *Gurbet Hikâyeleri*'nde göremediğimiz mizahı az da olsa bu öyküde hissetmek mümkündür.

"Hatta daha sonraları, neferin yanında bağsız dolaşmaya koyuldu; ayakları dibinde zincirsiz ve uslu yürüyor, dünyaya filozof gözüyle, hiddetli değil, düşünceli bakıyordu. Bu gözler anlamaya başladığı dünyayı artık tartıyordu." (G.H. s. 32).

"Gözyaşı" adlı öyküde Rumelili bir hizmetçi kadının ağzından Balkan Harbi sırasında düşmandan kaçan "Dul Ayşe"nin acıklı öyküsü anlatılmıştır. Anlatılan öykü kadının kendi öyküsüdür. Burada kadın kahraman alışılagelmiş şekilde cinsel tarafları öne çıkarılmadan, dramatik şekilde aktarılır. Hikâyede Ayşe düşmandan kaçan köylü kafileden ayrı düşüp yağmurlu ve çamurlu yolda atını da kaybedince üç çocuğundan birini feda etme fikrine kapılır. Burada onun çaresizliğine ve cesaretine tanık oluruz. Artık yürüyecek dermanı kalmamasına rağmen bu tercihi yapamaz. Çocukların üçünü de taşımaya devam eder. Gurbet Hikâyeleri'ndeki diğer kadınlardan çok farklı bir kadın tipi karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle "Gözyaşı" da kahramanı bakımından diğerlerinden ayrılır. Diğer hikâyelerde karşılaştığımız belli belirsiz, karakter örneği göstermeyen kadın tipine karşılık, "Gözyaşı"nda Ayşe karakteri cesur, kararlı, daha gerçek, canlı bir karakterdir ve Memleket Hikâyeleri'nde gördüğümüz kadın tipine daha yakındır.

"Ayşe yanında diz kapaklarına kadar çamurlara bata çıka yürümeye çalışan Ali'nin mini mini elini bırakmak istemiyor. Boynuna dolanan mecalsiz kolları da çözmeye cesareti yoktur. Kucağındaki ıslak, hareketsiz, sessiz bohça ona zaten cansız gibi görünüyor. Belki kendiliğinden, soğuktan, sudan, havasızlıktan, ezilmekten ölmüştür. Ananın ümidi budur: Yaşamadığını anlayarak azapsız, kundağı bir tarafa, en az çamurlu, en az batak yere bırakıvermek." (G.H. s. 35).

"Keklik"te gördüğümüz kahraman bir köy ağasıdır. Hikâye burada da yine yazarın ağzından anlatılır. Birlikte keklik avına gittiği köy ağasının acımasızlığına vurgu yaparken aynı zamanda kadınların peşinden gidip başına türlü belalar açan erkekleri eleştirir. Öyküde kahraman hakkında tanıtıcı bir bilgi verilmemiştir.

Kahramanının çok farklı ve her zaman karşılaşılamayacak türden olduğu "Akrep" de üzerinde durulması gereken öykülerden biridir. "Ebu Areb" adlı bir bedevi'nin akreplerle olan ilginç ilişkisi ele alınırken karşımıza çıkan bu kahraman; gizemli, merak uyandıran, Gurbet Hikâyeleri'nde görmeye alışık olduğumuz türden bir şahıstır. Orta Doğu'nun mistik ve gizemli havasına son derece uygun şekilde karakterize edilmiştir. Ebu Areb akrepleri kendine oyuncak edinmiş, onlarla ilginç gösteriler yapan, ceplerinde onlarca akrep taşıyan bir adamdır. Adamın akreplerle olan bu ilişkisinin temeli belli değildir. Onun tüm dünyası bu akreplerden ibarettir. Okuyucu kahramanın neden akreplerle bu kadar içli dışlı olduğunu merak eder. Refik Halit'in çizdiği en ilginç şahıs tablolarından biri de Akrep adlı öyküde karşımıza çıkmaktadır. Zaten öykünün sonunda adamı sokan tek bir akrebin de öldüğünü öğrenince okuyucunun şaşkınlığı iyice artar.

Refik Halit'in "gurbet" duygusunu en iyi yansıttığı öykülerinden biri de "Köpek" isimli öyküdür. Burada ne kabahat işlediği bilinmeyen "Osman", bu kabahatinden dolayı yabancı, dilini bilmediği bir memlekete düşer. Kendisine arkadaşlık eden köpekle Osman'ın birbirlerine "gurbet" duygusu üzerinden yakınlaşmaları çok hüzünlü biçimde ele alınmıştır. Gurbette bir başına oradan oraya dolaşan bu garip çocuk, köpeğiyle dertleşmeyi adet edinir. Hatta o derece ki bakışlarıyla birbirlerinin duygularını anlayacak kadar yakınlaşırlar. Sonunda köpek, bir hudutta, askerler müsaade etmediği için, kalır ve ayrılmak zorunda kalırlar. Hayatını Osman'a bağlayan köpeğin tam bırakıldığı sınırda ölmesi de hikâyenin en vurucu yönüdür. Osman'ın köpeğe bu kadar bağlanması, hatta onun da bir nedenle kendi memleketinden geldiğine kendini inandırması, köpeği bırakıp içeçıktığında ona bir şey olacağı korkusuyla tüm gününü azap içinde geçirmesi, yazarın; gurbete düşen insanın nelere bel bağlayabileceğini okuyucuya aktarmaya çalışmasının sonucudur. Yazar yine vatan hasretini kahramanı üzerinden çok acıklı şekilde okuruna hissettirir.

"Olmayacak bir ihtimale inanmıştı: Bu köpek de Osman'ın memleketinden nasılsa buralara düşmüştü; o da kendisi gibiydi, yurt hicranı çekiyor, yabancı toprağa alışamıyor, şimdi dolaşıp yaşadığı yerdeki adamlara, havasına, suyuna, güzelliğine ısınamıyordu. Her şeyi garipsemişti, onun için böyle yılgın, kamburu çıkık, kuyruğu bacaklarının arasında, yağlı gözlüydü." (G.H. s. 46).

Refik Halit'in gizemli ve ilginç olaylarla dolu öykülerinden bir diğeri de "Lavrans" adındaki öyküdür. Öykü okura yine yazarın ağzından aktarılır. Bu hikâyede kahramanı ilginç kılan şey, kahramanın kendisi kadar başından geçen olaydır. Öykünün kahramanı "Lavrans", harabeleri kazmak, antika aramak için Suriye'de bulunan; çok gezen, öğrenmeye araştırmaya meraklı, acayip işler yapan, insanı merakta bırakan ilginç bir İngilizdir. Arapça öğrenmek için çeşitli kabileleri ziyarete gider, günlerce dönmez; tarih ve arkeolojiye de meraklıdır ve hep kendini geliştirmenin derdindedir. Günün birinde falcı bir Arap, Lavrans'ın falına bakar ve ona, bir çocuğun kendisine bela getireceğini, kafatasının açılacağını ve bu şekilde öleceğini söyler. Falcının söylediği Lavrans'ın başına aynen gelir. Bir çocuğa çarpmamak için motorunu ağaca çarpar, kafatası yarılarak ölür.

Lavrans, tüm öyküleri içinde; Refik Halit'in oluşturduğu en hareketli ve çok yönlü kahramanlardan biri belki de birincisidir, denebilir. Hem Gurbet Hikâyeleri hem de Memleket Hikâyeleri'nde böylesine karakter olabilmiş, her yönüyle okurun ilgisini çeken kahraman sayısı azdır.

"Fırat, Çıban, Kaçak, Güneş" hikâyelerinde dikkat çekici özel bir kahramanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu hikâyelerde yazar ağzından aktarılmış bir takım gözlem ve olaylar yer alır.

İlginç kişi ve olayların yer aldığı bir diğer hikâye de "Hülle"dir. Şam'da geçen hikâyede ikisi kadın, biri anlatıcı olmak üzere üç kahraman vardır. Burada her iki kadın da gizemli ve tuhaftır. Kadınların tasviri yapılmamıştır. Erkek kahraman yine anlatıcı konumundadır. Olayın ilginç olması kahramanları ve öyküyü de ilginç kılar. Hiç bilmediği Şam sokaklarında dolaşan adamın yanına yaşlı bir kadın yaklaşarak ona gece misafirleri olması teklifinde bulunur. Aslında amaç bir hülle olayı gerçekleştirmektir. Kahraman bir geceliğine genç bir kadınla nikâhlanır. Hikâyede mekân, olay ve kişiler birbiriyle uyumludur. Yani hikâye her yönüyle garip, mistik ve ilgi çekicidir.

Kahraman olarak bir hayat kadınının seçildiği "İstanbul"da çizilen kadın kahramanın özellikleri dikkat çekicidir. Bu kadın, Refik Halit'in *Gurbet Hikâyeleri*'nde çizdiği hemen tüm kadın kahramanlarla aynı özellikleri yansıtır. *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki kadınlar adeta bu öyküde tam anlamıyla ortaya çıkar. Yani fiziksel özellikleri bakımından "*Gurbet Hikâyeleri* kadınını" bu hikâyede bulmak mümkündür ve *Memleket Hikâyeleri*'nde çizilen kadın portreleriyle aradaki fark bu hikâyeden ayırt edilebilir: Bir tülün arkasından izlendiği izlenimi veren, mistik kadın tipi… Yazar bu kadında da "gurbet" duygusunu yansıtır. O kadın da İstanbul'dan gelmiş, yazarın kendisi gibi İstanbul hasreti çeken, İstanbul'un güzelliklerinin hayaliyle yaşayan, duygusal, hüzünlü bir kadındır.

Gurbet Hikâyeleri'ndeki son hikâye olan "Dişçi"de de ilgi çekici kahramanlarla karşılaşırız. Başından trajik bir olay geçtikten sonra dişçi olan bir adamın ilginç öyküsünün anlatıldığı hikâyede yine askerler ve bedeviler karşımıza çıkar. Hikâyenin başkahramanı olan "Dişçi"nin kısa, tek cümlelik bir tasviri yapılmıştır. Bu kısa tasvir, ilginç bir olayın anlatılacağının habercisi gibidir.

"Gözlerinde aklı tam olmayanlarda rastladığım kâh alevlenen, kâh peltekleşen bir kararsız ışık gördüğüm için onun yarı meczup olduğuna hükmetmiştim." (G.H. s. 81).

Dişçi, yenilgiyle sonuçlanan savaştan sonra Anadolu'ya dönmeye çalışan bir başçavuştur. Lebüvve adında bir boğazdan geçmeye çalışırken bedeviler tarafından taşla vurularak korkunç şekilde dişi sökülür. Yanındaki arkadaşları öldürülür, kendisi ölü sanılarak bırakılır. O günden sonra da kendi deyimiyle "dişi sökmeye" başlar. Bu olay onun neden yarı deli, yazarın deyimiyle "meczup" hale getirir ve kendisi de acımasızca dişi çekmeye başlar.

Görüldüğü gibi *Gurbet Hikâyeleri*'nde karşılaştığımız kahramanların neredeyse hiçbiri birbirine benzememektedir. Bu yüzden bu bölümde öyküler tek tek ele alınarak kahramanlar tanıtılmaya çalışılmıştır. Olaylar kahramanları, kahramanlar olayları ilginç kılar ve birbirlerini yaratır gibidirler. Ayrıca yazarın kendisi gibi gurbete düşmüş kahramanlara da sık sık rastlandığı görülmektedir. Yazar gurbete dair duygularını bu kişilerin ağzından verir. O duyguyu hissettirmekte başarılıdır.

Kişiler bakımından düşünüldüğünde hem *Memleket Hikâyeleri* hem de *Gurbet Hikâyeleri* bu kişilerin çeşitliliği bakımından ortaklık gösterse de genel olarak her iki yapıtta ele alınan kişiler birbirlerinden çok farklıdır.

Zaman

Refik Halit'in öykülerinde en az belirgin olan unsurun zaman unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum hem *Gurbet Hikâyeleri* hem de *Memleket Hikâyeleri* için aynıdır. Her iki eserde de çoğu hikâyede olayların geçtiği zaman tam olarak belirtilmez. *Memleket Hikâyeleri*'nde de *Gurbet Hikâyeleri*'nde de olayların geçtiği yılı tam olarak belirlemeyi mümkün kılan bir zaman ifadesine rastlamak mümkün değildir. Yazarın, zamanları belirtmekten neden kaçındığını söyleyebilmek zordur; ancak bunun nedeninin Refik Halit'in daha çok toplumsal ilişkilere ve eleştiriye eğilmiş olmasından ve hikâyeleri yazarken sürgünde olması nedeniyle psikolojik durumundan kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca yine hikâye türünün karakteri gereği zaman dilimlerini derinlemesine ele almanın pek mümkün olmaması da nedenlerden biri olabilir.

Refik Halit; "Garip Bir Hediye ve Bir Taarruz" adlı öyküleri dışında *Memleket Hikâyeleri*'nde her hikâyenin sonunda hikâyeyi yazdığı yer ve tarihi belirtmiş; bu tutumunu *Gurbet Hikâyeleri*'nde sürdürmemiştir.

Yazar, her iki eserinde de zaman olarak daha çok mevsimsel kesitlere, sabah ve akşam vakitlerine, geceye; bu zaman dilimlerinin kendisinde bıraktığı izlenimlere odaklanır. Mevsimlerin, özellikle de bahar ve kışın doğadaki yansımaları, akşam üzerleri ortaya çıkan manzaranın betimlenmesi yazarın zamanla ilgili gösterdiği genel tavırdır. Bunun örnekleri ise mekân tasvirleriyle iç içe geçmiş olduğundan, mekânların ele alındığı bölümde verilmiştir.

Sonuç

Türk Edebiyatı'nda hikâye alanında önemli köşetaşlarından biri olarak kabul edilen Refik Halit, iki hikâye kitabı *Memleket* ve *Gurbet Hikâyeleri* ile hemen hemen tüm edebiyat otoriteleri tarafından övgüye değer bulunmuştur. Biz de bu çalışmada yazarın *Memleket Hikâyeleri* ile *Gurbet Hikâyeleri*'ni yazarken sürgünde olması sebebiyle içinde bulunduğu psikolojik durumu da göz önünde

bulundurarak hikâyelerde ne gibi değişiklikler ortaya koyduğunu tespit etmeye çalıştık. Bu arada her iki eserde elbette ortak noktalar da bulunmaktadır. Bu ortaklıklar da yeri geldikçe belirtilmeye çalışıldı.

Memleket Hikâyeleri'nde de *Gurbet Hikâyeleri*'nde de yazarın dil ve üslubunda çok dikkat çekici bir farklılık olmamakla birlikte *Gurbet Hikâyeleri*'nde anlatım aydın diline daha yakındır ki bu durum çoğu olayın yazarın anılarına dayanmasından ve yazarın hikâyelerin büyük bir çoğunluğunda başkahraman olmasından kaynaklanır. Bu farklılık dışında yazar her iki eserde de kısa ve halk diline yakın cümlelerden, günlük konuşma dilinden, yalın söyleyişlerden ve sık sık benzetmelerden faydalanmıştır.

Hikâyelerde görülen çarpıcı farklardan biri de "mekân" unsurunda ortaya çıkmaktadır. *Memleket Hikâyeleri*'ni yazdığı sırada Anadolu'da sürgünde bulunan yazar, hikâyelerine mekân olarak Anadolu'nun çeşitli köy ve kasabalarıyla İstanbul'un bazı semtlerini seçerken; *Gurbet Hikâyeleri*'nde sürgün hayatı Orta Doğu'nun şam, Beyrut, Halep gibi şehirlerinde devam etmekte olduğu için kendisine mekân olarak buraları seçmiştir. Bunun sonucunda *Memleket Hikâyeleri*'nde mekânlar daha gerçekçi, aydınlık; betimlemeler daha neşeli, iç açıcı *iken Gurbet Hikâyeleri*'nde mistik, hüzünlü ve pusludur. Buna karşılık yazarın mekânların betimlenmesi ile olay örgüsünü çok iyi kaynaştırmış olması her iki eserde de ortaktır.

Memleket Hikâyeleri ile *Gurbet Hikâyeleri* arasında kahramanlar bakımından da büyük farklar olduğu görülmektedir. Anadolu'nun ham köylü, kasabalı, memur, asker ve kadın tipi *Memleket Hikâyeleri*'nde en çok karşılaşılan kahramanlardır. Bunlar yazar tarafından yine gerçekçi, günlük hayatın içinde her zaman karşılaşılabilecek türden sıradan insanlar olarak belirmelerine karşılık, *Gurbet Hikâyeleri*'nde gizemli, sıra dışı, masalsı tipler göze çarpar. Yazar kahramanını, onun iç dünyasına inmeden fiziksel ve ruhsal özelliklerini olay örgüsü içinde eriterek tanıtır.

Refik Halit'in öykülerinde "zaman" konusuna çok yer verilmediğini söylemek mümkündür. Birkaç öyküde olayın geçtiği dönem aşağı yukarı tahmin edilebilmesine rağmen çoğunlukla zaman konusunun ihmal edildiği görülür. Refik Halit belirli tarihlerden çok; mevsimler, sabah ve akşam vakitleri ile bunların kendi üzerinde bıraktığı izlenimi o anki ruh haline uygun şekilde betimlemeler yaparak aktarır. Bu durum hem *Memleket Hikâyeleri*'nde hem de *Gurbet Hikâyeleri*'nde ortaklık gösterir.

Eleştiri ve mizah konusu Refik Halit'in hiçbir zaman vazgeçmediği taraflardan biridir. Bu alışkanlığını *Memleket Hikâyeleri*'nde de çok dozunda ve başarılı şekilde devam ettiren yazar, *Gurbet Hikâyeleri*'nde bundan vazgeçer. Her olay ve durumdan mizahi ve eleştirel bir yön bulup çıkarmakta çok usta olan yazar "gurbet" duygusunu ön plana çıkardığı bu hikâyelerde hüzünlüdür. Mizahı tamamen bırakır, eleştirilerini ise kısıtlı ve belli belirsiz yapar.

Sonuç olarak *Memleket Hikâyeleri* ve *Gurbet Hikâyeleri*'nin birçok açıdan büyük farklar barındırdığını, bu farkların özellikle yazarın ruhsal durumu ile coğrafyalar arasındaki büyük farklardan kaynaklandığını söylemek yerinde olacaktır. Yazarın *Gurbet Hikâyeleri*'nde ilgi ve algıları tamamen değişmiş, kendisi daha hüzünlü ve içe dönük bir insan halini almıştır. Fakat gözlem ve betimleme yeteneğini, iyimserliğini, üslubunu her iki eserde de korumuştur.

KAYNAKÇA

AKTAş, şerif, *Refik Halid Karay*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986.

AKYÜZ, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, (ts.).

BANARLI, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.

BEYATLI, Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, Baha Matbaası, İstanbul, 1968.

EBCİOĞLU, Hikmet Münir, *Kendi Yazılarile Refik Halid* (*Yeni Mecmua*'dan), Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, (ts.).

EKİZ, Osman Nuri, *Refik Halid Karay (Hayatı ve Eserleri)*, GökÇin Yayınları, İstanbul, 1984.

KAPLAN, Mehmet, *Hikâye Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002.

KARAY, Refik Halid, *Memleket Hikâyeleri*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, (ts.).

KARAY, Refik Halid, *Gurbet Hikâyeleri*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1940.

KARAY, Refik Halid, *Sakın Aldanma, İnanma, Kanma*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Hikâye", c. XVII, İstanbul, 1998.

TUNCER, Hüseyin, *Meşrutiyet Devri Türk Edebiyatı*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1561-1573, ANKARA-TURKEY

OKULÖNCESİ ÇOCUKLARININ TÜRKÇE EDİNİMİNDE YAPTIKLARI KURALLAŞTIRMA HATALARININ İNCELENMESİ*

*Abdülkadir KABADAYI***

ÖZET

Duygusal ve sosyal iletişimin en önemli birimlerinden biri olan dil, bilgi iletmek için sınırsız birleşimi olan istemli sembollerin kullanıldığı karmaşık bir iletişim sistemidir. Bu süreç içerisinde etkileşim ve iletişimi etkili bir şekilde gerçekleştirirken ses bilimsel, biçimbirimsel ve söz dizimi açısından dili kullananların gelişim seviyesi bakımından bazı hataların oluşması kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmanın amacı, 3–6 yaş çocuklarının ana dili Türkçe edinim sürecinde yapmış oldukları *kurallaştırma* hatalarını incelemektir. Çalışmaya, Konya Karatay Fevzi Çakmak Anaokulu'na devam eden 36 okul öncesi öğrencisi tesadüfî örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Bu araştırmada, okulöncesi çocukları ana dil Türkçe ediniminde, dil bilgisi kurallarının en çok hangi unsurlarında kurallaştırma hatalarına gitmektedir sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmaya konu olan öğrenciler, boylamsal olarak, 12 hafta boyunca gözlemlenmişlerdir. Adı geçen öğrencilerin yaptığı kurallaştırma hataları kayıt altına alınmıştır. Katılımcıların, Türkçedeki, isimden isim; fiilden isim yapan eklerle; soru eki, bildirme / tasarlama kipi, iyelik eki, zaman tümleci ve sayı kavramlarında *kurallaştırma* hataları yaptıkları bulunmuştur. Daha sonra adı geçen *kurallaştırma* hataları Türkçedeki yapım ekleri, çekim ekleri ve zaman tümleci başlıkları altında tema ve alt temalara ayrılarak sınıflandırılmıştır. Çalışma grubundaki çocukların çeşitli kurallaştırma hataları yaptıkları bulunmuş ve bu hatalar ilgili başlıklar altında örneklerle gösterilmiştir. En sonunda, okul öncesi öğrencilerinin yaptığı *kurallaştırma* hatalarının giderilmesi için öğretmen ve ebeveyne bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Okul öncesi, Türkçe, Kurallaştırma, Yapım eki, Çekim eki.

ANALYZING OVERREGULARIZATIONAL MISTAKES PRESCHOOLERS MADE TURKISH ACQUISITION

ABSTRACT

Language, which is the most important element of social and emotional communication, is a complex communicative tool in which desired symbols with unlimited units are used. While attaining

* Bu çalışma, 5–7 Mayıs 2011 tarihinde Saraybosna – BOSNA-HERSEK 1st Foreign Language Teaching and Applied Linguistics Kongresinde sunulan sözlü bildirinin yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr. Konya Üniversitesi, A.K. Eğitim Fakültesi, Okulöncesi Öğretmenliği ABD, El-mek: akkabadayi03@gmail.com

communication and interaction effectively it is inevitable for the children to make mistakes in respect of phonology, morphology and syntax due to the developmental period of the children in question. This study is conducted to analyze the over regularization mistakes preschoolers have made in the process of mother tongue acquisition. 36 preschoolers attending to Fevzi Çakmak Preschool in Karatay Konya are chosen randomly for this study. In this study, the question of what elements of grammar rules of Turkish language the preschoolers overregularize most is tried to be responded. The participants in this study have been observed for 12 weeks longitudinally. The over regularization mistakes the preschoolers made has been recorded by the researcher. It is found out that the participants have made overregularization in the suffixes that make nouns from nouns, nouns from verbs, and the suffixes of intorragations, possesive adjectives, declaration and cogitation moods, time complements of the sentences and numerical concepts in Turkish gramer. Later, the overregularization in question is classified under the title of inflectional, derivational and time complements themes and sub-themes in Turkish. At a last remark, some recommendations are made both to the preschool teachers and parents about how to overcome overregularizational errors the preschoolars made.

Key Words: Preschoolers, Turkish, overregularization, derivationals, inflectionals, suffixes.

Giriş

Konuşma yeti ve yeteneği ile dünyaya gelen çocuk, çevresini, dünyayı içine doğduğu toplumun dil sistemi ile algılar. Kendisini de mensup olduğu toplumun diliyle ifade eder. Kendini ifade ediş esnasında da öğrenmiş olduğu anadilinin dil mantığını en saf ve üretici bir şekilde kullanır. Okulöncesi çocuklarının sosyal, bilişsel ve ahlaki ve dil gelişimlerini desteklemede akran iletişim ve etkileşimini konu alan çok sayıda araştırma bulunmaktadır (Chen, Fein, Killen, ve Tam, 2001; Goodwin, 2006; Cobb-Moore, Danby ve Farrell, 2008; Green ve Cillessen, 2008; Church, 2009; Mashford Scott ve Church, 2011).

En basit şekliyle iletişim aracı olarak tanımlanan dilin, birçok bilim adamı tarafından yapılmış farklı tanımlarına rastlanmak mümkündür. Cole ve Cole'e (1989) göre, dilin kurallarını öğrenmek, iletişimi daha net kurmayı öğrenmenin bir neticesidir ve çocuklar dili yeniden icat ederler, fakat çocukların yanında dil edinim sürecini düzene sokan ve dili bilen yetişkinler mevcuttur.

Dil, çocuğun öğrenmesinde önemli bir yer tutar. Çocuğun dil gelişiminin temelinde iletişim kurma, diğerlerinin dikkatini çekme, isteklerini, duygu ve düşüncelerini iletme gereksinimi bulunur. Bu nedenle çocuk, doğduğu günden itibaren konuşma dilini öğrenmeye başlar. Çocuğun dili; iletişim aracı olarak kullanabilmesi için dille ilgili sembolleri öğrenmesi, belleğinde saklaması ve gerektiği durumda kullanması gerekir (Aral, Bulut, Baran ve Çimen, 2000). Senemoğlu (2007)'na göre, normal olarak çocuklar, okula gidinceye kadar temel dil becerilerini kazanarak üç yaşında, cümlelerde fiillerin zamanlarını genellikle doğru kullanabilmekte ve işlem öncesi dönemin sonuna doğru, genel anlamda, cümleleri anlayabilir ve kişilerle iletişimde bulunabilme konumundadırlar. Bir dili meydana getiren en önemli elementler, sesbilgisi (fonem), biçimbirim (morfem), söz dizimi (sentaks), anlambilimi (semantik) ve kullanım (pragmatik) olarak ifade edilmektedir (Aksan, 1977). Kişinin dil edinimi, bir koordinasyon içinde gerçekleşmektedir. Bunu

sağlayan öğeleri büyük ölçüde; aile, çevre, okul, Tv, toplum, internet… vb. gibi sosyal çevre ve günümüz iletişim ve teknoloji araçlarıdır. Bu yüzden çocuğun sağlıklı bir şekilde ana dili edinmesi için; başta aile olmak üzere yakın çevrenin ve eğitimcilerin duyarlı olmaları gerekmektedir. Bu duyarlılık en basit şekliyle ana dilimizi muhafaza ederek, kurallarına göre kullanmakta gösterilebilir (Dağabakan ve Dağabakan, 2007).

Dil Ediniminde Kurallaştırma Nedir?

Dünyada pek çok dilde düzensiz kullanmalar mevcut olduğundan, dili iyi kullanabilmek için, yerleşiklik son derece gerekli ve önemlidir. Bu yüzden kurallaştırma, düzensiz olmayanları da içeren öğrenilmiş kuralları her duruma uygulama eğilimidir. Özellikle 36. aydan itibaren görülen, çocukların öğrendikleri bazı dil bilgisi kurallarını, ilgili olmayan durumlara uygularken de uygun görmeleridir. Yani çocukların öğrendikleri kurallar; ilgili olan ya da olmayan tüm durumlarda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin çocukların, su gibi içilebilen bir sıvı olması dolayısıyla, çay isteğini ifade için *susadım* der gibi, *çaysadım*, kola arzusunu bildirmek için *kolasadım* demesi, anadilin kelime türetme ve kelimeleri kullanmadaki dil mantığı ve gücünün çocuk saflığıyla birleşen bir göstergesidir (Nadir, 2005). Buna ek olarak, Artan ve Bayhan (2004)'a göre, çocuk yeni bir sözcüğü benzer deneyimlerin olduğu gruba uygulamak ister. Örneğin: *açmak* sözcüğünü; k*apıyı açma*, *meyvenin kabuğunu soyma* veya *ayakkabı bağcıklarını çözme* anlamlarına da getirebilir. Benzer şekilde bu durumu, Nas (2003), "Dört- beş yaşlarındaki bir çocuk, "*Elektriği söndür*" diyordu ama s*öndür* den yola çıkarak *yak* yerine y*andır* diyordu. Oysa çevresinden y*andır* sözcüğünü hiç duymamıştı." (s. 25), şeklinde desteklemektedir. Şahin (1995), çocukların standart dilin kuralları dışına çıkan bir takım kullanım, şekillerini türetebildiklerini vurgulayarak, bu durumun yaygın ve olağan olduğunu belirtmektedir. Çocukların standart dilde olmayan mantıklı dil hatalarıyla ilgili olarak Can (2000), çocuğun yaptığı çok mantıklı dil hatalarının, dili kazanma sürecinde sadece konuşulanların taklit edilmesi değil, çocuğun düşünme ve yaratıcılığının önemli bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Kısa bir süreliğine, çocuklar, içinde bulundukları şeyleri basit yoldan anlatabilmek için, düzenli bir biçimde, yapım eki, çekim eki, fiil veya cümleleri standart dışı kullanma eğiliminde olabilmektedirler. Önceleri, *Biz yarın lunaparka gideceğiz* diyen bir çocuk, *Biz yarın lunaparka gittik* demeye başlamaktadır. Aileler, çocuklarının dilinde neden böyle bir değişim olduğunu merak etmeye başlarlar. Aslında bu hatalar, çocukların bilgileri özümserken ne kadar mantıklı ve rasyonel düşündüklerinin bir göstergesidir. Çocuklar, düzenli dil bilgisi kalıplarını, kurallaştırma anlamı ifade eden düzensizlerle genelleştirme eğiliminde olmaktadırlar (Clahsen vd., 2007; Cox, 1989). Ancak çocukların hafızaları, mükemmel bir üretim sistemini ortaya koyacak kadar güçlü değildir bu nedenle, üretim sistemi hata yaptığında, kural uygulanır ve kurallaştırmayla sonuçlanır (Marcus vd., 1992). Kurallaştırma hataları, ya çocukların ek ve kök'e güvenmeleri ya da soyut bir kuralı kullanmaya başlamalarıyla ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, çocukların yetişkinlerin kullandığı pek çok düzensiz ekleri bir tarafa atarak kendi dillerini kurallaştırma eğiliminde oldukları görülmüştür (Clark, 2003).

Dil Ediniminde Kurallaştırma Kuramları

İkili Mekanizma Kuramı'na göre, çocukların dil deneyim ve kullanma eksikliği nedeniyle, kelime yapılarının sonunda kullandıkları eklerle kurallaştırma hatası yapmaktadırlar. Kullanım sıklığına bağlı olarak, bu zamanla kaybolmaktadır (Marcus vd., 1992). Diğer bir kurallaştırma kuramı da, çocukların genelleme yaptıkları mevcut kelime biçimlendirme kalıplarından oluşan çekimli kelimelerden oluşan *Tekli Mekanizma Modelidir* (Bybee 1995; Elman, Bates, Johnson, Karmiloff- Smith, Parisi, and Plunkett, 1996; Langacker, 2000). Belli, bir kelimenin aynı anlamı vermesi için birkaç farklı ek kullanılması sonucunda da kurallaştırma hatası ortaya çıkmaktadır (Rumelhart ve McClelland 1986; Plunkett ve Marchman 1996).

Dil Ediniminde Kurallaştırma Hataları

Ruhdilbilimciler, küçük çocukların konuşmalarındaki hataları incelemişler ve çocukların çıkarsadığı kuralları ve kuralların kullanımı konusunda bazı benzer kanıtlar bulmuşlardır. Özellikle de İngiliz dilinde gözlenen bu kanıtlarda, İngilizce kuralsız fiillerin kurallı fiillere benzetildiğini gözlemlemişlerdir. Bu durumu "kurallaştırma" olarak değerlendiren bilim adamları, çocukların sanki dili olduğundan daha sistemli algıladıklarını söylemişlerdir (Onur, 1995). Araştırmalara göre çocuklarda kurallaştırmaya neden olan birçok sebep bulunmaktadır: Bir iki doğal mekanizmaya bağlıdır: Yani çocuk edindiği dil kurallarını, uygularken hatırlamada zorluk çeker, böylece o boşluğu doldurmak için kurallaştırma yapar. Diğer sebebi de çocuk kurallaştırmayı kullanarak sözcük dağarcığını genişletmek istemektedir (idiom.ucsd.edu). Dilde aşırı genellemede görülen başka bir hatada, cümlelerdeki söz dizimiyle ilişkilidir. Türkçedeki genel kurala göre söz dizimi, *özne – nesne – yüklem* sırasını izlediğinden, ana dilin kurallarını yeni yerleştirmekte olan 3-4 yaş çocukları, aynı dilde farklı bir söz dizimi sırasıyla karşılaştıklarında, problem yaşayabilmektedirler. Örneğin, *Ahmet, Ali tarafından dövüldü* edilgen cümlesini işiten bir çocuk, genellikle, dövenin Ali değil de Ahmet olduğunu düşünebilmektedir. Bu nedenle, 3-4 yaş çocuklarıyla konuşurken, edilgen yerine etken cümleler kullanmak yerinde olacaktır (Berger, 1986).

Ayrıca, çocukların kurallara benmerkezci anlayışla yaklaşmaları ve bunun sonucunda da tüm kuralları evrene uygulamak istemeleri de neden olarak gösterilebilir. Yani, görebildiği, algılayabildiği durumları; göremediği, kendi dışında gerçekleşen olaylara da yansıtarak, dünyayı anlamaya çalışan çocuk, kuralların genellemesini yaparak kendince zihinsel boşluklarını doldurmaya çalışabilmektedir. Senemoğlu (2000), çocuğun yaptığı çok mantıklı dil hataları da dili kazanma sürecinde sadece konuşulanların taklit edilmesi değil, çocuğun düşünme ve yaratıcılığının önemli bir göstergesidir. Örneğin, bu dönemdeki çocuklar, meslek bildirmek için sözcüğe takılan "cı" eki *ayakkabıcı* gibi aşırı kurallaştırılarak *manavcı, bakkalcı* gibi sözcükleri üretebildiklerini vurgulamaktadır (s.134)

Olayların, durumların, eklerin… vb. kısacası kuralların çok geniş ve kapsamlı anlamda kullanılması olan *kurallaştırma*nın nedenlerinden biri de çocukların sınırlı sözcük dağarcığına sahip olmalarıdır. Bu kurallaştırmalar, çocukların ilgi ve bağlantılara duyarlık göstermesinden kaynaklandığı söylenebilir (Pratt Tummer ve Bowey, 1984).

Kidd ve Lum (2008) 5 ve 7 yaşındaki (40 erkek 40 kız) çocuğunun geçmiş zaman fiillerindeki kurallaştırma hatalarını cinsiyet faktörüne dayalı olarak araştırmışlar ve sonuçta, kızların ve erkeklerin arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır.

Çocukta hatırlama olmadığı zaman kural devreye girer ve bu durum, kurallaştırma ile sonuçlanır (www.ncbi.nlm.nih.gov).

Dünyada ve Türkiye'de çocukların ana dil ediniminde yaptığı kurallaştırma hataları hakkında yapılan çalışmalar son derece sınırlı durumdadır. Bu çalışmayla alanda çalışan bilim insanlarının dikkatini bu alana çekmek araştırmanın gerekliliğini ortaya koyması açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, okulöncesi çocuklarının ana dili (Türkçe) edinim sürecinde Türkçe dil bilgisi kurallarından yapım ekleri, çekim ekleri ve zaman tümlecinde yapmış oldukları *kurallaştırma* hatalarını incelemektir.

Bu amaca bağlı olarak, çocukların Türkçe 'de kelime ve sözdizimi bağlamında, ne tür kurallaştırma hataları yaptıkları sorusuna cevap aranmaya çalışılmıştır.

YÖNTEM

Bu bölümde, araştırmanın çalışma grubu, verilerin toplanması, bulgular ve yorum detaylı olarak irdelenmiştir.

Çalışma Grubu

Çalışmaya, Konya Karatay Fevzi Çakmak Anaokulu'na devam eden 3-6 yaş grubundan 36 tane okul öncesi öğrencisi tesadüfi küme örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Erken çocukluk eğitiminde çocukların diğer akranlarıyla etkileşim ve iletişime girerek etkin bir katılımla okulöncesi ortamlarda en iyi biçimde öğrenip geliştiği ve okulöncesi eğitim programlarının etkili olmasında son derece kuvvetli bir gösterge olduğu çok sayıdaki araştırmayla ortaya konmuştur (Corsaro, 2005; Carpendale ve Lewis, 2006; Mashburn, Pianta, Hamre, Downer, Barbarin, Bryant, Burchinal, Early ve Howes, 2008; Mashford Scott ve Church, 2011). Bu nedenle, çalışma, adı geçen okulda kadrolu olarak görev yapan bir kısım okulöncesi öğretmeninin izni ve yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların, 20'si kız (% 55), 16'sı erkek (% 45) tir. Buna ek olarak, katılımcıların, 13'ü (% 36) 3 yaş, 14'ü (% 38) 4 yaş, 7'si (% 20) 5 yaş ve 2'si (% 6) 6 yaşındadır. Araştırmada söz konusu çocuklar üzerinden örnekler verilirken etik açıdan çocukların isimlerinin ilk harfleri verilmiş ancak, diğer harfleri kodlanarak verilmiştir. Konya ilinde Karatay Merkez ilçesinin sosyo-kültürel konumu genele göre alt düzeyde olmasına karşın, katılımcıların, askeriye ve eğitim kurumlarında görev yapan ailelerden gelmesi nedeniyle, katılımcıların sosyo kültürel düzeyleri, ortanın üzerindedir.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmada Nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Veriler gözlem tekniğine dayalı olarak yürütülmüştür. Özsoy'a (1970) göre gözlem, belli bir kimse, yer, olay nesne, durum ve şarta ait bilgi toplamak için belirli hedeflere yöneltilmiş bir bakış ve dinleyiştir (s. 36). Gözlemlemede verilerin kaydedilmesi, araştırmacı tarafından katılımlı gözlem (Karasar, 1998) tekniğine uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Burada araştırmacı, çalıştığı kültür ya da alt kültürün içine girmeye ve onun bir parçası olmaya çalışır (Yıldırım & Şimşek, 2000). Bu amaçla, araştırmacı, verilerin kaydedilmesi ve sayısallaştırılmasının kolaylaştırılması ve kodlanması için yapım ekleri, çekim ekleri ve zaman tümleci başlıkları altında sınıflandırılmış, bir gözlem kılavuzu (Karasar, 1998) geliştirmiş ve gözlem anında olay ya da davranışın gerçekleştiğinde hemen not tutmuş, kayıt altına almıştır (Yıldırım & Şimşek, 2000; Balcı, 1995). Araştırmaya konu olan öğrenciler, boylamsal olarak, serbest zaman etkinlikleri, Türkçe dil (hikâye) etkinlikleri, oyun etkinlikleri, drama etkinliklerinde 12 hafta boyunca gözlemlenmiştir. Bu süre zarfında, öğrencilerin, Türkçedeki dil bilgisi konularını içeren örneğin, yapım ve çekim ekleriyle zaman tümlecindeki v.b. kurallaştırma hataları araştırmacı tarafından belirli hedefe yöneltilmiş bir bakış açısıyla gözlemlenmiş ve adı geçen öğrencilerin yaptığı kurallaştırma hataları olayın gerçekleşmesinin hemen ardından kayıt altına alınmıştır.

Bulgular ve Yorum

Atabey, Koç, Ülker, Yeniçeri ve Yağcıya (2005) göre, yapım ekleri; isimden isim yapan, isimden fiil yapan, fiilden isim yapan, fiilden fiil yapan ekler olmak üzere, çekim ekleri ise; durum eki, iyelik eki, çoğul eki, soru eki, fiil çekim ekleri, bildirme ve tasarlama kipleri olarak gruplandırılarak sınıflandırılmıştır.

1. Okulöncesi çocuklarının anadili Türkçe edinimi sürecinde yaptıkları yapım eklerindeki kurallaştırma hataları

Bu başlık altında çalışma grubundaki 3-6 yaş çocuklarının ana dili Türkçe edinimi sürecinde yapım ekleri sırasıyla; isimden isim yapan, isimden fiil yapan, fiilden isim yapan, fiilden fiil yapan eklerde yapmış oldukları kurallaştırma hataları tablolar halinde incelenmiştir.

Tablo 1.1 Okulöncesi Çocuklarının *İsimden İsim* Yapan Yapım Eklerindeki Kurallaştırma Hataları

Katılımcı	Örnekler
Sxxx (3 yaş)	Annem *manavcı*dan elma aldı
Exxx (4 yaş)	Biz *kasapçı*dan et aldık
Nxxxx (5 yaş)	Evi *itfaiyeci* söndürdü
Kxxx (3 yaş)	*Garsoncu* bana gazoz getirdi.
Exx (3 yaş)	*İtfaiyeci* geldi bugün
Bxxxx (4 yaş)	Ben *askerci* şapkası giydim.
Mxxxxxx (5 yaş)	Bu kapıyı *marangozcu* yaptı
Sxxx (3 yaş)	Annem *manavcı*dan elma aldı

Çocuklarda en çok gözlenen kurallaştırma örnekleri genelde isimden isim yapan ekler grubunda yer almaktadır. Türkçe'de -cı, -ci, -çı, -çi eki ile meslek adları türetilmektedir. Örneğin; *şekerci, simitçi, sütçü ve sucu* ifadelerinin Türkçe'ye de kurala uygun olarak -ci ekleriyle türetilmiş isimden isim yapan meslek adlarıdır. Ancak, diğer çocukların bu ifadelerden yola çıkarak yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi -cı, -ci eklerini genele uyarladıkları ve kurallaştırma yaparak dil hatalarına düştükleri söylenebilir.

-ci ekinin genellikle tekil isimler, sıfat ve zarflarla kişinin mesleki konumunu belirlemek için örneğin; sütçü, ormancı, dişçi vb. kullanıldığı görülmektedir. Lewis (1967), -ci ekinin, halk arasında, sık sık şoför gibi isimlerle birlikte kurallaştırılarak *şoförcü, kasapçı, garsoncu* olarak kullanıldığını belirtmektedir (s. 60).

Senemoğlu (2007), bu bulguları desteklemiştir. Senemoğlu'na göre; dil gelişimi sadece sözcüklerin öğrenilmesini değil, aynı zamanda sözcük ve cümlelerin yapısına ilişkin kurallarını öğrenmeyi de kapsar. Örneğin; çoğul yapma, sözcük üretme, cümlenin öğelerini yerinde kullanma… vb. Ancak bu dönemdeki çocuklar öğrendiği kuralları kullanırken bazı yanlış genellemeler yapabilirler. Örneğin: -ci eki ile meslek adı türetilmektedir. a*yakkabı-ayakkabıcı, lokanta-lokantacı*… gibi türetmeler doğru iken, çocuklar genellemeler yaparak *manav, kuaför, bakkal* sözcüklerini de -ci takısını takarak, *manavcı, kuaförcü, bakkalcı*… vb. yanlışlıklar yapabilirler.

Tablo 1. 2. Okulöncesi çocuklarının i*simden fiil* yapan yapım eklerindeki kurallaştırma hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Axxxx Nxx (5 yaş)	Aslan *kükürdedi*
Cxxxx (5 yaş)	Köpek *havhavladı*
Zxxxxx (5 yaş)	Eşek*ailedi*
Öxxxx (5 yaş)	Burada *duraladım*

Cxxxx (5 yaş)	Çiçeği *kokuladım*
Mxxxxxx (5 yaş)	Dedem *horuldadı*
Axxxxx (5 yaş)	Karnım *guruldu*
Fxxxxx (5 yaş)	Ütünün buharı *foşladı*
Fxxxxx (5 yaş)	Adamın gözü *morladı*

Çocuklar genelde yansıma kelimelerde isimden fiil yapan eklerle kurallaştırmaya giderler. Nadir (2005), bu bulguları örneklendirerek aşağıdaki gibi desteklemektedir. Nadir'e göre, Gözdenin, soğuk yenmesi gereken bir yiyeceğin ısınmış halini, *Ben bu sıcamışları yemem*. diyerek reddetmesi sırasında kullandığı *sıcamış* kelimeleri çocuğun kurallaştırma mantığıyla üretilmiş kelimelerdir. Bunun aksine, Kim vd., (1994) 70 tane 3 – 10 yaşındaki çocuklarla yaptıkları çalışma sonucunda, çocukların, düzensiz ama sesdeş kelimeleri kullanmak yerine, kelimelerin düzenli çekimli biçimlerini kullanmayı tercih ettiklerini tespit etmişlerdir.

Bu çalışmada, çocuklar, fiilden isim yapan eklerle hiçbir kurallaştırma hatası yapmadıkları görülmüştür. Çocuklar, fiilden fiil yapan ekleri az da olsa kurallaştırmaya dâhil etmişlerdir. Söz konusu çocukların, örneğin, *burada durdum* yerine *burada duraladım* diyerek kurallaştırmaya gittikleri görülmüştür. Gözde, yine bir oyunda, y*endik*, *kazandık* kelimelerinden kurallaştırma yaparak, oyunda kaybetmiş veya yenilmiş olma durumunu *kaybedik* diye ifade etmiştir (Nadir, 2005).

Tablo 1.3. Okulöncesi çocuklarının s*oru eklerindeki* kurallaştırma hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Exxx (3 yaş)	Beni *sallayabilmezsin*
Bxxxx (4 yaş)	Oyuncağı *alabilirim mi?*
Cxxxx (4 yaş)	Bebek *ağlamaz mısın?*
Hxxxx (4 yaş)	Ekmek *verersin mi?*

Çocuklar, yaygın olarak soru ekini, mevcut sınırlı şemalarından dolayı, genelde sıralanış ekinden sonra ve cümle sonunda kullanarak kurallaştırma hatası yaparlar. Çocuklar, s*allayabilirsin* kipini olumsuz yapmak için kurallaştırmaya giderek s*allayabilmezsin* şeklinde; *alır mısın* ? v*erir misin* ? istek kipinden a*ğlamaz mısın ?* kipini kurallaştırmaktadır. Ekmekçi (1982)'ye göre, fiil çekimleri yönünden, 22 aylık kız çocuğu basit geçmiş (-di'li geçmiş) zaman eki ile beraber olumsuzluk ekini de kullanabilmektedir. Gelecek zaman ekinin kullanımı, 22 ayda artmaktadır. Çocuk 22 aylıkken, -miş'li geçmiş zaman eki alan fiillerin bulunduğu cümleleri kurabilmektedir; a*biye kuş konmuş* gibi.

Marcus (1995), 1:3 ve 5:2 yaşlarında İngilizce konuşan çocukların çoğul isimler ve geçmiş zamanda yaptıkları kurallaştırma hatalarını incelemiş ve geçmiş zaman ve çoğul isimlerin aşırı kurallaştırılmalarında benzer süreçler rol oynadığını ileri sürmüştür. Araştırma sonuçları, Marcus ve Diğ. (1992)'nin ortaya koydukları, düzenli kelimeler hatalı kurallarla, düzensizler ise, kelimedeki üretimden kaynaklanan kurallaştırma hatalarıyla Bloklama - Üretim Hatası Modeliyle uygunluk göstermektedir.

2. Okulöncesi çocuklarının anadili Türkçe edinimi sürecinde yaptıkları çekim eklerindeki kurallaştırma hataları

Bu başlık altında çalışma grubundaki 3–6 yaş çocuklarının ana dili Türkçe edinimi sürecinde çekim eklerinde; durum eki, iyelik eki, çoğul eki, soru eki, fiil çekim ekleri, bildirme ve tasarlama kiplerinde yapmış oldukları kurallaştırma hataları tablolar halinde incelenmiştir.

Tablo 2. 1. Okulöncesi Çocuklarının *Bildirme / Tasarlama kipleri*nde Yaptıkları Kurallaştırma Hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Sxxxx (3 yaş)	Bu resim *olar mı*?
Kxxx (3 yaş)	Boyanı *alarım.*
Cxxxx (5 yaş)	Bize *geler misin*?
Axxxx Nxx (5 yaş)	O arabayı bene *verer misin*?
Sxxxxx (4 yaş)	Bu soruyu *biler misin*?

Söz konusu katılımcıların, eksik çalışmalarından dolayı Türkçedeki ünlü/ünsüz uyumu ve geçiş harflerini kullanmada sık sık kurallaştırmaya gittiği görülmektedir. Okulöncesi çocukları, dilbilgisi kullanım sürecinde fazla duyarlılık göstererek artan bir şekilde karmaşık yanlış uygulamalara ve kurallaştırma hatalarına başvurmaktadırlar (Berger, 2003).

Tablo 2.2. Okulöncesi çocuklarının *iyelik eki* ile ilgili yaptıkları kurallaştırma hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Bxxxxx (3 yaş)	Çantayı *baban* aldı
Exxx (3 Yaş)	Bu kalem *Sanem*[1]*in*

Altıok"a (1971) göre, çocuklar zamirleri tam olarak ayırt edinceye kadar *ben* ve *sen* zamirlerini kullanamamakta, 3. tekil şahıs zamirini tercih etmektedirler. 2 yaşındaki çocuğun dilinde, şahıs zamirlerinin *benim, bana, siz, ben* şeklinde bir sıra takip ettiği görülmektedir (Sandström, 1971). Nadir de olsa, özellikle 3 yaş grubu çocuklarda, iyelik eklerinde kurallaştırmalar gözlenmektedir. Örnekte de görüldüğü üzere çocuklar çevrelerindeki insanlara duydukları şekilde hitap etmektedirler. Burada Bxxxxx (3 yaş), çevresinden babası için sürekli *baban* kelimesini duyduğu için *Çantanı kim aldı?* Sorusuna karşılık, *babam* yerine, *baban* cevabını vermiştir. Benzer şekilde, Exxx de, annesine ismiyle yani, *Sanem* diye ismiyle hitap etmektedir, çünkü çevresi annesini sürekli olarak *Sanem* diye çağırarak hitap etmektedir. Bu nedenle, Exxx, annesinin kalemini *annemin* demek yerine, kurallaştırma yaparak *Sanem'in* ifadesini kullanmıştır.

3. Okulöncesi çocuklarının anadili Türkçe edinimi sürecinde diğer kavramlarla ilgili yaptıkları kurallaştırma hataları

Bu aşamada söz konusu öğrencilerin anadili Türkçede, yapım eki ve çekim eki dışındaki diğer dilbilgisi ve kavram ediniminde yaptığı kurallaştırma hataları tablolar halinde sınıflandırılarak verilmiştir.

[1] Etik nedenlerden dolayı gerçek isim yerine kullanılmıştır.

Tablo 3.1. Okulöncesi çocuklarının anadili Türkçe edinimi sürecinde *sayı kavramları*yla ilgili yaptıkları kurallaştırma hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Mxxxxxx (5 yaş)	Öğretmenim, *tekçe* boyam var.
Axxxxx (5 yaş)	Telefonumda *sıfır* kontörüm *var*.
Bxxxx (4 yaş)	Kalemlerin *üçüsü* de benim.

Çalışma grubundaki Mxxxxxx (5) y*alnız bi*r boyam var kavramına karşılık, bu anlama gelen *tek* kelimesine -ce -ca… küçültme eki getirerek *tekçe* olarak kurallaştırmıştır. Benzer şekilde, Axxxxx (5), 0 (sıfır) „ın *hiç, boş* anlama geldiğini ayırt kurallaştırarak *Telefonumda hiç kontörüm yok* ifadesini, bu anlama gelen *Telefonumda 0 kontörüm var* şeklinde ifade etmiştir. Anlaşıldığı üzere Axxxxx 0 rakamını da sayı olarak doğru anlamış,ancak sıfır rakamının diğer sayılar gibi herhangi bir değere karşılık geldiğini sanmıştır. s*ıfır* ve *var* kelimelerini aynı cümlede kullanarak ayırt kurallaştırmıştır. Buna ek olarak, Bxxxx (4 yaş), da sayma sayılarından *biri, ikisi* sayılarından etkilenerek *üçüsü* kavramını kullanarak kurallaştırma yapmıştır.

Yapılan bir çalışmada, çocuklar, çoğul eki olan *-ler, -lar*'ı kullanırken, örneğin *bahçedekiler* kelimesini *bahçelerdeki* yaygın dilbilgisi kurallarını çiğneme ve morfolojik bozukluk olan kurallaştırma hatasına başvurmuşlardır (Clahsen ve diğ. 2007).

Buna ek olarak, Fişek ve Yıldırım (1983), 21–30. aylar arasındaki devrede görülen en önemli gelişimin, fiillere takılan ekler sisteminde; özellikle şahıs ekleri, basit zaman ekleri ve çoğul eklerinin kullanımında görüldüğünü vurgulamaktadırlar. Burada oluşan hata, çoğul eki ile ilgi ekinin yerlerinin karıştırılmasından ibarettir.

Cox'ın (1989) yaptığı çalışmada, 6:4 yaşındaki çocukların 4:11 yaşındaki çocuklara göre çoğul isimleri ve fiilleri kullanmada daha az kurallaştırma hatası yaptıkları, yaşça daha küçük çocukların çoğul isimleri düzeltmede daha iyi performans gösterdikleri ancak yaşça daha büyük olan çocukların hem isimlerin hem de fillerin kullanımlarında daha az kurallaştırma hataları yaptıkları tespit edilmiştir

Tablo 3. 2. Okulöncesi çocuklarının anadili Türkçe edinimi sürecinde *zaman kavramları*yla ilgili yaptıkları kurallaştırma hataları

Katılımcılar	*Örnekler*
Cxxxxx (3 Yaş)	Akşam yattım, *akşam kalktım*
Axx (4 yaş)	*Az önce gelecem*
Kxxxx (4 yaş)	*Dün* çizgi film *seyredeceğim*
Bxxxx (5 yaş)	Ödevimi *yarın getirmemiştim*, şimdi getirdim
Sxxx (5 yaş)	Baha *yarın* kafasını duvara *çarptı*
Mxxxxxx (5 yaş)	Sabah kalktım, *akşam* okula *geldim*
Axxxxx (5 yaş)	Ben *dün küçüktüm*
Exxx (6 yaş)	*Yarın* sinemaya *gittik*
Sxxx (3 yaş)	*Dün* markete *gidecez*
Mxxxxx (4 yaş)	Babam, *sabah almaya gelecek* okula

Çocuklar 1,5 – 2 yaşlarında yakın geçmiş ve gelecek zamanı büyükleri taklit ederek kullanabilir. Örneğin; baba gitti, kardeş geldi… iki-dört yaşlarında çocuk daha çok şimdiki zamanla ilgilenir. Sonra geleceği ve daha sonra geçmişi belirleyen sözcüklere yer verir. Çocuklar özellikle dün ve yarın kavramlarında hatalar yapmakta; önce *yakın* kavramını öğrendikleri için, kurallaştırıp kavramı genele yaymaktadırlar. Ayrıca *önce - sonra, sabah – akşam* kavramları da karışan kavramlar arasındadır (www.psikoloji.gen.tr; www.bilgininefendisi.net.)

Çocuklar yalnızca eklerde ya da zaman konusunda kurallaştırma yapmamaktadırlar. Brown ve Bellugi'ye (1964) göre, kurallaştırma hataları, çocukların hafızalarındaki ezberlenmiş hazır kelimeleri kullanımından ziyade, onların dilbilgisi kurallarını uygulama ve sembolik tasarımlarını ortaya koymaya çalıştıklarına dair kuvvetli bir göstergedir.

Genel olarak incelendiğinde de çok farklı örneklerle de karşılaşılmıştır. İki yaşından itibaren, çocukların konuşmalarının giderek yapılaştığı ve çocukların kurabildikleri cümleler içinde, çok sayıda gramer kuralının olduğu görülmektedir. Ayrıca, çocukların 3–4 yaşlarına geldiklerinde, konuşmalarında isim ve fiil dışında diğer kelime çeşitlerini ve cümle öğelerini de kullandıkları, konuşmalarının anlaşılma miktarının 3,5 yaşından 4 yaşa doğru süreklilik gösteren bir şekilde arttığı ve 4 yaşından sonrada tam bir gelişme görüldüğü belirtilmektedir (şahin, 1975; Sandström, 1971; Papalia & Olds, 1982). Bunun sebebi; çocukların bilişsel gelişimleri, henüz üst düzeyde olmamasından ve basit yapılanmaya sahip olmamasında dolayı, sözcükleri yetişkinlerden farklı olarak daha geniş göndergelere uygulamaları olarak görülebilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, 0-6 yaş arasındaki çocukların ana dili gelişiminde görülen kurallaştırma hataları incelenmiştir. Söz konusu çocukların anadil edinimi sürecinde yapım ekleri, çekim ekleri, sayı ve zaman kavramlarında kurallaştırma hataları yaptıkları tespit edilmiştir. Sonuç olarak:

- Örneklerden de anlaşıldığı gibi, kurallaştırma özellikle de 3-6 yaş arasında yoğun biçimde görülmektedir.

- Kurallaştırma basit bir dil hatasıdır.

-Kurallaştırma hatasına başvuran çocuk, kendinde olan şemayı genişletme çabası içinde olabilmektedir.

Bilişsel düzey yükseldikçe, kavramlar arttıkça, çocuk farklılıkları fark ettikçe ve en önemlisi anlam bilgisi ve sözcük dağarcığı geliştikçe, çocuk kurallaştırma hatasını terk ettiği gözlemlenmiştir.

- Kurallaştırma hatası, dil ediniminin ve çocuğun dünyayı anlamasında doğal bir süreç olarak görülebilir.

- Kurallaştırma hatası, dil ediniminin gereklerinden biri olup, çocuğun dil bilgisi kurallarını yaşayarak öğrenmesini sağlayabildiği düşünülmektedir.

Bu sonuç ve çıkarımlara dayanarak eğitimcilere ve ailelere şu önerilerde bulunulabilir:

- Kurallaştırma gelişimin bir parçası olması nedeniyle, olumsuz karşılanmamalıdır.

- Kurallaştırma yapan çocuğa kelimenin aslı öğretilmelidir; ancak bu konuda herhangi bir baskı yapılmamalıdır.

- Özellikle de okul ortamlarında verilen tekerlemeler ve şarkılarla çocuğa, söz konusu kelimelerin doğru halinin dolaylı olarak öğretilmesi amaç edinilmelidir.

- Çocukların diyalogları dikkatle gözlenmeli, en çok hangi durumlarda kurallaştırmaya gittikleri saptanmalı ve bu konular üzerine yoğunlaşılmalıdır.

- Gelişimin tüm evrelerinde olduğu gibi bu evrede de; anne babalar, öğretmenler, sosyal çevre…vb. kısacası çocuğun gelişiminde rolü olan herkes çocuklara doğru örnek olmalıdır.

Not: Bu araştırmanın yürütülmesinde emeği geçen Karatay Fevzi Çakmak Anaokulunun yönetici, öğretmen, öğrenci ve velilerine teşekkür ederim

KAYNAKÇA

AKSAN, D. (1998) *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim1*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

ALTIOK, F. (1971). Çocukta Dilin Oluşumu ve Gelişimi, *A.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi,* 4 (1–4), 115–132.

ARAL, N, BARAN, G, BULUT İ. ve ÇÖMEN, S. (2000) *Çocuk Gelişimi 1*, İstanbul: Ya-Pa Yayınları.

ARTAN, İ. ve BAYHAN, P. (2004) *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, İstanbul: Morpa Yayınları.

ATABEY, İ., KOÇ, S., ÜLKER, Ç., YAĞCI, İ. ve YENİÇERİ, H. (2005) *Üniversiteler İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Ankara:Yargı Yayınları.

BALCI, A. (1995) *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeleri*, Ankara: TDFO Bilgisayar – yayıncılık San. Tic. Ltd. şti.

BERGER, K. S. (1986) *The Developing Person Through Chilhood and Adolesence (2nd. Edition)*. New York: Worth.

BERGER, K. S. (2003) *The Developing Person Through Childhood and Adolescence*, Macmillan,

BROWN, R. & BELLUGI, U. (1964). Three processes in the child"s acquisition of syntax. *Harvard Educational Review 34*: 133-151.

BYBEE, J. L. (1995). Regular morphology and the lexicon. *Language and Cognitive Processes 10*: 425–455.

CARPENDALE, J., & LEWIS, C. (2006). *How Children Develop Social Understanding.* Carlton, Australia; Oxford, UK; MA, USA.:Blackwell.

CHEN, D. W., FEIN, G. G., KILLEN, M., & TAM, H.P. (2001). Peer Conflicts of Preschool Children: Issues, Resolution, Incidence, and Age-Related Patterns. *Early Education and Development,* 12(4), 523-544.

COBB-MOORE, C., DANBY, S., & FARELL, A. N. N. (2008). 'I told you so': justification used in disputes in young children's interactions in an early childhood classroom. *Discourse Studies,* 10(5), 595-614.

CHURCH, A. (2009). *Preference Organization and Peer Disputes*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate.

CLASHEN, H., LÜCH, M. & HAHNE, A. (2007) How Children Process Overregularizations: Evidence from Event-Related Brain Potentials, *Journal of Child Language 34*: 601-622.

CLARK, E. V. (2003) *First Language Acquisition*. Cambridge Univ. Press.

COLE and COLE, S. R. (1989) *The Development of Children*. New York: W.H. Freeman.

CORSARO, W.A. (2005) Collective action and agency in young children's peer cultures. In J. Qvortup (ed.) *Studies in modern childhood: Society, Agency, Culture.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

COX, M. V. (1989) Children's over-regularization of nouns and verbs. *Journa of Child Language*, 16(1):203-206.

DAĞABAKAN, D. ve DAĞABAKAN, F. (2007) Dil ve Çocukta Dil Gelişimin Kuramları, *Milli Eğitim Dergisi*, 174, 155-161.

GOODWİN, M. H. (2006). *The hidden life of girls.* Malden, MA: Blackwell. Mashburn, A. J.,

EKMEKÇİ, F.Ö. (1982) Acquisition of Verbal Inflections On Turkish, *M.E.T.U. Journal of Human Sciences*, 1(2), 227-241.

ELMAN, J., BATES, L., JOHNSON, M., KARMILOF - SMITH, A., PARISI, D. and PLUNKETT, K. (1996). *Rethinking innateness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

FİDAN, G.O. ve YILDIRIM, S.M. (1983). *Çocuk Gelişimi*, İstanbul: MEB Yayını.

GENISHI, C., and DAYSON, A. H. (1984) *Language Assement in the Early Years*. Norvvood, NJ: Ablex.

İLHAN, N. (2005) Çocukların Dil Edinimi, Gelişimi ve Dile Katkıları, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 155-160.

KARASAR, N. (1998) *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel yayınları.

LEWIS, G. L. (1967) *Turkish Grammar*, London: Oxford University Pres, Ely House.

KIDD, E. & LUM, J.A.G. (2008) Sex differences in past tense overregularization, *Developmental Science*, 11(6):882-889.

KIM, J. J., MARCUS, G. F., PINKER, S., HOLLANDER, M. ve COPPOLA M. (1994) Sensitivity of children's inflection to grammatical structure. *Journal of Child Language*, 21(1):173-209.

LANGACKER, R. (2000). *Grammar and conceptualization*. Berlin: de Gruyter

MARCUS, G. F., PINKER, S., ULLMAN, M., HOLLANDER, M., ROSEN, T. J., XU, F. (1992) Overregularization in language acquisition. *Monographs* of the *Society for Research* in *Child Development* 57 (4):1-182

MARCUS, G. F. (1995) Children's overregularization of English plurals: a quantitative analysis. *Journal of Child Language*, 22(2):447-459.

MASHFORD Scott, A. ve CHURCH, A. (2011) Promoting Children"s Agency in Early Childhood Education, *Novitas-ROYAL (Research on Youth and Language)*, 5 (1), 15-38.

NAS, R. (2003) *Türkçe Öğretimi*, Bursa: Ezgi Kitabevi Yay.

ONUR, B. (1995) *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Ankara: İnge Kitabevi,

PAPALİA, D. E. ve OLDS, S.W. (1982). A Child"s World: Infancy Through Adolescance, 3. Edition, USA: Graw-Hill Book Company.

PLUNKETT, K. & MARCHMAN, V. (1996). Learning from a connectionist model of the English past tense. *Cognition 61*: 299-308.

PIANTA, R. C., HAMRE, B. K., DOWNER, J. T., BARBARİN, O. A., BRYANT, D.,

BURCHINAL, M., EARLY, D.M., & HOWES, C. (2008). Measures of Classroom Quality in Prekindergarten and Children's Development of Academic, Language, and Social Skills. *Child Development,* 79(3), 732-749.

RUMELHART, D. E. & MCCELLAND, J. L. (1986). "On learning the past tenses of English verbs. Implicit rules or parallel distributed processing?" In D. E. Rumelhart, D. E. & McCelland, J. L. and the PDP Research Group (eds), **Parallel Distributed Processing: explorations in the Microstructure of Cognition**, vol. 2. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 216 –271.

SANDSTRÖM, C. I. (1971). **Çocuk ve Gençlik Psikolojisi**, çev.: R. Şemin, İstanbul: Ü.U. E. F. Yay.

SENEMOĞLU, N. (2007) *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Ankara: Gönül Yayıncılık,

SENEMOĞLU, N. (2000) "İlk Çocukluk Döneminde Gelişim", (Ed. Esra Ceyhan) **Çocuk Gelişimi ve Psikolojisi**, Eskişehir: A.Ü. Yayınları. 121-144,

ŞAHİN, M. (1995) Çocukta Dil Gelişimi, *Dil Dergisi*, 30, 64-70.

ŞAHİN, N. (1975) Dil Psikolojisine Giriş, Yüksek Lisans Ders Notları, (Çoğaltma) Ankara: D.T.C.F.

YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2000) Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Seçkin yayıncılık.

http://www.bilgininefendisi.net/forum/index.php (SGT: 02.03.2010)

http://www.psikoloji.gen.tr/ (SGT: 01.02.2010)

http://www.tdk.gov.tr/ (SGT: 01.01.2010)

http://www.ncbi.nlm.nih.gov/ (SGT: 02. 02.2010)

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1575-1592, ANKARA-TURKEY

LEBİB DİVANI'NDA MUSİKİ TERİMLERİ VE BİR "GAZEL-İ FERAH-SÂZ"

İdris KADIOĞLU[*]

ÖZET

Osmanlıda musiki ve eğlence kültürü, her asırda önemini korumuştur. Bu kültür, özellikle 18. yüzyılda, Lale Devri ve Nedimle birlikte yaygınlaşmış, başta İstanbullu şairler olmak üzere klasik şiiri fazlasıyla etkilemiştir. Divan şairleri musiki unsurlarını da kullanarak şiirlerine ayrı bir ahenk katmışlardır. Bu yüzyılda, musiki kültürüne aşina olduğu şiirlerinden belli, taşralı bir şair olan Lebib Efendi (öl.1182/1768) de telli, vurmalı, üflemeli sazlarla ilgili terimleri, musiki makamlarını ve deyimleri ustalıkla şiire sokmuştur. Şair Nabi'nin gezmek için Diyarbakır'a gittiği, sazlı sözlü sohbetlere katıldığı, onun için düzenlenen şiir meclislerinde bestelenen gazellerinin okunduğu bilinmektedir. Şair Lebib de Diyarbakır'ın musiki atmosferinden oldukça etkilenmiş, musiki konulu beyitler yazmıştır. Hatta Lebib'in bir şiiri tamamen musiki terimlerini içermektedir. Çalışmamız giriş, altı ana başlık, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Lebib Efendinin hayatı, edebi kişiliği ve eserleri hakkında özet bilgi verilmiş, on sekizinci yüzyılda Diyarbakır'da divan edebiyatının genel durumu açıklanmıştır. Makalede, "divan şiirine yansıyan musiki terimleri, Lebîb-i Âmidî Dîvanı'nda mûsikî ile ilgili unsurlar, oyun ve gösteri unsurları, musiki unsurlarıyla ilgili deyimleri, musiki makamları, gazel-i ferahsâz" ana başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca musiki unsurlarının divandaki bir şiire yansımaları incelenmiş ve şiirin beyitleri açıklanmıştır. Lebîb Divanı'nda üflemeli, vurmalı ve telli musiki âletlerinin adları, musiki makam adları, musiki aletlerinin aksamıyla ilgili terimler ve musikiyle ilgili deyimler dikkat çekici yoğunlukta kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Musiki, Kültür, Lebîb, Divan

MUSICAL TERMS IN DIVAN OF LEBIB AND A "GAZEL-I FERAH-SAZ"

ABSTRACT

Music and entertainment culture flourished in every century in the Ottoman Empire. In this culture, especially widespread along with the Tulip Era and Nedim in the 18th century, before the poets of Istanbul, including the classic poem, too affected. Poets, adding using the elements of musical their poems separate harmony. In this century, the musical culture seems familiar poems, the poet countryman Lebib Efendi (öl.1182/1768) strings, percussion, woodwind reed related

[*] Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğt. Böl. El-mek: ikadoglu@gmail.com

terms, and phrases of music expertly authorities put into poetry. Poet Nabi went to Diyarbakir for visiting is known and the reedy and spoken conversations involving and recited his poems to the poetry composed in assemblies are known. Poet Lebib in Diyarbakir highly influenced by the atmosphere of the music and wrote verses on music. In fact includes a poem of Lebib completely musical terms. This study composed of entry, six main headings, conclusion and bibliography. In the introduction, summary information is given Lebib life and literary personality and works and the eighteenth century described the overall situation divan literature in Diyarbakir. The article focus, "divan poetry reflected in terms of music, elements of music with the Court of Lebib, gaming and demonstration elements, the elements of musical expressions, musical tonalities, lyric ferahsâz" under the main headings were investigated. In addition, the elements of music and poetry, couplets were examined in the book describes the reflections of a poem. The names of musical authority, woodwind, percussion and stringed musical instruments, potential of becoming musical instruments, related terms, related phrases in music used a remarkable intensity in the Divan.

Key Words: Music, Ottoman, Culture, Lebîb, Divan

Giriş

Konuya geçmeden önce, yüksek lisans ve doktora ders aşamalarında rahle-i tedrisinden geçtiğim, özellikle metin şerhi alanındaki engin bilgi ve tecrübesiyle birçok talebesini olduğu gibi beni de feyzyâb eden saygıdeğer Prof. Dr. Sabahattin Küçük hocama minnet ve şükranlarımı sunmak istiyorum.

Seyyid Abdülgafûr Lebîb Efendi, nâm-ı diğer Lebîb-i Âmidî, 18. yy'ın başlarında, o zaman Âmid olarak da bilinen Diyarbekir'de doğmuştur. Uzun ve çileli bir hayat sürdüğü şiirlerinden anlaşılan şair, 1182/1768'de aynı şehirde vefat etmiştir. şiirlerinde, *zekî* anlamına gelen *Lebîb* mahlasını kullanmıştır. Kaynaklar, memleketi Diyarbekir'de medrese tahsilini tamamladıktan sonra, aynı şehirde yirmi yıl müftülük yaptığını yazmaktadır.

Lebîb, Semerkand'dan gelerek Diyârbekir'e yerleşen, orada oluşan şairler topluluğunun üstat şairi Âgâh-ı Âmidî'nin öğrencisi olduğunu, yazdığı Farsça bir gazelinde ifade etmektedir. Bu topluluk, başta Âgâh olmak üzere Vâlî, Hâmî ve Lebîb gibi önemli divan şairlerini yetiştirmiştir. Hatta devrin ünlü şairi Urfalı Nâbî'nin Diyarbekir'i ziyaretinde, bu topluluğun sazlı sözlü şiir sohbetlerine katıldığı, şiir okuduğu beste yaptığı rivayet edilmektedir. (bk. Kadıoğlu, 2010).

Lebîb'in en önemli eseri divanıdır. O, genelde bölge eyaletlerine ve özellikle Diyarbekir'e atanan vezir ve paşalar için çok sayıda "methiye kasidesi" ve tarihli "kıta-yı kebire" yazmıştır. Diyarbekirli şairlerden Hâmi ve özellikle Vâlî'nin, Osmanlı şairleri Nâbî, Neşâtî ve özellikle Nefî'nin, şanlı şevket'in tesiri şiirlerinde açıkça görülmektedir. şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ına yazdığı *Cân u Cânân* mesnevisiyle meşhur, divan şairi Refi-i Âmidî, Lebîb'in torunlarındandır.

Lebîb, Diyarbakır'da bulunduğu süre zarfında şehrin sosyal hayatıyla yakından ilgilenmiş, gördüğü yanlışlık ve aksaklıkları anında dile getirmekten çekinmemiştir. Örneğin, 1171/1763 senesinde şehirde yaşanan kıtlığı, halkın çektiği acıları Sultan Üçüncü Mustafa'nın veziri Ragıb Muhammed Paşa'ya sunduğu "arz-ı hâl" ile dile getirmiştir. Yazdığı "Figâniyye", "Feryad-nâme", "Harabiyye", "Kizbiyye" türündeki şiirlerde yaşadığı devirde gözlemlediği

aksaklıkları eleştirmektedir. "Hasb-i Hâl", "Arz-ı Hâl", "şikâyet-nâme" türündeki şiirlerle klasik şiirin konularını oldukça genişlettiğini ve sosyal hayatı bütün yönleriyle eserlerine yansıttığını söyleyebiliriz. Fıkıh ve hukuk bilgisi gerektiren konularda, namaz ve toprakla ilgili şiirler yazmış, bazen genelde gençler özelde torunlarını eğitmek için "Pend-nâme" türünde şiirler kaleme almış, şikâyet konulu birçok "arz-ı hâl" yazmıştır. Ayrıca Lebîb Dîvânı'nda edebiyatımızda pek örneği bulunmayan "Tevbe-nâme" türünde bir kaside vardır. Bunlar, onun klasik şiir konularına getirdiği genişlik ve yeniliğin göstergelerinden sadece birkaçıdır.

Ölüm tarihiyle ilgili ihtilafı ortadan kaldıracak önemli delilleri doktora tezimizde ortaya koyduk. Kaynaklarda Lebîb'in ölüm tarihiyle ilgili 1182/1768 ve 1185/1771 olarak iki farklı tarih geçmektedir. Lebîb öldüğünde, 1169/1755'te doğan torunu Refi'in on üç yaşında olduğu, Ali Emiri tezkiresinde yazılıdır. Yine Ali Emiri Efendi'nin, Lebîb'in mezar taşında yazılı 1182/1768 tarihini görmüş olması vefatının 1182/1768 tarihinde olduğuna kesinlik kazandırmıştır.

Lebîb, fizyolojik ve psikolojik durumunu yeri geldikçe dile getirmekten ve bu durumu şiirine aksettirmekten çekinmemiştir.

"Żaʿf-ı çeşm ü żaʿf-ı tâliʿ żaʿf-ı dil żaʿf-ı beden

Naḥv-i ġamda żaʿfa cemʿ-i keṯret oldum gûyiyâ" (K5-83)

"Cem" sanatına güzel bir örnek olabilecek bu beyitte şair, zayıflığın bütün vücudunu istila ettiğini, talihinin kötü gitmesiyle de kalben ve ruhen çöküntü yaşadığını veciz bir üslûpla dile getirmiştir. şairin kalabalık bir aileye mensup olduğunu, maddi durumunun iyi olmadığını, yaşlı, hasta ve zayıf bir bünyeye sahip olduğunu da yine divanındaki buna benzer beyitlerden öğrenmekteyiz. [1]

Çalışmamıza da büyük ölçüde konu olan "tenüm" redifli "*Gazel-i Ferah-sâz"* şiirinde Lebib, vücudunu vurmalı, üflemeli, telli mûsikî sazlarına benzetmekte, musiki terimleriyle adeta fiziki portresini çizmektedir.

1. Divan Şiirine Yansıyan Musiki Terimleri

Klasik Türk edebiyatı kaynaklarında, özellikle mesnevi ve divanlar üzerinde yapılan araştırmalarda, mûsikî terimi olarak ***nefesli sazlardan***, bang, boru, boynuz, girift, kaval, küre-nây, mûsikâr, nefîr, nây (ney), sûr, sûrnâ, zurnapâ; ***vurmalı çalgılardan*** çarh, çâr-pâre (çarpara, çehâr-pâre), çegan (çegâne), dâ'ire, davul, def, düblek, kudüm, kûs (kös), makara, nekkâre (nekâre, nakâre), tabl; ***telli sazlardan*** barbut, berbat, cünbüş, çeng, çöğür, ikitelli, kânun, kemân, kemençe, kemâne, murabba, kopuz, rebâb, santûr, sâz, şeşşâ, şeşgâh, tambûr, tambûre, târ, ûd, yelteme çalgı aleti adı olarak geçmektedir.

Mûsikî âletlerinin aksamıyla ilgili olarak evtâr (tel), ibrîşim, kiriş, kemâne, kulak, mandal, mızrap, perde, pul, reg, târ (kıl), tel ve zil'in değişik (gerçek, mecaz ve tevriyeli) anlamlarla beyitlerde yer aldığını görmekteyiz.

Musiki makam adları olarak da Acem, Acem-Kürdî, Âhenk, Âlüfte, Açîran, Beste-Nigâr, Bûselik, Büzürg, Çârgâh, Dilkeş-Hâverân, Dügâh, Evc, Evcârâ, Ferahnâk, Feth, Gerdâniye, Güldeste, Hicâz, Hisâr, Hûzî, Hümâyûn, Hüseynî, Hüzzam, Irak, Isfahan, Karcigâr, Kûçek, Kürdî, Mâhur, Muhâlif, Muhayyer, Muhayyer-Sünbüle, Muvâfık, Müberkaa, Nâz, Nesîm, Nev-eser, Nevâ, Nevrûz, Nigâr, Nihâvend, Nikrîz, Nîşâbûr, Niyâz, Nühüfte, Pencgâh, Râhatü'l-ervâh, Râh-ı Diger, Râst, Ruhâvî, Rûh-Efzâ, Sabâ, Sâzkâr, Segâh, Selmek, Sûz-ı Dil, Sûznâk, Sünbüle, şehnâz,

[1] Gündüs Kadıoğlu, Lebîb-i Âmidi divanı üzerinde doktora tezi hazırlamış ve çalışma kitap olarak yayımlanmıştır. (Hayatı ve edebî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Kadıoğlu, 2005: 13 vd.)

şevkefzâ, şevk-i Dil, Uşşâk, Uzzâl, Zâd-ı Dil, Zemzem (Zemzeme), Zengüle, Zîr-efkend ve Zirgüle yapılan araştırmalarda özellikle divanlarda geçen musikiyle ilgili terimler olarak tespit edilmiştir. (Sefercioğlu, 1999) [2]

2. Lebîb-i Âmidî Dîvanı'nda Mûsikî İle İlgili Unsurlar

Yüzyılın başında gelen ve ortaya koyduğu Şûhâne tarzdaki şiirleriyle zevk ve eğlence anlayışına yeni bir boyut getiren Nedim, kuşkusuz az çok bütün şairleri etkilediği gibi eserlerini yüzyılın ikinci yarısında veren Diyarbekirli Lebîb Efendi'yi de etkilemiştir. Nitekim dönemin şairlerinden Ğazet Ali Paşa'nın bir şarkısına nazire yazan şair, musikiye bigâne olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Lebîb, yazdığı şiirlerinde klasik şiirin tüm imkânlarını zorlayarak, başta Klasik üslup olmak üzere özellikle Sebk-i Hindî'yi, yer yer Hakîmâne tarzı, bazen de Nedîmâne söyleyişle Mahallî tarzı benimsemiştir. O zamana kadar pek rastlanmayacak düzeyde konulara ve türlere genişlik getiren şair, özellikle *Sur-nâme*, *Vilâdet-nâme*, *Kudûmiyye* türünde yazdığı neşeli ruh halini yansıtan şiirlerde, eğlence meclislerini tasvir ederken musiki unsurlarını çokça kullanarak sözlerine ayrı bir ahenk katmıştır. Bunun yanı sıra şikâyetlerini dile getirdiği karamsar ruh halini anlatan *Hasb-i Hâl* türündeki bir muhammeste musiki unsurlarını başarılı bir şekilde kullanmıştır. Hatta tüm beyitlerinde musikiye değindiği yedi beyitlik "*Gazel-i Ferah-sâz*" şiiri Lebîb'in bu konuda yani musiki unsurlarını şiire sokma hususundaki maharetini gösteren dikkat çekici örneklerdir.

Lebîb Dîvânı'nda üflemeli, vurmalı ve telli musiki âletlerinin adlarıyla birlikte musiki makam adları, musiki âlâtının aksamıyla ilgili terimler ve deyimler dikkat çekici yoğunluktadır.

2.1. Nefesli Sazlar: Lebîb Dîvânı'nda üflemeli çalgılardan yedisinin adı geçmektedir. Bunlar; *boru, dürdür?, küre-nây, mûsîkâr, nefîr, nây (ney) ve sûrnâ*dır.

18.yy'da Diyarbekir yakınlarında bulunan ve akarı bir şekilde kendisine tahsis edilen şeyh Çoban köyünün vasıflarını yazdığı ve gördüğü manzarayı hicvettiği *Muhammes*'in bir bendinde Lebîb, "çeng, kemân, küre-nây, nefîr, sûr-nâ" mûsikî terimlerini bir arada kullanmıştır. Bunlardan çeng ve keman telli, *küre-nây, nefîr, sûr-nâ* ise üflemeli sazlardandır.

Küre-nây, Türk Musikisi'nde eski bir nefesli saz olup "kürre-nây" ya da "kerre-nây" şeklinde de telaffuz edilmiştir. Nefir'in ucu kıvrık şeklidir. Bir çeşit borudur. (Öztuna, 2000 : 213)

Nefîr, iki asırdır kullanılmayan nefesli sazlardandır. Öztuna, nefirle ilgili Merâgî'nin *Câmiü'l-elhân'*ından şubilgiyi aktarmaktadır: "Bütün nefesli sazların en uzunudur. Daha uzununa burgu denir. Ucu eğri olursa küre-nây adını alır. Sade bir borudan ibaret olup parmak basacak delikleri yoktur. Kullanılması zordur." (Öztuna, 2000 : 291) Nefir çalan sanatkâra "nefîrî" veya "boruzen" denmektedir.

Sûr-nâ, Türk Musikisi'nin çok bilinen nefesli sazlarından biridir. Düğün neyi anlamına gelen kelime Türkçede "zurna" diye telaffuz edilir. Üstte yedi altta bir olmak üzere sekiz deliklidir. Düğün, bayram ve şenliklerde daima davul ile beraber kullanılır. Öztuna, "zurna" maddesinde bununla ilgi bilgi vermiştir. (Öztuna, 2000 : 582)

Lebîb'in muhammesini nefesli sazlar bağlamında tekrar ele alalım. şiirin genelinde gündüz karasineklerin gece de sivrisineklerin sesi bir eğlence meclisini, adeta bir düğünü hatırlatmaktadır. Bu öyle bir düğündür ki, *meges* (karasinek), *peşşe* (sivrisinek) *mûr* (karınca) *pire*

[2] Ayrıca, Aslan (1999), Arslan (2000), Çalka (2008), Çetin (2009), Altunmeral, (2011), Yıldırım (2007), divan şiirine yansıyan musiki unsurlarıyla ilgili çalışmalar yapmış,makaleler yayımlamışaraştırmacılardandır.

gibi hayvanlar bu düğünde çalgıcı ve oyuncu olarak sahne almaktadır. Meges, gündüz zurna çalmakta, peÇegece kemanına düzen vermekte, karıncalar neyzen gibi ses çıkarmakta pireler de pervane gibi dönmektedir. Meges (karasinek) ile PeÇe(sivrisinek) hikâyesi diyebileceğimiz;

"Meges aʿżâ ile gündüzler olur **sûr-nâ**-zen

Giceler virmededür peÇe**kemân**ına düzen"

Nakaratlı *Hasb-i Hâl* türündeki yedi bentlik muhammeste Çair, "çeng, keman, nây, ney-zen, nefîr, sâz, surna-zen" musiki terimlerini kullanmıÇtır:

ġeyḫ Çobanʿa heves virdi bize hecr-i vaṭan

Urdı ṣan íâfile-i râṣat-ı cânı reh-zen

Oldı eglencemüz ol íaryede **âheng**-i miḥen

ḪaÇerât üstümüze itdi ʿumûm üzre **nefîr**

Çeng-i ḥarbî çalınur itmege teÇvîí-i mesîr

Küre-nây oldı aña enker-i aṣvât-ı ḥamîr

Cismimüz Çiddet-i germâyla dâʾim maḫmûm

Cünbişe gelse hevâ esmededür bâd-ı sümûm

Bezmden dûr degül bir nefes esbâb-ı ġ umûm

Pîrehende **pîre** pervâne-i fânûsa döner

Meges-i rû-siyehüñ **sâz**ı ile **raíṣ** eyler

Büʿl-ʿaceb **sûr** ki Çingâne çalar Kürd oynar

Dâne-i eÇki döküp ḫıṭṭa vü erzen yerine

Dögerüz sînemüzi derd ile ḫırmen yerine

Mûryânuñ geçer **âvâze**si **ney-zen** yerine

(Tah.IV-1,…7)

Küre-nây, nefîr, sûr-nâ dıÇında Lebîb Dîvânıʿnda adları geçen nefesli sazlar; *boru, mûsikâr ve nây (ney)*ʿ dir.

Boru, üflemeli çalgılardandır. Lebîb Dîvânıʿnda bir Çiirde üç yerde geçmektedir. ġair Lebîb yalanı, yalancıları, yalancılığı eleÇirdiği Muhammes Çeklindeki *"Hasb-i Hâl-i Vakt ü Ânü'l-müsemmâ Be-Kizbiyye"* (Kadıoğlu, 2005 : 553) baÇlıklı yirmi bir bentlik Çiirde yalan ve yalancıyla ilgili en uygun tabirler için musiki terimlerini seçmiÇtir. Yalancı mehterbaÇı, yalan da boruzenin üflediği borudur. ġiirin on birinci bendi Çöyledir:

"**Muṭrib**-i bezm-i belâġ atdur íalem taḫrîrde

Böyle bir **âġâze** itdi **naġme**-i taírîrde

Kim yazanlar ehl-i kiẕbi ṣafḥa-i taṣvîrde

Kâẕib ile kiẕbini enseb budur taʿbîrde

Kendi **mehterbaşı**dur kiẕb nefîrî **bor**ıdur" (Muh.2-XI)

Mûsîkâr, adına mıskal da denen, kamıştan yapılan ve dervişlere mahsus bir düdük olarak bilinen eski çalgılardan birinin adıdır. Bir çeşit çoban kavalı veya ney olarak da bilinir. Ayrıca mahiyeti pek bilinmeyen bir kuşada ad olmuştur. Musikar adlı kuşunrüzgâr estikçe gagasındaki deliklerden türlü türlü sesler çıktığı için "mûsikî" teriminin bundan alındığı rivayet edilir. (Pakalın, 1993: 584) Dîvân'da mûsikî âletlerinin adlarının geçtiği *"Gazel-i Nazm-ı Ferahsâz"* başlıklı şiirde, cismin *kendisine benzetilen* mecaz unsuru olarak bir yerde geçmektedir.

Şair, "alçak dünya, göğüs kafesimi açığa çıkarmış, vücudum adeta gam ve keder meclisindeki mûsikâra dönmüştür" diyerek kendi bedenini musikara benzeterek tasvir etmektedir:

"Çarḫ-ı nâ-sâz üstüḫᵛân-ı sînem itmiş âşikâr

Meclis-i endûha **mûsîîâr**-ı ẓâhirdür tenüm" (G93-5)

Ney, üflemeli çalgılar içinde şâirlerin en fazla ilgisini çeken mûsikî âletidir. Çok çeşitli benzetmelere konu olan ney, kamıştan yapılmış olması, içinin hava ile dolu olması, deliklerinin kızdırılmış demirle yakılarak açılması, rengi ve şekli, sesinin özelliği ile dîvan şiirinin en önemli tiplerinden biri olan âşık için kendisine benzetilen en önemli unsurlardandır. Gam ateşinin yaralarıyla göz göz olan kendi cismini neye, tenindeki yaraları da neyin deliklerine benzeten Lebîb, bir beyitte şöyle feryad etmektedir:

"Âteşi ġam dâġ larla göz göz itmiş cismümi

Ney gibi sûrâḫlardan bezme nâẕırdur tenüm" (G93-4)

Lebîb, Bağdâd vâlîsi Ahmed Paşa'ın yazdığı 1158-1745 tarihli *Temmûziye* kasîdesinde onun Erzurum'dan Bağdat'a giderken uğradığı Diyârbekir'de yaşanan coşku ve sevinci dile getirmekte, şehre gelişiyle adeta bir bayram, düğün ve şenlik havası yaşandığını beyitlerine yansıtmaktadır. Bir taraftan gelen *ney* sesi, bu sevinç anının unutulmaz göstergelerinden biridir:

"Bir yaña şâhid-i mey bir yaña âvâze-i **ney**

Bir yaña şive-i pey-der-pey-i çeşm-i maḫmûr" (K7-4)

Lebîb'in şiirlerinde ney ile birlikte ney üfleyici, ney çalan anlamına gelen **ney-zen** de sıkça geçmektedir. Aşağıdaki beyitlerden birincisinde ney-zen, ney üfleyen kişi olarak gerçek anlamıyla; ikincisinde bahar rüzgârının benzetilen unsuru; üçüncüsünde karınca seslerinin benzetilen unsuru olarak gerçek anlamı dışında kullanılmıştır.

"Yoı bu eyyâmda maḫbûs-ı elem bezm içre

Nefes-i **ney-zen** ola **ney**de meger ḥabs-i mezîd" (K9-30)

"Baısan esbâb-ı neşâṭ oldı ser-â-ser ʿâlem

Gülşenüñ bülbüli ḫᵛânende nesîmi **ney-zen"** (K25-81)

"Dâne-i eşki döküp ḫıṭṭa vü erzen yerine

Dögerüz sînemüzi derd ile ḫırmen yerine

Mûryânuñ geçer âvâzesi **ney-zen** yerine

Meges aʿżâ ile gündüzler olur sûrnâ-zen

Giceler virmededür peĢ-Ģkemânına düzen" (Th.4-5)

Dürdür, musikî terimi olarak taradığım kaynaklarda adı geçmeyen, ancak Lebîb Dîvânı'nda mûsikî terimlerinin adlarının geçtiği bir gazelde birlikte anılan (ki bu gazeldeki "dürdür"le birlikte tüm mûsiki terimleri müstensih tarafından üstü kırmızı renkli kalemle çizilerek belirtilmiĢtir. bk. Resim.1) Nefesli çalgı aletlerine dâhil edebileceğimiz bir mûsikî terimi olan "dürdür" beyitlerde Ģöyle geçmektedir:

Ey zebânumdan terennüm-cûy-ı bezm-i üns olan

Ditremekde berd-i pîr ile benüm **dürdür** tenüm (G93-3)

Beyte iki Ģekilde anlam verilebilir. Ġair, "Ey dostlar meclisinde söylediğim güzel sözleri duymak isteyenler! YaĢlılık tenimi tir tir titretmektedir veya *dürdür*'e benzeyen tenim koca karı soğuğundan titremekte ve ses vermektedir. Daha söylemeye mecalim kalmadı" demeye getiriyor.

Mıṣraʿ-ı revzene vü bâbda lerziĢ sanma

Hem çü râmiĢ-ger olur nefḥa-zen-i *dürdür* ten (K25-82)

Bu beyti ise, "duyduğun sesleri, kapı ve pencere kanatlarının çıkardığını sanma, *dürdür* tenim çalgıcı gibi üfürük sesi çıkarmaktadır" Ģeklinde günümüz Türkçesiyle ifade edebiliriz.

Aslında yukarıdaki iki beyitte de Ģair bütün vücudu, cismi, teni bir musiki âleti olarak tasavvur etmekte, bu ten bazen yaĢların soğukta titremesine benzer bir ses çıkarmakta, bazen de yara bereyle dağlanmıĢ vücut, üflemeli çalgıların sesini andırır bir üfürük sesi çıkarmaktadır. Yine de ihtiyatlı olmak gerekir. Zira "tir tir titremek"teki zarf görevli kelime grubunun eski Türkçedeki kullanım Ģeklinin "dür dür" olabileceği de unutulmamalıdır.

2.2. Vurmalı sazlar: Divandaki beyitlerde vurmalı çalgılardan dördünün adı geçmektedir. Bunlar; "*def, kûs (köს), nakâre/nakkâre ve tabl (davul)*"dur.

Türk Musikisi'nde bir usul vurma aleti olan def, daire Ģeklinde zilli ve pullu bir çembere gerilmiĢ deriden ibaret vurmalı çalgı aletidir. Türkler tarafından "dâire" olarak da adlandırılmıĢ, Avrupa dilerinde ise defe Bask davulu denmiĢtir.

Ġair, vücudunu tahammül yönünden def ve davula benzettiği bir beyitte, zamanın sel gibi sıkıntılarına maruz kaldığını ifade etmek için "def gibi çalındığını, davul gibi dövüldüğünü" belirtiyor.

Def gibi sîlî-i cevr-i devre ṣâbırdur tenüm

Dürre-i dest-i cefâya **ṭabl**-ı ḥâżırdur tenüm (G93-1)

Kûs (Köს), Eski savaĢlarda, alaylarda deve veya araba üstünde taĢınarak çalınan büyük davul. Uzaktan duyulacak derecede gür, görkemli ve gök gürültüsünü andıran bir sesi vardır. Özel tokmağıyla vurularak çalınır.

Köს, büyüklüğü ve çıkardığı gürültülü sesiyle Lebîb'in beyitlerine konu olmuĢtur.

Tîh ü kûha düĢse **kûs**-ı heybetüñden ṭanṭana

RaʿĢ-i tîhi çeh-i sîm-âb ider kûhı serâb (K32-4)

Ẓann eyledi ol **dürre-zen**-i **kûs**-ı ḫavâric

Zenbûrek ider leğler-i yaʿsûb ile heycâ (T8-18)

Ki gûşa-ṭanṭana-i **kûs**-ı kâm virmededür

Bu gûne dil-keş ü dil-cûy bir ṣafâlu ṣadâ (T17-7)

Nakâre, vezin gereği "nakkâre" şeklinde de okunan bu kelime vurmalı çalgılardan bir davul çeşididir. Bir beyitte gerçek anlamıyla çalgıcılar tarafından şiddetle vurularak çalınan bir çalgı olarak geçmekte, diğer beyitte davulla beraber teşhis yoluyla sinesini döven kişiye benzetilmektedir:

Gül ile kimse bugünlerde urulmaz dir idüm

Muṭribân itmese **naííâreye** taʿzîr-i cedîd **(**K9-31)

Bu şevíe döğüp sînelerin **ṭabl** u **naíâre**

Ziller el ele almada sûr eyledi **sûr-nâ** (T8-24)

Tabl (Davul), Türklerʼde çok eskiden beri kullanılan vurmalı çalgılardan biridir. Yanları tahta, iki tarafına deri geçirilmiştir. Sağ eldeki tokmak kuvvetli zamanları (düm), sol eldeki daha ince değnek zayıf zamanları (tek) vurur. Halk musikisinde zurnanın ayrılmaz usûl vurma aletidir.

Sultan Mustafaʼnın oğlu Üçüncü Selimʼin doğumu nedeniyle yazılan *vilâdet-nâme* kasidesinde şair, bir eğlence meclisi tasvir etmiştir. Bu mecliste bir yandan *davul, zurna* eşliğinde söylenen şarkı ve türküler, diğer yandan Davudi sesiyle *ney, keman ve def* sesleri coşkun bir eğlence atmosferi oluşturmaktadır.

Ṭabl u **sûr-nâ** vü **naíârât** ṣadâsı bir semt

Bir ṭaraf **deff** ü **kemân** u **ney**-i Dâvûdî-dem (T1-22)

2.3. Telli sazlar: "*Çeng, kânun, kemân, rebâb, sâz ve tanbûr*" divanda geçen telli sazlardandır.

Çeng, Türk musikisinde vaktiyle kullanılmış bugün terk edilmiş bir sazdır. Çeng çalan sanatkâra ve oyuncu kadına "çengî" denir. Yay şeklinde, yani eğri bir çalgı olup iki el de kullanılarak parmakla, daha çok da parmağa geçirilen mızrapla çalınır (Öztuna, 2000: 66).

Bir yaña yâr-ı vefâ bir yaña yârân-ı ṣafâ

Bir yaña **ṣavt** u **nevâ** bir yaña **çeng** ü **ṭanbûr** (K7-3)

Çarḫ-ı nâ-sâz benüm íâmetümi **çeng** itdi

Hele bir maṭlaʿ-ı nevle vireyüm bezme düzen (K25-60)

Cengi yanında Heft-ḫᵛân cengi

Ṣaḥn-ı meclisde luʿbet-i **çengî** (Mes.2-25)

Kânûn, Dikdörtgen şeklindedir; sol ucu kıvrık ve uzanmıştır. Tahta bir tabla üzerinde teller vardır. Kucağa alınarak ve işaret parmaklarındaki yüksüğe tutturulmuş mızrapla çalınır. Gösterişli bir sesi, tatlı bir ahengi bulunan kanunun Fârâbî tarafından icat edildiğine dair bir efsane vardır. Çeng ile kânûnun aynı menşeden geldikleri şüphesizdir (Öztuna, 2000: 181).

Cismimüzde gûş-mâl-ı cevri **íânûn** eylemiş

Muṭrib-i çarḫuñ meger bir **perde**-i âhengiyüz (G52-3)

O kâfir oğ lına ıızdur diyü **íânûn**-ı sâğ arla

Amân iídâm idüñ bezmi zemistân-ı elem başdı (G134-5)

Kemân, yaylı sazların en ehemmiyetlisidir. Arapların rebab'ından alınarak asırlar boyunca geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Batı kemanı Osmanlının son dönemlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Keman, sesin değişik ahenkleri bakımından orkestranın kralıdır. Çok zor bir çalgı aleti olan keman, uzun bir eğitim süresinde öğrenilir (Öztuna, 2000: 190).

Şair nakarat olarak tekrarlanan bir beyitte, Diyarbekir yakınlarındaki Şeyh Çoban köyünü tasvir ederken, karasineklerin gündüz orkestra halinde zurna çaldığını, gece ise sivrisineklerin adeta kemanına düzen vererek ses çıkardıklarını şu beyitte ifade eder:

"Meges a'żâ ile gündüzler olur **sûr-nâ**-zen

Giceler virmededür peşe **kemân**ına düzen" (Tah.4-5)

Başka bir beyitte ise şair, kemanı musiki terimi olarak gerçek anlamında kullanmakta ve onu davul, zurna, nakarat, def ve neyle birlikte anmaktadır:

Ṭabl u **sûr-nâ** vü **naíârât** ṣadâsı bir semt

Bir ṭaraf **deff** ü **kemân** u **ney**-i Dâvûdî-dem (T1-22)

Rebâb, çok yaygın telli ve yaylı saz. Mızrapla çalınan şekilleri de olmuştur. Kemençe ve kemanın atalarından sayılmaktadır. Kemençe gibi dize dayayarak yayla çalınır. Hafif, tatlı, hımhımca şen veya hazin ses verir. Kâsesi Hindistan cevizinden olup sapı vardır. Kemençe gibi üç tellidir. İki hatta tek telli daha ilkel şekilleri de vardır. Araplar vasıtasıyla İspanya'ya geçmiş, Avrupa'ya yayılmış ve burada Ortaçağın gözde çalgılarından biri olmuştur. Tevfik Fikret, kitabının kapağında "rübâb" şeklinde harekelediği için bu galat şekliyle de anılmaktadır (Öztuna, 2000: 381).

"O keman kaşı sevgili gönül rebabıyla bana arka çıksa müfsid rakibi ortadan kaldırmak içimdir?" diye mana verilebilecek aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin kaşını keman çalmaya yarayan alete, gönlü de rebaba benzetmektedir. Şaire göre maşukun gönül sazı kendisiyle aynı şeyleri terennüm etmeye başlarsa rakip ortadan kalkacak dolayısıyla problem çözülecektir.

Atmaí raíîb-i müfsidi bir içimdür Lebîb

Olsa benümle ol íaşı yâ dil-**rebâb** ile (G117-5)

Saz, "musiki âleti, çalgı" manasının yanında "ince saz" anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda telli bir çeşit bağlamanın da adıdır (Öztuna, 2000: 404).

Zühre **mehterbaşı** senden **ince sâz** ögrenmese

Neyle dem-sâz ola **ṭanbûr**ın ide ya bem ya zîr (T19-22)

Ṣafâ idersin a ẓâlim bilindi ki geliyor

Bu mübtelâlaruñ âh u enîni **sâz** saña (G3-3)

Tanbur, Klasik Türk Musikisi'nin en bilinen çalgısı. Telli bir musiki âleti olan tanbur, musikimizle özdeşleşmiştir (Öztuna, 2000: 465).

Musiki aletlerinin çalınması yasağı zahidin elinde olsa veya o bu yasağın uygulayıcısı olsa tanburun telini tesbih ipi yapar.

Eylese nehy-i taʿalluí edevât-ı lehve

Rişte-i sübḥa olur zâhide **târ-ı ṭanbûr** (K7-36)

Ali Paşa'nın oğlunun düğünü münasebetiyle yazılan sur-nâmeden alınan aşağıdaki beyitte, tanburun çıkardığı sese dikkat çekmek isteyen şair, "Bu güzel düğün yerinde bütün sesler adeta musiki gibidir, hatta pencere rüzgârlarından çıkan sesler bile kulağa tanbur sesi gibi hoş gelmektedir" demek istiyor.

Bu şeʾâretgeh-i zîbâda vezân oldıça

Ṣavt-ı **ṭanbûr** virür gûşa riyâḥ-ı revzen (K25-84)

Şair, ahengi bozanlardan şikâyetçidir. Akordu bozuk gerçek tanburun ses düzenini ayarlamak kolaydır. Ancak hakiki tanbur değilse, malzemesi kötüyse ses ayarı daima bozulur. Fazla kurcalarsan tel kırar. Bunun gibi, şair geçinen niceleri var ki biraz sığaya çekilse ne olduğu hemen anlaşılır, rezil olur.

Şöyler **ṭanbûrı** âheng-i teşaʿur nice şaʿir var

Ve lîkin **tel ırırar** bir gûşmâl itseñ olur rüsvâ (T7-46)

3. Oyun ve Gösteri Unsurları

Musiki ve buna bağlı olarak düğünlerde, oyunlarda ve gösterilerde önemli şenlik unsurları olan *"Çengî, Hânende, Kavvâl, Kûçek (Köçek), Mutrib, Rakkâse, Râmişger, Sâzende"* Lebîb Divanı'nda da karşımıza çıkmaktadır.

Konuyu, sur-nâmelerde "musikiye bağlı oyunlar ve gösteriler" başlığı altında değerlendiren Arslan'a göre "düğün ve şenlikler sırasında müzik eşliğinde yapılan gösteriler, söylenen şarkılar, çalınan çalgılar, yapılan komiklikler izleyenleri eğlendirip onların güzel vakit geçirmelerini sağlıyordu" (Arslan 1999: 263). Bu musiki unsurları Divan'da *sur-nâme, vilâdet-nâme* gibi eğlence meclislerinin tasvir edildiği şiirlerde daha çok kullanılmıştır.

Hânende, sözlük anlamı "okuyucu" demek olup şarkı söyleyen şarkı söylemeyi meslek haline getiren kimseler için kullanılmıştır. Divanda *sur-nâme* ve *sıhhat-nâme* kasidelerinde iki yerde geçmektedir:

Baísan esbâb-ı neşâṭ oldı ser-â-ser ʿâlem

Gülşen-nüñ bülbüli ḫoş**ḫânende** nesîmi **ney-zen** (K25-81)

Meclis-i ḫâṣṣ-ı ḫıdîve ḫâme

*Oldı ḫoş**ḫânende**-i ṣıḥḥat-nâme (K20-baş.)*

Kavvâl, çok söyleyen, geveze, çenesi düşük, laf ebesi, pür-gû anlamlarına gelen kelime eski Türk musikisinde "hânende / okuyan", "muganni / söyleyen" yerine kullanılmıştır. Dîvân'da şair kalemini çok söz söyleyen, geveze olarak tasvir etmekte, çoban neyi de denen kaval'a benzetmekte ve öz eleştiri yapmaktadır.

Benüm de ḫâme-i **ıavvâl**umı çü **nây**-ı Ǧubâ

Dem-i cehâletüm itmiǦdidemdeme-pîrâ" (K3-21)

AǦağıdaki beyitte Ǧair kalemine seslenmekte ve "ey uygunsuz bir Ǧekilde sözü uzatan kalem! ġikâyetten, laf ebeliğinden vazgeç ve teǦekkür faslına baǦla" diyerek faslı çok uzatmamasını istiyor, sözü kısa kesmesi için kalemi uyarıyor.

Bahâneyle uzatma íâmeti ey ḫâme-i nâ-sâz

TeǦekkür vaítidür olma teǦekkî bezmine íavvâl (T23-39)

Râmişger, sözlük anlamı çalgıcı, sâzende demek olan bu terim, divanda hanende yani okuyucu anlamında da kullanılmıǦtır.

Eyledi Ǧevíle **râmişger**-i baḫt-ı dünyâ

Bezme bu maṭlaʿ ı taísîm ki mażmûnı ṣafâ *(K18-1)*

Râmişger olup ṭop tüfeng eyledi âheng
Gâh eǦki beyâ oíudı geh nâdd-ı ʿaliyyâ (T8-20)

Bülbül olmıǦ nġe meden mest ü gülüñ íızmıǦ yüzi

Biri **râmişger** biri câm-ı Ǧarâb olmıǦ saña *(G2-4)*

Râmişger-i çarḫum diyü var naġ me-i faḫri

Ben diñleyemem **zühre** gibi süfle pesendi *(G125-6)*

Sâíıyâ destinde sâġ ardan ruḫuñ yüz reng alur

Gül ṣanup **râmişger**-i bülbül anı âheng alur

Seyr idince gül-ruḫân-ı bezm ayaġ ın teng alur

Andan ezhâr-ı çemen nevbetle reng-i neng alur

Gâh reng-i lâle gâhî reng-i gül geh erġ uvân *(Tah.3-IV)*

Mutrib, çalgıcı ve Ǧarkıcı anlamına gelen kelime, klasik Ǧirde bu anlamıyla birlikte saz, sazende ve hanende topluluğu anlamında kullanılmıǦtır. "Mutrib, mutrib-i ʿirfân, mutribân, mutrib-i çarh" Ǧeklinde yalın, çoğul ve terkipli haliyle beyitlerde geçmekte ve çalgıcı anlamına gelmektedir. *Nekkâre, kanun*, *perde-i âheng, nevâ, hisâr, segâh* mutrible birlikte kullanılmıǦ musiki unsurlarıdır.

Biraz da maníal-ı meyle maíâmı ıızdıralum

Biraz da **muṭrib**-i ʿirfânı eyle germ-i nevâ (K8-21)

Gül ile kimse bugünlerde urulmaz dir idüm

Muṭribân itmese **neíîâreye** taʿzîr-i Çeşîd (K9-31)

Cismimüzde gûÇmâl-ı cevri **íânûn** eylemiÇ

Muṭrib-i çarḫuñ meger bir **perde**-i **âheng**iyüz (G52-3)

Kiras-ı laʿlüñi taísîmde idüp îrâd

Nezâket eyledi **muṭrib ḥişâr** faṣlında (G110-2)

Be-ism-i Ḥüseyn

Bezme ḥasedle íaldı raíîb âh u vâhda

Virdi íarâr faṣlına **muṭrib segâhda** (MU-34)

Kûçek (Köçek), Türk müziğinin en eski mürekkep makamlarından biri. (Devellioğlu, 627) Aynı zamanda oyuncu anlamına da gelmektedir. Köçekler, müzik eÇiğinde dans eden, kadınsı tavırla profesyonel genç erkeklerdi. Kız gibi giyinirler, saçlarını uzatırlardı. Köçek oyunu erkekler meclisinde oynanırdı (Arslan, 269). Divanda, hem makam hem de oyuncu, dansçı anlamına gelebilecek Çekilde iki yerde geçmektedir. AÇağıdaki beyitte kelime oyuncu anlamındadır.

ʿAcem **kûçek**lerin ʿuÇğî çenberden geçürdi hep

Bu devri ṣûfiyânuñ devr-i bezm-i ışfahân oldı (K14-27)

Musikinin oyun, oyuncu unsurlarıyla birlikte anılan bir diğer kavram ise **Zühre (Nâhid)**'dir. Yunan mitolojisinde Afrodit, Roma mitolojisinde Venüs adıyla tanrılaÇtırılmıÇtır. Üçüncü felekte olup, "saʿd-ı asgar"(küçük kutluluk) sayılır. Lebîb Divanı'nda sekiz yerde Zühre, bir yerde Nâhid olarak anılmaktadır. Zühre, feleğin sâzendesi olarak bilinmektedir. Bu yüzden Çiirlerde, "sâzende", "raks, rakkâs, rakkâse, raks eylemek", "nagme", "mehterbaÇı", "kânûn" gibi mûsikî terimlerinden oluÇan kelimelerle birlikte anılmıÇtır.

Naġam-sâz-ı leṭâʾif olsa **nây**-ı ḫâme destümde

Olur ṣaff-ı naʿâl-ı meclisümde **Zühre** pâ-ber-câ (K23-61)

Uṣûl ile budur kim çıímaya **íânûn**dan **Zühre**

Çıdınce Ninova'da tâ ki **mehterbaşısın** irżâ (K26-26)

Meh ü mihr iki ṭûbı çarḫ ṭası **Zühre raíîâsı**

Felek eyvânuña bir iki günli aşma sâʿatdür (K38-9)

Nevâ-sencî-i kilk-i naẓmınuñ Çeví u neÇâṭıyla

Felekde **Zühre** raíṣ eyler **ʿUtarid** eyler istiḫyâ (T7-54)

Zühre mehterbaşı senden ince **sâz** ögrenmese

Neyle dem-sâz ola **ṭanbûrın** ide ya **bem** ya **zîr** (T19-22)

Nice âṣaf ki ṣenâsıyla simâʿ itmekde

Ṣalma raííâṣlı sâʿat gibi dâʾim **Nâhid** (K9-4)

4. Deyimler:

Divanda "kiriĢ geçinmek", "sâzdan kalmak" ve "tel kırmak" deyimleri musiki terimleriyle kullanılmıĢ orijinal örneklerdir. "KiriĢgeçinmek" deyimiyle ilgili iki örnek vardır.

Kim **kiriş giçin**ür ey dil o **kemân**-ebrûya

Çile-i ʿaĢı ıyâs itme çekilür maʿnâ (K11-3)

"Ey gönül, o keman kaĢı sevgiliye aĢk çilesi çektirilen âĢıktan baĢka kim düzen yapmaya cesaret edebilir. Yani onun ok atmaya hazır kurulu bir yayı vardır. YanlıĢ anlama cevr ü cefa oklarına alıĢık olan aĢık için fark etmez."

AĢağıdaki beyitte ise kiriĢ geçin-, dolap et- deyimi ile birlikte "düzenbazlıkla birini kandırmak" anlamına gelebilecek Ģekilde kullanılmıĢtır.

Kiriş giçindi dûlâb itdi ol raííâṣe bir ipsiz

Elinden bu gice bir başma sâʿat aldı hem başdı (G134-2)

Divandaki orijinal örneklerden biri de "sâzdan kalmak" deyimidir. Tamamı darb-ı mesel özelliği taĢıyan bir beyitte Ģair bu deyimi "çok ses çıkarmak" anlamıyla kullanmıĢtır.

Sebû-yı pür ṣadâ virmez tehî ḫum **sâzdan íalmaz**

Yesâruñ ketm ider mâl ehli müflis devletin söyler (G40-3)

"Dolu küpün ses vermemesi, boĢ fıçının ise çok ses çıkarması gibi, parası çok olan zenginliğiyle övünmezken, kendini varlıklı göstermeye çalıĢan müflis, servetini anlata anlata bitiremez".

"Tel kırmak" deyimi iki beyitte hem gerçek anlamıyla, hem de "düzeni bozmak" deyim anlamıyla kullanılmıĢtır.

Sâz u **niyâz**a virme düzen bezm-i vaṣlda

Depretme **tel ırarsın** o meclis ses istemez

(G.53-2)

Tanbur, biri ahenkli diğeri bozuk iki Ģekilde ses çıkarır. Gerçek Ģairler ahenkli ses çıkaran tanbura benzerken, Ģair geçinen kiĢiler ayarı bozuk tanbur gibidir. Eğer Ģiirden anlayan biri bozuk ayarını düzeltmek için müteĢairi sınamak istese, tel kıracak ve tamamen dağılacaktır.

Ġder **ṭanbûrı** âheng-i teĢâʿur nice Ģâʿir var

Ve lîkin **tel ırar** bir gûĢ-mâl itseñ olur rüsvâ

(T7-46)

5. Makamlar:

Lebîb-i Âmidî Divanı'nda "Beste-nigar, Buselik, Isfahan, Hicaz, Hisar, Kûçek, Kürdî, Hüseynî, Neva, Saz u Niyaz, Ruhavî, Nühüft, Segâh, Tahir, UĢĢak" gibi makam adları, bazen ayrı bazen diğer musiki terimleriyle birlikte, beyitlerde gerçek ve mecaz anlamlarıyla karĢımıza çıkmaktadır:

Kûçek, Tahir, Kürdî:

Kürdî naġ amât ile olur mı baba **Ṭâhir**

Kûçek nice íâbildür ola beẕrüñe hem-pâ (T8-29)

Beste-nigar:

NaíÇbendî"den eyleyüp bîʿat

ġimdi itdi maíâmı **Beste-nigâr** (K17-14)

Buselik:

Dün iki nev-res civân girmiÇdibir pîrâhene

Bûselik faṣlında naíÇendâz-ı vuṣlat ten tene (G105-1)

Isfahan:

ʿAcem kûçeklerin ʿ**Uṣṣâí** çenberden geçürdi hep

Bu devri ṣûfiyânuñ devr-i bezm-i **Iṣfahân** oldı (K14-27)

Hicaz:

Gül-perend-i ṣıdí ile iḥrâm-bend-i ʿazm olup

Eyledüñ lebbeyk-zen âheng-i Çeh-râh-ı **Ḥicâz** (K11-9)

Hisar:

Kiras-ı laʿlüñi taísîmde idüp îrâd

Nezâket eyledi muṭrib **Ḥiṣâr** faṣlında (G110-2)

Fahte:

Menâr-ı serve çıídı eṣ-ṣalâ-ḫʷân oldı eṭrâfa

Seḥerden **Fâḫte** bîdâr-sâz-ı ḫuftegân oldı (K14-25)

Hüseynî:

NeÇâṭ-ı vaṣf ile ṭabʿum çıíup **Hüseynîye**

Elümde nây-ı íalem çünki naġ me-pîrâdur (K24-32)

Neva:

Biraz da maníal-ı meyle maíâmı íızdıralum

Biraz da muṭrib-i ʿirfânı eyle germ-i **Nevâ** (K8-21)

Hevâ-yı bâġ -ı ʿIrâíî Hicâze íısmında

HemîÇerâḥatuʿl-ervâh imiÇ**Nevâ**-yı Ḥaleb (K17-8)

Saz u Niyaz:

Sâz u **Niyâz**a virme düzen bezm-i vaṣlda

Depretme tel íırarsın o meclis ses istemez (G.53-2)

Ruhavî, Nühüft:

Murâdı evc ile dem-sâz olup **Ruhâvîye**

ʿAṭâ-yı evfer-i luṭf-ı **Nühüft**in îmâdur (K24-33)

Segah:

Bezme ḥasedle ıaldı raıîb âh u vâhda

Virdi ıarâr faṣlına **Muṭrib Segâhda** (MUAM-34)

UÇeÇk:

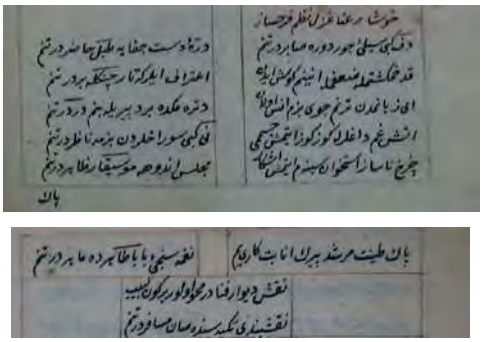
ʿAcem kûçeklerin ʿ**Uşşâí** çenberden geçürdi hep

Bu devri ṣûfiyânuñ devr-i bezm-i **Işfahân** oldı (K14-27)

6. Gazel-i Ferahsâz

Divanda bir nüshada "*Hoşâ ra,nâ gazel-i nazm-ı ferah-sâz*" diğerinde "*Gazel-i ferah-sâz*" baÇlığı ile karÇımıza çıkan bir gazel bizi, divandaki diğer musiki unsurlarını da araÇtırmaya sevk etti. Musikinin değiÇik yönlerini yansıtan çok sayıda beyit tespit ettik. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı Çüphesiz bu gazeldir. Gazele müstensihler tarafından verildiğini düÇündüğümüz "*ferah-sâz*" baÇlığı ilk bakıÇta musiki makamlarından birini çağrıÇtırmaktadır. Öztuna, eserinde basit, Çed ve mürekkep olmak üzere elli makam adı zikreder (Öztuna, 283). Bu makamlar arasında adı geçmeyen ancak musikide bir makam adı olabileceğini düÇündüğümüz ferah-sâz; ferahlatıcı, sevinçli, neÇe artıran, gam ve kederi dağıtan anlamındaki "ferahfezâ, ferahnâk, ferahnümâ" gibi makamların kelime anlamlarıyla aÇağı yukarı aynıdır.

Gazelde Çiir, *baba tahir, def, dürdür, tabl, târ-ı çeng, nağme, ney, sâz, mûsîkâr* terimlerini bir araya getirmiÇtir. Bu "yek-âhenk" gazel, onun Çiir yazarken musikiden ne ölçüde yararlandığını gösteren önemli bir örnektir. Ayrıca önemine binaen gazeldeki terim anlamlı musiki unsurlarının üzeri müstensih (torunu Refi) tarafından kırmızı kalemle çizilmiÇtir. Yukarıda terimlerle ilgili yeterli izahat verildiği için burada sadece gazelin orijinal metninin tıpkıbasımını ve transkripsiyonlu metnini vermek istiyorum.



Resim1 (AE1, v.107[b]-108[a])

1. **Def** gibi sîlî-i cevr-i devre ṣâbirdür tenüm

   Dürre-i dest-i cefâya **ṭabl**-ı ḥâżırdur tenüm

2. İadd-i ḫam-geçtemle ża‘fumla enînüm gûş iden
İtirâf eyler ki **târ-ı çeng** ile birdür tenüm

3. Ey zebânumdan terennüm-cûy-ı bezm-i üns olan
Ditremekde berd-i pîr ile benüm **dürdür** tenüm

4. Âteşi ġam dâġlarla göz göz itmiş cismümi
Ney gibi sûrâḫlardan bezme nâẓırdur tenüm

5. Çarḫ-ı nâ-**sâz** üstüḫ^vân-ı sînem itmiş āşikâr
Meclis-i endûha **mûsîîâr**-ı ẓâhirdür tenüm

6. Pâk-ṭînet mürşid-i pîrüñ inâbetkârıyam
Naġme-sencî-i **baba ṭahir**de mâhirdür tenüm

7. Naḳş-ı dîvâr-ı fenâdur maḥv olur bir gün Lebîb
Naḳşbendî tekyesinde ṣan müsâfirdür tenüm

(G93-1,…7)

Şair, yukarıdaki gazelde özetle şunları ifade etmektedir:

Vücudum "def" ve "davul" gibi, tokat sille gibi her türlü sıkıntıya, cevir ve cefaya sabretmeye alışmış, vurmaya dövmeye her an hazırdır.

Zayıflık ve ihtiyarlıktan bükülmüş belimi görenler ve iniltilerimi işitenler vücudumun "çeng teli"nden farksız olduğunu itiraf ederler.

Ey dostlar meclisinde söylediğim güzel sözleri duymak isteyenler, "dürdür"e benzeyen vücudum koca karı soğuğundan titremekte adeta ıslık sesi çıkarmaktadır. Veya koca karı soğukları vücudumu tir tir titretmektedir. (Beni daha fazla zorlamayın, söylemeye mecalim kalmadı.)

Cismimi dağlayan gam ateşi tenimde göz göz yaralar açmış, vücudum yakılarak içi dağlanmış "ney"e benzemektedir. Dış âlemi normal gözlerle değil, vücuttaki bu deliklerden seyretmekteyim.

Acımasız zaman, devir adeta göğüs kafesimi ortaya çıkarmış, vücudum gam meclisinin "musikar"ına benzemektedir.

Temiz yaratılışlı ihtiyar mürşidin yolundayım. Vücudum "baba Tahir" makamının bütün inceliklerini icra konusunda mahirdir.

Vücudum, fani dünyanın geçici bir resmi gibi mahvolmaya mahkûmdur, sanki Nakşbendî tekkesinde bir misafirim.

Sonuç

Osmanlı coğrafyasında musiki kültürü tağra şairlerinin şiirlerine de yansımıştır. 18. Asır divan şairi Diyarbekirli Lebîb Dîvânı'ndaki musiki unsurları, bu yüzyılda imparatorluğun güneydoğusunda özellikle Diyarbekir ve çevresinde sazlı sözlü eğlence kültürünün izleriyle ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Lebîb Divanı'nda üflemeli, vurmalı ve telli musiki âletlerinin adları, musiki makam adları, musiki aletlerinin aksamıyla ilgili terimler ve musikiyle ilgili deyimler dikkat çekici yoğunlukta kullanılmıştır.

Dîvân'da üflemeli çalgılardan yedisinin; "*boru, dürdür?, küre-nây, mûsîkâr, nefîr, nây (ney) ve sûrnâ*, vurmalı çalgılardan dördünün; "*def, kûs (kös), nakâre/nakkâre ve tabl (davul)*", telli sazlardan altısının; "*çeng, kânun, kemân, rebâb, sâz ve tanbûr*" adı geçmektedir.

Lebîb Divanı'nda da karşımıza çıkan; *"çengî, hânende, kavvâl, kûçek (köçek), mutrib, rakkâse, râmişger, sâzende"* Osmanlı toplumunun eğlence ve oyun kültürüyle ilgili şenlik unsurlarıdır.

Divandaki "kiriş geçinmek", "sâzdan kalmak" ve "tel kırmak" deyimleri musikiyle ilgili özgün örneklerdir.

Divanda geçen "Beste-nigar, Buselik, Isfahan, Hicaz, Hisar, Kûçek, Kürdî, Hüseynî, Neva, Saz u Niyaz, Ruhavî, Nühüft, Segâh, Tahir, Uşşak" gibi makamlar şairin musiki kültürünü yakından tanıdığının göstergelerindendir. *Baba tahir, def, dürdür, tabl, târ-ı çeng, nağme, ney, sâz, mûsîkâr* musiki terimlerinin bir araya getirilmesiyle yazılan "yek-âhenk" gazel, hem musiki hem de şairin fiziki portresiyle ilgilidir.

Bütün divan şairlerinin eserleri özellikle divanları, mesnevileri bu yönden bakılarak da incelenmeli, musiki unsurlarının divan şiirine yansımaları veya divan şiirinin yansıttığı musiki unsurları tespit edilmelidir. Bu çalışmada divan şiirinin şekil ve muhtevasının musiki açısından incelenmeye değer olduğu gerçeği Lebib divanı örneğiyle sunulmaktadır.

KAYNAKÇA

ALTUNMERAL, Mehmet (2011). "Abdî'nin Gül ü Nevrûzunda Mûsikî Terimleri", CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Prof. Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı, c.9, S.2, Ekim, s.325-332.

ARSLAN, Mehmet (1999). Türk Edebiyatında Manzum Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri), İstanbul: AKM Başkanlığı Yayınları.

ARSLAN, Mehmet (2000). "Kadı Burhaneddin Divanı'nda Mûsikî", Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, s. 87-108, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ARSLAN, Mehmet (2000). "Nedim Divanı'nda Mûsikî", Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, s. 43-86 İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ASLAN, Mustafa (1998). "Sâmi Dîvânında Mûsikî", İlmî Arastırmalar Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri, s. 35-62, İstanbul: İlim Yayma Cemiyeti Yayınları.

ASLAN, Mustafa (1999). "Nazim Dîvânında Mûsikî", Türklük Bilimi Araştırmaları, S.8, s.263-284.

ÇALKA, Mehmet Sait (2008). "Nev'î Divânı'nda Mûsikî Terimleri", Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/2 Spring, s. 179-193. www.turkishstudies.net (ET: Nisan 2012).

ÇETİN, Kamile (2009). "Musikî Ve Musikî Terimlerinin İbrahim Râsid Divanı'ndaki Yansımaları" Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/2 Vinter, s. 199-225. www.turkishstudies.net (ET: Nisan 2012).

KADIOĞLU, İdris (2010). Diyarbekir *Encümen-i Dânişi*nin Üstad Şairi Âgâh ve Devrindeki Şairler Üzerindeki Etkisi", DÜSBED (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi), Kasım, S.4, s.35-45.

KADIOĞLU, İdris (2005). Diyarbakırlı Lebîb Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı, Malatya: D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Yayını.

KANTEMİROĞLU, (2001). Kitâbu Ümmi'l-Mûsikî ʻalâ vechi'l-Hurûfât Mûsikîyi Harflerle Tespit ve Şerâ İmâminin Kitabı, Haz. Yalçın Tura, 1.C, Edvâr, Tıpkıbasım, Çevriyazı, Çeviri, Notlar) İstanbul: YKY.

MÜZİK ANSİKLOPEDİSİ (1992). Ankara: Sanem Matbaası, (4 cilt).

ÖZCAN, Nuri-ÇETİNKAYA, Yalçın (2006). "Mûsikî", DİA, c. 9, s. 257-261, İstanbul: TDV Yayınları.

ÖZTUNA, Yılmaz (2000). Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi, Ankara: AKM Yayınları.

PAKALIN, Mehmet Zeki (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c. II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.

PALA, İskender (1989). Ansiklopedik Divân Siiri Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları.

SEFERCİOĞLU, Nejat (1999). "Dîvan şiirinde Mûsikî İle İlgili Unsurların Kullanılışı", Osmanlı Ansiklopedisi, c.9, s. 649-668 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

YILDIRIM, Ali (2007). "Düm-tek Simgesi, Raks ve Düm-tekli Bir Gazel", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8, sayı: 19, s. 107-121. Ankara.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1593-1603, ANKARA-TURKEY

TÜRKÇEDE ZAMAN VE KİP KAVRAMI VE İ-EK EYLEMİN FONKSYÖNÜ ÜZERİNE

Spartak KADIU[*]

ÖZET

Türkçede eylemin belirttiği işin nasıl, ne zaman ve ne biçimde yapıldığını bildiren anlatım biçimine kip denir. Fiildeki kip kendi varlığını ancak zaman ekleri ile ortaya koyabilmektedir. Buna göre kip, şekil + zaman kavramlarının birleşiğidir. Eylemin belirttiği işin ne zaman yapıldığını çok önemlidir. Bu nedenle Türkçedeki bütün kiplerde zaman temel unsur olarak kabul edilir.

Geleneksel dilbilgisinde bileşik zaman olarak adlandırılan ve hikâye, rivayet, koşul gibi türleri bulunan eylem çekimlerinde Türkçenin bir özelliği ortaya çıkar: Bu zamanlar birçok dildeki gibi, ayrı ayrı yardımcı eylemlerin de yardımıyla değil, çekim eklerinin bir araya gelerek kaynaştığı [-(i)yor+-di], [-ecek+-di],[-(i)r+miş] gibi bileşik biçimbirimlerin yanı sıra ekeylemin [-dir] biçimbirimiyle oluşmuş [-(i)yor+-dir], [-miş+dir] gibi kalıplaşmış biçimbirimlerle de anlatılır. Bu ek kalıplaşmasıyla zaman, kip ve görünüş açısından önemli anlam özellikleri, ayrımları dile getirilir. Bu kalıplaşmış biçimbirimlerin tümü değil, yalın zamanlara ait çekim ekleriyle bir ölçüde yakınlık ya da eşitlik gösteren bileşik zaman biçimbirimleri de vardır.

Türkçede ek eylemini bileşik zamanların oluşmasında görüyoruz. Bir yapancı öğrenci için Türkçede zaman ve kip kavramları ayıramak çok zordur. Özellikle eğer öğrencilerin ana dili bir Hint-Avrupa dili ise bu kavramların anlaması zor olur. Bu makalenin amacı bir yabancı öğrenci için bu iki kavramaları açıklamak ve ayıramak ve aynı zaman –dır koşacının bazı özelliklerini ve kullanımlarını açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: zaman, kip, i-ek eylem, -dir koşacı.

THE CONCEPTS OF TIME AND MOOD AND THE FUNCTIONS OF VERB 'TO BE' IN TURKISH

ABSTRACT

In Turkish language, the mood expresses an action specifying the way how, when and in what format was done. The mood of the verbs expresses its existence, through the tense endings. According to this mood, is the union of the concepts of shape and the concepts of the tense. The tense in which the action is carried out is very important.

[*] Okt. Tiran Universitesi Yabanci Diller Fakultesi, Slav ve Balkan Diller Fakultesi, Turkoloji Bolumu, Tiran/Arnavutluk, El-mek: spartak_kadiuu@yahoo.it

Therefore, in the Turkish language, in any mood, the tense is considered a basic element.

In traditional grammar, the conjugation of verbs, called the compound tense and founded in story, narrative and conditional types, express a particularity of Turkish. These tenses, do not compound with the auxiliary verbs like in many languages, but they are compounded with morphemes of the conjugation that are use together. As [-(i)yor+-di], [-ecek+-di],[-(i)r+miş] compound morphemes we have some copula uses of [-dir] thet formes [-(i)yor+-dir], [-miş+dir]. Sometimes they are compounded with "*-dir*" copula with the stereotypes of morphemes. This morpheme when it is use as a stereotype, from the point of tense, mood and aspect expresses particularity of meaning. Although in the compound tense conjugations, even if they are rare, sometimes we find the adjacencies from time to time, can be found in even the equivalences.

The aim of the work explaining the compound tenses, is to describe the equivalence and the affinity of tenses and the problems encountered in compound tenses in Turkish language. For a foreigner that has like a mother tongue an Indo-European language is difficult to understand the the time and the mood meanings. The purpose of this paper is to explain and to divide these concepts for a foreigner student and to explain some characteristic of the copula –dir.

Key Words: tense, mood, to be, copula *"-dir"*.

Bilindiği gibi bir kılıç veya oluç un içerisinde geçtiği zaman parçasına fiilin zamanıdır. Türkçede fiil çekiminde zaman fiil tabanına gelen birinci ekle gösterilir ve fiil çekiminde zaman esastır. Türkçede çekim kipleri zaman bölümlerine göre adlandırılırlar. Banguoğlu belirtiği gibi kip yerine zaman terimi de kullanılmaktadır, fakat dikkat etmeliyiz çünkü Türkçede her zaman içinde dört kip sayılmaktadır. Türkçede üç ana zamanlar var. (Geçmiç, çimdiki ve gelecek zaman.) Yan zamanlar olarak dolaylı geçmiç ve geniç zamanı var. Bu beç fiil gövdesi Türkçede asıl zaman kiplerini meydana getirirler. Bunun dıçında uyarı kipleri de var. Uyarı kiplerin üçü gelecek zaman, dördüncüsü çimdiki zaman içindedir. (Bunlar dilek-çart, istek, gereklik ve buyuru). Türkçede basit bildirme kipinde dokuz zaman dolayısıyla dokuz kip vardır. (Beç asıl zaman, dört ise uyarı kiplerdir.) Ek fiilinin geçmiç, dolayılı geçmiç ve çart kiplerini teçkil eden ekler dokuz bildirme kipinin gövdelerine gelerek bildirme kipine paralel üç kip daha meydana getirmiçler. (Bunlar anlatma, söylenti ve çart kipleridir.) Böylece Türkçede 4 kip vardır ve her kipinin ayrı bir çekimi vardır. Birinci çekim bildirme kipidir ve son üç çekim bileçik çekimlerdir.

Türkçede kip kavramı Hint-Avrupa dillerinden çok farklıdır. Türkçede eylemin belirttiği iç in nasıl, ne zaman ve ne biçimde yapıldığını bildiren anlatım biçimine kip denir. Fiildeki kip kendi varlığını ancak zaman ekleri ile ortaya koyabilmektedir. Buna göre kip, çekil + zaman kavramlarının birleçiğidir. Eylemin belirttiği iç in ne zaman yapıldığı çok önemlidir. Bu nedenle Türkçedeki bütün kiplerde, zaman temel unsur olarak kabul edilir. Türkçede bildirme ve çisteme kipleri vardır. Hint-Avrupa dillerinde ise bütün birleçik zamanları analitik çekilde oluçturulur. Üstelik Batı dillerinde kip kavramı da farklılıklar gösterir. Ana dili arnavutça olan yabancı öğrencilere Türkçe öğretiğimizde zaman ve kip kavramları açıklamasında sorunlar ortaya çıkıyor. Ilk olarak Arnavutça kipinin anlamı ve yapısı farklıdır. Bu gramer kategorisi ile, eylemin ve nesnel gerçekliğin iliçkisi anlatılmaktadır. Bu gramer kategorisi ile konuçucunun bir eyleme karç duruçunu belirler. Bu duruç ihtimal, isteklilik ve gerçeklilik olabilir. Arnavutçada kip gramer

kategorisi, eylemin gerçekleğtirdiği (modalite) asıl unsurudur. Bunun dığında daha fazla kip vardır. Bunlar bildirme, şart, istek, emir, admirative ve dilek kipleridir. Bunların en çoğu analitik bir şekilde oluğturmaktadır.

Batı dillerine Latince „*modus*" teriminden aktarılmığ olan ve Türkçede „şekil, biçim, kalıp", anlamlarına gelen kip için Türkçe gramerlerinde verilen tanımlar ve yapılan açıklamalar oldukça farklı ve karığıktır. Bunlar bazı noktalarda birbirleriyle uyuğmakta bazı noktalarda birbirinden ayrılmaktadır. Zeynep Korkmaz'a göre kipi, fiilin gösterdiği hareketin nasıl yapıldığını veya olduğunu bildiren bir şekil veya tarz olarak kabul eden görüğlerin yanında kip ile zamanı iç içe düğünen ve bunları birbirinden ayırmayıp zamanı kip gibi kabullenen görüğler de vardır. Bazı gramer kitaplarında da kip, „*fiillerin eylemleri, oluğları, durumları zamanla ilgili olarak anlatma biçimleri*" veya „*fiilde eylem, zaman ve şahıs kavramlarının birleşkesi*" olarak verilmiğtir. „*Eylemin zaman ve kişi kavramı veren biçimine kip denilmektedir*" tanımı ile aynı görüğü paylağan daha başka gramer yazarları da vardır. (Korkmaz, 2003, s. 567-568)

Tahsin Banguoğlu da kipin „*zaman (ve varsa tarz) eki ile uzatılmış bir fiilin tekli ve çoklu kişi ekleri almasıyla meydana geldiğini*" bildirmiğtir. Dolayısıyla kipi yine zaman (varsa tarz) ve şahıs kavramlarına bağlamığtır. Fakat Banguoğlu'nun zaman ve kip ile ilgili yaptığı ayrımı öğrencilere daha kolay görülür çünkü batı dillerinin mantığıyla (fransızca ile) açıklamalar verilmiğtir.

Kipin zaman ile doğrudan doğruya bir iliğki olmadığını belirtmek gerek. Ancak, kiplerin bir grubu, girdikleri çekim kalıpları içinde aynı zamanda zaman kavramını da tağımığ olduklarından, bu durum kip ile zamanın iç içe girmesine ve birbirine karığtırılmasına yol açmığtır. Türkçedeki şekil ve işlev özelliklerine bakarak şöyle bir tanıma bağlanabilir. **Kip, kök veya gövde durumundaki fiilin bildirdiği hareketin, oluğ ve kılığın, konuşan, dinleyen veya kendisinden söz edilen açısından ne biçimde, ne tarzda yansıtıldığını gösteren bir gramer kalıbı, bir anlatım biçimidir.** Bu kalıp içinde, bu anlatım biçiminde kipin dildeki kullanılığ biçimleriyle ilgili olarak bir ruh durumunun varlığı da söz konusudur. Yani kip, aynı zamanda bir oluğ ve kılığın nasıl bir ruh durumu ile ilgili olduğunu da belirtir. Türkçede fiiller **şekil, zaman ve şahsa bağlı bir yargıya dönüşebilmek için belirli anlatım kalıplarına girerler. İşte bu anlatım kalıplarına kip, bu kavramı karşılayan eklere de kip ekleri denir.** (Korkmaz, 2003, s. 569)

Kip, şekil ve zaman kavramları temelde ayrı ayrı şeylerdir. Ancak, **kipler, zaman ekleri ile birleşmeden kendi varlıklarını ortaya koyamadıkları için,** çekimli bir fiilin bir yargı kalıbı içinde mi yoksa bir niyet, bir tasarlama kalıbı içinde mi olduğunu, ancak zaman ve tasarlama ekleri belli ettiğinden, bu noktada zaman kavramı ve kip kavramı iç içe girmiğ bulunmaktadır. (Korkmaz, 2003, s. 570)

Türkçe gibi, bağlantılı - ya da eklemeli - bir dilde özellikle kip, zaman ve görünüğ kavramlarının anlatımı doğrudan doğruya sonek niteliğindeki biçimbirimlerle sağlandığı için bunlar Türkçede daha bir önem taşır. Örneğin hikâye birleşik, rivayet birleşik zamanlarını yansıtan iki eylem çekimi yalnızca eklerle oluğturulduğu halde bir Hint-Avrupa dillerinde olan iki ayrı eylemin yardımıyla gerçekleğir. (Aksan, 2006, s. 166) Hint-Avrupa dili olan (Arnavutçada da) iki ayrı eylemin yardımıyla gerçekleğir. Gramer kitaplarına göre Türkçede biçimbirimler tek başlarında belli ve kesin bir anlamı yoktur. Onlar başka öğelerle bağlanarak görev gören dil birimleridir. Bu eklerin her birinin Türkçede bir ya da birden çok işlevleri vardır ve eklendikleri öğelerin ne türden bir sözcük türü olduklarını, nasıl bir anlamı yansıttıklarını, hangi zaman, görünüğ ya da kipi dile getirdiklerini onlarla birlikte ortaya koyarlar.

Geleneksel dilbilgisinde birleşik zaman olarak adlandırılan ve hikâye, rivayet, koğulgibi türleri bulunan eylem çekimlerinde Türkçenin bir özelliği ortaya çıkar: Bu zamanlar birçok dildeki

gibi, ayrı ayrı yardımcı eylemlerin de yardımıyla değil, çekim eklerinin bir araya gelerek kaynaştığı [-(i)yor+-di], [-ecek+-di],[-(i)r+miş] gibi bileşik biçimbirimlerin yanı sıra ekeylemin [-dir] biçimbirimiyle oluşmuş[-(i)yor+-dir], [-miş+dir] gibi kalıplaşmış biçimbirimlerle de anlatılır. Bu ek kalıplaşmasıyla zaman, kip ve görünüş açısından önemli anlam özellikleri, ayrımları dile getirilir. Bu kalıplaşmış biçimbirimlerin tümü değil, yalın zamanlara ait çekim ekleriyle bir ölçüde yakınlık ya da eşitlik gösteren bileşik zaman biçimbirimleri de vardır. (Aksan, 2006, s.194-195)

Türkçedeki kıp kavramın farklılığını dile getirmek için bazı açıklamalar ve tanımlarında durmayı uygun gördük. Hint-Avrupa dillerinde kip kavramı farklılıklar gösterdiği için ana dili Arnavuça olan öğrencilere Türkçe öğretirken zorluklar ortaya çıkmaktadır. Arnavutçada kip anlamı verebilmek için yardımcı fiilleri kullanmamız gerekir. Bileşik zamanları imek fiilinin yardımıyla analitik bir şekilde oluşmaktadır.

Hint-Avrupa dillerde ayrı bir eylem olarak görülen anlatım, Türkçede ekeylem (Lat. Verbum substantivum) adı verilen ve şimdiki zaman ve geniş zamanı (-im, -sin, -dir, -iz, -siniz, -dirler) biçimindeki eklerle çekilen bir eylem niteliğindedir. (Aksan, 2006, 179) Belli bir zamanı dile getiren bir çekim eki, değişik zamanların, kiplerin anlatımını da üstlenmekte, görünüş açısından ilginç nitelikler sergilemektedir. (Aksan, 2006, 183)

Zamanların ve kiplerin anlamı eklerle verildiği için Türkçede bazı tanım ve kurallarına değinmekteyiz. Oya Adalı "ya göre eyleme ulanan yüklem ardıllar, birincil zaman, istem, kişi, ikincil zaman ardıllarıdır. Bunlardan birincil zaman, istem, kişi ardılları yüklemin zorunlu birimlerdir. Yüklemin oluşumu bunlara bağlıdır. İkincil zaman ise zorunlu birim değildir." (Adalı, 2004, s.45) Eylemin zaman ve kişi kavramı veren biçimine kip denilmektedir. Kip eylemin ne gibi bir ruh durumu ile ilgili olduğunu belirtir. Bir ardıla bağlı olarak beliren kipler genellikle ortaya çıkan ya da çıkacak olan bir eylemi belirten bildirme kipleri ya da tasarlanan bir eylemi gösteren isteme kipleri olarak iki öbekte incelenir. Bildirme kipleri zamanla bağımlıdır. Bir başka değişle, **bildirimi** sağlayan**, zaman ardıllarıdır**. İsteme kiplerinde ise **istem** adı altında verdiğimiz **ardıllar** yer alır (Adalı, 2004, s. 45). Bu birimleri birincil zaman ardılları (-Z-) ve ikincil zaman ardılları (-Z-) ayırmaktadır.

Eyleme, zaman ve istem ardıllarıyla gelen kavramlara ek olarak ikinci bir zaman boyutu daha katılabilir. Bu boyutu taşıyan ardıllar yüklemin zorunlu birimleri değildir. Buna göre zorunlu olan zamana birincil zaman (-Z1-), zorunlu olmayana da ikincil zaman (-Z2-) denildi. (Adalı, 2004, s. 49)

İkinci zaman ardılları, Çağdaş Türkiye Türkçesinde tek başına kullanımı olmayan "i-" eylemin belirli, belirsiz geçmiş (-di, -miş) ardıllarıyla oluştuğu „idi", „imiş" biçimlerinden „i-" eyleminin düşmesiyle oluşur. (Adali, 2004, s. 49) Bu ardıllar iki zaman anlamı vermekteler:

Öyküleme ardılı = hikâye bileşik zaman (-di)

Aktarma ardılı = rivayet bileşik zamanı (-miş)

Türkçede eyleme ulanan yüklem ardıllarının sıralanışı:

Yüklemde eylemden sonra ilk sırada birincil zaman ve istem ardılları bulunur. İkincil zaman kullanılmayacaksa, kişi ardılları onları izler. İkincil zaman yeri, genel olarak, birincil zamanla kişi ardıllarının arasıdır. Ancak, belirli geçmiş'te tüm kişi ardılları ikincil zamanın önünde ya da sonunda alabilirler.(Örn. ver-di-y-di-**m**, ver-di-**m**-di, ver-di-y-di-**n**, ver-di-**n**-di) Belirli geçmiş zaman dışındaki zamanlarda ve tüm istemlerde yalnızca üçüncü çoğul kişi ardılı, ikincil zamanın önünde ya da sonunda yer alabilir. (Örn. ver-miş-ti-**ler**, ver-miş-**ler**-di, ver-miş-miş-**ler**, ver-miş-**ler**-miş vs.) Biçimsel olarak bu formül ile oluşturur.

Eylem + Z1 + (Z2) + k

(ist) Yükleç Ardılları

Yükleçleri yüklem yapan ardıllar da eylemle kullanılan yüklemlik ardıllarıdır. Ancak yükleçten kurulu yüklemlerden birincil zaman kesitinde hiçbir sessel birim yer almaz. Kişi ardılları yükleç olan birimlere doğrudan doğruya eklenir. Yükleçten oluşan yüklemin tek bir zamanı, geniş zamanı vardır. Bu da içletim ardıllarının özgür (eylem dişi) ve bağımlı (eylem) öncüllere göre dizgelendiğini kanıtlar. (Adalı, 2004, s. 79)

birincil zaman (ø) + kişi

Yükleç (ø) -ım,-sın, ø,-ız, -sınız, -lar

Yükleç kullanılan kişi ardılları eylemle kullanılan kişi ardıllarının ikinci dizisinde yer alan ardıllardır.

Türkçede yüklemde yer alan temel birime göre değişik ardıllar kullanılmaz. Ancak buna dayanarak tümünü bir bütün saymak, yapıyı gözden kaçırmaya neden olur. Çünkü bu ardılların temel biriminin yapısına göre temel birimle ilişkileri değişmektedir. Bu nedenle geleneksel dilbilgisinde de eylem dışındaki birimlerle kullanılan yüklemlik ardılları *cevher fiili, ek eylem* gibi adlarla ayrıca ele anılıp içlenmiştir. Bunlarla kullanılan yüklemlik ardıllarını da –eylemle kullanılan öteki ardılları göz önünde tutarak - *eylemli yüklem ardılları, yükleç ardılları* olarak ayırmış.(Adalı, 2004, s. 79) Örn. öğretmen-im (yükleç) – öğretmen/i/m (iyelik) Bu durumlar yabancı öğrenciler için zordur.

Ikincil zaman ardılları (-di, idi) ve (-miş,imiş)yükleçle de kullanılır. Ikincil koşul (-sa, ise), yükleçli tümcelerin de koşul dönüşümünü sağlar. Yükleçten kurulu yüklemi şu gösterimde belirtebiliriz.

yükleç + ø + sa + (-Z2-) + k

(koş 2)

Eylemle ve yükleçle kurulan yüklemler karşılaştırıldığında Türkçe ardıl dizgesinin eylem ve eylem olmayana göre biçimlenişi daha iyi görülmektedir.

Yükleç + ø + (-Z2-) + k

(koş 2)

Eylem + (Z1) + Z2 + k

(istem) (koş 2)

(-dır) ardılı ise zorunlu olmayan bir birim olarak bu tür yüklemlerin geniş zamanına kesinlik, sürerlik, olasılık kavramı katar. Üçüncü kişiyle kullanımı yaygındır.

(-dir) genellikle kişi diziminde üçüncü kişiyle ilişkili bir biçimbirim olarak gösterilmiştir. (Ergin; 1962; 297, Gencan; 1971; 297, Banguoğlu; 1974; 475, Aksan; 1976-b; 82) üçüncü kişide yaygın kullanımı olan (-dır)'ın kişi kavramıyla bir ilişkisi yoktur. Ayrıca „hava güzel" „hava güzeldir" gibi kullanımların eş değerli olduğu da söylenemez. Değişik zaman biçimbirimleriyle kullanımlarını da göz önünde tutarak (-dır)-ı yüklemde değişik görevi olan ayrı bir biçimbirim olarak ele alınır. Emre (1955; 23-58) ad tümcelerini koşaç almayan ve koşaç alan ad tümceleri olarak ikiye ayırıp incelemiştir. (Hatiboğlu; 1953 a-b, Özdemir; 199-200) Örn. -dır,-dır,-dir,-dur,-dür,-tır,-tir,-tur,-tür, (Örn. çalışkan-ım-dır, çalışkan-sın-dır vs.)

Bunun dışında (-dır) belirsiz geçmiş, şimdiki, gelecek zaman, gereklilik ve aktarma biçimbirimlerinin yer aldığı yüklemlerle kişi biçimbirimlerinden sonra kesinlik ve olasılık kavramı taşıyarak yer alır.

Örn. ver-miş-im-dir	ver-miş-miş-im-dir
ver-miş-tir	ver-miş-miş-tir
ver-i-yor-um-dur	ver-i-yor-muş-um-dur
ver-i-yor-dum	ver-i-yor-muş-tur
ver-eceğ-im-dir	ver-ecek-miş-im-dir
ver-ecek-tir	ver-ecek-miş-tir
ver-meli-y-im-dir	ver-meli-y-miş-im-dir
ver-meli-dir	ver-meli-y-miş-tir

Üçüncü kişilerde kesinlik, ötekilerde olasılık kavramı daha belirgindir. (Adalı, 2004, s. 80-81)

Z. Korkmaz'a göre Ek-fiilin (kopula, verbum Predikativum) tanımı: Türkçe gramerlerinde birbirinden farklı terimlerle adlandırılmış olan ek-fiil, Eski Türkçedeki er- „olmak" yardımcı fiilinin er > ir > i değişimi ile ekleşmiş olan biçimidir. Bugün bu fiili her ne kadar i-(mek) diye adlandırıyor isek de, fiilin tek başına bir anlamı yoktur. Asıl fiillerde olduğu gibi yalnız başına i- biçimiyle kullanılmaz ve yapım ekleri ile genişletilemez. Dolayısıyla fiilden bir ad ya da fiil gövdesi oluşturması mümkün değildir. Varlığını -idi /-imiş ise gibi zaman ekleriyle ortaya koyar. i-ek fiilin dildeki görevi, ad soylu kelimeleri fiil durumuna getirmek ve basit zamanlı kiplerden birleşik zamanlı kipler oluşturmaktır. (Korkmaz, 2003, s. 702)

i- ek-fiilinin öteki fiillerden yani asıl fiillerden farklı olarak yalnızca bildirme niteliğinde dört kipi vardır: geniş (şimdiki) zaman, görülen, duyulan geçmiş zaman ve şart. Asıl fiillerde olduğu gibi bu ek-fiilde de **kip** ve **zaman kavramı** zaman ekleri ile karşılanır. (Korkmaz, 2003, s. 703) Örn. insan-ım, delikanlıy-ım, yokum, ardında-y-ız, devamları-y-ız, haklı-sın.

-dır, Bildirme ekinin işlevleri:

A. Kesinlik bildirme görevi

„-dır" bildirme eki, çekimli fiillerin duyulan geçmiş zaman, „-makta" ekiyle oluşturulan şimdiki zaman ve gelecek zaman kiplerinin üçüncü şahıs teklik ve çokluk çekimlerinde, fiillin gösterdiği oluş ve kılışa bir „kesinlik" ve „pekiştirme" işlev ve anlamı katmıştır. Türkçede, içinde bulunulan zamanda geçen olayların anlatımı „-iyor"un yanı sıra bir başka yoldan da gerçekleştirilir. (Korkmaz, 2003, s. 726) Örn. **Yeter olmuştur**, gün günden **beter olmuştur**. Görülen geçmiş zaman kipinde, esasen görülen ve bildiren bir kesinlik bulunduğu için, bu kip, pekiştirme niteliğindeki -dır ekini almaz.

B. Beklenti ve tahmin görevi

„-dir" bildirme eki, çekimli durumdaki bazı kiplerin bütün şahısları üzerine de gelerek bunlara kullanım özelliklerine göre, yine ya „kesinlik" ve „pekiştirme" ya da „belki", „ihtimal ki", „umulur ki" anlamlarıyla tahmin ve beklentiyi güçlendirme işlevi kazandırır. Bu kullanım yer yer ek-fiilin geniş zaman çekimlerinde de görülür. Örn. görmüş-üm-dür, görmüş-müş-sün-dür, biliyor-sun-dur, biliyor-sunuz-dur, hak verecek-siniz-dir, inanmış-ım-dır, gidiyor-lar-dır.

C. Zarf-görevi

„-dır" eki gün, ay, hafta, yıl gibi zaman gösteren adların teklik ya da çokluk biçimleri üzerine gelerek „...zamandan beri" anlamıyla zarflar türetir. Batı dillerinde ters görülen Türkçede bileşik kipli fiillerin tanımı: Çekimli fiiller, taşıdıkları kip sayısına göre basit kipli veya basit zamanlı fiiller ve bileşik kipli veya bileşik zamanlı fiiiler olmak üzere iki gruba ayrılır.

*Bileşik kipli fiillerde birden fazla kip eki vardır. Bunlar genellikten iki kipten oluşmuştur. Üç kipten oluşan katmerli bileşik zamanlı fiiller çok seyrektir. Bileşik kipli fiiller, içinde birden fazla kip eki bulunan fiiller olarak tanımlanabilir. (Korkmaz, 2003, s. 730)

Basit kipli fiillerde tek bir kip eki bulunduğu halde, bileşik kipli fiillerin çekimli biçimlerinde genellikle iki (nadiren üç) kip eki bulunur. (Korkmaz, 2003, s. 732)

Tekrar Zeynep korkmaz'a göre her ne kadar Türkçe gramerlerinde, yerleşmiş bir terim olarak bileşik zamanlı kipler terimi kullanılmakta ise de, burada asla iki ayrı zaman söz konusu değildir. Bunlardan ilki doğrudan doğruya çekimli fiillerdeki kişinin tutum ve davranışı ile ilgili olan şekil ve tarz eki niteliğindedir. Zaman bildirme işlevi ise, yalnızca i- ek fiilinden sonra gelen ek üzerindedir. Sonuç olarak, basit kipli fiillerde olduğu gibi bileşik kipli fiillerde de tek bir zaman ögesi vardır. O da i- ek fiilinden sonra gelen ekle belirtilir. (Korkmaz, 2003, s. 732)

*Çekim sırasında i- ek fiili çok kez eriyip kaybolmuştur. Bileşik zamanlı bir fiilin çekim biçimi:

esas fiil + kip eki + i- ek fiili + 2. kip eki (zaman gösterme eki) + şahıs eki

i- ek fiiili yalnız görülen geçmiş zaman, duyulan geçmiş zaman ve şart kipi ekleri alabilir. Ek-fiilin bu özelliği dolayısıyla, bileşik zamanlı fiiller kendi içlerinde:

1. Hikâye bileşik kipleri 2. Rivayet bileşik kipleri 3. şart bileşik kipleri

Bilindiği gibi bu kurala göre bileşik kipli fiillerin rivayeti, hikâyesi ve şartı bu formüle göre oluşturur:

Bileşik kipli fiillerin hikâyesi:

Duyulan geçmiş zaman kipinin hikâyesi: sev-miş-ti-m

esas fiil + „- miş" kip eki + i- ek fiil + „-di" hikâye eki + şahıs eki

Görülen geçmiş zaman kipinin hikâyesi: sev-di-y-di-m (pluperfect)

esas fiil + „-di" kip eki + i- ek-fiiil + „-di" hikâye eki + şahıs eki

şahıs eklerinin esas fiile gelen kip ekinden sonra almış olan hikâye türü. Örn. baktı-m-dı vs.

şimdiki zaman kipinin hikâyesi: sev-iyor-du-m (present past)

esas fiil + „-ıyor" + i- ek-fiiil + „-di" (hikâye) + şahıs eki

şimdiki zamanın hikâyesi, *-ıyor* ve *–makta* ekleri ile karşılanan ve içinde bulunulan zamanda sürmekte olan bir oluş ve kılış geçmişe aktararak anlatan bileşik kiptir. Ekleri: *-ıyor-i-di > -ıyordu*, *-makta i-di > -maktaydı*'dır. (Korkmaz, 2003, s. 739) *–maktaydı* biçimiyle, *-ıyordu* hikâye kipine oranla çok daha sınırlı bir kullanımdadır. Kullanımı daha çok üçüncü şahıs çekiminde görülür. İşlev bakımından *–ıyordu*'dan ayrılan bir özelliği yoktur.

Gelecek zaman kipinin hikâyesi: sev-ecek-ti-m (Future past)

Geniş zaman kipinin hikâyesi: sev-er-di-m, sev-mez-di-m (Aorist past)

Şart kipini hikâyesi: sev-se-y-di-m (Conditional past)

Görülen kipinin hikâyesi: sev-e-y-di-m (Subjunctivepast)

Gereklilik kipinin hikâyesi: sev-meli-y-di-m (Past neccessitative)

sev-miş-ti-m (Pluperfect)

Bileşik kipli fiillerin rivayeti:

Rivayet kipinin duyuma dayanan anlatımı yanında yer yer „çupluk", „uzaklık" ve „küçümseme" bildiren kullanımları görülür:

esas fiil + duyulan geç. z. kipi eki + i- ek-fiiil + 2. kip eki (rivayet) + şahıs eki

Duyulan geçmiş zaman kipinin rivayeti: sev-miş-miş-im (Inferential)

Şimdiki zaman kipinin rivayeti: sev-iyor-muş-um (Inferential)

Bu birleşik kipin, şimdiki zaman bildirme kipinde olduğu gibi –makta imiş ekiyle kurulan bir türü daha var. Bu ekiyle bir oluş ve kılış, duyuma veya sonradan farkına varmaya dayanan anlatımıdır.

Gelecek zaman kipinin rivayeti:sev-ecek-miş-im (Future inferential)

Geniş zaman kipinin rivayeti: sev-er-miş-im sev-mez-miş-im (Aor.inf.)

Şart kipinin rivayeti: sev-se-y-miş-im (Conditional inferential)

Görülen kipinin rivayeti: sev-e-y-miş-im (Subjunctive inferential)

Gereklilik kipinin rivayeti: sev-meli-y-miş-im (Necessitati inferential)

Bileşik kipli fiillerin şartı:

Bu birleşik kip, kendi yapısındaki şarta bağlı bu oluş ve kılış cümledeki asıl fiille ilişkili kılarak asıl fiilin tamamlayıcıları görevini yüklenir. (Korkmaz, 2003, s. 765)

esas fiil + görülen geç. z. kipi + i- ek-fiiil + 2. kip eki (şart) + şahıs eki

Görülen geçmiş zaman kipinin şartı: sev-di-y-se-m (Conditional)

Duyulan geçmiş zaman kipinin şartı: sev-miş-se-m (Conditional)

Şimdiki zaman kipinin şartı: sev-iyor-sa-m (Presentconditional)

Gelecek zaman kipinin şartı: sev-ecek-se-m (Future conditional)

Geniş zaman kipinin şartı: sev-er-se-m (Aorist present conditional)

Gereklilik kipinin şartı: sev-meli-y-se-m (Necessitative)

Bu fiil çekimi Hint-Avrupa diller birleşik kipli fiiller çekiminden farklılıklar göstermektedir.

Bunun dışında Türkçede katmerli bileşik kiplerin çekimi de var. Katmerli bileşik kipleri ikiden fazla kipin belirli birleştirme kurallarına bağlı olarak arka arkaya getirilmesiyle oluşturulan kiplerdir. Bu kiplerin oluşturulmasında bildirme ve bir kısım tasarlama kiplerin hikâye ve rivayet bileşik kipleri esas alınır ve bunlara i- ek fiilinin i-se şart biçimi eklenir. Bu anlatımı kip eki almış bir esas fiile ek i- ekfiilinin hikâye + şart veya rivayet + şart çekimlerinin arka arkaya getirilmesi ile oluşturulur. (Korkmaz, 2003, s. 776)

Hikâye bileşik kiplerinin şartı:

esas fiil + kip eki	+ i- ek-fiili	+ Şart eki	+ Şahıs eki	
sevdi i-di i-se-m	> sevdi idiysem			(görülen g. z. hikâyesinin şartı)
				(pluperfect conditional)
sevmiş i-di i-se-m	> sevmiş idiysem			(duyulan g. z. hikâyesinin şartı)
				(pluperfect conditional)
seviyor i-di i-se-m	> seviyor idiysem			(şimdiki zaman hikâyesinin şartı)
				(past conditional)
sevecek i-di i-sem	> sevecek idiysem			(gelecek zaman hikâyesinin şartı)
				(future past conditionale)
sever i-di i-se-m	> sever idiysem			(geniş zaman hikâyesinin şartı)
				(aorist past conditional)
sevmeli i-di i-se-m	> sevmeli idiysem			(gereklilik kipi hikâyesinin şartı)
				(necessitative conditional)

Rivayet bileşik kiplerin şartı:

sevmiş i-miş i-se-m	> sevmiş imişsem			(duyulan g. z. rivayetinin şartı)
				(Inferential conditional)
seviyor i-miş i-se-m	> seviyor imişsem			(şimdiki zaman rivayetinin şartı)
				(Inferential conditional)
sevecek i-miş i-se-m	> sevecek imişsem			(gelecek zaman rivayetinin şartı)
				(Future inferential conditional)
sever i-miş i-se-m	> severmişsem			(geniş zaman rivayetinin şartı)
				(Aorist inferential conditional)
sevmeli i-miş i-se-m	> sevmeliymişsem			(gereklilik kipi rivayetinin şartı)
				(Necessitative inferential conditional)

Ek eylemin enkletik sonekleri şahıs zamirleridir, -dir ekin dıında. Arapça ve Rusçada olduğu gibi A B şeklindedir –dir parantez içinde verilir. Konuşma ve yazı dilinde –dir copula görevindedir. Ek eylemin şekilleri sayesinden geçmiş,şart, -miş şekli oluiturmaktadır. Bu şekilleri hem serbest sözcük gibi heme de ek ieklinde görülmektedir. (idim/-dim, isem/-ysem, idi isem/-idiysem, ydiysem, imiş/-imiş ya da -ymiş.Bu zaman ve kipleri oluşturmak için ek eylemin –dir dışında bütün bildirme asıl kiplerin ekleri kullanılmaktadır. Fiil gövdesinin özelliklerine göre şimdiki, gelecek, geniş,-miş'li geçmiş,gereklilik, -di'li geçmiş,şart, istek. Emir kipinin bu grupa içermemekte çünkü bu özellikleri eksiktir. Kip ve zaman terimleri kip ve zaman'a gore kullanılmakta çünkü her temel fiil gövdesinden çok bileşik zaman ve kip oluşturabilir. Bu yapı Hint-Avrupa dillerinde bulunmamaktadır. O yüzden yabancı öğrencilerine en kolay açıklaması yabancı dilcilerin verdikleri dört fiil çekimidir. Her temel fiil gövdesi kendi zaman ya da kipin üçüncü tekilidir. Onlu the –di past, conditional subjunctive, and imperative have endings of their

own, all the other bases are substantival in origin and are verbalized by means of the verbs to be. Sadece –di'li geçmiş, istek kipinin şartı ve emir kipi kendi ekleri vardır. Diğer şekilleri (bileşik zaman ya da kip) ise ek eylemin anlamlarıyla (eklerle) oluşur.

-dir unsuru Türkçenin fiilerin birleşik çekiminde çok önemli bir rol oynamaktadır. Bilindiği gibi Türkçede çok karmaşık, sıkı sıkıya bağlı bir fiil çekimi dizgesi var. Bu dizge içerisinde çok geniş sayıda dilbilgisel kategorileri görülmektedir. Türkçede kip ve zaman kavramları arasında kesin bir sınır yoktur. Duruma göre bu kavramları veren unsurları daha çok belirginlik kazanmaktalar. Bu şekilde görünüş-zaman dizgesinde bir birimin işlevsel ağırlığı diğer dillerin biriminden karşılık farklıdır. Türkçede fiile eklenen biçimbirimleri bu sıraya göre sıralanır. Eylem, şart, olumsuzluk, görünüş, kip, zaman, kişi-ek.

Türkçede -dır unsurun bulunduğu pozisyona göre, diğer dillerde fiil önünde bulunan yardımcı fiil işleviyle eşdeğerlidir. Batı, germanicve slav dilleri ile benzerlik göstermektedir.

-dir unsurun morfo-sentaks değeri daha çok anlama yöneliktir. Türkçede ad tümceleri kuran, kimi bileşik zamanların anlatımında görev alan „-dır" koşacının kullanılışı ve kimi tümcelerin bu biçimbirim olmadan kurulması, sözdizimi açısından olduğu kadar, tümce anlambilimi bakımından da önemli bir özelliğini oluşturur. Bu unsurun verdiği anlamları: Bir gerçeği, bir durumu belirleme, saptama, açıklama, (Okullarda kayıtlar 10 Eylülde başlanacak**tır**.), tahmin yürütme, olasılık belirtme (Eve varmışlar**dır**: simdi sizi ararlar.); geçmişte, sürekli gerçekleşen bir olayı saptama (Hep aynı soruyu sormuşlardır.) bir durumu belirleme (Her zaman beni mutlu etmiş**tir**); gereklilik anlamını pekiştirme, daha kesin ve ciddi bir anlatımla (Başarılı olması için iki hafta çalışmalı**dır**.), geçmişte yapılmış olması gereken bir işi belirtme (Umarım konuştuklarımızı kimseye söylememiş**sin****dir**.), (Umarım, sahile giderken arabamı açık bırakmamış**ım**dır.), bir beklentiyi, umudu dile getirme olabilir.

i- ek fiilin kullanımları bir yabancı öğrenci için çok zor görülebilir. Bu önemli unsuru bileşik kiplerin oluşumunda var olduğunu zorla kavrayabilmektedir. Özellikle Türkçede zaman ve kip arasındaki kesin bir sınır olmayınca durumu zorlaştırmaktadır. Genellikle üçüncü şahısa daha çok kullanılan -dır unsuru tümce anlambilimi açısından bir özellik oluşturur. Öğrencilere i- ek fiili açıklarken Türkçenin bağlantılı özelliğini vurgulanmaya çalışılır. Türkçe öğretiminde son eklerin biçimbilgisel-sözdizimsel ve anlamsal özellikleri çok önemlidir. Zaman ve kip kavramları faklı kavramlar olmasına rağmen yabancı bir öğrenci onları bir biriyle karıştırılabilmektedir. Ek eylemin faklı kullanışları ve fonsyonları da öğrenme konusunda zorluklar yarataktadır.

KAYNAKÇA

ADALI, Oya, Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler, TDK, İstanbul 2004. Akademia e Shkencave, Gramatika e Gjuhës shqipe I, ADSH, Tiranë 2002.

Akademia e Shkencave, Gramatika e Gjuhës shqipe II, ADSH, Tiranë 2002.

AKSAN, Doğan, Anlambilim, Anlambilim konuları ve Türkçenin Anlambilimi, Engin Yay., Ankara 2006.

BANGUOĞLU, Tahsin, Türkçenin Grameri, TDK Ankara 2000.

DENY, Jean, Türk Dili Gramerlerinin Temel Kuralları (Türkiye Türkçesi), TDK Ankara 2004.

DENY, Jean, Turkish Grammer, 1926

ERKMAN-AKERSON, F., Anlam-Çeviri-Karşılaştırma, İstanbul 1991.

GÖKSEL - KERSLAKE, Turkish: A Comprehensive Grammar, London, New York 2005.

JOHANSON, Lars, Structural Factors in Turkic Language Contacts: TDK, Ankara 2002.

KARAAĞAÇ, G., Türkçenin Söz Dizimi, Ġstanbul 2009.

KARAHAN, Leyla, Türkçede Söz Dizimi, TDK Ankara 2008.

KERSLAKE, C., Semantic Differentiation in the Copular System of modern Turkish: Studies on Turkish Linguistics, Ankara 1988.

KIRAN, Zeynel, KIRAN AyĢe, Dilbilime giriĢ, Ankara 2001.

KONONOV, A. Gramatika Tureckobo Jazika, 1941 Leningrad – Akademija Nauk, Institut Vostokovedenjije

KORKMAZ, Zeynep, Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi), TDK, Ankara 2003.

KORNFILT, Jaklin – Turkish – Descriptive Grammars, London and New York

LEWIS, G. Turkish Grammar – Oxford – New York Oxford University Press (fellow of the British Academi emeritus professor of Turkish in the University of Oxford.

UNDERHILL, R. – Turkish Grammar

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1605-1618, ANKARA-TURKEY

NEF'Î DİVANINDA GÖNÜL

Münire Nurefşan KAPAL[*]

ÖZET

Gönül, klasik edebiyat şairlerinin, divanlarında en çok rastlanan ve işlenen konularından biridir. Kavram sedece klasik edebiyatın değil, halk edebiyatının ve sözlü kültür sahasının da çok işlediği konular arasındadır. Aşk ve âşıklık söz konusu olduğu zaman elbette âşığın gönlü de beyitlerin kelime dünyasında hemen yerini alır. Bu itibarla hangi klasik edebiyat şairinin divanına bakılsa, hemen hemen hepsinde gönül kavramına ait mecazlar ve mazmunlar bulunduğu görülür. XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve bir kaside üstadı olarak şöhret bulmuş olan şair Nef'î, divanında gönülle ilgili kavram ve benzetmelere yer vermiştir. Kelime, geçiş sıklığı itbariyle daha çok gazellerde yer alır. Kasidelerini genel olarak padişah ve devlet adamlarına ithafen yazan ve mübalağalı ve övgü dolu bir üslup kullanan şair, gazellerinde ise klasik gazel tarzının çizgisi dışına taşmaz ve âşıkane ve rindçe bir anlatımı benimser. Şairin bu kelimeyi tasavvufi anlamıyla çok nadir kullandığı görülür. Nef'î Divanı'nda çeşitli anlam ilgileriyle ele alınan gönül mesttir, âşıktır, sevgilinin güzelliğini yansıtan bir aynadır. Sevgilinin güzelliği karşısında darmadağın olan gönül, ondan gelen her türlü cefa ve eziyete rağmen sevmekten vazgeçmez. Bu anlam ilgileri çoğaltılabilir. Makalede beyitlerden örneklendirmeler de yapılarak konu etraflıca ele alınmıştır. Bu makalede gönül kavramının çeşitli kaynaklardan ayrıntılı tanımı ile birlikte, şairin divanında kelimenin hangi münasebet yönleriyle anıldığı anlatılarak istatistikî veriler çerçevesinde sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gönül, Nef'î, Divan, Klasik Türk Şiiri

"HEART IN THE DÎVÂN OF NEF'Î'"

ABSTRACT

Heart is one of the most common subject which place at Turkish Classical Literature of poetry's Divan. The concept not only of Classical Literature, but also Folk Literature and oral culture among the topics deal with a lot of culture. İf there are love and lover in the beyit, heart of the lover absolutely take place in the world of the word at the same time. The poet who lived in the first half of the seventeeth century and found fame as a teacher of ode Nef'î has included the concepts and comparisons in his Dîvân. The word, there are more than in the ghazals. The poet who wrote poetry in general, for the Sultan and statesmen, using exaggerated and a style full of praise; but in his ghazals he writes classic ghazal style and tells as to be in love and

[*] Fatih Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı, YL Öğrencisi, El-mek: nur_kapal@hotmail.com

enthusiastic words. In his Dîvân, there is no mystical maning of this word. Heart which deal with a variety of interest of the meaning is extased, in love and a mirror showing the beauty lover. In this article, detail definitions of heart concept with various sources will be analyzed together with meanings of words and evaluated by statistical methods.

Key Words: Heart, Nef'î, Divan, Classical Turkish Poet.

Giriş

Gerek klasik edebiyat, gerekse halk edebiyatı olsun Türk edebiyatının bütün alanlarındaki en vazgeçilmez konulardan biri de gönüldür. Sadece yazılı edebiyatta değil, sözlü kültür alanında da gönül kelimesiyle ilgili pek çok deyim ve atasözü türetilmiştir. "gönül almak", "gönlü olmak", "gönüller yapmak", "gönülden çıkmak" gibi pek çok deyim halk arasında da sıklıkla kullanılır. Klasik edebiyat şairi de hem beşeri ve mecazi, hem de tasavvufi anlamda gönülle ilgili beyitler kaleme almış, bazen de redif olarak kullanmıştır. Erzurumlu kaside şairi Nef'î de bu çerçevenin dışına çıkmaz. Kendine özgü söz ustalığıyla kaleme aldığı şiirleri tarandığında, daha çok gazellerinde gönül kelimesine rastlanır. Bu, Nef'î'nin üslubuyla birebir örtüşen bir durumdur, zira kasidelerinde daha mutantan ve heybetli ifadeleri tercih ederek kelime kadrosunu da bu istikamette kullanan şairin gazelleri ise daha nezaketlidir, rindçe bir üslupla yazılmıştır.

1- Genel Anlamda Gönül

Farsça dil, derûn; Arapça kalb, hatır; Türkçe yürek kelimeleriyle de karşılanan gönül[1] kavramı, Türk edebiyatında sadece divan edebiyatında değil, halk edebiyatı ve dinî-tasavvufî edebiyatta da en çok işlenen konulardan biridir.[2] Kelime eski Türkçe'de "köñgül" olarak geçmekle birlikte kökü hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.[3] Yazılı kaynaklarda "gönül" kelimesine rastlanması ise M.S. VII. yüzyıldadır. Orhun Yazıtları'nda Yollug Tigin "Taş tokıtdım, köngültegi sabımın... bitidim.", yani "Tas yontturdum, gönüldeki sözümü yazdırdım." şeklinde ifade etmektedir.[4] Gönül kelimesinin eski Türkçe metinlerde "akıl" ve "kavrayış" anlamlarını da karşıladığı görülür.[5] Çeşitli sözlüklere bakıldığında ise şu anlamlar karşımıza çıkmaktadır: 1- Yürek 2- Yürekte var olduğu kabul edilen, sevgi, düşünme, anma, istek ve nefret gibi iyi ve kötü bütün duyguların kaynağı olduğu kabul edilen, kalbin manevi yönü 3- Yüreğin manevi gücü; iç 4- mec. Arzu, istek 5- Vicdan 6-mec. Akıl 7- Tasavvufi olarak insanın akıl üstü bilgiye ulaşma gücü ya da bu tür bilgilerin insanda doğduğu; Cenâb-ı Hakk'ın insanda tecelli ettiği ve Allah'la ilgili bilgilerin geldiği yer, tasavvufi aşkın kaynağı ve aynı zamanda nefs-i nâtıka anlamlarına gelmektedir.[6]

Tasavvufi eserlerin temel konularından biri olan gönül kavramını İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725) müşahhaslaştırır ve sanki gözleri olan bir organmış gibi tasavvur eder. Hem dünyaya, hem de âhirete müteveccih olan bu gözler her iki âleme de kör olursa mânâ âlemlerine açılır ve hakikati görmeye başlar:

[1] Cemal Kurnaz, **"Gönül",** TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, C.14, s.150
[2] A.g.e. s.449
[3] Ülkü Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük,** Kubbealtı Lügati, İstanbul 2008, s.1088
[4] Nihat Sâmi Banarlı, **Türkçenin Sırları,** Kubbealtı Nesriyatı, 4.Baskı, İstanbul 1978, s.78.
[5] Mehmet Aydın, **Gönül kelimesi Üzerine,** Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, S.566, şubat 1999, s.104
[6] Burada geçen tariflerde şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Ülkü Ayverdi, a.g.e. s.1088, Yaşar Çağbayır, **Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı**, Ötüken Yay. Kültür ve Turizm Bak. Yay. İstanbul 2007, s.1749-1750; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,** Kabalcı Yay.182, İstanbul 2001, s.107

"Elhâsıl gönülde iki göz vardur ki biri dünyaya ve biri dahı ʿuḳbâya açılur. Kaçan dil bu ikisinden aʿmā olup kevneyne lemḥası ḳalmasa aña vech-i maʿnā mütecellî ve ʿālem-i ḥaḳîḳat münkeşif olup dîde-i sırla *erine'l-eşyâe kemâ hiye* (Bize eşyayı olduğu gibi göster) mücebince rüʾyet-i ḥakiḳiyye ḥāṣıl olur." [Bursevi V, 99a]

Manevi olarak gönül on sekiz bin âlemi içine alır:

"Gönül şolnesnedür ki tā onsekiz biñ ʿālemüñ varlığı hep andadur…" [Şeyh-zâde 95]

Klasik edebiyatın temel kaynaklarından olan Kurʾân- Kerîmʾde ve Hz. Peygamberʾin sözlerinde gönül Hakkʾın evi, nazargâh-ı ilahidir ve Allahʾın bütün isim ve sıfatlarını bünyesinde toplamış bulunmak vasıflarına sahiptir:

"Cenâb-ı Ḥaḳ ve teḳaddes üç ʿaded beyt ḫalḳ u îcâd itdi. Birisi semâdadur, aña beytüʾl-maʿmūr ve dîgeri arżdadur buña da Beytullah ve âḫiri ise śuver-i mecmūʿa-yı insāniyyede bulunan ḳalbdür ki ḳalbüʾl-müʾmini beytullāh meziyetini hâiz bulundı…..ḳalb-i müʾmin ise biʾẕ-ẕāt yed-i ḳudret-i İlāhî āṣārıyla ḫalḳ olundığı ecilden hemîşe naẓargāh-ı ilāh ve cāmiʿ-i cemîʿ-i esmā vü sıfāt bulunmaḳ hissesini ḥāmil bulundı. [Cabbar-zāde 37/b]

"Yer ve göğe sığmadım, lakin müʾmin kulumun kalbine sığdım." Hadis-i Şerifi de yine bu hakikati anlatır. Eğer yer ve gökler Allahʾın bütün isim ve sıfatlarının tam bir mazharı olsaydı bir başka tecelli mekânı yaratmaya gerek olmazdı. Nitekim bu büyük cisimlerin mahiyetlerinde sınırsız tecellileri kaldırabilecek kabiliyet yoktur, fakat bir insan-ı kâmilin gönlü bu derece sınırsız tecellilere ayna olabilecek kabiliyette yaratılmıştır.

Vücut içerisinde gizli olduğu halde bütün vücudu idare eden de gönüldür:

"…göñül vucūd içinde mużmerdür lākin ḥaḳîḳatde vücūdı taṣarruf iden göñüldür…" [Sezâyî 259]7

2- Klasik Edebiyatta Gönül

İnsanın manevi cephesini temsil eden gönüle hiçbir klasik edebiyat şairi kayıtsız kalmamış, divanında mutlaka gönülle ilgili beyitlere yer vermiştir; çünkü divan şairinin vazgeçilmez konumu olan âşıklık söz konusu olduğu zaman hemen her zaman mısralarda yerini alır. Bazen de teşhis ve tecrid yoluyla gönül kendi soyut anlamından sıyrılarak âdeta ikinci bir âşık şeklinde karşımıza çıkar. Bazen de öyle olur ki âşık gönlüyle sanki bir şahısmış gibi konuşarak dertleşir, nasihatler eder.[8] Gönül âşık gibi kanlı gözyaşları akıtır; yaralıdır, aşkın ve gamın merkezidir. "Dil" kelimesi de yine "gönül" kavramını karşılayacak şekilde çeşitli terkipler ve deyimlerle sıklıkla şiirlerde yerini alır. Dil-i ârif-i câm, cân-ı dil-efkâr, ḫûn-ı dil, dürc-i dil, genc-i dil, dil-i dânâ, dil-i feyyâz, harîm-i dil, şehr-i dârüʾl-mülk-i dil, dil-i pür-iştiyâk, derûn-ı dil, nâvek-i dil-dûz, ser-nâme-i levh-i dil, rişte-i dil bunlardan sadece bir kaçıdır.[9]

Klasik Edebiyatta gönül üzerine sayısız denecek kadar çok teşbih ve mecaza rastlanmaktadır. Bu teşbih ve mecazlara birkaç örnek vermek gerekirse, bir mekân olarak algılandığında gönül bir memleket olur. "İklîm-i dil" tamlaması bu anlamda kullanılır. Aynı zamanda gönül, Mısır, Bağdat gibi yer isimlerine de benzetilir. Sevgili padişah veya sultana, aşık

[7] Ömür Ceylan, **Tasavvufî Şiir Şerhleri,** Kapı Yay. 83, Araştırma-İnceleme.25, İstanbul 2007, s.230-231
[8] Harun Tolasa, **Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası,** Akçağ Yay./353, Ankara 2001, s.308
[9] Metin AKKUŞ, **Nefʾî Divanı,** Akçağ Yayınları, Ankara, 1993 (paragrafta geçen terkipler için bkz: K.50/7, K.49/41, K.50/1, K.50/16-18, K.1/2, Naʿt 1/9, Naʿt 1/24, Naʿt 1/11, Naʿt 1/30, K.48/40, K.48/43, K.48/46, G.36/2, K.60/2, K.53/15)

ıztırabının da askere ve orduya benzetildiğinde gönül bu kavramlarla ifade edilir.[10] AĞk ordusu gelip bu mülkü sık sık yağmalar ve tahrib eder:

Gönlümü yıkmak benüm Çşhum revā gördün mü hîç

Kendü iḳlîmin yıḳar bir pādiĞşa gördün mü hîç[11]

Gönül bazen bir kuĞ olur ve onun rızkı gam ve kederdir. Bu benzetmede sevgili çoğunlukla merhametsiz bir avcı olarak görülür. Saçları doğan kuĞu veya tuzak olan sevgilinin benleri de bu tuzaktaki dâneleridir. Gönül adeta bir kuĞ misali bu unsurlara heveslenir:

Seni ol murg-ı dil ol dāne-i hāl itdi esīr

Nice bir dāma düĞüp töhmet-i sayyād idesin[12]

Gönül sevgilinin ilaç ve tabip olan dudaklarına muhtaçtır. Hastaları arayıp hatırlarını sormak hasta için ne kadar önemli bir davranıĞşa, sevgili de asla böyle bir davranıĞa yanaĞına meylinde olmaz ve naz eder. Şeyhülislam Yahya, divanında sevgilinin tabipliği bırakıp âĞığından el çektiğini Ğu beyitlerle anlatır:

Ol tabîb-i cân u dil el çekdi ben bîmârdan

Yok mudur Yahyâ devâsı derdimin çekmek midir[13]

Gönül bir sırça kadehtir; kırılırsa yapılmaz. Gönlün bu hali hem divan, hem de halk Ğirinde sayısız beyit ve Ğirde veciz ifadelerle iĞlenmiĞtir. Yunus Emre'ye atfedilen bir Ğirin Ğu mısraları bu meseleyi yalın bir dille ifade eder:

Bir kez gönül yıkdın ise

Bu kıldığın namaz değil

YetmiĞ iki millet dahi

Elin yüzün yumaz değil

Gönül Hakk'ın tecelli ettiği ve sevgilinin hayalinin devamlı bulunduğu yer olması itibariyle ayna olarak nitelenir. Gam, keder, hırs ve kin gönül aynasının kararmasına, özelliğini kaybetmesine sebep olan tozlar olarak düĞünülür.[14]

Pasdan her ki gönül āyinesün pāk eyler

Dünyenün neydüğini gün gibi idrāk eyler [15]

ÂĞığın gönlü bir aynadır. Bu ilgi, sevgilinin güzelliğinin ve bu güzelliğin mahiyet ve neticelerinin tecelli ettiği yer olması itibariyledir.[16] Sevgili kendi güzelliğini temâĞa için sürekli aynaya bakar. ÂĞık sevgilinin bu özelliğine binaen gönlünü ayna olarak gösterir. Çünkü onun tek arzusu sevgilinin ona nazar etmesidir.

[10] Harun Tolasa a.g.e. , s.310
[11] M. Nejat Sefercioğlu, **Nev'î Divanı'nın Tahlili,** Akçağ Yay.349, Ankara 2001, s.270, G.40/1
[12] Harun Tolasa, a.g.e. ,s.318
[13] Hasan Kavruk, **Şeyhülislam Yahya Divanı,** Tenkitli Metin.M.E.B.Yayımları Ankara 2001, s.143, G.118.5
[14] Yusuf Çetindağ, **Ayna Kitabı,** Kitabevi Yay. Ġstanbul 2009, s.416
[15] Afife Salepçi, **Nihānî Divanı,** Türkiyat 646, G.46
[16] H.Tolasa, a.g.e. s.322

Ne içün itmezsin nazar sen gönlüne ʿāşıḳlarun

Çünkü ḥüsnün seyr ider āyīnede ḥūbānı ʿīd[17]

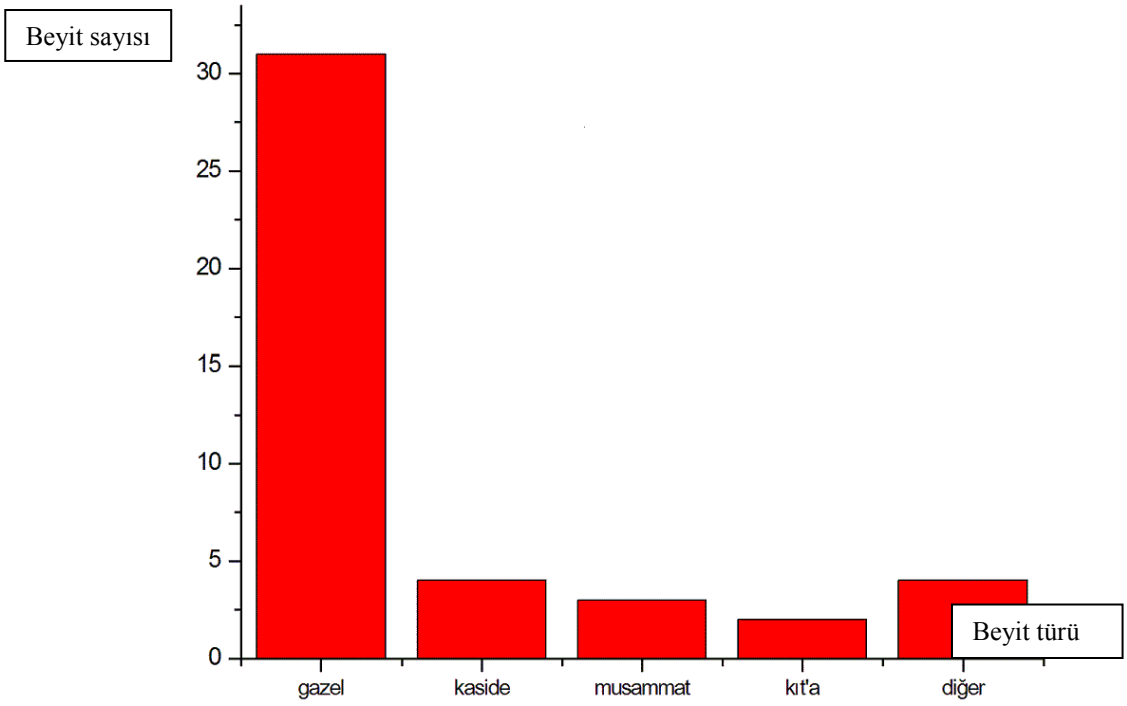
Gönül beyitlerde sıklıkla miskin, âvare, perîşân, sad-pâre olarak nitelendirilir. Bu teşbihlerde zülüf oldukça geniş yer tutar. O, gece olduğu için kendisine kapılan âşığı garip eder. XVII.yüzyıl divan şairlerinden Neşâti (ö.1674), gönlü, otu bela zehrinin neşteri, toprağı tamamen ateşolan özlem dolu bir çölde hayran ve başıdönmüş bir vaziyette tasvir eder:

Giyāhı niştter-i zehr-i belā ḫāki heme āteş

Gönül bir tih-i pür-ḥasretde ser-gerdān u ḥayrāndur [18]

3- Nef'î Divanı'nda Gönülle İlgili Tasavvur ve Benzetmeler

Bilindiği üzere büyük Türk şairi Nef'î (ö.1635) XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve kaside üstadı olarak şöhret bulmuştur.[19] Erzurum'dan kalkıp İstanbul'a geldiğinde şiirlerinin gücüyle kendine bir yer edinip IV. Murad (ö.1640)'ın çok takdir edip sevdiği, özel meclislerine aldığı, kaside ve hiciv yazması için vazifelendirdiği bir şair olmuştur.[20] Çok isabetli bir değerlendirmeyle sanatı; övmek, övünmek ve sövmekten ibaret olan bu Erzurum'un pervasız şairi, övgüde de sövgüde de mübalağanın başıdöndürücü zirvelerinde dolaşmıştır. Nef'î'nin, şiirdeki kudretini gösterdiği en önemli eseri olan Türkçe Divanı tarandığında divanın 44 yerinde 47 kez "gönül" kelimesinin geçtiği görülür. Buradaki ağırlık en fazla gazeller kısmında olmaktadır ve 31 kez geçer. Aşağıdaki tablo, kelimenin divanın hangi bölümlerinde ne kadar sıklıkla geçtiğini göstermektedir: [21]

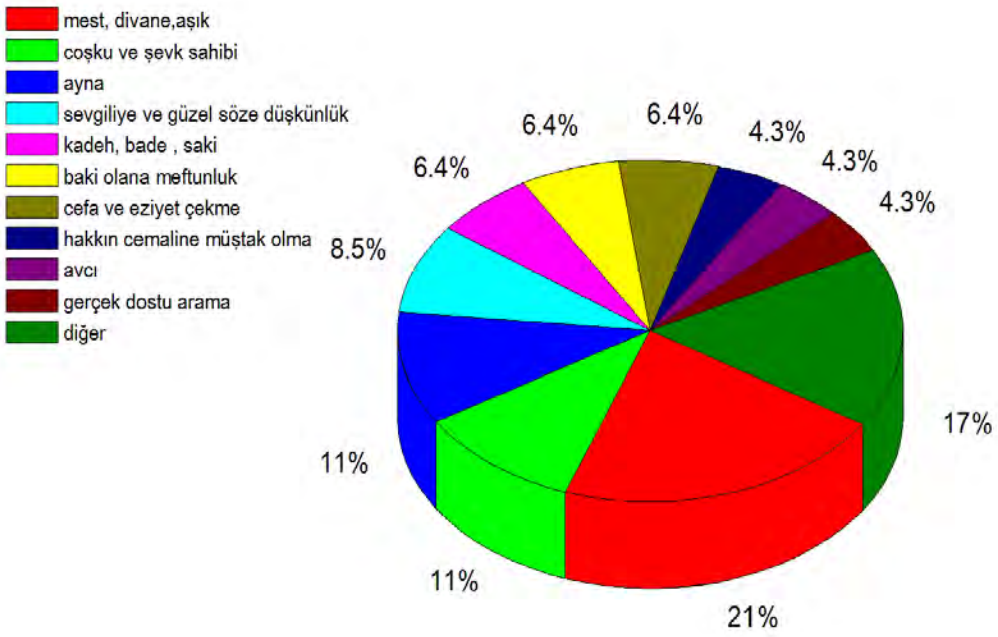


[17] H.Tolasa, a.g.e. s.322, 142 (29/4)
[18] Mahmut Kaplan, **Neşati Divanı,** Akademi Kitabevi, İzmir 1996, s.87, K.27/34
[19] Tulga Ocak, **Ölümünün 350. Yılında Nef'î,** H.Ü. Ed. Fak. Derg. C.3, s.2, 1985, s.1
[20] A.g.e. s.7
[21] Metin Akkuş,**Nef'î Divanı**, Akçağ Yay. Ankara, 1993

BEYİT TÜRÜ	GEÇİŞ SAYISI
Gazel	31
Kaside	4
Musammat	3
Kıt‘a	2
Diğer	4

Tabloda da görüldüğü üzere Nef‘î, gönül kavramıyla ilgili beyitleri kasidelerinden daha çok gazeller kısmında kullanır. “Kasidelerinde mübalağalı ve övgü ağırlıklı bir üslup kullanırken, gazellerinde ise klasik gazel tarzından pek bir farklılık göstermez.”[22] “Şair gazelde sert mizacını arka planda tutmaya çalışarak daha zarif ifadeleri tercih eder. Âşıkâne, rindce anlatımı benimser.”[23]Gönül kavramını da bağlı bulunduğu geleneğin çerçevesi dışına taşmadan bilinen mazmunlar doğrultusunda kullanır. Bu anlam çerçevesine bakıldığında ise “gönül” redifli beş beyitlik gazelinin (G.74) dışında tasavvufi anlamıyla kullanmaz. Aşağıdaki tablo şairin, kelimenin hangi münasebet cihetlerini beyitlerinde ne kadar sıklıkta kullandığını göstermektedir. Buna göre Şair ağırlıklı olarak gönlü mest, divane, hayran ve perişan olarak tasavvur eder. (%21)

[22] Ali Fuat Bilkan, **Türk Edebiyatı Tarihi,** TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Kültür Eserleri Dizisi, c.2, İstanbul 2006 s.26
[23] Akkuş,a.g.e. s.19



gönlün vasıfları	geçiş sayısı
mest, divane,aşık	10
coşku ve şevk sahibi	5
ayna	5
sevgiliye ve güzel söze düşkünlük	4
kadeh, bade , saki	3
baki olana meftunluk	3
cefa ve eziyet çekme	3
hakkın cemaline müştak olma	2
avcı	2
gerçek dostu arama	2
diğer	8

a) Mest, Divane, Hayran, Perişan, Sad-pâre, Âşufte, Âşık, Mecnun Olması, İnkâr Vadisine Düşmesi

Gönül aşkın belalarıyla perişan bir haldedir, mest ve divanedir.[24] Hayretinden dolayı ne yapacağını bilmez bir haldedir.[25] Sevgili bir yan bakışıyla âşığın gönlünü yüz bin parça eder.[26]

[24] Akkuş,a.g.e. G.77/1, G.61/3
[25] A.g.e. G.46/2
[26] A.g.e. G.46/4

Gönlün aşka düşmesi onun kabiliyetinde vardır. Onun için âşık kendini bildiğinden beri aşk hali içindedir.[27] Gönlün bu perişan halden kurtuluşu ancak sevgilinin içki sunup âşığı mest ve sarhoş etmesiyle mümkündür.[28] Bu anlama gelen bir diğer beyitte ise şair şunu söyler:

Gönül âşüfte yâr âlüfte çeşm-i baht ise hufte

Acep âşık acep dilver acep olmaz temennâdır

(K.48/36)

Gönül, Hakk'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğu, ruhların da "Evet öyledir" diye cevap verdikleri meclis olan[29] elest bezminde muhabbet kadehinden içerek âşık olmuştur. Üstelik o zamandan beri gönül adeta bu aşk şarabıyla mest ve sarhoştur:

Nûş edelden câm-ı lebrîz-i mahabbetden gönül

Oldu güyâ mest-i medhûş-ı mey-i bezm-i elest

(G.14/4)

Gönül sevgilinin saçına düşkünlüğünden dolayı mecnun gibidir. Sevgilinin saçı divan şiiri geleneğine göre zincire benzer ve delilerin eski zamanlarda zincirle bağlanmasına da telmih vardır. Şam şehrini bilenin oradan gelmek istememesi gibi âşık da sevgilinin saçından vazgeçmez:

Kalır gider bu gönül zülf-i yârdan gelmez

Hevâ-yı şâmı bilen ol diyârdan gelmez

(Nazımlar.4/1)

Sultân Murâd Hân'ın bir benzerini âlemde bulamayan gönül mecburi olarak inkâr vadisine düşer:

Cüst ü cû etdik nazirin âlem-i endîşede

Iztırârî vâdî-i inkâra düşdügönlümüz

(G.46/8)

b) Kadeh, Saki, Bade Olması

Nef'î, divanında yer alan "gönül" redifli ve konusu tasavvuf olan beş beyitlik meşhur gazelinde kendi gönlünü zevk sahipleri içinde ayrıcalıklı bir konumda görür. Divan şiirinin mecaz dünyasında; kadeh mürîd, şarap aşk ve sâkî ise bağlılarına aşk şarabı dağıtan mürşittir.[30] Şair bu unsurların hepsini birden gönlünde bulduğunu gazelin hem matla, hem de makta beytinde[31] ifade ederek sanki bir anlamda vasıtasız Allah'a ulaştığını ifade ediyor:

Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül

Ehl-i aşkın hâsılı sâhib-mezâkıdır gönül

(G.74/1)

[27] A.g.e. G.58/1-6
[28] A.g.e. Musam.2, G.46/1
[29] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay.182, İstanbul 2001, s.74
[30] Cihan Okuyucu, **Gazel Bahçesi**, Sütun Yay. İstanbul 2006, s.120
[31] Akkuş,a.g.e. G.74/5

şair, "Eğer cihanın padişahı cevherini (değerini) idrak ederek gönlümü Cem'in[32] kadehi gibi elinde tutsa kıymetinden dolayı buna layıktır" diyerek kendi gönlünü över:

Yaraşır ger cevherin idrâk edip şâh-ı cihân

Elde tutsa dâ,imâ gönlünü câm-ı Cem gibi

(Mukatta 3)

c) Esir, Mahpus Olması

Gönül aşk derdine tutulunca bir hırsız, esir, mahpus, bağlı, ber-dâr olarak düşünülür. Sevgilinin çene çukuruna meyledince zindana düşer, mahpus olur veya darağacına çekilir. Fakat bu hal gönlün kendi arzusuyla olur:

Esîr oldu gönül çâh-ı zenahdânında ey Nef'î

Değildir zülfü anın dûd-ı pîç â pîç-i âhıdır

(G.31/7)

Elest meclisinde bir bakışıyla âşinâ olduğu sevgiliden gönül kendini uzak tutamaz.[33] Ve yine gönül nice zamandır Hakk'ın dîdārını (yüz, çehre; Cemalullah) görmenin şiddetli özlemi içindedir:

Bir nefes didâr içün bin can fedâ etsem n'ola

Nice demlerdir esîr-i iştiyâkıdır gönül

(G.74/2)

Ölümle ancak can ve ten toprak olur; gönül yahut ruh ise ölümle son bulmaz, baki kalır. Yunus bu hakikati "ölürse tenler ölür canlar ölesi değil" mısraıyla özetler. Can ve tenin çürümesinin zıddına, sevgilinin aşkıyla dolu olan gönül ve kalp mânâ âleminde yaşamaya devam edecektir:

Dildedir mihrin ko hâk olsun yolunda cân u ten

Ben ölürsem âlem-i ma'nâda bâkîdir gönül

(G.74/2)

e) Gökyüzünün Güneşi Olması

Bir zerre kadar küçük olan gönül, aşk güneşinin ışığıyla sanki bir kubbeye benzeyen gökyüzünün güneşi hükmüne geçer. Aynı zamanda gönül, tezhip sanatının elemanlarından olup, eskiden bilhassa cilt kapaklarını süslemekte kullanılan güneş şeklinde bir işleme resim olan[34] şemseye de benzetilmiştir:

Zerredir ammâ ki tâb-ı âfitâb-ı aşk ile

Rûzigârın şemse-i tâk u revâkıdır gönül

(G.74/4)

[32] şark mitolojisinde şarap ve içkinin mucidi olarak geçer. (Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat,** Aydın Kitabevi Yay. Ankara 1995, s.131) Bu konu hakkında bakılabilir: Dursun Ali Tökel, **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi,** Akçağ Yay. Ankara 2000

[33] Akkuş,G.91/2

[34] Ferit Devellioğlu, a.g.e. s.124

f) Şevk Sahibi Olması, Baharın Gelişiyle Coşması

Nef'î'nin, kasidelerinde sıklıkla methettiği, dönemin padişahlarından IV.Murad'ın övmenin çevkinden dolayı gönlü garip fikirlere düşer.[35] Bahar gelince sabah vakti bahar rüzgârıyla güller açılır ve gönüller coşar. Bu meclisi sevgili sâkî olup içki dağıtarak canlandırır.[36] Aşağıdaki beyit de yine bu anlamdadır:

Esdi nesîm-i nev-bahâr açıldı güller subh-dem

Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun câm-ı Cem

(K.15/1)

"Gönül açmak" bir deyimdir ve "ferah ve neşe kudretine sahip olmak"[37] anlamındadır. Nef'î Divanı'nda iki beyitte geçtiği görülür. Âşığın elinde gül renkli kadeh olmasa gönlü açılmaz. Bâde olmazsa mest olan âşık, cennet bahçesini bile zindan olarak algılar.[38] Aşağıdaki beyitte de şu şekilde ifade edilir:

Gerçi varın sarf edersin sen gönüller açmağa

Harc eder varın da herkes sana hikmet bundadır

(Sakiname.5/3)

g) Manaya Özlem Duyması, Kalıcı Olana Meftun Olması

Gönül her şeyden geçer ama mânâya olan özlem ve iştiyakından geçmesi mümkün değildir.[39] Gönül dünyanın gelip geçici hevesleriyle oyalanmak istemez, kalıcı ve bitip gitmeyeni arar.[40] Ne sevgilinin çene çukuruna, ne de saçlarına meftun olmak onu tatmin eder. Burada tasavvufi anlamda Hakk'ın aşkından başka hiçbir şeyin gönlü tatmin etmeyeceği ifade edilir:

Âşık ol ammâ alâyıkdan berî et gönlünü

Ne ham-ı gîsûya meftûn ne esîr-i gabgab ol

(G.73/5)

h) Avcı ve Av Olması

Gönül sevgilinin gönlü çeken saçları ve gönlü okşayan ayva tüyleri tarafından avlanırsa buna şaşılmaz:

Gönül sayd etmeden kalsa acep mi bîm-i kahrıyla

Gerek zülf-i dil-āvîz ü gerek hatt-ı dilārādır

(K.48/23)

Sevgilinin perçemi ve kâkülü fettan olarak vasıflandırılır.[41] Nef'î de perçemi aynı şekilde bir âşüfte olarak niteler fakat avcı olan gönül ayyar yan bakışlarıyla gelerek sevgiliyi avlar:

[35] Akkuş,G.46/7
[36] A.g.e. K.15/15
[37] Tolasa, a.g.e. s. 309
[38] Akkuş,G.24/3
[39] A.g.e. Kt.1/11
[40] A.g.e. R.2/2
[41] Sefercioğlu, a.g.e. s.276

Gamze-i ayyāra gālibdir gönül sayd etmede

Gerçi bir āhûfte-i ser-der-hevādır turrası

(G.129/2)

i) Gerçek Bir Dost Araması

Gönül kendi dertlerini anlatıp rahatlayacağı bir candan dost arar. Bu meseleyi Nef'î iki beyitte ifade eder.[42] Diğer beyit ise şu şekilde geçmektedir:

Hemdem ister gönül ne çâre dilin

Kimse ne hākimi ne şāhıdır

(Kt.1/18)

j) Cefa ve Eziyete Alışkın Olması

Gönül sevgiliden gelen her türlü cefa ve eziyete alışkındır. Ne ki gelmiştir, bu gam bile olsa âşığa iltifat gibidir.[43] Bir başka beyitte Nef'î "Gönlümü aşk ile gāh başa çağırdığı meyhaneye düşürsem, Edhem'in tacı bana Cem'in kadehi gibi olur." der.[44] Gönül sürekli çektiği aşk ıztırabından dolayı sanki bir ateştir. Bu ateş öylesine bir yakıcılığa sahiptir ki, bu haliyle güneşi andırır:

Gönlümü her dem bir āteşgīr kılan pür-ıztırâb

Kim ol āteşden bir ahkerdir felekde āfîtâb

(G.8/1)

k) Şehir, Mamure Olması

Gönül bir şehre benzer. Sevgili ise burada gürültü koparark bu şehri yıkar ve hiçbir zaman tamire yanaşmaz:

Gönül ma,mûresin cevriyle vîran etdi ol zâlim

Gelip insāfa bir gün yine ābād etdiğin görsek

(G.66/2)

l) Yabancı ve Düşman Olması

Divan şairleri kendilerini dünyaya karşıaldırışsız bir tavır olan rindlikle nitelerler. Hiçbir şeye iltifat etmeyen böylesi bir tavırla şair gönlü bile bir yabancı ve düşman olarak görür:

Rindān-ı âlemiz ki bize yār olan gönül

Olur adû-yı sohbet-i bîgānemiz bizim

(G.79/5)

m) Hasta Olması

Gönül sevgilinin aşkının derdiyle hastadır. Bu hastanın ilacı ve devası ise sevgilinin şifa veren dudaklarıdır. Şifa bulan âşık için bu iyilik hali daimi değildir, çünkü sevgilinin göz ucuyla bir kerecik olsun bakması nice canlar alır:

[42] Akkuş, G.20/4
[43] A.g.e. G.32/5
[44] A.g.e. G.1/2

Cân verir āşık-ı dil-hastelere gerçi lebi

Ne gönüller alır ammā göz ucuyla nigehi

(G.124/4)

n) Ayna Olması

Gönül veya kalp vahdetin, birliğin remzidir, ona işaret eder. [45] Kur'ān-ı Kerîm'de Cenāb-ı Hak "Kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mutmain olur"[46] buyurarak kalp ve gönlün başka şeylerle meşgul oluşunun sıkıntı vereceğini ifade eder. Bu haldeki gönül her şeyden sıyrılıp yalnız Hak'la beraber olmayı arzu eder. Aynı zamanda gönül dar kalıplara sığmaz ve İskender'in, aynasıyla yedi iklimi seyretmesi gibi gönül aynasıyla şair âlemleri seyretmek ister:

Nice demdir çeker ālām-ı dehr ile ta'ab gönlüm

Tecerrüd de nedir hiç kendi de bilmez sebeb gönlüm

Muhassal def'-i gam kılmağa şimdi rûz u şeb gönlüm

Sikender gibi seyretmek diler dünyāyı hep gönlüm

Getir âyîne-i alem-nümâ-yı cām-ı sahbâyı

Benim de sākıyā görsün gözüm bir pâre dünyāyı

(Mus.4)

Eğer amaç aynaya bakmaksa âşığın gönlüne bakmak aynaya bakmak gibidir. Sevgilinin güzelliği bu aynada tecelli eder. Güzel her zaman aynaya bakar va âşık bundan dolayı gönlünü ayna olarak gösterir. Çünkü onun tek isteği sevgilinin ona nazar etmesidir:

Aşkın gönlüne bak mir,ā ta bakmaksa garaz

Yokdur ey meh ol safâ ma'zûr tut âyînede

(G.101/2)

o) Sevgiliye ve Güzel Söze Düşkünlüğü, Güzel Sevmekten Vazgeçmemesi

Nef'î'nin, IV.Murad için yazılan "gönlümüz" redifli gazeli[47] incelendiğinde şuanlamları ihtiva ettiği görülür: Aşkbir derttir, ama gönle âşık olma demek mümkün değildir. Çünkü sevgili mekkârdır, aldatır ve tüm yumuşaklığıyla gönlü kendine bağlar. Hal böyle olunca sevgiliden asla vazgeçemez.[48] Gazelin sonunda ise Nef'î tüm bunlardan vazgeçer ve gönlünü şiirler sözlü padişahın (IV. Murad) şiirlerine kaptırır.[49] Gönül sevgilinin güzelliğinin cezbesini onun ayva tüylerine bağlar. Eğer o kitap yazılmadığı takdirde (cezbenin mânâsı) nasıl çözülür:

Cezbe-i hüsnü gönül hattına ta'lîk eyler

Nice hall etmek olur anı kitâb olmayıcak

(G.63/3)

[45] Âmil Çelebioğlu, **"** ***Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvânı'nda Gönül."***, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, M.E.B. Yayınları: 3116, İstanbul 1998, s.592
[46] Ra'd Suresi Âyet.28
[47] Akkuş,G.46
[48] A.g.e. G.46/3-5
[49] A.g.e. G.46/6

ö) Gönle Sözün Tesir Etmeyişi

Âşık inleyişleriyle öyle bir hale gelir ki adeta cisimleşmiş bir alev sütununu andırır. Bu âhın tesiri gökyüzüne ulaşıp yıldızları ve felekleri yakar ama gönle laf geçirmek bundan daha zordur:

Verziş-i âh ederek âh-ı mücessem oldum

Çarha te,sîr ederim gönlüme te,sîr edemem

(G.83/2)

p) Pehlivan Olması

« Gönül nazım arsasının pehlivanı oldu ; şairlik tabiatının kuvvetine güvenen onunla güreşsin » diyen şair gönlü pehlivana, nazmı da güreşi yapılan bir meydana benzeterek Nef'îce bir edayla rakiplerine meydan okumaktadır :

Dil küşt-gîr-i arsa-i nazm oldu Nef,îyâ

Tutsun anınla kuvvet-i tab,ı ola güreş

(G.60/5)

Sonuç

Gönül, klasik edebiyat şairlerinin, divanlarında en çok rastlanan ve sıkça işlenen konularından biridir. Bütün divanlarda müşahede edilen bu işleniş, aynı şiir geleneğinin halkasına bağlı olan ve XVII.yüzyılın ilk yarısında yaşamış kaside şairi Nef'î de de geçerlidir. şair gönül kelimesini divanının gazeller kısmında daha sık kullanır. "Gönül" redifli beş beyitlik gazelinin dışında kelimenin tasavvufi anlamıyla kullanıldığına rastlanmaz. şaire göre gönül mesttir, âşıktır, sevgilide gördüğü güzelliklerle darmadağın olmuştur. Yeri gelir kadeh olur, aşk şarabıyla sarhoş olur. Baharın gelişiyle coşar, şevkle dolar. Sevgiliden gelen cefa ve eziyete alışıktır, buna rağmen sevmekten vazgeçmez. Her şeye rağmen kalıcı olanın peşindedir, dostun bile hiç terketmeyenini arar. Sevgilinin çene çukuruna meyledince zindana düşer, mahpus olur veya darağacına çekilir. Gönül sevgilinin aşkının derdiyle hastadır. Bu hastanın ilacı ve devası ise sevgilinin şifa veren dudaklarıdır. Bazen bir şehre benzer. Sevgili ise burada gürültü koparark bu şehri yıkar ve hiçbir zaman tamire yanaşmaz. Gönül veya kalp vahdetin, birliğin remzidir, ona işaret eder. Aynı zamanda gönül bir aynadır ve sevgilinin güzelliğini yansıtır. Aynaya bakmak güzelin her daim alışkanlığı olmasından dolayı âşık, gönlünün sevgilinin aynası olmasını arzu eder ve gönlünü ayna olarak gösterir. Çünkü onun tek isteği sevgilinin ona bir kez olsun nazar etmesidir.

KAYNAKÇA

AKKUş, Metin**, Nef'î Divanı,** Akçağ Yayınları, Ankara, 1993

AYDIN, Mehmet, ***Gönül kelimesi Üzerine,*** Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, S.566, şubat 1999, s.104-108

AYVERDİ, İlhan**, Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Kubbealtı Lügati, İstanbul 2008

BANARLI, Nihat Sâmi, **Türkçenin Sırları,** Kubbealtı Nesriyatı, 4.Baskı, İstanbul 1978

BİLKAN, Ali Fuat, **Türk Edebiyatı Tarihi,** TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Kültür Eserleri Dizisi, c.2, İstanbul 2006

CEYLAN, Ömür, **Tasavvufî Şiir Şerhleri**, Kapı Yayınları 83, Araştırma-İnceleme.25, İstanbul 2007

ÇAĞBAYIR, Yaşar, **Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı,** Ötüken Yayınları Kültür ve Turizm Bak. Yayınları İstanbul 2007

ÇELEBİOĞLU, Âmil, **" *Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvânı'nda Gönül."***, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, M.E.B. Yayınları: 3116, İstanbul 1998, s.585-597

ÇETİNDAĞ, Yusuf, **Ayna Kitabı,** Kitabevi Yayınları İstanbul 2009

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat,** Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1995

KAPLAN, Mahmut, **Neşati Divanı,** Akademi Kitabevi, İzmir 1996

KAVRUK, Hasan, **Şeyhülislam Yahya Divanı,** Tenkitli Metin, M.E.B.Yay. Ankara 2001

KURNAZ, Cemal, **"Gönül",** *DİA*, İstanbul 1989, c.14, s.150-152

OCAK, Tulga ***"Ölümünün 350. Yılında Nef'î"*** H.Ü. Ed. Fak. Derg. c.3, s.2, 1985, s.1-20

OKUYUCU, Cihan**, Gazel Bahçesi,** Sütun Yayınları İstanbul 2006

SALEPÇİ, Afife, **Nihānî Divanı,** Türkiyat 646

SEFERCİOĞLU, M. Nejat, **Nev'î Divanı'nın Tahlili,** Akçağ Yayınları:349, Ankara 2001

TOLASA, Harun, **Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası,** Akçağ Yayınları/353, Ankara 2001

TÖKEL, Dursun Ali, **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi,** Akçağ Yay. Ankara 2000

ULUDAĞ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,** Kabalcı Yayınları182, İstanbul 2001

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1619-1647, ANKARA-TURKEY

ŞEYHÜLİSLAM YAHYA TAKİPÇİSİ BİR ŞAİR: YÜMNÎ VE DİVANI

Yunus KAPLAN[*]

ÖZET

Divan edebiyatı geleneğinde yetişmiş, kaynaklarda ve kendi eserlerinde hayatları hakkında kesin bilgilere sahip olunamayan sayısız şair bulunmaktadır. Birçoğu hakkındaki bilgiler, sadece kendi yazdıkları şiirlerde kullandıkları mahlasları ile yine bu şiirlerde hayatları ve yaşadıkları dönemlere ait verdikleri bazı bilgiler ve bunlardan yola çıkılarak yapılan tahminlerle sınırlıdır. Bugün için hayatı hakkındaki bilinenler, divanındaki bazı şiirlerindeki bilgilerle sınırlı olan şairlerden biri de Yümnî'dir.

Şimdilik elimizde Yümnî Divanı'nın tek yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshada doğum yeri ve tarihi, ailesi, eğitimi vb. gibi şairin hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak yazmış olduğu kasidelerden ve bazı gazellerden, yaşadığı döneme ait birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu nazım şekillerinde şairin, dönemin padişahı IV. Murat ile dönemin şeyhülislamı Yahya Efendi'den bahsederek onları övmesi, bu iki şahsiyetle aynı dönemde yaşadığını göstermektedir. Yümnî'nin yaşadığı dönem hakkında ipucu veren bu bilgi, şimdilik onun hayatı hakkında kesinlik arz eden eldeki en önemli bilgidir.

Edebî yönden kendisine Şeyhülislam Yahya'yı örnek alan Yümnî, şiirlerinin büyük bir çoğunluğunu âşıkane ve rindane bir tarzda yazmıştır. Bu dünyanın geçiciliği, dünya nimetlerinden faydalanılması gerektiği fikrini de şiirlerinde işlemiş; birçok divan şairi gibi kaba sofulara çatmaktan da geri durmamıştır. Şair bu duyguları sade bir dille samimi bir tarzda ifade etmeyi başarmıştır.

Bu çalışmada eldeki Divan'ından hareketle Yümnî'nin hayatı ve yaşadığı dönem hakkında birtakım değerlendirme ve tahminlerde bulunulmuş, bu Divan'ın şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Divan edebiyatı, XVII. yüzyıl, Yümnî, Divan.

A POET, THE FOLLOWER OF SEYHULISLAM YAHYA: YUMNI AND HIS DIVAN

ABSTRACT

There are numerous poets who trained in the tradition of Divan Literature and with no definitein formation in there source sand in their own works about their lives. The information about many of them is limited with aliases that they used only in their own poem sand some

[*] Yrd. Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: yunuskaplan80@mynet.com

information given about their lives and peirods they lived in those poem sand estimates on the basis of these. One of the poets whose life is known today is limited with the information about some poems of his divan is Yümni.

For now, we have a single writing copy of Yümni Divan. In this copy, there is no information about the poet's life, such as. date and place of the his birth, his family, education and so on. However, some information can be reached about the perod he lived via his written eulogies and ghazals. In these verse forms, the poet's mentioning and praising about Sultan IV. Murat and Şeyhülislam Yahya Efendi shows that he lived in the same period with them. This information that gives clues about the lives of Yümni's period is now the most important information at hand.

Following the example of Seyhülislam Yahya Yümni in literary terms, Yümni wrote the vast majority of his poems in the style of amorous and rindane. He took place the idea of the transience of the world and the need of using of blessings of the world in his poems and like many concil poets, he criticized the rude religious people. The poet has succeeded in expressing these feelings in a plain language and friendly manner.

In this study, some evaluation and estimates were made about the life and period of Yümni with the help of his Divan and focused on the properties of form and content of this Divan.

Key Words: Divan Literature, XVII. century, Yümni, Divan.

1. Giriş

Divan edebiyatı geleneğinde yetiGmiG, kaynaklarda ve kendi eserlerinde hayatları hakkında kesin bilgilere sahip olunamayan sayısız Gair bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmının adı kaynaklarda geçmesine rağmen eserleri bilinmemekte, bir kısmının ise eserleri bilinmesine rağmen hayatları hakkında ya elde bilgi yoktur ya da aynı mahlası kullanan birçok Gair olduğu için mevcut eserin bu Gairlerden hangisine ait olduğu kesin olarak tespit edilememektedir.

Bu tür Gairlerin hayatları hakkında eldeki bilgiler, sadece kendi yazdıkları Girlerde kullandıkları mahlasları ile yine bu Girlerde kendi hayatları ve yaGadıkları dönemlere ait verdikleri bazı bilgi ve bu bilgilerden yola çıkılarak yapılan tahminlerle sınırlıdır. Bugün için hayatı hakkındaki bilinenler, Divan'ındaki bazı Girlerindeki bilgilerle sınırlı olan Gairlerden biri de Yümnî'dir. Çünkü kaynaklarda Yümnî mahlasını kullanan sekiz farklı Gair hakkında birtakım bilgiler verilmiG olsa da bunlar arasında, elimizdeki Yümnî Divanı'nın bu Gairlerden herhangi birine ait olduğunu ispatlayan kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Bu çalıGmada eldeki Divan'ından hareketle Yümnî'nin hayatı ve yaGadığı dönem hakkında birtakım değerlendirme ve tahminlerde bulunulacak, bu Divan'ın Gekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulacaktır.

2. Yümnî ve Hayatı

Gairin adı, doğum tarihi ve yeri hakkında elimizde kesinlik arz eden herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Gu an için eldeki tek mevcut nüshası olan Divan'da Gair tarafından Girlerde kullanılan mahlas Yümnî'dir. Ancak bu eserde Gairin asıl adı, doğum tarihi, Gahsî bilgileri, ailesi,

eğitimi vb. ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak bazı şiirlerindeki bilgilerden yola çıkarak şairin yaşadığı döneme ait birtakım değerlendirme ve tahminlerde bulunmak mümkündür.

Kime ait olduğu bilinmeyen divanların şairlerinin tespitinde başvurulacak ilk kaynaklar arasında tezkireler başta gelir. Çünkü böyle durumlarda tezkirelerde adı geçen şairler için örnek verilen şiir veya beyitlerin eldeki mevcut divan nüshalarında da bulunması, o eserin kime ait olduğunu belirlemede çok önemlidir.

Tezkirelerde Yümnî mahlasını taşıyan sekiz farklı şairin hayatı hakkında bilgiler ve şiirlerinden örnekler yer almaktadır. Elimizdeki mevcut Divan'ın sahibi olan Yümnî'nin, tezkirelerde geçen Yümnî mahlaslı bu sekiz şairden biri olabileceği ihtimaliyle tezkirecilerin şairler hakkında verdikleri bilgilere bakmak yerinde olacaktır.

1. Yümnî: İstanbul'da doğdu. Kanûnî'nin vezirlerinden Ayas Paşa'nın oğludur. Asıl adı Mehmed'dir. İyi derecede Arapça ve Farsça öğrendi. Sancakbeyi oldu. Gazel ve tarihleriyle tanındı (Ahdî 2005: 181-82; Şpekten-vd. 1988: 539).

2. Yümnî: İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed Salih'tir. Tanınmış bilginlerden Kadrî Efendi'nin yeğeni, Rıfkî Mehmet Efendi'nin kardeşidir. şeyhülislam Bahayî Efendi'den mülâzım ve kadı oldu. Rumeli'deki Kili kasabasında öldü. Ölüm tarihini Beliğ H. 1073 / M. 1662, Yümnî H.1077 / M.1666-67 (zeyl-i şeyhî'den) olarak verir (Beliğ 1999: 532; Şpekten-vd. 1988: 538).

3. Yümnî: Selânik'te doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. İstanbul'da öğrenim gördü. Mülâzemetten sonra kadı oldu. Rumeli'de bazı kazalarda kadılık yaptı. Ölüm tarihi H. 1083 / M. 1672-73'tür (Belîğ 1999: 532; Şpekten-vd. 1988: 538).

4. Yümnî: İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmet Emin'dir. şeyhülislam Koca Abdurrahim Efendi'den mülâzım oldu. Bazı kazalarda kadılık görevinde bulundu. H. 1106 / M. 1694-95'te öldü (Sâlim 2005: 711; Şpekten-vd. 1988: 538).

5. Yümnî: İstanbul'da doğan şairin asıl adı Süleymân'dır. şeyh-zâde Ahmet Efendi'nin küçük biraderidir. Öğrenimini tamamladıktan sonra kısmet-i askeriye kâtibi oldu. H. 1127 / M. 1715'te öldü (Sâlim 2005: 712; Safâyî 2005: 737-38; Belîğ 1999: 532; Şpekten-vd. 1988: 539).

6. Yümnî: İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Bayezid Camii şeyhi Osman Efendi'nin oğludur. Bu yüzden şeyh-zâde sanıyla tanındı. şeyhülislam Ebe-zâdeden mülazım ve müderris oldu. Yenişehirli Abdullah Efendi'ye mektupçuluk ve bazı şehirlerde kadılık yaptı. En son Yenişehir kadılığı görevindeyken H. 1152 / M. 1739-40 tarihinde öldü (Es'ad 2001: 193-94; Sâlim 2005: 709-10; Râmiz 1994: 281-83; Şpekten-vd. 1988: 539).

7. Yümnî: İstanbul Üsküdar'da doğdu. Asıl adı Mustafa'dır. şiir yazmaya genç yaşta başladı. Gazelleriyle tanındı (Sâlim 2005: 711; Safâyî 2005: 738-39; Şpekten-vd. 1988: 539).

8. Yümnî: Asıl adı Süleyman'dır. Çeşitli yerlerde kâtiplik yaptı. Farsça rubaileri bulunmaktadır. Talik yazıda ustaydı (Fatîn 449; Şpekten-vd. 1988: 539).

Elimizdeki mevcut Divan'ın sahibi olan Yümnî'nin, tezkirelerde geçen Yümnî mahlaslı bu sekiz şairden biri olabileceği ihtimaliyle bu şairler için örnek olarak verilen şiirler ve beyitlerin Yümnî Divanı'nda olup olmadıkları incelenmiş; ancak bu şiir ve beyitlerden hiçbirisinin elimizdeki Divan nüshasında olmadığı tespit edilmiştir. Bu da akıllara ilk olarak ya bu eserin tezkirelerde adı geçen Yümnî mahlaslı sekiz şairin dışında aynı mahlası kullanan farklı bir şairin olduğu ya da tezkirecilerce örnek verilen bu şiir örneklerinin elimizdeki mevcut nüshada olmadığı ihtimalini getirmektedir.

Kaynaklardaki bilgilerin yetersiz kaldığı durumlarda şairler hakkında başvurulacak bir diğer en önemli kaynak ise yine o şairlerin kendi eserleridir. Çünkü divan şairleri yazdıkları

Şairlerde döneminin padişahlarına, devlet adamlarına, sevdikleri kişilere kasideler yazarak; doğum, ölüm, cülus, savaş, felaket vb. gibi olaylara tarih düşürerek veya dönemlerine ışık tutacak birçok bilgiyi şiirlerinde kullanmışlar, hayatları ve yaşadıkları dönemlere ilişkin bazı bilgiler vermişlerdir.

Yümnî de Divanʿında dönemin şeyhülislamı Zekeriyya-zâde Yahya Efendiʿyi övmek amacıyla beş kaside ile bazı gazeller, yine dönemin padişahı Sultan IV. Muratʿı övmek ve onun Edirneʿye gelişinden duyduğu sevinci dile getirmek amacıyla da iki gazel yazmıştır. Hayatı hakkında elde kesin bilgilerin olmadığı Yümnîʿnin bu manzumeler ışığında Sultan IV. Murat ve şeyhülislam Yahya Efendi ile aynı dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Şairin yaşadığı dönem hakkında tahminde bulunmak için bu iki şahsın hayatlarını incelemek yerinde olacaktır. Yümnîʿnin bir gazelinde övdüğü, diğerinde ise Edirneʿye gelişinden duyduğu sevinci dile getirdiği Sultan IV. Murat, 1612 yılında doğdu. 1623 yılında I. Mustafaʿnın yerine çocuk denecek yaşta tahta geçti. Yaşıküçük olduğu için ülkeyi bir müddet annesi Kösem Sultan yönetti. Mutlak idareyi eline alınca Anadoluʿya iki sefer yaparak Celâlî isyanlarını bastırdı. Büyük bir mücadele vererek rüşvet ve iltiması en aza indirdi. Ülke genelinde alkol, tütün ve kahveyi yasakladı. 1638ʿde Bağdatʿı fethederek Bağdat Fatihi unvanını aldı. 1640 yılında vefat etti.

Lehistan Kazaklarının Karadenizʿde Osmanlı sahillerine ve Rumeliʿde Tuna yalılarına yaptıkları saldırıların önüne geçmek isteyen IV. Murat, 1633 yılı Nisan ayında Lehistan Seferine çıktı. Ancak Osmanlı ordusu Edirneʿye geldiğinde, Lehistan hükümeti barış ister (Danişmend 2011: 480-81).

Muhtemelen bir kısmı bu sefere iştirak eden Nefʿî ve şeyhülislam Yahya gibi birçok şair, IV. Muratʿın Edirneʿye bu gelişi üzerine çeşitli manzumeler yazmıştır. Yümnî de IV. Muratʿın Edirneʿye gelişi üzerine aşağıdaki gazeli yazmıştır.

Gül-ruḫuñ cānā ʿaraḳ-nāk itdi ḫāʾb-ı Edrine
Şimdi andan kesb ider būyı gül-āb-ı Edrine

Ḫūbdur āb u hevāsı her yeri merġūbdur
Bir güzel maḥbūbdur gūyā cenāb-ı Edrine

Gülsitānında varup bülbüllerini diñleseñ
Hep ṣadāsı medḥ-i şāh-ı kām-yāb-ı Edrine

Ḥażret-i Sulṭān Murād ol pād-şāh-ı baḥr u berr
Maḳdemiyle ḫurrem oldı şeyḫ ü şāb-ı Edrine

Ol melek-sīret ṭavāf itmekle şehri gāh gāh
Beyt-i māʿmūr oldı her künc-i ḫarāb-ı Edrine

Maḳdem-i şāh-ile şol deñlü şeref-yāb oldı kim
Reşk sükkān-ı cinān oldı ḳıbāb-ı Edrine

Çün ḳadem baṣdı bu şehrüñ ḫākine Yümnī o şāh
Müşk ile ʿanberle ṭartılsun türāb-ı Edrine

Ḥaḳ vücūd-ı pākini ḥıfẓ eylesün āfātdan

Aḳ doğunca bāġ u bostānında āb-ı Edrine (Yümnî yk.35a)

Bu gazelden yola çıkarak Yümnî'nin bu tarihte ya Edirne'de olduğu ya da bu seferde padişahla birlikte Edirne'ye geldiği söylenebilir.

Yümnî'nin IV. Murat döneminde yaşadığına ve hayatta olduğuna dair en önemli delillerden bir diğeri ise dönemin şeyhülislamlarından ve şairlerinden olan Zekeriyya-zâde Yahya Efendi'yi övmek amacıyla beş kaside ile bazı gazeller yazmış olmasıdır.

Osmanlı'nın 34. şeyhülislamı olan şeyhülislam Yahya, 1561 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası Ankaralı şeyhülislam Bayram-zâde Zekeriyya Efendi'dir. 27 yaşında iken ilmiyyeye intisap etmiş, Ma'lul-zâde'den mülazım olmuştur. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, daha sonra Halep, Şam, Mısır, Bursa, Edirne, İstanbul kadısı; Anadolu ve Rumeli kazaskeri olmuştur. Bundan sonra 1622 yılında şeyhülislamlığa getirilmiş; ancak sadrazamlığa atanan Kemankeş Kara Ali'nin oyunlarıyla aynı yıl bu görevden azledilmiştir. Kendisinin yerine atanan Mehmed Esad Efendi'nin ölümü üzerine 1625 yılında ikinci defa bu göreve atanmış ve 1631'deki sipahi ayaklanması sonunda zorbaların ısrarı sonucu tekrar azledilmiştir. Kendisinin yerine şeyhülislamlığa atanan Ahi-zâde Hüseyin Efendi'nin idam edilmesi üzerine 1634'te üçüncü defa aynı makama tayin edilmiş ve 1644 yılında ölünceye kadar şeyhülislamlık makamında kalmıştır. IV. Murat'la birlikte Edirne, Revan ve Bağdat seferlerine katılmıştır (Kavruk 2001: XIII-XIX).

Bu bilgilerden yola çıkarak yine Yümnî'nin hayatı hakkında birtakım değerlendirme ve tahminlerde bulunmak yerinde olacaktır. Şairin hayattayken kendileri için yazdığı şiirlerde büyük değer verdiği anlaşılan IV. Murat 1640, şeyhülislam Yahya ise 1644 yılında ölmüştür. Yümnî bu iki şahsiyetin ölümlerine tarih düşürmemiş veya bu ölümlerden hiç bahsetmemiştir. Bu durumda akla iki ihtimal gelmektedir. Bunlardan ilki şairin IV. Murat ve şeyhülislam Yahya'dan önce ölmüş olabileceği, ikincisi ise şairin bu iki şahsın ölümlerinden önce Divan'ını tamamlamış olmasıdır. İkinci ihtimal göz önünde bulundurulduğu takdirde ise Yümnî'nin IV. Murat ve şeyhülislam Yahya'nın ölümlerinden sonra bir müddet daha yaşamış olma ihtimali doğmaktadır.

Yine Yümnî'nin bazı şiirlerinde IV. Murat ve şeyhülislam Yahya'dan bahsetmiş olması, bizlere elimizdeki Divan'ın tezkirelerdeki Yümnî mahlasını kullanan sekiz şair arasından IV. Murat ve şeyhülislam Yahya döneminde yaşadıkları sabit olan üç şair Mehmed Salih Yümnî (öl. 1073/1662, 1077/1666-67), Selanikli Mehmed Yümnî (öl. 1083/1672-73) ve Mehmed Emin Yümnî (öl. 1106/1694-95) üzerinde durulmasını gerektirmektedir.

Eldeki mevcut divan nüshasında Yümnî'nin 1640'da ölen IV. Murat ve 1644 yılında ölen şeyhülislam Yahya'dan bahsedip onlar hakkında şiirler yazmış olması, şairin daha onlar hayattayken şiir yazacak olgunlukta olduğunu göstermektedir. Bu olgunluk yaşını da en az 25-30 yaş aralığı olarak düşündüğümüzde, tezkirecilerin genç yaşta öldüğünü söyledikleri Mehmed Salih Yümnî'nin de elenmesi uygun olacaktır. Çünkü ölüm tarihi kaynaklarda (1073/1662, 1077/1666-67) olarak gösterilen Yümnî'nin genç denebilecek kadar erken ölmüş olduğu yaşın ortalama 35-40 aralığı kabul edilirse şairin muhtemel doğum tarihinin de 1620'li yıllar olması gerekir. Ayrıca kaynakların bu şairin Rıfkî Efendi (öl. 1700)'nin küçük biraderi olduğunu söylemeleri (Beliğ 1999: 532) de muhtemel olan bu doğum tarihi görüşünü desteleyecek bir diğer bilgidir. Çünkü şairin büyük biraderi olan Mehmed Rıfkî Efendi, 1656 yılında mülazemet alarak müderrisliğe başlamıştır (Erdem 1998: 87). Mülazım olma yaşının da ortalama 25-30 arası olduğu göz önünde bulundurulursa Rıfkî Efendi'nin 1620'li yılların başında doğmuş olabileceği akla gelmektedir. Bu da kendisinden daha küçük olan kardeşi Mehmed Salih Yümnî'nin bu yıllardan sonra doğduğu fikrini güçlendirmektedir. 1620'li yılların ortalarında doğan birinin ise IV. Murat'ın 1634 yılında Edirne'ye gelişi üzerine şiir yazma ihtimali son derece düşüktür.

Üzerinde durulması gereken diğer iki şair Selanikli Mehmed Yümnî (öl. H. 1083 / M. 1672-73) ve Mehmed Emin Yümnî (öl. H. 1106 / M. 1694-95) kalmaktadır. Ölüm tarihleri kaynaklarda kesin olarak belirtilen bu iki şairin 1600'lü yılların başında doğmuş olabilecekleri düşünülecek olursa Selanikli Mehmed Yümnî'nin 70'li, Mehmed Emin Yümnî'nin ise 90'lı yaşlarda öldükleri sonucu ortaya çıkar. O zamanların ortalama insan ömrünün uzun olmayacağı dikkate alındığında ise tahminler, eserin sahibinin Selanikli Mehmed Yümnî olma ihtimalini artırmaktadır.

Eldeki Divan'ın sahibinin Selanikli Mehmed Yümnî olduğu ihtimalini desteleyecek unsurlardan bir diğeri de eldeki Divan'da şeyhülislam Yahya'nın şiirlerine birçok nazire yazılmış olmasıdır. Divan'daki bu husus göz önünde bulundurularak tezkirecilerin Selanikli Mehmed Yümnî'nin şiirlerine örnek olarak seçtikleri şiirler, şeyhülislam Yahya'nın şiirleriyle karşılaştırıldığında şairin

Oldu ṣaḥn-ı bāġ-ı ālem dil-güşā nev-rūzdur
ʿĀlem et elden ḳoma cām-ı ṣafā nev-rūzdur
matla'lı gazelinin şeyhülislam Yahya'nın
Goncenüñ açsun yine kalbin sabâ nev-rûzdur
Bülbül-i zâr eylesün bir hoş nevâ nev-rûzdur

matla'lı gazeliyle gerek redif-kafiye, gerekse de konu ve vezin açısından birbiriyle nazire ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. Bu da bizlere bu şiirin şeyhülislam Yahya'ya birçok naziresi olan Yümnî'nin ona nazire olan; ancak Divan'ında olmayan şiirlerinden biri olabileceğini düşündürmektedir.

Hayatı hakkındaki bu değerlendirmeler özetlenecek olursa bazı şiirlerinde IV. Murat ve şeyhülislam Yahya'dan bahsetmiş olmasından, Yümnî'nin bu iki şahsın hayatta olduğu XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kesin olmakla birlikte, hangi tarihte öldüğü ise olarak bilinmemektedir. Yaşadığı bu dönemden yola çıkılarak tezkirelerde aynı dönemde yaşadığı belirtilen Yümnî mahlaslı üç şairden biri olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu ihtimal göz önünde bulundurulduğunda ise tezkirecilerin bunlar hakkında verdikleri bilgiler ve eldeki Divan'daki bazı bilgiler, bu eserin sahibinin Selanikli Mehmed Yümnî olduğu ihtimalini güçlendirse de buna da temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Çünkü yeni bilgi ve belgeler gün yüzüne çıkana kadar mevcut bilgilerden kesin bir hüküm çıkarmak şimdilik yanlış sonuçlar doğurabilecektir.

3. Edebî Kişiliği

şairler edebî kişiliklerini şekillendirirken birtakım şairleri kendilerine örnek alırlar. Bunu da yazdıkları şiirlerde ya onların adlarını zikrederek ya da onların şiirlerine tazminde bulunarak, nazire yazarak, tahmiste bulunarak vb. gösterirler.

Yümnî de Divan'ında yazmış olduğu beş kasideyi de şeyhülislam Yahya'ya sunmuş ve birçok gazelinde onu övmüştür. Bu da şairin daha hayattayken şeyhülislam Yahya'yı kendisine örnek aldığını ve edebî yönden ondan etkilendiğini gösterir. Bu sonucu, şairin şeyhülislam Yahya'nın iki gazelini tazmin etmesi ve yazmış olduğu birçok şiirin onun gazelleriyle nazire ilişkisi içinde olmasından da çıkarmak mümkündür. Yümnî'nin vezin, redif, kafiye ve konu bakımından şeyhülislam Yahya'nın şiirlerine nazire olan bazı gazellerin matla beyitleri aşağıya alınmıştır:

ş. Yahya Zülfün kokusı müşgolup nâf-ı Halebde
Ragbet mi kodı ,,anbere eknâf-ı Halebde (G.379/1)

Yümnî Ey çeşmi ġazālāne saña nāf-ı Ḥalebde

Meftūn degül var mıdur eşrāf-ı Ḥalebde (yk.36a)

ġ. Yahya Yâr dirken kimseler râz-ı nihânun tuymasun
BaÇadun feryâda bülbül nev-cevânun tuymasun (G.257/1)

Yümnî ʿAşḳuñı pek ṣaḳla ey dil nev-civānuñ ṭuymasun
Āh u vāhı şöyle it kim anı cānuñ ṭuymasun (yk.32b)

ġ. Yahya Ney gibi bir ‚âÇk-ı dem-sâz buldum kendüme
Sırr-ı ‚aÇk söylerüm hem-râz buldum kendüme (G.321/1)

Yümnî Göñlümi de ney gibi dem-sāz buldum kendüme
Gāh gāh eglenmege ḫoş-sāz buldum kendüme (yk.34a)

ġ.Yahya Dîde hûn-ı dille pür oldukça eÇki ter döker
Ağlamakdan gayrı dermân bulımaz ölçer döker (G.91/1)

Yümnî Ḫūn-ile geh pür olur dīdem geh eşk-i ter döker
Derdinüñ hīç bulamaz bir çāresin ölçer döker (yk.12b)

ġ. Yahya Dil mâ'il oldı sâ'idinün tâze dâgına
Bülbül gibi diler ki kona gül budağına (G.362/1)

Yümnî Māʾil şu denli sāʿidünüñ tāze dāġına
Ṣan lāne yapdı bülbül-i dil gül budaġına (yk.37a)

ġ. Yahya Pervâneyi egerçi yandurdı nâzı Çem‘ün
ġimdi ziyâde andan sûz u güdâzı Çem‘ün (G.191/1)

Yümnî Pervāneyi düşürdi ʿaşḳına nāzı şemʿüñ
Uġratdı bir belāya āḫir niyāzı şemʿüñ (yk.26a)

ġ. Yahya Gül ruhun bûyın sabâdan aldı âb-ı Edrene
Ben de bildüm ki olur erzân gül-âb-ı Edrene (G.311/1)

Yümnî Gül-ruḫuñ cānā ʿaraḳ-nāk itdi ḫāʾb-ı Edrine
Şimdi andan kesb ider būyı gül-āb-ı Edrine (yk.35a)

ġ. Yahya Dil-rübâ hercâyi sen âvâre oldun ey gönül
Bir devâsız derd içün bî-çâre oldun ey gönül (G.215/1)

Yümnî Gördügüñ yāra düşüp āvāre olduñ ey göñül
Derdi arturduñ ḳatı bī-çāre olduñ ey gönül (yk.27b-28a)[1]

[1] Not: Divan‘da yer alan Çiirler alfabetik sıralanıÇlarına göre numaralandırılmıÇ,atıf yapılan örnekler bu numaralara göre verilmiÇtir. Daha fazla örnek için bkz. G.3, G.10, G. 29, G.35, G.39, G.41, G.50, G.66, G.73, G.76, G.89, G.103, G.118, G.130, G.131, G.159.

ġair, ġeyhülislam Yahyaʿnın iki gazelinin birer mısraını aynen alıp iki gazelinde kullanarak tazminde bulunmuştur:

ġ. Yahya Sarîr-i bâb-ı cennetdür nevâ-yı nây „uşşâḳa
Semâʿ itsün sadâ-yı feth iriştdicân-ı müştâḳa (G.353/1)

Yümnî **“Ṣarīr-i bāb-ı cennetdür nevā-yı nāy ʿuşşāḳa”**
Der-i raḥmet açıldı müjde olsun cān-ı müştāḳa (yk.34b)

ġ. Yahya Tîri âhenden geçer çemşîri taşa kâr ider
Tutalum âhen yâ seng-i hâre oldun ey gönül (G.215/4)

Yümnî Döyemezsin nār-ı hicre tīşe-i derd ü ġama
“Ṭutalum āhen yā seng-i ḫāre olduñ ey göñül” (yk.28a)

Yümnîʿnin şiirlerinde görülen en önemli özelliklerinden biri de hemen hemen her divan şairi gibi âşikane tarzda birçok şiir yazmışolmasıdır. Bu şiirlerinde divan şiirinin klasik düşünce ve mazmunlarını başarıyla kullanmıştır.

Olalum ʿaşḳda Ferhād ile Mecnūn-ṣıfat
Yümniyā dünyede biz de bir eyü ad idelüm (Yümnî yk.29a)
ʿAşḳdur her dem dil-i pür-ıżṭırābı iñleden
Hep hevādur mevc-i baḥri bī-ḥisābı iñleden (Yümnî yk. 31b)
Elden ḳo cām-ı bādeyi pīr olduñ ʿāşıḳ ol
Yümnī iç ol şarābı ki pīri cüvān ider (Yümnî yk.16b)
Mest-i ʿaşḳuñ olalı şol denli maġrūr olmuşam
Yoḳ sifāl-i seglerüñ deñlü yanumda cām-ı Cem (Yümnî yk.29a)

Dünya içkileri ve nimetlerinden kendini soyutlayan zahitlerin aksine hayattan kam alma ve dünya nimetlerinden faydalanma düşüncesi yani rintlik, hemen hemen bütün divan şairlerinin takındığı ortak tavırlardan biridir. Dünya zevklerinden yana tavır alan şairler, her fırsatta rindane söyleyişlere sıkça başvururlar. Bu amaçla şiirlerinde içki, kadeh, saki, meyhane gibi kavramları bolca kullanarak bu düşüncelerini adeta ispatlama gayreti içine girerler. Bu gelenekte yetişen bir şair olarak Yümnî de birçok şiirinde rindane hayat tarzından, bunun gerekleri ve zevklerinden dem vurur. Aşağıdaki gazel şairin bu duygularına adeta tercüman gibidir:

Göñlümi almaḳda tedbīr eyleyüp ḥālā ḳadeḥ
Yek-dil olmış lāʿl-i nābuñla senüñ cānā ḳadeḥ
Bād-bān açup yürür seyr it ḥabābuñ zevraḳın
Çalḳanup yatur mey-i nāb-ile baḥr-āsā ḳadeḥ
Ser-nigūn ammā yine āb-ı leṭāfetle ṭolu
Görmedüm çāḫ-ı zenaḫdānuñ gibi raʿnā ḳadeḥ
Reşkden dāyim helāk olsa ḥabāb-ı mey n’ola
Öpdügin görmiş leb-i dil-dārı bī-pervā ḳadeḥ
Bir şarābuñ mesti ol Yümnī ki anuñ ḳaṭresin
Almaya olsa eger bu günbed-i mīnā ḳadeḥ (Yümnî yk.10a)

Yine aşağıdaki beyitler şairin rindane duyguları terennüm ettiği beyitlerden birkaçıdır:

Yoġ iken ehl-i cināna āb-ı kevşerden leẕīẕ
Ehl-i ʿaşḳa gelmeye ol laʿl-i dil-berden leẕiẕ (Yümnî yk.11a)
Şöyle mestem mey-i ʿaşḳuñla ki sāḳī ʿaḳlum
Künc-i ġamda başuma gāh gelür gāh gider (Yümnî yk.18a)
Rind-i ḫum-ḫāne-i ʿaşḳuz bize ġam çekdürme
Meded ey pīr-i muġān bādeyi ġāyet eyi gör (Yümnî yk.19b)
Cām-ı lebin ārzū itse n'ola cān u dil
Māʾil olur Yümniyā bādeye yārān-ı ʿaşḳ (Yümnî yk.25b)
Gel görelüm biraz mey-i gülgūn laʿlüñi
Ey ġonce biz de kām alalum nev-bahārdan (Yümnî yk.33a)
Meded ṣaḳın ḫaṭādur ġaflet itme düşmesün Yümnī
Elüñden lāʿl-i cām-ı mey dilüñden lāʿl-i cānāna (Yümnî yk.36a)
Yümnī şarāb-ı ʿaşḳ gibi neşʾesi laṭīf
Var-ise yine bāde-i bezm-i elest ola (Yümnî yk.36a)

ġairin dünya nimetlerinden faydalanma düĞüncesinin temelinde, bu dünyanın geçiciliğinin farkında olmasının rolü büyüktür.

ʿĀḳil oldur kim bu fānīden ferāġat eyleye
Aldanan birḳaç gün ʿayş u nūşına dīvānedür (Yümnî yk.16a)
Egleni gör dehrde geh mātem ü geh sūr-ile
Miḫnet-ābād cihānda ṣanma ġamuz Ṭūr-ile (Yümnî yk.35a)
Baḳma giceye gündüze Yümnī idegör ʿīş
Lāyıḳ mı kederle geçe mehtāb-ı maḥabbet (Yümnî yk.9b)
Fenā dünyāda birḳaç günlük ʿīş içün çeküp zaḥmet
Müdāmī rāḥat olmaḳ fikri ile bī-ḳarār olma (Yümnî yk.34b)
Dilinde ʿaşḳ-ı ṣāfī olanuñ dünyā ġamı olmaz
Müberrādur gider ālāyişinden ṣadr-ı meyḫāne (Yümnî yk.35b)
Tekye-i ʿaşḳuñ gedāsı şöyle istiġnādadur
Bir pula degmez yanında ʿālemüñ sulṭānlıġı (Yümnî yk.38b)

Hemen hemen her divan Ğazeli gibi rindane hayat tarzından yana tavır alan Yümnî, bu hayat tarzının tersi bir tavır içinde olan, insanları sürekli cehennem azabıyla korkutarak ibadete çağıran ve sürekli ibadetle meĞgul olan riyakâr kaba sofulara; dünya nimetlerini yasaklayarak durmadan insanlara dinin emirlerini telkin eden vaize de çatmaktan geri durmaz:

Ẕemm ider bezm-i meyi şeyḫ-i riyā-pīşeyi gör
Bize devr-i güli göstermemek ister deyi gör (Yümnî yk.19b)
ʿAşḳ-ı pāk ü dil-i ṣāf ile be hey zāhid-i ḫuşk
Ne ṣanursın bizi sen başdan ayaġa nūruz (Yümnî yk.21a)
ʿAşḳ-ile Yümnī sözüñde sūz var teʾşīr var
Vāʿiẓüñ ammā kelāmı bārid ü bī-hūdedür (Yümnî yk.17a)
Gel berü ey bü'l-heves ṣūfī ḳanāʿat küncini
Arar-iseñ ḳalb-i ʿāşıḳda ara vīrānedür (Yümnî yk.16a)
Levş-i riyādan da gel ḳalbüñi pāk ide gör

Pāk-i ṭahāret ise ṣūfī vuzūdan ġaraż (Yümnî yk.23a)[2]

3.1. Kendi Şiiri ve Şairliği Hakkındaki Görüşleri

Bir şairin edebî kişiliğinin tespit edilmesinde başvurulacak ilk kaynaklar arasında yine o şairin yazmış olduğu şiirler ilk sıralarda yer alır. Çünkü divan şiiri geleneğinde yetişen şairler özellikle yazdıkları gazellerin makta beyitlerinde, şairlikleri hakkında kendilerince birtakım değerlendirmeler yapmaktan geri durmamışlardır. Yaptıkları bu değerlendirmelerde çoğu zaman yazdıkları şiirlerin şekil ve muhteva bakımından kolayca yazılamayacak bir sanat değeri taşıdıklarını iddia ederek bu alandaki başarılarıyla övünmüşlerdir. Yümnî de zaman zaman bu geleneğe uyarak özellikle gazellerinin makta beyitlerinde kendi yazdığı şiirler hakkında görüşlerini söylemiş, edebî kişiliği hakkında bizlere birtakım ipuçları vermiştir.

Ona göre sevgilinin dudakları vasfında yazdığı şiirlerin, bu işin ustalarınca okunması son derece doğaldır. Çünkü bu amaçla nazik ve yeni söylenmiş güzel şiirler elbette rağbet görür:

Lebleri vaṣfında şiʿrüñ oḳusun üstādlar
Yümniyā elbette şiʿr-i nāzük ü ter bağlanur (Yümnî yk.14b)

Yine sevgilinin sihirler yapan cadıya benzeyen gözlerini sihirli sözlerle anlattığı şiirlerini gören herkes onu takdir eder:

Çeşm-i cādūsını vaṣf itmede siḥr itmişsin
Yümniyā şiʿrüñi her kim göre taḥsīn eyler (Yümnî yk.18b)

Sevgilinin dişlerini anlatmak için yazdığı şiiri duyanların, inciye benzeyen bu temiz sözleri kulaklarına küpe yapmasını ister:

Vaṣf-ı dendānında naẓmuñ gūş idenler Yümniyā
Eylesün dürr-i kelām-ı pākümi mengūş-ı semʿ (Yümnî yk.24a)

Ölçülü yaradılışının atıyla nazım sahasına girerek hünerler gösterdiğini iddia eder:
Semend-i ṭabʿ-ı mevzūnuñla girdüñ ʿarṣa-i naẓma
Hünergösterdüñ ey Yümnī hele merdānesin bildüm (Yümnî yk.30b)

Aşkla söylediği şiirlerinde bir sıcaklık ve etkileyicilik bulunduğunu iddia ederken kuru ve boş sözler söyleyen vaize de çatmaktan geri durmaz:

ʿAşḳ-ile Yümnī sözüñde sūz var teʾsīr var
Vāʿiẓüñ ammā kelāmı bārid ü bī-hūdedür (Yümnî yk.17a)

Yazdıkları bu taze şiirleri iri inci tanesinin sedefine, manalarını da hatır denizindeki incilere benzetir:

Baḥr-i ḫāṭırda maʿānī ṣanasın dürlerdür

[2] Daha fazla örnek için bkz. G.2/2, G.48/4, G.55/2, G.150/2, G.162/3, G.69/4, G.75/4, G.161/3, G.82/4, G.24/4, G.45/4, G.67/2, G.68/3, G.124/1, G.143/3.

Yümniyā şiʿr-i ter ol lüʾlüʾ-yi şeh-vāra ṣadef (Yümnî yk.25a)

Safa bahşeden şiirlerini sevgiliye okursa sevgilinin gönlü, bu taze şiirlerle rahatlayacaktır:

Yümnī oḳu eşʿār-ı ṣafā-baḫşuñı yāra
Şāyed ki ṣafā eyleye ol tāze ġazelden (Yümnî yk.33a)

"Tıpkı hoş sözler söyleyen papağan gibi sevgilinin yüz güzelliğinin aynasına bakarak şiir yazdığını" ifade ederken zorlanmadan, doğal bir şekilde şiirler yazdığını hissettirir:

Āyīne-i cemālüñe baḳmaġla söyledi
Yümnī bu şiʿri ṭūṭī-i şīrīn-süḫan gibi (Yümnî yk.38a)

"Yazdığı şiirlerle sevgiliye olan aşkını dile getirdiğini böylece bu gizli sırrının dünyaya yayıldığını" söylerken aslında şairlikteki şöhretinin yaygınlığına işaret ederek övünür:

O yāra ʿaşḳuñı şiʿrüñde işʿār eyledüñ ammā
Yayıldı ʿāleme Yümnī ṭuyurduñ rāz-ı nihānı (Yümnî yk.39a)

Maarif ehlinin şiirini övmesi yerinde olacaktır. Çünkü bilgisiz kişiler şairlikteki kudretini inkâr etse bunda incinecek bir durum yoktur:

Hemān ehl-i maʿārif şiʿrüñi Yümnī pesend itsün
Ne deñlü münkir olursa kişi nādāna incinmez (Yümnî yk.21b)

4. Dil ve Üslup Özellikleri

Şairin yaşadığı XVII. yüzyıl, klâsik Türk edebiyatının şiirde mükemmelliği yakaladığı bir dönemdir. Bu dönemde adından övgüyle bahsettiren birçok büyük şair yetişmiştir. Bu ortamda iyi bir şair olduğunu ispat etmenin en önemli yolu, geleneğin belirlemiş olduğu kurallara bağlı kalarak farklı bir söyleyiş tarzı yakalama, ince hayaller bulma, samimi ifadeler kullanma ve mazmunları kullanmadaki başarıdan geçer. Büyük olarak kabul edilen şairler, şiirlerinde bu unsurları başarıyla uygulayarak özgünlüğü yakalamaya çalışmışlardır. Bunu yapabildikleri ölçüde de başarılı olmuşlar ve yazdıkları eserlerle isimlerini ölümsüzleştirmişlerdir. Her alanda olduğu gibi edebiyatta da zirvenin yaşandığı bu dönemin bir mensubu olan Yümnî de dil ve üslup olarak farklı olmaya ve farklılığı yakalamaya çalışmış, bu amaçla şiirlerinde birtakım tasarruflarda bulunmaktan çekinmemiştir.

Genel anlamda Yümnî şiirlerinde külfetsiz, sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Şair, duygu ve düşüncelerini, samimi bir edayla rahatça söylenmiş izlenimi veren tarzda kaleme almış ve bunda da oldukça başarılı olmuştur:

Bunda neylersin diyü sürme ḳapuñdan ey ṭabīb
Neylesün bī-çāre ʿāşıḳ derdine dermān arar (Yümnî yk.17b)
Ḫançer çeker ağlama diyü üstüme ammā
Başum kesilür gözlerimüñ yaşı kesilmez (Yümnî yk.20b)
Yümnī cihānı gezdüm yer bulmadum kedersiz
Kūyında şimdi yārüñ bir ḫoşça ḥāl buldum (Yümnî yk.30a)
Gel sīneme cānāne benüm cān senüñ olsun
Gülzār benüm bülbül-i nālān senüñ olsun (Yümnî yk.30b)

Diğer divan şairleri gibi Yümnî de duygu ve düşüncelerini anlatmak için Arapça-Farsça kelime ve tamlamaları şiirlerinde bolca kullanmıştır. Bunda, duygu ve düşüncelerini anlatmada Türkçe kelimelerin yetersiz kalması ve bu dillerin bünyesinde aruz vezninin yapısına uygun birçok kelimenin bulunmasının etkili olduğu söylenebilir. Şair, hem bu dillere ait birtakım kelimeleri hem de tamlamaları kullanmıştır. Genellikle ikili kelimelerden oluşan tamlamaları kullanmış, çok olmasa da üçlü, dörtlü, beşli kelimelerden oluşan uzun tamlamaları da tercih ettiği olmuştur:

Siyeh zülfi **şeb-i deycūra** beñzer
Yüzi **cirm-i meh-i pür-nūra** beñzer (Yümnî yk.13b)
Gördüm **şarāb-ı laʿl-i leb-i yāri** Yümniyā
Rengi laṭīf hem ne ʿaceb ṣāf u pāk olur (Yümnî yk.18b)
Meded dil-ber perīşān itmesün luṭf eylesün Yümnī
Maḥall-i lāne-i murġ-ı dil-i miskīn o kāküldür (Yümnî yk.19b)

Şairin yer yer "aʿlā, ḫūnī, şūḫ" gibi Arapça ve Farsça asıllı bazı kelimelere Türkçe ekler getirerek yeni kelimeler türettiği de görülür:

ʿAceb midür göñül **aʿlālanursa** ʿaşḳuñla
Revā budur ki ola ḳaṣr-ı pādişāh-ı bülend (Yümnî yk.10b)
Yine **ḫūnīliği** var çeşmüñüñ mestānesin bildüm
Yine cān u dile ḳaṣd eyledüñ cānānesin bildüm (Yümnî yk.30a)
Yār gelse bezmümüzde **şūḫluḳlar** eylese
Bāde-i güftār-ı şīrīnine yārān teşne-leb (Yümnî yk.9a)

Yümnî'nin şiirlerinin sade, anlaşılır olmasında kullandığı atasözü ve deyimlerin büyük bir rolü vardır. Atasözlerine nazaran sıkça kullandığı deyimler hem şairin ifadelerini renklendirmiş hem de dilinin sadeleşmesine büyük katkı sağlamıştır:

Taşa tutmak, hasret çekmek, gönlü düşmek, yollara düşmek, söz atmak, el üstünde tutmak, kulak tutmak, ağzı var dili yok, hor bakmak, gam çekmek, zahmet çekmek, ağız açmak, can vermek, ayağına düşmek, gönül almak, başına almak, dert yanmak, gönlünü eğlemek, eline girmek, ardına düşmek, murada ermek, kana boyamak, gönlüne girmek, keder vermek, canına minnet, cevr etmek, elem çekmek, baş eğmek, gözü yumulmak, yüz vermemek, ayağına yüz sürmek, göğüs germek, kulağına çalınmak, bağrına basmak, gözü tutmak, su gibi ayağına akmak, gama düşmek, başa çıkmak, hayat vermek, yüzüne gülmek, kulağına girmemek, gönül vermek, çok görmek, bir pula değmemek, Allah'a havale etmek, kanına girmek, ağzına almak, sözü uzatmak, yüzüne bakmamak.

Şair, düşüncelerini cümle hâlinde vezne uydurmak için bu deyimleri kullanırken bazı kelimelerin Arapça-Farsça karşılığını kullanarak "pâyına (ayağına) düşmek G.68/3, kanına teşne-leb (susamak) G.9/7", bazılarının ise yapılarında değişiklik yaparak "basardı bağrına G.93/5, çalınacak kulağına G.89/2, girmedi kulağına G.149/2, düşdi göñlimüz G.73/1" birtakım tasarruflarda bulunmuştur.

Deyimlerin sıkça kullanılmasına karşın Divan'da sadece iki atasözü karşımıza çıkar: Kanı kan ile yumazlar G.158/2, su aktığı yere akar G.128/3.

Yine atasözleri ve deyimler gibi halkın günlük hayatta sıkça kullandığı birtakım halk tabirlerinin de şairin şiirlerine samimi bir eda kazandırarak dilinin sadeleşmesine katkı yaptığı görülmektedir. Yümnî'nin şiirlerinde karşımıza çıkan başlıca halk tabirleri şunlardır: "Dil nice gelsün G.3/2, aceb bunun nesinden ağlar ola G.4/4, dile benden ne dilersen G.63/1, be hey G.69/3,

yüri var G.95/4, gel görelüm G.127/2, açık olsun G.132/3, yazık değil mi G.147/1, hoşgeldi safa geldi G.164/2."

Yümnî'nin kullandığı dil ile ilgili özelliklerden bir diğeri de yaşadığı dönemde kullanılmış olan ancak günümüzde arkaikleşen birtakım kelimeleri de şiirlerinde kullanmış olmasıdır. "Ögürmek, katı, kaçan, kanı, neydügin, suvarmak, şindengirü, koçulmak, ilmek, yelmek, döymek, irmedin, uçmak, iñende, sımak, egn, degme, ancılayın" gibi kelimeler şairin kullandığı bu türden kelimelerdir.

Söylenmek istenen düşünceleri zihinde daha kalıcı hale getirmek, anlamı güçlendirmek ve ritmik akıcılığı sağlayarak ahengi artırmak için bazı kelimelerin tekrarlanması ve ikilemelerin kullanılması, şairlerin vazgeçemeyecekleri üslup tarzlarından biridir. Yümnî de şiirlerinde bu üslup tarzından sıkça istifade etme yoluna giderek şiirlerinde ahengi yakalamaya çalışmıştır:

Sen **pāre pāre** olmadan ey dil o **yāre ne**
Şanma ki yāre çekmek ile **yāre yāre ne** (Yümnî yk.37b)
Ne aḳlum ḳodı **ne** fikrüm **ne** idrāküm **ne** iẓ'ānum
Dilā ol bī-vefānuñ 'aşḳı gör baña neler eyler (Yümnî yk.15a)
Seyrāna **çıḳdı** lāle-'iẕārān **ṭaraf ṭaraf**
Çıḳdı bahār seyrine yārān **ṭaraf ṭaraf** (Yümnî yk.23b)
Ruḫ-ı dil-berde **yer yer ḫalḳa ḫalḳa** zülf pīç-ā-pīç
Gülistān içre güyā lānelerdür murġ-ı nālāna (Yümnî yk.35b)

5. Divanı

Yümnî Divanı'nın tek nüshası İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Şevket Rado Yazmaları bölümünde ŞR_000017 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Tamamı 40 yaprak olan Divan, filigranlı kâğıda 2 sütunlu ve 16 satır hâlinde yazılmıştır. Eser 200x135, 155x95 mm. ebatlarında ve meşin ciltlidir. Söz başları kırmızı mürekkeplidir. 1a sayfasında eserin, sahibi Yümnî'den intikal ettiğine dair bir ibare vardır. Divan'da 5 kaside ile 165 gazel bulunmaktadır.

Başlangıç: Ṣabā kūyuñdan esdükçe açıldı çeşm-i nā-bīnā
Meger ḫāk-i rehüñ kuḫlü'l-cevāhirdür senüñ cānā

Son: Naġmesi hep būselükdür nālesi şeh-nāzdur
Diñleseñ nev-rūz-ı sulṭānīde Yümnī bülbüli

6. Divan'ın Şekil Özellikleri

6.1. Nazım Şekilleri

Yümnî Divanı'nda sadece kaside ve gazel nazım şekilleriyle yazılmış şiirler bulunmaktadır.

6.1.1. Kasideler

Yümnî Divanı'nda beşkaside bulunmaktadır. Bu kasidelerin hepsi aynı zamanda kendisi de döneminin usta şairlerinden olan şeyhülislam Yahya için yazılmıştır. Şair, yazılış tarihi belli olmayan bu kasidelerde şeyhülislam Yahya'ya arzuhalini sunarak ondan yardım talebinde bulunmuştur. Şekil olarak bu kasidelerin hepsinde klâsik kaside düzenine uymamış, bazılarında birtakım tasarruflarda bulunmuştur. Gazellerine göre kasidelerde daha fazla Arapça-Farsça kelime ve tamlama kullanmıştır.

Birinci kaside 42 beyitten oluşmaktadır. "Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün" vezniyle, mücerred kafiyeli yazılmıştır. Nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

İkinci kaside 37 beyitten oluşmaktadır. "Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün" vezniyle, mürdef kafiye ve "-a gül" redifiyle yazılmıştır. Nesib, methiye, tegazzül ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

Üçüncü kaside 25 beyitten oluşmaktadır. "Mefʿūlü Mefāʿīlü Mefāʿīlü Feʿūlün" vezniyle, mürdef kafiye ve "-ı" redifiyle yazılmıştır. Nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

Dördüncü kaside 35 beyitten oluşmaktadır. "Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün" vezniyle, mücerred kafiyeli yazılmıştır. Nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

Beşinci kaside ise 30 beyitten oluşmaktadır. "Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün" vezniyle, mücerred kafiye ve "degül" redifiyle yazılmıştır. Bu kaside de yine nesib, methiye ve dua bölümlerinden oluşmaktadır.

6.1.2. Gazeller

Birçok divan şairi gibi Yümnî de Divanʿında en çok gazel nazım şeklini tercih etmiştir. Divanʿdaki 170 şiirin 165ʿi gazeldir. Şair, elifbanın bütün harfleriyle gazel yazmış ve bunların hepsinde de mahlasını kullanmıştır. Bu harfler içerisinde birçok şair gibi en çok ra harfiyle gazel yazmıştır. Divanʿdaki gazel sayılarının harflere göre dağılımı şöyledir: Elif (ا) 6, be (ب) 3, te (ت) 1, se (ث) 1, cim (ج) 1, ha (ح) 2 , hı (خ) 1, dal (د) 3, Zel (ذ) 1, ra (ر) 43, Ze (ز) 12, sin (س) 1, şin (ش) 2, sad (ص) 1, dad (ض) 1, tı (ط) 2, zı (ظ) 1, ayn (ع) 2, ğayn (غ) 1, fe (ف) 3, kaf (ق) 2, kef (ك) 9, lam (ل) 6, mim (م) 9, nun (ن) 13, vav (و) 2, he (ه) 23, ye (ي) 13.

Gazellerin büyük çoğunluğu (142 gazel) beşer; 14, 75 ve 82. gazeller ise dörder beyittir. Diğer gazellerin 7ʿsi altışar, 8ʿi üçer, 9ʿu ikişer, 1ʿi ise on beyitten oluşmaktadır.

Bu gazeller içerisinde 2, 14, 25, 30, 43, 66, 67, 69, 77, 94, 108, 136, 141. gazellerin beyitleri arasında anlamca münasebet olduğu için "yek-âhenk gazel"dir.

Yümnî, 135. gazelin matla beytinin ilk mısraını makta beytinin ikinci mısraında yineleyerek "redd-i matla" yapmıştır:

Ṣarīr-i bāb-ı cennetdür nevā-yı nāy ʿuşşāḳa
Der-i raḥmet açıldı müjde olsun cān-ı müştāḳa
...
Cihān bāğında anı bir ḳurı sāz añlama Yümnī
Ṣarīr-i bāb-ı cennetdür nevā-yı nāy ʿuşşāḳa (Yümnî yk.34b)

106. gazel ise iki tane matla beyti olduğu için "züʾl-metâliʿ gazel"dir:

Dāyimā cevr ü cefā çekmeğe muʿtād idelüm
Mekteb-i ʿaşḳda ṭıfl-ı dili üstād idelüm
Reh-i dil-dāra düşüp cismimüzi ḫāk idelüm
Ḫāne-i ʿarżımızı āh-ile berbād idelüm (Yümnî yk.28b)

Matladan sonra gelen, beyitleri ortadan ikiye bölündüğünde dört mısralı nazım şekline dönüşecek şekilde yazılan gazellere musammat gazel denir (Şapekten 2010: 18). Yümnî de bir gazelini bu şekilde yazmıştır:

Gel dāyim Allāh idelüm sübḥān bizümdür ey göñül
Derd-ile çoḳ āh idelüm dermān bizümdür ey göñül
Pīrüñ sözin gūş idelüm ʿaşḳuñ meyin nūş idelüm
Bu cānı serḫoş idelüm meydān bizümdür ey göñül (Yümnî yk.28a)

Şairler gazellerde bazen mahlaslarını kullandıkları makta beyitlerinden sonra birkaç beyit daha yazarlar. Müzeyyel gazel adı verilen bu şiirlerde fazladan yazılan beyitlerde genellikle birileri övülür. Yümnî de 46, 74, 100, 107, 138. gazelleri müzeyyel gazel şeklinde yazmış; bunlardan 138. gazelde Sultan IV. Murat'ı, diğerlerinde ise dönemin şeyhülislamı Zekeriyya-zâde Yahya Efendi'yi övmüştür.

7. Kullanılan Vezinler

Yümnî, yazmış olduğu 170 manzumede "Hezec, Remel, Muzâri' ve Müctes" bahirlerine ait 14 farklı vezin kullanmıştır. Şairin tercih ettiği vezinler, divan şairlerinin genelde en sık kullandıkları vezinlerdir.

Divan'da kullanılan vezinler ve şiir sayıları:

VEZİNLER	Kaside	Gazel
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün[3]	1	43
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün[4]	1	32
Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün[5]	1	27
Mefʿūlü Mefāʿīlü Mefāʿīlü Feʿūlün[6]	1	21
Feʿilātün Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün[7]		19
Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün[8]	1	8
Mefāʿīlün Mefāʿīlün Feʿūlün[9]		3
Mefʿūlü Fāʿilātün Mefʿūlü Fāʿilātün[10]		3
Müfteʿilün Fāʿilün Müfteʿilün Fāʿilün[11]		2

[3] K.2, G.3, G.8, G.9, G.14, G.19, G.26, G.29, G.31, G.43, G.36, G.37, G.42, G.45, G.48, G.51, G.53, G.58, G.73, G.81, G.83, G.85, G.87, G.92, G.100, G.101, G.108, G.118, G.119, G.120, G.121, G.125, G.133, G.138, G.139, G.146, G.147, G.148, G.150, G.155, G.159, G.160, G.162, G.165.
[4] K.1, G.2, G.4, G.5, G.21, G.27, G.40, G.41, G.47, G.52, G.57, G.59, G.61, G.72, G.74, G.82, G.91, G.98, G.111, G.114, G.115, G.117, G.124, G.128, G.130, G.135, G.136, G.137, G.140, G.141, G.154, G.158, G.164.
[5] K.5, G.7, G.15, G.16, G.22, G.25, G.32, G.33, G.38, G.44, G.46, G.56, G.60, G.64, G.77, G.80, G.84, G.86, G.93, G.104, G.105, G.123, G.127, G.132, G.143, G.149, G.152, G.153.
[6] K.3, G.1, G.6, G.10, G.11, G.12, G.66, G.67, G.76, G.97, G.109, G.110, G.112, G.116, G.122, G.126, G.131, G.142, G.144, G.145, G.156, G.161.
[7] G.13, G.20, G.24, G.28, G.35, G.50, G.54, G.55, G.62, G.63, G.69, G.70, G.88, G.95, G.103, G.106, G.107, G.151, G.157.
[8] K.4, G.17, G.18, G.23, G.43, G.65, G.68, G.75, G.96.
[9] G.30, G.78, G.129.
[10] G.71, G.94, G.113.
[11] G.79, G.90.

Müstefʿilün Müstefʿilün Müstefʿilün Müstefʿilün[12]		2
Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilātün[13]		2
Müfteʿilün Mefāʿilün Müfteʿilün Mefāʿilün[14]		1
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün[15]		1
Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün[16]		1
Toplam	**5**	**165**

ġair, bu vezinleri kullanırken birçok divan Ġairi gibi imale, zihaf, med gibi uygulamalara baĢvurmak zorunda kalmıĢtır. Bunlar içinde en fazla karĢımıza çıkanı imaledir. Bu imaleler, genellikle Türkçe kelime ve eklerin ünlülerinde, izafet kesresinde ve atıf edatı olan "u ve ü"de görülmektedir. Divan'da sıkça karĢımıza çıkan imaleye verilebilecek birkaç örnek aĢağıya alınmıĢtır:

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
. – – – / . – – – / . – – – / . – – –
Vefā ümmīdi**ni nice** idersin sen o ḫūnīnüñ
Nigāh-**ı ḫı**şm-nā**ki gö**re **nice** bī-teraḥḥumdur (Yümnî yk.12b)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Penbe**-i** dāġ**-ı** siyā**hı** sīnemün sürḫ **u** sefīd
Oldı şāh**-ı** milket**-i** derdü ġa**ma o**taġlar (Yümnî yk.13a)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Ḳande aḫşamlar o**la diyü** o māhuñ menzilin
Her gi**ce** peyk**-i** ḫayāl **ü** fikr cüst cūdadur (Yümnî yk.17a)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Bir e**lü** ḳan**lı** civānuñ **yo**lı**na** dīvāne dil
Ölme**ge** cānlar **vi**rür bir ḫançer**-i** bürrān arar (Yümnî yk.17b)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Dirhem**-i** eşküñ ḳo**madı va**rı**nı** ḫarc eyledi
Müflis it**di** dīde**-i** giryānu**mı** āḫir seref (Yümnî yk.25a)

[12] G.39, G.102.
[13] G.134, G.163.
[14] G.89.
[15] G.99.
[16] G.49.

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
. – – – / . – – – / . – – – / . – – –
Beni künc-i belāda bir añar yoġ-i di ġam gibi
Yanuma pister-i miḥnetde de ol āşinā geldi (Yümnî yk.40a)

ġiirlerde birçok yerde imale görülmesine rağmen kapalı heceleri açık hece haline getirme olan zihaf, çok az yerde karşımıza çıkar. Bunlar da genellikle Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun "î" ünlülerinin kısaltılması şeklinde görülmektedir:

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün
– . . /– . – . / . — . / – . –
Sen olmayınca neyleyelüm sāḳī bādeyi
Cām-ı lebüñsüz ol viremez bezme āb (u) tāb (Yümnî yk.8b)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Vādī-i hicrānda tīr-i āhlar pertāb idüp
Murġ-ı dil ʿAnḳā-yı Ḳāf-ı ʿaşḳ iken şehper döker (Yümnî yk.12b)
Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün
. – . – / . . – . / . – . – / . . –
Cihānda ister-iseñ devlet ʿāşıḳ ol Yümnī
Gedā-yı kūyı da olursañol şāhuñ saña bes (Yümnî yk.22b)

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün
– . . / – . – . / . – – . / – . –
Bī-ʿaşḳ ṣūfī gāhī riyāzetle uçsa da
Ẓannum budur ki yine anuñ ḳadri pest ola (Yümnî yk.36a)

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün
– . . / – . – . / . – – . / – . –
Āyīne-i cemālüñe baḳmaġla söyledi
Yümnī bu şiʿri ṭūṭī-i şīrīn-süḫan gibi (Yümnî yk.38a)

Divan'da birkaç yerde, vezin mecburiyetinden dolayı, kapalı hecelerin bir kapalı bir açık hece değerinde olacak şekilde kullanılmasıyla oluşan medd sıkça karşımıza çıkar. Genelde Arapça-Farsça kökenli kelimelerde görülen meddin, şair tarafından ünsüzle biten Türkçe hecelerde de yapıldığı görülmektedir:

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Sūz-ı ʿaşḳıyla dilinde bir ḥarāret var kim
Çalınur eṭrāfına emvāc-ı ʿummān teşne-leb (Yümnî yk.9a)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –

Kūhdur başum açılmış lālelerdür dāġlar
Sū-be-sū eşk-i revānumcā-be-cā ırmaġlar (Yümnî yk.13a)

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Zülfini dökmiş yüzine ʿāşıḳa açmazdan
İltifāt itmek murād eyler niḳābın gösterür (Yümnî yk.13b)

Yümnî, bazı mısralarda bir kapalı bir açık (– .) hece değerindeki kelimeleri (ḫacl, ḥüsn), vezin gereği bir açık bir kapalı (. –) hece değerine (ḫacil, ḥüsün) dönüştürme yoluna gitmiştir.

Mefʿūlü Mefāʿīlü Mefāʿīlü Feʿūlün
– – . / . – – . / . – – . / – . –
Varduḳda seg-i kūyuñ ile sürme ḳapuñdan
Yümnîyi ḫacil eyleme yārān arasında (Yümnî yk.36b)

Mefʿūlü Mefāʿīlü Mefāʿīlü Feʿūlün
– – . / . – – . / . – – . / – . –
Feryādı benüm gibi hep aġyārdan ancaḳ
Ey şāh-ı ḫüsün diñleye gülşende hezārı (Yümnî yk.38b)

Sesli harflerle başlayan kelimelerle yapılan ulama, eğer "ayn" harfiyle yapılırsa böyle ulamalara "vasl-ı ayn" denir ve aruzda bir kusur olarak kabul edilir (Şeker 2010: 144). Yümnî'nin bu kurala uymada pek de titiz davrandığı söylenemez. Şair birçok yerde vasl-ı ayn yapmakta beis görmemiştir:

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün
– – . / – . – . / . – – . / – . –
Ceyş-i şitānuñ ardın alup yine lāleler
Bayraḳlar açdı ṣanki bir ʿasker sefīd sürḫ (Yümnî yk.10b)

Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün
. – . – / . . – . / . – . – / . . –
ʿUluvv himmeti var şāh-ı dehre baş egmez
Gedā-yı kūyuñ ʿaceb ṣāḥib-i saʿādet olur (Yümnî yk.15b)

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
. – – – / . – – – / . – – – / . – – –
Yeter tīġüñ çeküp şekl-i cefā gösterdüñ ʿuşşaḳā
Raḳībe dāl-i ḫançer ol berzede rūy-ı dil göster (Yümnî yk.16b)[17]

8. Kafiye

Yümnî Dîvânı'ndaki 5'i kaside, 165'i gazel toplam 170 şiirin 98'i mürdef, 65'i mücerred, 4'ü mukayyed, 2'si ise müesses kafiyelidir.

Mücerred kafiye: Yalnız revî harfi ile yapılan kafiyedir (Saraç 2007: 274).

[17] Buna benzer örnekler için bkz. G.12/2, G.13/2, G.40/5, G.43/3-4, G.57/2, G.65/3, G.88/4, G.45/5, G.68/3, G.75/5, G.94/3, G.96/3, G.104/1, G.110/5, G.116/5, G.122/2, G.134/2, G.135/1, G.136/3, G.142/4, G.143/1, G.148/3, G.151/1.

N'ola geçmezsem ey ṣūfī ṣafā-yı sāġar-ı **Cemden**
Beni künc-i felāketde ḫalāṣ iden odur **ġamdan** (Yümnî yk.32a)
Yoḳ ḳırmızı dāġum gibi gül **güller** içinde
Şūrīde de yoḳ dil gibi **bülbüller** içinde (Yümnî yk.33b)

Mürdef kafiye: Revîden önce ridf (elif, vav, ye) harflerinden birinin bulunduğu kafiyedir (Saraç 2007: 274).

Baḫr-i ʿaşḳuñ cūşın āhum **bī-şumār** olsun da gör
Fülk-i dil ḥālin muḫālif **rūzgār** olsun da gör (Yümnî yk.14b)
Ne hicre ṣabr ider ne vaṣl-ı dil-dāra **hücūm** eyler
Dil-i zenbūr-ı nāliş hīç ne bāl eyler ne **mūm** eyler (Yümnî yk.11b)

Mukayyed kafiye: Revîden önce bulunan ridf (elif, vav, yâ) harfi dışındaki harflerden birinin bulunduğu kafiyedir (Saraç 2007: 274).

Cām-ı zerrīn verdi sāḳīnüñ elinde bezme **lemʿ**
Oldı gūyā sāʿid-i sīmīni bir kāfūrī **şemʿ** (Yümnî yk.23b)
Nāle ḳılmaḳda ser-i kūyında yārüñ **ferdsin**
Sen de ey bülbül benümle var-ise **hem-derdsin** (Yümnî yk.31b)

Müesses kafiye: Revi harfinden önce dahîl, ondan önce teʾsîs bulunan kafiyedir (Saraç 2007: 275).

Ḫāl-i ruḫıdur dāyim olan fitneye **bāʿis**
Ḫaṭṭıyla zuhūr itmedür ṭurma **ḫavādis** (Yümnî yk.9b)
Anuñla ʿāşıḳı çiġnet ki cānı **rāḥat** olur
Meded efendi başup geçme bir **cerāḥat** olur (Yümnî yk.15b)

ġair, kafiyenin göze hitap etmesi anlayışından hareketle Arapça ve Farsça kelimelerle Türkçe kelimeleri kafiyelendirirken bu dillerdeki uzun ünlü harflerin (ا,ی,و) karşılığında ise yine Türkçe kelimelerde ünlü harfler için kullanılan bu harfleri birçok yerde kafiye yapmıştır. "…bed-**hû**dur /…dil-**cû**dur / …mem**lû**dur / …**bu**dur / …**su**dur / …**o**dur" şeklinde kafiyelenen 23. gazelde "budur, sudur, odur" kelimeleri buna örnek teşkil eder. Yine "…ṭo**lu**dan, …se**bū**dan, …vu**zū**dan, …**hū**dan, …**cū**dan, …ġu**lüvv**den" şeklinde kafiyelenen 79. gazelde "ṭolu ve ġulüvv" kelimelerinin ikinci hecelerinin Arap alfabesiyle yazılışları "sebū, vuzū, hū, cū" kelimelerinin ikinci hecelerinin yazılışına benzediği için kafiye yapılmıştır. Divan'da birçok yerde bu durumun örneğini görmek mümkündür.[18]

Bazı şiirlerde kafiye-redif ortaklığının bozulduğu görülmektedir. "…yāra **düşdi gönlümüz**, …nāra **düşdi gönlümüz**, …ḫūn-bāra **düşdi gönlümüz**, …efkāra **düşdi gönlümüz**, …yollara **düşdi gönlümüz**, …tekrāra **düşdi gönlümüz**" şeklinde rediflenen 73. gazelin ikinci beytinde "…āvāre **düşdi gönlümüz**" ifadesinin kullanılmasıyla kafiye-redif ortaklığı bozulmuştur.

[18] Buna benzer örnekler için bkz. G.6, G.13, G.22, G.29, G.38, G.57, G.70, G.85, G.95, G.96, G.103, G.106, G.123, G.128, G.129, G.133, G.135, G.139, G.140, G.145, G.146, G.155, G.160.

Aynı durum beyitleri "…dildāra **ṣadef**, … pāre **ṣadef**, …ḫūn-bāra **ṣadef**, …ara **ṣadef**, …bī-çāre **ṣadef**, …çeşm-vāra **ṣadef**" şeklinde biten 88. gazelde de karşımıza çıkmaktadır.[19]

Yümnî'nin şiirlerinde kafiye kusurlarından biri olan, aynı kafiyenin şiirde birden fazla tekrarlanmasıyla oluşan îtâya da rastlamak mümkündür:

Mū didigüm ince belüñe añlamasun **geç**
Yoḳ yire bizüm ile raḳīb eylemesün **geç**
...
Murġ-ı dili çün ḫalḳa-i zülfine düşürdüñ
Yümnī yüri ümmīd-i ḫalāṣ eylemeden **geç** (Yümnî yk.9b-10a)
Ḥaste-i ʿaşḳda kim ẕerre **nefes** bāḳīdür
Āh ider çünki derūnında heves bāḳīdür
Uydurur bizi hevāsına ḳomaz ey zāhid
Muṭrib-i bezmde tā kim bu **nefes** bāḳīdür (Yümnî yk.12a)[20]

Kafiye harfi olan revinin kelimelerin aslî harflerinden birisi olması gerekir. Bu kurala uyulmaması yine kafiye kusurlarından biri olarak gösterilir. Revide tekellüf (Saraç 2007: 270) de denen bu kusura, kafiye bulmakta zorluk çekmekten olmalı, Yümnî de birçok defa düşmekten kurtulamamıştır. "…tekell**üm**dür, …tebess**üm**dür, …bî-terahh**um**dur, …rûh**um**dur, …eşkl**üm**dür, …âh**um**dur" şeklinde kafiyelendirilen gazelde "tekellüm, tebessüm, terahhum" kelimelerinde kafiye harfleri bu kelimelerin asli harfi olmasına rağmen; "rûhumdur, eşkümdür, âhumdur" kelimelerindeki kafiye harfleri kelimelerin aslî harfleri olmayıp kelimelere gelen iyelik eki olduğu için böyle bir kusur söz konusudur. Yine "…eşki t**er** döker, …ölçe**r** dök**er**, …şehp**er** döker, …dürl**er** döker, …dil-b**er** döker, …ağl**ar** döker" şeklindeki kafiyeler de bu kusura örnek teşkil eder.[21]

Önemli kafiye kusurlarından bir diğeri de revi harflerinin farklı olmasıdır. "...cem**āl**in gösterür, ...ʿit**āb**ın gösterir, ...nik**āb**ın gösterür, ...intiş**āb**ın gösterür, ...hiş**āb**ın gösterür, ...gül-**āb**ın gösterür" şeklinde kafiyelendirilen 31. gazelin bütün mısralarında revi harfi "b" iken ilk mısrada "l" harfidir.

Bazı şiirlerin mısra sonlarındaki cinaslı kullanım, Yümnî'nin şiirlerinde dikkatleri çeken bir başka özelliktir:

Zülf-i siyāhı ṭurresi kim tār u **mār** ola
Beste olan göñüllere her tārı **mār** ola (Yümnî yk.34a)
Helāk itmiş seni ḫār-ı cefāsı ol ruḫı **verdüñ**
Neden bir bī-vefāya böyle ey dil kendüñi **verdüñ** (Yümnî yk.27a)[22]

9. Redif

Manzumelerde beyit veya mısra sonlarında aynı anlam ve görevde kullanılan ek, kelime veya kelime gruplarına redif denir. Şiirlere bütünlük ve ahenk katan en önemli unsurlardan biri olmasının yanında redifler, ahengi artırarak okuyucuyu/dinleyiciyi etkilemenin yanı sıra şiirin çağrışım dünyasını da zenginleştirir (Macit 2005: 83). Bu özelliklerinden dolayı redif, şairler

[19] Buna benzer örnekler için bkz. G.13, G.15, G.32, G.72, G.73, G.88, G.134, G.156.
[20] Buna benzer örnekler için bkz. G. 33/1-4, G.101/2-3, G.119/1, G.136/1, G.152/1.
[21] Buna benzer örnekler için bkz. G.15, G.25, G.36, G.44, G.48, G.49, G.86, G.92, G.108, G.124, G.162.
[22] Buna benzer örnekler için bkz. G.29, G.129, G. 147/1-5, G.157, G.164.

tarafından sıkça tercih edilmiştir. Yümnî de redifin şiire kattığı bu özellikleri göz önünde bulundurarak beş kasidesinin üçünde, gazellerinin büyük bir kısmında (141 gazelinde) redifi tercih etmiştir.

Bu redifler ek hâlindeki redifler,

"-dur, -lar, -ıdur, -dür, -lar, -emez, -dırmaz, -mez, -muz, -uz, -maz, -miş,-un, -ün, -um, -ından, -dan, -sin, -lığından, -sın, -den, -a, -unla, -ine, -e, -ına, -ı, -lığı"

ek + kelime veya kelime grubu hâlindeki redifler,

"-a gül, -e cânâ, -den yana, -ı mahabbet, -ı bülend, -den lezîz, -ı añdurur, -a benzer, -ın gösterür, -a hoş gelür, -ı âteş dür, -i nedür, -i gör, -a beñzemez, -a düş digöñlümüz, -a sarılmış, -dan garaz, -ı aş k, -ı âş kun, -ı şem'üñ, -a mı uyduñ, -dür gönül, -den hazz, -a şem', -a düş üdüm, -sin bildüm, -ı inleden, -uñ tuymasun,-le pervane, -ler içinde, -ı Edrine, -ı Halebde, -e hâcet kalmadı"

kelime veya kelime grubu hâlindeki redifler

"sahbâ, teşne-leb, ferah, kadeh, sefîd sürh, getürür, eyler, döker, kodılar, olur, ağladur, bağlanur, olsun da gör, degül, degül midür, kendidür, bâkîdür, çeker, ider, göster, arar, gider, eyler, olur, örter, itmez, görünmez, incinmez, olmaz, hatt, taraf taraf, sadef, olduñ ey gönül, bizümdür ey gönül, üstine gül, degül, idelüm, buldum, idebilsem, senüñ olsun, olmasun dirsin, neylesün, ola, buldum kendüme, piyâle, arasında, olsa, olma, ile, gibi, dahi, açıldı, mı kaldı, geldi" şeklinde karşımıza çıkar.

Divan şiirinde kullanılan redifler genellikle Türkçe kelimelerden seçilir. Ancak özel isimler ve isim soylu kelimelerden daha çok, fiiller ve çekimli halleri kullanılmıştır. Fiillerden türetilmiş rediflerin kullanım sıklığı şiirde ritmik akıcılığın bir göstergesidir (Macit 2005: 83-84). Yümnî de ek+kelime veya kelime grubu hâlindeki rediflerle kelime veya kelime grubu hâlindeki rediflerin 51'inde Türkçe fiilleri kullanarak şiirlerde ritmik akıcılığı yakalamaya çalışmıştır.

Sonuç

Bugün için hayatı hakkındaki bilinenler, divanındaki bazı şiirlerindeki bilgilerle sınırlı olan şairlerden biri de Yümnî'dir. Tezkireciler Yümnî mahlasını kullanan sekiz farklı şair hakkında bazı bilgiler ve şiirlerinden örnekler vermektedir. Ancak bu örneklerden hiçbirinin elimizdeki Divan'da bulunmaması bu eserin kime ait olduğu hususunda kesin bir hükme varılmasını zorlaştırmaktadır.

Divan'daki bazı şiirlerde şair, dönemin şeyhülislamı Zekeriyya-zâde Yahya Efendi'yi övmek amacıyla kaside ve gazeller; yine dönemin padişahı Sultan IV. Murat'ı övmek ve onun Edirne'ye gelişinden duyduğu sevinci dile getirmek amacıyla da iki gazel yazmıştır. Bu şiirlerden yola çıkarak şairin Sultan IV. Murat ve şeyhülislam Yahya Efendi'nin hayatta oldukları XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır.

Yaşadığı bu dönemden yola çıkılarak eserin tezkirelerde aynı dönemde yaşadığı belirtilen ve Yümnî mahlasını kullanan Mehmed Salih Yümnî (öl. 1073/1662, 1077/1666-67), Selanikli Mehmed Yümnî (öl. 1083/1672-73) ve Mehmed Emin Yümnî (öl. 1106/1694-95)'den birinin olma ihtimali bulunmaktadır.

Bu üç şairden Salih Yümnî'ye ait olması onun muhtemel doğum tarihi göz önüne alındığında çok zayıf görünmektedir. Geriye kalan iki şair arasından ise bu Divan'ın, tezkirecilerin örnek verdikleri bir şiiri şeyhülislam Yahya'nın gazeliyle nazire ilişkisi içinde olduğu anlaşılan Selanikli Mehmed Yümnî'ye ait olma ihtimali daha kuvvetlidir.

ihtimallerden bir diğerinin ise Divan'ın tezkirelerde adı geçen Yümnî mahlaslı sekiz şair dışında aynı mahlası kullanan ancak hakkında tezkirelerde herhangi bir bilgi olmayan başka bir şaire ait olmasıdır. Bütün bu değerlendirmeler neticesinde yeni bilgi ve belgeler ortaya çıkana kadar kesin bir hüküm vermede ihtiyatlı davranmak yerinde olacaktır.

Yümnî'nin edebî kişiliğinin şekillenmesinde şeyhülislam Yahya Efendi'nin büyük bir rolü bulunmaktadır. Bunu şairin şeyhülislam Yahya'ya beş kaside yazmasından ve onun birçok gazeline nazire yazmasından çıkarmak mümkündür. Şair, şiirlerinin büyük bir çoğunluğunu âşıkane ve rindane bir tarzda yazmıştır. Bu dünyanın geçiciliğine inandığı için dünya nimetlerinden faydalanılması gerektiği fikrini şiirlerinde işlemiş; insanları bunlardan men eden kaba sofulara çatmaktan da geri durmamıştır.

Genel anlamda şiirlerinde sade ve külfetsiz bir dil kullanan Yümnî, zaman zaman Arapça-Farsça kelime ve tamlamaların yoğunlaştığı ifadelere de yer vermiştir. Şairin kullandığı birçok halk söyleyişi ve deyimin, dilinin sadeleşmesinde büyük faydası olmuştur.

Şiirlerinde 14 farklı kalıp kullanan şair, bazı kusurlara düşmesine rağmen aruzu kullanmada başarılıdır. Şiirlerinin büyük çoğunluğunda redif kullanan şairin kafiye tercihi ise büyük çoğunlukla mürdef ve mücerred kafiyeden yana olmuştur. Vezinde olduğu gibi kafiyede de zaman zaman hatalara düşmekten kurtulamamıştır.

Şiirlerinden Örnekler

Kaside

1b Der-vaṣf-ı Şeyḫü'l-islām u Müfti'l-Enām Yaḥyā Efendi Sellemehu'llāhü Teʿālā Fi'd-Dāreyn

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
. – – – / . – – – / . – – – / . – – –

Ṣabā kūyuñdan esdükçe açıldı çeşm-i nā-bīnā
Meger ḫāk-i rehüñ kuḫlü'l-cevāhirdür senüñ cānā

Hevādan ṭayyib-i ḫāk-pāyüñ istişmām olunduḳça
Dimāġ-ı cānı taʿṭīr eyledi çün ʿanber-i sārā

Seḥer üftādeler başına ṭoġdı āsitānuñda
Yüzini sürmege yer bulmadı mihr-i cihān-ārā

Çıḳup şāyed ki deryā yüzlerin seyr idesin diyü
Yüzi üzre gözi yaşını ʿuşşāḳ eyledi deryā

Dil-i ʿāşıḳ gibi olmazdı pāre pāre derd-ile
Çemende lālenüñ de olmasa göñlinde bir sevdā

Meger zülf-i nigāra bir ʿalāḳa eylemiş dāyim
Perīşān olmaġa bāʿiṣ bu imiş sünbül-i zībā

İçinde zāʿferān-ile yazılmış vefḳ ḳonmışdur

Hezāruñ lāʿl-i bāzū-bendidür her ġonce-i raʿnā

Alup āyīne-i cāmı ele sāḳī-i şükr-leb
Bezmde itdi ṭūṭī-i ṣurāḫī-i meyi gūyā

Hevā ḫūb olmayınca bezme gelmez yār seyr olmaz
Nice muṭrib fiġāna başlamasın ʿāşıḳ-ı şeydā

Viṣāli fikri ḳalbe geldügince ḳorḳarum ġāyet
Varup ġammāz-ı ʿaşḳ esrārum ide ʿāleme ifşā

Beni zindān-ı firḳatde helāk eylerdi ġam ammā
Viṣāli fikri yārüñ müstedām olsun ḳomaz tenhā

2a Helāk olur taḥammül idemezdüm cevr-i aġyāra
Baña bir ḳuvvet-i ḳalb olmayaydı ʿaşḳ-ı rūḥ-efzā

Nice ḳādir olurdum ceyş-i ġamla dāyimā cenge
Muʿīn olmasa ger ümmīd-i luṭf-ı Ḥażret-i Monlā

Ḫıyār-ı ümmete server sülūk aṣḥābına rehber
Muʿayyen şerʿ-i peyġamber semiyy-i Ḥażret-i Yaḥyā

O ẕātuñ kim vücūd-ı pāki ḫalḳa maḥż-ı raḥmetdür
Ne deñlü emn ü rāḥat var-ise anuñladur ḥālā

Dür-i şehvār-ı ʿirfāna ṣadef iken anuñ ḳalbi
Ne ḥikmetdür ʿulūm anuñ içinde ola baḥr-āsā

Kelāmı ṣıdḳ-ile āyīne gibi ṣāfdur anuñ
ʿAceb mi dāʾim aġzına baḳarlarsa ḳamu dünyā

Anı ʿĪsī-nefesdür diyü daʿvī eylesem ʿāḳibet
Degül mi meẕheb-i Nuʿmānı iḥyā itdügi iftā

Anuñ her ṭālib-i müşkil-güşā-yı ʿilm ü ʿirfāna
Felek engüşt-i māh n'ola eyler dergehin īmā

Revādur ḫiẕmetinden olmaya dāyim anuñ münfekk
Anuñla buldı bunca iʿtibārı manṣıb-ı fetvā

Bulanlar ẓulmet içre buldılar çün āb-ı ḥayvānı
N'ola āb-ı ḥayāt-ı şerʿi itse ḫāmesi icrā

Kef-i pür-cūd-ı iḥsānı anuñ gūyā ki dünyādur

Zümürrüd faṣṣ-ı ḫātem bir ..... lücce-i ḥaḍrā

Cihāndan gitmiş iken cümle ..... rücūᶜ itdi
Zamānında ahālī eyleye tā ḫaṭṭın istīfā

Nesīm-i luṭf u iḥsānı ile her dem açılmaḳda
Bahār-ı devletinde ġonceler gibi dil-i dānā

Zamān-ı devletinde egri baḳmaz kimse kimseye
Meger kim gülsitānda ᶜandelībe nergis-i şehlā

Anuñ devrinde dāᵓim cevre ḳādir olamaz kimse
Olursa ᶜāşıḳ-ı bī-çāresine yār müsteṣnā

2b Ẓarāfetle bile yārān ṭoḳunmaz biri birine
Meger mestāne lāᶜl-i dil-rübāya sāġar-ı ṣahbā

Anuñ ᶜadliyle buldı her kişi cemᶜiyyet-i ḫāṭır
Perīşān ḳalmadı ᶜālemde illā zülf-i ᶜanbersā

Ḳapusında anuñ çok devlete nāᵓil olurlardı
Eger bir ḫiẕmete ḳābil olaydı Ḫüsrev ü Dārā

Ben ol ẕāt-ı şerīfüñ çünki Yümnī bendesi oldum
ᶜAceb mi eylesem aḳrānum içinde şeref daᶜvā

Temeddüḥ itmege şiᶜrümde iḳdām idemem hergiz
Egerçi aḥsen-i eşᶜār olurdı eylesem farżā

Ġamıyla söylemekden ḳalmış-idüm şimdi ṭūṭī-veş
Beni hep ḳand-i vaṣfı leẕẕetidür eyleyen gūyā

Ḥużūrında neden bu naẓma iḳdām eyledüñ ey dil
ᶜAceb küstāḫlıḳ itdüñ hemān gel eyle istiᶜfā

Dilerseñ idesin tafṣīl-i ḥāl eyleme taṣdīᶜ
Bahāne luṭfa ḥālüñ bildügi kāfīdür icmālen

Sürūrından helāk olmaya diyü ṣaḳınur yoḫsa
Saña bir iltifāt itmekden eyler ṣanma istiġnā

Düşer çün pertev-i luṭf u ᶜaṭāsı her yere anuñ
Eger bir ẕerrede olursañ ol sende olur peydā

Şuᶜā-ı mihr-i iḥsānı yayıldı ᶜāleme çünkim
Ẓalām-ı ġamda ḳalmaḳ ḫavfına niçün düşersin yā

Cihānda söylenen kibrīt-i aḫmer luṭfıdur anuñ
Senüñ gibi ider nice faḳīri ẕerresi iġnā

Duᶜāsına hemān meşġūl olup gel ġayrı kārı ḳo
Bilürsin kim edā-yı farżdur ḫod cümleden evlā

Nitekim eyleye ṭāvus-ı mihr-i āsmān cevlān
Nitekim seyrine pür-şevḳ ola anuñ meh-i ġarrā

Vücūd-ı pākini bāḳī ḳıla ol ḳāżi'l-ḥācāt
İde müşkillerini ḫalḳ-ı ᶜālem andan istiftā

3a Elin açup duᶜā itdükçe aña bu cihān ḫalḳı
Derūn-ı dilden āmin diye ehl-i ᶜālem-i bālā

Gazeller

1

Fāᶜilātün Fāᶜilātün Fāᶜilātün Fāᶜilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –

9a Cām-ı mey olur şeb-i tārīk-i ġamda māhtāb
Pertev-i ruḫsār-ı sāḳī feyz-i nūr-ı āftāb

Şaḥne-i devrān şikest itdi ümīdüm sāzını
Rāḥat oldum çekmezem mıżrāb-ı ġamdan ıżṭırāb

Āh-ı āteş-bārumı dil-ber raḳībe gösterür
Ṣanki iblīs-i laᶜīne bir melek eyler ᶜaẕāb

Var-ise mest-i meyi laᶜlüñdür ey sāḳī senüñ
Ṭuramaz hīç ayaḳ üzre yıḳılur dāyim ḥabāb

Çıḳdı ḥiddetle sebūdan cāma ḳoyuldı hemān
Bir dilāverce dili ḳanlu-y-imiş Yümnī şarāb

2

Mefᶜūlü Fāᶜilātü Mefāᶜīlü Fāᶜilün
– – . / – . – . / . – – . / – . –

10b Başumda dāġ-ı penbesi yer yer sefīd sürḫ
Bir kūhda ḳaranfüle beñzer sefīd sürḫ

Bezmi ṭonatdı kāseler ile mey ü ᶜaraḳ
Ṣan bāġda açıldı gül-i ter sefīd sürḫ

Ceyş-i şitānuñ ardın alup yine lāleler
Bayraḳlar açdı ṣanki bir ʿasker sefīd sürḫ

Bāzār-ı ġamda hāce-i gevher-fürūş olup
Dökdi öñine dīde güherler sefīd sürḫ

Geh al gösterür ruḫı Yümnī gehī beyāż
Dil-ber ḳumāş-ı ḥüsnini ṣatar sefīd sürḫ

3

Feʿilātün Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün
. . – – / . . – – / . . – – / . . –

13a Ḫūblar göñlümüz alup bizi bī-dil ḳodılar
Bir şehi ḳul idinüp adını muḳbil ḳodılar

Ḳonalı şehr-i dile ceyş-i ġam-ı hicrānuñ
Yaḳmaduḳ anda ne kāşāne ne menzil ḳodılar

Ola kim baña naṣīb ola diyü her ʿāşıḳ
Tīrüñe ḳarşı varup cānı muḳābil ḳodılar

ʿAşḳ fennini temām idemediler taḥḳīḳ
Bunca eslāf nice yerleri müşkil ḳodılar

Yümnī ʿuşşāḳdan ayrılma ki rāh-ı Ḫaḳda
Geçdiler zāhidi bir nice merāḥil ḳodılar

4

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –

14a ʿĀşıḳ-ı bī-çāreyi seyr-i ruḫ-ı yār aġladur
Bülbül-i miskīni her dem şevḳ-i gülzār aġladur

Cevr-ile aġlamadan bī-tāḳat olmışken yine
Yanına alur raḳībi bizi tekrār aġladur

Şöyle bī-pervā ḫayālüm varduġından ter düşüp
Ġamzelerle bendesin ol çeşm-i bīmār aġladur

Yār yār olsa ne ġamdı keşret-i aġyārdan
Zārı güldendür hezāruñ ṣanmañuz ḫār aġladur

Nice diñsün yaşı var iken ḫayāl-i tīr-i yār
Yümniyā çūb olsa gözde anı nā-çār aġladur

5

Mefāʿilün Feʿilātün Mefāʿilün Feʿilün
. – . – / . . – . / . – . – / . . –

21a Gelürse ḫaṭṭ-ı ruḫuñdan göñül firār itmez
Bilür ki gün yüzüñi ẕerreler ġubār itmez

Ruḫuñdan olmasa zülf-i siyeh n'ola ḫālī
Ṣafā vü ẕevḳ ola bir yirde kim ḳarār itmez

Düşer ayaġına pīr-i muġānuñ ʿāşıḳlar
Elini öpmegi ṣūfīnüñ iḫtiyār itmez

Raḳīb kūyına varsa o şūh ṭaşa ṭutar
Revā mı ʿāşıḳa it deñlü iʿtibār itmez

Raḳībe āl ile ġam sūzenin yedirmiş yār
Helākdür köpek ammā ki āşikār itmez

Hezārı oldı yine Yümnī bir gül-endāmuñ
Ten-i nizārına ḫār-ı cefāsı kār itmez

6

Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün Mefāʿīlün
. – – – / . – – – / . – – – / . – – –

27a Helāk itmiş seni ḫār-ı cefāsı ol ruḫı verdüñ
Neden bir bī-vefāya böyle ey dil kendüñi verdüñ

Nedür bu ṭable-i sīneñde rengīn dāġlar yoḫsa
Belā gülzārınuñ hep güllerin bir yire mi derdüñ

Ḫazān irdi çemende nāle itmez olduñ ey bülbül
Hele sen bārī gāhī bu dil-i ġam-gīnüm añlarduñ

Dirīġā iltifātuñ olmaz oldı bendeñe şāhum
Ki gāhī üstüme tīġüñ çeküp ḳatl itmek isterdüñ

Degül Yümnī gibi mehcūrsın hem-ṣoḫbet-i gülsin
Neden feryād idersin bilsek ey bülbül nedür derdüñ

7

Mefʿūlü Mefāʿīlü Mefāʿīlü Feʿūlün
– – . / . – – . / . – – . / – . –

30b Gel sīneme cānāne benüm cān senüñ olsun
Gülzār benüm bülbül-i nālān senüñ olsun

Kūyuñda hīç aġyārı yüritme meded öldür
Ṣal boynuma hep ḳan benüm şān senüñ olsun

Ben aġlayayın gözlerüm alduḳça ḫayālüñ
Ḥāṣıl benüm ey sīm-beden kān senüñ olsun

Ġam derd ü belāy-ile gelür bizde ḳalırmış
Ḫizmet benüm ey dil gice mihmān senüñ olsun

ʿAşḳuñ bir ʿilācı sefer itmekse raḳībā
Ḳo derd benüm yüri var dermān senüñ olsun

8

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –
Ölmege sen cān virürsin göñül cān neylesün
Tīrine ḳarşu varursın saña cān neylesün

31b Kāfiristānda esīrüm diyü aġlarsın göñül
Sen girersin bendine zülf-i perīşān neylesün

Ey perī ʿAnḳā-yı Ḳāf-ı nāzdur ḫūnī gözüñ
Süzilüp dil murġını ḳapduḳda insān neylesün

Dāyim itler gibi ardınca yeler yürür raḳīb
Çāresi yoḳ ḳaçmadan ġayrī o ceyrān neylesün

Ḫāk-i pāyine varup aġladuġumcaYümniyā
İtmesün ol şeh bu ben miskīne iḥsān neylesün

9

Mefʿūlü Fāʿilātü Mefāʿīlü Fāʿilün
– – . / – . – . / . – – . / – . –
Māʾil şu denli sāʿidünüñ tāze dāġına
Ṣan lāne yapdı bülbül-i dil gül budaġına

Ḳoydı fiġān bülbüli gülzāra gerçi bād
Ammā ki hīç girmedi verdüñ ḳulaġına

Pür-jāle tāze bir gül-i raʿnāya beñzedi
Yalvarduġumca derledi baḳdum yañaġına

37b Bir būsesine mā-meleki virmedi ne var
Ḳābil olaydı cān virür-idüm dudaġına

Pür itdi dāġ-ı sürḫla ṣad-pāre cismini
Beñzetdi Yümnī kendüyi bir kül ocaġına

10
Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün
– . – – / – . – – / – . – – / – . –

39a Dil mürīd-i ʿaşḳuñ oldı pīre ḥācet ḳalmadı
Ẓāhir oldı vāḳıʿam taʿbīre ḥācet ḳalmadı

ʿArż-ı dīdār itdi gördiler cemāl-i yāri ḫalḳ
Anlara mihr ü mehi tanẓīre ḥācet ḳalmadı

Rūy-ı zerdüm āh-ı serdüm ḳıldı derdüm āşikār
Ol ṭabībe ḥālümi taḳrīre ḥācet ḳalmadı

Ḥamdü-li'llāh kim raḳīb-i dīvi öldürdi ḥased
Ol belānuñ defʿine tedbīre ḥācet ḳalmadı

Şimdi dil vīrānelükde buldı ḥaẓẓı Yümniyā
Anı zaḥmetler çeküp taʿmīre ḥācet ḳalmadı

KAYNAKÇA

Ahdî (2005). **Gülşen-i Şu'arâ (İnceleme-Metin),** (Hzl. Süleyman Solmaz), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

DANİŞMEND, İsmail Hami (2011). **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi IV**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

ERDEM, Sadık (1988). Mehmet Sâlih Yümnî, Tezîre-i ġuʿarâ-yı Yümnî, İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, Sayı 55, s. 85-112.

Fatîn, Davut. **Hâtimetü'l-Eş'âr, (Fatîn Tezkiresi),** (Hzl. Ömer ÇİFÇİ), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İPEKTEN, Haluk (2004). **Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İPEKTEN, Haluk (vd.) (1988). **Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İsmail Beliğ (1999). **Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr,** (Hzl. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

KAVRUK, Hasan (2001). **Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı, Tenkitli Metin,** Ankara: MEB Yayınları.

MACİT, Muhsin (2005). **Divan Şiirinde Ahenk Unsurları,** İstanbul: Kapı Yayınları.

Mirza-zâde Mehmed Sâlim Efendi (2005). **Tezkiretü'ş-Şuarâ** (Hzl. Adnan Günce), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Mustafa Safâyî Efendi (2005). **Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-Âsâr Min Fevâ'idü'l-Eş'âr),** (Hzl. Pervin Çapan), Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

OĞRAğ, Rıza (2001). **Esad Mehmed Efendi ve Bâğçe-i Safâ-Endûz'u,** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Râmiz, Hüseyin (1994). **Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâsı, İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük** (Hzl. Sadık Erdem), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

SARAÇ, M.A. Yekta (2007). **Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye**, İstanbul: 3F Yayınevi.

Yümnî, **Dîvân**, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Şevket Rado Yazmaları, ŞR_000017.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1649-1664, ANKARA-TURKEY

GAZELLERİ IŞIĞINDA BÂKÎ'DE TEFÂHÜR

Mustafa KARADENİZ[*]

ÖZET

Köken itibariyle Arapça bir sözcük olan fahriye, şairin kendisini ve şairliğini övmek maksadıyla yoğunlukla ve geleneksel olarak kasideler içinde yer verdiği bir bölümdür. Divan şairi, kasidede, genellikle, önce memdûhunun övgüsüne girişir. Medhiyye adı verilen bu bölümde, aynı zamanda övgüsü yapılan devlet büyüğünden maddî ve manevî yardım ister. Takip eden fahriye bölümünde ise erdemlerini anlatan Divan şairi, şiirdeki ustalığından bahsederek çeşitli abartmalarla kendisinin diğer şairlerden üstün olduğunu söyler. Fahriyelerin, Medhiyye bölümlerinden sonra ve bu bölümlerin gölgesinde yazılmaları, şairlerin tefahüre girişmeleri için bir fırsat olmuştur.

Bu genel kabulün yanında şairler, tefâhür içerikli beyitlere kasidelerdeki gibi, bir bölüm halinde olmasa da mesnevilerde ve gazellerde de yer vermiştir. Divan şairlerinin gazel nazım şeklinde tefâhüre giriştiği beyitler, genel olarak mahlas beyitleridir. Özellikle mahlas beyitleri, şairi tanıtma işlevinin yanında, onun bir parça fahriyeye girişmesine de imkân sağlamıştır. 16. yüzyılın büyük Divan şairi Bâkî'nin *Divan*'ı bu bağlamda incelendiğinde, kasidelerindeki parlak ve gösterişli fahriye beyitleri, birçok gazelinin mahlas beyitlerinde de görülebilmektedir.

Bu çalışmanın eksenini kaside fahriyeleri dışında, şairlerin, bir vesileyle, kendilerini ve şiirlerini övme fırsatı bulduğu gazel nazım şekli oluşturacaktır. Bu bilgilerin ışığında, fahriye ve tefâhür kavramları Baki'nin gazellerindeki mahlas beyitleri üzerinden ele alınacaktır. Giriş bölümünde, fahriye kavramının sözcük ve terim anlamı hakkında bilgi verilecek, kaside geleneği içindeki yeri ve muhtevası üzerinde durulacaktır. Çalışmamızın esasını oluşturan bölümdeyse Bâkî'nin gazellerindeki muhtelif mahlas beyitlerden hareketle fahriye geleneğinin gazel nazım şeklindeki tezahürlerine odaklanılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fahriye, tefâhür, Bâkî, gazel, mahlas beyti.

SELF-PRAISE IN CONSIDERATION OF HIS LYRICS IN BAKİ

ABSTRACT

Fahriye, which is an Arabic word originally, is, in the traditional sense, a part of eulogies in which poet sing praises of himself and his poetry intensely. Ottoman poet generally priortised praise dignitaries in eulogy. In this chapter called Meddhiyye poets beg for pecuniary or non-pecuniary assistance. In the following chapter called fahriye, Ottoman

[*] Okt. Batman Üniversitesi, El-mek: gulderim@hotmail.com

poets who mentioned their virtues in their poems, imply their superiority to other Ottoman poets by mentioning their own expertise in poetry. It was an opportunity for Ottoman poets to self-praise as fahriyes followed medhiyye chapters in their poems.

Besides this general acceptance, poets also give place to couplets containing headlamp in masnavis and lyrics though not in a section like eulogies. The couplets where the Ottoman poets about to praise themselves, are generally pseudonym couplets. Pseudonym couplet particularly gave an opportunity to Ottoman poets to initiate Fahriye besides to introduce the poet. When studied *Divan* of Baki, who was a renown Ottoman poet in the 16th century, brilliant and gorgeous fahriye couplets can be seen in his pseudonym couplets in his lyrics.

Axis of this study, outside of fahriyes of eulogies, will be formed on occasion of lyric poets in which poets finds an opportunity to praise themselves and their poetry. In light of this informations, self-praise and fahriye concepts will be addressed through the pseudonym couplets of Baki's lyrics. In the introduction, it will be given information about the concept of meaning of words and terms of fahriye and it will be focused on its content and place in tradition of Eulogies. In the final section of our study, it will be focused on manifestations of fahriye tradition as well as the various pseudonyms of Baki's lyrics.

Key Words: Fahriye, self-praise, Baki, lyric, pseudonym couplet.

Giriş

Fahriye, köken itibariyle Arapça bir sözcük olup övünme, büyüklenme, böbürlenme, ün, şöhret, erdem, fazilet gibi anlamları haiz fahr sözcüğünden türetilen bir terimdir. Bu terimin çeşitli anlamları mevcuttur. *Lisânü'l-'Arab* adlı sözlükte "övünmek, hasletlerinden ve geçmişteki başarılarından övgüyle bahsetmek." şeklinde bir tanımlama yapılmıştır (Manzûr 1968, 48; aktaran, Öznurhan 2006, 149). Devellioğlu lügatinde ise terime "1. Eski şairlerin, kendi fazilet ve üstünlüklerini övmek sûretiyle yazdıkları bir şiir, 2. Divan edebiyatında kasidenin belirli kısımlarından biri. 3. Kadın adı."(1999, 248) Parlatır'ın sözlüğünde de benzer şekilde "1. Divan şairlerinin kendi faziletlerini ve üstünlüklerini övmek için yazdıkları şiirler. 2. Divan şiirinde kasidenin bir bölümüne veya övgü kısmına verilen ad. 3.Kadın adı." (2009, 433) karşılıkları verilmiştir.

İslam edebiyatlarında şairlerin kendi vasıflarından, fazilet, yücelik ve şiir güçlerinden bahisle kendilerini övmek maksadıyla kaleme aldıkları fahriyeler, çoklukla kaside ve methiyelerin bir bölümü içinde yer almıştır (TDEA 1979, 144). Kendi üstünlük ve erdemlerini anlattığı bu şiirlerde şair, daha çok şiirdeki ustalığından bahseder ve çeşitli abartmalarla kendisinin diğer şairlerden üstün olduğunu söyler (Pala 2007, 145). Mehmed Çavuşoğlu ise fahriyenin; şairin, övdüğü kişiye bir münasebetle kendi halinden, maddi sıkıntılarından, hak ettiği halde himâye görmeyişinden söz ederek dolaylı bir şekilde maddî ve manevî yardım istediği bölümün zamanla kendisini övmek şeklini alması olduğu tespitinde bulunur (1986, 22).

İsmini zikrettiğimiz kaynakların birleştiği ortak nokta fahriye teriminin, şairin kendisini ve şairliğini övmek maksadıyla yoğunlukla ve geleneksel anlamda kasideler içinde yer verdiği bir bölüm olmasıdır.

Osmanlı klasik şiirinde ortaya çıktığı ilk dönemlerde(14.yy.), fahriyelerde kendisine güvenen, şiiriyle övünen ve şiirini yücelten bir şair söz konusu değildir. Daha ziyade

memdûhundan birtakım talepleri olan ve ondan yardım isteyen biri vardır. 15. Yüzyılın sonuna kadar yazılan fahriyelerde böylesi bir şair tipinin dolaşımda olduğu söylenebilir. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğunun her anlamda gelişip zenginleşmesine paralel, şairlik ve fahriye anlayışının da değiştiğini söylemek mümkündür. İlim ve kültüre verilen değerle birlikte şair ve şiir kavramlarına verilen değer de artmış, bu değişim kendisine güvenen, sesi gür çıkan bir şair tipini beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda fahriye bölümlerindeki övgü kalıpları yavaş yavaş sadelikten ve tek sıfatlı kullanımdan uzaklaşmıştır. *Tûtî-i mucize-gû, İsî-dem, silk-i teşbih-i dürr-i seb'al-mesâni* vb. gibi zincirleme tamlamalar ve abartılı benzetmelerle kendilerini öven Divan şairleri, özellikle Arap ve Fars şiirinin üstâdlarıyla kendilerini kıyaslayarak üstünlüklerini ortaya koymaya çalışmışlardır (TDEA 1979, 144).

Fahriye geleneği için esas kırılma noktasının 17. yüzyıl olduğunu belirtmek gerekir. Yüzyılın en ünlü şairi Nef'î, peygamberi övdüğü "sözüm" redifli kasidesine 31 beyitlik bir fahriyeyle başlayarak fahriye geleneğini farklı bir noktaya taşımıştır. Sebk-i Hindî geleneğinin rüzgârını da arkasına alarak renkli sıfatlar, geniş bir hayal gücü ve mübalağa sanatının fevkinde kullanımıyla şahsını ve sanatını öven şair, fahriye söyleme geleneğinin zirve örneklerini vermiştir. 18 ve 19. yüzyıllarda da fahriye örnekleri görülmekle beraber, bu yüzyıllarda yazılanlar nitelik itibariyle 17. yüzyılın ötesine geçememişlerdir (Şişen 2002, 75).

1. Gazel Nazım Şeklinde Fahriye

Cahiliye devri Arap şiirinden Divan şiirine gelinceye kadar fahriye beyitleri bir kural ve gelenek çerçevesinde kaside nazım şekli içinde yer almışlardır. Maksatlı yazılan bu şiirlerde, şair önce memdûhunu över, arkasından da kendi şiirinin üstünlüklerinden bahsederek şairliğiyle övünürdü. Medhiyye bölümlerinden sonra ve bu bölümlerin, deyiş yerindeyse, gölgesinde yazılmaları şairlerin kendilerini övmelerine imkân sağlamıştır, diyebiliriz.

Bununla birlikte tefâhür amaçlı beyitlere, kasidelerdeki gibi bir bölüm hâlinde olmasa da mesnevilerde ve -beyitler halinde- gazellerde de yer verilmiştir. Gazellerin özellikle mahlas beyitlerinde, bazı şairlerin kendilerini övmesi bu manada küçük bir fahriye parçacığı sayılabilir (Pala 2007, 145). Çoğunlukla gazelin son beyti olan mahlas beyti, şairi tanıtma işlevi görmekle kalmamış, ayrıca şairin bir parça fahriyeye girişmesine de imkân sağlamıştır (Andrews 2009, 206).

Çalışmamızda bu gerçeği göz önüne alarak biz de, 16. yüzyılın büyük Divan şairi Bâkî'nin gazellerinde, genelde, birer fahriye beyti niteliği gösteren mahlas beyitleri üzerinden, fahriye ve tefâhür kavramlarını değerlendirmeye çalışacağız.

2. Gazelleri Işığında Bâkî'de Tefâhür

Bâkî'nin *Divan*'ı bu bağlamda incelendiğinde, kasidelerindeki parlak ve gösterişli fahriye beyitlerinin benzerlerine birçok gazelinin mahlas beyitlerinde de rastlamanın mümkün olduğu görülür. Bâkî, bu konuda o kadar mâhir ve meyyâldir ki,

N'ola dehr içre nişânum yog ise 'Ankâyem

Ne 'aceb seyl gibi çaglamasam deryâyem[1] (Gazel, 315/1)

matla'lı gazelinde başlan sona kendi övgüsüne soyunur. Bu gazel, âdeta bir kaside içinde yer verilen fahriye bölümü gibidir.

Divan'ındaki gazeller tefâhür kavramı çerçevesinde incelendiğinde, Bâkî'nin kendi övgüsünü belli sözcük, kavram, yer ve şahıs adları ekseninde yapmaya çalıştığı dikkati çeker.

[1] Bu ve takip eden beyitler şukaynaktan alınmıştır: Sabahattin Küçük, Bâkî Divanı (Tenkitli Basım), TDK Yayınları, Ankara, 1994.

Tefâhür noktasında, şiirlerinde kullanılan sözcük dağarının benzerliği ve tekrar sıklığı, Bâkî'nin fahr içerikli ve amaçlı beyitlerini belli gruplar altında toplayarak incelemeyi mümkün kılar. Dolayısıyla çalışmamızda, kullanılan sözcük dağarını temel alarak Bâkî'nin gazellerindeki fahriye özelliği gösteren beyitler; Renk ve Değerli Nesneler, Mitolojik/Dinî şahıs ve Varlıklar, İdeal şiir ve şair, Usta şairlerle Kıyas, Parlaklık, Keskinlik ve Orijinallik, Mahlas-fahriye İlişkisi gibi başlıklar bağlamında bir incelemeye tabiî tutulacaktır.

2.1. Renk ve Değerli Nesneler Bağlamında Tefâhür:

Bâkî'nin şiirlerinde, her şeyden önce, Kanunî devrini, bu devrin hayatını ve zenginliğini buluruz. "Bâkî, manzumelerinin iç ve dışâhenginde Osmanlı saltanatının ihtişâmlı sesini, devrin bütün şairlerinden üstün bir söyleyişle aksettirmeğe muvaffak olmuştur" (Banarlı 2001, 582). İncelediğimiz beyitlerdeki incelikli, ahenkli sözcük kullanımı ve renkli hayaller yoluyla oluşturulan manzaralar bu tespiti doğrular niteliktedir. Bu gruptaki tefâhür içerikli beyitlerinde şair, şiirinin kıymet ve parlaklığını ifade etmek için çoğunlukla, *zer-i hâlis, dürr, la'l-pâre, güher, mahzen-i genc-i ma'ânî, güftâr-ı rengîn, nükte-i rengîn, rengîn gazel, lü'lû-yı ter, lü'lû-yı nazm, dürr-i şâhvâr, dürr-i nazm, güher-i pâk* gibi sözcük ve terkipler kullanmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla Bâkî, şiirini kıymetli nesnelere benzetmeyi çok sever. Bu şiir, pek çok beyitte saf altın gibi renklidir. Dahası, bu renklilik zamana meydan okurcasına eskimeyen, sönükleşmeyen, aksine zaman geçtikçe daha da ışıldayan bir özelliktedir. "Bâkî Divanı başlıca ağacı kıymetli madenler ve sanat eşyası ile doludur. Sanki kasidelerini sunduğu hükümdarın asıl hazinelerine sahip olan oymuşgibi, durmadan ortalığı parıltıya boğar. (…)Bâkî, renkliyi, parıltıyı ve kıymetli olanı sever" (Tanpınar 2007, 153-154). Bu renkli ve parlak şiiri yazma aracı olan kalem de kırmızı renkli ve altındandır. *Zer, rengîn, ahmer* gibi sözcüklerle şiirinin anlamsal zenginliğini ve üslubunun güzelliğini vurgulamaya çalışır:

Zer-i hâlis gibi rengîn olup gitmekde eş'âruñ

Elüñde hâme ey Bâkî meger kibrît-i ahmerdür (G, 50/5)

Şiirinde vurguladığı özelliklerden biri de tarzının orijinalliğidir. Şiirinin özgün oluşunave ender bulunuşunavurgu yapmak için şiirini cevhere benzetir; çünkü Bâkî'ye göre güzel söz cevher gibidir ve az bulunur:

Çoğ olmaz bu tarza gazel Bâkıyâ

Güzel söz güherdür güher az olur (G,112/5)

Birçok Divan şairi gibi, rind-zahid karşıtlığına Bâkî de bigâne kalmamıştır. Şiirini övme aracı olarak zahidden, onun cahilliğinden yararlanmıştır. Burada şiirini, yine ender bulunuşu ve kıymetli oluşu yönleriyle ele almıştır. Ancak zahid-nâdân sözcükleriyle şiirinin kolay anlaşılamayacak, yoğun ve çok katmanlı oluşunada işaret etmektedir. Çünkü dini ancak yüzeysel boyutuyla alımlayıp yaşayabilen zahid'in, onun şiirlerini anlaması, derinliğine kavraması mümkün olamayacaktır. Şiirindeki inceliğin ve kıymetin görmezden gelinmesi karşısında söylenmiş bir beyit olarak pekâlâ değerlendirilebilir. Şiirlerinde, dinî-tasavvufî konulara, hayatının belli dönemlerinde kadılık ve kazaskerlik yapmışolsa da, pek yer vermeyen şairin, bu beyitte bahsettiği zahidin de, aslında dinî/tasavvufî çağrışımlarından öte, sanattan ve şiirden anlamazlığı bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Nitekim Tanpınar da Bâkî'nin, şiirlerinde sanılandan daha lâik ve içtimaî olduğunu belirtir (2007, 152). Bu çerçevede, beyitte zikredilen zahidin de Bâkî'nin şiirini çekemeyenlerin, anlayamayanların ve görmezden gelenlerin sembolü olduğunu söylememiz isabetsiz olmayacaktır. Dolayısıyla Bâkî, bu duruma pek de şaşılmaması gerektiğini söyleyerek kendisini teselliye çalışır. Burada sözünün, bir cevhere benzetmek suretiyle, kıymetli oluşunavurgu yapmıştır:

Şi'r-i Bâkî'ye kulak tutmasa zâhid ne 'aceb

Söz güherdür ne bilür kadrini nâ-dân güherüñ (G, 277/5)

şiirini temizlik ve değerlilik bakımından sık sık, mercan ve inciyle mukayese eden Bâki, mübalağa ve kişileştirme sanatlarının yönlendiriciliğinde fahriyeyi bir üst perdeye taşır. "Bâkî, mısralarını kurarken kelimeleri ustaca seçmiş, bu hususta çok titiz davranmıştır" (Mengi 1999, 162). Bu çerçevede, söz konusu beyitteki „dürlü dürlü" kullanımına özel bir ilgi göstermek gerekir. Tevriye sanatının yardımıyla şiirini bir inci gibi kıymete bindirmekle kalmayan şair, aynı zamanda tekdüze/birörnek bir şiir tarzı olmadığına da ustaca vurgu yapar. Beyaz, boz, kırmızı ve denizin maviliğini de buna eklersek renklerden mürekkep bir manzara içinde bırakılırız şair tarafından:

Görüp bu dürlü dürlü nazm-ı pâküm şermden Bâkî

Kızardı pençe-i mercân bozardı lü'lû-yı ter hem (G, 343/5)

Bâkî, rind bir şairdir. Zevke, eğlenceye düşkün yaradılışı ve rintçe yaşama isteği şiirlerine de yansımıştır. Dünyayı kısa, geçici bir hayal âlemi olarak gören şair, insanın kısa ömrünü elden geldiğince rahatlık, zevk ve eğlence içinde geçirmesi gerektiğini düşünür (Şpekten 1998, 43). Beşeri aşk anlayışı doğrultusunda sevgilinin dudaklarına odaklanan şair, bu yönelişine, içkiyakına gerekçe olarak zamanı gösterir. Vakit; şarap içmenin, eğlenmenin ve güzel sevmenin, sevgiliyi hatırlamanın vaktidir. Tabii, bunu ifade etmek için de sevgilinin dudağı, şarabın kırmızılığı ve bahar mevsimin renkliliğiyle yarışır ölçüde renkli bir gazel söylemek gerekir. Bu tabloya yaraşır ölçüde renkli bir şiirden söz ederek şiirini över:

Bâkiyâ söyle lebi yâdına rengîn gazeli

Demidür nûş-ı meyüñ mevsimidür eş'âruñ (G, 276/7)

Tefâhür amaçlı beyitlerinde Bâkî'nin en çok kullandığı sanatlardan biri teşbihdir. Bu beyitte de Bâkî, bir benzerlik örüntüsü yaratmak suretiyle şiiriyle inci, şiirine talip olanlarla gavvas(dalgıç) arasında bir benzerlik ilgisi kurar. Bir inci gibi olan şiirlerine taliplerin başeğmesini güzel bir nedene bağlar. Dalgıç, nasıl ki inci çıkarmak için başını eğerek denizin derinliklerine dalmak zorundaysa; talipler de ancak kıymetli ve zor ulaşılır değerde olduğunu kabul edip, bu doğrultuda gereken çabayı göstererek Bâkî'nin şiirine ulaşıp vakıf olabilirler. Mütenasip sözcüklerle şiirinin derinliğine, zor ulaşılır, inci gibi ender ve değerli oluşuna işaret eder:

Dürr-i nazmuñ Bâkıyâ baş egdürür tâliblere

Kim zarûrî itdürür gavvâsa lü'lû ser-fürû (G, 399/5)

2.2. Mitolojik / Dinî Şahıs ve Varlıklar Bağlamında

Tefâhür:

şiirini ve şairliğini övme amaçlı beyitlerinde Bâkî'nin başvurduğu bir diğer yol ise, şiirlerinde mitolojik/dinî şahıs ve varlıklara yer vermesidir. Tefâhür amaçlı gazellerinde Bâkî'nin, genelde, *Ferhâd, Zülfekâr-ı Murtazâ, Zülfekâr-ı 'Alî, Muhammed, İsâ,* gibi dinî şahıslarla; *Bî-sütûn, hümâ, 'Ankâ* gibi mitolojik varlıklara yer verdiğini görüyoruz.

Güzel bir somutlama yoluyla gam ve mihnet gibi soyut sözcükleri göz önüne getirebilmemizi sağlayan şair, telmih sanatının yardımıyla bu somutlamayı meşhur bir aşk hikâyesiyle örtüştürmemizi de sağlar. Aşk uğruna Bî-sütûn dağını delen Ferhad'la, inanılması güç böylesi bir zorluğu başarması yönünden kendisini kıyaslar. Burada şiirinden ziyade, şairlik övgüsünün söz konusu olduğu ortadadır. Yaşadığı dönemde şeyhülislâmlık mertebesi dışında birçok görevde bulunan şair, bu payeye ulaşabilmek için her yolu denemiş, muhteris bir zat olması, zaman içinde çevresinde kendisini sevmeyen insanların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu

mertebeye ulaşmak noktasında engellerle karşılaşan şair, Bî-sütûn'u olarak içinde bulunduğu ortamı işaret ediyordur belki de. Kaynaklara dayanarak söylenebilecek olan şey, rintçe bir yaşam tarzını benimseyen şairin gam kaynağı olarak bu olayın gösterilebileceğidir. Ne var ki gam, mihnet sözcükleriyle örülü bir beyitte bile Bâkî, kendi övgüsünü yapmaktan geri durmaz:

Bî-sütûn-ı gamda Bâkî seng-i mihnet kesmede

Şöyle üstâd oldı kim Ferhâda san'at gösterür (G, 51/6)

Yukarıda zaruri olarak başeğenler(ser-füru' edenler) şiirine talip olanlardı. Ancak burada ton biraz daha sertleşmiş, saflar daha keskin bir şekilde belirlenmiştir. şiir ve şairlik, kılıç ve savaşçıya; edebî saha bir cenk meydanına benzetilmiştir. Bu benzetmelerden menkul manzara üzerinden Bâkî, şiirini ve şairliğini över. Sanatında merhale kat ettiğini belirtmek ister. şiiri artık o derece parlak, gösterişli bir düzeye ulaşmıştır ki sadece „talipler", yani kendi rızasıyla şiir vadisine sokulanlar değil; aynı zamanda onun şiirini çekemeyen, içitmeye, görmeye tahammül edemeyen düşmanları da artık görmek, içitmek zorunda kalmıştır. Bu öyle bir şiir ve şairliktir ki; kılıç, kargı ve kalkandan geçilmeyen savaş meydanlarında görüldüğü yerde dehşetle fark edilen Hz. Ali'nin Zülfikâr'ı gibi görkemli ve sıra dışıdır. Burada dehşete düşen tabii ki düşmanlardır. Üslubunun gücü ve söyleyişkudreti karşısında, kendisini sevmeyen, çekemeyenlerin istemeseler de bu gerçeği kabullenmek zorunda kaldıklarını ifade eder gibidir Bâkî. şiirinin burada kudretine ve gücüne yaptığı vurgu çok belirgindir. şairlik yaradılışını Zülfekâr-ı Murtaza'ya benzeterek bu hususu taçlandırır.

Yeri gelmişken, „Ser-fürû" sözcüğünün Bâkî'nin özellikle incelediğimiz tefâhür nitelikli beyitlerinde çok fazla geçtiğini belirtmeliyiz. Bu kullanımı iki sebebe dayandırabiliriz: Birki, Bâkî'nin devletin üst kademelerinde yer almış ve önemli mevkilerde bulunmuş olması dolayısıyla, kendisi huzurunda başkasının, vezir veya padişahın huzurunda da kendisinin bir saygı ifadesi olarak başeğmiş olmasının kendi duygu ve düşünce dünyasında zamanla yer etmesidir. Ikincisi de Bâkî'nin ihtiraslı, haşin, sert yaradılışıyla ilgili olabilir. Gerçek yaşamında başeğdiremediği kişi veya kişilere en azından şairliği ve şiirleriyle başeğdirmek istiyor olabilir. Psikanalitik bir yorumlamayla, Bâkî'nin kısıtlandığı, gerçekleştiremediği özlemlerini sanatı yoluyla gidermeye çalıştığını söylemek, sanırız, pek de abartılı bir tespit olmayacaktır:

Zarûrî ser-fürû kıldı edâña düşmen ey Bâkî

Senüñ şemşîr-i tab'un Zülfekâr-ı Murtazâ ancak (G, 234/7)

Bir başka gazele ait beytinde de Bâkî'nin, aynı benzetme örüntüsünü ve çağrışım ağını kullandığını görürüz. Ancak burada yaradılışdeğil, bu kez kalem Hz Ali'nin kılıcına benzetilmiştir. Bâkî, kaleminin ucunun keskinlikte Ali'nin Zülfikar'ıyla, bir ata benzettiği şairlik yaradılışının ise düldüle benzediğini söylemek suretiyle tefahüre girişir. şiirinin ve kaleminin keskinliğine bu derece vurgu yapan şairin, bu unsurları muhtelif kişileri acımasızca eleştirmek için pek kullanmadığı da dikkati çeken bir başka husustur. Nef'î'nin aksine Bâkî, şiir sanatını kusursuzlaştırmak için, bir heykeltıraşın yontusuna biçim vermek muradıyla keskisini kullanmasına benzer bir şekilde kullanır bu kelimeleri.

Unutmadan şu ilaveyi de hemen yapalım: Eşlerini ve şairliğini övmek noktasında Bakî'nin Nef'î'yle yarıştığını söyleyebiliriz. Hatta Nef'î'nin yarım asır sonra yürüyeceği şiir yolunun taşlarını Bâkî döşemiştir dersek, herhalde, abartmış olmayız:

Destüñde Zülfekâr-ı 'Alî nevk-i hâmedür

Bâkî semend-i tab'uñ olur Düldül eylesen (G, 255/5)

Tefâhürün yoğunlaşığı mahlas beyitlerinde tecrit sanatının imkânlarını kullanarak kendisine seslenen Bâkî; şiirinin hastalara, ölülere hayat bağışlayan İsa'nın nefesi gibi olduğunu söyleyerek kendisini Hz. İsa'ya benzetir. Bu yolla hem şiirine hem de şahsına, olağanüstülük ve kudsîyet atfeder. Şairliğinden o derece emindir ki bu konuda, mensubu olduğu dinin peygamberi üzerine and içmekten bile imtina etmez:

Bâkıyâ dîn-i Muhammed hak içün 'âlemde

Dem-i cân-bahş ile nazm içre bu gün 'İsâyem (G, 315/5)

Görüldüğü üzere Bâkî, dinî şahsiyetler ekseninde tertiplediği beyitlerinde, söz konusu ettiği şahsın kudsî ve sıra dışı özellikleriyle kendi şiirleri ve şairliği arasında çeşitli benzerlik örüntüleri oluşturmuş, bu minvalde tefâhüre girişmiştir.

"Özellikle divan şairi övgülerinde yer verdiği kişileri sevgili, padişah ya da veziri, fahriye yaptığı durumlarda da kendisini Hümâ'ya benzetir. Şair kendisini överken şairlik yeteneğinin çeşitli özelliklerini ulaşılmazlık, olağanüstülük bakımından Hümâ'ya benzetir" (Batîslam 2002, 193). Bâkî de, söz söyleme kudreti noktasında kendisini mitolojik bir varlık olan Hümâ kuşuyla karşılaştırır. Bu analoji üzerinden, yüce yaradılışlı bir şair olduğuna sürekli işaret eder. Çünkü ona göre, güzel şiir yazmanın yolu her şeyden önce şair yaradılışlı olmaya dayanır. Hatta bu noktada şairin kendisiyle yakınlık ve dostluk kurduğu bir cine sahip olduğu inancı da özünde şairin bu ayrıksı tabiatına vurgu yapmak içindir (Çetin 2011, 11).

"Efsanevî bir kuş olan Hümâ; devlet kuşu, talih kuşuya da cennet kuşu olarak bilinir" (Pala 2007, 216). Divan şiirinde genelde padişahlık, mutluluk alameti olarak kullanılır. Bâkî'nin, şair yaradılışını Hümâ kuşuna benzetmesi, şiirlerinin sıra dışılığına vurgu yapmak içindir. *Divan*'ındaki muhtelif beyitlerde kendisini Selmân, Câmî gibi Fars şairleriyle karşılaştıran Bâkî, burada en az bir adım daha öteye geçerek kendisini söz söyleme ustalığına sahip olmak bakımından benzersiz bir şair olarak görmüştür. Söz konusu beyit bağlamında değerlendirdiğimizde, bu konuda çok da haksız değildir. Çünkü o, yüce yaradılışıyla belağat zirvesinin Hümâ'sıdır. Zirve(evc) sözü burada bile isteye kullanılmış gibidir. Tekliğine, benzersizliğine vurgu maksatlıdır. Hümâ gibi:

Bâkî suhanda saña bu gün hem-cenâh yok

Tab'-ı bülendüñ evc-i belâgat hümâsıdur (G, 80/5)

Kafdağı'nda yaşadığı varsayılan, tüyleri renkli, yüzü insana benzer, asla yere konmayıp daima yükseklerde uçan ve kendisinde her kuştan bir alâmet bulunduran, ismi var cismi yok bir mitolojik kuş olan Anka'nın en yaygın kullanımı, sanatkârlığı temsil etmesidir (Pala 2007, 24). "Çeşitli efsanelere göre Anka, insanlar gibi düşünür ve konuşur çok geniş bilgi ve hünerlere sahiptir, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar" (Batîslam 2002, 197). Bu temsil kabiliyeti doğrultusunda Bâkî de, beyitte kendisini Anka'ya benzetmiştir. Bu kuşun, asla yere konmayışı, avlanamayışı ve ele geçirilemeyişi gibi özelliklerini kendi şiirine atfeder *nişânum yoğ* diyerek. Anka kuşunun bir diğer özelliği de kanâati ve alçak gönüllülüğü temsil etmesidir. Bu özelliğinden hareketle Bâkî de, yeryüzünde eğer benden bir iz yoksa ve tanınmıyorsam bu benim tevazu sahibi oluşumdan, kanaatkârlığımdan kaynaklanıyor, demek ister gibidir.

Sel, aniden ortaya çıkan ve yayıldığı alanı tahrip ederek kısa süre sonra biten bir tabiat hadisesi. Mecazî anlamda ise coşkunluk, tez canlılık, sabırsızlık sembolü. Deniz ise her şeyden önce enginliği, derinliği, türlü türlü canlıyı barındırmasıyla yaşamsal bir zenginliği; durgunluğu yönüyle de sebat ve kanaatkârlığı temsil eder. Bâkî, şairliğini nitelikleri itibariyle birbirine zıtlık arz eden bu iki sözcük(seyl-deryâ) üzerinden övmeye çalışır. İlk mısrayla beraber düşünüldüğünde "Ankâ-deryâ, nişânum yoğ-çağlamazam" sözcük çiftlerinin aynı anlam örüntüsüne işaret ettiği söylenebilir. Beyitte bunun mürettep leff ü neşr sanatı yoluyla daha belirgin kılındığı görülür. Ne

ki, burada daha da ilgi çekici olan durum şuduraslında: Kanaatkâr ve mütevazı oluşundan dem vuruşu bile tefâhür için bir vesile olarak görür Bâkî:

N'ola dehr içre nişânum yog ise 'Ankâyem

Ne 'aceb seyl gibi çaglamasam deryâyem (G, 315/1)

2.3. İdeal Şiir ve Şair Bağlamında Tefâhür:

Fahriyeler, Divan şairlerinin sadece şiirlerini ve şairliklerini överek şiir sahasında kendilerine yer edinmeye çalıştıkları bir uygulama değildir. Medhiyyelerle birlikte, övgüsünü yaptığı padişahın veya devlet büyüğünün lütuflarına mazhar olmak için yazıldıklarını söylemekle yetinmek de kısmen doğru olabilir. Ancak, bu bakış açısının ve yaklaşımın fahriyeleri tam ve doğru değerlendirme imkânını elimizden aldığını belirtmek gerekir. Çünkü Divan şairi, daha çok kasidelerde kısmen de gazellerde, şiirinin sahip olduğu özellikleri uç benzetmeler ve abartılı ifadeler yoluyla övdüğü gibi, ideal şiirin ve şairliğin nasıl olması gerektiği yolundaki kanaatlerini de ifade eder. "Tıpkı kasidelerin medhiyye bölümlerinde övülen kişinin gerçek vasıflarının değil, o konumdaki ideal kişinin özelliklerinin anlatılması gibi, fahriye bölümlerinde de ideal bir şairin ve şiirin sahip olması gereken özellikler vurgulanmaktadır" (Üsen 2002, 79).

Walter Andrews, şiirde idealin en eksiksiz, dolaysız tasviri ve kişileştirilmesinin gazelin mahlas beytinde bulunduğunu söyler (2009, 206). Mahlas beyitlerinde dile getirilen şairlere ait vasıflar uzun bir liste oluşturur, şair kişiliğinin kendi şahsında somutlaştırması beklenen, bezme katılan ideal karakteri gösteren vasıflardır bunlar (207).

Bu nazarla bakıldığında Bâkî'nin gazellerinde de ideal şiir ve şairle ilgili beyitlerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Tespit ettiğimiz beyitlerde *Güher, edâ-yı hûb, ma'nâsı ra'nâ, şûh, tâze, zarîfâne, levendâne, rengîn* gibi sözcükler Bâkî'ye göre, ideal bir şiirin sahip olması gereken başlıca özelliklerdir. *Zer-ger-i kâmil, kalem-kâr* gibi tamlamalar da ideal bir şairde olması gereken vasıflardır.

İdeal şiir bağlamında değerlendirildiğinde Bâkî'nin bir şiirde aradığı en başat özelliklerden birinin orijinallik olduğunu söyleyebiliriz. Onun nazarında bir şiiri değerli kılan başlıca husus, nev'i şahsına münhasır olmasıdır. şiirde söyleyiş güzelliği de onun aradığı ideal şiirin niteliklerinden biridir. Bu özeliklere sahip şiirin, çevresinde az bulunuşuna işaret etmek için güzel sözü cevhere benzetir:

Çoğ olmaz bu tarza gazel Bâkıyâ

Güzel söz güherdür güher az olur (G, 112/5)

İdeal bir şiirin sahip olması gereken özellikleri, Bâkî'nin kendi şiirlerinde bulduğu ve bu konudaki görüşlerini açıklarken eşyalarından hareket ettiği şeklinde bir yorum yapabiliriz. İyi şiirdeki özelliklerden birinin söyleyiş güzelliği olduğuna tekrar işaret eden şair, buna ek olarak şiirin anlam yönüne de vurgu yapar. İdeal bir şiirde söyleyiş güzelliği ve kusursuzluğu kadar, anlam derinliği de önemlidir. şiirlerinin, şiir erbaplarınca kıskanılmasına sebep olarak da bu söyleyiş ve anlam güzelliğini gösterir. Bâkî'nin ideal şiir anlayışına, kendi övgüsünün de sürekli eşlik ettiğini belirtelim burada:

Edâsı hûbdur ma'nâsı ra'nâ şi'r-i Bâkînüñ

Aña reşk itdüren erbâb-ı nazmı hep bu ma'nâdur (G, 127/5)

Bir güzelle kendi şiiri arasında paralellik kuran şair, bu benzetme üzerinden ilk elden şiirinin övgüsüne girişir. Yüzeyde vurgulanan şiiriyet özellikleri, şiirin güzel bir kadın gibi çekiciliği ve orijinalliğidir. Zevke, eğlenceye düşkün, rindçe yaradılışa sahip bir şairin, şiirinin

özelliklerini ifade ederken bu yaşama biçimine ait motiflerden yararlanmasını yadırgamamak gerekir. Ancak, şiiriyet açısından değerlendirildiğinde, beytin ideal şiire dair başka emareler içerdiği de söylenebilir. Bu çerçevede „irfan ehli" kullanımı burada önem kazanmaktadır. Elbette şiir; keyif verici, çekici ve orijinal olmalıdır. Bununla birlikte, ideal bir şiir, aynı zamanda, sezgi gücü yüksek kişiler(ârifler) tarafından alımlanabilecek anlamsal bir derinliğe de sahip olmalıdır. İrfan ehli kullanımını bu şekilde yorumlamak mümkündür:

Olıcak hûb göñül virmege 'irfân ehli

Şi'r-i Bâkî gibi hem şûh gerek hem tâze (G, 454/5)

Bâkî'nin daha ziyade, ideal bir şiirin „nasıl" olması ve yazılması üzerine fikir beyan ettiğini söylemek gerekir. Divan şiiri geleneği içerisinde değerlendirildiğinde bu durumun gayet doğal olduğu ortada. Görece sınırlı/kısıtlı konu alanı ve zorlayıcı nazım tekniği kuralları içerisinde, şairden beklenen de aynı konular ve kurallar çerçevesinde orijinal bir şiir üretebilmesidir. Bu özgünlüğün en temel göstereni de elbette, söyleyiş biçimidir. Çünkü Divan şiiri sahasında önemli olan şairin „ne" anlattığı değil, „nasıl" anlattığıdır. Beyitte Bâkî, âdeta bu hususu imlemek istercesine, bir şiirin sahip olması gereken özelliklere işaret eder. İyi bir şiir, söyleyiş biçimi itibariyle aynı anda farklı ve birbirine zıt üslup özelliklerini barındırabilmelidir. Öncelikle yazılan bu şiir aynı zamanda gür, erkekçe bir edayla da bütünleşebilmelidir. Zarifâne-levendâne tezadıyla şiirin bu yönüne vurgu yapar. Zarif bir şiir tarzı, aynı anda kaba, erkekçe bir tarzla nasıl bir arada bulunabilir? Bu hususu şöyle açıklayabiliriz belki de: İnce inci dizmek anlamından hareketle nazımda(şiirde) incelik; sözcüklerin, vezin-kafiye gibi teknik ve konu-içerik gibi tematik unsurların göz önüne alınarak kusursuzca bütünleştirilebilmesine dayanır. Biçim ve içerik yönünden her kelimenin işlevsel bir değerde olduğu kusursuz bir beyitte, buna ek olarak bu kusursuzluğu yüksek perdeden duyuracak gür/erkekçe bir söyleyişin de bulunması elzemdir. Bu da, seçilen sözcüklerden mürekkep bir ahenk ve ritimle mümkün olabilir ancak.

Bütün bir şiir tarzı nazara alınarak değerlendirildiğinde şair bu beyitte, üslup zenginliğinin, farklı söyleme biçimlerinin şiire zenginlik kattığını ifade eder:

Bâkıyâ tarz-ı şi'r böyle gerek

Hem zarîfâne hem levendâne (G, 471/7)

Tûba İçinsu Şen *Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin portresi* isimli çalışmasında, 14. yüzyıldan itibaren Divan şiirinde enikonu belirginlik kazanan fahriye örneklerinde, şairlerin bilinenin aksine, kullandıkları övgü kalıplarıyla, "İdeal bir şair nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap aradıklarını ifade eder (2007, 107). Bu bağlamda, Bâkî'nin de, muhtelif gazellerindeki tefâhür beyitlerinde, bu soruya cevap aradığını söyleyebiliriz.

Ona göre ideal bir şair, her şeyden önce ölçülü bir yaradılışa sahip olmalı, zekâsı ve dürüstlüğüyle sanatının kusursuzluğuna vurgu yapabilmelidir. Bâkî'nin hayatı ekseninde değerlendirmeye çalıştığımızda aşağıdaki beytin, pek de onun gerçekliğiyle uyuşmadığını belirtmek gerekir. Çünkü şairin, hayatında ölçüyü kaçırdığı ve makam hırsının rüzgârına kapılarak yer yer dürüstlükten uzaklaştığını kaynakların aktardıklarından biliyoruz. Ancak, biz burada nasıl ki bir idealden söz ediyor ve söz konusu beyti, ideal şair bağlamında değerlendiriyorsak, Bâkî'nin de bu beyitte insanî hasletlerinden bir nebze de olsa uzaklaşarak ideal bir şair portresi çizmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ne ki, mübalağa sanatıyla iyice parlatılmış bir idealdir bu:

Bâkıyâ fennüñde tutmaz kimse noksânuñ senüñ

Hamdü li'llâh tab' mevzûn 'akl mîzânı dürüst (G, 22/6)

İdeal bir şairin sahip olması gereken bir diğer özellik de şairlikte bir kuyumcu titizliğine, sabrına ve ehliyetine sahip olmasıdır. Bâkî'nin, "Kalem-kâr" sözcüğüyle, ideal şairin iyi bir kelime işçisi, aynı zamanda bir zanaatkâr; şiirin de bir sanat olduğu kadar bir zanaat olduğuna vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, o, ideal şiiri kendi şiirlerinde gördüğü gibi, ideal şairi de kendi şahsında somutlamaya çalışır. Onda, her sözcüğün, varlığın, şahsın ve konunun, kendisini ve şiirini övmek için bir araç olduğunu söylemeliyiz:

Zer-ger-i kâmilidür san'at-ı şi'rüñ Bâkî

Nic'olur gel berü seyr eyle kalem-kârlıgı (G, 495/7)

2.4. Usta Şairlerle Kıyas Bağlamında Tefâhür:

Divan şairleri, şairliklerini ve şiir sahasında sahip oldukları kudreti ifade edebilmek için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bazılarına yukarda yer vermeye çalıştığımız bu yolların en sık kullanılanlarından biri de şairin kendisini ve eşyasını, şiir sahasında üstad olarak kabul edilen şairlerle ve onların eşyasıyla karşılaştırmasıdır. Söz ustalığı, nazım tekniğine hâkimiyet, yeni ve orijinal anlamlar bulma, şiirde daha önce düşünülmemiş ve denenmemiş mazmun ve hayallere yer vermek gibi özelliklere sahip olması yönünden Divan şairi, kendisini başta Fars ve Arap şairleri olmak üzere, önceki devirlerin büyük şairleri veya çağdaşı şairlerle kıyaslamıştır.

Yüzyıllar göz önüne alındığında Divan şairleri, kendilerini başka şairlerle kıyas bağlamında şöyle bir değişim geçirmiştir. İlk ürünlerini vermeye başladıkları 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Divan şairlerinin, şairlik kudretlerini ve şiirlerinin güzelliğini ifade noktasında kendilerini, Fars ve Arap edebiyatlarının Firdevsi, Nizami, Hafız-ı şirazi, Molla Câmi, Senai, Hassan, Hakani gibi şairlerine benzetip onlarla bir tutarken, 16. yy.dan sonra, sözünü ettiğimiz bu şairlerden daha üstün bir konumda gördüğü söylenebilir. Yalnız bunun genel ve kesin bir kural haline geldiğini söyleyemeyiz. Yine klasik şiirin olgunlaşma evresi olan 16.yy sonrası, Divan şairleri, kendilerini ve şiirlerini övmek için sadece Arap ve Fars şairlerine değil, Divan şiirinin usta seleflerine de başvurmuşlardır.

16. yüzyılın büyük Divan şairi olan ve kendisini övmekten hoşlanan Bâkî de, şairlik kudretini ve şiirini övmek için şiir sahasının önemli isimleriyle kendisini kıyaslamıştır. Câmi, Selman gibi Fars şiirinin ustalarıyla kendisini kıyaslayan Bâkî, yer yer onlardan üstün bir mertebede bulunduğunu da söylemekten çekinmemiştir. Doğrudan bir şair adı zikretmediği beyitlerinde ise mübalağayı „gulüv" düzeyinde kullanarak kendisini nazım sahasının üstadı, kendisine çevresindekilerce yakıştırılan „Sultanü'ş-şuara" olarak görmekten de geri durmamıştır.

Bu çerçevede ele alabileceğimiz Cânâ redifli aşağıdaki beyitte şair, dünyayı bir bezme, şiirini de bezmin vazgeçilmez ve tamamlayıcı unsuru olan şaraba benzetmiştir. İdeal bir bezme ait unsurları içeren bu beyitte şair, şarap bir bezm için ne kadar vazgeçilmezse benim şiirim de bu ölçüde yeryüzünde vazgeçilmez bir şiirdir, demek ister gibidir. Bezme ait en yaygın ritüel olan şarap kadehinin elden ele dolaştırılmasıyla orada bulunan herkes şarabın tadına varır ve bundan zevk alır. Elden ele „devr eylemek" suretiyle orada bulunan herkes içilen şaraba aşinadır artık. Tıpkı bir bezm meclisinde kıvamında bir şarabın ehlince içilip tadılması gibi, benim şiirimde o kadar güzel ve alıcısı olan bir şiirdir ki yeryüzünde her tarafa ulaşmış, bilinir olmuştur, demek ister Bâkî. Hemen arkasından, şiiri sayesinde ulaştığı şöhreti ifade etmek ve tefâhüre girişmek için kendisini ünlü Fars şairi Câmi'ye benzetir. Onun, yaşadığı dönemde kazandığı şöhrete ve saygınlığa, şimdi kendisinin de ulaştığını söyler. Bâkî, „devr eyler" sözünün tevriyeli kullanımıyla, hem ifadeye çalıştığımız bezm ritüeline hem de şiirinin sürekli okunduğuna ve her tarafa ulaştığına çok incelikli bir biçimde vurgu yapar:

Cihânı câm-ı nazmum şi'r-i Bâkî gibi devr eyler

Bu bezmüñ şimdi biz de Câmî-i devrânıyuz cânâ (G, 13/5)

Başka bir beyitte ise mekân bu kez, gül bahçesidir. Şiir, bu bahçede bulunan ve güle teşbih edilen beyitler toplamıdır. Bâkî, kendisini bu şiir bahçesinin usta bir zanaatkârı olarak niteleyerek şirin, bir kuyumcu titizliğiyle yazılan bir tür zanaat olduğunu ifade eder. İyi bir şirin, her kelimenin ancak yakın-ırak diğer kelimelerle ilişkisi düşünülerek oluşturulabileceğini düşünen Bâkî, ahenge ve nazım tekniğine çok önem verir. Bu şekil mükemmelliğidir ki onun şirlerini yüce, üstün bir konuma ulaştırmıştır. Öyle ki, kusursuzluğuyla, Fars şirinin usta şairi Selman'ı bile gölgede bırakan, aşağı konuma düşüren bir şirdir bu. Bülend-pest tezadıyla bunu ifade eder. Daha önceki beyitlerde, kendisini karşılaştırdığı şairle bir tutan Bâkî, burada ise, şairlik ve şiir sanatına vukufu açısından kendisini üstün bir konumda görmektedir:

Bâkıyâ ser-nahl-bend-i gülşen-i ebyâtsın

Eyledi nazm-ı bülendüñ hâsılı Selmânı pest (G, 24/5)

Divân şairleri, şirlerinde genel olarak birtakım şahıslara seslenir. Bu şahıs çoğu zaman sevgili olurken, bazen rakip, bazen şairin kendisi(tecrit sanatı yoluyla), bazen de padişah olmuştur. Söz konusu edeceğimiz beyitte padişaha sesleniş vardır. Şiir sanatında ustalaşmasını ve bu sahada ünlü Fars şairi Selman düzeyine erişmesini padişahın ihsanlarına bağlayan Bâkî, aslında deyim yerindeyse bir taşla iki kuş vurmaya çalışır. Bir taraftan, Selman gibi bir şairin düzeyinde olduğunu ifade ederek kendisini överken; diğer taraftan da bunu padişahın sunduğu destek ve yardımlarla başardığını söyleyerek padişahı övmeye çalışır. Senin gibi cömert ve yardım sever bir insan sayesindedir ki Bâkî kulun bugün Selman düzeyinde bir şair olmuştur, demek suretiyle methiye ve fahriyeyi bir arada yapar. Sen'in de işaret ettiği gibi, Divan "şair[i] fahriye bölümünde çeşitli şahıslarla karşılaştırarak kendisini överken aynı zamanda memdûhunu da dolaylı yoldan yüceltmektedir" (2002, 14). Selman yukardaki beytin aksine, burada düzey olarak erişilmek istenen, ideali temsil eden bir şair olarak değerlendirilmiştir:

Husrevâ Bâkî kuluñ nazm içre Selmân olmaga

Hep senüñ lutfuñ mu'în olmışdur ihsânuñ zahîr (G, 145/5)

Şiir sahasındaki ustalığını ifade etmek için bir şairin kendisini usta şairlerle kıyaslaması, kibrin henüz ekber çekimine ulaşmadığının bir göstergesi olarak, pekâlâ, değerlendirilebilir. Çünkü adı zikrediliyorsa bir şairin, onun şiir sanatındaki ustalığı kabul ve teslim ediliyor demektir. Hele de tefâhüre girişen şairin bu alandaki bütün uğraşlarının, ulaştığı düzeyin bir timsali olarak zikrediliyorsa bu şair, burada kadir-şinâslıktan dahi söz açılabilir. Bu düzeyleri de yaşadığını şirlerindeki örnekler yoluyla gördüğümüz Bâkî, şiir sanatında ekber makamına ulaştığını vurgulamak istercesine, artık ustalığını ifade etmek için doğrudan belli bir şair adı zikretme gereği duymaz. Birtakım üstatların olduğu bu şiir sahasında, o, artık öyle usta bir şairdir ki bu konuda hiç kimse ona erişememektedir. Ustalığın ulaştığı düzeyin yüceliği ve benzersizliği emsal göstermeyi mümkün kılmaz. "Nice-bir" karşıtlığını çok incelikli bir şekilde kullanan Bâkî, şiir sanatındaki ustalığını söylem düzeyinden biçim düzlemine taşırır âdeta. Kendisi, şiir alanında birçok usta şaire yetişmeyi bilmiştir yeteneği ve gayretiyle. Hatta onların birçoğunu geride bırakmıştır bu konuda. Ancak, kendisini aşabilecek değil birkaç, bir tane üstad bile yoktur. Şöyle ki, Bâkî'nin bu beyitte, devrin bütün şairlerini ve özellikle şiirde hocası, yol göstericisi olan Zâtî'yi kastettiğini belirtir (1998, 138).

Bu 'arsada Bâkî nice üstâda yitişdi

'Âlemde bu gün aña bir üstâd yitişmez (G, 201/5)

Divan şiirinin ortak mazmunlar dünyasına ait unsurlardan biri olan ve sıkça kullanılan sevgilinin gözü; beyitte güzelliği, iri ve karalığı bakımından ceylan gözüne teşbih edilmiştir. Bâkî sevgilinin gözlerini övmek suretiyle kendi şiirini de yüceltir. Bu gözler sayesinde yazdığı şiirlerin, bu gözler düzeyinde bir güzelliğe ve albeniye sahip olduğunu söylemek suretiyle şiirini över. Bununla yetinmeyerek, gazel sahasında usta bir şair olduğunu ve Anadolu'daki şairlerin gazel yazmayı kendisinden öğrendiğini söyleyerek, fahriyeyi uç boyutlara taşımış, aynı zamanda bir gazel şairi olduğuna da vurgu yapmıştır:

Meddâh olalı çeşm-i gazâlânene Bâkî

Öğrendi gazel tarzını Rûmun şu'arâsı (G, 508/7)

2.5. Parlaklık, Keskinlik ve Orijinallik Bağlamında

Tefâhür:

Bâkî'nin kendi övgüsünü yaptığı beyitlerde en sık kullandığı kalıplarından biri de *âb-dâr* sözcüğü ve bu sözcüğü içeren tamlamalardır. "Sulu, taze, parlak, gösterişli, keskin ve bilenmiş" (Parlatır 2009, 31) gibi anlamları olan bu sözcük, Bâkî'nin şiirlerinin temel özelliğine işaret eden anahtar bir kullanımdır. Yaşadığı yıllar, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, askerî, iktisadî ve kültürel yönlerden en parlak dönemine tekabül eder. Dolayısıyla Bâkî de, yaşadığı devrin bu ihtişam ve zenginliğini şiirlerinde çok canlı tablolar şeklinde aksettirmiştir. Böylesi parlak, zaferlerle dolu bir döneme, aynı ölçüde parlak ve etkileyici şiirlerin yaraşacağını düşünerek şiir yazmışgibidir Bâkî. şiirlerini yaşadığı devrin karakterine uygun bir şekilde *Âb-dâr, şi'r-i âb-dâr, gazel-i âb-dâr, şemşîr-i nazm-ı âb-dâr* gibi tamlamalarla nitelendirerek övmüştür.

Divan şiirinin konvansiyonları çerçevesinde düşünüldüğünde, âşığın en büyük sıkıntısı, tasa ve derdi sevgiliden ayrı oluşudur. Bu ayrılığın etkisiyle âşık humma derecesinde ateşli bir hastalığa tutulur. Beyitte, tecrit sanatını kullanarak kendisini bir âşık konumunda gören Bâkî, şiirinin aşk acısı çeken biri için şifâ kaynağı olduğunu söyler. Âb-dâr sözcüğü, yanmak fiiliyle birlikte değerlendirildiğinde şiirini, gönlü aşk ateşiyle yanan bir âşığın gönül ateşini söndüren bir suya benzetmiştir. Aynı zamanda, tazeliği, güzelliği ve orijinalliğiyle, sevgilinin aşkıyla yüreği dağlanan âşığın gönlünü ferahlatan, avutucu nitelikte, şâfî bir şiir olduğuna da vurgu yapar. Bu çerçevede şiirini över:

Bâkî yanardı tâb-ı teb-i hecr-i yâr ile

Su sepmeyeydi yüregine şi'r-i âb-dâr (G, 101/5)

Bâkî'ye göre iyi bir şiir, her şeyden önce orijinal olmalıdır. Daha önce ifade edilmemiş, denenmemiş hususları içermelidir. *Gazel-i âb-dâr* terkibinin, beyitte bu anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Yeni ve orijinal bir şiiri tespit edip anlamak ise, o sahada derin bir bilgiye ve engin bir içgörü yeteneğine sahip olmayı gerektirir. Ârif kişi burada tasavvufî anlamından ziyade, has şiiri tanıyan, değerini takdir eden bir münekkid olmak yönüyle kullanılmıştır. şiirini bir marifet nişanesi olarak değerlendiren Bâkî, bu şiirin gerçek değerini anlayacak kişilerin de ancak ârifler olabileceğini söyleyerek şiirini över. "Nihâl, mîve-i ter, âb-dâr" sözcüklerinden mürekkep bir anlam örüntüsü üzerinden şiirinin yeniliğine, özgünlüğüne, güzelliğine ve çekiciliğine işaret eder:

Bâkî nihâl-i ma'rifetün mîve-i teri

'Ârif katında bir gazel-i âb-dârdur (G,152/7)

şiirini taze bir meyveye benzetmek suretiyle aynı çizgide fahriyeye devam eder. şairliğinin göz kamaştıran verimleri olan şiirlerine çok da şaşırmamak gerektiğini, çünkü bu sahada daha önce kimsenin bu tarzda ve yenilikte kalem oynatmadığını, şiir yazmadığını belirtir. Âb-dâr sözcüğünü burada da, "yeni, orijinal" anlamları çerçevesinde düşünmek gerekir:

Âb-dâr olsa n'ola mîve-i şi'r-i Bâkî

Urmadı kimse bu bâg içre dahı böyle kalem (G, 331/6)

Parlaklık ve özgünlükle birlikte bu şiirin bir diğer özelliği de keskin bir kılıç gibi fethetme özelliğine sahip oluşudur. Bâkî, padişaha seslenmek suretiyle onun fâtih olma özelliğiyle kendi şairliği arasında anlamsal bir bağ kurmaya çalışır. Padişah, yeni coğrafyalar, bölgeler keşfeder yeryüzünde. Onun yeryüzündeki hâkimiyetinin bir benzerini de şair, güzel söz söyleme ülkesi diye nitelediği şiir sahasında gösterebilir ancak. Bu sahada söz sahibi olmak için, taze ve parlak olduğu kadar keskin bir şiire sahip olmak gerektiğini belirtir. "Bâkî-veş" kullanımıyla kendisine bir başkasıymışgibi hitap eden şair, ince bir biçimde kendisini över. Aslında şunu demek ister: Benim şimdi başardığım şeyi Bâkî daha önce zaten başarmıştı. Böylece, sonraki birçok şairin, kendisinin ardılı düzeyinde kaldığını ima eder. Osmanlı'nın parlak fetih dönemlerinin etkisiyle Bâkî de şiirlerinde kalem-kılıç, şiir-kılıç gibi teşbihlere yer vermek suretiyle, şiir alanında tabiri caizse bir fetih hareketine girişir:

Salup şemşîr-i nazm-ı âb-dârı dehre Bâkî-veş

Belâgat kişverin ey pâdişâh-ı kâm-yâb açdum (G, 320/5)

2.6. Mahlas Kullanımı Bağlamında Tefâhür:

Mahlas, divan şairlerinin şiirlerinde kullandıkları takma addır. Gazel nazım şeklinde, şairin mahlasının geçtiği beyte „mahlas beyti" denmektedir. Bu beyit genellikle son beyit, yani makta beytidir. Divan şairleri, şiirlerinin başka şairlerin şiirleriyle karışmasını önlemek için böyle bir yola başvururdu. Böylece, "[ş]air, seçtiği mahlas ile kişilik sanatını koruma altına almışolurdu" (İnalcık 2010, 76). Bu özelliğiyle Mahlas beyitleri şair tarafından, yazdığı şiire atılmışbir imza gibidir.

Bu beyitlerde şair, tecrit sanatı yoluyla kendisine bir başkasıymışçasına hitap etme imkânını bulabildiği gibi, sevgilisine veya devlet büyüğüne de -bu çoğu zaman padişahtır- hitap edebilmiştir. Mahlasına seslendiği durumlarda, şiirini ve şairliğini övdüğü gibi, hak ettiği değeri görmeyişinden, sevgilinin ilgisizliğinden ve felekten, ters talihinden yakınır. Padişaha seslendiği durumlarda, onun cömertliğini ve kudretini övmek suretiyle ondan yardım diler, şiirdeki başarısını ve geldiği düzeyi ondan gördüğü destek ve yardımlara bağlar. Sevgiliye seslenişinde ise, sitem ve şikâyet tonu ağır basar; aşkına karşılık alamamasından ve bunun onda yarattığı duygusal ve ruhsal tahribattan dem vurur. Yer yer, yazdığı güzel şiirleri, sevgiliye duyduğu aşkın ve onun güzelliğinin, kendisine verdiği ilhama bağlar.

Mahlas kullanımı bakımından Bâkî'de ilk elden dikkati çeken şey şudur: Bâkî'nin kendisini ve şiirini övdüğü beyitler, çoğunlukla mahlas beyitleridir. Seyrek olmakla beraber, başkalarına kendi övgüsünü yaptığı gazeller de vardır. Ancak tefâhürün yoğunlaştığı beyitler, mahlas beyitleri olmuştur. Mahlas beyitlerini tefâhüre girişmek için fırsat bilen bir şairdir Bâkî. Bu konuda ilk sıralarda yer alan Divan şairlerinden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

"Bâkîyâ, ey Bâkî" nidâlarıyla mahlasına yöneldiği şiirlerinde, söz konusu olan, şairliğin ve şiirin övgüsüdür. Bu övgü kalıplarının neler olduğu ve şiirinde nasıl kullanıldığı üzerinde yukarıda etraflıca durduğumuz için burada işaret etmekle iktifa edeceğiz. Ancak mahlas-tefâhür ilişkisi noktasında şu husus dikkati çeker: Mezkûr beyitlerde, Bâkî, âdeta ayna karşısında kendisiyle yüzleşen bir insan gibi belirir muhayyilemizde. Ancak, bu yüzleşmede onun mevzubahis ettiği hususlar hep kendi övgüsüne yöneliktir. Ne kadar usta, eşine az rastlanır bir şair olduğunadır vurgu. Özeleştiri tonu ve yönelimi yoktur Bâkî'de. Dolayısıyla onun, Narcissus'un aynasında yalnız kendi suretini gördüğünü söylemek pek de yanlış bir saptayım olmayacaktır. Sadece hoşa giden, övgüye değer yönleri yansır bu aynaya. Bu tavrın, Divan şiiri estetiği ve zihniyeti göz önüne

alındığında, sadece Bâkî'ye özgü bir tavır olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ne ki, övgünün ve narsistik bakışın onda daha kalın hatlarla belirgin olduğu da yadsınamayacak bir gerçektir.

Mahlas kullanımının tefâhür bağlamındaki bir diğer işlevi de tevriye sanatının yardımıyla görünürlük kazanır. Mahlasının çift anlamlı olarak kullanıldığı bazı beyitlerde "Bâkî" sözcüğü, sadece bir takma ad olmak anlamıyla sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda şiirinin ve şairliğinin ebedîliğini ifade eden bir sıfat olarak kullanılmıştır.

Kendisini şairlik konusunda Câmî'yle karşılaştırdığı beyitte, söz gelimi, "şi'r-i Bâkî" tamlamasıyla hem dünyayı dolaşan bu şiirlerin kendisine ait olduğuna hem de kalıcı, ölümsüz olduğuna işaret eder:

Cihânı câm-ı nazmum şi'r-i Bâkî gibi devr eyler

Bu bezmüñ şimdi biz de Câmî-i devrânıyuz cânâ (G,13/5)

Aşağıdaki beyitte de Bâkî sözü hem mahlas olarak "Ey Bâkî", ve hem de "sonsuza kadar kalır" anlamında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Hayatı boyunca ulaşmak için didindiği şeyhülislâmlık mertebesine ulaşamamış olmanın ezikliğiyle söylenen bu beyitte Bâkî, bir taraftan kendisini teselli ederken diğer taraftan da övmüştür:

Minnet Hudâya devlet-i dünya fenâ bulur

Bâkî kalur sahîfe-i 'âlemde adumuz (G, 192/6)

Mahlas kullanımı şairlerin kişisel bir tasarrufudur. Bu seçimde şairin mizacı, dünya görüşüve sanat anlayışı elbette etkili olmuştur. Rastgele seçilmeyen mahlasta şair, karakterini veya önde gelen bir eğilimini yahut da gönlünde yaşattığı bir vasfı aksettirmeye çalışır (Akün, 1994, 395). Ülk elden akıllara geliveren Fuzûlî, Nedîm, Nâbî, şeyh Gâlib gibi şairlerin seçtikleri mahlaslarla, kişilik özellikleri ve hayat tarzları arasındaki paralellik ortadadır. Bu çerçevede, asıl adı Mahmud Abdulbâkî olsa da, şairimizin kişilik özelliklerinin "Bâkî" mahlasını seçmede etkili olduğunu düşünüyoruz. Dünya hayatına bu derece bağlı, makam ve mevki hırsıyla dolu bir insanın gerçekte mümkün olmayan ölümsüzlük, ebedîlik işiyakının sanat düzlemine taşınmış bir biçimidir bu mahlas seçimi belki de.

Anlam yönünden derinlikli ve biçim yönünden inceliklerle dolu şiirini, yüksek perdeden ve ahenkli bir söyleyişle bütünleştirmeyi bilen Bâkî, hayatının son yılları hayal kırıklıkları içinde geçse de, sanatıyla Divan şiirinin en büyük şairleri arasında yerini almayı bilmiştir. şairin hayat „bakiyesinden bugüne kalan da sanatının bu "hoşsada"sı olmuştur. Kendisi de övgü söylemi ve tonu -yine- ağır basan şu beyitte âdeta bunu imlemeye çalışmıştır:

Âvâzeyi bu 'âleme Dâvûd gibi sal

Bâkî kalan bu kubbede bir hôş sadâ imiş (G, 218/3)

Sonuç ve Değerlendirme:

Fahriye, kaside nazım şekli içinde yer alan ve şairin, kendi övgüsüne soyunduğu müstakil bir bölümdür. Gazellerde de çoğunlukla mahlas beyitleri, bir parça da olsa şairin kendi övgüsüne giriştiği küçük fahriye parçacıklarıdır. Divan şairinin mahlas beyitlerinde giriştiği kendi övgüsünün niteliklerini belirlemek için çalışmamıza örneklem olarak 16.yy.ın büyük Divan şairi Bâkî'yi seçtik. Onun gazellerindeki mahlas beyitlerini incelediğimizde, bu beyitlerdeki kendini övme şeklinin ve tonunun kasidelerdeki fahriye beyitlerinden aşağı kalmadığını söyleyebiliriz. Başlanbaşa kendi övgüsüne soyunduğu gazelleri bizi, kasidelerdeki fahriye beyitlerinin müstakil bir gazel olarak yazılıp sonradan kaside nazım şekline dâhil edilmiş bir bölüm olabileceği zehabına da sürüklemedi değil. Yüksek özgüveni ve şiir sanatı konusundaki yeteneğinin farkında olan Bâkî,

incelediğimiz çoğunluğu mahlas beyitlerinde Divan şairinin bütün şiiriyet imkânlarını kullanmıştır. Tefâhüre girişilen beyitler incelendiğinde şairin kullandığı birtakım övgü kalıpları göze çarpmaktadır. Beyitleri, kullanılan sözcük dağarı ekseninde bir tasnife tabii tutup müşterek kişi, nesne, varlık ve kavramlar etrafında incelemeye çalışık. Bâkî'nin gazellerindeki övünme tezahürlerine odaklandığımız bu çalışmada şu tespitlerde bulunduk:

Bâkî, şiirinin kıymet ve parlaklığını ifade etmek için çoğunlukla *zer-i hâlis, dürr, la'l-pâre, güher, mahzen-i genc-i ma'ânî, güftâr-ı rengîn, nükte-i rengîn, rengîn gazel, lü'lû-yı ter, lü'lû-yı nazm, dürr-i şâhvâr, dürr-i nazm, güher-i pâk* gibi sözcükler ve terkipler kullanmıştır. Birçok Divan şairinin sıklıkla telmihte bulunduğu *Ferhâd, Zülfekâr-ı Murtazâ, Zülfekâr-ı 'Alî, Muhammed, İsâ* gibi dinî şahsiyetlerle; *Bî-sütûn, hümâ, 'Ankâ* gibi mitolojik varlıklara yer vermek suretiyle şairliğini ve şiirini övmüştür. İdeal şiiri kendi şiirlerinde gören Bâkî, ideal şairi de kendi şahsında somutlamaya çalışmıştır. şairlik kudretini ve şiirini övmek için, şiir sahasının önemli isimleriyle kendisini kıyaslamış; Câmi, Selman gibi Fars şiirinin ustalarına telmihte bulunmuştur. Yer yer onlardan üstün bir mertebede bulunduğunu da söylemekten çekinmemiştir. Doğrudan bir şair adı zikretmediği beyitlerinde ise mübalağayı gulüv düzeyinde kullanarak kendisini nazım sahasının üstadı, „Sultanü'ş-şuara" olarak nitelemekten de geri kalmamıştır. Yaşadığı devrin ihtişam ve zenginliğini şiirlerinde çok canlı tablolar şeklinde aksettirmeyi başaran Bâkî, şiirlerini yaşadığı devrin karakterine uygun bir şekilde *Âb-dâr, şi'r-i âb-dâr, gazel-i âb-dâr, şemşîr-i nazm-ı âb-dâr* gibi tamlamalarla nitelendirmiştir. Mahlasının kendisine sağladığı imkânları da kullanmayı bilen şair, mahlasını da çok anlamlı kullanarak sanatını ve kendisini övmüştür.

Kısaca, Bâkî'nin incelediğimiz mahlas beyitlerinde; her sözcük, varlık, şahıs, nesne ve konu, şairliğini ve şiirlerini övmek için bir enstrümanlar dizgesi olarak yer almıştır. Ancak bu enstrümanların, övgüsünü boşa çıkarmayacak düzeyde bir ustalıkla kullanıldığını da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

AKÜN, Ömer Faruk(1994). Divan Edebiyatı, C.9, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.389-427.

ANDREWS, G. Walter (2009). **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı,** Çev. Tansel Güney, İstanbul: İletişim Yayınları.

BANARLI, Nihad Sâmi(2001). **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,** C.1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BATÎSLAM, H. Dilek (2002). **Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: HÜMÂ, ANKA VE SİMURG,** İstanbul: Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi 1, s.185-208.

ÇAVUşOĞLU, Mehmed(1986). **"Kaside", Türk Dili Türk şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri),** Sayı: 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986).

ÇETİN, Nihat M.(2011). **Eski Arap Şiiri,** İstanbul: Kapı Yayınları.

DEVELLİOĞLU, Ferit(1999). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

İNALCIK, Halil (2010). **Şair ve Patron(Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme),** Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İPEKTEN, Halûk(1998). **Bâkî (Hayatı-Sanatı-Eserleri),** İstanbul: Akçağ Yayınları.

ÇEN, Tûba İnsu(2002). **Divan Şiirinde Fahriye**(YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi)**,** Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü.

ÇEN, Tûba İnsu (2007). **Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin Portresi,** Bilig, Güz, sayı 43, s. 107-116.

KÜÇÜK, Sabahattin(1994). **Bâkî Dîvânı**(Tenkitli Basım), Ankara: TDK Yayınları.

MENGİ, Mine(1999). **Eski Türk Edebiyatı Tarihi(Edebiyat Tarihi-Metinler),** Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖZNURHAN, Halim(2006). **Arap Şiirinde Fahr Teması,** Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 22, s. 149-160.

PALA, İskender (2007). **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü,** İstanbul: Kapı Yayınları.

PARLATIR, İsmail(2009). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara: Yargı Yayınevi.

TANPINAR, Ahmet Hamdi(2007). **Edebiyat Üzerine Makaleler,** İstanbul: Dergâh Yayınları.

TDEA(1979). **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi,** C.3, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1665-1674, ANKARA-TURKEY

SAMİHA AYVERDİ'NİN "BATMAYAN GÜN" ROMANINDA KADIN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mustafa Sıddık KARAGÖZ[*]

ÖZET

Samiha Ayverdi, kadına bakışı yönüyle döneminin diğer birçok romancısından farklı çizgide durmaktadır. Eserlerini, fikirlerinin ifadesi için önemli birer vasıta olarak gören Ayverdi, bu tutumundan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. O, kadın romancılarda aşk rüzgârlarının popülerliğini koruduğu zamanlarda bile, bu rüzgârlara kapılmamış, memleket meselelerini, gençliğin, toplumun sorunlarını ve bunlarla ilgili yapılması gerekenleri ele alma farklılığını göstermiştir. Yazar, bütün bu meseleler için çıkış yolu ararken çoğu zaman, kadını çözümün merkezinde görmüştür. Milletin terakki edebilmesi için kadının yüklenmesi gereken vazifelerle ilgili, okuyucularına tavsiyelerde bulunan Samiha Ayverdi yeni nesli yetiştirecek olan kadının öncelikle manevi hayatının sağlamlaştırılmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Ayverdi'de tasavvuf, onun hayatının her alanını kuşatacak kadar büyük yer teşkil eder. Ümm-i Ken'an Dergahının Şeyhi Kenan Rıfâî ile tanıştıktan sonra, hayatına Rıfailik'in öğretileri doğrultusunda yön veren Ayverdi'nin manevi dünyasındaki bu değişim eserlerine de yansımıştır. "Batmayan Gün", onun tasavvuf anlayışını ortaya koyan ilk romanlarından olması bakımından önemlidir. Tasavvufun bir kadın kahramanın "arayış" serencamı üzerinden ele alınması ise eseri "kadın kimliği" bakımından incelemeyi değerli kılmaktadır. "Batmayan Gün"de kadın; "entelektüel, mutasavvıf, sade dümdüz, temiz, zavallı, gösteriş düşkünü" gibi tanımlamalarla okuyucu karşısına çıkarılmaktadır. Yazar, kadının söz konusu bu kimliklerinden özellikle "mutasavvıf kadın"ı öne çıkarmış, ona entelektüel nitelikler de yükleyerek, okuyucusuna bir bakıma bu kadın kimliğini benimsemesi telkininde bulunmuştur. Bu telkine, Cumhuriyet'in yeni neslinin yetiştirilmesi adına, Ayverdi tarafından Cumhuriyet rejimine sunulmuş önemli bir öneri olarak da bakılabilir.

Anahtar Kelimeler: Samiha Ayverdi, tasavvuf, mutasavvıf, kadın kimliği

A RESEARCH ON WOMAN IDENTITY IN SAMIHA AYVERDI'S NOVEL "UNSUNKEN DAY"

ABSTRACT

Samiha Ayverdi is distinctive from many other novelists of her period in terms of looking to the woman identity. Ayverdi, who thinks

[*] Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi. El-mek: mustafa-s-karagoz@hotmail.com

her writings as an instrument to express her ideas, by not getting in to love subjects even if it is very popular among woman novelists, she recommends to her readers related to duties and responsibilities that woman should take in order to advance of the nation. She is also different from other novelists as she takes into consideration the matters of country, of youth and society and the necessities that should be done related to these problems. The author, when deals with these sorts of problems, always gives a central role to the woman and at first she points at to strengthen the spiritual and moral life of woman who raise and educate the new generations.

Sufism, which surrounds the every points of Ayverdi's life, has a central role in Ayverdi. After she meets Kenan Rıfai, who is the Sheikh of Ümm-i Ken'an Lodge, Ayverdi gives a way to her life by means of the principles of Rifa'iyya and this change is reflected to her writings. "Unsunken Day" is significiant as it is her first novel that brings up her sufism undestanding. The studying of this novel is worthwhile since it goes about sufism by a woman's adventure "seeking". The woman in "Unsunken Day" is defined like "intellectual, sufi, plain, simple, clean, miserable, flamboyant". The author put forward sufi identity from the other identities that mentioned above, gives her intellectual qualities and advises her reader to appropriate this identity. This advice can be thought as an important suggestion that is presented by Ayverdi to the Republic regime in order to strengten the spiritual and moral life of the new generation of the Republic.

Key Words: Ayverdi, sufism, sufi, Rufa'iyya, woman identity

GİRİŞ

Cumhuriyet Dönemi Türk romanında, devrin sosyal-siyasi atmosferinin de etkisiyle kadının birbirinden farklı kimliklerle okuyucu karşısına çıktığını görmek mümkündür. "hayatı romanlardan öğrenen, elinden kitabını hiç düşürmeyen kadın", "modernleşmeyi yanlış anlayıp yozlaşan, çekilci kadın", "asalak olmaktan çıkarılıp çalışıp çabalamaya teşvik edilen kadın", erkeğin bakışaçısıyla "ana, bacı, kardeş kadın", bazen de "sömürülen eza cefa çeken savunmasız kadın", "Cumhuriyet'le birlikte kendisine verilen hakların tartışma konusu yapıldığı kadın" gibi daha da geniş betebileceğimiz bir yelpazede kadın profiliyle karşılaşmaktayız.

Özellikle Cumhuriyet öncesi doğan kadın yazarların bazılarında modernleşmenin sığ anlaşılmasından mı, yoksa yazın hayatına yeni girmelerinden mi kaynaklandığı tartışılabilecek bir ortak özellik söz konusudur. Bu ortak özellik kadın yazarların romanlarında basit, yüzeysel insan ilişkileri, kolay çözülebilir olay örgüsü, derinlemesine düşünmeyi gerektirmeyen üslup olarak ortaya çıkar. Daha önemlisi ise, birçoğunda ortak konunun "aşk" olmasıdır. Kısaca gerçek dünyadan, "kadın"dan habersiz, sadece romantizmin, aşkın ve yoğun duygulanmaların yaşandığı beyaz bir dünyanın kurulduğu romanlardır bunlar. Muazzez Tahsin, Peride Celal, Kerime Nadir gibi kadın yazarların bu çizgide kaleme aldıkları romanlara rastlamak mümkündür. Tabii bu yazarlardan Kerime Nadir ve Muazzez Tahsin'in net olmasa bile kadını idealize etme çabasında olduklarını söylemek gerekir. (Uğurlu, Balık: 2008).

Samiha Ayverdi'yi çağdaşlarından ayrı kılan önemli niteliklerden biri, onun mutasavvıf kimliğidir. Romanlarına da içte bu kimliğin izleri yansımaktadır. Ayverdi bir yandan toplumdaki yozlaşmadan, ruhsuzluktan ve maddeye düşkünlükten yakınırken, diğer taraftan da hayatın her kesimine sirayet eden bu hastalığa çareler aramaktadır. Onun için, çare maddede değil, manadadır.

Memleketin toparlanıp ilerleyebilmesi için ne geçmiğin köhneliğine sarılmak ne de geleceğin yaldızlı; fakat içi boğ dünyasından medet ummak doğrudur. Doğru olan, geçmiğimizden gelen sağlam, güçlü, bizi bir arada tutan geleneklerimizle yeni dünyanın modernitesini birleğtirerek İslâm'la yoğrulmuğ Türk kültürünü çağın gerekleriyle yeniden yaratmaktır. Geleneğimiz ve maneviyatımızın güçlü olması gerektiği üzerinde sıkça duran Samiha Ayverdi bunu, yeni kültürün olmazsa olmazlarından görür. Geleneğin ve maneviyatın yeni nesle aktarılmasında ise Türk aile sisteminde yüzyıllardır var olan "terbiye kültürü" devreye girer. Yeni nesli terbiyeden geçirecek kiğ, Samiha Ayverdi'nin en büyük önemi verdiği, idealize ettiği kültürün temel tağ addettiği "Anne"dir. Bu nedenle Samiha Ayverdi'nin, fikriyatında kadına verdiği kimliğin ilk satırında "Ana" yazmaktadır. Anne, Ayverdi için o kadar önemli bir modeldir ki eğer o olmazsa arzu ettiği kültürü emanet edecek bir başkası da yoktur. Onun için "Ana" Türk kültürünün, bilhassa maneviyatının, tek bekçisi ve aktarıcısıdır. Ayverdi'nin şu sözleri, hassasiyetinin anlağılması bakımından kıymetlidir: "Çok defa, sadece ecdat mirası bir şifahi kültüre malik olan ana, bu emaneti evladına devretmek hususunda kendini borçlu ve mesul tutmayı bir mukaddesat borcu sayardı. Zira içinde bir imanın cezbesini yağatan bu kadın için evlat, evvela din ile vatanın, sonra da kendinin emanet malı idi. Binaenaleyh Hak'tan gelmiğ bu emaneti, onu verene layık bir insan olarak yetiğtirmek elbetteki vazifelerin en mukaddesi demekti…" (Ayverdi, 2003:130). Kadına böyle son derece önemli bir vazifeyi yükleyen Ayverdi, yazılarının çoğunda ideal kadının nasıl olması gerektiğini de ayrıntılarıyla anlatmığtır.

"Batmayan Gün" romanı, Samiha Ayverdi'de kadına bakığın iki temel ayağı olan, "kültür aktarıcı kadın" ve "manevi hayatını her şeyden üstün tutan kadın" kimliklerinden ikincisine; manaya vurgu yapan işlev görmektedir.

Söz konusu işlev, Ayverdi'nin fikrî yapısı incelendiğinde çok daha somut bir anlam kazanacaktır.

1. SAMİHA AYVERDİ'NİN FİKRİYATI

1905 yılında dünyaya gelen Ayverdi, seksen yedi yıllık ömründe Anadolu'da yağanan kaosun her türlüsüne şahit olmuştur. Daha doğduktan birkaç yıl sonra II. Meşrutiyet (1908), ardından Trablusgarp Savağı (1911-1912), Balkan Savaşları (1912-1913), Birinci Dünya Savağı (1914-1918), Kurtuluğ Savağı (1919-1922) yıllarını yağamığ, memleketin ızdırabını, perişanlığını iliklerinde hissetmiğtir. Ayverdi'nin savaşlardan doğrudan etkilenmesi ise I. Dünya Savağı ve sonrasında söz konusu olur. Ayverdi ailesi dağılır, ekonomik bakımdan zora girer. Bu yıllar, ailenin yakın çevresinin de zorlu yıllarıdır. Savağı İstanbul'un da yağıyor olması toplumsal bağları zayıflatmığ, çözülmeler başgöstermiğtir. Ayverdi'nin eserlerinde bu sıkıntılı sürecin izlerine sıkça rastlanır. Savağ sonrası ortaya çıkan manevi yozlağmaya eserlerinde değinirken sık sık o zor zamanlara göndermeler yapar.

Osmanlı'nın yıkılığına ve Cumhuriyet'in kuruluğuna şahit olan Ayverdi, yokluk, yıkım, çaresizlik içinde; fakat Müslüman-Türk kültürüyle yetiğtiği Osmanlı'nın son zamanlarından, müreffeh çağdaş bir hayatın kapılarının aralanacağının ümit edildiği Cumhuriyet Dönemi'ne geçerken yanında Müslüman-Türk kültürünü de götürmeyi ihmal etmemiğtir. Nitekim yazar, çağdaşlağmanın maneviyatla mümkün olacağı kanaatindedir; çünkü Osmanlı'daki bozulmanın en mühim sebebi Ayverdi'ye göre mana noksanlığıdır; O, yeni devlette de aynı buhranın yağanmasını arzu etmemektedir.

Samiha Ayverdi'nin fikir hayatını, insan ilişkilerini; hatta gündelik yağamdaki fiiliyatının ayrıntılarına varıncaya dek yeniden düzenlemesini sağlayan geliğme, şüphesiz Ümm-i Kenan Dergahının şeyhi Kenan Rıfâî ile tanığmasıdır. Kenan Rıfâî'ye intisabından sonra hayatının

tamamını tasavvuf dairesi içinde yaşamış, şeyh'inin fikirlerini insanlara yayma, onlara ulvi aşkı anlatma derdine düşmüş, Rıfailik'le, İslâm'ın 20. asırdaki yorumunu içine sindirmiştir. Bütün bunları "medeniyetin yeniden inşası" idealiyle bugüne aktarmaya çalışan Samiha Ayverdi'nin davası "İla-yı Kelimetullah" davasıdır.

Ayverdi'nin davasında, Kenan Rıfâî dışındaki rehberleri Yunus Emre ve Mevlana gibi mutasavvıflar olmuştur. Bilhassa Mevlânâ'nın fikirleri eserlerinin yol göstericisi mesabesindedir. Ayverdi'nin her fırsatta beyan ettiği, geçmişi terk etmeden geleceği inşa etme fikrinin, Yahya Kemal'in "kökü mazide olan ati" düşüncesiyle aynı noktada birleşmesi; yine Mevlana'nın Yahya Kemal üzerindeki etkisi, Ayverdi'nin Yahya Kemal'in düşüncelerinden istifade etmesini de sağlamıştır.

2. "BATMAYAN GÜN" ROMANINDA KADIN

2.1. "Batmayan Gün"

"Batmayan Gün" Ayverdi'nin 1939'da yayımlanan ikinci romanıdır. 315 sayfadan ve üç bölümden müteşekkil romanda genç ve güzel, bir o kadar da mütefekkir ruhlu bir kız olan Aliye'nin, benliğini ve varlığın sırrını bulma mücadelesi anlatılır. Aliye, bu mücadelede beynini kemiren sorulara cevap bulma yolunda arayışını sürdürürken kendisini büyük babası İrfan Paşa'nın hikmet dolu sözleriyle dolu defterleri arasında bulur. Hiç durmadan bıkmadan okuduğu, bazen satırları arasında kaybolduğu defterler onu Prof. Dr. Kerim Bey'e götürür. Kerim Bey'le yaptığı derin tasavvufî sohbetler Aliye'yi madde âleminden manaya, varlığın gerçek sırrına yolculuğa çıkarır. Tasavvuf ehli iki şahsiyet, İrfan Paşa ve Kerim Bey vasıtasıyla ilahî aşka ulaşan genç kız, kul olmanın manasına vakıf olur. Romandaki tezlerden ilki, bir mürşid olmadan, insanın kendi başına doğruya, gerçek aşka ulaşamayacağını ortaya koyar. İkincisi ise bu dünyaya ait gündelik zevklerle, ihtiraslarla dolu süfli aşkın, insanı hüsrana sürüklemesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Romanın zemininde mananın, maddeye; uhrevi aşkın, dünyeviye karşı üstünlüğünün okuyucuya fark ettirilmesi çabası yatar.

2.2. "Batmayan Gün" de Kadının Kimliği

Vatanın, milletin bekası için Ayverdi'nin her fırsatta yazılarında karşımıza çıkardığı, şifahi kültürün aktarıcısı, kültür namusunun emanetçisi, yeni medeniyetin kurucusu, gibi görevler yüklediği kadın, "Batmayan Gün"de bu özelliklerinden izler taşısa da asıl mutasavvıf kimliğiyle karşımıza çıkar. Bu bakımdan, Ayverdi'nin hayatının gölgesi sayılabilecek "Batmayan Gün" romanında; tarihi şuur taşıyan, derinlikli düşünebilen, sorgulayan ve bunun için okumaktan imtina etmeyen sanatla yakından ilgili, ustalıkla piyano çalan, yurt dışında bir başka dilde eğitim alabilecek seviyede ikinci bir dile malik, dünyadaki tüm sosyal ve siyasi gelişmelerden haberdar entelektüel kadın hüviyeti öne çıkmaktadır. Ancak, baş kahraman Aliye'ye yüklenen bu niteliklerden romanın diğer kadınlarında eser yoktur. Hatta Aliye dışındaki tüm kadın kahramanlar silik karakter özellikleri sergilerler.

Erkek kahramanlar sayıca kadın kahramanlara göre daha çok olduğu gibi, tamamına yakını, belirgin karakter özellikleri taşır: İrfan Paşa, Kerim Bey, Cevat, Feyzi, tasavvuf ve tefekkür bağlamında kendilerine özgü fikirleriyle öne çıkarılırken; Kimyager Tosun, maddenin ve aklın esiri olan karakteri temsil eder, yazar romanda onun da kendine has fikirlerini beyan etmesine izin verir; Hüsnü karakteri süfli dünyevi arzularının peşinde koşan net bir karakterdir. Aliye'nin babası Sezai Nur Bey de kızına düşkünlüğü yönüyle göze çarpar. Ayverdi, erkek karakterleri bu denli güçlü ve belirgin taraflarıyla öne çıkarmıştır; köşkteki bahçıvan Rüstem Ağa bile ayrıntılı fiziki ve ruhi özellikleriyle tasvir edilerek verilmiştir. Ancak kadın kahramanlar arasında aynı güçlü karakter niteliklerine Aliye ve Fikriye Hanım dışında rastlandığını söylemek mümkün değildir. Fikriye Hanım ise Hüsnü karakterinin kadın temsilidir.

Roman kişileri arasında seçkin mesleklere, üst düzey eğitim seviyesine sahip olanlar da erkeklerdir. İrfan Paşa yıllarca valilik yapmıştır; Kerim Bey, profesör doktordur; Cevat ve Hüsnü, doktor; Feyzi yurt dışında üniversite öğrencisidir. Kadınlar; Fikriye Hanım, Seniha, Selma, Ulviye Hanım herhangi bir mesleğe sahip olmadıkları gibi, eğitim seviyeleri hakkında da bilgi verilmez. Yine Ayverdi, Aliye dışındaki kadınları roman boyunca pek konuşturmamıştır. Kahramanların konuşmaları incelendiğinde erkeklerin ezici üstünlüğü ile karşılaşılır.

2.2.1. Mutasavvıf Kadın

"Batmayan Gün"de kadına dair tüm kimliklerin önünde yer alan "tasavvuf ehli kadın" kimliği romanın bütününde hakim kimliktir; ancak tasavvufa intisap etmiş kadının duyuşu, düşünüşü, çeşitli durumlar karşısındaki tepkileri onu erkekten ayıran nitelikte değildir. Aynı tepkileri erkeğin de verebilmesi mümkündür. Böyle olmakla birlikte romanda tasavvuf öğretileri verilirken başköşeye kadının (Aliye) oturtulmasının tesadüf olmadığını söylemeliyiz. Ayverdi'nin düşünce yazıları incelendiği zaman ilk dikkat çeken vurgu, kültürün aktarılması ve yeni medeniyetin kuruluşunda yeni nesle manevi terbiye verme görevini erkeğe değil, kadına isnat etmesidir ki Ayverdi günümüz kadınında, söz konusu niteliği daima sorgular vaziyettedir: "Bazı istisnaları bir yana koyarsak, yüksek tahsil yapmış,yabancı memleketlerde okumuş,çeşitli dünya dilleri konuşan bugünün anası, dünkü kahraman kadın kadar evladına aynı sağlam imanı, aynı milli şuuru verebilmekte midir?" (Ayverdi, 2003:299). Ayverdi bugünün, kendisini her alanda yetiştirmiş kadınında maneviyat zayıflığını "Batmayan Gün"ün Aliye'siyle temin etmeye çalışır.

Tasavvufta kadın vurgusu sadece Aliye ile yapılmamaktadır; Aliye'nin dedesi İrfan Paşa'nın insanı, mana aleminin derinliklerine sürükleyen altı tablosundan ikisinde yine kadın yer alır. "O ve Ben" isimli ilk tabloda gözleri uzaklara dalmış,"sarı örgüleri arasında inci dizileri sarkan kadın" (Ayverdi, 2010:15) resmi yer alır. Bu tablo, sevdiğini tutkuyla arayan bir kadının tefekkür halini anlatır. Diğer tablo, "Secde Eden Kadın" adını taşımaktadır. Bu tablo diğerine nazaran çok daha etkileyicidir. Bu tablo Aliye'de: "…kendini yaratan kuvvete boyun vermek ve onun kudretine karşı hiçliğini bilmekteki zevk, kudret ve varlığı kendinde zanneden kimsenin cehaletine elbette tercih olunur."(Ayverdi 2010:16) şeklinde Yaradan'a teslimiyet ifadesi uyandırır.

İlk tabloda arzulu bir arayış içinde olan kadının ikinci tabloda bu arzusuna ulaşmasının verdiği vecd haliyle secdeye kapanması ve varılan nokta mutlak varlık karşısındaki yokluk… Bütün bunlar hakikatte Ayverdi'nin bizzat kendi arayış serencamının ve vardığı noktanın birer resmidir. Tasavvuf herkes içindir; lakin bu iki tabloda özellikle kadının seçilmesi, Ayverdi'nin, çocukluğunda annesinin, Yaratıcı'nın karşısında aldığı o gizemli hiçlik haline çok defa şahit olmasının izleri olarak yorumlanabilir.

Mutasavvıf kadın (Aliye), tasavvufta öyle sığ, yüzeysel bir seyre çıkmış değildir. Mutlak vücûd, mutlak iradeye itaat gibi tasavvufu derinlemesine bilmeyi gerektiren kavramlara vukufu, hâl hareket ve kelamından açıkça anlaşılabilmektedir.

2.2.2. Entelektüel Kadın

Ayverdi, mutasavvıf bir kadında olmasını istediği tüm özellikleri Aliye üzerinde idealize eder. Aliye tasavvuf ahlakına sahip olduğu kadar entelektüeldir de. Yalnız, bu entelektüelliğini, ulaşmaya çalıştığı ulvî davanın hizmetine vermekte, tüm bilgilerini "Mutlak Vücud"u anlamakta ve anlatmakta vasıta olarak görmektedir.

Aliye; Corneille, Archiméde, Epictéte (Epictetus), Hallac-ı Mansur, Yunus Emre, Buda, Eflatun gibi bilim, felsefe ve tasavvuf âleminin Doğu ve Batı'daki birçok önemli ismini, düşüncelerinin ifadesinde rahatça kullanabilecek seviyede tanımaktadır. Bahusus felsefeye

yoğunlaşan Aliye, filozofları, sadece akıllarıyla sonuca ulaşacaklarını sanma gafletini göstermekle suçlayacak kadar iyi bildiğini gösterir: "Mamafih bu kemali bulamayanı, bilhassa onu araştırdığı halde bulamayan feylesofu, ibtidailiğinde mazur görmeli." (Ayverdi, 2010:192) derken manaya dayanmayan aklı ve ona sığınan filozofu ilkel bulmaktan geri durmaz.

Aliye; söz konusu entelektüel bilginin, sonsuz kudrete aşık olunmakla anlamlı hâle geleceğini söyler; aksi takdirde bu azametli kudretten habersiz bilginin insanı nereye götüreceği meçhuldür: "…eğer cihan, aşk zevkini bilse, elindeki körlük asasını atarak, gittiği istikametten geri döner ve ona doğru şiddetli; önüne geçilmez bir coşkunlukla koşardı. O muazzam kuvveti tanımayan her zavallının bilgisi, ilmi, kör elindeki asa gibidir." (Ayverdi, 2010:200).

2.2.3. Sosyete Kadını

2.2.3.1. Zevk, Eğlence, Gösteriş Düşkünü Sosyete Kadını

"Batmayan Gün"ün yazıldığı dönem, kadına henüz verilen siyasi, sosyal hakların, erkek egemen toplumda nasıl kullanılacağının tartışıldığı, kadını özgürlük için teşvik eden, zaman zaman İstanbul sosyetesinin cemiyet hayatına yer veren, kadını hareketli ve sosyal olmaya özendiren, maddeye ve cinselliğe dayalı yüzeysel aşkı konu edinen; Peride Celal, Kerime Nadir, Muazzez Tahsin romanlarının özenle okunduğu dönemdir. Batmayan Gün'ün Fikriye Hanım'ı işte bu romanlardan birinden çıkıp gelmiştir.

Fikriye Hanım ve arkadaşları Ayverdi'nin söz konusu dönemde ısmarlama aristokrat furyaya tepkisi olarak "Batmayan Gün"e girer. Çünkü bu güruh, romanda öne sürülen tezin tam karşısında yer almakta; ruhsuzluğu, maddeciliği, şekli öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla Ayverdi'de böyle bir kadın kimliği, asla kabul edilemez vasıflara sahiptir ve her fırsatta aşağılanmaya mahkumdur.

Fikriye Hanım, yapmacık sevinçleri, kalıplaşmış duygu ve düşünceleriyle cemiyette sükse yapmaya hevesli, sosyetenin gereklerine duyarlı, sanatsız, fikirsiz ve ruhsuz, "Garp hayatının teşnesi" (Ayverdi, 2010:130), dedikoducu bir kadındır. Aliye'nin, annesi Fikriye Hanım için söylediği şu sözler maneviyattan uzak, günübirlik zevkleri uğruna yaşayanların ruh hâlini ortaya koymak için yeterlidir: "Annem için dalkavuk tipler, dedikodu ile nafakalananlar, yedikleri ekmek, içtikleri su, teneffüs ettikleri hava alayiş ve gösteriş'ten ibaret olanlar tercih olunur. Zekâlarını yalancılıkla ispat edenlere, riyadan kaftan giyenlere, sözlerinde durmak itiyadında olmayanlara daima kapısı ve kolları açıktır." (Ayverdi, 2010:257). Burada özellikle belirtmemiz gereken husus, yukarıdan itibaren kadın için sayılan özellikleri, Ayverdi sadece onlara mahsus olarak görmemektedir. Aynı niteliklerin Doktor Hüsnü üzerinden, erkekler için de geçerli olduğu vurgusunu yapmayı ihmal etmemiştir. Çünkü söz konusu durum onun için "insanlık"ın içler acısı marazları arasındadır.

Ayverdi, sosyete âlemindeki insan ilişkilerinin samimiyetsizliğini yine kadınlar üzerinden dikkat çekici bir olayla okuyucuya aktarmaktadır: Kızı Aliye'nin yurt dışına gidişini kutlamak için sosyeteye parti veren Fikriye Hanım'ın köşkünün bahçesinde toplanan kadınlar, bir yandan sahte gülücüklerle davetten memnuniyetlerini dile getirirken, diğer yandan Fikriye Hanım'ın yokluğundan faydalanarak onu çekiştirirler. Bahçıvan Rüstem'in Fikriye Hanım'a aktardığı konuşmalar aristokrat geçinen tabakanın ikiyüzlülüğünü ortaya koyar: "–Şu altın dişi yok mu, işte o evvela, şunabuna kusur buldu. Sonra ben erkek olsaydım Fikriye'nin elinden su içmezdim, kadın değil, değirmen taşı, dedi. –Başka? –Sezai Bey (Fikriye Hanım'ın kocası) gibi kibar bir adam, bu çene bezirganı ile nasıl yaşıyor, zavallıya pek yazık, dedi. Daha birçok şeyler konuştular; ama o kadar gülüyorlardı ki anlayamadım." (Ayverdi, 2010:49). Ayverdi, sırası geldikçe bu zevk, eğlence, gösteriş ve gayritabiilik abidesi insanları en zelil hâlleriyle vermek suretiyle döneminin

diğer bazı romancılarının tersine bahsi geçen hayatın yaşanılacak hiçbir yanının olmadığı mesajını verme amacı güder.

Bir başka sahnede Ayverdi, yine Cumhuriyet'in başından itibaren hararetli tartışmaların konusu olan "çıplaklık" üzerinde durur. Boğaz'da bir vapur yolculuğu esnasında bir grup gencin, "çıplaklık olmalı mı, olmamalı mı?" tartışmasında gençlerin sadece biri dışında, tamamının çıplaklığı savunmasını ilkellik (Ayverdi, 2010:293-294) olarak nitelendirir. Bu sahne, zamane gencinin kimliğinin de bir fotoğrafıdır adeta. Söz konusu meseleye özel önem atfeden Ayverdi, "Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız" adlı eserinde "Elbetteki kadın artık toplumsal alanda boy göstermektedir, ama bu demek değildir ki kadın plaj kıyafetine benzer kılıkta gezip dolaşsın; haya, edep ve terbiyeyi bir tarafa atıp üryan olsun." (Ayverdi, 2003:372) diyerek kadının çıplaklığına karşıtavrını net biçimde ortaya koyar.

2.2.3.2. Sosyetenin Temiz Kadını

Ayverdi sosyetenin tamamını aynı kefeye koymaz. Ona göre bir kısım sosyete; insana, hayata, dünyaya, olaylara çoğu kere çuvallı yaklaşabilmektedir. Ayverdi'nin "sosyetenin en temiz kolundan" (Ayverdi, 2010:73) diye tanımladığı, Prof. Dr. Kerim Bey'in karısı Ulviye Hanım, işte bu söz konusu kadının tüm karakteristik vasıflarını taşımaktadır.

Sosyetenin temiz kadını; ciddi ve sakin çehreli, terbiyeli bir resmiyet tavrına sahip; sosyetenin Fikriye Hanımlar gibi, gösteriş ve özenti budalası taifesiyle önemli görüş ayrılıkları olan, sosyal meseleler hakkında bilinçli yorumlar yapabilen, kültürlü kadın tipidir. Ayverdi, Batı'nın eğlence, zevk ve gösterişe dair neyi varsa taklit edip, bundan gurur duyan, yaygın "Fikriye Hanım Sosyetesi"ne karşı; böylelerinin özellikle "gerekilci Batıcılık anlayışını reddederek, benliğini koruma hususunda hassas davranan "Ulviye Hanım Sosyetesi"ni, nispeten alternatif olarak göstermiş gibidir. Nitekim Ulviye Hanım'ın öne çıkarılan yönü de bu görüşü destekler niteliktedir: "…bize Garp'ın yalnız bilgisi ve medeniyeti lazım, iğrenç kaprisleri değil…" diyebilen bir Ulviye Hanım'dan söz edebilmekteyiz. Ne var ki yukarıda zikredilen taraflarıyla Ayverdi'nin "en temiz" vurgusundan "Ulviye Hanım Sosyete"sinin "tamamen temiz" olmadığı sonucu rahatça çıkarılabilmektedir.

Sosyetenin temiz kadını, Ayverdi'nin, Aliye ile yücelttiği, sürekli okuyan ve sorgulayan kadın tipine mesafeli yaklaşır. Ulviye Hanım, Aliye karakterinin kısmen erkek karşılığı, Doktor Cevat'ı elinde kitaplarla gördüğünde: "Gene mi kitap… Bıkmadınız mı daha bu kitaplardan?" diyebilecek ve ilmi "soğuk" (Ayverdi, 2010:72) olarak nitelendirebilecek kadar kitaptan ve ilimden uzaktır. Aynı Ulviye Hanım Fikriye Hanım'a da, onun karakterinin erkek karşılığı Hüsnü'ye de ayrı bir ilgi beslemektedir. Öyle ki onlardan sosyetenin cemiyet hayatının haberlerini almakta, ne zaman bir araya gelseler, onların kendisine taşıdığı dedikoduları zevkle dinlemektedir. Ayverdi, "Ulviye Hanım Sosyetesi"ni bu zaafları nedeniyle "tam temiz" değil, "en temiz" olarak niteler.

2.2.4. Zavallı Kadın

Yozlaşan toplum hayatının adeta en parlak(!) fotoğrafı, olay örgüsü boyunca sadece bir kez; fakat çok çarpıcı biçimde yer verilen, hayatı basit ve aşağılık arzularından, açık da bir anlık zevkten ibaret sayanların yarattığı "kahpe"(Ayverdi 2010:104) kadındır. Bu kadının adı yoktur; o, cemiyette sıklıkla görülmeye başlanan "kırmızı elbiseli", "zavallı"(Ayverdi 2010:105) kadınlardan bir tanesidir.

Ayverdi, bu durumu içtimai bünyemizin onulmaz yaralarından biri olarak görür: " Tosun, kadının masa üstüne bıraktığı eline bir ahtapot gibi yapışmıştı. Bu elde bütün bir kadınlık âleminin şikayeti, feryadı vardı. Şu, masanın üstünde yalancı yüzükler, bileziklerle süslü yatan elde bin bir Tosun'un günahı gizli idi… Ondan tiksinmemeli, acımalı idi. Bu zavallıya bir kadın nazarı ile

bakmak ve bir kadından aranan inceliği, temizliği istemek abesti. Bu, bir içtimai çıbandı ve bu çıbanı kıyamet yarasına çevirenler de Tosunlardı."(Ayverdi 2010:105)

Ayverdi, bir alt metin okuması gerektiren, "Bu elde bütün bir kadınlık âleminin şikayeti, feryadı vardı." ifadesiyle; kadının, iradesinin hiçe sayılıp sindirilerek meta olarak kullanılmasına, horlanmışlığına, susturulmuşluğuna karşı tepkisini, "bütün bir kadınlık aleminin şikayetini, feryadını" bir kadının ellerine gizleyerek ortaya koyar. Söz konusu ifade, Ayverdi'nin kadın sorununa bakışını gözler önüne serecek ipuçlarını barındırması bakımından farklı bakışaçılarıyla da incelenmeye muhtaçtır.

2.2.5. "Sade Dümdüz" Kadın

"Selma, çeşidi çok görülen tiplerden biri olarak hayatın sathında görebildiği varlıklara kanaat eden, „sade, dümdüz", tatmin olması kolay bir insan olmuştur." (Ayverdi 2010:48). Ayvedi, tahlile meydan bırakmayacak nitelikte bir kadın tipi çıkarmıştır karşımıza. Aliye'nin en yakın arkadaşı Selma, pazarda alışverişte, bir yolculukta, banka kuyruğunda, şirketlikte, komşu oturmalarında, velhasıl her yerde görebileceğimiz; eşine itaatkar, evliliğinin teminatı, yuvasının bekçisi, saf gönüllü, tabii ve samimi kadının, ayrıntılarıyla çizilmiş tablosu görünümündedir.

Selma'da Anadolu kadınının çoğu niteliğinin toplandığı açıkkardır; o halde geniş tasavvuf bilgisine sahip, entelektüel tarafı ağır basan, ince bir ruh hâline sahip Aliye ile bu sıfatlara haiz olmayan Selma'nın arkadaşlığı; hatta dostluğunun temelinde yatan nedir? Ayverdi, her ne kadar onların beraberliğini, "ikisinin de insani hisleri kuvvetli, ikisinin de estetik duyguları zengin, kültürlü, zeki ve zariftiler." (Ayverdi, 2010:48) şeklinde açıklayarak "…çocukluklarından sürükleyip getirdikleri dostluklarında o kadar temiz, o kadar sıcak bağlar, hatıralar vardı ki bu mazi onları, iki ayrı yolun yolcusu olduklarını düşündürmeden eskisi kadar birbirlerine yaklaştırıyordu." ifadesiyle temellendirse bile biri, kısmen de olsa saf, masum Anadolu kadınının, diğeri ise ruhî ferahlığın, mananın hazzını yaşayan kadının mümessili mesabesindeki bu iki karakteri bir araya getirmesindeki asıl amaç, Ayverdi'nin daima tarif ettiği, mana ile beslenen, gelenekten mümkün mertebe sapmayan, ailesinin direği olan kadını, Aliye ve Selma'da tezahür ettirme isteği, şeklinde açıklanabilir.

Ayverdi'nin daima yücelttiği "Müslüman-Türk Kadını", ailesine bağlılığı, saf gönüllülüğü ve samimiyeti gibi özelliklerinden dolayı Selma'da kendini gösterir; fakat burada bir noksanlık vardır ki bu da maneviyatın ta kendisidir. Selma'nın mana zaafına Ayverdi, Aliye'yle tepki gösterir. Aliye, Selma'nın, gününü gün etme derdinden başka derdi olmayan, kof düşünceleri, maddi hazlarıyla yaşamını bir asalaktan farksız halde idame ettirmeye çalışan Doktor Hüsnü'nün "sırf dışgörünüşüne bakarak" onunla evlenmesine tepki gösterir, burada bizzat Ayverdi devreye girer ve: "Yalnız, Doktor Hüsnü'deki mana kıtlığına karşıinkâr götürmez bir şekil ahengi vardı. Hüsnü güzel, cidden güzel adamdı. Demek ki Selma, bu yakışıklı adamın kaşına gözüne bakmaktan, ruhunun basit ve sevimsiz çehresine bakmaya vakit bulamamıştı… Kim bilir belki de Selma için Hüsnü bir idealdi ve Aliye'nin onda kusur olarak gördüğü taraflar arkadaşının telakkisine göre birer meziyetti." (Ayverdi, 2010:74) diyerek mana noksanlığından duyduğu rahatsızlığı vurgular. Üstte bu noksanlık; dahası yoksunluk Selma'yı "sade, dümdüz" kadına çevirmiştir. Esasında "sade, dümdüz" kadın, geçmişten gelen manevi birikimini her geçen gün tüketerek düzleşen, Müslüman-Türk kadınının Ayverdi'deki yeni adıdır.

Selma karakteri ile "düzleşen" Anadolu kadınındaki bazı eksik nitelikleri Ayverdi, Doktor Cevat Bey'in karısı Seniha ile gidermeye çalışır. Seniha'ya yüklenen "…bir çocuk kadar masum" (Ayverdi, 2010:245) sıfatının, farklı sayfalarda benzer cümlelerle tekrarlanması; bir olay sonrası, sinirlenen kocasını Seniha'nın, söz ve tavırlarıyla yatıştırıp sükûnete sevk eden itidalli hâli, Ayverdi'nin, çocukluğunda annesi üzerindeki gözlemleri neticesinde edindiği izlenimlerin izi gibi

durmaktadır. Yahut da Seniha, özlenen, istenen "ana" modelinin tamamlayıcı bir parçası, numunesi olarak kabul edilebilir.

SONUÇ

Samiha Ayverdi'nin, birçok türde yazdığı onlarca eserinin ortak yanı, bu eserlerin, onun davasının birer bildirisi, birer tebliğ vasıtası olmasıdır. Ayverdi'nin, romanında yer alan bir düşüncesine hatıratında, hikâyesinde, biyografilerinde, makale ve denemelerinde, hasılı bütün eserlerinde farklı biçimle; fakat aynı içerikle rastlamak mümkündür. Tüm eserlerinde beyan ettiği fikirlerine ise neredeyse hayatının her safhasında, fiiliyatında tesadüf edilebilir. Amaç, doğru bilineni anlatmak olduğundan, öyle söz oyunlarına, ince dil bilmecelerine yönelmemiş,sanat icra etme endişesi taşımamıştır. Bu durum onun eserlerinin tahlilini de kolaylaştırmıştır.

Ayverdi'nin, -yayımlanmasını istemediği ilk romanı "Aşk Budur[1]"u külliyatına alınmadığı için- külliyatının ilk eseri "Batmayan Gün"dür. Bu, "Batmayan Gün"ü, Ayverdi'nin yazın hayatında eserler bağlamında yeni yeni filizlenen edebî anlayışına sahne olması bakımından önemli kılar.

"Batmayan Gün" Ayverdi'nin ilk eserlerinden olmasına rağmen içerikte yer verilen "kadın karakterler" onun ilk kez ortaya koyduğu düşüncelerinin tezahürü değildir. Nitekim Ayverdi "Batmayan Gün"de onayladığı kadın tipinin ayrıntılı hatlarını sağlam bir fikrî geçmişin birikimiyle çizer.

Roman kadınını iki grupta toplamak mümkündür. Bu iki grubun tanınması için şu iki soru yeterlidir: Bir kadın neden yüceltilir ve bir kadını zillete düşüren nedir? Bu iki sorunun cevabını Ayverdi gerekçeleriyle ve teferruatıyla verir. Yücelttiği kadını gökyüzüne çıkarırken, ısrarla reddettiği kadın tipini yerin dibine geçirmekten çekinmez. Amaç, iki tip arasındaki uçurumu derinleştirerek, okurun idealize edilen kadına yönelmesini sağlamaktır.

Romanın iki zıt kutbundan birinde tasavvufî aşkla yanıp tutuşan, mana timsali kadın; diğerinde, geçmişine yüz çeviren, Batı'nın yaşam tarzına özenen maddeci, şekilci sosyete kadın yer almaktadır. Arada kalanları da iki grupta toplamak doğru olur. Aslında mazisi manaya dayanan; ancak giderek yozlaşan, "Anadolu Kadını" denebilecek tip, ilk grubu teşkil eder. İkinci grupta ise geçmişi, kültürü hakkında belli ölçüde şuurlu olmakla beraber, sosyetenin diğer yüzündeki maddeci, şekilci kadına pek de uzak değildir. Bunlardan farklı biçimde masumiyetin, temizliğin, sükûnetin en katışıksız hallerini yansıtan bir kadın karakter daha vardır ki bu, Ayverdi'nin, özlemini duyduğu "ana"nın niteliklerini taşıyan kadındır.

Feminist söylemlere yer vermeyen ve bu argümanların dışında "kendine özgü kadın düşüncesi" ni daima öne çıkaran yazarın kadın meselesine karşı, duruşunun ne olduğunu "Zavallı Kadın" motifiyle tespit edebiliyoruz. Burada Ayverdi'nin, aşağılık arzular uğruna insanlığından çıkarılmış kadının içler acısı hâline karşı içten içe haykırışı söz konusudur; içte bu haykırışa zaman zaman feminist yazında da rastlamak mümkündür ki bu, iki farklı bakışın birleştiği noktaların da olduğunun tespiti adına dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

[1] "Batmayan Gün"ün "Takdim" bölümünde Aysel Yüksel, Ayverdi'nin, kendisine şifahen "Aşk Budur"un ikinci baskısının yapılmaması isteğinde bulunduğunu ifade etmektedir.

AYVERDİ, Samiha (2010), Batmayan Gün, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

AYVERDİ, Samiha (2000), Bir Dünyadan Bir Dünyaya, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

AYVERDİ, Samiha (1998), Hatıralarla Başbaşa, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

AYVERDİ, Samiha (2003), Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

AYVERDİ, Samiha (1985), Rahmet Kapısı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

DEĞİRMENCİOĞLU, Coşkun (2005), "Çağdaş Düşünce Hayatımızda Samiha Ayverdi", Kubbealtı Mecmuası, Yıl: 34, Sayı: 2, İstanbul, s.41-52.

ERİK, Nazik (1984), "Samiha Ayverdi ve İnsan", Türk Edebiyatı, Sayı: 127, İstanbul.

GÖZE, Hicran (2005), Maveradan Gelen Ses, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

KÖSE, Elifhan (2009), "Muhafazakar Bir Kadın Portresi Olarak Samiha Ayverdi: Muhafazakarlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek" Fe Dergi 1/1 Ankara, s.11-20.

MİYASOĞLU, Mustafa (1998), Roman Düşüncesi ve Türk Romanı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

UĞURU, Seyit Battal-Macit Balık (2008) "Nazlı Eray Öykülerinde Kentli Kadın Kimliği", VI. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu, İzmir Ekonomi Üniversitesi, İzmir, s.442-459.

YETİŞ, Kazım (1984), "Samiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri", Türk Edebiyatı, Sayı: 127, İstanbul.

YARDIM, Seval (2005), "Samiha Ayverdi'de Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tespitler", Kubbealtı Mecmuası, Yıl: 34, Sayı: 2, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1675-1693, ANKARA-TURKEY

MEVLANA'NIN MENKIBELERİ ÜZERİNE FOLKLORİK BİR İNCELEME

Gülay KARAMAN[*]

ÖZET

Arapça bir kelime olan menkabe sözlükte övünülecek güzel iş, davranış anlamına gelmektedir. Çoğulu menâkıb olan kelime bu anlamıyla ilk defa, IX. yüzyıldan itibaren yazılıp derlenmeye başlayan hadis külliyatlarında Hz. Peygamber ve ashabının faziletlerini anlatmak için kullanılmıştır. Bundan başka tarihî şahsiyetlerin hal tercümeleri, önemli kişilerin övülecek işleri ve hatta bazı mukaddes şehirlerin tasvirinden ibaret yazılara da menâkıb denilmiştir. Başlangıçta, Hz. Peygamber ve sahabelerinin üstün ahlâkını ve yaşantılarını anlatmak üzere oluşturulan menâkıbnâmeler daha sonraları tasavvuf ve tarikat erbabının hayatlarını da konu edinmişlerdir. Türk menâkıbnâme edebiyatının bilinen ilk örneği Karahanlı dönemine ait *Tezkire-i Satuk Buğra Han* isimli eserdir. *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'la başlayan Türk menâkıbnâme edebiyatı, göçlerle Anadolu'ya gelip yerleşen Müslüman Türkler arasında hızlı bir biçimde yayılmaya devam etmiştir.

Yazar kendi toplumunun bir üyesi olduğu için doğal olarak eser de kendi çağının sosyal, kültürel ekonomik, politik yaşamına ayna olacaktır. Velilerin olağanüstü hayat hikâyelerini anlatan menâkıbnâmeler bu sebepten dolayı; özellikle tarih, kültür, halkbilimi ve edebiyat için çok önemli bilgi kaynaklarıdır. Menkıbeler üzerinde yapılacak dikkatli çalışmalar sonucunda çok zengin bir bilgi kaynağına ulaşmak mümkün olacaktır. Türkiye'de menâkıbnâmelerin bilimsel çalışmalarda kullanılmasına dikkat çeken ilk isim *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eseriyle Fuad Köprülü'dür.

Bu çalışmada Mevlana ve diğer Mevlevi büyüklerinin menkıbelerini anlatan bir menâkıbnâme olan *Menâkıbu'l-Ârifîn*'e dikkat çekmek istiyoruz. *Menâkıbu'l-Ârifîn* Mevlevi Ahmed Eflâkî tarafından şeyhi Ulu Arif Çelebinin isteği üzerine 14. yüzyılda Farsça olarak kaleme alınmıştır. Eser Mevlana ve diğer Mevlevi büyükleri hakkında ilk elden bilgi veren bir kaynak olduğu için Türk tarih ve kültüründe önemli bir yere sahiptir. Bu makalede *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de incelenmek üzere şu başlıklar belirlenmiştir: Mekânlar, meslekler, eşyalar, giyim kuşam, yiyecek ve içecekler, âdet ve gelenekler, tedavi.

Anahtar Kelimeler: Menkıbe, Menâkıbnâme, Mevlana, Menâkıbu'l-Ârifîn.

[*] Öğretmen-MEB, El-mek: karamanglay@yahoo.com.tr

A FOLKLORIC ANALYSIS ON THE LEGENDS OF MEVLANA

ABSTRACT

An Arabic word menkabe in the dictionary means nice doing and behavior to be proud of. Its plural form menakıb for the first time in this meaning, is used in the corpus of hadith which had been written and compiled by IXth century to describe the virtues of prophet Muhammed and his companians. Furthermore, writings consist of the biography of historical personages, the description of works of worthies and even some of the holy cities are also called menakıb. While at the begining menakıbnames were created in order to describe high moral values of both the prophet Muhammed and his companians in later periods, the lives of some important men of sufism and religious orders were also added to this account. The first known example of Türkish menakıbname literature is *Tezkire-i Satuk Buğra Han* which is from Karahanlı period. Turkish menakıbname literature that begun with *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, also continued to spread quickly among the Muslim Turks came to Anatolia and settled by migrations.

Since the author is a member of his own society naturally his work will be a mirror to social, cultural, economical, political life of its century. For this reason, menakıbnames which tell the extraordinary life stories of saints are very important sources of information especially for history, culture, folklore and literature. After careful studies on the legends it can be possible to reach very rich source of information. In Türkiye, Fuad Köprülü is the first name with his work called as *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* who pointed out using menakıbnames in scientific studies.

In this study we want to call attention to *Menâkıbu'l-Ârifîn* which tells the legends of Mevlana and the other Mevlevi saints. *Menâkıbu'l-Ârifîn* is written by Mevlevi Ahmed Eflâkî in 14th century after the request of his sheik Ulu Arif Çelebi in Persian. This menakıbname has a certain place in Turkish history and culture since it gives first-hand information about Mevlana and the other Mevlevi saints. In this article these topics are determined in *Menâkıbu'l-Ârifîn* to analysis: Places, occupations, belongings, manner of dressing, food and drinks, custom and traditions, medical treatments.

Key Words: Legend, Menakıbname, Mevlana, Menâkıbu'l-Ârifîn.

Menkıbe kelimesi sözlüklerde ***menkıbe***, ***menkabe, menkabet***; çoğul biçimiyle ***menâkıb*** ya da ***menâkıp***; menkıbeleri içeren kitap anlamıyla ***menâkıbnâme*** olarak geçmektedir. Ayrıca ***menkıbe-gû, menkıbe-han, menkıbevi, menkabevi,*** kelimeleri menkıbe kavramıyla ilgili olarak sözlüklerde yer almaktadır. Kaynaklarda menkabe ya da menkıbe olarak iki şekilde karşımıza çıkan aslı Arapça olan ***menkabe*** kelimesinin zamanla Türk insanın dilinde ***menkıbe*** olarak değişikliğe uğradığını düşünmekteyiz. Bazı araştırmacılar[1] kelimenin menkabe olması gerektiğini ısrarla vurgulasa da kelime menkıbe şekliyle dilimizde yaygın bir kullanıma sahiptir.

Menkabe kelimesi Arapça *isabet etmek*, *bir şeyden bahiste bulunmak yahut haber vermek* anlamına gelen ***nekabe*** kökünden türemiştir. Türkçede galat olarak menkıbe tarzında söylenmektedir. Çoğulu ***menâkıb*** olan kelime sözlükte "övünülecek güzel iş, hareket ve davranış" anlamına gelmektedir. Menâkıb kelimesi bu anlamıyla ilk defa, IX. yüzyıldan itibaren yazılıp derlenmeye başlayan hadis külliyatlarında ashabın faziletlerini anlatmak için kullanılmıştır. Bundan başka tarihî şahsiyetlerin hal tercümeleri, bazı zümrelerin övülecek işleri ve hatta bazı mukaddes şehirlerin tasvirinden ibaret yazılara da menâkıb denilmiştir.[2]

Emine Seval Yardım basılmamış yüksek lisans tezinde yukarıda verilen bilgilere ek olarak kelimenin meşhur hadis âlimleri Buharî ve Tirmizî tarafından ***şemâil*** (Hz. Muhammed'in şahsî ve hususî hayatını, onun beşerî yönünü anlatan ilim) anlamında kullanıldığını, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in şemâiline ait vesikaların "sıfat ve fezâil" başlıklarının yanı sıra menâkıb başlığı altında verildiğini bildirmektedir. Kelimenin önceki dönemlerdeki kullanımlarına bakıldığında çeşitli eserlerde farklı anlamlarda kullanıldığı açıktır. ***Menkıbe*** kelimesinin karşıladığı bu anlamlardan başka **Ziya Gökalp** ve **Fuad Köprülü** gibi Türk edebiyatının bazı araştırmacıları tarafından ***"destan"*** karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir.[3]

Mutasavvıfların kerametlerinin anlatıldığı küçük hikâyeler anlamıyla ***menkabe*** ya da ***menâkıb*** kelimelerinin tasavvuf cereyanının IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının her tarafına yayılmasının bir sonucu olarak IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir. Mezhep kurucularının düşünce sistemi ve meziyetleri hakkında bilgi veren menâkıbnâmeler efsane ve harikuladeye yer vermeyen eserler iken tarikat kurucuları, veliler ve şeyhlerin hâl tercümelerini anlatan eserlerde harikuladelikler fazladır. Evliya menkıbelerinde kerametler anlatıldığı için menâkıb yerine bazen ***kerâmât*** kelimesinin kullanıldığı görülür.[4] Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatı ve menkıbelerinin anlatıldığı eserlere ***Vilâyetnâme*** adının verildiği bilinmektedir.

Müslüman Türklerin arasında evliya menkıbelerinin ortaya çıkışı İslâmiyet'le birlikte gelen tasavvufun etkisiyle olmuştur. Bununla birlikte Türklerin Müslümanlıktan önceki dinî inanış ve kültürlerinin elverişli olması ve hayli gelişmiş olan Türk destan edebiyatı menkıbelerin ortaya çıkmasında uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu iki etken sayesinde menkıbeler Orta Asya'daki Türkler arasında hızla yayılma imkânı bulmuştur. Türk menâkıbnâme edebiyatının bilinen ilk örneği Karahanlı dönemine ait ***Tezkire-i Satuk Buğra Han*** isimli eserdir. Eserde Karahanlı Devleti'nin ilk hükümdarı Satuk Buğra Han'ın hayatı ve kerametleri anlatılmaktadır. Menâkıbnâme adını taşımayan, bir velinin değil hükümdarın hayatını anlatan bu eser, içerdiği kerametlerle bir

[1] Ahmet Yaşar Ocak ve Mustafa Kaçar bu bağlamda zikredebileceğimiz araştırmacılardandır. Bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım),** TTK Basımevi, Ankara 1997, s. 27.; Mustafa Kaçar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, 1. bs., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 156.

[2] Ocak, **a.g.e.**, s. 27. ; Ahmet Ateş "Menâkıp", **MEB İslâm Ansiklopedisi**, C.7, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1998, s. 701-702.

[3] Emine Seval Yardım, **Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928–1998)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999, s. 1.

[4] Ateş, **a.g.e**., s. 701-702.

evliya menâkıbnâmesi özelliği göstermektedir.[5] ***Tezkire-i Satuk Buğra Han***'la başlayan Türk menâkıbnâme edebiyatı, sonradan göçlerle Anadolu'ya gelip yerleşen Müslüman Türkler arasında da hızlı bir biçimde yayılmaya devam etmiştir.

Menkıbe, **Şemsettin Sami'de** *bir zatın fazl u meziyetine delalet eden fıkra ve bundan bahseden makale ve risale-i mehdiye*[6]*;* **İlhan Ayverdi'de**, *din büyüklerinin, kahramanların ve tarihî şahsiyetlerin üstün vasıflarını, ahlâkî meziyetlerini, olağanüstü iş ve davranışlarını destânî-efsânevî bir üslûpla anlatan fıkra, hikâye v.b.*[7]; **Ferit Devellioğlu'nda** *çoğu tanınmış veya târihe geçmiş kimselerin ahvâline âit fıkralar, hikâyeler*[8]*;* ***Türkçe Sözlük'te***; *din büyüklerinin veya tarihe geçmiş ünlü kimselerin yaşamları ve olağanüstü davranışlarıyla ilgili hikâye*[9]; ***Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü'nde*** *tanınmış kimselerin hayatına bağlanan olağanüstü olaylara, büyük adamların, din büyüklerinin övünülecek hayatlarının masal unsurları ile birleşerek anlatılması*[10]; **Emin Özdemir'de** *din ulularının, ermiş kimselerin yaşamlarını, yaptıkları olağanüstü işleri dile getirip anlatan öykülere verilen ad*[11]*;* **Doğan Kaya'da** *tabiatüstü niteliklere sahip ermiş kişilerin hayatlarıyla ilgili sahnelerin anlatıldığı hikâyeler*[12]*;* ***Dini Kavramlar Sözlüğü'nde*** *bir kimsenin güzel huy ve davranışları; olgun ve büyük kimselerin örnek hâl ve hareketleri, hayat tarzları*[13] olarak tanımlanmaktadır.

Kaynaklarda menkıbe için yapılan tanımların hemen hemen birbirinin aynı olduğu görülmektedir. *Din büyüklerinin, kahramanların, tarihe geçmiş ünlü kimselerin, ermişlerin, velilerin ya da bir zatın ahlâkî meziyetlerini, olağanüstü iş ve davranışlarını destânî-efsânevî bir üslûpla anlatan fıkra, hikâye v.b.* menkıbe olarak adlandırılmaktadır. Tanımlar değerlendirildiğinde menkıbelerin olağanüstü insanların, özellikle tarihî şahsiyetler ile din büyüklerinin, övgüye değer yaşamlarını çoğu kez efsanevî bir tarzda anlatan hikâyeler olduğu sonucuna ulaşılır. Menkıbelerin yazılış amacının söz konusu edilen veli ya da tarihî şahsiyetin yüceltilmesi olduğu tanımlarda öne çıkan bir özelik olarak dikkat çeker. Bununla birlikte menkıbelerin önemli bir işlevi olan öğreticiliği bu alanda verilen eserlerde görmek mümkündür. Gencay Zavotçu, menkıbelerin öğreticilik işleviyle müritleri manen eğittiği gibi bir yandan da tarikatın tanıtımı ve yayılmasına katkıda bulunduğunu şu cümlelerle vurgulamaktadır: "*Menâkıbnâmelerde asıl amaç, esere konu olan velî ya da velîlerin yüceltilmesidir. Bunun yanı sıra, tanıtılan velî ya da velîlerin müridlerine yetişme aşamasında yol göstermek, manevî telkin ve destek sağlamak, menkabesi aktarılan velî vasıtasıyla tarîkatın tanıtım, yayılma, gelişme ve devamına katkıda bulunmak da gözetilen hususlar arasındadır.*"[14]

Bazı tanımlar oluşturulurken menkıbe için efsane, hikâye ve masal kelimeleri kullanılmıştır. Bu kullanımlar menkıbelerin de diğerleri gibi olaya dayalı anlatmaya bağlı türler oluşundan kaynaklanır. Bunun yanı sıra efsane, masal, destan ve menkıbe konu itibariyle olağanüstü olayları içerir. Menkıbelerde kerametlere dayalı olağanüstü olaylar anlatıldığı için menkıbe tanımı yapılırken bazı kaynaklarda masal, bazılarında ise efsane kelimeleri kullanılmıştır.

[5] Ocak, **a.g.e**., s. 31, 43.

[6] Şemseddin Sâmi, **Kâmûs-ı Türkî**, 7. bs., Çağrı Yay., İstanbul 1999.

[7] İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük,** 2. bs., C.2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.

[8] Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Haz.: Aydın Sami Güneyçal, 14. bs., Aydın Kitabevi, Ankara 1997.

[9] İsmail Parlatır vd., **Türkçe Sözlük**, C.2, TDK Yay., Ankara 1998.

[10] Seyit Kemal Karaalioğlu, **Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü**, Genişletilmiş 3. bs., Şükrülâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983.

[11] Emin Özdemir, **Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.

[12] Doğan Kaya, **Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, 1. bs., Akçağ Yay., Ankara 2007.

[13] Fikret Karaman vd., **Dini Kavramlar Sözlüğü,** Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.

[14] Gencay Zavotçu, "Tasavvufî Bir Eser: Menâkıb-ı Evliyâ ya da Sümbüliyye", **Aşk İlinden Gönül Dilinden İnciler,** (Ed. Deniz Saraç), IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2009, s. 162.

Anlatımdaki olağanüstülükler söz konusu olduğunda menkıbeleri yazan kişilerin çoğu zaman hayatı anlatılan velinin bir müridi olduğu, şeyhine büyük bir bağlılık içerisinde eseri yazdığı da göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Masal ve efsaneden farklı olarak menkıbelerin kahramanları gerçek kişilerdir. Üslûp ve anlatım bakımından aralarında benzerlik olsa da menkıbe bu açıdan diğer türlerden ayrılır. Güber Ortaylı bir tarihçi olarak menkıbelerin bu yönüne dikkat çekmektedir: " *(...) Çünkü menkıbeden bizim anladığımız şey, aslında belirgin ölçüde tarihi realiteye ayaklarını uzatmış siyasal nedenlerle veya bazen doğrudan doğruya edebi imaj dolayısıyla dallanıp budaklandırılmış, bir proza nesir olmasıdır. Bunun üzerinde ısrarla durmak gerekmektedir. Bu menkıbenin reel ayağı vardır. Olmayan bir olay üzerine kaleme alınmamıştır. (...)*"[15]

Tanımlardan ve türlerin farklılıklarından yola çıkarak menkıbelerin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Kahramanlar gerçek ve mukaddes kişilerdir.

b. Olaylar belirli bir yer ve zamanda geçer.

c. Gerçek olduklarına inanılır.

d. Yarı mukaddestirler ve halk tarafından kolayca kabul edilirler.

e. Konu edindikleri veli hayattayken ya da öldükten sonra oluşabilirler.

f. Biçim olarak kısadırlar ve sade bir anlatıma sahiptirler.

Ahmet Yaşar Ocak evliya menkıbelerini tiplerine göre ikiye ayırmıştır: Tarihî gerçeklere dayanan menkıbeler, hayalî menkıbeler. Birinci kısım menkıbelerde anlatılan olaylar belli bir tarihte ve mekânda geçer. Buna rağmen menkıbede amaç veliyi yüceltmek olduğu için bu gerçek olaylar menkıbe motifleriyle kaynaşmış bir biçimdedir. İkinci kısım menkıbeler ise gerçek olaylara dayanmamakla birlikte toplumun sosyal, psikolojik yönlerini yansıtırlar. Hayalî menkıbeler kendi içinde üç grupta incelenir:

1. Toplumun İçtimaî Değerler Sisteminden Kaynaklanan Menkıbeler,
2. Ahlâkî Bir Teolojiye Dayanan Menkıbeler,
3. Propaganda Maksadını Güden Menkıbeler.[16]

Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü'nde Doğan Kaya'nın yukarıda verilen sınıflamayı kabul ettiği görülmektedir.[17] Hayalî menkıbelerde hayalî ve gerçek dışı olan, olaylardır; kahramanlar tarihî ve gerçek kişilerdir. Bu noktaya dikkat edilmelidir.

Menkıbeler gerçeğe yaslanan özelliğiyle bugün başta tarih olmak üzere pek çok bilim alanı için önemli bir başvuru kaynağıdır. Batılılar menkıbelerin önemini bizden yaklaşık bir asır önce kavramıştır. Batıda ***légendes hagiographiques*** adıyla anılan evliya menkıbeleri üzerine tarihî, sosyolojik, psikolojik alanlarda yapılan çalışmalar XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu çalışmalar arasında Hippolyte Delehaye'in eserleri önemli bir yere sahiptir.[18]

Bizde evliya menkıbelerinin bilimsel çalışmalarda kullanılmasına dikkat çeken ilk isim **Fuad Köprülü**'dür. **Fuad Köprülü**, 1918'de yazdığı ***Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*** adlı

[15] Ahmet Yaşar Ocak vd., **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler Panel Bildirileri**, 2. bs., İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004, s. 11.
[16] Ocak, **a.g.e.**, s. 34-35.
[17] Kaya, **a.g.e.**, s. 514.
[18] Ocak, **a.g.e**., s. XII; Yardım, **a.g.e**., s. 8-9.

eserinde **Ahmet Yesevî**'nin hayatını batılı metotlarla menkıbelere dayandırarak ele almıştır. Bu alanda yapılan çalışmalar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümünde **Fuad Köprülü** gözetiminde **A. Recep** tarafından yapılan ***Türk Edebiyatında Evliyâ Menkıbeleri*** (İstanbul 1935) ve **Altan Sunar**'ın hazırladığı ***Evliyâ Menkıbeleri*** (İstanbul 1938) adlı basılmamış iki lisans teziyle devam etmiştir. **Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları"** ***(Belleten, 27 (1943), s. 421-425)*** adlı makalesinde evliya menkıbelerinin tarih kaynağı olarak taşıdığı değeri vurgulamış, eserlerden örnekler vermiştir. Daha sonra **Orhan Köprülü** tarafından hazırlanan ***Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*** (İstanbul 1953) adlı basılmamış doktora tezi dikkat çekmektedir. Bu durumda menkıbelerin bilimsel çalışmalarda kaynak olarak kullanılmasının ilk kez 1918'de **Fuad Köprülü** tarafından ***Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*** adlı eserde gerçekleştirildiği ortaya çıkmaktadır.[19]

Ahmet Yaşar Ocak tarafından yazılan ***Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler***, menâkıbnâmelerden sağlıklı ve akademik düzeyde yararlanmak için yöntem konusunda önemli bilgiler veren bir eserdir. Veli kavramı, tasavvuf tarihinde veli kavramının ortaya çıkışı, veli kültünün oluşumu, Türklerin eski inanışlarının İslâmî dönemdeki veli kültünün oluşumuna katkısı konularının tartışıldığı bir girişle başlayan eser, menkıbe ve menâkıbnâmeler üzerine çalışacakların başvuracağı önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır.

Çalışmamıza konu edindiğimiz ***Menâkıbü'l-Ârifîn***, Mevleviliğe mensup mutasavvıf bir şair olan **Ahmed Eflâkî**'nin şeyhi Ulu Ârif Çelebinin isteği üzerine 14. yüzyılda Farsça olarak kaleme aldığı, başta Mevlana olmak üzere diğer Mevlevi büyükleri ve Mevlevi tarikatı hakkında önemli bilgiler veren bir eserdir. Eser Anadolu'nun 13-14. yüzyıllardaki dinî, tarihî, sosyal ve kültürel yapısı hakkında verdiği bilgiler açısından da oldukça önemli bir kaynaktır.[20] *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in pek çok çevirisi bulunmakla birlikte **Tahsin Yazıcı**'nın giriş kısmında eserin elyazmalarını yaptığı, ardından bir Türkçeyle yazdığı iki ciltlik çevirisi bilim çevrelerince kabul gören değerli bir çalışmadır.

Menâkıbü'l-Ârifîn, edebiyat tarihimiz açısından da önemli bir kaynaktır. **Agâh Sırrı Levend**, edebiyat tarihimizin başlıca kaynaklarını sırasıyla açıklarken *Tarikat Ulularının Menakıbı* başlığı altında evliya menkıbeleri hakkında bilgi vermiş, edebiyat tarihi açısından kaynak hizmeti gören başlıca menâkıbnâmeler arasında *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*'dan sonra Eflâkî'nin yazdığı *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i ikinci sırada zikrederek eser hakkında açıklamalarda bulunmuştur.[21] Eser, aynı zamanda bazı tarihî olaylar ve şahsiyetlere dair verdiği doğru bilgiler açısından dikkat çekicidir. **Ahmet Yaşar Ocak**, bu eserin abartılı ve ağırı övgülü ifadeler kullanmasına rağmen kitabeler ve daha başka kaynaklarla karşılaştırıldığında doğru bilgiler verdiğini **Fuad Köprülü**'nün "*Bu menâkıp kitabının bir takım vekayinâmelerden çok daha itinalı bir surette vücuda getirilen birinci derecede ehemmiyetli bir kaynak olduğunu söyleyebilirim.*" sözünü tanık göstererek belirtmektedir.[22] Ayrıca, **Fuad Köprülü**'nün **Ahmed Fakîh'**i *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de verilen bilgiler doğrultusunda ilk kez bilim dünyasına tanıttığı da göz önünde bulundurulursa bu menâkıbnâmenin başta tarih, tasavvuf, edebiyat alanlarında olmak üzere bilimsel çalışmalara yön verebilecek bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

[19] Ocak, **a.g.e**., s. XII; Yardım, **a.g.e**., s. 9.

[20] Ahmet Atilla Şentürk ve Ahmet Kartal, **Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi,** Gözden Geçirilmiş 4. bs., Dergâh Yay., İstanbul 2007, s. 93.

[21] Agâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 5. bs., C.1, TTK Yay., Ankara 2008, s. 427.

[22] Ocak, **a.g.e.**, s. 66-67.

Çalışmamızın bu kısmında Tahsin Yazıcı tarafından günümüz Türkçesine çevrilen *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in birinci cildinde yer alan Mevlana'nın menkıbelerine ayrılmış 154. sayfadan 503. sayfaya kadar olan üçüncü bölümü esas alarak folklorik bir inceleme yapacağız.

1. Mekânlar

Eserde Mevlana'nın yaşamı, seyahatleri; müritlerinin köken ve yaşayışları, anlatılan hikâyelerle ilgili olarak birçok ülke, şehir ve mekân ismi geçmektedir.

1.1. Ülkeler

Horasan, Hindistan, Rum ülkesi, Irak, Türkistan ve Frenk ülkesi eserde ismi geçen ülkelerdir.

1.2. Şehirler

Eserde daha çok Anadolu şehirleri olmak üzere pek çok şehir ismi geçmektedir. Belh, Semerkand, Şam, Halep, Akşehir, Konya, Kayseri, Tebriz, Bağdat, Arafat, Malatya, Amasya, Sivas, Mısır, Antakya, İstanbul, Aksaray, Mardin, Arafat, Dânişmendiye, Medine, Yemen, Hicaz, Şiraz, Buhara, Değit, Tus, Frenk, Sis, Canik, Lârende, Karahisar, Erzincan, Ereğli (Erakliye), Kostantiniye, Kîş, Bahreyn, Kırşehir, Bayburt, Tokat, Nişabur, Cend, Hucend, Bistam, Basra eserde isimleri geçen şehirlerdir.

1.3. Diğer Mekânlar

Eserde 13. yüzyıla ait başta Anadolu şehirleri olmak üzere çevre ülke ve şehir halklarının kültür ve yaşantısının izlerini bulabileceğimiz daha çok dinî ve tasavvufî özellikler gösteren mekânlar mevcuttur. Dinî mekânların çokluğu bu asırda din ve tasavvufun yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir. Eserde adı geçen başlıca mekânlar şunlardır: Mahalle, kasaba, köy, sahra, manastır, ev, mutfak, hücre, han, hamam, ılıca, kaplıca, bağ, bahçe, medrese, cami, mescit, hânkah, zâviye, tekke, kilise, türbe, minber, saray, köşk, dükkân, pazar yeri, çadır, çöl, ırmak kenarı, tepe, dağ, tımarhane, hastane, kervansaray, kütüphane, tâbhane, mektep, zindan, mahkeme.

Mevlana'nın menkıbelerinde o dönemdeki Konya şehri ile ilgili pek çok ayrıntı dikkat çekmektedir. Her şeyden önce isimleri geçen mekânlar o dönemde Konya'nın bayındır bir şehir olduğunu göstermektedir: " *(...) Bahaeddin, Konya şehrine bak, kaç bin emîrin, büyüğün ve ileri gelenin evi, köşkü ve sarayı vardır. Tacirlerin ve iğdişlerin evleri zanaat erbabının evlerinden, emîrlerin sarayları tacirlerin, sultan ve meliklerin köşkleri ve takları bunların hepsinden yüzlerce derece yüksek ve büyüktür.(...)*"[23]

Eserde ***bağ*** ve ***bahçe***nin mekân olarak sıklıkla geçmesi o dönemde Konya şehrinin bağlık bahçelik bir yer olduğu izlenimini vermektedir: *"(...) Mevlânâ hazretleriyle birlikte Hüsameddin Çelebi'nin bağında idim. (...)*"[24] Özellikle Meram bağları o dönemin gezilmeye değer en önemli yerlerindendir.

Konya etrafının surlarla çevrili olduğunu mekân olarak **kale**nin geçtiği bölümlerden anlamak mümkündür: *"(...) Baçu'nun askeri Konya'nın etrafını iç içe çevirip muhasara ile meşgul olunca bütün halk kendi canından vazgeçip birbirleriyle helâllaştılar ve Mevlânâ hazretlerine gelip feryat ederek yardım dilediler. Mevlânâ hazretleri **kalenin halka beguş kapısından** dışarı çıktı. (...)*"[25] Başka bir menkıbede At Pazarı kapısı[26]nın ismi geçmektedir ki bu da kalenin birden çok kapısı olduğunu göstermektedir.

[23] Ahmet Eflâkî, **Ârifler**in Menkıbeleri, Çev.: Tahsin Yazıcı, C.1, Hürriyet Yay., İstanbul 1973, s. 267.

[24] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 200.

[25] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 283.

Medrese eserde adı çok geçen bir mekândır. Medresenin ders verilen mihrap bölümünden başka bir de sohbet edilen toplantı bölümü bulunmaktadır.[27] Medresenin sahanlığı ve damı eserde adı sıkça geçen mekânlar arasındadır.[28] Eserde o dönemin eğitim kurumlarından bazılarının isimleri verilmektedir: Mevlana'nın medresesi[29], Halaviye Medresesi, Halilu'r-rahman Mescidi, Şam'da Mukaddemiye Medresesi, Penbefiruşan "Pamukçular Medresesi", Meram Mescidi[30], Cuma Mescidi[31], Kale Mescidi[32], Karatay Medresesi[33], Daru'z-Zâkirîn Medresesi[34], Atabekiye Medresesi[35], Kuba Mescidi[36].

Temizlenme, kirlerden arınma yeri olarak ***hamam*** ve onunla ilgili pek çok ayrıntı eserde yer almaktadır. Mesela, hamamın soğukluk denilen bölümüne soğuktan korunmak için halı ve yaygı serilmesi bunlardan biridir: " *(...) Dostlar beraberinde halı ve yaygı götürürler, onları hamamın soğukluğuna sererlerdi. Mevlânâ arada bir, burada istirahat eder, dostlar da onu oğarlardı. (...)*"[37]

Hamamım kandille aydınlatılması ve orada peştamal giyilmesi başka bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir: *"(...) Bir gece şeyh Selâhaddin'in **peştamalı** hamamda çözülüp yere düştü. Bunun üzerine: „ Ey **kandil** beni rüsva ettin," dedi. **Kandil** tersine döndü ve düşüp söndü. (...)*"[38] Develi Hamamı eserde ismen zikredilen bir hamamdır: " *(...) Develi hamamının kazanı bozulup su damlamağa başlamıştı. (...)*"[39]

Ilıca eserde birkaç yerde geçmektedir. Bunlardan biri: *"(...) Mevlânâ hazretleri her yıl ulu arkadaşlar ve sesleri çok güzel gûyendelerle birlikte arabalara binerek **ılıca**ya giderlerdi. Kırk elli güne yakın orada kalırdı. (Bir gün) dostlar **ılıcanın gölü kenarında** halka olmuşlar, Mevlânâ hazretleri de beka kadehiyle mest olmuş ve lika nurlarına gömülmüş bir vaziyette mânâlar saçıyordu. (...)*"[40]

Muineddin Pervane'nin sarayındaki bir toplantı vesilesiyle ***ev*** yaşamı ile ilgili bazı bilgiler edinmekteyiz. Evlerde ***sofa*** adı verilen misafirlerin ağırlandığı bir bölüm vardır, burada sedir denilen yüksek oturma yerleri bulunur. Sofada bulunan sedirlerde ileri gelenler, ayakkabıların çıkarıldığı giriş kısmında ise halktan insanlar oturur.[41] Yemekler sofrada yenilir.[42]

---

[26] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 293.

[27] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 188,189, 198, 281.

[28] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 302, 304.

[29] Ahmet Eflâkî**, a.g.e**., s. 193.

[30] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 198.

[31] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s.175, 199.

[32] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 221.

[33] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 227.

[34] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 252.

[35] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 316.

[36] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 436.

[37] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 190.

[38] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 268-269.

[39] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 262.

[40] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 222.

[41] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 184-187.

[42] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 326.

Bunlardan başka menkıbelerde Mukbil Çeşmesi[43], Filubat Sahrası[44], Deyr-i Eflâtun (Eflâtun Manastırı)[45] ismen zikredilen mekânlardır.

2. Meslekler

Mevlana'nın menkıbelerinde çeşitli meslek adları geçmektedir. 13. yüzyıl Anadolu'sunun siyasî, sosyal ve ekonomik özellikleriyle ilgili ipuçları veren bu mesleklerden birçoğu bugün için geçerli değildir. Eserde isimleri geçen meslekler şunlardır: medrese kapıcısı[46], padişah, naib ve hasibleri[47], padişahın rikâb-dârı[48], emîr, vezir[49], lâla-atabeğ[50], sepet ve zenbil örücüsü[51], at yetiştiricisi[52], tacir, hizmetçi, maiyet erkânı, köleler, hâcipler, harem ağaları[53], müderris[54], müftü[55], vâiz[56], müezzin[57], kadı[58], vezir[59], hafız[60], şeyhler, bilginler[61], kavvaller[62], papaz[63], tekfur, haham[64], yol muhafızları, valiler[65], rahip[66], mimar[67], terzi, bakkal, hallaç, dokumacı, camcı[68], kasap[69], attâr[70],

[43] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 250.
[44] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 284.
[45] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 308.
[46] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 157.
[47] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s.157, 158.
[48] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 158.
[49] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 209.
[50] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 159.
[51] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 162.
[52] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 168.
[53] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 170.
[54] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 173.
[55] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 206.
[56] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 225.
[57] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 239.
[58] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 174.
[59] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 174.
[60] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 175.
[61] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 157.
[62] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 172, 223.
[63] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., 196, 198.
[64] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.**, s. 441.
[65] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 197.
[66] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 198.
[67] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 200.
[68] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 207.
[69] Ahmet Eflâkî, **a.g.e.,** s. 208, 223.
[70] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 210.

tere satıcısı[71], bahçıvan[72], meddah[73], Çarapçı[74], kimyager[75], tellâl[76], hamamcı[77], neyzen[78], iğdiÇ[79], kâtip[80], dülger, usta[81], külhancı[82], cellât, Çahne[83], ekmekçi[84], kale muhafızı[85], divan memuru[86], divan baÇkanı[87], dalgıç[88], gûyende[89], balıkçı[90], değirmenci[91], tellâk[92], berber[93], mübaÇir[94], ressam[95], kuyumcu[96], çoban, bekçi[97].

Bunlardan baÇka eserde, değirmenin suyunu salmak ya da kesmekle görevli ***emîr-i âb***[98] adı verilen bir kiÇisöz konusu edilmekle o dönemde su değirmenlerinin sosyal ve ekonomik iÇlevi gözler önüne serilmektedir.

Eserde sağaltım iÇleriyle ilgilenen doktor ve hacamatçılardan sık sık söz edilmektedir. ***Doktorlar*** ilaç hazırlamakta, bu ilaçlarla hastaları iyileÇtirmektedirler: "*(…) Zamanın Hipokrat'i Rum* ***hekimler****inin ulularından olup benzeri bulunmayan Mevlânâ Ekmeleddin Tabib (Tanrı onun toprağını iyi etsin), Mevlânâ'ya mürit olamadan önce bir gün Mevlânâ hazretlerini ziyarete gelmişti. Mevlânâ, Ekmeleddin'e on yedi seçkin dost için müshil ve haplar hazırlamasını emretti.*"[99]

Kan aldırma, Hz. Peygamber'in de zaman zaman baÇvurduğu bir tedavi yöntemidir. Hastadan kan almak suretiyle sağaltım yapan kiÇiler hacamatçı olarak adlandırılır. AÇağıdaki bölümde hekimler, bilginler, fakîhler ve hacamatçılardan bahsedilmektedir: "*Yine o günlerde*

[71] Ahmet Eflâkî , **a.g.e**., s. 214.
[72] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 216.
[73] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 221.
[74] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 227.
[75] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 237.
[76] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 262.
[77] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 262.
[78] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 263, 264.
[79] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 267.
[80] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 267-268.
[81] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**. s. 271.
[82] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 288.
[83] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 294.
[84] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 310.
[85] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 314.
[86] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 318.
[87] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 333.
[88] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 323.
[89] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 327.
[90] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 361.
[91] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 363.
[92] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 378.
[93] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 391.
[94] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 393.
[95] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 400.
[96] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 403.
[97] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 413.
[98] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 187.
[99] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 187.

*şehrin **hekimler**i ve zamanın **bilginler**i arasında „İnsanın nefsi kanla mı, yoksa başka bir şeyle mi yaşar," diye büyük bir bahis olmuştu. Doktorlar umumiyetle: „Muhakkak kanla yaşar, yoksa insanın kanı tamamıyla giderse derhal ölür."dediler ve **fakîhler**i susturdular. (...) Bundan sonra bir **hacamatçı**nın getirilmesini emretti. **Hacamatçı** gelip hemen iki mübarek kollarının damarlarından neşter vurup kan aldı. (...)*"[100] Ayrıca o dönemde felsefe ile uğraşanların, filozofların, da tıp ilminde bilgisine başvurulan kişiler olduğu görülmektedir.[101]

Eserde ayrıca Musa Peygamberin kimya yapması, İsa'nın boyacılığı, Davud'un zırh yapması[102], Hz. Süleyman'ın zembil örücülüğü[103], İdris hazretlerinin aba dokumacılığı[104] söz konusu edilmektedir.

3. Eşyalar

Menâkıbu'l-Ârifîn'de 13. yüzyıl kültür ve yaşantısının izlerini taşıyan çeşitli eşya isimlerine rastlanmaktadır. Eserde geçen bu eşya isimleri dönemin maddî kültür unsurları hakkında bilgi verdiği gibi tasavvuf ehli insanların dünyalık adına basit bir hayatı olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Şems'i anlatan aşağıdaki bölümde bunu görmek mümkündür:

" *(...) (Şems-i Tebrizî) Konya şehrine ulaşınca meşhur olduğu veçhile „Şeker-fıruşan = Şekerciler" hanına indi. Bir hücre tuttu, hücrenin kapısına da halk kendisini büyük bir tâcir sansın diye iki üç dinar kıymetinde nâdir bir **kilit** taktı. **Anahtar**ını da kıymetli bir atkının ucuna düğümleyerek omzuna attı. Halbuki hücrede kendisinin **eski bir hasır**ından, **kırık bir ibrik** ve bir **tuğla yastık**tan başka bir şeyi yoktu. On, on beş günde bir, bir parça kuru ekmeği paça suyuna batırıp tirit yapar, onu yerdi*."[105]

Edison'un 19. yüzyılda elektrik ampulünü icadından önce geceleri aydınlatmada çok önemli bir araç olarak **mum**un sosyal, kültürel ve ekonomik hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu bir gerçektir. Eserde gece yapılan toplantılar için davetlilerden her birinin bir mum getirdiği, ortamın bu şekilde aydınlatıldığı bilgisine yer verilmektedir.[106]

Eserde ev ve toplum yaşamı ile ilgili şu kelimeler geçmektedir: kalbur[107], ip, kova[108],

[100] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 188-189.

[101] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 189, 193.

[102] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 200.

[103] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 274.

[104] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 447.

[105] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 163.

[106] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 229.

[107] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 193.

[108] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 196, 216.

çuval[109], kilim[110], hasır[111], perde[112], sini[113], sofra[114], yatak[115], yastık[116], sepet[117], leğen[118], kese[119], küp[120], tas[121], kâse[122], sahan[123], kadeh[124], testi[125], ibrik[126], maşrapa[127], tabak[128], kaşık[129], bıçak[130], tencere[131], sürme kutusu[132], yüzük, küpe[133], makas[134], pamuk[135], kerpeten[136], çivi[137], kandil[138], mum,

[109] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 245.
[110] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 309.
[111] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 472.
[112] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 459.
[113] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 220.
[114] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 326.
[115] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 305.
[116] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 205.
[117] Ahmet Eflâkî**, a.g.e**., s. 227.
[118] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 464.
[119] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 235.
[120] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 227.
[121] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 227.
[122] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 235.
[123] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 343.
[124] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 305.
[125] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 228.
[126] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 161, 245.
[127] Ahmet Eflâkî**, a.g.e**., s. 450.
[128] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 245.
[129] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 307.
[130] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 401.
[131] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 287.
[132] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 214.
[133] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 394-395.
[134] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., 249.
[135] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 261.
[136] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 268.
[137] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 348, 357.
[138] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 268-269, 273.

çerağ[139], gez[140], zembil[141], çadır[142], deve semeri[143], seccade[144], olta[145] tabut[146], sandık[147], örs, çekiç[148], kâğıt[149], mürekkep, kalem[150], defter[151], hokka[152], rahle[153], kürsü[154], misvak[155].

Eserde savaş aletlerinden yay[156], kılıç[157], ok[158] ve temren[159] geçmektedir. Rebab[160], def[161], davul, zurna[162], ney[163], flüt[164] eserde isimleri geçen müzik ve çalgı aletleridir. Kitaplardan *Kur'ân-ı Kerîm*[165], Bahaeddin Veled'in *Maârif*'i[166], Hakîm Senâî'nin *İlâhînâme*'si[167], *Mesnevî*[168], *Hidaye* isimli bir kitap[169] ve *Fütühât-ı Mekkî*[170] zikredilmektedir.

4. Giyim Kuşam

13. yüzyılda Anadolu, özellikle de Konya şehri, Moğol istilalarından kaçan farklı ırk, din ve inanca sahip insanların göçlerle gelip yerleştiği güvenli bir yer konumundadır. Yerli halkla birlikte bu insanların oluşturduğu mozaik, kılık kıyafet ve görünüşle ilgili ayrıntılarda kendini göstermektedir. Ayrıca her meslek, tarikat, din ve mezhep mensubunun da kendilerinin simgesi

[139] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 276.
[140] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 272.
[141] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 273, 274.
[142] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 283.
[143] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 286.
[144] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 297, 326.
[145] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 361.
[146] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 222, 224.
[147] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 265.
[148] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 237.
[149] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 253.
[150] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 298.
[151] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 395.
[152] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 468, 469.
[153] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 257.
[154] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 317.
[155] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 237.
[156] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 204, 283.
[157] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 205.
[158] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 283.
[159] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 353.
[160] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 209, 217.
[161] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 249, 257, 264, 265.
[162] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 404.
[163] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 440, 475.
[164] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 474.
[165] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 257.
[166] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 168, 224.
[167] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 257.
[168] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 269.
[169] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 395, 399.
[170] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 431.

olan kıyafet ve görünüşleri bulunmaktadır. Kılık kıyafet ve görünüşle ilgili her bir ayrıntı o dönem insanı için sosyal bir göstergedir.

Ayakkabı, çizme, elbise, çarık, asa, gömlek, fereci, sarık, külâh, zünnar, kemer, atkı, hırka, hulle, hil'at, mendil eserde giyim kuşam ile ilgili olarak geçen belli başlı kelimelerdir.

Giyim kuşamla ilgili ayrıntılardan biri şems'in görünüşünde kendini göstermektedir. Mevlana, şam'da bir meydanda dolaşırken şems-i Tebrizî'ye rastlar. şems ***siyah giyinmiştir, başında da bir külâh vardır***.[171] Başka bir menkıbede ise şems'in kendine zengin bir tüccar görünümü vererek ***omzuna kıymetli bir atkı attığı*** yazılıdır.[172]

Rahipler bellerine ***zünnar*** adı verilen bir kuşak bağlamaktadır: "*Yine nakledilmiştir ki: Bir gün Mevlânâ hazretleri ulu arkadaşlarla birlikte Meram mescidinden şehre dönüyordu. Birdenbire ihtiyar bir **rahip** karşılarına çıkıp önlerinde baş koymağa başladı. (...) Zavallı rahip hemen **zünnar**ını kopardı ve iman getirerek inançlı Müslümanlardan oldu.*"[173]

Müslümanlar başlarına sarık bağlamaktadır. Sarığın o an ve durumun göstergesi olarak farklı şekillerde bağlandığı gözlenmektedir: "*(...) (Mevlânâ) **sarığını** bilginlere yaraşır (danişmendâne) bir şekilde sardı, bir ucunu da taylesan bıraktı. Hakikati bilen bilginlerin giydikleri gibi **kolu geniş bir hırka** giydi. (...)*"[174] "*(...) Bir gün gayb âleminden Mevlânâ hazretlerine bir hal geldi. Tam kırk gün mübarek **sarığını Araplar gibi boynuna bağlayarak** dolaştı. (...)*"[175]

şems'in ortadan kaybolması üzerine Mevlana'nın kılık kıyafetinde matem ve hüznün göstergesi olarak değerlendirilen değişiklikler gözlenmektedir: "*(...) Bunun üzerine Mevlânâ buyurdu, kendisine **hindibarî denilen kumaştan bir fereci** yaptılar. Başına da **bal renginde yünden yapılmış bir külâh** geçirdi. Hindibarîden yapılmış elbiseyi o vilâyette matemlilerin giydiklerini söylerler. Bu devirde gâşiye giydikleri gibi eskiler de hindibarî elbisesi giyerlerdi. Mevlânâ, **gömleğinin önünü açık** giydi, **Mevlevî çizmesini ve ayakkabısını** ayaklarına geçirdi, **sarığı da şekerâvizle sardı** ve rebabı altı haneli yapmalarını emretti. (...)*"[176]

Mevlana duman renginde bir sarık[177] ve mavi bir ferace giymektedir.[178] Fereci giymek Mevleviliğin alâmetidir. Mevlevîliğe yeni giren bir kişinin önce saçı kesilir, ardından posta oturtma merasimiyle ona fereci giydirilir.[179]

Kıyafetlerle ilgili başka bir konu da kendini rüya tabirlerinde gösterir: *"(...)Rüyada **kırmızı elbise** giymek yahut kırmızı görmek **dirlik ve sevinmeğe; yeşillik zühte, beyazlık takvaya, mavi ve siyah matem ve gama** delâlet eder. (...)*"[180] Mavi matem rengi olarak başka bir menkıbede

[171] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 160.

[172] Ahmet Eflâkî,**a.g.e**., s. 163.

[173] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s.198.

[174] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 162.

[175] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 168.

[176] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 165.

[177] Mevlana'nın duman renkli sarık sarması da bir matem işaretidir. şems'in ikinci kez kaybolışından kırk gün sonra Mevlana, başına duman renkli bir sarık sarar ve bundan sonra bir daha beyaz sarık sarmaz.

[178] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 233, 377.

[179] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 377.

[180] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 299.

de geçmektedir: Mevlana'nın ölümü üzerine görülen bir rüyada melekler mavi giyinmiş ve ağlar surette resmedilir.[181]

5. Yiyecek ve İçecekler

Menkıbelerde tasavvuf ehli insanların çoğu zaman oruç tuttuğu, yeme içme konusunda sıradan bir hayatı tercih ettiği görülmektedir. Bununla birlikte çeşitli vesilelerle geçen yiyecek ve içecek isimleri dönemin yeme içme kültürü hakkında bilgi verici olmaktadır.

Eserde şu yiyecek ve yemek isimleri geçmektedir: şeker[182], hardal[183], helva[184], ev helvası[185], ekmek[186], pirinç[187], et[188], sarımsak[189], bal[190], fındık[191], badem[192], mercimek, hurma, arpa ekmeği[193], yağlı ördek, biberli pilav[194], yoğurt[195], ceviz[196], kebap[197], simit[198], incir[199].

İçeceklerden şarap[200], ayran[201], mayhoş hoşaf[202], süt[203], sirke[204] ve şerbet zikredilmektedir.

Mevlana sarımsağı çok sever, iftarda çiğ sarımsak tanelerini tüketir. Ekşi yoğurda sarımsak dövdürüp bayat, küf tutmuş ekmekleri içine doğrayıp yer.[205] İçeceklerden ise şerbeti sever: "*Yine bir gün buyurdu ki: Biz bu dünyada üç şey seçmişiz; semâı, şerbeti ve hamamı.*"[206] Başta sema olmak üzere o dönemdeki toplantıların en önemli içeceği olan şerbet, büyük küpler

[181] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 351.
[182] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 198, 300.
[183] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 205.
[184] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 215.
[185] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 287.
[186] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., 225, 244.
[187] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 235.
[188] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 248.
[189] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 269.
[190] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 276.
[191] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 287.
[192] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 293.
[193] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 315.
[194] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 333.
[195] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 386.
[196] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 389.
[197] Ahmet Eflâkîû, **a.g.e**., s. 408.
[198] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 415.
[199] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 441.
[200] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 211.
[201] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 301.
[202] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 307.
[203] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 349.
[204] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 407.
[205] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 386.
[206] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 387.

içerisinde suya nebetşekeri ya da bal eklemek suretiyle yapılmaktadır.[207] Yine başka bir menkıbede, menkıbedeki ifadeler tasavvufî anlam taşısa da, gülsuyu şerbetinden söz edilmektedir.[208]

Bir menkıbede birisinin düğünde "*Badem şekeri yok mudur? Getirsinler*" diye bağırmasından düğünlerde badem şekeri ikram edildiği anlaşılmaktadır.[209]

6. Âdet ve Gelenekler

13. yüzyılda halkın ve Mevleviliğe mensup kişilerin yaşamında varlığını sürdüren bazı âdet ve gelenekleri Mevlana'nın menkıbelerinden öğrenmekteyiz. Toplantılar düzenleyip yemek yedirme, sünnet düğünü tertip etme, sema, posta oturma ve cenaze törenleri, ziyaretler, hediyeleşme bu âdet ve geleneklerden bazılarıdır.

Önemli bir işin bitirilmesinde toplantı düzenlenir, halka yemek yedirilir ve ikramlarda bulunulur. Kuluna o işi bitirmek için fırsat ve güç veren Allah'a, *şükrane* olarak adlandırılan iyilikler yapılarak şükredilir: *"(...)Celâleddin Karatayî kendi medresesini tamamlayınca büyük bir toplantı yapılmasını emretti. (...)"*[210] , "(…) *Kadı İzzeddin cuma mescidini Konya'da tamamlayınca onun şükranesi olarak büyük bir toplantı tertip etti. İlim erbabına, iyi amal sahiplerine ve büyük hâfızlara altın paralar bağışladı.(...)*"[211]

Eserde doğum, sünnet, evlenme gibi önemli olaylarda ziyafet verildiğini görmekteyiz. Oğlu dünyaya gelen bir müridin büyük bir ziyafet vermesi[212], on altı gün süren bir sünnet düğününde nefis yemekler ikram edilip[213], mekânın değerli kumaşlar ve silahlarla süslenmesi[214] bu bağlamda verilebilecek örnekler arasındadır.

Eserde sema, posta oturma ve cenaze törenleri gibi belli başlı Mevlevi âdet ve geleneklerini görmek mümkündür. Sema Mevleviliğin bir şartıdır ve mürit olan kişi evinde sema törenleri düzenler. Eserde semadan sık sık söz edilir, bu vecdli dansla ilgili çeşitli ayrıntılara yer verilir. Mevlana'nın vecd ve heyecana gelip sema sırasında üzerindeki elbiseleri kavallere vermesi[215] bu ayrıntılardan sadece biridir. Şeyh, posta törenle oturtulur. Bütün bilginler, fakirler, emîrler, ileri gelenler ve ahiler bu törene katılır.[216] Mevlevilerin cenazelerinde şarkı söyleyip tef çalan kişiler bulunur. Bu Mevlevi geleneği, ölen kişinin hem Müslüman hem de âşık olduğunun göstergesidir.[217]

Eserde 13. yüzyıl insanının yaşamına yön veren çeşitli âdet ve inanışlar göze çarpmaktadır. Mesela bir şehre gelen şeyh, bilgin gibi ulu kişiler o şehirde oturanlarca ziyaret edilir.[218] Ziyarete giderken hediyeler götürülür.[219] Bir muradına erişme, musibetten kurtulma ya da

[207] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 227.

[208] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 269.

[209] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 417.

[210] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 187.

[211] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 175.

[212] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 430.

[213] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 326.

[214] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 314.

[215] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 444.

[216] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 195, 252, 316.

[217] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 265.

[218] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 201.

[219] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 170.

hatasını anlamada hediyeler verilir.[220] Ayrıca hediye verme sevginin bir göstergesi sayılır: Mevlana'nın ilk halifesi Selâhaddîn Zerkûbî gece odasında Mesnevi okumakla meşgulken birden Mevlana içeri girer, "*Sevginin eserlerini göstermek vâcip olan şeylerdendir.*" diyerek gömleğini çıkarıp Selâhaddîn'e hediye eder.[221] Büyüklerin kendilerine ait gömlek ve hırkalarını hediye etmesi eserde eski zamanlara has bir âdet olarak dikkat çekmektedir. Nitekim Mevlana, Şems'in haberini getirdiğini söyleyen herkese bu şekilde hediyeler verir. Hatta bir defasında yalan olduğunu bile bile "*Şems'ten haber getirdim.*" diyen bir yalancıya hırkasını verir. Bunun hikmetini soranlara da "*Eğer doğru olsaydı canımı verirdim.*" diyerek karşılık verir.

İnsanların peygamberlerin ve velilerin mezarlarına mumlar ve kandiller götürmesi, pencerenin önüne bezler bağlaması o dönemde âdettir. Bunun bir faydası olup olmadığı sorusuna Mevlana şu şekilde cevap verir: " *(...) Her din ve mezhebin kitaplarında tekkelere, kiliselere ve manastırlara mumlar, adaklar, çerağlar ve buhurlar götürüldüğü yazılıdır; bundan bir sevap umulur. Hususuyle buhurlar bütün cin ve insin rahatını mucip olur. Faydaları pek çoktur.*"[222]

Kişinin, elbisesini üzerinde dikmesinin uğursuz sayılması bugün bile yaşayan eski bir âdettir. Elbise üzerindeyken elbisesini diken ya da diktiren kişi ağzına bir şey alır. "(…) *Bir elbiseyi insanın üzerinde dikerken ağza bir şey almak bilinen bir âdettir. Meselâ bir yaprak, bir saman çöpü veya bir kâğıt parçası alınır. Böyle bir şeyi ağza almadan dikmeyi çok uğursuz sayarlar. (...)*"[223] Bunlardan başka mushaf üzerine yemin etme[224], hayvanlara kötülüklerden korunma, şifa vb. amaçlarla muska ve hamail takılması[225], zaviyelerde ve hankâhlarda testilerin daima kıble tarafına konulması[226] o dönemde geçerli olan âdetler arasında sayılabilir.

7. Tedavi

Eserde çoğu kerametle karışık olmak üzere çeşitli hastalıkların tedavisiyle ilgili bölümler yer almaktadır. Tedavi ile ilgili verilen bilgiler şunlardır:

Hindistan'dan gaybî olarak Mevlana'ya hediye gelen ***gülün yaprakları göz ağrısını almaktadır.***[227] Nezle olan önce kan aldırır, sonra hamama gider.[228] ***Fazla uyku***dan kurtulmak için usaresi çıkarılan ***haşhaş*** aç karna yenilmektedir.[229]

Mevlana'nın müritlerinden bir gencin Mısır'a giderken bindiği gemi Frenkler ülkesinde korsanların eline düşer. Korsanlar genci esir edip bir kuyuya atarlar. Kırk gün kuyuda hapsedilen genç Mevlana'nın rüyada kendine görünüp akıl vermesi ile korsanların hasta olan emîrini ***yedi çeşit meyveden içine biraz da mahmude koyarak hazırladığı şerbetle*** iyileştirdikten sonra korsanların elinden kurtulur.[230]

Eserde sıtma tedavisine yönelik olarak çeşitli uygulamalara rastlanmaktadır. Sıtmayı iyileştirmek için eskiden okunur, sıtma bağlanır, kâğıda muska yazılarak bu, sıtmalının boynuna

[220] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 172, 173.
[221] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 445.
[222] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 276- 278.
[223] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 278.
[224] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 257.
[225] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 168, 320.
[226] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 411.
[227] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 167-168.
[228] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 388.
[229] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 334, 404.
[230] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 193-194.

asılırmış. Ahmet Talât Onay, bu muska yazma işleminin badem üzerine de uygulandığını yazmaktadır. Onay, konuyla ilgili olarak Mevlevi Tâhir Olgun'un bir mektubunda:

"*Badem üzerine muska yazıldığını bilmiyordum, ama sıtma tutanlara yedirilmek üzere üç tane badem üzerine "ezân, ezîn, pesîn" kelimeleri –Hazeret-i Mevlânâ'dan kalma bir âdet olarak – Mevlevî şeyhleri tarafından yazılır ve sırasıyla her gün bir tanesi hastaya verilirdi.*" dediğini nakletmektedir.[231]

Menâkıbu'l-Ârifîn'de sıtma tedavisiyle ilgili olarak sarımsak tanelerinin dövülüp hastaya yedirildiği, bu şekilde ***sıtma***lıların iyileştirildiği[232] bilgisine yer verilir. Sarımsağı yiyemeyenlere ise Tâhir Olgun'un sözünü ettiği üzeri yazılı badem yedirilir: "*(...) Yine nakledilmiştir ki: Mevlânâ* ***üç diş sarımsağın*** *ve bunu yiyemeyince de* ***üç bademin*** *üzerini yazdı ve sıtmalıya verdi, üç günde iyi oldu. (...)*"[233] Menkıbede verilen bilgiler badem gibi sarımsağın da üzerine birtakım yazılar yazıldığını göstermektedir. Sıtmaya karşıyapılan bu uygulamalar majik tedavi de diyebileceğimiz sihirsel nitelikler taşımaktadır.

Sonuç

Mevlana, Türk İslam medeniyetinin yetiştirmiş olduğu evrensel değerde bir mutasavvıf ve düşünürdür. Onun 13. yüzyılda Anadolu'da başlattığı içsel fikir ve aydınlanma hareketi, zaman ve mekâna hükmedercesine yayılmış ve bugün tüm dünyanın tanıdığı bir tasavvufî gerçek olarak Türk kültürünün evrensele açılan bir penceresi haline gelmiştir. Mevlevi Ahmed Eflâkî tarafından 14. yüzyılda kaleme alınan *Menâkıbu'l-Ârifîn* diğer menâkıbnâmeler gibi çok değerli bir bilgi hazinesidir. Mevlana ve etrafındaki Mevlevi büyüklerinin hayat hikâyelerinin ve kerametlerinin anlatıldığı eserde, 13-14. yüzyıl Anadolu insanının yaşayışı, gelenek ve görenekleri ile birlikte tarihî ve kültürel pek çok olay ve olguyu görmek mümkündür. Mevlana'nın menkıbeleriyle sınırlı tuttuğumuz çalışmamızda belli başlıklar altında folklorik bir inceleme yaparak *Menâkıbu'l-Ârifîn* gibi çok değerli bir kültür mirasının sunduğu zengin birikimden faydalanmak ve başkalarını da faydalandırmak istedik.

KAYNAKÇA

Ahmet Eflâkî, **Âriflerin Menkıbeleri**, Çev.: Tahsin Yazıcı, C.1, Hürriyet Yay., İstanbul 1973.

AĞKAR, Mustafa, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, 1. bs., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

ATEŞ, Ahmed, "Menâkıp", **MEB İslâm Ansiklopedisi**, C.7, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1998, s. 701-702.

AYVERDİ, İlhan, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük,** 2. bs., C.2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Haz.: Aydın Sami Güneyçal, 14. bs., Aydın Kitabevi, Ankara 1997.

KARAALİOĞLU, Seyit Kemal, **Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü**, Genişletilmiş 3. bs., İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983.

KARAMAN, Fikret vd. , **Dini Kavramlar Sözlüğü,** Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.

[231] Ahmet Talât Onay, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, 1. bs., MEB Yay., İstanbul 1996, s. 127.

[232] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 334.

[233] Ahmet Eflâkî, **a.g.e**., s. 293.

KAYA, Doğan, **Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, 1. bs., Akçağ Yay., Ankara 2007.

KOÇAK, Aynur, **Yazılı Sözlü ve Elektronik Kültür Ortamlarında Mehmed Emîn Tokadî**, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003.

LEVEND, Agâh Sırrı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 5. bs., C.1, TTK Yay., Ankara 2008.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)**, TTK Basımevi, Ankara 1997.

OCAK, Ahmet Yaşar vd., **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler Panel Bildirileri**, 2. bs., İnge Kitabevi, İstanbul 2004.

ONAY, Ahmet Talât, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, 1. bs., MEB Yay., İstanbul 1996.

ÖZDEMİR, Emin, **Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.

PARLATIR, İsmail vd., **Türkçe Sözlük**, C.2, TDK Yay., Ankara 1998.

şAHİN, Hasım, "Menâkıbnâme", **DİA**, C.29, TDV Yay., Ankara 2004, s. 112-114.

şemseddin Sâmi, **Kâmûs-ı Türkî**, 7. bs., Çağrı Yay., İstanbul 1999.

şENTÜRK, Ahmet Atilla ve KARTAL Ahmet, **Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi,** Gözden Geçirilmiş 4.bs., Dergâh Yay., İstanbul 2007.

YARDIM, Emine Seval, **Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928–1998)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999.

ZAVOTÇU, Gencay, "Tasavvufî Bir Eser: Menâkıb-ı Evliyâ ya da Sümbüliyye", **Aşk İlinden Gönül Dilinden İnciler**, (Ed. Deniz Saraç), IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2009, s. 161-175.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1695-1708, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ*

Kadir KARATEKİN[**]
Ömer Faruk SÖNMEZ[***]
Zafer KUŞ[****]

ÖZET

İnsan sosyal hayat içinde varlığını etkili bir şekilde devam ettirebilmesi için bir takım sosyal becerilere sahip olması gerekmektedir. Bu sosyal becerilerden birisi de iletişim becerisidir. Daha küçük yaşlardan itibaren verilecek beceri eğitimi ile öğrencilerimize iletişim becerileri kazandırarak içinde yaşadığı toplumda mutlu, üretken ve etkili bir insan olmasını sağlayabiliriz. Bunun için öğrencilerimizin iletişim becerileri üzerinde etkili olabilecek faktörlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu araştırmanın amacı da ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri üzerinde etkili olan faktörleri ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda Ersanlı ve Balcı (1998) tarafından geliştirilen "İletişim Becerileri Envanteri" Ankara ve Kırşehir'de bulunan iki ilköğretim okulunun 6., 7. ve 8. sınıflarında öğrenim gören 373 öğrenciye uygulanmıştır. Verilerin analizi SPSS 15 istatistik programı kullanılarak yapılmıştır. Verilerin analizinde; betimsel istatistik, ilişkisiz örneklemler için t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Araştırma sonucunda ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri üzerinde öğrencilerin yaşadıkları ilin, cinsiyetin, okul öncesi eğitimin, anne-baba eğitim durumunun ve sınıf düzeyinin etkili olduğu görülmüştür. Ayrıca öğrencilerin, Türkçe dersinden aldıkları not, okudukları kitap sayısı, günlük kitap okuma süreleri arttıkça iletişim becerileri artarken günlük televizyon izleme ve bilgisayar kullanma süreleri arttıkça iletişim becerileri azalmaktadır. Bu sonuçlar doğrultusunda öğretmenlerin derslerdeöğrencilerin kendilerini daha iyi ifade edebilecekleri ortamları oluşturmaları, öğrencilerin daha fazla kitap okuması için teşvik edilmesi, çocukların okul öncesi eğitime mümkün olduğunca erken başlatılması ve ebeveynlerin çocuklarının TV ve bilgisayar başında çok fazla zaman geçirmelerine izin verilmemeleri önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İletişim, iletişim becerisi, ilköğretim.

---

* Bu çalışma 5-7 Mayıs 2011 tarihli 10. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumunda bildiri olarak Sunulmuştur.
** Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, El-mek:kadirkaratekin@gmail.com
*** Yrd. Doç. Dr. GOP Eğitim Fakültesi, El-mek: sonmez.omerfaruk@gmail.com
**** Arş.Gör. Dr., Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi, El-mek:zaferkus@gmail.com

INVESTIGATION OF PRIMARY SCHOOL STUDENTS "COMMUNICATION SKILLS ACCORDING TO SEVERAL VARIABLES

ABSTRACT

People need to have some social skills to maintain their existence in social life efficiently. One of those social skills is communication skill. With the skill training given at early ages, we can provide our students to be happier, more productive and efficient in the society they live in making them become skillful. For this reason, to know the factors that can be efficient upon our students' communication skills have become more of an issue. The purpose of this study is to reveal the factors that are efficient upon elementary school students' communication skills. In accordance with this purpose, Communication Skills Inventory developed by Ersanli and Balci (1998) was performed to 373 students studying at 6th, 7th and 8th class of two elementary schools in Ankara and Kirsehir provinces. Data analysis was performed using SPSS 15 statistical software. Analysis of the data, descriptive statistics, t-test for unrelated samples one-way analsis of variance (ANOVA)was used. AAt the end of the study, it has been conferred that the city where students live in, gender, pre-school education, parents' educational background and class level are all efficient upon elementary school students' communication skills. Moreover, whereas students' communication skills upgrade as the mark they took from Turkish lesson, the number of books they read, daily reading time increases, their communication skills downgrade as their daily television watching and using computer period increases. For such purposes; teachers should create learning environments where students can express themselves better in lessons., encourage students to read more books , children's pre-school education should start as early as it may possible and it is proposed to the families not to allow children spending much time on TV and computer.

Key Words: Communication, Communication skill, elementary education.

Giriş

İnsanın doğa ile olan mücadelesi onları hemcinsleri ile birlikte yaşama zorunluluğunu beraberinde getirmiştir (Tolan, 1978). İnsanların bu bir arada yaşama eğilimi onu sosyal bir varlık yapmaktadır. Ancak bir arada yaşama olgusu bazı kişiler için çok kolay gerçekleşebilirken bazı kişiler için çok zorlaşabilir. Bu kişiler toplumda sıkılgan, utangaç, ürkek, tutuk olarak nitelendirilirler. Bu durumda olan bireyler sosyal beceriksizlik durumu ile karşı karşıyadır (Bacanlı, 2008:1,3). Oysaki toplum içinde yaşayan fertler ihtiyaçlarını gidermek, bilgi ve haber almak, toplumun diğer fertleriyle duygularını paylaşmak, dengeli yaşayabilmek için diğer insanlarla iletişim kurmak zorundadır (Ergün, 2009:100). Çünkü iletişim sosyal bir varlık olan insanın toplum içerisindeki fonksiyonunu yerine getirmesini sağlayan önemli bir unsurdur (Yeşiltaş, 2009). İletişimle ilgili literatürde birçok tanım bulunmaktadır. Basit bir ifade ile iletişim; bireyler arasında bilgi, duygu ve düşünce paylaşımıdır. Bu bilgi, duygu ve düşünce paylaşımı kelimeler, işaretler ve bir takım eylemler aracılığı ile yapılan karşılıklı bir süreçtir (ÖSC, 1998). Bir başka tanıma göre

iletişim bilgiyi üretmeyi, aktarmayı ve anlamlandırmayı içeren bir süreçtir (Özkılıç, 2009). Bu sürecin niteliği iletişimi olumlu ya da olumsuz etkileyecektir. Günümüzde iletişimi olumsuz etkileyecek birçok faktör bulunmaktadır. Çoğunda bulunduğumuz çağ birçok düşünür tarafından endişe, can sıkıntısı, yalnızlık ve iletişimsizlik çağı olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda insanca var olma ve özgürleşme amacına yönelik etkinlikler dizisi olarak tanımlanabilecek eğitime, önemli görevler düşmektedir (Aydın, 2010). Çünkü her eğitim etkinliği, öğrencilere yeni davranışlar kazandırmayı ve onların davranışlarında istenilen değişiklikler oluşturmayı amaçlar (Tekin, 1980). Bu amaç okullarda öğretmenler aracılığıyla gerçekleştirilir (Akyüz, 1978). Öğretmenler bu davranış değişikliğini meydana getirmek için fikir, bilgi, haber, tutum, duygu ve becerileri öğrencileri ile paylaşır. Bu paylaşma süreci zaten iletişim olarak adlandırılır (Çilenti, 1988). Bundan dolayı Çilenti (1978) öğrenmenin iletişimden ayrı olarak düşünülemeyeceğini ve iyi bir öğrenmenin iyi bir iletişimin ürünü olduğunu ifade etmektedir (Akt: Tekin, 1980).

Okullarda başlı başına bir iletişim etkinliği olan eğitimin sağlıklı bir biçimde işleyebilmesi öğretmen-öğrenci arasındaki etkili bir iletişimi bağlıdır (Bolat, 1996). Etkili iletişimin yolu ise iletişim becerilerine sahip olmaktan geçer (Özkılıç, 2009). Etkili bir iletişimde tek başına öğretmenin sahip olduğu iletişim becerileri yeterli değildir. Öğrencinin de iletişim becerilerine sahip olması gerekmektedir. Nitekim yeni program bilginin kazanılması yanında beceri öğretimine de önem vermektedir. 1. sınıftan 8. sınıfa kadar öğrencilerde tüm derslerde geliştirilmesi gereken 9 ortak beceri tespit edilmiştir (Ata, 2011). Bu becerilerden birisi de "iletişim becerisi"dir. Çubukçu ve Gültekin (2006) yaptıkları araştırmada ilköğretim öğretmenlerinin öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin başında en çok puan verdikleri sosyal becerinin ilişki kurma ve sürdürme becerisi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sosyal beceri büyük ölçüde iletişim becerisine dayanmaktadır.

Tüm ders programlarında olduğu gibi sosyal bilgiler dersi öğretim programında da iletişim becerilerine yer verilmiştir. (MEB (2005) İlköğretim Sosyal Bilgiler programında iletişim becerisini, dinleme, sözlü ya da yazılı olarak kendini ifade etme, tartışma, bağlantı kurma, farklı perspektiften bakma, açık fikirli olma, başkalarının düşünce ve duygularını anlama, farklılıklara saygı duyma, görüşlerini gerekçelendirme ve ortak bir amaç çevresinde toplanma şeklinde sınıflandırmış ve bu alt becerileri öğrencilere kazandırmayı amaçlamıştır. Nitekim Gömleksiz ve Kan (2007) ilköğretim öğrencilerinin görüşleri doğrultusunda yaptıkları araştırmada yeni sosyal bilgiler programının öğrencilere iletişim becerileri kazandırmada etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Görüldüğü gibi hem toplum hem de okul hayatında öğrencilerin bir takım iletişim becerilerine sahip olması son derece önemlidir. Bu açıdan bakıldığında ilköğretim öğrencilerinin sahip oldukları iletişim becerilerini ve bu beceriler üzerinde etkili olabilecek değişkenleri ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu araştırmanın amacı da ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri üzerinde etkili olan faktörleri tespit etmektir.

YÖNTEM

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılmıştır (Cohen, Manion ve Morrison, 2000). Tarama modeli, geçmişte veya halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle tanımlamayı amaçlayan bir yaklaşımdır (Karasar, 1999; Arlı ve Nazik, 2001). Araştırma konusu, kendi koşulları içinde olduğu gibi açıklanmaya çalışıldığından bu çalışma betimsel modele uygundur (McMillan, 2000).

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Ankara ve Kırşehir illerinde öğrenim gören 6.,7. ve 8. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bu illerin seçilmesinin temel nedeni, araştırmacıların bu illerde görev yapmasıdır. Araştırmanın örneklemini ise, bu illerde öğrenim gören toplam 373 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma kapsamındaki öğrencilerin 199'u Ankara, 174'ü ise Kırşehir il merkezinde öğrenim görmektedir. Araştırma kapsamındaki öğrencilere ait diğer bilgiler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. *Araştırmaya Katılan Öğrencilere Ait Demografik Değişkenler*

	N	%		N	%
İl			**Cinsiyet**		
Ankara	199	53	Kız	161	57
Kırşehir	174	47	Erkek	212	43
Toplam	**373**	**100**	**Toplam**	**373**	**100**
Anne Eğitim			**Baba Eğitim**		
İlkokul	172	46	İlkokul	103	27
Ortaokul	64	17	Ortaokul	77	21
Lise	92	25	Lise	125	34
Üniversite	45	12	Üniversite	68	18
Toplam	**373**	**100**	**Toplam**	**373**	**100**
Sınıf					
6. Sınıf	134	36			
7. Sınıf	128	34			
8. Sınıf	111	30			
Toplam	**373**	**100**			

Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak kullanılan ölçek iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde öğrencilere ait kişisel bilgiler bulunmaktadır. Bu bölümde öğrencilerin cinsiyetleri, sınıf düzeyleri, anne-baba eğitim durumları, birinci dönem karnelerindeki Türkçe dersi notu, geçtiğimiz yıl içindeki okudukları kitap sayısı ve günlük kitap okuma , televizyon izleme ve bilgisayar kullanma süreleri sorulmuştur. İkinci bölümü ise; Ersanlı ve Balcı tarafından geliştirilen ve üç boyuttan (zihinsel, duygusal, davranışsal) oluşan toplamda 45 maddelik "*İletişim Becerileri"* ölçeği oluşturmaktadır. Orijinalinde bu ölçek üniversite öğrencilerine yönelik geliştirildiği için tekrar ilköğretim öğrencileri ile pilot bir çalışma yapılmıştır. Pilot uygulama Kırşehir ilinde 6.,7. ve 8.sınıf, toplam 147 öğrenciye uygulanmış ve güvenirlik çalışması yapılmıştır. Güvenirlik analizi sonucu 11 maddenin ilköğretim öğrencileri tarafından anlaşılmadığı görülmüş ve bu 11 madde (3,4,5,9,23,24,27,32,35,37,42) ölçekten çıkarılmıştır. Ölçek son hali ile 34 maddeden oluşmaktadır. Güvenirlik kat sayısı ise.88 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Analizi

Veri toplama aracı ile elde edilen verilerin çözümlenmesinde SPSS 15.0 (Statistical Package For Social Sciences) paket programından yararlanılmıştır. Veri toplamak amacıyla kullanılan ***"İletişim Becerileri"*** ölçeğinde yer alan maddeler likert tipi ve beşli olarak derecelendirilmiştir. Dereceleme maddeleri; "her zaman", "genellikle", "bazen", "nadiren", "hiçbir zaman" şeklinde oluşturulmuştur. Yanıtlar "hiçbir zaman"dan "her zaman"'a ve 1'den 5'e doğru sayısal değerler verilerek puanlamıştır. Olumsuz maddeler ters çevrilerek kodlanmıştır. İletişim becerileri puanlarının öğrencilerin cinsiyetine ve öğrenim gördükleri illere göre farklılık gösterip göstermediğini hesaplamak için t testi (Independent Sample t Test); anne-baba eğitim durumu ve sınıf seviyesine göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için de tek yönlü varyans analizi (Anova) kullanılmıştır. Anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için ise "Scheffe Çoklu Karşılaştırma Testi (Post-Hoc)" yapılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin Türkçe ders notu, sahip oldukları kitap sayısı, günlük kitap okuma süreleri, televizyon izleme süreleri, günlük internet kullanma süreleri ile toplam puan arasındaki ilişki ise Pearson Corelation testi ile yapılmıştır. Son olarak ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri düzeyini belirlemek amacıyla 5 kategori belirlenmiştir. Bunlar:

1…….....1,80 arası çok düşük

1,81……....2,60 arası düşük

2,61……....3,40 arası orta

3,41……....4,20 arası yüksek

4,21……....5,00 arası çok yüksek düzey olarak tespit edilmiştir.

BULGULAR VE YORUM

1. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların İl Değişkenine Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının il değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır.

Tablo 2. *Öğrencilerin İl Değişkenine Göre İletişim Becerileri İle İlgili t-Testi Analizi Sonuçları*

Boyutlar	İl	$\overline{X}$	S	t	p
Zihinsel	Kırşehir	45,03	7,602	-1,749	,081
	Ankara	46,38	7,261		
Duygusal	Kırşehir	36,02	5,893	-3,553	,000
	Ankara	38,29	6,394		
Davranışsal	Kırşehir	44,41	6,783	-2,544	,011
	Ankara	46,22	6,935		
Toplam	Kırşehir	125,47	16,960	-2,967	,003
	Ankara	130,90	18,219		

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri il değişkenine göre; duygusal boyutta [$t_{(372)}$ = -3,553; p<.05], davranışsal boyutta [$t_{(372)}$ = -2,544; p<.05] ve toplamda [$t_{(372)}$ = -2,967; p<.05] anlamlı bir farklılık göstermiştir. Bu anlamlı farklılık Ankara'da bulunan öğrenciler lehinedir. Zihinsel boyutta [$t_{(372)}$ = -1,749; p>.05] ise anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır. Bu bulguya göre zihinsel boyut hariç büyük şehirlerde öğrenim gören ilköğretim öğrencilerinin küçük şehirlerde öğrenim gören ilköğretim öğrencilerine göre iletişim becerilerinin daha iyi olduğu söylenebilir.

2. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların Cinsiyete Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır.

Tablo 3. *Öğrencilerin İletişim Becerileri Puanlarının Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılığı İçin t-Testi Sonuçları*

Boyutlar	Cinsiyet	$\bar{X}$	S	t	p
Zihinsel	Kız	47,43	6,490	-3,873	,000
	Erkek	44,47	7,868		
Duygusal	Kız	38,21	5,932	-2,642	,009
	Erkek	36,49	6,414		
Davranışsal	Kız	46,90	6,483	-3,780	,000
	Erkek	44,22	7,022		
Toplam	Kız	132,55	15,759	-4,029	,000
	Erkek	125,19	18,668		

Tablo 3'de görüldüğü gibi, ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri cinsiyet değişkenine göre; zihinsel boyutta [$t_{(372)}$ = -3,873; p<.05], duygusal boyutta [$t_{(372)}$ = -2,642; p<.05], davranışsal boyutta [$t_{(372)}$ = -3,780; p<.05] ve toplamda [$t_{(372)}$ = -4,029; p<.05] anlamlı bir farklılık göstermiştir. Bu anlamlı farklılık kız öğrenciler lehinedir. Bu bulguya göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre iletişim becerilerinin daha iyi olduğu söylenebilir.

3. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların Sınıf Düzeyine Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının sınıf düzeyine göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 4. *Öğrencilerin İletişim Becerileri Puanlarının Sınıf Düzeyine Göre Farklılığı İçin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Boyutlar	Sınıf	$\bar{X}$	S	F	p	Fark
Zihinsel	6.Sınıf (a)	47,58	7,073	8,029	,000	a-c
	7.Sınıf (b)	45,48	7,941			
	8.Sınıf (c)	43,85	6,798			
Duygusal	6.Sınıf (a)	37,69	6,279	2,587	,077	---

	7.Sınıf (b)	37,73	6,380			
	8.Sınıf (c)	36,10	6,005			
Davranışsal	6.Sınıf (a)	46,23	6,895	6,705	,001	a-c b-c
	7.Sınıf (b)	46,21	7,053			
	8.Sınıf (c)	43,39	6,413			
Toplam	6.Sınıf (a)	131,50	17,802	6,895	,001	a-c b-c
	7.Sınıf (b)	129,42	17,973			
	8.Sınıf (c)	123,36	16,735			

Tablo 4 incelendiğinde, öğrencilerin iletişim becerileri sınıf düzeyine göre zihinsel boyutta [$F_{(2-370)=}$ 8,029; p<.05], davranışsal boyutta [$F_{(2-370)=}$ 6,705; p<.05] ve toplamda [$F_{(2-370)=}$ 6,895; p<.05] anlamlı bir farklılık göstermiştir. Anlamlı farklılığın hangi sınıflar arasında olduğunu belirlemek için yapılan "Scheffe" testine göre; zihinsel boyutta; altıncı sınıflar ile sekizinci sınıflar arasında, altıncı sınıflar lehine, davranışsal boyut ve toplamda; altıncı sınıflar ile sekizinci sınıflar arasında, altıncı sınıflar lehine yine yedinci sınıflar ile sekizinci sınıflar arasında yedinci sınıflar lehine anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Genel olarak sınıf seviyesi arttıkça iletişim becerileri ölçeğinden alınan puanın düştüğü görülmektedir. Bu bulguya göre 8. sınıf öğrencilerinin iletişim becerilerinin 6. ve 7. sınıf öğrencilerine göre düşük olduğu söylenebilir. 6. sınıf ve 7. sınıflarda iletişim becerileri puanları sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermese de 6. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin toplamda iletişim becerileri puan ortalaması 7. sınıfta öğrenim gören öğrencilere göre yüksek çıkması manidar bulunmuştur.

4. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların Okul Öncesi Eğitim Alma Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının okul öncesi eğitim alma durumuna göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için t testi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 5. *Öğrencilerin İletişim Becerileri Puanlarının Okul Öncesi Eğitim Alma Durumuna Göre Farklılığı İçin t-Testi Sonuçları*

Boyutlar	Okul Öncesi Eğitim	$\bar{X}$	S	t	p
Zihinsel	Evet	45,48	7,645	-,610	,542
	Hayır	45,96	7,290		
Duygusal	Evet	38,07	6,043	2,318	,021
	Hayır	36,57	6,362		
Davranışsal	Evet	45,64	7,066	,657	,512
	Hayır	45,17	6,804		
Toplam	Evet	129,21	18,310	,809	,419
	Hayır	127,70	17,455		

Tablo 5'e göre, İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri zihinsel boyutta [$t_{(372)}$ = -610; p>.05], davranışsal boyutta [$t_{(372)}$ = ,657; p>.05] ve toplamda [$t_{(372)}$ = ,809; p>.05] okul öncesi eğitim alma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir. İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri sadece duygusal boyutta [$t_{(372)}$ = 2,318; p<.05] okul öncesi eğitim alan öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık göstermiştir. Bu bulguya göre okul öncesi eğitim alan ilköğretim öğrencilerinin okul öncesi eğitim almayan ilköğretim öğrencilerine göre duygusal boyutta iletişim becerilerinin daha iyi olduğu söylenebilir.

5. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların Anne Eğitim Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının anne eğitim durumuna göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 6. *Öğrencilerin İletişim Becerileri Puanlarının Anne Eğitim Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Boyutlar	Anne Eğitim Durumu	$\bar{X}$	S	F	p	Fark
Zihinsel	İlkokul (a)	45,56	7,500	1,475	,221	---
	Ortaokul (b)	46,04	6,783			
	Lise (c)	44,94	8,314			
	Üniversite (d)	47,71	5,937			
Duygusal	İlkokul (a)	37,04	6,195	1,085	,356	---
	Ortaokul (b)	36,85	5,436			
	Lise (c)	37,09	6,835			
	Üniversite (d)	38,80	6,35			
Davranışsal	İlkokul (a)	44,45	6,910	3,094	,027	a-d
	Ortaokul (b)	45,90	6,023			
	Lise (c)	45,55	7,686			
	Üniversite (d)	47,82	5,886			
Toplam	İlkokul (a)	127,05	17,160	2,077	,103	---
	Ortaokul (b)	128,81	15,885			
	Lise (c)	127,59	20,605			
	Üniversite (d)	134,33	16,080			

Tablo 6'da görüldüğü üzere öğrencilerin anne eğitim düzeyine göre iletişim becerileri sadece davranışsal boyutta [$F_{(2-370)=}$ 3,904; p<.05] anlamlı farklılık göstermektedir. Anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Scheffe testi yapılmıştır. Buna göre annesi ilkokul mezunu olan öğrencilerin iletişim becerileri puan ortalaması ($\bar{X}$=44,45) ile

annesi üniversite mezunu olan öğrencilerin iletişim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=47,82) arasında annesi üniversite mezunu olan öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Zihinsel [$F_{(2-370)}$= 1,475; p>.05], duygusal [$F_{(2-370)}$= 1,805; p>.05] ve toplamda [$F_{(2-370)}$= 2,077; p>.05] öğrencilerin iletişim becerileri anne eğitim seviyesine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir. Bu bulguya göre sadece davranışsal boyutta annesi üniversite mezunu olan ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerilerinin annesi ilkokul mezunu olan ilköğretim öğrencilerine göre daha iyi olduğu söylenebilir.

6. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Becerileri Ölçeğinden Almış Oldukları Puanların Baba Eğitim Durumuna Göre Farklılığına İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeği puanlarının baba eğitim durumuna göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için ilişkisiz örneklemler için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 7. *Öğrencilerin İletişim Becerileri Puanlarının Baba Eğitim Durumuna Göre Farklılığına ilişkin Tek yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

Boyut	Baba Eğitim Durumu	$\overline{X}$	S	F	p	Fark
Zihinsel	İlkokul (a)	45,08	7,862	,878	,453	---
	Ortaokul (b)	45,32	6,983			
	Lise (c)	45,97	7,919			
	Üniversite (d)	46,83	6,311			
Duygusal	İlkokul (a)	36,42	6,074	3,367	,019	a-d
	Ortaokul (b)	35,92	6,263			b-c
	Lise (c)	38,00	6,038			b-d
	Üniversite (d)	38,52	6,611			
Davranışsal	İlkokul (a)	43,69	6,939	3,985	,008	a-d
	Ortaokul (b)	45,28	7,18			b-d
	Lise (c)	45,79	7,018			
	Üniversite (d)	47,27	5,843			
Toplam	İlkokul (a)	125,21	17,531	2,959	,032	a-d
	Ortaokul (b)	126,53	17,140			b-d
	Lise (c)	129,77	18,786			
	Üniversite (d)	132,64	16,396			

Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin iletişim becerileri baba eğitim durumuna göre duygusal boyutta [$F_{(2-370)}$= 3,367; p<.05] davranışsal boyutta [$F_{(2-370)}$= 3,985; p<.05] ve toplamda [$F_{(2-370)}$= 2,959; p<.05] anlamlı bir farklılık göstermiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Scheffe testi yapılmıştır. Buna göre duygusal boyutta; babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin iletişim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=36,42) ile babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletişim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=38,52) arasında babası

üniversite mezunu olan; babası ortaokul mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=35,92) ile babası lise mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puanları ortalaması ($\overline{X}$=38,00) ve babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=38,52) arasında babası lise ve üniversite mezunu olan öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık bulunmuGtur.

Buna göre davranıGsal boyutta; babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=43,69) ile babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=47,27) arasında babası üniversite mezunu olan; babası ortaokul mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=45,28) ile babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=47,27) arasında babası lise ve üniversite mezunu olan öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık bulunmuGtur.

Tüm boyutlarda ise; babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=125,21) ile babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=132,64) arasında babası üniversite mezunu olan; babası ortaokul mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=126,53) ile babası üniversite mezunu olan öğrencilerin iletiGim becerileri puan ortalaması ($\overline{X}$=132,64) arasında babası lise ve üniversite mezunu olan öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık bulunmuGtur. Bu bulgulara göre zihinsel boyut hariç [$F_{(2-370)=}$,878; p>.05] tüm boyutlarda ve toplamda babası üniversite mezunu olan ilköğretim öğrencilerinin iletiGim becerilerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

7. İlköğretim Öğrencilerinin Türkçe Dersi Notları İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

Glköğretim öğrencilerinin birinci dönem Türkçe dersi notları ile iletiGim becerileri arasında bir iliGkinin olup olmadığını belirlemek için basit korelasyon yapılmıGtır. Analiz sonuçları aGağıdaki tabloda verilmiGtir:

Tablo 8. *Öğrencilerin Türkçe Ders Notu ile İletişim Becerileri Arasındaki İlişki*

		Zihinsel	Duygusal	Davranışsal	Toplam
Türkçe	r	,135(**)	,243(**)	,233(**)	,232(**)
Ders	p	,009	,000	,000	,000
Notu	n	373	373	373	373

**p<.01

Tablo 8'de görüldüğü üzere öğrencilerin Türkçe dersi notu ile iletiGim becerileri arasında bir iliGkinin olduğu görülmektedir. Öğrencilerin Türkçe ders notu ile zihinsel boyut (r=,135;p<.01); duygusal boyut (r=,362;p<.01); davranıGsal boyut(r=,233;p<.01) ve toplam puan (r=,232;p<.01) arasında pozitif yönde düGük bir iliGki görülmektedir. Yani öğrencilerin Türkçe ders notu arttıkça iletiGim becerileri artmaktadır.

8. İlköğretim Öğrencilerinin Okudukları Kitap Sayısı İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

Glköğretim öğrencilerinin bir yıl içinde okudukları kitap sayısı ile iletiGim becerileri arasında bir iliGkinin olup olmadığını belirlemek için basit korelasyon yapılmıGtır. Analiz sonuçları aGağıdaki tabloda verilmiGtir:

Tablo 9. *Öğrencilerin Kitap Okuma Sayısı İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişki*

		Zihinsel	Duygusal	Davranışsal	Toplam
Kitap Okuma Sayısı	r	,565(**)	,691(**)	,884(**)	,818(**)
	p	,000	,000	,000	,000
	n	373	373	373	373

**p<.01

Tablo 9'da görüldüğü gibi, öğrencilerin kitap okuma sayısı ile iletiÇim becerileri arasında bir iliÇkinin olduğu görülmektedir. Kitap okuma sayısı ile zihinsel boyut (r=,565;p<.01); duygusal boyut (r=,691;p<.01); davranıÇsal boyut (r=,884;p<.01) ve toplam puan (r=,818;p<.01) arasında pozitif yönde yüksek bir iliÇki görülmektedir. Yani öğrencilerin okudukları kitap sayısı arttıkça iletiÇim becerileri de artmaktadır.

9. İlköğretim Öğrencilerinin Günlük Kitap Okuma Süreleri İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

Çlköğretim öğrencilerinin günlük kitap okuma süreleri ile iletiÇim becerileri arasında bir iliÇkinin olup olmadığını belirlemek için basit korelasyon yapılmıÇtır. Analiz sonuçları aÇağıdaki tabloda verilmiÇtir:

Tablo 10. *Öğrencilerin Günlük Kitap Okuma Süreleri İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişki*

		Zihinsel	Duygusal	Davranışsal	Toplam
Kitap Okuma Süreleri	r	,691(**)	,565(**)	,571(**)	,884(**)
	p	,000	,000	,000	,000
	n	373	373	373	373

**p<.01

Tablo 10'da görüldüğü gibi, öğrencilerin günlük olarak kitap okuma süreleri ile iletiÇim becerileri arasında bir iliÇkinin olduğu görülmektedir. Kitap okuma süresi ile; zihinsel boyut(r=,691;p<.01), duygusal boyut (r=,565;p<.01), davranıÇsal boyut (r=,871;p<.01) ve toplam puan (r=,884;p<.01), arasında pozitif yönde yüksek bir iliÇki görülmektedir. Yani öğrencilerin kitap okuma süreleri arttıkça iletiÇim becerileri de artmaktadır.

10. İlköğretim Öğrencilerinin Günlük Televizyon İzleme Süreleri İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

Çlköğretim öğrencilerinin günlük televizyon izleme süreleri ile iletiÇim becerileri arasında bir iliÇkinin olup olmadığını belirlemek için basit korelasyon yapılmıÇtır. Analiz sonuçları aÇağıdaki tabloda verilmiÇtir:

Tablo 11. *Öğrencilerin Günlük Televizyon İzleme Süresi ile İletişim Becerileri Arasındaki İlişki*

		Zihinsel	Duygusal	Davranışsal	Toplam
TV İzleme Süresi	r	-,250(**)	-,062	-,203(**)	-,205(**)
	p	,000	,230	,000	,000
	n	373	373	373	373

**p<.01

Tablo 11'de görüldüğü gibi, öğrencilerin günlük televizyon izleme süresi ile iletişim becerileri arasında negatif bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Televizyon izleme süresi ile zihinsel boyut (r=,-250;p<.01); davranışsal boyut (r=,-203;p<.01); ve toplam puan (r=,-205;p<.01) arasında negatif yönde düşük bir ilişki görülmektedir. Yani öğrencilerin televizyon izleme süresi arttıkça iletişim becerileri ölçeğinden aldıkları puan düşmektedir. Televizyon izleme süresi ile duygusal boyut(r=,-062;p<.01), arasında ise herhangi anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

11. İlköğretim Öğrencilerinin Günlük Bilgisayar Kullanma Süreleri İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin günlük bilgisayar kullanma süreleri ile iletişim becerileri arasında bir ilişkinin olup olmadığını belirlemek için basit korelasyon yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 12. *Öğrencilerin Günlük Bilgisayar Kullanma Süresi İle İletişim Becerileri Arasındaki İlişki*

		Zihinsel	Duygusal	Davranışsal	Toplam
Bilgisayar Kullanma Süresi	r	-,197(**)	-,146(**)	-,132(**)	-,185(**)
	p	,000	,005	,011	,000
	n	373	373	373	373

**p<.01

Tablo 12'de görüldüğü gibi, öğrencilerin günlük bilgisayar kullanma ile iletişim becerileri arasında negatif bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bilgisayar kullanma süresi ile zihinsel boyut (r=,-197;p<.01), duygusal boyut(r=,-146;p<.01), davranışsal boyut (r=,-132;p<.01) ve toplam puan (r=,-185;p<.01), arasında negatif yönde düşük bir ilişki görülmektedir. Yani öğrencilerin bilgisayar kullanma süresi arttıkça iletişim becerileri ölçeğinden aldıkları puan da düşmektedir.

12. İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeylerine İlişkin Bulgular ve Yorum

İlköğretim öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerini belirlemek için 5 kategori belirlenmiştir. Bu kategorilere göre ilköğretim öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 13. *İlköğretim Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri*

İletişim Bec. Düzeyi	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek	X	S
Aralık	1-1,80	1,81-2,60	2,61-3,40	3,41-4,20	4,21-5,00	3,77	,734
f	-	7	78	205	83		
%	-	1,9	20,9	55	22,2		

Tablo 13' de görüldüğü gibi 1-1,80 puan aralığına giren öğrenci bulunmamaktadır. 1,81-2,60 puan aralığına giren öğrencilerin oranı % 1,9 (7), 2,61-3,40 puan aralığına giren öğrencilerin oranı % 20,9 (78), 3,41-4,20 puan aralığına giren öğrencilerin oranı % 55 (205) ve 4,21-5,00 puan aralığına giren öğrencilerin oranı ise % 22,2 (83)'dir. İlköğretim öğrencilerinin iletişim becerileri ölçeğinden aldıkları puanların ortalaması ise ($\overline{X}$=3,77) bulunmuştur. Bu değere bakıldığında ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerilerinin yüksek düzeyde olduğu söylenebilir.

Sonuçlar

Bu araştırmanın sonucunda;

• Başkent ve büyük şehir olan Ankara'da öğrenim gören ilköğretim öğrencilerinin iletişim becerilerinin duygusal, davranışsal boyutta ve toplamda; küçük ve sosyal imkânların daha az olduğu Kırşehir ilinde öğrenim gören ilköğretim öğrencilerine göre daha iyi olduğu,

• Kız öğrencilerin tüm boyutlarda ve toplamda erkek öğrencilere göre iletişim becerilerinin daha yüksek olduğu,

• Öğrencilerin öğrenim görmekte olduğu sınıf düzeyi yükseldikçe ergenlik dönemine giren Senemoğlu (2009) ve kimlik arayışı içinde bocalamaya başlayan ve akran grupları istediği için anti-sosyal davranışlar gösterebilen 8. sınıf öğrencilerinin zihinsel, davranışsal boyutta ve toplamda iletişim becerilerinin 6. sınıfa göre daha düşük olduğu,

• Toplumsallaşma sürecine, okul öncesi eğitim alarak erken başlayan öğrencilerin duygusal boyutta iletişim becerilerinin okul öncesi eğitim almayan öğrencilere göre daha yüksek olduğu,

• Anne ve baba eğitim düzeyi yükseldikçe öğrencilerin iletişim becerilerinin de yükseldiği,

• Türkçe dersinde başarılı olan öğrencilerin iletişim becerilerinin de yüksek olduğu,

• Öğrencilerin okudukları kitap sayısı ve günlük kitap okuma süresi arttıkça iletişim becerilerinin de arttığı buna karşın öğrencilerin günlük televizyon izleme süresi ve günlük bilgisayar ve internet kullanma süresi arttıkça da iletişim becerilerinin azaldığı,

• İlköğretim öğrencilerinin genel olarak iletişim becerilerinin yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Bu sonuçlar doğrultusunda şu öneriler getirilmiştir:

Öneriler

• Öğretmenlerin derslerde öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade edebilecekleri ortamları oluşturmaları,

• Öğrencilerin daha fazla kitap okuması için teşvik edilmesi,

• Ebeveynlerin çocuklarının TV ve bilgisayar başında çok fazla zaman geçirmelerine izin vermemesi,

• Çocukların mümkün olduğu kadar erken yaşta okul öncesi eğitime başlatılması,

• Öğretmenlerin öğrencilerinde dinleme becerilerini geliştirecek sınıf içi etkinliklere daha çok yer vermesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Y. (1978). Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri, Ankara: Doğan Basımevi.

ATA, B. (2011). Sosyal Bilgiler Öğretim Programı, (Edt: Cemil Öztürk), Sosyal Bilgiler Öğretimi Demokratik Vatandaşlık Eğitimi, Ankara: Pegem Akademi.

ARLI, M. ve NAZİK, M. H. (2001). Bilimsel Araştırmaya Giriş, Ankara: Gazi Kitabevi.

AYDIN, A. (2010). Yaşadığımız Dünya (Psikoloji, Sosyoloji, Siyaset Bilim ve Felsefe Üzerine Denemeler), Ankara: Pegem Akademi.

BACANLI, H. (2008) Sosyal Beceri Eğitimi, Ankara: Asal Yayınları.

BOLAT, S. (1996) "Eğitim Öğretimde iletişim: Hacettepe Eğitim Fakültesi Uygulaması" Hacettepe Eğitim Fakültesi Dergisi, 12, 75-78.

COHEN, L., Manion, L. ve MORRISON, K. (2000). Research Methods in Education. London*: Routledge/Falmer, Taylor ve* Francis Group.

ÇİLENTİR, K. (1978). Eğitim Teknolojisi ve Eğitim Araçları Merkezleri, Ankara.

ÇİLENTİR, K. (1988). Eğitim Teknolojisi ve Öğretim, Ankara: Yargıcı Matbaası.

ÇUBUKÇU, Z. ve GÜLTEKİN, M. (2006). İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Beceriler *bilig,* Bahar, 37, 155-174.

ERGÜN, M. (2009). Eğitim Felsefesi, Ankara: Pegem Akademi,

ERSANLI, K. ve BALCI, S. (1998), İletişim Becerileri Envanterinin Geliştirilmesi. Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi,* Eylül, 10 (2), s.7-12.

GÖMLEKSİZ, M.N. ve KAN, A.Ü. (2007). Yeni Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programının Araştırma, İletişim ve Türkçeyi Doğru, Etkili ve Güzel Kullanma Becerilerini Kazandırmadaki Etkililik Düzeyine İlişkin Öğrenci Görüşleri (Diyarbakır İli Örneği), *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 17 (2), 135-162.

İEC (1998). İEC Reference Manual For Health Programme Managers. Zimbabwe National Family Planing Council, (http://www.dorluk.de/hp/iec_manual.pdf), Erişim Tarihi: 03.05.2012.

KARASAR, N. (1999). Bilimsel Araştırma Yöntemi, Ankara: Nobel Yayınları.

MCMILLAN, J. H. (2000). Educational Research Fundamentals for the Consumer. USA: Longman.

MEB. (2005) İlköğretim Sosyal Bilgiler dersi 6-7. Sınıflar Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara.

ÖZKILIÇ, R. (2009). İletişim, (Edt: Mustafa Sarıtaş), Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı,, Ankara: A Pegem Akademi.

SENEMOĞLU, N. (2009). Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya, Ankara: Pegem Akademi.

TEKİN, H. (1980). Okuduğunu Anlama Gücü ile Yazılı Anlatım Becerisi Geliştirme Yönünden Okullarımızdaki Türkçe Öğretimi, Ankara: Mars Matbaası.

TOLAN, B. (1978). Toplum Bilimlerine Giriş, Ankara: Kalite Matbaası.

YEĞİLTAŞ, E. (2009). II. Dünya Savaşı Sonrasında Dünya'da Bilim, Teknoloji ve Sosyal Değişme, (Edt: Bahri Ata), Bilim Teknoloji.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1709-1717, ANKARA-TURKEY

15 KASIM (CUMHURİYET BAYRAMI) TÖRENLERİNİN KIBRIS TÜRK BASININDA YANSITILMA ŞEKİLLERİ

Münevver KATA[*]

ÖZET

Bu inceleme Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti basını üzerinde yapılmıştır. 15 Kasım Cumhuriyet Bayramının gazetelere yansıma biçimleri incelemenin konusunu oluşturmaktadır. Amaç gazetelerin kamuoyu oluşturma biçimlerini ve gücünü tespit etmektir. Böylece gazetelerin siyasi çevreyle olan ilişkileri sorgulanmıştır. Kıbrıs sorununa ilişkin yaklaşım gazetelerin Cumhuriyet bayramı için düzenlenen törenleri aktarma biçimlerine de yansımıştır. Kamuoyu oluşturulurken törenlere olan yaklaşımı destekleyen ve mesafeli duran medya organlarının bu durum tavırlarına, sloganlarına ve habere ne kadar yer vereceklerine şekil vermiştir. Çalışmada, kamuoyu kuramı ve eleştirel söylem analizi çerçevesinde basının toplum üzerindeki etkisi ve yönlendirmesine açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

İnceleme. KKTC'nin günlük olarak yayınlanan üç büyük tirajlı gazetesi üzerinden gerçekleştirilmiştir: Kıbrıs gazetesi, Volkan gazetesi ve Afrika gazetesi. İncelemenin sınırını Rauf Raif Denktaş, Mehmet Ali Talat ve Derviş Eroğlu yönetimlerinin son bir yıllık evresi oluşturmuştur. Bu tarihler sırasıyla 2004, 2009 ve 2011 yıllarını oluşturmaktadır. Siyasi liderlerin son görev sürelerinde her yıl kutlanmakta olan 15 Kasım kutlamalarına yönelik etkinliklerinin yazılı basında nasıl yansıdığı ve yansımanın farklılık sösterip göstermediği analiz edilmiştir. Ayrıca farklı görüşlerde olan fakat aynı dönemlerde günlük yazılar yayınlayan gazetelerin yaklaşımları ve toplum üzerinde yönlendirici etkisi hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışma, sözkonusu üç gazetede yoğunlaşmış ve bunlar üzerinden sonuca ulaşılmıştır. Kamuoyu kuramı ve eleştirel söylem analizi çerçevesinde Kıbrıs Türk basınındaki diğer gazeteler de ele alındığı durumda benzer sonuçlara ulaşılabileceğini düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs Türk basını, Cumhuriyet bayramı, Kıbrıs, Afrika, Volkan…

FORMANTS PORTRAYED IN THE TURKISH CYPRIOT PRESS NOVEMBER 15 CEREMONIES (REPUPLIC DAY)

ABSTRACT

The reviews of this issue has done on Northern Cyprus (Turkish) media. The ways of apperaing the 15th of Novermber of Republic Day in

[*] Öğr. Gör. Girne Amerikan Üniversitesi, Eğitim Fak., El-mek: mugeeee_81@hotmail.com

newspapers is the subject of analyse. The aim is to identify the ways of public opinion. In this way the questioning between media and political parties has already done. They tried to show the effect and routing of media on society using the ways of Theory of public Opinion and Critical Discourse Analysis.

The Cyprus problem was also shown on the issues of newspapers with the organising of the Republic Day ceremonies. During the questioning of public opinion has been also shown the attitude of the members of media that supported this organization of a ceremony and that only followed the process witevh their slogans.

Review was on 3 local newspapers: Kıbırs, Afrika and Volkan. The review was limited on R.R Denktash's, M.A Talat's and D. Eroglu's exact period in their last years. 2004, 2009 and 2011 are the years included in this chronological order. The celebrations of 15th of November every year during the periods of the last duties of political leaders has been analysed the effectiveness of these celebrations in newspapers. Finally, the connection has shown between the news of political approch and ceremonies.

Review has been focused on three local newspapers and has had the best results. We believe that the other newspapers of Turkish Cypriot press will use the ways of Theory of public Opinion and Critical Discourse Analysis and will be able to achieve same the results.

Key Words: Turkish Cypriot press, Repuplic day, Kıbrıs, Afrika, Volkan.

Giriş

Demokratik ülkelerin gelişebilmesi için basın özgürlüğünün olması gerekmektedir. Basın öncelikle doğrunun bulunmasında ve sağlıklı karar verilmesinde öncülük etmeli, bunun için de karşıt görüşlere elinden geldiği kadar dengeli bir şekilde yaklaşmalıdır. Aynı zamanda kamuoyunun sesini yöneticilere duyurma görevini de üstlenmelidir. Demokratik ülkelerde, sosyal yaşantının vazgeçilmezi olan haber alma ve düşünme unsurlarının oluşması, farklı kalem ve ağızlardan serbestçe yayılabilmesi basın özgürlüğü olarak kabul edilebilir. Buna sahip olanların bağımsız olduğu kadar topluma karşı da sorumlululuğunu bilmesi gerekmektedir. Halk tarafından gelen bütün tepkiler özgür bırakılan basın tarafından saptanarak, devlet yönetiminden sorumlu olan kurumların ve kişilerin dikkatine sunulmalıdır (Saygılı 2006, 54).

Bu çalışmada basının yön verme eğilimini belirleyebilmek amacıyla KKTC'de yayın hayatını sürdüren Afrika, Volkan ve Kıbrıs gazetelerinde siyasi liderlerin etkinliklerini değerlendiriş biçimleri ele alınmıştır. Adı geçen gazetelerde KKTC'nin kuruluş yıldönümü 15 Kasım 1983 kutlamalarının, KKTC Cumhurbaşkanlarından Rauf Raif Denktaş, Mehmet Ali Talat ve Derviş Eroğlu döneminde ele alınış biçimi kamuoyu kuramı çerçevesinde ve eleştirel söylem analizi yöntemi ile değerlendirilecektir.

KKTC'de Basın ve Siyaset İlişkisi

Basın siyasi yaşamın vazgeçilmez unsurudur. Devletin toplumla kurduğu ilişkiler ağına siyasal sistem adı verilmektedir. Siyasi partiler veya liderler kamuoyunun ilgisini çekmek ve tepkisini ölçmek amacıyla basından yararlanmaktadır.

Siyasetin gelişmesi ve ilerleyebilmesi için basına büyük görevler düşmektedir. Toplumda siyasetsiz basın düşünülemediği gibi basınsız siyasetten de bahsedilemez. Basın, siyasal gündemin belirlenmesinde çeşitli roller üstlenebilir. Siyaset ve basın arasında karşılıklı, saygıya dayalı sağlıklı bir iletişimin olması önemlidir. Basın, hangi konuların gündemin bir parçası olacağını belirlemeye çalışmakta ve politikacıların yapabileceği gibi, gündemleri etkileyerek politika sürecinde, politik oyuncular haline gelebilmektedir. Basın, yalnızca birtakım konuları öne çıkararak gündemi etkilemekle kalmaz, aynı zamanda politika sürecinin gidişatını ve eylemlerini de etkilemektedir (Terkan 2005, 561) .

Gelişmekte olan ve çoğulcu demokrasinin varolduğu ülkelerden KKTC'de yazılı basın siyasal yapının sesi niteliğindedir. KKTC'de birçok gazete yayın faaliyeti yürütmesine rağmen halkın basın yayın hareketlerine gereken ilgi ve duyarlılığı göstermediği yapılan araştırmalar aracılığıyla tesbit edilmektedir. Yerel basına halkın gösterdiği ilginin azalmasında, gazetelerin siyasi partilerin yayın organına dönüşmesi de etkili olmuştur. Neticede halkın gazetelere olan ilgi ve güveni azalmıştır (Hançer 2006, 4).

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki gazeteler, kâr paylarını artırmak adına Kıbrıs sorununa yönelik belli görüşleri savunmaktadırlar. Bunun neticesinde de siyasi haberlerin içeriği gazete tarafından savunulan dünya görüşü çerçevesinde oluşmaktadır. Bazı basın kuruluşları siyasi partilerin yayın organı iken diğer basın kuruluşlarıysa özel şirketlere ait olmalarına rağmen Kıbrıs sorununa ilişkin belli görüşleri savunmaktadır.

Volkan gazetesi yazarlarından Sabahattin İsmail, keskin sağ görüşlere sahipken, Afrika gazetesi yazarlarından Şener Levent, sol görüşlere ve Kıbrıs gazetesi yazarlarından Ahmet Tolgay, ortada bulunan, gazetelerinde bakış açılarını çekinmeden dile getirebilen yazarlar arasındadır.

Kamuoyu Kuramı ve Eleştirel Söylem Analizi Yöntemi

Egemenliğin halktan kaynaklandığı bir yönetim biçimi olan demokraside kamuoyu unsuru önemlidir. Kamuoyu karşılıklı ilişki ve etkileşim sürecinde oluşmaktadır. İlişki ve etkileşimin aracı ise basındır. Bir kamuoyunun oluşabilmesi için ilk olarak ilgili kişilerin ya da grupların sorun hakkında bilgi edinmeleri ve bunun üzerinde konuşmaları gerekmektedir. Ayrıca başka gruplarla temasa geçerek düşüncelerini ifade etmelidirler. Bu gibi ilişkilerde iletişimin rolü çok büyüktür. Kamuoyu oluşumunda en etkin unsurlardan biri olan kitle iletişim araçları bu iletişim süreci içinde bilgi aktarmaktadır. KKTC'de medya, siyaset ve kamuoyu birbiriyle ayrılmaz bir bütün niteliğinde görülebilir (Gezgin 2006, 172*).*

Bu çalışma basının toplum üzerinde yönlendirici etkisini ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Kamuoyu kuramı çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. "Kamuoyu Kuramı"ndan daha çok iletişim ve siyaset bilimi literatüründe medyanın rolü araştırılırken faydalanılır. Kamuoyu kuramı, bir konu hakkında oluşan kişisel fikirlerden yola çıkarak iletişim aracılığıyla karar vermeye dek uzanan sürece işaret eder (Yüksel 2007, 573).

Türk Dil Kurumu sözlüğünde kamuoyu oluşturmak ya da yaratmak, *"bir düşünceyi yaygınlaştırmak ve halkın dikkatini o düşünce etrafında toplamak ve yoğunlaştırmak"* karşılığında kullanılmaktadır[1].

Ayrıca çalışmadaki gazete yansımaları *eleştirel söylem analizi* ile açıklanacaktır. Büyükkantarcıoğlu'nun da (2001) ifade ettiği gibi, medya metinlerindeki ideolojinin söylem düzeyine nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışan eleştirel söylem analizi, bireylerin yaşamı algılamalarında, düşüncelerinde ve değerlendirmelerinde söyleme yansıyan toplumsal düşünceleri

[1]http://www.tdksozluk.com/s/kamuoyu_olu%FEturmak_veya_yaratm/.

ortaya çıkarmaktadır. Bu yöntemle açık dilsel yapılardan örtük düşünsel yapıların sistematik ve nesnel biçimde çıkarsanması hedeflenmiştir[2].

Başka bir ifade ile bu yöntem aracılığıyla sözün görünürdeki yani yüzey yapıdaki anlamından yola çıkarak görünmeyen, derin yapıdaki anlamına ulaşılarak, kastedileni anlama ve bunun toplum üzerindeki etkisini ortaya koyma amaçlanmıştır.

Van Dijk'a göre, söylem analizi, dile ve dilin kullanımına dair teorik ve yöntemsel bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu anlamda çözümlemenin konusunu oluşturan söylemler; metinler, mesajlar, konuşmalar, diyaloglar ve haberleşmeler tarafından belirlenmektedir (Toruk, Sine 2012, 358).

Eleştirel söylem analizi, ayrıntılı bir toplum analizi ister, söylemlerin kişiler üzerindeki etkisini, insanların söylemler üzerindeki etkisini çözebilmek için bağlamı anlamak gerekir. Kişilerin aklında üretilen söylemin içeriği kalmaz, temsili etkisi kalır. Bu durum ise bir zihin modeli yaratır. Kısaca söylem bir kontrol unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu sırada metin dışında, kişilerin sahip olduğu bilgi, görüş ve tecrübeler de zihin modelinin oluşumunda etkilidir[3].

İdeoloji ve güç arasındaki ilişkiyi okura aktarmaya çalışan yayınlarda eleştirel söylem analizi yaparak bunu belirli dilsel yapılar aracılığıyla ortaya çıkartmak incelemenin temel hedefidir (Karahan 2006, 89).

Çalışmada, Wodak'ın *Eleştirel Söylem Analiz Yöntemi* kullanılarak 3 ayrı gazetede; Volkan, Kıbrıs, Afrika 3 farklı dönemde (2004, 2009, 2011) ortaya çıkan olaylarla ilgili haberler analiz edilecektir.

15 KASIM (CUMHURİYET BAYRAMI) TÖRENLERİNİN KIBRIS TÜRK BASININDA YANSITILMA ŞEKİLLERİ

Afrika Gazetesi 17 Eylül 1997 tarihinde Avrupa gazetesi olarak yayınlarını yapmaya başlar. Gazetenin amacı, gazete sahibi Şener Levent tarafından şöyle açıklanmıştır: *"Basında bulunan boşluğu, söylenmeyen ve yazılmayan şeyleri yazarak doldurmak; oluşmuş olan tabuları kırmak ve insanların konuşmaya korktuğu şeyleri dile getirmek."* Küçük bir kadroyla çalışan Afrika gazetesinin iç sayfaları genelde TAK'tan gelen haberlerden oluşmaktadır. Siyasi anlamda uç solda bir yayın politikası olduğu bilinen Afrika gazetesinin manşet ve köşe yazıları, gazetenin duruşunu göstermektedir. Tiraj açısından bazen ikinci, bazen de üçüncü sırada bulunmaktadır (Polat 2011, 91).

Kıbrıs gazetesi, Kıbrıs Medya Grubu Ltd. adı altında 11 Temmuz 1989 tarihinde Asil Nadir tarafından yayın hayatına başlatılmıştır. Kıbrıs Medya Grubu Kıbrıs gazetesi, Kıbrıs FM, Kıbrıs TV ve A-G Graphics isimli baskı işleriyle uğraşan şirket ile Yay-Sat isimli dağıtım işleriyle uğraşan şirketlerin ortaklığı sonucu oluşmuştur. Hafta içi 8000 ile 9000 arasında değişen tirajı hafta sonu 10,000 ile 12,000 arasına yükselebilmektedir (Polat 2011, 91).

Volkan gazetesi, 12 Aralık 2001 tarihinde Volkan Basın Yayın Limited adı altında yayın hayatına başlamıştır. Siyasi anlamda uç sağda yayın yapan gazetenin dört tane hissedarı vardır. Şirket, kısıtlı imkânlar çerçevesinde yayın yapmaya çalışmaktadır. 20 sayfalık bir gazete olarak yayımlanan gazetenin personel gideri gazetenin yaşayabilmesi için en aza indirilmiştir. Gazetenin hemen hemen her şeyiyle ilgilenen yani gazetenin her gün basım aşamasına gelmesini sağlayan kişiler gazete ortaklarından Sabahattin İsmail ile Aydın Akkurt'tur (Hançer 2006, 2-3-12).

[2] http://www.formatd.net/metafor/yazi/11120a_elestirel.htm
[3] http://bianet.org.bianet/diger/121244-soylemin-gucu-ve-nefret-soylemleri.

Gazetenin okuyucu kitlesinin büyük çoğunluğunu sağ görüşte olan kişiler oluşturmaktadır. Gazete tiraj sıralamasında 4. ve 5. sırada yer almaktadır (Turan, 2012).

1.1 15 Kasım 2004 Kutlamalarının Afrika, Kıbrıs ve Volkan Gazetesindeki Yansımaların Değerlendirilmesi

Bir haberin önemli olabilmesi için habere konu olan olaylardan veya haberin ortaya çıkaracağı sonuçlardan bireyin etkilenmesi gerekmektedir (Çil 2007, 11).

15 Kasım etkinlikleri KKTC'de yaşayan insanlar için önemli bir haberdir. Çünkü ülke içi ve dışında Kıbrıs Türkünü ilgilendiren etkinlikler bu tarihler arasında yapılmakta, basın kamuoyu oluşturmak adına birçok haber yayınlamaktadır.

15 Kasım 2004 haftasında, Afrika, Volkan ve Kıbrıs gazeteleri 15 Kasım etkinliklerini farklı açılardan ele almışlardır.

Yapılan gazete taramalarına bakıldığında, etkinlikler Kıbrıs gazetesinde düz bir anlatım şeklinde verilirken Afrika gazetesinde uç sol ve Volkan gazetesinde uç sağ noktalarda keskin bir dille aktarılmaktadır.

15 Kasım 2004 tarihinde Kıbrıs gazetesi 15 Kasım kutlamalarının program içeriğini, yurt içi ve yurt dışı mesajlarını sade bir dille okuyucuya aktarırken, Afika ve Volkan gazeteleri manşetlerinde farklı görüş açılarına sahip haberler yayınlamışlardır.

Afrika gazetesi, okuru etkilemek amacıyla *" Az Gittik Uz Gittik, Dere Tepe Düz Gittik, Ama Bir Arpa Boyu Yol Katedemedik! Çıktık Açık Alında Yağmaladık Ne Varsa, 21 Harcanan Yıl"* gibi dikkat çekici ifadeler kullanmıştır. KKTC'nin kuruluşunun aslında kimseye yarar getirmediğini, Türkiye'de Kenan Evren Cuntasının iktidarda olduğu bir sırada ilan edilen yeni devleti o güne kadar sadece Türkiye'nin tanıdığını, Türkiye'nin ise KKTC'yi tanıdığını gösteren hiçbir gösterge olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca KKTC'nin ilanının tek yararının Denktaş'a olduğu, Kıbrıs Federe Devlet yasasında görev süresi bitmek üzere olan Denktaş'ın görev süresini Cumhuriyetin ilanı ile uzattığını aktarmaktadır. Gazetede, konu ile ilgili başlığa uygun fotoğraflar kullanılmış ve ifadeler sert bir üslupla verilmiştir. Köşe yazarlarından Özker Özgür'ün *"Bağımlılık için Bağımsız Olunmaz"* ve Arif Hasan Tahsi'nin *"KKTC 21 Yaşında ve Anımsattıkları"* adlı köşe yazıları ile Cumhurbaşkanı Denktaş, CTP ve TKP'nin Cumhuriyetin kurulmasındaki etkilerini eleştirmektedirler. Bazı yazılar içerisinde Cumhurbaşkanı Denktaş'tan "Denktaş Bey"[4] şeklinde ironi yollu bahsedilmiştir. Bu tarihte Başbakan Mehmet Ali Talat ile ilgili haberlere olumlu yer verilmiş ve gazete tarafından desteklenmiştir. Cumhurbaşkanı Denktaş'ın konuşmasınaysa yer verilmemiş, Talat'ın mesajının içeriği detaylı olarak aktarılmıştır. Gazete, 15 Kasımı takip eden günlerdeyse konuyu gündem dışı bırakmıştır (Afrika, 2004).

Volkan, etkinliklerle ilgili haberlere 13 Kasım tarihinden itibaren geniş yer ayırır. Etkinlikler manşete çekilir ve törenlerle ilgili birçok haber yapılır. *"Her şeyimiz KKTC'miz 21 Yaşında" "Cumhurbaşkanı Denktaş'ı Dinlerken" "Halkın Arasına Dönüyorum Hala Mücadeleye Devam Edeceğiz"* gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu ifadelerde, yazarların Cumhuriyetin ilanını bir

[4] "Bey Yönetimi"; Bir devrin gezetelerinde (Yenidüzen vb..) sol ağırlıklı siyaset güdülürken Denktaş yönetimi sürekli eleştirilmekte ve "Bey Yönetimi"olarak allandırılmakta idi. Özker Özgür, Özkan Yorgancıoğlu, Kutlu Adalı, Cenk Mutluyakalı vb. yazarlar köşelerinde "Bey Yönetimi tabiriyle demokrasiden uzaklaştırıldığına, tek adam yönetimine dayalı, çoğulcu demokrasiden uzak bir ortama sürüklendiğine vurgu yapmakta idiler. Bahsedilen yazarların ortak vurgu noktaları arasında ilgili yönetimin gücünü askeri idareden alması idi. Yazarların Denktaş yönetimine olan ağır eleştirilerinde ortak çıkış noktasıysa Cumhurbaşkanı'nın Kıbrıs sorununa federal bir yönetimle çözüm bulunamayacağına olan inancından kaynaklanıyor, Kıbrıs Rum ve Türklerin yeniden birlikte yaşayabileceklerini söylüyorlardı (http://www.yeniduzen.com/search_dk.asp?q=bey%20y%C3%B6netimi, 12.06.2012).

ülkenin ulaşabileceği en yüce mertebe olarak değerlendirmekte, Cumhurbaşkanı Denktaş'ın mücadelesini sonuna kadar desteklemektedir. Etkinlikler sırasında Cumhurbaşkanı Denktaş'ın yapmış olduğu konuşma, gazetenin 2. ve 3. sayfasında detaylı olarak verilirken, Afrika gazetesinde ele alınmamıştır. Kıbrıs gazetesindeyse tek cümleyle geçiştirilmiştir. Volkan gazetesi, özellikle Türkiye Cumhuriyeti yetkililerinin Cumhuriyet etkinliklerine yönelik mesajlarını detaylı olarak aktarmıştır. Gazete R. T. Erdoğan'ın *"Kıbrıs Türk Halkı, Denktaş'ın Liderliğinde Bugünlere Ulaştı"* ve Başbakan Yardımcısı Şener'in *"KKTC, Denktaş'ın Bölgede Barış ve İstikrar Unsuru Oldu"* mesajlarını özellikle öne çıkarmıştır.

KKTC'nin kuruluş etkinlikleri Güney Kıbrıs'ta gençlerin protesto yürüyüşleri ile kınanırken Volkan gazetesi *"Devletimize Karşı Sergilenen Düşmanlık"* başlığıyla olayı aktarmıştır. Aynı gazete CTP hükümetinin tarih kitaplarını değiştirerek, çocuklarımıza Kıbrıslılık kimliği aşılamaya çalıştığını, Rum gençlerinin ise öfke ve kin kustuğunu ifade etmiştir. Bu gelişmeler Kıbrıs gazetesinde sade bir dille aktarılırken Afrika gazetesinde ise hiç yer almamıştır (Volkan, 2004).

Kıbrıs gazetesi 15 Kasım etkinliklerini Afrika ve Volkan gazetesine göre ortada bir tavır sergileyerek okuyucuya aktarmıştır. Tarafsız haber yapma politikasını benimseyen Kıbrıs gazetesi genellikle Volkan gazetesinin yapmış olduğu haberlere sade bir dille yer vermiştir (Kıbrıs, 2004).

1.2 15 Kasım 2009 Kutlamalarının Afrika, Kıbrıs ve Volkan Gazetesindeki Yansımaların Değerlendirilmesi

15 Kasım etkinlikleri 2004 tarihinde olduğu gibi 2009'da da günlerce basında yer almıştır. Mehmet Ali Talat'ın Cumhurbaşkanı olduğu dönemde gerçekleşen etkinlikler Afrika, Kıbrıs ve Volkan gazetelerinde, 2004 yılındaki içeriklere benzer niteliktedir.

Afrika gazetesi, 2004 yılında o yıllarda Başbakan olan Mehmet Ali Talat'ı desteklerken, 2009 tarihinde Cumhurbaşkanı olan Talat'a eleşrirel bir yaklaşım sergilemektedir. *"KKTC'nin İlan Edildiği Gün Kahrından Ağladığını Söyleyen Talat Şimdi de "KKTC'nin İlanı Dünyaya Bir Barış Sinyaliydi "diyor. Boş Yere Ağlamış Demek! O Halde Boş Yere Ağladığına Ağlayabilir Şimdi"* ifadesini kullanıp Cumhurbaşkanı Talat'ın geçmişteki politika ve görüşlerini terk ettiğini eleştirel bir yaklaşım ile ifade etmektedir.

Tören programını ise tarafsız bir yaklaşımla okuyucuya aktarmaktadır. Bunun yanında Mehmet Levent köşe yazısında *"Siz Hangi Egemenlikten Bahsediyorsunuz Be Çocuklar?"* diyerek Türkiye'ye karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Türkiye'nin Kıbrıs konusundaki isteklerini gerçekleştirmek için dostça fakat samimi olmayan bir yaklaşım içerisinde olduğunu kaleme almaktadır. Volkan gazetesi, yine sağ bir yaklaşım ile 12 Kasım tarihinden itibaren KKTC'yi öven manşet başlıkları ve haberlere yer vermektedir. *" Sonsuza Kadar KKTC Sonsuza Kadar Egemenlik", "KKTC'yi Sonsuza Kadar Yaşatacağız", "KKTC 26 Yaşında. Cumhuriyetimizi Canımızla Kanımızla Kurduk, Ellerimizle Büyüttük Yaşatacağız"*, ifadelerini kullanarak sayfa 2 ve 3'te Başbakan Eroğlu ve Kurucu Cumhurbaşkanı Denktaş'ın mesajlarına geniş bir şekilde yer vermektedir.

Sabahattin İsmail *"26 Yaşını Dolduran Bir Devlet Yok Sayılamaz, "Birleşik Kıbrs" Safsatası Uğruna Yok Edilemez"* başlıklı yazısında, Cumhurbaşkanı Talat ve CTP'yi eleştirmektedir. İsmail yazısında, KKTC'ye inanmayan bir Cumhurbaşkanına rağmen KKTC'nin sonsuza dek yaşayacağına vurgu yapmaktadır (Volkan, 2009).

15 Kasım 2009 etkinlikleri çerçevesinde yayınlanan Volkan ve Afrika gazetesi haberlerinin ortak bir noktası ise iki gazetenin de Cumhurbaşkanı Talat'ı eleştirmeleridir. Volkan

gazetesi Güney Kıbrıstaki KKTC'nin kuruluş yılı etkinliklerini aktarırken, Afrika gündemine bu olayı almamış Kıbrıs gazetesinde konuya oldukça küçük bir yer verilmiştir.

Kıbrıs gazetesi 2004 tarihli haberlerinde sağ cenaha yaklaşım içerisindedir. *"Devletimiz 26 Yaşında Mutluyuz", "Ada'da kalıcı Barış"* gibi ifadeler kullanarak yurtiçi ve yutdışındaki etkinliklere geniş yerayırmıştır. Ayrıca iyi dileklerle verilen bütün mesajları da köşelerine taşımıştırlar (Kıbrıs, 2009).

1.3. 15 Kasım 2011 Kutlamalarının Afrika, Kıbrıs ve Volkan Gazetesindeki Yansımaların Değerlendirilmesi

Derviş Eroğlu'nun Cumhurbaşkanlığı yaptığı etkinlikler basında geniş bir ölçüde yer tutmuştur.

Afrika gazetesi, KKTC'nin kuruluşunu aynı çizgide eleştirerek haber yapmıştır. *"Dört Yaşında Dört Dil Bilen, Piyano ve Keman Çalan Harika Çocuklar Var Bu Dünyada. Ama Bizdeki Mucize Başka... 28 Yaşına Bastığı Halde Emekliyor ve Ayakta Duramıyor Hala!"* diyerek durumu mecazi anlamda okuyucuya aktarıyor.

Afrika gazetesi, KKTC'nin 28. yılını kutlamak ve rahatsızlığından ötürü hastanede bulunan kurucu Cumhurbaşkanı Denktaş'a taziyelerini iletmek için giden yetkililerle ilgili haberi aktarmıştır.

Törenin yağmur nedeniyle ile iptal edilmesini ise *"Şu Bizim Henüz Beşikte Sallanan KKTC'miz De Amma Talihsizmiş Ha… Yağmur Yüzünden Doğum Gününü Kutlamak Bile Nasip Olmadı… Şu tanrının İşine Bak"* diyerek alaycı bir üslupla aktarmıştır.

Dr. Dolgun Dalgıçoğlu köşesinde *"Bu Gün Ne Oldu?"* diyerek günün anlamını bilenlerin kendisine aktarmasını isteyerek, 15 Kasımın pek bir anlam ifade etmediğini vurgulamaya çalışmıştır. Mehmet Levent ise *"Güvenlik Mi Dediniz?"* başlıklı yazısıyle ülkeye etkinlik için gelen TC yetkilileri için alınan önlemlerle ülkedeki güvenliği sorgulamakta, TC yetkilerinin dahi adadaki değişen ve artan güvensizliği fark ettiğini eleştirel bir şekilde dile getirmektedir (Afrika, 2011).

Volkan gazetesiyle çok ilginç bir durum göze çarpar. Konu ile ilgili yapmış olduğu haberlerde 2009 yılında kullanmış olduğu başlıkların aynısını, *"Sonsuza Kadar KKTC Sonsuza Kadar Egemenlik", "KKTC'yi Sonsuza Kadar Yaşatacağız",* ve Sabahattin İsmail'in *"26 Yaşını Dolduran Bir Devlet Yok Sayılamaz, "Birleşik Kıbrıs" Safsatası Uğruna Yok Edilemez"* başlıklarını kullandıklarını görmekteyiz. Ayrıca 2009 ve 2011 tarihlerindeki manşet resimleri aynı şekilde verilmektedir. Tarama sonucunda her yıl aynı tarihte aynı başlıkları kullandığı ortaya çıkmış olduğundan gazete genel olarak bunu slogan haline getirmiştir denilebilir. Ayrıca her zaman olduğu gibi gerek yurtiçi gerekse yutdışı etkinlikleri ve mesajları detaylı olarak okuyucuya aktarılmış, Güneyde gerçekleşen eylemlere yer vermişti (Volkan, 2011).

Kıbrıs gazetesi de çizgisini bozmadan etkinlik haberlerini okuyucuya aktarmıştır. Eroğlunun tebrik kabulü, şehitleri anma, yağmur dolayısıyle iptal edilen etkinlikler, yurt içi ve yurt dışı kültürel etkinlikler sade bir dille verilmektedir (Kıbrıs, 2011).

Sonuç

KKTC'de yayınlanan günlük gazetelerden 15 Kasım kutlamalarını karşılaştırma yapmak amacıyla orta görüşte olan Kıbrıs gazetesi, sol görüşte olan Afrika gazetesi ve sağ görüşte olan Volkan gazetesi seçilmiştir. Yapılan çalışma, bu alanda çalışma yapacak olan kişilere yeni bir kapı

açmış olacaktır. Çünkü ilgili gazetelerin kamuoyu oluştururken hangi dünya görüşü etrafında hareket ettikleri söylem çözümlemesi analiziyle ortaya çıkarılmıştır.

Çalışmada, kamuoyu kuramı ve eleştirel söylem analizi çerçevesinde basının toplum üzerindeki etkisi ve yönlendirilmesine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu olan üç gazete de 15 Kasım etkinliklerini ortak olarak sayfalarında ele almıştır. Fakat Afrika gazetesi genel olarak sol görüşte, eleştirel ve kısa haberlere yer verirken, bazen de bu haberleri gündemine almamıştır. Afrika gazetesinin meseleye sürekli olumsuz yönden yaklaşması ve yapılan çalışmaları olumsuz olarak değerlendirmesi halkın nabızını da olumsuz yöne çekecek bir etken oluşturabilir. Bu olumsuz yaklaşımların ve kabullenilmeyen bir Cumhuriyetin varlığını sergilemesi bakımından halkın zihninde bu yönde bilinçli bir etki bırakma çabasını ortaya koyduğu savunulabilinir. Bu yaklaşım bilinçli ve istikrarlı bir şekilde olumsuz olarak sürdürülmektedir denilirse yanlış olmayacaktır. Bunun karşısında da Volkan gazetesi sağ görüş çerçevesinde konuyu uzun bir şekilde ele almıştır. Volkan gazetesi sürekli olarak farklı yıllarda yayınlamış olduğu yazılarını tekrar tekrar, manşetleri bile değiştirmeye ihtiyaç duymadan yayınlamıştır. Bu da onun okurun zihninde kasıtlı bir etki uyandırma çabasının var olduğunu göstermektedir. Sağ görüşü benimsemiş bir gazetenin Cumhuriyetin karşısında durması beklenemez. Bu nedenle de Cumhuriyeti destekleyen, öven ve varlığının daima süreceğini vurgulayan değişmez manşetleriyle toplumda bilinçli bir sağ görüşü güdüleme politikasının izlerini görmekteyiz. Kıbrıs gazetesi ise konuyu gündeminde tutarak orta çizgide tarafsız olarak aktarmaya çalışmıştır. Genel olarak Kıbrıs gazetesinin bir taraf tutmadan konuyu olduğu gibi ele alması ve yansıtması onun tarafsız bir gazetecilik politikasını sıkı sıkıya takip ettiğini ortaya koyar niteliktedir. Kıbrıs'ın bu tutumu hem sağ ve sol görüşü benimseyen halkı hem de politik tarafları okur olarak elinde tutmasını sağlayacağı düşünülebilir.

Kıbrıs gazetesi köşe yazarları Reşat Akar, Ali Baturay, Bilbay Eminoğlu kuruluş yıldönümüne yer vermekle beraber özlenen gelişmişlik düzeyine ulaşılamamasını eleştirmekte ve ilgili dönemlerde çıkan yazılarında erken bir çözümün gerekliliğine atıf yapmaktadırlar. Çözüm çözüm gerçekleşinceye dekse kurulan bu devlet çatısı altında birtakım aksaklıkların giderilebileceğini vurgulayarak bugüne yaklaşmaktadırlar.

Kıbrıs Türk sağ ve solu dünyadaki sağ ve sol anlayışla örtüşme içinde değil, bir ayrışma içerisindedir. Dünyada sağ dünya görüşünü benimseyen ülkelerin birleşme, ortak pazar, sınırların olmadığı, serbest ticaretin yapıldığı bir dünya varken Kıbrıs Türk sağı Kıbrıs sorununun çözümünde iki ayrı devlet politikasıyla zıt bir dünya görüşü çizer. Kıbrıs Türk solu ise kapital dünya anlayışının öngördüğü devletsizleştirme, kamu kurumlarının devletin elinden çıkarak özerkleştirilmesi ilkesini savunmaktadır. Bu da onu sol görüşün dünya anlayışıyla çelişen bir konuma sokmaktadır. Görülüyor ki sağ ve sol kavramların Kıbrıs Türk siyasal yaşamında ve onunla iç içe geçmiş basındaki yansımalarıda ve onunla iç içe geçmiş basındaki yansımaları da örtüşme içinde değildir.

KAYNAKÇA

ÇİL, Serdar (2007). T*elevizyon Haberlerinde Etik: Karşılaştırmalı Haber İçerik Analizleri.* Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 11; http://www.belgeler.com/blg/1b7e/televizyon-haberlerinde-etikkarsilastirmali-haber-icerik-analizleri-ethic-in-television-news-relative-news-content-analysis

GEZGİN, Suat (2006). *Medya ve Demokrasi*. 20. Alman-Türk Gazeteciler Semineri Sunumları; s. 172; http://www.konrad.org.tr/Medya%20Mercek/19gezgin.pdf

GİRGİN, Atilla (2003). *Yazılı Basında Haber ve Habercilik Etik'i*. İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş. s. 51.

HANÇER, Eda (2006). *Kıbrıs Türk Basınında Sahiplik Yapısı ve Haber Üzerindeki Etkileri.* Küresel İletişim Dergisi. S. 1. s. 2-3-4-12.

KARAHAN, Firdevs (2006). *Biçembilim ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi Bağlamında Dedikodu Sütunlarına Yönelik Bir İnceleme.* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. S. 1. s. 89.

POLAT, Nejla (2011). *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Yazılı basında Kişisel İlanlar ve Ölüm İlanları.* İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi. S. 40. s. 91.

TERKAN, Banu (2005). *Basın ve Siyaset İlişkisinin Gündem Belirleme Modeli Çerçevesinde Bir Analizi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 561.

SAYGILI, Neriman (2006). *İletişim ve Kitle İletişimi.* Ankara: Çetin-Web Ofset Matbaacılık A.Ş. s. 54.

SİNE, Rengim, TORUK İbrahim (2012). *Haber Söylem Üretimindeki İdeolojik Etki: Wikileaks Haberleri.* Türkiyat Araştırmaları Dergisi. S.31. s. 351-378.

YÜKSEL, Erkan (2007). *"Kamuoyu Olusturma" ve "Gündem Belirleme" Kavramları Nerede Kesismekte, Nerede Ayrılmaktadır?.* Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7 (1), s. 573; www.anadolu.edu.tr/arastirma/hakemli_dergiler/.../sos_bil_29.pdf

Yararlanılan Diğer Kaynaklar

9 Mart 2012 tarihinde Lefkoşa'da Kıbrıs Volkan Gazetesi Yazı İşleri Müdürü Teoman Turan ile yapılan röportaj.

Afrika Gazetesi;(15-20 Kasım 2004).

Afrika Gazetesi; (15-20 Kasım 2009).

Afrika Gazetesi; (15-20 Kasım 2011).

Kıbrıs Gazetesi; (13-15 Kasım 2004).

Kıbrıs Gazetesi; (13-15 Kasım 2009).

Kıbrıs Gazetesi; (13-15 Kasım 2011).

Volkan Gazetesi; (13-20 Kasım 2004).

Volkan Gazetesi; (13-20 Kasım 2009).

Volkan Gazetesi; (13-20 Kasım 2011).

http://bianet.org.bianet/diger/121244-soylemin-gucu-ve-nefret-soylemleri

http://www.bisav.org.tr/yayinlar.aspx?module=makale&menuID=3_3&yayintipid=3&yayinid=39&makaleid=733

http://www.formatd.net/metafor/yazi/11120a_elestirel.htm

http://www.konrad.org.tr/Medya%20Mercek/19gezgin.pdf

http://www.siyasaliletisim.org/dr-bahadr-kaleaas/doc-dr-erkan-yueksel/494--mahalle-basks-hangi-letiim-kuramyla-acklanr.html

http://www.tdksozluk.com/s/kamuoyu_olu%FEturmak_veya_yaratm/

http://www.yeniduzen.com/search_dk.asp?q=bey%20y%C3%B6netimi

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1719-1739, ANKARA-TURKEY

SÛDÎ'NİN ŞERH-İ GÜLİSTAN'INDAKİ ELEŞTİRİLERİNE TOPLU BİR BAKIŞ

İbrahim KAYA[*]

ÖZET

16. yüzyılda yaşayan Sûdî Fars Edebiyatının temel klasiklerinden olan ve çok sayıda dillere hem tercüme hem de şerh edilen Hafız-ı Şirâzî'nin Divanı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostan ve Gülistan isimli eserlerine şerh yazmış bir şahsiyettir. Yazdığı şerhler büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve bu şerhler hakkında övgü dolu ifadeler kullanılmıştır. Bu şerhlerin aynı zamanda adı geçen eserlere yazılan diğer şerhleri gölgede bıraktığı araştırıcılar ve bilim adamları tarafından ifade edilmektedir. Hiç şüphesiz Sûdî'nin güçlü dil mantığı, derin birikimi ve Farsça'ya vukufiyeti onun şerhlerini ayrıcalıklı konuma yükselten etkenler arasındadır. Özellikle Sa'dî-i Şirâzî'nin hem manzum hem de mensur kısımları bünyesinde barındıran bir eser hüviyetini gösteren Gülistan isimli eserine yazdığı şerhin Gülistan'da aruzun bütün bahirleriyle şiir yazmak gibi bazı hünerlerin gösterildiği dikkate alındığında oldukça zor ve külfetli bir iş olduğu ve bu işin hakkıyla üstesinden gelebilmek için bu esere şerh yazan bir şarihin yukarıda zikredilen özellikler dışında başka özelliklere de sahip bulunması gerektiği açıkça ortaya çıkar. Sûdî bu şerhte yeri geldikçe Gülistan'ın tamamına şerh yazan veya Gülistan'da geçen metnin bir kısmı hakkında açıklamalarda bulunan şarih ve müelliflere eleştiriler yöneltmektedir. Bu makalede bu eleştiriler bir bütün olarak ele alınacak ve bu eleştirilerle ilgili rakamsal bilgiler verilecek ve adı geçen eleştiriler değişik açılardan sınıflandırmaya tabi tutularak bu eleştirilerdeki haklılık payı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sûdî, Şerh-i Gülistan, Eleştiri, Gülistan, Şerh, Şarih

AN OVERWIEW TO THE CRITICS OF SUDİ IN THE ŞERH-İ GULİSTAN

ABSTRACT

Sudi who lived in the 16th century is an author who wrote interpretation for the Hafız Divan and Sa'di's Bostan and Gulistan which are essential Persian classics and which were annotated and translated to many languages. Interpretations he wrote gained great appreciations and laudatory expression was used for these works. It is expressed by researchers and specialists that these annotations have surpassed the annotations written by other interpretators. Without doubt Sudi's strong logic and language ability and his deep knowledge

[*] Yrd. Doç. Dr. KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, El-mek: ibrahimkaya53@gmail.com

and background as well as his good knowledge of Persian language are among the factors which raised Sudi's interpretation to a distinguished position. Considering Sa'di in the Gulistan who used all the bahirs of prosody (aruz), it is obvious that writing interpretation for Sa'di's Gulistan which included both the texts of prose and verse is quite a difficult work and the annotator who aims to do this will have to possess some other knowledge in addition to qualities which were expressed above. Sudi criticized, in many places of the annotation of Gulistan, the annotators who wrote all the texts of Gulistan and the authors who dealt with some parts of Gulistan. In this article these critics will be dealt with as a whole and numerical information will be given for these objections. Finally, the rightfulness of these ideas will be tried to determine.

Key Words: Sudi, Şerh-i Gulistan, Critic, Gulistan, Interpretation, Annotator.

Giriş

Aslen Bosnalı olan Sûdî tahsil hayatı süresince Diyarbakır, Şam Bağdat ve Necef gibi yerlerde bulunmuş ve dönemin büyük bilginlerinden *Hafız Divanı, Bostan* ve *Gülistan* gibi Fars edebiyatının temel klasiklerini okumuştur. Eğitim için çıktığı bu seyahatten İstanbul'a dönünce Sokollu Mehmed Paşa'nın sadarette bulunduğu sırada At Meydanı'ndaki İbrahim Paşa sarayındaki has oğlanlara hoca olarak tayin edilmiştir. Bu görevinden ayrıldıktan sonra *Hafız Divanı*, sonra *Gülistan* ve en sonunda *Bostan*'a şerh yazmıştır. Ölüm tarihi 1006/1598 yılından sonradır Çünkü *Şerh-i Bostan*'ı kendi ifadesiyle 2 Şevval 1006/8 Mayıs 1598'de tamlamıştır[1].

Sûdî *Gülistan* şerhini hangi yılda tamamladığını eserin sonundaki şu manzumede ifade etmektedir:

Şu dem kim şerhe hâtif didi temmet

Ġad idi sorar isen sâl-i hicret

Safer mâhının üçünciydi rûzı

Ki tekmîlini Mevlâ kıldı rûzî

Mübârek olsun okuyup yazana

Dahi sehv u hatâsını düzene

Ġad kelimesi ebced hesabıyla 1004 olduğu için bu yılın Safer ayının üçüncü günü miladî 8 Ekim 1595 yılına tekabül etmektedir. Sûdî *Şerh-i Divan-ı Hafız'ı* ise 1003 yılında tamamladığını söylediğine göre (Kaya 2008: 32) *Şerh-i Gülistan* bir yıl gibi bir süre içinde tamamlanmış olmaktadır. Eser 5 defa İstanbul'da basılmıştır. 1249/1834, 1276/1859, 1286/1869, 1291/1874 ve 1293/1876. 1293'te basılan matbu nüsha hamişinde Şem'î şerhiyle birlikte basılmıştır. Bu çalışmada bu eserde verilen bilgiler kullanılacaktır. Sûdî'nin bu şerhinin Farsça'ya tercüme edilmesi (Kaya 2008: 36) onun bu sahadaki otoritesini göstermesi açısından kayda değer bir önem arzetmektedir. Sûdî eseri çok sevdiği ve hürmet ettiği Şeyh-i Harem Ömer Efendi'nin ricası üzerine telif ettiğini söylemektedir (ŞG: 2).

[1] Sûdî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. İbrahim Kaya, **Sûdî Şerh-i Divan-ı Hafız: Kelimeler-Remizler-Kavramlar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2008. Nazif Hoca, **Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risalesinin Metni,** İstanbul: İÜ Şarkiyat Enstitüsü, 1980.

Matbu Şerh-i Gülistan′da Derkenarda Bulunan Eleştirilerle İlgili Rakamsal Bilgiler

Sûdî şerhini hamişinde Şem′î şerhiyle birlikte basanlar 1455 yerde eleştiri olduğuna dair metin içinde rakam koymuşlar ve derkenarda bu eleştiriler hangi kişiye veya kişilere yöneltilmişse onun ismini/isimlerini yazmışlardır. Bu eleştirilerle ilgili rakamsal bilgiler şu şekildedir:

Redd-i Sürûrî: 598 kere

Redd-i Şem′î: 494 kere

Redd-i İbn-i Seyyid Ali: 365 kere

Redd-i Kâfî: 191 kere

Redd-i Şurrâh cemî′an: 115 kere. (Bunların içinde 15 yerde Redd-i Şurrâh Cemî′an denildikten sonra şarihlerin isimleri ayrı ayrı yazılmış, 5 tanesinde sadece Redd-i Şurrâh denilmiş, 1 tanesinde ise Redd-i Şurrâh Umûmen denilmiştir.)

Redd-i Lâmi′î: 82 kere

Redd-i Mechûl: 50 kere

Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık: 6 kere

Redd-i Ba′z: 1 kere

Sürûrî, Şem′î, İbn-i Seyyid Ali, Lâmi′î, Kâfî aynı zamanda Redd-i Şurrâh içinde bulunduklarından bunlara yöneltilen eleştirilerin toplam sayısı için yukarıda verilen rakamlara 115 ilave edilmesi gerekir. Şunu da belirtmek gerek ki Şerh-i Gülistan′da eleştirinin geçtiği metin içindeki bazı rakamların az bir kısmının derkenarda karşılığı bulunmamakta, bazı yerlerde ise eleştiri cümlesi olduğu halde metin içine herhangi bir rakam konulmadığı durumlar da olmaktadır.

Gülistan′a Arapça, Farsça, Türkçe şerh yazanlar ve şerhleriyle ilgili geniş ve ayrıntılı bilgi *Sa'dî'nin Gülistan Önsözüne Yapılan Türkçe Şerhlerin Karşılaştırılmalı İncelenmesi* (Canpolat 2006: 12-23) isimli doktora tezinde ayrıntılı olarak ele alındığı ve yukardaki şarihler ve eserleri hakkında adı geçen tezde gerekli bilgiler bulunduğu için burada bu bilgiler tekar edilmeyecektir.

Gülistan′ı Şerh Etmenin Zorlukları

Sûdî Gülistan′ı şerheden bazı şarihleri eleştirirken onların böyle az bir sermaye/bilgi ile böyle büyük bir işe teşebbüs etmelerini cinnet olaak niteler. Şöyle der: "Bunlar bu mikdâr bidâ′atla Gülistân gibi kitâbın şerhine ikdâm eylemek ziyâde cünûndur." (ŞG: 236).

Başka bir yerde bir şiirin veznini bilemeyecek derecede yetersiz olanları böyle bir kitabın şerhine teşebbüs etmelerini boşuna zahmet olarak niteler. Bu şiir şudur:

İmrûz bi-kuş ki mî-tuvân kuşt

K′âteş çu bulend şud cihân sûht (ŞG: 456).

Mef′ûlü/ Mefâ′îlün / Fe′ûlün

Sûdî şöyle der: Bazı şarihler ikinci mısrada *şud* yerine *şeved* olsaydı şiirin vezni doğru olurdu diye açıklama getirir. Bu sözünden onun vezin hakkındaki bilgisi anlaşılmaktadır. Böyle birisi Gülistan′a şerh yazmak için niye zahmet çekmiş (ŞG: 457).

Böyle diyen şarih *bülend* kelimesinin ikinci hecesinin birbuçuk hece olduğunu dikkate almadığı veya bilmediği için açık hece ihtiyacının karşılanması için *şud* kelimesini *şeved* şeklinde okuyarak bu ihtiyacın giderileceğini düşünmüş olmalıdır.

Gülistan′da geçen şiirlerin veznini bulabilmek bazen derin bir bilgi birikimine ihtiyaç göstermektedir. Şarihlerin böyle bir birikimi olmadığı için vezin hususunda yanılgıya düşmekten kurtulamamışlardır. Sûdî başka bir yerde bir şiirin vezni hakkında açıklamalarda bulunurken şunları söyler: Yukardaki şiirin bahrine basît bahr denilir. Bu bahirde şiir yazmak Araplara mahsustur. Acem bu bahirde şiir yazmaz. Fakat Sa′dî Gülistan′da bütün bahirlerde şiir yazmayı ilke edindiği için bu bahirden de şiir yazmıştır (ŞG: 236–237).

Şerh-i Gülistan′da Sûdî′nin İsim Vererek Eleştirdiği Yerler

Matbu nüshada her ne kadar 1455 yerde kimlerin eleştirildiğine dair bilgiler verilse de Sûdî, Şerh-i Gülistan′da bu kişlerin sadece 21 yerde isimlerini belirtmektedir. Bu şarihlerden Şem′î′nin adı ise eserin hiçbir yerinde geçmemektedir. Sûdî′nin isim vererek eleştirdiği şahsiyetler ve bunlarla ilgili eleştirilerin geçtiği yerler şunlardır:

Sürûrî′nin Eleştirilmesi

Şerh-i Gülistan′da 7 yerde Sürûrî′nin ismi zikredilmektedir. Bunların bir kısmında Sürûrî′nin diğer şarihlere haksız olarak yönelttiği eleştiler ele alınmakta ve eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Bir yerde İbn-i Seyyid Ali′nin metnin tercüme ve şerhiyle ilgili kendi görüşünü söyledikten sonra Bahru′l-Ġarâyib′ten bir yer iktibas ettiği, Sürûrî′nin ise İbn-i Seyyid Ali′nin maksadını anlamayıp haksız yere onu eleştirdiği söylenmektedir (ŞG: 69).

2. Bu eleştiri *Gülistan′*da geçen

Bârân ki der-letâfet-i tab′eş hilâf nîst

Der-bâġ lâle rûyed u der-şûre-bûm hes

(Her ne kadar yağmurun tabiatındaki letafet hakında söz yoksa da bahçede lale, çorak yerde ise diken bitirir. Yani herkes kendi istidadına göre yağmurdan faydalanır.) beytiyle ilgilidir. *Rûyed* fiili *biter* anlamında ise de bağlam düşünüldüğünde *bitirmek/bitmesine sebep olmak* anlamında kullanılmıştır. Sürûrî bu beyitle ilgili İbn-i Seyyid Ali′nin "rûyed (biter), rûyâned (bitirir) ma′nâsınadır iştirâk veyâ mecâz tarîkiyle" demesine itiraz etmektedir. Farsça′da bazı fiiller hem geçişli hem de geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Burada da *rûyed* fiili hakkında böyle bir ihtimal olabilir, yani hem *biter,* hem de *bitirir* anlamında kullanılmış olabilir. Veya *bitmek* fiili mecazen *bitirmek* anlamında kullanılabilir. Sûdî ise Sürûrî′nin İbn-i Seyyid Ali′ye yönelttiği bu eleştirisinde haklı olmadığını söyler. Yine bu beyitte geçen *şûre-bûm* tekil olarak kullanılsa da çoğul yani *çorak yerler* anlamı taşımaktadır. Sürûrî yine İbn-i Seyyid Ali′nin tercümesinde geçen *çorak yer* ifadesinden yola çıkarak onun buraya tekil anlamı verdiğini söyleyerek eleştirir. Sûdî ise İbn-i Seyyid Ali′nin açıklamalarından tekil anlamı çıkarmanın yanlış olduğunu söyleyerek Sürûrî′yi insafa davet eder (ŞG 90–91).

3. Bu eleştiri Gülistan′da geçen "be-her du dest der-dunbâl-i keştî âvîht" (her iki eliyle geminin dümenine yapıştı/asıldı) ibaresindeki *âvîht* fiili ile ilgilidir. İbn-i Seyyid Ali *âvîht* fiilinin meçhul/edilgen olduğunu söylese de Sürûrî ise onun bu fiile malum/etken dediğini söyleyerek onu eleştirir. Sûdî ise Sürûrî′nin böyle demesini iftira olarak niteledikten sonra şu açıklamayı yapar: "Lâkin ikisi bile isâbet eylememiş. Zîrâ *âvîht* bunda yapışdı ma′nâsınadır, asıldı ma′nâsına degil." (ŞG 100).

Türkçede meçhul/edilgen fiiller her ne kadar "-l" ekiyle türetilse de bu ekin aynı zamanda dönüşlülük anlamı taşıdığı da unutulamalıdır. Söz gelimi *açılmak* fiili hem edilgen hem de dönüşlü anlamında kullanılmaktadır. "*Kapı açıldı."* ile "*Kadın açıldı."* cümlelerinde bu fark görülür. Dolayısıyla burada *âvîht* fiili *asıldı* anlamında kullanılsa da edilgen anlamında kullanılmadığı,

dönüşlülük anlamı taşıdığı, dolayısıyla fiilin malum/etken fiil olduğu unutulmamalıdır. Sûdî ise fiilin *yapışmak* anlamını tercih ederek edilgen anlamı taşıyan *asılmak* şeklinde tercüme edilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir.

4. Yine bir beyitte geçen "bâz ne-tuvân kerd/firâz ne-tuvân kerd" (açılmaz/açmamak gerek, kapanmaz/kapanmaması gerek) fiillerinde İbn-i Seyyid Ali bağlamı dikkate alarak mübâlağa anlamı bulunduğunu söylemiş, Sürûrî ise bu görüşe karşı çıkmıştır. Sûdî burada da Sürûrî'nin haksız olduğu belirtmektedir (ŞG: 116).

5. "Tâ şebî ki âteş ez-matbah der-enbâr-ı hîzumeş uftâd u sâ'ir emlâkeş bi-sûht" (Bir gece mutfaktan bir ateş o kişinin odun ambarına düştü ve bütün malını mülkünü yakıp kül etti.) cümlesindeki *sâ'ir* kelimesine bağlamı dikkate alarak Sûdî *bütün* anlamı vermekte, ismini belirtmediği bir şarihin ise *bakiye/geri kalan* anlamı vermekle Sürûrî'nin ardından gittiğini belirterek "fîhi mâ fîh" (burası tartışmalı yerdir) kaydını düşmektedir (ŞG: 163). Matbu nüshayı basanlar derkenarda bu şarihin Şem'î olduğunu belirtmektedirler.

Hikâyenin tamamına bakıldığında Sûdî'nin haklı olduğu görülmektedir. Hikâye şöyledir: Zorba bir adam yoksulların odunlarını zorla gasp edip zenginlere parayla satar. Gönül ehli bir adam (sâhib-dil) ona bu yaptığının yanlış olduğunu, mazlumların ahını almaması gerektiğini, aksi takdirde başına bela gelmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Zorba adam bu ikazdan hoşlanmaz, bu öğütlere kulak asmaz. Nihayet bir gece mutfağından çıkan bir kıvılcım odun ambarına düşerek bütün (sâir) malını yakıp kül eder. Her ne kadar *sair* kelimesi *diğer, geri kalan* anlamı taşısa da bağlam dikkate alındığında söylenmek istenen bütün malının yanıp kül olmasıdır. Çünkü metinde adı geçen zalimin geri kalan malından bahsedilmemektedir. Buradan Sûdî'nin anlambilim kıstaslarını başarıyla kullandığı, kelimelerin sadece sözlüklerde geçen anlamlarına takılı kalmayıp metin içindeki anlamını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Sûdî doğru anlam verse de yine alçakgönüllülük göstererek burasının tartışmalı olduğuna dair bir kayıt düşmektedir ki bu durum onun insafı elden bırakmadığının bir göstergesi sayılmalıdır.

6. "Hoş-âvâzî ki âb ez-cereyân u murġ ez-tayerân bâz dâred." (Güzel sesli birisi ki onun sesinin nağmesi suyu akmaktan, kuşu ise uçmaktan alıkor/engeller.) cümlesinde geçen *tayerân*(uçmak) kelimesinin İbn-i Seyyid Ali şerhinde *tareyân* olarak yazılması ile ilgili Sürûrî'nin eleştirisini zikrederek Sûdî şunları söyler: Bana da böyle yazması son derece tuhaf geldi. Farklı şerhlerine bakınca hepsinde bu yanlışın tekrar edildiğini gördüm. Fakat böyle bir şahsiyetin öyle açık bir yanlışa düşmesi sehv-i kaleme (dikkatsizliğe) hamledilmesi gerekir. Yoksa böyle zatlardan kasdi olarak böyle yanlışlara düşmeleri beklenilmez. Sûdî tıpkı Lâmi'î Çelebi'nin emir kipindeki *sallû* (salâvat getirin) fiili için fi'l-i mazî (geçmiş zaman) demesini de böyle yorumladığını, çünkü anlam verirken emir anlamı verdiğini ve bu yanlışın sehiv neticesi olduğunun anlaşıldığını söyler. Dolayısıyla bu tarz yanlışlara itiraz edenler ya taassub sahibi kimselerdir, hata bulmak için gayret gösterirler veya eksik anlayışlı kimselerdir diyerek insaflı bir bakış açısı ortaya kor (ŞG: 308).

Bunların dışında Şerh-i Gülistan'da Sürûrî'nin ismi bir yerde daha zikredilmektedir. Bu yerde ise Hazret-i Musa (as) kıssasının Sürûrî şerhinde bir kısmının yazıldığı ile ilgili bilgi nakledilmektedir (ŞG: 142). Burada herhangi bir eleştiri sözkonusu değildir.

Matbu nüshada 598 kere Redd-i Sürûrî yazıldığı, ayrıca 115 yerde Redd-i Şurrâh Cemî'an diye düşülen kayıtlarda Sürûrî'nin de dâhil bulunduğu, eleştirilen yanlışların bazılarının oldukça fahiş yanlışlar olması, Sürûrî'nin ismi verilerek eleştiri zikredilen yerlerde ise mutedil bir üslûp kullanılması dikkate alındığında Sûdî'nin eleştirilerinde şahsiyetleri değil metni ön plana çıkardığı, dolayısıyla insaflı bir eleştirmen özelliği taşıdığı söylenebilir.

İsim verilmeden Sürûrînin eleştirildiği bir kısmı sadeleştirerek vermek konuya biraz daha yakından bakma imkânı sağlayacaktır.

Ne-koned cevr-pîşe sultânî

Ki ne-y-âyed zi-gurg çûpânî (ŞG: 97).

(Sanatı ve mesleği cevr olan yani zalim birisi padişahlık yapamaz. Çünkü kurttan çobanlık gelmez. Yani kurt çoban olamayacağı gibi zalim birisi de padişah olamaz.)

Sûdî bu beyitle ilgili Sürûrî′den şunları nakleder: "Ba′zı şurrâh ne-koned′i ne-şeved ve cevr′i ana isim ve pîşe′yi sultânîye izâfetle ana haber, ve sultânî′nin yâ′sını harf-i vahdet tutup tasvîr-i ma′nâda; ya′nî "cevr pîşe-i sultânî ne-şeved" demiş, sonra *"kezâ semi'tu ve fîhi tekellüfun"* "isti′mâl-i koned fî ma′nâ şeved" mecâzen demiş, sonra dimiş ki umulur ki "ne-koned cevr-râ pîşe sultânî" yâ harf-i vahdet olmak i′tibâriyle ve ma′nâsını; pâdişâhlardan bir pâdişâh cevr pîşe eylemez dimiş. *"Ve yecûzu en yukâle"* diyüp i′râb idüp dir ki; cevr-pîşe vasf-ı terkîbîdir, ne-koned′in fâ′ili ve sultânî yâ-i masdariye ile mef′ûli ve ma′nâsını; saltanat idemez ol kimse ki san′atı cevr ola dimiş."

Bu kısmı şöyle sadeleştirmek mümkündür. Bir kısım şarihler cümleyi "Cevr pîşe-i sultânî ne-şeved" (Haksızlık bir sultanın sanatı/mesleği olmaz.) şeklinde düşünmüşler. Bu tarz yorum biraz tekellüflü yorumdur. Beytin manasının "Ne-koned cevr-râ pîşe sultânî" (Padişahlardan bir padişah haksızlığı meslek/sanat eylemez) şeklinde olması umulur. Şöyle de düşünülmesi mümkündür. Ne-koned cevr-pîşe sultânî (Sanatı cevr olan sultanlık edemez).

Aslında Sürûrî "ve yecûzu en yukâle" (şöyle de denilmesi caizdir) dediği kısımda doğruyu söylemiş olmaktadır. Diğer naklettiği ve kabul ettiği ihtimaller anlam açısından doğru değildir. Sûdî yukardaki nakilleri iktibas ettikten sonra şunları söyler: En doğrusu bunun gibi terzîkâtı (saçma düşünceleri) nakl etmemekti. Fakat ihtilâf-ı tabâyi′, tefâvüt-i ezhân ve merâtib-i iz′ânı (tabiatlerin/yeteneklerin ne kadar farklı olduğunu, zihinlerin/anlayışların ne kadar çeşit çeşit olduğunu ve anlayış mertebelerinin ne kadar çok çeşitli olduğunu) göstermek için zikr edildi (ŞG: 97–98).

Lâmi′î′nin Eleştirilmesi

Eserde Lâmi′î′nin ismi 5 kere zikredilse de 2 ayrı yerde onunla ilgili açıklama bulunmaktadır. Bunlardan biri onu eleştirenlere karşı müdafaa tarzında açıklama içermekte, diğeri ise Gülistan′da geçen bir beytin Sa′dî′ye ait bir kasidenin matla beyti olduğu, kasidenin tamamının Lâmi′î şerhinde bulunduğu bilgisi verilmektedir (ŞG: 35).

Lâmi′î Çelebi′nin emir kipindeki *sallû* (salâvat getirin) fiili için fi′l-i mazî (geçmiş zaman) dediği, fakat anlam verirken *salavat getirin* şeklinde emir anlamı verdiği için onu bu hususta eleştirmek haksızlık sayılmalıdır. Çünkü böyle yüce şahsiyetlerin bu tarz basit hatalara düşmesi ya sehv-i kalem (dikkatsizlik) sonucu ortaya çıkmıştır veya ilk müstensih bu şekilde yazdığı için sonrakiler de onun yanlışını tekrar etmişlerdir (ŞG: 15, 308). Görüldüğü gibi Sûdî′nin eleştirilerinde insaf ve hakkaniyeti esas aldığı açıktır.

Burada da matbu nüshada derkenarda 82 yerde Redd-i Lâmi′î yazılması, yine 115 yerde Redd-i Şurrâh Cemî′an diye düşülen kayıtlarda Lâmi′î′nin de dâhil bulunması dikkate alındığında Sûdî′nin kişileri hedef alan bir yaklaşım sergilemediği anlaşılmaktadır.

İbn-i Seyyid Ali′nin Eleştirilmesi.

Şerh-i Gülistan′da 5 yerde geçen bu isim 3 yerde Seyyid Alî-zâde şeklinde, 2 yerde ise İbn-i Seyyid Alî olarak zikredilmektedir.

İbn-i Seyyid Ali ile ilgili iki yerde Sürûrî′nin kendisini haksız yerde eleştirdiği söylenerek müdafaa edildiği yukarıda *Sürûrî'nin Eleştirilmesi* başlığı altında verilmişti. Yine aynı yerde *âvîht* fiiline malum/etken dediği ileri sürüledek Sürûrî tarafından eleştirilmesine karşı her ikisinin de isabet etmediği zikredilmişti. Bunların dışında isim verilerek iki eleştiri daha bulunmaktadır.

1. Ferruh kelimesinin Bahrü′l-Garayib′de anlamı "kutlu ve mübarek" olarak geçtiğini, İbn-i Seyyid Ali′nin ise *kutlu* kelimesini *kuvvetlü* olarak okuyarak yanlış bir anlam verdiği belirtilmektedir (ŞG: 75).

Bu yanlışa imlanın sebep olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eski yazıda *kutlu* ve *kuvvetlü* kelimeleri aynı şekilde yazılmaktadır.

2. Başka bir yerde bir beytin birinci mısraının farklı nüshalarda geçen farklı şekilleri bulunduğu, İbn-i Seyyid Ali′nin ise kendisinin tercih etiği şekli tercih ettiği belirtilmekte, fakat beytin gerçek anlamını veremediği söylenmektedir (ŞG: 104–105).

Bunların dışında bir yerde bir kelimeye verdiği anlam dolayısıyla kendisinden nakilde bulunulmakta (ŞG: 199), diğer bir yerde ise Gülistan′da geçen bir beytin Sa′dîye ait bir kasidenin matla beyti olduğu, kasidenin tamamının Lâmi′î ve İbn-i Seyyid Ali′nin şerhlerinde bulunduğu bilgisi verilmektedir (ŞG: 35).

Sûdî′nin isim vermeden eleştirdiği, matbu nüshayı basanların eleştirinin muhatabı olarak İbn-i Seyyid Ali′yi gösterdikleri bir eleştiri kısmını sadeleştirerek vermek istiyoruz:

Çu pîrûz şud duzd-i tîre-revân

Çi ġam dâred ez-girye-i kârvân (ŞG: 221).

(Ruhu kara yani merhametsiz hırsız muzaffer ve galip olunce kervan halkının ağlama ve feryadlarından ne tasa çeker, yani onları kale bile almaz.)

Önce şunu belirtmek gerek ki buradaki *tîre* "karanlık", *revân* ise "ruh/can" anlamındadır. Dolayısıyla bileşik sıfat *ruhu kara* yani *merhametsiz ve taş yürekli* anlamındadır.

Sûdî burada şöyle eleştiri de bulunur: Tîre-revân tîre-rev kelimesinin çoğuludur. Tîre-rev ise gece giden anlamında bileşik sıfattır diyen kimse tîre-revân imiş. Daha sonra bu şarih başkasının sözünü naklederek şunları söyler. Tîre zarftır, revân sıfat-ı müşebbehedir, dolayısıyla "duzdî ki revende-est der-tîre ya′nî fî zulmeti′l-leyli" (Karanlıkta yani gece karanlığında giden bir hırsız) diyen kişinin hem kendi sözünün hem de nakilde bulunduğu sözlerin fasit olduğunda şüphe yoktur (ŞG: 221).

Paşazâde′nin Eleştirilmesi

Şerh-i Gülistan′da müellifin adı değil Dekâyıku′l-Hakâyık isimli eserinin adı 3 yerde zikredilerek buradaki görüşler eleştirilmektedir.

1. Zâr ile zârî arasındaki farkı bilmemek (ŞG: 213). Bu konu *Kemal Paşazade'nin Dekâyıku'l-Hakâyık'ı Üzerine Bazı Düşünceler* (Kaya 2011) isimli makalede genişçe ele alındığı için burada tekar edilmeyecektir.

2. Besî kelimesinin sonudaki yâ harfini, yekî kelimesinin sonundaki yâ harfi gibi nisbet yâ′sı olarak adlandıran ve bunun için Dekâyıku′l-Hakâyık′ı delil olarak kullananların hem davalarında hem de delil getirmelerinde hata ettikleri belirtilmektedir (ŞG: 62).

Dekayıku′l-Hakâyık′ta bu kısım şöyle geçer: "Lisân-ı Fârisîde ma'nâ-yı nisbet gâh olur elifle ifâde olmur, gâh yâ ile. Meselâ besî de dirler, besâ da dirler." (Karaca 2002: 57).

3. Nâmver kelimesinin aslının nâm-âver olduğunu, elif'in düşürülmesiyle nâmver şeklini aldığını söyleyenlere karşı "uzun elifin Farsça′da düşürüldüğü bilinmemektedir." diye itiraz edilmesinin mümkün olduğunu belirttikten sonra her ne kadar Dekâyıku′l-Hakâyık müellifi birçok yerde uzun elifin düşürüldüğünü ileri sürse de bu görüşün herkesçe kabul gören bir görüş olmadığı ifade edilmektedir (ŞG: 74).

Şerh-i Gülistan'da Dekayıku'l-Hakâyık'la Çatışan Diğer Görüşler

Her ne kadar Sûdî 3 yerde Dekâyıku′l-Hakâyık ismini eserde zikretse de matbu Şerh-i Gülistan′da ayrıca bunların dışında derkenarda 4 adet yerde Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık ibaresi bulunmaktadır. Bunları da burada zikretmek yerinde olacaktır.

1. Âve′yi âvîhten′den türeten kimsenin kalemi sehv ve nisyan eylemiş (ŞG: 41) diye mutedil bir eleştirinin geçtiği yerde derkenarda Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık notu bulunmaktadır. Bu kısım Dekâyıku′l-Hakâyık′ta bulunmaktadır (Karaca 2002: 48).

2. Gülistan′da geçen "Zülfekâr-ı Alî der-niyâm u zebân-ı Sa′dî der-kâm" (Hz. Ali′nın kılıcının kınında, Sa′dî′in dilinin ise damağında/ağzında bağlı olması olacak şey değil.) anlamındaki cümlede geçen *kâm* kelimesini *gâm* olarak okuyanların fahiş bir yanılgıya düştükleri söylenir. (ŞG: 44). Burada da derkenarda Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık notu bulunmaktadır.

Dekâyıku′l-Hakâyık′ta bu kısım şöyle geçer: "Gâm, kâf-ı Acemî′yle, adımdır. (…) Gâm lüġat-i müşterekedir, bir ma′nâsı dahi tamakdır. Niteki Şeyh Sa′dî′nin bu kelâmından zâhirdir: "Zülfekâr-ı Alî der-niyâm u zebân-ı Sa′dî der-gâm". Kâf-ı Arabî ile olıcak kâm murâd ma′nâsınadur." (Karaca 2002: 124).

Kendini düşünen, bencil anlamındaki *hod-kâm* kelimesi ile *başkasını düşünen, kendini düşünmeyen* anlamındaki *dîger-kâm* kelimelerinde gördüğümüz bu *kâm* kelimesi bazen sehiv eseri olarak *gâm* şeklinde yazılmaktadır. Hem Parlatır hem de Devellioğlu Sözlüğünde birincisi *hodgâm* şeklinde ikincisi ise *dîger-kâm* şeklinde yazılmaktadır. Hâlbuki her ikisi de aynı kelimeden türetildiği için birincisinin de *hodkâm* şeklinde yazılması gerekirdi. Bu tarz telaffuza Türkçe′deki ünsüz benzeşmesinin sebep olduğu söylenebilir.

3. Sûdî, Şerh-i Gülistan′da sonu mim harfiyle biten kelimelere nisbet anlamı taşıyan "în" eki getirilirse *gamgîn, nemgîn, şermgîn* örneklerinde göüldüğü gibi araya "g" ünsüzünün getirildiğini, fakat bu kaidenin her zaman uygulanmadığını, sözgelimi *gamîn* şeklinin de kullanıldığını (ŞG: 312) söyledikten sonra şunları ilave eder: "Pes, ġamgîn aslında ġam-âgîn′dir diyen sehv eylemiş, zîrâ elif-i memdûdenin lüġatlerinde hazfi câ′iz degildir, ale′l-husûs ki sehmgîn′de ol mülâhaza ġâyetle fâsiddir." (ŞG: 312). Burada da derkenarda Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık notu bulunmaktadır.

Dekâyıku′l-Hakâyık′ta şunlar söylenir: "Nemgîn lafz-ı mürekkebdir. Bir cüz′i nem′dir ma′nâsı sâbıkan beyân olındı, bir cüz′i de âgîn′dir, terkîb olıcak elifi hazf olınmışdır. Bir nesnenin yasdık gibi, minder gibi, yorġan gibi içine toldurduklarına lisân-ı Fârisî′de âgîn dirler, nemgîn de bundandır, aslı nem-âgîn′dir, ma′nâsı yaş tolmışdır. Ġam-gîn de bundandır, aslı ġam-âgîn′dir. Nem-âgîn′in ma′nâsı yaş tolmışdır, ġam-âgîn′in ma′nâsı ġam tolmışdır." (Karaca 2002: 71).

Böylece toplam 6 yerde Dekâyıku′l-Hakâyık′ta geçen görüşler eleştirilmiş olmaktadır.

Ayrıca

Her dem ez-′omr mî-reved nefesî

Çun nigeh mî-konem ne-mând besî (ŞG: 35**).**

Gülistan′da bulunan yukardaki beyitte geçen *çun* edatındaki vav′ı aslî kabul edenler, yani *çûn* şeklinde okuyup *nasıl* anlamı taşıdığını söyleyenlerin eleştirildiği yerde matbu eseri basanlar derkenarda Redd-i Dekâyıku′l-Hakâyık notunu düşmüşlerse de burada bir sehiv veya baskı yanlışı olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Dekâyıku′l-Hakâyık′ta böyle bir beyit bulunmamaktadır.

Kâfî′nin Eleştirilmesi

Şerh-i Gülistan′da sadece 1 yerde Kâfî ismi geçmektedir. Ne söylediği belirtilmeyerek "Onun beyti şerhederken söyledikleri saçmaları dinlemek insanın başını ağrıtmak şöyle dursun, kişiyi çıldıracak dereceye getirir." anlamında şu cümle kullanılır: "Ale′l-husûs Kâfî ol kadar yâveler söylemiş ki istimâ′ı sudâ′ degil cünûn îrâs ider." (ŞG: 105).

Şerh-i Gülistan′ı basanlar 191 yerde Redd-i Kâfî notunu düşerler. Bunlara 115 yerde geçen Redd-i Şurrâh rakamı eklendiğinde 306 yerde bu şarih eleşiriye tabi tutulmaktadır. Araştırmalarımızda bu kişinin kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. *Gülistan Şerhine Yazılan Önsözlerin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi* isimli doktora tezinde Sûdî′nin eleştirdiği şarihin adı sehven Kânî olarak (Canpolat 2008: 16) yazılmıştır. Çünkü eserde Kâfî ismi geçtiği gibi derkenarda düşülen notlarda da Redd-i Kâfî ibaresi bulunmaktadır. Bu çalışmada da adı geçen şarih hakkında bilgi bulunamadığından (Canpolat 2008: 20) bahsedilmektedir.

Sûdî′nin Kâfî′yi bir yerde haksız olarak eleştirdiğine dair matbu nüshayı basanın bir notu bulunmaktadır. Bu kısmı şöyledir.

Ân ne men bâşem ki rûz-ı ceng bînî puşt-i men

Ân menem k′ender miyân-ı hâk u hûn bînî serî (ŞG: 78).

(Ben savaş günü arkasını göreceğin kişilerden yani cepheden firar edenlerden değilim. Şayet savaş meydanında kan ve toprak arasında *bir baş* görürsen işte o benim, yani o gördüğün baş benim başımdır.)

Sûdî′ye göre ikinci mısrada geçen *serî* kelimesi *bir baş* anlamında olup sonudaki yâ harfi vahdet yâ′sı fonksiyonundadır.

Sûdî şöyle söyler: Bir şarih *serî* lafzını Arapça *re'sî* (başım) olarak tefsir etmiş. Buna göre o *serî* kelimesinin sonundaki yâ harfini Arapça muttasıl zamir tekil 1. şahıs (iyelik eki tekil 1. şahıs: benim başım) zannetmiş olmalı. Aksi takdirde re′sen (bir baş) demesi gerekirdi. Şayet böyleyse çok uzak bir ihtimal düşünmüş. Bu şarihin Kâfî olduğu derkenarda bulunan Redd-i Kâfî ibaresinden anlaşılmaktadır. Eseri basan Es′ad′ın ismi verilerek derkenarda Sûdî′ye karşı şu eleştiri yöneltilir:

Sûdî merhum burada "Men dehale duhile" (Kim başkasına dahl eder ve onu ayıplarsa aynı şey onun da başına gelir.) kuyusuna düşmüşdür. Çünkü Kâfî′nin Arapça ibareli şerhinden anlaşılan; serî kelimesi nekre/belirsiz ise de tazim için (büyütmek, büyük göstermek için) marife/belirli kelime nekre/belirsiz olarak söylenebilir demektir. Burada serî (bir baş) ile kastedilen kendi başıdır. Dolayısıyla Sûdî′nin eleştirisi yanlıştır.

Bu açıklamaların tatmin edici olup olmadığı hususu tartışmalıdır.

Kâfî′ye yöneltilen yüzlerce eleştirilerden yukarda kısmen anlamı verilen bir hikâyeyle ilgili birini göstererek bu kısmı kapatmak istiyoruz.

Zorba bir adam yoksulların odunlarını zorla gasp edip zenginlere parayla satar. Gönül ehli bir adam (sâhib-dil) onu bu yanlıştan vazgeçirmek için şu şiiri söyler:

Zûret er bîş mî-reved bâ-mâ

Bâ-Hudâvend-i ġayb-dân ne-reved

Zûrmendî me-kon ber-ehl-i zemîn

Tâ du′âyî ber-âsmân bi-reved (ŞG: 162–163).

(Şayet kuvvetin bize ziyade nüfuz ederse, yani faraza bize karşı daha fazla zorbalık yapabilirsen de gaybı bilen Allah′a karşı kuvvetin etki etmez, yani kuvvetinle onu mağlup edemezsin. Yeryüzünde yaşayanlara haksızlık yapma ki semaya dua gitmesin, yani sana beddua için Allah′a el açılmasın.)

Zâlim ezîn suhan bi-rencîd u rûy ez-û der-hem keşîd u berû iltifâtî ne-kerd. "Ehazethu′l-′izzetu bi′l-ism". (ŞG: 163).

(Zalim bu sözden rahatsız oldu ve yüzünü ekşitti ve o kişinin sözüne iltifat etmedi. "Yersiz gururu onu günaha sürükledi." Yani gururu dolayısıyla bu öğüte kulak asmayıp haksızlık yapmaya devam etti.)

Yukarda iktibas edilen Arapça kısım ayetin bir kısmıdır. Ayet mealinin tamamı şöyledir: "Ona, "Allah'tan kork" denildiğinde, *yersiz gururu onu günaha sevkeder*." (Bakara/206). İtalik karakterle anlamı gösterilen kısmı Kâfî "Hak Tealanınn izzeti anı tutdı günahı sebebiyle." (ŞG 163) diye tercüme etmektedir. Ayet mealinin bütünü dikkate alındığında "Ona "Allah′tan kork" denildiğinde Allah′ın izzeti günahı sebebiyle onu cezalandırdı." şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Anlaşılan Kâfî bunun ayet olduğunu bilmediği için kelimelerden yola çıkarak, bağlamı da dikkate almayarak bir anlam vermeye çalışmıştır. Yukardaki Farsça kısımda geçen "Zalim bu sözden rahatsız oldu ve yüzünü ekşitti ve o kişinin sözüne iltifat etmedi." cümlelerinden sonra "Allah′ın izzeti günahı sebebiyle onu cezalandırdı." şeklinde düşünülmesi de sonraki kısımlar dikkate alındığında kabul edilebilir bir yorum değildir.

Sûdî′nin Şarihlerin Birbirlerini Eleştirmelerine Karşı Hakemlik Rolü

Yukarda isim verilerek eleştirilenlerin ele alındığı kısımda Sûdî′nin şarihlerin birbirlerini insaf ölçüsünü aşacak derecede eleştirmelerini doğru bulmadığını, bunların bir kısmının dikkatsizlik sonucu oluşan hatalar sayılması gerektiğini söylediğine dair bazı örnekler zikredilmişti. Bunların dışında da Şerh-i Gülistan′da Sûdî′nin isimlerini belirtmediği şarihlerin birbirlerini eleştirmelerine karşı takındığı tutum, bu eleştirilerdeki haklılık payını tespit etmesi ile ilgili örnekler bulunmaktadır. Bu örnekler Sûdî′nin araştırıcılığını, okuduklarını sorgulamasını, metin ve nüsha kontrolü hususundaki hassasiyetini ve insaflı yaklaşımını göstermektedir. Bunların bir kısmının burada zikredilmesi yerinde olacaktır.

1. Bu eleştiriyle ilgili kıta şöyledir:

Eger gencî konî ber-′âmiyân bahş

Resed her kethudâyî-râ birincî

Çirâ ne-stânî ez-her-yek cevî sîm

Ki gird âyed tu-râ her rûz gencî (ŞG: 141)

(Şayet hazineyi halka dağıtırsan her ev sahibine ancak bir pirinç mikdarı bir şey düşer. Niçin herkesten bir arpa miktarı gümüş almıyorsun. Böyle yaparsan yani bir arpa miktarı gümüş alırsan her gün senin için bir hazine toplanır.)

Sûdî şarihlerin birbirlerini eleştirmeleriyle ilgili şunları söyler: Şarihlerden biri "ez-her yek" (her biri) ibaresinin *tebaadan her biri* anlamında olduğunu söylemiş. Başka bir şarih ise buna karşı çıkarak *tebaadan ve askerlerden her biri* anlamında olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak da daha önceki kısımda geçen "ber-sipâh u ra′iyyet bi-rîht" (askere ve tebaaya dağıttı) ibaresini göstermiştir. Sûdî buna karşı şu açıklamaları getirir: Gerçek şu ki askere hazineden para dağıtmak

israf sayılmaz. Ayrıca askerlerden vergi toplamak hiçbir zamanda uygun görülmemiştir. Dolayısıyla sözün akışından *askerler* anlamı çıkarılamaz. Dolayısıyla birinci şarih görüşünde haklıdır. Üstelik daha önce geçen "ber-sipâh u ra′iyyet bi-rîht" (askere ve tebaaya dağıttı) ibaresini dikkate alıp bu kıtanın birinci beytinde geçen ""ber-′âmiyân bahş" (halka dağıtırsan) kısmını göz ardı etmek de doğru değildir.

Matbu nüshayı basanlar Sûdî′nin haklı olduğunu belirttiği şarihin İbn-i Seyyid Ali olduğunu eleştirenin ise Sürûrî olduğu notunu düşerler (ŞG: 141).

2.

Her çi reved ber-serem çun tu pesendî revâ′st

Bende çi da′vâ koned hukm hudâvend-râ′st (ŞG: 153).

(Mademki sen beğeniyorsun, başıma gelen her şeye razıyım, yani senden bana gelen her şey hoştur. Kölenin ne hakkı olabilir ki. Hüküm efendinindir.)

Sûdî bu beyitle ilgili şarihlerden şunları nakleder: Şarihin biri "hudâvend-râ′st" (efendinindir) "be-hudâvend mufevvez′est" (efendiye teslim edilmiştir) takdirindedir, yani böyle düşünülerek anlamlandırılması gerekir der. Diğer bir şarih böyle bir takdirin gereksiz olduğunu belirterek "hukm hudâvend-râ′st" (hüküm efendinindir) cümlesindeki "hudâvend-râ′st" kısmının haber/yüklem olduğunu söyler. Başka bir şarih ise böyle bir takdire ihtiyaç olduğunu söyleyerek ilk şarihi savunmak için sözü baş ağrısına sebep olacak derecede uzatır. Bu açıklamalar boşunadır, doğru olanı ikinci şarihin söylediğidir.

Matbu nüshada birinci şarihin İbn-i Seyyid Ali olduğu, ikincisinin Sürûrî olduğu, İbn-i Seyyid Ali′yi savunmaya çalışanın ise Kâfî olduğu bilgisi bulunmaktadır (ŞG: 153). Sûdî ise Sürûrî′nin haklı olduğunu söylemektedir.

Konunun daha net olarak anlaşılması için bazı gramatikal açıklamalara ihtiyaç vardır. Bilindiği gibi Farsça′da isimlerin sonuna gelen "–râ" eki hem belirtme, hem yönelme hem de ilgi eki fonksiyonunda kullanılabilmektedir. Bu cümlede "hudâvend-râ′st" "hudâvend-in-dir" yani "efendi-nin-dir" anlamında kullanıldığı için bu ek (-râ eki) ilgi eki durumundadır. İbn-i Seyyid Ali′nin yukarda geçen takdirinden anlaşıldığı kadarıyla o bu eki yönelme eki olarak almıştır. Böyle olunca cümlenin anlamı "Hüküm efendiyedir." şeklini alacağı için zorunlu olarak "efendiye aittir veya efendiye teslim edilmiştir." şekillerinin düşünülmesi gerekmektedir. Ekin ilgi eki olarak kabul edilmesi durumunda ise böyle takdirlere ihtiyaç olmaz. İbni Seyyid Ali herhalde "–râ" eki taşıyan bir kelimenin yüklem/haber olmasını pek hoş karşılamamış olacak ki cümleyi "Hukm / be-hudêvend / müfevvez′est." (Hüküm / efendiye / teslim edilmiştir." şeklinde düşünmektedir. Sûdî ise dilde bu takım zorlamaların gereksiz olduğu görüşünü taşımaktadır.

3.

Der-beyâbân-ı huşk u rîg-i revân

Teşne-râ der-dehân çi dur çi sadef (ŞG: 289)

(Kuru/susuz beyabanda ve akıp giden (rüzgârın savurduğu) çöl kumlarında susuz bir adamın ağzında ister inci ister sadef olsun, fark etmez, yani ikisi de susuzluğu gidermediği için değersizdir.)

Şarihin birisi birinci mısrayı şerh ederken der-beriyye (çölde) düşmüş, başka birisi de bu ifadenin rîg-i revân (akıp giden kum) tamlamasını açıklamak için konulduğunu düşünerek itirazda bulunmuş. Hâlbuki bütün mısranın açıklayıcı notu olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Sûdî başkalarının hatasını bulmak isterken kendisi yanlışa düşenler için Arapça şu beyti iktibas eder:

Fekem min ′â′ibin kavlen sahîhan

Ve âfetuhu mine′l-fehmi′s-sakîm (ŞG: 290).

(Doğru sözü hatalı diye ayıplayan niceleri var ki hata o doğru sözde değil onların sakîm/hasta anlayışlarında bulunmaktadır.)

4.

Sûdî şunları söyler: Bir şarih "penc tâ′ife-râ′st" yazdığı halde başka bir şarih "**be-**penc tâ′ife-râ′st" yazdığını söyleyerek onu eleştirmektedir. Bizim yanımızda olan nüsha adı geçen şarihin nüshasından yazılmış ve son derece sağlam bir nüshadır ve bu nüshada "be" ilavesi bulunmamaktadır. O halde böyle iftira eden şarihin yanındaki nüsha ya gayet bozuk bir nüshadır veya sırf taassup eseri olarak itirazda bulunmaktadır. Bu şarihin böyle itirazları bir hayli ziyadedir (ŞG: 305). Sûdî bu açıklamalardan sonra bu tarz eleştirilerin arka planında insanın nefsindeki kötü duyguların bulunabileceğini hatırlatarak şöyle bir Arapça cümle ile bu kısmı sonlandırır: *"Ne'ûzu bi'llâhi min şurûri enfusinâ ve min seyyi'âti a'mâlinâ"*. (Nefislerimizin şerrinden ve amellerimizin kötülüklerinden Allah′a sığınırız.)

5.

Tu-râ ki hâne neyîn′est bâzî ne în′est. (ŞG: 417).

(Mademki senin evin kamıştandır. Oyunun bu değildir, yani bu oyunu oynamamalısın.)

Bir şarih "hâne-i neyîn" "kamıştan yapılan ev" anlamındadır diye söyler. Başka bir şarih bu ifadeyi beğenmeyip "Senin evin kamıştandır." söylenmesi gerektiğini belirterek bir önceki şarihi eleştirir. Hâlbuki insaf ile bakılırsa iki anlam da aynı noktaya çıkmaktadır (ŞG: 417).

6. Sûdî şunları söyler:

Cîrân kelimesi Arapça câr kelimesinin çoğuludur, komşular anlamına gelir. Bir şarih Gülistan′da geçen kelimeleri bazen Türkçe bazen de Arapça olarak anlamlandırmakta bir beis görmez. Tuhaf olan şu ki başkaları böyle yapınca onlara itirazda bulunmaktadır. (ŞG: 428). Matbu nüshada böyle yapan kişinin Sürûrî olduğu belirtilmektedir.

6.

Benî Âdem a′zâ-yı yek-dîger′end

Ki der-âferîniş zi-yek-gevher′end (ŞG: 108)

(Âdemoğulları bir cesedin organları gibidir. Çünkü onlar yaratılış itibarıyle tek bir cevherdendir, yani aynı anne ve babanın çocuklarıdır.)

Sûdî yek-gevher′e (tek bir cevher) Hz Âdem ve Havva anlamı verdikten sonra şunları söyler: Bir şarih yek gevher′den kasıt Hz. Âdem′in nutfesidir demiş. Böyle yorumlanması uzak bir ihtimal değildir, nutfeye mecazen cevher denilmiş olur. Bazıları ise buna karşı çıkıp nutfeye cevher denilmesinin doğru olamayacağını söylerler. Böyle bir itiraz haklı bir itiraz sayılmaz (ŞG: 108).

Aslında burada cevher′den toprak anlamı da kastedilmiş olabilir. Çünkü Hz. Peygamberin hadisinde " Hepiniz Âdem′in çocuklarısınız. Âdem ise topraktandır." denilmektedir.

7.

Bir şarihin müsadere ve nefy hakkında daha önce yaptığı açıklamaları tekrar etmesini eleştiren başka bir şarihin bu tekrar dolayısıyla şarihi eleştirmesini Sûdî haklı bulmayarak "*"Et-tekrâru hasen"* (tekrar güzeldir.) diye söylemektedir (ŞG: 177).

Şerh-i Gülistan′da Sûdî′nin şarihler arasında hakemlik rolü üstlendiği bir hayli yerler bulunmaktadır. İktibas edilen kısım bütünü hakkında bir görüşe sahip olmak için yeterlidir. Bütün bunların neticesinde şunlar söylenebilir ki eski şerh geleneğinde sıkça karşılaşıldığı gibi eleştirilerin bir kısmının arka planında bir takım süflî ve nefsânî duygular ve basit kaygılar bulunmakta, bir kısım şarihler ahlâkî kaygılar ve bilimsel niteliklerden uzak bir şekilde başkalarına eleştiri yöneltmektedirler. Sûdî eleştirilerinde isim vermeyerek bu tarz basitliklere düşmediği gibi başkalarının düştüğü bu tarz tuzakları göstermiş, eleştirdiği şarihlerin isimlerini vermeyerek eleştirilerin benliklerin kavgası için bir arenaya dönüşmesini istememiştir.

Masdarlarla İlgili Eleştiriler

Eserin tamamında 159 yerde masdarlarla ilgili eleştiriler bulunmaktadır. Bunların bir kısmının geçtiği yerde derkenarda bu tarz eleştirilerin hedefindeki şarih veya şarihlerin isimleri konulmuştur. Sûdî′nin masdarlar hakkındaki görüşünü özetlemek gerekmektedir. Şöyle der:

Farsçada masdarların son harfi nûn olur ve nûn harfinden önce ya "te" veya "dâl" harfi bulunur, dânisten ve hânden gibi. "Dal" harfinden önce "âmûzîden" örneğinde görüldüğü gibi "ye" harfi olursa bütün müştaklar ondan türer. Ama evvelki şekilde olan masdarlardan sadece geçmiş zaman ve ism-i mef′ul yapılır. Bu kural bilinince Farsçadaki bütün müştaklar (emir gövdesi de buna dâhil) kıyasî olur, semai olmaz (Kaya 2008: 178).

Sûdî emir gövdelerini zikrederken "rev reften′den değil revîden′den gelir, nümâ nümûden′den değil nümâyîden′den müştaktır" gibi ifadeler kullanır. Bu tarz ifade kullandığı bazı yerlerde başkalarını eleştirir ve onların zannettiği gibi emir gövdelerinin masdardan türemediğini söyler.

Sûdî′nin masdar hakkındaki görüşleri bilginlerin çoğu tarafından kabul görmez. Bu hususta Mehmed Şâkir′in Şerh-i Baharistan′da söylediklerini sadeleştirerek vermek faydalı olacaktır:

Şöylece bilinsin ki Sûdî-i pür-sûd (fayda dolu Sûdî) Farsça iştikak/türeme bahsi hakkında şunları söyler: Farsçada -ten′li masdarların tamamından, -den′li masdarların ise –îden ile bitenleri hariç bütün masdarlardan sadece mazi ve ism-i mef′ûl türetilir. Meselâ rîzed fiili rîhten′den değil rîzîden masdarından türetilmiştir. Âyed fiili âmeden′den değil âyîden masdarından, koned fiili kerden′den değil, konîden masdarından türetilmiştir. Bilginlerin çoğunluğu ise bu görüşü kabul etmezler. Bunların görüşünü bütünüyle ve topluca öğrenmek isteyenler Mefâtîhü′d-Deriyye adlı esere baksınlar. Yeri geldikçe biz de kısım kısım bu konuyu ele alacağız. Şimdilik şunu söyleyeyim ki bilginlerin çoğunun benimsediği görüş her ne kadar anlaşılma husunda bazı zorlukları bünyesinde taşısa bile doğruya daha yakın görüştür. Merhum Sûdî′nin fiilerin türediğini söylediği masdarların büyük bir çoğunluğu Farsça′da kullanılması şöyle dursun, sözlüklerde bile bulunmamaktadır. Anlamlı göründüğü halde anlamsız bir görüştür. Dolayısıyla Sûdî′nin masdar konusunu ele aldığı kısımlarda diğer şarihleri bilgisizlikle suçlaması doğru değildir (Mehmed Şakir 1252: 5–6).

Hemze ile İlgili Eleştiriler

Sûdî şerhinde hemze ile ilgili eleştiriler oldukça fazladır. 74 yerde hemze ile ilgili eleştiri bulunmaktadır. Matbu nüshada bunların 53 tanesinin karşısına Redd-i Şem′î, 14 tanesinin karşısına

Redd-i Sürûrî, 5 tanesinin karşısına Redd-i Şurrâh, 3 tanesinin karşısına Redd-i Mechûl, 2 tanesinin karşısına ise Redd-i Lâmi′î ibaresi konulmuştur. İşin tuhaf yanı en fazla eleştirilerin hedefinde gösterilen Şem′î′nin *Gülistan* şerhinin matbu nüshasında hiçbir yerde hemze ile ilgili açıklama bulunmamaktadır ve eserde hemze kelimesi hiç geçmemektedir. Fakat Şem′î′nin hemze hakkındaki görüşü diğer eserlerinden (Canpolat 2006: 564) bilindiği için matbu nüshayı neşredenler Şem′î′nin hemze ile ilgili görüşünün Sûdî′nin yaklaşımına ters düştüğünü bildikleri için Redd-i Şem′î ibaresini koymuşlardır. Burada Sûdî′nin eserlerinin muhtelif yerlerinde hemze ile ilgili tekrarladığı açıklamaların bir tanesini sadeleştirerek vermek istiyoruz:

"Sonu ha-i resmî ile biten kelimelerin üzerinde (ء) şeklinde yazılan hemze sadece harf-i tevessüldür. Vahdet (birlik) anlamını belirten mukadder "yâ" ise yazılmaz. Mütekaddimîn (önceki bilginler) bu "yâ" harfini "resmî hâ" harfinden sonra yazıp gösterirlerdi, fakat müteahhirîn (sonradan gelenler) resmî hâ′nın üzerine "ayn-ı betrâ" (güdük ayın, yani kuyruğu olmayan ayın harfi) koyarlar, bu işaret hem "yâ" harfini hem de "hemze"yi karşılardı." (Kaya 2008: 173).

Günümüz Farsça imlasında ise bu imla kullanılmamaktadır. Söz gelimi *bir divane* anlamındaki *dîvâneî* eski imlâda (دیوانهٔ) şeklinde yazıldığı halde günümüz imlâsında (دیوانه ای) şeklinde yazılmaktadır.

Hemze Ne Demektir

Hemze konusu eski imlanın problemli konularından birini teşkil etmektedir. Bilindiği gibi hemze Arap alfabesindeki harekeli elifin adıdır. Harekesiz olduğu durumlarda ise adı elifdir. Söz gelimi "emr" kelimesinin başındaki elif değil hemzedir. Çünkü başında harekeli bir elif bulunmaktadır. Kitab kelimesindeki elif ise harekesi olmadığı için elif olarak adlandırılır. Günümüz transkripsiyon geleneğinde metinleri transkribe ederken baştaki harekeli elifler için hemze işareti konulmamaktadır. Bir kısım doğubilimciler bunlar için de hemze işaretini kullanmaktadırlar. Mesela emr kelimesini (ʾemr) şeklinde başına hemze işareti koyarak yazmaktadırlar ki doğrusu budur. Baştaki hemzenin gösterilmemesinin sebeplerinden biri Arapçanın eski imlasında bu tarz eliflerin üzerine hemze işaretinin konulmamış olmasıdır. Günümüz imlasında özellikle Arabistan′da basılan Kur′an-ı Kerîm′lerde harekeli eliflerin hareke durumuna göre ya üzerine veya alt tarafına hemze konulmaktadır. Söz gelimi eski imlada (امر) şeklinde yazılan bir metin günümüz imlasında (أمر) şeklinde yazılmaktadır.

Fillerin 2. Şahıs Çekimlerinde Hemzenin Gösterilmesi

Farsça fiil çekimlerinin ikinci şahısları da eski imlada hemze ile gösterilirdi. Söz gelimi *gofteî* (söylemişsin) fiili günümüz imlasında (گفته ای)şeklinde yazıldığı halde eski imlada (گفتهٔ şeklinde yazılırdı. Böyle yerlerde de Sûdî hemze için harf-i tevessül tabirini kullanır ve hemze olarak gösterilen işaretin işaret ettiği yâ harfinin zamir-i hitab (Tekil 2. şahıs eki) olduğunu söyler. Diğer şarihler ise hemzeyi zamir-i hitab olarak nitelendirirler. Dolayısıyla her iki yorum sonuç olarak ortak bir noktada birleşmektedir.

Tamlama için Konulan Hemzeler Nasıl Telaffuz Edilir

Eski imlada resmî hâ ile biten kelimelerde tamlama olduğunu belirtmek için bu harfin üzerine hemze adı verilen işaret konulmaktaydı. Günümüz Farsça metinlerde ise bu terk edilmiştir. Bazı modern metinlerde ise "he" hafinden sonra "ye" harfi konulduğu bile görülmektedir. Çünkü tamlama için konulan bu hemze artık "ye" olarak telaffuz edilmektedir. Sözgelimi *nükte-i dakîk* tamlaması *nükte-yi dakîk* olarak telaffuz edildiği için imlada bile bunun yansıması olmakta ve (نکته ی ظریف) olarak yazılmaktadır. Günümüzde yaygın olarak kullanılan imla şekli ise hemze konulmadan yazılan (نکته ظریف) şeklidir. Bu hususta Sûdî şunları söyler:

"Çeşme-i rûşen beyâniyedir ve ′ayn-i betrâ şekli ki Arabî ve Fârisîde hemzeden bedel kitâbet olunur, bunun gibi yerlerde izâfete delâlet ider, lâkin hâlis hemze telaffuz olunmaz, belki yâ ile beyne beyne telaffuz olunur. (Ne tam "ye", ne de tam hemze). Pes, bunda iki yerde bile hemze izâfet içün gelmiş diyen, izâfeti inkâr idüp hemze sıfatla mevsûfı rabt içün gelmişdir diyen zikr olan tahkîk ve tedkîke vâsıl olmamışlar." (ŞG: 186).

"Ye" Harfiyle Biten Kelimelerde Hemzenin Gösterilmesi

Hemze ile ilgili tartışmalı hususlardan birisi sonu "ye" ilen biten kelimelerde karşımıza çıkar. Eski metinlerimizde böyle bir kelime muzaf (tamlanan) olduğu durumda "ye" harfinin üzerine hemze konulmaktaydı. Benzer imla Farsça metinlerde de görülmekteydi. Bu hususta Sûdî Şerh-i Gülistan′ın muhtelif yerlerinde bazı açıklamalarda bulunur. Bunlar aşağıda sadeleştirilerek verilecektir:

Da'vî-yi Hudâyî: Da′vî′de olan hemze izafet/tamlama için olduğunu söyleyen indî/subjektif görüş söylemiştir. Çünkü buradaki tamlama için asla hemze gerekmez. Şayet kelimenin sonu resmî hâ (he) ile bitse bu "he" harfinin üzerine ′ayn-ı betrâ (güdük ayn) şeklinde hemze yazılır ve "ye" ile "e" arası bir sesle telaffuz olunur. Burada ise (da′vî kelimesinde) "ye" harfinin esresiyle (-yi olarak) okunur. Bazen vezin gereği olarak bilfiil yazılan "ye" harfini sâkin okuyarak izafet/tamlama için ikinci bir "ye" harfi korlar. (ŞG: 182).

Târîkî-yi dehlîz-i hâne lâmiyelerdir. Târîkî karanlık anlamındadır, sonundaki "ye" harfi haf-i masdardır. (Türkçede –lık, -lik eki görevinde). Târîkî′nin sonundaki hemze izafet/tamlama için gelmişdir diyen iftirada bulunmaktadır, çünkü burada hemze yoktur. (ŞG: 363). Fakat metinde burada olduğu gibi bu tarz tamlamalarda hemze işareti konulmaktadır. Dolayısıyla yazma ve matbu nüshalar Sûdî′nin bu görüşünü dikkate almayarak geleneğe göre hareket etmektedirler.

Kâdî-yi Hemedân-râ: Kâdî′nin sonuna tamlama için hemze yazan kişi imlâdan (yazım kurallarından) haberdar değildir (ŞG: 375).

Hemze ile ilgili eleştirilerin belirli bir kısmı da eski imla ile ilgilidir. Söz gelimi eski imlada "–est" ve "–end" eklerinin başındaki eliflerin yazılıp yazılmadığı durumlar ve bu eliflerin adlandırılması gibi eski imlanın özellikleri ile ilgili hususlar eleştiriye tabi tutulmaktadır.

En son olarak şunu da belirtmek gerekir. Şerh-i Gülistan′ı hamişinde Şem′î şerhiyle birlikte basan kişi Sûdî′nin ısrarla hemzeyle ilgili eleştiriyi tekrarlamasına tahammül edemeyerek "Şârih-i merhumun işbu hemze maddesinde ihtarı artık fütur verdi. Şem′î′nin görüşü tevil edilebilir, yani bir cihetteten bakılınca doğru olarak kabul edilebilir." (ŞG: 362) şeklinde bir açıklama getirmektedir.

Belirtme Ekinin Hemze İle Gösterilmesi

Burada konumuzla ilgili olduğu için Eski Anadolu Türkçesinde görülen bir imla hususiyetine temas etmek faydadan uzak olamayacaktır. Bilindiği gibi sonu resmi hâ ile biten kelimelerin belirtme eki Eski Anadolu Türkçesinde hemze ile gösteriliyordu, dîvâne′i, bâġçe′i (دیوانۂ باغچۂ) gibi.

Türkçe′de iki ünlünün yan yana gelmesi normal durumlarda mümkün olmadığı için imlada böyle bir özelliğin bulunmasının dışardan kaynaklanan bir sebebe bağlanması gerekmektedir. Bir gramer birliğinde iki ünlünün yan yana gelmesi Türkçede çok nadir olup aradaki ünsüzün erimesi neticesinde ortaya çıkabilir: *soğuk - souk* gibi (Ergin 1985: 52). Türkçede İki ünlü arasında daima "y" yardımcı ünsüzü getirilmektedir. Dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesinde görülen bu imla özelliğinin eski Farsça imla özelliğinin etkisiyle oluşmuş bir durum

olup burada kullanılan hemze Farsça′nın eski imlasında olduğu gibi "ye" harfini de karşılamaktaydı.

İmlâ İle İlgili Eleştiriler

Yukarda hemzenin yazılışı ile ile ilgili eleştirilerin dışında "ze" harfi yerine "zâl" yazılması ile üç yerde eleştiri bulunmaktadır.

Güzârî fiilini "ze" harfi yerine "zâl" harfi ile yazanlar imladan habersiz kişilerdir. Çünkü "eda etmek, yerine getirmek" anlamında olan fiil "ze" harfi ile yazılır (ŞG: 231).

İsm-i Mef′ûl İle İlgili Eleştiriler

Şerh-i Gülistan′da 19 yerde bu tarz eleştiri bulunmaktadır. Bu tarz yanlışa düşmenin sebeplerinden birisi Farsça′da ism-i mef′ûl ile mâzî-i karîb tekil 3. şahsın (anlatılan geçmiş zaman 3. tekil şahıs) ism-i mef′ûl ile ortak kullanılmasıdır. Sözgelimi *gofte* hem *söylemiş* hem de *söylenmiş*/*söylenen* anlamında ortak olarak kullanılmaktadır. Bu iki ihtimalden hangisinin kullanıldığını metnin siyak ve sibakı belirlemektedir. Ayrıca geçişsiz fiillerin edilgen şekilleri olmadığı için böyle fiillerde ism-i mef′ûl ihtimalinin düşünülmesi de mümkün değildir. Meselâ *îstâde* sadece *durmuş* anlamına gelir, *durulmuş* şeklinde anlamlandırılması ise mümkün değildir. Bu tarz eleştirilerin geçtiği yerlerden bir kısmını sadeleştirerek vermek istiyoruz.

1. *Gofte* burada siyak ve sibakın gösterdiği gibi maziden kısımdar, ism-i mef′ûl değildir. Hele hem ism-i mef′ûl denilip hem de fâili/öznesi Allah′tır denilmesi ise gariptir. Çünkü ism-i mef′ûller fiillerin edilgen anlamı taşıyan şekilleridir. Edilgen filler ise fâil/özne almazlar, nâib-i fâil (sözde özne) alırlar (ŞG: 9).

2. Sûhte yanmış anlamına gelir, maziden kısımdar, ism-i mef′ûl değildir (ŞG: 19).

Burada da yanmak fiili geçişsiz olduğu için ism-i mef′ûl olarak adlandırılması mümkün olmamaktadır.

Telaffuzla İlgili Eleştiriler

Dil canlı ve yaşayan bir varlıktır, tarihi süreç içerisinde bir hayli değişikliklere uğrar. Bu değişiklikler bir kelimenin terk edilmesi olabileceği gibi, kelimenin telaffuzunda değişiklik ile de olabilir. Sözgelimi Farsça′da fiillerin başına getirilen ve değişik fonksiyonları olan "be" harfi eski Farsça′da günümüzden farklı telaffuz edilmekteydi. Sûdî′nin de belirttiği gibi köylüler ile zürefâ (şehirliler) bu eki farklı telaffuz etmekteydiler. Bununla ilgili eleştirilerde Sûdî köylü telaffuzunu esas alanları eleştiriye tabi tutmaktadır. Bazı örnekleri şunlardır:

1. *Bi-şûyem′*in bâ′sını İranlıların zarif olanları kesre (bi-şûyem) bazı köylüleri ise zamme ile (bu-şûyem) okurlar. Bu bâ′nın ötre okunması gerektiği söyleyen rûstâyî-tab′ (köylü karakterli) imiş (ŞG: 40).

2. Yine *bi-ber* fiilini zarif Acemler *bi-ber* şeklinde, köylüleri ise *bu-ber* şeklinde okumaktadırlar. Sadece *bu-ber* şeklinde okunduğunu söylemek köylülüktür (ŞG: 52).

3. *Nigûn* kelimesini Acemin köylüleri *nugûn* şeklinde okurlar. Bu kelimenin okunuşunu *nugûn* olarak veren köylülük etmiştir (ŞG: 300).

4. *Birûn* kelimesini de Acemin köylüleri *burûn* olarak okumaktadırlar, zarfleri ise *birûn* olarak okurlar. O halde bu kelimenin okunuşunu (bi-zammeteyn: iki ötre ile/burûn olarak) kayd edenler köylülerdir (ŞG: 409).

Bu tarz eleştirilerin geçtiği yerlerde derkenarda Sürûrî, İbn-i Seyyid Ali, Lâmi′î, Şem′î gibi şarihlerin isimleri yazılmaktadır.

Şedde İle İlgli Eleştiriler

Sûdî Farsça asıllı kelimelerde şedde bulunmadığını eserin muhtelif yerlerinde ifade ederek Farsça asıllı kelimelerde şedde bulunduğunu söyleyen şarihleri eleştirir. Bir kısım örnekleri şunlardır:

1. Ümîd kelimesi bazen vezin zaruretinden dolayı ümmîd olarak okunur. Her iki şekilde okunabileceğini söyleyenler eksik söylemişlirdir (ŞG: 15).

2. Beregî aslında berregî iken vezin gereği şeddesiz okunduğunu söyleyen hafiflik eylemiştir. Çünkü Farsça asıllı kelimelerde şedde bulunmaz (ŞG: 217).

3. Peşşe (sivrisinek) vezin gereği olarak şeddeli okunmuşur, aslı peşe′dir. Aslının peşşe olduğunu zannedenler vehm etmişlerdir (ŞG: 318).

"Kef" Harfiyle İlgili Eleştiriler

Bilindiği gibi Farsça′da Osmanlı Türkçesinde görüldüğü gibi "kef" harfi hem "k" hem de "g" olarak okunabilmekteydi. Hangi şekilde okunması gerektiği metnin anlamı ve cümlenin akışından anlaşılmaktaydı. "g" olarak okunanlara kâf-ı Acemî, "k" olarak okunanlara da kâf-ı Arabî adı verilmekteydi. Günümüz Farsça imlasında ise artık "g" için ayrı bir harf kullanılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir karışıklık ihtimali kalmamıştır. Ayrıca bünyesinde "kef" harfini barındıran bazı kelimeler bölgelere göre farklı yani "k" veya "g" olarak okunabilmekteydi. Dolayısıyla metnin okunuşunda iki çeşit durumla karşılaşılmaktaydı. Mesela (کم) kelimesi hem "kem" hem de "güm" olarak okunabildiği, bunun hangisini tercih edilmesi gerektiğini cümlenin gelişi ve anlam gösterdiği gibi bazı kelimeler farklı yorumlara göre iki çeşit okunabilmekteydi. Sözgelimi *günahkâr* kelimesi bazılarına göre *günahgâr* olarak okunması gerektiği ileri sörülse de bazıları farklı bir yorumla bunu *günahkâr* şeklinde okuyabilmekteydiler. Bu tarz eleştirilerin geçtiği örneklerin bir kısmı şunlardır:

1 Günehgâr: Güneh günâh′ın muhaffef(kısaltılmış) şeklidir, gâr ise "–cı" ekiyle karşılanır. Sitemgâr, cefâgâr kelimelerinde de durum aynıdır. Bu kef′leri "g" olarak okuyanların damaklarında Farsça lezzeti bulunmamaktadır (ŞG: 15).

Sûdî bu görüşünü daha sonra kısmen tadil etmiştir denilebilir. Çünkü Şerh-i Gülistan′dan sonra telif ettiği Şerh-i Bostan adlı eserinde şunları söyler:

Nikûgâr kelimesinde ikinci "kef"harfinin "g" olması kural gereğidir. Nikû iyi ve gâr "–cı" anlamındadır, dolayısıyla iyilikçi anlamındadır. Fakat halk nikû-kâr olarak okuyup iyi işli anlamında vasf-ı terkîbî (bileşik sıfat) olara kabul eder (ŞB: 396).

2. Kâm (murad) kelimesini burada gâm (adım) olarak okuyanlar fahiş bir yanılgıya düşmüşlerdir (ŞG: 44).

3. Kerdgâr fa''âl-i mutlak yani Huda anlamındadır. Kâfları Acemîdir diyen (Gerdgâr şeklinde) veya Arabî kâf′ın ve dâl′ın kesresiyle diyen (Kirdigâr şeklinde) bunun aslını bilmeyenlerdir (ŞG: 53).

Sûdî *kerdgâr* kelimesiyle ilgili başından geçen bir hadiseyi Şerh-i Bostan′da şu şekilde anlatır:

"Fârisîde kendini katı yukarıdan zan iden birisine bir gün, kerdâr ibâreti ve kerdgâr ibâretinde kâf′lar meftûh okunmak gerekdir, zîrâ kerd ism-i fiildir, kerden′den müştak diyicek inkâr idüb, kerd kâf′ın fethiyle degil kesriyledir fiil manâsına diyü davâ eyledi. Duâ-gûy müddeâsına sened taleb idicek sened bi′l-fiil hâtırımda yokdur, lâkin kitâblarda yazılmışdır, îrâd ideyin diyü davâ eyledi. Bu gün yigirmi bir yıldır ki bâtıl müddeâsına sened talebindedir. Hâsılı, inâdından ve

kendüye bâtıl zu′mından mezkûr bâtıl müddeâsı üzre musırr oldı. Lâkin hoş-tab′ u idrâk ashâbına mezkûr takrîr ve tahkîki eylemişim, ziyâde pesend idüp istihsân eylediler ve buyurdılar ki bu tahkîki bu zamâna dek sizden ġayri kimesne eylememişlerdir." (ŞB: 1/8–9).

Her ne kadar Sûdî bu kişinin ismini vermezse de matbu nüshada derkenarda "Münaza′a bâ-Şem′î" (Şem′î′yle tartışma) diye bir kayıt düşülmektedir.

"Kef" harfiyle ile ilgili eleştiriler eserde bir hayli yekûn tutmaktadır.

Uzun Tâ İle İlgili Eleştiriler

Arapça′da tâ-i merbûte (yuvarlak tâ) ile yazılan bazı kelimeler Farsça′da uzun tâ ile yazılmaktadır. Sözgelimi Arapça asıllı hikâye kelimesinin sonunda tâ-i merbûte bulunmaktadır. Vakf (durma) esnasında "he" olarak, harekeli olarak okununca da tâ olarak okunmaktadır. Dolayısıyla vakf durumunda hikâye şeklinde, vakf olmayan durumlarda ise hikâyet şeklinde okunmaktadır. Arapça′da her iki halde bu kelime (حكاية) şeklinde yazılır. Farsçada ise Osmanlıcada olduğu gibi tâ′nın okunmadığı durumlarda hâ ile (حكايه), okunduğu durumlarda ise uzun tâ ile (حكايت) yazılır. Ayrıca Arapça asıllı bazı kelimeler Farsça′ya nakl edildiklerinde uzun nakil alameti olarak bünyelerin bir uzun tâ ilave edilmiştir, bu tâ harfine tâ-i nakil denilmektedir. Mesela *fikr* kelimesi Farsça′ya nakl edilince uzun tâ ile fikret olarak yazılmıştır (ŞG: 412). Böyle durumlarda Farsça metinlerde iki ihtimalli bir anlam ortaya çıkabilmektedir. Ya kelime bütünüyle *düşünce* anlamında bir kelime olarak kabul edilecek veya Farsça′da bitişik zamirlerin ikinci şahsının eklenmesiyle oluşan bir kelime olarak da ele alınabilecektir. Bu durumda fikr-et *senin fikrin* anlamına gelmektedir. Aynı durum menzilet kelimesi için de geçerlidir. Ya kadr ve kıymet anlamında tek kelime olarak alınacak veya menzil-et *senin menzilin* anlamında düşünülebilecektir. Bu ihtimallerden hangisinin doğru olduğunu cümlenin anlam ve bağlamından yola çıkarak tespit etmek mümkündür. Sûdî şarihlerin bu tâ′yı yanlış anlamaktan kaynaklanan yorumlarına eleştiride bulunmaktadır. Bir kısım örnekleri şöyledir:

1. Menzilet kelimesindeki tâ harfi mertebet kelimesindeki tâ harfi gibi Acem üslûbu üzere uzun yazılır ve uzun tâ′lar gibi telaffuz olunur. Bu tâ′yı zamîr-i hitâb (bitişik zamir ikinci şahıs: senin menzilin) kabul edenler yanılmışlardır (ŞG: 307).

2. Melâlet kelimesindeki tâ harfini zamîr-i hitab (senin melâlin) kabul edenler düşünmeden söylemişlerdir (ŞG: 69).

3. Fikret kelimesindeki tâ harfi nakil alametidir. Farsça′ya nakledilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu tâ′yı kelimenin kendisinden (Arapça′daki masdar şekli olarak) kabul edenler yanılmışlardır (ŞG: 412).

Bu örnekler maksadın anlaşılması için yeterlidir.

Bileşik Sıfatlar (Vasf-ı Terkîbî) İle İlgili Eleştiriler

Farsça bileşik sıfatlar iki kelimeden oluşur. Yapım eki almış kelimeler bu kategoriye girmezler. Sûdî şerhinde eleştirilerin bir kısmı –gâr , –mend (-lı) –bân (-cı) ekiyle türetilen kelimeleri bu kategoriye sokan şarihlere yönelmektedir. Yukarda –gâr ekinin bazı şarihlerce kâr şeklinde okunarak bileşik sıfat oluşturabildiği ile ilgili açıklamalar zikredilmişti. Diğer iki ekle ilgili bir kısım eleştiri örnekleri şunlardır.

1. Pîlbân′ı ve segbân′ı ve derbân′ı ve ġayrileri vasf-ı terkîbî diyenler vasf-ı terkîbîden âgâh degiller imiş (ŞG: 153).

2. Devletmend; mend edât-ı nisbetdir, devletlü dimekdir, pes, devletmend vasf-ı terkîbîdir diyenler fâris-i meydân-ı Furs degiller imiş (ŞG: 413).

Yâ Harfi İle İlgili Eleştiriler

Farsça yâ harfi çok fazla fonksiyonu olan eklerden biridir. Bu fonksiyonlarına göre harf-i vahdet, harf-i tenkîr, zamîr-i hitâb, harf-i masdar, edât-ı nisbet gibi değişik adlar almaktadır. Bunlardan hangi fonksiyonda kullanıldığının belirlenmesindeki yanlışlık metni anlamlandırmaya da etki etmektedir. Söz gelimi merdî sondaki yâ′nın fonksiyonlarına göre *bir adam, herhangi bir adam, mertlik/insanlık, adamsın* şeklinde birden fazla şekilde anlamlandırılabilmektedir. Bazen aslî harf olduğu durumlarda bile yanlış olarak zaid harf olarak nitelendiği durumlar olmaktadır. Nâmî (namlı) kelimesinin Arapça nümuvv masdarından ism-i fâil olarak nâmî (büyüyen) anlamında düşünüldüğü yerler de olabilmektedir. Fiile bitişen yâ harfi de farklı fonksiyonları olabilmektedir. Sözgelimi *kerdî* hem *yaptın* hem de *yapardı* şeklinde anlamlandırılabilmektedir. Bunun örnekleri oldukça çoktur. Sûdî şerhinde bunlara da eleştiri yöneltmektedir. Bir kısım örnekleri şunlardır:

1. Zârî, yâ-i asliye ile, ism-i masdardır, inildi ma′nâsına, yâ-i masdar diyenler isâbet eylememiş (ŞG: 99).

2. Mârî yâ′sı zamîr-i hitâbdır, harf-i vahdet diyen isâbet eylememiş (*bir yılan* değil *sen yılansın* anlamında) (ŞG: 162).

3. Bâzî oyun ma′nâsınadır, anda olan yâ hitâb içündür diyen kabil-i hitâb degil imiş (ŞG: 417).

4. Şâhidî; yâ harf-i masdar, harf-i vahdet diyen hatâ söylemiş (*bir güzel* değil *güzellik* anlamında) (ŞG: 377).

5. Nâmî; yâ harf-i nisbetdir, adlı dimekdir ya′nî meşhûr. Nâmî ism-i fâ′ildir numuvv′den diyen bunı Arabî zann eylemiş (ŞG: 412).

6. Kerdî ′ibâretinin ma′nâsını eyledi ve dâştî′nin tutdı diyenler yâ-i hikâye ma′nâsını ri′âyet eylememişler (*eylerdi* ve *tutardı* şeklinde olması gerekir.) (ŞG: 117).

İsim Çekim Eklerinin Fonksiyonlarıyla İlgili Eleştiriler

İsim hal ekleri bütün dillerde birden fazla fonksiyonlara sahiptirler. Metnin doğru anlamlandırılması için hangi fonksiyonda kullanıldığının doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Şerhte Sûdî′nin eleştirilerinin önemli bir kısmı bu hususstaki yanlışlıklardan kaynaklanmaktadır. Tabiî ki burada ekin hangi anlamda kullanıldığını cümle içerisindeki konumu belirlemektedir. Bir kısım örnekleri şunlardır:

1. İki fıkrada *der* lafzı *bâ-yı sıla* (yönelme eki) ma′nâsınadır, *zarfiyet* (bulunma eki) ma′nâsı virenler yanlış gitmiş (ŞG: 22).

2. Der harf-i zarf (bulunma eki), bâ (ile) ma′nâsına diyen çin söylememiş ya′nî hatâ eylemiş (ŞG: 255).

3. Ber-der; *ber* harf-i sıla, *kapuda* dimekdir, *kapu üzre* diyen alçak söylemiş (ŞG: 442).

4. Râ bunda harf-i tahsîsdir (ilgi eki), *dırahtların* dimekdir, *eşcâra* ve *dırahtlara* diyenler râ′nın tahsîs içün oldığından âgâh olmamışlardır (ŞG: 10).

Bu tarz örnekler maksadın anlaşılması için yeterlidir.

Nazım Şekli İle İlgili Eleştiriler

Bu tarz eleştiriler de eserde bir hayli fazladır ve hedefinde muhtelif şarihler bulunmaktadır. Nazım şekliyle ilgili yanlışlıklarda ağırlığı rübailer oluşturmaktadır. Bu tarz yanlışlıkları *Sûdî'nin Şerh-i Gülistan'da Şem'î'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslup Yanlışı ve Nazım*

Şekilleriyle İlgili Eleştiriler[2] makalesinde örnekleriyle gösterildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

Sahih Nüshalara Muhalefetle İlgili Eleştiriler

Bu tarz eleştiriler oldukça fazladır ve hedefinde faklı şarihler bulunmaktadır. Bunlardan sadece Şem′î ile ilgili olanlar gayet geniş bir şekilde *Sûdî'nin Şerh-i Gülistan'da Şem'î'ye Yönelttiği Sahih Nüshalara Muhalefet ve Nüsha Tercihi ile İlgili Eleştiriler* (Kaya 2012/B) isimli çalışmada ele alındığı için bütünü hakkında bir fikir verdiği düşünülerek tekrara girilmeyecektir.

Anlamla İlgili Eleştiriler

Bu husus *Sûdî'nin Şerh-i Gülistân'da Şem'î'ye Yönelttiği Anlamla İlgili Eleştiriler* (Kaya 2012/A) isimli makalede genişçe ele alındığı ve burada yeterli açıklamalar bulunduğu için tekrar edilmeyecektir.

Sonuç

Sa′dî′nin Gülistan′ı Anadolu coğrafyasında en çok okunan ve sevilen eserler arasında olduğu için bu esere bir hayli tercüme ve şerhlerin yapılmış olması tabîdir. Bu tercüme veya şerhlerin bir kısmının bünyesinde bazı yanlışları taşıması da tercüme veya şerh eden şahısların bilgi birikimleri ve yetenekleri dikkate alındığında kaçınılmaz olacaktı. Gülistan′ı büyük bir başarı ile şerheden ve bu şerhi Farsça′ya çevrilen Sûdî′nin kendinden önce yazılan şerhlerle ilgili eleştirilerinin bir kısmı aşırı bulunsa da kimse bu bilge şahsiyetin şerhinin değerini düşürecek açıklamada bulunmamıştır. Klasik şerh geleneğinin daha iyi anlaşılabilmesi ve Farsça klasiklerin tercüme ve şerhlerinde görülen yanlışların bertaraf edilebilmesi için araştırıcıların Sûdî′nin Şerh-i Gülistan da dâhil olmak üzere diğer şerhleriyle buluşturulması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

CANPOLAT, Hülya (2006). **Sa′dî′nin Gülistan Önsözüne Yapılan Türkçe Şerhlerin Karşılaştırılmalı İncelenmesi,** Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2008). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara: Aydın Kitabevi Yay.

ERGİN, Muharrem (1985). **Türk Dili,** İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

HOCA, Nazif M. (1980), **Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risalesinin Metni,** İstanbul: İÜ Şarkiyat Enstitüsü.

KARACA, Abdullah (2002). **Kemal Paşazâde′nin Dekâyıku′l-Hakâyık′ı (Metin-İndeks),** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAYA, İbrahim (2008). **Sûdî Şerh-i Divan-ı Hafız: Kelimeler-Remizler-Kavramlar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAYA, İbrahim (2011). **Kemal Paşazâde′nin Dekâyıku′l-Hakâyık′ı Üzerine Bazı Düşünceler.** Turkish Studies, Volume 6/4 Fall 2011, p.671-704.

KAYA, İbrahim (2012/A). **Sûdî′nin Şerh-i Gülistân′da Şem′î′ye Yönelttiği Anlamla İlgili Eleştiriler.** Turkish Studies, Volume 7/1 Winter 2012, p.1461-1488.

[2] (baskıda).

KAYA, İbrahim (2012/B). **Sûdî′nin Şerh-i Gülistan′da Şem′î′ye Yönelttiği Sahih Nüshalara Muhalefet ve Nüsha Tercihi ile İlgili Eleştiriler.** Turkish Studies, Volume 7/2 Spring 2012, p.649-674.

KAYA, İbrahim. **Sûdî′nin Şerh-i Gülistan′da Şem′î′ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslup Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler. (**baskıda**).**

MEHMED ŞAKİR (1252). **Şerh-i Bahâristân,** Dâru′t-Tıbâ′ati′l-′Âmire.

PARLATIR, İsmail (2006). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü,** Ankara: Yargı Yayınevi.

ŞB, Sûdî (1288). **Şerh-i Bostan,** İstanbul.

ŞG, Sûdî (1293), **Şerh-i Gülistan** (Şem′î şerhiyle birlikte). İstanbul.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1741-1750, ANKARA-TURKEY

TÜRK EDEBİYATINDA BİRBİRİNE YAKIN ÜÇ KELİME: HİCİV, MEDİH VE HEZEL

Zülküf KILIÇ[*]

ÖZET

Toplumsal eleştiriye dair edebiyat için eski şair ve ediplerin birçok kelime ve kavramı kullandıkları tespit edilmiştir. Fakat kişisel, nesnel veya toplumsal eleştiri içerikli edebiyat için özellikle hiciv, hezel ve medih gibi kavramların daha yaygın olarak kullanıldığı, konuyla ilgili diğer birçok kavramın bunlarla eş anlamlı yahut yakın anlamlar ifade ettiği ve topluca daha çok hiciv ana başlığıyla ifade edildiği görülür.

Bazen aynı bazen de farklı anlamları ifade eden bu üç kavramın sınırlarını belirlemenin bir hayli güç olduğunu başta belirtmek gerekir. Üstelik eski Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bunlar arasında kesin sınırların çizildiği de görülmemiştir. Yine de her birinin kendine has bazı özellikleri olduğu söylenebilir.

Klâsik Türk şiirinde şahıslar hakkında yapılmış eleştiriler çoktur. Şahıslar, fizikî yapıları, kılık kıyafetleri, mizaçları ve davranışları yönünden eleştirilmişlerdir. Makam ve meslek sahipleri görevlerini hakkıyla yapmadıkları için; toplum ve zaman ise ahlâkî, siyâsî ve iktisâdî bozulma yönünden eleştirilmiştir. Bu eleştiriler yapılırken bazen bir şahıs hedef alınsa da o şahıstan, yani tekten bütüne uzayıp yayılan bir eleştiri söz konusu olmuştur hep. Bu da, çoğunlukla hiciv, medih ve hezelle yapılmaktadır. Eleştirinin bu türlerinde merkeze tek bir şahıs alınmış olsa da o tek bir şahıs, bazen tek hedef değildir ve o şahıs genellikle bir tipi temsil eder ve bu şekilde o şahısla daha geniş bir kitlenin eleştirisi yapılmış olur.

Anahtar Kelimeler: Hiciv, medih, hezel, eleştiri, karşılaştırma

THREE CLOSELY RELATED CONCEPTS IN TURKISH LITERATURE: SATIRE, EULOGY, AND COMIC POEM

ABSTRACT

About social criticism in literature, it has been determined that ancient poets and authors used lots of words and concepts, but it is clear that especially the concepts like satire, comic poem and eulogy were widely used for the literature which deals mainly with the personal, objective and the social criticism. Lots of other concepts which

[*] Yrd. Doç. Dr., Bingöl Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kiliczulkuf@hotmail.com

are related to the subject are synonymous have a close meaning with these, and they are expressed collectively under the main title of satire.

First, we have to state that it is rather difficult to determine the borders of these three concepts which sometimes have the same meaning, and sometimes have a different meaning. Furthermore, in the ancient Arabian, Persian and Turkish Literature we cannot see that there were absolute borders among these three concepts, but still it can be said that each one has a characteristic peculiar to the concept.

There are numerous criticisms about people in Classical Turkish poetry. People were criticized for their physical structure, clothes, character and behaviors. Officers and those who have a profession were criticized because they could not make the best of thier duty; society and time were criticized in the sense of moral, political and economical corruption. While making these criticisms, although the target was one person, there has always been a criticism from that person towards the whole humanity. This is mostly carried out through irony, praise and burlesque. In these kinds of the criticism, although there is only one person in the center, that only person is sometimes not the only objective and that person generally symbolizes a character; thus, by that person a larger group is criticized.

Key Words: Satire, eulogy, comic poem, criticsm, comparison

Giriş

Günümüzde genel anlamda "eleştiri" denilen tür, Klâsik edebiyatta farklı farklı kavramlarla karşılanmıştır. Eleştiriyle ilgili farklı kavramlar kullanılmış olsa bile bu kavramların birbiriyle olan yakınlık ve münasebetleri net olarak ortaya konmadan ve birbirleriyle olan yakın ilgileri kurulamadan bu kavramlar birbirinden farklı veya birbirlerine uzak kavramlar gibi algılanabilir. Medhiyeden sonra bir yerginin gelebilme ihtimali veya şaka yollu yapılan bir tehzil, bu iki kavramı hicve yaklaştırmış, ara ara hiciv potasında diğer iki kavramı eritse de medih de tehzil de "çok küçük ayrıntı" denilebilecek farklarıyla kendilerini ayrı, fakat hicivle beraber göstermiştir.

Gerek dünya edebiyatında gerekse Türk edebiyatında eleştirinin, bu bağlamda mizahın, hicvin yeri çok önemli olmuştur. Eleştiri ve eleştirinin uzantısı olan mizah şiirde, romanda, tiyatroda, gazetede, dergide, karikatürde, heykeltıraşta vb. kendini göstermiş, bu alanlarda gelişimini sürdürmüştür.

Türk edebiyatının ilk dönemlerinden itibaren hicivlere rastlanmıştır. Klâsik edebiyatta müstakil hicviyeler ve diğer bütün edebî türlerinde görülen eleştiri konuları, Halk edebiyatındaki taşlamalar ve geleneksel Türk tiyatrosunda Karagöz, Meddah, Ortaoyunu, Kukla, mizah, hicve yer veren türler olarak karşımıza çıkmıştır.

Hiciv, Medih ve Hezel

Arapların en eski şiir türü hicivdir. Bu şiirlerin kaynağı ve nasıl geliştiği hakkında kesin bir bilgi yoktur. Yalnız bu hicviyelerin, cahiliye dönemi insanları tarafından düşmanlarına karşı galip gelebilmek ve yaşamlarını rahat bir şekilde sürdürebilmek için ilahlarının huzuruna çıkıp okudukları ve bu hiciv türünü bu alanda kullandıkları da söz konusudur[1].

[1] Şevki Dayf, **El-Asru'l-Cahilî**, Daru'l Ma'ârif, Kahire, 1982, s. 196

Bu bağlamda hiciv, Türkçeye Arapçadan geçmiş bir kelimedir. Hicv veya hiciv kelimesi, köpekleri ürkütüp kaçırmak anlamına gelen hec (هج) kelimesinden türemiş olup küfür anlamına gelir ve şiirdeki medhiyenin karşıtıdır.

Türk edebiyatına hiciv şeklinde girmiş olan hicâ kelimesi Batı dillerindeki satire kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aristo'nun Poetika'sındaki komedia kelimesini İbnü Sina'nın el-hicâ şeklinde tercüme etmiş olması, Arap dilinde hicâ'nın, homour (mizah) kelimesinin anlamını da içine alan geniş bir kullanım sahasına sahip olduğunu gösterir[2].

Edebî bir terim olarak hiciv kelimesinin, ansiklopedilerde, edebiyat tarihlerinde, sözlüklerde birbirine benzer birçok tanımına rastlamak mümkündür.

Kavramın Türkçesini bulma çabaları, Eski Anadolu Türkçesinde de bulunan ve "zemmetmek, kötülemek, beğenmemek, hor görmek, çekiştirmek"[3] anlamına gelen ve hicvin kavram alanı içinde değerlendirilebilecek anlama sahip bulunan "yermek" fiilinden "yergi" nin türetilmesine yol açmıştır. Ancak hiciv konusunda yazan kimi araştırmacılar, "yergi"nin hiciv kavramını tam olarak karşılamadığı kanısındadır[4].

Türk dilinde hiciv, eski sözlüklerde "bir âdemi şi'r ile zemm ve şetm eylemek"[5] olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, Cumhuriyet sonrası yayınlanan ansiklopedik nitelikteki eserlerde de, aşağı yukarı aynı şekilde yer almıştır. Örneğin İslam Ansiklopedisi'nde "zemm ve kadhi ifâde eden nazım şekli… Bazen müteredd id bazen müstehzîdir ve küfürlü, hatta müstehcen olabilir."[6] şeklinde tanımlanan hiciv Atilla Özkırımlı'da "Bir kimseyi, bir nesneyi ya da yeri, bir inancı ya da düşünüş biçimini yermek, toplumun ya da düzenin aksayan, kusurlu yanlarını iğneleyici, alaycı bir dille eleştirmek amacı taşıyan manzum ürünlerin adı"[7] olarak açıklanmıştır. Bu açıklama hicvin tek bir şahısla mukayyed kalmadığının, bir şahıstan hareketle bir tipin, kitlenin de eleştiriye konu edilebileceğinin göstergesidir. Nitekim Şeyhî, maddiyatçı tipleri eleştirirken bu eleştirisini tekten bütüne doğru, yani bir şahıstan –Kârun- o şahsı takip eden maddiyatçı tipi genel olarak eleştirmiştir.

Yâr ile olan hem-nefes ayş ol sürer âlemde bes
Mâl ile mülk etme heves Kârun'a bak Fağfûr'u gör
Şeyhî Gazel 74, 4.beyit

Bu tanımlar, Türk edebiyatında hicvin nasıl algılandığını özlü bir biçimde vermektedir. Bunlara göre "hiciv, insânlara yönelik bir saldırı aracı"[8]; hedef aldığı nesneyi yererek (zemm) veya küfür yoluyla (şetm) yıkmayı amaçlayan ve şiir şeklinde ifadesini bulan bir sanattır.

Hiciv, sosyal yaşantıya, kurumlara, âdet ve geleneklere, kişilere yöneliktir. Bunların menfî yönlerini teşhir etmek suretiyle aksaklıkların düzeltilmesini sağlamaya çalışır.

Batı kaynakları hicvin ilk örneklerinin, kişisel kusurlar üzerinde yapılan konuşmalar, insânların kötülüğünü isteyen bedduâlar, düşmanlara yönelik küfür ve hakaretler, olduğunu ve bunların zamanla edebî bir çehre kazanarak hiciv türünü ortaya çıkardığını belirtirler. Bu edebî türün en eski örneği olarak 11. yüzyılda yaşamış olan Romalı hiciv yazarı Lucilius'un bir nazmı gösterilir. Lucilius'un halefleri olan Juvenal ve Horace hiciv türünde eserler vermişler, hicivlerinde

[2] B. Fares, "Hica", **İslam Ansiklopedisi**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, C.XVI, s. 213
[3] C. Dilçin, **Yeni Tarama Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara, 1983, s. 243
[4] F. Öngören, **Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi**, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1983, s. 138
[5] **Kâmûs Tercümesi**, C.III, s. 954
[6] **İslam Ansiklopedisi**, C.V/I, s. 453
[7] A. Özkırımlı, **Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.III, s. 634
[8] M. Apaydın, **Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa,** s. 11

nazik, yumuşak nükteli olan Horace'nin tarzına Horation**,** sert, öfekli ve merhametsiz olan Juvenal'in tarzına da Juvenalian adını vermişlerdir[9].

Arap edebiyatındaki hiciv türünü "zemmi ve kadhi ifade eder nazım şekli" diye tanımlayan Bichr Fares,

"...hicâ'nın gayesi muhatabını alçaltmaktır; bizzat küfrün şiddeti iledir ki düşman tehzil edilmiş olur ve bu amel ve aksü'l'amel imtizacında, muhakkak sihrî bir şeyler vardır. Velhasıl bu yapılan ve sonra tesir eden bir büyüdür."[10] diyerek hicanın menşeini sihir ve büyüye bağlamaktadır.

Müstakim-zâde Süleyman Sadettin *Istılahâtü'ş-Şi'riyye* isimli risâlesinde hiciv hakkında şu bilgiyi vermektedir:

"Hicv**:** Bir kimseyi nazımla zemme derler. Nesr olursa da hiciv denir. Nisbet olunan emrin vukû'ı var ise gıybet; ve eğer gayr-ı vâki' ise iftirâ'dır. "Asamena'llâhü ve iyyâküm an misli zâlik." Ühcü'l-müşrikîn hadîsi ziyâdatla mesturdur. Hassan'a hitaben vârid oldu. Mefhûmu bu ki *"Ey Hassân sen ehl-i şirki hicv ü zemm eyle, Rühu'l-kuds senin mâiyyetindedir."*[11]

*Edebiyat Lügati'*nde hicvin edeb dairesinde olması gerektiği söylenir.

"Teşrîh-i rezâil ve teşhîr-i erâzil için yazılan yazılardır. Mamafih bunlarda nezâhat-i beyâna ri'âyet zarûridir. Çünkü tarz-ı ifâde dâire-i edebi tecâvüz ederse âdetâ nazmen sövülmüş ve terzîl yerine rezâlet edilmiş olur."[12]

Hiciv hem manzum hem de mensur olarak yapılabilir. Fakat daha çok şiir türü olarak gelişmiştir.

"Kusur ve aybın teşrîh ve teşhiri için yazılan şiirler hakkında kullanılan bir tâbirdir. Bu türlü nesir yazılara da o ad verilir. Birinin kusurunu ve aybını meydana koymak manasına gelen Arapça hecv'den meydana gelmedir."[13]

"Adı mevzundan alınmıştır. Bunların mevzûu birini, bir devri zemmetmek; onunla alay etmektir ki, hicvin manası da budur."[14]

Hicivde bazen açık ve kaba, bazen de kapalı ve zarîf bir alay, istihza, aşağılama ve hakaret vardır.

"Hiciv ve ondan türemiş olan hicviye terimleri, bir şahsı, bir topluluğu, bir fikri veya bir memleketteki kötü halleri, gülünç durumları, içinde istihza, tezyif ve tahkir bulunan bir eda içinde ortaya koyan edebî tür manasına gelir."[15]

Hicvi, mizahın bir dalı olarak görenler de bulunmaktadır. Bu düşüncede olanlar, kin ve nefretten kaynaklanan, muhatabını rezil etmek ve ondan intikam almak için söylenmiş olan hicivlerin de bulunduğunu ya dikkate almıyorlar ya da bunları hiciv olarak kabul etmiyorlar.

"Mizahın kolu olan bir edebî türün adı; bir kimseyi, bir fikri, bir âdeti, toplum memleket meselelerini idarede ve devlet işlerini yürütmekte görülen kusur ve beceriksizlikleri, açık veya

[9] **Ancyolopedia Americana**, C. XXIV, s. 294-295
[10] B. Fares, "Hica", **İslam Ansiklopedisi**, s. 473-474
[11] S. S. Müstakimzâde, **Istılahâtu'ş-Şi'riyye**, (Haz. Harun Tolasa), İstanbul, Ün. Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Dergisi, 1980-86 C.XXIV-XXV, s. 379
[12] T. Olgun, (Tahirü'l Mevlevi) **Edebiyat Lugati**, (Haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul, 1973 s. 53
[13] O. Z. Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1983, C. I, s. 214
[14] R. Nur, "*Türk Şiiri Hakkında Mütâlâlar VIII*", **Tanrıdağ Mec.**, S.15, s. 3
[15] S. K. Tural, **Zamanın Elinden Tutmak**, İstanbul, 1982, s. 150

kapalı bir şekilde, yermek, alaya almak maksadıyla söylenmiş söz ve yazılara edebiyatta verilen ad."[16]

Bu tanımlarda görüldüğü gibi şahıs, kurum veya olayları konu olarak alan, şaka alay veya hakaret yoluyla bu konuyu teşhir eden bir edebî tür vardır. Bu türe Batı dillerinde *satire* Arapçada *hicâ* veya *hecâ,* Türkçede *hiciv* denilmektedir.

İnsan tabiatındaki düşmanlık, kıskançlık, nefret, hoşnutsuzluk, kırgınlık, kibir, istihza ve mizah duygularından kaynaklanan hiciv, ifade imkânı bulduğu dilin her türlü imkânını kullanarak, diğer edebî türlerle birlikte gelişmiştir.

Hicvin en büyük özelliği iğneleyici, alay edici, aşağılayıcı hatta küfür edici olmasıdır. Kusurları, kötü âdet ve alışkanlıkları ortaya çıkardığı için de tenkîdi bir analiz hüviyetini taşır. Amacı ifşâ yoluyla dile düşürmek ve rezil etmektir. Onun için ders vermek ve bir şeyleri düzeltmek için söylenmesi amacı, hicvin asıl söylenme amacı değil, hicvin teşhirciliği sonucunda musîbetlerden ders alma yoluyla ortaya çıkan bir neticedir. Hicvin amacı insanları güldürmek de değildir. Ancak o, amacına ulaşmak için mizahı çoğu zaman vasıta olarak kullanmıştır.

Klâsik Türk şiirinde şahıslar hakkında yapılmış eleştiriler çoktur. Şahıslar, fizikî yapıları, kılık kıyafetleri, mizaçları ve davranışları yönünden eleştirilmişlerdir. Makam ve meslek sahipleri görevlerini hakkıyla yapmadıkları için; toplum ve zaman ise ahlâkî, siyâsî ve iktisâdî bozulma yönünden eleştirilmiştir.

Bütün milletler ve kavimlerde olduğu gibi İslâm milleti ve topluluklarının geçmişteki kültürel ve edebî birikimlerinde, medih ve diğer bazı edebî türler kadar popüler olmasa da hiciv, hezel ve mizah gibi eleştirel mahiyetteki yazılar önemli bir yer tutmaktadır. Görünüş itibariyle manzum olan kısmı heyecanlı, coşkulu denilen edebiyatın içinde yer alan ve diğer bir kısmı da düz yazı şeklinde oluşturulan hiciv ve mizah niteliğindeki bireysel ve toplumsal eleştiriyle ilgili edebiyat, içerik bakımından medhiyecilikle mukayese edilmeyecek ölçüde, içinde vücut bulduğu ortamın insânlarının bireysel ve toplumsal yapısını, ahlâkî durumlarını ve manevi değerlerini, zaaf ve eksikliklerini, hatta zaman zaman sosyo-ekonomik yapılarını ve siyasal gücü ellerinde bulunduran yönetici ve aristokrat zümrelerin tutum ve anlayışlarını daha realist biçimlerde yansıttığı için, ayrı değerler ifade etmekte ve geçmiş topluluklar hakkında bir hayli sosyolojik bilgiyi günümüze kadar taşımaktadır.

Medih/övgü ile hiciv/yerginin tarihi, iyi ile kötü veya güzel ile çirkin kavranılan anlamlarının insân zihnine yerleştiği tarih kadar eski olduğu söylenebilir[17].

Daha sonra Osmanlılarda da, başta bu işin ustası Nef'î (ö. 1635) olmak üzere Nâbî (ö. 1712). Nedim (ö. 1730) ve benzeri birçok şair tarafından medhiyeciliğin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Klâsik edebiyatta şairlerin dikkatlerini çeken en eski mevzuların başında medih ve hicvin geldiği görülür. Bunun başlıca nedeni ise, şairlik sanatının ilkin emir ve sultanların ihtişamlı saraylarında ilgi görmüş ve modern dönemlerdeki medya gibi eskiden şiirin iktidarların siyasî propagandası ve güç gösterisi için bir alet şeklinde telakki edilmiş olmasında aramak lazımdır[18]. Ayrıca şiiri ve sanatı menfaat aracı yapan şair ve ediplerin aç gözlülük hırsı ve övdükleri kişilerin bol ihsanları bu iki alanı zirvelere kadar taşıdı. Çünkü ortalama bir şair özellikle medhiyeci olanı, caize beklentisiyle şiir söylerdi ve umduğunu bulamayınca da (Araplarda Beşşâr ve Parslarda da

[16] **Türk Ansiklopedisi**, C.XIX, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1971
[17] H. Çiftçi, *"Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah"* **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Erzurum, 1998, S.10, s. 139
[18] H. Çiftçi, **a.g.m**., s. 140

Enverî'nin yaptığı gibi) hemen hicve başlardı. Çok defa da birbirine rakip belli çevrelerin şairleri de yekdiğerinin memduhlarını hicvetmede hiçbir sakınca görmezdi. Edebî konjektörde, bir şairin memduhu çok üstün ve iyi ise, rakibi memduhlar da o derece şairin gözünde aşağılık ve kötü olduğu anlaşılmalıydı[19]. Bu tutum bile, açık hicivler yanında beraberinde medhiyeler içinde de hicvin varlığını göstermektedir.

Aldıkları veya bekledikleri ödüller nedeniyle genelde medhiyeci şairler memduhlarının nitelik ve özelliklerini abartılı biçimlerde yücelterek anlatırlar. İyi bir medhiyeci kendi memduhu hakkında yepyeni bir şey söylemeliydi. Öyle ki, övülen sultan, vezir, emir, aristokrat veye kabile reisi, fizikî, ahlâkî ve manevî açıdan mükemmelliğin son uç noktasında yer alacak üstünlükte gösterilmeliydi; memduh küçük biri olsa bile, şair tarafından bütün dünyada cesaret, cömertlik, büyüklük, izzet, ilim, adalet, takva ve güç açısından eşsiz ve benzersiz bir kahraman, din ve devlet adamı olarak gösterilirdi[20] Hatta mübalağa hususunda çoğu şairlerin şiirleri dini sınırları bile aştığı, edebiyat tenkitçileri tarafından o dönemlerde bile vurgulanmıştır.

Nitekim sıradan bir medhiyeci şaire göre memduhun adalet eli kekliğin yuvasını şahinin pençesi ve kartalın gagası içinde yapardı; onun öfkesinin tesiri, suyu cehennem ateşine çevirirdi; evrendeki gezegenler, memduhun dizginini öperdi; dünyanın liderleri, onun üzengisini tutardı; kocaman bir ülkeyi tek bir süvari ile işgal ederdi; dergâhı küçük ile büyüğün, kısaca herkesin kıblesi idi[21].

Ediplerin toplumla ilgili söyledikleri mukayese edilince, övgüye dair yazı ve şiirlerin sosyal ve siyasal ortamı ütopik bir cennet olarak gösterme gayreti içinde oldukları; bireysel ve toplumsal eleştiri nitelikli hiciv, hezel mizah ve alay içerikli edebiyatın ise, geçmiş dönemler ve bu dönemlerde yaşayan insânların siyasal, sosyal ve kültürel yapılarıyla oluşturdukları düzen içerisinde halk ile yöneticilerin ilişkilerini daha farklı belki de övgüye dair şiir ve yazıların tam aksine daha gerçekçi bir biçimde ifade ettiği görülür. Başkalarını övmek kolaydır. Ancak birini yermek ve özellikle bu kişi örneğin sultan veya vezir gibi güçlü bir kimse ise, iş daha da güçleşir ve beraberinde birtakım riskler de getirir. Elbette açık hicivlerde bulunanlar az değildir. Bunların bir kısmı bedelini canlarıyla ödedikleri de bilinmektedir (Araplarda Beşşâr ve Osmanlılarda Nef'î gibi). Can korkusu veya toplumsal değerler, birçok hicivci ve mizahçı edibin takiye yapmasına neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle hâkim güce ve toplum geleneklerine karşı eleştirilerini açık bir şekilde dile getirmekten korkan halk ya da yazar kesimi, genelde çift anlam taşıyan, yeterince açık olmayan, güldürü niteliğini andıran ve bazen de ısırıcı olan ifadelerle eleştirilerini dışa vurmak zorunda kalırlar.

Hiçbir zorunluluk olmadan sadece hicvi ve kaba ifadelerle eleştiri yöntemini amaç edinmiş gibi görünen ya da yazılarını bu seviyeye indirgemiş bulunan şair ve ediplerin varlığından da söz edilmektedir[22].

Hicivci ve hezelci ya da günümüzdeki deyimle mizahçı yazarın izlediği eleştiri yöntemi her zaman olduğu gibi eski dönemlerde özellikle bir nevi diktanın hâkim olduğu zamanlarda çeşitli riskler ve tehlikelerle karşı karşıya idi. Nitekim edebiyat tarihinde övgüleri içerisinde kapalı bir tarzda memduhlarının adalet ve fazilete riayet etmelerini istemeleri neticesinde ağır cezalara maruz kalan şairlerin sayısının az olmadığı açıktır. Bu nedenle alay ve eleştiri silahıyla, halka zulmeden sorumsuz yönetici ve aristokratlarla savaşmak peşinde olan sosyal ve siyasal tenkitçi ediplerin işi bir hayli zor olduğu tahmin edilebilir. Çünkü bu tür yazarlar, devrinin güçlü yöneticileriyle karşı karşıya geldikleri için toplumsal isyana kalkışmak veya düzeni bozmak suçuyla suçlanabilirlerdi.

[19] A. S. Levend, **Dîvân edebiyatı**, İstanbul, 1980, s. 543
[20] A. S. Levend, **Dîvân edebiyatı**, s. 511
[21] T. Olgun, (Tahirü'l Mevlevi) **Edebiyat Lugati**, s. 85-86
[22] H. Çiftçi, *"Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah"*, s. 142

Bu ediplerden bazısının kendini deli göstermesi yahut eserlerinde müstehcen unsurlara yer vermesinin sırrının bir kısmı belki de bunda aranmalıdır.

Ayrıca mizahçı yazarların, diğer şair ve yazarlarda bulunmayan bir önemli özellikleri daha ortaya çıkmaktadır ki bu da kendilerinin realist olmalarıyla ilgilidir. Çünkü öbür meslektaşı şair ve yazarlar özellikle medhiyeciler, zorba yöneticilerin hâkim olduğu ortamları ve bu ortamlardaki mazlum ve cahil halkın içler acısı kötü ve karanlık trajedisini ters yüz edip dünyayı güllük ve gülistanlık gösterirken, onların böyle bir kaygısı olmamıştır. Bu nedenle onlar her şeyi realitedeki şekliyle ortaya koymaya çalışarak, sonraki nesillere aktarmayı başarabilmişler. Bütün bunlar da cesaret ve yiğitlik ister[23].

Sözlük anlamı için "övgünün karşıtı olarak bir insânın veya bir hayvanın ya da nesnenin ayıbını saymak, kendisini kötülemek, yermek, ona sövmek, boş ve anlamsız söz söylemektir. Edebî ıstılah olarak anlamı, bir kimseyi incitmek, üzmek, ısırmak, yıpratmak, gülünç duruma düşürmek amacıyla kendisine yönelik; söylenen alay, hakaret, küfür ve yerme içerikli şiir ya da düz yazıdır". şeklinde yukarıda tarif ettiğimiz hicve karşılık hezel:

"Hezel (hezl)" ise, lügatte, ciddinin karşıtı olan şaka nitelikli yararsız ve saçma, hatta edebe ve ahlâka aykırı müstehcen söz anlamındadır. Edebî ıstılahta ise, neşe verici bir açıklama ve mazmunu içeren şiire veya meşhur deyimle mizahvari ve eğlendirici hikâye ve fıkraya hezel denilir. Ciddi bir esere alayımsı ve müstehcen bir nazire yazmak ya da onu gülünç hale sokmaya da hezel ya da tehzil denilmiştir. Bunun kaba olup olmaması fark etmez. Bazen de bu nitelikli sözlerle herhangi birisi yerilerek onun hakkında edeb ve ahlâka uygun düşmeyen sözler söylenir. Bu boyutuyla hezel, hicvin de kapsamına girmiş olur[24].

Toplumsal eleştiriye dair edebiyat için eski Müslüman şair ve ediplerin birçok kelime ve kavramı kullandıkları tespit edilmiştir. Fakat kişisel, nesnel veya toplumsal eleştiri içerikli edebiyat için özellikle hiciv, hezel ve tanz gibi kavramların daha yaygın olarak kullanıldığı, konuyla ilgili diğer birçok kavramın bunlarla eş anlamlı yahut yakın anlamlar ifade ettiği ve topluca daha çok hiciv ana başlığıyla ifade edildiği görülür.

Bazen aynı bazen de farklı anlamları ifade eden bu üç kavramın sınırlarını belirlemenin bir hayli güç olduğunu başta belirtmek gerekir. Üstelik eski Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bunlar arasında kesin sınırların çizildiği de görülmemiştir. Yine de her birinin kendine has bazı özellikleri olduğu söylenebilir.

Yukarıda anlatılan özellikleri nedeniyle bazı edebiyatçılar hezelin, küfür, yalan, sövgü ve hakaret gibi nitelikler içerdiğini kabul ederek onu, ahlâk dışı ve edebe aykırı saymışlar. Fakat bazılarına göre de, kötü hezelin yanında edebî değer açısından iyisi de olabilir. Nitekim Sâ'dî ve Mevlâna gibi şair ve yazarların söz konusu kavramı bazen şaka, saçma ve boş söz gibi olumsuz anlamlarda, bazen de toplum ve eğitim açısından gerçekleri, marifeti (doğru bilgiyi) ve belli hususları kapalı olarak içermesi nedeniyle olumlu anlamlarda kullandıkları görülür[25]. Bununla birlikte günümüz yazarları hezelin bu son anlamı için çoğunlukla tanz kavramını uygun bulmuşlar ve onun, kendi içinde siyasal ve toplumsal bir gerçeği, mesajı, nükteyi ve eleştiriyi barındıran mizah yahut alay olarak telakki etmişler.

Sonuç ve Değerlendirme

Görüldüğü gibi sınırları kesin belli olmayan bu kavramların içeriğine giren edebî yazı ve şiirler, bazen güldürü, bazen de hakaret nitelikli olmaları bakımından hiciv ve komedi kapsamına

[23] H. Çiftçi, **a.g.m.**, s. 144
[24] ÇİFTÇİ, *"Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah"*, s. 144
[25] ÇİFTÇİ, , **a.g.m.**, s. 145

girmelerine rağmen, yine de her birinin kendine has bazı ayırıcı özelliklerinin olduğu söylenebilir. Hicvin arka planında hâkim olan esas unsur, genelde kişisel çıkar ve kindir. Dolayısıyla özellikle kişisel hiciv belli bir zaman ve mekânla sınırlıdır. Yerilen kişi ortadan kaybolunca ona yapılan hiciv de cazibesini yitirir ve artık kimse bu nitelikteki bir eseri okumak bile istemez.

Fatîn Dâvud Efendi, Sadâret Kalemi Kalfası Şeref Bey-zâde Rauf Bey'i eleştirmesinin sebebi olarak, onun kendisine pervâsızca sitem etmesini gösteriyor. Bu sözlerin hiçbirisine kulak asmamıştır, ama arkadaşları arasında gururu kırıldığı için intikam almak istemiştir:

Neyledim bilmem o har tab'a ki bir cürm ü hatâ
Dünkü gün etti bana bin sitem-i bî-pervâ
Vâkı'a hiç birini etmedim ısga ammâ
N'ola şemşîr-i zebânımla edersem da'vâ
Etti namûsumu akrân arasında meksûr

Şöyle kim tîg-i zebânı edeyim amâde
Vereyim hırmen-i nâmûsunu cümle yâda
Haddini bildireyim hâsılı ol berbâda
Anlasın himmet-i şâ'ir ne imiş dünyâda
O dahî etmesin erbâb-ı kemâli menfûr[26]

Hezel ise, kaba, müstehcen ve saçma sapan sözleri içermesi, içinde kelamın iffetine riayet edilmemesi ve hakaret içerikli olması gibi nitelikleriyle, hicivle aynı ortak yönlere sahip olmakla birlikte, özellikle güldürü, müstehcen, kaba ve saçma sapan unsurları taşıması, onun en bariz niteliklerdendir.

Şâ'ir olup kişi söz söylemeğe ey Emrî
Bizdeki tab' gerek sencileyin gûl olmaz
Dâd-ı Hak'tır bu sühan her kişinin Bâkî-vâr
Tarz-ı eş-'ârı pesendîde vü makbûl olmaz
Yürü var bulduğun ağaca kaşınma miskîn
Sen anun'çün götünü yırtar isen ol olmaz
Bâkî Kıt'a 11

Şular ki âdemîdir halk içinde yiyip içip
Nihâni yerde tekâzâ gelirse def eyler
Bu şimdi şâ'ir olanlar bir iki üç bed-baht
Nihâni yerde yiyip halk içinde sıçarlar
Necâtî Ktıt'a 32

Medihte bir beklenti ön plandadır ve bu beklentiyle beraber gerek nazım gerekse nesir şeklinde, umumiyetle de nazım tercih edilerek memduhun övgüsü söz konusudur. Beklentilerin yerine gelmemesi veya bu yönde bir hayal kırıklığı akabinde eleştiriyi, yani hiciv veya tehzili getirebilir.

Ahmed Paşa'nın yazıp padişaha sunduğu *"kerem"* redifli kasîdesi ruh halini yansıtması bakımından olduğu kadar, padişahın büyüklüğünü göstermemesine ve acımasızlığına da sitem yollu ince bir eleştiridir:

Ekremü'l-halksın ey vâsıta-i ıkd-ı kirâm

[26] M: 558 (**Seçme Gazeller ve Hicivler Mecmuası)**, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî(Manzum) Ty. 558, vr. 16a., İstanbul.

Her le'imin sözün işitme budur şân-ı kerem
Kul hatâ kılsa nola afv-i şehenşâh kanı
Tutalım iki elim kanda imiş kanı kerem
Umarım cürmümü gark etmeğe rahmet suyuna
Mevc-i ihsânın ile cûş ede ummân-ı kerem
Bir kara toprağım ihyâ-yı memât etmek için
Yağsa cûdun bulutundan nola nisân-ı kerem

Ahmed Paşa Kaside 20/ 26-29.beyitler

Bu üç kavramın birbirleriyle organik bir bağlarının olduğu açıktır. Gerek kişisel bir kinle yapılan hicivde gerek kabalığı, müstehcenliği veya güldürüyü içinde barındıran hezelde ve gerekse de umduğunu alamamanın verdiği hayal kırıklığı ile kaleme alınan medihte ortak payda eleştiridir. Bu eleştirilerin aynı derecede olmamalarını doğuran üslûp ve söyleniş şekilleri de aralarındaki ince farktır.

KAYNAKÇA

APAYDIN, Mustafa (2001), **Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa**, KB Yayınları, Ankara.

ÇİFTÇİ, Hasan (1998), "Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah" **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S.10, Erzurum.

DAYF, Şevki (1982), **El-Asru'l-Cahilî**, Daru'l Ma'ârif, Kahire.

DİLÇİN, Cem (1983), **Yeni Tarama Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara.

FARES, Bichr (1993), "Hica", **İslam Ansiklopedisi**, C.XVI, MEB Yayınları, İstanbul.

İSEN, Mustafa, C. KURNAZ (1990), **Şeyhî Dîvânı**, Akçağ Yayınları,

İslam Ansiklopedisi (1993), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.

KÜÇÜK, Sabahattin (1994), **Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

LEVEND, Agâh Sırrı (1980), **Dîvân edebiyatı**, İstanbul.

M. 558, (TY) **Seçme Gazeller ve Hicivler Mecmuası**, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî(Manzum) Ty. 558, vr. 16a., İstanbul.

OLGUN, Tahir (Tahirü'l Mevlevî) (1994), **Edebiyat Lügatı**, (haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul.

ÖNGÖREN, Ferit (1983), **Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi**, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

ÖZKIRIMLI, Atilla (1987), **Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.III, 4. Baskı, Cem Yayınları, İstanbul.

PAKALIN, O. Zeki (1983), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.I-III, İstanbul.

ŞEMSEDDİN SÂMÎ (1902), **Kâmûs-ı Türkî**, İkdam Matbaası, İstanbul.

TARLAN, Ali Nihat (1992), **Ahmet Paşa Dîvânı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

TARLAN, Ali Nihat (1992), **Necâtî Beg Dîvânı**, Akçağ Yayınları, Ankara.

TOLASA, Harun (1986), **(Müstakimzâde, S.Sadettin) "Istılahâtu'ş-Şi'riyye"**, İstanbul, Ün. Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Dergisi, C. XXV, İstanbul.

TURAL, Sadık Kemal (1982), **Zamanın Elinden Tutmak**, Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Türk Ansiklopedisi (1971), C.XIX, MEB Yayınları, Ankara.

Türkçe Sözlük (1988), TDK Yayınları, Ankara.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (2005), C.30.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1751-1776, ANKARA-TURKEY

RUSÇUKLU ZARÎFÎ ÖMER BABA VE MANZUM-MENSUR TASAVVUF TERİMLERİ LÜGATÇESİ: ISTILAHÂT-I MEŞÂYIH*

*Turgut KOÇOĞLU***

ÖZET

İncelediğimiz biyografik kaynaklarda Zarîfî Ömer Baba ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynakların belirttiğine göre bugünkü Bulgaristan sınırlarına dahil Rusçuk kasabasından olan Zarîfî Ömer Baba, Sa'diyye tarikatına intisap etmiş ve bu tarikatta şeyhlik makamına kadar yükselmiştir. Zarîfî'nin tezkirelerde adı geçen 2 eseri vardır. Bunlar, **Pend-nâme** ve **Divân**'dır. Ancak yaptığımız katalog taramalarında ona âit olduğu belirtilen 7 eser daha tespit edilmiştir. Bu eserler: **Tasavvuf-nâme**, **İsm-i A'zam**, **Kitâb-ı İ'tikâd**, **Hikâye-yi Kan Kalesi**, **Beyân-ı Ser-encâm**, **Kısasu'l-Enbiyâ** ve **Istılahât-ı Meşâyıh**'dır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla Zarîfî'nin eserleri, din-tasavvuf ve ahlak içeriklidir. Onun, kaynaklarda bahsedilmeyen eserlerinden Istılahât-ı Meşâyıh, bir çeşit tasavvuf terimleri sözlüğüdür. Dînî ve tasavvufî bazı konuların anlatıldığı 23 beyitlik manzum bir bölümle başlayan bu eserde, toplam 70 tasavvufî terim açıklanmıştır. Istılahât-ı Meşayıh'da izah edilen bu terimleri, **isimler** ve **makamlar** olarak ikiye ayırmak mümkündür. Eserde isimler ve alametleri mensur, makamlar ise manzum şekilde kaleme alınmıştır. Yazar, önce kendi tasavvuf ekseninde bir insanın sahip olduğu vasıfları ve özellikleri belirten bir ismi mensur olarak izah etmiş sonra bu ismin özelliklerini taşıyan kişinin bulunacağı manevî makamı manzum olarak dile getirmiştir.

Bu yazıda ana hatlarıyla Zarîfî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri incelenmiş; Istılahât-ı Meşayıh'ın dili, üslubu ve muhtevası üzerine bir inceleme yapılmıştır. Ayrıca bu eserdeki birkaç kavram, aynı tasavvuf terimlerine yüklenen anlamların tarikatlara, meşreblere belki zamana ve mekana göre farklılık arz ettiğini göstermek amacıyla başka tasavvuf terimleri sözlükleriyle mukayese edilmiştir. Son olarak Istılahât-ı Meşâyıh'ın metni mevcut 2 nüshasından hareketle günümüz harflerine tenkitli neşir yöntemiyle aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zarîfî Ömer Baba, Istılahât-ı Meşâyıh, tasavvuf terimleri.

---

* Bu yazı, 10-12 Mayıs 2012 tarihlerinde Ordu'da düzenlenen Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulan "Sa'diyye Tarîkatı Şeyhlerinden Zarîfî Ömer Baba'nın Istılahât-ı Meşâyıhı" başlıklı tebliğin geniş bir çalışmasıdır.

** Erciyes Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı, Jamia Millia Islamia A Central University, Faculty of Humanities And Languages, Yeni Delhi / Hindistan, El-mek: kocogluturgut@gmail.com

ZARÎFÎ OMAR BABA FROM RUSCUK AND HIS VERSE-PROSE GLOSSARY OF SUFISM: ISTILAHÂT-I MASHAYIKH

ABSTRACT

There is not enough information about Zarîfî Omar Baba in the sources we have studied. According to the available sources Zarîfî Omar Baba, who was from Ruscuk village within the borders of Bulgaria today, participated in Sa'diyye Sect and he ascended to the position of sheikh in this sect. Zarîfî has two works which are mentioned in the biograhical antologies. These are **Pend-name** and **Divan**. Yet, in the catalogue searches we have done 7 more works, which are denoted to belong to him, have been identified. These works are: **Tasavvuf-nâme**, **İsm-i A'zam**, **Kitâb-ı İ'tikâd**, **Hikâye-yi Kan Kalesi**, **Beyân-ı Serencâm**, **Kısasu'l-Enbiyâ** and **Istılahât-ı Mashayikh.** As far as we could study, Zarîfî's works have religion-sufism and moral contents. His work, **Istılahât-ı Mashayikh**, which has not been mentioned in the sources, is a kind of dictionary of sufism terms. In this work, which starts with 23 verses narrating some religion and sufism themes, 70 sufism terms are explained in all. It is possible to group these terms into two as names and positions. In this work, names and their characteristics are written in prose while positions are written in verse. Firstly in verse, the author explains the name which identifies the qualities and characterisitcs of human being in his own sufistic point. Then in prose, he explains the positions the one, who has the characteristics of this name, will get to.

In this article Zarîfî's life, his literary personality and works; language, style and contents of **Istılahât-ı Mashayikh** have been examined. Besides, some terms in this work have been compared to other sufism dictionaries in order to clarify that meanings ascribed to the same terms show difference according to sects, tariqah and perhaps according to time and place. Finally, the text of **Istılahât-ı Mashayikh** has been translated into contemporary letters in accordance with its two copies by critical edition method.

Key Words: Zarîfî Ömer Baba, Istılahât-ı Mashayikh, sufism terms.

A. Zarîfî Ömer Baba:

I. Hayatı ve Edebî Kişiliği:

Kaynaklarda Zarîfî Ömer Baba ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Mevcud bilgiler de neredeyse birbirinin tekrarı hükmündedür. Onun hakkında en fazla bilgi Fatin Tezkiresi'nde yer almaktadır: "ʿÖmer Ẓarîfî Efendi sevāḥil-i Ṭuna'da vāḳıʿ Ruscuḳ nām memleketde ḳadem-nihāde-yi sāḥa-yı vücūd olup ṭarîḳat-ı ʿaliyye-yi Saʿdiyye'ye sülūk ile cālis-i seccāde-yi ḫilāfet oldıġı ḥālde biñ iki yüz on senesi ḫılālinde irtiḥāl-i dār-ı āḫiret eylemişdir mumā-ileyh bir ḳıṭʿa dîvān-ı eşʿār ile bir ʿaded naṣîḥat-nāme tanẓîm ü tertîbine muvaffaḳ olmış ise de vefātından ṣoñra dîvān-ı eşʿārı yed-i nāehle geçerek ḳazā-zede-yi rūzgār olmış oldıġından meẕkūr naṣîḥat-nāmeden çend ʿaded

meşnevîsi teberrüken cerîde-yi ʿâcizî ḳılınmışdır ʿilm-i ḥaṭṭda daḫı behresi olmaḳ mülâbesesiyle müteʿaddid meşâḥif-i şerîfe taḥrîrine daḫı muvaffaḳ oldıġı mervîdir"[1]

Zarîfî hakkında diğer kaynaklarda bulunan bilgiler, Fatin Tezkiresi'nde anlatılanların bir özeti gibidir:

"Şeyḫ ʿÖmer Efendi müteʾaḫḫirîn-i meşâyıḫdan olup Ruscuḳludur. 1210 târîḫinde vefât itmişdir. Manzûm bir naṣîḥat-nâmesiyle bir dîvânçesi vardır."[2]

"Ẓarîfî ʿÖmer Efendi 'Baba' ṭarîḳat-ı Saʿdiyye meşâyıḫ-ı kirâmından başar-ı başîret ṣâḥibi bir ẕât olup Ruscuḳlıdır. 1210 târîḫinde memleketinde irtiḥâl eyledi. Beg Mezarlıġı ḳarşısında Ṭonbul Câmiʿ-i şerîfi ḥażîresinde medfûndur. ʿİlm-i aḫlâḳa dâʾir meşhûr pend-nâmesi maṭbûʿdur bir de ġayr-ı maṭbûʿ dîvân-ı ʿârifânesi vardur."[3]

"Şeyḫ ʿÖmer Ẓarîfî Efendi, ʿÖmer Baba Ruscuḳlı, vefâtı H. 1210, M. 1795, Ruscuḳ'da Tonbul Câmiʿi ḥaẓîresinde madfûndur"[4]

"Zarîfî Ömer Efendi Rusçuḳludur. Sâdî dervişlerinden olup 1210 (M.1795)'da fevt oldı. Divân şiiri ve nasihatnâmesi vardır. İlm-i hatta mâhir idi."[5]

Yaklaşık aynı bilgilerin tekrar edildiği kaynaklarda Zarîfî, şeyh ve baba gibi vasıflarla anılmaktadır ki bu durum onun tarikat büyüğü olmasından ileri gelmektedir. Kaynaklardan anladığımız kadarıyla doğum tarihi bilinmeyen Zarîfî, bugünkü Bulgaristan sınırlarında bulunan Rusçuk kasabasında dünyaya gelmiş, Sa'diyye tarikatına intisap etmiş, seyr ü sülûkunun ardından şeyhlik makamına kadar çıkmıştır. Bu vazifedeki hizmetlerinden sonra 1210/1795 yılında vefat etmiştir. Ayrıca Zarîfî, hüsn-i hatt ile de ilgilenmiş ve birçok Kur'an nüshası tahrir etmiştir. Zarîfî'nin kişiliği ile ilgili küçük bir bilgiyi Mehmed Tahir verir. O, Zarîfî'yi "Başar-ı başîret ṣâḥibi" bir kişi olarak vasfeder.

Kaynaklar Zarîfî'nin edebî yönünden bahsetmemiştir. Sadece Mehmed Tahir, şiirleri için "ârifâne" ifadesini kullanmıştır. Ömer Baba'nın inceleme imkânımız olan Pend-nâme, Tasavvuf-nâme, Istılahât-ı Meşâyıh ve Dîvân'ından hareketle onun şiirlerinin din, tasavvuf, irfan ve ahlak ile yoğrulduğunu söylemek mümkündür. Onun amacı; sahip olduğu irfanı, ilmi ve feyzi güzel bir zarfta sunmaya çalışmaktır. Zarîfî, bu düşünceyle olsa gerek Pend-nâme'nin girişinde şöyle söyler:

"Kâmil olan bir eser kor ardına
Tâ devâ ola gönüller derdine

Dilerem ki bende bir tuhfe koyam
Okuna dillerde tâ rûz-ı kıyâm"[6]

[1] Fatin Davud, Hâtimetü'l-Eş'âr, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 73189, s. 407.
[2] Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, Kaşgar Neşriyât, Ankara 1996, c. 4, s. 3034.
[3] Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, c. I, s. 109.
[4] Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, c. II, s.597.
[5] Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye, (Yay. Haz.: Prof. Dr. Ali Aktan, Prof. Dr. Abdulkadir Yuvalı, Yard. Doç. Dr. Metin Hülâgu) Sebil Yayınevi, İstanbul 1996, c. III, s. 297.
[6] Dr. Mehmet Arslan, Pend-nâme-i Zarîfî , Dilek Matbaacılık, Sivas 1994, s.15.

Yine Istılahât-ı Meşâyıh'ın mukaddimesindeki manzumede geçen şu beyitler onun kudretince sahip olduğu ilmi ve irfanı etrafına ışıtmak isteğinin bir göstergesidir:

"Söylenen vardır niçe esmā hele
Līk ʿārifler gerek anı bile

Mümkin olduḳda beyān idem saña
Keşf olındı ḳudretimce uş baña"[7]

Mevcudiyetini tespit ettiğimiz, ancak henüz ulaşamadığımız diğer eserlerinin isimlerinden de anlaşılacağı üzere (İsm-i A'zam, Kitab-ı İ'tikâd, Kısasu'l-Enbiyâ vs.) Zarîfî din ve tasavvuf üzerine yoğunlaşmış ve bu yönde eserler kaleme almıştır. Elbette onun edebî yönünü ve tasavvufî kişiliğini tam anlamıyla tespit edebilmek için bütün eserlerini dikkatlice incelemek gerekmektedir.

İnceleme imkânı bulduğumuz Pend-nâme ve Istılahât-ı Meşâyıh'dan hareketle Zarîfî'nin sade bir dil kullandığını söyleyebiliriz. Bizi bu fikre götüren Pend-nâme'deki sade Türkçe kullanımıdır. Ömer Baba bu eserinde Arapça ve Farsça kelimeleri çok az, tamlamaları ise nadiren kullanmıştır. Sanatlı söyleme kaygısı taşımamış, bununla birlikte aruzu da başarıyla kullanmıştır.

_ ⏑ _ _ / _ ⏑ _ _ / _ ⏑ _
Bunda kimse var selam verse sana
Devlet ü dünyâ döne senden yana

"Ba'zı kimse var sakın eyle hazer
Bir selam verse sana nice zarar"[8]

"Kangı kimse hem-dem-i sultân ola
Halk-ı âlem ana hep düşmân ola

İstemezler bulduğunı âfiyet
Bir kazâya uğradırlar âkıbet"[9]

Istılahât-ı Meşâyıh, tasavvuf terimleri lügatçesi olduğu için bu eserin dili, Pend-nâme'ye göre biraz farklıdır. Zarîfî; bu eserinde Arapça ve Farsça kelimeleri, Farsça tamlamaları daha çok kullanmıştır:

"**ʿĀdil** aña dirler ki kendi nefsine ʿadālet ide **ʿAlāmet** ʿadālet seḫā muḥabbet-i fuḳarā ḥıfẓ-ı aʿżā terk-i hevā ṣabr u taḥammül mülāḥaẓa zühd-i ḥaḳīḳī Cemāl-i Raḥmānī Celāl-i Rabbānī ṣadāḳat

Maḳām-ı Emniyyet

Nefsine ʿadl eyleyen ʿādildürür
İtmeyenler ẓālim ü bāṭıldurur

[7] Zarîfî Ömer Baba, Istılahât-ı Meşâyıh, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Arşiv Numarası: 1186/2., vr. 48b.
[8] Arslan, a.g.e., s. 50.
[9] Arslan, a.g.e., s. 51.

ʿĀdil oldur nefsine ʿadl eyleye
Her kelāmı Bāri yā Ḥaḳ söyleye" [10]

"**Kāmil** aña dirler ki ẓāhiri ve bāṭını tekmīl ola ve ṣıfāt-ı nefsini idrāk eyleye **ʿAlāmet** āşnā-yı fünūn deryā-dil ʿAnḳā-ṭabʿ rıżā ṣabr sükūt temkīniyyet ḥüsn-i ẓann mücāhede-yi nefs müşāhede-yi ḳulūb her eşyā bir sebaḳ her ʿaybı nefsinde görmek muḥabbet-i cemāl cāẕibü'l-ḳulūb şīrīn-kelām medḥ u ẕemm-i yeksān

Maḳām-ı Kemāl

Kendi ʿaybın gözledir kāmil olan
Ġayrınıñ ʿaybın arar cāhil olan

Kāmil oldur her ʿuyūbın ʿādemiñ
Kendi nefsinde görür hep ʿālemiñ"[11]

Dikkat edildiği takdirde Istılahât-ı Meşâyıh'ın manzum kısımlarının dil ve üslup olarak Pend-nâme'ye benzediği, mensur kısımlarda ise yukarıda bahsedildiği üzere biraz daha Arapça ve Farsça kelime ve ibarelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir.

II. Eserleri :

Kaynaklarda Zarîfî'nin 2 eseri zikredilmektedir:

1. Pend-nâme: 1000 beyit civarında olan eser mesnevî nazım şekliyle ve "Fâilâtün Fâilâtün Fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Dînî-ahlâkî ve didaktik bir eserdir.[12]

2. Dîvân: Kaynaklar Zarîfî'nin dîvânı olduğundan da bahsetmektedir. Fatîn tezkiresine göre Zarîfî'nin dîvânı, onun ölümünden sonra nâehillerin eline düşmüş ve kazâ-zede-yi rûzgâr olmuştur. Bursalı Mehmed Tahir Pend-nâme'nin basıldığını ancak dîvânının basılmadığını söyler. Fatîn, Zarîfî Dîvânı'nın kazâ-zedeyi rûzgâr olduğunu söylese de dîvanın, biri eksik iki nüshası mevcuttur. Bu nüshalardan eksik olan Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde[13] diğeri ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde[14] bulunmaktadır.

Bu iki eser dışında kaynakların zikretmediği ancak yazma eser kataloglarında yaptığımız taramalar sonucu Zarîfî Ömer Baba'ya âit olduğu belirtilen 7 eser daha bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

[10] Zarîfî, a.g.y., vr. 52a.
[11] Zarîfî, a.g.y., vr. 52b.
[12] Eser yayınlanmıştır: Pend-nâme-i Zarîfî, Dr. Mehmet Arslan, Dilek Matbaacılık, Sivas 1994.
[13] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Dîvân**, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numrası: 07 El 2971/1., vr. 1b-22b.
[14] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Dîvân**, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arşiv Numrası: No. T. 3863/1., 189 vr.

3. Tasavvuf-nâme:[15] Birçok nüshası bulunan bu eser dînî-tasavvufî konuların anlatıldığı 100 beyitlik küçük bir mesnevidir.[16]

4. İsm-i A'zam[17]

5. Kitâb-ı İ'tikâd[18]

6. Hikâye-yi Kan Kalesi[19]

7. Beyân-ı Ser-encâm[20]

8. Kısasu'l-Enbiyâ[21]

9. Istılahât-ı Meşâyıh[22]

B. Istılahât-ı Meşâyıh:

Istılahât-ı Meşâyıh, isminden de anlaşılacağı üzere bazı tasavvufî kavramların açıklandığı küçük bir lügattir. "Istılah" sözlüklerde "terim, ilim tabiri" ve "Bir ilim veya fen ile ilgili hususî bir manayı içeren kelime; belli bir sınıf veya zümrenin anlayacağı, sözlük anlamının dışında kullanılan kavram" olarak anlamlandırılmaktadır.

"Kâl ilmi" olmaktan çok "hâl ilmi" şeklinde tanımlanan tasavvufun, ortaya çıktığı zamandan itibaren "tasavvuf dili" diye adlandırılan kendine mahsus dili oluşmaya başlamıştır. El-Kuşeyrî, Risale'sinin "Tasavvufî Istılahlar" bölümünde Tasavvuf dili ve ıstılahı ile ilgili şunları söyler:

*"Aşikârdır ki, çeşitli sınıflara ve ilimlere mensup âlimlerden her bir zümrenin aralarında kullandıkları bir takım ıstılahları mevcuttur. Her zümre kendisine has bu nev'î ıstılahlarla diğerlerinden ayrılır. Belli bir ilme mensup âlimler kendilerine mahsus bir takım maksat ve mânâları muhataplarının anlayışına yaklaştırarak veya muayyen ıstılahlar söylendiği zaman belli bir sanata veya ilme mensup olanların o sanat ve ilme has mânâları anlayabilmelerini kolaylaştırmak maksadıyla belli ıstılahlar üzerinde anlaşmışlardır. Bunun gibi **sûfîler zümresi** de aralarında bir takım tabir ve terimler kullanmaktadır. Maksat, kendilerine has (ruhî ve sırrî) mânâları birbirine anlatmak ve açıklamak, kendi yollarına yabancı olanlardan bu manaları gizlemek ve saklı tutmaktır."*[23]

---

[15] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Tasavvuf-nâme**, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numrası: Y-266/2., vr. 27b-29b.

[16] Bu küçük mesnevî yayınlamıştır: Arslan, a.g.e., s. 94-101.

[17] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **İsm-i A'zâm**, Koyunoğlu Müzesi-Konya, Arşiv Numrası: 10561/1., 17 vr.

[18] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Kitâb-ı İ'tikâd**, Koyunoğlu Müzesi-Konya, Arşiv Numarası: 10231. 90 vr.

[19] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Hikâye-yi Kan Kalesi**, Almanya Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Arşiv Numarası: Ms.or.quart.1592., vr. 4b-206a.

[20] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Beyân-ı Ser-encâm**, Almanya Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Arşiv Numarası: Ms.or.quart.1592., vr. 206b-267b.

[21] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Kısâsu'l-Enbiyâ**, Koyunoğlu Müzesi-Konya, Arşiv Numarası: 11119., 132 vr.

[22] Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Istılahât-ı Meşâyıh**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Arşiv Numarası: 1186/2., vr. 48b-60a.

[23] Abdulkerin Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1978, s. 141.

İşte bu sebeptendir ki bazı büyük mutasavvıfların kullandığı tasavvufî terimler daha sonra 10. yüzyılda sistemli bir hâle getirilmiş ve devamında bu terimlerin açıklandığı lügatler yazılmaya başlanmıştır. Serrâc'ın "Lumâ"ı, Kelebâzî'nin "Taarruf"u, Ebu Tâlib Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb'u, Kuşeyrî'nin Risale'si, Fahreddin Irakî'nin Istılahât-ı Ehl-i Tasavvuf isimli kısa risalesi, İbni Arabî'nin "Istılahâtu's-Sûfiyye"si bunlardan bazılarıdır.

Zarîfî Ömer Baba'nın incelemeye çalıştığımız Istılahât-ı Meşâyıh'ı da yukarıda zikredilen sözlüklere dahil edilebilecek nitelikte küçük bir tasavvuf terimleri sözlüğüdür. Eser'in İstanbul nüshasında başlık yoktur. Ankara nüshasında ise "**Pend-i Ṭarīḳat-ı Ẓarîfî Baba**" başlığı yer almaktadır. Bu başlıktan sonra iki nüshada da 23 beyitlik küçük bir mesnevî bulunmaktadır. Bu kısa manzûmede Zarîfî, Allah'a hamd ve şükrettikten sonra genel olarak Allah'ın varlığı, birliği, yaratıcılığı ve hükümranlığından; insanın Allah'a kulluk etmesi gerektiğinden aksi takdirde lânete müstahak olacağından; kulun, kâmil bir mürşide ittiba etmesinden ve tarikat yoluna girmesi gerektiğinden; mürşidini iyi seçmesi, aksi takdirde kâmil olmayan ham şeyhlerin onun derdine derman olmayacağından; kişinin nefsini tanıması gerektiğinden yoksa şeytanın tuzağına düşeceğinden; kendini, nefsini ve yaratılış sırrını tanımasının yolunun kâmil insanların gittiği yolda gitmek olduğundan; mâsivâyı terk etmekten, ölmeden önce ölmek gerektiğinden ve bunların neticesinde fenâ-fillah ve bekâ-billah makamlarına ulaşılacağından söz eder. Manzûmenin son iki beytinde ise Zarîfî, tarîkat yolunda pek çok ismin/ıstılahın bulunduğunu ve ariflerin bunları bilmesi gerektiğini, kendisine kudreti miktarınca bunların keşfolunduğunu ve bu isimleri/ıstılahları izah edeceğini bildirir. Söz konusu manzum kısımdan sonra Zarîfî, "**Nesr**" başlığı altında *"**Iṣṭılāḥāt-ı meşāyıḫ**dan bir miḳdār beyān olına inşā'allāh"* cümlesiyle bazı tasavvufî terimleri açıklamaya başlar.

Zarîfî toplam 35 isim ve 35 makamı izah eder. Bu terimlerin en dikkat çeken özelliği kişinin sahip olduğu hâl ve makamla ilgili olmasıdır. Yani Istılâhât-ı Meşayıh'da zühd, takva, sabır, kanaat, tevekkül, aşk ya da istiâreli kavramlar olan şarap, meyhane gül, bülbül gibi kavramlar izah edilmemiştir. Ehl-i tevhid, âlim, ârif, kâmil, câhil, evliyâullah, fakîr, ganî gibi isimler açıklanmıştır.

Zarîfî, bu eseriyle tasavvufî eksende insanların hangi sıfat ve makamda olacaklarını anlatmaya çalışmıştır. Bu isimlerin ve makamların açıklanmasında farklı bir üslup kullanan Zarîfî, önce açıklayacağı ismi yazar, ardından bu isim veya sıfata sahip kişinin özelliklerini "**ʿAlāmet**" başlığı altında sıralar. Mensur olan bu iki bölümden sonra manzum bir bölüm gelir. Bu bölümde müellif açıkladığı isimle müsemmâ ya da sıfatla muttasıf kişinin bulunduğu makamı "**Makām-ı Cemʿ, Makām-ı Aʿlem-i Nefs, Makām-ı Lāḫavf**" gibi başlıklar altında manzum olarak izah eder. Tasavvufî makamların açıklandığı bu manzumelerin hepsi 2 beyitten oluşmuş, mesnevî nazım şeklinde kâfiyelenmiş ve "Fâilâtün Fâilâtün Fâilün" kalıbıyla yazılmıştır: Birkaç örnekle bunu daha iyi görebiliriz:

" **ʿĀlim** aña dirler ki nefsini cehāletden ḫalāṣ idüp ʿālim-i Rabbānî ola

ʿAlāmet ḥilm müşfiḳ tevāżuʿ muḥabbet ḥüsn-i ẓann seḫā vefā kerem deryā-dil ʿārif-i billāh

Makām-ı Aʿlem-i Nefs

Nefsine aʿlem olan Ḥaḳḳ'ı bilür
Dü cihanda maḳṣadın elbet bulur

ʿĀlim-i Rabbāni'dir ʿālim olan
Yoḫsa cāhildir ḳamu bāḳī ḳalan"[24]

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Zarîfî Baba önce kendi tasavvufî anlayışına göre "ʿālim" kelimesini açıklamış, Sonrasında "**ʿalāmet**" başlığı altında ʿālim kişide bulunması gereken vasıfları sıralamış ve devamında da ʿālim'in bulunduğu makamı belirtip manzum olarak bu makamda kulun ne yapması gerektiği ya da ne yaparsa bu makamda olacağını dile getirmiştir.

" **ʿĀşıḳ-ı Ṣādıḳ** aña dirler ki yāri bir ola ve cümle varı maʿşūḳında ola kendide daḫı ʿalāḳası olmaya

ʿAlāmet zerd-rūy çeşm-i giryān ʿaşḳ u muḥabbet vālih ü şeydā mest ü ḥayrān u ʿuryān ekl ü şürb-i ḳalīl bīḥ^{v}āb varı fedā recā vü niyāz teslīm-i yār

Maḳām-ı Niyāz

ʿĀşıḳ eyler dā'imā yāra niyāz
Beñzi ṣarı olur ekl ü şürbi az

ʿĀşıḳ oldur yārı anıñ bir ola
Sevdiginden ġayrıya münkir ola"[25]

Bu örnekte de görüldüğü üzere "ʿāşıḳ-ı ṣādıḳ" terimi açıklanıp alâmetleri zikredilmiş ve ʿāşıḳ-ı ṣādıḳın bulunacağı/bulunduğu makam belirtilip bu makamda ne yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

Eserde geçen isimler ve bu isimlerin makamları aşağıdaki şekilde listelenmiştir:

İSİMLER →	MAKAMLAR
1. Ehl-i tevḥīd →	1. Makām-ı Cemʿ
2. ʿĀlim →	2. Makām-ı Aʿlem-i Nefs
3.Pādişāh →	3. Makām-ı Şāh-ı Enfüs
4. Meşāyıḫ-ı Ṭarīḳat →	4. Makām-ı ʿĀrif-i Nefs
5. Evliyā'ullāh →	5. Makām-ı Lāḫavf
6. Dervīş-i Ṣādıḳ →	6. Makām-ı Teslīmiyyet
7.ʿĀşıḳ-ı Ṣādıḳ →	7. Makām-ı Niyāz
8.Maʿşūḳ →	8. Makām-ı Nāz
9.Ṭabīb →	9. Makām-ı Ḥikmet-i Taṣḥīḥu'n-Nefs

[24] Zarîfî, a.g.y., vr. 49b.
[25] Zarîfî, a.g.y., vr. 51a.

10. ʿĀdil →	10. Makām-ı Emniyyet
11. Ẓālim →	11. Makām-ı Berzaḫ
12. Kāmil →	12. Makām-ı Kemāl
13. Nāḳıṣ →	13. Makām-ı Noḳṣān
14.Ġanî →	14. Makām-ı Müstaġnî
15. Faḳîr →	15. Makām-ı Ẕüll
16. Mü'min-i Kāmil →	16. Makām-ı Îmān
17. Kāfir →	17. Makām-ı Küfr
18. ʿĀrif →	18. Makām-ı ʿİrfān
19. Cāhil →	19. Makām-ı Nefs
20. Zāhid →	20. Makām-ı Zühd
21. ʿĀḳil →	21. Makām-ı Teraḳḳî
22. Aḥmaḳ →	22. Makām-ı Tenezzül
23. Pîr →	23. Makām-ı Puḫte
24. Şabî →	24. Makām-ı Ḫām
25. Merd →	25. Makām-ı Ġālib
26. Nāmerd →	26. Makām-ı Maġlūb
27. Saḫî →	27. Makām-ı Kerem
28. Baḫîl →	28. Makām-ı Ḥased
29. Ḥākim →	29. Makām-ı Rūḥ
30. Müşfiḳ →	30. Makām-ı ʿİbret-çeşm
31. Maḥrem-i Esrār →	31. Makām-ı Sırr
32. Ehl-i Şerîʿat →	32. Makām-ı Ẓāhir
33. Ehl-i Ṭarîḳat →	33. Makām-ı Bāṭın
34. Ehl-i Maʿrifet →	34. Makām-ı Baṭn-ı Baṭnî
35. Ehl-i Ḥaḳîḳat →	35. Makām-ı Vuşlat

Zarîfî'nin, açıkladığı ismin yanında o isme tekabül eden makamı da manzum olarak izah etmesi dikkat çekicidir: Tasavvuf ıstılahlarında "makam, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf hâline getirdiği âdâb ve ahlâktır. Bu edepler, bir çeşit tasarrufla, bir nevi arayış ve isteyişle sıkıntılara göğüs gererek elde edilir. Şu halde bir kimsenin makamı, içinde bulunduğu (ve çalışarak ulaştığı) yerdir. Riyazetle meşgul olduğu şeydir. Makamın şartı, içinde bulunulan bir makamın bütün hükümleri gerçekleştirilmeden ondan sonraki makama göz dikmemek ve oraya

yükselmemektir. Şöyle ki; kanaat makamını gerçekleştirmeyen bir kimse için tevekkül makamı sahih olmaz."[26]

Hâl ise "kulun kasdı, celb etme teşebbüsü, kazanma isteği olmadan kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı, şevk-dert, heybet-heyecan gibi mânâlardır."[27] Yani denilebilir ki makamları kul, çalışarak kazanır, hâller ise Allah vergisidir. Makamlar daha sabittir, hâller ise sürekli değişebilir. Aslında şunu da belirtmek gerekir ki makam ve hâl çok kesin çizgilerle ayrılmış değildir, bazı sûfîlerin makam dediklerini bazı sûfîler hâl olarak kabul etmektedir. Zaten makam ve hâl kavramlarını tanımlayan Kuşeyrî de bunları çok kesin hatlarla ayırmamıştır. Kuşeyrî, adı geçen eserinin, "Sûfîlerin Makam ve Hâlleri" başlıklı bölümünde makamları ve hâlleri net olarak belirtmemiştir. Ancak bazı terimlerin izahı sırasında özellikle birkaç kavramı makam olarak nitelemiştir.

Kâşânî ise "Letâifu'l-a'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm"[28] adlı tasavvuf terimleri sözlüğünde 41 kavramı özellikle makam olarak belirtmiş ve açıklamıştır. Kâşânî'nin makam tanımı da Kuşeyrî'nin tanımıyla aynı doğrultudadır. Ona göre makam "İbadetleri tam yerine getirmek. Bulunduğun makamın şartlarını tam olarak yerine getirmeden bir başka makama göz dikmemektir."[29] Kâşânî'nin tanımı da kulun, makamı gayret va çalışarak elde edeceğini ifade etmektedir.

Zarîfî, eserinde makam veya hâl'in ne olduğundan bahsetmez. Ancak her ismin ve alametinin devamında bu vasıflara uyan kişilerin bulunacağı makamı "maḳām-ı kemāl, makām-ı berzah" gibi başlıklarla belirtir. Kuşeyrî ise hangi kavramların hâl veya makâm olduğunu çok net söylemez. Bu yüzden Kuşeyrî'nin adı geçen eseri ile Zarîfî'nin Istılahât-ı Meşâyıh'ı, açıkladıkları makamlar yönünden mukayese edilmedi.

Zarîfî'nin Istılahât-ı Meşâyıh'ını, Kâşânî'nin sözlüğüyle karşılaştırdığımızda, Kâşânî'nin makam diye zikrettiği 41 kavramdan sadece 2 tanesi Zarîfî'nin makam olarak nitelediği kavramlarla isim olarak benzemektedir:

Zarîfî:	1. Maḳām-ı Cemʿ	2. Maḳām-ı Kemāl
Kâşânî:	1. Makâmu'l-Cemʿ	2. Makâmu'l-Kemâl

Bu makamların anlamı mukayese edildiğinde makam-ı cem'i iki müellifin de aynı anlamda açıkladığı görülmektedir. Zarîfî'ye göre maḳām-ı cemʿ: "terk-i ḫalāyıḳ ve ḳaṭʿ-ı ʿalāyıḳ maḳām-ı ʿuzlet ve ictināb-ı keşret ṭālib-i vaḥdet"[30] yani derviş mâsivadan ve dünyadan bağlarını koparıp bütün sa'y ü gayretini Hakk'a harcarsa makam-ı cem'dedir. Kâşânî'ye göre makâm-ı cem': "Hak ile meşgul olmaktır… insanı âleme iltifat etmekten alıkoyacak şekilde, himmetin Hakk'a

[26] Kuşeyrî, a.g.e., s. 144.
[27] Kuşeyrî, a.g.e., s. 145.
[28] Bkz. Abdurrezzak Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü, "Letâifu'l-a'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm" (Çev. Dr. Ekrem Demirli) İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
[29] Kâşânî, a.g.e., s. 529.
[30] Zarîfî, a.g.y., vr. 49b.

ibadette odaklaşmasıdır."[31] Kâşânî'nin makâm-ı cem' izahı, Zarîfî'nin açıklamasıyla aynı doğrultudadır.

Zarîfî ve Kâşânî'nin makâm-ı kemâl tanımlarında farklılık vardır: Zarîfî; makâm-ı kemâli, daha ziyade kişinin kendi aybını görmesi, başklarının aybıyla meşgul olmaması, nefsini tanıması, tatlı dilli olması, kalpleri cezb etmesi şeklinde açıklar. Kâşânî ise makâmu'l-kemâli "celâl, cemâl ve bunlara bağlı veya başka makamları 'itidal' üzere içeren ve hepsini birleştiren makam"[32] olarak tanımlar.

Bu yazının amacı tam anlamıyla tasavvuf ıstılahları sözlüklerini mukayese etmek değildir. Böyle bir çalışma da zaten küçük bir yazının haddini ve hacmini aşar. Ancak farklı tasavvuf lügatlari, aynı kavramlara benzer manalar yüklemekle beraber bazen bulunulan zamanın, mekânın ve özellikle tasavvuf meşreblerinin farklılığından dolayı herbir tasavvuf sözlüğü bu terimlere diğerleriyle hiç alâkası olmayan manalar verebiliyor. Örnek olması amacıyla Zarîfî'nin eseri esas alınarak birkaç tasavvuf terimine yüklenen anlamlar, diğer bazı sözlüklerdeki anlamlarıyla mukayese edilecektir:

Faḳîr :

Zarîfî : "Nefsini faḳrdan ḫalāṣ itmeyüp çeşmi aç ola dünyāca mālı daḫı olursa faḳrdan ḫalāṣ bulmaz… **ʿAlāmet** ḥırṣ ṭamaʿ bi̇edeb erzel ẕelîl muḥtāc nizāʿ temennā-yı çerḫa delk ḥubb-ı dünyā ḳıymet bilmez ʿömri felāketile geçe "[33]

Kâşânî: "Hakk'ın dışındaki bir şey nedeniyle zengin olmayan kimse."[34]

Süleyman Uludağ: Derviş… sâlikin hiçbir şeye mâlik ve sahip olmadığının şuurunda olması…"[35]

Ethem Cebecioğlu: "Fakir, fenâ fillâh makamındadır. Kişinin kendinde gördüğü her şeyi, kendine değil; Allah'a âit ve Allah tarafından olduğunu bilmesi… "[36]

Safer Baba: "Derviş, alçakgönüllü, mertebe-i fenâfillah, dünyalığı az olan. Gerçek fakîr her şeye mâlik olan, fakat kendine hiçbir şey mâlik olmayan kimsedir."[37]

Yukarıda "fakîr" terimine yüklenen anlamlara bakıldığında Zarîfî'nin tanımının, diğerlerinden oldukça farklı olduğu gözükmektedir. Zira onun tanımında kelimeye maddî bir anlam yüklenmiştir. Ona göre fakîr, maddi noktada yoksun olan ve bununla birlikte aç gözlü olup dünya malına tamah eden kişidir. Fakirlik nefsten arındırılması gereken bir özelliktir ve fakîr olan kişinin alametleri hiç de tasvip edilecek şeyler değildir. Diğer dört kişinin fakîr terimine yükledikleri anlamlar birbirlerine yakın olmakla beraber, birbirlerinden fazlaları ve eksikleri de bulunmaktadır.

[31] Kâşânî, a.g.e., s. 188-189.
[32] Kâşânî, a.g.e., s. 535.
[33] Zarîfî, a.g.y., vr. 53b.
[34] Kâşânî, a.g.e, s. 441.
[35] Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 183-184.
[36] Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 204.
[37] Safer Baba, Istılahât-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye, Heten Keten Yayınları, İstanbul 1998, s. 67.

Ġanî:

Zarîfî: "nefsini faḳrdan ḫalāṣ idüp ġınā-yı ḳalb ḥāṣıl itmiş ola **ʿAlāmet** seḫā kerem ʿaṭā müşfiḳ-i ġurabā muḥabbet-i fuḳarā ʿAnḳā-tabʿ çerḫa ser-fürū ḳılmaz eşyā naẓarında olmaz elinden gelen iyiligi ʿāmmeden dirīġ eylemez ḳapusına maḫzūn varan şādān gelür…"[38]

Kâşânî: "Mutlak hükümdar. Bu isim sadece Hakk için geçerli olabilir, çünkü hiçbir şeye ait değil iken her şeyin sahibi sadece O'dur."[39]

Ethem Cebecioğlu: "Zengin… tasavvuftaki zenginlik, maddî planda olmayıp gönül zenginliği şeklindedir. Bu kişilere 'ganî gönüllü, gönlü ganî' derler. "[40]

Safer Baba: "Zengin, varlıklı, kendi kendine yeten, İbrahim aleyhisselam. Bir kimse İlâhî varlıkla zengin olursa, bütün insanlar ona muhtaç olur."[41]

Alıntılardan anlaşıldığı üzere Zarîfî'ye göre ganî, maddî noktada zengin olan, fakirlikten kurtulmuş, cömert, eli açık, insanlara yardım eden kişidir. Kâşânî ise ganî'nin sadece Allah olacağını ve bu ismin sadece ona münhasır olduğunu söylemektedir. Ethem Cebecioğlu da ganîliğin maddeyle hiçbir ilgisinin olmadığını bunun kalple ve gönülle alâkalı olduğunu söylemektedir. Safer Baba'ya göre de maddi ve manevi zenginliktir. Uludağ'ın sözlüğünde ise bu terim bulunmamaktadır. Görüldüğü gibi dört lugatte de ganî kelimesine nerdeyse biribirinden çok farklı anlamlar verilmiştir.

ʿĀlim:

Zarîfî: "nefsini cehāletden ḫalāṣ idüp ʿālim-i Rabbānī ola"[42]

Kâşânî: "Hakk'ın, uluhiyyetini ve zatını müşahede ettirdiği kimse. Bu kişide hâl zuhur etmez, onun hâli bilgidir."[43]

Süleyman Uludağ: "Yüce Allah'ın kendi zatını, sıfatlarını, fiillerini ve isimlerini yani bunların tecellîlerini yakîn yolu ile temaşa etme mertebsine çıkardığı kimseler. … Zâhîrî hükümleri ve şer'î hususları bilip de tasavvufa yabancı kalan bilginlere de âlim denir."[44]

Safer Baba: "Bilen. Allah niyetlerinizi bilir."[45]

Âlim terimine yapılan tanımlar hemen hemen aynıdır. Zarîfî için âlim, cahillikten kurtulan ve Allah'ı bilen kişidir. Âlim diye, Allah'ı bilip tanıyana denir ki bu da onun esmâ ve sıfâtını müşahede ile olacaktır. Kâşânî ve Uludağ da bu kavramın tanımında, farklı ifadeler kullansalar da Zarîfî ile aynı şeyi söylemektedirler. Safer Baba ise kelimenin sadece sözlük anlamını vermekle yetinmiş.

[38] Zarîfî, a.g.y., vr. 53a-53b.
[39] Kâşânî, a.g.e., s. 419.
[40] Cebecioğlu, a.g.e., s. 224.
[41] Safer Baba, a.g.e., s. 77.
[42] Zarîfî, a.g.y., vr. 49b.
[43] Kâşânî, a.g.e., s. 363.
[44] Uludağ, a.g.e, s. 42.
[45] Safer Baba, a.g.e., s. 12.

ʿĀşıḳ:

Zarîfî: "yāri bir ola ve cümle varı maʿşūḳında ola kendide daḫı ʿalāḳası olmaya **ʿalāmet** zerd-rūy çeşm-i giryān ʿaşḳ u muḥabbet vālih ü şeydā mest ü ḥayrān u ʿuryān ekl ü şürb-i ḳalīl bīḫ^{v}āb varı fedā recā vü niyāz teslīm-i yār"

Süleyman Uludağ: "Tutkun, düşkün, vurgun, haddinden çok fazla ve aşırı derecede seven. (Tas.) Allah Teâlâ'yı son derece ve azamî mertebede seven."[46]

Ethem Cebecioğlu: "seven demektir, çok fazla seveni ifade eder."[47]

Âşık kavramını, yukarıdaki üç lügat benzer anlamlarda açıklamakla birlikte Zarîfî'nin tanımı daha kapsamlıdır. Kâşânî ve Safer Baba'nın sözlüklerinde âşık kavramı bulunmamaktadır.

Örnekleri çoğaltmak mümkün, ancak bu muhtasar mukayeseden hareketle diyebiliriz ki:

Tasavvuf terimleri sözlükleri, tasavvufî kavramlara her zaman aynı ya da benzer anlamları vermemektedir. Bunların tanımları bazen birbiriyle çok alâkasız olmakta, bazen de ifadeler farklı olsa da mânâ benzemektedir. Bu durum yukarıda da belirttiğimiz gibi zamanın, mekanın ve tasavvufî meşrep ve anlayışın farklılığından ileri gelmektedir.

C. Iṣṭılaḥāt-ı Meşāyıḫ'ın Metni:

Yapılan katalog taramalarında sözkonusu eserin 2 nüshasına[48] ulaşılmıştır. Bunlardan biri İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi'nde diğeri de Ankara Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Eserin metni kurulurken satır numaraları İstanbul nüshasına göre yazıldı. Varak numaraları ve nüsha farklarının gösterilmesi için İstanbul nüshası için **İ**, Ankara nüshası için de **A** harfleri kullanılmıştır. İki nüsha arasındaki farklar aparatlarda gösterilirken satır numarasından sonra kabul edilen fark ve geçtiği nüsha önce yazılıp kabul edilmeyen fark ve nüshası sonra yazılmıştır. Şu örnekte görüldüğü gibi: (10 var sen A : var iseñ İ) Bir nüshada eksik olan kelime (ḳamu A-) örneğindeki gibi kelime yazıldıktan sonra kelimenin bulunmadığı nüshaya (-) işareti getirlerek gösterilmiştir. Vezin ve anlam gereği metinde bulunması gereken ama muhtemelen müstensih dikkatsizliğinden dolayı yazılmayan eksik harf, ek ya da kelimeler köşeli parentez [] içinde metne ilave edilmiştir.

[A47b] Pend-i Ṭarīḳat-i Ẓarīfī Baba Raḥmetullāhu ʿAleyh

_ ⏑ _ _ / _ ⏑ _ _ / _ ⏑ _

[İ48b] 1 Ḥamd-i bī ḥadd ol Ḫudā-yı ʿİzzet'e
Lāyıḳ oldur medḥ ü şükr ü minnete

[46] Uludağ, a.g.e, s. 58.

[47] Cebecioğlu, a.g.e., s. 64.

[48] **1.** Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Pend-i Tarîkat,** Millî Kütüphane-Ankara, 06 Mil Yz A 9508/2., vr. 47b-56b. (Bu nüsha katalogda Pend-i Tarîkat olarak kayıtlı olsa da eser Istılahât-ı Meşayıh'dır.)

2. Zarîfî Baba Ömer Efendi (Öl. 1210/1795), **Istılahât-ı Meşâyıh**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Arşiv Numarası: 1186/2., vr. 48b-60a.

2 Yek emirle on sekiz biñ ʿālemi
Ḫalḳ idüp maḫlūḳ u cinn ü ādemi

3 Ḥākim oldur ḥükm anıñdur ḳul anıñ
Ṭarf-ı ādāb-ı ḥaḳīḳat yol anıñ

4 Bende iseñ ḳulluġı eyle ḳabūl
Maṭlab-ı aʿlāyı sen ḳulluḳda bul

5 Bendelikden baş çeken merdūd olur
Laʿnete lāyıḳ olup bīʿūd olur

6 Kāmile bende olan sulṭān imiş
Dü cihanda vāṣıl-ı cānān imiş

7 Gel bu yola ʿaşḳ ile eyle heves
ʿÖmr vaḳtiñ geçmeye tā berʿabeş

8 Girür iseñ bu ṭarīḳat rāhına
Ṣıdḳ ile ḳul olmaġa Allāh'ına

9 Ṣādıḳ iseñ her ṭarīḳiñ erleri
Maʿnide hep rüşddendir pīrleri

10 Olmaz iseñ ṣıdḳıla dervīş eger
Ẓāhiren biñ şeyḫe var sen ey püser

[İ49a] 11 Hiç birinden saña çāre olmaya
Zaḫmıña hiç biri merhem bulmaya

12 Kendiñi bul kendiñi bul kendini
Saʿy [ü] iḳdām eyle feṭḥ it bendini

13 Diñle cānā nefsiñ iki yüzi var
Biri enfüs biri āfaḳdır a yār

[A48a] 14 Nefsini fehm iden āfāḳı bulur
Līk āfāḳı bilen anda ḳalur

10 var sen A : var iseñ İ
11 saña ساكه A: sana سنا İ
13 a yār İ: ey yār A

15 Olamaz nefsinden āgāh ol kişi
Eksik olmaz anda İblis teşvişi

16 Diñle pendim enfüsi āfāḳı bil
Māsivāyı çeşm-i dilden ṭurma sil

17 Ādem iseñ ādemi bul ādemi
Eyleye tā kim seni sır maḥremi

18 Sen nesin sırrıñ nedir fehm idegör
ʿĀrifiñ gitdigi yola gidegör

19 Ḳanġı iḳlimden gelişiñ al ḫaber
Ḳanġı iḳlīme olur bundan sefer

20 Gel ṣıfāt-ı nefsiñ idrāk eylegil
Ölmeden öl cismiñi ḫāk eylegil

21 Tā fenāfillāh ola menzil saña
Kim beḳābillah bulasın ṭālibā

22 Söylenen vardır niçe esmā hele
Līk ʿārifler gerek anı bile

23 Mümkin olduḳda beyān idem saña
Keşf olındı ḳudretimce uş baña

[İ49b] (1) Neşr **Iṣṭılāḥāt-ı meşāyıḫ**dan bir miḳdār beyān olına inşāʾallāh (2) imdi bilmek gerekdir ki bu esmālarıñ ḥaḳīḳat-i aṣliyyesi nedir

Ehl-i tevḥīd (3) aña dirler ki nefsini keşretden ḫalāṣ idüp eḥadiyyet maḳāmına vāṣıl ola

(4) **ʿAlāmet** terk-i ḫalāyıḳ ve ḳaṭʿ-ı ʿalāyıḳ maḳām-ı ʿuzlet ve ictināb-ı keşret (5) ṭālib-i vaḥdet ve cemāl-i muḥabbet sākin-i [A48b] bāb-ı tevekkül ʿārif-i billāh sırr-ı ilallāh

(6) **Makām-ı Cemʿ naẓm**

(7) Bu maḳām-ı cemʿ vaḥdetde olur
Ey ʿazīzim ṣanma keşretde olur

23 saña سکا A: sana سنا İ /baña بکا A: bana بنا İ
7 vaḥdetde A: vaḥdet İ / keşretde A: keşret İ

(8) İḫtilāṭ-ı keşreti cāhil sever
ʿUzlet ile vaḥdeti kāmil sever

(9) **ʿĀlim** aña dirler ki nefsini cehāletden ḫalāṣ idüp ʿālim-i Rabbānī ola

(10) **ʿAlāmet** ḥilm müşfiḳ tevāżuʿ muḥabbet ḥüsn-i ẓann seḫā vefā kerem deryā-dil (11) ʿārif-i billāh

Makām-ı Aʿlem-i Nefs

(12) Nefsine aʿlem olan Ḥaḳḳ'ı bilür
Dü cihanda maḳṣadın elbet bulur

(13) ʿĀlim-i Rabbāni'dir ʿālim olan
Yoḫsa cāhildir ḳamu bāḳī ḳalan

[İ50a] (1) **Pādişāh** aña dirler ki gedāsını ġayrı şāha ḳul itmeye

ʿAlāmet (2) ʿaṭā kerem luṭf iḥsān ʿAnḳā-ṭabʿ deryā-dil ʿadālet seḫā müstaġnī (3) teraḥḥum ʿādil-i nefs kerem-i şāhāne

Makām-ı Şāh-ı Enfüs

(4) Şāh-ı enfüs dü cihanda şāh olur
Āsumān u encüm üzre māh olur

(5) Şāh odur ednāsını aʿlā ide
Ġayra muḥtāc itmeyüp aġnā ide

(6) **Meşāyiḫ-ı Ṭarīḳat** (7) aña dirler ki nefsini emmāreden ḫalāṣ idüp taʿbīr-i tesellīye ḳādir ola (8) aḫlāḳ-ı zemīmeden berī ola [A49a] ve aḫlāḳ-ı ḥamīde ile muttaṣıf ola

(9) **ʿAlāmet** (10) ʿayb u noḳṣān gözlemez ḥilm cemāl-i muḥabbet ʿAnḳā-ṭabʿ baba-yı ʿālem deryā-dil (11) ṣadāḳat vefā bāb-ı tevekkül ḳanāʿat ṣabr temkīniyyet

(12) **Makām-ı ʿĀrif-i Nefs**

(13) ʿĀrif-i nefs aña dirler ey hümām
Ḥaḳḳ'ıla ide işi ḳamu tamām

[İ50b] (1) Şeyḫ odur ṭabʿı anıñ ʿAnḳā ola
Hem ḳanāʿat kenz-i lāyefnā ola[49]

(2) **Evliyā'ullāh** (3) aña dirler ki ʿulüvv-i himmet olup varı meydān-ı muḥabbetde beẕl ide

9 ʿālim-i Rabbānī İ: ʿālimü'r-Rabbānī A
13 ʿĀlim-i Rabbāni'dir İ : ʿĀlim-i Rabbāniye'dir A / ḳamu A-
5 odur A: odur ki İ
[49] Bu dizede Hz. Muhammed'in "El-Kanāʿatü kenzün lāyefnā" (Kanâat, tükenmez bir hazinedir.) hadisine telmih vardır.
3 beẕl ide A: beẕl ola İ

(4) **ʿAlāmet** (5) kerem seḫā cemāl-i muḥabbet ṣıdḳ-ı vefā cemāl-i Raḥmānī celāl-i Rabbānī terk-i (6) dünyā vü ʿuḳbā fedā-yı baş u cān

Makām-ı Lāḫavf

(7) Evliyā oldur iki ʿālemde hem
Ḫavf bilmez añlamaz ḫüznile ġam

(8) Evliyā gerek ʿulüvv-i himmeti
ʿĀleme mebẕūl olandır şefḳati

[A49b] (9) **Derviş-i Ṣādıḳ** (10) aña dirler ki teslīmiyyet maḳāmında dā'im olup ḫıdmetinde noḳṣān (11) eylemeyüp nuṭḳ u nefes ḥaḳlamaḳda ḳā'im ola

(12) **ʿAlāmet** (13) teslīm ẕikr evrād sükūt rıżā-yı ḫıdmet riyāżet ṣabr taḥammül ṣıdḳ [İ51a] (1) ḥilm cemāl terk-i ārzū meyl ü muḥabbetin şeyḫine virüp ġayrı şeyḫe baḳmaya (2) eger evliyā daḫı olur ise

(3) **Maḳām-ı Teslīmiyyet**

(4) Derviş oldur şeyḫine teslīm ola
Her murādın şeyḫi rūyından ola

(5) Derviş olan ḫıdmeti tekmīl ide
Şeyḫi ḳanġı yola giderse gide

(6) **ʿĀşıḳ-ı Ṣādıḳ** (7) aña dirler ki yāri bir ola ve cümle varı maʿşūḳında ola kendide (8) daḫı ʿalāḳası olmaya

ʿAlāmet (9) zerd-rūy çeşm-i giryān ʿaşḳ u muḥabbet vālih ü şeydā mest ü ḥayrān u (10) ʿuryān ekl ü şürb-i ḳalīl bīḫ^{v}āb varı fedā recā vü niyāz teslīm-i yār

[A50a] (11) **Maḳām-ı Niyāz**

(12) ʿĀşıḳ eyler dā'imā yāra niyāz
Beñzi ṣarı olur ekl ü şürbi az

(13) ʿĀşıḳ oldur yārı anıñ bir ola
Sevdiginden ġayrıya münkir ola

[İ51b] (1) **Maʿşūḳ** (2) aña dirler ki ʿāşıḳ-ı ṣādıḳınıñ niyāzın ḳabūl ider ġayrı bīniyāza naẓar ḳılmaz

(3) **ʿAlāmet** (4) nāz cevr istiġnā imtiḥān ḳahr belā cefā şīve

6 maḳām-ı lāḫavf İ: maḳām-ı ʿalāmet-i lāḫavf A
8 gerek A: kerem İ
4 rūyından ola A: rūyından bula İ

(5) **Maḳām-ı Nāz**

(6) Nāz olur ʿuşşāḳa maʿşūḳuñ işi
ʿĀşıḳ olımaz anıñçün her kişi

(7) Maʿşūḳ oldur ʿuşşaḳına yār ola
ʿĀşıḳından ġayrıya aġyār ola

(8) **Ṭabīb** (9) aña dirler ki kendi derdiniñ devāsına dermān ola

(10) **ʿAlāmet** (11) perhīzkār-ı ṣıḥḥat belāġat müşfiḳ ʿālim-i fünūn temkiniyyet müşkil-küşā (12) zaḫm-dillere merhem seḫā vü kemāl

[A50b] (13) **Maḳām-ı Ḥikmet-i Taṣḥīḥu'n-Nefs**

[İ52a] (1) Ḥikmeti fehm eyleyen olur ṭabīb
Kā'ināt-ı ʿāleme yār u ḥabīb

(2) Şöyle dirler kim ṭabīb olan kişi
Zaḫm-diller merhemi olur işi

(3) **ʿĀdil** (4) aña dirler ki kendi nefsine ʿadālet ide

(5) **ʿAlāmet** (6) ʿadālet seḫā muḥabbet-i fuḳarā ḥıfẓ-ı aʿżā terk-i hevā ṣabr u taḥammül mülāḥaẓa zühd-i (7) ḥaḳīḳī Cemāl-i Raḥmānī Celāl-i Rabbānī ṣadāḳat

(8) **Maḳām-ı Emniyyet**

(9) Nefsine ʿadl eyleyen ʿādildürür
İtmeyenler ẓālim ü bāṭıldurur

(10) ʿĀdil oldur nefsine ʿadl eyleye
Her kelāmı bāri ya ḥaḳ söyleye

(11) **Ẓālim** (12) aña dirler ki kendi nefsine ẓulm itmiş ola

ʿAlāmet (13) ʿucb kibr hevā müfter[ī] kāẕib ḥased bühtān nāteraḥḥum ġaddār mürā'ī **[İ52b]** (1) kāşifü'l-ʿuyūb mużırr ṣaḳīl

[A51a] (2) **Maḳām-ı Berzaḫ**

(3) Ḫalḳa ẓulm ü ġadr idenler ey ʿamū
Bir gün ola itdügin bula ḳamu

(4) Ẓālim oldur ḫalḳı ide bīḥużūr
Hem mürā'īlük idüp gören ḳuşūr

(5) **Kāmil** (6) aña dirler ki ẓāhiri ve bāṭını tekmīl ola ve ṣıfāt-ı nefsini idrāk eyleye

2 kim İ : ki A / merhemi İ : merhem A

(7) **ʿAlāmet** (8) āşnā-yı fünūn deryā-dil ʿAnḳā-ṭabʿ rıżā ṣabr sükūt temkīniyyet ḥüsn-i (9) ẓann mücāhede-yi nefs müşāhede-yi ḳulūb her eşyā bir sebaḳ her ʿaybı nefsinde (10) görmek muḥabbet-i cemāl cāẕibü'l-ḳulūb şīrīn-kelām medḥ u ẕemm-i yeksān

(11) **Maḳām-ı Kemāl**

(12) Kendi ʿaybın gözledir kāmil olan
Ġayrınıñ ʿaybın arar cāhil olan

(13) Kāmil oldur her ʿuyūbın ʿādemiñ
Kendi nefsinde görür hep ʿālemiñ

[İ53a] (1) **Nāḳış** (2) aña dirler ki kendi noḳṣāniyyetin bilmeyüp kāmile çeşm-i noḳṣāniyyet ile naẓar ide

[A51b](3) **ʿAlāmet** (4) ḥased sū-yı ẓann nizāʿ keşret-i kelām mużırr şaḳīl ẓālim bīraḥm bīvefā iyilik bilmez (5) ʿadāvet muḥabbet yanında yeksān cefākār ḥarīṣ ṭamaʿḳār kāẕib iẓhār-ı (6) ʿuyūb ḥīlekār ʿavām-perest bilmedigi nesneye ṭanıḳlıḳ ider

(7) **Maḳām-ı Noḳṣān**

(8) Nāḳış oldur cümleye ḳılur cefā
İrgürür ḫalḳa keder ḳanda ola

(9) Nāḳış oldur ḫalḳıñ ʿaybın gözleye
Gideniñ tenhā izini izleye

(10) **Ġanī** (11) aña dirler ki nefsini faḳrdan ḫalāṣ idüp ġınā-yı ḳalb ḥāṣıl itmiş ola

(12) **ʿAlāmet** (13) seḫā kerem ʿaṭā müşfiḳ-i ġurabā muḥabbet-i fuḳarā ʿAnḳā-tabʿ çerḫa ser-fürū ḳılmaz [İ53b] (1) eşyā naẓarında olmaz elinden gelen iyiligi ʿāmmeden dirīġ eylemez ḳapusına (2) maḫzūn varan şādān gelür müstaġnī ʿālī-cenāb

(3) **Maḳām-ı Müstaġnī**

(4) Aġniyā oldur ola ṣāḥib-kerem
Añlaya dil olduġın Beytü'l-Ḥarem

(5) Aġniyā oldur ki nefsinde ġınā
Ḥāṣıl idüp kenz-i lāyefnā bula

(6) **Faḳīr** [A52a] (7) aña dirler ki nefsini faḳrdan ḫalāṣ itmeyüp çeşmi aç ola (8) dünyāca mālı daḫı olursa faḳrdan ḫalāṣ bulmaz

(9) **ʿAlāmet** (10) ḥırṣ ṭamaʿ bīedeb erzel ẕelīl muḥtāc nizāʿ temennā çerḫa (11) delk ḥubb-ı dünyā ḳıymet bilmez ʿömri felāketile geçe

9 bir İ-

Maḳām-ı Ẕüll

(12) Şol faḳīr olan kişi olur ẕelīl
Ḫalḳa aḥvālini söyler bīdelīl

[İ54a] (1) Efḳar oldur çeşm-i ḳalbi aç ola
Kendüden ednālara muḥtāc ola

(2) **Mü'min-i Kāmil** (3) aña dirler ki nefsinde īmān-ı ḥaḳīḳī müşāhede olına ẓāhiri (4) ve bāṭını bir olup maḫlūḳāt andan emīn ola

(5) **ʿAlāmet** (6) ʿahde vefā ṣadāḳat rıżā-yı Ḥaḳḳ sevdigi ve sevmedigi Ḥaḳḳ içün ola (7) nefsānī olmaya ḥüsn-i ẓann īmān-ı ḫāṣ ḥüsn-i ḫulḳ teslīm-i Ḥaḳḳ ṣulḥ nefsine (8) ṣandıġın ʿāmmeye ṣanmaḳ teraḥḥum müşfiḳ ṣabr ḳanāʿat tevekkül-i (9) Ḥaḳḳ elinden geldikçe ḫayra saʿy itmek

(10) **Maḳām-ı Īmān**

(11) Mü'min oldur ḥüsn-i ẓann ehli ola
Her ʿuyūbı kendi nefsinde bula

(12) Mü'min oldur eyleye ʿahde vefā
Durmayan ʿahde nice mü'min ola

[A52b] **Kāfir** [İ54b] (1) aña dirler ki nefsinde küfr-i ʿaynī müşāhede olına

ʿAlāmet (2) ḫilāf küfr şirk inḳār ḳalbi ḳatı bīġayret keşret bīʿār aʿmā ve (3) ṣaġır olmaḳ eḥadiyyet bulmamaḳ

(4) **Maḳām-ı Küfr**

(5) Kāfir oldur müşrik ü münkir ola
İḫtiyār-ı kiẕb idüp müftir ola

(6) Kāfir oldur Ḥaḳḳ'ı setr iden kişi
Ḥaḳḳ'a münkir bāṭıl ola her işi

(7) **ʿĀrif** (8) aña dirler ki nefsine ʿārif olup ne ṣıfatıla muttaṣıfdur bile

(9) **ʿAlāmet** (10) Eşyādan sebaḳ almaḳ ḳışṣadan ḥişşe almaḳ kerem seḫā tevāżuʿ muḥabbet-i (11) cemāl nefsini cehlden ḫalāṣa saʿy üzere olmaḳ ṭālib-i kemāl (12) ictināb-ı noḳṣāniyyet bilmedigin bilmek ḳadr ḳıymet añlamaḳ ṣarrāf-ı dehr olmaḳ (13) sükūt her kelāmı nefsine alup sırr eylemek

[İ55a] (1) **Maḳām-ı ʿİrfān**

(2) ʿĀrif oldur kendi miḳdārın bile
İtdigi ʿahd ile iḳrārın bile

11 makām-ı ẕüll İ-

(3) ʿĀrif oldur nefsine ʿārif ola
Māʿadā cāhildür[ür] bāḳī ḳalan

[A53a] (4) **Cāhil** (5) aña dirler ki bilmedigin bilmeye ve ögrenmege daḫı saʿy eylemeye

(6) **ʿAlāmet** (7) cehlini ʿilme tercīḥ eylemek ʿunvān-ı kāẕibe kīn ġażab ḫısset ve bühtān itmek (8) kendüyi görmek ṣaḳīl keṣret-i kelām bilmedügi nesneyi bilürüm iddiʿā (9) itmek nizāʿ ḳadr bilmemek miḳdārın añlamamaḳ ʿizzeti ẕilleti añlamamaḳ müftir ḥased (10) her ḫuṣūṣda ʿacele itmek aç gözlü olmaḳ az nesne içün nizāʿ itmek (11) dōstı ve düşmānı bir ṭutmaḳ kīn itmek

(12) **Makām-ı Nefs**

(13) Cāhil oldur bilmeye miḳdārını
Ṭuta düşmāna berāber yārini

[İ55b] (1) Cāhil oldur nefsin idrāk itmeye
Kāmil [ü] ʿāḳil yolına gitmeye

(2) **Zāhid** [A53b] (3) aña dirler ki nefsinde zühd-i ḥaḳīḳī müşāhede olına

(4) **ʿAlāmet** (5) zühd ü taḳvā ṭālib-i ʿibādet evrād ẕikrullāh perhīz riyāżet (6) iṭāʿat ḫavf recā duʿā niyāz ṣıyām ḳıyām ḳanāʿat ṣabr tevekkül

(7) **Makām-ı Zühd**

(8) Zāhid oldur ḥaḳḳı idrāk eyleye
Māsivādan ḳalbini pāk eyleye

(9) Zāhid oldur bīriyā ṭāʿat ḳıla
On sekiz biñ ʿāleme şefḳat ḳıla

(10) **ʿĀḳil** (11) aña dirler ki ʿālem-i seyrānı ʿibret-naẓar ile naẓar eyleye

(12) **ʿAlāmet** (13) dōstı ve düşmānı farḳ itmek sükūt rıżā kimseye keder itmez terk-i ġam-ı dünyā [İ56a] (1) vardıġı ḫānede çoḳ eglenmez fikr ibrām olına edeb ehl-i tevāżuʿ (2) nefsiñ ḥaẓẓ eyledigi şeyden daḫı dönmeden ferāġat ide her çaġırılan (3) yere varmamaḳ ictināb-ı keṣret ṭaleb-i vaḥdet (4) ḳanāʿat ṣāḥibi ve ziyānı fehm ide

Makām-ı Teraḳḳī

(5) ʿĀḳil oldur kāʾinātıñ kārına
Ṭālib olmaya cihan murādına

(6) ʿĀḳil oldur ʿāleme maḥbūb ola
Ṭarz [u] erkānı bilüp maḥcūb ola

[A54a] (7) **Aḫmaḳ** (8) aña dirler ki ʿālem anı seyrān eyleye her ḫuṣūṣda ʿāleme ṣıḳlet vire

(9) **ʿAlāmet** (10) fāʾide ve żarar bilmez şiddet ü ḥiddet-i kelām ehl-i taʿcīl efkār-ı fāside (11) eşyā-yı muḥāli ṭaleb keṣret-i kelām dünyā içün dāʾimā yilmek ṭamaʿ ḫām (12) vaẓīfesi olmadıġı işe girmek bilmedigin bilmemek daḫı bilürüm geçinmek (13) ve olmayıcaḳ nesneye nizāʿ

vardığı ḫānede çoḳ oturmaḳ ṣaḳīlāne [İ56b] (1) ve nefsiniñ ḥaẕẕ eylediginden ʿālem anı seyr idince yemek el ardınca (2) yilmek her yerde kendüyi meydāna atmaḳ ḥased bühtān kiẕb ġıybet kelām (3) maḥallin bilmez

Makām-ı Tenezzül

(4) Ahmaḳ oldur bīmaḥal ḳıla kelām
Sözi uzada ve itmeye tamām

(5) Aḥmaḳ oldur ʿāleme ṣıḳlet ola
Bulmaya ʿizzet ebed ẕillet bula

(6) **Pīr** (7) aña dirler ki enfüs ü āfāḳdan vuḳūf ḥāṣıl itmiş ola

(8) **ʿAlāmet** (9) kemāl-i ʿaḳl baba-yı ʿālem umūr-dīde mülāḥaẓa ıssı ehl-i teʾennī ṣabr taḥammül (10) belāġat ḳanāʿat ehl-i taṣarruf vāsiʿ-ṭabʿ deryā-dil kemlik iden[e] iylik (11) idici kemāl cemāl ehl-i ʿaṭā kerem nāṣiḥ

Makām-ı Puḫte

(12) Pīr odur kim muḫtaṣar ide sözü
Ola ol sözüñ niçe biñ yüzi

(13) Pīr aña dirler kemāl ehli ola
Enfüs [ü] āfāḳdan naḳli ola

[A54b][İ57a] (1) **Ṣabī** (2) aña dirler ki kendi nefsinden ve āfākdan bīḫaber ola ve ümmīlik ile (3) tesellī bulup cehl ile iftiḫār ide bilmedigin bilmeye

(4) **ʿAlāmet** (5) cehl ʿacele baḫl ḥased kiẕb ġażab tābiʿ-i hevā bīvefā ehl-i cevr ü cefā vü nizāʿ (6) nāpuḫte taṣarrufa ḳādir olmaya ḥāżırı ḳoyup ġāʾibe ṭālib olmaḳ (7) muḥāl olan nesneye el uzatmaḳ ḳadr ḳıymet bilmemek her söze iʿtimād (8) itmek dōstı düşmānı bilmemek

Makām-ı Ḫām

(9) Hiç kemāli olmayandurur ṣabī
Añlamaz cāhildürür rūz u şebi

(10) Zümre-yi ʿirfān aña dimiş ṣabī
Bilmeye nefsinde māder-kem-ābī

(11) **Merd** (12) aña dirler ki kendi nefs düşmānına ġālib ola

(13) **ʿAlāmet** (14) Ṣabr taḥammül vāsiʿ-ṭabʿ deryā-dil sātir-i ʿuyūb zebūna yardım idici [İ57b] (1) fedā-yı baş [u] cān ve terk-i māl u emlāk intiḳāma ḳādir olup almamaḳ (2) nefsinden intiḳām almaḳ bed-deminde derdmende imdād olmaḳ

(3) **Maḳām-ı Ġālib**

(4) Merd odur kim kemlüge iylik ḳıla
Maṭlab-ı aʿlāyı ol yüzden bula

[A55a] (5) Merd odur düşmānına ġālib ola
Buñ deminde kimseye rāġıb ola

(6) **Nāmerd** (7) aña dirler ki kendi nefsinde düşmānına maġlūb ola

ʿAlāmet (8) ifşā-yı ʿuyūbu'n-nās buḫl ʿunvān-ı kāẕibe ḫısset ġıybet bühtān müfterī (9) kiẕb elinden geldigi ẓulmi eyler tamāmen iyilik idene kemlik itmek siyāsete (10) mā'il olmaḳ el muṣîbetine gülmek ʿayb gözlemek zebūndan intiḳām almaḳ

(11) **Makām-ı Maġlūb**

(12) Oldurur nāmerd ki dosta kem ṣana
Ḫalḳa zehr içirmegi yardım ṣana

(13) Oldurur nāmerd ki nefsin şād ide
Yıḳa ḫalḳı kendini ābād ide

[İ58a] (1) **Saḫī** (2) aña dirler ki kerem ü iḥsānını ʿāmmeden dirīġ buyurmaya

(3) **ʿAlāmet** (4) fedā-yı baş [u] cān varı meydānda ola ġayret ṣabr iḥsān-ı şāhāne (5) taḥammül rıżā ʿankā-ṭabʿ nefret-i emvāl taʿmīr-i göñül terk-i ʿadāvet ḫüsn-i ẓann (6) ʿulüvv-i himmet elinden geldigi kerem ve luṭfı dirīġ itmemek

(7) **Makām-ı Kerem**

(8) Oldurur ehl-i seḫā kim kār hep
Luṭf [u] iḥsān itmek ola rūz [u] şeb

(9) Aña dirler kim seḫā kānı olan
Varı meydanda fedā-yı baş [u] cān

(10) **Baḫīl** (11) aña dirler ki ḫalāyıḳa żarar irgürmek içün kendi daḫı zaḫmını iḫtiyār ide

(12) **ʿAlāmet** (13) buḫl ḥased ʿażb kibr kīn muṣîbete mā'il ḫısset daʿvā-yı nizāʿ dūn-himmet (14) sū-yı ẓann ḥırṣ ṭamaʿ ʿāmmeye cefākārlıḳ

[İ58b] (1) **Maḳām-ı Ḥased**

(2) Dūn himmetdür baḫīl olan kişi
Ḫalḳ[ı] ẕemm itmekdürür dā'im işi

(3) Buḫl aña dirler [ki] ḫalḳa cūd ide
Ġıybet ü bühtanla yüz ṭutup gide

[A55b] (4) **Ḥākim** (5) aña dirler ki nefsini maḥkūm itmiş ola

(6) **ʿAlāmet** (7) ṣabr taḥammül ʿadl ġayret ḳanāʿat terk-i ārzū-yı nefs ʿilm mücāhede perhīz (8) riyāżet kemāl cemāl-i muḥabbet-i ebedī

Makām-ı Rūḥ

(9) Ḥākim oldur ʿadl [ü] dād ide müdām
Nefs-i şūma virmeye arzū-yı kām

(10) Ḥākim oldur nefsini maḥķūm ide
Cümle arzū [vü] hevāyı güm ide

(11) **Müşfik** (12) aña dirler ki kendi nefsine teraḥḥum eylemiş ola

ʿAlāmet (13) merḥāmet-i nāsī ehl-i şefḳat teraḥḥum ṣıdḳ u vefā kerem seḫā ʿadl cemāl-i muḥabbet kemāl [İ59a] (1) sātir-i ʿuyūb varı fedā fīsebīlillāh luṭf [u] ʿaṭā ṣabr tevekkül rıżā

(2) **Makām-ı ʿİbret-çeşm**

(3) Müşfiḳ oldur nefsi gibi ʿālemi
Acıya maḫlūḳ [u] cinn [ü] ādemi

(4) Müşfiḳ oldur ʿāleme şefḳat ḳıla
Derdmend ednālara ḥürmet ḳıla

[A56a] (5) **Maḥrem-i Esrār** (6) aña dirler ki mālik olduġı sırr-ı ḥaḳīḳati kendüden ġayrı kimesne bilmeye

(7) **ʿAlāmet** (8) ḥalvet-nişīn nefret-i ḥalāyıḳ ictināb-ı ʿalāyıḳ ṣafā-yı rūḥānī cemāl-i mūḥabbet-i (9) ezelī ṣabr tevekkül ḳanāʿat kerem luṭf ʿaṭā şebi ḳadr rūzı ʿīd on sekiz (10) biñ ʿālemiñ seyrānını ider eşyānıñ sırr u ḥaḳīḳatini bilür kendüden ġayrı aña aġyārdur

Makām-ı Sırr

(11) Ehl-i sır ḥālin nice bilsin felek
Yerde ādem bilmedi gökde melek

(12) Maḥrem-i esrār olanıñ sırrını
Kimse bilmez ol deñiziñ dürrini

(13) **Ehl-i Şerīʿat** [İ59b] (1) aña dirler ki emr-i maʿrūf ve nehy-i ʿani'l-münker ḫıdmetin tekmīl ide

(2) **ʿAlāmet** (3) ṣavm ṣalāt ḥacc zekāt kelime-yi şehādet şerāʾiṭ-i islāmiyyeyi tekmīl añlamaḳ (4) ve otuz iki farż ʿilmen ve fiʿlen bilmek ve işlemek

(5) **Makām-ı Ẓāhir**

(6) Ẓāhire eyle riʿāyet ẓāhir ol
Farz [u] sünnet añlamaḳda māhir ol

(7) Oldurur ehl-i şerīʿat tālibā
Farż [u] sünnet rūz [u] şeb ḳıla edā

(8) **Ehl-i Ṭarīḳat** (9) aña dirler ki ṭā'at ü 'ibādeti bī'riyā olup teslīmiyyetde ola bī'nizā'

(10) **'Alāmet** (11) teslīm rıżā ṣıyām ḳıyām evrād ẕikrullāh muḥabbet-i ebedī-cemāl zühd-i ḥaḳīḳī perhīz (12) riyāżet ṣadāḳat ḫizmet ḳılletü'l-ekl ḳılletü'n-nevm mücāhede ṣabr ḳanā'at (13) tevekkül-i Ḫudā müşāhede

Maḳām-ı Bāṭın

[İ60a] (1) Gir erenler yolına teslīm olup
Tā ire bir mürşid-i kāmil bulup

(2) Oldurur ehl-i ṭarīḳat ey dede
Şeyḫ-i pīri gitdigi yola gide

[A56b] (3) **Ehl-i Ma'rifet** (4) aña dirler ki enfüsde āfāḳı müşāhede ide

'Alāmet (5) cümle eşyādan sebaḳ almaḳ seb'a'l-meşānīniñ ḥaḳīḳatin añlamaḳ sırr-ı 'ārifānı (6) müşāhede itmek 'ilm-i ebdānı tekmīlen añlamaḳ kā'inātıñ cümle muġlaḳı aña 'ıyān (7) olmaḳ

Makām-ı Baṭn-ı Baṭnī

(8) Ma'rifet ehline eşyā ders olur
Kā'inātın müşkilin āsan bulur

(9) Ma'rifet ehlidürür Ḥaḳḳ'ı bulan
Cümle eşyāda ḳamu sırrı bilen

(10) **Ehl-i Ḥaḳīḳat** (11) aña dirler ki Ḥaḳḳ'dan ġayrı görmez ve bilmez

'Alāmet (12) vāṣıl-ı Ḥaḳḳ 'ārif-i sırr-ı illallāh fenā-fillāh bekā-billāh 'āşıḳıñ 'ayn-ı (13) ma'şūḳ oldıġı maḳāmdır

Makām-ı Vuṣlat

[İ60b] (1) Bu maḳāma irişen vuṣlat bulur
İrmeyenler tā ebed firḳat bulur

(2) Oldurur ehl-i ḥaḳīḳat ḥāṣılı
Maṭlab-ı a'lānıñ olan vāṣılı

(3) Nāsa iden 'adl [ü] luṭf [u] ẓulm [ü] renc
Cümlesi öz nefsinedür ḳılma lec

(4) Ḥaḳḳ'ı añlar Ḥaḳḳ'a bulanlar vuṣūl
Şanma bāṭıl Ḥaḳ sözi ide ḳabūl

(5) Gel Ẓarīfī nāḳış olma kāmil ol
On sekiz biñ 'ālemi kendinde bul

Sonuç

Sa'diyye tarîkatı ulularından Zarîfî Ömer Baba 1795 yılında Rusçuk'ta vefat etmiştir. Muhtemelen ömrünün büyük bir kısmını bu coğrafyada tasavvuf hizmetleriyle geçirmiştir. Kaynakların, onun iki eserinden bahsetmesine rağmen katalog taramalarında 7 eserin daha ona atfedildiği ortaya çıkmıştır. Zarîfî Ömer Baba, inceleyebildiğimiz kadarıyla ve Bursalı Mehmet Tahir'in de ifadesiyle "ârifâne" şiirler yazmış ve böyle eserler ortaya koymuştur. Şiirlerinde sade ve temiz bir Türkçe kullanmıştır.

Tasavvuf anlayışının başlamasıyla birlikte mutasavvıflar arasında onların anlayacağı ve kullandığı hususi bir dil ve terimler dünyası zamanla oluşmaya başlamıştır. Büyük mutasavvıflar ve sonrasında diğer sûfîlerin sözleri bu tasavvufî terim ve kavramlara bürünmüştür. İşte bu şiir ve sözlerin daha kolay anlaşılması ve sûfîlerin bu terimleri bilmesi için birçok tasavvuf terimleri sözlüğü yazılagelmiştir. Bu sözlüklerin, içerdikleri kavramların niceliğine, niteliğine, müellifinin tasavvufî anlayışına ve yazıldığı zamana göre bazı farklılıklar arz ettikleri de dikkat çekmektedir. Bu sözlüklere dahil edilebilecek nitelikteki *Istılahât-ı Meşâyıh,* Zarîfî Ömer Baba'nın, biyografik kaynaklarda zikredilmeyen ama var olan bir eseridir. Manzum-mensur yazılan Istılahât-ı Meşâyıhın, -hacimce çok küçük bir eser olmasına rağmen- tasavvufun ve tasavvufî eserlerin hatta tasavvufî unsurları ciddi anlamda içerisinde barındarın [klâsik Türk şiirinin daha iyi anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacak nitelikte bir lügatçe olduğu söylenebilir. Bu küçük eserin tanıtılması ve metninin yayınlanması ümit edilir ki tasavvuf, tasavvuf edebiyatı ve Klâsik Türk Edebiyatı üzerine yapılan çalışmalara bir katkı sağlar.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak Kâşânî (2004). "Letâifu'l-a'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm" (Çev. Dr. Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yayıncılık.

ARSLAN, Mehmet (1994). Pend-nâme-i Zarîfî, Sivas: Dilek Matbaacılık.

Bursalı Mehmed Tâhir (2000). Osmanlı Müellifleri, Ankara: Bizim Büro Basımevi.

CEBECİOĞLU, Ethem (2004). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul: Anka Yayınları.

Fatîn Davud, Hâtimetü'l-Eşâr, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 73189.

Safer Baba (1998). Istılahât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye, Heten Keten Yayınlar.

şemseddin Sâmî (1996). Kâmûsu'l-A'lâm, Ankara: Kaşgar Neşriyât.

TUMAN, Mehmet Nâil (2001) Tuhfe-i Nâilî, Ankara: Bizim Büro Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman (1978). Kuşeyrî Risâlesi, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman (1995). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Marifet Yayınları.

Zarîfî Ömer Baba, Istılahât-ı Meşâyıh, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Arşiv Numarası: 1186/2.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1777-1789, ANKARA-TURKEY

EDİP CANSEVER'İN ŞİİRLERİNDE GÖZ İMGESİ

Ferhat KORKMAZ[*]

ÖZET

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çağdaş Avrupa sanatında görülen parçalanmışlık ve anlamsızlık, Türk sanatına da yansır; çağdaş Türk şiirinde de gözle görülür bir değişme yaşanır. Edip Cansever, Türk şiirinin bu kırılma noktasında durur. İlk şiirlerini Garip'in etkisiyle kaleme alan Cansever, İkinci Yeni'nin 1950'li yılların ikinci yarısından sonra belirginleşmeye başladığı dönemden itibaren yeni tarz şiirler yazmaya başlar. Özellikle *Yerçekimli Karanfil* (1957) adlı şiir kitabıyla İkinci Yeni hareketinin poetikasına uygun eser veren Cansever, ilk şiirlerinin aksine kübizm, sürrealizm ve bilinçaltına meyleder; şiirlerinde sessel, yazımsal, sözdizimsel ve sözcüksel sapmalara, alışılmamış bağdaştırmalara yer verir.

Yeni şiir tarzının yaygınlaştığı yıllarda, göz organı resme gerçekte olduğu gibi değil; ya ikiden fazla ya da nispetsiz bir biçimde yansıtılmıştır. Bu durum dönemin güncel sanat eğiliminin dikkat çeken bir hususu olmuştur. Edip Cansever'in şiirlerinde göz sözcüğünün kullanımı belli bir düzeyde artmıştır. Onun şiirlerinde göz, parçalanmışlığın önemli bir odak noktası, bilinçaltı derinliğinin dışavurumunun bir parçası olur. Makalenin amacı, resim ve sinema sanatının şiiri etkilemesi bakımından Edip Cansever'in İkinci Yeni dönemi olarak söz edilen yıllarda göz organını nasıl kullandığını saptamaktır. Çalışmamızda Cansever'in *İkindi Üstü* (1947), *Dirlik Düzenlik* (1954), *Yerçekimli Karanfil* (1957), *Umutsuzlar Parkı* (1958), *Petrol* (1959), *Nerde Antigone* (1961) ve *Tragedyalar* (1964) adlı şiir kitaplarında göz sözcüğünün anlamsal ve imgesel dönüşümü incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edip Cansever, İkinci Yeni, Şiir, Sürrealizm, Göz.

THE EYE IMAGINARY IN THE POEMS OF EDİP CANSEVER

ABSTRACT

After the second world war, fragmentation and inanity appeared in the modern European art also reverberated to the Turkish art. Therefore, a visible changing was experienced in modern Turkish poetry, too. Edip Cansever stands at this breaking point of Turkish

[*] Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı, korkmaz1871@hotmail.com

poetry. Cansever who wrote his first poems with the effect of Garip started to write a new form of poems since after the second part of 1950s when İkinci Yeni started to come into appear. Cansever who started to give appropriate work to the poetics of İkinci Yeni movement, especially with his book of poetry called *Yerçekimli Karanfil* (1957), inclined to the surrealism, cubism and subconscious unlike his first poems. Vocal, literary, syntactic and lexical deviations and unfamiliar reconciles occupied an important place in his poems. When the new style of poetry spread, disproportions concerned to the eye called attention at painting.

Eye is a significant focal point of the fragmentation. However, in the poems of Edip Cansever, eye is the first step of subconscious depth. The aim of the article is to establish how Edip Cansever used the word of eye at the years called İkinci Yeni period in terms of the affection of painting and movie arts to the poetry. In our study, semantic and imaginative transformation of the word of eye is examined in the poetry books of Cansever called *İkindi Üstü* (1947), *Dirlik Düzenlik* (1954), *Yerçekimli Karanfil* (1957), *Umutsuzlar Parkı* (1958), *Petrol* (1959), *Nerde Antigone* (1961) and *Tragedyalar* (1964).

Key Words: Edip Cansever, İkinci Yeni, Poem, Surrealism, Eye.

Giriş

Göz sözcüğü, dünya edebiyatında olduğu kadar Türk edebiyatında da önemli ölçüde yer bulur. Geleneğimizde maddi varlığı gören gözün dışında bir de "kalp gözü" ya da "gönül gözü" kavramı vardır. Bu da metafizik âleme açılır, Tanrı fikrini kavrar. Mevlânâ'dan Yunus Emre'ye, Fuzûlî'ye, Şeyh Gâlip'e; bütün şairler eserlerinde göze önemli bir yer ayırırlar. Göz, Divan edebiyatının en sık kullanılan mazmunlarından biri haline getirilir. Farsçadan alınan "çeşm" sözcüğüyle genelde karşılanan göz sözcüğü, Divan edebiyatının en dikkate değer mazmunlarından olur. Nitekim İskender Pala (2004), gözün Divan edebiyatının en çok sözü edilen güzellik unsurlarından olduğunu ifade etmiştir (s.101).

Göz sözcüğü, Divan edebiyatında elbette somut anlamıyla değil; birbirinden çok farklı ve yoğun imgeler dizgesi olarak kullanılır. Öte yandan Divan edebiyatında şaire ait bir "çeşm-i giryân" hemen her zaman bulunur. Göze sevgilinin vefasızlığını ve acımasızlığını yansıtan anlamlar yüklenir. Çeşm mazmunu çoğunlukla "cadı, sâhir, sehhâr, büyücü, mest, bed-mest, mest-i harâb, bimâr, pür-humâr, kassâb, kan dökücü, katil, cellâd, zâlim, sayyâd, dinsiz, haramî, yol kesici, yağmacı, kavgacı, ayyâr, hîlebâz, fitne, fitneci, âfet, bekçi, nergis, badem, âhu, ok, baht, dükkân, Müşteri" (Pala 2004: 101) vasfındadır.

"Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen" (Kalkışım 1994: 179)

Şeyh Galip'in "Müseddes-i Mütekerrir"inde dile getirdiği bu beyit, Divan edebiyatında gözün bir imge olarak kullanıldığı önemli dizelerdir. "Dîde-i ekvân", yani bütün "varlıkların gözbebeği", insanı işaret etmektedir. Esasında göz sözcüğünün Divan edebiyatındaki anlamsal ve imgesel değeri başlı başına bir araştırma konusudur.

Şiirin gelenekle sıkı bir münasebeti vardır. Tanzimat şiiri yenilik vaat etmesine rağmen dönemin şairleri, Divan edebiyatındaki göz mazmununu benzer biçim ve anlamlarda kullanmayı sürdürürler. Öte yandan "çeşm" mazmunu halk edebiyatında da yer alır. Karacaoğlan'ın,

Dadaloğlu'nun, Bayburtlu Zihni'nin şiirlerinde hep bu imgeye rastlamak mümkündür. Halk edebiyatının anlatmaya dayalı metinlerinde ise "tek gözlü dev" imgesi ortak bir niteliktir. *İlyada ve Odysseia*'daki Scylla, altı başlı olmasına rağmen tek gözlü bir devdir. Odysseus, okuyla nişan alıp Scylla'yı gözünden vurur. Dolayısıyla burada gözün ikiden teke düşürülmesi, onun bir korku unsuru olarak kullanılmasına neden olur. Tek gözlü olmak genel biçimin dışındaki yeni bir biçimdir.

Her ne kadar Divan edebiyatında "göz" kelimesi yeri geldikçe kullanılsa bile Cumhuriyet sonrası şiirde "çeşm" yerini tamamen "göz"e terk eder. Ama "çeşm"in divan ve halk edebiyatlarındaki geleneğine bütünüyle sırt çevrilmez. Başta Yahya Kemal bunu şiirinde devam ettirir. Öte yandan sadeleşen dil anlayışıyla birlikte Divan ve Halk edebiyatlarından "çeşm"in mânâ yönü dikkat çeker. "Gözü yaşlı olmak" ifadesi şiirimizde ve edebiyatımızda belirgin bir klişedir. Modern şiirimizde Asaf Halet Çelebi'nin şu dizeleri eski geleneği yansıtmasına rağmen klişe söylemin dışındadır:

"vurma kazmayı
ferhaaad
he'nin iki gözü iki çeşme
âaah" (Çelebi 1993: 8)

Garip hareketiyle göz organı, oyunun bir parçası haline gelir:

Gözlerim,
Gözlerim nerde?
Şeytan aldı, götürdü;
Satamadan getirdi.
Gözlerim,
Gözlerim nerde? (Kanık 2002: 43)

İkinci Yeni şiirine gelindiğinde anlam, Garip'in şiire getirdiği sıradanlığı aşar mahiyet kazanır. Orhan Berk'in Picasso'nun *Guernica*'sı üzerine yazdığı aynı adlı şiiri göz imgesini parçalanmış ilk teması etrafında değerlendirir:

"Arkasından yeşil bir göz gelip durdu önümde
Yeşil göz herkese denizi hatırlatıyordu
Bana hiçbir şey hatırlatmadı
Yeşil göz
Yeşil bir gökyüzüne bakıyordu" (Berk 2001: 232)

Sürrealizm, 1920'lerde ortaya çıkan ve Andre Breton'un "ruhsal otomatizm öğretisi" (Hançerlioğlu 1970: 106) olan bir sanat akımıdır. Sanatın içeriği, "cinsel dürtüler, ölüm korkusu ve hayat içgüdeleri" (Rosenthal ve Yudin 1980: 186) gibi konulardan oluşur Savaşların etkisiyle dış varlığından kopan insan, içine kapanır ve sadece düşünce dünyasıyla başbaşa kalarak görme yetisini tekleştirir. Pablo Picasso'nun *Girl with Red Beret* tablosundaki kızın gözlerinden biri çok

büyük olarak çizilmiş iken öteki küçük çizilir. Kızın yüzündeki orantı tahrip edilir. Bu resim, duygu ve düşünce dünyasındaki nispetini kaybetmiş insanı anlatmaktadır. Duygu ve düşünce dünyasındaki bütünlüğü kaybeden insanın fiziksel yapısında veya algılayışında nispetsizlikler ortaya çıkar. Salvador Dali'nin *The Eye of Time* adlı tablosunda üzerinde akrep ve yelkovan bulunan bir göz çizilir. Gözün buradaki imge değeri elbette Picasso'nunkinden farklıdır. Sürrealistler resim ve şiirlerinde göze organına daima ilgi duyarlar ve farklı imge değeri olan anlamlarda kullanırlar.

Gözün veya görme duyusunun insandan bağımsızlaşarak sinema sanatında hareketli bir nitelik kazanması 19. ve 20. yüzyılların en önemli hadiselerindendir. Dünya sinemasında göz organının başlı başına bir imge olarak kullanılması, Louis Buñuel'in Salvador Dali ile birlikte çevirip oynadığı ve 1929 yapımı 16 dakikalık kısa metrajlı filmi olan *Un Chien Andalou* (*Endülüs Köpeği*)'dir. Filmde bulut ayı ortadan keserken bir kadının gözleri usturayla ikiye bölünmektedir.

İkinci Yeni şiiri, Avrupa'da savaşların etkisiyle ortaya çıkan sürrealizme epeyce meyletmiştir. Sürrealizm yerleşik olana karşıkoyar (Boynukara 1997: 86). İkinci Yeni de yerleşik şiir düzenine karşı koyar. Özellikle kapalılık ve otomatizm İkinci Yeni şiiri üzerinde yapılan araştırmalarda üzerinde durulan en önemli hususlar olmuştur. İkinci Yeni şiirinin de sürrealizme meyilli olması nedeniyle şairler göz imgesini şiirlerinde farklı şekillerde kullanmışlardır. Cemal Süreya'nın

> Ben nerde bir çift göz gördümse
>
> Tuttum onu güzelce sana tamamladım (Cemal Süreya 2004: 19)

veya Marc Chagall'in "The House with the Green Eye" tablosuna gönderme yapan (Ergülen 2011) şu dizesi göz imgesi açısından değerlidir:

> "Gözleri göz değil gözistan" (Cemal Süreya 2004: 37)

Şimşet Özel'in "Ils Sont Eux Lyrics" şiirinde gözle ilgili yepyeni bir imgelem vardır.

> "Ağır ceza reisi duruşmaya girerken
>
> safir bir göz yapışıyor yakasına
>
> (…)
>
> Safir göz görünmüyor yargıca" (Özel 2011: 211)

Buradaki göz imgesinin kesin bir anlama işaret ettiğini iddia etmek yanılgı olacaktır. Şüphesiz ki imgenin en büyük özelliği de budur. İmge, bir metni gerektirdiği gibi onu okuyanın algı durumuna da ihtiyaç duyar.

Yine Cemal Süreya'nın sinema sanatından eserlerine yansımış bazı ifadeleri de bulunmaktadır. Fred Zimmermann'ın *A Hat Full of Rain* (1957) adını taşıyan filmin adıyla Cemal Süreya'nın 1976'da kitaplaştırdığı nesirlerinin adı olan *Şapkam Dolu Çiçekle* arasında analojik bir bağ vardır. Cemal Süreya'nın "Beyit" adlı şiirinde Marc Chagall'in "I and the Village" tablosundan esinlendiğini gösteren dizeler bulunur (Karaca 2010: 305). Edip Cansever, öteden beri resim ve sinemaya ilgi duyar (Dirlikyapan 2003: 90-91). Dolayısıyla Türkiye'de ciddi bir şekilde yaygınlaşmaya başlayan sinema sanatının şiir üzerindeki etkisi de kaçınılmazdır. Modern çağ, elbette insanın bütün duyularıyla ilgili teknik bir atılımı yansıtır. İkinci Yeni'nin sinema sanatıyla kurduğu ilgi muhakkak ki başka bir külliyetli araştırmanın konusudur.

İkinci Yeni şairleri arasında en çok tartışılan isimlerin başında gelir. Şüphesiz ki bunda etkili olan en önemli neden, şiirlerinin güçlü bir biçim ve içeriğe sahip olmasıdır. Bizi böyle bir çalışmaya yönlendiren neden ise Edip Cansever'in İkinci Yeni dönemi şiirlerinde göz sözcüğüne

çokça yer vermesidir. Bunu yaparken Cansever'in şiir sanatındaki değişim ve dönüşümleri ortaya koymak için ilk dönem şiirlerini de ele alacağız. Çalışmamızda Cansever'in 1944'ten 1964'e kadar, yani şiirlerinin ilk döneminden başlayarak özellikle İkinci Yeni'nin yoğun olarak gündemde olduğu döneme kadar bastırmış olduğu şiir kitapları incelenecektir.

İlk Şiirlerinde Göz İmgesi

Edip Cansever, konuşmayı sevmez. Poetikası üzerine yazdığı yazılar sınırlıdır. Şiir poetikası, yazdığı şiirlerinden yola çıkılarak rahatlıkla saptanabilir. Edip Cansever'in poetik tutumunu göz biçimlendirir (Doğan 2006: 107). Yine aynı araştırmacı onun şiirleri için "göz bankası" der. Edip Cansever, ilk dönem şiirlerinde göz sözcüğünü çoğunlukla deyim içerisinde kullanır. Bu deyimler, halkın günlük konuşma dilinde frekansı yüksek olanlarıdır. İlk şiirlerinde Garip hareketinin üslubu egemendir. Bunlar, genellikle *İkindi Üstü*'nde yayımlanırlar.

"Akşamları parklar tenhalaşır,

Gözleri gülerdi kızların" (Sıcak Haziran Geceleri, *İkindi Üstü*, s.27)

İkindi Üstü'ndeki şiirlerde söz konusu olan göz sevgiliye aittir. Bunlar aşk dolu olması, mutluluğu ve güzelliğiyle dikkati çeker. Sıradan insanların mutluluğu gözlerine yansımıştır. "Akşama Doğru" şiirinde sıradan insanın anlatımı vardır. Gözler mutluluğu çağrıştırır:

"Yüzünün bütün çizgileri aydınlıktı

Gözlerinin içi, saçları da.

(…)

Akşam demekti pastacının caddeden geçmesi,

Gözleri de yıldızlar gibi ışıldardı." (Akşama Doğru, *İkindi Üstü*, s.29)

"Ali'nin Yüzü" , "Berbere Bak" ve "Dirlik Düzenlik" şiirlerinde göz deyim içerisinde yer alır. Bu şiirlerdeki göz, mecaz anlamla var olur.

"Öyle ki yoluna çıkana âşık

Tanrıya âşık insan gücüne âşık

San pestile at koşumuna

Gözünün tuttuğu her şeye âşık" (Ali'nin Yüzü, *Dirlik Düzenlik*, s.67)

"Aç gözünü bak yüzüme

Ben kimim bil bakalım" (Berbere Bak, *Dirlik Düzenlik*, s.78)

"Göğe bu yüzden arayı bozdum

Dünyalar gözükmedi gözüme

Nelere dadandım o yüzden

Mehtaba alışım pisi pisine" (Dirlik Düzenlik, *Dirlik Düzenlik*, s.88)

Edip Cansever'in ilk şiirlerinde göz sözcüğü, gündelik dilin bir parçası olarak yansıtılır. Bunda etkili olan temel neden ise onun henüz Garip hareketinin etkisiyle eser vermesidir.

İkinci Yeni Dönemi Şiirlerinde Göz İmgesi

Edip Cansever'in İkinci Yeni döneminde yazdığı şiirlerinde göz sözcüğü, ilk dönem şiirlerine göre bambaşka anlamlar kazanmaya başlar. Cansever, başta *Yerçekimli Karanfil* (1957) adlı şiir kitabı olmak üzere göz imgesini, Louis Buñuel'in filminde ve Salvador Dali ile Pablo Picasso gibi sürrealistlerin tablolarındaki anlamı anımsatacak bir biçimde kullanır. Edip Cansever, göz sözcüğünü insana acı veren bir organ durumuna sokar ve parçalanmışlığın en çok yansıdığı bir imge haline getirir. Bu tavrını *Umutsuzlar Parkı* (1958), *Petrol* (1959), *Nerde Antigone* (1961) ve *Tragedyalar* (1964)'da sürdürür.[1] Bakmaktan ve görmekten kaynaklanan çok gözlülük, Edip Cansever'in poetikasının temel kavramlarındandır (Dirlikyapan 2003: 98).

Edip Cansever'in göz imgesini bilinçaltı kuyusunun kapağı olarak kullanmaya başladığı ilk şiiri "Ey" (Cansever 2011: 93-94) adını taşır. Şiirde altı defa göz sözcüğüne yer verilir. Bu kullanımlar her defasında yeni anlamlarla karşımıza çıkar.

"Bu sanki niye durduğumuz mu? açıkken sevişme bölgeleri

Ay, pencere, göz siz git ey" (Ey, *Yerçekimli Karanfil*, s.93)

Nesneler dünyasında bir unsur olarak kullanılan göz, ay ve pencereyle birlikte anılmaktadır.

"Kim bilir neyi saldığımız bu da; yalnızlığımız gel

Yırtıcı kuşları mı gözlerimizin? onlar mı bu sürüyleri?" (Ey, *Yerçekimli Karanfil*, s.94)

Gözlerin yırtıcı kuşları, yine insanın bilinçaltı derinliğini yüklenir. Şair bu dizelerin devamında bu imgeye kısmen de olsa açıklık getirir. Sevda ve arzu biçiminde yansıtır:

"Yoksa onlar mı içine seninle sevişme biçiminde?

Oysa sevgimiz yerde; kara sevda sen uç ey"

Sen usul, ben yavaş kime yarasır bu sessizlik?

Kim biner bu gemiye insandan kıyılar yapılırken

Yetmez mi dalgası vursundu azıcık gözlerimize

Gözlerin gözlerime; siz bak ey!" (Ey, *Yerçekimli Karanfil*, s.93)

"Ey" şiirinin son dörtlüğünde Edip Cansever, "çok gözlü delişmen" sıfat tamlamasını kullanır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, göz imgesi bilinçaltının bir sözcüsü haline getirir. Onu konuşturur. Her yanı "görmeler" ya da "bakmalar" kaplamıştır. Şair gözlerinden ve dolayısıyla bakmaktan acı duyar: Bu parçalanmışlığın önemli bir göstergesidir. Elin ya da gözün çoğullanması veya insanın başka bir organ parçacığının gerçek sayısından fazla olması resmin şiire yansıyışı olarak değerlendirilebilir.

"Benim, bu çok elli, bu çok gözlü delişmen

Çok bildim sana yarasır olmayı günlerce

Şunu sevdim, şunaözendim, şununla yetindim sonunda

[1] Mehmet Can Doğan (2006), Edip Cansever'in parçalanmışlık temasını sonraki dönem şiirlerinde de sürdürdüğünü ve parçalanmış insanın kendisi olduğunu vurgular (104).

Ben miyim Şimdi nerede? ben çok ey" (Ey, *Yerçekimli Karanfil*, s.94)

Edip Cansever (2011), "Kesin" adlı Şiirinde göz ve balık sözcüklerini aynı anda kullanır. Balık göz fotoğraf sanatında kullanılan bir çekim metodudur. Belli bir görüş perspektifini yansıtır. Bu görüş açısı daireseldir. Modern çekim araçlarında "fish-eye view" denilen bu bakış açısının Cansever sıklıkla kullanır. şiirlerinde dış dünyaya dairesel bir bakış vardır. Bir çekim tekniği olan "balık-göz", dönemin yerli ve yabancı sinemasında sıklıkla kullanılan bir çekim metodu olur.

"Gözlerim bir balığın onu tutma denizlerinde

Gözlerim bir balığın.

Bir balık ellerimde,

Balıktan bir göz ellerimde;

Kirpiksiz, tuzlu, kesin

Bakışları günlerce." (Kesin, *Yerçekimli Karanfil*, s.95)

Edip Cansever göz ve balık sözcüklerini birlikte kullanmaktan hoşlanır. "Alüminyum Dükkân" adlı Şiirinde de bunu yapar:

"Bir göz atıyorum denize

Çın çın ötüyor balıklar (Alüminyum Dükkân, *Yerçekimli Karanfil*, s.111)

Cansever'in Şiirlerinde göz sözcüğünün acı çekmenin bir aracı haline getirildiğini yukarıda söylemiştik. Aşağıda vereceğimiz "Yangın" Şiirinde de yine bu acı duyumu yansıtılmıştır. Gözlerin acı çekmesi Şairin hoşuna gider. Burada herhangi bir organını kesme şeklinde tezahür eden sadomazoşist bir tavırla karşı karşıya kalıyoruz. Ahmet Oktay (2008), Cansever'in bu tutumunun *Tragedyalar*'da belirgin olduğunu vurgular: "Tragedya V'te de, Ruhi Bey'de de bastırılmış ve sapkınlaşmış cinsiyet, kendini saldırganlık, acı çekme ve acı çektirme biçimlerinde ortaya koyar." (s.459).

"Sonra da boyadığı, ne demeli sonra da kestiği

Korkum yok; ben güpegündüz rakılar boğazlıyorum

Gözlerimi batırıyorum ıstakozlara

Oh ne güzel! şişenin de bir anlamı oluyor böylece

Kim konuşuyor? Ben konuşmuyorum." (Yangın, *Yerçekimli Karanfil*, s.99)

Edip Cansever'in "Bakmalar Denizi" Şiiri görme duyusunun acı veren ve bilinçaltını yoklayan durumu ön plandadır. Esasında Edip Cansever bu Şiirde, görme ve göz mefhumlarını ayrıntılı bir şekilde sunar:

"Bakmalar görüyorum bütün gün türlü bakmalar

Pencere bakması, sabahlar bakması, yeşil otlar bakması

Hepsi de beni buluyorlar, hepsi de bir yağmur uysallığında

Gördüm suyun ki yumuşak, gördüm ağacın ki katı

Gördüm ama şey! gördüm ama nasıl! gördüm ama bu kadar

Göz!..

Aynı bir gözler denizi, aynı bir o kadar canlı.. (Bakmalar Denizi, *Bakmalar Denizi*, s.123-124)

Dirlikyapan (2003), bu şiirde Edip Cansever'in 14 kez "göz", 12 kez "bakma", 8 kez de "görme" sözcüklerini" (92-93) kullandığını dile getirir. şair bakmaktan yorulur, bilinçaltı bütün yönleriyle ortaya çıkar. Otomatizm nedeniyle şair hiçbir şeyi kontrol edememektedir. Bütün görüntüler, âdeta şaire saldırır. Burada şairin ruhu kaotik bir dünyayla karşı karşıya kalır. Üçe eğilen insanın iç âleminin sonsuz genişlemesi durumu Cansever'in birçok şiirinde söz konusudur. Nitekim Ahmet Oktay (2008) da Edip Cansever'in "ikinci Yeni Dönemi" olarak adlandırdığımız kapsamda ele alınan şiirlerinin insanı sorunsallaştırdığını dile getirir (454). "Kaybola" şiirinde de bu içe bakışın anlatımı vardır:

"şimdi bir gizliyi kovuşturuyor

Gözlerinden içeriye üç kişi

Deli ediyor onları mısralarımda

Bir karanfil az

Bir karanfil çoğala çoğala." (Kaybola, *Yerçekimli Karanfil*, s.116)

Cansever'de göz zaman zaman çıkarılıp takılan, alınıp satılan, götürülüp getirilen bir nesne haline de gelir.

"Sanki hiçbir şey uyaramaz

Üçümizdeki sessizliği

Ne söz, ne kelime, ne hiçbir şey

Gözleri getirin gözleri!.." (Gözleri, *Bakmalar Denizi*, s.122)

"Borazan" adlı şiirde de şairin bu tutumuyla karşılaşılır.

"Sizin bir çift göz olan o şeyleri taşıdığınız gibi

Bir borazan taşırdı; ta-tarata, ti-tiriti

(…)

O çalsın gözlere şenlik, akınıp giderdi başka dünyalar" (Borazan, *Bakmalar Denizi*, s.127)

şair, gözlerini içe yöneltir. Dış dünyayla bağlantısı kesilir. Edip Cansever, yaşama sevinciyle dolu ilk dönem şiirleri hariç, şiirlerinde yer alan kahramanlarını bir türlü mutlu kılamıyor. Kahramanlarının dünyası, "acının, korkunun, yalnızlığın, ölümün hep yeniden, yeniden algılanabileceği, yaşanabileceği" (Oktay 2008: 469) bir dünya olup çıkmaktadır. Bu yüzden alkol ve oyuna sarılır. Bütünün bir parçası olan göz, huzursuz iç âleme tıpkı bir nesne gibi fırlatılır:

Karışık olduk bir süre. Gözlerimizi

Sallantılı bir denize bırakır gibi içimize bıraktık" (Tragedyalar- V, *Tragedyalar*, s.362)

Edip Cansever, dördüncü şiir kitabı olan *Umutsuzlar Parkı* (1958)'nda göz ve görme yine acı çekmenin ve parçalanmışlığın bir aracıdır. şair göz ile içe baktığını zaten saklamaz. Göz, neşenin ve zevkin adresi değildir. Ancak huzursuz iç âlemi dalgalandıran bir rüzgâr gibidir. Edip Cansever'in İkinci Yeni döneminde yazdığı şiirlerde göz organı, halüsinatik yapısının bir yansıması olarak ortaya çıkar. Gerçeküstücü anlayışın kabul ettiği bir tarzda vardır onun şiirlerinde: "…

kabuslar, sanrılar (hallucinations), patolojik durumlar, umutsuz kötümserlikler" (Rosenthal ve Yudin 1980: 186) sürrealist sanatın önemli ayrım noktalarıdır. Yalnızlık, parçalanmışlık, yabancılaşma, dışlanma gibi durumlarda söz konusu olur göz sözcüğü. Edip Cansever, "…öyleyse bu ikili „ben"i daha doğrusu bölüne bölüne ayrıcalığını, kimliğini yitirmekte olan ben'i şiire aktarmak" (Cansever 2009: 127) amacında olduğunu dile getirmiştir zaten. Neticede şair, gözünün kontrolünü yitirir:

Kim ne derse desin en iyisi

Gözleri durduramıyoruz

Göze bu kadar" (Çember, *Umutsuzlar Parkı*, s.151)

Göz, sözün ulaşamadığı her yere ulaşır. Anlatılamayan ve anlatılmak istenmeyen pek çok şey göz vasıtasıyla ortaya çıkar. Şair, gözlerinden hareketle ruhsal durumunun anlaşılmasını "Umutsuzlar Parkı" adlı şiirinde istemez. Daha önceki şiirlerinde ruhsal durumunu açıkça ortaya koyan şair, sonraki şiirlerinde bu tavrından uzaklaşır. Gözleri onu ele verir ve bundan rahatsızdır:

Evet bir de cins tuzaklar kurmuş suzgözlerimize

Tuzaklar, ve sanırım herkesin işi bizi anlamak" (Umutsuzlar Parkı, *Umutsuzlar Parkı*, s.172)

Cansever, gözün saklanması gerektiğini düşünür. Nitekim Kapalıçarşı'daki antikacı dükkânını arkadaşı işletir. O dükkânın ikinci katında, insanlardan uzak bir şekilde kendini sanatına verir (Cansever 2000: 30):

"Bu gözler onunla az mı yaşadınız gözleri

Bu dudaklar onunla az mı sevişti niz

Bana kalırsa gözleri saklamalı

Eliniz yok mu, bastonla işsgörmeli

Ya da boğuluğa takılmış bir eldiven

Asılın, kurtarın hemen

Az şey mi kurtarıp rahat etmek

Ellerle gözleri." (Amerikan Bilardosuyla Penguen, *Umutsuzlar Parkı*, s.139)

Şair kendi gözlerini kaçırdığı gibi, kendini ustaca süzen ve ruhsal durumunu anlamaya çalışan gözlerin de farkındadır. Avcı benzetmesini kullanır bu durum için.

O gün bugündür içime –ben meselâ

Çok usta bir avcının gözleri karşısında" (Umutsuzlar Parkı, *Umutsuzlar Parkı*, s.166)

Edip Cansever, göz imgesini parçalanmışlık kavramı açısından kullanır. Şairini kişiliği yalnızlıktan ötürü gittikçe küçülürken göz organına ihtiyacı kalmaz. Şair onları tıpkı bir nesne gibi ormana asar. "ormana göz asmak" yepyeni bir imajdır:

"Bir kişi bile değilim yalnızlıktan

Gözlerim ormanlara asılı" (Ben bu kadar değilim, *Petrol*, s.213)

Gözler neye sarılacağın bilmez. Rüzgârda savrulan yaprak gibidir. Bazen duvarlarda gezinir göz:

Duvara alığırıyorum gözlerimi – siz nesiniz duvarlar?

Hiiiç! sadece duvarız biz" (Umutsuzlar Parkı, *Umutsuzlar Parkı*, s.183)

Edip Cansever'in şiirlerde göz ve boşluk veya gözün bir noktaya sabitlenmesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Şair yeri geldiğinde gözü boşluğu temsil eden bir enstrüman olarak kullanır:

"Gözler mi tavana dikili; hayır; pencereye

Yağmalar, sürgünler, yangınlar içinde

Çünkü bu boşluk; tüneller, çukurlar, kapkacak ağızları" (Çoğullama, *Umutsuzlar Parkı*, s.186)

"Bedevi" şiirinde de boşluk fikri vardır:

"Gözlerimin ıssız, donuk, kahverengi kentinde" (Bedevi, *Nerde Antigone*, s.229)

Ya da gözler bir noktaya takılıp kalmaktadır. Donuk göz, bozulan psikolojinin yansımasıdır. Öte yandan uzaklara bakmakla şair daralan iç âlemini genişletmek istemektedir:

"Oysa bir sığıntıydım çok uzaktan bir gülmeye

Yalvaran gözleriyle açılmış açıldıkları kadar

Ya da bir tilki avında kim bilir kimin inceliği.

Gözleri, ufukta bir yerdi içine gözleri…" (Umutsuzlar Parkı, *Umutsuzlar Parkı*, s.171)

Edip Cansever'in şiirlerinde hayvan gözleri de kullanılan bir imge haline gelmiştir. Bunlardan bazıları sevinç kaynağı olarak yansıtılırken bazıları da zevk aracı olarak kullanılmıştır. Gözün "deli hayvan" olarak kullanılması dikkati çeker:

"Çok gördüm bir kadındır atlanıp gözlerinden

Göz, o benim en deli hayvanımdır

Bir fiildir ne zaman, durakalmış bir fiil

Ucuza yaralanmış, vurulmuş serserilikten

Gözdür, kim ne derse desin, bütün aşkların en serserisi

Karasız, durgun ve küçülmüş buna serüvenden

Aşk

En bitirim acılarda en dayanıklı büyüyen." (Acı Bahriyeli, *Petrol*, s.210)

Görme ve işitme duyuları hayvanlarda ortakmışçasına yansıtılır. Ya da şair ikisini birlikte görmek ister:

"Bir kuş dagözlerine uygulanmış sesiyle

Öter durur kıyısız boş saatleri" (Sevişen, *Nerde Antigone*, s.234)

Göz, başka bir yerde yaşamanın ve alışkanlığın önemli bir parçasıdır:

"Ve Siirtli iki göz dünyaya alıştırmak için yoruluyor

Bu yüzden horozlarım dövüyor

(…)

Sokulmuştu geleceğe bile

Fikirleri yüzünden

Siirtli iki göz…"

şair, görme duyusunun yitiminden korkmaktadır. Çünkü görme duyusunun kaybı boşluğa bütünüyle yuvarlanmak olacaktır:

"Kaskatı bir intihârı, yok yerden bir cinayeti

Bir sevişmeyi… o benim yapayalnız gözlerime fırlatıyorlar

Hıh!.. işte bunlar da kendi gözleri

Kızarmış çaresizlikleriyle kendi gözleri

Her gün bir o kadar görmeyle kayboluyorlar

Ve dalgın bir bakışla yansıtıp yürekleri

Kayboluyorlar bir bir

Öyle ki –ben diyelim- yeniden bulmak için onları

Yeniden bulmak için

Çırpınıp duruyorum dört duvarında kendimin." (Ne Gelir Elimizden İnsan Olmaktan Başka, *Nerde Antigone*, s.256)

Edip Cansever, görmeyi bütün duyularının üstünde tutar, ayrı bir yere koyar. İnsan ne olursa olsun görebilmesinin yeterli olduğunu dile getirir:

"Ne çıkar ustaymış, erginmiş uzağı görmekte gözleri" (Salıncak, *Nerde Antigone*, s.243)

Edip Cansever, şiirlerinde göz sözcüğünü genel olarak çoğul biçimiyle kullanır: "Edip Cansever'in neredeyse bütün şiirlerinde "göz"e ya da "bakma"ya ilişkin bir vurgu vardır. Bu, kimi zaman herhangi bir duyunun göze uygulanmasıyla, kimi zaman da görüntülerin yan yana geldiği izlenimini uyandıran ve "çok gözlülük" olarak nitelendirebileceğimiz bir "üç boyutluluk" şeklinde yapılır." (Dirlikyapan 2003: 92). Çoğulluk ikiyi aşacak hüviyettedir. Kastedilen göz ikiden fazladır. Her yanı göz istila etmiştir. Her yanda gözün olması, gözetlenmeyi işaret eder. Yine Dirlikyapan (2003), Cansever'in "analitik kübizm"den yararlandığını ve nesneleri üç boyutlu olarak konumlandırdığını dile getirir (93). (Foucault (2007), gözetlemenin modern hapishane olgusunu ortaya çıkaran faktör olduğunu söyler (85-105). Edip Cansever'in şiirlerinde, hapishanedeymiş gibi gözetlendiği izlenimi vardır. Ruhu kendisini gözetleyenlerin tutsağıdır âdeta:

"Bu kimin duruşu, bu sizin en gülmediğiniz saatlerde

Her cümlede iki tek göz, bu kimin" (Umutsuzlar Parkı, *Umutsuzlar Parkı*, 160)

Edip Cansever'in şiirindeki gözlerin ikiden fazla olması direkt anlatımla değil; sezdirilerek yapılır.

"Belki bir sevme olayında kayıp

Bakınca anlaşılır gözlerimin çokluğu

şarabıma gidiyorlar tek kelimeyle" (Ay Kırmızı Aylar Kırmızılar, *Petrol*, s.218)

Edip Cansever'in İkinci Yeni dönemi olarak adlandırdığımız ve 1957-1964 yılları arasında yayımlanmış şiir kitaplarında, göz imgesi çoğunlukla parçalanmış, ilk ve yabancılaşma anlamlarını yansıtır. Göz organı iki sayısını açıkça çoğullukta kullanılmıştır.

Sonuç

Çalışmamızda yaptığımız incelemeler sonucunda, Edip Cansever'in ilk dönem şiirlerinde göz sözcüğü, genellikle deyim anlamıyla kullandığını saptadık. Sevgilinin gözleri, açığı tarif eder. Göz ile açık arasında bir paralellik kurulur. Şairin İkinci Yeni dönemi olarak adlandırılan 1957-1964 yılları arasında çıkan şiir kitaplarında, göz sözcüğünün parçalanmış, yalnızlık, bilinçaltı ve yabancılaşma gibi temaları belirginleştirdiği saptandı. Şair, zaman zaman göz sözcüğü üzerinde oyunlar oynar, gözü bir insan organı olmaktan çok bireysel durumların ifade aracına dönüştürür, tıpkı bir nesne gibi çıkarıp bir yerlere asar veya yola fırlatır. Şair izlenmekten sıkılır, gözlerinin içsel atmosferini yansıtmasından korkar. Başkasının kendi gözleri üzerine iktidar kurmasından kaçınır. Göz imgesi, Cansever'de zamanla bir mahremiyet halini alır. Cansever, İkinci Yeni hareketinin tavsamaya başlamasından sonra da göz imgesine yer vermeye devam eder. *Çağrılmayan Yakup* (1969), *Kirli Ağustos* (1970) ve *Sonrası Kalır* (1974) adlı eserlerinde şiirleri toplumsal bir nitelik kazansa da göz sözcüğünü yine parçalanmış, yabancılaşma, yalnızlık gibi temaların etrafında kullanmayı sürdürür.

KAYNAKÇA

BERK (2001), Orhan, *Eşik*, YKY, İstanbul.

BOYNUKARA (1997), Hasan, Modern Eleştiri Terimleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

BUÑUEL(1929), Louis, *Un Chien Andalou* [Film], Paris: Duverger.

CEMAL SÜREYA (2004), *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul.

CANSEVER (2000), Edip, *Gül Dönüyor Avucumda*, Adam Yayınları, İstanbul.

CANSEVER (2009), Edip, *Şiiri Şiirle Ölçmek – Şiir Üzerine Yazılar, Söyleşiler, Soruşturmalar,* Haz. Devrim Dirlikyapan, YKY, İstanbul.

CANSEVER (2011), Edip, *Sonrası Kalır I,* YKY, İstanbul.

CEMAL SÜREYA (2004), *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul.

CHAGALL (1944), Marc, *The House with the Green Eye*, [Tablo].

ÇELEBİ(1993), Asaf Halet, *Om Mani Padme Hum*, Adam Yay., İstanbul.

ÇIKMAN (2006), Zeki, *Folklorumuzda ve Edebiyatımızda Göz*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

DALI (1949), Salvador, *The Eye of Time*, [Tablo].

DİRLİKYAPAN (2003), Murat Devrim, "İkinci Yeni Dışında Bir Şair: Edip Cansever", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi: Ankara

DOĞAN (2006), Mehmet Can, *Şair Sözü*, (e-kitap), YKY, İstanbul.

ERGÜLEN (2011), Haydar, "Gözistan Sultanı: Türkan Şoray", *Sabitfikir*, İstanbul.

FOUCAULT (2007), Michel, *İktidarın Gözü Seçme Yazılar -4*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

HANÇERLİOĞLU (1970), Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstabul.

HOMEROS (2010), *Odysseia*, Can Yayınları, İstanbul.

KALKIŞIM (1994), Muhsin, *Şeyh Galib Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

KANIK (2002), Orhan Veli, Adam Yayınları, İstanbul.

KARACA(2005), Alaattin, *İkinci Yeni Poetikası*, Hece Yayınları, Ankara.

KARACA (2010), Alaattin, "İkinci Yeni şiiri ve Resim", *Turkish Studies*, Vol: 5/2, ss.281-312

KORKMAZ (2010), Ferhat, *İkinci Yeni Limanı Pazar Postası*, Bizim Büro Yayınları, Ankara

KORKMAZ (2011), Ferhat, "Edip Cansever'in şiir Hakkındaki Görüşleri", New World Science Academy, C:6, S.4, 2011, ss.857-868

OKTAY (2008), Ahmet, İmkânsız Poetika Bütün Yapıtlarına Doğru şiir Yazıları, C:2, İthaki Yayınları, İstanbul

ÖZEL (Ekim 2011), İsmet, *Erbain*, şule Yayınları, İstanbul

ÖZKIRIMLI (1982), Atilla, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.3, Cem Yayınları, İstanbul

PALA (2004), İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul

PICASSO (1938), Pablo, *Girl with Red Beret,* [Tablo]

ROSENTHAL-YUDİN(1980), M.,P., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, Ankara

TANPINAR (1988), Ahmet, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul

TURANİ(1997), Adnan, *Dünya Sanat Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul

UÇ (2009), Himmet, *Tevfik Fikret'in Psikobiyografisi*, Bizim Büro Yayınları, İstanbul

ZIMMERMANN (1957), Fred, *A Hatful of Rain*,[Film], 20th Century Fox, USA

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1791-1802, ANKARA-TURKEY

MAHALLİ FIKRA TİPİNE BİR ÖRNEK: ERZURUMLU NAİM HOCA

Yusuf KOTAN[*]

ÖZET

Halk edebiyatımızın önemli türlerinden biri olan fıkralar, çok geniş bir coğrafi alan içinde oluşan binlerce yıldan beri sözlü gelenekte yaşayan halk edebiyatı ürünleridir. Bu ürünler, sözlü edebiyatımız içerisinde yerini çok öncelerden almış olsa da bir tür olarak edebiyatımızda bilhassa Tanzimat döneminden sonra canlılık kazanmıştır. Bu canlılık, bazı dönemlerde sekmeye uğramış olsa da hiç şüphesiz ki fıkralar, hemen her milletin sosyal ve kültürel hayatında mühim bir yer edinir. Bir milletin duyuş ve düşünüşünü, zekâsını, esprilerini, muhakeme gücünü ve en önemlisi de ortak görüşlerini yansıtması bakımından fıkraların önemi büyüktür. Bu fıkraların oluşumunda yer alan önemli öğelerden biri de fıkra tipleridir. Bu tipler, hem anlatılan fıkranın kahramanı olup, hem de yaşadığı toplumun ortak özelliklerini dile getirmeleri bakımından önemlidir. Anadolu coğrafyasının hemen her yöresinde bu tiplerle karşılaşılmakta ve onların bu anlatılarından yararlanmaktayız. Yaşadıkları yörenin özelliklerini yansıtması bakımından oldukça önem arz eden bu tiplemeler, özellikle mahalli ifadelere yer vererek bir temsil özelliği sergilerler.

Erzurum folkloru, Türk folkloru için oldukça zengin bir kaynaktır. Bu zengin kaynak üzerine pek çok araştırmalar yapılmış olsa da folklorumuzun bir parçası olan fıkralar üzerine yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Biz de bu yaklaşımlardan yola çıkarak hem Erzurum folkloruna bir katkı sağlamaya hem de Erzurum'daki fıkra tipleri içerisinde, söylemiş olduğu fıkralarıyla halkımızın hafızasında önemli bir yer edinen Naim Hoca'yı sizlere tanıtıp, bu değerli insanın fıkralarını sizlerle paylaşmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkra, Mizah, Mahalli Fıkra Tipi, Naim Hoca.

ONE TYPE OF ANECDOTE OF LOCAL EXAMPLE: HOCA ERZURUMLU NAİM

ABSTRACT

One of the important types of folk literature satire, in a large geographical area consisting of many thousands of years, products of oral tradition of folk literaturen. These products, although oral edebiyatımız as a kind of took its place in the literature long ago,

[*] Öğretmen, MEB, ğırnak Anadolu Öğretmen Lisesi, El-mek: yusuf_kotan2006@hotmail.com

particularly after the Tanzimat era has gained vitality. This vitality, though no doubt in some quarters that the jokes have suffered tab, in almost every nation acquires an important social and cultural life. Feeling and thinking, of a nation, intelligence, humor, and most importantly the power of judgment to reflect the common opinion is of great importance in terms of paragraphs. One of the important elements in the formation of these clauses in the clause types. These types, as described in the paragraph is the hero, as well as to express the common characteristics of living is important for society. These types with almost every region of Anatolia, and they faced a yararlanmaktayız this narrative. Who live in this very important region in terms of reflecting the properties of typecasting, giving expressions to represent a particular feature of the local stage.

Erzurum folklore, is a rich resource for Turkish folklore. Although this has been a rich source folklorumuzun on the part of many research studies conducted on jokes is almost negligible. Based on these approaches, we also provide a contribution to the folklore of Erzurum in both types of clause in Erzurum, an important place in the memory of our people who had said Naim Hodja jokes we introduce this valuable anecdotes of people will try to share with you.

Key Words: Jokes, Humor, Local Clause Type, Naim Hoxha.

0. Giriş:

Türk kültürü, mizahî yönden oldukça zengindir. Bu zenginlikte fıkralarımızın ve fıkra tiplerimizin büyük yeri vardır. Zekâ ile mizahın uyumundan doğan fıkralar, insanların hayata ve olaylara nasıl baktığını anlamak açısından bize önemli ipuçları vermektedir. Bu küçük hikâyeciklerle, bazen söyleyemediğimiz veya eleştiremediğimiz en zor şeyleri, bir nükteye bağlayarak bir çırpıda anlatıveririz. Fıkraları sadece mizahî açıdan değerlendirmemiz yeterli olmayacaktır. Fıkralarda anlatılan tipler, olaylar ve yerler, bize o dönemde yaşayan toplum hakkında önemli ipuçları vermektedir. (Özer 2011, 154.) Yöre halkı arasından çıkmış bir fıkra tipinin, olayları gözlemlemesi neticesinde anlatmış olduğu fıkralar; o dönemin sosyal hayatı, önemli hadiseleri ve birçok zümre hakkında bilgi vermesi açısından son derece önemlidir. Bugün, fıkra deyince aklımıza geneli temsil eden ve her bölgede tanınan Nasreddin Hoca, Keloğlan, Cinci Çavuş, Bekri Mustafa gibi isimler gelmektedir. Halbuki bu ünlü tiplerin yanında, daha küçük bölgelerde bilinen bölgesel ve mahallî tipler de yer almakta ve ünlerinin ulaşabildikleri zihinlerde yaşatılmaktadırlar. (Gönen 2004, 217.)

Anadolu, bereketli topraklarının yanı sıra yetiştirmiş olduğu insanlarla da tarihe damgasını vurmuş bir coğrafyadır. Orta Asya'dan Anadolu'nun içlerine yapılan akınlar, bu coğrafyanın bir Türk yurdu olmasına katkı sağlamış ve yapılan nice savaşlarla birlikte artık bu kutsal topraklar milletimizin ebedi yurdu haline gelmiştir. Birbirinden değerli şahsiyetlerin bu coğrafyada milli ve manevi değerleri ön plana çıkaran faaliyetleri, halkımız tarafından takdirle karşılanmış ve gönüllerimizi fethetmeye yetmiştir. Bugün dahi aradan geçen yıllara rağmen bu insanların düşünceleri ve eserleri millet sinesinde dilden dile, gönülden gönüle aktarılmaktadır. Yunus Emrelerin, Mevlânâların, Hacı Bektaş Velilerin, Nasreddin Hocaların ve daha nice adlarını sayamadığımız bu himmet ve hikmet sahibi insanların güzellikleri, bilim adamlarımız tarafından artan bir istekle araştırılmaya devam etmektedir. Öyle ki, bu insanların bir kısmı, üzerinde yaşadığımız toprakların hemen her köşesinde zihinlerimizde yer edinirken, bir kısmı da daha dar bir alana sıkışarak sadece yaşadıkları yörenin insanları tarafından bilinmekte ve günümüz imkânları

doğrultusunda da ülkemizde tanıtılmaya çalışılmaktadır. Bildirimize konu olan Erzurumlu Naim Hoca da bu yöresel tiplemelerden biri olmaktadır.

1.Fıkra Nedir?

Fıkra, yazılı kaynaklarda ilk olarak Kaşgarlı Mahmud'un Divânü Lügati't-Türk adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, bu eserinde "Küg" ve "Külüt" kelimelerini, "Halk arasında ortaya çıkıp insanları güldüren şey", "Halk arasında gülünç olan nesne" şeklinde açıklıyor. (Yıldırım 1999, 3.) O halde, bu kelimelerden yola çıkarak diyebiliriz ki, İslâmiyetten önceki Türk hayatında anlatılan fıkralar, bu isimlerle karşılanmıştır. Dilimizin tarihi serüveni içerisinde bu kelimenin ne tür bir değişikliğe uğradığını, konuşma ve yazı dilinde ne zaman "archaic" hale geldiğini bilmiyoruz. Çünkü Türklerin, İslâmiyeti kabulünden sonra, Batı Türkleri'nin bu nev'i hikâyeleri kıssa, masal, nükte, mizah, hikâyet (hikâye) ve latife gibi eş anlamlı terimlerle karşıladığını görmekteyiz. XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu sahasında fıkraların lâtife ve bu lâtifelerin bir araya getirildiği tomarlara da letâif adı verilmiştir. XIX. asırdan sonra ise, lâtifenin yanısıra fıkra adı da kullanılmaya başlanmıştır. (Özkan 1983, 134.)

Dilimize Arapça'dan geçmiş olan "fıkra" kelimesi, çeşitli lügâtlarımız ve bu konuda çalışma yapan bilim adamlarımız tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin; Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmanî'de fıkrayı, "parça, cümle, kısacık hikâye, bend, madde, omurga kemiği"; Şemsettin Sami, Kamûs-i Türkî'de "küçük hikâye, kıssa"; M. Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid sözlüğünde "Nasreddin Hoca, Cücenli Çavuş hikâyeleri gibi kısa, nükteli, hikmetli hikâyeler" olarak tanımlamıştır. (Özer 2011, 154.) Halkbilimi alanında çalışmalar yapan bilim adamlarımızdan Şükrü Elçin fıkrayı, "Umumiyetle gerçek hayat hadiselerinden hareketle hisse kapmayı hedef tutan ve temelinde az-çok nükte, mizah tenkid ve hiciv unsuru bulunan sözlü, kısa, mensur hikâleyeler." (Elçin 1981, 623.) olarak tanımlarken; Dursun Yıldırım ise, "Fıkra, hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak'a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşerî kusurlarla içtimaî ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, zıddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihzâ yoluyla yansıtan; umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikayelerden her birine verilen isim." (Yıldırım 1999, 3.) olarak tanımlamıştır. Fıkra ile ilgili tanımlamaları ne kadar uzatırsak uzatalım, bu anlamda yapılan tanımlamaların birbirinden çok da uzak olmadığını görmekteyiz.

2. Türk Fıkralarının Tasnifi ve Naim Hoca Fıkralarının Bu Tasnifler İçerisindeki Yeri

Makalemizin asıl konusu Naim Hoca olduğu için, onun fıkra tipleri içerisindeki yerini de görmemiz açısından Türk fıkralarıyla ilgili yapılmış bazı tasniflere de değinmek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi fıkra türü, edebiyatımızda özellikle Tanzimat döneminden sonra canlılık kazanmıştır. Daha önceleri ağızdan ağıza dolaşan ve bazı meraklıların tertip ettiği yazma mecmualardaki fıkralar, matbaa sayesinde geniş halk kitleleri tarafından öğrenilmeye başlanmıştır. Aydınlarımız, halk kültürüne, milli kültüre ve milli ürünlere önem vermeye başlayınca ilmi çalışmalar da yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştır. Bu durumu ilk fark eden ise Faik Reşad olmuştur. 1912 yılında ilk fıkra tasnifini yapan Faik Reşad, bu tasnifini bazen konuya, bazen mekâna bazen de tipe bakarak gerçekleştirmiştir. Hatta bazı araştırmacılarımız Faik Reşad'ın bu tasnifinin bir hayli uzun ve karmaşık olduğunu dile getirmişlerdir. Daha sonraki yıllarda Mehmet Tuğrul, Pertev Naili Boratav, Ercan Elmacı, Nevzat Gözaydın, Şükrü Elçin, Sait Uğur, Saim Sakaoğlu ve Dursun Yıldırım gibi araştırmacılar bu konu üzerine yoğunlaşmış ve çeşitli tasnif denemeleri gerçekleştirmişlerdir. Biz de burada Saim Sakaoğlu ile Dursun Yıldırım'ın yapmış olduğu tasniflere değinip, fıkra tipimizin bu gruplar içerisindeki yerini görmeye çalışacağız.

Saim Sakaoğlu'nun üzerinde durmuş olduğu tasnif aşağıdaki gibidir:

I. Tarihte yaşamış şahıslar etrafında teşekkül eden fıkralar

1. Her bölgede tanınan ünlü tipler (Nasreddin Hoca, Dâmcili Çavuş, Bekri Mustafa gibi).

2. Sadece yaşadıkları bölgede tanınan tipler (Tayyip ağa "Konya", Niyazi Dede "Sivas", Murtaza "Kastamonu", Şıbık Dayı "Elazığ" gibi).

II. Bir topluluğu temsil eden tipler etrafında teşekkül eden fıkralar

1. Din veya bir inanış sistemiyle ilgili olanlar (Hoca, Kadı, Bektaşi, Tahtacı gibi).

2. Bir bölge halkı ile ilgili olanlar (Karadenizli, Karatepeli, Kayserili gibi).

3. Bir karakter veya meslek grubu ile ilgili olanlar (Ahmak, deli, cimri, sarhoş, hırsız, doktor gibi).

III. Eş kahramanlı fıkralar (Hoca-talebe, usta- çırak, ebeveyn-evlat, komutan-asker, efendi-uşak gibi) (Sakaoğlu 1989, 268-269.)

Görüleceği üzere Saim Sakaoğlu'nun yapmış olduğu tasnifte, Naim Hoca fıkraları birinci grubun ikinci alt grubunda yer almaktadır. Zaten bu alt gruba girenlerin tamamı sadece kendi il veya ilçelerinde tanınan tiplerdir.

Dursun Yıldırım ise, fıkra tiplerine göre yaptığı tasnifte Türk fıkralarını yediye ayırmaktadır. Bunlar sırasıyla:

1. Ortak şahsiyeti Temsil Yeteneği Kazanan Ferdi Tipler.
2. Zümre Tipleri.
3. Azınlık Tipleri.
4. Bölge ve Yöre Tipleri.
5. Yabancı fıkra Tipleri.
6. Gündelik Fıkra Tiipleri.
7. Moda Tipleri'dir.

"1. Ortak Şahsiyeti Temsil Yeteneği Kazanan Ferdi Tipler" kategorisi kendi içinde alt gruba ayrılmış ve:

a) Türkçenin konuşulduğu coğrafi alan içinde ve dünyada ünü kabul edilen tipler'e: Nasredddin Hoca.

b) Türk boyları arasında tanınan tipler'e: Dâmcili Çavuş, Bekri Mustafa, (Osmanlı/Anadolu ve Paşalı sahaları); Kemine, Esenpulat (Türkmenistan sahası); Ahmet Akay (Kırım ve Kuzey Türk sahaları)

c) Türk boyları arasında halkın veya zümrelerin ortak unsurlarının birleştirilmesinden doğan tipler'e: Bektaşi (Osmanlı sahası); Aldar Köse (Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Tacik, Karakalpak, Türk sahaları).

ç) Aydınlar arasından çıkan tipler'e: Keçecizade İzzet Molla, Koca Ragıp Paşa (Osmanlı sahası); Nasredddin Tusi (Azerbaycan sahası); Mirali (Çağatay sahası).

d) Mahalli tipler'e: Tayyip Ağa (Konya); Niyazi Dede (Sivas); Şıbık Dayı (Ağın- Elazığ); Murtaza (Kastamonu).

e) Belli bir devrin kültürü içinde yaratılan tipler: Karagöz (Osmanlı sahası).

2. Zümre tiplerine: Terekeme (Kafkas ve Anadolu sahası), Mevlevi, Yörük, Tahtacı (Anadolu sahası), köylü vs.

3. Azınlık Tiplerine "Temsil ettiği azınlığı temsil edenlere": Yahudi, Rum vs.

4. Bölge ve Yöre Tiplerine: Kayserili, Çemişkezekli, Andavallı, Karadenizli (Anadolu sahaları).

5. Yabancı Fıkra Tiplerine: Farsların Behlül-i Donende, Arapların Karakuşi Kadısı vs.

6. Gündelik Fıkra Tiplerine;

a) Aile fertleriyle alakalı tipler: Ana- baba, karı- koca, kaynana, baba- çocuk, anne- çocuk.

b) Mariz ve kötü tipler: Deli, hasis, cimri, kör, topal, sağır, dilsiz, hırsız, eşkıya, bıçkın, yankesici.

c) Sanat ve meslekleri temsil eden tipler: Ressam, şair, doktor, avukat, bakkal, kasap, öğretmen, imam, kadı, asker vs.

7.Moda tipler: Cemiyettte belli bir olaydan sonra müşahhas bir tutum ve davranışın yarattığı yerli ve yabancı değişken ve geçici tipler, diye nitelendirmiş ve örnek verilmiştir. (Yıldırım 1999, 24-32.)

Bu tasnife göre ise, Naim Hoca fıkraları, birinci maddenin alt gruplarından "mahalli tipler"e girmektedir.

3. Naim Hoca (Gölleroğlu)

3.1. Hayatı

Erzurum'un yetiştirmiş olduğu mahalli fıkra tiplerinden birisi de Naim Hoca'dır. Naim Hoca, 1924 yılında Erzurum'da dünyaya gelmiş,yedi yaşında babasını kaybedince annesi onu bir berbere çırak vermiştir. Küçük yaşta yetim kaldığından dolayı ilkokul tahsiline başlayamamış,daha sonra ilkokulu hariçten bitirmiştir. Berberlik mesleğinde uzun yıllar çalışan Hoca, aynı zamanda eğitimini döneminin ünlü alimlerinden dersler alarak devam ettirmiştir.

1945 yılında Erzurum Askeri Ağır Bakım Tamir Fabrikası'nda (Güç Ocağı'nda) askerlik hizmetine başlamış ve bu hizmetini ifa ederken, işçi ocağı sanat okuluna da iki yıl boyunca devam etmiştir. Terhis olduktan sonra berberlik mesleğine bir süre daha devam eden Naim Hoca, aynı yıllarda Sakıp Danışman'dan (Sakıp Efendi'den) Arapça, Tefsir ve Hadis konularından büyük ölçüde yararlanmıştır. 1950 yılında Erzurum müftüsü Solakzâde'nin takdiriyle resmi olarak imamlık görevine başlamış ve 1960 yılında ise yine Erzurum müftüsü olan Sakıp Efendi'nin takdiriyle vaizliğe atanmıştır. (Kurnuç 2005, 59-60.) 1960 Askeri darbesinde kendisinin belirgin bir siyâsi görüşü olmamasına karşın, birilerinin ihbarı üzerine "Demokrak Partili" olarak suçlanıp bir ara bu görevinden alınmıştır. Görevinden alındıktan sonra aç susuz kalmış, çoluk çocuğunu geçindiremez duruma düşmüştür. Berber dükkânını devrettiği için eski mesleğine geri dönememiş ve bir inşaatta belirli bir süre amelelik yapmıştır. İnşaat sahibinin bu durumu içine sindiremesi dolayısıyla Hoca'mız bu işten de ayrılmıştır. Bu defa da Erzurum eşraflarından Muttalip Yargılı, kendisine Kur'an öğretmesi karşılığında sarraflık mesleğini Hoca'ya öğretmiştir. Sarraflık mesleğini öğrendikten sonra Hacılar Hanı yanında bir kuyumcu dükkânı açmış ve ticaretle meşgul olmaya devam etmiştir. Daha sonra görevden alınan imamlar, görevlerine iade edilince, Naim Hoca da mesleğine tekrar geri dönmüş ve bu görevini 1989 yılına kadar resmi olarak sürdürmüştür.

Emekli olduktan sonra da Hacılar Hanı'ndaki küçük bir işyerinde kuyumculukla uğraşmaya devam etmiştir. (Yılmaz 2010, 305-307.)

Yaşadığı sürece aydın ve renkli kişiliğiyle tüm Türkiye'nin sevdiği bir isim haline gelen Naim Hoca, sanatın hemen her dalıyla yakından ilgilenmiştir. Bilgili, kültürlü, gösterişten uzak yaşantısıyla dikkatleri üzerine çeken Hoca, yürütmüş olduğu barış hizmetleri sebebiyle 1995 yılında Türkiye Milli Olimpiyat Komitesi tarafından Fair-play'e aday gösterilmiş, aynı yıl Litvanya'nın başkenti Vilnius'ta Fair-play ödülünü alan Türkiye'nin ilk din adamı olmuştur. (Sabuncuoğlu 2011, 23.)

Naim Hoca, dört yıl boyunca kanserle mücadele ettikten sonra 13.10.1999 tarihinde, 73 yaşında, Erzurum'da vefat etmiştir. Vefat ettiği gün bütün Erzurum Hoca'sına ağlamış, bir tane esnaf bile dükkânını açmamıştır. Türkiye'nin dört bir yanından gelen yüzbinlerce kişi cenazesine katılmış, kalabalık camiiye sığmadığı için cenaze namazı caddelerde kılınmıştır. Bu gönül adamının cenazesine siyasiler, iş adamları, emniyet ve ordu mensupları başta olmak üzere onbinlerce Erzurumlu da iştirak etmiştir. Cenazesi Erzurum Asri mezarlığına defnedilmiştir.

3.2. Eğitimi

Naim Hoca, içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla eğitimine başlayamamış, ama okumaya olan arzusundan dolayı bu durumu içine sindirememiş ve berberlik mesleğini icra ederken bir yandan da eğitimine devam etmiştir. Ustasından habersiz elif cüzü almış, akşamları ise bir hocadan ders almaya başlamıştır. Bazen dükkânda elif cüzünü cebinden çıkarıp okurken ustası ona çok kızarmış. Ama o buna rağmen Kur'an okumayı öğrenmiştir. Kur'an okumayı öğrendikten sonra tabur imamı Kura Hasan Efendi'den talim dersleri almıştır. Daha sonra Arapça okumaya başlamış ve bu dersleri de zamanın müderrislerinden Sakıp Danışman'dan tahsil etmiştir. (Yılmaz 2010, 303-304.)

Naim Hoca'nın okuma aşkını, yakın dostu olan Mehmet Nuri Yılmaz şu cümlelerle ifade ediyor: "Hoca aşk ehli bir adamdı. Yerinde duramazdı. Kendi anlatımına göre Erzurum'un Gümüşgöz Mahallesi'nde oturuyorlarmış. Alvar imamı Muhammed Lütfü Efendi de aynı mahallede ikâmet ediyormuş. Hoca Alvar imamının dergâhına devam etmiş ve O'nun himayesi altında büyümüş. Lütfü Efendi onu çok sevmiş ve kendisiyle yakından ilgilenmiş. Hoca'nın okuma aşkı da buradan kaynaklanmış. (Yılmaz 2010, 304.)

Naim Hoca, kendisini yetiştiren, himayesine alan, evlendiren ve her türlü maddi ve manevi desteğini esirgemeyen Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi'nin zikir meclislerinde ve özel sohbetlerinde her zaman bulunduğundan dolayı Efendi'nin şiirlerini, ilahilerini ve divanlarının büyük bir kısmını ezberlemiş ve günümüze kadar gelmesine kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte döneminin ünlü hocalarından Solakzâde Sadık Efendi'nin yanında Arapça, Farsça, Hadis ve Kelâm dersleri almıştır. Solakzâde'nin edebiyata ve şiire karşı olan büyük ilgisi dolayısıyla, Naim Hoca da hocasından etkilenerek Erzurumlu Emrah'ın, Alvarlı Efe'nin, Erzurumlu saz şairlerinin çoğu şiirleriyle birlikte Azeri âşıkların şiirlerini de ezberlemiş, bu şiirlerin TRT repertuarına kazandırılmasına büyük katkı sağlamıştır. (Kurnuç 2005, 60-61.)

3.3. Lakapları

Naim Hoca, yedi yaşında babasını kaybedince annesi onu bir berbere çırak vermiş, uzun bir süre berberlik mesleğini icra etmiştir. Bu mesleği icra ederken okumaya olan hevesinden dolayı o dönem hocalarından dersler almış ve Erzurum'un mânevi önderliğini yapan şahsiyetlerin sohbetlerinde bulunmuştur. (Sakıp Danışman, Kura Hasan Efendi, Sadi Efendi, Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi) Berberlik mesleğinden sonra imamlık sınavını kazanarak din görevlisi sıfatını alan Naim Hoca, bir süre de bu görevi ifa ettikten sonra 1960 darbesinde Demokrat Partili diye suçlanıp

imamlık görevinden alınmıştır. İmamlık görevinden alındıktan sonra eski mesleğine dönemeyen Hoca, sarraflık mesleğine yönelmiş ve din görevliliğinden emekli olduktan sonra da küçük bir dükkanda kuyumculuk mesleğine devam etmiştir.

Naim Hoca, Erzurum halkı tarafından Berber Naim, Terzi Naim, Kuyumcu Naim ve daha ziyade Hoca Naim lakaplarıyla bilinip tanınmıştır. Hatta kendisi bir fıkrasında bu lakaplarını şu şekilde dile getirmiştir:

Naim Hoca, bir gün kömür alır ve arabacıya der ki:

"Buni Yoncalık'daki evime götür."

Arabacı der ki:

"Hocam adresin nasıl?"

"Oğlum Yoncalığa get, Naim Hoca dedin mi herkes gösterir."

"Ya hocam bilmezlerse?"

"Terzi Naim de, o zaman bilirler."

"Ya Hocam gene bilmezlerse?"

"De ki kuyumcu Naim herkes tanır, sene evi gösterirler."

Arabacı tekrar:

"Ya Hocam gene bilmezlerse?" deyince.

Naim Hoca sinirlenir, der ki:

"Oğlum, kavat Naim de, herkes sene evi gösterir." (Kılıç ve Atnur 2006, 68.)

3.4. Nüktedanlığı

M. Çetin BAYDAR'ın dediği gibi insanlar da kitaplar gibi okunması gereken varlıklardır. Naim Hoca da yaşadığı müddetçe Erzurum insanı için okunan ve takip edilen canlı bir kütüphane gibiydi. Aydın ve renkli kişiliğiyle, bilgisi ve kültürüyle gösterişten uzak mütevâzi kişiliğiyle dikkatleri hep üzerine çekerdi. Yüzlerce âlimin yetişmiş olduğu bu topraklarda Naim Hoca karakterinin ön plana çıkmasında elbette birtakım sebepler vardı. Bu sebeplerin en başında da onun güleryüzlü, sevecen, hoşgörülü ve insana dinini sevdiren bir din adamlığı profili yatmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Ramazan ayı öğle sonralarının "oruç sıkmış gençleri", top atılıncaya kadar zamanlarını ya 15:30 matinesine bilet alarak sinemalarda geçiriyorlar, ya da Naim Hoca'nın Zeynal, yahut Caferiye veya şeyhler Camii'ndeki nekreliklerle dolu dini öğütlerini dinleyerek ve zaman zaman kahkahalar atarak değerlendiriyorlardı. Ekserisi, müslümanlığı ramazandan ramazana hatırlayan zümrelerden oluşan bu insanlar, giderek Naim Hoca tiryakisi oldular. (Baydar 2000, 149.)

Naim Hoca hem fiziği, hem konuşması, hem üslûbu hem de kullanmış olduğu tabirlerle kısa zamanda cemaat üzerinde büyük bir etki yaratmış ve çevresinde sevilen biri haline gelmiştir. Bu yönü itibariyle kısa zamanda kalabalık bir cemaat oluşturmuş, vaaz ettiği camiler hınca hınç dolmuştur. Onun vaazını dinleyenlerden yüzü asık olana rastlanmazdı. Frenklerin "homo ludens" dedikleri "oynayan insan" Naim Hoca'nın şahsında zuhur etmişti. Dindar olmakla birlikte hayattan da zevk almak isteyen bu insanlar yalnız camiide değil hayatın her alanında Naim Hoca'yı istihdam edecek kalabalığa ulaşmışlardı. Artık sadece camiiler değil; stadyumlar, cirit meydanları, miting alanları gibi kalabalık grupların olduğu her yer Naim Hoca'nındı. (Baydar 2000, 150.)

Onun en yakın dostlarından biri olan Mehmet Nuri Yılmaz, Naim Hoca'yı şu şekilde anlatıyor: "Naim Hoca'nın tabii bir hali vardı. En sevilen tarafı ise yapmacıktan uzak olması ve sözünü esirgemeden gerçeği olduğu gibi söylemesiydi. Erzurum şivesiyle halkın anlayabileceği şekilde konuşması ve hutbelerini de irticalen okuması bununla birlikte vaazlarında çeşitli benzetmeleri de örnek göstermesi halk üzerinde büyük bir tesir bırakıyor ve bundan dolayı da vaaz ettiği camiiler dolup taşıyordu. Onun her vaazında Yunus'tan, Emrah'tan, İbrahim Hakkı'dan, Niyazi Mısri'den ve Alvarlı Muhammed Lütfi'den şiirler okuması sohbetlerine ayrı bir güzellik katıyordu." (Yılmaz 2010, 310.)

Naim Hoca, din adamlığının yanı sıra sosyal yönü çok kuvvetli ve sosyal hadiselere de çok uzak olmayan bir şahsiyetti. Sanatsal etkinliklerin birçoğuna katılması, tiyatro oyunlarını ön sıralarda izlemesi, stat ve cirit meydanlarında en ön saflarda yer alması, dışa dönük kişiliğinin de bir göstergesiydi. Erzurum'da evine televizyon alan ilk din görevlisi olmasını yakın dostu Mehmet Nuri Yılmaz, hatıralarında şöyle anlatıyor: "Erzurum'da ilk televizyonu Hoca almıştı. Herkes hücum etti. Vazederken yazılar, pusulalar yazıp kürsüye gönderiyorlar ve; „Sen nasıl Hocasın, evine televizyon aldın? Bu müslümanlıkla bağdaşır mı, bırak hocalığı" gibisinden mesajlar… Hoca bunlara şöyle cevap verirdi: „Bir zamanlar radyo için şeytan kutusu dediniz, ben almadım herkes aldı, sonunda almak zorunda kaldım. Pahalı aldım. Şimdi bu televizyonu da hepiniz alacaksınız, bu defa da ben erken davrandım, pahalanmadan aldım. Yalandan olmayın, hepinizin evine bu girecek. Bundan kaçmak mümkün değil. Radyo ve televizyon şer aleti de olabilir, hayır aleti de. Aynen bıçak gibi. Operatörün elinde can kurtarır, caninin elinde hayat alır. Bu da hayra kullanılırsa faydalı olur. Yoksa kutunun bir günahı yok." (Yılmaz 2010, 310.) diyerek o dönemin yalancı dindarlarına güzel bir ders vermiş olur.

Naim Hoca'nın bir diğer özelliği ise, yaşadığı sürece din istismarcılarına ve sahte şeyhlere karşı mücadele etmesidir. Riyakâr ve üç kağıtçı insanlardan hoşlanmayan Hoca, bazen imâ bazen de iğneleme yoluyla bu insanların yanlışlarını ortaya çıkarır ve söylemiş olduğu nüktelerle karşısındaki insanı incitmeden taşıdığına koyardı. Bununla ilgili yine yakın dostu olan Mehmet Nuri Yılmaz'ın hatıralarından bir örnek vererek yetinelim: "Bir gün Rufai şeyhi olduğu bilinen birisi Erzurum'da bir hayli mürit toplamıştı etrafına. Şöhreti her tarafa yayıldı. Kerametlerinden söz ediliyordu. Fırına giriyor, ateşi onu yakmıyordu. Yılan, akrep dokunmuyor kendisine. Avurtlarından şiş vurup çıkarıyor. Hoca merak etmiş; sahte şeyh Kavak mahallesinde bir müridinin evinde toplantı halindeyken Hoca da o eve gitmiş. Şeyh henüz gelmemiş. Biraz sonra içeri girince herkes Selât-ü selâm getirmeye başlamış. Çünkü şeyh, üzerinde Selât-ü selâm yazılı bir cübbe giymiş. Selât-ü selâm cübbeye mi şeyhe mi getiriliyor, belli değil. Şeyh yerini aldıktan sonra ev sahibi birer kahve ikram etmiş misafirlere. Bu şeyh, ev sahibine; „Ben bu kahveyi içmem, çünkü eşiniz bunu abdestsiz pişirmiştir. Gidin eşinize söyleyin, abdest alsın öyle pişirsin" demiş. Naim Hoca; „Kurban, bu abdestsiz pişen kahve içilmez mi?" demiş. Şeyh de „İçilmez" demiş. „Haramdır." Bu arada Hoca kalkmış, habersiz şeyhe iki tokat atmış. „Ulan zındık, şeriata iftira etme, değil abdestsiz; hayızlı, cünup olan da pişirse içilir." demiş ve oradaki insanlara şeyhin sahtekâr olduğunu duyurmuş ve böylece onun tuzağına düşmekten insanları kurtarmış." (Yılmaz 2010, 314.)

Naim Hoca'nın nüktelerinde günlük hayatın hemen her safhasını bulmak mümkündür. Bulunduğu mekânlar ve karşılaştığı olaylar onun nüktelerinin ana kaynağı olmuş, O da kendisine sunulan bu fırsatları yerinde değerlendirerek gönüllerde tatlı bir nağme bırakmıştır.

3.5. Halk Üzerindeki Etkisi

Naim Hoca, sadece görev yaptığı muhit içerisinde değil, özellikle de yaşadığı çevrede insanlar tarafından büyük bir saygıyla karşılanmıştır. Sözleri, nükteleri, hazır cevaplılığı ve yaşam tarzıyla dikkatleri üzerine çeken hocamız, önce Erzurum'un sosyal hayatında daha sonra da siyasi çevre içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Naim Hoca'nın Erzurum sınırlarını aşıp

ulusal basında yer alması ve ulusal medyada tanınması ise, o dönemde yaşanılan talihsiz bir olay vesilesiyle olmuştur.

1990'lı yıllar, hiç şüphesiz ki terör eylemlerinin hat safhada olduğu yıllardı. Birbiri ardına gerçekleştirilen terör eylemleri, ülke insanımızı derinden üzüyor ve insanlar bu talihsiz olaylar karşısında çaresiz kalıyordu. İşte bu çaresizliklerden birisi de 1993 yılında Erzurum'da yaşandı. PKK terör örgütü, 1993 yılının Ekim ayında Erzurum'un Çat ilçesinin Yavi beldesine bir baskın gerçekleştirmiş ve bu baskında 32 masum vatandaşımız hayatını kaybetmişti. Bu olay üzerine büyük bir galeyana gelmiş olan halk, ellerine Türk bayraklarını alarak Kürt kökenli vatandaşlarımızın ağırlı olarak yaşamış olduğu Mahallebaşı'na yürümeye başlamışlardı. Amaç burada yaşanılan acının intikamını almaktı. Yığılan bu kalabalık karşısında askeri ve mülki idare çaresiz kalınca, geçmiş yıllarda Erzurum'da valilik yapmış olan bir siyasetçinin tavsiyesi üzerine Erzurum Valisi, Naim Hoca'yı apar topar evden aldırıp bu kalabalığın önüne çıkarır. Naim Hoca'nın, kalabalığa yapmış olduğu konuşma sonrasında insanlar sakinleşir ve Naim Hoca, böylece halkı kurulan bu büyük tuzaktan da kurtarmış olur. Yaşanmış olan bu olay, hocamızın sadece fıkralarıyla değil, yapmış olduğu eylemleriyle de halkın nazarında ne kadar önemli bir yerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

4. Fıkralarından Örnekler

A. Doksan Dakikalık Dua

Erzurumspor, ligde çok zor günler geçirmektedir. Yenilirse küme düşecek, kazanır ya da berabere kalırsa ligde kalacaktır.

Taraftar Naim Hoca'nın kapısını çalar:

-Hocam bi dua et de takım yensin, heç değilse berabere kalsın.

Hoca dua eder ve maçın 90 dakikası berabare tamamlanır. Maçın hakemi uzatma dakikalarını gösterir ve Erzurumspor bu uzatma dakikalarında bir gol yer ve takım küme düşer.

Taraftarlar isyan eder ve hocanın etrafını sararlar:

-Hocam bu nasıl bir dua ettin ki takım küme düştü.

Hocanın cevabı hazırdır:

-Ula uşah, ben 90 dakika için dua ettim. Ne bilim bu gavat maçı uzatacak.

B. Cuma Günü Ölenlere Kabir Azabı Var Mı?

Adamın biri, Naim Hoca'nın kapısını çalar, "Hocam" der ve devam eder:

-Benim babam Cuma günü öldü. Diyorlar ki, Cuma günü ölenlere kabir azabı yoktur. Acaba doğru mu?

Naim Hoca kendi üslubuyla bunun doğru olduğunu söyler.

Bu sefer adam, babasının ne gibi günahlar işlediğini tek tek sıralamaya başlar:

-Ama hocam, benim babam üçkağıtçının tekiydi. Milleti dolandırıp durdu. İçki, kadın ne dersen hepsi onda vardı.

Söylenenler karşısında kulaklarına inanamayan Naim Hoca, bunun üzerine şu yanıtı verir:

-Doğrudur, Cuma günü ölenlere kabir azabı olmaz. Ama hele bir Cumartesi olsun, onun anasından emdiği sütü burnundan fitil fitil geirirler.

C. Namazın Kazası Olur da

Erzurumspor 1.Ligde olduğu zamanlarda, önemli bir maç var günlerden de cuma günü ve maç saati ile namaz saati çakışıyor. Kendisi de maçta, soruyorlar Naim Hoca'ya:

-" Hocam cuma namazını kaçıryoruz."

Naim Hoca:

-"Ula oğlum susun hele, namazın kazası (telafisi) olur; ama böyle bir maçın kazası olmaz."

D. Cemaattan Yardım

Bir keresinde Naim Hoca çıkmış vaaz kürsüsüne, başlamış guslün farzlarını anlatmaya. Farzlardan ikisi aklına gelir, üçüncüsü gelmezmiş. Naim Hoca Erzurum şivesiyle kürsüden cemaate sorar:

-"Söyleseniz ola cemaat, öbürü neydi?"

Kimseden ses çıkmadığını görünce:

-Allah iyiliğinizi versin, ola yohsa siz abdestsiz mi gezirsiz?

E. Hayvanat Bahçesi

Naim Hoca bir gün Zeynal camisinin önündü Kavaflar esnafıyla oturmuş çay içiyor, esnafların içerisinden birisi hocaya;

-Hocam bu galalılar (Pasinler) cennete girer mi, diye sorar

Hoca da çayından bir yudum çeker ve;

-Kordur mordurlar ama gene girerler der.

Hocanın cevabının karşısında esnaflar gülüşürler ve bu defa soruyu galalılar (pasinler)sorarlar,

-Hocam ya bu Gürcüler

Hoca hiç düşünmeden

-Nevzen billah aman onlarnan şeytan başedememiş biz nasıl edah gardaşonalar kapıdaki melaikeleri de gandırır bir yolunu bulur gene girerler diyince, ilk soruyu soran esnaf gevrek gevrek gülmeye başlar ve,

-Hocam ya bu Tortum eşşekleri,

-Hoca çayından bir yudum daha çeker ve "ola oğul hoş orası hayvanat bahçesi değil der.

F. Patladız Mı?

Naim Hoca bir gün camiide cemaate namaz kıldırır, tam namaz sırasında öyle bir sigara arzusu tutar ki hocayı… Hoca düşünür ne yapim, ne yapmiyim diye… Namaz devam eder, cemaati secdeye götürür, cemaat secdede kalır, Naim Hoca çıkar minberde sigarasını tüttürür. Bakarlar ki Naim Hoca tekbiri getirip cemaati kaldırmadı. Bir kişikafasını kaldırır, bakar ki Hoca minberde sigara içiyor. Der ki:

"Hocam bu ne hal? Cemaat secdede kaldi."

Naim Hoca der ki:

"Patladiz mi? Durun iki fırt çekeh."

G. Az Durun

Naim Hoca, teravih namazı öncesi vaazdadır. Hep erkekler aleyhinde konuşup duruyor.

Erkekler böyle cehenneme gidecek, şöyle cehenneme gidecek diye anlatıp durur.

Cemaatten birisi dayanamayıp hocaya sorar:

"Hocam hep erkekler mi cehenneme gidecek, kadınlara bir şey yok mu?"

Naim Hoca, sakalını sıvazlayıp, cevap verir:

"Az sabırli olun uşağ. Ambu sayfayi çevirim onların da hesabini görecam."

H. Radara Yakalandık

Bir gün cemaat Naim Hoca'ya gelir:
-Hocam, namazı hızlı kıldırda Erzurumspor maçına kavuşalım der.

Hoca:

-Tamam der ve namaza başlarlar. Naim Hoca namazı öyle hızlı kıldırır ki dua falan okumaz sadece yat kalk sağa selam verir.

Sıra sola gelince selâmı öyle bir uzatır ki cemaat dayanamaz ve sorar:
-Hocam ne oldi niye bele uzattın bu selâmı?

-Ula uşah susun radara yakalandıh. (Solda müftüyü görür.)

I. Ceneze Namazi

Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen Hoca Erzurum'a gelmişken okuduğu medreseyi de ziyaret etmek ister ve şeyhler medresesine gider. O sıralarda da Naim Hoca hem şeyhler Camii'nde müezzinlik yapmaktadır hem de yanındaki medresede talebe okutmaktadır. Uzun ağızlığına cigarasını takmış, bir ayağını uzatmış, Bilmen Hoca'nın verdiği selâmı da "elesine" almıştır.

Gelen başında biraz bekleyince:
-Gurban adın bağışla der, Naim Hoca.
Başında bekleyen:
-Ömer Nasuhi
Naim Hoca'da jeton düşer gibi olur.
-Bülmeni de var mi?
-Evet deyince, Naim Hoca yerinden fırlar ve Ömer Nasuhi Bilmen Hoca'nın eline uzanırken:
-Buyurun ceneze namazına, der.

J. Kapıyı Niye Kilitledin?

Naim Hoca, bir gün namaz kıldırırken abdesti kaçar. Cemaate çaktırmadan dışarı çıkar, kapıyı kitler. Abdest alıp geri döner. Cemaatten biri sorar:

"Hocam, nere getdin?"

Der ki:

"Abdest aldım."

"Peki niye kapıyı kitledin?"

Hoca der ki:

"Hemi gavatlar, ben gidim, siz de peşimden kaçasız."

Sonuç

Bu makalede Erzurum'un yetiştirmiş olduğu önemli fıkra tiplerinden birisi olan Naim Hoca'yı ele alarak, onun fıkra tipleri içerisindeki yerini irdelemeye çalıştık. Naim Hoca, sadece ezan okuyan, namaz kıldıran ve vaaz veren bir din görevlisi değil, sosyal yönü çok kuvvetli, dışa dönük ve renkli bir sima olarak da hafızalarda yer edinmiştir. Zaten fıkra tipleri, sadece güldürü özellikleri olan komik tipler değillerdir. Onlar; halkın içinde yetiştirmiş, aydınım diye geçinen pek çok kimseden daha aydın, halkın düşüncesini içeleyen halk bilgeleridir. İncelememize konu olmasının en önemli sebebi ise, yaşamış olduğu toplumu fıkra gibi ustalık gerektiren bir türle çok yönlü olarak işlemesidir. Temennimiz odur ki ilerleyen zamanlarda Naim Hoca gibi değerli şahsiyetler hakkında çok daha kapsamlı çalışmalar yapılarak, kaybolmaya yüz tutmuş bu değerler tekrar gün yüzüne çıkarılmış olur.

KAYNAKÇA

ATALAY, Besim, **Divanü Lügâti't-Türk Tercümesi**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982.

BAYDAR, M. Çetin, **Erzurum Yazıları**, Erzurum Kitaplığı Dergah Yayınları, İstanbul 2000.

ELÇİN, Şükrü, **Halk Edebiyatına Giriş**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.

GÖNEN, Sinan, "Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun Fıkra ile ilgili Çalışmalarının Bibliyografyası", **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S: 12 (2004), s. 1-14.

KILIÇ, M. Zeki ve ATNUR, Yaşar, **Erzurum Fıkraları**, Erzurum Kitaplığı Dergah Yayınları, İstanbul 2006.

KURNUÇ, M. Zeki, **Erzurum ve Türk Musikisi**, Güneş Vakfı Yayınları, Erzurum 2005.

SABUNCUOĞLU, Kadir, "Yaşadı, derin iz bırakıp gitti.", **Güncel Times Dergisi**, S:12, Eylül 2011.

ÖZER, Tuğba, "Nevşehir'de Anlatılan Bektaşi Fıkraları", (Ed. Adem Öger), **Nevşehir Halk Kültürü Araştırmaları (1)**, Nevşehir Üniversitesi Yayınları, Nevşehir 2011, s. 154-167.

ÖZKAN, Esa, "Nasreddin Hoca'nın Tarihi Şahsiyeti ve Fıkraları Üzerine Bir İnceleme", **Türk Folkloru Araştırmaları**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 133-141.

SAKAOĞLU, Saim, "Ağınlı Fıkra Tipi Şişik Dayı", **Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri**, 5-7 Kasım 1987, Elazığ Valiliği, Elazığ 1989, s. 267-277.

YILDIRIM, Dursun, **Türk Edebiyatında Bektaşi Fıkraları**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

YILMAZ, Mehmet Nuri, "Naim Hoca", (Ed. Rıdvan Canım), **Tarihin Nabzını Tutan Şehir Erzurum**, TYB Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 303-316.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1803-1812, ANKARA-TURKEY

ŞEYH GÂLİB'İN ŞİİRLERİNDE İNSANIN DÖNÜŞÜM SÜRECİ

Fettah KUZU[*]

ÖZET

Klâsik Türk şiirinin temel taşlarından birisi, İslam mistisizmi olarak da tanımlanabilecek olan tasavvuf düşüncesidir. Bu bağlamda insan ve insanın varlık âlemindeki serüveni ele alınırken de tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd inancı belirleyici bir role sahiptir. Klâsik şiirin son ve aynı zamanda zirve noktası olarak kabul edilen Şeyh Gâlib'in şiirinde, insanın benliğini dönüştürme süreci şiir sanatının sunduğu imkânlar çerçevesinde şairin sanatçı kişiliği ile postnişinlik makamına kadar yükselmiş bir tarikat erbabı olmasının ortaya koyduğu mistik kişiliğinin mükemmel uyumuyla ele alınmıştır.

Şeyh Gâlib, bu mânevî dönüşüm sürecini, temel esaslarını "Vahdet-i Vücûd" (varlığın birliği) düşüncesi içerisinde Muhyiddîn İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu "insan" anlayışı bağlamında şiirlerinde kendine has bir üslupla, orijinal mazmunlar geliştirerek ve Sebk-i Hindî'nin de etkisiyle ilk bakışta anlaşılması güç olan muğlâk ifadeler kullanmak suretiyle anlatır. Bu yönüyle Şeyh Gâlib, klâsik şiirin son sözcüsü olarak şiirlerinde, içerisinde yetiştiği tasavvuf çevresinin ve tasavvuf merkezli geleneksel Türk şiirinin insan anlayışını, bu insanın tinsel gelişim sürecini ve neticede elde edilen kemâl (olgunluk) durumunu, sanatsal bir form içerisinde düzenlemek suretiyle okurunu aydınlatmaktadır.

Bu çalışmada, Şeyh Gâlib'in şiirlerinde insan ve insanın olgunlaşma deneyiminin yansımalarının ön plana çıktığı örnek mısra ve beyitler, Vahdet-i Vücûd öğretisi çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılacak, bu bağlamda insanın ve ondaki manevi dönüşüm sürecinin anlaşılmasına gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Hak, Dönüşüm, Olgunlaşma, Vahdet-i Vücûd, Şeyh Gâlib, Muhyiddîn İbni Arabî

TRANSFORMATION PROCESS OF HUMAN IN SHEIKH GALIB'S POEMS

ABSTRACT

One of the bases of classical Turkish poetry has been Sufism which would be defined also as Islamic mysticism. In this sense Sufism and "Wahdat al-Wujud" (oneness of being; nonduality) belief have a determinative role when handling human and its adventure in universe of existence. In the poems of Sheikh Galib who has been accepted as

[*] Okt. Gaziantep Üniversitesi El-mek: fettahkuzu@hotmail.com

the last and also the peak point of classical poetry, transformation process of human's ego (self) has been discussed by the perfect coherency between the artistic identity of poet within the frame of opportunities provided by poetry and the mystic personality generated from his being a sheikh.

Sheikh Galib has expressed this transformation process in the sense of human concept, of which basic principles had been put forth in "oneness of being" thought by Muhyiddin Ibn Arabi, through developing original metaphors and using obscure statements under the sway of "Sebk-i Hindi"(Indian Style) by his distinctive genre. By this aspect in his poems Sheikh Galib as the last spokesman of classical Turkish poetry has illuminated his readers by arranging the human perception of sufi environment where he had grown up and mysticism based traditional poetry, spiritual development process of this human and maturation state gained after all, in an artistic form.

In this study, Galib's sample verses and couplets in which reflections of human and its maturation experience have taken over, are to be tried to get analysed depending upon oneness of being doctrine and in this manner it is also going to be strived to get comprehended human and its spiritual transformation process.

Key Words: Human, God, Transformation, Maturation, Wahdat al-Wujud (oneness of being; nonduality), Sheikh Galib, Muhyiddin Ibn Arabi.

Giriş

Klâsik Türk şiirinin temel taşlarından birisi İslam mistisizmi olarak da tanımlanabilecek olan tasavvuf düşüncesidir. Bu bağlamda insan ve insanın varlık âlemindeki serüveni ele alınırken de tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd inancı belirleyici bir role sahiptir. Klâsik şiirin son ve aynı zamanda zirve noktası olarak kabul edilen şeyh Gâlib'in şiirinde insanın benliğini dönüştürme süreci şiir sanatının sunduğu imkânlar çerçevesinde şairin sanatçı kişiliği ile postnişinlik makamına kadar yükselmiş bir tarikat erbabı olmasının ortaya koyduğu mistik kişiliğinin mükemmel uyumuyla ele alınmıştır.

İslam düşünce sisteminde dönüşümve değişim, kâinatta her türlü varlık için söz konusu olan ve süreklilik arz eden bir durumdur. Tasavvuf ve özellikle de Muhyiddîn İbni Arabî'nin sistemleştirdiği "Vahdet-i Vücûd" öğretisinde varlık âlemindeki bu değişim ve dönüşüm, her şeyden önce Hakk'ın sürekli tecellîsinin bir neticesi olarak her an devam eden bir süreç olarak telakkî edilmektedir. Bu süreçte söz konusu değişim ve dönüşümen yoğun biçimde kendisini insan denilen varlıkta göstermektedir.

İnsan, yaratılmış tüm varlıklar içerisinde veya Arabî'nin terminolojisiyle ifade edilecek olursa Hakk'ın sayısız taayyün formları arasında, varoluş sürecinin farkında olma kapasitesi ve dikey anlamda sürekli yukarıya, üst mertebelere doğru yükselme eğilimine bağlı bir dönüşüm tecrübesi yaşamak suretiyle gerçek varlık olan Hakk'a vâsıl olma potansiyeli ile kendini gerçekleştirme ve vehmî benliğinden kurtularak Hakk'ın mutlak varlığında aslî benliğini bulma noktasında özel bir yer işgal etmektedir. Bu ayrıcalıklı mevkisi dolayısıyla ona diğer hiçbir varlığa verilmeyen bir unvan takdir edilmiş ve insan yeryüzünde Hakk'ın halifesi unvanıyla şereflendirilmiştir. ((Izutsu, 2005)

Mutlak varlığın tecellî formları içerisinde insan, diğer bütün varlıklardan farklı olarak Hakk'ın bir tecellî mahalli olmasının ötesinde onu temsil etme noktasında önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Hakk'ın âlem aynasındaki sınırsız yansıma formlarını ya da başka bir ifadeyle Hakk'ın sonsuz sayıdaki esmâ ve sıfatlarını mükemmel bir şekilde bünyesinde toplama istidadı verilen tek varlık insan olmuştur. Bu özelliğinden dolayıdır ki insana çoğu defa "âlem-i sagîr" adı verilmektedir. Âlem-i sagîr veya mikrokozmos olarak insan, Hak ve âlem arasında bir berzâh konumundadır. Onun bir yönü Hakk'a veya Hakk'ın bâtın veçhesine dönükken diğer yönü âleme ya da Hakk'ın zâhir veçhesine dönüktür. İnsan bu berzah olma konumu itibarı ile ruhani varlıklar olan meleklerden dahi üst bir mertebede bulunmaktadır. "*İbn Arabî'ye göre meleklerin tabîatı yalnızca rûhânîdir; halbuki İnsân'ınki ise rûhânî-bedenî olup bu, Varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebelerini ihtivâ eder. Ve işte bu özelliğinden ötürüdür ki İnsân meleklerden üstün olmaktadır.*" (Izutsu, 2005: 307). Arabî'nin ifadesiyle insan, varlığın bütün mertebelerini cem edici vasfıyla meleklerden üstün konuma geçmektedir.

Hak ile Halk Arasında Bir Ara Form: İnsan

İnsan, Hakk'ı yansıtmada âlemdeki tüm unsurları bünyesinde bulundurma niteliği, varlığı kuşatan yapısı ve dolayısıyla da diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğü sebebiyle âlemin bir örneği mesabesinde bulunmaktadır. Ona küçük âlem anlamında mikrokozmos veya âlem-i sagîr isimlerinin verilmesinin sebebi tüm varlık âleminin özelliklerini cem edici vasfı dolayısıyladır. İnsan ile âlem ya da diğer bir ifadeyle makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki ontolojik benzerlik ve bu iki âlemin birbirini temsil etme durumu Gâlib tarafından tek bir mısrada kısa ve öz bir biçimde dile getirilmektedir:

Âlemin mir'ât-ı âdemde misâlin bulmuşam (Tahmis 5/4-3)

Mısrada, Hakk'ın tüm yansımalarının birlik halinde olduğu yegâne varlık olan insan bir ayna olarak tasavvur edilmekte ve bu yönüyle âlemin bir örneğini teşkil ettiği belirtilmektedir. İnsan bir yönüyle Hakk'ın en mükemmel surette yansıma bulduğu bir ayna iken diğer taraftan âlemin, yani Hakk'ın sayısız tecellî formlarının meydana getirdiği bütünlüğün somutlaştığı bir numune durumundadır. Dikkat edilecek olursa mısrada âlemin bir örneğinin insan denilen aynada bulunduğundan bahsedilmektedir. Bulmak eylemi aramak eylemi ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Daha doğrusu bir şeyi bulmak için öncesinde bir arama faaliyeti söz konusudur. Aksi takdirde bulmak fiili yerine görmek fiili kullanılabilirdi. Bir şeyi görmek için bir bakış yeterlidir. Ancak görme eylemi için görülecek nesnenin görülür nitelikte olması gerekir. Oysa hakikate ait olan âlem-insan benzerliği gibi bir mesele akılla idrâk edilebilip gözle görülebilecek bir özellik arz etmekten çok ancak manevî bir süreç sonucu keşif yoluyla elde edilebilecek bir bilgiyi gerektirir. Bu da ancak kendini bu yola adamış Hak âşıklarına verilen bir ayrıcalıktır. Dolayısıyla burada yükselen ses, varlık ve varoluş olgularını tahkik etme gayreti içerisinde çabalayan bir insana aittir. Hakikat bilgisini elde etme yolundaki bu insan aslında kemâl yolunda elde etmiş olduğu bir kazanımdan, ulaştığı neticeden haber vermektedir. Âlem veya makrokozmosu insan ya da mikrokozmos düzeyinde algılama noktasına gelen kişi, varoluş sırrına nail olmuş kişidir. Bu yönüyle baktığımızda mısrada konuşturulan kişi, kâmil insana işaret etmektedir. Bir başka beyitte Gâlib, insanın biri âleme diğeri Hakk'a yönelik olan bu çift kutuplu özelliğini şöyle dile getirmektedir:

Başka âlem bulmuş olmihr-i cemâl-i yârdan

Zerredir hem âfitâb-ı âlem-ârâdır gönül (G.228/4)

Beyitte gönül ve dolayısıyla da bu gönlün sahibi olan insanın yapısındaki dualiteye bir gönderme söz konusudur. Bu dualite birkaç farklı açıdan değerlendirilebilecek veçhelere sahiptir. Şöyle ki insanın, Hakk'a ait tüm isim ve sıfatları mükemmel biçimde bünyesinde toplama istidadına bağlı olarak onun âlemi süsleyen, aydınlatan bir güneş olması durumu vurgulanırken

aynı zamanda bu istidadı kullanamadığı durumda bitki, hayvan ve hatta cansız varlıklardan daha aşağı durumdaki pozisyonuyla bir zerre olarak değersizliği belirtilmektedir. İkinci durumda ise zahiren küçük ve değersiz gibi görünen insanın, puslu ve ya tozlu bir ayna hükmünde değerlendirilen makrokozmosu veya âlemi aydınlatan, onu saf ve berrak hale getiren bir cila olması özelliği vurgulanmaktadır. Beyitte "başka âlem" ifadesi aslında kâmil insanın elde ettiği bir makama işaret etmektedir. Bu makam, Hakk'ın cemalinin nurundan nasiplenme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada "cemal" mefhumu hem Hakk'ın yüzü hem de onun rahmete ait sıfatlarının ortak bir ismi olan Cemal ismi anlamında kullanılmaktadır. "*Ve doğu da Allah'ındır batı da. Artık hangi tarafa dönerseniz dönün, Allah'ın Vechi (Zat'ı) işte oradadır. Muhakkak ki Allah Vâsi'dir (rahmeti ve lutfu geniştir, herşeyi ilmi ile kuşatandır).*" (Bakara Suresi, 115) Ayette belirtilen "Allah'ın vechi" lafzı, onun esma, sıfat ve fiillerinin kuvveden fiile çıkarak tezâhür ettiği âlemdir. İnsan bu âlemdeki sonsuz sayıdaki itibari varlık türlerinden sadece birisi olması bakımından bir zerre konumundayken, âlemde bulunan bütün bu söz konusu itibari varlıkların veya Allah'ın sonsuz sayıdaki tecellî sûretlerinin bir arada bulunduğu tek varlık olarak bir güneşe mesabesindedir. "*Âlem-i Sagîr olarak insân, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Hakk, en mükemmel biçimde İnsân'da tecellî eder. Bu tecellî de ancak insânlardan İnsân-ı Kâmil'de vuku bulur, çünkü ancak o Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin mazharıdır.*" (Izutsu, 2005: 297). Bu noktada, âlemin zıtlıklardan meydana gelmiş yapısı da bu zerre-güneş zıtlığı çerçevesinde ayrıca dile getirilmiş olmaktadır. İnsanın âlemi süslemesi veya aydınlatması aynı zamanda âlemi idrâk edip onda Hakk'ı temaşa edebilmesine yapılmış bir atıftır. Daha açık bir ifadeyle insan kendisine verilen bu ayrıcalıklı durumunun farkında olması, kendini tanımak suretiyle Hakk'ı idrâk edebilme yeteneği ile donatılmış bulunması yönüyle âlemin süsü konumundadır. İnsan dışında hiçbir varlık bu idrâk ve farkındalığa sahip değildir. Beyitte dikkat çeken diğer bir nokta, Gâlib'in ustaca yapmış olduğu sanatlı kullanımlarla örtülü olarak dile getirdiği hususlardır. Beyitte "bulmuş"ifadesi akla ilk olarak bu eylemden önce bir "arama" faaliyetini getirmektedir. Bu arama veya tahkik, insanın, hakikati idrâk etmedeki gelişim ve buna bağlı dönüşüm sürecine dikkat çekmekte, "bulmuş"ifadesi ile de süreç sonunda elde edilen başarı ima edilmektedir. Ayrıca "ârâ" ifadesi de iham-ı tenâsüb sanatıyla süs veya süsleyen anlamı dışında "aramak" manasıyla ele alınacak olursa "bulmuş" ifadesiyle bağlantılı kullanılmaktadır.

Dönüşüm İhtiyacı ve Yeniden Doğuşun Sancıları

İnsan, potansiyel olarak sahip olduğu tekâmül veya dönüşüm yetisinin farkına vardığı andan itibaren, kendisini geliştirmek ve böylece mutlak varlığa yükselmek için bir gayret içerisine girecektir. Bu yükselme girişimi, belli zorlukları da beraberinde getirecek ve insan için zorlu bir süreç başlamış olacaktır. Her türlü maddî kayıttan sıyrılmak, dünyevî hırs ve ihtirasları dizginleyerek fânî olandan kurtulmak belli bir çaba gerektirmekle birlikte yeterli değildir. İnsan, kendisi ile mutlak varlık olan Hak arasında bulunan her türlü engeli aşmadıkça gerçek manada Hak'la bütünleşmesi söz konusu olamaz. Tam da bu noktada âlemin bütün unsurlarından sıyrıldıktan sonra asıl büyük engel ortaya çıkacaktır ki bu da kişinin kendi nefsi veya egosu dediğimiz özbenliğidir. Gâlib bir makta beytinde mutlak gerçek olan sevgiliye kavuşmasındaki bu ciddi engelden, yani bizzat kendi itibari varlığını aşma hususundaki sıkıntısından dert yanmaktadır:

Terk-i agyâr ile herkes vâsıl-ı yâr oldu lîk

Gâlibin agyârı Gâlibdir hicâb oldur ki ol (G.222/11)

Burada dönüşüm serüvenindeki insanın özbenliği ile olan mücadelesine dikkat çekilmektedir. Herkesin sevgiliden gayrısını terk ederek sevgiliye kavuşması, kemal yolunda bir aşama olan fenâ mertebesine işaret etmektedir. Oysa Gâlib, bu yolda en zorlu engel olan kendi benliğinden veya diğer bir ifadeyle nefsinden sıyrılmayı başaramamanın utancı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Beyitteki "agyâr" ifadesi kendinden başka her şey anlamının ötesinde Hak'tan

başka her şey anlamını ihtiva eden bir kullanım özelliği göstermektedir. Sevgiliye veya Hakk'a kavuşmak, masiva denilen varlık âleminden soyutlanmak anlamında ilk mısrada "terk-i agyâr" ifadesiyle dile getirilirken, ikinci mısrada kişinin kendi benliğinden soyutlanması vurgulanmaktadır. Gerçek anlamda "terk-i agyâr" ancak nefis veya benliğin yok edilmesi veya Hakk'ın mutlak varlığında eritilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir. "*Gerçekte benliğin yok edilmesinin anlamı ise, gerçek benin ortaya çıkmasını engelleyen deneyimlerin ortadan kaldırılmasıdır. Mutasavvıflar, bir olmayı duyma ve vecd hâliyle sonuçlanan 'ben'in ortadan kaldırılmasını* ***fenâ*** *olarak adlandırırlar. Bu da bilinçli var olma düzeyi olan* ***bekâ****nın başlangıcıdır.*" (Arasteh, 2007: 26). Bu durumda insan, Hakk'ın varlığında gerçek anlamda varlık kazanarak Hak'ta fenâ ve sonrasında bekâ bulacaktır. Bu noktada artık kendini Hak'la, Hak'ta ve Hak'tan olan bir farkındalık ve bilinç vasıtasıyla değerlendirecek, bir anlamda da yeniden ve gerçek olarak varoluşunu gerçekleştirecektir. Tasavvufta salik için en zorlu aşamalarından benliğini Hak için feda etmek, onun yani nefsin benmerkezci vehimlerinden kurtulmaktır. Gâlib bu merhalenin aşılması hususunda kendi yetersizliğini belirtirken aslında bu aşamanın ne kadar zorlu olduğuna da dikkat çekmekte ve benlikten sıyrılamama durumunu bir ar ve hicap meselesi şeklinde değerlendirmektedir.

Kemâl veya dönüşüm yolunda çekilen her türlü sıkıntının aslında olumlu bir yönü, ilk bakışta fark edilmeyen bir hikmeti vardır. Hakk'a ulaşma, onunla birleşme ve bütünleşme yolunda çekilen sıkıntılar, Hakk'ın kuluna ihsanından başka bir şey değildir. Kişinin bu yolda cefa çekmesi, sevgilinin yani Hakk'ın ona yönelmesi dolayısıyladır. Hak, kuluna ilgi göstermese, ona bu kemâl yolunun önünü açmasa kul için böyle zorlu bir süreç de söz konusu olmayacak, bu yola giremeyen kul da sıradanlığın ötesine geçemeyecektir. Oysa kulu kendine yöneltmekle ona büyük bir lütufta bulunan Hak, kulunun aşkını ve kendisine ulaşma isteğini sınamak ve kulunu ağır şartlarla imtihan etmek suretiyle onun bu yoldaki sebatını, içtiyakını ve dayanma gücünü değerlendirecek, neticesinde de kulun istidat ve becerisi nispetinde onu diğer insanlardan ayrıcalıklı kılacak nimetlerle taltif edecektir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin cefası karşısında sabretme başarısını gösteren bir âşığın, sevgilisinin ilgisine mazhar olma sevinci ifade edilmektedir.

Çekilmek kûşe-i ebrû-yı yâre pehlevânlıkdır

Nişân-ı tîr-i müjgân olma sâhib-menzil olmakdır (G.113/3)

Sevgilinin kaşı, klâsik şiirde mihrap ve hançer kavramalarını çağrıştıran bir kullanım özelliği gösterir. Âşık için sevgilisinin kaşının köşesine çekilmesi iki yönden pehlivanlık veya yiğitlik işaretidir. Birincisi, kaşın hançer tasavvuruyla ele alınması ve dolayısıyla da kaşın köşesine çekilmenin, varlığını bu hançerle feda etmesi yönüyledir. Kaşın köşesi, hançerin ucu olması ve yine ikinci mısrada belirtilen kirpik oklarına ve gamze oku veya kılıcına yakınlığı sebebiyle tehlikeli bir yerdir. Bu yer, âşığı doğrudan doğruya hançer ve okun hedefi haline getirecek ve onun (itibarî) varlığını kaybetmesine yol açacaktır. Âşık bakışta olumsuz ve tehlikeli bir vaziyet arz eden böyle bir durum doğal olarak kurban açısından belli bir cesareti zorunlu kılacaktır. Oysa bu hamlesiyle âşık, vehmî varlığından kurtulup, sevgiliyle bütünleşecek ve gerçek varlık kazanacaktır. Bu hakikat, ikinci mısrada belirtilen "sahib-menzîl olmak" ifadesinde anlamını bulmaktadır. Menzil sahibi olmak, bir makam veya mevkide bulunmak demektir. Bu mevki ise, sevgilinin oklarının hedefi olma, yani Hakk'ın ilgisine mazhar olma ayrıcalığına işaret etmektedir. Bu durum Sevânihu'l Uşşâk adlı eserde "*Sevgilinin kasten yönelttiği okun hedefi senin kimliğin olunca ki sen buna ister vefâ, ister cefâ oku de, bunun etkisi kaçınılmazdır. Okun gözetilmesi ve vakit yönüne olması gerekir. Sevgili bütün varlığıyla sana yönelmedikçe oku nasıl atabilir? Seni kesin olarak tutturabilmesi için senin de belli bir yerde olman gerekir.*" (Gazâli, 2008: 36) şeklinde izah edilmektedir. Âşığın, nişangâh olması, maşukun ona karşı bir meyli olduğunun belirtisidir. İkinci yönüyle ele alındığında, yani kaşın mihrap olarak telakki edilmesinde ise yine iki farklı boyut göze

çarpmaktadır. Mihrap, mescitte imamın cemaate namaz kıldırdığı mekâna verilen isimdir. Namaz kılarken kulun, yönünü Kâbe'yi temsilen mihraba döndürerek Hakk'a iltica etmesi söz konusudur. Kâbe de sembolik olarak Hakk'ın evi olarak adlandırılır. Yine âşığın gönlü, Hakk'ın tecelligâhı olması bakımından Kâbe'yi simgelemektedir. Böyle bir sembolizm içerisinde sevgilinin kaşının köşesine çekilmek, gönül Kâbesine çekilmek, Hak'la başbaşa kalmak demektir. Bu durum, mihrap sembolizminin ikinci boyutunda daha da belirginleşerek beyitte geçen "çekilmek" ifadesi ile yeni bir anlam boyutuna kapı aralar. Çekilmek eylemi, tasavvuf sisteminde akla "halvet" veya "uzlet" adı verilen, yalnız kalma durumunu getirmektedir. Halvet, "*Arapça yalnız kalıp, tenha bir köşeye çekilmek demektir. Tasavvufta ise, zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyâzetleri gerçekleştirmek üzere; şeyhin mürîdini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koyması. Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizlemek halvet olarak değerlendirilir.*" (Cebecioğlu, 2009: 249). Halvete çekilen insan, gerçek manada gönlünü Hakk'ın gayrısından arındırıp onunla hemhal olmayı başarabilirse halvet gerçekleşmiş demektir. Halvetin yalnızlık olarak nitelendirilmesi, insanlardan ve her türlü dünyevî kayıttan sıyrılmak anlamındadır. Bu anlamdaki yalnızlık elde edildiğinde yalnızlığın yerini Hak'la birliktelik alır. Öte yandan sevgilinin oklarının hedefi, nişangâhı olmak suretiyle âşığın menzil sahibi olması bu durumu sembolize etmektedir. Halvete çekilmenin "pehlevanlık" kavramıyla ilgisi, bu sürecin meşakkatli, sıkıntılı ve hatta tehlikeli olma özelliği göstermesindendir. Kendini halktan, dünya nimetlerinden ve en önemlisi kendi nefsinden uzaklaştırmak ciddi bir çaba gerektirir. Daha da önemlisi bu süreçte mürid veya âşık, nefsinin ve şeytanın vesveseleriyle istikamet üzere olmaktan çıkıp yanlış düşünce ve duyguların etkisinde kalabilir. Konu ile ilgili olarak Kimyâ-ı Saadet'te "*Uzlette vesvese çok olur. Hatta kalp zikretmekten nefret edip, bunalıma sürüklenebilir.*" (Gazâli, 1970: 412) ifadesiyle bu tehlikeye işaret edilmiştir. Kaşın ucunda bulunmak, başka bir açıdan bakıldığında iki kaşın arasına işaret etmektedir. Bu durumda sevgilinin iki kaşından birisi Hakk'ı temsil ederken diğeri de varlık âlemini sembolize eder. Bu durumda âşık, Hak ile âlem arasında bir berzah durumundaki insan-ı kâmilden başkası değildir. Açıklanan bütün bu farklı veçheler, beyitte ortak bir neticede birleşmektedirler. Bu bütün farklı anlam katmanlarının ulaştığı sonuç, insan ile Hak arasında aşka dayalı ayrıcalıklı ilişkiye yapılan göndermedir.

Dönüşümün Gerçekleşmesi: İnsan-ı Kâmil

Hakk'a vâsıl olma amaç ve gayretindeki insan için gerçek anlamda varlık elde etmesi, onun bütünüyle kendi varlığından kurtulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için de insanın, kendi benliğiyle alakalı en ufak bir iz kalmayıncaya kadar yanması, varlık veya benliğini eritip yok etmesi gerekir. Ancak yok olmak suretiyle yeniden varlık kazanılacağı bilincindeki insanın yakarışlarının ateş imgesi ve bu imgenin yok etmeye bağlı olarak yeniden var olabilme zemini hazırlayan özelliği çerçevesinde ele alındığı aşağıdaki beyit sevgiliyle kavuşmanın ön koşullarının altını çizmektedir:

Öyle yaksın beni kim âteşi rengârengin

Murg-i ankâ çıka hâkister-i hâşâkimden (G.271/7)

Gübâri varlığından sıyrılıp gerçek varlık kazanma, diğer bir ifadeyle yeniden var olma sürecinin sembolize edildiği yukarıdaki beyitte "yakmak" ve "ateş" ifadeleri, hem yok olma hem de arınma ile ilgili olarak düşünülebilecek anlam katmanlarına kapı aralamaktadır. Ateş ilk etapta tahrip edici yönüyle yok eden, eriten olumsuz bir çağrışım unsuru olarak karşımıza çıkar. Oysa yok olmak, karşılığında mutlak var olma durumunun ön koşulu olarak söz konusuysa olumlu bir unsur olma özelliği kazanır. Beyitte yakma eylemi rengârenk bir ateşten kaynaklanmaktadır. Ateşteki bu renkler, Hakk'ın sonsuz tecellî suretlerine tekabül etmekte, yanan kişi de tüm bu suretleri içselleştirerek kemale eren insana işaret etmektedir. İnsanın Hakk'a ait tüm yansımaları cem etme özelliği tahakkuk ettiği anda ondaki sahte varlık veya "ben" kaybolacak ve o, Hakk'ı tüm

yönleriyle aksettiren mükemmel bir ayna hükmünde yeni bir varlık düzleminde yeniden var olacaktır. İkinci mısra da göz önüne alındığında bu yok olma durumunun, aslında nihai anlamda yeniden hayat kazanma olduğu, ateşin benliği tamamen yok etmesinin bir arındırma eylemini anımsattığı görülecektir. "*Ateşle arındırma ilkesinin daha çok bilgiye dayalı, bu nedenle de tinsel açıdan daha az etkili bir nedeni ateşin maddeyi ayrıştırması ve katkıları yok etmesidir. Başka bir deyişle, ateşten geçen bir şey türdeşleşir, böylece arılaşır.*" (Bachelard, 1999: 118). İnsanın ateşle arınması da aslında ateşin, dönüştürücü etkisiyle onu kendi karakterine büründürmesi, bir anlamda ondaki toprak unsurunu ateşe çevirmesi şeklindedir. Gaston Derycke'nin "Romantik Deneyim" adlı makalesinde "*Bu yaşama kesinlikle aşırı bağlanmıştım, düzeltici bir güce gerek vardı... Aşkım kendini aleve dönüştürdü, bu alev de bende topraktan gelme olanı azar azar yok etti.*" (Bachelard, 1999: 121) ifadesinde açıkça ateş ve yakma edimi ile ilgili niteliğinin, dönüşümsürecindeki rolü belirtilmektedir. Ateşin arındırıcılık ilkesiyle ilgili olarak İbni Arabî Hz. İlyâs'a yağdırılan bir yakaza halinden bahseder: "*Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Dağı'nın yarılıp içinden kendi de eğeri de tümüyle alevden olan bir atın çıktığı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden de bütün arzu ve ihtiraslar (şehvetler) yok oldu. Böylece kendisi de hiç bir şehvetin bulaşamadığı saf akıl hâline dönüştü. Nefsin arzularına ait hiç bir şeyle artık ilgisi kalmadı. Ve İlyâs,* ***Gerçeği*** *(Hakk'ı) gerçeğinde olduğu gibi ancak bu arınmış hâlde görebildi.*" (Izutsu, 2005: 35-36). Burada da ateşten ata binmek suretiyle Hz. İlyas'ın masivadan sıyrılarak saf akıl haline dönüştüğü görülmektedir.

Yanıp kül olduktan sonra bu küllerin arasından "Anka"nın çıkması mutlak bir yok olmanın aksine mutlak anlamda ilk var oluşun işaretidir. Anka "*Halk arasında ismi olup, cismi bulunmayan mitolojik bir kuşa verilen isimdir.*" (Cebecioğlu, 2009: 59). Burada klâsik tasavvuf anlayışında maddeden sıyrılma olarak adlandırılan sürecin çok daha ötesinde ve daha derin manada bir durum vardır. Sadece maddeden sıyrılma, beden veya cisim denilen maddi varlıktan kurtulma hadisesidir ve bu da ruh veya nefis denilen metafizik benliğin devamını ima etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda tam bir dönüşüm veya arınmadan söz edilemez. Kişi, ancak ruhu ve bedeninin tamamından kurtularak Hakk'ın varlığında hayat bulduğu yani ifnâ-yı vücûd ettiği anda gerçek anlamda dönüşüm veya arınma tamamlanmış olur. "***Fenâ*** *ve* ***Bekâ*** *makamları açısından Kâşânî, mahlûkat gözlerinden silinerek yalnızca Hakk'ı müşâhede edenlerin* ***Fenâ*** *ve* ***Cem'*** *makamlarında bulunduklarını, buna karşılık Hakk'ı mahlûkatta ve mahlûkatı da Hakk'da müşâhede edenlerin ise* ***Fenâ'dan sonra Bekâ ve Cem'den sonra Fark*** *makamlarında bulunduklarını beyân etmektedir.*" (Izutsu, 2005: 137). Bu şekilde fenâdan sonra bekâ veya cemden sonra fark makamlarına ki bu son makam cemü'l cem olarak da adlandırılır, yükselen kişi için halk ve Hakk'ın birbirini perdelemeleri söz konusu olmaz ve bu makamda her şey Hakk'a nispet edilmek suretiyle mutlak tevhîdin tecrübesi yaşanır.

Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib, yeniden doğmak ile ilgili olarak Arabî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır: "*Hattâ Muhyiddîn İbni'l-,Arabî hazretleri Fütûhât'da buyururlar bir âdemin rûhu bu ,âlemde iken ,,Ölmeden önce ölünüz" masdûku üzre mevt-i irâdiyle ölüp makâm-ı insilâhı tahsîl ile felek-i kamerin mak'arından hurûc edip ,,İki kez doğmayan, semâvâtın melekût âlemine giremez" mefhûmu üzre ,âlem-i melekûta ,urûc edemeyip kalırsa, mevt-i âdî zuhûrundan sonra dahi anın rûhu a'lâya çıkamayıp zîr-i felek-i kamerde mahbûs olup dâ'imâ esfelde kalır ve anın için melce-i felâh yokdur, demiş."* (Gâlib, 1996: 57). Burada "iki kez doğmayan" ifadesi oldukça açık biçimde benliğin dönüşmesi veya Hakk'ın varlığında ebediyet kazanması olarak kullanılmakta, bunu başaramayanların kurtuluşa eremeyecekleri belirtilmektedir. Yine yanmak kavramı, öncesinde bir olgunlaşma anlamında "pişme" durumunu çağrıştırmaktadır. "*Manevî olgunlaşma yolunun henüz başlangıcında bulunan kişiye, hâm denir. Rûhen olgunlaşmayanlara hâm dendiği gibi, pişmiş, olgunlaşmış olanlara da puhte denir. Hz. Mevlânâ'nın, ,Ham idim, piştim, yandım" sözleri buna işaret eder.*" (Cebecioğlu, 2009: 250). Bu durumda kemâl yolunun

başında ham, olgunlaşmamış kişi önce pişmeye yani olgunlaşmaya başlayacak ve nihayetinde olgunluk hali tamamlanınca pişmenin sonraki aşaması olan yanma durumuna gelecek ve kişisel benliğini kül etmek suretiyle yeniden ve ebedî bir varlık kazanacaktır. "*Âşık olgunlaşma ve pişme yolunda kendisi olmaktan çıkıp sevgiliye ulaşınca, o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır.*" (Gazâlî, 2008: 34). Artık âşık vehmî benliğinden sıyrılmış, dönüşüm tamamlanmış ve gerçek manada kendini gerçekleştirmek suretiyle var olma hakkını elde etmiştir.

İnsanın dönüşümöncesi durumu genelde uykuda bulunmak ya da sarhoş olmak gibi şuur dışı anlarla tasvir edilir.. Kişi ancak uykusundan uyanmak ya da sarhoşluktan ayılmak suretiyle gerçeği fark edebilecek bir şuur durumunu elde edecektir. Gâlib, gaflet uykusu olarak da nitelendirilen bu olumsuz durumdan kurtularak gerçeğe gözlerini açan ve farkındalık elde eden insanı aşağıdaki beyitte tasvir etmektedir:

Bir gün olur ki mest gözün hûşyâr olur

Gâlib de bu humârı savar neçedâr olur (sâkînâme, 6/vasıta)

Sarhoşluk, akıl ve bilincin kaybolduğu bir durumdur. Mest gözün huşyar olması onun akıllanması demektir. Ancak tasavvuf göz önüne alınacak olursa buradaki akıllılık durumu, bilinen akıl melekesinden farklıdır. Zira akıl hakikati idrak noktasında sınırlı ve kısıtlı bir olgudur. Burada akıllı olmaktan kasıt, bilince ermek, hakikati sezgisel anlamda kavramaktır. Dikkat edilecek olursa göz sözcüğü "huşyâr" ifadesi ile birlikte kullanılmıştır. Bu da burada insanın cismanî gözünün zahire ait olanı görme yetisinin tükendiği noktada devreye giren batını göze veya basirete diğer bir ifadeyle de "gönül gözü"ne imada bulunulduğunu göstermektedir. Zira hakikat ancak bahsedilen bu gönül gözü vasıtasıyla idrâk edilebilecek bir nitelik arz eder. Hakîkate erişme mertebesinden önceki durum ise "sekr" hali denilen bir tür sarhoşluk devresidir.

Beyitte, Gâlib'in uyanması ve böylece neşelenmesi, sekr halinden kurtularak hakîkati bulmasına bağlanmıştır. "*Buna göre bir kimse „uyanır" da en yüksek mertebe olan* ***velâyet*** *mertebesine yükselirse olağanüstü bir hâdiseye tanıklık etmeğe başlar; çünkü artık rûhânî gözü, daha önceden „yeniden yaratılış" diye tasvîr etmiş olduğumuz hâdisenin gerçeğine açılmış olur.*" (Izutsu, 2005: 343). Görüldüğü gibi insan-ı kâmil veya veli için tamamlanması gerekli olan son aşama yukarıda izah edildiği şekilde bir "yeniden doğuş" veya "uyanma" durumunu zorunlu kılmaktadır. "*Batını olarak ve akli boyutta perdeyi kaldırmaya yaşamımıza yön veren bir aydınlanma yahut şeffaflık eşlik eder; işte bizi biz yapan budur.*" (Schuon, 1997: 41). Uyanma ya da yeniden doğuş, Schuon'un ifadesinde bahsi geçen aydınlanmanın ta kendisidir.

Gâlib'in şiirlerinde insan ve insanın tekâmülü ile ilgili örnek teşkil edebilecek çok sayıda beyit bulunmaktadır. Ancak bu beyitler arasında özellikle bir tanesi insan, insanın mahiyeti, varlık formları içerisindeki yeri ve önemi hususlarını özetlemesi bakımından ayrıca dikkate değer bir özellik taşır. Aşağıda yer alan, Gâlib'in bir terci-i bendine ait söz konusu vasıta beytinde İslam tefekküründe insanın yeri ve önemi açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen (Trc.8-Vasıta)

İnsanın ontolojik olarak bulunduğu mertebe bağlamında oldukça önemli ipuçları veren yukarıdaki beyit, Gâlib'in, üzerinde en çok durulan ve tartışılan beyitlerindendir. "Şeyh Gâlib Günleri" adlı sempozyumda bu beyit üzerine oldukça farklı yorum ve düşünceler ortaya atılmıştır. Aslında bütün bu yorum ve düşünceler iki ayrı tartışma konusu çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bunlardan birisi, beyitteki "insan"ın ferdî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz'un ifadesiyle tikel insan veya birey) olarak mı yoksa kevnî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz'a göre generik insan, insan kavramı) olarak mı değerlendirilmesi gerektiği meselesidir. İkinci husus ise bu insanın sıradan bir

insanı mı yoksa insan-ı kâmili mi ima ettiğidir (Ayvazoğlu, 1995: 59-70). Çünkü olarak gerek ferdî gerekse kevnî düzeyde insanın diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu açık bir şekilde Kur'ân'da ifade edilmektedir. Kevni olarak beşeriyet veya insaniyet olarak algılandığında, insan türüne verilmiş mükemmel olma potansiyeli, fert veya zât (birey) olarak da insanlarda bulunmaktadır. Bu potansiyelin kullanılabilmesi noktasında ferdiyet daha önemli hale gelir. Zira her insan bu potansiyelin farkına varma ve onu kullanma noktasında aynı durumda bulunmaz. Kısacası burada önemli olan, Hakk'ın, kendisine imkân dairesinde mükemmellik potansiyeli verdiği insanın bu ayrıcalığı kullanabilirliği meselesidir. İkinci husus yani beyitte işaret edilen insanın sıradan veya kâmil olması durumuna bakılacak olursa hitabın her iki grup insan için de geçerli olacağı açıktır. Cündioğlu, beyitte geçen "zât" ifadesiyle ilgili çeşitli mülahazalarını dile getirdikten sonra "*Biz ise can demişiz, yetmemiş canân demişiz. Taşrada arayıp bulamadığımızı söylemişiz. Canı canânda bir kez olsun bulunca da peşini bırakmamış, „Ben hakikatim" demekten kendimizi alamamışız.*" (Cündioğlu, 2011: 96) şeklindeki ifadeleriyle, zâtın bizzat sevgili ya da Hak ile olan özdeşliğine göndermede bulunmaktadır. Öncelikle, sıradan insan "zâtına hoşça bakmak" suretiyle kendini tanıyacak, kendi nefsini hakkıyla tanıdıktan sonra "nefsini bilen Rabbini bilir" ifadesinde anlamını bulan Hakk'ı idrâk mertebesine nail olacaktır. Aynı şekilde, Hakk'ı tanıma ve hakikat bilgisini elde etme ayrıcalığına sahip olmuş insan-ı kâmil durumundaki kişide bu konumunu muhafaza etme gayretiyle "zâtına hoşça bak"acaktır. Görüldüğü üzere aslında karmaşık ve muğlâk gibi görünse de birbirinden farklı bütün bu "insan" algıları, netice itibarıyla aynı yolda birleşmektedir. İnsan veya insanlık, âlemin özü, özeti veya hulasası olması yönüyle Hak ile âlem arasında müstesna bir yere işgal etmektedir. Beyitteki "merdüm-i dîde" ibaresi gözbebeği anlamıyla ele alındığında, insanın âlemin gözbebeği olmasına dikkat çekilmektedir. Gözbebeği mecazen "çok sevilen, önemli, değerli" anlamlarında kullanılan bir sözcüktür. Âlem için çok değerli olan insan, Hak nezdinde de özel bir değer ve önem taşır. Hakk'ın âleme bakışı insan vasıtasıyladır. "*Gözbebeği insân için ne ise İnsân da Allah için odur. Ve (insân) görmek ile (basar ile) eşanlamlı tutulmuştur (çünkü Arapça'da gözbebeğine "gözdeki insân" denilir). İşte bunun için „insân" denilmiştir. Zîrâ Hakk Teâlâ yarattıklarına onun aracılığıyla bakar ve rahmet eder.*" (Izutsu, 2005: 302). Daha önce de belirtildiği üzere insan, Hakk'ın bütün tecelli suretlerinin toplu halde bulunduğu ve böylelikle de âlemin çekirdeği olma özelliğine sahip tek varlıktır. "*Her bir şeyin mânevî hakîkatının bir sentezi olması bakımından, İnsân nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem" eder. İnsân-ı Kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin bir zübdesidir.*" (Izutsu, 2005: 300). Nesefî konuyu biraz daha farklı bir açıdan değerlendirerek mevzunun başında işaret edilen sıradan insan ile kâmil insan kavramlarını ayrı ayrı nitelemektedir. "*Âdemler kâinâtın zübde ve hülâsasıdır ve şecere-i mevcûdâtın meyvesidir. Ve insân-ı kâmil mevcûdâtın ve âdemlerin zübde ve hülâsasıdır.*" (Nesefî, 2009: 69). Görüldüğü üzere Nesefî'nin bakış açısında sıradan insan bile sahip olduğu kemâl potansiyeli dolayısıyla varlık içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu bakımdan Nesefî, insanı âlemin, insan-ı kâmili de hem tüm âlemin hem de insanların özü ve hülasası saymaktadır.

Sonuç

İnsanın var olması ancak gerçek varlığa katılması, onunla birleşip bütünleşmesi sonucunda gerçekleşir. Bunun için de kişinin önce kendini tanıması, varlık kategorileri içerisindeki mevkisini kavraması gerekir. Kendini tanımak, varoluştaki hakikatin sırrına vakıf olmak anlamına gelir ki bu da ancak Allah'ın ârif kullarına bahşettiği bir nimettir. Ârif veya diğer adıyla kâmil insan, gerçekleştirdiği birtakım manevî tecrübelerin sonunda gerçek varlık ile olan ontolojik ilişkisinin niteliğini idrâk eder ve kendini mutlak gerçek olan Hakk'ın varlığında ve onun varlığıyla yeniden tanımlamak suretiyle benliğini dönüştürür ve tinsel anlamda yeniden doğmuş olur. Şeyh Gâlib, bu mânevî dönüşüm sürecini, temel esaslarını "Vahdet-i Vücûd" düşüncesi içerisinde Muhyiddîn İbni Arabî'nin ortaya koymuş olduğu "insan" anlayışı bağlamında şiirlerinde kendine

has bir üslupla, orijinal mazmunlar geliştirerek ve Sebk-i Hindî'nin de etkisiyle ilk bakışta anlaşılması güç olan muğlâk ifadeler kullanmak suretiyle anlatır. Bu yönüyle Gâlib, klâsik şiirin son sözcüsü olarak şiirlerinde, içerisinde yetiştiği tasavvuf çevresinin ve tasavvuf merkezli geleneksel şiirin insan anlayışını, bu insanın tinsel gelişim sürecini ve neticede elde edilen kemâl durumunu sanatsal bir form içerisinde düzenleyerek okurunu aydınlatmaktadır.

KAYNAKÇA

ARASTEH, A. Reza (2007), **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, (B. Demirkol-G. Özdemir, Çev.), Ankara: Kitâbiyât

BACHELARD, Gaston (2007), **Ateşin Tinçözümlemesi,** (N. Bezel, Çev.), İstanbul: Öteki Yayınevi

CEBECİOĞLU, Ethem (2009), **Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları

CHITTICK, William (2007), **Varolmanın Boyutları**, (T. Koç, Der. ve Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları

CÜNDİOĞLU, Dücane (2011), **Hz. İnsan**, İstanbul: Kapı Yayınları

GÂLİB, Mehmed Esad (1252), **Divan (Basma)**, Mısır: Bulak Matbaası

GÂLİB, Mehmed Esad (1996), **Şerh-i Cezîre-i Mesnevî**, (T. Karabey ve Diğ., Haz.), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları

GAZÂLÎ, Ahmed (2008), **Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l Uşşâk**, (T. Koç-M. Çetinkaya, Çev.), Ankara: Hece Yayınları

GAZÂLÎ, Muhammed (1970), **Kimya-ı Saadet (Saadet Rehberi)**, (Abdullah Aydın-Abdurrahman Aydın, Çev.), İstanbul: Aydın Yayınevi

HÜCVİRÎ, Ali (2010), **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, (S. Uludağ, Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları

IZUTSU, Toshihiko (2005), **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, (A. Y. Özemre, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları

IZUTSU, Toshihiko (2002), **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (R. Ertürk, Çev.), İstanbul: Anka Yayınları

NESEFÎ, Azîzüddîn (2007), **Hakîkatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)**, (M. M. Tamar, Haz.), İstanbul: İnsan Yayınları

NESEFÎ, Azîzüddîn (2009), **İnsân-ı Kâmil**, (A. A. Konuk, Çev.-S. Fırat, Haz.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık

OKÇU, Naci (1993), **Şeyh Galib I-II (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divânının Tenkidli Metni)**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

PARLATIR, İsmail (2006), **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara: Yargı Yayınevi

SCHUON, Frithjof (1997), **Varlık, Bilgi ve Din**, (ğ. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları

Şeyh Galib Kitabı (1995), (B. Ayvazoğlu, Haz.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1813-1829, ANKARA-TURKEY

TEMEL İŞLEVİ BİLİM İNSANI YETİŞTİRMEK OLAN BAZI BÖLÜMLERDE KOPYA

Esra LÜLE MERT[*]

ÖZET

Kopya eğitim- öğretim sürecinde karşılaşılan en önemli etkinsizlik ve verimsizlik sorunlarındandır. Kopya sonucunda, öğrencilerin analiz ve sentez düzeyinde profesyonel bilgi üretmeleri ve mesleki kariyer kazanımları zorlaşmakta, ülke problemlerine çözüm üretme ve ülke ekonomisine pozitif bir katkı sağlamaları imkânsızlaşmaktadır. Bu bağlamda kopyayı engellemek, öğrencileri bu eylemden uzaklaştırmak eğitim sisteminin görevlerinden olmalıdır. Amacı, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fen -edebiyat fakülteleri öğrencilerinin kopya çekme ve diğer dürüst olmayan davranışlara eğilimlerinin nedenlerini ortaya çıkarmak olan çalışmanın problem tümcesi, "fen-edebiyat fakültelerindeki öğrencilerin kopya ile ilgili düşünceleri, kopya çekme biçimleri ve kopya çekme/ çekmeme nedenleri nedir?" olarak belirlenmiştir. Araştırma niteldir. Çalışma 2011- 2012 yılı bahar döneminin sonunda, İnönü Üniversitesi Fen -Edebiyat Fakültesi'ne devam eden Türk Dili ve Edebiyatı (TDE), Sosyoloji (S), Matematik (M) ve Biyoloji (B) bölümlerinin son sınıf öğrencilerinden 140 öğrenciyi kapsamaktadır. Veriler nitel araştırma teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Tüm öğrencilerin yazılı kâğıtları numaralandırıldıktan sonra bu fiilleri yapanlar ve yapmayanlar olarak ikiye ayrılmış daha sonra kendi aralarında ne yaptıkları, nasıl yaptıkları, neden yaptıkları veya neden yapmadıklarını içeren açıklamaları kategorilere ve alt kategorilere ayrılarak diğer öğrencilerle ortak temaların oluşturulması amacıyla sürekli olarak karşılaştırılmıştır. Uygulamaya katılan 140 öğrencinin %71'i kopya çektiğini, %29'u kopya çekmediğini belirtmişlerdir. Araştırmada kopya çekme biçimleri ve kopya çekme nedenleri 10 ana temada toplanmıştır. Kopya çekmeme nedenleri ise 7 ana temada toplanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kopya, kopya çekme- çekmeme, Fen - Edebiyat Fakültesi öğrencileri

CHEATING AT SOME DEPARTMENT WHOSE BASIC FUNCTION IS TO TRAIN ACADEMICIAN

ABSTRACT

Cheating is one of the most important inefficient and unproductively problems which is encountered in teaching process. As a result of cheating, that students produce professional information at the level of analyzing and synching have carrier achievement at

[*] Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: esralule@gmail.com

professional level get difficult; thus, this prohibits them from creating solutions for country's problems and providing positive contributions for economy. In this regard, to prevent cheating should be one of the tasks of the education system.The problem statement of this research of which objective is to detect the inclination of faculties of arts and sciences students towards cheating and similar dishonest conducts has been designated as exploring the opinions of faculties of arts and sciences students as regards cheating, forms of cheating and reasons accounting for cheating-not cheating. This is a qualitative research and integrates collectively 140 senior students studying in Turkish Language and Literature (TLL), Sociology (S), Mathematics (M) and Biology (B) departments of Faculty of Arts and Sciences during the end of spring term in 2011- 2012 academic year in a university in Eastern Anatolia Region. Data have been analyzed by using qualitative research techniques. Subsequent to numbering written papers of all students they have been categorized between two groups as the ones doing these conducts and the ones not doing. Of all the 140 participant students 71% have stated to cheat and 29% stated the otherwise. In the research forms of cheating and reasons for cheating have been grouped under 10 main themes. Reasons for not cheating have been grouped under 7 main themes.

Key Words: Cheat, cheating-not cheating, Faculty of Arts and Sciences Students.

Giriş

Yükseköğretim kurumlarının görevi yalnızca "meslek insanı yetiştirmek" değildir. Belli bir bilim alanında bilimsel çalışma yapabilecek ve geleceğin öğretim üyesi adayı "bilim insanları"nı yetiştirmek de yüksek öğretim kurumlarının başlıca görevleri arasındadır. Erdem'e (2007) göre bilim insanı yetiştirilirken bilim insanının bilimsel eylemindeki "değerler" oldukça önemlidir. TÜBA'nın (2001) bilim etiği konusunda yayımladığı duyurunun "Bilim Üsanı ve Akademik Etkinliklerde Etik" başlıklı bölümünde "bilim insanı, akademik yaşamın bütün evrelerinde ve öğretim, yönetim ve akademik değerlendirmelere ilişkin görevlerde bilimsel liyakatı temel ölçüt olarak kabul eder; temel etik kuralların dışına çıkmaz ve bu kuralların dışına çıkılmasına göz yummaz, eğitimin eksik verilmesi, kopyacılık, akademik ilerleme ve ödül jürilerinde bilimsel liyakat ölçütlerinin dışına çıkmak, kişileri kayırmak ve benzer davranışlar kabul edilemez" biçiminde bilim insanının taşıması gereken özellikler tanımlanmıştır. Bu bağlamda, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fen -edebiyat fakülteleri öğrencilerinin kopya çekme /çekmeme oranları ve nedenleri araştırılarak bu araştırmadan elde edilen veriler ışığında bilim insanı yetiştirmenin ilk basamağı lisans eğitimindeki başlıca sorunların belirlenmesi mümkün olabilir.

Kopya çekme, öğrenciler için ilk sınav uygulamasından başlayıp girdikleri son sınav uygulamasına kadar süregelen bireyin iç yaşamında başarısını, gündelik yaşamında kişiliğini olumsuz etkileyen yaygın bir eylemdir. Kopya yalnızca Türkiye'nin eğitim sisteminde değil pek çok ülkede yaşanan, akademik verimi ve başarıyı olumsuz etkileyen bir davranış biçimidir. Bu sorunun çözümü hem akademik yapının, eğitim sisteminin çağın ve bireyin gereksinimlerine uygun duruma getirerek hem öğrencileri bu eylemden uzaklaşmaya ikna ederek mümkün olabilir. Öğrenciyi bu davranıştan uzaklaştırma sürecinde büyük yaptırımlar, korku öğrenciyi kopyadan uzaklaştıracak nedenler olmamalıdır.

Kopya çekme davranışı farklı biçimlerde tanımlanabilir. O'Rourke, Barnes, Deaton, Fulks vd.'ne (2010) göre; kopya çekme, sınava giren kişilerin daha önceden hazırlamış oldukları materyallerden gizlice yararlanarak sınav sorularını cevaplama girişimi olarak tanımlanabilmektedir. Kopya çekmek veya yapmak, sınavlarda soruları cevaplamak için gizlice bir kaynağa bakmak veya bir kimseye gizlice yardım etmektir. (TDK 2005) Kopya çekmek; sınavlarda veya akademik ödevlerde kullanım izni verilmeyen kaynakları kullanma, sınavı veya ödevi başkasına yaptırma, sınavlarda soruları kendi cevaplamak yerine gizlice bir kaynağa bakmak veya bir kimseye gizlice yardım etmek olarak tanımlanmaktadır. (Tan 2001; Semerci ve Sağlam 2005)

Bilim ve teknoloji geliştikçe, gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan tüm ülkelere kadar kopya çekme olayının arttığı görülmektedir (Bekaroğlu 2002: 12). Kopya çekme günümüzde artık bir akademik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. (Semerci 2003: 228) Kopya, ilköğretimden yüksek öğretimin en son aşamalarına kadar süren en önemli etkinsizlik ve verimsizlik sorunlarındandır (Semerci ve Sağlam 2005; Yangın ve Kahyaoğlu 2009; Tan, 2001; Kaymakcan 2002; Semerci 2003 ve 2004; Tan ve Erdoğan 2004; Lin ve Wen 2007; Calvert vd. 2008; Colnerud ve Rosander 2009; O'Rourke vd. 2010). Bu araştırmalarda, kopya çekme üzerinde etkili olan ana nedenlerin öğrenci, öğretim üyesi, fiziki ortam ve şartların uygunluğu ve sınav biçiminden kaynaklandığı belirtilir.

Topçu ve Uzundumlu'ya (2011: 304) göre; kopya sonucunda, öğrencilerin analiz ve sentez düzeyinde profesyonel bilgi üretmeleri ve mesleki kariyer kazanımları zorlaşmakta, ülke problemlerine çözüm üretme ve ülke ekonomisine pozitif bir katkı sağlamaları imkânsızlaşmaktadır. Kopya çekmenin neden olduğu zararları Külahçı (1996)'ya göre belirtir: Kopya çekmek, yapılan sınavların-ölçmelerin geçerliğini düşürdüğü için uygulanan programın hedeflerine ne ölçüde ulaşıldığını ve eksikliklerin belirlenmesini zorlaştırmaktadır ve öğrenci için de öğrenmeyi engelleyen bir durumdur. Tan ve Erdoğan'a (2004) göre ise; kopya, öğretimde yanlış dönüt alınmasını dolayısıyla eğitimcilerin gerekli düzeltme aktiviteleri yapmasını engeller.

Kopya ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. 1970 ile 1996 yılları arasında kopya ile ilgili 107 araştırmayı inceleyen Whitley'e (1998: 235–274) göre kopya üzerine yapılan çalışmaları iki grupta incelemek mümkündür:

1. Öğrenciler arasındaki kopya çekmenin yaygınlaşması ve kopya çekme oranlarının belirlenmesi ve yıllara göre kopya çekmede bir artışın olup olmadığını okul düzeylerine göre araştıran çalışmalardır.

2. Kopya çekmeye etki eden faktörler üzerine yapılan araştırmalardır. Bu faktörleri de ana hatlarıyla öğrencilerin özellikleri (demografik, akademik yetenek vb.) kopya çekmeye karşı tutumları, kişilik özellikleri ve sınavın yapıldığı ortamla ilgili özellikler olarak sıralayabiliriz.

Amacı, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fen -edebiyat fakülteleri öğrencilerinin kopya çekme ve diğer dürüst olmayan davranışlara eğilimlerinin nedenlerini ortaya çıkarmak olan çalışmanın problem tümcesi, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fen -edebiyat fakültelerindeki öğrencilerin kopya ile ilgili düşünceleri, kopya çekme biçimleri ve kopya çekme-çekmeme nedenleri nedir? olarak belirlenmiştir. Bu problem çerçevesinde şu sorulara yanıt aranacaktır.

1. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölüm öğrencilerinin kopyaya eğilimi ne orandadır?

2. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fakültelerde kopya çekme oranı sözel ve sayısal bölümlerde farklılık göstermekte midir?

3. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölümlerde öğrenciler hangi kopya çekme yöntemlerini kullanmaktadır?

4. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölümlerde öğrenciler neden kopya çekiyorlar /çekmiyorlar?

Yöntem

Bu araştırma, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan Fen -Edebiyat Fakülteleri öğrencilerinin kopya çekme ve diğer dürüst olmayan davranışlara eğilimlerinin nedenlerini ortaya çıkarmak amacıyla yapılmış nitel bir çalışmadır.

Çalışma, 2011- 2012 yılı bahar döneminin sonunda, Ünönü Üniversitesi'nin Fen -Edebiyat Fakültesine devam eden Türk Dili ve Edebiyatı (TDE), Sosyoloji (S), Matematik (M) ve Biyoloji (B) bölümlerinin son sınıf öğrencilerinden 140 öğrenciyi kapsamaktadır.

Veri Toplama Araçları

Bahar döneminin sonunda, Türk Dili ve Edebiyatı (TDE), Sosyoloji (S), Matematik (M) ve Biyoloji (B) bölümlerindeki her bölümden 35 öğrenci olmak üzere toplam 140 öğrenciye üniversitedeki öğrenimleri süresince kopya çekme veya dürüst olmayan diğer davranışlara başvurmalarına neden olan ögeleri ortaya çıkarmak amacıyla şu açık uçlu soru yöneltilmiştir:

"Üniversitedeki öğrenciliğiniz süresince kopya çekme girişiminde bulundunuz mu? Bulunduysanız neden ve hangi yöntemle bulundunuz, bulunmadıysanız neden bulunmadınız? "

Bu soruyu en ayrıntılı biçimde yanıtlamaları istenirken verdikleri yanıtların yürütülen programların geliştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi açısından çok önemli olduğu, yalnızca araştırmacı tarafından okunup saklanacağı, herhangi bir şekilde kendilerinin aleyhinde kullanılmayacağı ve notla değerlendirilmeyeceği vurgulanmıştır. Ayrıca, öğrencilerin görüşlerini serbestçe yazmalarını sağlamak amacıyla kâğıtlara isimlerini yazmamaları istenmiştir. Öğrencilerin yazılı değerlendirmeleri önce bu fiilleri yapanlar ve yapmayanlar olarak sınıflandırılmış, sonra kendi aralarında kategorilere ve alt kategorilere ayrılmıştır.

Verilerin Analizi

Öğrencilerin dönemin sonunda yukarıdaki açık uçlu soruya verdikleri yazılı açıklamalar nitel araştırma teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Tüm öğrencilerin yazılı kâğıtları numaralandırıldıktan sonra bu fiilleri yapanlar ve yapmayanlar olarak ikiye ayrılmış, daha sonra kendi aralarında ne yaptıkları, nasıl yaptıkları, neden yaptıkları veya neden yapmadıklarını içeren açıklamaları kategorilere ve alt kategorilere ayrılarak diğer öğrencilerle ortak temaların oluşturulması amacıyla sürekli olarak karşılaştırılmıştır (Creswell, 1998; Yıldırım ve şimşek, 2005). Belirlenen bu ortak temalar tekrarlanma sıklığı göz önüne alınarak tablo haline getirilmiştir. Yapılan çalışmanın güvenirliğini arttırmak için belirlenen kategoriler ve ortak temalar araştırmacının dışında yurtdışında eğitim doktorasını sürdüren ve eğitim alanında doktorasını yapmış nitel araştırma konusunda deneyimli iki akademisyen tarafından incelenmiş, daha sonra bir araya gelinerek verilerle saptanan ortak temalar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar giderilmiş ve bu şekilde oluşturulan kategori ve temalar üzerinde yüksek oranda ortak bir uzlaşmaya varılması sağlanmıştır. (Lincoln & Guba, 1985; Yıldırım ve şimşek, 2005)

Bulgular

1. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölüm öğrencilerinin kopyaya eğilimi ne orandadır?

Tablo1: Fen -edebiyat fakültelerinde öğrencilerin kopyaya eğilim oranları

Bölümler	Kopya çeken öğrenci oranı	Kopya çekmeyen öğrenci oranı
Türk Dili ve Edebiyatı	%77	%23
Sosyoloji	%65	%35
Matematik	%68	%32
Biyoloji	%71	%29
Toplam	**%71**	**%29**

2. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan fakültelerde kopya çekme oranı sözel ve sayısal bölümlerde farklılık göstermekte midir?

Araştırmada iki sözel (Türk Dili, Sosyoloji), iki sayısal (Matematik, Biyoloji) bölümün öğrencileri ile çalışılmıştır. Ancak bölümlerin sözel, sayısal olmaları bağlamında kopya çekme ve çekmeme oranlarında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Eğitim sisteminin yanlışı olduğu (TDE 4, TDE 15; S 3, S 13, S 32, S 35), ezber bilgilerin çokluğu (M 4, M 7, M 9, M 23; TDE 6, TDE 9, TDE 12, TDE 23, TDE 29; S 3, S 16, S 19, S 27, S 34, S 35; B 3, B 25, B 28, B 31), derslerde edinilen bilgilerin işyaşamlarında kullanılmayacağı (M 6, M 12; TDE 8, TDE 14, TDE 25), mezun olduğunda işsiz kalacağı düşüncesi (M 3, M 5, M 8, M 9, M 12, M 15, M 19, M 23, M 25, M 27, M 32; TDE 2, TDE 6, TDE7, TDE 9, TDE 11, TDE 14, TDE 16, TDE 19, TDE 22, TDE 25, TDE 29, TDE 32, TDE 35; S 12, S 16, S 19, S 21, S 25, S 35; B 2, B 4, B 7, B 9, B 15, B 18, B 24, B 27, B 32, B 34, B 35) hemen her bölümde öğrencilerin uzlaştıkları durumlardır.

"İşyaşamımda edindiğim bilgiler işime yaramayacak." (M12- Matematik 12. Öğrenci)

"Yanlış sistem doğru insan yetiştirmez." (TDE4- Türk Dili 4. Öğrenci)

"Kendisi dürüst olmayan sistem bize hep itaat etmemizi emrediyor." (TDE 15)

"Zaten mezun olduğumda da işsizler ordusuna katılacağım." (B34- Biyoloji 34. Öğrenci)

3. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölümlerde öğrenciler hangi kopya çekme yöntemlerini kullanmaktadır?

Tablo 2: Araştırma Sonucunda Belirlenen Kopya ve Diğer Dürüst Olmayan Davranışlar ve Bu Davranışların Sıklıkları

Kopya ve Diğer Dürüst Olmayan Davranışlar ve bunların sıklıkları	**Türk Dili ve Edebiyatı (TDE)**	**Sosyoloji (S)**	**Matematik (M)**	**Biyoloji (B)**	**Toplam Öğrenci**	**Yüzdelik değeri (%)**
Sıranın üzerine yazmak	20	15	15	20	70	50

Arkadaşının kâğıdına bakmak	25	12	15	13	65	46
Kâğıdını başkasına göstermek	20	21	15	7	63	45
Rapor ve slâytları internetten kopyalayıp-yapıştırarak hazırlamak	22	7	5	26	60	43
Küçük kâğıtlara yazmak	23	6	27	2	58	41
Sınav sırasında arkadaşıyla konuşmak/söylemek	22	25	3	5	55	39
Duvarlara yazmak	14	12	13	13	52	37
Elinin içine yazmak	15	24	6	5	50	36
Bir önceki yılın raporlarını/ödevlerini kullanmak	3	3	20	15	41	29
Sıranın altından kitap veya defteri açıp yazmak	12	4	9	15	40	29

4. Temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bölümlerde öğrenciler neden kopya çekiyorlar /çekmiyorlar?

Uygulamaya katılan 140 öğrencinin %71'i kopya çektiğini, %29'u kopya çekmediğini belirtmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin verdiği bilgiler ışığında kopya çekme ve çekmeme nedenleri ve sıklıkları şöyledir:

1.1. <u>Kopya çekme nedenleri;</u>

Tablo 3: Kopya çekme nedenleri ve sıklıkları

Kopya çekme nedenleri	**Öğrenci sayısı**	**Yüzdelik değeri (%)**

Ders sayılarının ve içeriklerinin yoğunluğu, hocaların gereksiz zorlayıcılığı	83	59
Dersin içeriğinin çok çalışılmasına rağmen anlaşılamaması	62	44
Ezberci eğitim, verilen eğitimin mesleki yaşamla örtüşmemesi, eğitim kalitesinin düşüklüğü	60	42
Öğrencilerin kendini garantiye almak istemesi	52	37
Bazı ders/uygulamaların gereksiz ya da yararsız görülmesi	51	36
Hoca- öğrenci iletişimsizliği	23	16
Yeteri kadar çalışamamak veya hazırlanamamak	21	15
İş yaşamında edinilen bilgilerin işe yaramayacağı düşüncesi	19	13
Sınavlardan geçme, okulu uzatmama düşüncesi	15	11
Arkadaşlarının çalışmadan kopya çekerek yüksek not aldığına, hocaların bu öğrencileri takdir ettiklerine tanık olmak	13	9

Ders sayılarının ve içeriklerinin yoğunluğu, hocaların gereksiz zorlayıcılığı

Uygulamaya katılan öğrencilerin %59'u kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak ders sayılarının ve içeriklerinin yoğunluğu, hocaların gereksiz zorlayıcılığı durumlarını göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Bu fakültede okuyup da bulunmamak mümkün mü? Bir insan iki hafta boyunca yaklaşık on sınava girer ve bunların altısında yüzlerce sayfa çalışacak yer varsa nasıl kopya çekmez? Öğrenci elli kaynak kitabın adını ezberler, yazarını ezberler, hangi matbaada kaç yılında basıldığını, kaçıncı basım olduğunu ezberler…" (TDE29)

"Yüz kelimelik bir metinden her yanlış kelimeden dört puan kırılırsa yirmi beş kelime hatasında sıfır aldığın bir bölümde nasıl kopya çekilmez." (TDE19)

"Biz bilgisayar değiliz ki hemen aklımıza gelsin en az 20-30 sayfa notlar…" (TDE17)

"Dersin hocası derste üzerinde durmadığı yeterince öğretmek için çaba göstermediği konuları sınavda bilmemi bekleyince ben de kopya çektim." (TDE2)

"Bir hoca maksadını (ölçme değerlendirmeyi) aşan zorlukta sorular sorarsa ben değil herkes kopya çeker." (TDE11)

"Üst üste gelen sınavlarda yeterince çalışacak zaman olmayınca kendimi eksik hissettiğim durumlar oldu." (S19)

"Yani çok mu doğru eğitiliyoruz. Kaç puanla yerleştiğimiz belli… (Fen -edebiyat fak.) Kapasiteyi zorlamamak lazım. Aşırı bilgi yüklemesi olunca kopya çekme ihtiyacı duyuyoruz." (B2)

"15 ders alıyorum ve neredeyse hepsi 4 vize yapıyor. Bu da demek oluyor ki 60 vize için sınava giriyorum. 15 de final sınavı var. Toplam 75 sınav. Bu yüzden kopyaya yöneliyorum." (B27)

Dersin içeriğinin çok çalışılmasına rağmen anlaşılamaması

Uygulamaya katılan öğrencilerin %44'ü kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak dersin içeriğinin çok çalışılmasına rağmen anlaşılamaması durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Bundan önce İngilizce sınavında kopya çektim ama alan derslerinde çekmedim." (TDE16)

"Derslerimizin hepsinde çok fazla tanım olduğu için üç tanımı sıraya yazmıştım. Bunu ezberlemeye, anlamaya çalıştım ama yapamamıştım." (M11)

"Çok çalışmama rağmen hatırlayamadığım yerlerde kalmaktansa kopya çektim." (M12)

"1.sınıfta İngilizcede kopya çektim. Çünkü öğrenemiyordum." (M21)

"Bulundum, sebebi ise o derse uyum sağlayamamam ve o dersi kendimce yapamamamdır." (M19)

"İnsan anlamadığı bir dersi nasıl başaracak? Kopya ile…" (S30)

"İngilizce sınavında kopya çektim, bunu yapmak zorundaydım yoksa geçemezdim. Bir türlü öğrenemiyordum." (S20)

Ezberci eğitim, verilen eğitimin mesleki yaşamla örtüşmemesi, eğitim kalitesinin düşüklüğü

Uygulamaya katılan öğrencilerin %42'si kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak ezberci eğitim, verilen eğitimin mesleki yaşamla örtüşmemesi, eğitim kalitesinin düşüklüğü durumlarını göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Bu bölümde neredeyse tüm dersleri ezberledim. Bu matematiğin doğasına aykırı, ben de ezber yapamadığımda kopya çektim. İkisinin de bana yararı da zararı da aynı." (M 7)

"Hocam bana "ezberleyip unut" derse ben de fırsatını bulunca kopyayı affetmem." (TDE 12)

"Derslerde ezberlediğim çok az bilgiyi lise öğrencisine öğretebilirim." (TDE 14)

"Hocalar her sene aynı notlardan aynı soruları çözüyorlar. Eğitimin kalitesi düşüktür. Genel anlamda temel şeyler dışında pek bilgi sahibi değiliz. Üniversite öğrencileri hep anı kurtarma peşinde." (M 9)

Doğru dürüst bir eğitimin olmadığını düşünüyorum. İki kâğıt sınav sorusunu cevaplayan arkadaşa sıfır veren bir sistemle uğraşıyoruz. Bu yolda yapılan her şey mubahtır." (M 30)

"Bu sistem kopyayı hak ediyor. Hocalar öğrenciyi hiç düşünmüyor…" (M 20)

"Bize dayatılan ezberci eğitim sistemi bizi buna zorlamaktadır." (S16- Sosyoloji 16. Öğrenci)

"Kopya çektim, çünkü adaletin olmadığı bir ortamda siz ne kadar adil davranırsanız davranın hak ettiğiniz sonucu alamayınca diğerleri gibi davrandım." (S13)

"Ezbere dayalı bir eğitim sistemi yerine bilgiye ve yoruma dayalı bir eğitim sistemi olsa kopya çekme gibi bir sorun da ortadan kalkmış olur." (B25)

Öğrencilerin kendini garantiye almak istemesi

Uygulamaya katılan öğrencilerin %37'si kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak öğrencilerin kendini garantiye almak istemesi durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Aslında çalıştığım bazı derslerde yine de sıranın üzerine unuturum diye yazdığım bilgiler oldu." (TDE 8)

"Mezun olmak zorundayım bazen emin olmak için arkadaşlarıma sordum." (S22)

"Eğer kâğıdım yeterince iyi değilse dersi geçmek, notumu yükseltmek için yaptığım oldu." (TDE 25)

Bazı ders/uygulamaların gereksiz ya da yararsız görülmesi

Uygulamaya katılan öğrencilerin %51'i kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak bazı ders/uygulamaların gereksiz ya da yararsız görülmesi durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Bilginin gerekliliğine inandırılmıyoruz. Bilgi öğrenmeye saygı yok. Böyle bir ortamda bilgilerimin göstergesi sınavda kopya çekilse ne kaybedilir." (TDE14)

"Cevabı çok basit sevmediğim ders için neden çaba göstereyim ki…." (M 22)

"Kopya çektim, çalışma gereği duymadığım derslerde…" (S18)

Hoca- öğrenci iletişimsizliği

Uygulamaya katılan öğrencilerin %16'sı kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak hoca- öğrenci iletişimsizliği durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Yaptığım zamanlar olmuştur. Bunu yapmamın sebebi ise hem hocaların hem de kendi eksikliklerimdir. Bazı hocalarla öğrenciler arasında iletişimsizlik hâkimdir. Ne hoca öğrenciyi anlıyor ne de öğrenci hocayı. Böyle olunca da insan ister istemez yanlış şeyler yapmak zorunda kalabiliyor." (TDE22)

"Hocalar öğrencinin ruh halinden anlamak gibi bir çaba göstermiyorlar. Doğrular her zaman mutlak değil bence." (M23)

"İşlemediği halde bütün kitabı sınava dâhil eden hocaların derslerinde kopya çektim." (S35)

Yeteri kadar çalışamamak veya hazırlanamamak

Uygulamaya katılan öğrencilerin %15'i kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak yeteri kadar çalışamamak veya hazırlanamamak durumunu göstermektedir. Bununla ilgili örnek aşağıda sunulmuştur.

"Kopya çektim. Çünkü bazen yeterli çalışamadığım oldu ve bu durum beni buna yöneltti." (TDE16)

İş yaşamında edinilen bilgilerin işe yaramayacağı düşüncesi 19- %13

Uygulamaya katılan öğrencilerin %13'ü kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak iş yaşamında edinilen bilgilerin işe yaramayacağı düşüncesi durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Hocalarımızın gereksiz yere içi boş bilgileri bize dayatmalarına karşılık yaptığım kopyalardan hiç pişman değilim. Fırsatını bulunca hiç affetmem. Zaten öğrendiklerimin hiçbiri işime de yaramayacak." (TDE14)

"İleride işime yaramayacak bilgilerin niye üstüne düşeyim ki…." (M16)

"Evet yaptım. Çünkü buradaki sınavların benim iş hayatımda ve ileriki kariyerimde hiçbir etkisi olmayacak." (M6)

Sınavlardan geçme, okulu uzatmama düşüncesi

Uygulamaya katılan öğrencilerin %11'i kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak sınavlardan geçme, okulu uzatmama düşüncesi durumlarını göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Okulun erken bitmesi için kopyaya başvuruluyor." (TDE16)

"Kopya çekme notların altından kalkılamadığı, uzatma psikolojisinin en üst safhaya çıktığı içindir." (TDE2)

"Her şeyden önemlisi okulu uzatma gibi bir kaygı var…" (S16)

Arkadaşlarının çalışmadan kopya çekerek yüksek not aldığına, hocaların bu öğrencileri takdir ettiklerine tanık olmak

Uygulamaya katılan öğrencilerin %9'u kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurmalarına neden olarak arkadaşlarının çalışmadan kopya çekerek yüksek not aldığına, hocaların bu öğrencileri takdir ettiklerine tanık olma durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

" Alan derslerinde kopya çekmedim ama çok başarılı olamadım. Diğer kopya çeken arkadaşlarım bizden başarılı oldular. Kızdığım nokta ise hocalar bunu bilse de onlara yüksek not verip ödüllendirdiler." (TDE 2)

"Ben dürüst olmayan bir davranış yaptım çünkü dersin hocası da bana dürüst davranmadı." (TDE11)

"Ben günlerce çalışıp hak ettiğim notu alırken bazılarının yarım saatte hazırladıkları kopyalarla aynı notu almalarına tahammül edemiyorum." (S21)

1.2. Kopya çekmeme nedenleri;

Kopya çekemediğini ifade eden kırk bir öğrencinin gerekçeleri sekiz ana tema altında toplanmıştır. Bunlar arasında %9'u yakalanıp ceza alma korkusu, %10'u ahlaki değer ve anlayışlar, %6'sı kendi başına hak ederek başarıyı elde etme isteği, %9'u mahcup olma korkusu, %2'si bağıl sistemle değerlendirme yapılması, %12'si derslere gerekli özeni gösterme, %11'i sınav sorularının kopya çekmeye uygun olmaması olarak nitelendirmiştir. Bu görüşleri destekleyen öğrencilerin ifadelerinden alınan bazı örnekler doğrudan aşağıda verilmiştir.

Tablo 4: Kopya çekmeme nedenleri ve sıklıkları

Kopya çekmeme nedenleri	Öğrenci sayısı	Yüzdelik değeri (%)
Derslere gerekli özeni gösterme	17	12
Sınav sorularının kopya çekmeye uygun olmaması	16	11

Ahlaki değer ve anlayışlar	14	10
Mahcup olma korkusu	13	9
Yakalanıp ceza alma korkusu	12	9
Kendi başına hak ederek başarıyı elde etme isteği	9	6
Bağıl sistemle değerlendirme yapılması	3	2

Derslere gerekli özeni gösterme

Uygulamaya katılan öğrencilerin %12'si kopya çekmeme nedeni olarak derslere gerekli özeni gösterme durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"İhtiyacım olmadı yeterince zaman ayırdığımı düşünüyorum derslere ve sınavlara." (TDE9)

"Kendi notumu tuttuğum için ihtiyaç duymadım." (M8)

"Sınavlarımın hepsine hazırlanarak çalışarak geliyorum, ihtiyaç duymuyorum."(M10)

Sınav sorularının kopya çekmeye uygun olmaması

Uygulamaya katılan öğrencilerin %11'i kopya çekmeme nedeni olarak sınav sorularının kopya çekmeye uygun olmaması durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

" Sınavlar kopya çekilerek geçilecek sınavlar değildi, uzun metinlerin tahlillerinde başkalarından çok kendi düşüncelerimiz önemliydi." (TDE13)

"Sınavlarda kendimi kaybediyorum, etrafıma bile bakamıyorum. Kopya çekmeye vaktim kalmadığı için çekemiyorum herhalde." (M14)

Ahlaki değer ve anlayışlar

Uygulamaya katılan öğrencilerin %10'u kopya çekmeme nedeni olarak ahlaki değer ve anlayışlar durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"İnsanlara ve emeğe saygımdan dolayı böyle bir girişimde bulunmadım." (TDE5)

"Karakterimden dolayı böyle bir davranışta bulunmadım." (TDE13)

"Kendini kandırmak başkalarını kandırmaktan daha ağırdır. Bu nedenle böyle bir girişimim olmadı." (M2)

"Kopya çekmeyi etik bulmuyorum." (S34)

"Kopyayı ahlaki bulmuyorum." (S32)

"Kendime ait olmayan başarı beni asla mutlu etmez." (S3)

"Kopya çekmek başkalarının emeğine saygısızlıktır." (B13)

"Kul hakkından korktuğum için yapmadım." (B3)

Mahcup olma korkusu

Uygulamaya katılan öğrencilerin %9'u kopya çekmeme nedeni olarak mahcup olma korkusu durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Kopya çekme teşebbüsünde bulunmadım hocanın mahcup etmesinden korktum." (TDE15)

"Kopya çekemiyorum açıkçası çok korkuyorum. Hocaların gözünden düşmek onlara rezil olmak istemiyorum." (TDE6)

"Yapmadım, çünkü hocalarım karşısında küçük düşmek, yanlış anlaşılmak istemedim." (S5)

"İnsanın onuru her şeyden önemli olduğu için kopya çekmem." (S8)

Yakalanıp ceza alma korkusu

Uygulamaya katılan öğrencilerin %9'u kopya çekmeme nedeni olarak yakalanıp ceza alma korkusu durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"İhtiyacım olduğu halde asla cesaret edemedim." (TDE10)

"Kopya çekerken yakalanırsam hoca bana nasıl tepki verir düşüncesiyle kopya çekemedim." (TDE6)

"Korkaktım, cesaretim yoktu ama keşke olsaydı da yapsaydım…" (M3)

"Kopya çekmenin yakalanma gibi bir durumu var ve bu insana pahalıya patlar." (S6)

Kendi başına hak ederek başarıyı elde etme isteği

Uygulamaya katılan öğrencilerin %6'sı kopya çekmeme nedeni olarak kendi başına hak ederek başarıyı elde etme isteği durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Çünkü kendimi kandırmış olurum. Bunun bana da kimseye de bir faydası olmaz." (TDE1)

"Kopya çekmeme sebebim kendi başıma bir şeyler öğrenmekti. Eğer amacım sadece dersleri geçmek olsaydı bunu hayli hayli yapardım." (TDE4)

"Bunları yapsaydım kendimi geliştiremezdim. Üniversite kendini tercik ettiğin alanda geliştirmek demek." (S3)

Bağıl sistemle değerlendirme yapılması

Uygulamaya katılan öğrencilerin %2'si kopya çekmeme nedeni olarak bağıl sistemle değerlendirme yapılması durumunu göstermektedir. Bununla ilgili birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

"Eski sistemde çok az da olsa kopya çektim ama yeni sistem (bağıl sistem) gelince herkesin notu birbirini etkilemeye başladı. Yeni sistemin gelmesiyle her şey değişti ve kesinlikle kopya hayatımdan çıktı. Sınavda kopyayı önüme koysanız yine de çekmem." (M13)

4.3.Bazı derslerde kopya çekme bazılarında çekmeme nedeni

Sevdiği hocanın dersinde kopya çekmeme

Kopya çekme veya diğer dürüst olmayan davranışlara başvurduklarını belirten öğrencilerden %6'sı, bazı durumlarda bu gibi eylemlerden özellikle kaçındıklarını ifade etmektedirler. Bunlardan 9 öğrenci özellikle "sevdiği hocanın dersinde kopya *çekmediğini"* ifade etmiştir. Bununla ilgili ortak görüşü yansıtan bir örnek alıntı aşağıdaki gibidir.

"Ciddi anlamda derse emek veren ve tutarlı olup dersin hakkını veren hiçbir hocanın sınavında kopya çekmedim, çekmem." (S11)

Tartışma

Araştırmada Fen -Edebiyat fakültelerinde kopya çekme nedenleri 10 ana temada toplanmıştır. Öğrencilerin yarısından çoğu (%59) "ders sayılarının ve içeriklerinin yoğunluğu, hocaların gereksiz zorlayıcılığı"ndan şikayet etmektedir. "Dersin içeriğinin çok çalışılmasına rağmen anlaşılamaması", "ezberci eğitim, verilen eğitimin mesleki yaşamla örtüşmemesi, eğitim kalitesinin düşüklüğü", "öğrencilerin kendini garantiye almak istemesi", "bazı ders/uygulamaların gereksiz ya da yararsız görülmesi", "hoca- öğrenci iletişimsizliği", "yeteri kadar çalışamamak veya hazırlanamamak", "işe yaşamında edinilen bilgilerin işe yaramayacağı düşüncesi", "arkadaşlarının çalışmadan kopya çekerek yüksek not aldığına, hocaların bu öğrencileri takdir ettiklerine tanık olmak" belirlemeleri ise diğer kopya çekme nedenleri olarak sunulabilir. Schab'ın (1991) kopya çekme ana temalarından başarısız olma korkusu, iyi notlar alma baskısı, başarısızlıktan kaçınma isteği, tembellik dolayısıyla kopya çekmenin daha kolay ve emek harcamadan yapılabilmesi ve girilen sınavların geleceği önemli ölçüde etkiliyor olması gibi nedenler araştırmanın kopya çekmeye yönlendiren ana temalarını destekler niteliktedir. Özgüngör'ün (2008) belirlediği nota ve rekabete dayalı eğitim sistemi, öğretmenlerin derse hazır gelmemesi ya da alanında kendini iyi yetiştirememiş olması ana temaları da araştırmada belirlenen ana temalarla uyumludur. Eraslan'ın (2011) makalesinde belirlediği kopyaya yönelik 5 ana tema da araştırma sonucunu destekler niteliktedir.

Akdağ ve Güneş(2002) kopya çekme nedenlerini sosyal bir davranış olarak ele almıştır. Bu çalışmalara göre öğrencilerin başaramama korkusu, ailenin iyi not beklentisi, sınıfı geçememe ya da üniversiteyi kazanma baskısı kopya çekmeyi tetikleyen nedenlerdendir. Ancak araştırma sonuçlarında sosyal baskıya yönelik bir belirlemeye rastlanmamıştır.

Türkiye'de yapılan araştırmalarda kopya çekmenin nedenleri yukarıda belirlenen durumların yanı sıra, eğitim sisteminin ezber bilgilere dayanması, soyut anlayışa göre eğitimin sürdürülmesi, olumsuz öğretmen davranışları ve eğitim sürecinde yükselme ölçütlerinin yüksek başarıyı gerekli kılması gibi nedenler daha çok öne çıkmaktadır ve bu belirlemeler de araştırmanın bulguları arasındadır. (Selçuk, 1995; Külahçı, 1996; Yeşilyaprak ve Öztürk, 1997; Dirik, 1997; Yıldırım, 1998; Oksal ve Bilgin, 1999; Tan, 2001; Akdağ ve Güneş, 2002; Semerci ve Sağlam, 2005; Çetin, 2007; Seven ve Engin, 2008; Tayfun ve Yazıcıoğlu, 2008; Özgüngör, 2008). Semerci ve Sağlam'ın (2005) yaptığı araştırmada polis adaylarının kopya çekmeye ilişkin görüşleri arasında öne çıkan en önemli neden sistem sorunudur. Öğrenciler kopyanın övünülecek bir davranış olmadığını ancak eğitim sisteminin buna zorladığını belirtmektedir. Fen -edebiyat fakültesi öğrencilerine yönelik yapılan bu araştırmanın verilerinde öğrencilerin %42'sinin bu sonucu desteklediği görülmüştür. Selçuk'un (1995), Külahçı'nın (1996), Oksal ve Bilgin'in (1999), Semerci'nin (2004), Yangın ve Kahyaoğlu'nun (2009) yaptığı araştırmalar da belirtilen sonucu destekler niteliktedir.

Yabancı ülkelerde de kopya çekildiğine dair birçok araştırma sonucu vardır. Kuehn, Stanwyck ve Holland (1990), Aiken (1991), Daniel, Blount, Ferrell (1995) ve Blinn (1993-1994)'ın araştırmalarına ulaşılabilmiştir. Bu araştırmalarda gelişmiş ülkelerde de yaygın bir şekilde kopya çekildiği, özellikle ev ödevleri ve projelerde daha çok kopya çekildiği belirtilmektedir. Bjorklund ve Wenestan'ın (1999) akademik kopya çekme davranışlarının sıklığı, yöntemi ve sebeplerini belirlemeye dönük olarak yaptıkları çalışmada, kopya çekme davranışına bakış bağlamında cinsiyetler arasında bir farklılığın olmadığı, kopya çekme davranışının zaman baskısı, tembellik ve arkadaşına yardım etme isteğinden kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Firmin, Burger ve Blosser'in

(2009), yaptıkları bir çalışmada kopya çeken öğrencileri gören diğer öğrencilerin söz konusu kopya çeken öğrencilere karşı duşmanlık besledikleri, gerildikleri ve bu öğrencilerin tehditlerinden çekindikleri görülmektedir. Rettinger ve Kramer'a (2007) göre kopya çekme davranışının altında yatan en önemli neden akran baskısıdır. Bu çalışmaların verilerinden farklı olarak fen -edebiyat fakültesi öğrencilerine yönelik araştırmada en önemli kopya çekme nedeni olarak "ders sayılarının ve içeriklerinin yoğunluğu, hocaların gereksiz zorlayıcılığı" belirlenmiştir.

Megehee ve Spake'in (2008) yaptıkları çalışmada, öğrencilerin kopya çekmeleri halinde yakalanmayacaklarına inandıkları, grupta bu davranışın sıklıkla görülüyor olması ve etik olarak kabul ediliyor olmasının da söz konusu davranışı gösterme sıklığını artırdığı belirtilmektedir. Magnus ve Polterovich'in (2002) kopya çekme davranışına karşıgösterilen hoşgörüyü belirlemek amacıyla çeşitli ülkelerin analizini içeren çalışmalarında, öğrencilerin yaşadıkları yere göre yardım ve bireysellik anlayışlarının farklı olduğu ortaya çıkmıştır. ABD, Rusya ve Hollanda'dan öğrencilerin katıldığı bu çalışmada, öğrencilerin bulundukları bölgenin eğitim sistemine göre hareket ettikleri de çıkan sonuçlar arasındadır.

Dirik (1999: 235–249), Uludağ Üniversitesi öğrencilerinin kopyaya ilişkin görüşleri ve kopya çekme nedenlerinin cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelemiş ve elde edilen veriler ışığında bazı öneriler sunmuştur. Dirik, Türkiye'de yapılan araştırmalarda kızlarda kopya çekme yüzdesinin erkeklere göre daha az olduğunu söylemektedir. Bu verilere aykırı bir sonuç ise Japon üniversite öğrencilerinden gelmektedir. Çünkü Japon kız öğrencileri erkeklere göre sınavda daha çok kopya çekmektedir. (Burn, Davis, Hoshino, Miller 1998: 590–597)

Kopya çekmeme nedenleri Fen -edebiyat fakültesi öğrencilerine yönelik yapılan araştırmada 7 ana temada toplanmıştır. Bunlar; "derslere gerekli özeni gösterme", "sınav sorularının kopya çekmeye uygun olmaması", "ahlaki değer ve anlayışlar", "mahcup olma korkusu", "yakalanıp ceza alma korkusu", "kendi başına hak ederek başarıyı elde etme isteği", "bağıl sistemle değerlendirme yapılması" başlıklarıdır. Eraslan'ın (2011) çalışmasındaki kopya çekmemeye yönelik belirlemeler 3 ana temada toplanmıştır ve bu temalar araştırma verileri ile uyumludur.

Araştırmada kopya çekme biçimleri 10 ana temada toplanmıştır. Bushway ve Nash (1977) yaptıkları araştırmada, sınıf ortamında kopya çekmenin birçok biçiminin olduğunu, bunlardan bazılarının; sınavlarda küçük kopya kâğıtları kullanmak, diğer öğrencilerin kâğıtlarından cevabı kopyalamak, başkalarının ev ödevlerini kopyalamak veya kopyalatmak v.b. biçimlerde olduğunu, ayrıca zekâ veya okul başarısı ile kopya çekme arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu, zekâ düzeyi veya okul başarısı düşük olan öğrencilerin daha çok kopya çektiklerini ve kopya çekmedeki başarının kopya çekme davranışını önemli ölçüde etkilediğini belirtmişlerdir. Araştırmada ise kopya çekme biçimleri "sıranın üzerine yazmak", "arkadaşının kâğıdına bakmak", "kâğıdını başkasına göstermek", "rapor ve slâytları internetten kopyalayıp-yapıştırarak hazırlamak", "küçük kâğıtlara yazmak", "sınav sırasında arkadaşıyla konuşmak/söylemek", "duvarlara yazmak", "elinin içine yazmak", "bir önceki yılın raporlarını/ödevlerini kullanmak", "sıranın altından kitap veya defteri açıp yazmak" olarak belirlenmiştir.

Sonuç

Bu çalışmanın sonuçları, temel işlevi bilim insanı yetiştirmek olan bazı bölümlerde okuyan son sınıf öğrencisi 140 kişinin yıl sonunda açık uçlu bir soruya verdikleri yazılı ifadelerden elde edilen verilerle sınırlıdır. Uygulamaya katılan 140 öğrencinin %71'i kopya çektiğini, %29'u kopya çekmediğini belirtmişlerdir. Araştırmada kopya çekme biçimleri ve kopya çekme nedenleri 10 ana temada toplanmıştır. Kopya çekmeme nedenleri ise 7 ana temada toplanmıştır.

Kopya çekme günümüzde artık bir akademik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kopya eğitim- öğretim sürecinde karşılaşılan en önemli etkinsizlik ve verimsizlik sorunlarındandır. Kopya sonucunda, öğrencilerin analiz ve sentez düzeyinde profesyonel bilgi üretmeleri ve mesleki kariyer kazanımları zorlaşmakta, ülke problemlerine çözüm üretme ve ülke ekonomisine pozitif bir katkı sağlamaları imkânsızlaşmaktadır. Bu bağlamda kopyayı engellemek, öğrencileri bu eylemden uzaklaştırmak eğitim sisteminin görevlerinden olmalıdır. Tan (2002); öğretmenlerin kopya çekmeyi engellemelerine yönelik bazı önerilerde bulunmuştur. Bunlar; iki test formunun uygulanması ve arka arkaya oturan öğrencilerin farklı formları cevaplaması, sınav anında öğrencilerin gözlenmesi, gözetmenin kitap veya gazete okumaması, salonu terk etmemesi, sınav anında öğrencilerle fısıldayarak konuşulmaması, açıklama yapılması gerekli ise tüm gruba açıklama yapılması, fiziki koşulların uygun olması durumunda öğrencilerin bir sıra atlatılarak oturtulması, testin hazırlanması, saklanması ve uygulanmasında özenli ve titiz olunması, gerekli güvenlik tedbirlerin alınması gibi bazı tedbirler önermiştir. Bu önerilerin dışında araştırma verileri ışığında, eğitim sisteminin ve öğretmenlerin öğrencileri gereksiz zorlayıcı tavrının yumuşatılması, ezberci eğitim sistemi yerine uygulamaya dönük bir eğitim sisteminin benimsenmesi, öğrenci merkezli bir eğitim sisteminin uygulanması, sınavlarda alınan notların yaptırımlarının sert ve öğrencinin psikolojisini olumsuz etkileyen bir geçerlilikte olmaması, anne- babaların baskıcı değil rahatlatıcı bir yaklaşım benimsemeleri, öğrenciye düzeyinin üzerinde bilgi yüklemesi yapılmaması, bu bilgilerden öğrencinin sorumlu tutulmaması, öğrenciyi edindiği bilgilerin ileriki yaşamında da kullanacağına ikna edebilmek ve gereksiz bilgilerden kaçınmak kopya çekmeyi engelleyecek önlemler arasında sayılabilir.

KAYNAKÇA

AIKEN, Lewis (1991). Detecting, Understanding and Controlling for Cheating on Tests, *Research in Higher Education,* 32 (6): 725-735.

AKDAĞ, Mustafa ve Güneş Hasan (2002). Kopya çekme davranışları ve kopya çekmeye ilişkin tutumları, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, *8*, 330-343.

BEKAROĞLU, Özer (2002). Dünyada ve Türkiye'de Bilimsel Sahtekarlık, *Tüba Bülteni, Günce.* (22): 12-13.

BJORKLUND, Mikaela ve GORAN, Wenestam Claes (1999). Academic cheating: frequency, methods and causes, *European Conference on Educational Research,* Lahti, Finland, 22-25 September**.**

BLINN, Lynn (1993-1994). Coping With Cheating**,** *Journal of College Teaching,* 23 (3): 173-174.

BOZDOĞAN, Aykut Emre ve ÖZTÜRK Çağrı (2008). Öğretmen adayları neden kopya çeker, *İlköğretim Online, 1*, 141-149.

BURNS, Steward-DAVİS, Stephen-HOSHİNO, Jyunichi-MİLLER, Ronald (1998). Academic Dishonesty: A Delineation of Cross-Cultural Patterns, *College Student Journal*, 32, 590.

BUSHWAY, Ann and Nash William (1977). School cheating behavior, *Review of Education Research,* 47, 623-632.

CALVERT, Charles, Martin Lyndan, Beck Jeff ve Lin ShinYi (2008). Identifying unethical academic behaviors of students studying food service, hospitality, tourism and culinary arts. *Journal of Culinary Science and Technology,* 6 (1): 30-40.

COLNERUD, Gunnel and Rosander Michael (2009). Academic dishonesty, ethical norms and learning, *Assessment and Evaluation in Higher Education,* 34 -(5): 505-517.

ÇETİN, Şaban (2007). Üniversite öğrencilerinin kopya çekme davranışlarının farklı değişkenler açısından incelenmesi, *Millî Eğitim Dergisi, 175*, 129-142.

DANIEL, Larry, Blount Kevin and Ferrell Charlotte (1995). Academic Misconduct Among Teacher Education Students: A Descriptive-Correlational Study, *Reseach in Higher Education,* 32 -(6): 703-723.

DİREK, Mehmet Zahit (1997). Türk Eğitim Sisteminde sınavlarda kopya çekme sorunu-2, *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeler Uluslararası Eğitim Sempozyumu (24-26 Eylül 1997)*, Millî Eğitim Bakanlığı, Fırat üniversitesi ve UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Ortaklığı, Elazığ.

DİREK, Mehmet Zahit (1999). *Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu–1*, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, XI –(1), 235–249.

ERASLAN, Ali (2011). Matematik Öğretmeni Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur! *Eğitim ve Bilim Dergisi, XXXVI, 160, 52- 64.*

ERDEM, Aydın (2007). Bilim, araştırma ve etik, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi,* 64 (2), 47-53.

FIRMIN, Michael, Burger Amanda ve Blosser Matthew (2009). Affective responses of students who witness classroom cheating, *Educational Research Quarterly*, 32, 3-15.

KAYMAKCAN, Recep (2002). *İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5.

KUEHN, Phylliss, Stanwyck Douglas and Holland C. L. (1990). Attitudes Towards "Cheating" Behaviors in the ESL Classroom, *TESOL Quarterly,* 24(2): 313-17.

KÜLAHÇI, Şadiye (1996). Öğretmen yetiştirmede kopya çekme sorunu (Fırat Üniversitesi örneği*), II. Ulusal Eğitim Sempozyumu (18-20 Eylül 1996).* Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, İstanbul.

LIN, Chun Hua ve Wen Ling Yu (2007). Academic dishonesty in higher education: A nationwide study in Taiwan, *Higher Education*, 54 (1): 85-97.

LINCOLN, Yvonna and Guba Egon (1985). Naturalistic inquiry, *Newburry Park*, CA: Sage.

MAGNUS, Jan ve Polterovich Victor (2002). Tolerance of cheating: An analysis across countries, *The Journal of Economic Education*, *33*, 125-135.

MEGEHEE, Caroll ve Spake Deborah (2008). The impact of perceived peer behaviour, probable detection and punishment severity on student cheating behaviour, *Marketing Education Review*, *18*, 5-19.

OKSAL, Aynur ve Bilgin Asude (1999). Üniversitede kopya sorunu, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 1, 85-90.

O'ROURKE, Jillian, Barnes Jeffrey, Deaton Anna, Fulks Kristopher, Ryan Kristina ve Rettinger David (2010). Imitationn is the sincerest form of cheating: The influence of direct knowledge and attitudes on academic dishonesty, *Ethics and Behavior,* 20: 47-64.

ÖZGÜNGÖR, Sevgi (2008). Üniversite öğrencilerinde öğretmene ilişkin algıların ve öğrenci özelliklerinin kopya çekme davranışlarıyla ilişkisi, *Eğitim ve Bilim,* (149), 68-79.

RETTINGER, David and Kramer Yair (2009). Situational and personal causes of student cheating, *Research in Higher Education*, *50 –(*3), 293-313.

SCHAB, Fred (1991). Schooling without learning: Thirty years of cheating in high school, *Adolescence, 26*, 839–847.

SELÇUK, Ziya (1995). Bir eğitim ve rehberlik sorunu: Okullarda kopya çekme, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 1- (*3), 397-418.

SEMERCİ, Çetin (2003). Kopya çekmeye ilişkin tutum ölçeği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 13- (1): 227-234.

SEMERCİ, Çetin (2004). Tıp fakültesi öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tutum ve görüşleri, *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi,* 18 -(3): 139-146.

SEMERCİ, Çetin ve Sağlam Zeynettin (2005). Polis adaylarının kopya çekmeye ilişkin tutum ve görüşleri (Elazığ ili örneği), *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 15 -(2): s. 163-177.

SEVEN, Mehmet Ali ve Engin Ali Osman (2008). Eğitim fakültesi öğrencilerinin kopya çekmeye duydukları ihtiyaç ve kopya çekme sebepleri, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 121-136.

TAN, Şeref (2001). Sınavlarda Kopya Çekmeyi Önlemeye Yönelik Önlemler, *Eğitim ve Bilim,* 26 -(126): 32-40.

TAN, Şeref ve Erdoğan Alaattin (2004). *Öğretimi planlama ve değerlendirme,* Pegem Yayıncılık, 6. Baskı, Ankara.

TAYFUN, Ahmet ve Yazıcıoğlu Cihan (2008). Öğrencilerin kopya hakkındaki görüşleri üzerine bir araştırma, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi,* 3, 375-.393.

TDK (2005). *"Türkçe Sözlük."* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TOPÇU, Yavuz ve Uzundumlu Ahmet Semih (2011). Yüksek öğretimde öğrencilerin kopya çekme motivasyonu ile ilgili tutum ve davranışları, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi,* VIII, 2, 302- 313.

TÜBA (2001). *Türkiye bilimler akademisi'nden bilim etiği konusunda kamuoyuna duyuru*, 20.07.2012 tarihinde http://www.tuba.gov.tr/tr/component/content/article/111/888.html adresinden erişilmiştir.

WHITLEY, Bernard (1998). *Factors* Associated With Cheating Among College Students: A Review, *Research in Higher Education*, 39, 235–274.

YANGIN, Selami ve Kahyaoğlu Mustafa (2009). İlköğretim öğretmen adaylarının kopya çekmeye yönelik tutum ve görüşleri, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi***,** 12 (21): 46-55.

YEĞİLYAPRAK, Binnur ve Öztürk Bülent (1997). Üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumları, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi,* 1-(2), 227-240.

YILDIRIM, Ali ve Şimşek Hasan (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

YILDIRIM, Kazım (1998). Eğitimde Kopya Çekme Problemi, *VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* (9-11 Eylül 1998), Cilt II. Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1831-1841, ANKARA-TURKEY

"YALNIZIZ"DA ANLATIM TEKNİKLERİ

Ahmet MOCAN[*]

ÖZET

Edebî metinlerde ne anlatıldığından çok nasıl anlatıldığı önemlidir. Yazarın nasıl anlattığını, yani üslubunu oluşturan unsurlardan biri de anlatım teknikleridir. Anlatım teknikleri, yazarın olayı, öyküyü anlatırken anlatımı güçlendirmek, anlatılanı daha etkili bir şekilde aktarmak için seçtiği ve kullandığı yöntemlerdir. Yazarın ya da eserin amacına uygun olarak seçilen anlatım teknikleri, edebî eseri oluşturan olay, kişiler, zaman, mekân gibi unsurların bir arada ve etkili şekilde okura sunulmasını sağlar. Anlatım teknikleri, geçmişten bugüne, ortaya çıkan gelişmelerle birlikte, giderek çeşitlenmiştir. Günümüzde roman, geçmişe göre daha karmaşık bir yapıdadır, romanın böyle bir hal almasında anlatım tekniklerinin de payı vardır. Bir romanın başarılı, güçlü olması, bir anlamda, anlatım tekniklerinin yerli yerinde kullanılmasına bağlıdır.

Peyami Safa, yazdığı romanlarla Türk edebiyatı içinde önemli bir yerde bulunmasının yanında, romanın nasıl yazılması gerektiği üzerine de düşünen bir yazardır. Yazar, romanın teknik sorunları üzerine düşünmüş ve bu düşüncelerini okurlarla paylaşmıştır. Roman türünün tekniklerini bilen ve bunları eserlerinde kullanan yazar, romanlarında farklı anlatım tekniklerine yer vermiştir.

Yalnızız, 1950 yılında tefrika edilmiş, 1951 yılında kitap olarak basılmıştır. Yazarın son romanı olan *Yalnızız,* anlatım teknikleri bakımından oldukça zengindir. Bu çalışmada, Peyami Safa'nın olgunluk dönemi eserlerinden *Yalnızız* romanında kullanılan anlatım teknikleri örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anlatım teknikleri, roman, Peyami Safa, Yalnızız

NARRATION TECHNIQUES OF "YALNIZIZ"

ABSTRACT

In literary texts, the method of narration is more significant than the contents. One of the components of the author's narration method, his style is his narration technique. Narration techniques are ways that the author has chosen to use to enhance and to be able to tell the story more effectively. The narration techniques that have been utilized to suit the author's purpose and the literary piece enable the plot,

[*] Türkçe Öğretmeni, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, El-mek: mocanahmet@hotmail.com

characters, time and site to be collectively and effectively presented to the reader. With new developments, the narration techniques, have been increased in variaty through time. Nowadays, the novel is more complex than it has been in the past, and the narrative techniques have an impact on this result. In a way, in order for a novel to be successful and strong the narration techniques need to be used effectively.

Peyami Safa, as well as holding a prominent place in Turkish literature, is an author who pays attention to the style of writing. The author has thought about the technical difficulties of the novel and has shared this with his readers. The author, who is knowledgable about the style techniques of his novel and has utilized them in his work has done so in a variety of ways.

Yalnızız, has been published as installments in 1950, and been published as a book in 1951. The last novel of the author, *Yalnızız* is quite rich in terms of narrative techniques. The attempt of this study of *Yalnızız*, one of the creations of Payami Safa's mature period, is to point out the narration techniques with examples.

Key Words: Narration techniques, novel, Peyami Safa, Yalnızız

1. Giriş

Edebî eserlerde yazarın neyi anlattığından çok anlatmayı seçtiği konuyu nasıl anlattığı önemlidir. Bu eserlerde yazar, anlatmak istediklerini okuyucuya anlatım tekniklerini kullanarak sunar. "Edebî metnin içinde her biri ayrı bir işleve sahip olan anlatım teknikleri, yazarın/yapıtın amacına uygun olarak seçilir. Çünkü metnin anlamının taşıyıcısı olarak anlatım teknikleri mesajın okura iletilmesini sağlayan en önemli araçlardır" (Arı 2008, 87). Bu araçların seçiminde "anlatılacak konu, okuyucunun konumu, sosyal ortam, anlatıcının estetik anlayışı ve sanat görüşü önemli rol oynar" (Elmas 2011, 134).

Edebî eserlerde olay; zaman, mekân, kişiler gibi unsurlar çerçevesinde ele alınır; ancak "roman ya da öykü gibi anlatılarda yapısal oluşumun konu, zaman, mekân ve olay örgüsünde yer verilen figür/ler gibi yapı taşları, anlatım teknikleri aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilir" (Aslan 2007, 48). Yani anlatım teknikleri hem kurmaca eseri oluşturan ögelerin birbirleriyle ilişkisini kuran hem de bunları okuyucuya sunmakta kullanılan unsurlardır.

"Bugünün romanı, dünün romanına kıyasla daha karmaşık (komplike) bir yapı arz etmektedir. Romanın böyle bir yapıya bürünmesinde anlatım tekniklerinin önemli payı vardır" (Tekin 2006, 187). Geçmişten bugüne giderek çeşitlenen anlatım teknikleri yazara çeşitli imkânlar sunmaktadır. "20. yüzyıl romanını/öyküsünü klasik/geleneksel romandan/öyküden ayıran en önemli özelliklerden biri, anlatım olanaklarının çeşitlenmesidir. Bunda öznel zaman anlayışının ve bilinçaltının keşfedilmesinin rolü büyüktür" (Arı 2008, 88). Bilinç akımı tekniği bireyi, onun iç dünyasını anlatmak hususunda yazara büyük kolaylık sağlamaktadır.

Bir romanda anlatım tekniklerinin yerli yerinde ve başarılı bir şekilde kullanımı önemlidir; çünkü "güzel ve güçlü olduğuna inanılan bir romanın sanat değerini tayin eden sır, anlatım tekniklerinin zengin ve bilinçli kullanılışında yatmaktadır" (Tekin 2006, 188). Romanlarında anlatım tekniklerinin çoğuna yer veren ve bunları başarılı olarak kullanan Peyami Safa, "edebiyatımızda roman üzerinde sistematik olarak düşünmüş, türün teknik sorunlarını kurcalamışın önemli yazarlardandır" (İnci 2005, 146). Hatta yazarın, Türk edebiyatında tekniği

başlı başına bir mesele olarak kabul eden ve bu meseleyi çözmek için çabalayan ilk isim (Tekin 1999, 34) olduğu söylenmektedir.

Romanın bir tarih değil, tercih ve tertip olduğunu, dolayısıyla roman yapısının hayatının kronolojisi yerine psikolojik yapısına göre düzenlenmesi gerektiğini (Safa 1990, 246) dile getiren Peyami Safa, romanın kendine özgü bir tekniği olduğunu düşünürve bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklar:

"Romanın hayatı, tren gibi ray üzerinde gitmemekle beraber, romancının önceden tasarladığı bir neticeye doğru seyreder. Bu netice kesin olmayabilir; hayat gibi bazen belirsiz bir akıbet halinde kalabilir; fakat mahiyeti ne olursa olsun, romanın sonudur" (Safa 1990, 228).

Romanın hayatın kronolojik düzenine göre değil, yazarın planına göre kurulması gerektiğini belirten Safa "romanda geçmişin mutlaka evvel, geleceğin sonra olması şart değildir. Hatta kahramanlara ait biyografik izahların vakalardan sonra gelmesi iyi bir romanın tekniğine ait zaruretler arasındadır" (Safa 1990, 239) diyerek bu görüşünü ortaya koymaktadır.

Anlatım teknikleri, bir yazarın üslubunu oluşturan unsurların başında gelmektedir. Romanın üslubu üzerine de düşünen Safa, bir romanda üslubu kuralların değil içeriğin belirlediğini "Romanda üslup, harekete ait yerlerde sade, müşahhas ve canlı, tasvire ait yerlerde icap ettikçe imajlı, tahlile ait yerlerde mücerret olmak gerekmez mi? Onu tayin eden şey dışarıdan konan mutlak bir kaide değil, muhtevanın icaplarıdır" (Safa 1990, 241) sözleriyle dile getirmiştir.

Yazarlar, anlatmak istedikleri konuya göre üsluplarını, dolayısıyla anlatım tekniklerini seçmektedir. "Romanlarında durmadan anlatım biçimleri arayan iç konuşma, iç çözümleme, bilinç akışı, montaj, geriye dönüş tekniklerini kullanan" (Güngör 2005, 146), Peyami Safa'nın anlatım tekniğine özen gösterdiği yapıtlarından birisi de "Yalnızız"dır (Moran 2008, 237). "Yalnızız" Peyami Safa'nın olgunluk dönemi eserlerindendir, hatta bazı yazarlar tarafından yazarın en önemli eseri (Miyasoğlu 1998, 102) olarak görülmektedir.

Bu çalışmada, kaleme aldığı romanlarla Türk edebiyatı içinde önemli bir yere sahip olmasının yanında "romanın nasıl yazılması gerektiği hususunda düşünen ve bu düşüncesini, 'nazarî' ve 'pratik' planda dikkatlere sunan bir yazar" (Tekin 1999, 32) olan Peyami Safa'nın "Yalnızız" romanında hangi anlatım tekniklerini kullandığı örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. "Yalnızız"[1]da Anlatım Teknikleri

Yalnızız 1950 yılında Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edildikten sonra 1951 yılında kitap olarak basılmıştır (Tekin 1999, 250). Yazarın son romanı olan *Yalnızız,* anlatım teknikleri bakımından oldukça zengindir.

2.1. Tasvir

Tasvir, kurmaca eseri oluşturan mekân, olay, zaman gibi unsurların sözcüklerle resmedilmesi, görünür hâle getirilmesi, okurun gözü önünde sözcüklerle bir resim çizilmesidir. Tasvir, anlatılanların somutlaştırılması için izlenen bir yoldur. Kurmaca eserlerde tasvirden vazgeçilmesi pek de mümkün değildir, çünkü "anlatma esasına bağlı eserlerdeki itibarî dünya olgusu, kahramanların belli bir mekâna bağlı olma veya olayların belli bir mekânda yaşanması mecburiyeti, tasvir tarzı anlatımı çok daha zarurî kılar" (Çetişli 2004, 100). Tasvir tekniği kullanılırken dikkat edilmesi gereken nokta tasvirin metin içinde bir işlevinin olmasıdır. Aksi takdirde yapılan tasvirler sadece sanatçının yeteneğini gösterir, metne herhangi bir katkıda bulunmaz. *Yalnızız*'dan alınan şu parçalar tasvir tekniğinin örnekleridir:

[1] Peyami Safa, *Yalnızız*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007 (17. Baskı) (Çalışmamızda alıntılar bu baskıya aittir.)

"Odasına bir göz attı. Karmakarışık. Gardırobun kapısı açık. Yerde bir teki görünmeyen ve ilk bakışta beyaz bir kedi yavrusuna benzeyen soketi. Divanın üstünde şapka kutusu, kapağı kopmuş eski bir Confidences, yanında, gündüz Samim'in randevusuna geç kalmamak için üstünden acele çıkarıp attığı ev elbisesi, divanın baş tarafında ve yerde, her birinde beşer onar sayfa okunmuş, sayfalarının hepsi açılmamış romanlar. Yatağının üstünde de bir yığın şey…" (s. 174)

"Fakat elli sekiz yaşına, saçsız başına, kirpiksiz ve yorgun gözlerine, iri ve ortası çıkı burnuna rağmen hâlâ güzel adamdı." (s. 183)

"Divanın kenarına oturdu. Dizlerini birbirine değdirerek bacaklarını açmıştı. Ayakları da, uçları içeriye doğru dönük ve çarpık duruyordu." (s. 343)

"Yeni başlayan sabahın koyu mavi, uçuk ve baygın ışık tonunda rengi belli olmayan kısık ve yorgun gözler, yanak çukurlarında mürekkep lekeleri gibi keskin gölgelerin oyduğu ve buruşturduğu çentikli, soluk ve abraş bir yüzde onu görmek ve tanımak zahmeti çekiyordu." (s. 390)

2.2. Anlatma-Gösterme

Anlatma, "anlatıcının birtakım olayları ve bu olaylar çevresindeki insanları, belli bir mekân ve zaman çerçevesinde okuyucuya nakletmesidir" (Çetiğ 2004, 93). Anlatma tekniğinde okurla metin arasında bir anlatıcı söz konusudur ve anlatıcının ağırlığı hissedilir; çünkü "anlatıcı, hikâyeyi sunuşuyla, sunuş sırasında yaptığı açıklama ve yorumlarıyla okuyucunun dikkatini metne değil, kendi üzerine çeker" (Tekin 2006, 190). Bu tekniğin kullanıldığı yerlerde okur, metinle kendi arasındaki anlatıcının bakış açısıyla, onun sunumu ve tercihleriyle sınırlı kalır ve olaya belli bir mesafeden bakmak zorundadır.

Anlatıcıyı metnin önüne çıkaran anlatma tekniğinin yetersizliği, zaman içinde gösterme tekniğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar (Tekin 2006, 190). Gösterme tekniği, "anlatıcının olayı, anlatması değil, -adı üstünde- olayın, hareketin, tavrın, durumun dil vasıtasıyla gösterilmesi; okuyucunun gözü önünde tecessüm ettirilmesidir" (Çetiğ 2004, 98). Bu teknikte bir olay ya da durum "belli bir zaman ve yer içinde, daha çok kişilerarası konuşma ve eylem biçiminde okuyucuya" (Aytür 1977, 22; aktaran Tekin 2006, 191) sunulmaktadır. Gösterme tekniğiyle birlikte anlatıcının ağırlığı, metnin üzerinden kaybolur; okurun dikkati anlatıcıya değil metne kayar. Roman kişilerinin konuşmaları, eylemleri aracısız olarak aktarılır; böylece okur kurmaca dünyayla karşı karşıya kalır. Okurun kendisini kurmaca dünyanın içinde hissettiği gösterme tekniği ile "gerçeklik ve inandırıcılık duygusunun güçlendirilmesi, anlatımın doğallığa kavuşturulması ve monotonluktan kurtarılması, okurun kurgusal dünyayla daha fazla özdeşleşebilmesi amaçlanmıştır" (Arı 2008, 92).

Anlatıma dayalı bir sanat olan romanda, anlatmadan (tahkiye) vazgeçmek mümkün değildir; ancak yazarlar anlatıma inandırıcılık, gerçeklik katmak için anlatma tekniğiyle birlikte gösterme tekniğine de yer vermişlerdir. "Gösterme yönteminin tipik uygulamaları, bir romanda yer alan diyalog parçalarıdır. Okuyucu, bu parçalarda yer alan olay, duygu ve düşüncelere doğrudan tanık olur. Aşağıda yer alan parçalarda anlatma (koyu renk) ve gösterme teknikleri birlikte kullanılmıştır:

"Ferhat babasına en yakın sandalyeye oturdu. Bacaklarını açtı, iki elini kalçasına koyarak öne doğru eğildi:

-Meral dün gece kaçta geldi, biliyor musun?

-Kaçta?

Ferhat iki elini birden havaya kaldırdı:

-Bir buçuğu geçiyordu.

Nail Bey ağır aile ve ahlak münakaşalarına hiç tahammül edemeyeceği bir an içinde olduğunu gösteren bir gevşeklikle başını sallayarak yorgun bir nefes bıraktı:

-Ben müsaade ettim.

-Park Otel'e, Feriha'ya gitti, değil mi?

-Evet.

Ferhat ayağa kalktı; elleri arkasında, ayrık bacaklarla iki tarafa sallanarak birkaç adım yürüdü, sonra babasına döndü:

-İyi yapmadın ekselans, dedi, bu kız bir felakete doğru gidiyor, Paris'e değil…" (s. 240)

"Samim kaşlarını çattı. Masumiyet ihtimali kalmamıştı. Şimdi cumartesi için sıkı bir soruşturmanın şaşkınlıklarında mutlak bir delil aramak lazımdı. Birdenbire dedi ki:

-Şimdi Meral, sana tekrar soruyorum, iyi düşün ve cevap ver. Cumartesi evden çıkmadın mı? Hiç, hiç çıkmadın mı?

Meral şaşırdı. Evvelâ önüne, sonra etrafına baktı. Sonra küçük hareketlerden sızabilecek hakikatleri ele vermemek için hareketsiz durdu ve mırıldandı:

-Cumartesi… Cumartesi… Ne zamana düşüyor o?

-Gayet basit. Dün pazardı. Evvelki gün cumartesi. Daha evvelki gün biz seninle beraberdik. Benden ayrıldın ve Feriha'ya gittin. Geceyi otelde geçirdin. Onun ertesi günü.

Meral kaşlarını kaldırdı ve bir hatırlama zorluğunun taklidini yaparak cevap verdi:

-Çıkmadım galiba." (s. 278)

*"**Yataktan indi, terliklerini ve kimonosunu giydi. Aynaya baktı. Saçları dağılmış ve kabarmıştı. Tarağını aldı, fakat hemen bıraktı.** Beni böyle cadı gibi görsün de daha fazla korksun. Sabah sabah tepeden inme bir tesir. Ondan istifade edeyim. Mışıl mışıl uyurken bir sıçrayış sıçrasın da aklı başına gelsin.*

***Oda kapısına doğru yürüdü, durdu. Başı kazan gibiydi.** Ya birdenbire sinirlenir de yine bayılırsa? **Tuvalet masasına doğru gitti, gözünde Seditol tüpünü aradı. Bulamadı.** Aşağıda, ecza dolabındadır. Sinirlenir mi acaba? Demin uyandığı zaman kalbi de hızlıca vuruyordu. Ne olacakmış? Giderim. Ne olursa olsun."* (s. 82)

2.3. Diyalog

İki ya da daha fazla kişi arasında gerçekleşen konuşma anlamına gelen diyalog, kurmaca eserlerde sıkça kullanılan bir tekniktir. Diyalog, yazarın aradan çekilmesi ve okurun metin içindeki kişilerle karşı karşıya kalması ve olaya katılımı bakımından önemlidir. Ayrıca diyalog tekniği, anlatıcı aradan çekildiği için öykü ya da roman kahramanlarını kendi ağızlarından tanıma imkânı verir.

Diyalog tekniğini kendi içinde dış diyalog ve iç diyalog olarak ikiye ayırmak mümkündür.

2.3.1. Dış Diyalog

Dış diyalog, iki ya da daha fazla kişi arasında gerçekleşen sesli konuşmalardır. Peyami Safa *Yalnızız*'da dış diyalog tekniğini sıkça kullanmıştır. Romandan alınan şu parçalar dış diyalog tekniğini göstermektedir:

"Kadının öfkesi tecessüsüne bir anda teslim oldu.

-Çabuk söyle.

-Otur. Hah. Dinle. Evlenecek.

Mefharet gerdanını şişirten bir gerginlikle başını arkaya doğru çekerek sordu:

-O oğlanla mı? İstemiyorum. Bana emrivaki yaptı, değil mi? İstemiyorum.

-Değil, nişanlısıyla değil.

-Kiminle ya?

-Bana mahsus, çok orijinal bir şerefle seni temin ederim ki, abla, nişanlısıyla değil."(s. 42)

"-Kazandım, abla, kazandım. Bak, kızı sokağının köşesinde bıraktı. Kendisi trene bindi. Demek ayrı yerlerde oturuyorlar.

-Selmin'in bazan İstanbul'da, yengesinde haftalarca kaldığın unutuyorsun. Tabiî o zaman buluşmayı tercih ederler.

-Seninle başa çıkılmaz. Kararını vermişsin. Okuyalım, bakalım." (s. 53)

"-Bravo Meral. Babanın başından ayrılmadığına çok iyi ediyorsun. Hatta ona eğlendirici romanlar okuyabilirsin. Mesela ,,Bir Çalgıcının Seyahati", ,,Cumbadan Rumbaya"... Okumuş mudur bunları?

-Hayır.

-Ben sana yollarım onları. Sen de sıkılmazsın. Dün pazardı evde idin hep demek? Babanın başucunda.

-Tabiî.

-Evvelki gün, cumartesi. Hep evde miydin?

-Hep, hep.

-Hiç çıkmadın mı?" (s. 277).

2.3.2. İç Diyalog

Yalnızız"da iç diyalog tekniğine de yer verilmiştir. İç diyalog, "roman kahramanının, doğal olarak içinde bulunduğu duruma göre, kendi kendisiyle -sanki karşısında birisi varmışgibi- konuşması, tartışmasıdır. İç diyalogu şekillendiren cümleler, gramer kurallarına uygun olarak vücut bulur. Cümlelere, genellikle konuşma havası hâkimdir" (Tekin 2006, 259):

"Birdenbire ayağa kalktı. Büyük bir hareket ihtiyacı. Mesela bir samba? Hayır. Yürümek istiyor, sadece, yürümek. Feriha'ya telefon etse ve hemen gitse? Yorgundur kız. (Kız! Ağız alışkanlığı). Hem Samim… Biraz çarptı galiba alkol beni. Ne içtim? İki vermut-votka Samim'le. Yemekte de bir kadeh şarap. Çok mu? Alışık değilim içkiye. Ah, bu oda… Bir davransam ve toplasam mı?" (s. 175)

"Meral sol ayağını silkeledi. İskarpini sıkıyordu. Çıkardı onu, ötekini de. Bir anda beliren Nuri'nin hatırası Ferhad'in karanlıkta siyah görünen fes rengi yorganının üstünde eridi. ***Sil diyorum bu damgayı. Sil. Alnımda kalmasın ağabey? –Silemem. –Niçin? –Ben vurmadım onu. –Kim? –Cemiyet. –Cemiyet mi?*** *Hayır, Ferhat söylemez bu kelimeyi. Ellerim, ayaklarım buz gibi…"* (s. 347)

2.4. Monolog

Monolog, konuşmanın, bir kişi tarafından, tek taraflı ve uzun bir şekilde yapılmasıdır. Roman ve öykülerde daha çok iç monolog olarak kullanılan bu tekniği de tıpkı diyalog gibi dış monolog ve iç monolog olarak ikiye ayırmak mümkündür.

2.4.1. Dış Monolog

Dış monolog, "bir kişinin karşısındaki insana veya insanlara konuşma fırsatı vermeden, tek taraflı ve uzun bir biçimde, sesli olarak konuşmasıdır" (Çetişli 2004, 105). Çok sık olmamakla birlikte *Yalnızız*'da dış monolog tekniğinin kullanıldığı görülmektedir:

"-Şimdi Meral'ciğim, bak nedir, Şakir hazır. Sana bitiyordu zaten, biliyorsun. Fakat evlenmeğe niyeti yoktu. Germaine'i feda edemiyordu. Zaten onun için gitti Paris'e, apartman tuttu, malum. Gidip gelecekti buraya güya. Karı durur mu şekerim. Hakkı da var. Şakir'i düşün. Trabzon şivesiyle bir Fransızca. O da kaşını gözünü yararak. Güya İsviçre'de okumuş. Yalan vallahi. Bize ne canım. O değil. Şakir İstanbul'a gittikçe Germaine tabiî rahat durmuyordu. Biz Nusret'le çaktık. Tabiî, bizim efendi küplere bindi…" (s. 192)

"-Böyle işte. Hayat. Bazı bazı filozof olmalı insan. Düşünüyorum da… Evvela maliye tahsildârı. Sonra… ,,Tahakkuk şefi" mi derler ona? İşte öyle bir şey. Güya büyük tüccarlara defter tutma usullerini gösterirmiş de biner lira filan alırmış onlardan. Masal. Belli bir şey. Vergi kaçakçılığında yardım etmiş onlara. Ve birdenbire servet yapmış. Çünkü babamın içinde daima bir ekşilik vardır. Hiçbir şeyden tam memnun olmaz. Anladın mı? Çünkü bu konfora lâyık olmadığını biliyor. Haram para, anladın mı, haram. Üre müre hepsi bahane. Babamı zehirleyen, kendi de bilmez belki, budur işte. Bu… Bu haram duygusu…" (s. 268)

2.4.1. İç Monolog

Peyami Safa'nın *Yalnızız* romanında çokça kullandığı tekniklerden biri de iç monologdur. Kahramanın psikolojisini, iç dünyasını, aklından geçenleri aktarmak için kullanılan bu teknik, "okuyucuyu, kahramanın iç dünyasıyla karşı karşıya getiren bir yöntemdir. Yöntemin uygulandığı bölümlerde yazarın varlığı ortadan kalkar; muhtemel yorum ve açıklamalar okuyucuya bırakılır" (Tekin 2006, 264). İç monologda kişi karşısında biri varmış gibi konuşur, bu nedenle dil konuşma diline yakındır ve konuşmalar dil bilgisi kurallarına uygun olarak gerçekleşir. "Bu yöntemin uygulandığı bölümlerde yazar aradan çekildiği için, anlatım yeni bir boyut kazanmakta, gerçeklik, doğal bir akışla kendini göstermektedir" (Tekin 2006, 266). Kişilerin iç dünyalarını, düşüncelerini aracısız olarak okura aktarma imkânı sağlayan iç monolog tekniği *Yalnızız*'da sık sık kullanılmıştır:

"Yüzü yanıyordu. Elini yanağına götürdü. Başındaki ağırlık artmıştı. ***Annem gibi benim de bir yerime inecek bir gün. Ben dayanamam. Bu kızı doğuracağıma Allah canımı alsaydı. Gider şimdi onu uyandırır, sıkıştırırım. Uyku sersemliğiyle her şeyi söyler. Söyletirim. Benim elimden kurtulamaz o. Anasıyım. Hakkımdır. Sekiz sene ben ona hem analık hem babalık ettim."*** (s. 81)

"Yatağına uzanıp kitap okumayı düşünüyordu. Fakat kitap hayalinin önünde bir rahatsızlık duydu. Küçülme hissine benzeyen bir büzülüş. Samim. Birdenbire zihninin karanlığı içinden ordu ordu çıkıveren kaideler. Kaideler de değil, bir… Ayrı cinsten… Ne demeli ona? Kelimeyi bulamıyor… ***Böyle işte, bambaşka valörler, kıy… Değer… Değerler… Değil mi öyle? Değerler. Var gibi, yok gibi. Yok mu? Bir ahlak nizamı, bu dünyada, ahlak değerleri yok mu? İyi adam, kötü kadın diyorlar. Tiyatroda fenalık cezasını bulursa herkes alkışlıyor. Filmlerde hep iyilik, iyiliğin zaferi hoşa gidiyor. Ben bile böyle duyuyorum. Demek yaşıyor bu ahlak değerleri.***

Canlı canlı. Ve ben onları teptim bugün. Evvelce de çiğnedim. Demek ben kötüyüm. Hiç kimse bunu bilmese Nuri biliyor ya. Daha fenası, ben biliyorum…" (s. 265)

Sinirli adımlarla dolaşmaya başladı. ***Saat yediyi geçiyor. O kadar tembih ettim ona ben, eve erken gel diye. Ne işi var müdüriyette Feriha ile? Pasaport mu çıkarıyor? Paris'e mi kaçacak? Babası Mersin'de. Fırsat bu fırsat. Yapar mı yapar. Turgut onları görmüş, onlar görmemişler. Koridorda bekliyorlarmış. Bir kere o Feriha ile hâlâ konuşması, müdüriyetlere gitmesi filan kâfi. Tepeme kan çıkıyor. Selmin de alt üst etti asabımı. Az daha selam vermeden geçecekti. Ne bakıştı o. Zehir doluydu gözleri. Lütfen konuştu benimle. Fakat hakkı var. Biz yüzüne bakılacak insanlar değiliz.***" (s. 301)

2.5. İç Çözümleme

İç çözümleme, "anlatı türleri içerisinde kahramanların iç dünyası, duygu, düşünce ve hayallerinin ifade edildiği bir anlatım tekniğidir" (Karabulut 2012, 1379). İç monolog yöntemine benzeyen iç çözümlemede, iç monologdan farklı olarak yazar/anlatıcı araya girmekte ve kahramanların duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarmaktadır. Psikolojik derinliği olan romanlarda özellikle daha fazla yer bulan iç çözümlemede anlatıcının görevi, kahramanın durumunu, inandırıcı şekilde aktarabilmektir. Anlatıcının aktardıklarının kahramanın roman içindeki durumuna, özelliklerine, kişiliğine ters olmaması gerekir (Tekin 2006, 261). Psikolojik tahlillerin çokça bulunduğu *Yalnızız*"da iç çözümleme tekniğine sıkça yer verilmiştir:

"*Odasına girince kapıyı kapadı. Boğazı düğümleniyordu. Kendini tuttu ve ağlamadı. Belki son defa gördüğü odasının her tarafına baktı. Yutkundu. Ağzında yine bir kuruluk vardı. „Çok mu heyecanlıyım?" diye sordu kendi kendine. Evet, bir isyan var içinde. Babasına karşı değil. Kime karşı olduğunu anlamıyor. Evden hemen çıkıp gitmeyi düşündü. Evden ve memleketten. Sabahleyin pasaport için teşebbüs etmek. Feriha ile beraber, on gün sonra, Paris. Artık tereddüte lüzum var mıydı?"* (s. 201)

"Nefret sinmişti. Onu azdıran korku imiş. Kirlilik hissi de azalıyordu. Fakat biraz evvel duyduğu kurtuluş sevinci ilk berraklığını kaybediyordu. İçinde yeni ve meçhul korkular vardı. Günün zevke ait anlarını hatırlamak istemiyordu. Kalktı oturdu. İçinde nereden geldiğini anlamadığı bir huzursuzluk başlamıştı birdenbire." (s 262)

"Evde kalmaya razı olmak! Aman, şimdi bunu hiç istemiyor. Kendini pencereden atacağı geliyor. Şimdi, şimdi, sokağın hürriyeti gözü önünde tütüyor. Feriha'nın yanında ve otomobilde olmak." (s. 321)

"Meral gittikçe yorulan bir isyanla kapıyı yumruklamak istiyor. Tırnaklarını avuçlarına geçirerek odanın ortasında duruyor. Böyle, sıfır olmaya biraz evvel duyduğu öfkenin de sıfıra doğru indiğini ve kendisine bir şahsiyet değeri verebilecek iç hamlelerinin de gittikçe tükendiğini hissediyor. Bu hale razı olmakla lâyık olmanın tek manada birleştiğini anlıyor." (s. 342-343)

2.6. Bilinç Akışı

Bilinç akışı tekniği, modern psikolojinin bilinçaltını keşfetmesinden sonra ortaya çıkmış bir tekniktir. Bu teknik, kişilerin iç dünyalarını aracısız olarak okura iletme imkânı sağlar. Bireyin duygu ve düşüncelerinin doğal olarak yansıtıldığı bilinç akışında "kahramanın kafasından geçenler düzensiz bir şekilde, çağrışımlarla, zıplamalarla farklı yönlere gider. Burada, roman karakterlerinin anlattıklarının çoğunda geçmişle şimdiki zaman, gerçekle hayal, kendi iç hesaplaşmaları ön plandadır. Bu teknikte dil bilgisinde sapmalar, duygu ve düşüncelerdeki karmaşıklık dikkati çeker" (Karabulut 2012, 1378).

"Daha çok bir „zaman kullanımı" olarak var olan bilinç akımı, kişinin dış dünyasında mevcut olan „reel zaman"dan çok „zihinsel" bir aktiviteyi işaret eder. Yani bilinç akımı, zihinsel bir zamandır. Bu yüzden de herhangi bir kalıba sokulamaz" (Sağlık 2008, 52). Zaman bakımından bir kalıba sokulamayan bilinç akışında herhangi bir düzen de yoktur. "Bilinç akışında bireyin zihninden geçenler; düzensiz, birbirinden bağımsız, tamamlanmamış cümlelerle adeta bir sayıklamayı andırır biçimde sergilenir. İnsanın iç dünyasının derinliklerinde yer alan gizli duygular, düşünceler ve dürtüler, sansürsüz bir biçimde dışa vurulur" (Arı 2008, 104).

Bilinç akışı tekniği, iç monolog tekniğiyle benzemektedir; ancak aralarında farklar vardır. "Bilinç akımı da roman kişisinin kafasının içini okura doğrudan doğruya seyrettiren bir teknik. Şu farkla ki iç konuşma gramer bakımından düzgün, sentaks kurallarına uygun cümlelerle yapılan sessiz bir konuşmadır. Ve düşünceler arasında mantıksal bir bağ vardır. Bilinç akımında ise karakterin zihninden akıp giden düşüncelerde mantıksal bir bağ yoktur. Daha çok çağrışım ilkesine göre akarlar. Ayrıca gramer kuralları da gözetilmez. Bilinç akımında yalnız düşünceler değil, imgeler de yer alabilir" (Moran 2008, 82). *Yalnızız*"dan alınan bu parçalarda bilinç akışı tekniği kullanılmıştır:

"Kendimden iğreniyorum. Niçin böyleyim? Böyle olmamak elimde mi? Samim… Samim… Gelmeyecek. Bir daha buluşmak istemez benimle. İstemez mi? Benim nem o? niçin vardı hayatımda o? şimdi bir dağ gözümün önüne geliyor. Samim… Şimdi çok iyi hisseder gibi oluyorum. O benim yükselişim…" (s. 245)

"… Nasıl? Ben bu mahlûku anlamakta nasıl bu kadar geciktim? Nasıl, evvelâ onu nasıl en seçme hislerimin mevzuu olmaya lâyık görebildim? Nasıl ve ne biçim bir körlükle, nasıl nasıl, hangi zaaflar tarafından itilerek, nasıl, hangi idraklerin felci içinde, nasıl, derece derece ve birçok uyandırıcı işaretlere rağmen nasıl, zaman zaman içimi alt üst eden keder fırtınalarının manasına karşı tasasız kalabildim? Ve nasıl –haykırmak istiyorum,- nasıl, fakat nasıl… Canım benim, Samim, Samim'ciğim, benim bir tanem-bırak bu santimantalizmi, bırak ve cevap ver-nasıl diyorum, nasıl, çıldıracağım, nasıl, nasıl ona kadar yuvarlandım? Bu kız, Yarabbi, bu kadın, nasıl, bu karı, of, bu mahlûk nasıl beni hislerimin tarihine ve içimin en mahrem galerisine, sonunda kovulmak için bile olsa, nasıl, nasıl girebildi?(…) Ve nasıl-hayvan!- Nasıl –Affet beni, ey aziz içim, affet –nasıl fakat, ruh radarlarının ve sayısız his intikallerinin ince delaletlerine ve hele nasıl bazen en haykıran işaretlerin şakağımdan itercesine ihtarına rağmen, şüphesiz derinden derine anlamadığım, anlar gibi olduğum halde, nasıl ve niçin ona düştüm?" (s. 282-283)

"Yazayım mı hemen? Hiçbir şey düşünmeden karar verebilirim, tatbik edebilirim. Yoksa gülünç. Kendi kendimden nefretimin çerçevelediği ve çirkinleştirdiği bir dünyada yalnızım. İntihar ediyorum. Yahut sizi size bırakıyorum. Fena. İntihar intihardır ve başka hiçbir şey değildir. Birinci cümle o olsun: İntihar ediyorum. Kendi kendimden nefretimin çerçevelediği ve çirkinleştirdiği bir dünyada yalnızı.

Bu kâğıdı aldıkları zaman… Hayır, dur, bunu düşünmeye başladığım anda caymaya doğru koşacaksın. Hayır, bu kâğıdı yazacak veya yazmayacaksın.

Yazacağım.

İyi düşün.

Düşünürsem yazamam. Yazacağım.

Övünüyorsun.

Yazacağım." (s. 351)

2.7. Montaj

Romanlarda, öykülerde kullanılan ve Peyami Safa'nın *Yalnızız*'da başvurduğu yöntemlerden bir tanesi de montaj (alıntı) tekniğidir. Montaj, "yazarın kendinden önce başkalarının dile getirdiği hazır bir anlatım parçasını kalıp halinde kullanması, kendi roman kompozisyonunda birer mozaik taşı gibi değerlendir[mesidir]" (Aytaç 1990, 66). Bu teknikle hazır metin parçaları, atasözleri, deyimler gibi unsurlar metinler kalıp hâlinde eserin içinde kullanılır. Bu tekniği kullanırken dikkat edilmesi gereken nokta "yazarın aktarmak, yararlanmak istediği metnin, güveya bu maksatla kullanılmasından çok, alınan metnin, eserin genel yapısıyla bütünleşmesi, eserin genel dokusunda sırıtmamasıdır" (Tekin 2006, 247).

Yalnızız'da montaj tekniğinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. "Novalis, Goethe, Bergson, Nietzsche, Proust, Rilke gibi Batı kültürünün çağrışım gücü yüklü yazar ve düşünürlerinin adını sık sık anarak, romantik dünya görüşünün temsilcilerinden açık ya da gizli alıntılar yaparak romanın düşünce temellerini belirlemektedir" (Aytaç 1990, 119):

"Rıza Nur diyor ki: „Rahmetli Şemseddin Sami, Köprülü Mehmet Paşa'yı bile Arnavut yapmıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa Arnavutça bilmezdi. Bütün memuriyetlere hep Türkleri getirirdi. Mısır'a Arnavut askerini getiren Mehmet Ali değil. Arnavut Tahir Paşa'dır. Mehmet Ali'nin bütün ailesi de hâlâ Türkçe konuşur…" (s. 111)

"Yerdeki kitaplardan birini rastgele aldı: Rilke'nin yer yer güzel ve sıkıcı bir kitabı: „Male Laurdis Brigge'nin Notları", Millî Eğitim klasik tercümelerinden.

Bunlardan birini tekrar okudu:

„Düşünüyor, mümkün müdür, henüz hiçbir hakikî ve mühim şey, görülmemiş, bilinmemiş, söylenmemiş olsun? Mümkün müdür, görmek, düşünmek ve yazmakla binlerce yıl geçmiş bulunsun da, binlerce yıl, tereyağlı bir dilim ekmekle bir elma yenen bir okul teneffüsü gibi kaybedilmiş olsun?'" (s. 177)

"La Rochefoucauld'yu burada da hatırlamamak mümkün değil: „Herkes hafızasından şikâyet eder, muhakemesinden şikâyet eden yoktur." (s. 279)

"Goethe (Faust) ne diyor? „Sen bir parça olduğunu söylüyorsun, oysa ki işte, karşımda tastamamsın!'" (s. 374)

3. Sonuç

Edebî metni oluşturan unsurların başında olay, kişiler, zaman, mekân gelir. Bu unsurların bir araya gelerek kurmaca bir dünya oluşturmasında ve yazarın anlatmak istediklerini iletmesinde, kullanılan anlatım tekniklerinin önemli payı vardır. Yazarın üslubuna, anlatmak istediği konuya göre değişen anlatım teknikleri, geçmişten bugüne, çağın koşullarının da getirileriyle giderek çeşitlenmiştir.

Peyami Safa, yazdığı romanlarla Türk edebiyatı içinde önemli bir yerde bulunmaktadır. Roman yazarlığının yanında, romanın teknik kısmıyla da ilgilenen, romanın nasıl yazılması gerektiği üzerine düşünen bir yazar olan Peyami Safa, kaleme alacağı eserleri sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmıştır.

1950 yılında Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edildikten sonra 1951 yılında kitap olarak basılan *Yalnızız*, yazarın olgunluk dönemi eserlerindendir ve bazı yazarlar tarafından yazarın en önemli eseri olarak görülmektedir. Peyami Safa, *Yalnızız*'da tasvir, anlatma-gösterme, diyalog (iç diyalog, dışdiyalog), monolog (iç monolog, dışmonolog), iç çözümleme, bilinç akışı, montaj gibi anlatım tekniklerini kullanmıştır. Tasvir, anlatma-gösterme ve dışdiyalog teknikleri anlatmaya dayalı kurmaca metinlerde sıkça kullanılan, olmazsa olmaz tekniklerdendir.

Üç diyalog, iç monolog, iç çözümleme ve bilinç akışı gibi teknikler psikolojik yönü ağır basan, bireylerin iç dünyalarının, saklı yönlerinin ortaya koyulmasını sağlayan tekniklerdir. *Yalnızız* gibi psikolojik tahlillerin yoğun olduğu, kahramanların iç dünyalarıyla birlikte ele alındığı bir eserde bu teknikler usta bir yazar tarafından başarıyla kullanılmıştır. Romanın felsefî yönünü güçlendirmek, içindeki düşüncelerin inanılırlığını arttırmak için de yazar, montaj tekniğine yer vermiş, bu tekniği bazen kalıp hâlinde bazen de alıntılanan metinleri dönüştürerek kullanmıştır.

KAYNAKÇA

ASLAN, Celal (2007). **Sait Faik Abasıyanık'ın Öykülerinde Kurgu ve Anlatım Teknikleri,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

ARI, Zeliha (2008). **Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

AYTAÇ, Gürsel (1990). **Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler,** Ankara: Gündoğan Yayınları.

ÇETİNLİGİL, İsmail (2004). **Metin Tahlillerine Giriş 2**, Ankara: Akçağ Yayınları.

ELMAS, Nazım (2011). "Mustafa Kutlu'nun „Bu Böyledir" Adlı Hikâye Kitabında Bilinç Akışı ve İç Monolog Tekniği", **Karadeniz Araştırmaları**, C. 8, S. 29, s. 133-145.

İNCİ, Handan (2005). "Türk Romanının İlk Yüz Yılında Anlatım Tekniği ve Kurgu", **Yapı Kredi Yayınları kitap-lık Dergisi,** S. 87, s.138-149.

KARABULUT, Mustafa (2012). "Yusuf Atılgan'ın „Aylak Adam" Romanında Anlatım Teknikleri", **Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 7/1 Winter 2012, s.1375-1387

MİYASOĞLU, Mustafa (1998). **Roman Düşüncesi ve Türk Romanı,** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

MORAN, Berna (2008). **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I (20. Baskı),** İstanbul: İletişim Yayınları.

SAFA, Peyami (1990). **Sanat Edebiyat Tenkit (5. Baskı)**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

SAFA, Peyami (2007). **Yalnızız (17. Baskı),** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

SAĞLIK, Şaban (2008). ""Türk Öyküsünde Bir Anlatım Tekniği Olarak Bilinç Akımı", **Hece Öykü**, S. 26, s. 49-64.

TEKİN, Mehmet (1999). **Romancı Yönüyle Peyami Safa**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

TEKİN, Mehmet (2006). **Roman Sanatı 1 (Romanın Unsurları) (4. Baskı)** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1843-1857, ANKARA-TURKEY

DOKTOR ABDULLAH CEVDET'İN SAMSUN, GİRESUN, ORDU VE TRABZON SEYAHAT NOTLARI

Ersin MÜEZZİNOĞLU[*]

ÖZET

Tarih araştırmalarında seyahat yazıları birinci el kaynaklar olarak vazgeçilmez bir niteliğe sahiptirler. Özellikle insan, yaşam ve çevreye dair verilen bilgilerin çıplak gözle yansıtılması bu tür kaynakları daha önemli hale getirir. Bu çerçevede son devrin önemli fikir ve siyaset adamlarından biri olan Doktor Abdullah Cevdet 28 Eylül 1912'de Samsun, Giresun, Ordu ve Trabzon şehirlerini kapsayan bir inceleme seyahati gerçekleştirmiştir. Sahibi ve yazarı bulunduğu İçtihat dergisinin 67, 69 ve 70. sayılarında yayınlanan bu seyahat notlarında, bulunduğu şehirlerin iktisadi, coğrafi, toplumsal, sağlık, kültürel, yerel yönetim durumları hakkında gördüklerini, edindiği bilgileri ve düşüncelerini anlatmıştır. Karşılaştığı, iktisadi gelişmenin eksikliği (ekonomik kaynaklarının değerlendirilememesi veya verimli kullanılamaması gibi) kötü sağlık şartları, yerel yönetici ve memurların olumsuz davranışları ve çalışma disiplinine sahip olmayışları, devlete ait binaların perişanlığı, Müslüman olmayanların Müslümanlara göre daha iyi şartlarda yaşamaları gibi olumsuz durumlardan dolayı hoşnutsuzluğunu göstermiş ve tenkitlerini sıralamıştır. Diğer taraftan gördüğü iyilik, güzellik, çalışkanlık, iktisadi kalkınma onu memnun etmiş, bunlara dair örnekler sunmuştur. Ayrıca O, Müslümanların daha iyi şartlara sahip kılınmaları ve kalkınmaları için neler yapılması gerektiği noktasında tavsiyelerde bulunmuştur. Gezi notlarında gayrimüslimlerin Müslümanlara göre iyi imkânlara sahip oldukları üzerinde de durulmuştur. Samsun bahsinde gerek gözlemler sonucu gerekse tapu kayıtlarının ışığında bir yakın tehlikeye dikkat çekilmiş ve Samsun'u Rumlar satın alıyor tespiti yapılmıştır. Söz konusu seyahat notları ayrıca Balkan Savaşları'nın başlarında ülkenin vaziyeti hakkında da bazı fikirler vermektedir. Özellikle savaşla ilintili olarak seferberlik sırasında ve savaşın başında ordunun ne hâlde olduğuna dair tanık olunan bazı olaylarda, tedbirsizlik ve disiplinsizlik, kumandanların prosedürcü ve keyfi tavırları ile birbirlerinden kopuklukları gibi olumsuz bir tablo görülür.

Bu çalışma yerel tarih veya şehir tarihçiliği için önemli bir yere sahip olan, ele aldığı şehirleri kapsamlı şekilde tasvir eden ve bir çeşit envanterini veren Doktor Abdullah Cevdet'in seyahat notlarını tanıtmayı, günümüz harflerine aktarmayı, verilen bilgiler ve yapılan tespitler üzerinde genel bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doktor Abdullah Cevdet, Samsun, Ordu, Giresun, Trabzon

[*] Dr. Öğretmen, MEB, El-mek: emuezzinoglu@yahoo.com

DOCTOR ABDULLAH CEVDET'S TRAVEL NOTES OF SAMSUN, ORDU, GİRESUN AND TRABZON

ABSTRACT

In history researches, travel notes have an indispensable nature as first hand resources. Especially, the reflection of the data with naked eye about human, nature and environment makes such resources more important. In this respect, Dr. Abdullah Cevdet, one of the most important intellectuals and politicians of the latest era, performed an investigation travel on the 28th of September 1329/1912 covering Samsun, Ordu, Giresun and Trabzon. He shared his views and information about the cities' financial, geographic, social, cultural structure and local management in the travel notes in 67th, 69th and 70th issues of the magazine named İçtihad, which he owned and wrote for. He put forward his reviews and knowledge about the positive things he came across and put into words his pleasure for the beauty and improvement he faced. On the other hand, he criticized the financial deficiency (such as the improper and non-productive use of resources), bad health conditions, the negative behaviors of the officials and managers and not having work discipline, the ruin of the official buildings, displeasure of the better living conditions of the Muslims compared with the non-Muslims. On the other side, samples of the good and beautiful things, hardworking and financial improvements he saw made him happy. He also gave Muslims some advice on what to do for better conditions and development. In the travel notes, he emphasized that non-Muslims had better possibilities than Muslims. In his Samsun reference, under the light of his own reviews and land registration, he drew attention to the imminent danger and the rums buying the land of Samsun. The travel notes in question indicates the conditions of the country in the beginning of Balkan wars. Especially in concern with the war, a negative picture is seen during the military mobilization and beginning of war such as recklessness, indiscipline, disconnection and the procedural and arbitrary behaviors of the commanders.

This study aims to narrate and introduce the travel notes of Dr. Abdullah Cevdet, who has an important place in local and city history and describes the cities extensively, to our present language and make a general evaluation of the given information and observation.

Key Words: Doctor Abdullah Cevdet, Samsun, Giresun, Ordu, Trabzon.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında fikir ve siyasi hayatta önemli roller üstlenmiş ve özellikle Jöntürk hareketinin başlatıcılarından biri olarak tanınmış olan Doktor Abdullah Cevdet[1]

[1] Abdullah Cevdet 1869'da Arapkir'de doğdu. 1894'te Mekteb-i Tıbbiyeyi bitirdi. Okuldayken biyolojik materyalizm düşüncesinin etkisinde kaldı ve bu düşüncenin yer aldığı yabancı yayınları tercüme ve yayın işine başladı. Siyasete ilgi duyarak Tıbbiyeden arkadaşları ile birlikte 1889 yılında daha sonra İttihat ve Terakki adını alacak olan İttihad-ı Osmani Cemiyetini kurdu. Siyasi faaliyetleri nedeniyle göz altılara, idari ve adli takibatlara uğradı. Öğrenimi sonrası bir süre doktorluk yaptı. Siyasi faaliyetlerini sürdürmesi Trablusgarp'a sürgün edilmesine neden oldu. Bu esnada önce Tunus'a

1912 Eylülü sonunda başlayan ve Trabzon'da noktalanan bir inceleme seyahati gerçekleştirmiştir. Sırasıyla Samsun, Ordu, Giresun ve Trabzon şehirlerinde incelemelerde bulunmuştur. Tarih araştırmalarında seyahat yazıları veya diğer deyişle ve daha geniş manada seyahatnameler birinci el kaynaklar olarak her zaman itibar görmüşlerdir. Özellikle II. Meşrutiyet'in ertesinde 1912 Eylül ve Ekim aylarında Doktor Abdullah Cevdet tarafından gerçekleştirilen ve yazarın sahibi olduğu İctihat dergisinin 67,69 ve 70. sayılarında yayınlanan seyahat ve buna dair notlar özellikle Samsun, Ordu, Trabzon şehirleri[2] hakkında şehir tarihçiliği bakımından önem arz etmektedir. Doktor Abdullah Cevdet seyahat notlarında bu üç şehrin kültürel, ekonomik, sağlık, coğrafi(akarsu, orman, maden), yerel yönetim(yönetici ve memurların davranışları, kamu binalarının vaziyeti) durumları hakkında yapılan gözlemler ile edinilen bilgiler verilmiştir. Doktor Abdullah Cevdet gezdiği yerlerde karşılaştığı olumlu durum ve gelişmelerle ilgili memnuniyetini ve övgüsünü dile getirmiş,gördüğü ve gözlemlediği olumsuz vaziyetler, gerilik ve ilkellikler karşısında ise hoşnutsuzluğunu belirtmiştir. Aynı zamanda öneri ve tenkitlerini dile getirmiştir. Seyahatin tarihi aynı zamanda Balkan Savaşları'nın seferberlik ve savaşın başlama dönemine denk düşmekte, halkın ve devlet kurumlarının vaziyeti hakkında da ilgi çekici anekdotlar içermektedir.

Seyahat notlarının günümüz harflerine aktarılmasında metnin cümle yapısı aynen muhafaza edilmiş, okunuşları ve yazılışları için ise Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı Yazım Kılavuzu(2009), Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügati ile Şemseddin Sami'nin Kâmûs-ı Türkî eserleri dikkate alınmıştır.

Doktor Abdullah Cevdet'in Seyahat Notları

Samsun

Hareketimizin ikinci günü alessabah Samsun'a vasıl olduk. Hava güzel, hemen arkadaşlarımızla çıktık. Vapur gece kalkacak. İlk işimiz hükümet konağını ve mutasarrıfı görmek olacaktı. Hükümet konağı nerede dedik, muntazam ve müstakim bir cadde gösterildi o caddeyi aldık devam ettik. Çarşının içinden çıkar çıkmaz caddenin iki tarafında boş ve bazı ağaçları havi fakat yolun her iki tarafında yüksekçe duvarla ayrılmış bir saha açıldı. Millet bahçesi olmak gerek diye kendime bir ferah hissettim. Mezarlık olduğunu biraz sonra anladım. Derken sağ tarafta bir kapı gördüm. Üzerinde "İslam Kabristanı" ibaresini okudum. Hükümet konağına vasıl oluncaya kadar yollarda çamur batakları geçmeye mecbur olduk. Bundan bir buçuk iki ay evvel Bulgarya'nın Filibe şehrinde bulundum. Dilber bir belediye bahçesi vardı. Misafirleri bulunduğum Müslüman efendiler bana hikâye ettiler: Burası Müslüman mezarlığı idi. Bulgaristan teşekkül ettiği vakit iki

ardından Paris'e kaçtı. Buradaki Jöntürkler'e katıldı. Çeşitli dergi, gazete ve risaleler yayınladı. 1904'te Cenevre'de içtihat mecmuasını yayınladı. Ardından Mısır'a geçti ve söz konusu dergiyi burada yayınlamayı sürdürdü. Kitap makale vs. yayın faaliyetlerini bırakmadı. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti liderleri ile anlaşmazlığa düştüve Mısır'da kalmayı tercih etti. 1910 yılında İstanbul'a geldi ve İçtihat'ı kaldığı yerden yayınlamaya devam etti. Kısa süre Osmanlı Demokrat Fırkası hareketinde yer aldı. Daha sonra Mütareke Dönemi'ne kadar siyasette geri planda kalmayı yeğledi. İçtihat ise yayınladığı din aleyhtarı makaleler nedeniyle birçok kez kapatılma kararlarına muhatap oldu.. 1915 yılında İttihatçıların tehdidi üzerine İçtihat'ı temelli kapatmak zorunda kaldı. II. Meşrutiyet Dönemi boyunca tercüme faaliyetlerini sürdürdü Mütareke Dönemi'nde İçtihat'ı tekrar yayınlamaya başladı. İttihatçı aleyhtarlığıyla dikkat çekti. Bu arada İngiliz Muhipleri ile Kürt Teali Cemiyetleri içerisinde önemli roller üstlendi. Birkaç kez devlet hizmetine alındı ise de düşünceleri ve yazdıkları nedeniyle görevlerinden alındı. Aynı nedenlerden İçtihat da kapatıldı. Kurtuluş Savaşı sonrası yeni yönetimi öven yazılarıyla İçtihat'ı tekrar yayınlamaya başladı. Fakat Mütareke Dönemi'ndeki faaliyetleri ve duruşu nedeniyle bir daha devlet hizmetine alınmaması kararlaştırıldı. Kendisini tamamen İçtihat'ın yayınlanması işine verdi. Bir kısmı devlet yayını olarak basılan önemli biyolojik materyalist eserler yayınladı. 29 Kasım 1932'de öldü. Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.1, İstanbul 1988, s.90-93.

[2] Yazar, Giresun seyahatiyle ilgili diğer şehirlerde olduğu gibi bu şehrin iktisadi, sosyal, çoğrafı durumu vs. hakkında bilgi vermemiştir. Yalnız kışlada tanık olduğu bir hadise ve diyologu anlatır. Buradaki disiplinsizliğe ve düzensizliğe dikkat çeker. Balkan Savaşları'nın başında ordunun durumuna, daha doğrusu kumandanlarının lakaytlığına iyi bir örnektir bu.

bin lira mukabilinde[3] bu mezarlığı belediyeye satmalarını Müslümanlara teklif etmiş-ler. Müslümanlar kabul etmemiş.A canım sizin şeriatınızca nakl-i kubur caizdir. A'zamı nakletmeyi şeh-rin haricinde size bir mezarlık yapmayı da deruhte ederiz, demiş-ler. Müslümanlar kabul etmemekte ısrar etmiş-ler. Aradan bir iki ay geçtikten sonra bir Rus generali Bulgaristan'da bazı tensikat ve teşkilat icrasına memur olarak gelmiş.Elinde kırbaç olduğu halde Müslümanların eşraf ve azasını toplamış mezarlığa doldurmuş haydi bakalım kırın şu taşları, demiş. Taşları bu Müslümanlara kırdırmış arkalarıyla taşıtıp taşları satmış ve Müslümanlara da bir para vermemiş. Samsun'un bu vasi mezarlığı, ortasından geçen bu caddede yürürken bu hikâye-i elime hatırıma geldi ve gayr-i şuuri bir heyecanla Ebul Alailmarinek:

Sabah! Hezâ kuburuna temleirrrahim

Be feynelkubur men ahde ada

Samsun'un Mekteb-i İdadisi

Üç senesi rüşdi, 2 senesi idadidir. 180 talebesi var 7 Hristiyan. Geçen sene 18 Hıristiyan varmış.Rum ve Ermeni her sene Hristiyan talebesi azalıyor. Çünkü kendi milletlerinden çıkanlar mekatib-i aliyeye kabul olunuyor. Kendi mektepleri ise bizim mekteplerimizin fevkindedir.

5 mekteb-i iptidai var. Mahalli maarif komisyonu masrafını temin etmiş.Her mektebin vasatiyen 150 müdavimi 4 muallimi, birer mubassırı, birer hizmetçisi var. 1 inas rüşdiyesi var, 2 ana mektebi var, bunların cümlesi mektep olarak yapılmış.

Maarif komisyonunun varidatı senevi 1200 lira raddesindedir. Maarif komisyonunun 2 tütün deposu var beherinin 150 lira icar-ı senevisi vardır. Maarife ait 12 dükkân birkaç ev, 2 gazino mevcuttur. Maarif müfettişi Alaettin Bey adında bir zat. Maarif Müfettiş-i Umumisi 3000 kuruş maaş alıyor. Harcırah ve yevmiye yok. Harcırah verilmemesi ifay-ı vazife etmelerine biraz durgunluk veriyor. Maarifin gayri şuubat-ı idariyenin müfettişleri hem maaş,hem yevmiye, hem harcırah alıyor.

Samsun'da Matbuat

Samsunda başlıca iki gazete çıkıyor.(Doğru Ses), (Aks-ı Sada) üç dört matbaa ziyaret ettik en mühim ve muntazamı (şems Matbaası'dır) Nemlizadelerden biri bu matbaayı bir şirket teşkil ederek tesis etmiş.(Doğru Ses) burada çıkıyor. (Aks-ı Sada)nın da matbaası var. Her ikisi motorla müteharrik ve yeni sistem makinelerle mücehhezdir. Memlekette bir hareket-i ilmiye ve edebiye asarına destres olamadım. Bu gazeteler hep fırka ve siyaset havalarının mahsulüdür. Ahaliyi tenvir etmek, irşat etmek gayesini takip etmelerini her iki gazetenin muharrirlerine rica ettim.

Samsun'u Rumlar Satın Alıyor

Samsun önüne varılıncaya göze çarpan muazzam iki binanın her ikisi de Rumlara aittir. Bunlardan biri 250 yataklı bir Rum hastahanesidir. Diğeri mükemmel bir Rum mektebidir. Samsun'da Rumların mahallesi şehrin sol tarafında, ve en havadar yerindedir. (Atina)nın bir parçası Samsun'a naklolunmuş zannolunuyor.

Samsun'da Defter-i Hakani İdaresi'nin kuyudatına nazaran musakkafât bey ü şirâ' muamelatından yüzde seksenini Müslüman tarafından satılan ve Rum tarafından alınan musakkafât ve emlak muamelesi teşkil eder. (Samsun)un kadim ahalisinin kâffesi kayıkçı ve bahçıvandır. Tüccarın kısm-ı azamı Trabzonlu ve Rizeli, Kayserili Rumlar ve Sivaslı Ermenilerdir. Arsalar[4] ve

[3] Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları", **İçtihat**, 3 Mayıs 1329/1913, s. 1460.
[4] Adı Geçen Yer, s.1461.

arazi süratle Hristiyan eline geçmektedir. Ekseriyet Rumlardadır. (Kavak) nahiyesi sayesinde Müslümanlar, intihabatta ekseriyet teşkil ediyorlar.

Samsun'un Nüfusu

Nüfusu Samsun şehrinin, bundan yirmi sene evvel nüfusu, 11,000 idi. Sülüsü Müslüman sülüsânı Rum ve Ermeni idi. şimdi yerli olmayanlarla beraber 50,000 raddesine çıkmış. Meşrutiyetin ilanını müteakip içeriden pek çok nüfus gelmiştir. Sancağın nüfus-ı umumisi 1892 tarihinde şu miktarda şu suretle münkasem idi. Bugün yani yirmi sene sonra tezayüd-i nüfus namına bizde hemen hiçbir hareket ve tahavvül görülmediğinden hâl ve hakikate mukaren nazarıyla bakabiliriz.

Müslüman	214,135
Rum Ortodoks	77,000
Ermeni(Gregoryen)	17,000
Ermeni Katolik	900
Ermeni Protestan	565
Katolik Latin	150
Musevi	250
	310, 000

Samsun'un Madenleri

Samsun hattasının mürtefi mahallerinde demir, kurşun, gümüş damarları görülüyor. Ve zaman-ı kadimde icra edilmiş olan hafriyat asarı meşhuttur. Bütün bu servetler metruktür. Her iki manasıyla yolsuzluk bu metrukiyet ve hüsrana sebebiyet veriyor.

Samsun'un Ormanları

Samsunun mühim bir saha-i araziyesi meşe, kayın, servi, çam ağaçları ile mesturdur. Bunlardan muntazam surette istifade edilmiyor. Ve bunların zalimane maruz olduğu tahribata karşı bir tedbir alınmıyor. Hattanın münhatt aksamında her türlü âlâ meyve ağaçları vardır.

Samsun'da Mebânî-i Dinîye

Samsun'da biri büyükçe olarak 7 cami, 40 mescit, 1 Rum, 2 Ermeni, 1 Katolik, 1 Protestan, 1 Frenk kilisesi vardır.

Samsun'un Serveti

Samsun her sene on dört milyon kilo tütün mahsulü verir dünyanın her tarafında meşhur olan bu tütünün cigara haline konulduktan sonra beher kilosu kırk frank kıymet-i vasatiye malik olur ki aşağı yukarı on iki milyon Osmanlı lirasından fazla bir meblağ demektir. Bu kadar tütün takriben 35,450 dönüm arazi üzerinde istihsal olunur.

1897 senesinde ithalat miktarı 12,472,000 franga ve 1898'de 12,948,000 franga baliğ oldu. Bu meblağın bir kısm-ı mühimmi yani 4,105,000 frankını mensucat, 1,088,000 frankını şeker teşkil ediyordu. Üçüncü, dördüncü ilh. derecede ehemmiyetli miktar teşkil eden eşya, demir, sabun, zeytinyağı vesairedir. İthalatın 6,774,000 franklığı binnefs Türkiye'ye aittir. Müteakiben İngiltere, Avusturya, Belçika, Rusya ve en sonra Fransa gelir. Bu vesaiki Yues Guyet ile Raffalovich'in (Ticaret, Sanayi ve Banka Kamusu) unvanlı kitabının cild-i sanisinin "Samsun" bahsinde ve 1283'üncü sahifesinde buluruz.

Aynı müelliflere nazaran (Samsun)un ihracatı 1898 senesinde 20,000,000 (yirmi milyon) frank raddesinde olmuştur. Bu miktarın 4,105,000 frankını tütün teşkil etmiştir.

Samsun-Sivas hattının ikmalinden sonra Samsun[5] Türkiye'nin en mühim bir şehri olacaktır. Fakat Türklerin ve Müslümanların değil.

Samsun'da Ahval-i Sıhhiye

Dünyanın en iyi havalı, en sıhhi bir şehri olmak istidadında olan (Samsun)un havası vahim ve sıhhat-i umumiye muzmahildir. (Çaltı Burnu) ve havalisi müthiş bataklıktır. Buralardan suût eden miyazmalar ahalinin kanını tesmîm eder. Şimdi mektebinde dershaneleri ziyaret ederken çocukların yüzünde bu musibetin tarihçesini ve sutûr-ı akıbetini okudum. Müdür efendi tazallüm etti: Ekseriya ders esnasında talebe birden bire sararır, düşer, kusar, hummay-ı merzagînin buraya mahsus bir tecellisidir. Talebeyi ailesi yanına göndeririz. Birkaç gün sonra fakat muzmahill bir halde gelir." dedi. Samsun'un başlıca vefeyâtı hummay-ı merzagîdendir. Bazen de fiyevür jön= hummay-ı asfer zuhur eder. Belediye tabibi Kamil Efendi'nin on beş seneden beri vaki olan müşahedatına nazaran hâl bu merkezdedir. (Kavak) nahiyesinde ve (Bafra)da frengi hastalığı hükümfermadır. Bu (Kastamonu)dan geliyor. Dizanteri, tifo, çiçek, verem eksik değildir. Lağımlar yoktur. Kasaba ve civar muttasılındaki 50,000 ahaliden senevi 250-300 vefeyat da oluyor. Yemen'e sevk olunup beher taburundan ancak 40 kişi dönen, bakisi Yemen kumları içine gömülen bedbahtlar bu hesaba dahil değildir. Evet sekiz sene evvel Yemen'e sevk olunan Harput taburundan yalnız 40 kişi ile da perişan bir halde avdet edebilmişti. Samsun'da difteri görülmüyormuş. Fakat görülmüyor demek vaki olmuyor demek değildir. Koca Samsun'un belediye tabibinin maaşı 800 kuruştur. Sekiz yüz kuruş maaşlı bir tabip daha ziyade itina ve daha ziyade takip-i vezaif edemez[6].

Samsun Postahanesi

Sahilde ve iskeleye yakın. Hiç olmazsa Avrupa'nın büyük bir köyünün postahane binası kadar muntazam bir bina bulacağımı ümit ediyordum. Ben adeta bir baraka karşısında bulundum. Tek bir tam iki tarafa şöyle dik eden iki uzun masa çivilenmiş bu büyücek oda bir koridor ile ikiye ayrılmış. Koridorun ortası mübalağasız bir mezbele hâlini arz ediyor. Mezbele yığının en yüksek noktasına bastım mı bastım. Baston 15 santimetre battı. Orada önüme rast gelen şöyle dikdeki bir genç memura sordum. Her zaman postahanenizin içi böyle mezbelelik midir? dedim. Önüne baktı, hayır efendim dedi. Nedir bu hâl? dedim. Efendim tahsisat yok dedi. Ben pür hiddet idim. Kimdir buranın en büyük memuru? dedim. şu köşede oturan sakallı efendi, El-hâc Hakkı Efendi, dediler. Ben ortaya birkaç acı ta'zîr saçtım Hacı Hakkı Efendi tespihi elinde olduğu halde maiyetindeki genç memurlara "ne diyor?" diyordu.

Bu mezbelelikten dışarı çıktım. İskeleye doğru giderken sol tarafta bir kahve var, bunun önünde bir masanın üzerinde azim'ül-mikdar bir mektup yığını gördüm. Mektupların bazıları da masanın ve masa önünde bulunan bir delikanlı adamın ayakları altına düşmüştü. Hemen yaklaşım. Genç adama nedir bu mektuplar? diye sordum. Genç cevap verdi: Posta mevzîiyim mektupları tefrik ediyorum dedi. Aman nasıl olur, sokak ortasında herkesin en mahrem ve mukaddes şeylerinden olan mektup tefrik olunmak neden? dedim. "Yer yok" cevabını verdi. İsmin? dedim. Hilmi, dedi:

Hükümet Konağı

Mutasarrıf Hamdi Bey yaptırmış. şimdi Ohannes Ferit Efendi isminde biri var. Saat alafranga 10'dur. Mutasarrıf Efendi'yi ziyaret için hükümet konağında ve mutasarrıfın odasındayım. Mutasarrıf Efendi henüz uykudan kalkmadı, diyorlar. Biraz bekledikten sonra

[5] Agy., s.1462.
[6] Agy., s.1463

Ohannes Ferit Efendi zuhur ve bizi iltifata gark ediyor! Mutasarrıf uyuyor, vali uyuyor! Türkiye bu. Zemin uyuyor, âsümân uyuyor. Yalnız Allah uyanık.

Samsun'un Elektrikle Tenviri

Samsun Belediyesi'nin 8000 lira varidatı vardır. Fakat belediye ve hükümet-i icraiye reisinde Çâme-i imar ve iktisat olsa bu sekiz bin liranın bir sene zarfında yirmi otuz bin liraya çıkarılması pek kolaydır:

Samsun'un 20 dakika mesafesinde (Murat Çayı) var. Suyu bol ve serîü'l-cereyandır. Bunun kuvve-i muharrikesi Çehri tenvir ve Çehre inÇa edilecek tramvayları cer edecek miktarda elektrik hasıl etmeye kâfidir.

Elektrik fabrikasının tesisi ve hututunun tevzi, tahminen beÇ yüz bin frank sarfıyla mümkündür: Bu meseleye yakından merbut olan petrol sarfiyatı Çumerkezdedir: Samsun Çehrinde ve havali-i muttasılında yevmiye iki yüz elli teneke petrol yakılmaktadır. Senevi vasatiyen 100,000 teneke eder. Her ay 7500 teneke istihlak olunuyor demektir. Her teneke 14 kuruÇa alınıyor. Demek ki her gün 4500 kuruÇ gaz parası veriliyor. Senevi on dört milyon kuruÇ, petrol parası olarak Samsun ve havalisinden çıkıyor. Elektrik istihsali halinde hem bu paranın nısfıyla ihtiyacat-ı tenviriye tesviye edilecek, hem de para memlekette kalacak, diğer imarata sarf olunabilecek. Bu erkam ve vesaiki tüccardan Yelkencizade Hüseyin Efendi'den alıyordum.

Samsun müstakil sancağının zürû' edilen arazisi[7] 835,675 dönümdür. Kabil-i zürû' olduğu halde zürû' edilmeyen arazisi 300,161 dönümdür. Ormanlar 257300 dönümlük bir saha iÇgal eder. 950,300 dönümlük bir saha-i araziye ise gayr-i mezru ve yayla ve umumi mera hâlindedir. Bu erkamı "Vital Cuinet'in kitab-ı meÇhur ve muteberinden alıyorum. Hesap ve mesaha-i kati mahsulü olmasa da hakikate pek yakındır.

Samsun'un Taksimat-ı Mülkiyesi

Samsun Sancağı idareten (Samsun), (Teza), (Ünye), (Terme), (ÇarÇamba), (Bafra) kazalarıyla (Karaüç), (Alaçam), (Kavak) nahiyelerine münkasımdır.

Samsun'un Sanayi

Samsunda sanayi namına bir Çey görülmez. Serrâçlık, kunduracılık, çömlekcilik, kazancılık sanayiden mâ'dûd ise bunlar vardır ağaçtan kaÇık dahi imal olunuyor.

Mecâri-i Miyâh

Samsun Sancağı'ndan geçen sular Çunlardır: (terme) civarında "Terme Çayı", (ÇarÇamba) kazasından geçen "YeÇilırmak", (Bafra) civarından geçen "Kızılırmak"

Hayvanat-ı Ehliye

Samsun Sancağı'nda her nevi hayvanat-ı ehliye kesretle mevcuttur. (Trabzon) vilayetinin diğer taraflarından daha ziyade hayvanat yetiÇir. (Kızılırmak)ın ve (YeÇilırmak)ın sevâhil ve mansıbı civarı iyi cinsten, dilber ve besili hayvanat ile doludur.

Giresun'da

Yağmurlu bir gün seferberlik harekatı sokakları dolduruyor. KıÇlayı görmek istedim. KıÇlanın etrafı çamur ve bataklık halinde, çimenle mestur bir meydanda Anadolu içlerinden gelen efradın bir kısmı kümeler halinde duruyorlar. Bir kısmı talim ediyor. Ufak ve beyaz sandıklar

[7] Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları 2", **İçtihat**, 27 Haziran 1329/1913, s. 1501.

dağlar gibi kışlanın önünde müteferrik yığınlar teşkil ediyor. Üzerlerinde "sivri kurşunlu mavzer fişeği" ibaresini okuyorum. Fişek sandıkları yığınları arasından arkadaşımla beraber geçtik askerlerin müctemi olduğu yere doğru ilerledik. Askerlerin içine epeyce sokulduk, onlarla hasbihal ettik fişek sandıklarının arasından geçerken kulağım bir keskin "yesah" nidasına intizar etti. Beyhude askerlerin arasına girerken kulağım yine o nehy sadasına beyhude intizarda bulundu. Mütehayyir ve müteellem oldum. Ben bu şehirde hiç görülmemiş bir simayım. Benim yerimde bir casus olabilir, fişek sandıkları yığınının arasına bir dinamit, bir cehennem makinesi koyabilir, askerlerle konuşurken onları ifsat ve igvâ' edebilir. Bu ne kayıtsızlık diyordum. Bir yirmi dakikadan ziyade konuştuktan sonra, çekildik. Kışla karşısında bulunan askeri debboyun önüne doğru, elinde bir mazruf kâğıt bulunan bir jandarma neferinin altı nefer yeni asker getirdiğini gördük. Debboyun önünde ayakta duran bir yüzbaşı jandarmaya bağırdı. Getirme kabul etmem dedi. Jandarma efendi kâğıt var hükümet tarafından geliyorum kâğıdı bir kere okuyun dedi. Bol ve kır sakallı yüzbaşı hiddetle "…venkler.." ne yemeye doğruca göndermemişler! "Kabul etmem" diye haykırıyordu. Medhuş ve şerm-nâk kaldım. şerm ve hayretimi bir feveran-ı gayret takip etti, ilerledim. Jandarmayı çağırdım. Kimdir hükümete bu hakareti eden adam, dedim. Sevk memuru hacı yüzbaşı derler dedi. Jandarmanın ismini de öğrendim defterime kayıt ettim: Tahkir eden hükümet adamı tahkir olunan hükümet. Artık böyle bir yerde hürmet-i mütekabil ve haysiyet-i müşterekeyi nasıl kalacak, diye inleyerek postahaneye doğru ilerledim. Bir üstü açık, mülevves bir taş merdivenden yukarı çıktık makine odasının girişinde matbu ve telgraf yazmaya mahsus varak ararken ve münsâki bir vaz'la ben girişin önünde mütevakkıf bulunurken arkadaşım, kapısı açık[8] olan makine odasına dalıverdi. Ben arkadaşımın bu hareketinden muzdarip olurken birden bire ıztırabım telgraf memuruna müteveccih bir muaheze-i şedideye munkalip oldu. İçeride üniformalı bir askeri kaymakamı da oturuyordu. İçeri giren arkadaşımı neden içeri girmeye bıraktığını ve makine odasında hiçbir kimsenin ve bahusus hiçbir sıfat-ı resmiye ve muayyeneyi haiz olmayan bir adamın girmesine müsaade edilmemek lazım geldiği halde neden kendisinin lakayt kaldığını sual ettim. Makine odasının kapısında içeri girmek katiyen memnudur ibaresini havi bir levha, bir kâğıt niçin asmadığını sordum. Dört aydan beri başımızı kaşımaya vakit yok cevabını verdi. Dört ay evvel ne yapıyordunuz? Dedim. Sustu. Telgrafı istimal edilmiş büyücek bir zarf üstüne yazdık çıktık. Askeri kaymakamı bizi takip etti. Memura şefaatkârlık ediyordu. Kendisinin redif kumandanı olduğunu söyledi. Bunu öğrenince biraz evvelki macerayı anlattım. İsmi Kamil Bey imiş. Gayet sofi ve bigayet musallî olduğundan kendisine Kamil Hoca derlermiş. Elindeki uzun tespih de bu halet-i ruhiyeyi gösteriyordu.

Hiçbir vakit askerin içine meçhul bir başı bozuğu sokmak caiz değildir. Casus olabilir, askeri ifsat ve igvâ' edebilir dediğim vakit onlar benim alayımın askeridir. Benim alayım igvâ' olunmaz diyordu. Halbuki bu asker Hoca Kamil Bey'in alayına gireli belki iki gün bile olmamış.

Ordu Kazası

Trabzon ile Giresun arasında sahili bir şehirdir. Merkez-i vilayete uzaklığı, bahren, 12 saattir. Arızalı bir zemin üzerine kurulmuştur. Beş nahiyeyi muhtevidir: Perşembe, Bolaman, Sulubey, Ispaca yahut Çıbastı, Hapsamana.

Ordu Kazasının Nüfusu

Vilayetin 1322 sene-i rumiyesinde neşrolunan yegâne salnamesinde bu kazanın nüfusuna dair hiçbir söz söylenmemiştir. Vital Cuinet'in 1892 sene-i miladisinde neşrettiği La Turquie d'Asie unvanlı eser-i muteberinde (Ordu)nun nüfusu şu suretle taksim ve irâe olunmuştur.

[8] Agy., , s.1502.

	Erkek	Kadın
Nüfus-ı ordu nahiyesi	16,415	15,681
Perşembe "	8,643	8,566
Bolaman	6,946	6,383
Sulubey	5,674	5,494
Hapsamana	6,748	6,577
Çıbastı	5,460	5,206
	49,887	47,907

Bu miktara Çerkez muhacirlerin ve ecânibin miktarı da ilave edilirse her iki cinsin yani zükur ve inasın mecmu-ı nüfusu 105,000 miktarına baliğ olur.

Müslümanlar Rumlardan ziyadedir. Ermeniler daha azdır. Ermeniler ve Rumlar arasından, 240 kişi kadarı, "Cemiyet-i Ġuciliye"nin cehd ve say-ı semeresi olarak Protestan olmuşlar imiş. Ordu şehri 1322 senesinde 18594 hanelik imiş.

Ordu'da Maarif

Ordu kazası merkezinde 10 mektep var. Bunun sekizi zükur, ikisi inas için bunların 3'ü Müslümanların, 4'ü Rumların, 2'si Ermenilerin, 1'i Protestanlarındır. Müslümanların bir Rüşdiye Mülkiye Mektebi vardır. Muhassasatını hükümet verir. Diğer mektepler ahalinin ianesiyle yaşar[9]. Rum cemaati, kilisede toplanan sandıklarla ve diğer iânât ve tebberruât ile 3 zükur, 1 kız mektebi yaşatmaktadır.

Rumların başlıca mektebi(Pesomides) isminde (Ordu)lu bir zat tarafından dört bin liray-ı Osmani sarfıyla vücuda getirilmiş muazzam bir binadır. 160 talebesi vardır. 3 muallim tarafından tedris olunurlar. Rumların kız mektebinde 90 şâkirt vardır.

Ermenilerin mektebine 230 talebe müdavimdir. Ermenilerin kız mektebine 140 hanım kız devam eder. Hristiyan mektepleri ait oldukları cemaatler tarafından iaşeye idare olunur.

Ordu'nun Ziraatı

Ziraat Türkiye'nin diğer beldelerinde olduğu gibi burada da pek ihmalzededir. Tembellik, tevekkül, görenek, diğer sebeplerin inzimamıyla ahalinin iaşesi toprağın ve tabiatın inayetine bırakılmıştır.

(Ordu)nun hattası feyz ve berekete mazhardır. Bu sayede âdeta pazular say ve faaliyette bulunmaksızın büyük miktarda mısır buğdayı ve fasulye hasat olunur. Bunlar memleketin başlıca iki mahsulüdür. Buğday, arpa, pirinç, çavdar, yulaf, kenevir, pamuk çekirdeği ilh. dahi zürû' ve hasat edilir.

Hayvanat-ı Ehliyesi

Külliyetli koyun vardır. Ala tereyağı peynir yapılır. Yapağı memleketin başlıca servetini teşkil eder. Tavuk dahi ehemmiyetli miktarda beslenir. Pek çok yumurta ihraç olunur.

Ormanları

Hemen bütün (ordu) kazası ormanla muhât ve mesturdur. Bu ormanları meşe, ceviz, servi, çınar, huş(bouleau), diş budak, kız ağaç, karaağaç, çam, şimşir ağaçları teşkil eder. Bu

[9] Agy., , s.1503.

ormanlar içinde ayı, kurt, yabani domuz, tilki, çakal, yabani kedi, yabani keçi vesaire hayvanat çoktur.

Yollar ve Akarsular

Yolsuzluk her tarafta olduğu gibidir. Bir Çoşe (Ordu)yu Sivas'a rabt eder. Cibil Çayı, Melet Irmak, başlıca miyâh-ı cariyesini teşkil eder. (Ordu) kasabasında sudan çok sıkıntı çekiliyor. Şehrin içindeki çeşmeler yazın kurur, ahali içecekleri suyu (Keçiköy)ünden getirmeye mecbur oluyorlar. Fakir ahali sarnıç suyuyla iktifa ederler.

Ordu'nun Sanayi

Sanayi hemen hiç yoktur. Vaktiyle mahalli madenlerden çıkan bakırdan hayli mamulat vücuda getirirlerdi. Ağaçtan kürek ve yaba imal ve ihraç olunur.

Ticaret-İhracat

Başlıca ihracatı mısır buğdayı, fasulye, kenevir-i yük, ceviz, kenevir kendir tohumudur. İkinci derecede buğday, arpa, yulaf, pirinç, çavdar, balmumu, yumurta, elma ilh. çıkar. İhracatının mecmu 13-14 kilograma baliğ olur. Ve 90,000 Osmanlı lirası kıymetindedir ki iki milyon frank demektir.

Sefain

Rus, Luid, Seyrü Sefain mesajeri vapurları içeri oldukça (Ordu) ya her hafta uğrar. Her sene dört yelken gemisi, Ordu'ya muhtaç olduğu tuzu getirir.

Tütün Rejisi

(Ordu)da tütün az zürû' olunur. Bununla beraber elyevm tütün mahsulü kazaya senevi lâakal 350 000 kuruş getirmektedir.

Aşar

Ordunun mültezimlerinden aşar bedeli olarak hükümet, senesine göre beşbin lira kadar bir meblağ alıyor.

Ahval-i Sıhhiye

Şehrin etrafındaki bataklıklar ahaliyi kemal-i şiddetle kırmaktadır. Hummay-ı tifoidi de hatırını saydırır[10]. Anadolu'da sıtmanın tahribatı, şüphesiz Balkan Muharebesi'nin ve Yemen melhamesinin tahribatından hiç aşağı değildir. Şu kadar ki hummay-ı merzagînin mitray yüzleri, şarapnelleri işitilmez ve gözle görülmez. Onu mikroskop ile ve mikroskop gözler görür. "mikrofon" kulaklar görür![11]

Trabzon'a Muvasalat

Şiddetli bir yağmur, lâ-yenkati' iniyor. Vali Bey'in gönderdiği polis komiseri ve maarif müdürü bizi istikbal ve (Konstantinopol Palas)a îsâl ediyor. Akşam taamına Vali Bey'e davetliyiz, yağmur ale'd-devâm yağıyor, yağıyor!

Dostum Mehmet Ali Bey'in hanesinde akşam taamını ettik, salona çekildik. Hane, Hamamizade İhsan Bey isminde münevver ve mütemevvil bir gencin mülküdür.

[10] Agy., , s. 1504.
[11] Agy., , s. 1505.

Müheyyic Bir Sahne-Harpte Bir Sebeb-i Mağlubiyetimiz

Vali, ben, Mehmet Şükrü Bey, belediye reisi, Hamamizade İhsan Bey salonda oturuyoruz. Abbas Paşa geliyor, dediler, vali buyursunlar dedi, kapıdan içeri kaloş gibi kunduralı azim'ül-cüsse bir liva paşa girdi. Kanepede yanıma oturdu. Vali Bey, beni ona onu bana takdim etti. Ismimi tanımıyormuş gibi göründüğüne dikkat ettim, sonra matbuatı takip etmediğini harekat-ı ilmiye ve fikriye ile hiç alakası olmadığını istidlal ediyordum. Kahve getirildi, içtik. Aradan bir çeyrek saat geçmişti. Bir jandarma geldi, valiye selam verdi aşağıda bir ihtiyar sizi görmek istiyor dedi. Vali getirin dedi. Aradan bir dakika geçmedi. Yalın ayak, gayet zaif beli bükülmüş, fakir, sâl-hûrde bir ihtiyar içeri girdi. "selamün aleyküm paşalar!" dedi. Kendisine oturun dediler. Önümüzde diz çöktü:

"Ben size halimi hikaye edeyim nasıl hüküm ederseniz razıyım. Derdimi dinlemek ister misiniz?" söyle dinleriz denildi. Söze başladı: "Ben Batum'dan muhacirim, Moskof muharebesinden geldim, yaşım yetmişmi seksen mi bilmem. Dar-ı dünyada tek bir oğlum var. İki defa askere çağırdılar. Millet uğruna git dedim gitti, o zamanlar yük kaldırabilirdim. Hamallık ederdim ekmeğimi kazanırdım. Şimdi artık kendim bir yük oldum, kendi kendimi taşıyamıyorum. Haydi bundan da vazgeçtim. Ben ne olursam olayım. Oğlum sağlam değil hastadır. Oğlumu bana, beni oğluma bırakın muinsizim, diye arzuhal verdim.

Kabul etmediler. Ben bir şey söylemem siz nasıl razı olursanız öyle yapın" dedi.

Vali, redif kumandanı olan Abbas Paşa'nın yüzüne baktı. Nazarlarında manay-ı istişfâ vardı. Bu işvalinin değil kumandan paşanın elinde olan bir işi. Hepimiz Abbas Paşa'nın ağzından çıkacak hükmü sabırsızlıkla dinliyorduk. Paşa ağzını açtı dürüşt âne bir eda ile "ne vakit arzuhal verdin?" dedi.

Sâl-hûrde baba "bir hafta oluyor" cevabını verdi. Abbas Paşa seng-dil-âne bir eda ile:

"Biz gazetelerde ilan ettik. Cami duvarlarına ilan koydurduk, pusula sana tebliğ olunduğu günden itibaren nihayet on beş gün zarfında muinsizlik iddiasıyla arzuhal vermeliydin, sen bir hafta geç müracaat etmişsin, kanunen senin arzuhalin ve müracaatın mesmu olmaz, oğlun askerdir. Vesselam. Hem de ben fırkamın ikmal edilmesini[12] bekliyorum. Sekiz yüz kişiye iblağ edip gitmeliyim. Sekiz yüz kişiye baliğ olunca vapur gelecek hareket etmemiz lazım" dedi.

Bu taşyürekli söz salonda bulunanların cümlesine hüzün getirdi. İhtiyar kalktı, hıçkıra, hıçkıra ağlayarak merdivenden indi gitti, bedbaht ihtiyar babanın simay-ı sefalet ve asaleti hâlâ göz önümdedir. Acı ve derin çehkalarla karışık nevhalar hala kulağımda ağlıyor.

İhtiyarın feryadı sokakta tebâüd ettikçe derinleşerek ve ağırlaşarak artık işitilmez oldu. Benim yüreğim bir menkene-i elem ve gazap arasında sıkılıyordu. Bu biriken gazap ve heyecana bir fethe-i teneffüs açmamak mümkün olmadı. Abbas Paşa'ya döndüm ve dedim:

Biraz evvel ahkâm-ı kanuniyeden bahsettiniz. Kanunun bir hükmü, her hükmü kanuniyenin aynı dikkat ve itina ile meri olduğu zaman mutlak'ül-hüküm olur.

Gazetelerde ilan ettik, okumalı idin, öğrenmeliydin. Mademki kanunun tayin ettiği on beş gün müddeti geçirdin arzu halin mesmu olmaz, dediniz (Kanun-ı Esasi)miz bütün kanunlarımızın anasıdır. Kanun-ı Esasi'nin ahkamı diğer kavanin ahkamından daha ziyade dikkat ve dakikiyet ile icra ve tatbik olunmak iktiza eder. Bizim(Kanun-ı Esasi)mizin 114'üncü bendi (Memalik-i Osmaniye'de tahsili ibtidai meccani ve mecburidir) diyor. Ben şu içtihattayım ki (Kanun-ı Esasi)mizin bu bendinin hükmü "kelimat-ı meyyite" halinde kaldıkça, niçin gazetelerde okumadın

[12] Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları", **İçtihat**, 4 Temmuz 1329/1913, s. 1541.

niçin kanunun sana olan ahkâmını okuyarak ona göre hareket etmedin demeye hakkımız olamaz. Saniyen zannederim ki siz seferberlikte kemiyete keyfiyetten ziyade ehemmiyet veriyorsunuz. Bu ihtiyarın hakikaten muin-i muhtaç olduğu meydanda. Oğlunun hasta olduğunu da söylüyor. Haydi bu doğru olmasın, Çumuhakkak, ki, bu kadar dermanda bir pederini tek başına muinsiz, açlıktan ölmeye mahkum bir halde bırakarak Bulgarya hududuna harbe giden bir neferin halet-i ruhiyesi perişan olmamak mümkün değildir. Ahval-i ruhiyesi bozuk bir nefer bir taburun, bir alayın hatta bir fırkanın ahval-i ruhiyesini ihlal ve ifsat edebilir. Böyle bir neferin gözü daima arkasında olacaktır. Harbe gidenlerin gözü daima ileri olmak elbette lazımdır, ailesi açlığa, çıplaklığa mahkûm bırakarak hudut boyuna giden adamdan hayır gelmez, bilakis şer gelir, beyhude masraf olur, sağlam ruhlu ve sağlam vücutlu askerleri de işgal eder." dedim. Paşa "harp ilan olundu, bu zamanda derin mülahazalara dalamayız ben fırkamın bölüklerini, taburlarını seferberlik miktarına iblağ edip gitmeliyim" diye cevap verdi. Ve şiddetle sustu.

Trabzon'da Sanayi

Trabzon'da ilk işim sanayi, fabrika namına ne olduğunu sormak oldu. Bir demir fabrikası bir de şeker fabrikası var, dediler. Batum sancak Beyizade Mehmet Bey'in rehberliğiyle evvela demir fabrikasına koştum. Dar sokaklı bir mahalle içerisine girdik. Gayr-i muntazam sokaklardan geçtik. Gayet geniş ve yüksek bir kapı önüne vardık. Ehemmiyetlice bir varişekarşısında idim. Başı açık ve kır saçlı bir adam ilerledi. Bu bir Ermeni veya Rum olacak diyordum. Fakat lisanında bu tahminimi teyit edecek hiçbir kusur telaffuz ve tekellüm yoktu. Sordum bu fabrikanın başustası, sahibi siz misiniz? Dedim. Evet dedi. İsminiz nedir? Dedim. Hasan Usta dedi. Dikkatim arttı. Fabrikanız bilhassa ne nevi işlerle meşgul? Dedim. Limanımıza gelen vapurların kırılan bazı demir aksamını tamir ederiz, demir kapılar, balkon parmaklıkları merdiven tırabzunlarının demirlerini yaparız. Demir kasalar imal ederiz. Buyurun yaptığımız demir kasalardan göstereyim, dedi. İşte şu[13] Viyana'nın (Veret Haymer) kasa fabrikasının mamulatındandır, şu bizim acizane şu fabrikamızın mahsulüdür. Her ikisi de yangından çıkmıştır. Tamir için geliş bizimkinin içinde yalnız bir banknot kasanın cidarına biraz yapışmış bulundu. Viyana'nın kasası yangına daha az mukavemet gösterdi, dedi. Kasaları dikkatle muayene ettim. Hasan ustanın imal ettiği demir kasayı pek mükemmel buldum. Varişenin küçük dökümhanesi var. Buhar ile işler bir motor fabrikayı tahrik ediyor. On santimetre kalınlığında bir demir parçasını peynir gibi kesen bir makine gösterdi. Bu makinenin kâffe-i aksamını Hasan Usta isâğa ve imal etmiştir, Hasan Usta alelade zamanlarda yirmi kadar amele istihdam ediyor. şimdi beşaltı kişi var, beşkuruştan otuz kuruşa kadar yevmiye veriyormuş. Hasan Usta tazallüm ediyor, takdir ve teşci olunmadığını söylüyordu. Vali Beye sizden bahsedeceğim sizi himaye ve teşci eder, dedim memnun ve mütefekkir olarak ayrıldım.

Trabzon'da Şeker İmalathanesi

Hasan Usta'nın darüssanaisini terk ettikten sonra şeker fabrikasına gittik. Bu hakikaten pür velvele-i faaliyet bir fabrika simasını arz ediyordu. 16 beygir kuvvetinde ve buharla müteharrik bir motor fabrikayı canlandırıyor. Fabrika tahin helvası, peynir şekeri, susam yağı yapıyor. Fabrika her gün 300 kıyye şeker ve 500 kıyye tahin helvası yapıyor. Demek ki şehriye 300 kıyye şeker ve 15000 kıyye tahin helvası ve takriben 5000 kıyye susam yağı husule getiriyor. Fabrika pek hayattardır. 40 amele işlüyor.

Fabrikanın sermayesi sahibi Ali Hafız Efendizade Mustafa Efendi namında bir zattır. Fakat sahib-i sanatı Laçinzade Hüseyin Efendi'dir. Anadolu'nun içlerine ve bilhassa (Van)a kadar külliyetli peynir şekeri ve tahin helvası sevk ediyorlar. Yakın zamanlara kadar (Kars)a ve (Rusya)nın diğer hudut memleketlerine hayli ihracat yaparlarmış,(Erzurum) rüsumat nazırlığında bulunduğu sırada Mazlum Bey isminde bir zat Rusya hükümetine yanlış işaratta bulunmuş,

[13] Agy., s.1542.

Trabzon'dan(Kars)a sevk olunan bu Çekerler Türkiye malı değil Avrupa malıdır demiÇ. Bunun üzerine Rusya hükümeti bu Türkiye mahsulü üzerine Karadeniz havzasına mahsus gümrük tarifesini tatbik etmemeye baÇlamıÇgayet ağır gümrük vaz etmiÇbu ihracat bu suretle kurutulmuÇ, Mazlum Bey kimdir? Bilmem fakat herhalde Mazlum Bey'den ziyade Zalim Bey'e benziyor bu malumatı bana serüstat Mustafa Efendi verdi fabrikayı ziyaretten çok memnun oldum Ve Mazlum Bey'in Rusya Hükümetine asılsız böyle bir cemile çakması yüzünden hasıl olan hasarın önünü almaya çalıÇacağımı vaat ettim, kendilerini kemal-i hararetle tebrik ettim ayrıldım. Aynı günün akÇamı vali beyi sordum. Bu iki müesseseden bahsettim. Merak etti. Ertesi gün beraberce gidip bunları görmek arzusunu izhar etti. Hasan Usta'ya bir sanayi madalyası verilmesini, ve "TeÇvik-i Sanayi" Kanunu'nun her vilayete 150:200 lira raddesinde sarfına mezuniyet verdiği meblağdan kırk elli lira verilmesini vilayet dahilinde mevcut devairde kullanılan demir kasaların bu demir fabrikası mamulatından mübayaa edilmesini temenni ve tavsiye ettim, vali bey kabul etti. Çeker fabrikasının ihracatını teshil için de Rusya devletinin Trabzon General konsolosu marifetiyle teÇebbüsatta bulunulup karsa ve diğer Rusya beldelerine Trabzon'dan sevk olunan peynir Çekerinin Avrupa'da değil Trabzon'da yapıldığının Rusya hükümetine anlatılması lüzumunu hatırlattım[14].

Trabzon'da fabrikalar

Trabzon'da ehemmiyetli olarak bir de bez fabrikası vardır. Muhtelit bir Çirket tarafından tesis edilmiÇtir. Fakat mütezelzildir. Rumların gayet muntazam fabrikaları vardır. Trabzon'da fabrika ve destgâhların adedi 25'tir. 10 tane değirmen vardır. Bunların 2'si son sistemdir.

Diğer Müessesat ve Vesaik

Trabzon kasabası 7085 haneyi 36 mahalleyi 33 köyü 3499 köy hanesini 18691 köy nüfusunu 60 adet han ve oteli 1120 mağazayı 1159 dükkânı, 6 matbaayı, 8 medreseyi, 28 mektebi, 2 kütüphaneyi 48 cami, 38 kiliseyi, 8 karakolu muhtevidir.

Trabzon'da Nüfus

Trabzon sancağının nüfusu Çu suretle inkısam ediyor:

Çslam zükur	289,752	
Rum "	49,669	
Ermeni "	10,516	
Ermeni Katolik	410	
Protestan	575	
Yekun-ı zükur		350,722
Çnas	338,619	

Trabzon Şehrinin Mesâhası

Trabzon Çehri 32 kilometrelik bir saha iÇgal eder.

Su meselesi

Yakın zamanlara kadar Trabzon susuzluktan muzdarip imiÇ. Ahiren(Zulmera) Suyu, Nemlizade Hacı Ahmet ve Hacı Mahmut Beylerin 10, 000 liraya baliğ olan bir himmet-i nakdiyeleriyle Çehre isale olunmuÇve (terkos) usulü üzere umumi çeÇmelere tevzi olunmuÇtur. Bu su 25 santimetre katarında bir sütun-ı mâi teÇkil etmektedir.

[14] Agy., , s. 1543.

Trabzon Hükümet Konağında

Hükümet konağının perişanlığı ve harâbiyyeti hakkında bir fikir verebilmekten acizim. Kendimi Anadolu'nun Murad-ı râbi'nin Bağdat seyahati zamanından beri metruk ve harap bir hanında bulunuyorum zannettim. Valinin makam-ı aliyesine, dar ve döşeme tahtaları mülevves ve muzmahill bir koridordan geçerek berbat ahşap bir merdiven çıkarak vasıl oldum. Koridorun tavanı simsiyah ve ekser parçaları döşemeye müheyya tahtalarından kırk elli senelik örümcek ağları sallanıyor. Bunu görünce buda mı tahsisat ister bu damı merkeziyet kabahati, buda mı adem-i merkeziyet-i idariyenin bulunmamasından? Diye kendi kendime söylendim. Valinin odasındaki sandalyelerin yayları kırılmış, kadifeleri parçalanmışdı. Dostum olan valiye biraz sitem ettim. On para sarf edemeyiz, dedi. Bir ah çektim, sustum. Ve bu aha heybetli bir meal derc ettim[15].

Seyahat Notlarının Değerlendirilmesi

Her şeyden evvel şuana kadar günümüz harflerine aktarılmamış ve üzerinde herhangi bir araştırma yapılmamış olan Doktor Abdullah Cevdet'in seyahat notları şehir tarihçiliği veya yerel tarih araştırmaları için büyük öneme sahiptir. Özellikle Samsun, Ordu ve Trabzon şehirleri iktisadi, kültürel, toplumsal, yerel yönetim, sağlık, coğrafi durumları itibariyle gözlemlenmiş, oldukça dikkat çekici ve faydalı bilgiler verilmiştir. Doktor Abdullah Cevdet yerel kişi ve kurumlardan aldığı bilgileri de paylaşmıştır. Mahallinde ulaşılamayan bazı bilgileri ise Vital Cuinet'in eseri gibi bazı kaynaklardan vermiştir.

Doktor Abdullah Cevdet'in notlarından halkın sağlıksız çevrelerde bulaşıcı hastalıklardan büyük zararlar gördüğü anlaşılmaktadır. Samsun şehrinden bahsedilerken, bataklıklara dikkat çekilmekte, buradan yükselen miyazmaların ahalinin kanını zehirlediği söylenmektedir. Ordu'nun sağlık durumu anlatılırken ise bataklıkların ahaliyi kırıp geçirdiği, sıtmanın oldukça etkili olduğu belirtilmekte ve dikkat çekici şu sözlerle vaziyet resmedilmektedir: "Anadolu'da sıtmanın tahribatı, şüphesiz Balkan Muharebesi'nin ve Yemen melhamesinin tahribatından hiç aşağı değildir. Şu kadar ki hummay-ı merzagînin mitray yüzleri, şarapnelleri işitilmez ve gözle görülmez. Onu mikroskop ile ve mikroskop gözler görür. "Mikrofon" kulaklar görür".

Doktor Abdullah Cevdet'in seyahat notlarında dikkat çeken bir başka noktada da "Samsun'u Rumlar satın alıyor" başlığıyla bir tehdit ve tehlikeye dikkat çekilmesidir. Buna göre Samsun'daki en büyük iki binanın Rumlara ait olan hastane ile okul olduğu, şehrin en güzel yerleşim yerinde Rumların oturduğu, bu durumun sanki Atina'nın bir parçasının Samsun'a taşındığı zannını verdiği belirtilmektedir. Ayrıca tapu kayıtlarına göre arsalar ve arazinin süratle Rumların eline geçtiği, nüfusun çoğunluğunun yine Rumlara ait olduğu, yalnız Kavak nahiyesi sayesinde Müslümanların seçimlerde çoğunluğu elde ettiği ifade edilmektedir.

Seyahat notlarında en çok üzerinde durulan hususlardan biri de yerel yönetimdir. Bu çerçevede kamu binalarının harabeliği, perişanlığı ve işleyişi, mahallin kumandan ve mutasarrıf gibi yöneticileri ile memurlarının davranışları ve nasıl görev yaptıkları üzerinde durulmuştur. Binaların vaziyeti ile ilgili en çok karşılaşılan gerekçe tahsisatın yokluğudur. Samsun mutasarrıfının gündüz saat onda henüz uykudan kalkmadığına dikkat çekilmekte, yine memurların disiplinsiz çalışmaları anlatılmaktadır.

Doktor Abdullah Cevdet'in seyahat notlarında üzerinde önemle durulan konulardan bir diğeri de iktisadi hayat daha doğrusu iktisadi kalkınmadır. O ziraatın ihmal edildiğini, iktisadi kaynakların değerlendirilemediğini veya verimli işletilemediğini gözlemler. Bunun örneklerini vererek tenkit ve önerilerini sıralar. İktisadi gelişmelerden dolayı sevincini gizlemez. Geri kalmışlık örneklerini ise üzüntüyle karşılar.

[15] Agy., , s.1544

Seyahat notlarında Balkan Savaşları'yla ilintili olarak ordunun durumu hakkında fikir verebilecek birkaç anekdota rastlanmaktadır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Giresun'da kışlada şahit olunan cephanelerin güvenliğinin sağlanmaması ve yabancı şahısların hiç kontrol edilmeden ordunun en mahrem yerlerine girebilmesi, daha üst bir komutanın ise bu disiplinsizliğe ve başıbozukluğa karşı "benim alayım "igvâ' olunmaz" yanıtını vermesi; yine burada bir jandarma yüzbaşısının yeni getirilen askerleri kabul etmemesi ve galiz küfürler ederek hükûmete hakaret etmesi; Trabzon bahsinde yer verilen, ihtiyar bir vatandaşın kendisine yardım edecek ve hayatını idame ettirecek kimsesinin bulunmadığı, bu nedenle askere alınan hasta oğlunun serbest bırakılması talebine ordu kumandanının vatandaşı daha genel manada halkı anlamaz bir tavırla, askeri prosedür ve kendi şahsi planları gereği olumsuz cevap vermesi.

Doktor Abdullah Cevdet'in seyahat notları Samsun, Ordu Trabzon şehirlerinin 20. yüzyılın başlarındaki iktisadi, sosyal, kültürel, yerel yönetim durumları bakımından zengin bilgiler içermekte, bu şehirlerin bir çeşit fotoğrafını vermektedir. Aynı zamanda Balkan Savaşları'nın başlarında memleketin birçok yönüyle durumu hakkında ipuçları da vermektedir. Seyahat notlarının günümüz harflerine aktarılması ve değerlendirilmesi bu sahadaki yapılacak çalışmalar için yol gösterici ve aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları", **İçtihat**, 3 Mayıs 1329/1913, s. 1459-1463.

Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları 2", **İçtihat**, 27 Haziran 1329/1913, s. 1501-1505..

Abdullah Cevdet, "Seyahat Notaları", **İçtihat**, 4 Temmuz 1329/1913, s. 1541-1544.

HANÇERLİOĞLU, M. Şükrü, "Abdullah Cevdet", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.1, İstanbul 1988, s.90-93.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, 26. Baskı, aydın kitabevi, Ankara 2010.

Şemseddin Sâmi, **Kâmûs-ı Türkî**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

Yazım Kılavuzu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1859-1883, ANKARA-TURKEY

BÂKÎ DÎVÂNI'NDA SEVGİLİNİN OTORİTE SAHİBİNE TEŞBİHİ

Sıtkı NAZİK[*]

ÖZET

Bâkî Dîvânı'nda sevgilinin otorite sahibine teşbihinin ele alındığı bu çalışmada, öncelikle Bâkî'nin hayatı ve eseri hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Divan şiirinde sevgilinin, otorite sahibi olmak yönüyle şah, padişah ve sultan olarak görüldüğüne; âdil, zâlim, lütuf ve ihsan sahibi, naz ehli, öldürücü silahlara sahip olmak bakımından padişaha teşbih edildiğine; padişahın hizmetlileri, kulları ve tebaasının bir benzeri olarak sevgilinin de âşıklarının olduğuna değinilmiştir. Sevgili ve otorite sahibi arasındaki ilişkinin sosyal yönü ele alınmış, bu vesileyle saray istiaresi ve "amour courtois"teki aşk anlayışının, divan şiirindeki sevgili tipinin otoriter yönünü ne derece yansıttığı konusuna yer verilmiştir. Öte yandan sevgili ve otoritenin Allah'ı da temsil edebileceğine işaret edilmiştir. Ülkesinin sultanı olan padişah gibi sevgilinin de aşk ülkesinin ve kûyunun sultanı, sevgiliyi temsil eden gülün ise bahçenin sultanı olduğu hususuna atıfta bulunulmuştur. Yine, eğlence meclislerinin vazgeçilmez bir unsuru olan sevgilinin bezmin sultanı olması yönüyle de padişahla benzerlik gösterdiğine değinilmiştir. Bütün bunlardan hareketle, sevgili ve otorite sahibi arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. Bâkî Dîvânı'nda sevgilinin otorite sahibine, bilhassa padişaha, doğrudan veya dolaylı olarak benzetildiği beyitler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu beyitlerde, divan şiirindeki özellikleri ortaya konulan sevgilinin; hangi yönlerden otorite sahibine benzediği, üzerinde durulmuş ve bu beyitler divan şiirinin otoriteye ilişkin sevgili anlayışı doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, Bâkî Dîvânı, Sevgili, Otorite, Benzerlik ilişkisi.

THE SIMILE OF THE LOVER FOR AUTHORITY TO THE OWNER IN BAKI'S DIVAN

ABSTRACT

This study in which the simile of the lover for authority to the owner in Baki's divan was dealt with, primarily has given brief knowledge about Baki's life and his work. The lover in divan poetry is regarded as shah, sultan, padishah with respect to having authority and described as fair, cruel, the owner and bestower of graces with respect to having lethal weapons; resembled with padishah who has servants and dears like the lover. The social aspects of relationship

[*] Arş.Gör. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Elmek: n.sitki@hotmail.com

between dear and authority has been taken up, on this occasion it has been examined that palace allegory and love in "amour courtois" whether to reflect the authoritarian type of the lover in divan poetry. At the same time it has been also pointed that the lover and the authority be able to represent God. The lover is the sultan of love country like the padishah is the sultan of his country. The rose described with the lover is also the sultan of garden. This study mainly aims to gain knowledge about relationship between dear and authority and determine the couplets in which the lover has been directly or indirectly described with the owner of authority especially padishah. These determined couplets have identified the similar directions between the lover and authority with respect to be told in divan poetry.

Key Words: Divan poetry, Bâkî's Divan, Lover, Authority, Similarity relationship.

Giriş

Bâkî Dîvânı'nda sevgilinin otorite sahibine teşbihi üzerinde durmayı amaçladığımız bu çalışmada, Bâkî'nin hem Osmanlı Devleti'nin en güçlü olduğu Kanuni döneminde yaşamış olması hem de padişahın yakın alaka ve iltifatına mazhar olmasından dolayı eser olarak bu divan tercih edilmiştir (şentürk ve Kartal 2010: 322).

16. yüzyıl Osmanlı sahası Türk edebiyatının en büyük şairi olan Bâkî, 1526 yılında İstanbul'da doğmuş, ilk bilgilerini babası Mehmed Efendi'den almıştır. İyi bir tahsil gören Bâkî, döneminde İstanbul'un en tanınmış hocalarından olan Karamanî Mehmed ve Ahmed Efendilerin yanı sıra Süleymaniye Medresesi müderrislerinden Kadızade şemseddin Ahmed Efendi'den ders almıştır. Bâkî, bir yandan medresede okurken diğer yandan da şiirler yazmaya başlamış, çok genç yaşında Zâtî'nin dükkânında bir araya gelen şairler topluluğuna katılmıştır. Zâtî'nin genç şairler arasında en çok beğendiği Bâkî, hocası Karamanî Mehmed Efendi'ye yazdığı "sünbül" redifli kasidesiyle ün kazanmıştır (Mengi 2010: 171).

Semiz Ali Paşa'nın sadrazam olmasıyla birlikte yıldızı parlayan Bâkî, önce Pîrî Paşa ve ardından Murâd Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Kanuni'nin yakın alaka ve iltifatını kazanan ve musahipliğini yapan Bâkî, bu devirde refaha ve ülkenin her tarafına yayılan bir şöhrete ulaşmıştır. 1566'da Kanuni'nin ölümü büyük şairi çok üzmüş, daima himayesini gördüğü bu büyük sultana samimi bağlılığını ve onun yüce şahsiyetini dile getiren ünlü "Kanuni Mersiyesi"ni yazmıştır (şentürk ve Kartal 2010: 322; Mengi 2010: 171).

Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği yapmış olan Bâkî'nin esasen önemli bir arzusu da şeyhülislâm olmaktır. Ne var ki ömrünün sonuna kadar bu arzusuna nail olamamış ve ümitsizlik içinde 1600 tarihinde vefat etmiştir (Mengi 2010:172).

Türk edebiyatının yetiştirdiği en büyük şairlerden biri olan ve kendisine verilen "sultânu'ş-şuarâ" unvanını asırlar boyu koruyan Bâkî'ye asıl şöhretini kazandıran divanı olmuştur (şentürk ve Kartal 2010: 323). Eser, Kanuni'nin isteğiyle onun sağlığında düzenlenmiş olup, daha sonra yazdığı yeni şiirlerin de eklenmesiyle değişik tarihlerde yeni ve farklı tertipleri ortaya çıkmıştır. şairin ölümünden 30 yıl kadar önce düzenlenmiş olan eserin, Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Dîvân muhtelif tarihlerde değişik kişilerce bastırılmıştır. Bâkî Dîvânı üzerinde en geniş kapsamlı bilimsel çalışma ise Sabahattin Küçük tarafından yapılmıştır. 12 yazma nüshasının karşılaştırılarak hazırlandığı bu çalışma 1994'te Türk Dil Kurumu tarafından bastırılmıştır (Mengi 2010: 172, 173).

Devrin padişahına yakınlığıyla bilinen Bâkî'nin en önemli eseri olan divanını, sevgilinin otorite sahibine teşbihi yönüyle incelemenin faydalı olacağı düşüncesiyle yapılan bu çalışmada, ilk önce divan şiiri zemininde sevgili ve otorite sahibi arasındaki ilişkiye değinilecek, daha sonra sevgilinin otorite sahibine teşbihiyle ilgili Bâkî Dîvânı'ndaki bazı beyitlere yer verilecektir. Beyitlerin günümüz Türkçesiyle tam bir karşılığını vermek yerine, yoruma dayalı bir açıklaması ve gerektiğinde ayrıntılı şerhi yapılacaktır.

Sevgilinin Otoriteyle İlişkilendirilmesi

Aşık, âşık ve maşuk odağında kendine ait bir aşk kurgusu etrafında şekillenen divan şiirinin başaktörü sevgilidir. Güç, kuvvet ve otorite sahibi, sultanların dahi kapısında beklediği sevgili bu yönüyle divan şiirinin de sultanı sayılmaktadır. Bununla birlikte makamı gökler katında, güzellikte bir benzeri olmayan, ulaşılmaz olduğu için âşığın hayaliyle yetindiği soyutlanmış bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır (Gönel 2010: 209).

Divan şiirinde sevgili, idealize edilmiş (ilâhî/soyut) sevgili ve yarı idealize edilmiş (mecazi/beşerî) sevgili olarak iki şekilde ele alınmaktadır (Gönel, 2010: 214). İdealize edilmiş sevgili tipi, tasavvuf düşüncesinin yanında onunla bağlantılı olarak gelişen "kul" kavramı etrafında şekillenmektedir (Gönel 2010: 211).

Tasavvuf, divan şiirine sadece sembolik lügatini ve mana âlemini ilâve etmemiş, sevgiliye dair hayâl sistemini de benimseyerek kendi mütealine çıkartmış ve bir ucu sonsuzluğa dayanan bir dil haline getirmiştir (Tanpınar 2003: 9). Dolayısıyla mananın her iki dünyaya da açılabilecek mahiyette olduğu divan şiirinde sevgili, en alt basamaktan başlayarak otoriteyle ilgili bütün anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmaktadır. Sevgili normal, sıradan bir insan olabileceği gibi, en üst basamağa doğru padişah, şeyh, peygamber ve hatta Allah olabilmektedir (Okuyucu 2010: 19). Bu bakımdan sevgilinin temsil ettiği varlık, beşerî olandan ilâhî olana doğru seyir takip etmektedir. Bu sembolik ilerleyişin duraklarından birisi padişahtır. Padişahın sahip olduğu güç, kuvvet ve yetkiler bakımından sevgiliye benzetildiği gibi, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak da görülmektedir.

Yarı idealize edilmiş sevgili tipini, mecazî ve beşerî olmak üzere kendi içinde ikiye ayırmak gerekmektedir. Mecazî sevgili ile beşerî duygular kastedilmekle beraber, onun hakikate bir köprü olarak algılanması yaygın bir kanaat halini almıştır. İnsan veya insan güzeli ile anlatılmak istenen yarı idealize edilmiş beşerî sevgili, insana ait bütün fizikî özellikleri taşımakla birlikte bazı olağanüstü vasıflarla da donatılmıştır. Güzellikte Yusuf, hûri, melek, peri ile; cömertlik ve hükmetmede Süleyman, sultan, şâh ile; parlaklık ve ulaşılmazlıkta güneş ay ve yıldızlar ile anlatılmıştır (Gönel 2010: 215). Bunun bir yansıması olarak divan şairleri, insan güzelliğinden bahsettiklerinde aslında onun şeffaf varlığından geçip hakikî güzelliğin sahibi olan Allah'a yönelmişlerdir (Tarlan 2009: 38).

Sevgiliye ait güzellik unsurlarında dahi bu çift boyutlu sembolizmi görmek mümkündür. Örneğin bedenin tam ortasında bulunduğu için bir geçit ve hayatın dönüm noktası olarak görülen belin aşağı tarafı, ucu sıfıra çıkan bir piramit oluşturmaktadır. Bu piramidin en uç noktası tek olan şâhı, en alt ve en geniş bölümünü oluşturan tabanı ise toplumun en kalabalık sınıfını oluşturan kulların (gulam, gedâ, âşık) bulunduğu toplumsal tabakaya karşılık gelmektedir. Belin alt kısmı reel hayatı, gündelik dünya hayatını (Karaköse 2010: 184), mülk âlemini; üst kısmı ise melekût âlemini temsil etmektedir (Tarlan 2009: 147). Uç noktadaki sultan, gönül ülkesinin şâhı olan sevgilidir ve bu şâh sayesinde mülk âleminden melekût âlemine geçilmektedir (Karaköse 2010: 184).

Gazellere konu olan sevgili tipi, dünyevî iktidarı sembolize edebileceği gibi divan şiirinin ekserini teşkil eden tasavvufî şiirlerde ise mutlak hâkim, mutlak cemal ve kemal vasıflarının sahibi

Allah'ı temsil etmektedir. Bu durumda, sevgili karşısındaki mutlak teslimiyetin Allah'a tam bir bağlılığı, sevgiliye kavuşma yolundaki mücadelenin ise fenâfillah mertebesi yolunda kat edilmesi gereken seyr ü sülûk yolculuğunu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu da, gazellerdeki sevgili tipinin genellikle beşerî vasıflardan âzâde, 'aşkın' bir varlık olduğunu göstermektedir (Türkdoğan 2011: 114).

"Divân şiirinde, maşukun en çok vurgulanan özelliği âşıklarına eziyet etmesi, acı çektirmesidir." (Koç Keskin 2010: 409) Âşığına eziyet, cefa, naz, kahredici ilgisizlik ve vefasızlık; sevgili tipinin hâkim ve değişmez moral vasıflarıdır. Etrafını çeviren diğer âşıklarla onu kıskançlık azabı içinde kıvrandırmak maşukun cefa metotlarının başında gelmektedir. Sevgili, naz ve istiğna sahibi, âşık ise muhtaç, çaresiz ve niyaz ehlidir. Sevgili güzelliği ve kaprisleriyle âşığına hükmeder durumdadır. Hüküm ve iradeyi elinde bulunduran maşuk, âşık için bir sultan (hükümdar, şah), efendi veya sahip iken, âşık onun karşısında bir kul, köle yahut geda konumundadır. Divan şiirinin aşkta istisna tanımaz teşrifatının çok manalı bir ifadesi, Kanuni Sultan Süleyman'ın maşuk karşısında şahlıktan vazgeçerek geda durumuna inmeyi kabul ettiği şu beyitte yer almaktadır (Akün 1994: 415):

Ey Muhibbî 'âleme şâh olmadan

Dilberin olmak gedâsı hoş gelür

Muhibbî, G. 980/6

"Divan şiirinde âşık, her zaman gönül tahtının sultanı olan sevgilinin kulu ve kölesidir. Sevgiliye kul ve köle olmak âşık için her zaman sultan olmaya yeğlenmiştir. Hatta sevgilinin âşığına lutfedip, onu kendine köle kabul etmesi, âşık için çok büyük iftihar vesilesidir. Tasavvufî açıdan düşünüldüğünde ise bu durum, yani insanın Allah'a köle olması en büyük hürriyet ve saltanattır." (Çınar 2009: 81) Âşık, gerçekte bir padişah dahi olsa, sevgili karşısında değersiz bir dilenci ve kul konumundadır. Ancak öyle bir şaha kul olmuştur ki, o kulluk âşığı âlemin sultanı yapmıştır:

Begligim var âlem içre çok şükür Allâh'ıma

Tâze bir şâha kul oldum âlemin sultanıyım

Hayâlî, G. 354/2

Şâdmânam ki kapunda olmışam kemter gedâ

Kim ki sana kul ola ol 'âlemin sultânıdur

Muhibbî, G. 371/3

Aşıkla ilgili olarak kudret, azamet, istiğna ve büyüklük gibi özelliklerin tamamı, şah, padişah ve sultan statüsünde olan sevgilinin sıfatları iken; mezellet, zaaf, hakirlik, fakirlik, ihtiyaç ve çaresizlik gibi özelliklerin tamamı da kul, köle ve geda konumundaki âşığa aittir (Gazâlî 2008: 60). Sevgili, güzelliği ve diğer özellikleri sayesinde âşığı kendisine kul, köle edebilecek bir güçtedir. Güzellik sahibi olan sevgili bu güzel yüzüyle sultanken, âşığı da onun cefasını çekmeye lâyık olan bir kuldur (Koç Keskin 2010: 408):

Ne cemâlin gibi ben hüsn ıssı bir sultân görem

Ne cefânı çekmege sen göresin ben kul gibi

Ahmed Paşa, G. 304/3

"Divan şiirinde sevgili hakkındaki en yaygın tasavvur, onun öldürücü silahlarla donanmış bir savaşçı olmasıdır." (Okuyucu 2010: 214) Sevgili tipinin bir başka yönünü ortaya koyan bu

tasavvur, sevgilinin fiziki güzelliğinin tesirini belirten imajlarda yer almaktadır. Bu imaj sistemine göre onun gözü, bakışları, kirpikleri ve kaşları sırasıyla kılıç, hançer, ok; zülüfleri de bir kementtir. Kaşları ayrıca okunu fırlatmaya hazır bir yaydır. Hepsi birer silah tasavvuruna bağlı bu teşbihler ona vurucu ve kan dökücü bir portre çizmekte (Akün 1994: 416) ve böylece sevgili; kaş, gözü, kirpiği, yan bakışıile hükümdar gibi silahlı biri olarak sahnede yerini almaktadır (Tanpınar 2003: 7).

Divan şiirindeki aşk anlayışı ve sevgili tipi hayal ve sembollere dayalı bir düşünce sisteminin ürünü olmanın yanı sıra, içtimaî nizamla da alâkalı bir sistemi ortaya koymaktadır (Tanpınar, 2003: 5). Bunun bir iz düşümü olarak âşık belli bir kulluk statüsü ile görünmektedir. Bu görüntü özelde bir sevgiliye bağlılığı gösterirken genelde sultana ve daha ileride Allah'a kulluğu sembolize etmektedir. Âşığın çoğu kez bir kul olarak karşımıza çıkmasının nedeni bu düşünce sistemidir. Birçok beyitte âşığın "Sultan sensin, hüküm senin, kul senindir." şeklindeki yalvarışını da kul olmanın gereğidir (Gönel 2010: 212). Dolayısıyla divan şiirinde aşk, bir yönüyle sosyal rejimin ferdî hayata aksi olan bir kulluktur (Tanpınar 2003: 6).

Bağlı bulunduğu içtimaî sisteme dair tasvirleri bize sunan divan şiiri dilinin daima bir saray etrafında teşekkül ettiği söylenebilir (Tanpınar 2003: 10). Aydınlığın ve feyzin kaynağı olan saray, muhteşem bir merkeze, hükümdara, onun cazibesine ve iradesine bağlıdır. Her şey hükümdarın etrafında dönmekte, ona doğru koşmakta, ona yakınlığı nispetinde feyizli ve mesut olmaktadır. Bütün tabiat ve eşya, müesseseler onun temsil ettiği bir hiyerarşiye göre tanzim edilmiştir. Aşk, zihnî hayat, hayvanlar ve bitkiler âlemi, kozmik nizam, varlık, bütün mefhumlar ve vücudumuz saraya benzemekte, hepsinin hükümdarları bulunmaktadır. Aşkda saray gibi bir istiare olmakta, sevgili hükümdara benzemektedir. Gönül ülkesinin sultanı olan sevgiliye bu sistemde asıl hususiyetlerini veren güneşir. Hükümdara, dolayısıyla güneşe benzeyen sevgili, onun unvan ve vasıflarını, kudretlerini taşımaktadır (Tanpınar 2003: 5, 6).

"Şark edebiyatımızın aşk etrafındaki hayalleri bu sistemi bize verir. Sevgilinin bütün davranışları hükümdarın davranışlarıdır. Sevmez, bir nevi tabii vergi gibi sevilmeyi kabul eder, isterse iltifat ve lutfeder. Hattâ hükümdar gibi ihsanları vardır. Yine onun gibi isterse, bu lütfu ve ihsanı esirger. Hattâ cevr eder, işkence eder, öldürür. Kıskanılır, fakat kıskanmaz. Bir saray, bir yığın mabeyinci, gözde veya gözde olmağa namzetlerle doludur. Sevgilinin etrafında da rakipler vardır. Âşık tıpkı bir saray adamı gibi bu rakiplerle mücadele halindedir. Hülâsa saray nasıl mutlak ve keyfî irade, hattâ kapris ise, sevgili de öylece naza giden hür iradedir." (Tanpınar 2003: 6)

Tanpınar'ın saray istiaresinin bir benzeri olarak karşımıza çıkan *amour courtois,* ortaçağ aşk anlayışının ortaya koyduğu bir modeldir (Tezcan 2012: 105). 11. yüzyılın sonunda Güney Fransa'da doğan ve 12. yüzyılda en parlak dönemini yaşayan saray edebiyatı, belli bir tür aşkı işlediği için Oksitan-Provence dilinde *fin'amor*, Fransızca'da *amour courtois* (saray aşkı) olarak anılmıştır. Bu edebiyatın oluşmasında rol alan *trubadurların,*[1] soylu hanımlara adadıkları şarkılarında kadın yüceltilirken, aşk bir tapınma biçimine dönüşmüştür. Böylece o güne dek edebiyatta hemen hemen hiç yeri olmayan kadın, bir yandan ozanın efendisi ve koruyucusu, öte yandan yapıtının başı kişisi olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Feodal hükümdarla onun buyruğundaki şövalye arasındaki katı hiyerarşinin yerini, yeni bir alt üst ilişkisi almış; âşık ozan, efendisi kadının emrine âmâde olmuştur. Böylece, ozanla hanımı arasında, şövalyeyle derebeyinkine benzer bir alt-üst ilişkisi kurulmuştur (Baysan 2006: 73, 74). "Güney Fransa'da başlayan ve soylular arası evlilikler ve gezgin ozanlar sayesinde kuzeyli saray çevrelerini de etkisi altına alan bu değişim rastlantısal değildir. Bu bölgenin Endülüs'e yakın olması nedeniyle, ozanlar Arap şiirinden etkilenmişlerdir." (Peillon 2004: 161; aktaran Baysan 2006: 74)

[1] Oksitan-Provence dilindeki *trobar* fiilinden türetilen *troubadour* sözcüğü, şiiryazan ve beste yapan sanatçı anlamında kullanılmaktadır (Baysan 2006: 73).

Endülüs Arap aşkşiirinin tesiri altında Ortaçağ şövalyeliği ve aristokrasinin teşrifatına göre şekillenmiş bir aşk tarzını aksettiren ve belirlenmiş kaideleri olan "amour courtois", Divan şiirindeki aşk ile benzer hususiyetler taşımaktadır. Aşık, her ikisinde de şart bir duygudur (Akün 1994: 415).

Divan şiirindeki aşkın, "amour courtois"ten ayrılan başlıca hususiyeti tek taraflı olmasıdır. Bu şiirde seven ve aşkın ıstırabını çeken sadece âşıktır. Ödeal konumda, acımasız ve ulaşılmaz olan sevgili ise âşığının duygularına karşı seyirci tavrı takınmakta, ilgisini ondan esirgemektedir (Akün, 1994: 415; Tezcan 2012: 105).

Zaman zaman gözükerek, vaat eder gibi görünerek, duygularını ümitle ümitsizlik arasında bocalatan maşuk karşısında kendisini mahkûm hisseden âşık, benliğini "amour courtois"te olduğu gibi ondan aşağı bir konumda görmektedir. Aradaki fark, "amour courtois"te sevgilinin mensup olduğu sosyal tabaka bakımından âşıktan daha üst seviyede olmasıdır. Divan şiirindeki lirik aşkta böyle bir sosyal seviye mesele olmayıp bu üstünlük, sevgilinin güzelliği ve kaprisleriyle âşığına hükmeder durumda olmasındandır (Akün 1994: 415). Dolayısıyla sevgilinin otoriter yönüne vurgu yapılması bakımından "amour courtois" ile divan şiirindeki aşk anlayışı arasında benzer özellikler bulunmaktadır.

"Osmanlı Devleti"nin -varlığını sürdürdüğü zaman diliminin büyük bir bölümünde- en genel, en belirgin ve en temel özelliği, belki de, otoritenin padişahın şahsında toplanmış olmasıdır." (Andrews 2009: 113) Gücün merkezden taşraya doğru dağıldığı ve sultanın her şey üzerinde mutlak egemenliğe sahip olduğu patrimonyal bir sistemle yönetilen Osmanlı Devleti"nde (Özkan 2007: 19, 65) padişah, töreye göre memleketin sahibi sayılmaktadır. Bu sebeple tebaasının canı ve malı üzerinde tasarruf hakkı vardır. Her türlü kuvvet padişahın elindedir. Ancak bunu keyfî olarak değil, kanun, nizam ve ananelere dayanarak ve muamelâtın icaplarına göre yürütmektedir (Halaçoğlu 2002: 795; aktaran Koç Keskin 2010: 405).

Divân şiirinde "bey (beg), han, gazi, sultan, emir, kayser, hükümdar, hünkâr, hudavendigâr, hüsrev, hakan, şehenşâh, şâh, şeh, şehriyar ve server" gibi adlarla da anılan padişahın (Özkan 2007: 17; Tolasa 2001: 155), görev ve yetkileri, iftihar ve imtiyaz simgeleri ve hükümdarlık alâmetlerinin maşuk tipinde aks-i sedasını bulduğu görülmektedir (Özkan 2007: 50). Şiir bağlamında, hükümdar için kullanılan terimler, çoğunlukla sevgilinin, kul için kullanılan terimler de âşığın karşılığı olarak geçmektedir (Andrews 2009: 115). Nitekim bir beyitte, "Padişahın kullarının hesabı olmadığı gibi güzellik ülkesinin sultanı sevgilinin de kulları olan âşıkların hesabı yoktur ve sultan olmayan bu kadar kulu nerede bulur?" denilerek sevgilinin güzellik ülkesinin sultanı, âşığın da onun kapısında kul olduğuna işaret edilmiştir:

Hüsn ili sultânısın diller kapunda bî-hisâb

Kanda bulur bu kadar kulları sultân olmayan

Cafer Çelebi G. 154/6

Vücudu, devletin en kıymetli hazinesi olarak görülen padişahın (Şpekten 2000: 136), kendine has hazinesi de vardır. Aynı zamanda bahara benzetilen hazinede her çeşit mücevher, kıymetli madenler bulunmakta ve bunlar Asya memleketlerinden gelmektedir (Tanpınar 2003: 8, 9). Sevgilinin yüzü de sahip olduğu güzellikler ile adeta bir hazineyi andırmaktadır. Dudağı la"l ve yakut; sözü, dişleri ve gözyaşları inci; saçları misk ve amberdir. Aynı zamanda saçlar yüz hazinesini bekleyen yılandır. Bütün bu değerli taşve kokuların geldikleri yer Asya memleketleridir. Dolayısıyla padişahın hazinesiyle sevgilinin hazinesi arasındaki ilişki dikkat çekmektedir.

Osmanlı hâkimiyet anlayışının önemli bir boyutu, özellikle sadık kalınan bir boyutu, hükümdar ile geniş ordusu arasındaki ilişkidir. İmparatorluk, 16. yüzyılda gücünün doruk noktasına

ulaşıkça, sipahilerin etkisi azalmış ve padişahın şahsî bendelerinden olan yeniçeriler onların yerini almıştır (Andrews 2009: 113). Devşirme sistemi yoluyla ve Hristiyanlardan oluşan kullar/yeniçeriler, devlet içinde en yüksek makamlara gelme şansına sahip olmalarına karşın, kazandıkları mal ve mülk nihaî olarak padişaha aittir. Kulların bütün tayinleri ve ödüllendirilmeleri padişaha bağlıdır. Buna rağmen Osmanlı Devleti'nde "kul" olmak, devlet kapısında bulunmak padişaha yakın olmak anlamlarına geldiği için itibarlı kabul edilmiştir (Koç Keskin 2010: 408). Böyle bir anlayış ekseninde gelişen kul-padişah ilişkisinin, şiir geleneğine de yansıdığı görülmektedir (Andrews 2009: 114). Nitekim bir beyitte, güzellik sultanı olan maşukun âşığı, yani kulu olmak, âşık için "baht ve mutluluk" vesilesi olarak kabul edilmektedir:

Kemîne benden olmak âşıka baht u saâdetdir

Sana ey pâdişâh-ı hüsn kim kemter gulâm olmaz

ġ. Yahyâ, G. 142/3

Devlete-hükümdara tebaa olma ilişkisi, bir aşk veya sevgi ilişkisidir, hiç değilse aşka çok benzeyen derin bir duygusal bağlılık demektir. Bir sevgi nesnesi olarak görülen hükümdar, bir anlamda duygusal ilişkinin hareketsiz başlatıcısıdır. Aşkı uyandırmakta ve aşkın yöneldiği hedef işlevi görmektedir (Andrews 2009: 116, 117).

Aşk nesnesinin/hükümdarın eylemleri hayatî önem taşımaktadır, çünkü hükümdara sadâkatin en aşırı biçimini aldığı, "kul" rolünün benimsendiği bir sistemde, hüküm-ferman padişahın elindedir ve uyruk konumundaki bireyin boynu, adeta kıldan incedir. Bu bakımdan birey, bütün ödüllerin ve cezaların nihaî olarak hükümdardan geldiği ve mevkii ne kadar yüksek olursa olsun, iktidarını, varlığını, hatta canını padişahın iki dudağı arasından çıkacak bir söze borçlu olduğu bir sisteme bağlıdır (Andrews 2009: 118, 119). Gücü ve otoriteyi elinde bulunduran hükümdar, kullarını cezalandırmak ya da ödüllendirmek yetkisine sahip olduğu gibi, sevgili de âşığına eza edebilmekte yahut iltifatta bulunabilmektedir.

Şiirde çizilen sevgili/hükümdar imgesi, belirli bir davranışa aşkın nesnesi için norm olarak yerleştirmektedir. Sevgilinin davranışı, örneğin cefa, sitem, zulüm ve cevr ile anılmaktadır ki bütün bunlar, şiir dışı kullanımda, doğrudan doğruya otorite ilişkisinin olumsuz yönlerini; lütuf, rahm ve himmet gibi kavramlar da olumlu yönlerini ifade etmektedir (Andrews 2009: 118).

Mutlak otorite karşısında gerçek veya sembolik boyun eğişin arkasında somut ödül beklentilerinin olduğu söylenebilir. Aynı durum âşık için de geçerlidir. Zira âşık da sevgilinin iltifatını beklemekte, bu vesileyle cevr ü cefasına katlanmaktadır. Sevgilinin göz ucuyla bakışı dahi âşık için bir mükâfat addedilmektedir. Dolayısıyla şiirde, ödüllendirilme beklentisi, sevgilinin ilgi, himmet ve lütfunda, ayrıca mistik visalde bulunan neşede mevcuttur. Bunlar sosyal sistem terimlerine çevirilince, kul da hükümdardan maddî ödüller bekleyebilmekte ve nispeten rahat bir hayat yaşama imkânına kavuşmayı arzulamaktadır (Andrews 2009: 121).

Osmanlı patrimonyal toplumunda himaye ve intisap, elit sınıfın her bölümünde, statü gruplarında, bürokraside, orduda, hatta ilmiyede sosyal ilişkilerin ve hiyerarşinin temel prensibini oluşturmaktadır (İnalcık 2011: 246). Bütün öğelerin efendi-kul ilişkisi içinde olduğu bu sistemde, himaye ve intisap olanaklarının hepsi hükümdarın şahsından büyüyen halkalar halinde yayılmaktadır, çünkü sistemdeki zenginlik ve iktidar tümüyle hükümdara aittir (Andrews 2009: 118). Kişisel mutlakıyete dayalı olan böyle bir sistemde, otorite sahibine gerçek fiziksel yakınlık çok büyük önem taşımaktadır. Hükümdara, kelimenin dar anlamıyla, yakın olan, iktidardan en çok pay aldığı gibi, hükümdara yakın olana yakınlık da, bir sonraki iktidar derecesini tanımlamakta ve hiyerarşi böylece devam etmektedir (Andrews 2009: 125-126).

Patrimonyal devlette her türlü nimet ve mertebe, sadece hükümdardan kaynaklandığı için, buna erişmek isteyen namzetler arasında kıyasıya bir rekabet yaşanmıştır (İnalcık 2011: 248). Bu bakımdan sultanın eşiği, bir cazibe merkezi olduğu gibi, aynı zamanda çekişmelerin ve entrikaların yaşandığı, iyi ve kötünün bir arada bulunduğu bir yerdir (Özkan 2007: 48). Bu durum, sevgilinin kûyuna vasıl olmak isteyen âşığın rakiplerle olan mücadelesini andırmaktadır.

Otorite sahibine fiziksel yakınlığa duyulan toplumsal ihtiyacın önemli bir sonucu da, hükümdarın ikamet ettiği yere verilen önemdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yönetim merkezi, hükümdarın bulunduğu yer neresiyse orası olmaktaydı, ama İstanbul'un fethiyle padişahın resmî ve mutad ikamet yerleri, İstanbul ve Edirne ile sınırlanmıştır. Öte yandan I. Selim devrinden (1512-1520) itibaren İstanbul, tek değilse bile, esas iktidar merkezi olarak ağırlığını hissettirmeye başlamış ve daha sonra gelen padişahlar İstanbul'dan git-gide daha seyrek ayrıldıkları için şehrin önemi hep artmıştır. Hükümdarın fiziksel mevcudiyetine verilen toplumsal değer göz önüne alındığında, "geniş ordu"yu oluşturan askeri elit ile idari elitin, zat-ı şahanenin iltifatına mazhar olmak için rekabet etmesi şaşırtıcı değildir. Zira bir taraf, padişahın orduyla birlikte sefere katılmasını ısrarla isterken, diğer taraf onu İstanbul'da tutmak için büyük gayret harcamıştır. Genel olarak, 15. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıla dek uzanan zaman dilimi boyunca idarî kesim, padişahı İstanbul'da tutmak konusunda giderek daha başarılı olmuş ve böylece padişaha yönelik duygusal enerjinin bir kısmını payitahta yöneltmiştir. Padişaha yakın olmak, İstanbul'a gelmek anlamını kazanmaya başlamıştır. Buna istinaden, İstanbul'un taşının toprağının altın olduğu şeklindeki anlayışın çok pratik bir değer taşıdığı daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü şehir ile şehrin zenginlik ve iktidar kaynağı, seçkin ahalisi, halkın kafasında özdeşleşmiştir (Andrews 2009: 126-127).

Otoriteye yakınlık güvenlik bakımından da önem arz etmektedir. Evde olmak, dışarda olmaktan daha iyi olduğu gibi padişahın hizmetinde olmak, hizmetinde olmamaktan daha iyidir. İstanbul'da elde edilen bir mevki, başka yerlerdeki mevkiden daha iyidir (Andrews 2009: 189).

Hükümdarın bulunduğu şehre verilen değerin bir sonucu olarak divan şiirinde sıkça ele alınan ortamlar, İstanbul rengini taşıyan şehirli bir hava sunmakta; sular, çeşmeler, kaynaklar, kubbeli binalar ve anıtlar, meclisler ve bahçeler, hepsi şehir hayatına işaret etmektedir (Andrews 2009: 127).

Mahalle, köy, yurt gibi anlamlara gelen kûy, divan şiirinde sevgilinin oturduğu yer olarak sıkça kullanılmaktadır (Pala, 2009: 280). Şiirlerde sevgilinin kûyu en güzel bahçe; hatta cennet olarak idealize edilmektedir. Padişah da sevgili yahut sevgililer şahı olarak düşünüldüğüne göre cennet onun mülkü ve toprakları olmaktadır (Özkan 2007: 46). Sultanın eşiği bir cazibe merkezi olduğu gibi (Özkan 2007: 48), kûyunda sultan olan sevgilinin eşiği de âşık açısından önemlidir. Âşık daima oraya ulaşmak istemektedir. Âşık için orada bir dilenci olmak, dünyaya sultan olmaktan yeğdir (Pala, 2009: 280). Dolayısıyla sevgilinin kûyu ile padişahın bulunduğu yer arasında benzerlik vardır. Asker, idareciler ve halk padişahın bulunduğu yere, âşık da sevgilinin kûyuna yakın olmayı arzulamaktadır.

Sevgilinin yeri, gül, lâle, nergis, menekşe, sümbül, şakayık, reyhan; meyveler, çınar, servi, şimşir, erguvan gibi (Tanpınar 2003: 8) bitkilerle birlikte bülbül, kumru, papağan, tavus, bulut ve su ile baharın hiç eksik olmadığı bir bahçe olarak tasavvur edilmektedir (Pala 2009: 53). İdeal bahçe, ideal sevgiliyi sembolize etmektedir. Servi onun boyu posu; gül, yanağı; gonca, dudakları ve sümbül ise saçıdır. Çınar, sevgilinin/otorite sahibinin gölgesinde (yakınında, korumasında) âşığın rahata ermesi misali, gölge ve huzur vermektedir. Lâle ise sevgilinin eliyle sunduğu bir şarap kadehidir, bu dünya endişesinden kurtulmayı sağlamaktadır. Şehrin sultanla özdeşleşmesi gibi, bahçe (gülşen) de sevgiliyle özdeşleşmektedir. Bu özdeşleşme örüntüsünün bir uzantısı olarak, bahçe (gülşen) de şehrin bir sembolü haline gelir; su yollarıyla, bulutları andıran

kubbeli binalarıyla, sarayda, camide ve medresede çiçekler ve serviler gibi dizilmiş çekici şahsiyetleriyle ve hepsinin merkezinde kusursuz gül gibi duran padişahla şehir, âdeta bir gülşendir (Andrews 2009: 127-128).

Sevgilinin öldürücü silahlarla donanmış bir savaşçıya benzetildiği imaj sistemine mukabil; şarap, kadeh, musiki, musiki makamları, sarhoşluğun hâletleri gibi bezme ait olan imajlar ikinci bir kategori oluşturmaktadır (Tanpınar 2003: 8). İçerisinde âşığın da yer aldığı bezmde, mahbûb (sevgili), mutrib, nedim ve sâkî bulunmaktadır (Özkan 2007: 153-161). Sâkînin sevgiliye şarap sunduğu, mutribin çalgı eşliğinde onu eğlendirdiği ve âşığın, etrafında pervane olduğu bezmde sevgili adeta bir sultandır. Aynı şekilde hükümdar da işret meclisi düzenlemektedir. Hatta şair, mutrib ve hanende gibi sanatçıların da bulunduğu bu mecliste, sanatçılar kendilerini hükümdara gösterme, hünerlerini sergileme fırsatı elde etmekte ve bu vesileyle onun takdir ve lütfuna erişmektedirler (Çınalcık 2011: 263, 264).

Sonuçta güzellik, güç, kuvvet, irade ve istiğna sahibi olan sevgili âşığa hükmeder durumdadır ve bütün bu yönlerden otorite sahibine (padişah) benzemektedir.

Sevgilinin Otorite Sahibine Benzetildiği Beyitler

Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı günlerinin yaşandığı Kanunî dönemini idrak etmiş bulunan ve padişahın musahibi olmak gibi büyük bir iltifata nail olan Bâkî (Çınalcık 2011: 263), eserinde otoriteye değinmiştir. Ancak konunun bizi ilgilendiren tarafı otorite ve sevgili arasında kurulan bağdır. Bu sebeple seçilen beyitlerin doğrudan veya dolaylı olarak hem otoriteye hem de sevgiliye işaret edecek nitelikte olmasına özen gösterilmiştir.

Bâkî Dîvânı'nda sevgili, gönül mülkünün ya da aşkın sultanıdır. Güzelliği ile âşığı kendine esir eden sevgili, gücü, kuvveti ve olanaklarıyla âşığa hükmeder durumdadır. Âşık ise sevgilinin kûyunun dilencisidir ve emrine âmâdedir. Bütün bunlar, sevgiliyi otorite olarak görme anlayışının beyitlere yansıtıldığını göstermektedir.

Padişah bir ülkenin sultanı iken, sevgili de muhabbet mülkünün şahı yüce sultanıdır. Âşık; aşk padişahının, yani sevgilinin fermanının kölesidir. Beyitte geçen "ezel" kelimesi bezm-i elesti anımsatmaktadır. Kul ile Rabb'i arasında ahdin gerçekleştiği bu mecliste Rabb'inin nazarından etkilenen kul ilâhî aşk şarabından içmiştir. Alın yazısına ayrılık ve kesret yazılan âşık, vuslatı ve vahdeti arzulamakta, bunun gerçekleşmesi için de verdiği sözü sürekli hatırda tutmaktadır. Zira "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" hitabına karşılık insanlar "Evet (Sen bizim Rabb'imizsin!), (buna) şahit olduk." (Karaman vd. 2010: 172) diye cevap vermişlerdir, kulluğu ve bir bakıma aşk padişahının kölesi olmayı ta ezelden kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sevgilinin âşık üzerinde tasarruf yetkisi vardır. Âşığa düşen sevgilinin verdiği hükme tâbi olmak, itâat etmektir:

Ezelden şâh-ı 'aşkun bende-i fermânıyuz cânâ

Mahabbet mülkinün sultân-ı 'âlî-şânıyuz cânâ (G.13/1)

Bâkî Divanı'na baktığımızda, padişah için sâye-i lutf-ı İlâhî, sâye-i eltâf-ı Kirdgâr, sâye-i rahmet-i Rahmân, sâye-i Yezdân, sâye-i lutf-i Hudâ gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bütün bunlar padişahın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, temsilcisi olduğunu göstermektedir. Sultan olan sevgilinin de İlâhî sevgiliyi karşılayacak şekilde beyitlerde yer aldığına şahit olabilmekteyiz.

Şair bir beyitte, sultan III. Murad Han'ın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, devrinin doğru ve dürüst hükümdarı, din ve devlete sahip çıkan, izzet ve ikram eden bir padişah (Yıldırım 1996: 11) olduğunu belirterek padişahın bu yönüne işaret etmektedir:

Sâye-i Yezdân penâh-ı dîn ü devlet Hân Murâd

Dâver-i devrân mu'izz-i saltanat Sultân Murâd (Terci'-B. 3/I-8)

Padişah, ilim sever ve kerem sahibidir. Sonsuzluk nurlarının ışığı, Allah'ın lütfunun bir gölgesidir. Böylece şair, padişahın ilim sever ve cömertliği yayan, karanlıkların ışığı ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, halifesi (Yıldırım 1996: 34) olduğunu belirtmektedir:

Ey şehenşâh-ı kerem-güster ü dâniş-perver

Sâye-i lutf-i Hudâ pertev-i envâr-ı ezel (Kıt'a 1/1)

Şair kendisine hitapla, cihan padişahının devleti için dua etmeye başlamasını salık vermekte, Allah'ın gölgesi olan padişahın taht ve saltanatını daim kılması için yine Allah'a dua etmektedir:

Du'â-yı devlet-i şâh-ı cihâna başla ey Bâkî

Hudâ pâyende kılsun tâc u taht-ı zıll-ı Yezdânı (K. 5/36)

Hükümdar genellikle gök cisimlerinden güneşe benzetilmektedir. Güneş nasıl yukarıda ve yeryüzünü aydınlatıyorsa, padişah da tebaasına göre yukarıdadır ve onları korumakta, aydınlatmaktadır (Yıldırım, 1996: 19). Buna istinaden Bâkî, Kanuni'nin dünyayı güneş gibi aydınlattığını, kendi zamanının sultanlarından üstün ve cihangirlik olarak da dünyayı zapt eden bir komutan (Yıldırım 1996: 18) olduğunu dile getirmektedir:

Şâh-ı Cemşîd-haşem Husrev-i hurşîd-'âlem

Ser ü ser-dâr-ı ser-efrâz-ı selâtîn-i zamân (K. 2/14)

Sevgili, bir padişah olabileceği gibi peygamber de olabilir. Hem Allah'ın resulü hem de devlet başkanlığı yapmış bir kişi olan Hz. Peygamber'in otoriter yönünün olduğu bir gerçektir. Padişahın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görülmesinin çok daha ötesinde Hz. Peygamber Allah'ın elçisi, hükümlerinin uygulayıcısı, emir ve nehiylerini insanlara bildirendir. Bu bakımdan Allah'ı temsil etme noktasında padişaha göre daha üst konumdadır. Padişah veya sevgilinin mekânına destursuz girilemediği gibi Hz. Peygamber'in meclisine de izin, müsaade alınmadan girilmesi yasaklanmıştır:

Dühûl-i meclis-i hâsına ruhsat mümkin olmazsa

Buhârîden gelür dinler hadîsin tâlib-i ma'nâ (K. 27/17)

Şanı yüce padişahın lütfunun esintisi gelmiş gibi, sevgilinin vuslat haberinin gelmesi âşığın canına canlar katmaktadır. Ayrılık hasretiyle yanıp tutuşan âşık için sevgiliye kavuşmak, aslında padişahın ihsanına nail olmaktır. Dolayısıyla vuslatı sevgilinin iltifatı şeklinde de anlayabiliriz. Olumlu anlamlar ihtiva eden vuslat, iltifat, lütuf, ihsan gibi kelimeler sevgilinin ve padişahın özelliklerini yansıtmaktadır:

Cânuma canlar katar gelse peyâm-ı vasl-ı yâr

San nesîm-i lutf-ı şâhenşâh-ı 'âlî-şân gelür (K. 6/9)

Sevgiliden ayrı kalmanın verdiği ıstırapla can veren şair, âlemin padişahı olan sevgiliden insaflı davranmasını, adalet göstermesini istemektedir. Âşık sevgiliden adalet beklediği gibi, halk da padişahtan adalet, doğruluk ve dürüstlük beklemektedir (Yıldırım 1996: 30):

Bâkî hecrün gamıyla cân virdi

Dâd ey pâdişâh-ı 'âlem dâd (G. 36/5)

Gerçek şuki, padişahtır diye Bâkî de kendini aşk sultanına köle olarak satmaktadır. Zaten sevgili sultandır. Sultanın da kul, köle ve gedaları vardır. Şair, sevgilinin gerçekte bir padişah olduğunu düşünerek kendini ona adamıştır:

Sultân-ı 'aşka bende satar şimdi kendüyi

Bâkî de hak budur ki 'aceb pâdişâhdur (G. 61/6)

Bir beytinde "Sevgili bana küsmüş, benimle söyleşmez, sevgiliye söyleyin benimle konuşsun, o şanı yüce olan yâre ne yaptığımı sorun o da açıklasın." diyen şair, sevgili için 'âlî-şân ifadesini kullanmıştır. Bu söz sultanlar, vezirler hakkında kullanılmaktadır. Sevgili de bir sultandır. Sultanların herkesle konuşmayacağı da doğal (Şimşekten 2010a: 133) olduğu için şair, birileri aracılığıyla sevgiliye ulaşmaya çalışmaktadır:

Söylemez küsmiş bana cânâne söylen söylesün

N'eyledüm ol yâr-ı 'âlî-şâne söylen söylesün (G. 395/1)

Şair başka bir beytinde sevgiliye hitapla, âlemi gözetenin cihan padişahının kılıç ve mızrağı değil, kirpikleri ve gamzesi olduğunu söylemektedir. Tıpkı padişah gibi öldürücü silahlara sahip olan sevgili, ülkesini kaş kirpik ve gamzeden ibaret olan kılıcıyla hâkimiyet altında tutmaktadır (Tolasa 2001: 156). Dolayısıyla âlemi koruyup kollayan ve düzene sokan cihan padişahının kılıç ve mızrağı değil kılıca, mızrağa ve oka benzetilen sevgilinin kirpikleri ve bakışıdır:

Gözeden 'âlemi müjgânun ile gamzendür

Dime ey şâh-ı cihân tîg u sinânum gözedür (G. 68/4)

Bin büyük perde ardında olan o güzeller sultanı, yüzünü göstermemektedir. Sevgilinin zülfü yüzünü örtmektedir. Allah u Teâlâ zatını insanlardan gizlemiş, sıfatlarını izhar etmiştir. Birkaç idareci haricinde, ulaşılmaz konumda olan padişah da kendini reayadan adeta saklamaktadır. Dolayısıyla beyitteki "sultan-ı hûbân" ifadesi hem Allah'ın, hem padişahın hem de sevgilinin karşılığı olabilecek durumdadır:

Bin hicâb-ı kibriyâ ardında göstermez yüzin

Kendüyi gözlerden ol sultân-ı hûbân gizlemiş (G. 214/7)

Gam ordusu âşıkları ayaklar altına alsa ne olur, o şahın halkına uyması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü padişah halkına hükmeder, reaya ise onun hükmüne uyar. Aynı şekilde sevgili, sultan; âşık da onun esiri, gedası konumundadır. Sevgilinin iltifatına mazhar olabilmek için, âşığa düşen sadâkat ve itâattir:

Sipâh-ı gam n'ola ayaklar ise 'uşşâkı

Ra'iyyetine o şâhun ri'âyeti yokdur (G. 169/4)

Sitem etmek, cevr ü cefada bulunmak güzeller sultanına gelmiştir, yani onun işidir. Cömertlik, lütuf ve ihsan; şanı yüce sultanın işidir. Beyitteki bu vasıflar padişah ve sevgiliye, hatta Allah'a göndermede bulunabilecek niteliktedir. Zira Allah'ın lütuf ve kahrı, cemal ve celal sıfatları vardır. Padişahın ödül ve cezası, sevgilinin de iltifat ve ezası vardır:

Sitem ol husrev-i hûbâne geldi

Kerem sultân-ı 'âlî-şâne geldi (G. 500/1)

Şair, sevgiliden kapısındaki kullarına zulüm ve cefa etmemesini, vefalı davranmasını istemekte, "Benim cihanı aydınlatan şahım! Kerem eyle, vefa daha üstündür." demektedir. Sevgilinin âşığa zulüm ve cefa ettiği, hâlbuki ondan beklenenin cömertlik ve vefa olduğu dile getirilmiştir. şah-ı cihan-tab tamlaması ve padişahın kerem sahibi, lütuf ve ihsanı bol bir vasıfta olmasından hareketle sevgili ve padişah arasında bağ kurulmuştur:

Kapunda kullara zulm ü cefâ itme vefâ eyle

Benüm şâh-i cihân-tâbum kerem eyle vefâ yigdür (G. 186/2)

Bâkî eserindeki bazı beyitlerde sevgilinin sahip olduğu güzellikler üzerinde durarak, bunların âşığı cezbettiğini dile getirmektedir. Bu, padişahın güç ve olanakları vasıtasıyla kul ve hizmetçilerini kendine ram etmesi ve aşkınesnesi haline gelmesine benzemektedir.

şair, "Başsız ayaksız dilenciyi naz atına çiğnetme, yine de güzelliğinle gurura kapılma sultanım, bu dünyadır." derken, sevgilinin nazlı oluşunu ve güzelliğini ön plana çıkarmış,ancak ondan gururlanmamasını istemiştir. Çünkü güzellik de dünya da gelip geçicidir. Her doğanın ölmesi, her yeninin eskimesi gibi, sıfatlar değişikliğe uğrayabilmektedir. Zenginin fakir, hâkimin mahkûm, hükümdarın ise köle olması mümkündür. Yine de hüsn, naz ve istiğna sahibi bir sevgili veya otorite sahibi bir padişah karşısında âşık, başsız ayaksız köle; tebaa ise kuldur:

Gedâ-yı bî-ser ü pâyı semend-i nâza çignetme

İnende hüsne magrûr olma sultânum bu dünyâdur (G. 52/4)

Sevgilinin o yanaklarla cihanın bilgesi, güzellik şahlarının ise atının önü sıra giden piyade şeklinde tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte, sevgilinin yanakları ve güzelliği üzerinde durulmuşve güzellik sultanlarının sevgilinin önünde giden birer piyade olduğu söylenmiştir. Bir bakıma bu, hükümdarın askerinin onu muhafaza etmek için önünde giderek ona siper olmasına benzemektedir:

Ferzâne-i cihânsın o ruhlarla sen bu gün

Şâhân-ı hüsn atun önince piyâdedür (G. 87/4)

Hz. Yusuf'un kuyuda kalması misali gönül, sevgilinin çene çukurunda kalmıştır. Padişahın zindanında kalan şair, yine ondan kendisini kurtarmasını istemektedir. Sevgilinin çene çukuru, kuyuya ve zindana benzemektedir. Karanlık olan bu yerler, aynı zamanda kuşatıcı, hapsedici özelliğe sahiptir. Kuyuya düşen, ip yardımıyla; çene çukuruna düşen gönül, zülfe tutunarak; hapse düşen mahkûm ise padişahın fermanıyla kurtulabilmektedir. Gönlü esir etmek, sevgilinin; suçluyu zindana atmak, otoritenin yetkisindedir. Bu bakımdan aşağıdaki beyitte sevgiliye ait bir güzellik unsuruyla, kuyu ve zindan arasında ilişki kurulmuş,"şâhum" ifadesiyle hem sevgili hem de padişah kastedilmiştir:

Gönül Yûsuf gibi çâh-ı zenahdânunda kalmışdur

Halâs eyle benüm şâhum ki zindânunda kalmışdur (G. 165/1)

"Görünenin talih getiren hüma kuşu olduğunu sanmayın, zira o sevgilinin saçıdır ve o saç güzeller padişahının üstüne gölgesini düşürmüştür." diyen şair, sevgilinin kâkülü ile hüma kuşunun gölgesi arasında bir ilişki kurarak, güzeller padişahı olan sevgilinin saçının, yüzünü örttüğünü söylemektedir. *Saadet, mutluluk, talih* anlamına geldiği gibi *siyasi otorite/devlet* anlamına da gelen *devlet* kelimesi ile "şâhenşâh-ı hûbân" ifadesinde otoriteye gönderme vardır:

Kâküli sanman görinen tâ'ir-i devlet hümâ

Sâye salmışdur o şâhenşâh-ı hûbân üstine (G. 438/3)

Bâkî'nin başka bir beytinde kâinat, aşk sultanının emrine râm olmuştur ve sevgilinin hükümlerine kaşları ferman (tevkî') ve tuğra çekmiştir. Sevgilinin yüzü fermanı andırmaktadır. Yüzde bulunan bir güzellik unsuru olan kaşlar, ferman ve tuğra ile ilişkilendirilmiştir. Ferman; sultanın karşı konulmaz, yerine getirilmesi gereken bir emridir (Şişekten 2010a: 109). Bu bakımdan padişah, fermanıyla bir konudaki hükmünü tesis ederken, sevgili de güzelliği ile kâinatı emrine âmâde kılmıştır:

Emrine râm oldılar sultân-ı aşkun kâ'inât

Kaşlarun tevki' u tugrâ çekdiler ahkâmına (G. 457/2)

Sevgili, sahip olduğu güzelliklerle padişaha benzetildiği gibi, yine bu güzellikler sayesinde âşığı kendine kul-köle edebilmektedir. Sultan Selim'in gazelinin tahmisini yapan Bâkî bu şiirin ikinci bendinde, değersiz bir dilencinin parlak güneş gibi olan sevgilinin kapısının kölesi, düşkünü olduğunu; sevgilinin güzelliğinin âlemi aydınlatan güneşin pençesine yardım ettiğini ve sevgilinin eşiğindeki her dilencin bir taht sahibi olduğunu söylemektedir. Son iki mısrada ise sevgiliye hitapla, "Yüzünü görüp de ona esir olan, gönül ülkesinde (Mısır) şah olur, ey güzelliği Yusuf'tan daha güzel, ey güzellerden güzel!" denmektedir. Dolayısıyla Hz. Yusuf'tan daha güzel olan sevgili, gönül ülkesinin sultanı, âşık ise onun eşiğinin dilencisi olduğu gibi, aynı zamanda (aşık ülkesinde) taht sahibi bir padişahtır:

İşigün üftâdesi kemter gedâ mihr-i münîr

Pençe-i hûrşîd-i 'âlem-tâba hüsnün dest-gîr

Her gedâ-yı âsitânun bir şeh-i sâhib-serîr

Mısr-ı dilde şâh olur yüzün görüp olan esîr

Hüsni ey Yûsufdan ahsen ey güzellerden güzel (Tahmis 5/II)

Aşağıdaki beyitte sevgilinin güzelliğine vurgu yapılmasa da, sevgilinin âşık nazarındaki değeri üzerinde durulmuştur. Âşık, sevgilinin azat kabul etmez kölesidir. Düşmanlar, her ne kadar sevgilinin âşığı defterden sildiğini anlatsalar da yanlış söylemişlerdir. Zira âşık, sultanının kuludur:

Yâr defterden yine Bâkî kazınmak var dimiş

Yanlış anlatmış 'adûlar ben kulın sultânuma (G. 434/5)

Âşık, sevgilinin boyunun kulluğuna düşmeksizin, salınarak yürüyen servi özgür olmamıştır. Dolayısıyla servinin özgürlüğüne kavuşması, âşığın servi boylu sevgiliye kul olmayı kabul etmesiyle gerçekleşmiştir. Ardından şair sevgilisine hitapla, "Bâkî'ye emir de nedir, bunun lâfı mı olur sultanım? O, zaten sana itâat eden ve boyun eğen kul oldu." diyerek kulluğunu teyit etmektedir:

Kâmetün kullugına düşmeyicek

Olmadı serv-i hırâmân âzâd

Bâkîye emr nedür sultânum

Sana kul oldı mutî' ü münkâd (G. 37/5-6)

Şairin başka bir beytinde, cihan padişahı olarak görülen sevgili, âşıklar ordusunu peşine takıp, naz ile salına salına sancak gibi gelmektedir. Beyitte padişah/sevgili ve arkasından sürüklenen ordu/âşıklar tasavvuru dikkat çekmektedir:

Uydurup leşker-i 'uşşâkını ol şâh-ı cihân

Nâz ile salını salını 'alem gibi gelür (G. 146/3)

"Ey Bâkî! (Öyle) bir güzellik padişahına kul olduk ki yaşlı ve genç onun aşkının esiri olmuştur." diyen şair, sultan olan sevgiliye nazaran herkesin bende (köle) statüsünde olduğunu ifade etmektedir:

Bir pâdişâh-ı hüsne kul olduk ki Bâkıyâ

Anun esîr-i 'aşkı olupdur cevân u pîr (G. 91/5)

Padişâhın sarayındaki ve ordudaki tüm kişiler, padişâha sıkı sıkıya bağlı olduklarından *kapıkulları* genel adıyla anılmaktadırlar. Ancak aslında bu tabir pratik olarak devletin tüm sivil ve askeri memurlarını içine almaktadır (Özkan 2007: 65). Sevgiliye kulluk konusunda zengin-fakir, genç-yaşlı, padişâh-köle ayrımı yapılmamaktadır. Bu gruba askerler ve beyler de dâhil edilerek, sevgilinin cihan güzellerinin sultanı olduğu ve nice kapı kulu asker güzelleri, belki beylerin dahi sevgilinin eşiğinde kul olduğu dile getirilmektedir:

Sen ol sultân-ı hûbân-ı cihânsın kim işigünde

Kulundur nice Kul oglı güzeller belki begler hem (G. 343/2)

Şair kendisine hitapla, "Kul olacaksan da o şânı yüce olan şâha ol, zira onun dinine de dünyasına da yücelik ve devlet verilmiştir." demekte, 'âlî-şân ifadesiyle ulvi meziyetlere sahip sevgilinin sultan olduğunu, kendisinin de böyle birine kul olması gerektiğini açıklamaktadır:

Kul olursan Bâkıyâ ol şâh-ı 'âlî-şâne ol

Kim virilmiş 'izz u devlet dînine dünyasına (G. 408/7)

Padişâhın kendine en yakın olan bir grup idarecisi bulunmaktadır. Diğer kişilerin padişâha doğrudan ulaşması neredeyse imkânsız gibidir (Özkan 2007: 48). Dolayısıyla dışta kalanlar, padişâhın etrafındakilere sadâkat gösterip, itâat ederek bu sayede padişâha yakınlık kesb etmektedirler. Buna işâretle Bâkî, gönlün sevgilinin bir askerinin/kulunun kapısında esir olduğunu, bu vesileyle dilencinin saltanat çadırına, yani sultana intisap ettiğini söylemektedir:

Bir Kul oglınun esîr oldı kapusında gönül

İntisâb itdi gedâ bârgeh-i sultâna (G. 439/3)

Sultan (şâh, padişâh) olan sevgili karşısında âşık kul, köle ve dilencidir. Dilencilerin ise sultana yakınlığı hatta yaklaşması olanak dışıdır (Şpekten 2010b: 123). Bu bakımdan sultanın dostu yoktur. Dostluğun özü aynı mertebede olmakla mümkündür. Âşıkla maşuk arasında böyle bir şey muhaldir. Zira âşık, bütünüyle hâk-i mezellet (zillet toprağı) ve maşuk ise, başıbaşına âsumân-ı taazzüz (yücelik göğü)"dür (Gazâlî 2008: 52). Bu bakımdan şâir, "Ey gönül! Gönül alıcının vaslına meyletme, çünkü dilenciye saltanat hevesi düşmez." demekle sevgiliye vuslatı arzulamanın âşığın kârı olmadığını söylemektedir:

Dilâ meyl itme vasl-ı dil-rübâya

Hevâ-yı saltanat düşmez gedâya (G. 459/1)

Bâkî, bir başka beytinde cihanda başına buyruk, özgür bir sultan iken, sevgilinin aşkının zincirinin kendisini boynu bağlı bir esir ettiğini dile getirmektedir:

Cihânda başuma sultân iken âzâde vü fârig

Beni zencîr-i 'aşkun boynı baglu bir esîr itdi (G. 523/5)

Divan şâirinin hayal dünyasında "Sevgili her zaman şâh, padişâh ve sultandır. Âşık ise bende, kul, gedadır. Sultan devletin tek hâkimidir. Ne emrederse o olur." (Şpekten 2010b: 223) Âşık, dilenci, kul ve kölenin otorite karşısında boynu kıldan incedir. Mahkûm rolünde oldukları için bunların makamı teslimiyet ve itâat makamıdır. Hâkim konumundakilerin tasarruflarına karşı itirazda ve şikâyette bulunma hakları yoktur.

Âşığın sevgilinin kapısında âh u efgân etmek, şikâyette bulunmak gibi bir lüksü yoktur. Zira şikâyette bulunmak, aşkta samimiyetsizlik ve sadâkatsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple Bâkî padişahtan kendisini mazur görmesini istemekte, şikâyette bulunma seçeneğinin olmadığını dile getirmektedir:

İhtiyârı yok kapunda âh u efgân itmege

Pâdişahum Bâkîyi ma'zûr tut ol bâbda (G. 450/5)

Âşık, kendisini bütünüyle sevgiliye adadığının bir ispatı olarak, "Sevgilinin aşkına sadece baş değil, canlar feda olsun." demekte, zaten aşk erbabı için baş vermenin sıra dışı bir hüner olmadığını vurgulamaktadır:

Cânlar fidâ mahabbet-i cânâne ser degül

Erbâb-ı 'aşka terk-i ser itmek hüner degül (G. 290/1)

Aşağıdaki dizelerde hükmün, sevgilinin elinde olduğunu söyleyen şair, "Sevgili lâyık görürse biz onun dilenci misafiriyiz." demektedir. Âşık misafirse eğer, sevgilinin eşiğinde ekmeğe muhtaç demektir. Dolayısıyla sevgili istiğna sahibi ve hükmü elinde tutan biri iken, âşık ona muhtaç ve onun kapısında bir köledir:

Biz gedâ mihmâniyüz lâyık görürse hükm anun

İşiginde nâne muhtâc oldugın mihmân eger (K. 13/13)

Bir âşık edası sergileyen şair, padişah uğruna canını feda edebileceğini dile getirdiği bir beyitte, padişahın bahtının daim, mutluluğun kalıcı, Allah'ın da ona yâr olmasını temenni etmektedir:

Bâkî ölsün yoluna pâdişehüm sen sag ol

Baht pâyende Hudâ yâr sa'âdet bâkî (G. 525/5)

Sevgili sultana benzetilmektedir. Adalet, zulüm, ihsan, lütuf gibi vasıflar sultanlara aittir (Şahin 2010b: 156). Ne var ki sevgili, âdil değil zâlimdir. Âşığa karşı vefasızdır, yüzünü göstermemekte, naz ve tegafül etmektedir (Şahin 2010b: 137). Bu bakımdan şiirlerde daha çok sultanın adaleti, sevgilinin ise zulmü işlenmektedir.

Aşağıdaki beyitinde "Gönlü hasta olan Bâkî'ye cevr ü cefalar etmek, o güzeller padişahının şanına yakışır naz." diyen şair, tıpkı padişah gibi sevgiliden de ödül, lütuf, ihsan ve iltifat beklemekte, aksinin yakışık almayacağını söylemektedir:

Bâkî-i dil-hasteye cevr ü cefâlar eylemek

Ol güzeller pâdişâhınun düşer mi şânına (G. 480/5)

Bâkî, sevgiliye hitaben, "Kapında adalet umarak, huzura gelen deli gönlü gör." demekte, sevgilinin adaletli bir padişah olduğunu belirtmektedir (Yıldırım 1996: 32). Cihanda adalet, hak bilirlik, fazilet ve ihsanın âdil padişah Süleyman Han'a geldiğini söyleyen şair, bir bakıma sevgiliden de adaletli davranmasını beklemektedir. Sevgili her ne kadar naz ve cefa ehli olsa da, arada sırada iltifat edip, lütuf ve ihsanda bulunarak âşığa yardımcı olmalı, âşığın ümitsizliğe kapılmasını önlemelidir. Tabiri caizse aşkın sürekliliği için aşkatejini körüklemelidir. Dolayısıyla âşık, padişahın kapısında halkın adalet ummaası misali, sevgilinin kapısında adalet ummaktadır:

Kapunda dâd umar ey şâh-ı 'âdil

Dil-i mecnûnı gör dîvâne geldi

Cihanda 'adl u dâd u fazl u ihsân

Şeh-i 'âdil Süleymân Hâne geldi (G. 500/3-4)

Sevgilinin cevr ü cefası olduğu gibi iltifatı da vardır. Aynı şekilde padişahın cezası ve zulmü olsa da ödülü, adaleti, lütuf ve ihsanı da bulunmaktadır. "Merhamet mevsimi, ihsan zamanıdır sultanım, devletine lâyık olan her ne ise lutfet." diyen şair, böylece padişah ve sevgilinin kerem sahibi oluşuna dikkat çekmektedir:

Merhamet mevsimi ihsân demidür sultânum

Lutf kıl her ne ise devletüne lâyık olan (K. 2/54)

Bâkî, değersiz dilenciyi küçücük bir ihsanının zengin kıldığını, lütfu ve iyiliği çok olan bir padişah olduğunu söyleyerek Kanuni'yi övdüğü aşağıdaki beyitte; kemter geda ifadesiyle âşığa, iyilik yapmak, ihsanda bulunmak bakımından da sevgiliye göndermede bulunmuştur:

Kemter gedâyı az 'atâsı kılurdı bay

Bir lutfı çok mürüvveti çok pâdişâh idi (Musammat 1/II-3)

Âşık, sevgilinin yüzüne bakmaktan usanmaz. Sevgilinin iltifatının ihsan sofrasına benzetildiği aşağıdaki beyitte, bu sofraya doyulmadığı, insanın kanâat etmediği ve dilencilerin ikram gördükçe hep daha fazlasını bekledikleri söylenmektedir:

Toyılmaz hân-ı ihsâna kanâ 'at gelmez insâna

Kerem gördükçe ey Bâkî gedâlardan recâ artar (G. 64/7)

Şair, aşağıdaki dizelerde "Gönlü ferahlatan ve gönül açan sevgilinin güzelliğinin gül bahçesi, meğer kerem sahibi sultanın lütfunun esintisi imiş." derken sevgilinin yüzünü göstermesini padişahın ihsan ve ikramının bir esintisi gibi görmektedir:

Meger hurrem tutan gül-zâr-ı hüsnün

Nesîm-i lutf-ı sultân-ı keremdür (G. 147/6)

"şâhım!" diye seslendiği sevgiliye "Kullarına lutfeyle, cevri çok etme, kimseye zulüm etme ki onlar da şikâyetçi olmasın ve âh eylemesinler." diyen şair, böylece bir bakıma kulun padişahtan, âşığın sevgiliden beklentisine tercüman olmaktadır:

Lutf eyle inen kullarına cevri çog itme

Âh eylemesün kimseye zulm eyleme şâhum (G. 321/3)

Başka bir beytinde "Ağyâra, rakiplere ve yabancılara lütuf ve ikramda bulanan sultanım! Bana cevir ve kahır gösterme, ihsan eyle." diyen âşık, sevgiliden kendisine iltifat etmesini istemektedir:

İllere lutf u kerem eyleyicek sultânum

Cevr ile kahrı bana eyleme ihsân eyle (G. 475/3)

Cihanı aydınlatan güneşin ışığına topraktan bir halel gelmeyeceği, noksanlık hâsıl olmayacağı gibi, sevgilinin âşıklara iltifat etmesinde de ayıp görülecek mahzurlu bir durum yoktur. Çünkü sevgilinin cevri cefası varsa, iltifatı da vardır. Üstelik iltifatı o kadar büyük, lütfu ve keremi o kadar geniştir ki, sevgilinin âşığa ihsanı okyanustan bir katre su almaya benzemektedir. Zira alınan bir damla suyun okyanusta bir noksanlığa ve kusura yol açması adeta imkânsızdır:

İltifât eylese üftâdelere yâre ne 'âr

Hâkden pertev-i hûrşîd-i cihân-tâba ne şeyn (G. 378/2)

Aşk terazisi sultan-kul, hükümdar-dilenci, zengin-fakir ayrımı yapmamaktadır. Âşık olmak bakımından herkes aynı kefede değerlendirilmektedir. Divan şiiri geleneğinde sultanlar dahi sevgilinin karşısında kul konumundadır. Bâkî aşağıdaki beyitte, aşkın şah ve gedaya emir buyuran bir padişah (husrev) olduğunu, ilâhî bir sır olan aşkla cümle âlemin boyun eğdiğini, onun büyüsüne kapıldığını, aşkın yüceliği karşısında şah ve gedanın aynı statüde olduğunu vurgulamaktadır:

Mahabbet husrev-i fermân-dih-i şâh u gedâ ancak

Musahhar cümle 'âlem 'aşka bir sırr-ı Hudâ ancak (G. 234/1)

Aşkın yücelik divanına sonuçta dilenci ve padişahtan kim boyun eğmez, herkes boyun eğer, zira yüksek de alçak da, yüce olan da, hakir olan da bu divandadır. İster padişahın esiri olsun, ister hakir bir dilenci olsun, hepsi de aşk sultanının kapısında ve huzurunda baş eğip, itâat etmektedir. Bu, farklı konum ve seviyedeki insanların aynı safta namaz kılmasına benzemektedir:

'Âkıbet kim ser-fürû kılmaz gedâ vü şâhdan

Bârgâh-ı 'aşka kim a'lâ vü ednâ bundadur (G. 157/5)

Der ü dergâhına sultân-ı 'aşkun ser-fürû eyler

Esîr-i tâcdâr olsun gedâ-yı hâksâr olsun (G. 352/3)

Sevgilinin istiğna sahibi olduğunun vurgulandığı aşağıdaki beyitte, yârin eşiğinin toprağına sadece kulların değil sultanların bile, muhtaç olduğu dile getirilmektedir. Bu bakımdan sevgili müstağni, âşık fakr ve ihtiyaç sahibidir. Sevgili çare iken, âşık çaresiz ve sevgiliye muhtaçtır. Bu durum, âşık konumundaki herkes için geçerlidir:

Âsitânı hâkine muhtâç mutlak hâs u 'âm

Yalunuz kullar degül tahtında sultânlar bile (K. 10/12)

Aşkın yakıcılığına, ıstırabına katlanabilen âşık, olgun insan olma ve sevgiliye vuslat yolunda mesafe kat etme imkânına kavuştuğu gibi, ağyârdan âzâde olduğu için de adeta bir sultan gibidir. Zira sultan hiç kimsenin esiri değildir. Bilakis herkes onun kulu, kölesi, hizmetlisi ve tebaası konumundadır. Bâkî aşağıdaki beyitte sevgiliyi de kast ederek padişah için, "Mademki bir kölesini Mısır ülkesine sultan eder; (öyleyse) bir kulunu da Çin diyarına gönderip oraya hakan eylesin." demektedir. Mısır mülkü gönül ülkesi olarak da anlaşılabildiğine göre âşık bu ülkenin sultanı demektir. Bunda etkili olan aşkve sevgilidir:

Mülk-i Mısra nitekim bir bendesin sultân ider

Bir kulın salsun diyâr-ı Çîne hâkân eylesün (Terci'-i B. 3/V-7)

Sevgilinin kölesini aşk ülkesine sultan ettiğini bilen şair, Hz. Yusuf kıssasına telmihle, gönlüne seslenerek "Âhınla Rum ülkesini yaktın, derdin nedir?" diye sormakta, "Sevgilinin mahallesinin dilencisi olmak istersen Mısır'a sultan ol." demektedir. Zira Hz. Yusuf, köle olarak satıldığı evin hanımının gönlünün sultanı olduğu gibi, Mısır yönetiminde de hazineden sorumlu bakan olmuştur:

Dilâ âhunla yakdun milket-i Rûmı nedür derdün

Gedâ-yı kûy-ı yâr olmak dilersen Mısra sultân ol (K. 11/12)

Kûyunda (mahallinde) bir sultan olan sevgiliye herkes muhtaçtır. "Âşık için bu sultanlık hudutlarında dilenci olmak; dünyaya sultan olmaktan yeğdir." (Pala 2011: 24) Yârin kapısının dilencisi olmak, âşık için en büyük izzet ve şeref göstergesi, mutluluk ve baht derecesidir. Sevgilinin eşiğinin toprağını yer yurt edinen hakir dilenci, hükümdarlara şan, şöhret, haşmet ve azametin ne olduğunu göstermektedir. Sevgilinin bulunduğu yerin dilencisi olan âşık, sevda ülkesinin saltanatını sürmektedir. Artık o aşk ülkesine sultan olmuş bir gedadır. Âşık bu haliyle arzusuna nail olmuş, en büyük payeyi elde etmiştir:

Bâkıyâ bana gedâ-yı der-i yâr olmakdur

Mâye-i 'izz u şeref pâye-i baht u ikbâl (G. 294/5)

Âsitânı hâkini mesken kılan kemter gedâ

Gösterür dârâlara dârât u şevket neydügin (G. 348/11)

Kûyun gedâsı oldı dil-i mübtelâyı gör

Sevdâ-yı mülk ü saltanat eyler gedâyı gör (G. 129/1)

Bâkî aşağıdaki beytinde "Eşiğinin dilencisi gökyüzüne boyun eğmez. Hâsılı değersiz kulun Keyvân'ın (Satürn, Zühal) köşkünü, divanhanesini beğenmez." demektedir. Dolayısıyla sevgili gibi bir sultana kul olan âşık, adeta âlemin sultanı olmuştur. Artık onun için makam-mevki, şan-şöhret ve mal-mülk önemli değildir:

Gedâ-yı âsitânun âsmâna ser-fürû kılmaz

Begenmez hâsılı kemter kulun eyvân-ı Keyvânı (K. 5/28)

Divan şiirinde sevgiliye ait güzellik unsurlarının silahlara benzetildiği ve sevgilinin savaşçı bir hüviyette tasavvur edildiği bilenen bir husustur. Bâkî'nin şiirlerinde ok, kılıç, hançer, nîze (mızrak), kemân, miğfer gibi savaş aletlerine yer verdiği ve bazı beyitlerde bu aletleri sevgiliye ait güzellik unsurlarıyla ilişkilendirdiği görülmektedir.

Sevgiliye ait birçok güzellik unsurunun kendisine benzetildiği ok, "nâvek ve tîr" kelimeleriyle de karşılanmaktadır. Yapılan benzetmelerin hemen hepsinde benzetme yönü âşığın yaralanmasıyla ilgilidir. Sevgilinin aşkı, boyu, kirpiği, gamzesi ve gözü ok özelliği gösterirken âşığın âhı, ayrılık yarası ve çektiği cevr ü cefada da ok özellikleri vardır. Ancak bunlar içinde en çok kullanılan gamze ve kirpik oklarıdır. Ok âşığın bağrına ve dolayısıyla gönlüne saplanmaktadır (Pala 2009: 364). "Vücuduma hâkim olanın canım olduğunu sanma. Sinedeki sevgilimin bakışının gam okudur." diyen Bâkî, böylece gönlüne saplananın sevgilinin gamzesi olduğunu vurgulamıştır. Sonuçta, padişah nasıl ki bir orduya ve harp aletlerine sahipse, sevgilinin de öldürücü silahları bulunmaktadır:

Sanma iklîm-i tene hâkim olan cânumdur

Sînede tîr-i gam-ı gamze-i cânânumdur (G. 118/1)

Hançer ucu sivri ve eğri, iki yanı keskin bıçak ve aynı zamanda bir savaş aletidir. Divân şiirinde sevgilinin kaşı, eğriliği yönünden; göz, gamze ve kirpiği de âşıkta açtığı yara nedeniyle hançere benzetilmektedir (Pala 2009: 190). Gönül, sevgilinin la'l gibi dudağının çeşmesinden bir içim su isterken, sevgili berrak su gibi olan hançerini, gözünü gösterip içte su demiştir. Âşık sevgilinin âb-ı hayât sunan dudağından içmeyi arzulamakta, fakat sevgili ona hançer misali gözü ve bakışıyla karşılık vermektedir. Dolayısıyla bir tarafta hayat sunan dudak, diğer tarafta öldüren göz vardır. Sevgili göz silahını kullanarak âşığı öldürmeyi yeğlemiştir:

Dil bir içim su istedi çeşme-i la'l-i yârdan

Âb-ı zülâl-i hançerin gösterüp işte mâ didi (G. 528/3)

Sevgilinin kirpiği, gamzesi, cevr ü cefası; âşık üzerinde kılıç etkisi yapmakta, onu yaralamaktadır. Yine âşığın gamı, sevgilinin hasreti ve rakipte de kılıç özellikleri bulunmaktadır (Pala, 2009: 269). Yabancılara, rakiplere, düşmanlara hançer gibi gamzesiyle hücum eden sevgilinin, Rum padişahı gibi kâfirlere kılıcını çektiğini söyleyen şair, öldürücü silahlara sahip olmak yönüyle sevgili ve padişah arasında ilgi kurmuştur:

Ağyâra kıldı hançer ile gamzesi hücûm

Küffâra çekdi tîgını san pâdişâh-ı Rûm (G. 326/1)

Kirpikler, ok, kılıç, mızrak ve iğneye benzetildiği gibi mızraklı süvari erlerine de benzetilmektedir (Şpekten 2010a: 117). Sevgilinin kirpikleri saf saf dizilmiş askerleri andırmaktadır. Mızraklar öne doğru uzatılmış, her an savaşmaya hazır, tek sıra halindeki askerleri gören karşı tarafın teslim-i silah etmesi misali, âşık da sevgilinin saf tutmuş kirpiklerini görünce gönlünü vermiş ve sevgili topa benzeyen çene altı güzelliği ile de âşığın beden gibi hisarını almıştır:

Saff-ı müjgânın görüp ol şâha dil virdüm hemân

Tûp-ı gabgabla beden gibi hisârum aldılar (G. 178/4)

Sevgilinin perişan zülfü başlar kesmekte; ok, kılıç ve hançere benzetilen keskin gamzesi kanlar dökmekte, yay gibi kaşı ve ok gibi kirpikleri (Şpekten 2000: 183, 184) ise, bela oku misali âşığın canına işlemektedir:

Başlar kesilür zülf-i perîşânun ucından

Kanlar dökilür gamze-i bürrânun ucından

Peykân-ı belâ cânuma işler geçer oldı

Ey kaşları ya nâvek-i müjgânun ucından (G. 356/1-2)

Divan şiirinde sevgilinin bulunduğu yer bağ, bahçe olarak tasavvur edilmektedir. Bağın da bahçenin de sultanı sevgilidir. Âşık ise bu bağın veya bahçenin etrafında dönüp dolaşmakta sevgiliye vuslat için yol aramaktadır. Aynı şekilde sultanın bulunduğu şehir, tebaa için önem arz etmektedir. Üst düzey yöneticiler, askerler, hizmetliler ve halkın nazarında padişahın bulunduğu mekân, ona yakın olmaya zemin teşkil ettiği için âşığın gözündeki bahçe gibidir.

Bâkî'nin eserinde bahçe ve şehre dair ifadelere ve beyitlere yoğun bir şekilde rastlanmaktadır. Örneğin bir beyitte Bâkî, sultân-ı cihân terkibiyle kasideyi sunduğu Kanuni Sultan Süleyman'ın büyük bir padişah ve dünyaya hâkim olduğunu, onun bulunduğu şehrin, cennetlerdeki gül bahçesinin ve Şirem bağının kıskançlığına neden olduğunu belirtmektedir (Yıldırım 1996: 14). Dolayısıyla beyitte şehir-bahçe ve padişah-sevgili ilişkisi dikkat çekmektedir:

İtdi şehri şeref-i makdem-i Sultân-ı cihân

Reşk-i bâg-ı İrem ü gayret-i gülzâr-ı cinân (K. 2/1)

Aşağıdaki dizelerde "Lâle havan yakıp, süsen açık mavilere bürünürken, gül padişahı zümrüt taht üzerinde bahçeyi dolaştı." denilerek bahçe adeta bir ülke, gül de o ülkenin sultanı olarak görülmüştür. Gül sevgiliyi temsil ettiğine göre, bahçenin sultanı da sevgili olmaktadır:

Lâle hâven yakdı sûsen âsmânîler yine

Şâh-ı gül taht-ı zümürrüd üzre seyrân eyledi (K. 7/14)

Bahar hükümdar ilgisi ile padişahın azametinin anlatıldığı bir beyitte, "Cihanı süsleyenin gül devri olduğu sanmayın." denmekte, dünyayı dünyanın bekçisi, büyüğü olan hükümdarın güzelleştirdiği, mutlu ve müreffeh kıldığı söylenmektedir (Yıldırım 1996: 16). Bahçeyi ve gönül ülkesini güzelleştiren sevgili iken, dünyayı tezyin eden de padişahtır:

Devr-i gül sanman cihânı böyle tezyîn eyleyen

Yümn-i ikbâl-i Hudâvend-i cihânbân eyledi (K. 7/16)

Âdil padişah Sultan Murad, adaletinin esintisi ve lütfuyla âlem bağını gül bahçesinin kıskançlığına sebep olacak hale getirmiştir. Adalet ve ihsanın olduğu bir yer, gül bahçesini dahi kıskandırırken, bunu tesis edenin padişah veya sevgili olduğunu da unutmamak gerekir:

Şâh-ı 'âdil Hân Murâd ol kim nesîm-i 'adl ile

Lutfı bâğ-ı 'âlemi reşk-i gülistân eyledi (K. 7/17)

Aşağıdaki dizelerde felek güneş yolları ipek kumaşla döşenmiş, bahar sultanı çemen ülkesini şereflendirmiştir. Devlet erkânı karşılanırken ayaklarının altına kırmızı halı serilmesi misali bahar sultanının ayağının altına da ipek kumaşlar serilmiş ve sultan o ülkeyi şereflendirmiştir. Bahar aynı zamanda âşık için önemli bir mevsimdir. Güllerin açıldığı, sevgilinin seyrana çıktığı ve dolayısıyla âşığın onu görme imkânına kavuştuğu bir zaman dilimidir. Bu yüzden sevgilinin yüzünün görülmesi baharın başlangıç günü olan nevrûzla ilişkilendirilmiştir. "Sultân-ı bahâr" ifadesi hem padişahı hem de sevgiliyi çağrıştıracak nitelikte kullanılmıştır:

Döşedi mihr-i felek yolları dîbâlar ile

İtdi teşrîf çemen mülkini sultân-ı bahâr (K. 18/8)

Divan şiirinde sevgilinin yüzünün görülmesi veya sevgiliye vuslat, bayram olarak telakki edilmektedir. Aşağıdaki beyitte, "Yine gül bahçesinde zümrüt taht kurdular ve bayram sultanı güller ile beraber oturdu, yani bayram sultanı gelip tahtına kuruldu." denilerek hem sevgiliye hem de padişaha atıfta bulunulmuştur:

Gül-şende kurdılar yine taht-ı zümürrüdîn

Sultân-ı 'îd güller ile oldı hem-nişîn (G. 387/1)

Çınar, çam ve şimşir ağacı, bahçede sevgiliye karşı saygı gösterip ayağa kalkmaktadır. Hüsn-i talil sanatının yapıldığı beyitte, aynı zamanda sevgilinin bahçenin sultanı olduğuna da işaret edilmektedir:

Kıyâm itdi çemende yâre karşu

Çenâr u 'ar'ar u şimşâd kamu (G. 398/1)

Aşağıdaki beyitte ise serviye işaretle, sevgilinin yanına takılıp da her gün salındığı yetmezmiş gibi, padişahtan destur alınması misali, sevgiliden izin alarak ayağını öpmeye kalkıştığı söylenmektedir. Zira sultanların, büyüklerin eteği öpülmektedir. Üstelik sultana ve eteğine ulaşmak zor olduğu gibi (Şişekten 2000: 229), etek öpülürken destur alınmaktadır. Dolayısıyla sevgilinin bir sultan edasıyla bahçede yerini aldığı anlatılmaktadır:

Takılup yanına her gün bile salındugı yitmez

Ayagın öpmege sarkar nigârun şâh destûrı (G. 505/2)

Divan Şiirinde önemli bir yer tutan içki ve eğlence meclisleri sevgiliye ait mekânlardandır. Bahçeye dair unsurlarla da benzetmelere konu olan bezmde sevgili, sâkî, âşık, içki ve mutrip bulunmaktadır (Pala 2009: 71). Benzer şekilde padişahın da eğlence meclisleri düzenleyerek etrafına yârânını toplayıp müzik, içki ve muhabbet eşliğinde eğlendiği vâkidir. Dolayısıyla bezmin sultanı sevgili olabildiği gibi, padişah da olabilmektedir.

Aşağıdaki beyitte "Padişahın meclisine felek hizmetkâr olsun diye yakası ay gibi olan bir güzel başından başa (süslenip) giyinmiştir. Gökyüzündeki ayın diğer gök cisimlerini kendine hizmetkâr etmesi misali, ay yüzlü sevgili de sultanlık hırkasını ve tacını giymiş, felek de onun meclisinde hizmetkâr olmuştur." denilerek sevgilinin mecliste bir sultan edasıyla yerini aldığına işaret edilmektedir:

Kamerî yakalu bir hûb ser-â-ser geydi

Ola tâ bezm-i hudâvende felek hidmetkâr (K. 25/17)

Çemen meclisinde lâleler içki kadehini gösterirken, gül padişahı da devletinde içip eğlenmeye izin vermektedir. Bahçeye dair unsurlarla bezmin anlatıldığı bu beyitte "husrev-i gül" sevgili olabileceği gibi, padişah olarak da düşünülebilir:

Lâleler bezm-i çemende câm-ı 'işret gösterür

Devletinde husrev-i gül 'ayşa ruhsat gösterür (G. 51/1)

Aşağıdaki beyitte lâle süslü kadehini sunarken gül, bağ ve bahar meclisinin sultanı olmuştur. Lâlenin sâkîye benzetildiği beyitte meclisin sultanı sevgili, yani güldür:

Bezminde sürdi lâle murassa' piyâlesin

Oldı emîr-i meclis-i bâğ u bahâr gül (G. 306/3)

Gül, bağ bezminde eğlenen bir dilbere dönmüş, işve ve cilve yapmış, naz elbisesine bürünmüştür. Gül, mecliste sevgiliyi temsil ederken dolaylı yoldan otorite sahibine de göndermede bulunulmuştur. Zira işve ve naz etmek otorite sahibinin, yalvarmak ve niyazda bulunmak kulun işidir:

Döndi bezm-i bâgda bir dil-ber-i tannâze gül

Cilve-i hüsn eyledi girdi libâs-ı nâze gül (G. 301/1)

Süslü kadehi o taç sahibi padişah elinde tuttukça, yârin seyretmek için, sevgiliden pâk incileri meclise saçıp savurmasını istemektedir. Bezmin hükümdarı olan sevgili elinde süslü kadehle gülücükler yağdırırken inci gibi dişleri görünmekte ve âşık bundan haz almaktadır:

Nisâr it bezmine Bâki bu dürr-i pâki seyr itsün

Murassa' câmı tutdukça o şâh-ı tâcdâr elde (G. 412/5)

Sevgilinin mahallesi âşık için cennettir (Tarlan 2009: 44). Bahçenin âşık açısından önemi, içerisinde sevgilinin olmasındandır. Bahçeyi güzelleştiren, oraya bahar havası katan sevgilidir. Aynı şekilde şehri ve bütün ülkeyi güzel kılan padişahtır. O, adaletiyle; lütuf ve ikramıyla şehirde güzel bir hava estirmekte, memleket huzura gark olmaktadır. O padişahın pâk dergâhında hizmet yapan yârin gözü su dağıtmakta; gözyaşı, su gibi akıp gitmekte; kirpikleri de süpürge vazifesi görmektedir. Âşık, yârin kûyunu gözyaşıyla sulayıp kirpikleriyle süpürmekle oranın hizmetçisi olduğunu göstermektedir:

O şâhun dergeh-i pâkinde hidmet kılmada Bâkî

Gözi sakkâ yaşı âb-ı revân müjgânı cârûdur (G. 170/5)

Canını dahi cânânı için seven âşık, sevgilinin kûyunun yolunda gözyaşı cevherlerini dökmekte, göz ve gönlün mahsulünü sultan olarak gördüğü sevgilinin yoluna saçıp savurmakta, onun uğruna feda etmektedir:

Döksün güher-i eşki Bâkî reh-i kûyunda

Mahsûl-i dil ü dîde hep yoluna sultânum (G. 338/7)

Gökteki ay ve güneş padişah olan sevgilinin aşk şehrinde burç ve hisara dikilen kesilmiş başlar gibidir. Bu bakımdan ay ve güneş dahi sevgilinin şehrinin emrine âmâdedir:

Felekde ay u gün sen şehryârun şehr-i 'aşk ında

Kesilmiş başlardur kim dikildi burc u bârûya (G. 458/4)

Sevgili cevr ediyor diye âşık sevgilinin şehrini terk etmez. Zira kulun hükümdarını terk etmesi uygun değildir. Zaten âşığın sevgilinin kûyundan uzaklaşması, balığın denizden çıkarılarak susuz bırakılmasına benzemektedir. Âşığın kendisini huzurlu ve rahat hissettiği yer, sevgilinin mekânıdır:

Cevr ile terk ider mi kişi şehr-i yârını

Lâyık mıdur ki terk ide kul şehr-iyârını (G. 517/1)

Divan şiirinde sevgilinin bulunduğu yer, cennet ve Kâbe olarak görülmektedir. Kâbe hacılarca tavaf edildiği gibi sevgilinin kûyu da âşıkların tavaf yeridir (Şapekten 2010a: 122). Aşkı bir ibadet gibi algılayan ve ona çok özen gösteren âşığın yüzünün devamlı sevgilinin kûyuna dönük olması hasebiyle o yer Kâbe'yi andırmaktadır. Bu bakımdan kûy kutsaldır. Harem-i şerif'e gayrimüslimlerin ayak basmasının yasak olması misali rakiplerin de oraya girmesi yasaktır (Pala 2011: 24). Sevgilinin bulunduğu yeri âşığın gönlü olarak da düşünebiliriz. Gönül ise Allah'ın evi olarak görülmekte, Müslümanların kıblesi ve bir adı da "Beytullah" olan Kâbe'yle ilişkilendirilmektedir. Sevgili olarak görülen padişahın mekânı da Kâbe'ye benzetilmektedir.

Bâkî aşağıdaki beyitte, kâinatın mutluluk kıblesi olan Murad Han'ın dergâhının Kâbe'sine padişah ve dervişlerin geldiğini söylemektedir. Müslümanlar nasıl ki hac farizasını eda etmek için Kâbe'ye gitmekteyse, padişah ve dervişler de sultanın dergâhına, âşık ise sevgilinin kûyuna gitmektedir:

Hân Murâd ol kâ'inâtun kıble-i ikbâli kim

Ka'be-i dergâhına şâhân u dervîşân gelür (K. 6/10)

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin zirvede olduğu bir dönemde yaşayan Bâkî, otoriteyi temsil eden padişahın iltifat ve alakasına mazhar olmuş, dostluğunu kazanmıştır. Bunun bir neticesi olarak da şiirlerinde, sevgili ve otorite (padişah) arasında ilişki kurulabilecek beyitlere rastlanmaktadır.

Divan şiir geleneğinde sevgili, sultan olarak görülmektedir. Aşk ülkesinin, muhabbet mülkünün sultanı olan sevgilinin karşısında âşık ise kul, köle ve dilenci konumundadır. Yine sevgili istiğna sahibi, naz ehli ve çare iken; âşık muhtaç, niyaz ehli ve çaresizdir. Bu gibi vasıfları ve güzelliğinden ötürü sevgili adeta bir hükümdarı andırmaktadır. Hükümdarın hükmü karşısında âşığın itâat etmekten başka bir seçeneği yoktur. Emir de ferman da sevgilinin elindedir.

Âşık, gerektiğinde sevgilisi uğrunda canını seve seve feda edebilen bir tip olduğu için, sevgilinin vereceği her hükme de razı olmak ona göre bir vecîbedir. Nasıl ki kul rıza-yı Şâhîyi gözeterek amelde bulunuyorsa, âşık da sevgilinin hoşnutluğunu kazanmak endişesiyle hareket

etmektedir. Sevgilinin kapısında dilenci, kul ve köle olan âşığı, âleme sultan yapan da zaten onun böyle bir sevgiliyi sevmesidir.

Sahip oldukları birtakım özellikler bakımından sevgili ve padişahın birlikte ele alındığı veya birbirlerinin yerine kullanıldığı ve her ikisinin de Allah'ı temsil edebildiği görülmektedir. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan padişah; aziz, kerim, lütuf ve ihsan sahibi bir varlık olması, güneşe benzetilmesi yönüyle de sevgiliyle ilişkilendirilmektedir. Zira sevgilinin de ihsan ve iltifat etme gücü vardır, yüzü de güneşe benzetilmektedir. Öte yandan güneş zaman zaman Allah'ı da sembolize etmektedir. Bütün bunlar sevgili ve padişahın ilâhî bir vasıfla donatıldığını göstermektedir. şunu da belirtelim ki Allah'ın yeryüzündeki en büyük temsilcisi veya temsilcileri Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerdir. Onlar da ümmetlerinin sevgilileridir. Hâsılı kul için Allah, ümmet için peygamber, halk için padişah, mürit için mürşit, âşık için maşuk, hatta çocuk için baba; birer sevgili ve otorite olma özelliğine sahiptir.

Âşığına cevr ü cefada bulunan, daha çok rakiplere yüz gösteren bir sevgili tipini en iyi aksettiren sıfat *zâlim* iken, âdil olmak ise padişahtan beklenen bir davranıştır. şiirde sevgili ve padişahın şanına yakışan sıfatlar arasında ters bir orantının varlığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar sevgilinin zulmü adaletinden, cevr ü cefası iltifatından çok olsa da yine de sevgili padişah gibi lütuf, ihsan, mürüvvet sahibi ve cömerttir. Bütün bu özellikler onun naz ehli ve müstağni oluşuna işaret etmektedir.

Sevgiliye ait güzellik unsurlarından dudak, yanak, boy, kâkül, zülf, göz, gamze, kirpikler ve kaşlar adeta mıknatıs misali çekim gücü oluşturarak âşığı cezbettikleri gibi öldürücü özelliğe de sahiptirler. Bu, neferlere ve silahlara sahip, savaş halinde veya her an savaşmaya hazır bir padişahı andırmaktadır.

Bahçeye ait unsurlar, taşıdıkları özelliklere göre sevgili ve sultana benzetilecek şekilde şiirde yerini alabilmektedir. Bu unsurlarla oluşturulan tasvirin içinde padişah veya sevgili, bazen doğrudan bazense temsil yoluyla varlığını hissettirmektedir. Sevgili, bahçenin ve bezmin sultanı konumunda karşımıza çıkmakta, bu yönüyle şehrin veya ülkenin hâkimi olarak ve zaman zaman içki meclisleri düzenleyerek orada da cazibe merkezi olan padişahla benzerlik göstermektedir. Sevgilinin bulunduğu yer ile padişahın iskân ettiği şehir ve sarayı arasında kurulan bağla sevgilinin otoriter yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir.

Yukarıdaki değerlendirme ve örneklerden anlaşıldığı gibi Bâkî Dîvânı'nda sevgili; güzellik, güç, kuvvet ve irade sahibi, ulaşılmaz konumda olması bakımından otoriterdir. Sevgilinin bir tarafta lütuf, ihsan ve keremi; diğer tarafta cevr ü cefası ve kahrı vardır. Sevgilinin mahallesi cennete ve Kâbe'ye benzemektedir. Kapısında âşık, dilenci, kul ve köleler bulunmaktadır. Bütün bunlar sevgilinin otoriter yönünün olduğunu ve otorite sahibi padişahla benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Özetle Bâkî'nin şiirlerinde sevgili; güzelliği, gücü, istiğna sahibi oluşu, lütuf ve keremi, cevr ü cefası, işve ve nazı, âşık karşısındaki konumu, bulunduğu yer itibariyle aynı zamanda otorite sahibi padişah olarak da algılanabilecek biçimde değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

AK, Coşkun (1987). **Muhibbî Dîvânı-İzahlı Metin**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

AKÜN, Ömer Faruk (1994). "Divan Edebiyatı", **TDV. İslâm Ansiklopedisi**, C. 9, İstanbul: TDV. Yayınları, s.389-427

ANDREWS, Walter G. (2009). **Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı**, çev. Tansel Güney, İstanbul: İletişim Yay.

BAYSAN, Gül Tekay (2006). "Bir söylence, iki yapıt: Uzaktaki Prenses ve Uzaktan Aşk", **GÜ. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 26, S. 3, s. 71-86. www.gefad.gazi.edu.tr

ÇINAR, Bekir (2009). "Edirneli Nazmî'nin Türkî-i Basît şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi" **Turkish Studies**, S.4/5, s.76-98. www.turkishstudies.net, (ET: 05.07.2012)

ERÜNSAL, İsmail (1983). **The Life and Works of Tâcî-Zâde Cafer Çelebi-With a Critical Edition of His Dîvân**, İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat Fak. Yay.

ERTEM, Rekin (1995), **Şeyhülislâm Yahyâ Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.

İPEKTEN, Haluk (2000). **Nef'î Hayatı Sanatı Eserleri**, Ankara: Akçağ Yay.

İPEKTEN, Haluk (2010a). **Bâkî Hayatı Sanatı Eserleri**, Ankara: Akçağ Yay.

İPEKTEN, Haluk (2010b). **Fuzûlî Hayatı Sanatı Eserleri**, Ankara: Akçağ Yay.

GAZÂLÎ, Ahmed (2008). **Âşıklarların Halleri-Sevânihu'l Uşşâk**, çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, Ankara: Hece Yay.

GÖNEL, Hüseyin (2010). "Divan şiirinde Sevgiliye Dair", **Turkish Studies**, S.5/3, s.208-222. www.turkishstudies.net, (ET: 05.07.2012)

İNALCIK, Halil (2011). **Has-bağçede 'Ayş u Tarab-Nedimler Şâirler Mutribler**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

KARAKÖSE, Saadet (2010). "Divan şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkaç Örnek", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, S.3/15, s.176-187. www.sosyalarastirmalar.com, (ET: 05.07.2012)

KARAMAN, Hayrettin vd. (2010). **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli**, Ankara: TDV. Yay.

KOÇ KESKİN, Neslihan (2010). "Maşûk, Âşık ve Rakip Arasındaki Hiyerarşik İlişkiler", **Turkish Studies**, S.5/3, s.400-420. www.turkishstudies.net, (ET: 04.07.2012)

KÜÇÜK, Sabahattin (1994). **Bâkî Dîvânı-Tenkitli Basım**, Ankara: TDK. Yay.

MENGİ, Mine (2010). **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Akçağ Yay.

OKUYUCU, Cihan (2010). **Divan Edebiyatı Estetiği**, İstanbul: Kapı Yay.

ÖZKAN, Ömer (2007). **Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı**, İstanbul: Kitabevi Yay.

PALA, İskender (2009). **Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Kapı Yay.

PALA, İskender (2011). **Kitâb-ı Aşk**, İstanbul: Kapı Yay.

şENTÜRK, Ahmet Atillâ; KARTAL Ahmet (2010). **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Dergâh Yay.

TANPINAR, Ahmed Hamdi (2003). **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Kitabevi

TARLAN, Ali Nihat (1992). **Hayâlî Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.

TARLAN, Ali Nihat (1992). **Ahmet Paşa Divanı**, Ankara: Akçağ Yay.

TARLAN, Ali Nihat (2009). **Fuzûlî Divanı Şerhi**, Ankara: Akçağ Yay.

TEZCAN, Nuran (2012). "Divan Edebiyatında Aşk, Kadın Kahramanlar ve Kıyafet Değiştirme Motifi", **ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi**, S. 4/2-1, s. 104-117. www.actaturcica.com (ET: 09.08.2012)

TOLASA, Harun (2001). **Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası**, Ankara: Akçağ Yay.

TÜRKDOĞAN, Melike Gökcan (2011). "Aşk Mesnevileri ve Gazellerdeki Sevgili İmajına Dair Bir Karşılaştırma", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S.29, s.111-124. http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr (ET: 05.07.2012)

YILDIRIM, Veysel (1996). **Bâkî Dîvânında Siyasî ve Askerî Unsurlar**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1885-1892, ANKARA-TURKEY

DESTAN GELENEĞİNDEN TARİHİ ROMANA: *TÖLÖGÖN KASIMBEK VE KIRILAN KILIÇ I, II*

Canan OLPAK KOÇ[*]

ÖZET

Toplumsal bir varlık olarak insan duygularını, düşüncelerini, hayallerini, izlenimlerini her zaman bir sonraki nesle aktarmanın yolunu aramıştır. Yazılı kültür yaygınlaşmadan önce bunu sözlü halk edebiyatı türleri ile yapmaya çalışmıştır. Bu anlamda destanlar sadece bireyin değil milletlerin deneyimlerini aktarmada en önemli araç olmuştur. Yazılı kültürün yaygınlaşması ile birlikte destanların yerini roman, hikâye gibi edebi türler almıştır. Ancak bu anlatı türleri tek bir kişi tarafından yazılmıştır. Fakat yazar içinde yetiştiği toplumun kültürünü yazdığı esere aktarmaktadır.

Kırgızların oldukça eskiye dayanan bir geçmişleri vardır. Türk yazınının Kırgız Edebiyatıyla ilişkisi, çeşitli etmenlere dayalı olarak oldukça sınırlı gelişmiştir. Özellikle Kırgızistan ile ilişkilerin olmadığı dönemde Kırgız edebiyatıyla ilgili neşriyat da çok az olmuştur. 1990 yılı sonrasında artan ilişkilerle beraber Kırgız edebiyatı tanınmaya başlar. Tölögön Kasımbek'e ait Kırılan Kılıç I- Kırılan Kılıç II romanlarının Türkiye Türkçesine kazandırılması da bu dönemde artan ilginin bir ürünüdür.

İnsanın var oluş öyküsünü nasıl anladığı ve toplumun varlığını nasıl anlattığı önemlidir. Bu çerçeve de Tölögön Kasımbek, destansı özellikler çerçevesinde ve tarihi roman bağlamında değerlendirilecek olan *Kırılan Kılıç I ve II* romanında Kırgız halkının var oluş serüvenini ve Ruslar karşısında nasıl yenilgiye uğrayıp yıkıldığını anlatmıştır. Tarihi roman henüz kesin olarak tanımı yapılamasa da tarihsel bir bilginin edebi duyarlılıklar eşliğinde romana dönüştürülmesidir diyebiliriz. Biz bu çalışmamızda Kırgızlarının tarihini yazıya döken Tölögön'ün destana ait motifleri tarihi romanın elden bırakmadığı gerçekliğe ne kadar yaklaştırdığını göreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kırgız Edebiyatı, Tölögön Kasımbek, Tarihi Roman, Kırılan Kılıç I,II.

[*] Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Doktora Öğrencisi, El-mek: c_olpak@mynet.com

FROM LEGEND TRADITION TO HISTORICAL NOVELS TÖLÖGÖN KASIMBEK AND KBROKEN SWORD I, II

ABSTRACT

Being a social entity, humanity has been searching the ways of transferring their feelings, thoughts, imaginations and impressions to next generations all the time. Before written expressions became widespread, they used to try to accomplish this aim with the help of verbal folk literature. In this sense, epic had become the most significant tool to transfer experiences not only for individuals but also for communities. After written expressions became widespread, epic gave its place to written literature genres like novel and story. However, those narrative genres have been written by individual authors and they have reflected cultures which they had grown in to their works.

Kyrgyz have a considerably old past. Interaction between Turkish Literature and Kyrgyz Literature had developed pretty limited because of several reasons. Especially in period when there was no relation with Kyrgyzstan, there had been very few publications about the Kyrgyz Literature. With increasing relations after the year of 1990, Kyrgyz Literature began known. Bringing Kırılan Kılıç I (Broken Sword I) and Kırılan Kılıç II (Broken Sword II) novels, which are belong to Tölögön Kasımbek, in to Turkish Literature is the product of increasing interest in this period.

It is important that how the man understand the story of existance and how he/she tell the existence of the public. Tölögön Kasımbek, in his novels Kırılan Kılıç I ,II (Broken Sword I,II) has told the adventure of kyrgyz people and how they'd been destroyed by being defeated by the Russians. The book can be accepted as a legendary historical novel within this aspects. We, in this study, will see how close are the epic motifs of the Tölögön who wrote the history of Kyrgyz, to the reali ty which the historical novels never leaves.

Key Words: Kyrgyz Literature, Tölögön Kasımbek, Historical Novel, Broken Sword I,II.

GİRİŞ

Kırgızların oldukça eskiye dayanan bir geçmişleri vardır. X. yüzyıla kadar Eski Kırgız Türkçesi denilen kendi yazı dillerini kullandıkları bilinmektedir. Bu yazı dilinden kalma en önemli belgeler ise Yenisey yazıtlarıdır. Bu yazıtlar 1500 yıl önce yazılmış olmalarına rağmen günümüz Kırgız Türkçesi ile benzerlikler göstermektedir. (Baytok, 2003: 64) Çağdaş anlamda ise Kırgızların yazılı edebiyatları 1920'lere dayanır. Bunda Sovyet döneminin etkisi önemlidir. 1917'de Ekim devrimi sonucunda devlet statüsüne erişirler ve devletleşme süreciyle birlikte ağızların da birlik devri başlamış olur. Dilde büyük değişiklikler meydana gelmeye baslar. En önemli değişiklik, edebî dilin oluşması ve gelişmesidir. *Edebî dil toplumun sosyal, ekonomik, siyasî, ilmî, her türlü kesimine aynı şekilde hizmet eden, ağız şekillerinden daha yukarıda yer alan, dilin gelişen ve her zaman da gelişmekte olan seklidir. Eğitim, bilim hepsi edebî dilde yapılır. Edebî dil o dilin bütün ağız şekillerinden, kaynak olarak faydalanır ve onlar sayesinde gelişir. Bu nedenlerden dolayı*

edebî dilin oluşması, Kırgızlar ve Kırgız Türkçesi açısından çok önemli bir gelişme olmuştur.(Baytok, 2003: 66)

Bu kadar genç bir yazılı kültüre sahip olan Kırgızların eserlerinin temel yapı taşlarını sözlü geleneğin toplamı olan halk edebiyatı oluşturmaktadır. X. yüzyıldan 1920'lere uzanan ara, sözlü kültür ve edebiyatın hâkim olduğu dönemdir. Dolayısıyla Kırgız Edebiyatında sözlü geleneğin ağır bastığını ve bu ağırlığın çağdaş dönemde verilen eserlere yansıdığını söylemek mümkündür.

Türk yazınının Kırgız Edebiyatıyla ilişkisi, çeşitli etmenlere dayalı olarak oldukça sınırlı gelişmiştir. Özellikle Kırgızistan ile ilişkilerin olmadığı dönemde Kırgız edebiyatıyla ilgili neşriyat da çok az olmuştur. Bu dönemde ders kitaplarında bile Kırgızlarla ilgili ifadeler negatiftir ve orta eğitim tahsili gören öğrenciler Kırgızları, Uygur Devleti'ni yıkmış bir Türk kavmi olarak öğrene gelmişlerdir.(Devlet, 1997:83) *1990 sonrasında Kırgızistan ile Türkiye arasındaki ikili ilişkiler, Kırgız tarihinin Türkiye'de merak edilmeye ve araştırılmaya başlamasına sebep olmuştur. Konuyla ilgili birçok önemli tercüme ve bilimsel çalışma bu dönemde yayımlanmıştır. Ayrıca yine bu dönemde Türkiye'de Kırgız tarihi uzmanları yetişmeye başlamıştır.* (İsakov, 2010:116) Tölögön Kasımbek'e ait Kırılan Kılıç I-II romanlarının Türkiye Türkçesine kazandırılması da bu dönemde artan ilginin bir ürünüdür.

Tölögön Kasımbek, Kırgız edebiyatının en ünlü tarihçi yazarlarından birisidir. Hayali bir tarihin yazarı değil, gerçek bir tarihi seyri kurgusal düzlemde eserlerine yansıtan bir yazardır. Ülkesinde oldukça tanınmakta ve okunmaktadır. Onun kaleme aldığı Kırılan Kılıç romanı, Sovyet halkları arasında en çok okunan ilk tarihi roman olmuştur. Dokuz farklı dile çevrilmiş olması bunun bir göstergesidir. Yazarın; Kırılan Kılıç I-II dışında *Kelkel (Gelgel), Baskın ve en son kaleme aldığı Çapkın (Kırgın) romanlarıyla en çok merak edilen ve her Türkün kafasındaki "Ruslar Türkistan'a ne zaman, nasıl girdi?" sorularının cevabını vermekte ve siyasi tarih açısından pek de aydınlık olmayan bir döneme ışık tutmaktadır. Nehir roman tarzında kaleme alınan bu eserler; Türkistan topraklarının 19. yüzyılın ikinci yarısında Çarlık Rusya'sı tarafından nasıl işgal edildiğini, kardeş Türkistan halklarının yüz elli yıla varan kan, gözyaşı ve çile dolu dramlarını bütün çıplaklığıyla dile getirmektedir. (Erişim:22.08.2012)*

Kırılan Kılıç iki cilt olarak yayınlanmıştır. Orijinal adı ile *Sıngan Kılıç* yazarın asıl şöhretini kazandığı eseridir. Birinci cildini 1966, ikinci cildini ise 1967 yılında tamamlamıştır. Fakat bu roman, Çarlık Rusya'sının Türkistan'ı işgal etmesini ve hanlık üzerinde sürdürdüğü arabozucu, ikiyüzlü siyaseti anlattığından basımına izin verilmemiş, sansür uygulanmıştır. Hatta romanları yasaklanan yazar takibata uğrayarak devlet hizmetinden uzaklaştırılmıştır. İki ciltten oluşan romanın ilk cildinin diğer adı *Han Sarayı'*dır. *Han Sarayı* şekil olarak 4 ana bölüm ve 26 alt bölümden oluşmaktadır. İkinci cilt olan *İsyan* ise 3 ana bölüm, 17 alt bölümden ibarettir. Yazarın bu kadar çok bölümlü yazmasının nedeni romanın karmaşık ve çok fazla tarihi olayı bir arada veriyor olmasından kaynaklanabilir.

Romanın zaman boyutu Kırgızların siyasal serüvenlerinin zamanı ile örtüşmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Rusların Türkistan'daki işgal ve zulüm politikalarını anlatmaya çalışır. Bununla Kırgız gençliğinin milli duygularının yeniden yeşermesini amaçlar. Romanda Kırgız halkının savaş öncesi ve sonrası ile o yıllarda yaşadığı acılar dile getirilir. Kasımbek, bu romanıyla, "Bir Kırgız edebiyatçısı olarak benim eserlerim Kırgız toplumunu, Kırgız tarihinin ve kültürünün gelişimini yansıtır ." diyen Cengiz Aytmatov kadar iddia sahibi bir yazar olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

İnsanın var oluş öyküsünü nasıl anladığı ve toplumun varlığını nasıl anlattığı önemlidir. Bu çerçevede Tölögön Kasımbek, destansı özellikler çerçevesinde ve tarihi roman bağlamında

değerlendirilecek *Kırılan Kılıç I ve II* romanında Kırgız halkının var oluş serüvenini ve Ruslar karşısında nasıl yenilgiye uğrayıp yıkıldığını anlatmıştır. Tarihi roman kavramının henüz kesin olarak tanımı yapılamasa da bu kavram, tarihsel bir bilginin edebi duyarlılıklar eşliğinde romana dönüştürülmesi şeklinde ifade edilebilir. Söz konusu eserde Kırgızların tarihini yazıya döken Kasımbek'in, destana ait motifleri tarihi romanın elden bırakmadığı gerçekliğe ne kadar yaklaştırdığı görülür.

TARİHİN DESTANLAŞMASINDAN DESTANIN ROMANLAŞMASINA

Kırılan Kılıç, 1842 yılından başlayarak Hokand ülkesinin Rusların yönetimine geçmesine kadar gelişen olayları anlatır. Roman, itibari değil gerçek zaman dikkate alınarak yazılmıştır. Kırgızlar; Hokand ülkesi ve çevresindeki obalar, boylar ile Ruslara karşı bir mücadele vermektedir. Bu arada kendi aralarında da siyasi kavgaları devam etmektedir. Roman bir savaş sahnesi ile başlar. General Çernyayev adlı bir Rus komutanı 1865 yılında birliği ile Hokand birliklerine karşı savaşmaktadır. Sayıca daha az olan Hokandlılar ellerinde Rus makinelerinden olmamasına rağmen iyi mücadele etmektedir. Rus makineleri roman boyunca Kırgızların elde etmek istediği silahlardır. Rus general yenildiklerini düşünerek askerlerine çekilme emri verir. Fakat tam o sırada Hokand komutanı Alimkul'un arkasından vurularak öldürülmesi savaşı sürpriz bir sona götürür. Ruslar galip gelir. Romanın devamında da anlaşılacağı üzere aslında Kırgız halklarının kaderi budur: Arkasından vurmak… Önde Ruslarla savaşırken arkasından emin olamayan bir toplumun hikâyesidir bu roman. Bütün tarihleri boyunca bu Türk halkları, Rusları yenmek üzere iken birbirlerine yenilmişlerdir.

Romanda zaman olarak bir geriye dönüş yaşanır. 1865 yılından 1842 yılına geçilir. 1842'den itibaren Kırgız halkı Rus hâkimiyetine geçiş sürecinde acılarıyla, hatalarıyla, taht kavgalarıyla; tarihi gerçeklere bağlı olarak hikâye edilir. Kasımbek, tarihi olayları anlattığı eserinde bir roman yazarından ziyade tarihçi titizliği göstererek anlatımını, edebi değerinin önüne alsa da geleneksel anlatım biçimleri doğrultusunda şekillendirir. Destansı anlatım geleneği, gerçek olayların kurgusal düzlemde aktarımında öne çıkar.

Destanlar genel olarak milletlerin din, fazilet ve milli kahramanlık maceralarının manzum hikâyeleri (Banarlı, 1998:1) diye tanıtılır. Buradaki manzum sözü duyguların, düşüncelerin kafiyeli sözlere dökülmesi anlamındadır. Gerek Türk destanlarında gerek Dede Korkut'ta bu sözlere rastlanır. Şiirlerle ele verilen geçmiş, bir milletin aydınlanması yolunda atılan sağlam bir adım olabilir. Çünkü tarih bir gün herkesin dönüp bakmasını zorunlu kılan bir kavramdır. Zıtlıkların ve karşıtlıkların savaşı bunların arasındaki mücadelenin oluşturduğu bir olaylar silsilesidir. Aslında tarih deyince aklımıza ilk olarak savaş ya da barış ya da daha basit bir düzeyde düşünecek olursak mücadele gelir. Mücadele ülkeler arası diyalogda çok boyutlu bir anlam alanı kazanır. Mücadelenin kutsallaştırıldığı destanlarda yalnız şiir değil; kadın, ışık, ağaç, su, at, çalgı aletleri ve tabiî ki insan tarihin aydınlatılmasında birer vazgeçilmez motif olmuştur.

Yukarıda da değinildiği gibi sözlü edebiyat geleneği, yani halk edebiyatı Çağdaş Kırgız Edebiyatını etkilemiştir. *Halk edebiyatı, halkın genelini kapsayan sevinçleri, acıları bünyesinde barındırdığı gibi kişisel mutluluk ve hüzünlerin de barınağıdır. Nasıl ki kültürler arası fark varsa duygular ve tepkiler arasında da milletlerin birbirinden farkları vardır. Bu nedenle, halk edebiyatı ürünlerinin çeşitli bölgelerde ve zamanlarda farklılık gösterdiği görülür.* (Elçin, 1993: 1) Ünlü Kırgız Yazarı Cengiz Aytmatov; Gün Olur Asra Bedel'de Mankurt efsanesine, Beyaz Gemi'de geyik mitine yaptığı atıflarla sözlü kültürün etkisinde olduğunu gösterir. Tölögen Kasımbek, olayları ele alırken bir roman yazarından ziyade tarihi hassasiyeti gösterse bile Kırılan Kılıç romanında sıklıkla halk edebiyatına ait unsurları kullanır. Özellikle sözlü geleneğin ana taşıyıcısı konumundaki şiir biçimlerinden yararlanır. Kitabın çevirmenlerinden biri olan Saadettin Koç'un yazarın romanlarındaki folklorik unsurları incelerken, *Kasımbek'in ilham kaynağı halk kültürüdür*,

der. Mesela romanda, hazin bir hayat öyküsü yaşadığı anlatılan Doğancıbaşı Sarıbay ara sıra eline kopuzunu alıp içli içli küü söyler.

Sen, sen dünya, sen dünya…

Bir yüzüne gün değmiş,

Bir yüzüne tün değmiş,

Başı tuhaf, sonu pişmanlık,

Kararsız, eksik dünya. (Kasımbek, c.II, 2003: 75)

Hükümdarlık tahtına uzun mücadeleler sonucu oturabilmiş İshak'ın bir nevi akıl hocası Derviş de öğütlerini hep şiirle aktarır ve sahneden çekilir.

Kısmet bu dünyanın neresinde?

Canlılarla dolamayan

Geniş tarlada kısmet var.

Ak kuğunun konmadığı

Dalgalanan gölde kısmet var.

Yükseklerde gözü olmayan,

Çileli halkta kısmet var. (Kasımbek, c.II,2003: 215)

Romanın diğer destansı özelliği küüdür. Küü kopuzla çalınan melodi anlamındadır. Eski Türk musikisi kaynaklarına göre, Türklerin öteden beri, zengin musikileri vardı. Türkler, musıki aletleriyle çaldıkları bestelere Küg veya Kög diyorlardı.(Banarlı, 1998:38) Önemli olaylarda, dertlerde sevinçlerde küü hep rolünü oynamıştır. Dede Korkut Hikâyelerinde nerdeyse bütün kahramanlarda kopuz vardır. Ünlü halk hikayesi kahramanı Köroğlu, mücadele meydanında sergilediği yiğitlik kadar sazıyla gösterdiği yetenekle de hafızalarda yer almıştır. Kırılan Kılıç romanında kimi zaman bir kahramanın övgüsünde kimi zaman da hanları kandırmak isteyen kızların dilindedir küü:

"*Ozan; hoş, kulağa yumuşak gelen bir sesle şarkısına devam ediyordu.*" (Kasımbek,c.I, 2003: 71)

"*Beknazar, canı çekti ve kopuzu eline aldı. Kim bilir kimden kalmıştı. Çocukluğundan beri bu evdeydi. Eşiğini yerine koydu ve düzen vererek tıngırdatmaya başlattı. Hemen düşüncelerin, hayallerin, duyguların dünyasına daldı. Çocukluğunda sürükleyip kucaklamaya çalışarak alıştığı kopuzu çalmayı öğrenmişti. Fakat küü çalmaya o kadar da büyük lgi göstermezdi. Bunu özel bir hüner olarak görmezdi. Sadece keyifli ve keyifsiz olduğunda kopuzu eline alır, hanımına açmadığı, en yakın arkadaşına söylemediği, yalnız Allah'ın bildiği sırrı kopuzuyla paylaşırdı. Kopuz çalarken sevinir, kederlenir, güç toplar, şükrederdi.*" (Kasımbek, c.I, 2003: 224-225)

Türk destanlarında *Kadına verilen değer ve onu üstün tutma her zaman ön plandadır. İslami Devir Türk Destanlarında da böyledir. Eski Türk Yazıtlarında da Türk Kağan ve kumandanlarının başarılarının annelere, kadınlara bağanmış olması da bunun bir ifadesidir. (Şen, 2003:125) Alp tipini hazırlayan şartlar erkeğin yanında kadını da eğitmiştir. Fedakâr, iffetli, saygın ve erkeğin sadık dostu olan kadın, bu özelliklerinin yanında erkekle bizzat savaşan, dövüşen, yarışan, güreş tutan, avcı, akıncı bir kahramandır; "Alp'tir.(Akyüz, 2010:172)* Eski Türk destanlarında kadının yeri hep farklıdır. Uçsuz bucaksız suyun üzerinde canı sıkılan Kayra Han'a

ışıklı bir dalgalanma ile çıkıp yaratma ilhamını veren Ak Ana'dır. Oğuz Kağan'ın annesi Ay Kağan mukaddes bir kadın iken Oğuz'un eşleri de ilki ışıktan ikincisi ağaçtan doğmuş özel kadınlardır.

Tölögön Kasımbek'in romanı erkek ağırlıklıdır. Bu erkekler ekseriya birbirine benzerler. Hepsi alp karakterinde, yiğittir. Hemen hemen kadın karakterin olmadığı romanda yalnız iki kadının bir anlamda trajedi diyebileceğimiz hayat hikâyeleri derinlemesine anlatılır. Kurmancan Datka ve Ayzade. Kurmancan Datka romana Alimbek Datka'nın karısı olarak girer. Roman boyunca, bilge Türk analarına benzer. Türk iktidar geleneğindeki söz konusu kadınlar gibi roman boyunca iktidardaki gücü hissedilir. Aynı zamanda, kocası ölünce kendisine Datkalık gibi önemli bir rütbe verilen tek kadındır. Rusların Türkistan'la ilgili son planları da bu kadın etrafında şekillenir. Yapılan anlaşmaya imza atacaktır Kurmancan Datka. İslamiyet'ten sonraki eserlerde, Dede Korkut'ta da ayrıcalıklı yerini koruyan kadının bu romandaki temsilcisi gibidir Kurmancan.

"Yaşına rağmen, henüz ihtiyarlığın karşısında başı dimdikti. Hala güzelliğinden hiçbir şey kaybetmediğini görüyor ve onunla gurur duyarak etrafında fır dönüyordu. Gerçekten Kurmancan Datka taş bebek gibiydi. Beli hala ince, göğüsler ise kabarık duruyordu." (Kasımbek, c.II, 2003: 324)

Ruslar arasında Kanike Hanım diye ünlenen, henüz saçlarına ak düşmemiş olup güzelliğini koruyan bu kadın, milletin işleri ve evlatları söz konusu olunca erkekten farksızdır.

"Kurmancan Hanım, bir defa bile üzerindeki giysileri kontrol etmedi, onların kendisine yakışıp yakışmadığını kontrol etmedi." (Kasımbek, c.II, 2003: 323)

Türkçe yazılı metni günümüze kadar ulaşan Oğuz destanından günümüze, Türk destan kahramanları tipik özellikler taşır; bu kahramanların genel olarak, İslamiyet'ten önce oluşan ve İslamiyet etkisi ön planda olmayan destanlarda alp; İslamiyet etkisi yansıtan destanlarda ise gazi tipi olarak adlandırıldıkları görülür.(Yıldız, 2009: 11) Kırılan Kılıç'ın erkek kahramanlarının çoğu savaşçıdır. İslamiyet sonrası olayları anlatsa bile alp tipine uygun özellikler gösterirler. Kadın karakterlerin aksine sayıları bir hayli fazladır. Ataerkil bir toplum yapısı burada kendini gösterir. Romanda, Kaplan'ın tiplerin anahtar vazifesini gördüğünü söylediği gibi, *tipler vasıtasıyla, içinde vücuda geldikleri toplumun sosyal şartlarını , zihniyet, örf ve adetlerini anlamak da kolay oluyordu.* (Kaplan;1996:6) yaklaşımıyla örtüşür şekilde kahramanlar gerçekle iç içedir. Kasımbek'in kendi hayatına bakıldığında bu kahramanların bazılarının birebir karşılıkları bulunabilir. Mesela Tölögön'ün büyükbabası İbrahim; Hokand Hanlığında bey, aynı zamanda Rus ordularının Türkistan'ı işgali sırasında, Hokand Hanlığı askerleriyle Rus askerleri arasında yapılan savaşlarda kahramanlık gösteren Beknazar'ın küçük kardeşidir. Alp tipinin karşısında ise şahsi çıkarlarının peşinde koşan zayıf hükümdarlar konulmuştur. Bu da onları çirkin göstermek yerine, daha çok, savaşçıları yüceleştirmiştir.

"*Demek ki, kılıç bu halkın doğumundan ölümüne kadar kutsal sayılan eşyası, yol arkadaşı, gönül arkadaşı olmuş.*

Beknazar, her birini okşar gibi tutarak özenle bir bezle temizler, sonra da aynı özenle yerlerine koyar. Bunlar, onun için silah değil, atalarından kalan hatıra, miras, yadigar ve mülktür." (Kasımbek, c.I, 2003:224)

Destanlarda hükümdarların yanında onlara öğüt veren ihtiyarlar vardır. Oğuz Kağan'ın yanındaki Uluğ Türk bunların başında gelir. Oğuz'un veziri olan Uluğ Türk aynı zamanda ona Türk devlet idaresi hakkında da yön verir. Kırılan Kılıç romanında da bu tip karakterlere rastlanır. Han için yardım istemeye gelen Abdurrahman, güngörmüş ihtiyarların insanlar üzerindeki etkisini bildiğinden ilk onlara seslenir:

"- *Akıllı düşününüz! Uzağı gören ihtiyarlar.*" (Kasımbek, c.I, 2003:33)

Hokand Hanlığında idare değişikliği olunca kapıya dayanan bir derviş vardır. İçeri alınan derviş, İbrahim Hayal'e:

"- *Beyim! Bir hafta içinde olacakları, hiç bir şeye bakmadan söyleyebilirim. Gökyüzündeki yıldızlardan çok yeryüzündeki yıldızların sırrını iyi anlarım."* (Kasımbek, c.I, 2003:60) der.

İktidarın en son ortağı İshak'a da yardım eden bir derviş vardır. Bir kervan yolculuğunda tanışan ihtiyarla İshak bu kervandan kovulduktan sonra da yolculuklarına birlikte devam etmişlerdir. Yalnız İshak'a değil gördüğü herkese öğüt veren bu ihtiyar söylediği sözlerle onların gönüllerini sakinleştiriyordu.

"*Derviş bütün yorgunluğunu unuttu….Sözün olgunlaştığı yerlerde rubai söyledi:*

Gönlümüz şimşeğin ateşinden,

Katılmış göz yaşımıza tuzlu sudan.

Hızlı esen rüzgar gibiyiz.

Kaplana eş gönlümüz,

Boz toprak ile yoğrulmuşuz.

"İnsan" adlı yüce isimle yartılmışız.

Yaşayacak günü, içecek suyu az,

Ama yapacak işi çok…" (Kasımbek, c.II, 2003: 203)

Kırgız halkı 150 yıla varan bir Rus baskısı altında kalmıştır. Bu zor şartlarda dahi benliklerinden fazla bir şey kaybetmemek için direnmişlerdir. Kasımbek'in romanında zengin folklorik değerlerin olaylar içine eriyerek yerleşmesi bile bu milli bilinci gösterir. Şirali'nin han ilanı sırasında yapılan tören, mevsimlik yayla göçleri, Kurmancan'ın anlaşma yapmaya gelen Rusları misafir etme şekli hep gelenek göreneklerin romanda yansımalarıdır. Dinin de etkisi hissedilir derecededir. Rusların anlaşma yapmak için seçtiği Kurmancan'ın resmini yapmaya çalışan ressama hemen müdahale edilir. Gerekçe olarak Peygamberden kıssa anlatılır. Yine Şirali'nin han ilanında yapılan törende Hz. İbrahim'e telmih yapılır. Kimsesiz Aşır arkasından arayanı soranı olmayıp davası güdülmeyeceğinden kurban edilir bu törende. Eskiden beri bu geleneğin yapıldığını "*fakat, gökyüzünden beyaz bir koç meleyerek indikten sonra, bu geleneğin durdurulduğu*" (Kasımbek, c.I, 2003:58) anlatılır. Yani romanda Türk gelenekleri ile İslamiyet'in karıştığı görülmektedir.

SONUÇ

Destanlardan farklı olarak romanda, roman olma özelliğini taşıyan şey ele alınan olay ve kahramanların yaşanmış ya da yaşanabilir olmasıdır. Bu durumda yazarın destansı bir konuyu inandırıcı hale sokması ve günümüz teknolojisinin okuruna dil, üslup ve kurgu oluşturma tekniği ile sunması gerekmektedir.

Evrensel bir mücadele olan bağımsızlık önemli bir kavramdır. Baştan sona Kırgız halkının bağımsızlık mücadelesi Kırılan Kılıç I-II romanının ana konusudur. Belgesel roman özelliği de taşıyan Kırılan Kılıç, okurun, *Gerçek nedir? Roman gerçeği nedir ve tarihi gerçekler romana nasıl sindirilir?* sorularına cevap bulmasına yardımcı olabilir. Nitekim özel yer ve kişi adlarını çıkardığımızda bu roman yalnız Kırgızların değil diğer başka birçok milletin geçmişine de ışık tutabilir. Hayatın içinden çıkan bu hikâyeler romancının kültür potasında eriyip kâğıda dökülmelidir. Çünkü hayat gerçeğinden alınan ya da gerçeklere benzetilen konular da roman yazma

kaygısının dışında tarihi bir olaydan ders çıkarma kaygısı gözetebilir. Romanın teknik sağlamlığı ve inandırıcı üslubu ile her iki kaygının dikkate alınarak yazıldığını düşündüğümüz Kırılan Kılıç romanında yazar, Bilge Kağan'ın seslenişini sanki yeniden duyurmuştur.

"*Altunu, gümüşü, işlenmiş ipeği, tasasız (karşı koymadan) verir. Çün bodunun sözü tatlı, ipeği yumuşak imiş. Tatlı sözü, yumuşak ipeği ile aldatıp, uzak bodunu iyice yaklaştırır imiş. Bir kişi yanılsa sonuna, bodununa, çocuklarına kadar barındırmaz imiş. Tatlı sözüne, yumuşak ipeğine aldanıp çok Türk bodunu öldün. Türk bodunu öleceksin.*"

Yüzlerce yıl önce bu derece ileri görüşlü iddialar ortaya atan ataların ruhunu, çok yakın geçmişte Türk boylarında iktidar hırsı taşıyan kişiler kanatmıştır. Geçmiş siyasi tarihi incelediğimizde de göreceğimiz gerçekleri bu defa edebi bir pencere aracılığıyla seyretmiş oluruz romanı okuyarak. Yazar Tölögön Kasımbek, Bilge Kağan'ın uyarılarına uymayan bir milletin tarihini bize edebiyat felsefesinin aralığından veriyor. Kırılan Kılıç I ve II romanlarında Türkistan'ın içten içe Rus yönetimi tarafından nasıl işgal altına alındığını, Rusların boyunduruğuna sokulduğunu sözlü kültür ve destan geleneğinden de yararlanarak anlatmaktıyor.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Çiğdem, **"**Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi", **Mukaddime***,* Sayı 1, 2010

BANARLI, Nihad Sami, **Resimli Türk Edebiyatı (1.cilt)**, M.E.B. Yay., İst., 1998.

BAYTOK, Aysel, **Kırgızcadan Türkçeye Çeviri Meseleleri,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, 2003.

DEVLET, Nadir, "Türkiye'de Tarih, Dil ve Edebiyat Araştırmalarında Kırgızistan ve Manas Destanı", **Manas 1000 Bişkek Bildirileri (26- 31 Ağustos 1995),** 1997.

ELÇİN, Şükrü, **Halk Edebiyatına Giriş**, Akçağ Yay., Ank., 1993.

İSAKOV, Abdrasul, **"**Kırgızlar ve Kırgızistan Tarihi İle İlgili Türkiye'de Yayımlanmış Bilimsel Çalışmalar (1910-2009)", **OAKA,** Cilt:5, Sayı: 9, ss. 101-131, 2010.

KAPLAN, Mehmet, **Tip Tahlilleri**, Dergah Yay., İst., 1996.

KASIMBEK, Tölögön, **Kırılan Kılıç I,** (Çevirenler: İbrahim Atabey, Saadettin Koç), Yargı Yayınevi, Ankara 2003.

KASIMBEK, Tölögön, **Kırılan Kılıç II,** (Çevirenler: İbrahim Atabey, Saadettin Koç), Yargı Yayınevi, Ankara 2003.

ŞEN, Semra, "Oğuz Kağan Destanı'nda ve Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın", **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,** S. 21, Erzurum 2003.

YILDIZ, Naciye, "Türk Destan Geleneği", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, C.6, S.1, Ankara Mart 2009.

Erişim: 28.08.2012, http://www.kitapturk.com/diger/kirilan-kilic-1-han-sarayi-singan-kilic-birinci-kitep-kan-ordo-22055k.html

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1893-1909, ANKARA-TURKEY

GÖRSELLERLE DESTEKLENMİŞ ALTI ŞAPKA DÜŞÜNME TEKNİĞİNİN ÖĞRENCİLERİN KONUŞMA BECERİLERİNİ GELİŞTİRMESİNE ETKİSİ

Salih ORHAN[*]
Abdülkadir KIRBAŞ[**]
Yakup TOPAL[***]

ÖZET

Eğitimin en temel hedeflerinden biri de insanın kendisini ifade edebilmesini ve toplumsal bir varlık olarak toplumun diğer bireyleriyle iletişim kurabilmesini sağlamaktır. Bu anlamda bireyler günlük hayatta en çok konuşma becerisinden faydalanmaktadırlar. Geliştirilebilir bir dil becerisi olan konuşmanın daha etkili olarak kullanılabilmesi için çeşitli yöntemler kullanılmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, ilköğretim öğrencilerinin konuşma becerilerini geliştirmede görsellerle desteklenmiş altı şapkalı düşünme tekniğinin geleneksel yönteme göre etkisini belirlemektir. Bu amaçla, bu teknik ilköğretim 8. sınıf öğrencilerine 4 hafta süreyle 'Bilim ve Teknoloji' temasında uygulanmıştır. Araştırmanın verileri "Konuşma Becerisi Gözlem Formu" (Orhan, 2010) aracılığıyla toplanmıştır. Deney grubunda görsellerle desteklenmiş konuşma çalışmaları yapılırken, kontrol grubunda ise geleneksel yönteme göre konuşma çalışmaları yapılmıştır. Bu bağlamda deney grubundaki öğrencilere öncelikle yöntem hakkında bilgi verilmiş, öğrencilerin bu yöntemi nasıl uygulayacakları araştırmacı tarafından öğrencilere anlatılmıştır. Daha sonra altı şapkalı düşünme tekniğinin her bir rengi için belirlenen resimler öğrencilere dağıtılarak konuşma çalışması yaptırılmıştır. Araştırmanın verileri SPSS 19.0 ile değerlendirilmiş, grupların kendi içinde ön test-son test karşılaştırmaları için ise "ilişkili Ölçümler için Wilcoxon işaretli Sıralar Testi" kullanılmıştır. Araştırma sonucunda 'konuşma kuralarını uygulama, sesini ve beden dilini etkili kullanma, hazırlıklı konuşmalar yapma, kendi konuşmasını değerlendirme' gibi Türkçe Ders Programı'nda yer alan konuşma amaç ve kazanımlarını geliştirmede deney grubu öğrencilerinin kontrol grubu öğrencilerine göre daha başarılı olduğu tespit edilmiş ve çeşitli öneriler getirilerek öğretmenlerin konuşma becerisi ile ilgili uygulamalarda bu yöntemi kullanabilecekleri ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Görsel materyaller, altı şapka düşünme tekniği, konuşma becerileri, konuşma amaç ve kazanımları.

[*] MEB. Öğretmen. El-mek: salihorhan2009@hotmail.com
[**] Yrd. Doç. Dr., GümüÇhane Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: kadir_smk@hotmail.com
[***] Yrd. Doç. Dr., GümüÇhane Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: yakuptopal@gumushane.edu.tr

SIX THINKING HATS TECHNIQUE SUPPORTED VISUALS EFFECTS OF STUDENTS' SPEAKING SKILLS DEVELOP

ABSTRACT

One of the most fundamental goals of education and social being able to express oneself to communicate as a society to provide others. In this sense, individuals benefit from the ability to talk in daily life the most. Speaking a language skill can be developed which are used in a variety of methods to be used more effectively.

The main objective of this study, elementary school students improve their speaking skills supported by visuals than the traditional method to determine the effect of six hat thinking techniques. The primary purpose of research 8th grade students for a period of four weeks 'of Science and Technology' theme applied_The data "Speaking Observation Form" (Orhan, 2010) collected the data._Visuals supported by the experimental group, while speaking activities, speaking in the control group were carried out according to conventional method. In this context, information about the method, first given to students in the experimental group, how to implement this method, the researcher explained to the students by students. Then, for each color of the six hat thinking techniques were made in the speech handed out pictures to students. The data were evaluated with SPSS 19.0, to compare with those of the pre-test and post-test "for the measurements associated with the Wilcoxon signed Ranks Test" was used._As a result 'speech rules, Effective use of voice and body language, be prepared to make speeches, their speech evaluation' goals and achievements, such as the development of speech in the Turkish Course Programme of the experimental group students was found to be more successful than the control group students and and a variety of applications related to proposing and speaking skills teachers can use this method unless otherwise indicated.

Key Words: Visual materials, the six thinking hats technique, speaking skills, objectives and achievements of speech.

Giriş

Toplumsal bir varlık olarak insan için diğer insanlarla iletiGim kurmak önemli bir ihtiyaçtır. GletiGim bir mesajın gönderici tarafından belirli bir kanal vasıtasıyla alıcıya gönderilmesi olarak tanımlanabilir. Bunun en kestirme ve etkili yolu ise konuGmadır."KonuGma çağlar boyunca insanın insanla iliGkilerini düzenlemede, kiGilerin birbirini etkilemede önemli bir yere sahip olmuGtur"(Sever, 1997:20). Hayatımızın en önemli ihtiyaçlarından biri olan konuGma GuGekillerde tanımlanabilir:

"KonuGmak; dinleyicilere karGıkimsenin belli bir konu üzerinde söylediği sözlere denir" (Karaalioğlu, 1987:313). "Duygu, düGünce ve dilekleri görsel, iGitsel öğeler aracılığı ile karGımızdakine iletmek, açıklamak, dıGavurmaktır"(TaGçı, 2000:27). KonuGmanın zihinsel yönünü ön plana çıkaran Adalı, (2003.27)"de "KonuGma, zihinsel bir çabayla, zihinsel birikimle oluGturulan iletinin dil aracılığıyla karGıdakine sunulmasıdır." demektedir. KonuGma söze dayalı bir eylemdir.

"Sözlü anlatıma „konuşma" da diyoruz. Konuşma kişinin duygu ve düşüncelerini sözle bildirmesidir" (Kavcar ve diğerleri, 1998:57).

Konuşmanın temel amacı konuşmacı ile dinleyici arasındaki anlaşmayı sağlamasıdır. "İnsanlar arasındaki en önemli etkileşim aracı olan konuşmanın amacı, konuşmacının temelde söylediklerinin dinleyici tarafından algılanmasıdır. İnsan beyninde karmaşık işlemler oluşturup ses organları ile karşı tarafa gönderilen mesajın dinleyicinin kulağıyla işitilip algılanması ve anlamlandırmasıyla konuşma başlar"(Orhan, 2010: 14).

Bir iletişim aracı olarak konuşmanın çeşitli unsurları bulunmaktadır. Bu unsurlardan bazıları şunlardır:

1. Konuşma görsel bir davranıştır. "Konuşmacının, dinleyicinin duygu ve düşüncelerini etkilemek amacını güden her türlü görünür davranıştır. Hareketler, duruş,genel gövdesel eylem, jestler, mimikler konuşmacının görünür davranışlarıdır" (Ergin ve Birol, 2000: 92).

2. Konuşma, konuşmacının duygusal derinliğini göstermektedir. " Konuşma anında bedensel hareketlerden yeterince yararlanmayan konuşmacının duygu derinliğinden yoksun olduğu, güvensiz, hasta ya da utangaç olduğu düşünülür" (Ergin ve Birol, 2000: 92).

Görsel davranışların yerli, yerinde kullanılması konuşmada iletişimin sağlıklı kurulabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. " Bir taraftan görsel davranışları yerli yerinde kullanarak dinleyicilerin dikkatini konuştuğumuz işe toplarken diğer taraftan da görsel davranışlarda gösterişe girmemeye ve bundan kaçınmaya çalışılmalıdır. Zira bu durum karşıdaki dinleyiciyi olumsuz etkiler ve dinleyicinin motivasyonunun bozulmasına sebep olur" (Orhan, 2010:15). Bu konuyla ilgili olarak Birol ve Ergin (2000: 92)"de: "Jestler de bir düşünceyi iletmede içten gelen bir arzuyla kullanılmalı ancak çok fazla göz alıcı olmamalıdır." diyerek görselliğin düşünceyi iletmede etkili fakat dinleyicinin konudan kopmasına sebep olabilecek kadar süslü olmaması gerektiğini ifade eder. Bu anlamda konuşmacının vücut dilini kullanmasının büyük bir önemi vardır. Çünkü vücut dili ile anlatılan konunun paralellik göstermesi gerekmektedir.

Konuşmada büyük bir önemi bulunana konulardan biri de sestir. Aynı zamanda kişiliğin de bir göstergesi olan seste bulunması gereken özellikler şunlardır:

1- İyi bir ses işitilebilir olmalıdır.

2- İyi bir ses doğal olmalıdır.

3- İyi bir ses açık, anlaşılır ve net olmalıdır.

4- İyi bir ses pürüzlü olmamalıdır.

5- İyi bir seste hoşagiderlik bulunmalıdır.

Konuşmanın fiziksel ve zihinsel yönü birlikte düşünülmelidir. Zihinsel gelişim ile dilin gelişimi dolayısıyla da konuşma arasında bir paralellik bulunmaktadır. Diğer taraftan da konuşmanın gelişimi zihinsel gelişimi etkilemektedir. "Konuşma, zihinde başlayan ve düşüncelerin sözle ifade edilmesiyle tamamlanan bir süreçtir. Bu sürece zihinsel işlemlerle başlanmakta ve öncelikle zihinde yapılandırılmış bilgiler gözden geçirilmektedir. Bu sırada konuşmanın amacı, yöntemi, konusu ve sınırları belirlemektedir. Ardından aktarılacak bilgiler seçilmektedir. Seçilen bilgiler çeşitli zihinsel işlemlerden geçirilmektedir. Bu işlemler sıralama, sınıflama, ilişki kurma, eleştirme, analiz-sentez yapma ve değerlendirmedir. Bu işlemler sonucunda düzenlenen bilgiler cümlelere, kelimelere, hecelere ve seslere dökülerek aktarılmaktadır" (Erdem ve Deniz, 2008: 78).

Konuşmanın diğer önemli bir yönü ise Türkçe öğretimine kaynaklık etmesidir. Zira okuma ve yazmanın çıkış noktasını konuşma oluşturmaktadır. Dolayısıyla konuşma kendisi dışındaki, dil becerileri açısından son derece önemlidir. "Sözlü veya sözel olmayan iletişim durumlarına düzenli olarak katılmak öğrencinin dil ve zihinsel becerilerini geliştirmektedir" (Güneş, 2007: 99).

Gerek fiziksel gerekse zihinsel yönü bulunan konuşma becerisinin geliştirilmesi ve kişinin etkili ve doğru konuşma becerisi kazanması ana dil eğitiminin temel amaçları arasında yer almaktadır. Çünkü günlük yaşamımızda konuşma becerisi gelişmiş ve güzel etkili konuşabilen insanların diğer insanlar üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olduklarını görmekteyiz. "Ana dil eğitimi derslerinin bir amacı da, öğrencilere düşünce ve duygularını dil kurallarına uygun, doğru ve etkili bir biçimde sözlü olarak anlatma becerisi kazandırmaktır" (Özbay, 2006: 112).

İnsan hayatında bu denli önemli bir yere sahip olan konuşma becerisi doğuştan getirilen ancak eğitimle geliştirilebilen bir davranıştır. Daha doğrusu etkili ve doğru konuşma eğitim vasıtasıyla geliştirilebilen bir beceridir. "Her beceri gibi konuşma becerisi de eğitimle gelişir. Konuşma eğitiminden kasıt, insanın duygu, düşünce ve isteklerini anlatır hale gelmesidir. Çocuklar belli konuşma alışkanlıkları edinerek okula gelirler. Ailenin gelenek, görenek ve alışkanlıkları sınırı içinde gelişen bir konuşma eğitiminden geçirilirler" (Sever, 1997: 20). Öğrenci konuşma eğitiminde geçmişten getirilen konuşma alışkanlıklarımdan faydalanılabileceği gibi geçmişten kalan aksaklıklar da giderilmeye çalışılmaktadır. " Öğrencilere verilecek konuşma eğitimi; onların rahat, kolay, akıcı konuşabilmelerini sağlayacak nitelikte olmalıdır. Bunun için öncelikle öğrencilerin bilgi eksiklikleri giderilmeli ve ardından onlara günlük hayattaki gerçek iletişim durumları göz önünde bulundurularak uygulamalar yaptırılmalıdır" (Richards, 2003: 2). Konuşma becerisinin eğitim yoluyla geliştirilmesi bu eğitimi gerekli ve bir anlamda zorunlu kılmaktadır. Zira günümüzde en fazla ihtiyaç duyduğumuz hususların başında doğru ve etkili iletişim gelmektedir. Korkmaz, (1996: 43) bu konuda "İletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler, dünyayı küçültmüş ve anlaşma aracı olarak kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen konuşmaya doğrudan büyük görevler yüklemiştir. Öyle bu yüzden okullarda konuşma becerisi üzerinde özenle durulmalıdır. Okul, iletişim engellerini kaldırıp bireylerin iletişim becerilerini geliştiremezse bu durum, bireyler ve kuşaklar arası çatışma ihtimalinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır." diyerek konuşma eğitiminin önemini vurgulamaktadır. Bu kadar ehemmiyet arz eden bir becerinin nasıl kazandırılacağı ve hangi yöntemler kullanılarak kazandırılması gerektiği üzerinde durulması gereken asıl konudur.

Bu becerinin eğitiminde ve kazandırılmasında ana dili öğretmenine büyük görevler düşmektedir. Çünkü öğretmenin derste yapacağı etkinlikler ve bu etkinliklerin uygulanmasında kullanılacak yöntem ve tekniklerin seçimi ve uygulanışı konuşma eğitiminde temel oluşturmaktadır. Öğretmen, konuşma eğitiminin temel amacı olan "kişinin duygu ve düşüncelerini başkalarına kimi zaman anında (hazırlıksız olarak), kimi zaman da hazırlıklı olarak rahatlıkla ifade edebilmesini sağlamak" (Yalçın, 2002: 136-144)'ü yine konuşma eğitimini etkileyen faktörleri de en iyi bilen ve uygulayıcı olarak hangi yöntem ve tekniğin uygulanacağına karar veren kişidir. Bu bağlamda kullanılabilecek yöntemlerden biri de "altı şapka düşünme tekniği"dir.

Altı Şapka Düşünme Tekniği

Genelde eğitimin özelde ise Türkçe eğitiminin temel hedeflerinden bazıları da öğrencilerin yaratıcı düşünme becerilerini geliştirmek, topluluk içinde kendini daha rahat ve etkili olarak ifade edebilmek, empati yaparak doğru ve etkili iletişim kurmak, ele aldığı herhangi bir konuyu her yönüyle ele alarak karşısındakine aktarabilmesi olarak sıralanabilir. Öyle bu kazanımların elde edilebilmesinde kullanılabilecek yöntemlerden biri de "altı şapka düşünme tekniği" dir. Altı şapka düşünme tekniği" Edward de Bono'nun geliştirdiği, öğrencilerde yaratıcılığı ve empati yeteneğini geliştirmeyi amaçlayan bir tekniktir." (Tan, 2006:131)

Altı Şapka düşünme tekniğinin temel hedeflerinden biri de öğrencilerde eleştirel düşünme yeteneğini geliştirmektir. Çünkü eleştirel düşünme insanın problemler karşısındaki tutumlarını ve problemlere uygun çözüm yolları bulmalarını sağlayabilen ve geliştirilebilen bir beceridir. Aslında bu becerinin geliştirilmesi bir zorunluluk da taşımaktadır. Zira"bazı bireyler bu kapasiteye sahip oldukları halde çoğu zaman düşünmemektedir ve düşünme tembelliği diyebileceğimiz bir davranış sergilemektedir."(Gander ve Gardiner, 1993; Aybek, 2006: 46)

Konuşma esnasında konuya her yönüyle bakılamaması - böylelikle karşıdaki dinleyiciyi konu hakkında yeterince bilgilendirememek- ve konuyu sistematik olarak aktaramamak iletişimin önündeki önemli engellerdir. Konuşma eğitiminde bu engellerin kaldırılmaya çalışılması gerekmektedir. Bu da ancak bunu sağlayabilecek bir teknik kullanılmasıyla mümkündür ki altı şapka düşünme tekniği bunu sağlayabilecek bir tekniktir. " Altı şapkalı düşünme, düşünce ve önerilerin belirli bir düzen içinde sunulması ve sistematikleştirilmesi için kullanılan bir tekniktir. Şapkalar, düşüncenin ayrıştırılması için kullanılan birer semboldür. Şapkanın rengi değiştikçe rengin simgelediği düşüncelerin belirli bir düzen içerisinde sırasıyla aktarılması beklenir." (Yavuz, 2005: 80)

Düşünme ve karar verme sürecinde dolayısıyla konuşma sırasında karşılaşılan problemlerden biri de duyguların kontrol edilmesinde zorluklarla karşılaşılmasıdır. Altı şapka düşünme tekniği duyguları kontrol altına alarak bu problemin ortadan kaldırılmasında konuşmacıya yardımcı olmaktadır. " Verilen probleme çözüm üretme, yaratıcı düşünme becerilerini geliştirmeye yönelik bir tekniktir. Duyguların düşünme ve karar sürecine etki ettiği bilinmektedir. Bu teknikle duygulara kontrol altına alınarak düşünme ve karar verme sürecinin sağlıklı bir şekilde işlemesi tasarlanmaktadır. Doğrudan bireyin duygularını yansıtması istendiğinde birey eleştiri kaygısı ile çekingen tavır sergileyebilirken, tarafsız olarak algıladığı farklı renkteki şapkaları kullanarak duygularını kolayca yansıtabilmektedir (Edt. Arslan ve diğerleri, 2007: 212).

Çağdaş eğitim modellerinin en önemli yanlarından biri de hiç kuşku yok ki öğrenci merkezli olmalarıdır. Yani öğrenci merkeze alınarak öğrenme süreci öğrenciye bağlı olarak öğrenci aktif kılınarak yürütülmektedir. Böylece sorgulayan, eleştiren, düşünen, çözüm getiren bireylerin yetiştirilmesi amaçlanır. Bu teknik öğrenciyi merkeze alarak bu becerileri kazanmasına yardımcı olan bir tekniktir. Zira bu teknikte her farklı renk farklı bir düşünme olanağı sunmaktadır öğrenciye.

Altı Şapka düşünme tekniğinde birbirinden farklı olarak altı renk kullanılır. Her renk farklı bir düşünmeye ait birer semboldür. " Altı değişik şapkanın oluşturduğu sembolik yapı, bir kişiden (kendimiz dâhil) olaya farklı bir açıdan bakmasını istemek için, kolayca kullanılabilecek, uygun bir yöntem sunmaktadır. Ayrıca bu yöntemle kişinin olumlu ya da olumsuz düşünmesi, yaratıcı olması ya da duygusal bir tepki vermesi istenebilir." (Erginer, 2000; Koray,2004:3)

Altı Şapka düşünme yöntemi; kolayca uygulanabildiği için kolayca öğretilebilmesi, farklı düşüncelerin birbirine karışmasını engellemesi, öğrencilerin tek tip düşünme yerine farklı düşünmelerine imkân tanıması, konunun bütün yönlerine bakabilme olanağı sağlaması, tartışmasının bir noktaya takılarak kısırlaşmasının önlemesi ve karar vermeyi kolaylaştırması yönleriyle oldukça faydalı bir yöntemdir. Orhan (2010: 68–70)"de bu yöntemin amaçlarını şöyle sıralamaktadır:

1- Düşünme sürecine odaklanarak düşünceyi geliştirmek.

2- Yaratıcılığı cesaretlendirerek paralel ve yanal düşünmeyi hedefler.

3- Düşünürün her seferinde sadece bir şeyle uğraşmasını sağlayarak düşünme faaliyetini sadeleştirmek.

4- Gerekli düşünme biçimlerine istenildiği anda geçiş yapmayı sağlamak.

5- Karar verme becerisini geliştirir.

6- Bireylere düşünme yollarını öğretir.

7- Kendisini, karşısındakinin yerine koyabilmeyi oynayarak öğretir.

Bu amaçlara ilave olarak Arslan ve diğerleri (2007:213)'te şunu ifade etmektedir: " Bireyin egolarından kurtularak çok yönlü düşünme becerilerini geliştirmesi ile etkin katılım sürecini içerir. Tartışma sürecinin gelişimine katkıda bulunur."

Altı düşünme tekniğinde kullanılan renkler ve özellikleri hakkında şunlar söylenebilir:

1- Beyaz şapka: Bu şapkada tarafsızlık hakimdir. Bu şapka takıldığında konuşmacı herhangi bir tarafta yer almaz. Gerçeklere nesnel yaklaşılır. "Her türlü bilginin yansız biçimde ortaya konduğu şapkadır. Duruma ilişkin verilerin dökümünün yapıldığı aşamadır." (Arslan ve diğerleri, 2007:212)

2- Kırmızı şapka: Bu renk öfkeyi ve tutkuyu çağrıştırır. Duygusal bir bakış açısıyla konuya yaklaşılmasını sağlar. Bu şapkayı takan hiçbir açıklama yapmaksızın duygu ve düşüncelerini açıklayabilir. Bu da öğrencilerin en çok sıkıntı çektikleri konuşurken kendi duygularını gizleme zorunluluğunu ortadan kaldırarak istedikleri gibi düşüncelerini açıklama fırsatını öğrencilere sunar.

3- Siyah şapka: Siyah karamsarlık ve olumsuzluğun simgesi olarak kullanılır. Siyah şapka ele alınan konunu olumsuz yanlarını ve tehlikelerini dile getirerek alınacak tedbirler hususunda konuşmacıyı güdelemektedir.

4- Sarı şapka: Güneşin rengi olan sarı aydınlık olmayı temsil eder. Bu yönüyle olumluluk bildirmektedir. Bu şapka ile konunun olumlu tarafları ön plana çıkarılır.

5- Yeşil şapka: Yeşil şapka üretkenliğin rengidir. Bu şapka takıldıktan sonra konu ile ilgili öneri ve alternatifler sunulur.

6- Mavi şapka: Bütün renkleri kapsamaktadır ve serinkanlılığı temsil eder. " Mavi şapka içsel zekâyı temsil eder. Geniş ve farklı görüşlerin sentezidir, evrensel bir görüş açısı kazandırır. Düşünme sistematize edilir. Mavi şapka zekâsına erişildiğinde, öğrenciler farklı durumları karşılaştırabilir, uzlaştırabilir ve en iyi fikirlere ulaşabilir." (Akınoğlu ve diğerleri, 2007:216)

Altı şapka düşünme tekniğinin temelinde yer alan her bir her bir rengin bir düşünceyi desteklemesine ilave olarak bu çalışmada her bir rengi bir görselle destekleyerek öğrencilerin konuşma becerileri geliştirilmeye çalışılmıştır. Görsellerin dil becerileri üzerinde etkili olduğu değişik araştırmalarla ispatlanmıştır. Burada görseller hakkında kısa bir bilgi vererek konuyu daha açık hale getirmeye çalışalım.

Görseller hayatımızın her alanında kullanılmakta ve etkisi hemen her gün artmaktadır." Bilgisayar, televizyon, tabela, pano, video gibi teknolojik görsel araçlar ev ve iş hayatımızın her alanında ve aşamasında büyük bir önem arz etmektedir."(Kırbaş ve Orhan,2011:707) "Bugün ABD'de bir öğrenci, 21 yaşına kadar ortalama 10 bin saat video oyunu oynamakta ve cep telefonuyla konuşmakta, 200 bin adet e-posta mesajı almakta ya da göndermektedir. İki yaşından küçük her dört çocuktan birisinin yatak odasında televizyon bulunmaktadır. 13–19 yaşları arasında bir genç, ortalama 22 bin saat televizyon izlemektedir (Prensky, 2001; Bleed, 2005). Ülkemizde ise, bir evde günlük olarak TV yaklaşık yedi saat açık kalmakta ve çocuklar haftada ortalama 25 saat TV izlemektedirler (Şişman,2003; Çam, 2006). Teknoloji ürünü görsellerin çocuk ve gençlerin

yaşamlarında ne denli etkili olduğunu gösteren bu durumun, yeni neslin zihinsel süreçleri ve uyarılmışlık düzeyleri üzerinde etkili olduğu ve onların doğasını değiştirdiği belirtilmektedir (Bleed, 2005; Sankey, 2002; White, 1987; Akpınar. 2009: 39)." Yaşantımızın bu kadar içinde olan ve bizi etkileyen görsellerin eğitimde en etkili şekilde kullanımı her kademedeki özellikle de akademik seviyedeki eğitimcilerin üzerinde durdukları /durmaları gereken konulardandır.

"Görsel imajlar, öğrencilerin karmaşık bilgileri ve soyut kavramları daha iyi öğrenmelerini sağlar" (Uzuner, Aktaş, Albayrak, 2010: 723). Altı şapka düşünme tekniğinin temel hedeflerinden biri de öğrenciler için anlatılacak konu ile ilgili değişik bakış açıları sunarak onların duygu ve düşüncelerini daha etkili olarak anlatma olanağı sunmasıdır. Çünkü öğrenciler kendileri açısından karmaşıklık ifade eden konuları açıklamakta zorluk çekmektedir. Görseller ile altı şapka yöntemi arasındaki bu paralellik ikisinin birlikte kullanımında daha etkili sonuçlar doğuracaktır.

Altı şapka düşünme tekniği öğrenciye konunun her yönünü hatırlatmakla beraber öğrencinin özellikle konuyla ilgili bilgi ve kelime hazinesi problemini gidermekte yetersiz kalabilir. İşte bu noktada öğrencinin daha etkin olarak konuya katılımını sağlamada konuyla ilgili kullanılan görseller önemli bir ipucu olacaktır. "Nitekim anlatımda sözcüklerin yetersiz kaldığı ve onlara açıklık kazandırmak gerektiği durumlarda resim, fotoğraf ve grafikler kullanmak gereklidir. Sözel bir konunun resim ve fotoğraflarla desteklenmesi dikkati konu üzerinde topladığı gibi, daha somut ve gerçekçi bir şekilde sunulmasını sağlar" (Uzuner, Aktaş ve Albayrak, 2010: 723).

Görseller ile altı şapka düşünme tekniğinin ortak özelliklerinden her ikisinin de yaratıcı düşünme becerisini geliştirici etkiye sahip olması, hayal dünyalarını zenginleştirmesi, insanın duygu dünyasına hitap etmesi gibi özellikler bunların birlikte kullanımı ile daha da geliştirerek kişinin kendisini doğru ve etkili bir şekilde ifade etmesinde ona yardımcı olacaktır. Zira resimler de altı şapka düşünme tekniği gibi kişinin kendisini ifade etmesinde önemli bir role sahiptir. "Türkçe dersinde resimlemeler, dinlediğini/okuduğunu anlama becerilerini geliştirmeye dönük etkinlikler sırasında, metnin dinlenmesi/ okunmasından önce ön bilgilerin hatırlatılması, dikkatin çekilmesi, dinleme/okuma yoluyla varılacak sonucun somutlaştırılması gibi farklı amaçlarla kullanılabilir. Ayrıca öğrencilerin sözlü ve yazılı anlatım becerilerinin geliştirilmesi için de görsel imajlardan yararlanılabilir" (Demirel 2005: 59).

Bütün dil becerilerinde olduğu gibi konuşma eğitiminde de duyu organlarının kullanımı çok önemlidir. Dolayısıyla bir konuşma esnasında ne kadar çok duyu organı kullanılırsa konuşma hem etkili hem kolay olur ve konuşmacı daha rahat davranma olanağını yakalar. Bu da konuşmacının sunmak istediği mesajı daha rahat sunmasını ve karşısındakini ikna edebilmesini sağlar. Görseller hem konuşmacı hem de dinleyicilerin konuya hâkim olmalarını ve bir anlamda konuyu somutlaştırmalarını sağlayıcı etkiye sahiptir. Ayrıca eğitimde bireysel farklılıklara dikkat edilmesi de önemlidir. Bazı öğrenciler için bir konu anlatılırken öğrenilebiliyor veya kavranabiliyorken bazıları için gördüğünü öğrenme veya kavrama daha kolaydır. "Öğrenmenin daha kolay sağlanabilmesi için çoklu ortamların etkili bir şekilde tasarımlanması ve bilginin farklı kanallarda (görsel ve işitsel) işlenmesine uygun zihinsel modellerin yapılandırılması gerekmektedir. Yaygın olarak kullanılmaya başlanan çoklu ortamları etkili, verimli ve çekici hale getirebilmek ve özellikle öğrenmeyi güçleştiren aşırı bilişsel yüklenme problemini ortadan kaldırabilmek için belirlenen ilkeler ışığında tasarımlar gerçekleştirilmelidir" (Ozan, 2008: 910).

Araştırmanın Amacı

İnsan hayatında önemli bir yere sahip olan konuşma becerisinin eğitim yoluyla geliştirilmesi eğitimin önemli hedefleri arasındadır. Bunu yaparken kullanılması gereken yöntem ve tekniğin doğru seçimi hedefe ulaşılabilmesi açısından dikkat edilmesi gereken bir durumdur.

"Öğrenme – öğretme yöntemi, öğretim faaliyetleri planlanırken belirlenmesi gereken önemli bir öğedir. Çünkü hedef-davranışlar öğrencilere ancak öğretme yöntemi ile kazandırılmaktadır." (Bilen,1999).

Bu çalışmanın amacı kişinin kendini etkili ve doğru olarak ifade edebilmesini sağlayan konuşma becerisini geliştirmede görsellerle desteklenmiş altı şapkalı düşünme tekniğinin etkisini belirlemek ve konuşma öğretiminde kullanılan geleneksel yöntemlerle karşılaştırarak çıkacak sonuçlardan hareketle bu konu hakkında çeşitli öneriler sunmaktır. Çünkü konuşmada renklere bağlı olarak konuyu belirli bir düzen içinde sunmada altı şapka yöntemi önemli bir etkiye sahiptir. Görseller ise "özellikle somut düşünme çağındaki öğrencilere ele aldıkları konu hakkında yol göstermesi, yeni ve farklı ufuklar açabilmesi, öğrencilere eleştirel bakış açısı kazandırabilmesi açısından oldukça büyük bir önem taşımaktadır." Bunların ikisinin birlikteliği etkili ve güzel bir konuşmada ve düşünmede öğrencilere yararlı olacaktır.

Varsayımlar

Araştırmanın varsayımları şöyle belirlenmiştir:

1- Araştırmanın uygulanması esnasında deney ve kontrol grubu öğrencilerinin dışsal etkenlerden eşit düzeyde etkilendikleri varsayılmaktadır.

2- Öğrencilerin bilgi formundaki her bir maddeye verdikleri cevaplar gerçeği yansıtmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme sisteminde faydalanılarak yapılan konuşma çalışmalarının öğrencinin konuşma becerilerini geliştirmeye etkisini belirlemek için ön test-son test ölçümlerine dayalı kontrol gruplu deneysel desen (Karasar: 2000) kullanılmıştır.

Araştırmada deneysel desenlerden "ön test-son test desen" kullanılmıştır. Buna karşın grupların ölçülen nitelikle ilgili başlangıç noktalarının bilinmesine, böylece değişimin ölçülmesine ve test edilmesine olanak tanıması desenin kullanılabilirliğini artırmaktadır. Desen içşem koşulları (gruplar arası faktör) ve tekrarlı ölçümler (gruplar içi faktör) içerdiğinden seçkisiz atamanın olmadığı karışık bir desen olarak tanımlanabilir (Büyüköztürk, 2009: 200).

Bu tür bir desende odak noktası sıklıkla, grupların birinde gözlenen değişmenin diğerindeki değişmeden ne kadar farklı olduğunun test edilmesidir. Yine uygulama öncesinde bağımlı değişkene ait ölçümler arasında varsa farkların bilinmesi, bunun istatistiksel yöntemlerle kontrol edilmesini sağlar (Büyüköztürk,2009: 201).

Burada gruplar arası ortalamaların karşılaştırılmasında "ilişkisiz Ölçümler İçin Mann Whitney U-Testi", grupların kendi içinde ön test-son test karşılaştırmaları için ise "ilişkili Ölçümler İçin Wilcoxon işaretli Sıralar Testi" kullanılmıştır

Araştırma Sürecinin İşleyişi

Bu araştırma Erzurum ili Palandöken ilçesindeki Polis Amca İlköğretim Okulunda uygulanmıştır. Uygulamaya başlamadan önce deney ve kontrol gruplarında önceden hazırlanan (Orhan,2010) 33 maddeden oluşan "Konuşma Becerisi Gözlem Formu" uygulanmıştır. Bu form öğrencilerin konuşmaya başlama esnasında ve konuşmaya başladıktan sonra hangi tutumları sergiledikleri, düşüncelerini belirli bir düzen içinde aktarabilip aktaramadıkları, konuşmanın en önemli unsurlarından olan beden dilini nasıl kullandıkları, dili kullanma becerileri ve ikna kabiliyeti gibi tutum ve davranışları ölçmeyi amaçlamaktadır. Çalışmaya başlamadan önce deney

ve kontrol gruplarına bu form uygulanmış ve deney ve kontrol grupları açısından anlamlı bir fark bulunmadığından çalışmaya başlanmıştır. Çalışmaya başlamadan önce deney grubuna altı şapkalı düşünme tekniği hakkında bilgiler verilmiş ve nasıl uygulanacağı anlatılmıştır. Daha sonra bu yöntemin görsellerle nasıl kullanılacağı hususunda öğrenciler bilgilendirilmiştir. Çalışma „Bilim ve Teknoloji" temasıyla ilgili olarak yapılmıştır. Kontrol grubuna geleneksel yöntem kullanılmıştır. Deney grubuna ise konuyla alakalı olarak görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniği uygulanmıştır. Altı şapka düşünme tekniği için önceden şapkalar hazırlanarak konuşma esnasında öğrencilere bu şapkalar verilmiş ve bu şapkaları takmaları sağlanmıştır. Altı şapka düşünme tekniğini oluşturan her bir renk için önceden o renkle muhteva açısından paralellik gösteren resimle hazırlanmış ve uygulama esnasında öğrenci renge göre konuşuken o resim de öğrenciye gösterilmiştir.

Uygulama esnasında öğrencilerin takıldıkları noktalarda öğrencilere yardımcı olunmuştur. Öğrenciler sırasıyla beyaz, kırmızı, siyah, sarı, yeşil ve mavi şapkalar takılmış ve her şapkanın özelliğine göre konu hakkındaki düşünceler dile getirilmiştir. Bu arada öğretmen gerekli notlarını alarak " Konuşma Becerisi Gözlem Formu"nu doldurmuştur. Sürecin sonunda deney ve kontrol gruplarına ön testte kullanılan "Konuşma Becerisi Gözlem Formu" son testte de kullanılmış ve uygulama sonlandırılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2011-2012 eğitim öğretim yılı Güz döneminde Erzurum ili Yakutiye ilçesindeki Polis Amca İlköğretim Okulu 8. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Deney grubunu 8/A, kontrol grubunu ise 8/B sınıfı öğrencileri oluşturmaktadır. Gruplar seçkisiz atama yolu ile belirlenmiştir.

Veri Toplanması ve Değerlendirilmesi

Görsel unsurlarla desteklenmiş altı şapka düşünme tekniğinden yararlanılarak yapılan konuşma çalışmalarının öğrencilerin konuşma becerilerini geliştirmedeki etkisini belirlemek amacıyla yapılan bu çalışmada deney ve kontrol grubu öğrencilerinin konuşma becerilerini ölçmek amacıyla Konuşma Becerisi Gözlem Formu kullanılmıştır. Öğrencilerin konuşma çalışmalarını ölçmek amacıyla oluşturulan bu gözlem formundaki her bir madde için ders öğretmeni tarafından evet-3, kısmen2, hayır-1 puan olarak değerlendirilmiştir. Normallikten çok uzak veri setinin olması durumunda, iki bağımsız grupta, Eşit Varyanslı İki Ortalama Arasındaki Farkın t Testi ve Fraklı Varyanslı İki Ortalama Arasındaki Frakın t Testi uygulanır. Bu durumda, iki grubun aynı olduğunu test etmek için, Mann Whitney U Testi uygulanır. (Akgül, 2005: 214) t testi, hipotez testlerinde en yaygın olarak kullanılan yöntemdir. t testi ile iki grubun ortalamaları karşılaştırılarak, aradaki farkın rastlantısal mı, yoksa istatistiksel olarak anlamlı mı olduğuna karar verilir. Küçük örnekleme teorisi olarak da bilinen t dağımı, küçük örneklemlerle de çalışmaya imkân verdiğinden, araştırmacılar için büyük kolaylık sağlamaktadır. "t" testi örnek boyutunun küçük olduğu ve ana kütleye ilişkin standart sapmaların bilinemediği durumlarda "t" dağılımından yararlanarak;

- İncelenen bir değişken açısından bir gruba ait ortalama değerin önceden belirlenen değerden farklı olup olmadığının,

- İncelenen bir değişken açısından bağımsız iki grup arasında fark olup olmadığı ölçülür. (http://www.istatistikanaliz.com/t-testi.asp)

Bulgular ve Yorum

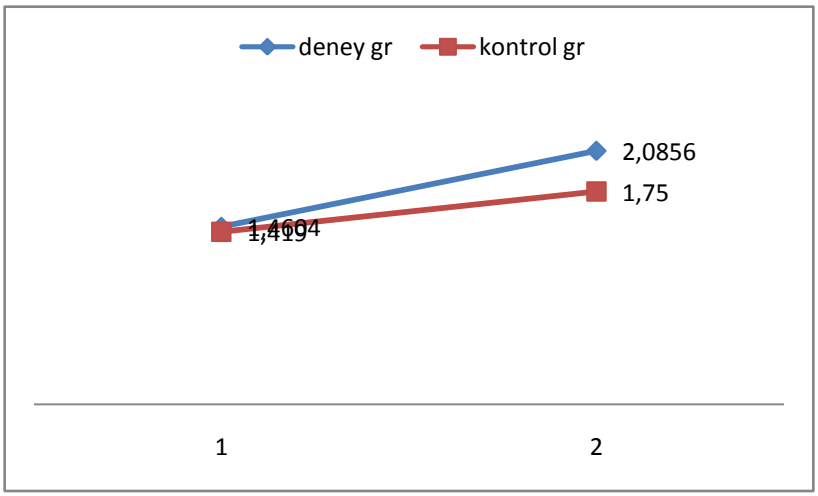
Tablo 1: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin ön test ve son test t testi değerleri

	Gruplar	Ortalama	Standart Sapma	SD	t	p
Ön test	Deney grubu	1,4604	,22183	70	,19446	0,402
	Kontrol grubu	1,4190	,19446			
Son test	Deney grubu	2,0856	,39925	70	4,5867	0,000
	Kontrol grubu	1,7500	,18259			

Tablo incelendiğinde uygulama öncesi deney ve kontrol grupları başarı seviyesi bakımından yakın değerlerde bir ortalamaya (X=1,46, X=1,41, p=0,402) sahipken Görsellerle Desteklenmiş Altı şapka Düşünme Tekniğini ile ders işlenen deney grubu araştırma süreci sonunda kontrol grubuna göre olumlu yönde anlamlı (p< 0,005) bir farklılık göstermiştir. Deney grubunun ön test ortalaması (X=1,46) ile son test ortalaması (X=2,08) arasında anlamlı bir farklılık oluşmuş fakat kontrol grubunda ise deney grubuna nazaran öğretim süreci sonunda yeterli bir başarı yükselmesi (X=1,41, X=1,75) olmamıştır.

Bu durum Görsellerle Desteklenmiş Altı şapka Düşünme Tekniği konuşma becerilerini artırmada geleneksel yönteme göre daha etkili olduğu sonucunu ortaya koymuştur.

Grafik 1: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin son test puanlarının karşılaştırılması



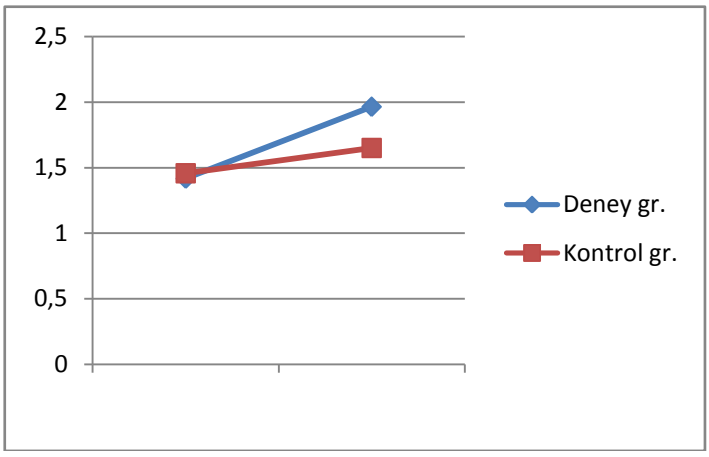
Uygulamanın başlangıç ve bitiş noktalarına ilişkin sayısal veriler değerlendirildiğinde yukarıdaki grafik ortaya çıkmaktadır. Bu grafikte de Görsellerle Desteklenmiş Altı şapka Düşünme Tekniğinin uygulandığı deney grubunun geleneksel metodun kullanıldığı kontrol grubuna göre daha başarılı bir seyir izlediği açıkça görülmektedir.

Tablo 2: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin konuşma kurallarını uygulama amaç ve kazanımlarına ilişkin t testi değerleri

	Gruplar	Ortalama	Standart Sapma	SD	t	p
Ön test	Deney grubu	1,4167	,2023	22	-,452	0,655
	Kontrol grubu	1,4571	,2341			
Son test	Deney grubu	1,9635	,3147	22	2,748	0,012
	Kontrol grubu	1,6495	,2400			

Tablo 2 incelendiğinde "Konuşma Kurallarını Uygulama" amaç ve kazanımlarına ait *"konuşmaya uygun ifadelerle başlar, bulunduğu ortama uygun bir konuşma tutumu geliştirir, standart Türkçe ile konuşur (şive ve ağız özelliklerinden uzak), Türkçenin kurallarına uygun cümleler kurar, karşısındakinin anlamakta zorluk çekmeyeceği bir hızda ve akıcı biçimde konuşur, konuşmasında nezaket kurallarına uyar, olayları ve bilgileri sıraya koyarak anlatır, konuşmasında sebep-sonuç ilişkisi kurar, konuşmasında amaç-sonuç ilişkisi kurar, tekrara düşmeden konuşur."* gibi becerilerin geliştirilmesinde Görsellerle Desteklenmiş Altı Şapka Düşünme Tekniğinin uygulandığı deney grubunun geleneksel yöntemin kullanıldığı kontrol grubuna göre daha başarılı olduğu görülmektedir.

Grafik 2: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin konuşma kurallarını uygulama amaç ve kazanımlarına ait son test puanlarının karşılaştırılması

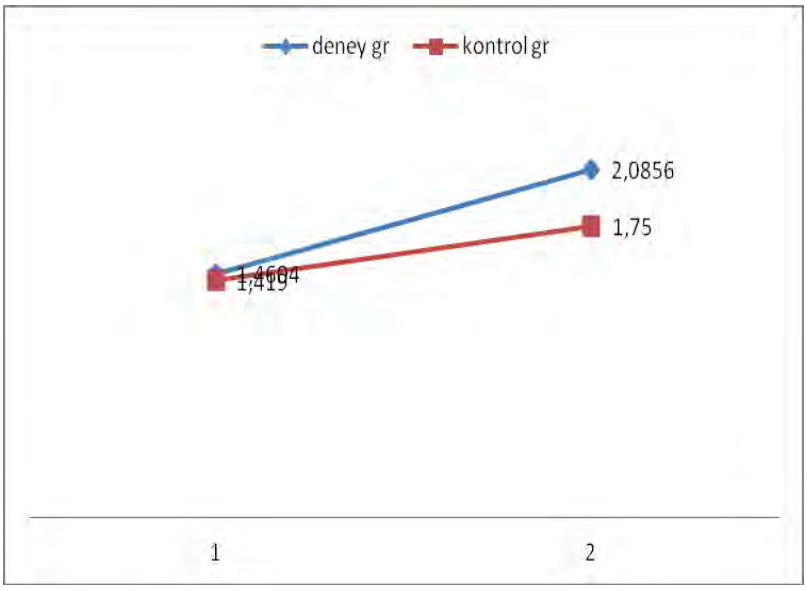


Tablo 3: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin sesini ve beden dilini etkili kullanma amaç ve kazanımlarına ilişkin t testi değerleri

	Gruplar	Ortalama	Standart Sapma	SD	t	p
Ön test	Deney grubu	1,4061	,2448	8	,143	0,890
	Kontrol grubu	1,3818	,2903			
Son test	Deney grubu	1,8425	,3753	8	,607	0,560
	Kontrol grubu	1,7333	,1443			

Tablo 3 incelendiğinde "Sesini ve Beden Dilini Etkili Kullanma" amaç ve kazanımlarına ait *,konuşma sırasında gereksiz hareketlerden kaçınır, uygun yerlerde vurgu, tonlama ve duraklama yapar, canlandırmalarda sesini varlık ve kahramanları çağrıştıracak şekilde kullanır, konuşurken nefesini ayarlar, işitilebilir bir sesle konuşur, kelimeleri doğru telaffuz eder, konuşurken gereksiz sesler çıkarmaktan kaçınır, yapmacıklıktan, taklit ve özentiden uzak bir sesle konuşur, sözleriyle jest ve mimiklerinin uyumuna dikkat eder, dinleyicilerle göz teması kurar, sözleriyle jest ve mimiklerinin uyumuna dikkat eder, dinleyicilerle göz teması kurar, konuşmalarında beden dilini kullanır."* gibi becerilerin geliştirilmesinde Görsellerle Desteklenmiş Altı şapka Düşünme Tekniğinin uygulandığı deney grubunun geleneksel yöntemin kullanıldığı kontrol grubuna göre daha başarılı olduğu görülmektedir.

Grafik 3: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin sesini ve beden dilini etkili kullanma amaç ve kazanımlarına ait son test puanlarının karşılaştırılması

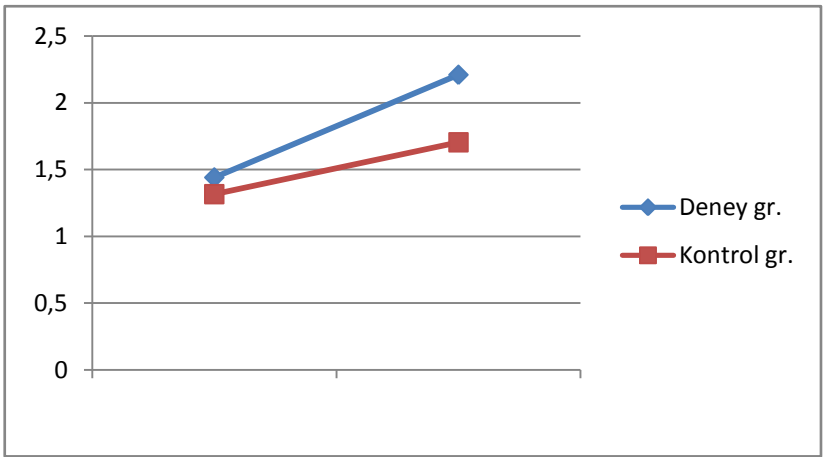


Tablo 4: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin hazırlıklı konuşmalar yapma amaç ve kazanımlarına ait t testi tablosu

	Gruplar	Ortalama	Standart Sapma	SD	t	p
Ön test	Deney grubu	1,4392	,2264	10	1,157	0,274
	Kontrol grubu	1,3142	,1370			
Son test	Deney grubu	2,2088	,1584	10	5,365	0,000
	Kontrol grubu	1,7020	,1686			

Tablo 4 incelendiğinde *"Hazırlıklı konuşmalar Yapma" amaç ve kazanımlarına ait ,konuşurken önemsenen bilgileri vurgular, sorulan sorulara doğru ve yeterli cevaplar verir, uygun görsellerden yararlanır, konuşma sırasında örneklendirmeler yapar, konuşmasında dikkati dağıtacak ayrıntılara girmekten kaçınır, konuşmasını belirlenen sürede ve teşekkür cümleleriyle sona erdirir, konuşma sırasında örneklendirmeler yapar, gerektiğinde dinleyicilere soru sorar,* gibi becerilerin geliştirilmesinde Görsellerle Desteklenmiş Altı Şapka Düşünme Tekniğinin uygulandığı deney grubunun geleneksel yöntemin kullanıldığı kontrol grubuna göre daha başarılı olduğu görülmektedir.

Grafik 4: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin hazırlıklı konuşmalar yapma amaç ve kazanımları son test puanlarının karşılaştırılması

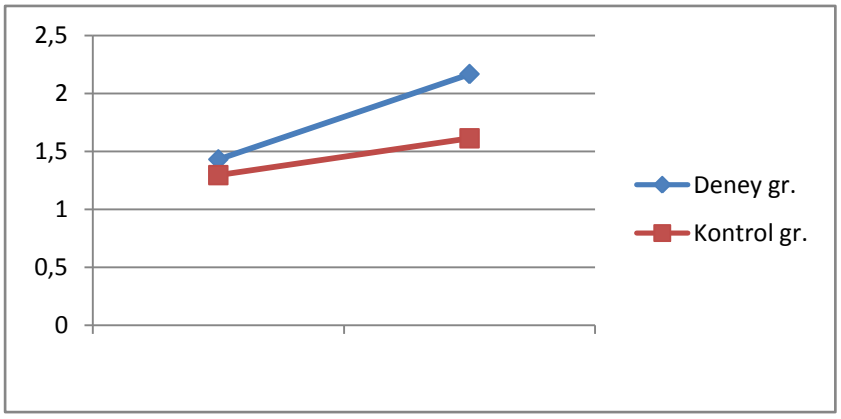


Tablo 5: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin kendi konuşmasını değerlendirme amaç ve kazanımlarına ilişkin testi tablosu

	Gruplar	Ortalama	Standart Sapma	SD	t	p
Ön test	Deney grubu	1,4301	,2519	8	1,157	0,370
	Kontrol grubu	1,2951	,1346			
Son test	Deney grubu	2,1658	,1321	8	5,365	0,001
	Kontrol grubu	1,6121	,1592			

Tablo 5 incelendiğinde "kendi konuşmasını değerlendirme" amaç ve kazanımlarına ait *,duygu, düşünce, hayal, izlenim ve deneyimlerini sözlü olarak ifade eder,"* becerisinin geliştirilmesinde görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniğinin uygulandığı deney grubunun geleneksel yöntemin kullanıldığı kontrol grubuna göre daha başarılı olduğu görülmektedir.

Grafik 5: Deney ve kontrol grubu öğrencilerinin kendi konuşmasını değerlendirme becerileri son test puanlarının karşılaştırılması



Sonuç ve Tartışma

Araştırmada elde edilen bulgulardan hareketle aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır. Deney ve kontrol gruplarının uygulamaya geçilmeden önce konuşma becerisi ile ilgili olarak yapılan ölçümde her iki grubun da puanlarının birbirine yakın olduğu ve aradaki farkın istatistikî olarak anlamsız olduğu tespit edilmiştir. Uygulamanın ardından yapılan ölçümlerde ise her iki grubun puanlarında da olumlu yönde anlamlı artışlar olduğu görülmüştür. Dolayısıyla gerek kontrol grubunda uygulanan yöntemde gerekse deney grubunda işlenen görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniğinde öğrencilerin konuşma becerilerinde anlamlı artışlar görülmüştür Ancak, grupların son test ortalama puanlarına bakıldığında deney grubunun puanının kontrol grubundan daha yüksek olduğu gözlenmektedir. İki grubun son test puanları arasında anlamlı bir fark bulunup bulunmadığını test etmek için yapılan istatistikî işlem neticesinde deney grubu lehine sonuç elde edilmiş ve kontrol grubuna kıyasla deney grubu anlamlı derecede daha başarılı bulunmuştur.

Dolayısıyla görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniğinden yararlanılarak yapılan konuşma çalışmalarının konuşma becerisini geliştirmede daha etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bütün dil becerilerinde olduğu gibi konuşma becerilerinin geliştirilmesinde de en önemli görev öğretmene düşmektedir. Çünkü öğrencilerin bu becerisini geliştirmek için kullanılacak yöntem ve teknikleri belirlemede en önemli karar verici uygulayıcı konumda bulunan öğretmenlerdir.

Orhan (2010:217) altı şapkalı düşünme tekniğinin öğrencilerin konuşma becerilerini geliştirmesine yönelik olarak:" Bütün bu sonuçlar incelendiğinde, araştırmanın temel amacı altı şapkalı düşünme tekniğinin öğrencilerin konuşma becerilerini geliştirmede etkili olduğu genel sonucuna varılmıştır. Böylece bu tekniğin derslerde bu becerinin geliştirilmesinde kullanılabileceği sonucuna varılmıştır." diyerek araştırmamızda çıkan sonuçla paralel bir sonuca ulaşmıştır. Yine görsellerin dil becerilerini geliştirmede etkili olduğunu Kırbaş ve Orhan (2011:712)'de "Dolayısıyla görsel unsurlardan yararlanılarak yapılan yazma çalışmalarının yazma becerisini artırmada daha etkili olduğu söylenebilir." ifadeleriyle dile getirmişlerdir.

Uçgun (2007:8) "Konuşma Eğitimini Etkileyen Faktörler" adlı makalesinde "Konuşma becerisinin geliştirilmesinde çeşitli resim ve fotoğraflardan da yararlanılabilir. Öğrenciler, bu konuda yapacakları konuşmalarda hayal güçlerini de geniş ölçüde kullanırlar." ifadesini kullanarak görsel unsurların konuşma eğitimi için önemli bir etken olduğunu dile getirmiştir. Bu da yaptığımız bu çalışmanın sonucuyla örtüşmektedir. Taşer (2000:27)'de konuşmayı tanımlarken konuşmanın görsel yönüne dikkat çekerek görsellerin konuşmadaki önemine değinir."Konuşma, duygu, düşünce ve dileklerin görsel, işitsel öğeler aracılığı ile karşımızdakine iletmek, açıklamak, dışavurmaktır."

Öneriler

Bu çalışmanın sonuçları doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

1-Görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniğinin konuşma eğitimini geliştirici bir etkiye sahip olduğu bu çalışma sonucunda görülmüştür. Bu teknik Türkçe/Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenlerince diğer dil becerilerinde de kullanılabilir.

2- Bu tekniğin uygulayıcısı olan öğretmenlere bu teknikle alakalı bilgilendirmeler yapılmalıdır.

3- Öğretmenler diğer dil becerilerinde ve yöntemlerde de görsellerden faydalanabilirler.

4- Görsellerle desteklenmiş altı şapka düşünme tekniği özellikle de soyut düşünemeyen öğrenci seviyelerine uygulanarak konunun somutlaştırılmasına ve dolayısıyla da anlatacaklarını daha etkili anlatabilmesine olanak sağlayacaktır.

5- Görsellerin seçimi sırasında öğrencilerin seviyelerine ve konunun içeriğine uygunluk göstermesine dikkat edilmelidir.

KAYNAKÇA

ADALI, O.(2003). *Anlamak ve Anlatmak*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

AKINOĞLU, O., ERCÖYES, G., GÜVEN, B., KILIÇ, A., KÖKSAL, F.,N., ORAL ,B., PALA,A., TAN, ğ.,(2007). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Pegem A Yayıncılık, Ankara.

ARSLAN, M. (editör). (2007). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları.

AYBEK, B. (2006). *Konu Beceri Temelli Eleştirel Düşünme Öğretiminin Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğitimi ve Düzeyine Etkisi.* (Doktora Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BÖLEN, M.(1999). *Plandan Uygulamaya Öğretim.* Ankara: Anı Yayıncılık.

BLEED, R. (2005). *Visual Literacy in Higher Education*. [Online]:, at URL:http://www.educause.edu/ir/library/pdf/ELI4001.pdf. (e.t: 17.01.2012)

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. ÇAKMAK, E. K. AKGÜN, Ö. E. KARADENİZ, Ş. ve DEMİREL F. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları

BÖLEN, M. (1999). *Plandan Uygulamaya Öğretim*, Ankara: Anı Yayıncılık.

DEMİREL, Özcan-KIROĞLU, Kasım (2005), *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme*, PegemA Yayıncılık, Ankara.

ÇAM, B. (2006). *İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Görsel Okuma Düzeylerinin Temel Dil Becerileri ve Akademik Başarılarına Etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERGÜNER, E.(2000). *Öğretimi Planlama Uygulama ve Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayınları

ERGÜN, A. ve Birol, C. (2000). *Eğitimde İletişim*. Ankara: Anı Yayıncılık.

GANDER, MJ. ve GARDİNER, H.W.(1993). *Çocuk ve Ergen Gelişimi.* (Çev. B.Onur). Ankara: Ünge Yayınevi.

GÜNEŞ, F. (2007). *Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayınları

http://www.istatistikanaliz.com/t-testi.asp (e.t: 31.05.21012 21.00)

İŞMAN, A.(2003). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme.* İstanbul:Değişim Yayınları.

KARASAR, N. (2000). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri,* Ankara: Nobel Yayın, Dağıtım.

KARAALİOĞLU, S.K.(1987). Yazmak ve Konuşmak Sanatı Kompozisyon. İstanbul:İnkılap Kitabevi.

KAVCAR, C.ve DİĞERLERİ(1998). *Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin Türkçe Öğretimi*. Ankara: Engin Yayınevi.

KIRBAŞ, A. ve ORHAN, S. (2011). Görsel Materyallerle Desteklenmiş Yazma Çalışmalarının Öğrencilerin Yazma Becerilerini Geliştirmeye Etkisi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/4 Fall 2011, p.705-714.*

KORAY, Ö.(2004). *Yaratıcı Düşünme Tekniklerinden Altı düşünme Şapkası ve Nitelik sıralama Tekniklerinin Fen Derslerinde Uygulanmasına Yönelik Öğrenci Görüşleri XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi. 6-9 Temmuz 2004.

KORKMAZ, S. (1996). *"Okulda Konuşma Eğitimi."* Çağdaş Eğitim. 21(221).43- 44

ORHAN, S.(2010). *Altı Şapkalı Düşünme Tekniğinin İlköğretim Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Konuşma Becerilerini Geliştirmeye Etkisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

OZAN Ö. (2008). Eğitim Amaçlı Çokluortam Uygulamalarına İlişkin Bir Değerlendirme Aracı. ietc.home.anadolu.edu.tr (05.02.2012)

ÖZBAY, M. (2006*). Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri II*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları.

RİCHARDS, J.C. (2003). *Currents trends in teaching listening and speaking. The Language Teacher.* Macquarie University, 16.

WHITE, M. A. (1987). *Information and Imagery Education*, In: M. A. White (Ed.), What Curriculum for the Information Age? Hillsdale, NJ: Erlbaum.

SANKEY, M. D. (2002). *Considering Visual Literacy When Designing Instruction*, The e-Journalof Instructional Science and Technology, 5 (2). [Online]: URL:http://www.usq.edu.au/users/sankey/Resources/article0602.pdf. (e.t: 20.01.2012)

SEVER, S.(1997). *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme.* Ankara: Anı Yayınları

TAN, Ş. (2006). *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme.* Ankara: Pagem A Yayıncılık.

TAŞER, S. (2000). *Örneklerle Konuşma Eğitimi*. İstanbul: Papirüs Yayınları.

UÇGUN, D.(2007). *Konuşma Eğitimini Etkileyen Faktörler.Erciyes Üniversitesi* Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı : 22 Yıl : 2007/1 (59-67 s.)

UZUNER, S.; AKTAŞ, E.ve ALBAYRAK, L.(2010). *Türkçe 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarının Görseller (illüstrasyonlar) Açısından Değerlendirilmesi* . TÜBAR-XXVII-/2010-Bahar. ss.721-733

YALÇIN, A.(2002). *Türkçe Öğretim Yöntemleri Yeni Yaklaşımlar.* Ankara: Akçağ Yayınları.

YAVUZ, K, E..(2005). *Aktif Öğrenme Yöntemleri*. Ankara: Ceceli Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1911-1934, ANKARA-TURKEY

İLKÖĞRETİM 4. VE 5. SINIF ÖĞRENCİLERİ ARASINDAKİ ZORBALIK OLAYLARININ ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ (RİZE İLİ ÖRNEĞİ)*

*Yücel ÖKSÜZ***
*Ceren ÇEVİK****
*Ayça KARTAL*****

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, İlköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencileri arasında yaşanan zorbalığa neden olan değişkenleri çeşitli boyutlarıyla incelemektir. Araştırmanın örneklemini Rize'nin üç ilçesinde yer alan ilköğretim okullarında öğrenim görmekte olan öğrenciler arasından yansız örnekleme yöntemi ile seçilen (4.sınıf-5.sınıf) 294 ilköğretim öğrencisi oluşturmaktadır. Bu araştırma, tarama modelinde bir çalışmadır. Araştırmada, öğrencilerin zorba ve kurban olma durumlarını belirlemek için Pişkin (2002) tarafından geliştirilen "Akran Zorbalığı Anketi" kullanılmıştır. Ayrıca derinlemesine inceleme yapabilmek için 10 öğrenci ile araştırmacılar tarafından geliştirilen 3 açık uçlu soru kullanılarak mülakat yapılmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistikler ve Kay-kare testi kullanılmıştır. Mülakatlardan elde edilen veriler ise nitel araştırma teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun zorbalık uyguladığı ya da kendilerinin zorba davranışlara maruz kaldığı belirlenmiştir. Öğrencilerin en sık karşılaştıkları zorbalık türünün sözel zorbalık sonrasında fiziksel zorbalık olduğu, hem okul içinde hem de okul dışında daha çok "bir erkek öğrenci" ya da "bir grup erkek öğrenci" ve kendilerinden daha büyük olanlar tarafından zorbalığa maruz kaldıkları, zorbalık olaylarıyla karşılaştıklarında özelikle bir yetişkinden yardım istedikleri veya bu duruma karşılık verdikleri ve "bedensel ve zihinsel jimnastik" ve "bilimsel farkındalık" kategorisindeki sosyal kulüplerin daha çok zorba kurban öğrenciler tarafından tercih edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlköğretim öğrencisi, zorbalık olayları

* Bu makale, yazarlar tarafından hazırlanan ve 11. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu'nda sunulan "İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Öğrencileri Arasındaki Zorbalık Olaylarının Cinsiyet, Sınıf Düzeyi ve Sosyal Kulüp Seçimi Bakımından İncelenmesi" adlı bildiri temele alınarak yeniden yapılandırılmıştır.

** Yrd. Doç.Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı, El-mek: yoksuz@omu.edu.tr

*** Arş. Gör. Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı, El-mek: ceren.cevik.67@hotmail.com

**** Arş. Gör. Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı, El-mek: ayca.kartal.53@gmail.com

STUDY OF BULLYING CIRCUMSTANCES BETWEEN 4TH AND 5TH GRADE STUDENTS OF PRIMARY EDUCATION ACCORDING TO VARIOUS VARIABLES (RİZE PROVINCE EXAMPLE)

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the variables that could cause students to make bullying between primary education 4th and 5th grade students. The study sample consists of 294 primary school students randomly selected by sampling method (4-5th grade) attending primary schools located in 3 towns of Rize. This study is designed as a survey method. In the study, "Peer Bullying Survey" developed by the Pişkin (2002) has been used in order to determine the status of bully and victim. In addition, 10 students has been interviewed using 3 open-ended question developed by the researchers to be able to make further examination. Kay-square test and descriptive statistics has been used to analyze the data. The data obtained from interviews has been analyzed using the qualitative research techniques. According to findings,the vast majority of students has been implemented or exposed to bullying behaviors themselves. It has been found out that the most common type of bullying faced by the students is verbal bullying after the physical bullying, they were subjected to bullying by the bigger ones both inside and outside the school by "a male student" or "a group of male student", especially when they face with incidents of bullying, they ask for help from adults or reply to this circumstance and "physical and mental gymnastics" and "scientific awareness" category social clubs are mostly preferred by the students who make bullying.

Key Words: Primary education students, bullying circumstances.

Giriş

Bireyin çevresiyle dengeli ve uyumlu ilişkiler kurabilmesi için temel bilgi, beceri ve yeterlilikleri kazanması gerekir. Bu nitelikleri ilk olarak ailede kazanıp, toplumda ve daha planlı olarak da okulda geliştirdiği söylenebilir. Okul, insan ilişkilerinin niteliğini geliştirmek için ön uygulamaların yapıldığı, diğer bir deyişle insanın "hayatın provasını yaptığı" bir mekan olarak da tanımlanabilir. Okulda geçirilen zaman içerisinde, öğretmenlerin yaklaşımı, okul yönetiminin tavrı, arkadaş çevresi gibi etkenler çocuğun sosyal, fiziksel, bireysel, ve duygusal gelişimlerinin desteklenmesinde önemli etkilerde bulunmaktadır. Özellikle çocuğun arkadaş çevresi ve akranları ile ilişkisi, onun sosyal çevredeki konumunun belirleyicisi olarak kabul edilebilir. Öğrenciler çoğu zaman akranlarını örnek alarak gruplar oluşturup ait olma gereksinimlerini karşılarken saldırganlık ve zorbalık gibi çeşitli davranışlara maruz kalmakta ya da bu davranışları bizzat arkadaşlarına uygulamaktadır.

Bir durumun zorbalık olarak nitelendirilebilmesi için bazı özellikleri taşıması gerekir. Bu özellikler, taraflar arasında güç dengesizliğinin olması ve güçlü olanın baskı yaptığı, bu duruma maruz kalanın acı çekip, korktuğu fiziksel, sözel ve psikolojik saldırılar olarak ifade edilebilir (Nansel vd., 2001). Zorbalık, 1970'lere kadar çocuk gelişimindeki diğer etkileşimler gibi normal

olarak kabul edilse de, özellikle gelişmiş ülke olarak tanımlanabilecek Norveç'te, çocuklar arasında ortaya çıkan olumsuz ilişkilerin intihara götürecek kadar etkileyici olması, bu durumun normal dışı önemli bir sorun olarak değerlendirilmesini sağlamıştır (Karataş ve Öztürk; 2009: 61). Öte yandan bu olaylar Norveç'te zorbalık üzerine yapılan çalışmaların başlangıcına sebep olmuş, bu yönde çeşitli önlemler alınmasını gerekli kılmıştır (Smith & Brain, 2000). Bu alanda yapılan ilk çalışmaların Norveçli psikolog Olweus'un yaptığı çalışmalar ile başladığı söylenebilir. Daha sonra zorbalığın önlenmesine ilişkin Roland'ın çalışmalarını görüyoruz. Bu çalışmalardan sonra bir çok ülkede (İngiltere, Amerika, Japonya, Avustralya vb) zorbalık ve zorbalığın önlenmesi üzerine farklı araştırmalar ve çalışmalar yapılmaya başlanmıştır (Smith & Brain, 2000; Griffin & Gross, 2004).

Yapılan çalışmalar incelendiğinde zorbalığın türleri, farklı bilim insanlarınca farklı şekilde ifade edildiği görülmektedir (Pace, 2001; Beale &Scott, 2001; Crothers & Levinson, 2004). Ancak genel bir değerlendirme yapıldığında, zorbalığın sosyal dışlanma, sözel ve fiziksel zorbalık olmak üzere üç gruba ayırmanın mümkün olduğu söylenebilir (Olweus, 1994).

Zorbalığın önlenmesine ilişkin yapılabilecekleri Pepler iki grupta ele almıştır. Bunlardan birincisi zorba veya kurban öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarını karşılama ve dinamik olarak öğrencilere destek olması gerektiğini vurgulayan *İskele* (Scaffolding); ikincisi ise öğrencilerin akran gruplarındaki sosyal yapıları inceleyerek bu gruplar içinde öğrencilerin olumlu ilişkiler kurması yönünde yetişkinlerin müdahalelerini kapsayan *Sosyal Yapı* (Social Architecture) dır (Pepler, 2006'dan aktaran Totan, 2007).

Akran ilişkileri, sosyal davranışların, tutumların ve çocuğun sosyal bir birey olarak topluma kazandırılmasının mihenk taşı rolünü üstlenmektedir (Johnson & Johnson, 1999). Çocuklar saldırganlık güdüsünü bastırmayı, kontrol altında tutmayı arkadaş ve akranlarıyla etkileşimleri içerisinde öğrenirler (Bilgiç, 2007: 4). Bir saldırganlık türü olarak da ifade edebileceğimiz zorbalık, okul öncesi ya da okul döneminde çocukların akranlarıyla olan etkileşiminde olumsuz ilişkilerin ortaya çıkması ile akran zorbalığı halini almaktadır (Şirvanlı-Özen & Aktan, 2010; Şahin & Akbaba, 2010; Olweus, 1994). Akran zorbalığının yaygınlığına yönelik yapılan araştırmalarda okul çağı çocuklarında %5 ile %54 arasında değişen bir sıklıkta yaşandığı görülmektedir (Nansel vd, 2004).

Öte yandan araştırmalar incelendiğinde ilköğretim okullarında yapılan zorbalığın, ortaöğretim okullarında yapılanlardan daha fazla olduğu, erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha fazla zorba davranışlarda bulunduğu ifade edilmektedir (Olweus, 2003; Pişkin, 2003; Oliver & Candappa, 2003). Ayrıca zorbalığın, farklı kişilik, okul türü, cinsiyet ve demografik faktörlerle ilişkili bir yapı olduğu da belirtilmektedir (Delfabbro vd, 2006).

Zorbalık ve ilgili değişkenlerle ilgili araştırmalar yurtdışında ayrıntılı incelense de Türkiye'de son yıllarda dikkat çekmeye başlamıştır. Bu çalışmada ise öğrenciler arasındaki zorbalık olaylarına etki eden değişkenleri anlamak ve özellikle ilköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencileri arasında yaşanan zorbalığın farklı değişkenler açısından incelenmesi amacı güdülmüştür. Araştırmada, eğitsel başarısı açısından olumsuzluklarının yanı sıra psikolojik gelişimleri bakımından da oldukça zararları olduğu bilinen zorbalık olaylarının, ilköğretim düzeyindeki durumu hakkında genel bilgi edinmek için 4. ve 5. sınıflar tercih edilmiştir. Zorbalık olaylarının ilköğretimdeki genel düzeyi, öğrencilerin cinsiyeti, sınıf ve sosyal kulüp seçimi bakımından ne şekilde farklılaşıp farklılaşmadığının tespiti, ilköğretimin ileriki dönemlerinde de ortaya çıkabilecek olumsuzluklara karşı alınabilecek önlemleri belirlemede katkı sağlayabilir.

Bu araştırmanın amacı, İlköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencileri arasında yaşanan zorbalığa neden olan değişkenleri çeşitli boyutlarıyla incelemektir. Bu araştırmanın zorbalık olaylarını azaltıcı ve önleyici önlemlerin alınmasına katkı sağlaması açısından faydalı olması beklenmektedir.

Araştırmanın Problemi

Araştırmanın problemi İlköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencileri arasında yaşanan zorbalığın farklı değişkenler açısından incelenmesidir.

Araştırmanın Alt Problemleri

1. Zorbalık davranışının ortaya çıkmasında rol oynayan değişkenler nelerdir?

a. Cinsiyet ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenler arasında anlamlı ilişkiler var mıdır?

b. Zorbalık statüleri ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenler arasında anlamlı ilişkiler var mıdır?

c. Sınıf seviyeleri ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenler arasında anlamlı ilişkiler var mıdır?

d. Seçtikleri sosyal kulüp veya katıldıkları sosyal etkinlikler ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenler arasında anlamlı ilişkiler var mıdır?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, tarama modelinde bir çalışmadır. Çalışmada var olan durum, var olduğu haliyle betimlenmeye çalışılmıştır.

Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini, 2011-2012 eğitim-öğretim yılı Rize İli Milli Eğitim Müdürlüğü ilçelerinde faaliyet gösteren ilköğretim okullarında öğrenim gören 4. ve 5. Sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklemini Rize'nin üç ilçesinde yer alan ilköğretim okullarında öğrenim görmekte olan öğrenciler arasından yansız örnekleme yöntemi ile seçilen (4.sınıf-5.sınıf) 294 ilköğretim öğrencisi oluşturmaktadır.

Tablo 1. Örneklemin Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi/Cinsiyet	Kız		Erkek	
	f	%	f	%
4.Sınıf	47	34.6	55	34.8
5.Sınıf	89	65.4	103	65.2
Toplam	136	46.3	158	53.7

Verilerin Toplanması

Araştırmada, öğrencilerin zorba ve kurban olma durumlarını belirlemek için Pişkin (2002) tarafından geliştirilen "Akran Zorbalığı Anketi" ve araştırmacılar tarafından geliştirilen 3 açık uçlu soru ve "Kişisel Bilgi Formu" kullanılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada, öğrencilerin zorba ve kurban olma durumlarını belirlemek için Pişkin (2002) tarafından geliştirilen "Akran Zorbalığı Anketi" kullanılmıştır. Bu anket, öğrencileri zorba, kurban, zorba-kurban ve nötr olmak üzere dört gruba (zorbalık statüsü) ayırmaktadır. Ankette bazı soruları tüm gruplar yanıtlarken, bazı soruları sadece zorbalar ya da sadece kurbanlar vb.

yanıtlamaktadır. Anket, zorba veya kurban olma sıklığını, zorbalığa uğranan yerleri (mekan olarak), zorbalığın hangi zamanlarda ve kimler tarafından yapıldığını, çocukların zorbalığa uğradıklarında neler yaptıklarını, neler hissettiklerini, kimlere söylediklerini, onlarla kimlerin ilgilendiğini, zorbalığın türlerini, öğrencilerin zorbalığa yönelik duygusal tepkilerini, zorbalığa ilişkin yaygın bazı inanışlara (mitlere) katılma durumlarını vb. saptamayı amaçlayan 35 sorudan oluşmaktadır. Ankette yer alan sorulara farklı formatlarda yanıt verilmektedir. Başka bir deyişle, bazı sorular evet-hayır şeklinde yanıtlanırken, bazı sorular Likert tipi dereceleme ölçeği ya da çoktan seçmeli formatlarla yanıtlanmaktadır. Likert tipi yanıtlanabilen bazı sorularda sıklık, bazılarında ise katılım düzeyi vb. ölçülmektedir. Ayrıca derinlemesine inceleme yapabilmek için 10 öğrenci ile araştırmacılar tarafından geliştirilen 3 açık uçlu soru kullanılarak mülakat yapılmıştır. Demografik bilgilere ulaşmak için ise "Kişisel Bilgi Formu" kullanılmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmanın birinci alt problemine ilişkin frekans ve yüzde dağılımları sunulmuştur. Araştırmanın ikinci, üçüncü ve dördüncü alt problemine ilişkin veriler kay kare testi ile incelenmiştir. Kay-kare testi iki sınıflamalı (kategorik) değişken arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını test etmektedir. İki değişken arasında ilişkinin olması, bir değişkenin düzeylerindeki cevapların, diğer değişkenin düzeylerinde farklılaştığını göstermektedir (Büyüköztürk, 2008). Araştırmanın alt problemlerine ilişkin bulgulara bu testlerle ulaşılabileceği öngörülmektedir. Mülakatlardan elde edilen veriler ise nitel araştırma teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde araştırmanın her bir alt problemi için elde edilen bulgular sunulmaktadır.

1. Zorbalık Eyleminin Ortaya Çıkmasında Rol Oynayan Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 2'de öğrencilerin zorbalık statülerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo2. Öğrencilerin zorbalık statülerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

	f	%
Zorba	33	11.2
Kurban	61	20.7
Zorba-Kurban	82	27.9
Nötr	118	40.1
Toplam	294	100

Tablo 2'ye göre öğrencilerin %59.9'u kendilerinin zorbalık uyguladığını ya da kendilerinin zorba davranışlara maruz kaldığını belirtmektedirler.

Tablo 3'te araştırma grubundaki kurban ve zorba-kurban öğrencilerin uğradıkları zorbalık türleri ve sıklıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve yorumlar verilmiştir.

Tablo 3. Öğrencilerin uğradıkları zorbalık türleri ve sıklıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Zorbalık Türleri		Hergün	Haftada en az bir kez	Ayda en az bir kez	Bu dönem en az bir kez	Bu yıl en az bir kez	Toplam
a.Fiziksel	**f**	30	*40*	10	17	41	138
	%	10.2	*13.6*	3.4	5.8	13.9	46.9
b.Sözel	**f**	*44*	38	*21*	6	27	136
	%	*15.0*	12.9	*7.1*	2.0	9.2	46.3
c.Dışlama	**f**	14	25	18	22	57	136
	%	4.8	8.5	6.1	7.5	19.4	46.3
d.Zorla para ve eşyalarının alınması	**f**	9	11	6	15	*92*	133
	%	3.1	3.7	2.0	5.1	*31.3*	45.2
e.İftira, dedikodu vb	**f**	16	17	15	*23*	66	137
	%	5.4	5.8	5.1	*7.8*	22.4	46.6

Tablo 3'te öğrencilerin uğradıkları zorbalık türleri ve sıklıkları incelendiğinde "her gün" ve "ayda en az bir kez" karşılaşılan zorbalık türü sözel zorbalık; "haftada en az bir kez" karşılaşılan zorbalık türü fiziksel zorbalık; "bu dönem en az bir kez" karşılaşılan zorbalık türü iftira, dedikodu vb. zorbalık ve "bu yıl en az bir kez" karşılaşılan zorbalık türü ise zorla para ve eşyalarının alınmasına dönük zorbalık olarak görülmektedir. Öğrenci ifadelerine göre en sık karşılaşılan zorbalık türünün sözel zorbalık ve fiziksel zorbalık olduğu belirtilmiştir.

Tablo 4'te araştırma grubundaki kurban ve zorba-kurban öğrencilerin farklı zorbalık türlerine uğradıkları yerler/mekanlara ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve yorumlar verilmiştir.

Tablo 4. Kurban ve zorba-kurban öğrencilerin farklı zorbalık türlerine uğradıkları yerler/mekanlara ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

		Sınıf	Koridor	Oyun alanı, Spor salonu	Kantin	Lavabo tuvalet	Okul servisi	Başka bir yer
Fiziksel	**f**	*39*	14	29	7	8	2	6	34
	%	*13.3*	4.8	9.9	2.4	2.7	0.7	2.0	11.6
Sözel	**f**	31	13	23	3	11	4	5	*45*
	%	10.5	4.4	7.8	1.0	3.7	1.4	1.7	*15.3*
Gruptan dışlanma	**f**	31	6	29	11	4	0	3	*48*
	%	10.5	2.0	9.9	3.7	1.4	0.0	1.0	*16.3*
Zorla para istenmesi	**f**	33	9	7	3	4	2	2	*70*
	%	11.2	3.1	2.4	1.0	1.4	0.7	0.7	*23.8*
İftira atılması, dedikodu	**f**	47	6	9	1	6	3	3	*60*
	%	16.0	2.0	3.1	0.3	2.0	1.0	1.0	*20.4*

Tablo4'e göre öğrencilerin zorbalık türleriyle en çok nerelerde karşılaştıklarına ilişkin bulgular incelendiğinde fiziksel zorbalığın "sınıf" ve "başka bir yerde – mahalle aralarında"; sözel zorbalığın "başka bir yer – evlerinin bahçesinde" ve "sınıf"; gruptan dışlanmanın "başka bir yer – arkadaşlarının evinde" ve "sınıf"; zorla para istenmesinin "başka bir yer – yolda yürürken özellikle

evden okula ve okuldan eve" ve "sınıf"; iftira atılmasının "başka bir yer – mahalle aralarında oyun oynarken" ve "sınıf" ortamlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum zorbalık olaylarının okul içerisinde en çok sınıf ortamında fakat okul dışında da bu tip zorba olaylar yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 5'te kurban ve zorba-kurban öğrencilerin zorbalığa uğradıkları zamanlara ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmektedir.

Tablo 5. Öğrencilerin zorbalığa uğradıkları zamana ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Zorbalığa Uğranan Zaman	**f**	**%**
Ders başlamadan önce	32	10.9
Ders bittikten sonra	66	22.4
Ders sırasında	14	4.9
Teneffüste	105	35.7

Tablo 5'e göre öğrencilerin daha çok teneffüslerde zorbalık olaylarıyla karşılaştıkları görülmektedir. Teneffüste öğrencilerin kendi başlarına kaldıkları ve öğretmenlerin ve yöneticilerin denetiminin yoksun olduğu ortamlarda zorbalık olaylarını gerçekleştirmekte daha fazla fırsat buldukları anlamına gelebilir. Bu ortamlarda özellikle kavga ettiklerini ve birbirlerine kötü sözler söylediklerini belirtmişlerdir. Mülakat verilerine göre öğrenci ifadelerinden örnekler şöyledir:

"Tenefüste öğretmenin beni görmediği anda arkadaşım çelme taktı."KÖ-3

"Bahçede sıradayken arkadaki kafama vurdu." KÖ-7

"Kantinde sıra beklerken arkadaşım saçımı çekti." KÖ-4

"Teneffüslerde arkadaşım bana takılırsa ben de arkadaşıma laf atarım." ZKÖ-6

"Arka bahçede tenefüste top oynarken arkadaşlarım bana tekme atarsa ben de onlara atarım." ZKÖ-2

"Saklambaç oynarken kaçan arkadaşımla kavga ettim, o bana küfretti ben de ona küfrettim." ZKÖ-8

Tablo 6'da kurban ve zorba-kurban öğrencilerin zorbalığa uğradıklarında neler yaptıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları sunulmaktadır.

Tablo 6. Öğrencilerin zorbalığa uğradıklarında neler yaptıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Neler Yapıldı?	**f**	**%**
Bir yetişkinden yardım isteme	61	20.7
Durmalarını söyleme	38	12.9
Karşılık verme	52	17.7
Arkadaşlarından yardım isteme	39	13.3
Karşılık vermeme görmezden gelme	47	16.0
Ağlama	41	13.9
Kaçarak uzaklaşma	34	11.6

Tablo 6'ya göre öğrenciler zorbalık olaylarıyla karşılaştıklarında özelikle bir yetişkinden yardım istediklerini veya bu duruma karşılık verdiklerini belirtmişlerdir. Bu durum, zorba davranışlarla karşılaşıldığında ne yapmaları gerektiğine yönelik doğru bilgiye sahip olmadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Rehber öğretmen/psikolojik danışman gereken ilgiyi göstermemiş, rehber öğretmen/psikolojik danışman sayısı yetersiz ya da rehber öğretmenin/psikolojik danışmanın bu konuda yeterli uygulama yapmamış olmasından veya sınıf öğretmeni ve okul yöneticilerinin bu konuya gereken önemi vermemesinden kaynaklı olabilir.

Tablo 7'de kurban ve zorba-kurban öğrencilerin, hangi öğrencilerin zorbalığına uğradıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları sunulmaktadır. "Hiç kimse" hangi öğrencilerin zorbalığına uğradığına dair cevap vermek istemeyenlerin işaretlediği seçenektir.

Tablo 7. Öğrencilerin hangi öğrencilerin zorbalığına uğradıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Zorbalık yapanların özellikleri	f	%
Bir erkek öğrenci	90	30.6
Kız ve erkeklerden oluşan bir grup beraberce	10	3.4
Bir grup erkek öğrenci beraberce	45	15.3
Bir grup kız öğrenci beraberce	5	1.7
Bir kız öğrenci	31	10.5
Hiç kimse	24	8.2

Tablo 7'ye göre kurban ve zorba-kurban öğrencilerin "bir erkek öğrenci" ya da "bir grup erkek öğrenci" tarafından zorbalığa maruz kaldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni erkek öğrencilerin zorbalığı uygulamaya daha meyilli olmasından kaynaklanabilir. Araştırma grubunda yer alan öğrencilerin 24'ü zorbalığa maruz kaldığı halde bu durumu gizlemiştir. Bunun nedeni sınıf öğretmeni, rehber öğretmen ve okul yöneticilerinin bu konuyla ilişkili yeterli düzeyde çaba harcamadıkları anlamına gelebilir.

Tablo 8'de yer alan kurban ve zorba-kurban öğrencilerin hangi yaş gruplarının zorbalığına uğradıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 8. Öğrencilerin hangi yaş gruplarının zorbalığına uğradıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Zorbalık yapan akran grupları	f	%
Benden daha küçük sınıfta okuyanlar	4	1.4
Sınıf arkadaşları	70	23.8
Daha büyük sınıfta okuyanlar	81	27.6
Aynı sınıf, farklı şubelerde okuyanlar	43	14.6

Tablo 8'e göre öğrencilerin daha çok kendilerinden büyük olan öğrenciler tarafından zorbalığa maruz kaldıkları görülmektedir. Bunun nedeni daha büyük sınıflarda okuyan öğrencilerle aynı okulda eğitim almalarından kaynaklı olabilir.

Tablo 9'da kurban ve zorba-kurban öğrencilerin zorbalığa uğradıklarını kimlere söylediklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 9. Öğrencilerin zorbalığa uğradıklarını kimlere söylediklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Kimlere Söyledi?	f	%
Sınıf rehber öğretmeni	83	28.2
Arkadaş	35	11.9
Anne-baba	61	20.7
Rehber öğretmen/Psikolojik danışman	16	5.4
Müdür ya da müdür yardımcıları	46	15.6
Erkek ya da kız kardeş	26	8.8
Hiç kimse	32	10.9
Başka bir öğretmen	35	11.9
Başka biri	14	4.8

Tablo 9'a göre öğrenciler zorbalığa uğradıklarında daha çok sınıf rehber öğretmenlerine ya da anne-babalarına bu durumu açıkladıklarını belirtmektedirler. Mülakattan elde edilen veriler de bunu desteklemekte olup öğrenci ifadelerinden örnekler şöyledir:

"Sınıf öğretmenime şikayet ederim." Öğrenci 10

"Öğretmenime söylerim, gerekeni yapar." Öğrenci 2

"Öğretmenim zaten bilir, ben hep söylerim." Öğrenci 5

Tablo 10'da kurban ve zorba-kurban öğrencilerin zorbalığa uğradıklarında onlarla kimlerin ilgilendiğine dair yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 10. Öğrencilerin zorbalığa uğradıklarında onlarla kimlerin ilgilendiğine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Kimler ilgilendi?	**f**	**%**
Sınıf rehber öğretmeni	71	24.1
Arkadaş	65	22.1
Anne-baba	71	24.1
Rehber öğretmen/psikolojik danışman	14	4.8
Müdür ya da müdür yardımcıları	32	10.9
Hiç kimse	24	8.2
Başka	11	3.7

Tablo 10'a göre öğrenciler zorbalığa uğradıklarında onlarla en çok sınıf rehber öğretmenlerinin ve anne-babalarının ilgilendiğini belirtmişlerdir. Bunun nedeni öncelikle sınıf rehber öğretmenlerine gittikleri için problemi kendisi çözmüş olabilir veya sınıf rehber öğretmeni rehber öğretmene/psikolojik danışmana yönlendirmemiş olabilir, rehber öğretmen/psikolojik danışman gereken ilgiyi göstermemiş, rehber öğretmen/psikolojik danışman sayısı yetersiz ya da rehber öğretmenin/psikolojik danışmanın bu konuda yeterli uygulama yapmamış olmasından kaynaklı olabilir. Mülakat verileri bunları desteklemekte olup öğrenci ifadelerinden örnekler şöyledir:

"Sınıf öğretmenim bana yardım eder." Öğrenci 6

"Sınıf öğretmenim beni dinler ve kavga edenleri ayırır." Öğrenci 2

Tablo 11'de zorba ve zorba-kurban öğrencilerin yaptıkları zorbalık türleri ve sıklıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları yer almaktadır.

Tablo 11. Öğrencilerin yaptıkları zorbalık türleri ve sıklıklarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Zorbalık Türleri		**Hergün**	**Haftada en az bir kez**	**Ayda en az bir kez**	**Bu dönem en az bir kez**	**Bu yıl en az bir kez**	**Toplam**
a.Fiziksel	**f**	23	*33*	12	15	*33*	116
	%	7.8	*11.2*	4.1	5.1	*11.2*	39.5
b.Sözel	**f**	27	24	14	12	*41*	118
	%	9.2	8.2	4.8	4.1	*13.9*	40.1
c.Dışlama	**f**	14	12	9	13	*61*	109
	%	4.8	4.1	3.1	4.4	*20.7*	37.1
d.Zorla para ve eşyalarının alınması	**f**	11	6	9	8	*75*	109
	%	3.7	2.0	3.1	2.7	*25.5*	37.1
e.İftira, dedikodu vb	**f**	10	9	9	12	*73*	113
	%	3.4	3.1	3.1	4.1	*24.8*	38.4

Tablo 11'e göre zorbalığı uygulayan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu zorbalık türlerinin hepsinde bu yıl en az bir kere bu zorbalığı uyguladıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 12'de öğrencilerin okullarında yaşanan zorbalık olgusunu ne derece büyük bir sorun olarak gördüklerine, yaşanan zorbalıklardan ne kadar rahatsızlık duyduklarına, öğretmen ve yöneticilerin zorbalığa uğrayan öğrencilere ne derece ilgi gösterdiklerine, öğretmen ve yöneticilerin

zorbalık olaylarını önlemede ne derece başarılı olduklarına, öğrencilerin zorbalar yüzünden okul sevgilerinin ne kadar azaldığına, öğrencilerin zorbalar yüzünden okula gelmekten ne kadar korktuklarına, öğrencilerin kendilerini okulda ne kadar güvende hissettiklerine, öğrencilerin kendilerini okulda ne kadar mutlu hissettiklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 12. Anket sorularına verilen cevaplara ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

	Çok		Orta düzeyde		Çok az		Hiç		Bilmiyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Okulunuzda zorbalık ne derece büyük bir sorundur?	85	28.9	61	20.7	38	12.9	17	5.8	*89*	*30.3*
Okulda yaşanan zorbalıktan ne kadar rahatsızsın?	*160*	*54.4*	42	14.3	41	13.9	26	8.8	21	7.1
Öğretmen ve yöneticiler zorbalığa uğrayan öğrencilere ne derece ilgi gösteriyorlar?	*99*	*33.7*	63	21.4	50	17.0	24	8.2	53	18.0
Öğretmen ve yöneticiler okulda zorbalık olaylarını önlemede ne derece başarılılar?	*86*	*29.3*	81	27.6	37	12.6	22	7.5	59	20.1
Zorbalar yüzünden okul sevgin ne kadar azaldı?	71	24.1	58	19.7	52	17.7	*72*	*24.5*	35	11.9
Zorbalar yüzünden okula gelmekten ne kadar korkuyorsunuz?	40	13.6	31	10.5	33	11.2	*161*	*54.8*	22	7.5
Okulda kendini ne kadar güvende hissediyorsun?	*135*	*45.9*	61	20.7	48	16.3	19	6.5	22	7.5
Okulda ne kadar mutlusun?	*146*	*49.7*	65	22.1	32	10.9	30	10.2	15	5.1

Tablo 12'ye göre öğrenciler okullarındaki zorbalık olaylarının ne derece büyük bir sorun olduğuna ilişkin "bilmiyorum" ifadesiyle net bir yanıt vermediklerinden, hala bu konuda yeterince bilgilendirilmedikleri söylenebilir. Okulda yaşanan zorbalıktan çok rahatsız olduklarını; öğretmen ve yöneticilerin zorbalığa uğrayan öğrencilere çok ilgi göstererek aynı zamanda zorbalık olaylarını önlemede çok başarılı olduklarını belirtmişlerdir. Öğrenciler zorbalar yüzünden okul sevgisinin "hiç" azalmadığını, zorbalar yüzünden okula gelmekten yine "hiç" korkmadıklarını belirtmişlerdir. Öğrenciler okulda kendilerini "çok" güvende ve "çok" mutlu hissettiklerini belirterek zorbalık olaylarının bunu etkilemediğini belirtmişlerdir. Öğrencilerin okula gelme amaçlarının ve okul bilincinin zorbalık olayları olsa dahi azalmadığı söylenebilir. Ayrıca öğrenciler zorbalık olaylarını bir sorun olarak ifade etmişler ama önemli bir sorun olmadığı görülmektedir. Bunun nedeni öğrencilerin bu olaylara çok önem vermediklerin ya da duyarsız kaldıklarından kaynaklanabilir. Bu sorunun okulla ilgili tutumlarını etkileyebilecek düzeyde olmadığı söylenebilir.

1.a. Zorbalığın Ortaya Çıkmasında Rolü Olan Değişkenler ile Öğrencilerin Cinsiyetleri Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Tablo13'te öğrencilerin zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenlerin öğrencilerin cinsiyetlerine göre "Başkalarını kızdırmak bazen eğlencelidir", "Bazı öğrenciler zorbalığı hak ederler", "Zorbalıktan şikayet edenler ana kuzusudurlar", "Zorbalık büyüme ve gelişmenin parçasıdır", "Zorbalık yapıldığında bunu yetişkinlere anlatmak ispiyonculuktur" ve "Bir zorba ile baş etmenin en iyi yolu onunla kavga etmek ve ondan intikam almaktır" görüşlerine katılımlarına ilişkin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 13. Zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan değişkenler ile öğrencilerin cinsiyetlerine İlişkin yüzde ve frekans dağılımları

İfadeler/Cinsiyet	Evet				Hayır			
	Kız		Erkek		Kız		Erkek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Başkalarını kızdırmak bazen eğlencelidir.	16	11.8	33	20.9	*120*	*88.2*	*122*	*77.2*
Bazı öğrenciler zorbalığı hak ederler.	37	27.2	69	43.7	*99*	*72.8*	*86*	*54.4*
Sadece erkekler zorbalık yapar.	27	19.9	23	14.6	*109*	*80.1*	*132*	*83.5*
Zorbalıktan şikayet edenler ana kuzusudurlar.	13	9.6	28	17.7	*123*	*90.4*	*125*	*79.1*
Zorbalık büyüme ve gelişmenin parçasıdır.	31	22.8	37	23.4	*105*	*77.2*	*118*	*74.7*
Zorbalık yapanları görmezlikten gelirseniz sizi bırakırlar.	44	32.4	75	47.5	*91*	*66.9*	*79*	*50.0*
Zorbalar, kendilerini değersiz gördüklerinden zorbalık yaparlar.	*68*	*50.0*	*82*	*51.9*	66	48.5	72	45.6

Zorbalık yapıldığında bunu yetişkinlere anlatmak ispiyonculuktur.	41	30.1	47	29.7	*94*	*69.1*	*107*	*67.7*
Bir zorba ile baş etmenin en iyi yolu onunla kavga etmek ve ondan intikam almaktır.	17	12.5	33	20.9	*119*	*87.5*	*122*	*77.2*
Zorbalığa uğrayan öğrenciler belki bir süre acı çekerler ama daha sonra yapılanlar unutulur.	48	35.3	68	43.0	*88*	*64.7*	*87*	*55.1*

Tablo 13'e göre hem erkek hem de kız öğrenciler başkalarını kızdırmanın eğlenceli olmadığı; bazı öğrencilerin zorbalığı hak etmediği; sadece erkeklerin zorbalık yapmadığı; zorbalıktan şikayet edenlerin ana kuzusu olmadığı; zorbalığın büyüme ve gelişmenin bir parçası olmadığı; zorbalık yapıldığında bunu yetişkinlere anlatmanın ispiyonculuk olmadığı; bir zorba ile baş etmenin en iyi yolunun onunla kavga etmek ve ondan intikam almak olmadığı; zorbalığa uğrayan öğrencilerin belki bir süre acı çekip ama daha sonra yapılanların unutulmadığı konusunda benzer görüşe sahiptirler. Bu durum, öğrencilerin zorbalık konusunda bilinçli olmalarına rağmen, daha önceki bulgulara göre de bu bilgilere uygun davranmadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca öğrencilerin bildikleri ile yaptıklarının örtüşmediği söylenebilir.

Yukarıda yer alan Tablo 13'teki verilere göre zorbaların, kendilerini değersiz gördüklerinden zorbalık yaptıkları görüşü çoğunluk tarafından benimsenmektedir. Bu duruma göre zorba olan öğrencilerin kendilerini değersiz göreceği düşünülebilir.

Tablo 14. Öğrencilerin cinsiyetlerine göre zorbalık statülerine ilişkin "kay kare testi" sonuçları

Cinsiyet		**Zorba**	**Kurban**	**Zorba Kurban**	**Nötr**	**Toplam**
Erkek	**f**	23	31	50	54	158
	%	14.6	19.6	31.6	34.2	100.0
Kız	**f**	10	30	32	64	136
	%	7.4	22.1	23.5	47.1	100.0
Toplam	**f**	33	61	82	118	294
	%	11.2	20.7	27.9	40.1	100.0

X^2=8.337 sd=3 p=.04 p<0.05

Tablo 14'e göre erkeklerin 104'ü (%65.8) kızların ise 72'si (%52.9) zorbalık olaylarına karıştığı gözlenmiştir. Bu bulgular, kızların da neredeyse erkekler kadar zorbalık durumlarıyla karşılaştığını, yani kızlar arasında da yaygın görüldüğünü göstermektedir.

Tablo 15'te öğrencilerin cinsiyetleri ile "okulda yaşanan zorbalıktan ne kadar rahatsız" oldukları ve "zorbalar yüzünden okula gelmekten ne kadar korktukları" arasındaki ilişki verilmektedir.

Tablo 15. Cinsiyet ile "öğretmen ve yöneticilerin zorbalığa ne derece ilgili" oldukları ve "zorbalar yüzünden okula gelmekten ne kadar korktukları" arasındaki ilişkiye yönelik "kay kare testi" sonuçları

Katılma Düzeyi/Cinsiyet	29.Öğretmen ve yöneticiler zorbalığa uğrayan öğrencilere ne derece ilgi gösteriyorlar?				32.Zorbalar yüzünden okula gelmekten ne kadar korkuyorsun?			
	Kız		Erkek		Kız		Erkek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Çok	53	39.0	46	29.1	24	17.6	16	10.1
Orta düzeyde	20	14.7	43	27.2	17	12.5	14	8.9
Çok az	24	17.6	26	16.5	19	14.0	14	8.9
Hiç	15	11.0	9	5.7	61	44.9	100	63.3
Bilmiyorum	23	16.9	30	19.0	13	9.6	9	5.7
Toplam	135	100	154	100	134	100	153	100

29.ifade: X^2= 10.191 sd= 4 p= .037 p<0.05

32.ifade: X^2= 11.615 sd= 4 p= .020 p<0.05

Tablo 15'de öğrencilerin cinsiyetine göre, öğretmen ve yöneticilerin zorbalık olaylarına yönelik tutumlarına ilişkin değerlendirmelerinde anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Hem kızlar hem de erkekler, öğretmen ve yöneticilerin zorbalık olaylarına yönelik tutumlarını yeterli bulurken, kızlar erkeklere göre daha fazla ilgi gösterdiklerini düşünmektedirler. Aynı zamanda zorbalar yüzünden okula gelmekten korkma konusunda da kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha çok korktukları söylenebilir.

1.b. Zorbalığın Ortaya Çıkmasında Rolü Olan Değişkenler ile Öğrencilerin Zorbalık Statüleri Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Araştırma grubundaki öğrencilerin zorbalık statüleri ile zorbaların güçlü olduğunu düşünme ve onlardan hoşlanma duygusu, zorbalarla arkadaşlık yapmama duygusu, okulda zorbalık yapıldığını gördüğünde neler yaptıkları, başkalarını kızdırmak bazen eğlencelidir görüşü, bazı öğrenciler zorbalığı hak ederler görüşü vb. arasındaki ilişki "kay-kare testi" ile incelenmiştir.

Tablo 16. Zorbalık statüsüne göre öğrencilerin zorbalara ilişkin çeşitli duyguları arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

Duygu durumu	Evet/ Hayır	Statüler								Toplam	
		Zorba		Kurban		Zorba Kurban		Nötr			
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
a.Zorbalar güçlüdür bu yüzden hoşuma giderler	**Evet**	7	21.2	6	9.8	*1*	*13.4*	5	4.2	29	9.9
	Hayır	26	78.8	55	90.2	71	86.6	113	95.8	265	90.1
b.Onlardan korkarım	**Evet**	6	18.2	21	34.4	37	45.1	*45*	*38.1*	109	37.1

	Hayır	27	81.8	40	65.6	45	54.9	73	61.9	185	62.9
c.Onlarla arkadaşlık yapmam	**Evet**	16	48.5	27	44.3	39	47.6	*95*	*80.5*	177	60.2
	Hayır	17	51.5	34	55.7	43	52.4	23	19.5	177	39.8
d.Zorbaları sevmiyorum	**Evet**	22	66.7	37	60.7	43	52.4	*89*	*75.4*	191	65.0
	Hayır	11	33.3	24	39.3	39	47.6	29	24.6	103	35.0
e.Bu konuda bir şey hissetmiyorum	**Evet**	3	9.1	5	8.2	*19*	*23.2*	15	12.7	42	14.3
	Hayır	30	90.9	56	91.8	63	76.8	103	87.3	252	85.7

a: X^2= 10.144 sd= 3 p= .017 p<0.05

b: X^2= 7.566 sd= 3 p= .056 p>0.05

c: X^2= 34.138 sd= 3 p= .000 p<0.05

d: X^2= 11.863 sd= 3 p= .008 p<0.05

e: X^2= 8.100 sd= 3 p= .044 p<0.05

Tablo 16'ya göre "zorbalar güçlüdür bu yüzden hoşuma giderler" ve "bu konuda bir şey hissetmiyorum" görüşüne katılanların çoğunlukla zorba kurban statüsündeki öğrenciler olduğu; "onlardan korkarım", "onlarla arkadaşlık yapmam" ve "onları sevmiyorum" görüşüne katılanların ise nötr statüdeki öğrenciler olduğu belirlenmiştir.

Tablo 17. Zorbalık statüsü ile ankette yer alan ifadelere ilişkin görüşler arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

İfadeler	**Evet/ Hayır**	**Statüler**								**Toplam**	
		Zorba		**Kurban**		**Zorba Kurban**		**Nötr**			
		f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
17.Başkalarını kızdırmak bazen eğlencelidir	**Evet**	9	27.3	9	14.8	*25*	*30.5*	6	5.1	49	16.7
	Hayır	24	72.7	51	83.6	55	67.1	112	94.9	242	82.3
18.Bazı öğrenciler zorbalığı hak ederler	**Evet**	15	45.5	18	29.5	*41*	*50.0*	32	27.1	106	36.1
	Hayır	18	54.5	42	68.9	39	47.6	86	72.9	185	63.6
19.Sadece erkekler zorbalık yapar	**Evet**	3	9.1	15	24.6	*19*	*23.2*	13	11.0	50	17.0
	Hayır	30	90.9	45	73.8	61	74.4	105	89.0	241	82.0

20.Zorbalıktan şikayet eden öğrenciler ana kuzusudurlar	**Evet**	7	21.2	8	13.1	*17*	*20.7*	9	7.6	41	13.9
	Hayır	26	78.8	51	83.6	63	76.8	108	91.5	289	84.4
25.Bir zorba ile baş etmenin en iyi yolu onunla kavga etmek intikam almaktır	**Evet**	4	12.1	8	13.1	*25*	*30.5*	13	11	50	17.0
	Hayır	29	87.9	52	85.2	55	67.1	105	89.0	241	82.0

17.ifade: X^2= 26.217	sd= 3	p= .000	p<0.05
18.ifade: X^2= 14.237	sd= 3	p= .003	p<0.05
19.ifade: X^2= 9.672	sd= 3	p= .022	p<0.05
20.ifade: X^2= 8.689	sd= 3	p= .034	p<0.05
25.ifade: X^2= 15.497	sd= 3	p= .001	p<0.05

Tablo 17'ye göre "başkalarını kızdırmak bazen eğlencelidir", "bazı öğrenciler zorbalığı hak ederler", "sadece erkekler zorbalık yapar", "zorbalıktan şikayet eden öğrenciler ana kuzusudurlar" ve "bir zorba ile baş etmenin en iyi yolu onunla kavga etmek intikam almaktır" görüşüne daha çok zorba kurban olan öğrencilerin katıldığı görülmektedir. Bu durum zorba-kurban öğrencilerin zorbalık olaylarını haklı göstermeye, bu durumdan çok fazla şikayetçi olmadıklarına, aynı zamanda zorba bir olayla karşılaştıklarında kendilerinin de aynı yola müracaat ettiklerine yönelik olabilir.

1.c. Zorbalığın Ortaya Çıkmasında Rolü Olan Değişkenler ile Öğrencilerin Sınıf Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Araştırma grubundaki öğrencilerin sınıf seviyesine göre zorbalık statüsüne ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ile; sınıf seviyeleri ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiler kay kare testi ile incelenmiştir. Kay kare testi için anlamlılık düzeyi p<.05 olarak kabul edilmiş ve bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık gösteren maddeler tablolaştırılarak anlamlılık düzeyleri incelenmiştir.

Tablo 18. Öğrencilerin sınıf seviyesine göre zorbalık statüsüne ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

	ZORBALIK STATÜSÜ									
	Zorba		**Kurban**		**Zorba Kurban**		**Nötr**		**Toplam**	
	f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
4.sınıf	4	3.9	15	14.7	36	35.3	*47*	*46.1*	102	34.69
5.sınıf	29	15.1	*46*	*24.0*	*46*	*24.0*	*46*	*24.0*	192	65.31
Toplam	33	19.0	61	38.7	82	59.3	93	70.1	294	100

Tablo 18'e göre 5. Sınıf öğrencilerinin 4. Sınıf öğrencilerine göre zorba, kurban ve zorba-kurban statüsünde daha çok bulundukları görülmektedir. Bunun nedeni sınıf düzeyi yükseldikçe artan, kendini üstün görme ve kendini küçük sınıflara ispatlama (onları aciz görme) ayrıca ergenliğe daha yakın yaşta bulunma durumundan kaynaklandığı düşünülebilir.

Tablo 19. Öğrencilerin sınıf düzeyi ile kendilerine zorbalık yapanlara ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve davranışları arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

Sana zorbalık yapanlar kimler?	**Evet/ Hayır**	**Sınıf Düzeyi**				**Toplam**	
		4. Sınıf		**5. Sınıf**			
		f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
a.Benden daha küçük sınıfta okuyanlar	**Evet**	1	1.0	3	1.6	4	1.4
	Hayır	101	99.0	189	98.4	290	98.6
b.Sınıf arkadaşlarım	**Evet**	36	35.3	34	17.7	70	23.8
	Hayır	66	64.7	158	82.3	224	76.2

c.Aynı sınıfta ancak farklı şubelerde okuyanlar	**Evet**	17	16.7	26	13.5	43	14.6
	Hayır	85	83.3	166	86.5	251	85.4
d.Benden daha büyük sınıfta okuyanlar	**Evet**	27	26.5	75	27.6	80	27.2
	Hayır	53	73.5	139	72.4	214	72.8

a: X^2= 0.168 sd= 1 p= .682 p>0.05

b: X^2= 11.356 sd= 1 p= .001 p<0.05

c: X^2= 0.521 sd= 1 p= .470 p>0.05

d: X^2= 0.043 sd= 1 p= .835 p>0.05

Tablo 19'a göre sınıf seviyesi arttıkça büyük sınıfta okuyanlar tarafından zorbalığa uğrama oranında artma gözlenmiştir. Bu durum yaşça büyümelerine rağmen kendilerinden yaşça büyük olan öğrencilerin zorbalığına daha çok maruz kaldıklarını göstermektedir. Yani yaş arttıkça zorbalık olayları daha fazla görülmektedir. 4.sınıflar sınıf arkadaşları tarafından, 5.sınıftakiler ise kendilerinden daha büyük sınıflarda okuyanlar tarafından zorbalığa maruz kaldığını belirtmiştir.

Tablo 20. Öğrencilerin sınıf düzeyi ile zorbalığa uğradıklarında kimlere söylediklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve davranışları arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

Okulda zorbalığa uğradığında kimlere söyledin?	**Evet/ Hayır**	**Sınıf Düzeyi**				**Toplam**	
		4. Sınıf		**5. Sınıf**			
		f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
a. Kimseye söylemedim.	**Evet**	15	14.7	17	8.9	32	10.9
	Hayır	87	85.3	175	91.1	262	89.1
b.Sınıf öğretmenime söyledim.	**Evet**	31	30.4	52	27.1	83	28.2
	Hayır	71	69.6	140	72.9	211	71.8
c.Başka bir öğretmene söyledim.	**Evet**	16	15.7	19	9.9	35	11.9
	Hayır	86	84.3	173	90.1	259	88.1
d.Rehber öğretmen/psikolojik danışmana söyledim.	**Evet**	11	10.8	5	2.6	16	**5.4**
	Hayır	91	89.2	187	97.4	278	**94.6**
e.Okul müdürü ya da yardımcılarına söyledim.	**Evet**	14	13.7	32	16.7	46	15.6
	Hayır	88	86.3	160	83.3	248	84.4
f.Anne ve babama söyledim.	**Evet**	23	22.5	38	19.8	61	20.7
	Hayır	79	77.5	154	80.2	233	79.3
g.Erkek ya da kız kardeşime söyledim.	**Evet**	10	9.8	17	8.9	27	9.2
	Hayır	92	90.2	175	91.1	262	90.8
h.Arkadaşlarıma söyledim.	**Evet**	16	15.7	19	9.9	35	11.9
	Hayır	86	84.3	173	90.1	259	88.1
ı.Başka birine söyledim.	**Evet**	5	4.9	9	4.7	14	4.8
	Hayır	97	95.1	183	95.3	280	95.2

a: X^2= 2.352 sd= 1 p= .125 p>0.05

b: X^2= 0.360 sd= 1 p= .549 p>0.05

c: X^2= 2.130 sd= 1 p= .144 p>0.05

d: X^2= 8.662 sd= 1 p= .003 p<0.05

e. X^2= 0.437 sd= 1 p= .509 p>0.05

f. X^2= 0.308 sd= 1 p= .579 p>0.05

g. X^2= 0.072 sd= 1 p= .788 p>0.05

h. X^2= 2.130 sd= 1 p= .144 p>0.05

ı: X^2= 0.007 sd= 1 p= .934 p>0.05

Tablo 20'ye göre, zorbalığa uğradıklarında "rehber öğretmen/psikolojik danışmana söyledim" görüşüne katılma oranının, sınıf düzeyi yükseldikçe düştüğü gözlenmiştir. Bu durum öğrencilerin yaşları büyüdükçe, kendilerini açmalarının azaldığı şeklinde yorumlanabilir.

1.d. Zorbalığın Ortaya Çıkmasında Rolü Olan Değişkenler ile Öğrencilerin Seçtikleri Sosyal Kulüp veya Katıldıkları Sosyal Etkinlikler Arasındaki Anlamlı İlişkilere Yönelik Bulgular

Araştırma grubundaki öğrencilerin sosyal kulüp tercihlerine göre zorbalık statüsüne ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ile; sosyal kulüp ile zorbalığın ortaya çıkmasında rolü olan çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiler kay kare testi ile incelenmiştir. Kay kare testi için anlamlılık düzeyi p<.05 olarak kabul edilmiş ve bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık gösteren maddeler tablolaştırılarak anlamlılık düzeyleri incelenmiştir.

Tablo 21. Öğrencilerin tercih ettikleri sosyal kulüp türlerine göre zorbalık statüsüne ilişkin yüzde ve frekans dağılımları

Sosyal Kulüp Türü	ZORBALIK STATÜSÜ									
	Zorba		Kurban		Zorba Kurban		Nötr		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Sosyal Farkındalık	14	12.5	24	21.4	31	27.7	43	38.4	112	38.1
Sanatsal-Kültürel Farkındalık	5	5.4	23	25.0	21	22.8	43	46.7	92	31.3
Bedensel ve Zihinsel Jimnastik	11	16.7	10	15.2	20	30.3	25	37.9	66	22.4
Bilimsel Farkındalık	3	12.5	4	16.7	10	41.7	7	29.2	24	8.2
Toplam	33	11.2	61	20.7	82	27.9	118	40.1	294	100

Tablo 21'e göre zorbalık statüsü göz önünde bulundurulduğunda zorba, kurban ve zorba kurban statüsündeki öğrenciler "sosyal farkındalık" kategorisindeki kulüpleri tercih ederken nötr statüsündeki öğrenciler hem "sosyal farkındalık" hem de "sanatsal-kültürel farkındalık" kategorisindeki kulüpleri tercih ettiği görülmektedir. Tercih yoğunluğu açısından bakıldığında ise "bedensel ve zihinsel jimnastik" ve "bilimsel farkındalık" kategorisindeki sosyal kulüplerin daha çok zorba kurban öğrenciler tarafından tercih edilmesi şaşırtıcıdır. Bu durumun bu aktivitelere ilişkin bedensel güçlerini daha çok kullanabildikleri için bu kulüpleri tercih ettikleri düşünülebilir.

Tablo 22. Öğrencilerin tercih ettikleri sosyal kulüp türü ile zorbalığa uğradıklarında neler hissettiklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve davranışları arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

Okulda zorbalığa uğradığında neler hissettin?	Evet/ Hayır	Sosyal Kulüp Türü								Toplam	
		Sosyal Farkındalık		Sanatsal ve Kültürel Farkındalık		Bedensel ve Zihinsel Jimnastik		Bilimsel Farkındalık			
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
a.Kendimi güvende hissetmedim.	Evet	17	15.2	10	10.9	4	6.1	8	33.3	39	13.3
	Hayır	95	84.8	82	89.1	62	93.9	16	66.7	255	86.7
b.Moralim bozuldu, huzursuz oldum.	Evet	32	28.6	25	27.2	7	10.6	10	41.7	74	25.2
	Hayır	80	71.4	67	72.8	59	89.4	14	58.3	220	74.8
c.Kendimi değersiz hissettim.	Evet	19	17.0	11	12.0	3	4.5	7	29.2	40	13.6
	Hayır	93	83.0	81	88.0	63	95.5	17	70.8	254	86.4

a: X^2= 12.193 sd= 3 p= .007 p<0.05

b: X^2= 11.784 sd= 3 p= .008 p<0.05

c: X^2= 10.841 sd= 3 p= .013 p<0.05

Tablo 22'ye göre öğrencilerin sosyal kulüp tercihi ile zorbalığa uğradıklarında "güvende hissetmeme", "moralim bozuldu, huzursuz oldum" ve "kendimi değersiz hissettim" davranışına ilişkin katılma oranının "sosyal farkındalık" kategorisindeki öğrencilerde daha fazla olduğu gözlenmiştir. Bu durum öğrencilerin bu konularla ilişkili bilgi düzeyinin fazla olması ve daha hassas olmalarından kaynaklanabilir.

Tablo 23. Öğrencilerin tercih ettikleri sosyal kulüp türü ile zorbalığa uğradıklarında kimlere söylediklerine ilişkin yüzde ve frekans dağılımları ve davranışları arasındaki ilişkiye yönelik "kay-kare testi" sonucu

Okulda zorbalığa uğradığında kimlere söyledin?	Evet/ Hayır	Sosyal Kulüp Türü								Toplam	
		Sosyal Farkındalık		Sanatsal ve Kültürel Farkındalık		Bedensel ve Zihinsel Jimnastik		Bilimsel Farkındalık			
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Sınıf öğretmenime söyledim.	Evet	36	32.1	27	29.3	10	15.2	10	41.7	83	28.2
	Hayır	76	67.9	65	70.3	56	84.8	14	58.3	211	71.8

X^2= 8.613 sd= 3 p= .035 p<0.05

Tablo 23'e göre öğrencilerin sosyal kulüp tercihi ile zorbalığa uğradıklarında "sınıf öğretmenine söyleme" davranışına ilişkin katılma oranının "sosyal farkındalık" kategorisindeki öğrencilerde daha fazla olduğu gözlenmiştir. Bu durum öğrencilerin sosyal etkinliklere katılım oranları ve kendini daha iyi ifade edebilme açısından sınıf öğretmenlerini daha yakın hissetmelerinden kaynaklanabilir. Ayrıca öğrenciler kendi güvenleri için sınıf öğretmenleriyle paylaştıklarını belirtmişlerdir.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%59,9) zorbalık uyguladığı ya da kendilerinin zorba davranışlara maruz kaldığı belirlenmiştir. Elde edilen bu bulgu, ülkemizde ve dünyada öğrenciler arasındaki zorbalık olaylarındaki artışa ilişkin çalışmalardan (Gelbal, 2007; Karaman-Kepenekçi & Çınkır, 2006; Kartal & Bilgin 2008; Özdinçer, 2008; Şirvanlı-Özen, 2006; Pişkin, 2003; Yurtal & Cenkseven, 2006; Fitzpatrick, Dulin & Piko, 2007; Menesini, Modena & Tani, 2009; Kiriakidis, 2008; Skapinakis vd., 2011) elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir.

Öğrenci ifadelerine göre en sık karşılaşılan zorbalık türünün sözel zorbalık sonrasında da fiziksel zorbalık olduğu belirtilmiştir. Nitekim çalışmadan elde edilen bulguya benzer şekilde, Deveci & Açık (2002), araştırmalarında öğrencilerin %74'ünün hayatlarında en azından bir kez fiziksel şiddete maruz kaldıklarını bildirmişlerdir. Başka bir çalışmada, kırk ülkede yaşayan, 11, 13 ve 15 yaş grubu 200.000 civarında ergen incelenmiştir. Bu ergenlerin %10.7'sinin akran zorbalığına uğradığı, %12.6'sının akranlarına zorbalık uyguladıkları, %3.6'sının ise hem zorbalık uyguladıkları hem de zorbalığa uğradıkları belirlenmiştir (Craig vd, 2009'dan aktaran Üneri, 2011). Ülkemizde, lise düzeyindeki öğrencilerin %33'ünün sözel, %35.5'inin fiziksel, %28.3'ünün duygusal ve %15.8'inin ise cinsel içerikli zorbalığa uğradıkları tespit edilmiştir (Pişkin, 2002). Bu durum yapılan diğer çalışmalarda da öğrenciler arasındaki zorbalık olaylarından özellikle sözel ve fiziksel zorbalığın daha çok gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

Araştırmada zorbalık olaylarının okul içerisinde en çok sınıf ortamında fakat okul dışında da özellikle öğrenci ifadelerine göre mahalle aralarında ve ev çevrelerindeki oyun alanlarında gerçekleştiğini göstermektedir. Bu alanların aile bireyleri ve öğretmenlerin nadiren bulunduğu yerler olması, öğrencilerin bu bölgelerde daha çok zorbalık olaylarına maruz kalmasına sebep olabilir. Zira zorbalık, "kurbanın kendisini etkin bir şekilde savunabilme gücünden yoksun olması" koşuluna bağlıdır (Olweus, 1994, s. 10'dan aktaran Correia & Dalbert, 2008). Öğrencilerin de bu tür alanlarda kendini savunmakta yeterli destekten yoksun bireyler durumunda oldukları söylenebilir. Öte yandan öğrencilerin daha çok teneffüslerde zorbalık olaylarıyla karşılaştıkları görülmüştür. Teneffüste öğrencilerin kendi başlarına kaldıkları ve öğretmenlerin ve yöneticilerin denetiminin yoksun olduğu ortamlarda zorbalık olaylarını gerçekleştirmek için daha fazla fırsat buldukları anlamına gelebilir. Bu ortamlarda özellikle kavga ettiklerini ve birbirlerine kötü sözler söylediklerini belirtmişlerdir. Bu sonuçlar Pişkin (2002) ve Kartal ve Bilgin (2008)'in araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.

Öğrenciler zorbalık olaylarıyla karşılaştıklarında özelikle bir yetişkinden yardım istediklerini veya bu duruma karşılık verdiklerini belirtmişlerdir. Bu duruma karşılık verme durumu öğrencilerin rehberlik ve psikolojik danışma servisinden yeterli desteği alamadığı anlamına gelebilir. Nitekim yurt dışında yapılan bir çalışmada öğretmenlerin %65'inin zorbalık olaylarıyla ilgilenmediğine ilişkin bulgular mevcuttur (Limber, 2002). Rehberlik servislerinin gerekli yönlendirme çalışmalarını yapmamaları bu durumun sebebi olarak gösterilebilir. Öte yandan öğrenciler, kendilerine yardım edebilecek kişilerin çoğunlukla sınıf rehber öğretmenleri ve anne-babaları olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak araştırmada, öğrencilerin sınıf düzeyi ile zorbalığa uğradıklarında "rehber öğretmen/psikolojik danışmana söyledim" görüşüne ilişkin sınıf düzeyi yükseldikçe katılma oranının düştüğü gözlenmiştir. Bu durumun öğrencilerin kendilerini öğretmene yakın hissedememe, yeterli sayıda rehber öğretmenin bulunmaması ayrıca üst sınıfta ergenliğe geçiş dönemine yakın olmanın verdiği özel durum sebebiyle ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Araştırmada kurban ve zorba-kurban öğrencilerin "bir erkek öğrenci" ya da "bir grup erkek öğrenci" tarafından zorbalığa maruz kaldığı belirlenmiştir. Bu durum erkek öğrencilerin zorbalığı uygulamaya daha meyilli olmasından kaynaklanması ile ilişkilendirilebilir. Nitekim yapılan çalışmalarda erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha çok zorba davranışlar sergilediği ifade edilmiştir (Dölek, 2002; Monks, Smith & Swettenham, 2005; Wolke, Woods, Stanford & Schulz, 2001). Öte yandan zorbalar yüzünden okula gelmekten korkma konusunda kız ve erkek öğrenciler arasında farklılaşma söz konusudur. Bunun nedeni kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre fiziksel olarak daha güçsüz olmasından kaynaklanabilir. Çalışmada erkeklerin 104'ü (%65.8) kızların ise 72'si (%52.9) zorbalık olaylarına karıştığı tespit edilmiştir.

Öğrencilerin daha çok kendilerinden büyük olan öğrenciler tarafından zorbalığa maruz kaldıkları görülmektedir. Farklı sınıf düzeylerinde olmaları, özellikle büyük sınıflardaki öğrencilerin egemenlikleri ve dolayısıyla zorbalığın temel unsurunu olan güç faktörü, bu durumun sebebi olarak gösterilebilir. Öyle ki Besag (1989), zorbalığı tanımlarken gücü elinde bulunduran bireylerin kendi kazanç ve çıkarları için karşı koyacak gücü olmayanlara karşı fiziksel, psikolojik veya sözel olarak kişiyi olumsuz etkileyen ve tekrarlanma özelliği gösteren saldırılar ifadesini kullanarak, zorbalıkta güç konusuna dikkat çekmiştir. Ancak buna karşın zorbalığa uğrayan öğrencilerden, ayda en az bir kez bu zorbalığı başkalarına da uygulayanlar mevcuttur. Bununla birlikte 5. Sınıf öğrencilerinin 4. Sınıflara göre daha çok zorba davranışlarda bulunması, sınıf düzeyi yükseldikçe artan, kendini üstün görme ve kendini küçük sınıflara ispatlama (onları aciz görme), ayrıca ergenliğe daha yakın yaşta bulunma durumundan da kaynaklanabilir.

Öğrenciler okullarındaki zorbalık olaylarının ne derece büyük bir sorun olduğuna ilişkin "bilmiyorum" ifadesiyle net bir yanıt vermediklerinden hala bu konuda yeterince

bilgilendirilmedikleri söylenebilir. Öğrenciler okulda kendilerini "çok" güvende, "çok" değerli ve "çok mutlu'' hissettiklerini belirterek, zorbalık olaylarının bunu etkilemediğini ifade etmişlerdir. Öğrencilerin okula gelme amaçlarının ve okul bilincinin, zorbalık olayları olsa dahi azalmadığı söylenebilir. Buna ek olarak öğrencilerin arkadaş çevresinde kendini kabul ettirmesi, akran çevresinde edindiği yer, zorbalık olaylarına karşı kendilerini korumalarına katkı sağlıyor olabilir.

Çalışmada öğrencilerin zorbalık olaylarına ilişkin ifadeleri dikkate alındığında, zorbalık konusunda bilinçli oldukları fakat daha önceki bulgulara göre bu olayları davranış olarak hala uyguladıkları söylenebilir. Zorbaların kendilerini değersiz gördüklerinden zorbalık yaptıkları konusunda da hem kız hem de erkek öğrencilerin aynı fikirde olduğu göze çarpmaktadır. Bu duruma göre zorba olan öğrencilerin kendilerini değersiz gördüğü söylenebilir.

Araştırmada tercih yoğunluğu açısından, "bedensel ve zihinsel jimnastik" ve "bilimsel farkındalık" kategorisindeki sosyal kulüplerin daha çok zorba kurban öğrenciler tarafından tercih edildiği görülmüştür. Bu durumun bu aktivitelere ilişkin bedensel güçlerini daha çok kullanabildikleri için bu kulüpleri tercih ettikleri söylenebilir. Ayrıca zorba kurban öğrencilerin kendilerini savunmak, akranları arasında yer edinmek için özellikle bu alanlarda kendilerini ön plana çıkarmak istedikleri düşünülmektedir. Bu sayede güven duymadıkları sorun çözme mercilerinin yerini alarak, kendilerine savunma stratejisi geliştirdiklerini de söyleyebiliriz.

"Sosyal farkındalık" kategorisindeki kulüpleri seçen öğrencilerde zorbalığa uğradıklarında "sınıf öğretmenine söyleme" davranışına ilişkin katılma oranının daha fazla olduğu gözlenmiştir. Bu durum öğrencilerin sosyal etkinliklere katılım oranları ve kendini daha iyi ifade edebilme açısından, sınıf öğretmenlerini daha yakın hissetmelerinden kaynaklanabilir. Ayrıca öğrenciler kendi güvenleri için sınıf öğretmenleriyle paylaştıklarını belirtmişlerdir. Öte yandan sosyal farkındalık kategorisindeki kulüplerin daha çok çevre ve topluma yönelik etkinliklerle ön plana çıkması sebebiyle bu etkinliklerin zorba öğrencilerden ziyade kurban öğrenciler tarafından tercih edildiği de söylenebilir. Nitekim zorba-kurban öğrencilerin "bedensel ve zihinsel jimnastik" kategorisindeki kulüpleri tercih ettiği görülmüştür. Dolayısıyla bu kulüplerdeki öğrenciler, bulundukları zorbalık statüsü ve seçtikleri kulüp kategorisinin gerektirdiği şekilde sorunları kendilerine en yakın hissettikleri kişi ile çözme yoluna gitmişlerdir diyebiliriz.

Öneriler

Araştırmada elde edilen sonuçlar göstermiştir ki ilköğretimin birinci kademesinde zorba ve zorba davranışlarda bulunma durumu oldukça yüksek bir seviyededir. Günümüzde okulların fiziki şartları ve personel ihtiyaçlarının bu durumda etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim kalabalık sınıflar ve aynı okulda büyük sınıfların da bulunuyor olması, zorbalık olaylarını tetikleyebilir. Buna çözüm olarak okul binalarının yapımında belli standartların göz önünde bulundurulması, en azından birinci ve ikinci kademe sınıflarının binada yerleşiminin göz önünde bulundurulması önerilebilir. Örneğin 4. sınıflar ve 5. sınıflar farklı bloklarda ve şubeler arasına çeşitli sosyal etkinlik sınıflarının yerleştirilmesi laboratuar, görsel sanatlar için olduğu gibi drama, tiyatro ve diğer sosyal etkinlikler için olabilir. Bu sayede öğrencilerin ilgilerinin de farklı alanlara yönlendirilmesi sağlanabilir, zorbalık olaylarının önüne geçilebilir. Ayrıca yeni 4+4+4 eğitim sisteminde 5. Sınıfların bir üst kademeye kaydırılmasının zorbalık olayları açısından iyi olacağı düşünülmektedir.

Öğrencilerin daha çok dersten sonra özellikle teneffüslerde zorbalık olaylarına maruz kaldıklarından ve yaptıklarından dolayı teneffüslerde nöbetçi öğretmenlerin sayısının arttırılması ve kamera sistemi ile öğrencilerin izlenmesi sağlanabilir.

Öğrencilerin bazıları zorbalığa maruz kaldığı halde bunu açık bir şekilde kimin yaptığı konusunda bilgi vermemiştir. Aslında bu küçük bir sorun gibi görünse de ileri yaşlarda önemli

düzeyde psikolojik yetersizliklerin yaşanmasına zemin oluşturabilir. Bu amaçla öğrencilere bu konuda konuşmaya dönük fırsatlar verilmeli ve öğrencilerin zorbalığa maruz kaldığında kendini ifade etmelerini destekleyen etkinlikler hazırlanarak uygulanabilir.

Öğrencilerin zorbalığa maruz kaldıklarında rehber öğretmenden/psikolojik danışmandan yeterli destek alamadığı tespit edilmiştir. Öğrenci ifadelerinde okullardaki rehber öğretmen/psikolojik danışman sayısının az olması vurgulanarak, "o öğretmen kim, ben hiç görmedim" gibi öğrenci ifadelerinin varlığı, aynı zamanda "rehber öğretmenle/psikolojik danışmanla görüşmeye giden öğrenci sorunlu öğrencidir" algılamaları gibi etkenler söz konusudur. Ayrıca okullarda bulunan rehber öğretmenlerin bu konuda yeterli uygulama yapmadığı söylenebilir. "Rehber öğretmeni/Psikolojik danışmanı tanımıyorum, kim?" öğrenci 5, "rehber öğretmen kavga etme, arkadaşla çekişme gibi konularda hiç bilgi vermedi" öğrenci 9. Psikolojik danışmanlar, okul idarecilerine, öğretmenlere ve velilere yeterli düzeyde müşavirlik/konsültasyon hizmeti yapmalıdır.

Kız ve erkek öğrencilerdeki zorbalık olaylarının daha çok erkeklerin zorba kızların ise kurban şeklinde görüldüğü tespit edilmiştir. Ne yazık ki günümüzde hala kız öğrencilere yönelik olumsuz şartlar özellikle Doğu kentlerimizde daha üst seviyede görülmektedir. Bunda yörenin şartlarının etkisi olsa da okul yönetimi ve öğretmenlerine önemli görevler düşmektedir. Kadın ve kadına yönelik eğitimlerin arttırılması, özellikle bu eğitimlerin köy ve kentlerdeki okullarda verilmesi, bu sayede bir farkındalığın sağlanması sadece zorbalık olaylarının önüne geçmeyi sağlamakla kalmaz, gelecekte "kadına yönelik şiddetin" yok edildiği, özlenen toplum hayalini de gerçekleştirebilir. Gerçekleştirilecek eğitim çalışmalarında zorbalık ve akran zorbalığına yönelik eğitimlerin sadece rehberlik servisleriyle sınırlı olmadan, katılımı yüksek ve sivil toplum örgütleriyle de işbirliğinin sağlandığı bir atmosferde, daha olumlu sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir.

Elde edilen sonuçlara göre öğrenciler, zorba davranışları sergilemek için daha çok "baskı unsurlarının" olmadığı yerleri seçmiştir. Bunun sebebi, öğrencilerin henüz dışsal kurallara bağımlılık göstermeleri olarak düşünülmektedir. Kuralların dışarıdan dayatma olarak uygulanmasının buna sebep olduğu da söylenebilir. Özellikle sınıf içi kuralların belirlenmesinde özenli davranılmadığı, toplumsal yaşayışın gerektirdiği kurallara ilişkin diğer derslerle birlikte özellikle Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler dersinde verilen kazanımların öğrenilmesinde aksaklıkların olduğu söylenebilir. Buna çözüm olarak özellikle Sosyal Bilgiler dersinde, aile, toplum ve toplumsal yaşam, insan hakları vb konulara ilişkin kazanımların işlenişinde, özellikle bu konular üzerinde durularak, çeşitli etkinliklerle eksikliklerin giderilmesi sağlanabilir. Edindikleri kazanımların gerçek hayatta uygulanıp uygulanmadığına dair başlarda bir kontrol mekanizması oluşturularak, daha sonra bu mekanizmanın içselleştirilmesi sağlanabilir.

Öğrenciler kendilerini değersiz gördükleri için zorba davranışlarda bulunduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca çoğu öğrencinin zorbalık konusunun ne kadar büyük bir sorun olduğuna ilişkin henüz tam olarak bir bilgilerinin olmadığı da görülmüştür. Öğrencilerin kendilerini ifade edebileceği herhangi bir gruba ya da etkinliğe dahil olmamaları, onların kendilerini yalnız hissetmelerine ve dolayısıyla enerjilerini başka alanlarda harcamalarına sebep olmaktadır ki genelde bunun için zorba davranışları kullanmaktadırlar. Sosyal kulüplerin bir gruba ya da etkinliğe dahil olma konusunda öğrenciler açısından ilk ve en önemli faaliyet alanı olduğu düşünülecek olursa, öğrencilerin dahil oldukları kulüplerin ilgilerini çekmemesi ve bu sebeple de kendilerini gerçekleştirecek alanlar olmaması dolayısıyla zorba faaliyetlerine giriştikleri düşünülebilir. Buna çözüm olarak sosyal kulüplerin faaliyet alanlarının ve etkinlik planlarının öğrencilerin gereksinimleri dikkate alınarak gerçekleştirilmesi önerilebilir. Ayrıca kulüp faaliyetleri dışında öğrencilerin kendilerini doyuma ulaştıracağı, topluma aitlik değerlerini geliştirebilecekleri

farklı faaliyet alanları oluşturulabilir. Örneğin her sınıfta her hafta öğrenciler tarafından bir meclis çalışması gerçekleştirilebilir. Bu sayede öğrencilerin sınıf içi uygulamaları kendi kendilerine denetlemesi ve zorbalık konusunda farkındalık geliştirmeleri sağlanabilir.

Araştırmada "bedensel ve zihinsel jimnastik" ve "bilimsel farkındalık" kategorisindeki sosyal kulüplerin daha çok zorba kurban öğrenciler tarafından tercih edildiği görülmüştür. Bu kategorilerdeki kulüpler (spor, satranç vb) etkinlikler açısından zengin kulüpler olarak nitelenebilir. Dolayısıyla kulüp seçimi yapılırken, zorba öğrencilerin tespiti ve bu öğrencilerin farklı kulüplere de yönlendirilmesine ilişkin bir rehberlik çalışması yapılabilir. Bu çalışmalarda ailenin zorbalık düzeyinin öğrencilerin seçtiği faaliyetlere etkisine yönelik bir araştırma yapılabilir. Bu sayede aile ve öğrenci iş birliğine dayalı, çok yönlü rehberlik uygulamaları da geliştirilebilir. Öte yandan PDR uzmanlarının zorbalık ve sosyal kulüp seçimi ile ilgili bir ilgi envanteri geliştirmesi, öğrencilerin zorbalık eğilim düzeylerinin önceden tespiti ve bu konuda kulüplerde yapılacak çalışmalarla ilgili etkinlikler önceden planlanabilir.

Psikolojik danışma ve rehberlik alanı uzmanlarının, sınıf rehber öğretmenlerine zorbalık ve akran zorbalığı üzerine gerekli bilgileri vermesi, bu konuda sınıf rehber öğretmenlere rehber olması, zorbalık konusunda başvurulan ilk çözüm kaynağı olarak görülen sınıf öğretmenlerinin bu konuda daha etkili olmasını sağlayabilir.

Haftada bir gün, serbest etkinlik saatlerinde PDR uzmanlarınca sınıflarda öğrenci ve sınıf rehber öğretmeninin katılımı ile zorbalık üzerine farklı etkinlikler düzenlenebilir.

KAYNAKÇA

BEALE, Andrew V.-SCOTT, Paula C., "Bullybusters: Using Drama To Empower Students To Take A Stand Against Bullying Behavior", **Professional School Counseling**, S:4 (2001), s.300-306.

BESAG, Valerie E., **Bullies And Victims In Schools**, Open University Press, England 1989.

BİLGİÇ, Elif, (2007). **İlköğretim I. Kademede Görülen Zorba Davranışların Sınıf Değişkenleri ve Atmosferi Algılamalarına Göre İncelenmesi,** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener, **Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı,** Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2008.

CORREIA, Isabel-DALBERT, Claudia, "School Bullying: Belief In A Personal Just World Of Bullies, Victims, And Defenders", **European Psychologist**, S:13 (2008), s.248- 254.

CRAIG W.,-AREL-FISCH Y.-FOGEL-GRINVALD H.-DOSTALER S.-HETLAND J.-SIMONS-MORTON B.-MOLCHO M.-de MATO MG.-OVERPECK M.-DUE, P.-PICKETT W., HBSC Violence & Injuries Prevention Focus Group, HBSC Bullying Writing Group. "A cross-national profile of bullying and victimization among adolescents in 40 countries", **Int J Public Health,** S:54 (2009), s.216-224.

CROTHERS, Laura M.-LEVINSON-EDWARD, M., "Assessment Of Bullying: A Review Of Methods And Instruments", **Journal of Counseling & Development**, S:82 (2004), s.496-503.

DELFABBRO, Paul-WINEFIELD, Tony-TRAINOR, Sarah-DOLLARD, Maureen-ANDERSON, Sarah-METZER, Jacques-HAMMARSTROM, Anne, "Peer And Teacher Bullying/Victimization Of South Australian Secondary School Students: Prevalence And

Psychosocial Profiles", **British Journal Of Educational Psychology**, S:76 (2006), s.71-90.

DEVECİ, Süleyman Erhan-AÇIK, Yasemin, "İlköğretim Öğrencilerinin Fiziksel Şiddete Maruziyetleri ve Yaklaşımları", http://www.**dicle.edu.tr**/~halks/m9.29.htm, (SGT: 06.09.2011).

DÖLEK, Nevin (2002). **Öğrencilerde Zorbaca Davranışların Araştırılması Ve Bir Önleyici Program Modeli**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

FITZPATRICK, Kevin M.-DULIN, Akilah J.-PIKO, Bettina F, "Not Just Pushing And Showing: School Bullying Among African American Adolescence", **Journal of School Health**, S:77 (2007), s.16-22.

GELBAL, Selahattin, **Okullarda Şiddetin Önlenmesi Mevcut Uygulamalar ve Sonuçları**, Türk Eğitim Derneği Pegem Yayıncılık, Ankara 2007.

GRIFFIN, Rebecca S.-GROSS, Alan M., "Childhood Bullying: Current Empirical Findings And Future Directions For Research", **Aggression and Violent Behavior**, S:9 (2004), s.379-400.

JOHNSON, Roger T.-JOHNSON, David W., "Making Cooperative Leaming Work", **Theory Into Practice**, S:38 (1999), s.67-73.

KARATAŞ, Hülya-ÖZTÜRK, Candan, "Sosyal Bilişsel Teori İle Zorbalığa Yaklaşım", **Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi**, S:2 (2009), s.61-74.

KARTAL, Hülya-BİLGİN, Asude, "Öğrenci, Veli Ve Öğretmen Gözüyle İlköğretim Okullarında Yaşanan Zorbalık", **İlköğretim Online**, S:7 (2008), s.485- 495.

KEPENEKCİ-KARAMAN, Yasemin-ÇINKIR, Şakir, "Bullying Among Turkish High School Students", **Child Abuse &Neglect**, S:30 (2006), s.193-204.

KIRIAKIDIS Stavros P, "Bullying And Suicide Attempts Among Adolescents Kept In Custody", **Crisis**, S:29(2008), s.216-218.

LIMBER, Susan P., **Bullying Among Children And Youth. Proceding Of The Educational Forum On Adolescent Healty: Youth Bullying,** American Medical Association, Chicaco 2002.

MENESINI, Ersilia-MODENA, Marco- TANI, Franca, "Bullying and victimization in adolescence: Concurrent and stable roles and psychological health symptoms", **Journal of Genetic Psychology**, S: 170 (2009), s.115-133.

MONKS, Claire P.-SMITH, Peter K.-SWETTENHAM, John, "Psychological Correlates Of Peer Victimization In Preschool: Social Cognitive Skills, Executive Function And Attachment Profiles", **Aggressive Behavior,** 31 (2005), s.571-588.

NANSEL, Tonja R.-OVERPECK, Mary- PILLA, Ramani S.- RUAN, W. June-SIMONS-MORTON, Bruce- SCHEIDT, Peter. "Bullying Behaviors Among Us Youth: Prevalence And Association With Psychosocial Adjustment", **Journal of the American Medical Association**, S:285 (2001), s.2094-2100.

NANSEL, Tonja R.-CRAIG, Wendy-OVERPECK, Mary-SALUJA, Gitanjali- RUAN, W. June, "The Health Behavior In School-Aged Children Bullying Analyses Working Group.

Cross-National Consistency İn The Relationship Between Bullying Behaviors And Psychosocial Adjustment", **Arch Pediatr Adolesc Med.,** S:158 (2004), s.730-736.

OLIVER, Christine-CANDAPPA, Mano, **Tackling Bullying: Listening To The Views Of Children And Young People,** Thomas Coram Research Unit Institute of Education, London 2003.

OLWEUS, Dan, "Annotation-Bullying At School: Basic Facts And Effects Of School Based İntervention Program", **Journal of Child Psychology and Psychiatry**, S:35 (1994), s.1171-1190.

OLWEUS, Dan, "A Profile Of Bullying At School", **Educational Leadership**, S:60 (2003), s.12-17.

ÖZDİNÇER, ARSLAN Sevda (2008). **Lise Öğrencilerinde Özkavram Ve Aile İlişkisinin Akran Zorbalığına Etkisi**, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi,İstanbul.

PACE, Barbara, "Bullying", **JAMA**, S:285 (2001), s.2158-2159.

PEPLER, Debra J., Bullying interventions: A binocular perspective. **Journal of the Canadian Academy of Child and Adolescent Psychiatry,** S:15 (2006). s.16-20.

PİŞKİN, Metin, "Okul Zorbalığı: Tanımı, Türleri, İlişkili Olduğu Faktörler ve Alınabilecek Önlemler", **Kuram Ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi**, S:2 (2002), s.531-562.

PİŞKİN, Metin, "Okullarımızda Yaygın Bir Sorun: Akran Zorbalıgı", **VII. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi Bildiri Özetleri**, 9-11 Temmuz 2003, *İnönü Üniversitesi,* Malatya 2003, s.125-126.

PİŞKİN, Metin, "Examination Of Peer Bullying Among Primary And Middle School Children İn Ankara", **Education and Science**, S:35 (2010), 175-189.

SKAPINAKIS, Petros-BELLOS, Stefanos-GKATSA, Tatiana-MAGKLARA, Konstantina-LEWIS Glyn-ARAYA, Ricardo-STYLIANIDIS, Stelios-MAVREAS, Venetsanos, "The Association Between Bullying And Early Stages Of Suicidal İdeation İn Late Adolescents İn Greece", **BMC Psychiatry**, S:11(2011), s.1- 9.

SMITH, Peter K.-BRAIN, Paul, "Bullying In Schools: Lesson From Two Decades Of Research", **Aggressive Behavior**, S:26 (2000), s.1-9.

ŞAHİN, Mustafa-AKBABA, Sırrı, "İlköğretim Okullarında Zorbacı Davranışların Azaltılmasına Yönelik Empati Eğitim Programının Etkisinin Araştırılması", **Kastamonu Eğitim Dergisi**, S:18(2010), s.331-342.

ŞİRVANLI ÖZEN, Dilek, "Akran Zorbalığına Maruz Kalmanın Yaş, Çocuk Yetiştirme Stilleri ve Benlik Algısı Tarafından Yordanma Gücü", **Türk Psikoloji Dergisi**, S:21 (58), (2006), s.77-94.

ŞİRVANLI-ÖZEN, Dilek-AKTAN, Timuçin, "Bağlanma Ve Zorbalık Sisteminde Yer Alma: Başa Çıkma Stratejilerinin Aracı Rolü", **Türk Psikoloji Dergisi**, S:25 (2010), s.101-113.

TOTAN, Tarık, "Okulda Zorbalığı Önlemede Eğitimcilere Ve Ebeveynlere Öneriler", **AİBÜ, Eğitim Fakültesi Dergisi**, S:7 (2007), s.190-202.

ÜNALMIŞ, Ayşe (2010). **İlköğretim 6,7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Arasında Yaşanan Zorbalığın Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Tokat Örneği),** Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi,Tokat.

ÜNERİ, Özden Şükran, "Çocuklarda Akran Zorbalığı", **Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi**, S:24 (2011), s.352-353.

WOLKE, Dieter-WOODS, Sarah-STANFORD, Katherine-SCHULZ, Henrike, "Bullying And Victimization Of Primary School Children İn England And Germany: Prevalence And School Factors", **British Journal of Psychology**, S: 92(2001), s.673-696.

YURTAL, Filiz-CENKSEVEN, Fulya, "İlköğretim Okullarında Zorbalığın İncelenmesi." **1. Şiddet ve Okul: Okul ve Çevresinde Çocuğa Yönelik Şiddet ve Alınacak Tedbirler Sempozyumu** (Bildiri Özetleri Kitabı), 28-30 Mart 2006, İstanbul.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1935-1958, ANKARA-TURKEY

ALMANCADA VE TÜRKÇEDE DAVETİYE ÖRNEKLERİNİN BİÇİM İÇERİK VE DİL İŞLEVİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ

Faik ÖMÜR[*]

ÖZET

Bu çalışmada insanın bireysel ve sosyal hayatında önemli bir yere sahip olan, dini ve milli özellikler taşıyan belirli günlerle ilgili davetiyelerden Almancada ve Türkçede evlenme, sünnet ve vaftiz davetiyelerinden seçilmiş bazı örnekler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çalışmada ele alınan davetiye örneklerinin bir kısmı elde bulunan, biriktirilmiş davetiyelerden, bir kısmı da internet ortamında çok sık kullanılan davetiye örneklerinden seçilmiştir. Türkçe davetiyelerde geçen metinler, veciz sözler ve diğer sözceler Almancaya çevrilmiştir. Metinlerde yer alan dizeler, nazım özelliği taşıdığı için biçimsel olarak birebir çevrilemeyeceğinden dolayı, anlam bütünlüğü veya anlam eşdeğerliliği göz önünde bulundurularak çevirinin kolayca görülebilmesi için tablo biçiminde verilmiştir. Türkçe ve Almancada davetiye örnekleri üzerinde çok fazla çalışma olmadığından bu çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmüş olup davetiyelerin kapsamı belirli konu ve bakış açısıyla sınırlandırılmıştır.

Çalışma daha ziyade sosyokültürel ve sosyodilbilimsel açıdan ele alınmıştır. Kullanmalık metin özelliği taşıyan davetiyeler; içerik, biçim ve dil işlevleri açısından incelenmiştir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde davetiye metin tanımları verilmiştir. İkinci bölümde Türkçe sünnet ve evlenme, Almancada vaftiz ve evlenme ile ilgili davetiye örnekleri seçilmiştir. Üçüncü bölümde davetiye örnekleri; tasarım, metin türü, dil ve içerik bakımından karşılaştırılmıştır. Dördüncü bölümde davetiye örneklerinin kültürel, kültürlerarasılık, ekonomik, yabancı dil öğretimi, edebi yönü, tarihsel gelişimi ve değişimi bakımından benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Evlenme, Sünnet, Vaftiz, Davetiye, Kültürlerarası, Kutlama (tören)

[*] Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Alman Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı, El-mek: intelligent-77@hotmail.com

COMPARATIVE ANALYSIS OF INVITATION CARD SAMPLES IN TERMS OF DESIGN, TEXT TYPE AND LINGUISTIC FUNCTION IN GERMAN AND TURKISH

ABSTRACT

In this study, some samples that are selected from the wedding circumcision and baptism invitation cards in German and Turkish out of the ones related to special days, that carry religious and national features, and that play a significant place in one's individual and social life are analyzed. Some of these cards are selected among collected invitation cards and the rest from the most frequently used cards on the internet. Texts, laconic statements and other statements in Turkish cards are translated into German.

The lines in the texts carry verse caharacteristics; therefore, they cannot be translated word for word stylistically. For that reason, considering cohesion and meaning equivalance, the translation is given as a table.

Since there are not many studies conducted on invitation cards in Turkish and German, this study is thought to fill a significant gap. The scope of the invitation cards is limited to specific issue and standpoint.

The study is handled in terms of socio-cultural and sociolinguistic point. Invitation cards that have the feature of pragmatic text are analyzed in terms of content, style and linguistic function. The study consists of four parts. In the first part, invitation card text definitions are given. In the second part, Turkish circumcision and wedding invitation card and German baptism and wedding invitation card samples are selected. In the third part, sample cards are compared in terms of design, text type, language and content. In the last part, the similarities and differences between these cards in terms of cultural, intercultural, economic, foreign language teaching, literary aspect, historical development and change are put forth.

Key Words: Wedding, circumcision, baptism, invitation, intercultural, ceremony.

Einleitung

Es gibt besondere Tage im Leben eines Menschen. Diese Tage sind nicht einfach zu vergessen, jedes Jahr wird daran gedacht, und sie werden gefeiert. Einige von diesen besonderen Tagen sind universell und sie werden in allen Gesellschaften gefeiert. Einige davon sind religiös und sie werden nach dem Glauben gefeiert. Einige davon sind national und sie werden nach der Tradition, den Sitten und Bräuchen gefeiert.

Folgende universale Tage sind sehr bekannt: Der Geburtstag des Kindes, seine ersten Schritte, sein erstes Wort, der erste Tag in der Schule, der erste Tag, an dem es ein Zeugnis bekommt, der Abschluss usw.

Einige religiöse Tage sind folgende: Nach dem islamischen Glauben die Beschneidung, die Namensgebung; und im Christentum die Taufe, Weihnachten usw. Die nationalen Tage sind sowohl national als auch religiös. Es gibt formelle und bestimmte feierliche Traditionen, die sich

nach religiösen und nationalen Bräuchen richten. Einige von diesen Tagen werden individuell oder zeremoniell gefeiert. Die Menschen möchten solche fröhliche, glückliche Augenblicke mit den Bekannten oder Verwandten zusammen verbringen. Bekannte, Verwandte werden zu diesem Anlass eingeladen. Für diese besonderen Ereignisse werden Tage sogar Monate vorher Vorbereitungen getroffen. Es werden Einladungskarten gedruckt und es wird zusammengefeiert. Für die meisten ist der beliebteste Tag nach dem islamischen Glauben, der gefeiert wird, die Beschneidung und nach dem Christentum die Taufe.

In dieser Studie werden die Einladungskarten, wie z.B. für die Beschneidung, die Trauung und die Taufe, welche sehr häufig nach den religiösen und nationalen Traditionen gefeiert werden, verglichen und untersucht. Die Einladungen werden hinsichtlich Inhalt und Form analysiert und verglichen.

Das Ziel dieser Studie ist es den Einfluss des Glaubens und der Sitten auf das Individuum und die Gesellschaft aufzuzeigen. Hierbei wurden sowohl in der türkischen als auch in der deutschen Gesellschaft gefeierte und gedruckte Einladungskarten im Hinblick auf Form und Inhalt verglichen.

Außerdem wurden Auswertungen über den sozialen Status und den Glauben der Personen gemacht.

In den Schlussbemerkungen sind Ansichten über die methodisch-didaktische Verfahrensweisen der Einladungen zu finden.

Die Studie besteht aus vier Teilen. Im ersten Teil wurden einige Definitionen von dem Begriff „Text“ angeführt. Im zweiten Teil wurden, die als Beispiele ausgewählten Einladungen nach ihrem Layout, ihrer Textsorte und ihrer Sprache untersucht.

Im dritten Teil dieser Studie wurden die Einladungen inhaltlich und formell verglichen. Und im vierten Teil wurden Schlussbemerkungen angegeben. Den Untersuchungsgegenstand dieser Studie bilden 20 türkische und deutsche Hochzeits- Taufe- und Beschneidungseinladungen

Diese Studie beschränkt sich auf deutsche und türkische Einladungen im Rahmen von Quantitativität, aber es wird mehr auf die Qualität bestanden.

I. Textdefinition

Zunächst soll der Begriff „Text“ definiert werden. Brinker definiert den Text als: „Eine begrenzte Folge von sprachlichen Zeichen, die in sich kohärent ist und als Ganzes eine erkennbare kommunikative Funktion signalisiert“ (Özgüder 2011:51; Brinker 1997: 17).

Coseriu definiert den Text wie folgt: „Alles, was man (sinnvoll) sagt oder schreibt, ist ein Text oder ein Teil eines Textes. Ein Text ist eine funktionale und finale, aber auch eine traditionsbedingte Einheit“ (Coseriu 1981).

Im weitesten Sinne erklärte Prof. Dr. Huber den Text im Zusammenhang mit dem Einladungstext folgenderweise: „Eine sprachliche Einheit, die mehr als einen Satz umfassen (kann) (kann auch weniger sein, z.B. „komm“). Übersummativer Charakter von Sätzen = es gehört mehr dazu, als nur Sätze zu verknüpfen.“ Nach ihm gibt es 7 Kriterien der Textualität: „Kohäsion, Kohärenz, Intentionalität, Akzeptabilität, Informativität, Situationalität, Intertextualität“ (vgl. Warth; Huber 1999).

Kann man Einladungen als Text beurteilen? Wenn ja, zu welcher Textsorte gehören sie an? Was versteht man unter dem Begriff „Text“?

Die Einladungstexte sind Sachtexte. Den Sachtext definiert Kluth folgenderweise: „Eine konkrete Definition von Sachtexten nach dem heutigen Stand der Untersuchungen ist noch immer nicht eindeutig möglich. Im Allgemeinen versteht man unter Sachtexten alle nichtliterarischen, nicht poetischen, pragmatischen, expositorischen Texte, wonach sie teilweise auch bezeichnet werden (pragmatische, expositorische Texte, manchmal auch Gebrauchstexte oder funktionale Texte)“ (Kluth: S.2).

Einladungen sind Papierstücke, die aus einem kurzen Text bestehen und die nicht mündlich sondern schriftlich fertiggestellt sind, um mit Bekannten, Verwandten besondere Tage zusammen feiern zu können.

Nach den oben angegebenen Textdefinitionen und insbesondere nach den Textkriterien von Huber kann man Einladungen als ein Text betrachten.

In seinem Werk „Deutsche Grammatik“ (1988: 122) listet Ulrich Engel etwa 45 Textsorten des alltäglichen Gebrauchs auf und beschreibt deren Textmerkmale nach folgenden Kriterien: “Ziel, Medium, soziale Beziehung der Kommunikationspartner, besondere sprachliche Formen wie Tempusgebrauch usw.“.

Die Einladungskarten sind auch kurze, kommunikative Texte und nach Kast erfüllen die Texte folgende Funktionen:

1. Der Text ist an einen Adressaten(kreis) gerichtet.

2. Dem Text liegt eine bestimmte Schreibabsicht zugrunde.

3. Der Text bedient sich bestimmter Äußerungsformen und Formalien.

4. Der Text hat ein Thema und befasst sich mit bestimmten Inhalten.

5. Der Beziehungsaspekt (Kast, 2003. S.139).

II. Formelle inhaltliche Untersuchung von ausgewählten deutschen und türkischen Einladungen.

1. Türkische Einladungen

a. Layout (Funktion)

b. Textsorte (Funktion)

c. Sprache (Funktion)

a) Funktion des Layouts

Beim Vergleich des Layouts treten einige bestimmte Eigenschaften in den Vordergrund. Die Einladungen werden aus kleinen verschiedenen farbigen Pappkartons fertiggestellt. Sowohl Schriftgröße als auch Schriftart sind unterschiedlich. Einige Einladungen bestehen aus kleinen Grafiken, die meistens in Form von Braut und Bräutigam sind. Türkische Einladungen bestehen meistens aus 2-3 Seiten. Die erste Seite ist die Titelseite. Hier werden lediglich die ersten Buchstaben der Namen oder die ganzen Namen, des heiratenden Paares verzeichnet. Die Titelseite besteht meistens aus verschiedenen Motiven.

Beispiel:

b) Textsorten

Auf der zweiten Seite ist ein kurzer Text zu finden. Dieser Text wird in Prosaform und in Reimen geschrieben. Unter dem Text befinden sich die Namen und Nachnamen der Eltern des Bräutigams und der Braut. Der Text setzt sich aus einer Strophe mit jeweils vier oder fünf Versen zusammen. Manchmal können diese ausgewählten Strophen ein Koranvers oder ein Ausspruch des heiligen Propheten Mohammeds sein. Denn eine Heirat wird als eine Sunna (Vorschrift) des Propheten gesehen und da diese Zeremonie im Koran befürwortet wird, hat diese Zeremonie gleichzeitig eine religiöse Bedeutung. Durch die Auswahl von Koranversen und Aussprüchen des Propheten in Form von Reimen möchten die Familien meistens die religiöse Bedeutung der Zeremonie ausdrücken. In diesen Texten begegnet man meistens den Wörtern: **Glück, besonderen Tag, Gott, Freund, lebenslang, unsere Herzen usw**. Was für ein glücklicher Tag es ist wird aus diesen Wörtern deutlich. Den Höhepunkt erreicht das Wort „**Glück".**

Die unterstrichenen Wörter drücken die Reime und die fettgedruckten Wörter, die am meisten auftretenden Wörter aus.

Wir liebten und lieben uns,	Sevdik seviyoruz
Und wünschen Gottes Glückseligkeit uns,	Allah'tan **mutluluk** diliyoruz (redif)
An diesem besonderen Tag	Bu **mutlu** günümüze
Erwarten wir unsere ganzen Freunde (bei uns)	Tüm dostlarımızı bekliyoruz (redif)
Die weißen Rosen in meinem Brautschleier	Duvağımda beyaz güller (l- yarım kafiye-ler redif)
Es soll keiner zwischen uns kommen	Girmesin araya eller (l- yarım k.-ler redif)
Wir sind vom Gott vorbestimmt worden	Allah (c.c) yazmış bizi bize (e-redif- iz tam kafiye)
Und dies teilen wir auch jetzt mit	Duyuruyoruz şimdi size (e- redif – iz tam kafiye)
Wir sind ein lebenslang zusammen	Ömür boyu beraberiz (tam kafiye)
	Sevgi dolu kalplerimiz (tam

Und mit Liebe sind unsere Herzen gefüllt.	kafiye)
Wir erwarten euch zu unserer Hochzeit	Düğünümüze sizleri de bekleriz (tam kafiye)

c) Sprachliche Funktion

Die Untersuchung der Texte aus sprachfunktioneller Sicht zeigt, dass die Sprache einfach ist und aufgrund der poetischen Ausdrucksweise einem volkstümlichen Gedicht gleicht und dass in einem Gedächtnis bleibenden Stil geschrieben wird.

2) Deutsche Einladungen

a) Layout (Funktion)

b) Textsorte (Funktion)

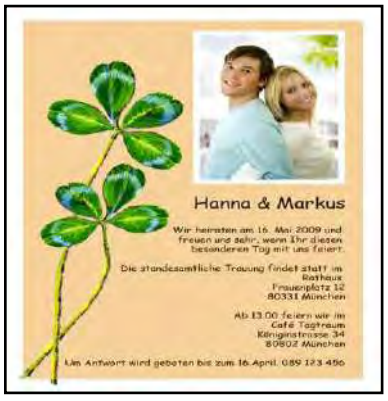
c) Sprache (Funktion)

a)Funktion des Layouts

Die Untersuchung deutscher Einladungen aus Sicht des Layouts zeigt, dass sie aus kleinen Pappkartons fertiggestellt werden und aus unterschiedlichen Farben bestehen. Schriftgröße und Schriftart sind wieder unterschiedlich. Einige Einladungen bestehen aus kleinen Grafiken, die meistens in Form von Braut und Bräutigam sind. Auf manchen Einladungen ist ein Foto, von dem heiratenden Paar zu finden. Deutsche Einladungen bestehen meistens aus 1-2 Seiten.

Der Text ist meistens in Prosaform geschrieben. Die erste Seite ist die Titelseite. Die Titelseite besteht meistens aus verschiedenen Motiven. Es sind z.B. Blumenzeichnungen, Kleeblätter zu finden.

Beispiel:



b) Textsorte

Die deutschen Einladungen sind in Prosaform und kurz gehalten. Unter dem Foto über dem Text befinden sich die Namen und Nachnamen der Braut und des Bräutigams. Am Ende des Textes wird um Rückmeldung gebeten. Beispiel: „*Falls sie nicht an dieser Feier teilnehmen könnten, wird bis ……(Datum) um Rückantwort gebeten“*. In manchen Einladungen sind

entweder ein Vers aus der Bibel oder ein Aphorismus von einem Dichter oder von einem Wissenschaftler zu sehen. In diesen Texten begegnet man meistens den Wörtern: **Glück**, **besonderen Tag**, **standesamtliche Trauung**, **Kirche**, **Feier, Restaurant usw**. Was für ein glücklicher und heiliger Tag es ist, wird aus diesen Wörtern deutlich. Den Höhepunkt erreicht wieder das Wort **„Glück".**

Die unterstrichenen Wörter drücken die Reime und die fettgedruckten Wörter die am meisten auftretenden Wörter aus.

Wir reichen uns vor **Gott** die Hand fürs **Leben**!

Das „Ja-Wort" woll´n wir uns, am Samstag, 4. Juni 2005, um 15 Uhr

in der Pfarrkirche St. xxxxxxxxx, **geben**.

Zur Mitfeier der Brautmesse, sowie zur anschließenden **Hochzeitsfeier** im Gasthof xxxxxxx laden wir **herzlich** ein!

Doch dann ist noch nicht Schluss,

wir kommen noch in den Genuss,

den **kirchlichen** Segen zu empfangen,

damit auch die letzten Zweifel an den Nagel gehangen.

Deshalb laden wir Euch herzlich ein,

kommt am .....um 15.30 Uhr

zur Kapelle Sophienhof herein

Wir heiraten am 29.10.2011 um 15.00 Uhr im Standesamt Hanau. Die kirchliche Trauung findet am 29. 10.2011 um 17.00 Uhr in der Kirche Paulskirche statt.

Zur anschließenden Feier im Gastahaus laden wir Euch herzlich ein.

Name Braut & Name Bräutigam

Helga & Thomas

Um Rückantwort bis zum 22.10.2011 wird gebeten

In manchen Einladungen wird auch darum gebeten, Kinder nicht mitzubringen.

c**) Sprachfunktion**

Wenn man die Einladungen aus der Perspektive der Sprache betrachtet, sieht man, dass die Sprache sehr einfach gehalten wird und häufig sind in den Sätzen Zahlen und Namen zu finden.

Oft wird die Präsensform und selten die Zukunftsform verwendet.

Wir trauen uns - und wollen gemeinsam unseren Weg durchs Leben gehen... (Präsensform)

Wir heiraten am 24.August 2001 um ... Uhr im Standesamt ..... (Zukünftige +Zeitangabe)

Die kirchliche Trauung findet statt am [Datum] um ... Uhr in der

Kirche ....." statt.

Zur anschließenden Feier in .... laden wir Euch herzlich ein.

III. Der Vergleich der Türkischen und Deutschen Einladungen

Die deutschen Einladungsmuster

Bei der Untersuchung der deutschen Einladungen wird festgestellt, dass oft Reime zu finden sind. Im Türkischen sind die Sätze in Prosaform gehalten. In diesen Einladungen befinden sich einige Informationen über die Hochzeitsfeier. In manchen Einladungen sind Fotos von dem Bräutigam und der Braut zu finden. In den türkischen Einladungen sind keine Fotos zu sehen. Beide Einladungen besitzen Verzierungen.

Doch auch dann ist der Tag noch nicht zu Ende,
denn wir nehmen Euch an die Hände
und möchten Tanzen, Singen und viel Lachen
und mit Euch viele schöne Sachen machen,
darum bitten wir hinterher zum Feste
in den Waldgasthof .....
alle unsere lieben Gäste.
Name & Name
P.S.: Über eine Zusage bis zum .....
unter ..... würden wir uns freuen,
Ihr werdet es bestimmt nicht bereuen!

Türkisch

Unsere mit Liebe gefüllte Gemeinsamkeit
Tragen wir in die Ewigkeit
An diesem besonderen Tag möchten wir Euch dabei haben
Ayşe & Nezir U. Necla & Olgun K.

Hochzeit: 15. Oktober 2011 Samstag. Um 19.00 Uhr

Ort: Ayışığı Düğün Salonu- Ordu

Hennaabend: 14. Oktober 2011. Freitag. Um 19.00 Uhr

Ort: Nizamettin Mah. Ordu

Türkische Einladungsbeispiele:

Formelle Gegenüberstellung von deutschen und türkischen Einladungen

Deutsches Einladungsbeispiel:

Meistens beginnt der erste Satz mit „Wir heiraten…“, danach wird das Datum angegeben „am …“, im Anschluss wird die Uhrzeit „um ….Uhr“ angegeben. Außerdem wird der Ort „im/in …“ (hier wird meistens der Name von dem Standesamt) genannt.

Nach der offiziellen Trauung folgt die religiöse Trauung und man geht zur kirchlichen Trauung in die Kirche. Wieder werden Angaben über das Datum, die Zeit und des Ortes genannt.

Unter der Einladung befinden sich die Namen von dem Brautpaar. Es wird im unteren Teil der Einladung um Rückantwort gebeten, ob die eingeladenen Gäste kommen. Dabei müssen die Gäste bis zu einem angegebenen Zeitpunkt antworten. Folgende Beispiele dienen zur Erläuterung:

In den deutschen Einladungskarten werden meistens Wünsche geäußert. Im Allgemeinen werden folgenden Botschaften zum Ausdruck gebracht:

a. Ein Traum geht in Erfüllung
b. Wir haben uns gefunden und geben uns das „ Ja- Wort“.
c. Wir verabschieden uns von der Ledigkeit.
d. Diesen besonderen Tag möchten wir mit Familie und Freunde feiern.
e. Wir beide sind Engel mit nur einem Flügel, wenn wir heiraten und wenn wir uns umarmen, dann können wir fliegen.

Wenn man die türkischen Einladungen betrachtet, findet man meistens in der Einleitung eine Strophe, die häufig Wünsche in Reimen äußert. Im Anschluss findet man das Hochzeitsdatum, den Ort, die Zeit und die Adresse. Außerdem wird meistens Informationen über das Datum, den Ort und die Zeit des Hennaabends angegeben.

Obwohl die Namen des Brautpaares angegeben werden, werden zusätzlich die Namen der Eltern des Brautpaares genannt. Des Weiteren sind auf den Einladungen verschiedene Bilder oder Verzierungen und Motive zu finden. Die Einladungen können sowohl eine Seite als auch zwei Seiten in zusammengefalteter Form sein. Die Schlüsselwörter in den Einladungen sind: **Glück, Treue, Ledigkeit, heiraten, Hochzeit, verloben, fröhlich usw.**

Beispieltexte aus dem Türkischen und ihre Übersetzungen:

(Die Übersetzungen sind nicht zeilenweise übersetzt, sondern im Sinnzusammenhang)

Gidiyoruz **mutlu** bir geleceğe	Wir gehen in eine glückliche Zukunft
Gün değil - Ay değil - Yıl değil	Weder Tag noch Monat und nach Jahr
Bir ömür boyu beraberliğe	In eine lebenslange Zusammenkunft
Tutuştuk el ele	Hand in Hand

Sesleniyoruz **bekâr** gençlere	Sprechen wir zu den ledigen Jugendlichen
En mutlu şey **evlilik** diye	Dass die glücklichste Sache die Heirat ist.
Bekliyoruz sizleri de	Wir erwarten Euch auf unsere
Düğün (Nişan) merasimine	Hochzeits(Verlobens)-feier.
Biz kenardan gidiyoruz yol sizin olsun	Wir lassen Euch den Weg frei
Biz pınardan içiyoruz göl sizin olsun	Wir trinken aus der Quelle, der See Soll Euch gehören
Biz **evleniyoruz** haberiniz olsun	Wir heiraten ihr sollt das hören
Bizi seven dostlar **düğünümüze** buyursun	Unsere uns liebenden Freunde sind auf unsere Hochzeit herzlich Willkommen.
Duvağımda beyaz güller	Weiße Rosen auf meinem Schleier
Girmesin araya eller	Keiner soll sich dazwischen drängen
Allah (c.c) yazmış bizi bize	Gott hat uns für einander bestimmt
Duyuruyoruz şimdi size	Jetzt geben wir Euch es bekannt
Ömür boyu beraberiz	Wir werden ein lebenslang zusammen sein.
Sevgi dolu kalplerimiz	Unsere mit Liebe gefüllten Herzen
Düğünümüze sizleri de bekleriz	Wir erwarten Euch auf unsere Hochzeit
Gönülden birbirimizi seviyoruz.	Wir lieben uns vom ganzen Herzen
Kalbimiz bir buna inanıyoruz	Unsere Herzen sind eins daran glauben wir
Bekârlığa veda edip	Wir verabschieden uns von der Ledigkeit
İşte bugün **evleniyoruz**	Nun heiraten wir
Düğünümüze sizleri de bekliyoruz	Wir erwarten auch Euch zu unserer Hochzeit

Müşterek yaşantılarının başlangıcı olan	Die Ehepaare werden sich auf Eure
Düğün törenlerinde sizlerle birlikte olmaktan	Anwesenheit auf ihrer Hochzeitszeremonie, die als
Mutluluk duyacaklar.	Der Anfang ihres Zusammenlebens gilt, sehr freuen
Ve bu inançla	Und mit diesem Glauben,
Birbirimizi sevip sayarak	indem wir uns lieben
Sadakat alevini canlı ve sıcak tutarak	und respektieren und die Flamme des Vertrauens
Sürekli bir ilgiyle birbirimize yakın olarak	Lebendig haltend und mit einem ständigen Interesse
Anlayış ve sabırla destek vererek	Uns einander nährend mit Verständnis und Geduld
	Uns gegenseitig unterstützend
Yüzlerimiz sevgiye dönük	Unsere Gesichter richten sich nach der Liebe
Ellerimiz iç içe	Unsere Hände sind verbunden
Güzel bir yolculuğa hazırlanıyoruz	Wir bereiten uns auf eine schöne Reise vor
Düğün törenimizi onurlandırırsanız	Wenn Sie unsere Hochzeitsfeier mit Ihrer Anwesenheit ehren
Mutlu oluruz	Würden wir uns sehr freuen
Kader tanıştırdı bizi	Das Schicksal hat uns zusammengeführt
Çok seviyoruz birbirimizi	Wir lieben uns sehr
Dağlar girse aramıza	Wenn auch die Berge dazwischen kämen,
Ayıramaz ikimizi	Könnten sie uns nicht trennen
Bekliyoruz sizleri	Wir erwarten Euch
Unutmayın bizleri	Vergesst uns nicht
Bu mutlu günümüze	An diesem glücklichen Tag
Bekliyoruz hepinizi	Erwarten wir Euch alle

Birlikteliğimizin sonsuza kadar sürmesi	Wir freuen uns diesen besonderen Tag mit Ihnen
Umut ve dileği ile ortak yaşama	Zusammen zu verbringen, der der Anfang
Adım attığımız bu günde sizlerle	Unseres Zusammenlebens ist,
Birlikte olmaktan **mutluluk** duyacağız.	Der mit Hoffnung und Wünschen erfüllt sein wird
Ömür boyu **mutluluğa** imzalarımızı atarken	Während wir für das lebenslange Glück unterschreiben,
Sizlerin yanımızda olmanızdan büyük **mutluluk** duyacağız	Würden wir uns sehr freuen, Euch bei uns dabei zu haben
Ortak yaşama adım attığımız bu günde	Der erste Schritt in die gemeinsame Zukunft wollen wir
Birlikteliğimizin sonsuza kadar	Zusammen begehen und um das Glück zu teilen
Sürmesi **umudu** ve dileği ile sizlerle birlikte olmaktan **mutluluk** duyacağız.	Würden wir uns sehr auf Eure Anwesenheit freuen
Mutluluk gele dursun	Das Glück soll kommen
Dostlara haber olsun	Unsere Freunde sollen davon Bescheid wissen
Düğünümüz var bugün	Wir haben heute Hochzeitsfeier
Bizi sevenler buyursun	Unsere uns liebenden Freunde sind eingeladen
Fısılda bana sevgini	Flüstere mir deine Liebe
Sen de buldun dengini	Du hast auch den Passenden gefunden
Kabul oldu dileğin	Dein Wunsch ist in Erfüllung gegangen
Mesut olalım Meleğim	Lass uns glücklich werden mein Engel

Bu hayat güneşi hiç batmayacak	Die Lebensfreude wird nicht untergehen
Kalplerimiz birbirimize hep bağlı kalacak	Unsere Herzen werden immer einander verbunden sein
Buna yemin ettik hep böyle kalacak	Darauf haben wir geschworen, es wird immer so bleiben
Bir yuva kuruyoruz hiç yıkılmayacak	Wir gründen eine Familie, die nie zerstört wird
Sizleri de bekleriz bu **mutlu** günümüze	Auch Euch erwarten wir an unseren glücklichen Tag
Biz sevdik kalbimiz bir olsun	Wir haben uns verliebt unsere Herzen sollen eins sein
Bizim **düğünümüz** törenimiz olsun	Unsere Hochzeit soll gefeiert werden
Buyurun dostlar haberiniz olsun	Wisst Bescheid und kommt zu unserer Hochzeit
Sevdik birbirimizi	Wir haben uns geliebt
İstiyoruz beraberliğimizi	Und von Gott wünschen wir
Allah'tan dileğimiz	Unsere Zusammenkunft
Bu **mutlu** günümüzde	An diesem glücklichen Tag
Sizleri de bekleriz	Erwarten wir auch Euch
Elveda gençlik	Auf Wiedersehen Jugend
Güzel günlere	Und ihre schönen Tage
Biz çok **mutluyuz**	Wir sind sehr glücklich,
Darısı sevenlere	Dasselbe wünschen wir den Liebenden
Bir yuva kuruyoruz	Wir gründen eine Familie
İlerideki günlere	Für die zukünftigen Tage
Bizi sevenler gelsin **düğünümüze**	Um unser Glück zu sehen
Mutluluğumuzu görmeye	Sollen unsere uns liebenden Freunde
	Zu unserer Hochzeit kommen

Kaptırdık gönlümüzü **mutluluk** seline	Wir haben unsere Herzen dem Glücksflut hingegeben
İşte bizde gireceğiz dünya evine	Auch wir treten ins Eheleben
Bütün dostlar buyursun **düğünümüze**	Alle Freunde sind dazu herzlich eingeladen
El ele tutuşurken	Hand in Hand
Saadet yolculuğuna	Gehen wir auf eine glückliche Reise
Veda ediyoruz	Wir verabschieden uns von der Ledigkeit
Bekârlığın sultanlığına	Wenn ihr uns begleiten möchtet
Eğer uğurlamak isterseniz bizi	Erwarten wir Euch zu unserer Hochzeit
Düğünümüze bekleriz sizi	
Mutluluklar paylaşılmalı	Wir freuen uns über die
Görüşünü benimsemiş	Anwesenheit unserer Freunde auf unserer Hochzeit,
Dostlarımızı **düğünümüzde**	Die die Ansicht anerkennen,
Yanımızda görmekten	Dass das Glück geteilt werden soll.
Mutluluk duyacağız	
Geleceğe doğru atacakları bu ilk adımı	Den ersten Schritt in die gemeinsame Zukunft
Beraberce yürümek	Wollen sie zusammen begehen
Ve **mutluluğu** paylaşmak üzere	Und um das Glück zu teilen,
Sizlerle birlikte olmaktan **mutluluk** duyarlar.	Würden sie sich sehr über Eure Anwesenheit freuen
Gördüm diyebilseydim, eğer gördüğümü	Wenn ich gesagt hätte, was ich gesehen habe,
Hiç kimse inanmazdı	Hätte mir niemand geglaubt, sie hätten gesagt,
Hayal derlerdi	Es wäre ein Traum

Bilseydiler, sende neler gördüğümü,	Wenn sie gewusst hätten, was ich bei dir gesehen habe,
Yıllarca hayal görmeyi isterlerdi.	Hätten sie gewollt jahrelang zu träumen
Gördüğümüz hayal değil,	Was wir gesehen haben, ist kein Traum,
Bilakis gerçek	Sondern die Wirklichkeit
Biz bu gerçeği beraber yaşamak,	Diese Wirklichkeit möchten wir zusammen erleben
Sonsuz kılmak istiyoruz	Und in die Ewigkeit tragen
Ve bu en güzel günümüzde	Und an diesem schönsten Tag
Sizleri de aramızda görmeyi diliyoruz	Wünschen wir auch Euch dabei zu haben.

Bei der inhaltlichen Untersuchung der Einladungen tritt im Allgemeinen der Begriff Glück auf. Danach wird eine Anrede an die Gäste gerichtet: Wünsche wie z.B. *Über Eure Anwesenheit würden wir uns sehr freuen*. *An diesem glücklichen Tag würden wir Euch gerne bei uns haben* - werden geäußert. Außerdem bestehen die Sätze aus 3-4 Versen und sie sind in Prosaform. Der am häufigsten auftretende Fehler ist: Das Bindewort/Die Konjunktion „de“ und ihre zusammengeschriebene Schreibweise: *Sizleride* richtig ist *sizleri de*. Bei den Türken gilt das Ledig sein als ein Leben wie ein Sultan und man verabschiedet sich von eben diesem Sultan-Dasein. Die Ehe wird als Opfergabe angenommen, weil der Mensch nach der Heirat für seine Ehefrau und Kinder arbeitet, er lebt für sie und gibt sein altes Leben auf. Wenn er die Verantwortung dafür übernimmt weiß er was auf ihn zukommen wird. Eigentlich ist der ledige Mensch nicht verantwortungslos, sondern der verheiratete Mensch hat nur mehr Verantwortung zu tragen als der ledige Mensch. Dinge, die man während der Ledigkeit leichter und unbedachter machen konnte, werden nach der Heirat nicht mehr gemacht. Deshalb verabschiedet sich der verheiratete Mensch vom Sultan-Dasein. Bei den türkischen Einladungen erfolgt keine Information wie z.B. *die religiöse Trauung findet in der x-Moschee statt*. Im Allgemeinen sind deutsche Einladungen nicht in Reimen, sondern in Prosaform geschrieben. In manchen Einladungen lassen sich allerdings auch Reime finden. Zum Beispiel:

Taufe: (Vaftiz)

Schön ist alles was Himmel und Erde verbindet. Der Regenbogen, die Steinschnuppe, der Tau, die Schneeflocke, doch das schönste, ist das Lächeln eines Kindes. Feiert mit uns die Taufe unser Tochter Anke Schmidt am …….. um … Uhr in der Pfarrer St. Martin Mitteldörferstr. 6.

Zur Taufe von unserer Tochter Lara möchten wir Euch sehr gerne einladen. Die Taufe findet am 15.05. 11 um 10.30 Uhr in der ev. Kirche, Leipziger Strasse 5 in Bremen statt. Danach möchten wir Euch zu einer gemeinsamen Feier in Esebeck am Golfclub zum Essen und Trinken einladen.

Wir freuen uns auf einen schönen Tag mit Euch.

Liebe Grüsse.

Bitte teilt uns bis zum 15. 06. 11 mit, ob ihr dabei sein könnt.

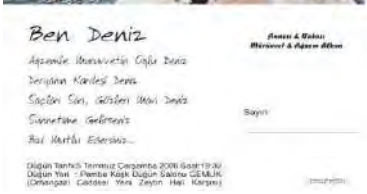
Im christlichen Glauben ist die Taufe sehr wichtig. Im islamischen hingegen die Beschneidung. Wobei im islamischen Glauben lediglich nur Jungen beschnitten werden, können im christlichen Glauben alle Kinder getauft werden. Der Gebetsruf ins Ohr und die Namensgebung ist in der Türkei eine vergleichbare Zeremonie. Allerdings geschieht dies nicht in Form von Feierlichkeiten, weil es in häuslichen Räumlichkeiten vollzogen wird. Häufig wird es von älteren vollzogen z.B. von Großvätern, Onkeln oder vom Hodscha. Dagegen findet die Taufe in der Kirche statt und wird von einem Pfarrer vollzogen und im Anschluss findet auf Wunsch der Familie Zuhause oder in einem Restaurant eine Feier statt. An dieser Feier können als erstes die Familie, der Großvater, die Großmutter, Geschwister und andere Verwandte und Bekannte teilnehmen. Die eingeladenen Gäste teilen dem getauften Kind bei der Zeremonie ihre Glückwünsche mit. Außerdem wird für das getaufte Kind ein religiöses und glückliches Leben gebeten. Die wichtigsten Informationen können wir folgendermaßen aufreihen: **der Name des zu taufenden Kindes (falls vorhanden mit dem zweit Namen zusammen), Geburtstag.**

Falls die Eltern Aphorismen wollen, können sie diese in den Einladungen auch schreiben lassen. Diese Aphorismen gestalten sich in den meisten Fällen mit religiöser Absicht. Des Weiteren werden in den Einladungen das Taufedatum, die Uhrzeit, der Name und die Adresse der Kirche, in der die Taufe stattfinden wird angegeben. Nach der religiösen Zeremonie werden die Gäste zu einem Essen eingeladen oder es werden ihnen Kuchen und Kaffee angeboten.

Diese Informationen sind in der Einladung zu finden. Über den weiteren Verlauf werden keine Informationen gegeben, er ist situationsabhängig. In den Einladungen sind Äußerungen über die Freude der Eltern zu finden. Zum Beispiel „wir würden und sehr freuen“. Außerdem wird von den Gästen über ihre Teilnahme um Rückantwort gebeten, falls nicht teilgenommen wird ist bis zum angegeben Datum dies telefonisch unter der angegebenen Telefonnummer mitzuteilen. Auf den Einladungen sind als Verzierungen Taufkerzen oder ein in Taufkleidung angezogenes Kind zu finden. Es ist auch möglich ein echtes Foto des zu taufenden Kindes auf die Einladung zu drucken. Da die Taufe im Christentum das erste religiöse Ereignis ist, mit der das Baby konfrontiert wird, gehen die Eltern sei es bei der Einladung oder der Zeremonie sehr behutsam vor und es wird eine gut geplante Vorbereitung getroffen. Aus diesem Grund müssen die Einladungen mit Sorgfalt ausgewählt werden und beeindruckend wirken. Der gewünschte Spruch auf den Einladungen wird entweder aus der Bibel entnommen oder es werden Sprüche von berühmten Schriftstellern, Dichtern oder Philosophen ausgewählt. Beispiel: „*Freut Euch, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind.“* (Lukas, 10,20). *„Gottes Rätsel/ Kinder sind Rätsel von Gott und schwerer als alle, zu lösen. Aber der Liebe gelingt’s wenn sie sich selber bezwingt.“.* (Friedrich Hebbel). *„Wir können die Kinder nach unserem Sinne nicht formen, so wie Gott sie uns gab, so muss man sie haben und lieben“.* (J. Wolfgang von Goethe).

Deutsche Taufeeinladen

Türkische Beschneidungseinladen



Oğullarımız	Unsere Söhne
Oğuz ve Ayberk	Oğuz und Ayberk
Diyorlar ki,	Sagen,
Biraz korkumuz olacak,	Wir werden uns etwas fürchten
Azıcık rengimiz solacak,	Wir werden etwas blass werden
Sünnetçi amca gelip	Der Beschneider kommt,
Bir parçacık alacak,	Wird nur ein Stück abschneiden
Biliyoruz en bahtiyar	Wir wissen, dass unsere Eltern
Annemiz ve babamız olacak,	Sehr glücklich werden.
Bu mutlu günümüze	Zu diesem besonderen Tag
Sizleri de bekliyoruz.	Erwarten wir auch euch.

Annesi Babası

Mutter Vater

Gönül Toprak Mert Toprak

Gönül Toprak Mert Toprak

6 Temmuz 2010 Cuma

6. Juli 2010 Freitag

Saat 19.30- 23.30

Von 19.30 Uhr – 23.30 Uhr

Atlas Düğün Salonu

Kirazlıkuyu Mah. Selvi Cad.

Şişli/İstanbul

Bugün benim mahkemem var	Heute stehe ich vor Gericht
Suçum erkek doğmak	Meine Schuld ist es als Junge geboren zu sein
Cezam sünnet olmak	Meine Strafe ist beschnitten zu werden
Sünnetçi Hâkim oldu	Der Beschneider ist Richter geworden
Kirvemse Savcı	Mein Patenonkel ist mein Anwalt
Kuruldu mahkeme alındı karar	Das Gericht hat sich versammelt und beschlossen
12 Haziran 2011 Pazar infaz var	Am Sonntag, dem 12. Juni findet die Vollstreckung statt
Annem babam tüm sevdiklerim	Meine Eltern und alle meine mich liebenden sind zu

	dieser
Çağrıldı bu infaza	Vollstreckung eingeladen.
Şahidim olsun tüm kızlar bu olaya	Alle Mädchen sollen Zeugen sein zu diesem Ereignis
Ey Muhammed Ümmeti	Ach, ihr mohammedanische Gemeinschaft
Peygamberimizin sünneti	Dies ist die Sunna unseres Propheten
Sıramız geldi sünnet oluyoruz	Wir sind an der Reihe, wir werden beschnitten
Sünnet cemiyetimize bekliyoruz	Wir erwarten euch zu dieser Feier

Annesi	Babası
Mutter	Vater
Ayşe Özgün	Salih Özgün
Dedesi	Dedesi
Grossvater	Grossvater
Mücahit Türker	Ahmet Özgün
21 Temmuz 2011	
21. Juli 2011	

Die Beschneidung ist ein Brauch, der im Islam und im Judentum durchgeführt wird. Muslime lassen die Jungen meistens im Alter von 2-6 Jahren beschneiden. Nach der Beschneidung wird von einigen eine Gebetshymne im Freundes- und Verwandtenkreis von einem Hodscha vorgelesen (Mevlid). Andere veranstalten in Begleitung von Musik und Tanz in einem Hochzeitssaal oder im Freien in einem Garten die Feierlichkeit. Das Gebet (Mevlid) findet Zuhause oder in der Moschee statt. Den Gästen wird Reis mit Fleisch, Ayran und etwas Süßes angeboten. Es werden Verse aus dem Koran und Gebetshymnen vorgelesen. Im Hochzeitssaal hingegen werden Kuchen und Getränke angeboten.

Bei der Untersuchung von Einladungen für die Bescheidung fällt auf, dass die Kinder einem König ähneln. Auf ihrem Kopf tragen sie eine Krone, in ihren Händen tragen sie ein Zepter und auf ihren Schultern hängt ein Umhang. Außerdem ist es Brauch eine Aufnahme vom Kind, das auf einem Pferd eine königliche Haltung einnimmt zu machen. Bis zu ihrer Heirat leben die Jugendlichen ein Leben wie ein Sultan. Nach ihrer Hochzeit verabschieden sie sich von diesem königlichen Leben. Da die Beschneidung als ein erster Schritt in die Männlichkeit gesehen wird, ist es für die Familienmitglieder ein sehr wichtiges Ereignis. Diese Feierlichkeiten werden als ob sie für einen König veranstaltet wären durchgeführt. Einige Motive, denen man am meisten auf den Einladungen begegnet, sind entweder die Aufschrift *MAŞALLAH* oder das Symbol der Perle, die vor bösen Blicken schützt (Nazar boncuğu). Es wird von Gott erbeten das zu beschneidende Kind vor bösen Blicken und Bosheit zu bewahren und zu diesem Zweck dienen die beiden Symbole. Vor der Beschneidung wird das zu beschneidende Kind früher mit dem Pferd und jetzt mit dem Auto herumgefahren und meistens wird auf die Hinterseite des Autos die Aufschrift *„azıcık ucundan“*

„ein bisschen von der Spitze“ aufgeklebt. Hinter diesem Spruch der Türken steckt der Gedanke, dass die zu beschneidenden Kinder keine Angst haben müssen und echte Männer nicht weinen, und keine Angst haben dürfen. Hierbei wird deutlich wie viel Wert die Eltern auf dieses Ereignis und für ihren Sohn legen. Ähnliche Feierlichkeiten werden später bei der Verabschiedung zum Wehrdienst und bei der Heirat veranstaltet. Es ist möglich bei den Einladungen, sowohl bei der Hochzeitseinladung, der Einladung zur Beschneidung als auch bei der Einladung zur Taufe religiöse Motive zu finden. Daraus folgt, dass die Religion auf das Sozialleben einen starken Einfluss sowohl beim Christentum als auch beim Islam hat. Vielleicht haben Änderungen, im Vergleich zu früher, in der Art und Weise der Feierlichkeiten stattgefunden, aber vom Inhalt her oder bei der Betrachtung des Einflusses auf das Leben sind nicht gravierende Änderungen festzustellen. Immer noch finden diese religiösen Feierlichkeiten statt. Obwohl bei der formalen Untersuchung der Einladungen viele Gemeinsamkeiten zu finden sind, treten bei der inhaltlichen Betrachtung viele Unterschiede ins Auge. Diese Unterschiede gestalten sich aufgrund der religiösen Ausrichtungen. Zum Beispiel werden in den deutschen Hochzeitseinladungen Angaben zur kirchlichen Trauung angeführt, im Gegensatz dazu sind in den türkischen Hochzeitseinladungen keine Angaben über die religiöse Trauung in der Moschee zu finden.

Während die Taufe auf jeden Fall in einer Kirche stattfindet, wird die Beschneidung an einem gewünschten Ort veranstaltet z.B. Zuhause, in einem Saal, oder in einer Moschee.

Ein weiterer wichtiger Punkt in den türkischen Einladungen ist, obwohl keine Angaben über die Hochzeitskolonne angegeben werden, werden Hochzeitskolonnen und Beschneidungskolonnen gemacht. Dies zeigt die Gebundenheit der türkischen Gesellschaft an ihre Traditionen.

IV. Schlussbemerkungen:

Bei der Betrachtung der Einladungen sind Informationen über die Weltanschauung der Gastgeber zu entnehmen. Im Allgemeinen lassen sich in den Einladungen von religiösen (empfindsame)geprägten Gastgebern eine Versübersetzung oder ein Spruch des Propheten finden. Außerdem ist der Ort, wo die Zeremonie stattfindet auch wichtig. In den meisten Fällen wird die Hochzeit, wo Seelenmessen, Koranverse, Gebetshymnen vorgelesen lassen werden, in den Moscheen oder in einer bestimmten Sporthalle einer Schule oder auch in manchen Hochzeitssälen, gefeiert.

Des Weiteren können wir durch die Einladungen über die finanzielle Lage der Gastgeber uns ein Bild machen. Die Kosten für eine Hochzeit zwischen einer Hochzeitsveranstaltung in einem Fünf-Sterne Hotel und in einem einfachen Hochzeitssaal unterscheiden sich erheblich. Außerdem sind die Kosten zwischen einer Veranstaltung für eine Hochzeit oder eine Beschneidung, in denen ein(e) Sänger/in auftritt, nicht miteinander vergleichbar. Dabei sind in Deutschland solche Unterschiede bei den Hochzeiten weniger zu finden. Darüber hinaus gibt es in der Türkei eine Geschenkzeremonie (Gold, Geld o.ä.) und dieser Moment wird mit der Kamera festgehalten, damit man weiβ, wer was, wie viel geschenkt hat.

Wenn man die Einladungen aus geschichtlicher Sicht betrachtet, lässt sich eine deutliche Veränderung im Wandel der Zeit feststellen. Die Sprache hat ein dynamisches Wesen, deshalb entwickelt sie sich ständig. Da die Einladungen im Hinblick auf ihre Mitteilung und Funktion sich nicht verändert haben, werden sie immer noch gedruckt. Die Einladungen sind nämlich ein Bedürfnis, das gestillt werden muss. Die Druckereien, die dieses Bedürfnis erkennen, bieten ihren Kunden die unterschiedlichsten Alternativen an, um die schönsten Einladungen für sie zu drucken. Des Weiteren entwickeln sie außergewöhnliche Texte. Zwischen den Druckereien besteht eine Konkurrenz. Aufgrund der sich entwickelnden Technologie werden zurzeit die einst schwarz-

weißen Einladungen farbig gedruckt und es ist möglich die Schriftart und die Hintergrundverzierungen unterschiedlich zu gestalten.

Die Gemeinsamkeiten der türkischen und deutschen Einladungen bestehen darin, dass sie das Ziel haben, Familie, Freunde und Verwandte an besonderen Tagen zusammenzuführen, alle zu benachrichtigen, um diesen Tag gemeinsam feiern zu können.

Die Einladungen bestehen aus kurzen sinnhaltigen Worten. Sie beinhalten religiöse und nationale Merkmale in sich. Auch wenn sie sich formell sich ähneln unterscheiden sie sich inhaltlich. Diese Unterschiede entstehen aus den verschiedenen Lebensweisen. Mit der Globalisierung beeinflussen sich die Kulturen und beginnen mit der Zeit sich langsam zu nähern. Es neigt zu einer gemeinsamen Verhaltensweise mit der Zeit. Früher waren in Deutschland Hochzeitskolonnen nicht gängig. Dies hat sich jedoch mit der Zeit verändert. Als Grund kann das Zusammenleben beider Kulturen genannt werden, die sich gegenseitig beeinflusst haben. Das ist ein Beispiel für die Globalisierung und den interkulturellen Übergang von kulturbedingten Traditionen und Bräuchen.

Im interkulturellen Zusammenhang können Einladungen zu kulturellen Missverständnissen führen. So kann z.B. eine deutsche Einladung mit der Bitte um Rückantwort aus türkischer traditioneller Sicht falsch interpretiert werden. Ziel dieser Bitte ist es eigentlich eine bessere Planung durchführen zu können, doch sie kann als eine strenge Regelhaftigkeit verstanden werden. Denn in der Türkei wird die Anzahl der kommenden Gäste nicht genau berechnet. Je höher die Anzahl der Gäste ist, desto mehr freuen sich die Gastgeber. Es spiegelt die Anerkennung in der Gesellschaft des Gastgebers wider. Eine hohe Anzahl bedeutet eine hohe Anerkennung. In Deutschland hingegen ist die präzise Planung für das Wohlbefinden der Gäste wichtig. Die Gäste sind ebenfalls der gleichen Meinung. Jeder Gast besitzt einen für ihn reservierten Platz, damit zeigt der Gastgeber seine Aufmerksamkeit und Wertschätzung gegenüber dem Gast. Zu einem weiteren Missverständnis kann die Bitte um die nicht Mitbringung der Kinder führen. Während es in Deutschland keine außergewöhnliche Bitte ist und als eine Rücksicht auf die Feierlichkeit und auf die erwachsenen Gäste verstanden wird, könnte es in der Türkei als eine nicht Respektierung der Familie empfunden. Diese Themen können im Hinblick auf die Einladungen z.B. im interkulturellen Landeskunde Unterricht durchgenommen werden und somit kulturelle Missverständnisse behoben werden.

Wenn man die Einladungen aus der Sicht der Gäste betrachtet, fühlen sich die Gäste wertvoll und glücklich. Außerdem sind sie neugierig auf den Inhalt der Einladung und lesen sie sofort.

Wenn man die Einladungen aus dem Kommunikationsgehalt betrachtet, kann man feststellen, dass jede Einladung eine Mitteilungsfunktion hat.

Sie gehören zu den informellen Briefformen. Gleichzeitig sind sie eine Art des kreativen Schreibens.

Sie können bei der Entwicklung der Schreibfertigkeit im Unterricht benutzt werden. So wie ein Bewerbungsschreiben für die Einübung von Antragsstellungen genutzt wird.

Außerdem können sie im Übersetzungsunterricht benutzt werden. Es besteht auch die Möglichkeit hierbei, mit diesen Texten auf verschiedene sprachliche Typologien einzugehen, die aufgrund der verschiedenen Kulturen auftreten.

Die Studenten lernen verschiedene Kulturen und ihre eigene Kultur zu erkennen, zu vergleichen und Unterschiede zu respektieren.

Quellenverzeichnis

BRINKER, Klaus, **Linguistische Textanalyse,** 4. Aufl., Berlin (1997).

COSERIU ,Eugenio, **Textlinguistik,** Eine Einführung. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Hrsg. und bearb. v. Jörn Albrecht. (= UTB für Wissenschaft, Uni Taschenbücher). Tübingen, Basel. Francke Verlag (1994).

ENGEL, Ulrich, **Deutsche Grammatik,** Julius Groß. Heidelberg (1988).

KAST, Bernd, **Fertigkeit Schreiben,** Langenscheidt. Berlin (2003).

LEWANDOWSKI, Theodor, **Linguistisches Wörterbuch.** 4. Aufl. Heidelberg- Wiesbaden (1985).

ÖZGÜDER, Birsen, **Hochzeitseinladungen im Türkischen und Deutschen**, İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi- Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Cilt 2, Sayı 26 (2011).

Diğer Kaynaklar:

http://www.ausbelichtet-shop.de/shop2/index.php?user=ausbelichtet&weiteres=9

http://www.ausbelichtet-shop.de/ausbelichtet-p496h44s52-Einladung-Danksagung.html

http://www.ayniyer.com/dugun-davetiyesi-resimleri/130974-dugun-davetiyesi-gorseller.html

http://www.bakimliyiz.com/evlilik-hazirligi/63064-esprili-nikah-davetiyeleri-ornekleri.html

http://www.bakimliyiz.com/evlilik-hazirligi/63064-esprili-nikah-davetiyeleri-ornekleri.html

http://www.bakimliyiz.com/evlilik-hazirligi/63064-esprili-nikah-davetiyeleri-ornekleri.html

http://www.davetiyesunnet.com/hakkinda

http://www.ebay.at/itm/Einladungskarten-Einladungen-TAUFE-T50-10x15-Kuvert-/270639055531#ht_6644wt_1139

http://einladungskarten-gestalten.de/einladungskarten-hochzeit/hochzeiteinladung-ginko/

http://einladungskarten-gestalten.de/einladungskarten-hochzeit/hochzeitskarte-klee/

http://einladungskarte.wordpress.com/category/einladungskarten-zur-taufe-taufeinladungen/

http://www.fask.uni-mainz.de/inst/iaspk/Linguistik/Textlinguistik/Textualitaet.html

http://www.forumalev.net/ask-resimleri/502044-dugun-davetiyesi-yazilari.html

http://gulum-gulhan.blogcu.com/sunnet-davetiyesi-ornekleri/6407113

http://gulum-gulhan.blogcu.com/sunnet-davetiyesi-ornekleri/6407113

http://www.meleklermekani.com/portal/davetiye-modelleri.html

http://pixelstudio-hh.de/html/geburtsanzeige_taufe.html

http://www.ransey.com/dugun.davetiyesi.htm

http://sagesmitherz.de/430-einladung-taufe-elina-.html

http://www.sunnetdavetiyeleri.org/etiket/guzel-manzarali-sunnet-davetiyeleri

http://ticaretimiz.com/p13890-demirel-matbaa-and-resimli-davetiye-and-nikah-sekeri-sekerleri-pendik-kaynarca.html

http://www.vipkartvizit.com/kartvizit/2939-Sunnet_Davetiyesi.html

http://www.vipmatbaa.com/default.asp?gb=urun&id=1732&online-tasarim=Davetiye%20cesitleri

http://www.vipmatbaa.com/default.asp?gb=urun&id=1715&online-tasarim=Nikah%20Davetiyesi%20tasarimi

http://www.yesilcimen.net/nisan-davetiyesi-yazilari/

http://www.davetiye.biz/sunnet_davetiyeleri_ates_b/218.jpg

http://www.deko-und-co.de/einladungskarten/einladunstexte.html

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1959-1972, ANKARA-TURKEY

İSYAN İLE TESLİMİYET ARASINDA: AĞITLARDA KADER İNANCI

Abdullah ÖZBOLAT[*]
Saffet KARTOPU[**]

ÖZET

Bu çalışmanın konusu, ağıtlarda kader inancıdır. Ölüm karşısında yakınlarının acı ve ıstıraplarını ifade etmek için insanlar, ağıtlar yakmakta, dertlerini, acılarını, kederlerini, ağıtlar aracılığıyla dışa vurmaktadırlar. Kadercilik ise; Müslüman toplumunda kabullenme, boyun eğme, sabır ve rıza gösterme anlamında, kısaca "başa gelen çekilir" olarak kullanılmakta, ancak bu durumun, ağıtlara isyan, başkaldırı, feleğe, kadere lanet etme şeklinde yansıdığı da görülmektedir. Ağıtlarda kader inancını incelemeyi amaçlayan bu çalışma, kader algısının tek boyutlu olmadığını, ağıtlarda kabullenme, tevekkül, rıza göstermekten daha fazla, isyan yönünün de bulunduğunu, sonuç olarak ağıtlar bağlamında kaderciliğin farklı yönleri olduğunu ileri sürmektedir. Özellikle isyan duygusunun ağır bastığı ağıtlarda, zamansız ölüm, feleğe, kötü kadere atfedilmektedir. Bu çalışmada, ağıtlar, yükleme kuramının temel yaklaşımlarından hareketle incelenmektedir. Yükleme kuramında temel olarak, çevremizde yaşanan olayları anlamlandırırken veya başa çıkamadığımız süreçleri açıklarken kendimizin dışında, kontrol edemediğimiz bir merkeze atıf yapılır. Bu yaklaşım, düşünsel sorgulamamızı sonuçlandırmaya ve psikolojik olarak rahatlamaya yardımcı olur. Dolayısıyla ağıtların, yükleme kuramıyla uyumlu olarak acıyı hafifletme yönünde bir işlevi bulunmaktadır. Ağıtlarda ölüm hadisesindeki hüzün anlatılırken ölen kişinin iyilikleri dile getirilir. Aynı zamanda bu durumu İslamî düşünce ve anlayışın da gereği olarak görmek mümkündür. Kader inancı bağlamında Türkiye Türkçesinden seçme ağıtlar bu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Sözlü kültür içinde kavram olarak ağıtlar ele alındıktan sonra ağıtlarda kader inancını temsilen, "felek" tasvirlerine değinilecek, ikinci bölümde de ağıtlarda isyan ile teslimiyet arasında kader inancının yansımaları örneklendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ağıt, kader inancı, sözlü kültür, yükleme kuramı, isyan, teslimiyet.

[*] Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi, El-mek: ozbolata@gmail.com
[**] Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi, El-mek: saffet333@yahoo.com

BETWEEN SUBMISSION AND REBELLION: FATE BELIEF IN THE MOURNINGS

ABSTRACT

This study examines fate belief in mournings. People mourning to express pain and suffering of the relatives in the face of death and and reflect troubles, pains and his feelings through mournings. In Muslim society fatalism is used acceptance, submission, patience and sense of consent, briefly as “what can't be cured must be endured”. But this situation is detected reflect rebellion, insurrection and damn to fate. This study that aimed to examine fate belief in mournings, it has been suggested different aspects of fatalism, it has not been with one-dimension of fate perception, mournings emphasize rebellion instead of submission, espousing and compliance in mournings. In particular, in the mournings that emphasized the sense of rebellion attributed to bad fate untimely death. It is based on basic approaches of the theory of the attribution. It is based on basic approaches of the theory of the attribution. In the theory of the attribution as a basis ascribed to the a center can not control outside of ourselves in explaining processes that we can not cope with or when ascribing to meaning in the events around us. This approach helps to relaxation psychologically and concluding intellectual interrogation. Therefore, in accordance with the theory of attribution of mournings functions the direction of relieving the pain. In the mournings stemmed from the death is narrated and the goodnesses of the dead are reflected as well. It is by the nature of Islamic belief and consideration. It formed the boundaries of this study featured mournings that narrated in Turkey Turkish in the context of fate belief. After it has been addressed to the mournings as a concept in the oral culture, representing of fate belief in mournings will be mentioned descriptions “fate”, in the second section will exemplify reflections of fate belief between rebellion and submission.

Key Words: Mourning, fate belief, oral culture, theory of attribution, rebellion, submission.

GiriÇ

Toplumların sosyal mirası ve yaÇam biçimleri olarak ifade edilebilecek kültür, kuÇaktan kuÇağa simge sistemleri ve özellikle de dil aracılığıyla aktarılır. Toplumun yaÇam biçimi olarak kültür, dil aracılığıyla aktarılırken, edebi ürünlere yansır. Edebi bir ürünün özellikleri, içinden doğup geliÇtiği sosyo-kültürel bağlam hakkında fikir verir. Bu yaÇam biçiminin toplumsal, ekonomik ve kültürel yönleri vardır. Toplumların kendi sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamları, diğeri toplumlardan ayırır. Bir toplumun ayırıcı özelliklerinden birisi, belirli bir tarzda hayat sürdürmesidir. Belirli bir tarzda yaÇam, normları, değerleri, hayat algılarını kapsar. Toplumların meydana getirdikleri edebi ürünlerde normlar ve değerlerin izini sürmek mümkündür. Bu değer ve normlardan birisi de ağıttır. Bir milletin ölüm karÇısındaki ortak acılarının edebi dille ifadesi ağıtlarda somutlaÇır. Ağıtlar tarih boyunca, farklı kültürlerde farklı adlarla anılsa da ortak acıları dile getirmiÇtir. Bu acıların çeÇitli açılardan bilimsel olarak incelenmesi ve değerlendirilmesi de yararlı olabilir. Böyle bir düÇünceyle ağıtlarda kader inancını incelemeyi amaçlayan bu çalıÇma,

hem kader algısının tek boyutlu olmadığını, hem de ağıtlarda kabullenme, tevekkül, miskinlikten daha fazla isyan yönünün de olduğunu ileri sürmektedir.

İnsanoğlu, karşılaştığı olayları anlamlandırmaya çalışır. Anlamlandırma çabası, insanın kendi kontrolü dışındaki olayların nedenlerini bazı sebeplere atfetmesi ve bazı sebeplere dayandırması ile belirginleşir (Küçükcan ve Köse 2000, 154). Ölümü anlamlandırma çabası olarak ağıtlar ile kadercilik, kuramsal çerçevede yükleme kuramı ile ilişkilendirildiğinde yükleme kuramı, konuya açıklayıcı veriler sağlar. Bilindiği gibi yükleme kuramının temel mantığı, çevremizde yaşanan olayları anlamlandırırken veya başa çıkamadığımız süreçleri açıklarken kendimiz dışında, kontrol edemediğimiz bir merkeze atıf yaparak düşünsel sorgulamamızı sonuçlandırmamız ve psikolojik olarak rahatlamamızdır. İnsan tabiatüstü güçlere yükleme yaparak, başa çıkamadığı olayların ağırlığından kurtularak, ruh sağlığını olumlu yönde desteklemektedir (Kartopu 2012, 208). İncelenen ağıtlarda görüleceği üzere özellikle isyan motifinin ağır bastığı ifadelerde "felek" kavramının ön plana çıkarıldığı gözlenmektedir. Bu yolla, hem Allah-Tanrı gibi mukaddes kavramların ağırlığından kurtulunduğu için daha rahat suçlayıcı olunabildiği ve hem de tabiatüstü güçlere atıf yapılmaya da devam edildiği tespit edilmektedir.

1.ÖLÜM KARŞISINDA BİR TAVIR OLARAK AĞIT VE AĞITLARDA KADER İNANCININ TEMSİLİ OLARAK FELEK

Ölüm, insanoğlunun var olma mücadelesinde en çok uğraştığı olgulardan birisidir. Ağıt, hem ölüme karşı insanlığın sığınaklarından biri hem de ölüm acısını hafifleten bir öğedir. Bir başka ifadeyle, ağıt, ölüme karşı sözlü direnişir. Ağıtlar aracılığıyla, insanların ölüm karşısındaki durumları, ölüm karşısındaki acıları, tesellileri, umutları, umutsuzlukları, içlerindeki çeşitli, korku, sevinçleri, iç içe geçmiş birçok karmaşık duyguyu ortaya çıkarır. Ölenin arkasından övgü, bütün ağıtların ana temasını oluşturur. Ölenin yiğitliği, kahramanlığı, cömertliği, yardımseverliği dile getirilir. Her ağıdın kendi içinde, ölen kişiyle birlikte geçen güzel günleri yad etme, ölen kişiyle ortak geçmişe özlemi belirtme yönleri bulunur.

Halk edebiyatının zengin bir dalını oluşturan ağıt yakma geleneği, Kafkasya, İran, Arap ve Balkan ülkelerinde yaygın bir gelenek olup, Anadolu'nun bazı bölgelerinde geçerlidir. Ağıtçılık ise birçok coğrafyada profesyonel bir meslek olarak icra edilmektedir. Ağıtçının kadın ustasından el almış olmasının gerekliliği kabul edilmekte ve ağıt yakmak için ölü sahibi hakkında bilgi edinmek ve ağıdını aldığı bu bilgiler doğrultusunda söyleyebilmek için ölenin yakın çevresinden olmak gerekmektedir (Emiroğlu 2003, 16). Her coğrafyada ağıt yakılmadığı gibi, ölen herkesin arkasından da ağıt yakılmaz. Ölen kişinin çevresinde sevilen, beğenilen, çevresinin takdirini kazanmış biri olması gerekir. Karasevdadan ölmüş, öldürülmüş kimseler, savaşlarda kahramanlık gösterenler, şehitler için yakılan ağıtlar, dilden dile aktarılır. Ayrıca ağıtlarda, genç yaşta ölüm gibi zamansız ölümler, ölümün gerçekleşme biçimine vurgu yapan acıklı ölümler, yoksulluk, çaresizlik gibi toplumsal hayatın eşitsizlik boyutu gibi yönler işlenir. Bu yönüyle her ağıdın bir hikâyesi vardır. Ağıt okunduğunda, dinlendiğinde ağıt, ölen kişinin durumu, ölüme sebebiyet olaylar, ölüm anında yanındaki kişiler, ailesinden geriye kalanlar, ölenin sosyo-ekonomik durumuna vurgu yapılır. Övgüde ölünün ölümlü yanları unutulmamakla birlikte, kimi ağıtlarda abartı boyutuna kaçan ifadeler olduğu sezilir. Ancak yine de, ağıtlara, o topluluğun sosyo-ekonomik ve kültürel hayatı, gelenekleri, düşünceleri, coğrafi koşulları ve insan ile tabiat ilişkileri bütün çıplaklığıyla yer alır. Acı bir ölüm ve cansız bir ölü gerçeği göz önündedir (Kemal 1997, 9-14).

Ölümü, daha çok yazgı çizgisinde yorumlayan, Tanrı'nın mutlak egemenliği karşısında yapılacak başka bir şeyin olmadığını ifade eden, ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan ağıtlar, halkımızın olayla ilgili duygu, düşünce, tepki davranışını ortaya koymaktadır (Örnek 1971, 107). Ağıtlar, aileden ölenin en yakınları, akrabalarından birileri, arkadaşları tarafından ya da çevrede

ağıt yakma konusunda tanınmış birileri tarafından yakılır. Kimi ağıtlar, ölenin ağzından dile getirilir. Acılar kadın erkek herkesi etkilese de, ağıtlar, toplumsal hayatta kadınlar tarafından yakılır, söylenir. Ağıtlarda, sızlayan kalplerin, dayanılmaz acıların, akan gözyaşlarının, yanık yüreklerin çare arayan feryadı yer alır. Evladını kaybeden anne, sevgilisinden ayrı düşen aşık, yatağında inleyen hasta, sıla hasreti ile yanıp tutuşan garip, duygularını, ıstıraplarını ağıtlar aracılığıyla dile getirir (Şimşek 1993, 1). Ağıtlarda, çok sevilen bir yakının artık geriye döndürülmesi mümkün olmayacak şekilde yitirilmesi, "deruni bir elemin dışa vurulması" olarak ifade edilir (Üsen 1994, 3). Bir yönüyle hayatta kalanlar, acı ve ıstıraplarını ağıtlar aracılığıyla dile getirirler. Ağıt yakıcıları, ölenin ruhuna, kendilerinin yaşadığı acı ve ıstırapları anlatmak ve ölenin ardından dökülen gözyaşının, derin acıların gerçek olduğuna öleni inandırmak isterler (Görkem 2001, 159). Ağıtçı söylemiş olduğu ağıdında; ölen kişinin hayatını biyografik olarak ele alır. Ölen şahıs hayatında mutlu olmamış, sıkıntılar çekmişse, ölenin hayattaki acılarını, varlıklı bir kişiise malı-mülkü ile yaptığı iyilikleri, ölen şahıs, eşkıya ise kabadayılığı ve hükümet kuvvetlerine meydan okumasını öne çıkarır. Ayrıca, ölen şahsın vücut, karakter bakımından övgüye değer yönlerinden söz eder (Görkem 2001, 106). Ağıtlarda, ölüm hadisesindeki hüzün anlatılırken ölen kişinin de iyilikleri dile getirilir. Bu durum aynı zamanda İslamî anlayışın da gereğidir.

Ağıtlar, sözlü kültür ürünüdür. Ölüm olayında sosyal bir yarayı ortaya koyan bir yön bulunursa, ağıtlar daha uzun süreli yaşar. Ölen kişinin toplumdaki statüsü, halk tarafından sevilme derecesi ağıtların toplumsal bellekte saklanmasında etkili olur. Ölüm anında yakılan ağıtları kaydetmek kimsenin aklından geçmez, toplumun hafızası, bir ölü için yakılan ağıtların en güzel kısımlarını birleştirir, saklar (Başgöz 1986, 245-246). Bellek ve sözlü kültür birbirine bağlıdır. Sözlü kültür ürününün kuşaktan kuşağa aktarılmasında ezberleme ve hatırlama iki önemli noktadır. Sözlü kültür, hayata dair tecrübeleri, belleği pekiştirecek şekilde akla yerleştirir. İnsanoğlunun başından geçen olaylar, olayların belleğimizde tuttuğu yer, belirli bir düşünce içinde somutlaşır. Düşünce içinde her kelime ve her kelimeye yüklenen anlam, deneyimlerden kaynaklanan verileri işlemenin değişmez bir yolu olarak karşımıza çıkar. Bu durum ise deneyim ve irdelemenin zihinsel anlamda düzenlenişini belirler. Ağızdan çıkan her kelime, sadece sözel bağlam içinde var olmakla kalmaz. Söylenen söz, her zaman insan gövdesini harekete geçirmede ve insanın var oluş durumunu değiştirmede bir etkiye sahiptir. Sırf seslendirmenin ötesinde beden hareketleri, kaza eseri ya da sözlü iletişim anında uydurulan bir hareket değil, doğal ve hatta kaçınılmaz unsurlar olarak durur. Özellikle sözlü anlatımda, halk önünde yapılan konuşmalarda mum gibi durmanın bile başlı başına etkili bir hareket olduğunu vurgulamak gerekir (Ong 2003, 51-86). Ağıt yakan kişinin ve ölünün yakınlarının bedensel duruşlarının da bir anlamı vardır. Yakını ölen kişiden acıyı yaşadığının sözlerine ve yüzüne yansıması, yani belirli bir biçimde davranması beklenir. Hatta ailesinden ya da çevresinden birini kaybeden kişinin ağlaması toplumsal sorumluluk olarak görülür. Ağıtta, ölenin ardından geriye kalanlar, derin bir acıyla ağlamak ve aynı zamanda metin olmak gibi birkaç ruh halini bir arada ve iç içe yaşayabilir.

Sözlü kültürde hatırlama, özellikle geçmişle ilişki kurmak olarak düşünülürse ve geçmişle ilişki, dün ile bugün arasında bilinçli bir ayrım yapılarak kurulursa, ölüm, bu ayrımın ilk deneyimi olur. Ölülerin anılması ve güzel hatırlanması, kültürel hatırlamanın ilk biçimini oluşturur. Ölenin güzel hatırlanması aynı zamanda bir çaba anlamını da taşır. Bu çabanın ardında bir karşılıklılık ilkesi yatar. Çünkü insan ancak ardında kalanlardan atalarına gösterdiği kadar sadakat bekleyebilir. Sosyal karşılıklılık ağı olarak ifade edilebilecek bu durum, her kuşak için sonsuzluğa uzanacak biçime kavuşturulmuş olur (Assmann 2001, 64). Ölenin ardından yas tutulması ve ağıt yakılmasının bir toplumsal kimlik boyutunun da bulunduğunu belirtmek gerekir. Toplumsal kimlik olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sisteminin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Toplumsal kimlik, onu biçimlendiren, daha doğrusu yeniden üreten belli bir kültürel sisteme denk

düşer. Kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürüldüğü araç niteliği taşır iken (Assmann 2001, 139) kişi, ölüp gitmiştir, ölü haliyle bile bir kimliğe sahiptir, çünkü ağıt yakılan kişi, hala bizim bir parçamızdır. Ortak kimlik, ölümden sonra da sürdürülür. Kaybedilen varlığın bir daha geri gelmemesi durumu, ölünün acısını toplumda uzun süre devam ettirir. Acı ve üzüntü toplumsal kalıplar içinde ifade edilirken, ağıtlar, ölünün başında bir ayin/töreni anımsatır. Bu yönüyle yas törenlerini anlamamızda bizlere önemli ipuçları verir (Örnek 1974, 399).

Ağıtların bir diğer özelliği, ağıtlarda hemen hemen öteki dünyaya yer verilmemesidir. Ağıtlarda, geri gelmeyecek kişi, derin acılarla uğurlanır ancak ölüleri ne kurtların, ne yılanların yediğine vurgu yapılmaz. "Senin yerine ben öleyim" dediğimiz, eşimizin, annemizin, kardeşimizin öte dünyadaki durumu işlenmez. Ağıtlarda hep bu dünyada yaşarken yapıp ettikleri, yaşam biçimleri ve iyilikleri ele alınır. Gelenekler, görenekler, toplumun tarihinden getirdiği değerler, konuşma dilinin zenginliğiyle yapmacığa veya ustalığa başvurmadan, en sade, açık, anlaşılır bir biçimde yer alır. Ağıtların acıyı hafifletici bir işlevi vardır. İnsanoğlunun en büyük acısı, ölüm ve sevdiklerinden ayrılmaksa, hayatın sevinci, tadı, neşesiyle vazgeçilmezliği her şeyden üstün bir yerdedir. İnsanın ölürken ki yalnızlığını, yanında sevdiklerini bile götürememesini düşündüğümüzde, kalanlar açısından ölüm acımız hafifletilebilir (Kemal 1997, 16).

Ağıtlarda, ölünün geriye bıraktığı aile, ortam, sosyo-ekonomik durum gibi kalanların dertleri bir ailenin dramına yol açacaksa halkın kendi duygu ve endişeleri yer alır (Başgöz 1986, 247). Bu dünyadan göçüp gidenin ardından öte dünya için endişe edilmemesi, aslında geriye kalanların kendi haline ağladığı yönünde ipucu vermektedir. Ayrıca, ağıtların temasının genel olarak ölenin ardından övgü ve hep olumlu yönlerinin ön plana çıkarılması, kültürel bir duruma işaret ediyor gibidir. Kültür, ölüp giden kişinin ardından kötü konuşmamakta ve dolayısıyla ağıtlarda da kötüleyici bir dil kullanılmamaktadır.

Ağıtlarda ölen kişi, olayın en masum kahramanını oluşturur. Kişinin ölümü çeşitli sebeplere dayandırılıyor. Ölenin eşi, eşine beni bir başıma bıraktın dememekte, felek sen ettin demekte ve olumsuzluğu feleğe yüklemektedir. Trafik kazasında ölmüşse, bir traktör altında kalmışsa, "niye bindin o traktöre" diye suçlamamakta, dağda çığ altında kalmışsa, "niye dağa gittin" diye sitem etmemektedir. Ölen yakınını suçlamamasında teslimiyet yönü ağır basan bir kader anlayışının varlığı ileri sürülebilir. Ancak her türlü olumsuz durumun sorumlusu olarak gösterilen "felek" kavramı da açıklama gerektirmektedir. "Golumuzu gırdın felek" (Görkem 2001, 273), "Felek duttu gırdı kolum" felek, "kol kıran" (Dikici vd. 2008, 241), "yenilmez feleğin gücü" diye ağıt yakarak feleği, "dev gibi" tasvir etmekte (Görkem 2001, 276), "Gahirim felege gızım" diye ağıt yakarak feleği, "başa edilmez güç" olarak tasvir etmekte, (Görkem 2001, 318), "felek sillesini vurdu" felek, "sillesini vuran" (Görkem 2001, 340), "Beni mi görüyon daima felek" tasvirinde felek, "cezalandırıcı" (Görkem 2001, 372), "Irızkımız kesti felek" ifadesinde "rızık kesen" (Dikici vd. 2008, 25), "kahrolasın zalim felek" (Dikici vd. 2008, 36) ve "zalim felek kurmuş önüme tuzak" ifadelerinde felek, "zalim, acımasız" (Dikici vd. 2008, 119), "felek ayırdı eşimden" ifadesinde felek, "eşten ayıran" (Dikici vd. 2008, 45) "feleğin keskin kılıcı" ifadesinde, felek "kılıcı keskin" olarak tasvir edilmekte (Dikici vd. 2008, 47, 226), "felek yüzüme gülmedi" (Dikici vd. 2008, 57) ve "felek güldürmedi beni" (Dikici vd. 2008, 83) ifadelerinde "yüze gülmeyen, yüz güldürmeyen" olarak, "felek kollarımı bağlar" ifadesinde, felek, "kavuşmaya engel" (Dikici vd. 2008, 65), "felek vurdu ben götürdüm" ifadesinde, felek, "vurucu, kırıcı" olarak (Dikici vd. 2008, 68), "kahpe felek ateşlattı" (Dikici vd. 2008, 72) ve "kahpe felek ne felekmiş" ifadelerinde felek, kahpelikle suçlanmakta (Kabacalı 1997, 206), "kime şikâyet edem ben bu feleği" felek, şikâyet edilecek mevki aranmakta (Dikici vd. 2008, 85), "feleğe kahredip, kimlere küstün" felek, "kahredilecek" olarak (Dikici vd. 2008, 99), "felek ağır vurdu taşı" ifadesinde, felek, "taşı ağır" (Dikici vd. 2008, 127), "ne diyeyim felek işine" ifadesinde, felek karşısındaki çaresizlik ve

acizlik (Dikici vd. 2008, 166), "felek kara yazmış yazılarını" ifadesinde felek, yazıyı kara yazan (Dikici vd. 2008, 172), "ağır feleğin cezası" ifadesinde, felek, "ağır bir biçimde ceza veren" (Dikici vd. 2008, 211), "elleri güldüren felek" ifadesinde felek, başkalarını güldüren, adaletsiz davranan (Dikici vd. 2008, 238), "felek sen evimi yıktın" ifadesinde, felek, "ev yıkan" olarak (Dikici vd. 2008, 241), "düşü felek pençesine" feleğin bir pençesinin olduğu (Dikici vd. 2008, 258), "kan bürümüş felek senin gözünü" ifadesinde adeta felek, bir kan dökücü (Dikici vd. 2008, 302), "vur elin değmişken felek vur bana" ifadesinde felek, "döven, işkence eden" (Dikici vd. 2008, 330), "felek eylemiyor minnet" ifadesinde, felek, "acımasız" (Dikici vd. 2008, 334), "bak feleğin işlerine", felek, güç durumda bırakan olarak (Kabacalı 1997, 52), "felek soldurdu gülümü" ifadesinde felek, "gülü solduran, sevdiğini öldüren" (Kabacalı 1997, 117), "felek kara ettin yüzümü" ifadesinde, felek, "yüzü kara eden" (Kabacalı 1997, 199), "ben feleğe darılırım", felek, üzen, suçlu olarak (Kabacalı 1997, 228), "feleğin bir kuşu var" felek, tırnağı demirden bir kuş (Kabacalı 1997, 357) olarak tasvir edilmektedir.

Tanrının varlığına ve gerçek olduğuna inanan bireyler için kendi kontrolümüz dışındaki olayların meydana gelişini açıklamada dini referansların merkezi bir konumda olduğu belirtilmekte (Gorsuch ve Smith, 1983) ağıtlarda da belirtilen dini referansların merkezi bir konumda olduğu görülmektedir.

Ağıtlarda çoğunlukla "Allah" yerine "felek" denilmekte, felek türlü sıkıntıların sorumlusu olarak çeşitli özellikleriyle tasvir edilmektedir. Burada felek kavramının ön plana çıkarılışı toplumun inanç ve değerleriyle uyum arayışı olarak değerlendirilebilir. Çünkü olumsuz ifadeleri Allah, Rab, Tanrı gibi dince kutsal kabul edilen ifadelerle yan yana getirmek hem kültürel hem de içsel bir çatışmayı beraberinde getirmektedir.

2.AĞITLARA KADER İNANCININ YANSIMASI

Ağıtlarda kader inancının tek boyutlu olmadığını söylemek mümkündür. Yaşar Kemal (1997, 14) de ağıtlarda duyguları yumuşak bir biçimde ifade edip, boyun eğen, başkaldırmayan, oluruna bırakan, rıza gösteren, "başa gelen çekilir" diyen duyguları belirten ağıtların az olduğunu, ağıtların çoğunlukla şiddet, öfke, isyan ve biraz da yakınma, sonsuz acı içerdiğini belirtmektedir. Bu görüşe ilgili olarak ağıtlarda kadercilikle ilgili olarak intikam duygularını körüklemek maksadıyla, kan davasının teşvik edilmediği, bu durumun insanımızın "kadere rıza gösterme" ve "mütevekkil" olması ile izah edilebileceği belirtilirken (Görkem 2001, 165) kadere rıza gösterme tavrının aksine bedduanın varlığı da tespit edilmektedir. Çocuğu olmayan kadının ağıdında, kadının kocası evlenmek ister, kadını da boşamak istemez. Kadın kocasına rağmen ayrılır ve kocası için ağıt yakar. Evliliğin bitmesinden sorumlu tuttuğu kişiler için de beddua eder. "Cebimin ağzı dikile/Beni de godun fikire/Beni de yardan ayıran/Of dedikçe kan tüküre (Dikici vd. 2008, 186). Bu örnekten hareketle, tek boyutlu bir değerlendirmeyle "kadere rıza gösterme" ve "insanımızın mütevekkil olduğunu" söylemek kolay görünmemektedir.

Ağıtlarda kader inancı, bu çalışmada 3 grupta ele alınacaktır. Ağıtlar incelendiğinde kader inancı, ilk olarak isyan, ikinci grupta teslimiyet, üçüncü grupta isyan ile teslimiyetin birlikte ele alındığı görülmektedir.

2.1 İSYANIN VURGULANDIĞI AĞITLAR

Avşarlardan Ağalık Seyit Osman'ın kız kardeşi Ayşe'yi kocasının ilk karısı kıskançlıkla ırmağa iter, Ayşe ırmakta boğulur. "Zalım ırmak taşdı m'ola/Dalga boynun aşdım'ola/Şahbaz idi gelin Ayşe/Gafilliğin düşdü m'ola (Kabacalı 1997, 151).

1920'li yıllarda Arap İsmail adlı ağa, karısının ölümünden sonra genç bir kadınla evlenir. Evliliğinde karısı ile hoşgeçimli iken kadın aniden hastalanır ve ölür. İsmail ağa Sürmeli isimli bu

kadının arkasından ağıt yakar. "Sarptır yaylanın yolları/Halı dokur ağ elleri/Çoksundun mu Gadir Mevla'm/Mor berçemli gelinleri (Görkem 2001, 308).

Kaynak Çalış, 1940'lı yıllarda askerde iken bir kızı sever. Ondan çocuğu da olmasına rağmen dört senelik askerlik bitince kıza ve anasına haber vermeden gizlice memleketine döner. Bu durum, kızın zoruna gider, zehir içerek canına kıyar. Bebek de anasından süt emdiği için zehirlenir ve bebek de ölür. Kaynak Çalış hadiseyi memleketinde haber alır, bunun üzerine ağıt yakar. "Yastık yoldaĞım elden uçurdum/Emmi dayı mezerliğe göçürdüm/Ükincisin Andırın'dan gaçırdım/Gaderin elinden nere gideyim", "Yörü çirkin gader beni tuladın/Dert goymadın hep baĞıma doladın/Ben bal mıyım gaptan gaba beledin/Ben senin elinden nere gediyim (Görkem 2001, 319) diyerek olumsuzluk kötü kadere yüklenmektedir.

Hacı Hüseyin Efendi, oğlunun kalbini yok yere kırmıĞ, iki tokat vurmuĞ, oğlan da bilinmeyen bir sebepten ölmüĞ. Oğlu için yaktığı ağıtta, "MaraĞdan öteye halep/Irızkımız kesti Felek/Beyaz zubun yelep yelep/Giyip de gezenim öldü (Dikici vd. 2008, 25) evladının ölümünü feleğe yükleyip, çalıĞıp evine ekmek getiren oğlunun ölümü için rızkımızı kestin diyerek feleği suçlamaktadır.

Yirmi dört yaĞında Çeker hastalığından ölen yeğeni için, "Haber aldım düĞtüm yola/Bitmiyor yollar bitmiyor/Kahrolasın zalim felek/Kuzum aklımdan gitmiyor (Dikici vd. 2008, 36) Çeklinde ağıt yakmakta ve yeğeninin Çeker hastalığından ölümünü feleğe yüklemektedir.

Kürneli aĞiretinden Hacı Mehmet Ömir'de çalıĞmaktadır. Hacı Mehmet, bir hastalığa yakalanır ve ölür. KardeĞi Hacı Kerim ağıt yakar. "Ömir'in yolları gayette uzak/Zalim felek kurmuĞönüme tuzak/GelmiĞim Ömir'e biraz da gezek/Bulamam gardaĞım seni bir daha (Dikici vd. 2008, 119) Çeklinde ağıt yakarak, kardeĞinin ölümünü feleğin bir tuzağı olarak iĞlemektedir.

Mehmet, Hollanda'ya gider, orada bir süre çalıĞıp kazanacağı para ile sözlüsüyle evlenecektir. Hız tutkusunun kurbanı olur. Elim bir trafik kazasında ölür. "Felek ağır vurdu taĞı/Yandı yüreğimin baĞı/Hemi genç, hem de güzel/Hem de karayıdı kaĞı (Dikici vd. 2008, 127). Mehmet'in ölümü kendi ağzından anlatılmakta, hız tutkusu yerine ölümün sebebi, feleğin acımasızlığına yüklenmektedir.

Hüseyin, gençlik yıllarında yoksulluk çeker. YetmezmiĞ gibi annesini de kaybeder. Annesinin ölümü üzerine babası evlenmeye karar verir. Babasının evlenmesini istemeyen Hüseyin'in ağıt yakar. "Dünyada gülmedi yüzüm/Ben böyle bahtı karayım/Öksüz galan eve gelmez/Osman'ı ben nerde arayım (Dikici vd. 2008, 82), "Yapılır mı felek bize/Bilmiyorum ki gastın niye/Ünce dertlere düĞmüĞsün/Hüseyin'im diye diye", "Felek güldürmedi beni/Ne çileler var baĞımda/Çektiklerim yetmiyormuĞ/Öksüz kaldım genç yaĞımda (Dikici vd. 2008, 83), Çeklinde ifade edilerek olumsuzluklar feleğe atfedilmektedir.

Biri terör, birisi kalp rahatsızlığı sonucu iki oğlunu kaybeden babanın ağıdında "Gene dumanlandı dağlar/Felek kollarımı bağlar/DüĞmanın baĞına vermesin/Çifte yiğit veren, ağlar (Dikici vd. 2008, 65) Çeklinde ifade edilen iki oğlun ölümü, feleğin acımasızlığına dayandırılmaktadır.

Abdulkadir askerde Çehit olur, amcasının oğlu ağıt yakar. "Kahpe felek ateĞattı/Kor oldu yanıyor özüm/Asker yolu bekler iken/Al bayrakla geldi gülüm (Dikici vd. 2008, 72) Çeklinde ifade edilen amcaoğlunun Çehit olması, kahpe feleğin yaptığı bir eylemdir.

Kocasının ölümünden sonra Almanya'ya oğlunun yanına giden Nadiriye, oradaki yaĞama ayak uyduramaz, memleket özlemiyle ağıt yakar. "Kara kader imiĞevimi yıktı/Bu ayrılık benim belimi büktü/Bacı kardeĞlerim burnuma koktu/Ben gidemem gidin görün turnalar (Dikici vd. 2008, 170) ifadelerinde tüm sıkıntılar, kara kadere havale edilmektedir.

1970'li yılların başında Osmaniye'nin Tüysüz köyünde kaynak kişinin yeğeni olan iki çocuk traktör altında kalarak can verir. "Bacısının adı melek/Golumuzu gırdın felek/Yakışırır giyer guzum/Gara miltan kumaş yelek (Görkem 2001, 273) ifadelerinde iki çocuğun traktör altında kalmasının sorumlusu felektir, iki çocuğu öldürerek, kolunu kırmıştır.

Ansızın hastalanarak genç yaşında ölen Durdu Mehmet için gelin olan bacısı ağıt yakar. "Gardaşımın adım Mehmet/Felek eylemiyor minnet/Bu dünyada gün görmedin/Mekanın da olsun cennet (Dikici vd. 2008, 334), genç yaşta ölümün sorumlusu felek olarak gösterilmekte ve felek acımasız olarak nitelenmektedir.

Çukurova yöresinden derlenen ağıtta, "Bu gader bizde olursa/Böyle gider başı bütün/Ölmemişya sefil babam/Gene besleyici yetim" (Görkem 2001, 252) diye ağıt yakılarak ters giden işler kötü kadere yüklenmektedir.

Su getirmek için açılan çukurda çalışırken Kamil ve bir arkadaşının üzerine toprak kayar, çabalar sonuçsuz kalır, canlarını verirler. 19 ile 28 yaşında olan iki genç adam bu dünyadan göçmüşlerdir. Ağıtlar yakılır. Kamil'in hanımı beş çocukla geride kalır, kocasının ardından ağıt yakar. "Ağla mor beliklim ağla/Öksüzlük geçti başımdan/Kimselere yok kahrımız/Felek ayırdı eşimden (Dikici vd. 2008, 45) ifadelerinde felek, eşinin ölümüne sebep olmuş, kocasından almıştır.

Genç yaşta kocaya verdiği kızı, ömrünün baharında vefat eder. "Bir şeye benzemez eşin/Daha çok gencidi yaşın/Gahirim felege gızım/Güççükten belalı başın (Görkem 2001, 318) ifadelerinde kızının genç yaşta ölümünden derin bir acı duyan anası, feleğe kahretmektedir.

Bir kan davası yüzünden vurulan Hacı'ya eşi tarafından yakılan ağıtta, "şu dağların nesiyim/Mor koyunun kuzusuyum/Felek yüzüme gülmedi/Altı kuzunun anasıyım (Dikici vd. 2008, 57) diyerek eşi, feleğin yüzünü güldürmediğini, altı çocukla bir başına kaldığını belirtmektedir.

Ömer ağabeyinin evine giderken karanlıkta baltayı görmez, baltanın üzerine basarak ayağını keser, ayak yara olur, kangrene döner, birkaç hafta sonra Ömer ölür. Ömer'in ağabeyi ağıt yakar. "Yoruldum yola oturdum/Felek vurdu ben götürdüm/Gardaşın guzusu kalmış/Ardıma kattım getirdim (Dikici vd. 2008, 68), Ömer'in ölümünde felek, Ömer'e vurmuş, canını almıştır.

Ayşe kocasının ölümünden sonra kimsesiz kalır, oğulları ona bakmak istemezler, evli olan kızının yanına yerleşir. Yanına yerleştiği kızı, oğulların bakmıyor diye yakınır. Düştüğü duruma içerleyen Ayşe çatıdan atlayarak intihar eder. "Anan kapılara kilidi astı/Kamil'den şamil'den umudu kesti/Kadere kahretti kendine küstü/Bulanık sulara akar giderim (Dikici vd. 2008, 128) ifadelerinde Ayşe'nin ölümü kadere yüklenmektedir.

Mendifa kadın, maddi bakımdan zor durumda kalır, yakınları da yardım etmez. Bir gün Mendifa kadın, köyün çıkışındaki su deposunun yanında yanmış bir halde bulunur. Kendisini çaresizlikten yaktığı anlaşılır. Bir yakını Mendifa kadın için yaktığı ağıtta, "Kırıktır tecellim, yoksul kaderim/Dar akşamda borda yola giderim/Şu tatlı canımı heder ederim/Kahrinen yanıyom yalan dünyada (Dikici vd. 2008, 129) ifadelerinde kötü kader, yoksulluk ve çaresizlik ile birleşmiştir. Mendifa kadın, dünyaya ve kaderine kahretmekte, olumsuzluk kadere yüklenmektedir.

Yozgat'tan derlenen bir ağıt, "Basınca gaza çıkıyor duman/Ezrail peşimde vermiyor aman/Direksiyon boynumu kırdığı zaman/Yaralı mezara girdim ağlarım (Kabacalı 1997, 21) diyerek elim bir trafik kazasında ölen kişinin ağzından yakılmıştır. Hız tutkusu değil, Azrail'in acımasızlığı vurgulanmaktadır.

Veli adında bir genç, iki yaşında annesini kaybeder. Babası Veli'ye sahip çıkmaz. Veli'yi yaşlı anneannesi büyütür. Veli ahlaklı, saygılı biridir. Bir kıza aşık olur ama sevdiğine kavuşamaz. Bunun üzerine Veli, bir dut ağacına kendini asar. Değişen toplumsal koşullarla birlikte aşka

yüklenen anlamın da değiştiğini düşündüren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Veli, kavuşamadığı aşkı için hayatına son vermiştir. "Feleğe kahredip, kimlere küstün/Bu fani dünyada, ne idi kastın/Sana düşen duta, kendini astın/Gidip sevdiğini alan olmadı (Dikici vd. 2008, 99) ifadelerinde Veli'nin dramı feleğe yüklenmektedir.

Komşu köye gezmeye giden Ali ile arkadaşı Hüseyin'in çığ altında kalması üzerine Ali'nin eşi ağıt yakar. "Yürü kara toprak çürüttün beni/Sana giden insan gelir mi geri/Dünya gurulalı Adem'den beri/Bu yalan dünyaya gelen ağladı (Dikici vd. 2008, 133) ifadelerinde ölüm, kara toprağa girenin geri gelmemesi, Adem'den beri dünyanın dert, sıkıntı mekanı olup gelenin ağlaması örnekleri üzerinden ele alınmaktadır. Burada "kara toprak çürüttün beni" diyerek toprak suçlanmaktadır.

Altı çocukla dul kalan eşi, Celal Kahya için ağıt yakar. "Evimize geldi haber/Dostum ağlar düşman güler/Olmaz olası kaderim/Beni böyle perişan eder (Dikici vd. 2008, 254). Celal Kahya'nın eşi, altı çocukla dul kalmasının ve perişan olmasının sorumlusu olarak kaderi göstermekte ve "olmaz olası kader" demektedir.

Genç yaşta kocasını kaybedip dul kalan Ayşe'nin kocasının ölümü üzerine söylediği isyan niteliğindeki ağıdında; "Başım seni bozuyum mu?/Altın seni düzüyüm mü?/Yıkılacca güccük oda/Daha seni geziyim mi?" (Dikici vd. 2008, 114) diye ağıt yakarak gidene mi kendi haline mi? ağlıyor diye baktığımızda kendi haline ağlıyor gibidir.

Şıhhamit'in ölen eşinin ardından yaktığı ağıtta, "Bahçe diktim kürek ile beline/Kuşlar konsun dua etsin dalına/Allah beni goydu kötü gelin eline/Kötü tecellimi sürer ağlarım" (Dikici vd. 2008, 143) ifadelerinde kötü tecellinin sorumlusu Allah'tır. Kötü gelin eline koyan, ona muhtaç eden de Allah'tır.

Hasan'ın eşinin ölümü üzerine yaktığı ağıtta, "Felek kara yazmış yazılarını/Gayet çok ağlatır bazılarını/Kıyıp öpmediğim kuzularımı/Öksüz koydun boynun büktün neyleyim" (Dikici vd. 2008, 172). Kaderi adaletsizlik düşüncesi belirtilmektedir. Bazılarını çok ağlatan alın yazısı, kimilerine hayatta kolaylık sağlamaktadır.

Çocuklarını okutmak için kendi sağlığını ihmal eden İsmail için ağıt, geriye kalan eşinin ağzından yakılır. "Yüce dağların başından/Gördüm ben seni düşünden/Gurban olam goca Mevla'm/Ayırdın beni gişiden" (Dikici vd. 2008, 203). İsmail'in eşi, eşinden ayırdığı için Mevla'ya sorumluluk yüklemektedir.

Celal hocanın ağıdında, Celal hoca eğitimli, kültürlü biridir. Çevresinde yardımının dokunmadığı, iyilik yapmadığı insan sanki yoktur. Herkes tarafından sevilen sayılan, takdir edilen bir kişiliktir. Kader ona da ağlarını örer, Celal hoca, kaza yapar, hastanede her türlü müdahaleye rağmen kurtarılamaz. Eşinden sekiz ay sonra Arife hanımda beyin kanaması sonucu dünyadan göçer. Hayatındaki en önemli iki insanı kaybeden oğlu Hilmi ağıt yakar. "N'oldu goca babam n'oldu?/Üşerine kan mı doldu?/Elleri güldüren felek/Bize geldi, ecel oldu" (Dikici vd. 2008, 238) ifadelerinde Celal hocanın ölümünden felek sorumlu tutulmaktadır. Aynı felek, başkalarını güldürmekte, Celal hoca için ecel olmaktadır.

Yıldız gelinin amansız bir hastalığa yakalanarak ölmesi üzerine kocası tarafından yakılan ağıtta, "Deli çaylar gibi akdım/Geldim de yüzüne bakdım/Felek sen evimi yıktın/Uyan da bak gör halimi" (Dikici vd. 2008, 241) diyerek evinin yıkılması, eşinin ölümünden feleği sorumlu tutmaktadır.

Antalya'da polis olarak görev yapan Cuma, kız kardeşinin kocası tarafından vurulur, Cuma hayatını kaybeder. Polis, bacısının, oğlunun ve eşinin gözleri önünde yere serilir. Sebepsiz bu ölüm, dalga dalga yayılır. "Alevle kavrulduk, bu nasıl kader/Bir çöye benzemez, el buna ne

der/Bayrağa sarılmış, yiğidim yatar/Onur atasız kalmış, evi perişan" (Dikici vd. 2008, 290) ifadelerinde kadere isyan edilmekte, "bu nasıl kader" diyerek kader sorgulanmaktadır.

Şair Erol Boyunduk ve üç kardeş bir sonbahar gecesi analarının ağlama sesine uyanırlar. Anası hasta yatan babalarının başında hıçkıra hıçkıra ağlamaktadır. Anne ve çocuklar ağıt yakarlar. "Alamadım şu dünyanın hızını/Çekemedim şu gönlümün nazını/Kan bürümüş felek senin gözünü/Bir yanım kaderin tersine düştüm" (Dikici vd. 2008, 302) ifadelerinde feleğin kan bürümüş gözü, kan dökücü bir katil gibi nitelenmekte, ölüm feleğe yüklenmektedir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Antep savunmasına arkadaşlarıyla katılan ve eşkıyaların arasında halka yardım eden bir halk kahramanı olan Ali, hapse düşer. Hapisteyken ağıt yakar. "Tikenli Dağı'na çadır kurardım/Haksızları diyar diyar sürerdim/Bu kara kaderi ben mi aradım/Alnıma yazılmış bu kara yazı" (Dikici vd. 2008, 320) ifadelerinde "kara kader" isyan edilmekte, başa gelen olumsuz durum kara yazıya yüklenmektedir.

Genç yaşta ölen yakınlarına Hikmet Bey tarafından yakılan ağıtta, "Elli altmış sene bir ömür ise/Ben de geldim o durağa sor bana/Neler çektim ne acılar yaşadım/Vur elin değmişken vur bana felek vur bana" (Dikici vd. 2008, 330) ifadelerinde ölüm karşısındaki çaresizlik, acizlik belirtilmekle birlikte feleğe bir meydan okuma vardır. "Vur elin değmişken vur bana" ifadelerinde felek, zalimlik, acımasızlıkla nitelenmekte ve ölüm, feleğe yüklenmektedir.

Eşine sitem için söylediği ağıtta, "Hozaloğlu der vallaha/Tükendi sözlerim ahha/Kahir eylerim Allah'a/Benden başka kulun yok mu?" (Dikici vd. 2008, 365) eşiyle arasının kötü olmasını Allah'a atfeden bir yaklaşım gözrülmektedir.

Dikenli de öldürülen gencin ağıdında, "Köy yerinin taşlarına/Güneş vurmuş kaşlarına/N'olurmuş kız kaçırmayla/Bak feleğin işlerine (Kabacalı 1997, 52) diyerek kız kaçırdığı için kızın yakınları tarafından öldürülen gencin durumunda sorumluluk feleğe yüklenmiştir.

Genç yaşta öldürülen kardeş Duran için söylenmiş bir ağıtta, "Felek soldurdu gülümü/Unutmam şirin dilini/Buna canım dayanmıyor/Kurşunlar bölmüş dilini" (Kabacalı 1997, 117) ifadelerinde isyan niteliğinde felek ölümden sorumlu tutulmaktadır.

20. yüzyılın ilk çeyreği Çukurova'daki kolera salgınında bir hafta arayla iki kızını yitiren Gümüşhatunun ağıdında, "Yetti m'ola Adana'nın üzümü/Felek kara ettin yüzümü/Alınca doydun mu felek/Beyimin çifte kızını" (Kabacalı 1997, 199) ifadelerinde iki kızın kolera hastalığından ölümü feleğe yüklenmekte, feleğin yüzü, kara ettiği vurgulanmaktadır.

İsmail'in ağıdında; "Kahpe felek ne felekmiş Dibi delik bir elekmiş Aldı giydi elimden/Şimdi neyime gerekmiş" (Kabacalı 1997, 206) İsmail'in zamansız ölümü feleğe yüklenir.

Sarız'ın Oğlakkaya köyünden Koca Kahya, Diyarbakır'da askerliğini yaparken bir salgın hastalığa yakalanır ve ölür. "Ağlar ağlar ben dururum/Ben feleğe darılırım/Haçça gelin giderkene/Eteğinden sarılırım" (Kabacalı 1997, 228) ifadelerinde Koca Kahya'nın salgın hastalıktan dolayı değil feleğin yüzünden öldüğü "ben feleğe darılırım" olarak ifade edilmektedir.

Adana'nın Kadirli ilçesinden Mehmet'in ölümü üzerine karısının yaktığı ağıtta, "Fani yalan dünya fani/Gene öğsüz koydun beni/Babayiğit sürmel' eşin/Kadirli'nin pehlivanı (Kabacalı 1997, 244) diyerek eşinin ölümünün karısını öksüz koyduğu, fani dünyanın kendisini kötü durumlara düşürdüğü belirtilmektedir.

Hacı'ya bir yakını bir tay hediye eder, iki yaşına giren tay, merada otlarken, bir konserve kutusu ölümüne yol açar. Yoksul, fakir ve dertli Hacı'nın daha önce ineği ile keçisi öldüğü için bunların acısına atın ölümü de eklenir. Ağıt yakar. "Yeter felek yeter çektiğim mihnet/Beni mi görüyon daima felek/Korkarım beni de yere vurucun/Yaklaşıp duruyon yanıma felek" (Görkem

2001, 370-371) Hacı, isyan yönü ağır basan ağıdında feleğe lanet etmekte, başına gelen tüm aksiliklerde feleği sorumlu tutmaktadır. Hacı'nın "felek", yakasını bırakmamaktadır.

2.2 TESLİMİYET DUYGUSUNUN VURGULANDIĞI AĞITLAR

Tekirdağ Çorlu'da tüp patlaması sonucu Mustafa ölür, sevdiklerini derin bir acıya boğar. Komşusu ağıt yakar. "Terazi Ülger'den yüce/Ağlarım ben gündüz gece/Alnına yazılmış bacım/Dünyaya geldiği gece" (Dikici vd. 2008, 125) ifadelerinde teslimiyet duygusu, insanoğlunun dünyaya geldiği gece yazısının yazıldığı ve bu yazıdan da kaçışın mümkün olmadığı belirtilmektedir.

Ali geçimini inşaatta çalışarak sağlar. Çalışmak için Kayseri'ye gider, fakat kader onu eşinden, çocuklarından ve sevdiklerinden genç yaşta ayırır. Bunun üzerine eşi ağıt yakar. "Karardıç'ta yonca biçtim/Soğuk sularından içtim/Kader böyleymiş Ali'm/Kuzulardan ayrı düşün" (Dikici vd. 2008, 168) ifadelerinde kadere rıza gösterme, teslimiyet ağır basmaktadır.

Kaynak Çalışkan'ın kocası, askere gittiğinde zatürre olur, Ankara'ya hastaneye kaldırılır. Hastanın kendi ağzından ağıt yakılır. "Zatürre neyidi onu da gördüm/Ölürüm diyerek bağrıma vurdum/Nihayet gadere boynumu eğdim/Gavuşturur babama beni Yaradan" (Görkem 2001, 172-173) ifadelerinde boyun eğme, kaderin karşısındaki tutum vurgulanmaktadır.

Amcası Ali'nin yeğenine ağıdında, "Tabutu açtılar baktım/Süzülüyor kara kaşı/Neyleyim Allah'tan geldi/Sağ olsun amcamın başı (Dikici vd. 2008, 67) diye ağıt yakarak ölüm, karşısında rıza göstererek teslimiyetini ifade etmektedir.

Kaynak kişinin eşi, Ankara çevre yolunda seyir halinde iken kalp krizi sonucu bir kamyonun altına girer, hastaneye kaldırılır, kurtarılamaz. Çevresinde çok sevilen ve önde gelen siyasetçilerden biri olduğu için büyük acı yaşanır. Eşi ağıt yakar. "Seher yeli ılık eser/Cennette içesin kevser/Ben gader diyom amma/Çocukların bana küser (Dikici vd. 2008, 76) ifadelerinde "ben gader diyom amma" diyerek teslimiyet vurgusu ağır basar.

Çevresinde huyu ile ahlakı ile çok sevilen Özet, düğününe onbeş gün kala traktör altında can verir. "Söbeçimende çıktım yollar uzadı/Kader böyle imiş ağlama ana/Akşam saat dokuz, dağlar karardı/Kader böyle imiş ağlama ana (Dikici vd. 2008, 87) ifadelerinde Özet'in ölümü, "kader böyle imiş"diye belirtilmekte, teslimiyet vurgulanmaktadır.

Türksevin köyünden Yusuf, hanımını çok sevmektedir, ama sağlığında sevgisini pek ifade etmez. Hanımı, öldükten sonra Yusuf, yalnız kalır, perişan olur. Eşine yakın olmak amacıyla eşinin mezarının yanına kendi mezarını da kazar. "Vardım mezarın başına/Kurban olurum taşına/On doktor çare bulamadı/Ne diyeyim felek işine" (Dikici vd. 2008, 165-166), çaresizlik durumu feleğe atfedilmektedir.

Seher iki yaşındayken annesi ve babası birer hafta arayla vefat eder. Kardeşlerinin en küçüğü olan Seheri, abisinin hanımı büyütür. seher hem ana hem baba sevgisinden yoksun büyür. Genç bir kız olup da evlenme yaşına gelince ailesinin rızasıyla kendi köyünden evlenir. Kocası bir süre sonra hastalanır ve felç olur. Onüç yıl felçli olan kocasına bakar. Geçimini sağlamak için tarlalara çalışmaya gider, devletten yardım bekler, kapılar yüzüne kapanır. Çektiği çilelerle ağıt yakar. "Ana acısına dayandım/Ben Allah'a güvendim/Yedi tane guzu galmış/Ben bu kadere neyleyim" (Dikici vd. 2008, 225) ifadelerinde çaresizlik ve teslimiyet durumu kadere atfedilmektedir.

Şahan, yurt dışında çalışmak için yola çıkar. Trafik kazası geçirir. Yirmi gün komada yatar, sonra da hayata gözlerini kapatır. Arkadaşı Ahmet, ağıt yakar. "Kader buymuş yolun kesti/ Güyanım yok kime kastın/ Sülalenden çoktu dostun/ Ben yoluna ölem kardeş", "Bacısı der öle

bacın/Düğmanın yok alam öcün/Yetmiyor ecele gücüm/Seni geçe bende kala" (Dikici vd. 2008, 317) ifadelerinde şahan'ın ölümü "ecelin karşısındaki güçsüzlük, çaresizlik ve teslimiyet içinde" kadere atfedilmektedir.

2.3 İSYAN VE TESLİMİYET DUYGUSUNUN BİRLİKTE İŞLENDİĞİ AĞITLAR

İbrahim, genç yaşına rağmen sülalenin önde gelenlerinden birisidir, oturup kalmasını bilir, herkesin yardımına koşar, bir traktör kazasında İbrahim ölür, geriye beş yetim kalır. "Osman gitti sıra geldi Kadir'e/Şükür olsun böyle kötü kadere/Derdi ağır Ali bulamadı çare/İbrahim'im dağda öldü ne fayda", "Beyaz mintanına siyah yeleği/Kime şikaat edem ben bu feleği/Kabul olsa Güllü kızın dileği/Emir böyle diye geldi ne fayda", "Kardaşım bayramı şerbete kattı/Mevla'm bırakmadı engeller çıktı/Allah yüzümüze ne zaman baktı/Evine ateşi soktu neyleyim" (Dikici vd. 2008, 85-86) ifadelerinde hem isyan hem de teslimiyet yer almaktadır. İbrahim'in ölümüne ağıt yakılmakta, feleği şikayet edecek bir mercinin arandığı, Allah'ın hiçbir vakit yüzlerine bakmadığı isyan duygularıyla işlenirken, "Şükür olsun böyle kötü kadere" ölüm karşısındaki teslimiyetin, rıza göstermenin somut bir ifadesidir.

Güllü, halasının oğluyla evlenir, evliliğinin üstünden bir süre geçtikten sonra, erkek düğününden sonra beni sana gönülsüz vermişlerdi diyerek kocasıyla eve dönmek istemez. Bir gece kocası Halil, Güllü'yü babasının evinde kız kardeşinin gözleri önünde tahrayla öldürür. Babası ağıt söyler. "Güllü'mü gannı galdırdım/Gene beni diri öldürdün/Şükür olsun Tanrı sana/Düğmanannarımı güldürdün (Görkem 2001, 306) ifadelerinde Güllü'nün ölümü üzerine acının yoğunluğunu anlatmak için "Tanrı'nın diri diri öldürdüğü ve düğmanları güldürdüğü" isyan duygularıyla ifade edilmekte, "Şükür olsun Tanrı sana" diyerek de acı ve ölüm karşısında teslimiyete vurgu yapılmaktadır.

Osmaniye'nin Kırmacalı köyünden derlenen Telli Durdu'nun ağıdında; "Maşadın da yeri yüce/Aslanlarım konar uca/Doydu mu da kadir Mevlam/Üçisin' birden alınca" (Kabacalı 1997, 341) ifadelerinde iki ölümün sebebi Mevla'ya havale edilmektedir. Ancak "doydu mu derken" isyan, "kadir Mevlam" derken teslimiyete işaret edilmektedir.

Naciye böbrek hastasıdır, hayata gözlerini yumar. Kocası Hamza eşine duyduğu yoğun sevgiyi ifade etmek üzere hastanede yakmıştır. "Oturdum cesedi başına/Baktım altın dişlerine/Acımadın mı kadir Mevla'm/Arada kalan kuzusuna (Dikici vd. 2008, 202) ifadelerinde hem isyan hem de teslimiyet gözlenmektedir. "Acımadın mı" diyerek isyan, başkaldırı, "kadir Mevlam" diyerek teslimiyet belirtilmektedir.

Yıldız gelinin amansız bir hastalığa yakalanarak ölmesi üzerine kocası tarafından yakılan ağıtta, "Felek duttu gırdı kolum/Anam babam bilmez halim/Allah imanla alsın canım/Ananıza kavuşayım guzular" (Dikici vd. 2008, 241), felek kolumu kırdı demekte, aynı zamanda Allah, canımı imanla alsın diyerek isyan ile iman bir arada belirtilmektedir.

SONUÇ

Ağıtlarda kader inancının ele alındığı bu çalışmada, ilk bölümde ağıt ve ağıtlarda felek tasvirine değinilmiş, ikinci bölümde kader inancının ağıtlara yansıması ağıt çalışmalarından örneklendirilmiştir. Ağıtlarda kader inancının iki farklı uçta, isyan ve teslimiyet arasında olduğu tespit edilmekte ve kader inancının kabullenme, rıza, boyun eğme yanında isyan, başkaldırı, kahır anlamına gelen yönlerinin de olduğu görülmektedir. Bizim toplumumuz ile ilgili rıza gösteren, mütevekkil anlayışın aksine ağıtlarda, isyan tarafının ağır bastığı ağıtlar tespit edilmiştir.

Ağıtlarda ölüm hadisesindeki hüzün anlatılırken ölen kişinin iyilikleri dile getirilir. Ölenin ardından kötü konuşulmaması düşüncesinde kültürel yapının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Öleni iyi yönleriyle hatırlamak, aynı zamanda İslamî anlayışın da gereğidir.

Ağıtlarda kader inancı meselesi kuramsal çerçevede yükleme kuramı ile desteklenmiştir. Yükleme kuramı konuya açıklayıcı veriler sağlamıştır. Yükleme kuramının temel mantığı, çevremizde yaşanan olayları anlamlandırırken veya başa çıkamadığımız süreçleri açıklarken kendimiz dışında, kontrol edemediğimiz bir merkeze atıf yaparak sorumluluktan kurtulmak ve psikolojik olarak rahatlamaktır. Bu çalışmada, yükleme kuramı, ağıtlarda kader inancına teorik ve kuramsal bir çerçeve sunmuştur. Ölüm olayının acısının hafifletilmesinde, olumsuzluğun feleğe yüklenmesi, acının hafifletilmesinde bir fonksiyon üstlenmekte ve derin bir acı yaşayan ölü yakınını yatıştırmaktadır.

Türkiye Türkçesinden seçilen ağıtlarla sınırlandırılan çalışmada, kader inancının ağıtlarda temsili üçlü bir analize tabi tutulmuştur. Birinci grup, isyan duygusunun vurgulandığı ağıtlardır. Taradığımız ağıtlarda en fazla isyan vurgusu göze çarpmakta, dolayısıyla sayıca en fazla ağıt bu grupta bulunmaktadır. Bu ağıtlarda özellikle "felek" kavramı vurgulanmakta, felek, tüm kötülüklerin sorumlusu olarak belirtilmektedir. Felek, zalim, çirkin, kahpe, aman vermeyen, tanımı ağır olarak tasvir edilmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere, felek kavramının ağıtlarda ön plana çıkarılışı toplumun inanç ve değerleriyle uyum arayışı olarak değerlendirilebilir. Çünkü kültürümüzde, olumsuz ifadelerin Allah, Rab, Tanrı gibi dinin kutsalları ile yan yana kullanmama, hem kültürel hem de içsel bir denge arayışı olarak nitelenebilir. İkinci grupta, teslimiyet duygusu, kader algısını yansıtmaktadır. Buradaki teslimiyet, "başa gelen çekilir" karşılığında kabullenme, boyun eğme ve çaresizliği ifade etmektedir. Teslimiyet vurgusunun ağır bastığı ağıtlarda felek yerine kader, tecelli kavramları geçmektedir. Üçüncü grupta ise, aynı ağıt içerisinde hem isyan hem de teslimiyet duygusu yer almaktadır. "gükür olsun tanrı sana", "şükür olsun böyle kötü kadere" ifadeleri isyan ve teslimiyetin aynı anda içlendiği ağıtları örneklemektedir. Hem isyan hem de teslimiyet duygularının birlikte içlendiği ağıtlar, insanımızın ölüm karşısındaki duruşunu özetler gibidir. Ağıtlarda, isyan vurgulanır, çünkü derin bir acı hissedilmektedir, teslimiyet vurgulanır, çünkü Müslümanın inanç ilkelerinden birisi de kader inancıdır. Başa gelen her şeyin arkasında bir yaratıcının olduğu fikri zihinlerde, kalplerde yer alır.

KAYNAKÇA

ASSMANN, Jan, **Kültürel Bellek**, Çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

BAŞGÖZ, İlhan, **Folklor Yazıları**, Adam Yayıncılık, İstanbul 1986.

BORATAV, Pertev Naili, **Türk Halkbilimi-II: 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar),** İstanbul 1973.

DİKİCİ, Ömer Faruk vd., **Afşin'in Ağıtları**, Afşin İlçe Milli Eğitim Kültür Yayınları, Malatya 2008.

EMİROĞLU, Kudret ve Suavi Aydın, **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.

GORSUCH Richard L., SMITH Craig S., "**Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious and Outcomes**", Journal for Scientific Study of Religion, 1983, 22 (4), s.340-352.

GÖRKEM, İsmail, **Türk Edebiyatında Ağıtlar**, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

KABACALI, Alpay, **Gül Yaprağın' Döktü Bugün Ağıtlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

KARTOPU, Saffet, **Kaygının Farklı Kader Algıları ile İlişkisi: Kahramanmaraş Örneği (Yayınlanmamış Doktora Tezi),** Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2012.

KEMAL, Yaşar, "**Ağıtlar Üstüne**", Gül Yaprağın' Döktü Bugün Ağıtlar, (Der.: Alpay Kabacalı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s.1-16.

KÜÇÜKCAN Talip, KÖSE Ali, **Doğal Afetler ve Din**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2000.

İSEN, Mustafa, **Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiyeler**, Akçağ Yayınları, Ankara 1994.

ONG, Walter, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, Çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

ÖRNEK, Sedat Veyis, **Anadolu Folklorunda Ölüm**, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1971.

ÖRNEK, Sedat Veyis, "Anadolu Halk Folklorunda Yas", **1. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri**, Ankara 1974, s.399-409.

ŞİMŞEK, Esma, **Kadirli ve Osmaniye Ağıtları**, Tesfa Yayıncılık, Antakya 1993.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1973-1992, ANKARA-TURKEY

TÜRK EDEBİYATINDA MANZUM HİLYE TÜRÜ VE NECCARZÂDE RIZÂ'NIN *HİLYE-İ HÂCE BAHÂÜDDÎN ŞÂH-I NAKŞİBEND*'İ

Mehmet ÖZDEMİR[*]

ÖZET

Türkler, İslam ile tanışmalarından sonra İslamî kaynaklardan beslenen bir kültür ve sanat inşa etme yoluna gitmişlerdir. İslamiyetin, hayatın pek çok alanında hâkim olan etkisi, edebî hayatın şekillenmesinde de kendini göstermiş ve dinî konuların ele alındığı çok çeşitli edebî türün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu edebî türlerden biri de Hz. Muhammed'in sûret ve sîretini konu edinen *hilye* türüdür.

Başlangıçta Hz. Muhammed'in beşerî özelliklerini anlatan edebî türün adı olan hilye, daha sonra dört halife, İslam büyükleri ve tarîkat önderleri için de yazılan bir tür hüviyetini kazanmıştır. Osmanlı edebiyatında, Hz. Muhammed'in fiziki ve ruhî portresini ele alan hilye türünün manzum şekilleri on altıncı yüzyılda görülmeye başlanmış ve pek çok örnek ortaya konmuştur. Hz. Muhammed'i konu alan hilyeler yanında diğer peygamberler, dört halife ile din ve tarikat büyüklerinin hilyeleri ise on yedinci yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı sahasında rağbet gören bir edebî tür olan hilye, başlangıçta Hz. Muhammed'in özelliklerini konu almasıyla sınırlı olan muhtevasını genişleterek peygamberler, halifeler, din ve tarikat büyüklerini de içine alan bir türün adı olup varlığını yirminci yüzyıla kadar devam ettirmiştir.

Bu çalışmanın ilk aşamasında sözü edilen türün Türk edebiyatındaki manzum örnekleri hakkında öz bilgi verilmeye çalışılacaktır. Sonraki aşamada ise, 18. Yüzyıl şâirlerinden Neccarzâde Rıza'nın, Nakşî tarîkatı kurucusu Şâh-ı Nakşibend için yazdığı *Hilye-i Hâce Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend* adlı hilyesi tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hilye, Neccarzâde Rıza, Evliya hilyeleri, Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend, , Hilye-i Hâce Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend

TYPE IN TURKISH LITERATURE VERSE HILYE AND NECCARZÂDE RIZÂ'S *HİLYE-İ HÂCE BAHÂÜDDÎN ŞÂH-I NAKŞİBEND*

ABSTRACT

After meeting Islam, Turks had built their culture and art with İslamic essentials. Islam effected literature as well and it caused many

[*] Yrd. Doç. Dr. Bilecik ġeyh Edebali Ünv. Fen Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mozdemire@gmail.com

kinds of letters which related with religion. One of those kinds is *hilye* which containing Hz. Muhammed's appearance and personality.

At first, *hilye* was reporting about only Hz. Muhammed's human specialities. Then it became a type of literature that including four khalifs, great people of Islam and leaders of observances. In Ottoman literature, poetic styles of *hilye* genre that deals with Hz. Mohammed's physical and spiritual portrait has emerged at the 16th century and many example works were created in this period. Besides *hilyes* focusing on Hz. Mohammed, creation of works that focus on other prophets, four caliphs and important religious figures have started at the 17th century. *Hilye*, a literary genre that was very significant in Ottoman Empire period, firstly dealt only with Hz. Mohammed's features; but then the content was broadened and the genre continued to be used until 20th century with its content including prophets, caliphs and important religious figures.

Firstly, there will be basic information about poetical examples of this kind in Turkish literation. In the next level, the story "Hilye-i Hâce Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend" will be introduced which was written by Neccârzade Rıza for Şâh-ı Nakşibend.

Key Words: Hilye, Neccarzâde Rıza, Important religious figures hilyes, Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend, Hilye-i Hâce Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend

A) Edebî Tür Olarak Hilye ve Türk Edebiyatındaki Gelişimi

Hilye, Türkçe sözlüklerde "süs, ziynet, cevher, güzel yüz, güzel sıfatlar ve güzellikler manzumesi" (Şemseddîn Sâmî, 1987: 558; Hüseyin Kâzım Kadri, 1928, C. II: 563; Devellioğlu, 2003: 370) şeklinde tarif edilmiştir. Osmanlı kültüründe kelime, Hz. Muhammed'in vasıflarını, bu vasıflardan bahseden kitap ve levhaları ifâde etmek maksadıyla kullanılmıştır (Güngör, 2003: 185-199).

Hilye ıstılahî anlamda kullanıldığında hilye-i şerif, hilye-i saadet, hilye-i Nebî veya hilye-i Nebevi gibi terkipler şeklinde kullanılmaktadır. Aynı zamanda hilye-i şerif deyimi şemâil-i şerifi de hatırlatmaktadır. Başlangıçta hilyeler, hadis kitaplarındaki "sıfâtu'n-Nebî" ve "fezâil" gibi başlıklar atında yer almış, şemâil diye isimlendirilen eserler içerisinde görülmüştür. Daha sonra gelişip özel bir edebî türün adı olmuştur.

Hilye ve şemâil kitapları bir nevi ruhî ve fizikî portre niteliği taşırlar. Bu eserlerin vücut bulması, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye: "Ya Ali! Hilyemi yaz ki vasıflarımı görmek beni görmek gibidir" hadisi ile bağlantılıdır. Yine Hz. Ali'den rivayet edilen, "Hilyemi gören beni görmüş gibidir. Beni gören insan, bana muhabbetle bağlanırsa, Allah ona cehennemi haram kılar. O kişi kabir azabından emîn olur, mahşer günü çıplak olarak haşredilmez" hadisi de, hilyelerin müstakil bir tür olarak gelişmesinde önemli bir etkendir (Aras, 1981: 236).

Hilye-i Nebevî türünün ortaya çıkış sebepleri; Hz.Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e duyulan engin sevgi ve büyük bir tahassür, O'nun şefaatine ulaşma arzusu, O'ndan geriye kalmış olan her şeyin mukaddes birer emânet olarak algılanması, iyi bir eser bırakarak hayırla anılma arzusu, İslâm'da insan resimlerinin yapılmasının yasaklanmasıyla ilgili haberler şeklinde sıralanmıştır (Güngör, 2003: 192-198).

Arap edebiyatında şemâil ve hilye özelliği gösteren pasajlara ilk devirlerde siyer ve megazî kitaplarında rastlanır. Ancak bunlar ne şekil ne de yapı bakımından asla tam bir şemâil ve hilye kompozisyonu arz etmezler. Urve b. Zübeyr, Vehb b. Hind, Ebû Muhammed Yahya b. Saîdü'l-Emevî gibi ilk siyer tarihçilerinin eserlerinde Peygamberimizin gazâları anlatılırken onun tavır ve hareketleri ile yer yer beden yapısına dair bilgiler verilmekte idi (Pala, 1990: 3). İlk şemâil kitabı, Tirmîzi'nin *"eş-Şemâilii 'n-nebeviyye ve 'l-hasâisu'l-Mustafaviyye"* isimli kitabıdır. Bu esere pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır.

İran edebiyatında şemâil yahut hilye kitabı yazılmamıştır. Biraz da Şiîlik sebebiyle olsa gerek hiçbir İranlı şâir bu konuda kalem oynatmamıştır (Pala, 1990: 3).

Hilye-i Şerife ile ilgili müstakil eserlerin edebiyâtımızdaki ilk örnekleriyle geç bir tarih olan XVI. yy.'da karşılaşıyoruz. Türe ait en eski mensur eser olarak Şeyhülislâm Hoca Saadettin Efendi'nin (ö. 1008/1599) Hilye-i Celîle ve Şemâil-i Aliyye'sidir. Manzum hilye-i şerifelere ilk örnek olarak da Şerîfî mahlaslı bir şâirimizin kaleme almış olduğu Risâle-i Hilyetü'r-Rasûl isimli eseridir (Güngör, 2003, 191-192).

Hilye-i Nebevî türünün en meşhur eseri Hâkânî Mehmed Bey'in Hilye'sidir. Kendisinden sonra yazılan birçok manzum hilyeye kaynaklık eden bu mesnevinin çok sayıda yazma nüshansının yanı sıra hem Arap harfli hem de Latin harfli neşirleri yapılmıştır.

Zamanla Hz. Peygamber'in dışında diğer peygamberler, dört halife, aşere-i mübeşşere, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, din ve tarîkat büyüklerinin bedenî ve ahlâkî özelliklerinden bahseden eserler de hilye olarak adlandırılmışlardır. Bunlar da Hilye-i Enbiyâ, Hilye-i Çâr-yâr-ı Güzîn, Hilye-i Aşere-i Mübeşşere, Hilye-i Hasaneyn, Hilye-i Evliya/Ulemâ şeklinde ifade edilerek Hilye-i Nebevîlerden ayırt edilmektedir (Güngör, 2003:186).

Edebiyatımızda hilye türü ile ilgili manzum ve mensur olarak verilmiş belli başlı eserleri şöyle sıralamak mümkündür.

Hilyeler bir sınıflandırmaya tabi tutulduğunda üç grupta toplamak mümkündür:

a) Hz. Peygamber Hakkında Yazılan Hilyeler

1) Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi (öl. H.982/1574'ten sonra); *Risâle-i Hilyetü'r-Resûl:* Yazılış tarihi tespit edilemeyen eserin 267 beyitten oluşan ve aruzun *mefâʿîlün mefâʿîlün feʿûlün* kalıbıyla nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Murad Buharî nr. 330'da kayıtlıdır. Eksik bir nüshası ise Fatih Üniversitesi Şefik Can Nadir Eserler bölümünde kayıtlıdır. (Yazar, 2007: 1038).

2) Hakânî Mehmed Bey (öl. 1606); *Hilye-i Hâkâni:* 1598-1599'da kaleme alınıp Çağalzâde Sinan Paşa'ya sunulmuştur. Bu eser Türk edebiyatının şaheserleri arasına girmiş ve daha sonra gelen şâirler tarafından bu esere nazireler yazılmıştır. Eser, 712 beyitten müteşekkil bir mesnevîdir (Pala, 1990: 11). Eserin yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerinde kayıtlı yüzlerce yazma nüshası vardır.

3) Azîz Mahmûd Hüdâyî (öl. 1628); *Hilye-i Resûlullâh*: 25 beyitten ibaret olup Şerîfî'nin hilyesinden yapılan alıntılardan oluşmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerinin sanatlı bir anlatımla aktarıldığı bölüm, aynen ya da birkaç küçük kelime farklılıklarıyla yazılmıştır. Eserin tek nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 5385'te kayıtlıdır (Yazar, 2007:1039).

4) Edirneli Mustafa b. Muhammed Nüvâzî (XVII. yüzyıl); *Riyâzü'l-Hilye:* 1639 yılında kaleme alınmış 1022 beyitlik manzum bir hilyedir. Eserin tek nüshası Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi Muzaffer Ozak I 806'da kayıtlıdır (Canım, 1995:279).

5) Bosnalı Mustafa (XVII. Yüzyıl); *Tercüme-i Hilyetü'n-Nebî Aleyhisselâm:* H.1064 (M. 1654)'te yazılan eser IV. Mehmed'e sunulmuştur. Nuruosmâniye Kütüphanesi, nr.2872, 4906, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı 625 ve 1294'te kayıtlı nüshaları vardır (Şıra, 2008: 91-115).

6) Cenâb-ı Nûrî Kastamonî (XVII. yüzyıl); *Hilye-i Manzûme-i Resûlullâh*: Aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* kalıbıyla kaleme alınmış 49 beyitlik mesnevî ve *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmış 6 beyitlik gazel nazım şekliyle yazılmış "*İcmâl-i Hilye-i Nebî*" başlıklı bir manzûmeden meydana gelmektedir. Eser, Şerîfî'nin hilyesinden yapılan alıntılardan oluşmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli nr. 1715/4'te kayıtlıdır (Yazar, 2007:1039).

7) Süleyman Nahîfî (öl. 1738); *Hilyetü'l-Envâr,* 1689'da Hâkânî'nin hilyesine nazîre olarak *müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün* vezniye yazılmış olup 2871 beyittir. Ayrıca Nahîfî'nin, *Hicretnâme* adlı eserinde Ümmü Ma'bed rivayetine dayanarak 154 beyitlik bir hilyesi daha vardır. Müellifin *Ravzâtü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafa* adlı siyerinin içinde manzum-mensur kısa bir hilyesi daha vardır (Çelebioğlu, 1998: 263-315).

8) Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (öl. 1770)*; Hilye-i Hâkimâ:* Mesnevi nazım şekliyle ve *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezniyle 1746'da yazılan eser 424 beyittir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar nr.1224, Millet Kütüphanesi Ali Emirî Manzum nr. 1391, Millî Kütüphane nr. 06 Mil Yz B 800/1 ve Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Böl. nr. 813 nüshaları mevcuttur (Erdoğan, 2007: 317-357; Poyraz, 2008: 253-304).

9) Ârif Süleyman Efendi (öl. 1769); *Hilye:* Hakânî'ye nazîre olarak 1758'de *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kaleme alınan eser 463 beyitlik bir mesnevidir. On beş başlıktan oluşan eser Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını ve fizikî özelliklerini anlatır. Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa, nr. 411/1, Esad Efendi, nr. 3585/2 ve Hacı Mahmud, nr. 4487/1'de kayıtlı üç nüshası vardır (Sarıcı, 2001: 101; Uzun, 1991: 369-370).

10) Mevlevî Mehmed Necib Efendi (XIX. yüzyıl); *Nazîre-i Hilye-i Hakânî:* 700 beyitten oluşan ve 1843'te tamamlanan eser Afyon Mollazâde Medresesi müderrislerinden Mevlevî Mehmed Necîb Efendi tarafından yazılmıştır. Hâkânî'nin eserindeki plana uygun olarak kaleme alınmış olup tek nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Böl. nr. 3784'tedir (Özkat, 2011:105).

11) Rusçuklu Fethi Ali (öl. 1857); *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye-i Fethiyye-i Sultâniyye: Sultan* Abdülmecid'in isteğiyle yazılan ve ona takdim edilen eser 1843'te kaleme alınmış olup bir mukaddime ve on iki bölümden oluşmaktadır. Aruzun yedi farklı bahri kullanılarak yazılan eser 164 beyittir. Tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr.7368'de kayıtlıdır (Şıra, 2008: 32-255).

12) Tırhalalı Muradoğlu Ali (öl. ?); *Nazmü'n-Nûr fî Silki's-Sürûr:* Hızrî mahlasını kullanan Tırhalalı Muradoğlu Ali tarafından *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezniyle kaleme alınan 75 beyitlik bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih nr. 5427 ve Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi, nr. 2305'te kayıtlı iki nüshası vardır (Özkat, 2011:106)

13) Mustafa Fevzi b. Nu'mân Efendi (öl. 1924); *Şümûsü's-Safâ fî Evsâfi'l-Mustafâ*: Hz. Peygamberin doğumu, hicreti, bazı hususiyetleri, şemâil ve hilyesine dair bilgiler veren eser, yaklaşık 900 beyitten oluşmaktadır. Aruzun *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı ve mesnevî nazım şekli ile kaleme alınmıştır (Uzun, 1995: 510).

14) Mustafa Fehmi Gerçeker (öl. 1950); *Hilye-i Fahr-i Âlem:* Şer'iyye ve Evkaf vekiliği yapan yazar eserini 1944 yılında kaleme almıştır. Bu eser türün son manzum örneği kabul edilir.

Mef'ûlü mefâ'îlün fe'ûlün vezniyle yazılan ve otuz bir bölümden oluşan eser 1197 beyittir (Özkat, 2011: 106).

Bu eserler dışında yazma eserler katalogları tarandığında müellifi belli olmayan pek çok hilye de görülmektedir.

b) Diğer Peygamberler Hakkında Yazılan Hilyeler (Hilye-i Enbiyâ)

1) Dursunzâde Abdülbâkî Efendi (öl.1606); *Hilyetü'l-enbiyâ ve Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzin:* Üç bölümden meydana gelen eserde, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yirmi sekiz peygamber hakkında kısa bilgi verildikten sonra ikinci bölümde Hulefâ-yı Râşidîn'in hilyelerine yer verilmiş, üçüncü bölümde ise her peygamberin mesleği belirtilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye nr. 390/2, Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih, nr. 5427/4 ve Ankara Millî Kütüphanesi nr. A000578-03'te kayıtlı üç nüshası vardır (Özkat, 2011:109).

2) Şeyhlislam Karaçelebizâde Abdülaziz (öl.1658); *Hilyetü'l-enbiyâ;* Şeyhlislam Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye ait olduğu belirtilen eserin nüshası tespt edilememiştir (Kaya, 2001:383;).

3) Neşâtî (öl. 1674-5); *Hilye-i enbiyâ;* Neşatî Ahmed Dede'nin *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbı ile yazdığı eser 188 beyitlik bir mesnevîdir. On dört peygamberin hilyesine yer verilen eserin tek yazma nüshası mevcuttur (Şener, 1983:285-301; Kaplan, 1991:149-166).

4) Müellifi Meçhul; Hilye-i Peygamberân; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi nr.1181 olarak kayıtlı, manzum-mensur hilyedir. Her sayfada bir levha şeklinde bir peygamberi tasvir eder (Karatay, 1961:335).

5) Halil Hilmi Efendi (XIX. yüzyıl); *Hilye-i Manzûme-i Enbiyâ:* Cevrî ve Neşâtî'nin hilyelerinden oluşan ve antoloji niteliği taşıyan eser 332 beyittir (Erkal, 1999:115).

c) Dört Halife, Haseneyn ve Aşere-i Mübeşşere Hilyeleri

1) Şeyhülislâm Esad Mehmed Efendi (öl.1625); *Gülistân-ı Şemâil;* Dört halifenin şemâilini mesnevi nazım şekliyle anlatan eser, 1196 beyit olup aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* kalıbıyla yazılmıştır. Tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim nr. 381'de kayıtlıdır (Aktepe, 1995:340341; Aksoy, Nisan 1978-Şubat 1979: 84-85; Torun, 2002:23-27).

2) İbrahim Cevrî (öl. 1654); *Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzîn:* Mesnevi nazım şekli ile ve aruzun *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezni ile yazılan eser 145 beyitten müteşekkildir. Birçok nüshası vardır; ayrıca üç defa da basılmıştır (Erkal, 1999: 111-131; Ceyhan, 2006/1:1-28).

3) Edirneli Güftî'ye (öl. 1677); *Hilye-i Aşere-i Mübeşşere:* Tezkire yazarı Güftî'ye tarafından aruzun *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbıyla yazılan 328 beyitlik bir mesnevidir. Eeserin Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Böl. nr. 1715/7 ve Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi İsmail Saib I nr. 5252'de kayıtlı iki nüshası vardır (Arslan, 2007: 79-106) .

4) Na'tî Mustafa Efendi (öl. 1719); *Hilye-i Aşere-i Mübeşşere:* 1702'de kaleme alınan eser 200 beyitlik bir mesnevidir. Mesnevide dört halîfeden başka altı sahabenin de hilyesi vardır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü Böl. nr. 2002, Tire Necip Paşa Kütüphanesi nr. 136-3, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi nr. 1175 ve nr. 4008'de kayıtlı dört yazma nüshası vardır (Özkat, 2011:113-114).

5) Cûdî (?); *Hilye-i Çehâr-yâr: Cûdî* mahlaslı iki şâirden hangisine ait olduğu tespit edilemeyen eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi nr. 1803'tedir (Özkat, 2011: 114).

6) Salâhî Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (1782); *Hilye-i Haseneyni'l-Ahseneyn*: 1740'ta yazılan ve Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hilyelerini konu alan eser aruzun *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbıyla yazılmış olup 413 beyit tutarındadır (Akkuş, 1998: 170-173; Üzer, 2002:8-91).

7) Nûrî Osman Hanyevî (öl. 1815), *Hilye-i Haseneyn*: Şâirin 1794'te tertip ettiği *Dîvân*'ı içinde yer alan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. nr. 326 ve 356, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, nr. 2113/1'de kayıtlı üç nüshası mevcuttur (Kurtoğlu, 2006: 21).

8) Kârî Ahmed Dede (XVII. yüzyıl), *Hilye-i Evsâf-ı Çâr- Yâr-ı Güzîn*: Kârî mahlaslı üç şâirden hangisine ait olduğu tespit edilemeyen eser Polonya Biblioteka Uniwersytetu Wroclawskiego, nr. Or. I-72'de kayıtlı el yazmaları arasındaki bir hilye mecmuasının yer almaktadır (Yakar, 2009:263).

d) Din ve Tarîkat Büyükleri Hakkındaki Hilyeler (Hilye-i Evliyâ/Ulemâ)

Şâirlerin bağlı oldukları tarîkat büyükleri ve mensubu bulundukları mezhep imamları ya da büyük İslâm âlimleri hakkında yazdıkları kasîdeler olup hilye özelliği taşımakla birlikte daha çok şemâile yakın eserlerdir. Bu eserler şunlardır (Uzun, 1998: 46-47; Aras, 1981: 238):

1) Ahmed Vecdi Efendi (öl. 1671); *Hilyetü'l-evliyâ ve ravzatü'l-asfiyâ:* Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri adlı* eserinde varlığından bahsedilen hilyenin nüshasına henüz rastlanmamıştır (Yavuz-Özen, tarihsiz: 461).

2) Neccarzâde Rızâ (öl.1746); *Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend: Aruzun fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla ve mesnevi nazım şekli ile yazılan eser 75 beyittir. Tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba nr. 354'te kayıtlıdır. Bu yazının devamında yazar ve eseri ile ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

3) Lütfî Mehmed Dede (öl. 1739); *Hilye-i Molla Hünkâr:* Türk edebiyatında Mevlânâ'nın hilyesini konu eden ilk eser olma hüviyetine sahip olan hilye *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbı yazılmıştır. Beş bölüm ve 126 beyitten müteşekkil olan eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Âtıf Efendi Böl. nr. 2256'da kayıtlıdır (Erdoğan, 2008: 59-83; Göre, 2008: 111-128; Üzer, 2002: 92-131).

4) Mevlevî Ali Rızâ Dede (öl. 1905); *Hilye-i Mevlânâ:* 45 beyitten oluşan eser aruzun *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Derviş Vâsıf Efendi tarafından düzenlenen *Mecmua-i Medâyih-i Mevlânâ* adlı eser içerisinde de yer alan eserin nüshası Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi nr. 2454/4'te kayıtlıdır (Üzer, 2002:132-148; Dağlar, 2009: 151-170).

5) Tâhirü'l-Mevlevî (Tâhir Olgun) (öl. 1951); *Hilye-i Mevlânâ:* Mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan eser 197 beyittir. Sonunda Mevlânâ'dan Hz. Ebubekir'e uzanan bir tarikat silsilenin de yer aldığı eserin Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi nr. 2163 ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O. Ergin Yazmaları nr. 54'te kayıtlı iki nüshası vardır (Şentürk, 1991: 96; Üzer, 2002: 149-200).

6) Abdullah Salâhî Efendi; *Hilye-i Hasaneyni'l-ahseneyn:* Uşşâkî şeyhlerinden Abdullah Salâhî Efendi'nin 1740'te yazdığı yaklaşık 413 beyit tutarındaki eser Hz. Muhammed'in torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in hilyeleridir (Üzer, 2002: 6).

7) Rızâ (?); *Hilye-i Hazreti Ebu'l Hasen İmam Ali eş-Şâzelî:* Rızâ mahlaslı bir şâir tarafından yazılan eser Şâzeliyye tarikatının kurucusu, Ali eş-Şâzelî (öl. 1258)'nin hilyesidir. Bilinen tek nüshası, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi nr. 433'te kayıtlıdır (Özkat, 2011:117, İşli-Dağlı, 2001:177).

Bu eserler dışında yazma eser kütüphaneleri tarandığında bazılarının müellifi meçhul pek çok hilye örneği ile de karşılaşmak mümkündür. (bkz: Erdoğan, 2003: 333-347)

B) Neccarzâde Rıza ve Hilye-i Şâh-ı Nakşibend

a) Müellifin Hayatı ve Eserleri

Neccarzâde Mustafa Rıza b. İbrahim, 1090/1679'da bazı kaynaklara göre İstanbul'un Beşiktaş semtinde (Salim, 1897: 305; Ramiz, 1994:132; Mehmed Süreyya, 1890: 429; *Hüseyin Vassaf, 1999, C. II:173*), hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgileri *Menkıbetü'l-evliyâiyye fî ahvâl-i Rızâiyye* adıyla kaleme alan Ömer Nüzhet Efendi ve Muallim Nâci'ye göre ise Giresun'un Şebinkarahisar ilçesinde doğmuştur. (Ömer Nüzhet, 1273: 67; Muallim Naci 1995:158). Babası, dergâh-ı âlî topçularıyla katıldığı seferlerde nehirlerden top geçirmek için köprülerin inşâsındaki gösterdiği ustalıktan dolayı "Neccâr" lakabıyla anılmış ve bu lakap kendisine intikal etmiştir (Ömer Nüzhet, 1273: 67; Muallim Naci 1995:158). Babasının 1679'da vefatıyla küçük yaşta yetim kalan Rıza Efendi tahsil hayatına Üsküdar'da çeşitli hocalardan aldığı derslerle başlamış, akabinde farklı hocalardan ders okumak için Beşiktaş'a yerleşmiştir (Ömer Nüzhet, 1273: 67-68). Henüz on yedi yaşlarında iken Beşiktaş'taki Sinan Paşa Medresesi'nde bir yandan ilim tahsiline devam ederken, diğer yandan oradaki bazı talebelere hocalık yapmıştır (Ömer Nüzhet, 1273: 68; Hüseyin Vassaf, 1999, C.II: 172-173).

Bu arada Mustafa Fenâyî'nin (öl. 1704) derslerine ve sohbetlerine devam ederek Celvetiyye tarikatına intisap etmiş (Ömer Nüzhet, 1273: 68), Celvetî âdâbına uygun olarak sülûkünü tamamlayıp halifelik makamına kadar yükselmiş ve icazet almıştır (Ömer Nüzhet, 1273: 68; Ayvansarayî, 1281 C. II: 91; Şeyḫî Mehmed, 1989, C. II: 413; Mehmed Süreyya,1890, C. IV, :429; Ramiz, 1994: 132; Bursalı Mehmed Tahir, 1914, C. II: 187).

Beşiktaş'taki medresede bulunduğu süre zarfında aynı zamanda Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhi Mesnevîhân Mehmed Memiş Efendi'den (öl.1723) Mesnevî okuyup icazet almıştır (Ömer Nüzhet, 1273: 69; Ayvansarayî, 1281, C. II: 91).

Aldığı hat eğitimi sayesinde ilim tahsili yanında geçimini temin için kitap istinsahı ile de meşgul olmuştur. Rıza Efendi'nin, Telhîsî Abdullah Ağa'nın yanında imamlık yaptığı ve o sırada cereyan eden Osmanlı-Rus muharebesine katıldığı da nakledilmiştir. Savaş bitiminde Edirne'ye gitmiş (Ömer Nüzhet, 1273: 70), burada bulunduğu sürede *Dîvân*'ında da adına manzumeler kaleme aldığı (Özdemir, 1999: 176, 336, 393) Arapzâde Muhammed İlmî (ö.1130/1718) Efendi'ye intisap etmiştir (Ömer Nüzhet, 1273: 71; Mehmed Süreyya, 1890, C: IV:429; Ramiz, 1994: 132) Bu vesile ile Nakşibendî tarikatına intisap eden Rıza Efendi, Kasım 1711'de Arapzâde'den sülûkunu tamamlayarak tarikatta hilafet icazeti almıştır (Ömer Nüzhet, 1273: 72-73). Ayrıca *Dîvân*'da bu yazının konusunu oluşturan Şâh-ı Nakşibend ve nakşîlikle ilgili manzumeler de kaleme almıştır (Özdemir, 199: 125, 128; Divan'da 24 ve 29. gazeller)

Rıza Efendi, 1712'de Edirne'den İstanbul'a dönmüş ve bir müddet sonra Beşiktaş'ta Sinan Paşa Tekkesi/Neccarzâde Tekkesi'nde post-nişîn olup (Ayvansarâyî, 1281, C. II: 91-92) hem Nakşî hem de Celvetî usulüne göre tasavvufî ritüelleri yerine getirmiştir. (Ömer Nüzhet, 1273: 75; Ayvansarâyî, 1281, C. II: 92).

Rıza Efendi, 1153/1740'ta hacc niyetiyle İstanbul'dan gemiyle çıktığı deniz yolculuğu sonunda İskenderiye'ye ulaşmış ve oradan dönemin kültür merkezlerinden biri olan Bulak ve Mısır'ı da ziyaret etmiştir (Ömer Nüzhet, 1273: 75). Oğlu Muhammed Sıddîk Efendi (öl.1794) ile çıktığı bu seyahatte Mısır, Cidde, Hicaz bölgelerini ziyaretten sonra Mekke'ye ulaşmış, oradan Medine'ye geçmiştir.

Hac farizasını îfâ ettikten sonra dönüşte Şam'a geçip İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmiş, buradan İznik'e uğrayıp Kadiriyye şeyhi Eşrefoğlu Abdullah-ı Rûmî'nin (öl.1469) kabrini de ziyaretten sonra İstanbul'a dönmüştür (Ömer Nüzhet, 1273: 105).

Kaynaklarda ailesi hakkında ayrıntılı bilgiye yer verilmemiştir. Ancak iki oğlu olduğu, oğullarından birinin, kendisi hayatta iken 1739'da vefat eden Ali Efendi, diğerinin de kendisinden sonra postnişîn olan Muhammed Sıddîk (öl. 1794) olduğu kaydedilmiştir.

Rıza Efendi, 1744'te İstanbul'da kendi adına faaliyet gösteren tekkede hastalanmış, iki yıl süren hastalık döneminin ardından 15 Muharrem 1159 / 7 Şubat 1746'da Üsküdar'da vefat etmiştir (Nüzhet, 1273: 108-109; Mehmed Süreyya, 1890, C. IV:429).

Vefatına, *Nakşibendî-i Beşiktaşî* ve *Âh göçdi Rızâ veliyulllâh* (Bursalı Mehmed Tahir, 1890: 187) mısralarıyla tarih düşürülmüştür. Ayrıca Rıza Efendi'nin hayatını menkıbevi bir üslupla kaleme alan müridlerinden Ömer Nüzhet Efendi de şeyhinin vefatına tarih düşürmüştür: *Gelip bir âh ile Dervîş Nüzhet dedi târîhi / Sipeh-sâlâr-ı ashâb nihâyet göçdü ukbâya (Hüseyin Vassaf, 1999, C. II:173-175).* Cenazesi, Beşiktaş'taki tekkesinin haziresine defnedilmiştir. Kabri halen Sinan Paşa Camii'nin hemen yanındaki türbededir.

Eserleri

Dîvân: Tuhfetü'l-irşâd, Vâridât-ı Gaybiyye, Zuhûrât-ı Mekkiyye ve Hâtimetü'l-vâridât başlıklarıyla dört bölümden oluşmuştur. *Dîvân*'daki şiirlerin hemen hemen tamamı naat türünde yazılmış kaside ve gazeller ile kafiye geçişlerinde kafiye harfini değiştirmek için yazılan rubâî, kıt'a ve nazımlardan müteşekkildir. Yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerinde onlarca yazma nüshası bulunan eser 1262/1846'da Muhammed Bey adında birinin himmetiyle Matba'a-i Âmire'de eski harflerle basılmıştır. Türk edebiyatında naat türünün en güzel örneklerini ihtiva eden eser aynı zamanda tasavvufî konuları da ele almış, varlık, tevhîd, fenâ, bekâ, tarikat, hakikat gibi konular *Divan*'da yer bulmuştur (Özdemir, 1999).

Er-Risâle fî beyâni'l-i'tikad ve'l-amel ve'l-ahlâk: Üç bölümden oluşan eseri itikad, amel ve ahlaka ilişkin bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli nr. 3749 ve Halet Efendi nr. 824'te kayıtlı dört varaktan ibaret bir eser olup Abdurrahman Câmî'nin risalesinin tercümesidir.

Terceme-i Muhtasaru'l-velâyet: Rıza Efendi'nin kendisinden icazet aldığı Arapzâde Muhammed İlmî Edirnevî'nin şeyhi olan Muhammed-i Semerkandî'ye (ö.1116/1704) ait *Muhtasaru'l-velâye* adlı manzum Farsça eserin, Rıza Efendi tarafından nesir halinde akıcı bir üslupla yapılmış tercümesidir. Eserde, Nakşibendiyye-Müceddidiyye adabına ilişkin bazı meseleler ve diğer bazı tasavvufî konular ele alınmıştır. Bu tercüme eser, 1273/1856 yılında İstanbul'da Matba'a-i Âmire'de basılmıştır.

Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend: Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba, nr. 354'te kayıtlı tek nüshadır. 75 beyitten oluşan hilye, Arapça, Farsça ve Türkçe beyitlerden müteşekkildir.

Hacnâme: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, nr. 3292'de kayıtlıdır. 1262'de Matbaa-i Âmire'de basılan eser Rıza Efendi'nin hac farîzasını ifa sırasında yazdığı ve peygamber sevgisini coşkuyla dile getiren naatlarından oluşur.

Risale-i Tarîkat-ı Nakşibendiyye: Arapça kaleme alınan ve Nakşibendiyye tarikatı hakkında yazılan eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi nr. 000827'de kayıtlıdır.

Kaynaklarda Rıza Efendi'nin zahirî ve bâtınî ilimlerle donanmış, keşf ve keramet sahibi bir zat olduğu; şiirde, inşâda ve mûsikî ilminde behredâr olduğu belirtilmektedir (Fatin, 1271: 147)

Şâir şeyherin meşhurlarından olan Rızâ Efendi, *Divan*'ındaki şiirlerinin neredeyse tamamını naatleriyle tanınan çağdaşı Yahya Nazîm (öl. 1727) gibi Hz. Peygamber'e övgü ve sevgisini dile getirmek için yazmıştır.

b) Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend

1) Eserin Şekil Özellikleri

Eserin tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba nr. 354'te *Mecmua-ı risâil-i mine't-tasavvuf bi lisâni't-Türkî* adıyla kayıtlı mecmuadadır. *Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend* tamamı 41 varak olan bu mecamuanın 1b-2b varakları arasındadır.

Müellif Arapça, Farsça ve Türkçe beyitlerle telif ettiği hilyenin te'lif sebebi, telif tarihi ve kime takdim edildiği hususunda bilgi vermemiştir.

Hilye-i Bahâ'üddin Şâh-ı Nakşibend, mesnevî nazım şekliyle ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı ile yazılmıştır. Eser, bir mesnevide bulunması gereken şeklî unsurları taşımaktadır. Eserde giriş, konunun işlendiği bölüm ve hatime bölümleri mevcuttur. Ancak giriş bölümünde bulunması gereken tevhid, münacat, naat, miraciye, medh-i çehâr yâr, medhiye ve sebeb-i telif bölümleri olması gereken sıraya göre düzenlenmemiştir.

Eser 45 Türkçe, 24 Farsça ve 5 Arapça 1 Arapça-Farsça yazılan toplam 75 beyitten müteşekkildir. Nakşibendî tarikatı kurucusu Şâh-ı Nakşibend (ö. 791/1389)[1] için kaleme alınan eser edebiyat tarihimizde bu tarikat büyüğü hakkında yazılan tek hilye olma hususiyeti taşıması bakımından önemlidir.

Hilye, ahenk unsurları bakımından incelendiğinde genellikle tam ve zengin kafiyler kullanıldığı görülür.

Hilye-i H^{v}āce Bahā'üddīn Ş*āh*-ı Naḳşibend

Şeb-i aḫfāya virür fer vaṣf-ı m*āh*-ı Naḳşibend

Enderūn-ı sīneden çıḳsun çe*rāġ*um olsun āh

Gülşen-i Firdevs-i ʿirfāna sü*rāġ*um olsun āh

Perde-i nūr-ı ḥicāb-ı iltic*ā*dur āhumuz

Anuŋ içün dostlar zīr-i ḫaf*ā*dur māhumuz

Eserde yer yer vezin kusurları da görülmektedir. Aşağıdaki beytin ikinci mısraında vezin kusuru görülmektedir.

Yā Kerīm yā Nūr nevvirnī bi'l-eẕkāri'l-celīl

Fettiḥ bābe ḳalbī bi-mıknâṭısi'l-ʿaşḳi'l-cemīl

Müellif Arapça-Farsça yazdığı aşağıdaki beyitte Arapça terkip ile Farsça terkibi bir tutup redif yapmıştır.

[1] Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (öl. 1389) Nakşibendiyye tarikatının kurucusu. (Ayrıntılı bilgi için bkz: TDV İslam Ansiklopedisi c. 4, s. 458-459).

Cāʾenā ʿan-cānibi sulṭānı ʿaşḳ imdādüʿ aşḳ

Tābiʿest ez-ġavs fikr-i men beher-evtād-ıʿ aşḳ

2) Eserin Muhtevası

Eserin ketebe kaydında yazmanın Seyyid Muhammed Râgıp tarafından istinsah edildiği bilgisi not edilmiştir. Ayrıca vakıf kaydı, vakıf tarihi (1284), ve Düğümlü Baba'nın mührü vardır. *Terceme-i Hâce Nakşibend Hazretleri* başlığı ile kaleme alınan ketebe kaydı şöyledir:

Hüve men ketebetü'l-fakîr illa'llahi'l-vâhib es-seyyid Muhammed Râgıp gufira lehu

Bismillâhirrahmânirrahîm, el-hamdü li'llâhi Rabbi'l-âlemîn ve's-salâtü ve's-selâmü 'alâ-mefhari mahlûkâtihî ecmâ'în ve 'alâ külli rusulihî ve enbiyâ'ihi'l-mu'azzamîne ve ibâdihi'l-mü'minîn. Ammâ ba'd fekad vakaftü hâza'l-kitâbi vâhidiyyete ecrihî li-revhin ve'd-dîni el-hâc Muhammed Sâlih ve Ceyây Paşa ve el-hâcce Müslime Hanım rahmetu'llâhi Ta'âlâ aleyhimâ ve ene'l-muhtâc ila'llâhi'l-müte'âl es-seyyid İsmâ'îl Sâdık Kemâl Rabbenâ havil hâlenâ ilâ ahseni'l-hâl bi-câhi habîbike'l-a'zam salla'llahu Ta'âlâ 'aleyhi ve 'alâ âlihî ve sahbihî ve sellim. Kemâ yücîbü ve yerzâ ve'l-hamdü li'llâhi Rabbi'l-'âlemîn.

Fî sene 1284[2].

Mihrabiyenin altındaki başlık bölümünde eserin adı şu şekilde yazılmıştır: *Hilye-i Hâce Bahâüddîn Şâh-ı Nakşibend*

Mesnevi nazım şeklinde "giriş" (tevhid, münacat, naat, miraciye, medhiye, medh-i çehar yar, sebeb-i telif), "konunun işlendiği bölüm" ve "hatime" bölümleri bulunur. Ancak mesnevi kaleme alan her şâirin, mesnevi nazım şeklinin yapısal özelliklerine sadık kalmadığı bilinmektedir. Bu eserde de mesnevi formunun yapı özelliklerine -özellikle "giriş" bölümünün tür sıralamasında- uyulmadığı görülmektedir. Bu sebeple eserin, üç ana bölümü ayrı ayrı ele alıp muhteva açısından değerlendirmek yerine, eserin başlangıçtan itibaren tamamı üzerinde değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Eserin Arapça yazılan ilk beyti tevhid niteliği taşımaktadır ve şâir hilyede Allah'ı zikrettiğini ve O'nun sıfatının ruh âlemini bir ışık gibi aydınlattığını hatırlatır. Farsça yazılan ikinci beyitte ise "besmele"nin yaradanın üstün nimetlerinden biri olduğunu ve kulu Allah'a yaklaştırdığını ifade eder.

3. ve 4. beyitlerde Şâh-ı Nakşibend'in hilyesinin ay gibi parlayan nurunun karanlık geceyi aydınlattığı dile getirilir ve aşk burçlarının sultanı olrak kabul edilir.

5. ve 6. beyitler yine tevhid niteliği taşıyan beyitlerdir. Şâir bu iki beyitte tam iktibas yoluyla İhlas suresini nazma aktarmış, "O'nun ortağı yoktur" mealindeki ibare ile de Enam suresinden kısmî iktibas yapmıştır.

7. beyit Şâh-ı Nakşibend'in övüldüğü medhiye niteliği taşıyan beyittir. Şâir burada özetle; şeyhi kabul edip hilyesini yazdığı Şâh-ı Nakşibend'in çehresinin sır aynasında göründüğünü, onun

[2] Bu eser Vâhib olan Allah'ın kullarından es-Seyyid Muhammed Râgıb'ın eserlerinden biridir. Allah ona magfiret kılsın. Bisimillâhirrahmânirrahîm. Âlemin Rabbi olan Allaha hamd olsun, yaratıklarından en iftihar edilecek olana, Allah'ın tüm peygamberlerine ve bütün müminlere salat ve selam olsun. Bu eseri rahmetli Hac Muhammed Salih ve Ceyây Paşa ve el-Hâcce Müslime Hanım ruhlarına hediye ettim. Ben Allah'a muhtaç es-Seyyid İsmâîl Sâdık Kemâl, Rabbimiz senin sevgilin olan H. Muhammed'in (salat ve selam ona, ehâlisine ve arkadaşlarının üzerine olsun) hatırı için hallerimizi daha iyi seviyeye getir. Her şey senin rızana ve isteğine bağlıdır. Âlemin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. 1284 yılında yazılmıştır.

sözlerinin ruhun gıdası olduğunu, kendisinin acı dolu hasta gönlünü şeyhinden aldığı feyizle nurlandırıp şifa bulduğunu anlatır. Sonraki beyyitte gönül kapısını açması için Allah'a ilticâ eder.

Sebeb-i telif olarak kabul edebileceğimiz 10. beyit ise müellifin eseri niçin kaleme aldığı sorusunun cevabı niteliğindedir. Şâir bu niyeti "vasıf hazinesinin kapısını besmeleyle açmak ve gizli cevheri ortaya çıkarmak" olarak izah eder.

Fahriye niteliği taşıyan 11. beyitte şâir kendi hilyesini "bu hilyenin satırları gülfidanı, i'rabı (harekeleri) bülbül, düşünce ise sütten bir nehir gibi oldu" sözleriyle medheder.

12-13 beyitlerde şâir şeyh ile gönül bağı ve ondan aldığı feyizi dile getirip yazdığı hilyede ihsan şarabı bulunduğunu ve hilyeyi okuyanın bu şarabı muhabbetle övgü kadehinden nûş etmeye teşbih ettiğini belirtir. Gülbahçesine benzettiği pîrinin yüzünün manevi aksi ile canevinin aydınlanıp cemâl cennetine döndüğünü anlatır.

17-23. beyitlerde, Şâh-ı Nakşibend'in fizikî ve ruhî vasıfları çeşitli teşbihlerle dile getirilmiş ve adı geçen zatın kerametinden, himmetinden, gizli zikir âlemine saçtığı nurdan bahsedilmiştir.

24-33. beyitlerde şâir teşhis sanatı ile kişileştirdiği gönlünehitap eder. Ahiret hayatında rahat edebilmesi için şeyhinin nurlu yolundan gitmesi gerektiğini, tevekkül hazinesi ile aşk kapısının kendisine açıldığını, tasavvuf yolunda rehberinin çar yar olduğunu söyler. Şâh-ı Nakşibend'in hocası Emir Külal'e telmihte bulunur. Nefs-i elîmin aşk nehrinin dalgalarında boğulduğunu ancak gönlün Allah'ın nazarını celbeden bir mukaddes beyt olduğunu, Allah Resulü'nün nurunun ise gönlü temizleyen bir nur ırmağı olduğunu anlatır ve Allah'ı zikretmenin önemini vurgular.

Nat niteliği taşıyan 34. beyitte Hz. Muhammed, Allah'ın sevgilisi ve "levlâk" bağının reyhan gülü teşbihi ile anılmaktadır.

Dört halifenin aşkı ile dolan ve bu haliyle dört güllü madenî bir kâseye benzeyen gönlünün safa dolduğunu ifade eden şâir, 35. beyti *medh-i çehâr yâr* için tahsis etmiştir.

36-43 beyitlerde şâir kendi sanatını övüp öğütler verir. Nakşibendiyyenin Şazeli kolundan olduğunu belirtir.

Nakşibend'in doğum tarihi için "Pīr āmed şāh-ı kend yā hū çü-māh-ı ū, vefatı içinse "Mürġ-ı rūḥı gülşen-i Firdevse açdı perr ü bāl" beyitini zikreder.

60-67 beyitlerde müellif, Hâce Bahaüddin dilinden Nakşibendiyye tarikatının esaslarını zikretmiştir. Müellif onun, halvette şöhret, şöhrette afet olduğunu, çokluk içinde halvet ve halk içinde Hak'la olmayı, gözünü Hakka açıp kalbine dikmeyi prensip edinen bir anlayışı sâliklerine tavsiye ettiğini, dile getirmiştir.

Daha sonra yazılan beyitlerde özetle;

Şeyhin kerametinden, sarık dolma şeklinden ve uzun elbise giymesinden söz edilir.

Eserin yazarı hilyeyi tamamladığı için hamededer ve "Oḳı rūḥ-ı ḳuds-i Şāh-ı Naḳşibende fātiḥa" mısraı ile şeyhin ruhuna dua ister.

Medhiye bölümü kabul edebileceğimiz ve Şâh-ı Nakşibend'in övgüsünü konu alan beyitler mesnevinin giriş bölümünde, belli bir sıra takip etmeden karışık halde yazılmıştır.

Konunun işlendiği bölümde Şâh-ı Nakşibend, daha çok ruhî özellikleri ön palana çıkartılarak ve methedilerek anlatılmıştır. Ayrıca Nakşibendî tarikatının esaslarına da yer verilmiştir.

Manzume, şâirin tasavvufî kimliğinin etkilerini üzerinde taşımaktadır. Şiirde, "sır, feyz, sıdk, ihlâs, zikr-i hû, kenzü't-tevekkül, nefs-i elîm, havâtır, kurb, bu'd, kabz u bast, halvet, erbaîn, sûfi, sâlik, mutî, gavs, keramet, himmet, istikâmet" gibi tasavvufi terimlerin yanı sıra; "zikr-i ihfâ, habs-ı nefes, vukûf-ı adedi, halvet der-encümen" gibi Nakşibendiyye tarîkatinin esaslarını ihtiva eden terimler bulunmaktadır.

Şâir, bunlardan başka, özellikle şeyhin suretinden bahsettiği beyitlerde, tasavvufi remiz ve mazmunlara da yer vermiştir.

Eser, diğer hilyelerden farklı olarak fizikî şekilden ziyade ziyâde hilyesi yazılan kişinin ruhî portresini ön planda tutup Hâce Bahaeddin'in gönlünden, sözünden, ilminden, himmetinden bahsetmiştir. Birkaç beyitle yer verdiği surete de mücerret ve tasavvufî mânâlar yüklemiştir.

Ḥilye-i Hāce Bahāüddīn Şāh-ı Naḳşibend

Vezin: Fāʿilātün/Fāʿilātün/Fāʿilātün/Fāʿilün

1. Ḳultü fi'l-ḥilyet bi-taḥrīri'l-ḳalem ẕikra'l-Celīl
   Kāne bi'r-rūḥāniyāt nūran hüve'l-vaṣfü'l-Cemīl[3]

2. Der-ser-i niʿmet-i Yezdān hem-çü bismillāh nīst
   Ez-berāy-ı ḳurb-ı Raḥmān hem-çü bismillāh nīst[4]

3. Ḥilye-i Hᵛāce Bahāʾüddīn Şāh-ı Naḳşibend
   Şeb-i aḫfāya virür fer vaṣf-ı māh-ı Naḳşibend

4. Ez-berāy-ı ẕikr-i ahfā sīne dāred kūs-ı ʿaşḳ
   Salṭanat kerd rūḥ-ı sulṭānī ki Keykāvūs-ı ʿaşḳ[5]

5. Ez-berāy-ı tevḥīd-i Ḥaḳ *ḳul hüva'llāhu aḥad*[6]
   Der-felek-i dil nümūde nūr-ı *allāhu'ṣ-ṣamed*[7,8]

6. Ḳultü *lem-yelid ve lem yūled*[9] li-ecli'l-iʿtiḳād
   Lā-şerīke leh[10] ve *lem-yekün lehū küfven aḥad*[11]

[3] Hilyede, kalemle yazarak Celîl (olan Allah)'ı zikre başladım. (Çünkü) O güzel vasıf ruhaniler için bir nurdur.
[4] Allah'ın nimetlerinin başında "bismillâh" gibisi yoktur. Rahman'a yaklaşmak için "bismillâh" gibisi yoktur.
[5] Hafi (sessiz yapılan) zikir için gönlün aşk davulu var. Padişah olan ruh sultanı (bu davul ile) saltanatını ilan etti.
[6] Kur'ân-ı Kerim, İhlas/1: De ki: "O, Allah'tır, bir tektir."
[7] Kur'ân-ı Kerim, İhlas/2: "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)"
[8] Allah'ın tekliğini göstermek için "Allah birdir de" . Gönül feleğinde "Her şey Allah'a muhtaçtır" nuru görülmektedir.
[9] Kur'ân-ı Kerim, İhlas/3: O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir)."
[10] Kur'ân-ı Kerim, Enam/163: "O'nun ortağı yoktur."
[11] İtikad için derim: "Kendisi doğurmamıştır ve (başkası tarafından) doğurulmamıştır. Onun ortağı yoktur ve hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır."

7. Āyīne-i sırdadur manẓara-i dīdār-ı şeyḫ
Ṭūṭī-i rūḥa ġıdā nuṭḳ-ı şeker-güftār-ı şeyḫ

8. Sīne-i pür-dāġ-ı mā ez-feyż-i Ḥaḳ meʾvā konem
Dūde-i āh-ı sehī der-ʿadn-i dil ṭūbā konem[12]

9. Yā Kerīm yā Nūr nevvirnī bi'l-eẓkāri'l-celīl
Fettiḥ bābe ḳalbī bi-mıknâṭısi'l-ʿaşḳi'l-cemīl[13]

10. Besmeleyle bāb-ı kenz-i vaṣfını feṭḥ eyleyem
Gevher-i aḫfāyı idüp ʿāşıḳāne söyleyem

11. Saṭr-ı ḥilye naḫl-i gül iʿrāb hem-çün ʿandelīb
Der-behişt-i vaṣf-ı pīr endīşe şod nehr-i Ḥalīb[14]

12. Ḫamru men min keʾsi vaṣfī bi'l-maḥabbet veʾşrabū
Ḳalbī yeftaḥu'z-zihin ḳāle be-ḳavli ẓikri hū [15]

13. Gülşen-i ruḫsār-ı pīr ʿaks eyleyince maʿnevī
Döndi Firdevs-i cemāle feyż olup cānıŋ evi
14. Der-dil-i men sūziş-i envār-ı ʿaşḳ hest nār nīst
Ṭālib-i īn soḥbet-i esrār-ı ʿaşḳ hest yār nīst[16]

15. Üẓkuru'llāha keṣīran külle yevmin mā-seʿā
Kün muṭīʿan ṣūfī bi'ṣ-ṣıdḳı ve'l-iḫlāṣ *mā-taġā*[17]

16. Āh-ı men ez-ʿaşḳ şod der-şeb-i aḫfā māhtāb
Māhtāb envār-dāred ez-şuʿāʿ-ı āftāb[18]

17. Ḥācib-i ʿadn-i leṭāʾif āb-rū-yı pīr-i Ḫudā
Ol kerāmet feleginde ġurre-i ʿīd-i vefā

18. Nār-ı nūr-ı haṭṭıdur rūz-ı vefāda āftāb
Sāye-i himmeti leyle-i ḫafāda māhtāb

---

[12] Yaralı gönlümüzü Hakk'ın feyzine bir mesken; fidan gibi uzayan ah dumanını gönül cennetinde bir Tuba ağacı yaparım.

[13] Ey Kerîm, ey Nur (olan Allah'ım)! Beni (Nakşbendi hazretlerinin) yüce anılarıyla aydınlat. Gönlümün kapısını o cemil/temiz aşkın mıknatısıyla /cazibesiyle aç.

Metinde "bi's-saḳfan ṭıysü'l-ʿaşḳ" şeklinde yazılan ibarenin "bi'-mıknâṭısi'l-ʿaşḳi'l-cemīl" şeklinde olmasının uygun olacağı kanaatindeyiz; zira "aşk mıknatısı" terimi kullanılmaktadır. Ancak, böyle bir kelime sözlüklerde yer almadığı gibi böyle bir terkip de Arapça gramerine uygun değildir. Mısraın vezni de bozuktur.

[14] Pîrin övgüsü cennetinde, bu hilyenin satırları gül fidanı, i'rabı (harekeleri) bülbül, düşünce ise sütten bir nehir gibi oldu.

[15] İhsan şarabını, muhabbetle övgümün kadehinden için. Kalbim, onun güzel özelliklerini söylemekle zihin açılır, dedi.

[16] Benim gönlümde, ateş değil, aşk nurlarının yangını var. (Gönlüm), sevgilinin değil, bu aşk sırları (hakkındaki) sohbetin talibidir.

[17] Elinizden geldiğince Allah'ı her gün çokça zikredin. Ey sufî, haddini aşmayarak sıdk ve ihlas ile muti ol. (Kur'ân-ı Kerim, Necm/17: … (onu) aşmadı.)

[18] Karanlık gecede aşktan (dolayı çektiğim) ah, mehtaba döndü. (Zira) mehtap ışığını güneşin şuaından alır.

19. Penc ḫavāṣṣ-ı bāṭınīden çeşm-i ḳalbi pür-żıyā
ʿĀlem-i aḫfāya tāb-āver olup virür żıyā

20. Kevṣer-i nuṭḳına mecrā menbaʿ-ı [sīr-āb-ı] şeyḫ
Mihr-i zikre ṣadrıdır matlaʿ-ı nūr tābān-ı şeyḫ

21. Sīne-i devletleridür ʿarş-ı ……..[19]
Bāġ-ı deste-i leṭā'if ḥāmil-i ʿarş-ı ḫafā

22. İstiḳāmet bāġına bir naḫl-i güldür ḳāmeti
Sāyedārdur ebr-āsā ʿarż-ı ḥāle himmeti

23. Pençe-i ḫūrşīddür dest-i şerīfi gūyiyā
ʿĀlem-i ẓulmānīde ḳoymaz ider envār-ʿaṭā

24. Ẓıll-ı imdād-ı Ḥaḳ ey dil ḥırz-ı cān olmış saŋa
Sāye-i ʿaşḳ şehper-i kerrūbiyān olmış saŋa

25. Cāʾenā ʿan-cānibi sulṭānı ʿaşḳ imdādü ʿaşḳ
Tābiʿest ez-ġavs fikr-i men beher-evtād-ı ʿaşḳ[20]

26. Şuʿle-i sūziş-i āh ey dil zebān olmış saŋa
Cānib-i ʿaşḳ-ı Ḫudādan tercemān olmuş saŋa

27. Hāẕihi'l-kenzüt'-tevekkül kün li fetḥe bāb ʿaşḳ
Dāred ez-envār-ı tevḥīd gevher-i sīrāb-ı ʿaşḳ[21]

28. Rāh-ı ʿaşḳda rehber ey dil çār-yār olmuş saŋa
Ḳudret-i Ḥaḳḳa delīl leyl ü nehār olmış saŋa

29. Der-cemāl-i ehl-i dil tāb-āverest īn nūr-ı ʿaşḳ
Kāne fi'r-rūḥāniyyāt bā-ẕikr-i Ḥaḳ mesrūr-ı ʿaşḳ [22]

30. Sīne ey dil ḫānḳāh-ı ehl-i ḥāl olmış saŋa
Pīr-i envār Ḫᵛāce-i Mīr Külāl[23] olmış saŋa

31. Şeş leṭā'if cārī şod ez-ʿunsur-ı enhār-ı ʿaşḳ
Garḳ büved nefs-i elīm der-mevce-i ebḥār-ı ʿaşḳ[24]

[19] Metinde silinmiş olduğundan mısra sonunundaki ibare okunamamıştır.
[20] Aşk sultanı canibinden bize imdat olarak aşk geldi. Benim fikrim, (kendilerinden yardım istenen) gavstan (daha çok) her bir aşk evtadına tabidir. (Bir gavs ve dört evtad, mutasavvıflarca kabul edilen manevi devletteki hiyerarşide yer alan gayb erleridir)
[21] Bu tevekkül hazinesidir, benim için aşk ile kapısını aç. Zira aşk, tevhit nurlarından mükemmel bir cevherdir.
[22] Bu aşk nuru, gönül ehlinin güzelliğinden güç almaktadır. Ruhani bir hayat sürdüren gönül erlerinde aşk sevinci Hakkın zikriyle gerçekleşir.
[23] Emir Külal (1284-1370): Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in mürşidi idi. Buhara'nın Sûhârî köyünde doğdu. Bütün hayatını orada ve Buhara'nın diğer bazı köylerinde geçirdi. "Emîr" lakabı Hz. Peygamber'in neslinden olduğuna, Buhara'nın Farsça veya Tacikçe lehçesinde "çömlekçi" mânasına gelen "Külâl" kelimesi ise mesleğine işaret eder.
[24] Altı latife, aşk nehrinin pınarından akmaya başladı. Acı çektiren nefis, aşk denizinin dalgalarında boğuldu.

32. Bir naẓargāh-ı Ḫudādur beyt-i ʿulyādur göŋül
Nūr-ı ʿaşḳ-ı faḫr-ı ʿālem anda Batḥādur göŋül

33. Hak bedīd ez-āyīne-i dil naẓar kerd sū-be-sū
Ez-berāy-ı ʿaşḳ be-gū der-rūz [u] şeb Allāh hū[25]

34. Ey ḥabīb-i Ḫażret-i Yezdān Muḥammed Muṣṭafā
Bāġı levlāke gül-i reyḥān Muḥammed Muṣṭafā

35. Göŋlümüzde şevḳ-i ʿaşḳ-ı çār-yār-ı bā-ṣafā
Eski maʿden çār-gül bir kāsedür dil gūyiyā

36. Manṭıḳu'ṭ-ṭayr-ı süḫan gūyem be-elsine-i hū
Pend-dāred īn muḥibbet ez-taraf-ı ʿaşḳ-ı be-gū[26]

37. Ez-berāy-ı ṣubḥ-ı āh īn vaḳt-i fecr-i ʿaşḳ-ı hū
Ber-kef-i dīde bedīd āb-ı sirişk'est dür-vużūʿ[27]

38. Enderūn-ı sīneden çıḳsun çerāġum olsun āh
Gülşen-i Firdevs-i ʿirfāna sürāġum olsun āh

39. Şāzelīyem Naḳşibendem naḳş dāred ẓikr-i men
Ez-berāy-ı nūr-ı tevḥīd naḳş-dāred fikr-i men

40. Ez-ḫayāl-i çār-yār der-dil gül-i çār dāştem
Ez-berāy-ı vaṣf-ı pīr himmet-i ebrār dāştem[28]

41. Gevher-i ṣāfem ki ez-baḥr-i kelāl āzāde-em
Ez-berāy-ı dürd-i ġam hem-çün zülāl āzāde-em[29]

42. Alamaz kimse benüm leyl ü nehārumdan ḫaber
Ben ölürsem dostlar aluŋ mezārımdan ḫaber

43. Dāġ-ı men der-sīne rāh'est dest-ber-bālā-yı dest
Īn ʿazīmetgāh gāh'est dest-ber-bālā-yı dest[30]

44. Perde-i nūr-ı ḥicāb-ı ilticādur āhumuz
Anuŋ içün dostlar zīr-i ḫafādur māhumuz

[25] Gönül aynasında görünen Hak, her tarafa nazar / tecelli etti. Aşk ile gece gündüz "Allah hû" söyle.
[26] "Hu" lisanıyla, sözün Mantıku't-tayr'ını: Kuşların Dili'ni okuyorum. De ki senin bu muhibbin (âşıkın), aşk hakkında nasihati var.
[27] "Hû / O"nun aşkının bu şafak vaktinde, "âh" (ile geçen gecenin) sabah (namazı) için abdest alan gözün avucunda görülen gözyaşı suyudur.
[28] Dört yârin hayalinden gönlümde dört gül var. Pîrin vasfı için ebrar (sözü özü doğru hayırlılar)ın güçlü himmetine sahibim.
[29] Öyle bir saf cevherim ki bıkkınlık denizinden azadeyim. Dupduru bir su gibi gam tortusundan azadeyim.
[30] Yüreğimdeki yara bir yoldur, el elden üstündür. Bu azimet zaman zaman olur, el elden üstündür.

45. Naḳd-i nūr-ı aḫḍar-ı hūdur kef-i mevc-i semen
Şuʿle-dāred gevher-i hū der-kef-i mevc-i çemen

46. Ḥaḳla ṣaḥḥa'l-bāḳī Ḥaḳḳ ẓāhirde fānīdür göŋül
Ṭūr-ı envār-ı Kelīmde len-terānīdür göŋül

47. Der-dil-i men āh bedīd der-āh feryād nā-bedīd
Kūhsār-ı ʿaşḳ nümūd tīşe-i Ferhād nā-bedīd[31]

48. Tevʾem-i mihr ü meh ü ṣubh u mesādur ḳabż u basṭ
Buʿd buʿde ḳurb ḳurba müntehādur ḳabż u basṭ

49. Baʿż-ı ehl-i ḥālden bu güne taṣḥīḥ eyledüm
……[32] ile fevtin böyle tenḳīḥ eyledüm

50. Ṭoġdı yedi yüz yigirmi birde bu pīr-i Ḫudā
…….. maşrıḳ…… verdi …….[33]

51. Nūr-ı rūḥāniyyetiyle ṭoldı ḳaṣr-ı ʿārifān
Yeni ……[34] ile bu mekān

52. Pīr āmed şāh-ı kend yā hū çü-māh-ı ū rıżā
Mevlid-i Şāh Naḳşibende oldı tārīḫ bu Rıżā[35]
53. ʿÖmr-i Şāh-ı Naḳşibend kim iricek sebʿīn sāl
Mürġ-ı rūḥı gülşen-i Firdevse açdı perr ü bāl

54. Ḳultü bā-elsine-i ʿabd-i şeh-i milkü'l-yaḳīn
Reft Şāh-ı Naḳşibend ān hᵛāce-i dünyā vü dīn[36]

55. Ān ki būde şāh-rāh-ı dīn ü devlet milleteş
Ez-berāy-ı ẕikr-i aḫfā mürşid-i o diḳḳateş[37]

56. Mesken-i meʾvā-yı o çün būd ḳaṣr-ı ʿārifān
Mürġ-ı rūḥ-ı ḳuds-ı pīreş dāred ez-dil ʿāşiyān[38]

57. Ḳaṣr-ı ʿirfān zīn sebeb āmed ḥesāb-ı rıḫleteş
İn ẓuhūr-ı nūr-ı ʿirfān ez-Cenāb-ı Ḥażreteş[39]

[31] Gönlümde öyle bir âh var ki bu āhda feryat görülmedi. Gönlümde (oluşan) aşk dağında Ferhad'ın çekici kayboldu.
[32] Metinde silinmiş olduğundan ibare okunamamıştır.
[33] Metinde silinmiş olduğundan mısradaki bazı ibareler okunamamıştır.
[34] Metinde silinmiş olduğundan ibare okunamamıştır.
[35] Ey Rıza, "Pir (Şah Nakşibendi), ay gibi kentlerin şahı (olan Kasr-ı ârifana) doğdu yâ hû". Bu, Nakşibend'in doğumuna tarih oldu. ("Pīr āmed şāh-ı kend yā hū çü-māh-ı û" cümlesinin rakamsal değeri onun doğum tarihi olan 721 eder.)
[36] Yakin ülkesi padişahının kölesinin diliyle dedim: O din ve dünya efendisi Şah Nakşibend gitti.
[37] Onun mezhebi/tarikati din ve devletin ana caddesi oldu. Onun inceliği gizli zikir için ona mürşit oldu
[38] Onun sığınağı olan evi Kasr-ı arifan (Nakşibendi hazretlerinin doğduğu ve öldüğü köy) olduğundan, O pirin mukaddes ruh kuşu gönüllerde yuva kurdu.
[39] Bundan dolayı "kasr-ı irfân: İrfan sarayı" (terkibi ebced hesabına göre 791) onun vefatına tarih oldu. Bu irfan nuru o hazretin canibinden zuhur etti.

58. Mürġ-ı basṭı gülşen-i ṣadrında iden der-ḳafes
Himmet-i pīr ile eyler rūz [u] şeb ḥabs-ı nefes

59. Ṣayḳal-ı ism-i Celāl ile mücellādur göŋül
Dil degül āyīne-i Bārī Taʿālādur göŋül

60. Ḥażret-i Ḫᵛāce Bahāʾüddīne ḳıldılar suʾāl
Sizlere gelür mi ḫavāṭır deyü ehl-i kemāl

61. Didi bir deryā-yı ṣāfem çūb-ı ḥāṣāk mı ṭurur
Olsa da çūb-ı ḫavāṭır ṣafvetümden maḥvolur

62. Her ṭarīḳuŋ intihāsı ibtidāmuzdur didi
Ehl-i aḫfānuŋ olur mülki vuḳūf-ı ʿadedi

63. Didiler yā şeyḫ ḫalvet erbaʿīn var mı size
Luṭf idüp aḥvālüŋüz bir bir beyān eyleŋ bize

64. Ḫalvet içre var şöhret şöhretüŋ var āfeti
*Ḫalvet der-encümen*dür sālikīmüŋ ülfeti

65. Keşet içre eyle vaḥdet Ḥaḳla ḥaḳ ol dāʾimā
Ḳalbine dik çeşmini Ḥaḳḳa olup dīde-güşā

66. 'Adn-i dilde göz göz olup cūş ide kevşer gibi
Kenz-i dil ʿaşḳile ola pür-ḫāver gevher gibi

67. Ḥilyede nuṭḳ-ı şerīfinden devā naḳl eyleyem
Belki bir dosta olur lāzım gerekdür söyleyem

68. Ey ḳalem söyle kerāmātın ḫiṭāb-ı pīrden
Ṭıbb-ı rūḥānī beyān eyle kitāb-ı pīrden

69. Gūyed āverd nigeh ki āverd-nigān Cenāb-ı Naḳşibend
Ez-berāy-ı derd-i dendān īn ḫitāb-ı Naḳşibend[40]

70. Bulmadı ehl-i luġat bu ne dimekdür bilmedi
Taŋrum ile bilirem ben kimseler bilmez didi

71. Fārisī beyte bunu derc eyleyüp ḥażret-i pīr
Derd-i dendāna bunuŋla irişir himmet-i pīr

72. Serine ṭolar idi iki ṭolam destārını
Cemʿ içün ʿaşḳ-ı Muḥammedī ile sitārını

[40] Diş ağrısı için Nakşibend'in bu sözü söylenir: "Güyed āverden ki k'āverdengān Cenāb-ı Naḳşibend."

73. Pend idi ehl-i dile nīm ḳat libās olmaḳ içün
Ṭard-ı ḥāşāk-ı ḫavāṭıruñ yolın bulmaḳ içün

74. Ey Rıżā elḥamdülillāh ḥilyesin ḳıldım tamām
ʿAnberīn ṭābir ile bedʾü ḫatmi miskiyyü'l-ḫitām

75. Alalum gülzār-ı rūḥāniyyetinden rāyiḥa
Oḳı rūḥ-ı ḳuds-i Şāh-ı Naḳşibende fātiḥa

KAYNAKÇA

AKKUş, Mehmet, **Abdullah Salâddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri**, MEB Yay., İstanbul 1998.

ARAS, Veli, "Hilye ve Hilyeler" , *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, IV, İstanbul 1981.

ARSLAN, Mustafa, "Güftî'nin Hilye-i Haseneyn ve Açıre-i Mübeşşire'si", *Türkiyat Araştırmaları*, Hâcettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü., Yıl: 4, Sayı: 7, Güz 2007, Ankara.

Bursalı Mehmed Tâhir Bey, **Osmanlı Müellifleri**, (Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen), Cilt: 1, Meral Yay., İstanbul, tarihsiz.

Büyük Türk Klasikleri, "Neccar-zade şeyh Rıza", Ötüken Yay., Cilt VIII. İstanbul 1988.

CANIM, Rıdvan, **Başlangıçtan Günümüze Edirne Şâirleri**, Akçağ Yay., Ankara 1995.

CEYHAN, Adem, "Dört Seçkin Dost'un Portresi: Cevrî İbrahîm Çelebi'nin Hilye-i Çihâr-yâr-ı Güzîn'î", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006/1 Bahar Sayısı.

CUNBUR, Müjgan, "şemâil-i şerîfe ve Hilye-i Nebeviler", *Diyanet Dergisi Özel Sayı,* Ankara 1970.

ÇELEBİOĞLU, Amil, **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yayınları, İstanbul 1998.

DAĞLAR, Abdülkadir, "Nakşî Mustafa Dede ile Bursalı Ali Rızâ'nın Hilye-i Mevlânâlarını Mukâyese Denemesi", *Türkiyat Araştırmaları* Cilt 25, 2009.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Aydın Kitabevi İstanbul 2003.

ERDOĞAN, Mehtap, "Hâkim Mehmed Efendi'nin Manzum Hilyesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XI/1, Sivas 2007.

ERDOĞAN, Mehtap, "Müellifi Belli Olmayan Mensur-Manzum Bir Hilye" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1, 2008.

ERDOĞAN, Mustafa, "Lütfî Mehmed Dede ve Hilye-i Mevlânâ Adlı Eserine Göre Mevlânâ'nın Özellikleri", *Erdem*, Cilt: 17, Sayı: 50 (Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara 2008.

ERKAL, Abdülkadir, "Türk Edebiyatında Hilye ve Cevrî'nin „Hilye-i Çâr Yâr-ı Güzîn'î", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 12, Erzurum 1999.

GÖRE, Zehra, "Lutfî Muhammed Efendi'nin „Hilye-i Hazret-i Mevlânâ'sı", *Erdem*, Cilt: 17, Sayı: 50 (Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara 2008.

GÜNGÖR, Zülfikar, "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevi Türünün Doğuşu ve Gelişimi", **Tavavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, Yıl:4 Sayı10, Ocak-Haziran 2003.

GÜNGÖR, Zülfikâr, **Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimi Mehmed'in Gülistan-ı Şemâli**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.

Hüseyin Kâzım Kadri; **Türk Lügati**, I-III, İstanbul 1928.

İğLİ Emin Nedret-DAĞLI, Yücel, **Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Katalogu**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.

KAPLAN, Mahmut, "Neşâtî'nin Hilye-i Enbiyâsı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Van, 1991.

KARAHAN, Abdülkadir, **Hâkânî Mehmed Bey'in Hilye-i Şerife'si**, İstanbul 1992.

KARATAY, Fehmi Edhem, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katalogu - I**, Topkapı Sarayı Müzesi Yay., İstanbul 1961.

KAYA, Bayram Ali, **XVII. Yüzyıl Divan Şâirlerinden Neşâtî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Hilye-i Enbiyâ'sının Tenkidli Metni**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi SBE, Edirne 1991.

KAYA, Nevzat, "*Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi*", *DİA*, Cilt: 24, İstanbul 2001.

KÜLEKÇİ, Numan, "Edebiyatımızda Hilye ve Hilye-i Hâkânî", *İslâmî Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi,* İstanbul 1989.

Mehmed Süreyya, **Sicilli Osmânî**, II, İstanbul 1308-1311.

Muallim Nâci; **Osmanlı Şârleri** (Haz: Yrd. Dr. Cemâl Kurnaz), Kültür Bakanlığı Yay.: 684, Ankara 1986.

Nurî Osman Hanyevî, **Girit Şâirleri (Tezkire-i Şu'arâ-yı Cezîre-i Girid)**, (Haz.: Orhan Kurtoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 2006.

Ömer Nüzhet, **Menkıbetü'l-evliyâiyye fî ahvâli'r-Rızâiyye**, Matba'a-i Âmire, İstanbul 1273/1858.

ÖZDEMİR, Mehmet, **Neccarzâde Rıza Divanı'nın Edisyon Kritiği**, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Afyon 1999.

ÖZKAT, Mustafa, **Münîrî (öl. 1521?)'nin Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt: IV-V (İnceleme-Metin)** Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

PALA, İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Ankara 1989.

PALA, İskender, **Hilye-i Saadet**, Ankara 1991.

PEKOLCAY, Necla, **İslami Türk Edebiyatı**, I, III, İstanbul 1967-1968.

POYRAZ, Yakup, "*Hâkim Seyyid Mehmed Efendi'nin 'Nazire-i Hilye-i Hâkanî' Adlı Eseri*", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, Vol. 2/3, Summer 2007.

SARICI, Emine, **Ârif Süleyman - Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebeviyye'si (Edisyon Kritik)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlâhiyat Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul, 2001.

ġemseddin Sâmi, **Kâmûs-ı Türkî**, Alfa Yay., Ġstanbul 1998.

ġENER, Ġbrahim, "NeÇâ'nin Hilye-i Enbiyâsı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Ġzmir, 1983.

ġIRA, Hüseyin, **Rusçuklu Ali Fethi Efendi / Hayatı, Eserleri ve Hilyesi**, YayımlanmamıÇYLT., Marmara Üniversitesi SBE.,Ġlâhiyat ABD., Ġslâm Tarihi ve Sanatları BD., Ġstanbul, 2008.

ġIRA, Sahibe, **Bosnalı Teberdâr Mustafa Efendi ve Ona İzâfe Olunan Mecmuadaki Eserler**, YayımlanmamıÇ YLT., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ġlahiyat Anabilim Dalı, Ġslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı., Ġstanbul, 2008, Sayı: 12, Erzurum 1999.

TOSUN, Necdet, **Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarįkatı**, Ġnsan Yay., Ġstanbul 2002.

UÇMAN, Abdullah, "Neccârzâde ġeyh Rızâ", **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, ġule Yay., Ġstanbul 1995.

UZUN, Mustafa, "Ârif Süleyman", *DİA*, Cilt: 3, Ġstanbul, 1991.

UZUN, Mustafa, "Fevzî Efendi, Kâtib", *DİA,* Cilt: 12, Ġstanbul, 1995.

ÜZER, Fatma Hilal, **Türk İslam Edebiyatında Evliya Hilyeleri**, YayımlanmamıÇYüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ġlahiyat Analim Dalı, Ġslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Ġstanbul 2002.

VASSAF, Hüseyin, **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma BağışÇalar, nr. 2306, Cilt II.

YAKAR, Halil Ġbrahim, "Polonya Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe El Yazmaları", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı: 8 (1), Gaziantep, 2009.

YARDIM, Ali, "Hilye-i Saadet: Peygamber Efendimizin YaradılıÇ Güzellikleri", *Kubbealtı Mecmuası,* Ġstanbul 1978.

YAZAR, Sadık, "Seyyid ġerîfî Mehmed Efendi ve Hilyesi" *Turkish Studies,* Volume 2/4 Fall 2007.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 1993-2011, ANKARA-TURKEY

ZAMAN VE MEKÂN BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA: MAKYAVEL'İN "PRENS"İ VE KINALIZÂDE'NİN "AHLÂK-I ALÂİ"Sİ

Ramazan ÖZDEMİR[*]

ÖZET

Hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış olan Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) ve Nicolo Makyavel (ö. 1527), ait oldukları medeniyetler açısından çok önemli yerler işgal etmektedir. Kınalızâde 16. yüzyılda kudretinin doruğunda olan Osmanlı devletinin temsilcisiyken, Makyavel aynı yüzyılda istikrarsız ve bölünmüş bir siyasi yapı olan İtalya'nın temsilcisidir. Yaklaşık olarak aynı zaman diliminde birbirinden son derece farklı coğrafyalarda yaşamış olan bu iki âlim doğal olarak kendi ülkelerinin sorunlarına çare aramışlardır. Bununla birlikte ikisinin de amacı aynıdır ve memleketlerini daha iyi bir duruma getirmeye çalışmaktadır. İkisi de çağının çocuğudur ve içinde yaşadıkları toplumun şartlarında düşünmektedir. Tabii, düzen ve istikrarın hüküm sürdüğü Osmanlı mülkünde yaşayan Kınalızâde ile kargaşanın ve siyasi ahlâksızlığın egemen olduğu İtalya'da yaşayan Makyavel'in hükümdarlara sunduğu reçeteler çok farklı olacaktır. Kınalızâde, kendi ülkesinde düzen zaten tesis edildiği için onun ötesine geçmiş ve erdemi arayabilmiştir. Makyavel içinse düzenin olmadığı bir yerde erdemden bahsetmek abesle iştigaldir. Bu iki düşünürün ahlâk anlayışı üzerinden yatay bir mukayese yapmak dönemi daha anlaşılır kılacaktır. İçine doğduğu, dünya düzeni kurma iddiasındaki Osmanlı'nın sorularına cevap arayan, politika ile etikin amacını aynı gören kadimin temsilcisi Kınalızâde'nin 'Ahlâk-ı Âlâî' isimli eseri ile; içine doğduğu, parça parça devletlerden oluşan İtalya'nın sorularına cevap arayan, politika-etik ayrımı yapan, kendisinden sonraki devletlere de bu noktada örnek teşkil eden Makyavel'in 'Prens' isimli eserinin karşılaştırması, aynı zamanda bir medeniyet karşılaştırması olacaktır. İki düşünürün ahlâk anlayışı arasındaki fark, sahip oldukları dünya tasavvurunun birer yansımasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kınalızade, Makyavel, ahlak, politika, medeniyet.

[*] Okt. Fatih Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler, El-mek: ramazan_ozdemir@yahoo.com, rozdemir@fatih.edu.tr

A COMPARATIVE STUDY IN TERMS OF TIME AND SPACE: MACHIAVELLI'S 'THE PRINCE' AND KINALIZADE'S 'AHLÂK-I ÂLÂÎ'

ABSTRACT

Kınalızâde Ali Efendi (died in 1572) and Nicolo Machiavelli (died in 1527), who lived in almost the same period, occupied important places with regards to the civilizations to which they belonged. While Kınalızâde represents an Ottoman State that was at the zenith of its power at the end of the 16th century, Machiavelli represents Italy that was at the time an unstable and divided political structure. These two scholars who lived roughly around the same time in quite different geographies, naturally, sought to remedy the problems of their own countries. Nonetheless, they both had the same target in mind; carrying their homelands to greater heights. Both being the children of their time, they were involved in ways of thinking in line with the circumstances of their societies. As a natural consequence of the realities they were in, the prescriptions they were to present to the rulers of their homelands would vary to a great extent given that Kınalızâde was living in Ottoman soil where the prevailing atmosphere was that of order and stability, while Machiavelli was living in an Italy riddled with chaos and political immorality. Kınalızâde was able to search for virtues by capitalizing on the fact that his country had already established a well working order. However, according to Machiavelli, it would be a mere waste of time to speak of virtues in a place with no established order. A parallel comparison of the moral sentiments of these philosophers would make the period more understandable. The comparison between "Ahlâk-ı Âlâî" of Kınalızâde and "The Prince" of Machiavelli will be a comparison of civilizations because Kınalızâde was a representative of the ancient that made no distinction between politics and ethics and he sought answers to the problems of the Ottoman Empire into which he was born and which had the claim of establishing a world order; whereas Machiavelli sought answers to the problems of his homeland Italy, which was made up of minor states and which distinguished between politics and ethics. The difference between the moral sentiment of these philosophers is a reflection of the concept of world that they have.

Key Words: Kınalızade, Machiavelli, moral, politics, civilization.

Kınalızâde (ö. 1572) ve Makyavel (ö. 1527) ait oldukları medeniyetleri temsil eden iki önemli düşünürdür ve onların ahlâk anlayışları da içinde yaşadıkları dönemi yansıtmaktadır. Kınalızâde, dünya düzeni kurma iddiasındaki Osmanlı'nın sorularına cevap aramakta ve politika ile etikin amacını aynı görmekteyken, Makyavel parça parça devletlerden oluşan İtalya'nın sorularına cevap aramakta ve politika-etik ayrımı yapmaktadır.

Kınalızâde gerek referanslarının zenginliği gerekse takipçisi olduğu ahlâk geleneği bakımından kadimin temsilcisi iken, Makyavel modern batı düşüncesinin ve siyaset geleneğinin öncüsü kabul edilmektedir. Osmanlı, siyasetten devlet teşkilatına, din anlayışından ilim ve eğitim zihniyetine kadar pek çok alanda daha önce kurulan Türk ve İslam devletlerinin mirasını

devralmıştır. Ancak hâkim olunan bölgenin tarihi ve kültürel geçmişi dikkate alındığında, mirasçısı olunan gelenek sadece Türk-İslam geleneğiyle sınırlı tutulamaz. Dolayısıyla, Osmanlı devlet, cemiyet ve siyaset anlayışını değerlendirirken, İslam siyasi geleneğini, eski Orta Asya Türk-Moğol geleneklerini, geniş bir literatür ortaya koymuş bulunan Hint-İran geleneklerini, eski Yunan siyaset felsefesini ve Bizans geleneğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Makyavel ile Kınalızâde'yi Ahmet Davutoğlu şöyle karşılaştırmaktadır:

> "Makyavel'in *Prens*'inde tarihi referanslar hemen hemen tümüyle Roma ve Kilise tarihiyle sınırlıdır. Roma imparatorluğu gibi kadim kültürleri kendi atmosferinde barındırmış bir geleneğin merkezinde bulunmak dahi Makyavel'in düşünce ve siyaset referanslarını Roma öncesine ve ötesine taşıyamamıştır. Kınalızâde'nin *Ahlâk -ı Alâi*'sinde ise kadim Mezopotamya'dan İran geleneğine, İbrahimi gelenekten Yunan'a kadar son derece kapsayıcı ve içselleştirici bir referans zenginliği vardır. Bugünkü yaklaşımın aksine, Kınalızâde için mesela Eflatun ve Aristo Avrupa'ya ait olmadığı gibi, kadim kültürün önemli kaynakları olarak Osmanlı'nın tabii tarihi referansları arasında yer almaktadır."[1]

Çünkü Kınalızâde, dünya tarihini ve varlığı bir bütün olarak değerlendirmekte, o bütün içindeki aktörleri farklı hedefler uğruna mücadele eden değil, aynı "ortak iyi" için çalışan kişiler olarak görmektedir. Kınalızâde'ye göre ahlâk ilminin ve içerdiği konuların bütün insanları ilgilendirmesi, varlığı yahut yaşamı anlamlandırmak ve mutlu olmak için herkesin bu ilmi bilme zorunluluğu âlimleri ahlâk ilmi ile ilgili kitaplar yazmaya itmiştir. Bu konuda yazılan bütün kitaplar da insanlığın iyiliğine hizmet ettiği için bütün insanlığın mülkiyetinde, bu kitapların yazarları da yine insanlığın hizmetindedir. Dolayısıyla Eflatun veya Aristo veya herhangi bir düşünür, herhangi bir coğrafyaya ait olamaz. Bütün bunlar, Osmanlı da insanlığın hizmetinde olduğu ve kadim kültürün temsilcisi olduğu için kadim kültürün önemli kaynakları olarak Osmanlı'nın tabii tarihi referansları içindedir. Burada şunuda belirtmek gerekir ki, Makyavel aynı zamanda bir Rönesans yazarıdır ve diğer eserlerinde antikçağdan da büyük ölçüde yararlanmıştır. Fakat *Prens* o dönem İtalya hükümdarına pratik tavsiyeler vermek için yazıldığından, bu eserde kullanılan referanslar büyük oranda Roma ve Kilise tarihiyle sınırlı tutulmuş görünmektedir.

Kınalızâde, Osmanlı İmparatorluğu'nun en geniş sınırlarına ulaştığı bir dönem olan 16. yy.'da yaşamış ve imparatorluğunun en kudretli, en uzun süre iktidarda kalan padişahı Kanuni Sultan Süleyman dönemine tanıklık etmiştir. 16. yy. Osmanlı İmparatorluğu'nun aynı zamanda kültür hayatı bakımından en yoğun ve en zengin olduğu dönemdir. Dolayısıyla, Kınalızâde, gücünün doruğunda olan ve dünyaya nizam verme, yani nizam-ı âlem iddiasındaki 16. yy. Osmanlı'sında yaşamakta, tebaası olduğu imparatorluğun ikliminde düşünmektedir ve Osmanlı'da ve Osmanlı'nın ait olduğu İslam medeniyetinde düzen fikri çok önemlidir. Öyle ki İslam âlimleri bir günlük düzensizlik ve anarşi yerine kırk yıllık istibdat dönemini yeğ tutmuşlardır, bu mealde beyanlarda bulunmuşlardır. İslam inancına göre Allah (cc) âlemlerin yaratıcısı ve düzenleyicisi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi padişah-halife de yeryüzünün düzenleyicisi konumundadır. Osmanlı sultanının da temel vazifesi aslında nizamı âlemdir. Buradaki nizamı âlemden kasıt, Osmanlı devletinin düzeni, istikrarı ve asayişi manasıyla birlikte bütün dünyanın da nizamı iddiasıdır. Özellikle Fatih'in "padişah, hakan, kayser, halife" gibi unvanları bir arada kullanmasında bu iddiayı net bir şekilde görmek mümkündür. Kınalızâde'ye göre devletin başı olan padişahın görevi, toplumda itidali sağlamak ve adaleti temin etmek, insanları böylece her zaman iyiye sevk etmektir.

[1] Ahmet Davutoğlu, "Tarih İlmindeki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, İstanbul 1999/2, s. 32–33.

Makyavel ise istikrarsız ve bölünmüş bir siyasi yapı içinde yaşamakta, bütün düşüncesini İtalya'nın kurtuluşu, tek bir devlet halinde birleşmesi üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bu amaca ulaşmak için de her yolu mubah görmektedir. Makyavel'in içinde yaşadığı İtalya, durmadan kurulup dağılan küçük devletler kalabalığından ibarettir. Ticari olarak zengin olmasına karşın siyasi ve askeri olarak çok güçsüz olan İtalya, Avrupa'da genişleme politikası güden bütün devletlerin hedefi olmaktadır. İtalyan hükümdarlar, birbirlerine karşı yabancı devletlerin yardımına başvurmakta bir beis görmedikleri için de yabancıların ülkeye girmeleri oldukça kolaydır. Hegel'in *Almanya'nın Anayasa'sı* adlı eserinden alınan şu satırlar İtalya'nın durumunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> "İtalya talihsizliğin doruğundaydı; hızla mahvına doğru koşuyordu; savaş ülkede kendine meydanlar hazırlıyor, yabancı hükümdarlar onun toprakları üzerinde efendilik taslıyorlardı. O, hem savaşlara bahaneler sunuyor, hem de savaşların ganimeti oluyordu; savunmasını, cinayetlerden, zehirden, yabancı sergerdelerin ihtiraslarından bekliyordu; bir türlü vazgeçemediği kiralık askerler, pahalı ve batırıcı ve hatta tehlikeli ve korkunçtular; reislerinden bazıları kendilerini hükümdar sırasına bile çıkarabiliyorlardı; İtalya, Almanlar, İspanyollar, Fransızlar ve İsviçreliler tarafından talan edilip duruyordu; ulusun kaderini, yabancı hükümetler belirlemekteydi. İşte böyle bir zamanda, bu genel felaket ve çaresizlik halinden derin bir ıstırap duyan bir İtalyan siyaset adamı, bu kin, nefret, karışıklık ve körlük karşısında soğukkanlılıkla düşünerek, İtalya'nın kurtuluşunun, zorunlu olarak, onun tek bir devlet halinde birleşmesinden geçtiği fikrine vardı; alabildiğine bir açıklık ve kesinlikle, bu kurtuluşun izlenmesini gerektirdiği yolu-devrin ahlâki çürümüşlüğünün, kör ihtiraslarının zorunlu kıldığı yolu-gösterdi; hükümdarını, İtalya'nın kurtarıcısı olmak gibi ulvi bir rolü üstlenmeye ve böylece ülkesinin uğradığı felaketlere son vermek şerefine erişmeye çağırdı."[2]

Makyavel işte bu çağrıyı yaparken "devrin ahlâki çürümüşlüğünün, kör ihtiraslarının zorunlu kıldığı yol"un gereği olarak bütün ahlâki değerleri tersyüz eder. Mirasçısı olduğu kilise tarihinin önemli bir isminin, St. Thomas Aquinas'ın *The Government of Princess (Hükümdarların Yönetimi)* adli eserinde vurguladığı, cenneti güvenceye almak için, iyi bir yöneticinin dünyevi zevkleri bastırması gerektiği biçimindeki Ortodoks Hristiyan inancını dahi tamamen görmezden gelir. Tam tersine Makyavel, insanların uğruna çalışması gereken ödüllerin dünyevi görkem ve zenginlik olduğunu, ayrıca bunların talihin bahşetme kudretine sahip olduğu en iyi iki armağan olduğunu savunur. Makyavel, Romalı ahlâkçıları takip ederek zenginliğe ulaşmayı temel bir arayış olarak alır.[3] Bu arayış sırasında da hak ve adalet soruları, din veya ahlâkla uygunluk konusu ancak amaca hizmet ettiği oranda yer bulur kendine. Makyavel'in "amacın araçları meşrulaştırdığı" iddiası çok eleştirilmesine sebep olmuştur. Hâlbuki onun iddiası bir devletin ya da devlet adamının ülkesinin birliği ve güvenliği için her şeyi yapabileceğidir. Öyle ki o dönem İtalya'sında herkes bir kahraman beklemektedir ve başka çare kalmadığından, kuvvet hak olmuştur. Meşru yollarla gerçekleşemeyen İtalyan rüyası belki de bu yolla gerçekleşecektir. O, buradan yola çıkarak hükümdarın en asil hedefinin, kendisine onur getirecek ve kendisini şöhrete kavuşturacak bir yönetim biçimi kurmak olduğunu belirtir. Makyavel'in ilk ve temel ilkesi tüm devletlerin başlıca dayanağının, iyi yasalar ve iyi ordular olduğudur. Bu temel ilke Kınalızâde için de geçerlidir, ancak Kınalızâde iyi yasalara ve iyi ordulara sahip bir ülkenin vatandaşıyken, Makyavel bu iki önemli unsurun bulunmadığı bir ülkenin vatandaşıdır ve onun için asıl mesele bu iki unsurun bir an evvel tesis edilmesidir. Makyavel izlenecek yola değil ulaşılacak sonuca bakar. Bu sonuç da ülke içindeki kargaşaya son verilmesi ve birliğin sağlanmasıyla elde edilir. Yani İtalya şartları göz önüne

[2] Machiavelli, **Hükümdar**, Çeviren: H. Kemal Karabulut, İstanbul 1998, s. 18.
[3] Quentin Skinner, **Machiavelli**, Çeviren: Cemal Atila, İstanbul 2004, s. 49.

alındığında sadece savaş yoluyla elde edilir. Dolayısıyla, bilge bir hükümdarın, savaş, savaşın yasaları ve disiplini dışında hiçbir amacı olmamalı, ilgisi başka hiçbir şeye yönelmemelidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Makyavel hem antik düşünceye hem de Kilise Babaları'ndan kaynaklanan geleneğin dışına çıktığının bilincindedir ve bunu *Prens*'in 15. bölümünde "Benden önce de birçok yazarın bundan söz ettiğini biliyorum. Bunun için, yeniden aynı şeylerden söz etmem belki cüretkârlık sayılacaktır; kaldı ki, bunu yaparken, şimdiye kadar izlenmiş olan yolun da dışına çıkacağım."[4] diyerek vurgular.

Platon'u izleyen Cicero'nun *Moral Obligation* adlı eserinin ana eksenini oluşturan „ahlâklı olmak her zaman rasyoneldir" yaklaşımı, Makyavel'in çağdaşlarının ahlâki tezlerinde sürekli tekrarlanıyor olmasına rağmen, *Prens*'de hümanist ahlâkın bu boyutu ortadan kaldırılmıştır. Makyavel, büyük hedefleri olan hükümdarlar için dürüst ve merhametli olmak gibi erdemleri tamamen reddeder.[5] Ona göre bu erdemler için mücadele eden bir yöneticinin hayatta kalma şansı yoktur. Böylece Makyavel, klasik ahlâk anlayışına basit ama yıkıcı bir eleştiri getirir. Onun için önemli olan insanların genel iyiliği değil, hükümdarın kendi çıkarlarıdır. Hükümdar kötü davranması gerektiğinde kötü davranmalı fakat kötü görünmeyi engellemelidir. Öte yandan, Makyavel *Konuşmalar*'da dünyanın bir bütün olarak aynı olduğunu belirtip şöyle der:

> "…düşünceye daldığım zaman dünyanın her zaman aynı yönde gittiği ve kötü kadar çok iyinin var olduğu, bununla birlikte farklı gelenekleri nedeniyle birbirinden ayrılan antik krallıklar hakkında bilgili birinin anlayacağı gibi bu iyinin ve bu kötünün ülkeden ülkeye değiştiği; ancak dünyanın aynı kaldığı yargısına varıyorum… Oysa dünya üstünlüğü önce Asurlulara verdi, sonra Medlere, ardından Perslere verdi ve sonunda üstünlük İtalya'ya ve Roma'ya geldi… Bu üstünlük, insanların üstün biçimde yaşadıkları Fransa Krallığı, Türklerin Krallığı, Sudanınki, günümüzde Alman halkı ve daha öncesinde, büyük işler yapıp Doğu Roma İmparatorluğunu yıprattıktan sonra dünyanın çoğunu alan Müslüman aşiretler gibi uluslar arasında dağıldı."[6]

Bu ifadelerden, dünyanın erdeminden nasiplenip güçlü bir iktidar sahibi olabilmek için erdemli ya da üstün biçimde yaşamak gerektiği anlaşılmaktadır ve bunlar klasik ahlâk anlayışına getirdiği eleştirilerle çelişir görünmekte, bir muamma teşkil etmektedir. Cemil Meriç bu konuda filozof Merleau-Ponty'den alıntı yaparak şöyle diyor: "ahlâkı hırpalarken faziletten söz etmek ne büyük cesaret! Görünüşteki bu tezadın izahı şu: Makyavel, mağşeri hayatın bir kördüğümünü tasvir eder; saf ahlâkın zalimleşebileceği, saf politikanın bir nevi ahlâka ihtiyaç duyacağı bir kördüğüm."[7] Böylece, Makyavel, İtalya'yı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulana kadar istibdatla yönetmeyi ve ne gerekiyorsa yapmayı teklif etmektedir.

Makyavel'in, siyaset geleneğinde gerçekleştirdiği devrim esasen, *virtu* kavramına getirdiği yeni yoruma dayanır. Makyavel, *virtu*'nun bir hükümdarın iyi olana ulaşmasını sağlayan nitelikler bütününü temsil ettiği biçimindeki geleneksel varsayımı destekler. Böylece de İtalya şartlarında „iyi" olana ulaşmak için yapılması gerektiğini düşündüğü her şeyi meşrulaştırmış olur. Ona göre iyi bir hükümdarın ayırt edici özelliği hedeflerine ulaşmak için zorunluluğun gerektirdiği her şeyi yapabilmesidir. Yani hükümdar ahlâki olarak son derece esnek olmalıdır.[8]

Yukarıda genel hatlarını çizmeye çalıştığım çerçevede bu iki düşünürü,

[4] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 177.
[5] Quentin Skinner, **Machiavelli,** s. 58–59.
[6] Machiavelli, **Söylevler**, Çeviren: Alev Tolga, İstanbul 2009, s. 214–215.
[7] Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul 2006, s. 178.
[8] Quentin Skinner, **age,** s. 62–63.

1. Kınalızâde ve Makyavel'e göre Devlet Anlayışı

2. Kınalızâde ve Makyavel'e göre Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri

başlıkları altında karşılaştırmaya ve değerlendirmeye çalışacağım.

1. Kınalızâde ve Makyavel'e Göre Devlet Anlayışı

a. Kınalızâde'ye Göre Devlet Anlayışı

Kınalızâde'ye göre devlet, toplumda düzeni sağlayan ve toplumdaki insanları mutluluğa götüren kurumdur. Cemiyet ise büyük ve geniş bir ailedir ve bu ailenin fertlerinin bir arada yaşamasının en önemli sebebi de birbirlerinin hizmet ve yardımına muhtaç olmalarıdır. Bunun yanında insanın başka insanlarla bir arada yaşamasının, erdemli kişilerden faziletin öğrenilmesi gibi önemli faydaları da vardır. Kınalızâde, insanların biraraya toplanmalarını ve birbirinin yardımına muhtaç olmalarını da, cemaatle ibadeti teşvik eden dinin emirleri, insanın tabiatının diğer insanlarla bir arada yaşamaya meyilli olması gibi gerekçelere dayandırır. Kınalızâde, insanın üstün varlık olduğunu ve yeryüzündeki madenler, bitkiler, hayvanlar gibi bütün varlıkların insana mecburi olarak hizmet ettiğini belirtir. Toplumdaki iş bölümü sayesinde cemiyet hayatı idame ettirilir. Fakat topluluk içinde yaşamak bazı sorunlara sebep olabilir, çünkü insanlar farklı tabiatlarda ve isteklerde yaratılmışlardır ve arzularına ne şekilde olursa olsun ulaşmak isterler. Kınalızâde özellikle halkın isteklerinin kötü olabileceğini düşünür. İki kişi aynı şeyi elde etmek istediğinde, her bir kişi öbürünü geçip istediğine ulaşmak arzusunda olacağından çeşitli mücadeleler ortaya çıkar. İnsanlar arasındaki bu mücadeleyi ortadan kaldırıp beraber yaşayabilmelerini sağlayacak bir iradeye ihtiyaç vardır. İşte insanları toplayıp aralarındaki ayrılığı kaldıran bu iradeye Kınalızâde en büyük siyaset anlamında "siyaset-i uzma" adını verir.[9] Bu siyaseti ortaya koyacak olan da devlettir. İnsanların bir arada yaşarken bir düzene ve idareye muhtaç olması siyasetin ve devletin kaynağını ve sebebini de açıklar.

Kınalızâde'ye göre Medine-i Fazıla (Erdemli Devlet) ve Medine-i Gayrı Fazıla (Erdemli Olmayan Devlet) olmak üzere iki çeşit devlet vardır. Medine-i Fazıla'da hayır ve iyilikler hâkimken, Medine-i Gayrı Fazıla'da kötülükler hâkimdir.[10] Ancak, burada anlatılan devlet çeşitleri isimlerini siyasi yapı ve bu yapının özelliklerinden değil, halkın inançlarından ve özelliklerinden alır. Bu şekildeki ahlâki nitelemeler, siyasi bir teşekkül olan devlet için değil o devlet çatısı altında yaşayan halk ve bireyler için uygundur. Bu yüzden burada devlet yerine ülke kavramı da kullanılabilir. Yani Kınalızâde'ye göre ülke, erdemli ve erdemli olmayan olmak üzere iki kısımdır. Ülkenin erdemli ya da erdemli olmayan ülke olarak tanımlanması, o ülke halkının ne sebeple bir araya geldiğine bağlıdır. İnsanlar eğer hayır ve iyilik sebebiyle bir araya gelmişlerse o ülke erdemli, eğer kötülük ve fesat sebebiyle bir araya gelmişlerse de o ülke erdemli olmayan ülkedir. Kınalızâde'ye göre Allah bir olduğuna göre doğru yol da birdir. Dolayısıyla erdemli ülke de bir tane olmalıdır. Oysa sayısız sapıklık ve cahillik çeşitleri olduğu halde erdemli olmayan ülke başlıca üç tanedir. Bunlar:

1. Cahil ülke (Medine-i cahile): Bu ülkede yaşayan insanlar düşünce kuvvetini kullanamazlar. Bunlar öfke gücüyle bir araya gelirse ülkelerine vahşi-cahil ülke, arzu gücüyle bir araya gelirse hayvani-cahil ülke denir.

2. Bozuk ülke (Medine-i fasıka): Bu ülkenin insanları düşünce gücünü kullanabilecek durumda olmalarına rağmen diğer kuvvetler üstün geldiği için toplanma sebepleri düşünce gücünden başka diğer kuvvetlerdir.

[9] Ayşe Sıdıka Oktay, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi**, İstanbul 2005, s. 441–442.
[10] Hüseyin Öztürk, **Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile**, Ankara 1990, s. 147.

3. Sapık ülke: (Medine-i dalle): Bu ülkedeki insanların düşünce güçleri eksiktir. Dolayısıyla batıl itikatları ve fasit kanunları doğru olarak hayal ederler ve bunu biraraya gelmelerinin sebebi sayarlar.[11]

Kınalızâde daha çok erdemli ülke üzerinde durur ve onun özellikleri hakkında bilgi verir. Çünkü erdemli olmayan ülke erdemli ülkenin zıddı olduğundan erdemli ülkenin öğrenilmesiyle erdemli olmayan ülke de anlaşılmış olacaktır. Kınalızâde'ye göre erdemli ülke, insanların her halükarda hayırlı işler yapıp kötü işlerden uzak durduğu ülkedir. Buradaki insanlar inançları gereği adalet üzere sabitkademdirler. Tabii ki insanlar çeşit çeşittir ve Kınalızâde insanların durumlarına göre-mesela düşünce ve inanç seviyelerine göre, mesleklerine göre, iyiliğe yatkınlıkları ve ahlâki yapılarına göre, istidat ve kabiliyetlerine göre gibi-birçok tasnifini verir. Fakat erdemli ülkedeki bu insanların hepsi mümindir ve hakikate kendi kabiliyetlerini kullanarak ulaşabilirler. Zaten Peygamber Efendimiz (s.a.s.), tam da bu sebepten, yani insanlar farklı kabiliyetlerde yaratıldıkları için her kavimle akılları ölçüsünde konuşmuştur.

Öte taraftan, erdemli ülkede bir meslek erbabı olmayıp topluma hizmet etmeyen insanlar da vardır ve bunlara da „türediler" denir. Kınalızâde bu durumu şöyle bir benzetmeyle açıklar. Bu benzetmeye göre erdemli ülke çeşitli ağaçları ve güzel çiçekleri olan bir bahçedir. Bahçenin etrafını çeviren, dışarının tehlikelerine karşı koruma sağlayan dikenli ve meyvesiz ağaçlar vardır. Ayrıca bahçenin her tarafını değerli bir halı gibi kaplayan taze çimenler bulunmaktadır. Böyle bir bahçede göze hoş görünmeyen bazı otların bulunması da mümkündür. Erdemli ülkedeki asıl grupların dışında kalan faydasız insanlar da, bu güzel bahçedeki göze hoş görünmeyen otlar gibidir. Kınalızâde, bunlara işe yaramayan faydasız otlar anlamında "türediler" adını verir.[12] Toplumda yardımlaşmak esas olduğu için ve bu insanların kimseye bir faydası dokunmayacağı için bunlar türedidir. Kınalızâde'ye göre erdemli bir toplumda yaşayan insanlar "iyi" olmak zorundadır, onlar için başka bir alternatif yoktur.

Fark edileceği gibi Kınalızâde toplumda kötülüğün yayılmaması ve ne olursa olsun insanların hep iyiye yönelmesi gereği üzerinde durmaktadır. Toplumu bu kadar detaylı bir şekilde tasnif ettikten sonra da devletin, tebaasını çok iyi tanıyıp herkesi iyiye yönlendirecek şekilde işlemesi gerektiğini belirtir.

Kınalızâde'nin ifadelerinden saltanat dışında başka bir yönetim şeklini düşünmediği ortaya çıkmaktadır. Sultanın göreve geliş şekli yerine, bu görevi üzerine almış sultanın görevini nasıl icra etmesi gerektiği ile ilgilenmek Kınalızâde'ye göre daha tabiidir. Zaten Ahlâk -ı Alâi, sultanlara nasihat vermek amacıyla yazılan bir eserdir. Müellif saltanatı dine dayandırdığı için bunun elde ediliş tarzını sorgulama gereği de duymaz. Bu görevin sultanlara Allah'ın bir hediyesi olduğunu ifade eder. Allah bazı kullarına bu saadet tacını geçirerek onları saltanatla yüceltmiştir. Genel olarak bütün insanlara hitap ettiği bildirilen "Seni yeryüzüne halife yaptık" ayetini de, Kınalızâde, sultanların Allah tarafından halife seçilmelerine işaret olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla padişah aynı zamanda "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın gölgesi"dir. Kınalızâde, bu şekilde Eflatun'dan ve Aristo'dan gelen geleneği de devam ettirmiş olur. Çünkü Eflatun'a göre bu kişi "müdebbir-i âlem", Aristo'ya göre de "insan-ı medeni"dir.[13] Kınalızâde, saltanatın kaynağını ve meşruluğunu tartışmaz. Çünkü ona göre kaynak Allah'tır ve meşrudur. Zaten önceki dönemlerde ve onun yaşadığı yıllarda saltanat genellikle askeri güçle elde edilmekte ve yine askeri güç veya veraset yoluyla sonraki nesillere geçmektedir. Bu sistem de, zaman zaman çıkan taht kavgalarına

[11] Ayşe Sıdıka Oktay, **age,** s. 446–447.
[12] Ayşe Sıdıka Oktay, **age**, s. 455–456.
[13] **Age**, s. 492–493.

rağmen gayet iyi işlemekte, ülkede bir refah ortamı hüküm sürmektedir. Dolayısıyla Kınalızâde böyle iyi işleyen bir sistemi eleştirme gereği de duymamaktadır.

b. Makyavel'e Göre Devlet Anlayışı

Makyavel her şeyden önce içinde yaşadığı keşmekeş halindeki İtalya'nın sorunlarına pratik çözümler getirmeye çalışan biridir. Onun için, öncelikli mesele Kınalızâde gibi halkının ahlâklı bir şekilde yaşamasını sağlayacak bir devlet düzeninin tesis edilmesi değil, her ne şekilde olursa olsun İtalya'nın birliğini sağlayacak ve ona itibar kazandıracak bir devletin tesis edilmesidir. İtibar kazandırmak diyorum, çünkü Makyavel'in şahitlik ettiği dönemde Floransa'nın komşu ülkeler arasında hiçbir itibarı yoktur. Bu konuda bir örnek verilecek olursa, Temmuz 1500 yılında diplomatik bir görevle Floransa'yı temsilen Fransa Kralı XII. Louis'in sarayına gittiğinde Makyavel'in yaşadığı tecrübe gösterilebilir. Floransa'nın böyle bir elçi gönderme kararı, Pisalılar'ın 4 yıldır süren ayaklanmalarını bastıramamaları ve bu konuda karşılaşılan güçlüklerden kaynaklanmaktadır. Makyavel bu görevi esnasında, Floransa'nın kendisine atfettiği önemin Fransızlara göre, şehrin askeri konumu ve refah düzeyi ile komik bir şekilde orantısız olduğunu görmüştür. Çok açık bir şekilde, Floransa hükümet çarkı modern krallık eğitimi almış herhangi biri için, anlamsız bir şekilde bocalayan güçsüz bir aygıt olarak görünüyordu. Makyavel için en acısı da, bu görevi esnasında Fransızların kendisine „Bay Hiç Bir şey" diye hitap etmeleriydi.[14] Floransa elçisi bu seyahatinde, Fransızların kendi ülkesine yardım etmek için bir sebep görmediklerini anlamıştır.

Bu durumda İtalya'nın birliğinin sağlanması, onun güçlü bir devlet haline gelip itibar sahibi olması için olmazsa olmaz bir şarttır. Makyavel'e göre bunu yapacak olan kişinin de ahlâki ya da gayriahlâki yollardan gitmesi önemli değildir.

Makyavel, *Prens*'te, siyaset üzerine yazılan kitaplarda genel olarak yapılanın aksine, mal mülk, sitenin içeriği, hükümdarın rolü üzerinde genel mülahazalarla oyalanmaz ve „Kaç çeşit hükümdarlık vardır ve bunlar hangi yollarla elde edilebilir" başlığıyla hemen konuya girer. İnsanları sultaları altında tutmuş ve tutmakta olan bütün devletlerin, bütün egemenliklerin ya cumhuriyet ya da hükümdarlık olduğunu belirttikten sonra, cumhuriyetlerden hiç söz etmeyeceğini, yalnızca hükümdarlıkları ele alacağını ifade eder.[15] Zaten İtalya bir cumhuriyet değil bir hükümdarlıktır ve *Prens* de Makyavel'in İtalya'yı kurtarabilecek „güçlü el" olarak gördüğü Muhteşem Lorenzo'ya pratik bilgiler sunmak için kaleme alınmıştır.

Makyavel, her şeyin sürekli devinim halinde olduğu fikrinden hareketle hükümdara sürekli yeni yerler fethedip ülkesini yükseltmesini tavsiye eder. Zaten ülke büyümezse bu durumda zorunlu olarak küçülecektir. Ona göre, „insanların yaptıkları işlerin hepsinin, hareket halinde oldukları ve sabit kalamayacakları için, yükselmesi ya da batması zorunlu olmalıdır; aklın sizi zorlamadığı çoğu şeye, ihtiyaçlar zorlar."[16] Eğer hükümdar ülkeyi genişletmezse ve ülkeyi sadece varlığını koruyacak tarzda düzenlerse, zaman içinde ihtiyaçlar onu genişlemeye zorladığında hızlı bir şekilde düşüşe geçecektir. Öte taraftan, hiç savaşmak ve genişletmek zorunda kalmasa bile, bu durumda yaşanacak rehavet ülkenin bölünmesine yol açabilecektir.

Makyavel böylece bir devletin sürekli savaşmak zorunda olduğunu ima eder. O, siyaseti böylece bir problem ve kriz kaynağı olarak ele alır. Bu noktada yine Makyavel'in yaşadığı döneme bakmak gerekir. Bu dönem İtalya'sında rakip devletler birbirlerini sürekli olarak ilhak etmektedirler. Böyle bir durumda da siyasetin başlı başına bir problem olarak ele alınmasına şaşırmamak gerekir. Yani siyaset insanları doğru yola iletecek bir ilim değil başlı başına bir

[14] Quentin Skinner, **age**, s. 19–20.
[15] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 68–69.
[16] Machiavelli, **Söylevler**, s. 50.

problem kaynağıdır. Makyavel, bu karışık durumda devletin insanları ya okşaması ya da ezmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü insanlar hafif yaraların intikamını alırlar ama yaralar iyileşemeyecek kadar ağırsa bunu yapamazlar. Dolayısıyla birisine zarar vermek söz konusu olduğunda bu işi öyle bir şekilde yapılmalıdır ki artık onun intikamından korkmaya gerek kalmasın. Makyavel'e göre, büyük insanlara ya hiç dokunmamalı, ya da dokununca onları yok etmelidir. Görüldüğü gibi siyasetin ahlâkla hiçbir ilgisi yoktur.[17] Burada Makyavel'in prensibi elde edilecek karın zarardan fazla olmasıdır. Burada Müslümanlardaki cihat anlayışı veya haçlılardaki haçlı seferlerini motive eden dini güdülerden eser yoktur. Tamamen maddi sebepler rol oynamaktadır. Mesele ülkenin genişlemesi ve güç elde edilmesidir.

Makyavel'e göre fethetme arzusu hiç şüphesiz normal ve doğal bir şeydir. Siyasi geleneğin soydan gelme krallığı doğal, fetihleri şiddet saydığı hatırlanacak olursa Makyavel'in bu tasnifi altüst ettiği net bir şekilde görülecektir. Makyavel, evvelce bir istisna olan ve hiç hoş karşılanmayan komşudevleti ele geçirme arzusunu bu şekilde sıradanlaştırıp, meşrulaştırmaktadır. Komşudevleti ele geçirmeye kalkışan kimse eğer gerekli imkânlara sahipse kınanmamalı, aksine övülmelidir. Ama bu güce sahip olmadığı halde yapmaya kalkışan kimse büyük bir hata işliyor demektir. Burada da mahkûm edilen ihtiras değil, başarısızlığa uğrayan ihtirastır.[18]

Makyavel, böylece başarıya götüren ihtirası övüp komşuları fethetme isteğini de olağan bir istek olarak meşrulaştırırken bir taraftan da çeşitli yönetimlere sahip ülkeleri fethetme yollarını gösterir. Buna göre bilinen bütün hükümdarlıklar iki farklı biçimde yönetilmektedir. Bunlardan biri, Türk devletinde olduğu gibi hükümdar ile bir ihsan olarak yönetime dâhil edilmiş bulunan kulları tarafından yönetilen hükümdarlıklardır. Diğeri de, Fransa'da olduğu gibi bir hükümdar ile mevkilerini onun lütfuyla değil de, eski bir soydan gelmeleri nedeniyle edinmiş olan ve her birinin kendi devleti, kendi tebaası bulunan baronlar tarafından yönetilen hükümdarlıklardır. Makyavel, Türk devletinin doğası gereği ele geçirilmesinin çok zor olduğunu fakat bir kere fethedildi mi, elde tutulmasının çok kolay olacağını vurgular. Bu imparatorluğu fethetmenin zorluğu, fethe kalkışanın bu ülkedeki büyüklerden yardım alamamasından ve girişiminde hükümdarın çevresinden bazılarının ayaklanarak kendisine yardım etmelerini bekleyememesinden kaynaklanır. Çünkü bu ülkede herkes eşit derecede hükümdarın kuludur ve herkes servetini eşit biçimde ona borçludur. Ayaklanacak olsalar bile halkı peşlerinden sürükleyemezler, çünkü halk onları hükümdarın memurları olarak görmektedir ve herhangi bir şahsi bağlılık duymamaktadır. Ancak fetih başarılı bir şekilde tamamlanır ve hükümdar ordularını bir daha toplayamayacak duruma gelirse de, onun soyundan başka korkacak bir şey yoktur. Makyavel, ikinci tür hükümdarlıklarda ise, birkaç baronu elde ederek ülkeye girmenin kolay olabileceğini belirtir. Çünkü burada, yeniliklere ve değişikliklere açık hoşnutsuzlar her zaman bulunabilir ve bunlar ülkenin yollarını açıp zaferi kolaylaştırabilirler. Fakat daha sonra fethedilen bu yerlerde tutunmak çok zordur. Fatih hem kendisine fetih öncesi yardım edenlerden hem de ezmek zorunda kaldıklarından kaynaklanan güçlüklerle karşılaşır.[19] Birinci durumda fetih zor, daha sonrası kolayken; ikinci durumda ise fetih kolay, daha sonrası zordur.

Makyavel, üçüncü bir devlet şekli olarak da kendi kanunlarıyla özgürce yaşamaya alışmış devletleri gösterir. Bu devletleri fethe kalkışacak olanlara da, fetihten sonra buralarda kalıp tutunabilmeleri için üç tavsiyede bulunur: Fethedilen yerleri tamamen yıkmak, fethedilen yerlere bizzat gidip yerleşmek ve fethedilen yerlerdeki insanların kanunlarına hiç dokunmayıp, onları vergiye bağlamak ve itaat içinde kalmalarını sağlayacak az üyeli bir hükümet kurmak.[20] Görüldüğü

[17] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 79.
[18] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 88.
[19] **Age**, s. 92–95.
[20] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 98–99.

gibi Makyavel, bu yolla İtalya hükümdarına ülkenin birliğini sağlama konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır.

Makyavel'e göre bütün ülkelerde birbirine karşıt iki eğilime rastlanır: Buna göre bir yanda büyüklerden emir almak ve baskı görmek istemeyen halk, öbür yanda da halka emretmek ve onu baskı altında tutup ezmek isteyen büyükler vardır. Makyavel tarihin, aynı yaşadığı dönem İtalya'sının olduğu gibi, insan ihtiraslarının savaş meydanı olduğunu düşünür. Bu zıt eğilimleri belirterek de toplumların gelişimini çelişkiye dayandırır. Bu durumda devlet, toplumda mevcut olan bu anlaşmazlıktan doğmaktadır. Hükümdarlık, duruma bağlı olarak büyüklerin eseri olabileceği gibi halkın eseri de olabilir. Büyükler, halkın çok güçlendiğini ve ona karşı koyamayacaklarını gördükleri zaman aralarından saygın birini seçip hükümdar yaparlar. Böylece kendi seçtikleri hükümdar sayesinde yine kendi isteklerini gerçekleştirirler. Aynı şekilde halk da büyüklere karşı koyamayacağını anlayınca bütün desteğini bir kişiye verir. Kendi desteğiyle iktidar olan bu kişi sayesinde kendini koruyabileceğinden onu hükümdar yapar. Yani devlet, kendini tehdit altında gören bir sınıfın baskı aracına dönüşmüş olur. Makyavel, büyüklerin sayesinde hükümdar olan kişinin, yükselişini halka borçlu olan kişiye oranla mevkiini korumakta daha çok zorlanacağını belirtir. Çünkü birincisi, kendilerini onunla eşit sayan insanlarla çevrilidir ve istediği gibi yönetemez. Hâlbuki ikincisi, egemenliğinde tek başınadır ve çevresindeki herkes ona itaat edecektir.[21] Ayrıca halkın amaçları büyüklerinkinden daha adilcedir. Büyüklerin isteği, baskı yapmakken, halkın isteği baskıdan kurtulmaktır. Makyavel böylece İtalya'nın birliğini sağlaması muhtemel hükümdarına, halkın desteğini kazanması ve iktidarı böylece tesis etmesi konusunda da yol göstermeye çalışır.

Görüldüğü üzere Makyavel'in devlet anlayışında, belki de yaşadığı 16. yy. İtalya'sının bir yansıması olarak genel bir savaş ve çatışma havası hâkimdir. Savaş normal hayatın bir parçasıdır ve halk da hayatın içinde olduğundan devletin görevi halkı hayatın bir diğer parçası olan savaşa yaşamaya sevk etmektir.

Makyavel böyle düşünmektedir fakat düşüncelerini gerçekleştirecek güce sahip değildir ve tek umudu iktidar sahiplerinin bu düşünceleri benimsemesidir. Yani Makyavel'in yaptığı günümüz tabiriyle propaganda yapmaktır ve "propaganda sayesinde kazanılan dışında hiçbir zafer umudu yoktur. Makyavel'in Hıristiyanlıktan devraldığı yegâne şey, propaganda idesiydi. Bu ide, onun düşüncesi ile Hıristiyanlık arasındaki tek bağdır."[22] Aslında savaşı sadece güç kazanmak için böylesine yücelten birinin alçakgönüllülüğü öğütleyen Hıristiyanlıkla çatışması normal karşılanmalıdır. Bununla birlikte, onun dinle çatışması kilisenin o dönem İtalyan siyasetinde oynadığı rolden de kaynaklanmaktadır. Kilise toprak sahibidir ve sahibi olduğu toprakları kötü yönetmekte fakat ayrıcalıklı konumunun keyfini sürmektedir. Her ne olursa olsun, eğer Makyavel silahsız Peygamber İsa'yı taklit etmek istediyse bile, bu sadece istemesinden değil tamamen zorunluluktan olmuştur. Çünkü Makyavel *Prens*'i yazdığı dönemde herhangi bir güce sahip değildir. O, yeni bir paradigma kurmaya çalışmakta ve değişimi sağlayacak olan yöneticilerde kanaat oluşturmaya çalışmaktadır. Çünkü İtalya'nın kurtuluşu bu kanaat değişimine bağlıdır.

2. Kınalızâde ve Makyavel'e göre Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri

a. Kınalızâde'ye göre Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri

Hükümdarın öncelikli amacı Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak ve bunun neticesi olan saadeti elde etmektir.[23] Hükümdar bir insandır ve Allah'ın kulu olması hasebiyle Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmelidir. Bu sorumluluklardan en önemlisi de adaletle hükmetmektir.

[21] **Age**, s. 135–136.
[22] Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?,** İstanbul 2000, s. 82.
[23] Hüseyin Öztürk, **age**, s. 88.

Kınalızâde'ye göre en büyük siyaset şeriattır ve şeriatı gerçekleştirecek araçlardan biri de hükümdar ya da padişahtır. Hükümdar olmadan da toplumda siyasetin uygulanması mümkün değildir. O toplumda adaleti tesis eden kişidir. Devletten anlaşılan Medine-i Fazıla'nın müdebbiri, yani devletteki sorunlara çareler arayıp önlem alan kişisi, imam-ı Hakk ve halife-i mutlak olan hükümdardır.[24]

Ahlâk-ı Alâi'nin yazarı, hükümdarı „adil-i natık" yani „konuşan adalet" olarak da tanımlar. Çünkü „susan adalet" olarak tanımladığı para, toplumda zanaatlar arasındaki iş bölümü ve alışverişte adaleti sağlamak için gerekliyken bazen adaleti sağlamada yeterli olmayabilir. Bu durumda anlaşmazlığı ortadan kaldıracak, zayıfı güçlendirip güçlüyü zayıflatacak olan, „konuşan adalet" olarak adlandırılan padişahtır. Padişah her türlü müdahalesinde itidalli olmalıdır. Padişah itidalle hükmediyorsa memleket sağlıklı, itidalle hükmetmiyorsa sağlıklı değildir. Padişah, tahta çıktığında memleket sağlıklı değilse bir doktor gibi davranıp memleketi sağlığına kavuşturacak tedbirleri uygulamalıdır.[25] Kınalızâde'nin padişaha zayıfı güçlendirip güçlüyü zayıflatmasını tavsiye etmesi aynı şekilde Makyavel'de de görülür. Bunun sebebi her iki düşünürün de hükümdarın ülkeyi iyi yönetip, güçlü bir duruma getirebilmesi için, etrafında kendisine müdahale edebilecek kişilerin bulunmaması gerektiğini düşünmeleridir. Çünkü bu nüfuzlu kişiler bazen kendi çıkarlarını ülkenin çıkarlarının önüne geçirebilirler. Hükümdarın böyle bir durumda kalması otoritesinin zayıflamasına ve ülkede karışıklıklara neden olur.

Genel olarak İslam hukukçularının devlet ve devlet yönetimiyle ilgili tezlerinde, hükümdarın vasıfları hep detaylı bir şekilde incelene gelmiştir. Bunun sebebi, Müslüman hukukçuların Kuran'da nizamın mevcudiyetini koruyup kollamakla görevlendirilen hükümdarın, Kuran'da işaret olunan otorite ile donatılan dürüst ve erdemli kişi olup olmadığını araştırma gayeleridir. Şerif Mardin bu durumu,

> "Fiili bir hükümdarın Kuran'da işaret olunan otorite ile donatılan insan olup olmadığını araştırmak için, hükümdarın kutsal kitap tarafından kastedilen dürüst kişi olduğunu gösteren işaretlerin çok iyi incelenmesi gerekir. İslam hukukçularının devletle ilgili tezlerinde, hükümdarın vasıflarının sayılmasının böyle önemli bir rol oynaması bu yüzdendir."[26]

diyerek açıklamaktadır. Şerif Mardin, İslam hukukçularının bu davranışını "tohum halinde bir direnme teorisi yönünde ürkek bir adım olan meşruiyeti ölçme metodu"[27] olarak nitelemektedir. İslam hukukçuları tarafından geliştirilen bu „direnme teorisi" bir anlamda ehil olmayan ve onaylanmamış sayılan bir otoritenin icrasına karşı çıkma imkânı sağlamaktadır. Kınalızâde'de de bir İslam hukukçusudur ve ona göre hükümdarda olması gereken özellikler şunlardır:

> Birincisi yüksek gayrettir. Hükümdar halkın mutluluğunu sağlamak ve İslamı yüceltmek için yüksek gayret göstermelidir.[28]
>
> İkincisi görüşte ve düşüncede isabet ettirmektir. Kınalızâde'ye göre bu özellik iki nesneyle hâsıl olur. Öncelikle zeki ve akıllı yaratılmış olmak ki bunu Allah dilediğine verir. İkinci olarak da padişah tecrübeli olmalıdır.[29]

[24] Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâi**, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul 2007, s. 461.
[25] Ayşe Sıdıka Oktay, **age**, s. 490.
[26] Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul 1998, s. 109.
[27] **Age**, s. 106.
[28] Kınalızâde Ali Çelebi, **age**, s. 463.
[29] **Age**, s. 468.

Üçüncüsü azim ve kararlılıktır. Hükümdar bir karar verip gerekenleri yaptıktan sonra bu işi tamamlanıncaya kadar vazgeçmemelidir.[30]

Dördüncüsü büyük ve şiddetli olaylara sabır ve tahammül göstermektir. Sabır ve tahammül bütün insanlara gerekli olan bir haslet olmakla beraber padişahlar için özellikle gereklidir. Aksi durumda, devlete, millete ve dine zarar gelir.[31]

Beşincisi zenginliktir. Halkın malına tamah etmemesi için padişahların zengin olmaları gerekir. Padişah devlet malını harcarken itidalli olmalı, çok cimrilikten ve çok savurganlıktan imtina etmelidir.[32]

Altıncısı, uygun askerlerin ve kendisine bağlı insanların olmasıdır. Halkın ve askerlerin padişaha kemal üzere itaat etmesi gerekir. Bunların itaat etmemeleri ya da muhalefet etmeleri, yine askerlerin ve halkın zararına olacak şekilde, düzenin bozulmasına sebep olur.[33]

Yedinci özellik de nesebdir. İnsanlar yaratılışları gereği kendilerine benzeyenlerin emir ve yasaklarına uymaktan imtina ederler ve bu sebeple kargaşa çıkar. Oysa baba ve dedeleri saltanatlarıyla tanınan ve halkın kendilerine itaat ede geldiği şerefli bir soydan gelen bir kişinin yönetiminde fitne ve inat görülmez.[34]

Bu noktada özellikle belirtmek gerekir ki padişahlarda olması gereken özelliklerden sadece bir tanesi askerlikle ilgilidir. Kınalızâde, Makyavel gibi sürekli askerliği ön plana çıkarmaz. Çünkü Osmanlı devletinde askerlerin bağlılığı ve itaati konusunda, o dönem İtalya'sında yaşanan sorunlar yoktur. 16. yüzyıl Avrupa'sında, Osmanlı kapıkulu ocakları düzenli ordunun en iyi örneği sayılmaktayken, İtalya'nın askeri alandaki güçsüzlüğü birçok soruna sebep olmaktadır. Asker toplamanın zorluğu bir yana, toplanan askerlerin disiplinsizliği başı başına bir problem teşkil etmekte, iaşe düzeninin bozukluğu ise geçilen kasaba ve şehirlerin yağmalanmasıyla sonuçlanmaktadır.

Kınalızâde, devlet başkanının görevinin devleti yönetmek olduğunu vurgular ve bu yönetimin nasıl olacağını adalet ve itidalin belirleyeceğini ifade eder. Dolayısıyla devlet başkanının toplumda itidali sağlamak ve adaleti temin etmek gibi iki büyük görevi vardır. Bu görevleri çerçevesinde devlet başkanı toplumdaki insanları kaynaştırmalı ve aralarındaki düzeni sağlamalıdır.

Kınalızâde, toplumların aynı insanlarda bulunan mizaç gibi mizaçları olduğunu ve bu mizacın itidali bozulursa yine insanlar gibi toplumların da hastalanacağını söyler. Doktorların görevi insanın mizacını tekrar itidale döndürüp onu sağlığına kavuşturmak, devlet başkanının görevi de toplumun mizacını itidal üzre tutmaktır. Devletler-Osmanlı örneğinde olduğu gibi-farklı milletler ve topluluklardan meydana gelmiştir. Devlet başkanı bunları kaynaştırmalı, böylelikle ülkenin mizacını itidalde tutmalıdır. Hükümdar bütün bu işleri nasıl yapacağını, ülkenin itidal durumu bozulmuşsa ne tür tedbirler alması gerektiğini, yani saltanat tabipliğini bilmelidir. Böylece kararlılıkla saltanat bilgisi amele çevrilmeli ve memlekette itidal tesis edilmelidir.

Kınalızâde, devlet başkanını toplumda düzeni sağlayacak araçlardan biri olarak göstermiş, diğer iki araç olarak da ilahi kanunu ve parayı saymıştır. Buna göre ilahi kanunun toplumda uygulanması görevi ve paranın idaresi devlet başkanına verilmiştir. Yani hükümdar, toplumda adalet ve itidali sağlamakla mükelleftir. Kınalızâde bu düşüncesini de dine dayandırır ve

[30] **Age**, s. 468.
[31] **Age**, s. 472.
[32] **Age**, s. 472–473.
[33] **Age**, s. 473.
[34] **Age**, s. 475.

dünyada ilahi kanunlara göre amel eden devlet başkanlarının yeryüzünde Allah'ın halifesi olacağını, ahrette de kıyamet şiddetinden kurtulacağını ifade edip, adaletin sağlanabilmesi için üç şartın yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Birinci olarak devlet başkanı bütün halkını eşit tutmalıdır. İkinci olarak toplumda eşitliği sağladıktan sonra ülkeye genel olarak bakmalı, insanlara kabiliyetlerine göre davranmalıdır. Son olarak da hayır ve yardım konusunda herkesin hakkına uygun hareket etmelidir. Birinci şart hükümdarın ülkedeki herkesin kendi işini yapmasını sağlaması, bazı mesleklerin sayısının artmasına veya öne çıkmasına müsaade etmemesiyle gerçekleşir. Böylece herkes kendi işini yapar ve toplumda düzen kurulur. İkinci şart, hükümdarın gerçek âlimlerle çalışmasıyla gerçekleşir. Ayrıca hükümdar kötülük yapan insanları uyarıp ceza almaları gerekiyorsa ceza vermekten çekinmemelidir. Son şart da devlet başkanının hayır ve yardımları dağıtırken eksik veya fazla vererek zulüm işlememesi, rüşvet ve iltimasla insanları hak etmedikleri yerlere getirmemesiyle gerçekleşmiş olur. Buna göre devlet başkanı hak etmeyen kişilere mal ve makam bağışlamamak için çok dikkatli olmalıdır. Aksi takdirde ülkenin düzeni bozulur. Bunlara ek olarak, düzenin sağlanması için devlet başkanının halkın ihtiyaçlarından ve sıkıntılarından haberdar olması gerekir.[35] Bu konuda da gereken tedbirler alınmalı, ya belli günlerde halkın istekleri dinlenmeli ya da halkın içine karışıp haber getirecek haberciler tutulmalıdır.

Ahlâk-ı Alâi'nin yazarı hükümdarlara devletlerini koruyabilmeleri için düşmanlarından haberdar olmalarını tavsiye eder ve birçok padişahın bu konudaki ihmalinden ötürü tahtını kaybettiğini belirtir. Hükümdarlar düşmanlarının gizli fikirlerini ve planlarını bilmeli, fakat kendi fikirlerini ve planlarını saklamalıdır. Düşmanı sayısının azlığından dolayı küçük görmemeli ve gurura kapılmamalıdır. Gerekli olmadıkça savaşmamak gurura kapılmamanın göstergesidir. Kınalızâde savaşmak zorunda kalındığında niyetin çok önemli olduğunu vurgular ve her zaman halis niyetle davranılması gerektiğini ifade eder. Yani hükümdarın amacı memleketini genişletmek, mal ve esir almak olmamalıdır. Allah'ın lafzını ve dinini yüceltmek, kâfirleri uzaklaştırmak olmalıdır. Bununla birlikte, Müslüman padişahlar kâfir memleketlerini fethedecek bir fırsat bulduklarında ihmal etmemeli ve yine Allah'ın dinini yüceltmek niyetiyle buraları fethetmelidirler. Özellikle bu ülkeler daha evvel Dar'ül İslam idiyse fetih için acele etmelidir. Kınalızâde bu noktada devlet başkanına pratik tavsiyelerde de bulunur ve askerler arasında ayrılık varsa kesinlikle savaşa girmemesini, bu durumda iki düşman arasında kalmışgibi olacağını söyler. Devlet başkanı ayrıca düşmanın saldırısı karşısında yenileceğini anlarsa gereksiz yere gurura kapılmamalı, barış istemelidir. Düşman bu teklifi kabul etmezse gurura kapılmış demektir ve gurura kapılanın yenilmesi uzak değildir. Padişahın kendisi savaşmeydanında savaşmamalıdır. Çünkü padişah şehit olsa ya da esir düşse ordu dağılır, hâlbuki askerlerin yarısı savaşmeydanında şehit olsa bile yine de galip gelme ihtimali olacaktır. Padişahlar cesaretlerini, savaş meydanında askerleri hücum ettirmekte göstermeli, savaş meydanında askerden önce kaçmaya meyilli olmayan bir yerde bulunmalıdır.[36]

Kınalızâde'ye göre, harpte hile caiz fakat zulüm haramdır. Hileyle düşmanı yenmek mümkünken gereksiz yere savaşılmamalıdır. Kınalızâde, zulmü bir hükümdarın başka bir hükümdarı veya topluluğu bağışladığı halde aniden baskın yaparak öldürmesi olarak tanımlar. Fakat padişah, anlaşma yaptığı bir kişiye veya bir kâfire anlaşmayı bozduğunu söyleyebilir. Hatta ona göre böyle bir anlaşmayı bozmak daha uygundur. Çünkü Müslüman bir hükümdarın kâfirlerle tam bir zaruret olmadığı halde anlaşması caiz değildir. Buna göre zaruret ortadan kalktığında anlaşma bozulmalıdır. Hükümdarların önemli bir görevi de askerleri ödüllendirmektir. Kınalızâde burada da pratik tavsiyelerde bulunur ve hükümdarlara askerlerini özellikle savaş zamanlarında

[35] Ayşe Sıdıka Oktay, **age**, s. 499–501.
[36] **Age**, s. 505.

ödüllendirmelerini salık verir. Buna göre bazı insanların dünya nimetlerini ahiret sevabından daha çok istedikleri unutulmamalı, bu yüzden de savaş sonunda askerler ganimetten mahrum bırakılmamalıdır. Aksi takdirde orduda bozulmalar başgösterebilir. Ayrıca düzensizliklere karşı tedbir olarak fetih tamamlanmadan yağmaya başlamak kesin olarak yasaklanmalıdır. Galibiyetin sonunda yağma ve öldürmede aşırıya gidilmemeli, fethedilen ülke halkının nefreti kazanılmamalıdır. Bir padişah bir yeri fethettikten sonra katliam yapmamalı, kudret nimetine şükredip, ahaliyi affetmelidir.[37]

Kınalızâde, halka merhametli davranmak gerektiğini belirtirken, asilere ve isyanlarında inat gösterenlere karşı ise son derece şiddetli olmak gerektiğini vurgular. Timur'un kendi görüşüne nazik bir üslupla muhalefet eden emirlerinden birini ağlattığını, Yavuz Sultan Selim'in kendisine karşı çıkan bir komutanı sözünü bitirmeden boynunu vurdurduğunu, Selçuklu sultanı Alaaddin Keykavus'un fesat kaynağı olan üç komutanını bir gecede öldürttüğünü övgüyle anlatır. Ona göre bu padişahların böyle davranmaları kararlı olduklarının ve kudretlerinin bir göstergesidir ve ayrıca görevleridir. Bununla birlikte Kınalızâde, sultanların insanlara iyiyi emredip, kötüyü yasaklarken şiddet uygulamalarının dinen caiz olmadığını da söyler. Buna delil olarak da Allah'ın (c.c), Hz. Musa ve Hz. Harun'a (a.s.) isyancı Firavun'a tebliğde bulunurken "Ona yumuşak söz söyleyin." ayetini gösterir.[38]

Kınalızâde'nin meselesi, devlet-i ebed müddet olarak algıladığı Osmanlı devletinin bekasıdır ve bunun için padişaha zaten işlemekte olan bir düzende takip etmesi gereken yolları göstermektedir.

b. Makyavel'e Göre Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri

Makyavel, hükümdarın özellikleri ve görevlerinden bahsederken barıştan üstün hiçbir şey olmadığını iddia eden geleneksel siyasi literatürü de eleştirmektedir. Ona göre, bir hükümdar için savaş ve onunla ilgili kurum ve kurallar bütün düşünce ve dikkatini üzerinde toplaması gereken tek konudur. Savaş sanatını hor görmek yıkıma, onu iyi kullanmaksa iktidara götürür. Hükümdarlar askerlik sanatını ihmal ettikleri ölçüde dost ve düşmanları tarafından küçümsenecekler, bu yüzden kaçınmaları gereken pek çok durumla karşılaşacaklardır. Dolayısıyla hükümdarlar, savaş sanatına çok önem vermeli, özellikle de barışta zamanında hem bedenine hem de ruhuna idman yaptırarak bu sanatla meşgul olmalıdırlar. Makyavel bu noktada pratik tavsiyelerde bulunur ve hükümdara, beden idmanı için birliklerine manevralar yaptırıp, bol bol ava çıkmasını salık verir. Av, ona yorgunluğa karşı direnme gücü kazandırır ve ülkenin coğrafyasını iyice öğretir. Zihin idmanı için de, hükümdar tarihçileri okuyup tarihi olaylardan ders çıkarmalıdır. Ayrıca ünlü kişilerin girişkileri için üzerinde düşünmeli, zaferlerinin ve yenilgilerinin sebeplerini incelemelidir.[39]

Makyavel de Kınalızâde gibi hükümdarlara tarih kitaplarını okumalarını tavsiye eder. Fakat onun amacı Kınalızâde'de olduğu gibi hükümdarın halkını barış içinde yaşatmasını sağlamak değil, aksine onun halkını sokacağı savaşlarda başarılı olmasına yardımcı olmaktır. Yani tarih kitapları halkı huzur içinde yaşatmak için değil savaş için okunmalıdır. Bu durum da yine Makyavel'in içine doğduğu İtalya'nın şartlarıyla açıklanabilir. Makyavel'in asıl meselesi İtalya'nın birliğinin sağlanması ve güçlü bir duruma gelmesidir. Bu da ancak savaş yoluyla mümkündür. Belki bundan sonra halkı refah içinde yaşatmak düşünülebilir. Kınalızâde ise zaten çok güçlü olan Osmanlı'nın vatandaşıdır ve Makyavel'in sorunu Osmanlı'da çoktan çözülmüş, halkın refahı ve huzuru öne çıkmıştır.

[37] Ayşe Sıdıka Oktay, **age**, s. 506–507.
[38] **Age**, s. 517.
[39] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 172–175.

Makyavel, bir hükümdarın gerek tebaasına gerekse dostlarına karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde olması gerektiğini incelerken, bunu kendi zamanına gelinceye kadar izlenmiş yolun dışına çıkarak yapacağını ifade eder. Yani hem antik düşünceye hem de kilise babalarından kaynaklanan geleneğe getirdiği yeniliğin bilincindedir. Kendisini okuyacak olanlar için yararlı şeyler yapmak istediğini, bu yüzden de bir takım spekülasyonlara girişmektense eşyanın realitesine bağlı kalmanın daha iyi olacağını belirtir. Böylece içinde yaşadığı 16. yüzyıl İtalya'sının şartlarına göre davranmanın gerekliliğini vurgular. Makyavel'e göre, realite ile idealler birbirinden o kadar farklıdır ki, sadece idealleri incelemekle vakit kaybeden kişi varlığını muhafaza edip güçlenmekten çok onu yok etmiş olur. Aynı şekilde, her zaman iyi insan olarak görünmek isteyen kimse de bunca kötü insanın arasında yok olmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla, saltanatını korumak isteyen bir hükümdar her zaman iyi olmamalı, gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman da kötü olmayı öğrenmelidir.[40] Burada mesele iyi ya da kötü olmak değil, saltanatı korumaktır.

Makyavel, hükümdarın özellikleriyle ilgili olarak cömertlik ve cimrilik hakkında tavsiyede bulunurken, cömertliğin bir hükümdar için pek de iyi bir özellik olmayacağını vurgular. Aslında cömertlik kendi kendini yiyip bitirir, çünkü eğer bir hükümdar cömertliğiyle ün salmak isterse hiçbir harcamadan kaçınmayacak ve bu harcamaları uğrunda devletin hazinesini tüketecektir. Devlet hazinesi tükendikten sonra da cömertlik unvanını koruyabilmek için halka fazladan vergiler koymaya başlayacak, bu yüzden de bir süre sonra nefret edilen bir hükümdar durumuna düşecektir. Oysa bir hükümdar için en tehlikeli durumlardan biridir bu. Dolayısıyla basiretli bir hükümdar cömertliğe önem vermemeli, adının cimriye çıkmasına hiç aldırış etmemelidir. Çünkü büyük ihsanlarda bulunmadığı küçük bir azınlık tarafından cimrilikle suçlanırken hazinesini dolduracak ve gerek savaş zamanında gerekse çok para gerektiren diğer işlerinde halka ek vergiler koymayıp zamanla cömert bir hükümdar olarak tanınmaya başlayacaktır. Buradaki cimrilik nitelemesi, hükümdarın saltanatını sürdürmesini sağlayan kötü niteliklerden olduğu için problem teşkil etmez.[41] Aslında Makyavel için kaçınılması gereken tek şey "nefret edilen kişi" olma tehlikesidir.

Hükümdarın diğer özelliklerinden zalim ya da merhametli olmasına dair olarak da Makyavel, onun sert tedbirler alınması gerekirken merhametli davranmasının büyük zararlara sebep olacağını belirtir. Halkı birlik ve düzen içinde tutmak için hükümdarın sert tedbirler almaktan çekinmemesi, zalimlikle suçlanmaktan korkmaması gerekir. Alınan sert tedbirler az sayıda kişinin ölümüne sebep olurken, düzensizlikler çok sayıda kişinin ölümüne sebep olacak, bu durumda da sert tedbirlere başvuran hükümdar, merhametli davranıp kargaşanın çıkmasına göz yuman hükümdardan daha merhametli tanınacaktır. Halk tarafından hem sevilmek hem de korkulmak zordur fakat bunlardan birinin tercih edilmesi gerekiyorsa da korkulan bir hükümdar olmak daha güvenlidir. Çünkü sevgi konusunda halk aktif ve istediği zaman sevmekten vazgeçebilecek durumdayken, korku hükümdarın açtığı ve daha rahat kontrol edebildiği, halkın pasif konumda olduğu bir duygudur. Dolayısıyla, basiretli bir hükümdar başkasına bağlı olan bir şeye güvenmektense kendine bağlı olan şeye güvenmelidir. Ancak, halkının sevgisini hiç kazanmasa bile kinini de kazanmamaya son derece dikkat etmelidir. Bunu da halkının malına, mülküne ya da karılarına el uzatmayarak rahatlıkla başarabilir. Burada söz konusu olan, hükümdarın şiddeti tebaası için tahammül sınırları içinde tutmasıdır. Çünkü tahammül sınırlarını aşan şiddet karşı etkiler doğurur ve hükümdara karşı girişilen komplolar, kendisine karşı duyulan kinden kaynaklanır.[42]

[40] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 178.
[41] **Age**, s. 181–183.
[42] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 186–189.

Ahlâkla ilgili bütün sorunlarda merkezi bir yer tutmuş olan yalan konusuyla ilgili olarak Makyavel, „Hükümdarlar sözlerini nasıl tutmalıdır?" diye bir soru yöneltir. Bu soruya, sözüne sadık olmanın övgüye layık bir davranış olduğunu söyleyerek cevap verir. Ancak yaşadığı dönemde önemli işler başaran hükümdarların, sözlerine sadık davranmaya pek değer vermeyen ve amaçlarına ulaşmak için hileye başvurmaktan çekinmeyen kişiler olduğunu ekler. Sonuçta da bu hükümdarların sözüne sadık olan hükümdarlara üstün geldiklerinin tecrübeyle sabit olduğunu belirtir. Makyavel'e göre ya yasalarla ya da kuvvetle savaşılabilir; yasalarla savaşmak insanlara, kuvvetle savaşmak ise hayvanlara özgüdür. Bu durumda bir hükümdar bazen insan bazen de hayvan gibi davranmak zorundadır. Hayvan olarak hareket ederken hem tilki gibi olup tuzakları fark etmeli, hem de aslan gibi olup kurtları korkutmalıdır. Makyavel bu noktada antikçağ yazarlarının da, hükümdarların at bedenli, insan kafalı efsanevi bir yaratık tarafından yetiştirildiğini anlattıklarını söyler ve kendi fikrini antikçağdan referans göstererek destekler. Buradan çıkan kurala göre, akıllı bir hükümdar kendisini söz vermeye iten nedenler ortadan kalktığında ve sözünü yerine getirdiği takdirde zarara uğrayacağını gördüğünde sözünü yerine getirmemelidir. Zaten insanlar, nankör, kaypak ve kötüdürler, tehlikeler uzaktayken sizin için savaşmaya hazırken tehlike yaklaştığında sözlerini hemen unuturlar. Bu yüzden hükümdarın sözünü tutmamasında bir sakınca yoktur. Fakat hükümdarın burada dikkat etmesi gereken nokta, tilki doğasını ve olduğundan farklı görünerek gerçek düşüncelerini saklayabilmesidir. Şunu da belirtmek gerekir ki Makyavel, hükümdara tamamen ahlâksız olmasını da öğütlemez. Hükümdarın insaniyetli, dindar ve merhametli olması iyidir, fakat o gerektiğinde bunların tam tersi nitelikleri de gösterebilmeli, iyiliğinin esiri olmamalıdır.[43] Bu tavır tabii ki özü sözü bir olmak vazifesinin her şart altında geçerliliğini koruması gerektiğini savunan ahlâki görüşe taban tabana zıttır. Ancak, Makyavel'in de böyle bir kaygısı yoktur.

Makyavel tamamen pratik bir düşünürdür ve yaşadığı dönemin sorunlarına çare bulmaya çalışmaktadır. Bunu da insanın özü ve sözünün bir olmasının övgüye layık olduğunu, ancak yaşadığı dönemde böyle davranmayan hükümdarların daha başarılı olup ülkelerini refaha kavuşturduğunu söyleyerek ifade etmektedir. Ayrıca bu kuralın genel geçer bir kural olduğunu iddia etmemekte, sadece İtalya için mi yoksa her yer için mi geçerli olduğunu söylememektedir. Yine o dönem İtalya'sı ve sık değişen iktidarları düşünüldüğünde Makyavel'in böyle düşünmesinin sebepleri anlaşılabilir. Ona göre hükümdar talihin şartlarına göre hareket edebilecek esnek bir zihne sahip olmalı ve gerektiğinde her türlü kötülüğü yapmayı bilmelidir. Sonuçta iktidarını ve devletini korumayı başarabilirse herkes tarafından takdir edilecektir.

Makyavel genel itibarıyla talihe çok önem verir fakat hükümdarlara basiretli olmalarını ve kaderlerini talihin akışına bırakmamalarını tavsiye eder. Talihin, insanların eylemlerinin yarısına hükmedebildiğini, aşağı yukarı diğer yarısını ise insanların kendi iktidarına bıraktığını düşünür. Böylece, insanda hiçbir inisiyatifi kabul etmeyen katı bir determinizm fikrini reddeder. O, talihi azgın bir nehre benzetir ve selin önünde durmanın mümkün olmadığı, fakat sel geçtikten sonra bentler kurup setler inşaederek bir dahaki sefere selin zararlarından kurtulmanın mümkün olduğu gibi, talihin aleyhimize döndüğü zamanlarda uğrayabileceğimiz zararlardan kurtulmanın da mümkün olduğunu ifade eder. Çünkü talih de gücünü özellikle kendisine karşı hiçbir hazırlık yapılmayan yerlerde çok daha sert bir şekilde gösterir. Bu yüzden her şeyiyle talihe dayanan ve hiçbir önlem almayan hükümdarlar, talihin değişmesiyle birlikte çökerler. Fakat gerekli tedbirleri alırlar ve karakterlerini, hareket tarzlarını zamana ve şartlara göre değiştirebilirlerse talih onlar için hiçbir zaman değişmez. Yani örnek bir hükümdar tipi yoktur. Makyavel, İtalya'yı talih karşısında setsiz ve bentsiz, hiçbir savunması olmayan geniş bir kırsal alana benzetir. İtalya böylesine savunmasız olduğu için birliğini kuramamakta ve her zaman büyük değişikliklerin sahnesi

[43] **Age**, s. 192–195.

olmaktadır.[44] Makyavel tarafından bu şekilde azgın bir nehre benzetilen talih, hükümdarlara yine de çeşitli şekillerde şans verir ve bu şans da iyi bir şekilde değerlendirilmelidir.

Makyavel, hükümdara cevval ve acar olmasını da tavsiye eder. *Prens*'in „Hükümdar, iyi ün kazanmak için nasıl davranmalıdır" başlıklı bölümünde, hükümdarlara iyi ün kazanmak için büyük işlere girişmelerini ve yaptıkları işlerle eşine az rastlanır örnekler vermelerini öğütler. Hiç aralıksız büyük hedefler ortaya konmalı, bunları gerçekleştirmeye çalışırken halkın zihni meşgul edilmeli ve sürekli hayranlık içinde tutulmalıdır. Hükümdar, fırsat buldukça olağandışı ve üzerinde çok konuşulacak davranışlarda bulunmalı, insanları cezalandırırken veya ödüllendirirken sıra dışı yöntemler kullanmalıdır, böylece kendini sıradan insanlardan farklı göstermelidir.[45] Makyavel, burada da daha evvel üzerinde çokça durduğu hükümdarın imajına vurgu yapmaktadır.

Makyavel, hükümdarın en önemli görevlerinden birinin bakanlarını seçmek olduğunu söyler. Hükümdarın iyi olmasının etrafındaki bakanlarına bağlı olmadığını, tam tersine hükümdarın etrafındaki bakanların iyi olmasının hükümdarın iyi olmasına bağlı olduğunu belirtir. Hatta bir hükümdarı değerlendirmek için öncelikle çevresindeki bakanlarına ve danışmanlarına bakılmalıdır. Yani hükümdarı iyi hükümdar yapan çevresindeki bakanları değildir; iyi hükümdarlar çevrelerine iyi bakanlar toplarlar. İyi bir hükümdar çevresindeki bakanlarının ve danışmanlarının kendi çıkarlarını mı yoksa devletin ve hükümdarın çıkarlarını mı gözettiklerine bakmalı, kendi çıkarlarını üstün tutanları çevresinden uzaklaştırmalıdır. Öte yandan hükümdar da bakanlarının ve danışmanlarının sadakatini kazanmak istiyorsa onlara gereken itibarı göstermeli, onların servetlerini arttırmalı ve kendine minnettar bırakmalıdır. Böylece, hükümdarın çevresindekiler her türlü ifsada karşı dayanıklı olacak ve üzerlerine düşen görevleri layıkıyla yapacaklardır.[46] Bunun aksi durumunda zaten hükümdar için iktidarını kaybetmekten başka şans yoktur.

Makyavel'e göre, İtalya'nın içinde bulunduğu kötü durum *Prens*'te ileri sürülen tezlerin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir. İtalyan hükümdarlar Makyavel'in tavsiyelerine uygun hareket etmediği için İtalya birliğini sağlayamamıştır ve İtalya'yı kurtarmak isteyen bir hükümdar bu tavsiyelere uymalıdır. Makyavel bu kötü duruma rağmen umudunu kaybetmez. *Prens,* İtalya'nın kurtuluşu ve birliği için yazılmış bir manifestodur ve böyle bir manifesto yazmak umudunu kaybetmiş bir insanın işi olamaz.

Makyavel, kitabını atfettiği Lorenzo de Medici'ye hitaben İtalya'nın içinde bulunduğu durumda bütün umutlarını bu aileye bağladığını vurgular. Medici ailesinin soydan gelme hasletleri, talihi, Tanrı'nın ve tahtında oturmakta olduğu kilisenin lutfuyla bu kurtuluşu sağlayabilecek nitelikte olduğunu ifade eder. Bu noktada Makyavel'in "Makyavelce" davranarak Lorenzo de Medici'nin yeteneğine inanmadığı ve onunla alay ettiği söylenebilir. Çünkü Floransa'nın tarihinde Medici ailesine mensup yeteneksiz yöneticiler de bulunmaktadır. Ayrıca *Prens*'in II. bölümü soydan gelme monarşilerin zayıflığından bahsetmektedir. Bir ailenin talihinin her zaman iyi olacağı da söylenemez, çünkü talih değişkendir. Bunlara ilaveten Makyavel, kiliseyi İtalya'nın birliğini sağlamasının önündeki en büyük engel olarak görmektedir.[47] Yine bu noktada, Makyavel'in bu şekilde davranarak ve *Prens*'i II. Lorenzo de Medici'ye adayarak yönetici erke „ben sizin sadık kulunuzum" mesajı vermeye çalıştığı ve yönetici erkin dikkatini çekerek tekrar kamu görevine dönmek istediği de ileri sürülebilir.[48] Fakat böyle bile olsa, bunu *Prens*'te ifade ettiği öğretilere uygun olarak İtalya'nın birleştirilmesini sağlamak için istemekte olduğu da açıkârdır.

[44] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 245–249.
[45] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 226–228.
[46] **Age**, s. 234–236.
[47] Machiavelli, **Hükümdar**, s. 254.
[48] Quentin Skinner, **age**, s. 38–39.

Makyavel, Medici hanedanına inanma ihtiyacı duymaktadır ve aslında başka alternatifi de yoktur. İtalya'nın birliği sağlanacaksa, bunun bir an önce yapılması gereklidir ve bunun en hızlı yolu bu aile ile olacaktır. Çünkü başka bir aile yeni taht mücadelesi ve yeni kargaşa ortamı demektir. Ayrıca, Makyavel iyi yönde değişikliklerin olabilmesi için iyimser olmak gerektiğinin ve hem hükümdara inanmanın hem de hükümdarı kendisine inandırıp motive etmek gerektiğinin bilincindedir.

Sonuç

Kınalızâde ve Makyavel çok zıt görünseler de, hükümdara verdikleri öğütlerde bulunan ortak noktaların çokluğu ve bu öğütlerle ulaşılmak istenen ya da ulaşılması muhtemel hedeflerin örtüşmesi, nihai niyetlerinin de ortak olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Her iki düşünür de hükümdarlara öncelikle tarih kitaplarını okumalarını, güncel meseleler hakkında dersler çıkarmalarını, iyi yasalar ve iyi ordular kurmalarını tavsiye eder. Toplumdaki güçlüleri zayıflatıp zayıfları güçlendirerek dengeyi sağlamalarını, özellikle girişecekleri savaşlardan önce ülke içindeki ve askerler arasındaki düzeni tam olarak tesis etmelerini salık verirler. Ayrıca, halk kötü isteklere sahip olabileceği için kendi haline bırakmayıp onu iyiye yöneltecek şekilde yönetmenin ve mutlaka sevgisini kazanmanın önemini vurgularlar. Şunu belirtmek gerekir ki, halkın, iyi yasalar olmayınca kötü isteklerini gerçekleştirmeye çalışacağı fikri 16. yy. İtalyası'nın ve son dönem Osmanlısı'nın - tarihte başka birçok örneğinin de olduğu gibi- durumuna bakınca haklılık kazanmaktadır. Bu tavsiyelere uyulması halinde ülkeler düzene kavuşacak, hiçbir sorun kalmayacaktır. Bu durumda iki düşünürarasındaki asıl fark içinde yaşadıkları toplum olmaktadır. Her ikisi de çağının çocuğu olan Kınalızâde ve Makyavel yaşadıkları toplumun şartlarında düşünmektedirler. Kınalızâde'nin içine doğduğu Osmanlı toplumunda düzen zaten tesis edilmiştir ve padişahlar oturmuş bir Osmanlı düzeninin doğal ürünleri, görevini yapan aktörleridir.

Makyavel ise bir kargaşanın hüküm sürdüğü İtalyan yarımadasında yaşamakta, pek çok ahlâksızlığa tanık olmaktadır. Dolayısıyla iki düşünür arasında ciddi bir üslup farkı doğmakta, üzerine fikir yürüttükleri toplumlar birbirinden o kadar farklı olunca ortaya iki farklı yol haritası çıkmaktadır. Kınalızâde düzenin egemen olduğu Osmanlı toplumu için erdemi ön plana çıkarırken, Makyavel düzensizliğin egemen olduğu İtalyan toplumunda erdemsizliği ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu düzen-düzensizlik karşıtlığı eserlere de yansımaktadır. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâi*'si çok daha hacimli, sistemli, kapsayıcı ve detaylar üzerinde fazlaca dururken, Makyavel'in *Prens*'i pratik bilgiler veren notlardan oluşmakta ve daha çok temel meselelerle ilgilenip detaylara inmemektedir. Çünkü Osmanlı toplumunda genel meseleler halledilmiş, böylelikle Kınalızâde detaylarla ilgilenebilmiştir. Oysa Makyavel'in ilgilendiği asıl mesele İtalya'nın birliği ve bunun en kısa zamanda nasıl sağlanabileceğidir. Bunun dışında her şey onun için detaydan ibarettir ve ancak asıl mesele halledildikten sonra görülebilir. Anlaşılacağı üzere bir tarafta kendi toplumundan memnun ve mutlu, diğer tarafta ise gayri memnun ve mutsuz iki düşünürdür Kınalızâde ve Makyavel. Bu durumun bir yansıması olarak da Kınalızâde Osmanlı toplumunu övüp sistemin iyiliğini ele geçirme gereği duymazken, Makyavel kaç çeşit hükümdarlık olduğundan bunların nasıl işlediğine kadar düşünerek aslında işlemekte olan İtalyan sistemini sorgulamaktadır.

KAYNAKÇA

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Tarih Şuurakiı OluşumundaMetedolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, C:2 S:7 (1999), s. 1–63.

KINALIZADE, Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alâi,** Tercüman 1001 Eser, İstanbul 1974.

MACHIAVELLI, Niccolo, **Hükümdar**, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

MACHIAVELLI, Niccolo, **Söylevler,** Say Yayınları, İstanbul 2009.

MARDİN, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

MERÇİL, Cemil, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

MORUS, Thomas, **Utopia**, Öteki Yayınları, İstanbul 2004.

OKTAY, Ayşe Sıdıka, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi**, Öz Yayıncılık, İstanbul 2005.

ORTAYLI, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Alkım Yayınevi, İstanbul 2006.

ÖZTÜRK, Hüseyin, **Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile**, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990.

STRAUSS, Leo, **Politika Felsefesi Nedir?**, Çev.: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

SKINNER, Quentin, **Machiavelli**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2004.

UNAN, Fahri, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, Lotus Yayınevi, Ankara 2004.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2013-2026, ANKARA-TURKEY

ALEVİLERİN CEM EVLERİ VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ (MALATYA ÖRNEĞİ)•

Şuayip ÖZDEMİR[**]
İsmail ARICI[***]

ÖZET

Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli olan bir kuruluştur. Diyanet İşleri Başkanlığı, kurulduğundan bu yana, birçok tartışmanın merkezinde yer almıştır.

Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsili ve Başkanlığın Alevilere yönelik din hizmetlerinin niteliği ve niceliği tartışması son günlerde yoğunlaşarak devam etmektedir.

Bu araştırma ile Malatya il merkezinde yaşayan Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüşlerini çeşitli yönleri ile ele almayı amaçlamış bulunmaktayız. Araştırmada 'cem evlerinin konumu', 'cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesi', 'Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında temsili', 'Diyanet İşleri Başkanlığının Alevilere yönelik ne tür hizmetler gerçekleştirdiği' ve 'Alevilerin din görevlilerinden dini ve sosyal açılardan beklentileri' hususlarında sorular yöneltilerek Alevilerin bu konulardaki görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Alevilerin cem evlerini; ibadetlerini gerçekleştirdikleri, kültürel faaliyetlerini organize ettikleri ve yaşattıkları ve Alevi kitle arasında kaynaşmayı sağladıkları bir kurum olarak gördükleri, cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesi görüşünü savundukları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tüm dini grupları temsil eder tarzda yapılanmasını istedikleri, Diyanet İşleri Başkanlığından din hizmeti beklentisi içerisinde oldukları, cenaze işlemleri, mevlit okutulması, Kur'an okutma, dini nikah ve çocuklara dini bilgiler sunma konularında din görevlilerine ihtiyaç duydukları, din görevlilerinden kendilerine hoşgörülü davranmaları, konuşmalarında Alevilikle ilgili konulara ver vermeleri ve özel hayatlarına saygı göstermeleri beklentisi içerisinde oldukları araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardandır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, cem evi, Diyanet İşleri Başkanlığı, din görevlisi, din hizmeti.

• Bu çalışma 2009'da Kayseri'de düzenlenen Günümüz Türkiye'sinde İslam Uluslararası Sempozyumunda sunulan, ancak yayınlanmayan tebliğin makale haline getirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Elazığ, E-mek: sozdemir@firat.edu.tr
*** Yrd. Doç. Dr., Atatürk üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Erzurum, E-mek: isarici@gmail.com

ALEVİ'S OPINION ABOUT DEPARTMENT OF RELIGIOUS AFFAIRS AND CEM HOUSES (THE MALATYA SAMPLE)•

ABSTRACT

Department of Religious Affairs is a foundation administrating places of worship, enlightening community about religion, carrying out things concerning prayer and moral principles about Islamic Religious Affairs. Department of religious Affairs has aalways been a matter of discussion since it has been founded.

The matter of Alevis'being represented at Department of Religious Affairs and the quality of the service to Alevis has been going on lately as an intense discussion.

In this study we aim to tackle the opinion of Alevis living in city center of Malatya about the Department of the religious Affairs. In the study we tried to search out the opinion of Alevis about what kind of service they had by Department of Religious Affairs, their being represented in Department of religious Affairs, the cem Houses' being supported by the state, the situation of the Cem Houses and Alevis' religious and social expectations from religious official.

Alevisdescribe Cem Houses as where realized worship, maintain and organize cultural activities, thataccept as an institution that provide cohesion among the Alevi mass. Alevissupport the idea of defends by the state of Cem Houses. Alevis want to berepresented all religious groups in the Presidency of Religious Affairs. Alevisare set down in expectation of religious service from Presidency of ReligiousAffairs. Alevis need to religious officials in the issues of providingreligious information children and religious marriage, reading the Qur'an, Prophet'sBirthday reading, funeral operations. Alevis expects to be tolerantof religious officials and give speechesto submit pending issues related to Alevism and respect for their private life. They are important results that can be reached in the research.

Key Words: Alevi, The Cem House, Department of religious Affairs, religious official, religious service.

Problem

Din, insanlık tarihi boyunca toplumların hayatında vazgeçilmez bir unsur olarak daima yer almıştır. Bu nedenle, sosyal hayatın merkezinde yer alan din ile ilgili hizmetlerin yürütülmesi için planlı ve düzenli kuruluşlara ihtiyaç duyulmuştur. Ülkemizde din hizmetlerini düzenlemekle görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı böyle bir ihtiyaç sonucu kurulmuş ve örgütlenmiştir.

Genel idare içerisinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı kurulduğundan bu yana, birçok tartışmanın merkezinde yer almıştır. Din hizmetlerinin cemaatlere bırakılarak sivilleştirilmesi,

• This study is the form of article of paper but didn't publish that offered Islam in Modern Turkey International Symposium held in Kayseri in 2009.

kurumun hali hazırdaki konumunun muhafaza edilmesi, özerkleştirilmesi, siyaset dışında tutulması ve Alevi yurttaşlarımızın kurumda temsil edilmesi bu tartışmaların öne çıkanlarıdır.[1]

Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsili ve Başkanlığın Alevilere yönelik din hizmetlerinin niteliği ve niceliği tartışması son günlerde yoğunlaşarak devam etmektedir.

Bu tartışma alanı ile ilişkili olan problem alanlarından birisi de Alevilerin gözüyle cem evlerinin konumudur.

Bu doğrultuda araştırmanın temel problemi, *"Alevilerin cem evleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüşlerini tespit edip, değerlendirmektir."*

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Alevilerin din hizmetlerine yönelik görüşlerini çeşitli yönleri ile ele alan bu araştırma, öncelikle Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüşlerine ilişkin mevcut durumun belirlenmesini amaçlamaktadır. Durum tespiti yapıldıktan sonra, Alevi vatandaşlarımızın konuya bakışları ve görüşleri ile bilim adamlarının konu ile ilgili eserlerinde ortaya koydukları görüşlerin değerlendirilmesi de araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Araştırmanın diğer bir amacı, Malatya örneğinde Alevilerin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsiline ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmak, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan beklentilerini tespit etmek ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere yönelik hizmetleri ile ilgili öneriler geliştirmektir.

Yine Alevilerin cem evlerinin konumuna yönelik düşünce ve görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesi de araştırmanın amaçlarından birisidir.

Bu çalışma, Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin görüşlerini belirlemek, Alevilere yönelik din hizmetlerinde karşılaşılan sorunları ortaya koymak, ulaştığımız tespitleri Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere ilgililerin bilgisine sunmak ve Alevilerin din hizmetlerinin yürütülmesinde merkezi bir rol üstlenen din görevlilerine yönelik görüş ve beklentilerine dikkat çekmek açısından önem taşımaktadır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma;

1. Araştırmanın gerçekleştirildiği dönemde Malatya il merkezinde yaşayan Alevilerle,

2. Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve cem evlerine yönelik görüşlerini tespit amacıyla düzenlenen anket formunda bulunan anket maddeleriyle sınırlandırılmıştır.

Evren ve Örneklem

Malatya il merkezinde yaşayan bütün Aleviler araştırmanın evrenini oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklemi, araştırma evreninde "Basit Tesadüfi Örnekleme" yöntemiyle seçilen 600 kişiden oluşmaktadır. Anket formu, Malatya'da faaliyet gösteren Hacı Bektaşi Veli

[1] Geniş B. Tarhanlı, **Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı,** İstanbul 1993, s.167, Hasan Hüsrev Hatemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Teşkilatının Önemi", **Türkiye Günlüğü**, S:29, Ankara 1994, s.88, Abdulbaki Keskin, "Nasıl Bir Diyanet", **Türkiye Günlüğü,** S:35, Ankara 1995, s.95, Orhan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.9, İstanbul 1994, s. 459-460, Geniş Bilgi için Gözaydın, "Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması", **Din Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu**, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.195, İsmail Kara, "Din İle Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S:18, İstanbul 2000, s.50-53.

Kültür Merkezi Vakfı, Cem Vakfı ve Zeynel Abidin Kültür Vakfı'na ziyarete gelen Alevi-Bektaşi'lerle, Çavuşoğlu ve Paşakköşk mahallesinde ve Şehir merkezinde ikamet eden Alevi-Bektaşi esnaf, memur, tüccar ve öğretmenlere uygulanmıştır. Farklı meslek gruplarının ankete katılımı sağlanmaya çalışılarak örneklemin evreni „temsil yeteneği"nin yüksek olmasına çalışılmıştır.

Verilerin Çözümlenmesi

Malatya ilinde ikamet eden Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve cem evlerinin konumuna yönelik görüş ve düşüncelerini tespit amacıyla hazırlanan anket formundan elde edilen verilerle ve katılımcıların kişisel özellikleriyle ilgili olarak, betimsel istatistik teknikleri kullanılarak, frekans ve yüzdelik dağılımlar vb. bulgular sunulmuştur.

Ayrıca, katılımcıların açık uçlu sorulara verdikleri yanıtlardan, "Başka" seçeneğine ya da boş yerlere yazdıkları notlardan elde edilen veriler de değerlendirilmiştir. Analiz ve çözümlemelerde SPSS paket programı kullanılmıştır.

Bulgular ve Yorum

1. Katılımcıların Olgusal Özellikleri

Bu başlık altında araştırmaya veri toplamak üzere uyguladığımız anket çalışmasına katılan katılımcıların olgusal özelliklerine göre dağılımları sunulmuştur.

1.1 Cinsiyet

Tablo 1: *Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Dağılımları*

Cinsiyet	**N**	**%**
Kadın	120	20
Erkek	480	80
Toplam	**600**	**100**

Tablo-1'de görüldüğü üzere ankete katılanların % 80'i erkek, % 20'si kadındır.

Ülkemizin doğu bölgesinde erkek egemen bir yapı olduğu göz önünde bulundurulduğunda ve dolayısıyla kadınlara anket uygulamanın zorlukları dikkate alındığında katılımcıların çoğunluğunun erkek olması normal gözükmektedir.

1.2. Yaş Düzeyleri

Tablo 2: *Katılımcıların Yaş Düzeylerine Göre Dağılımları*

Yaş	**N**	**%**
20-30	142	23,7
31-40	152	25,3
41-50	160	26,7
51-60	100	16,7
61 ve üstü	46	7,7
Toplam	**600**	**100**

Tablo-2'de gözlemlendiği üzere, araştırmaya katılanların % 23,7'si 20-30 yaş düzeyi grubunda, % 25,3'ü 31-40 yaş düzeyi grubunda, % 26,7'si 41-50 yaş düzeyi grubunda, % 16,7'si 51-60 yaş düzeyi grubunda ve % 7,7'si 61 ve üzeri yaş düzeyi grubundadır.

Dağılım dikkate alındığında, oran olarak en fazla kişiyle temsil edilen grubu, 160 kişiyle katılımcıların % 26,7'sini oluşturan 41-50 yaş düzeyi grubunun, en az kişiyle temsil edilen grubu da 46 kişiyle katılımcıların % 7,7'sini oluşturan 61 ve üzeri yaş düzeyine sahip grubun oluşturduğu görülecektir.

Katılımcıların yaş düzeyleri dikkate alındığında, hemen her yaş düzeyinden katılımcıların birbirlerine yakın oranlarda temsil edildiği söylenebilir.

1.3. Öğrenim Düzeyleri

Tablo 3: *Katılımcıların Öğrenim Düzeylerine Göre Dağılımları*

Öğrenim Düzeyleri	**N**	**%**
Okur-yazar	14	2,3
İlkokul mezunu	121	20,2
Ortaokul mezunu	85	14,2
Lise mezunu	186	31
Üniversite mezunu	194	32,3
Toplam	**600**	**100**

Tablo'dan anlaşılacağı üzere, katılımcıların % 31'i lise mezunu, % 32,3'ü üniversite mezunu, % 20,2'si ilkokul mezunu, % 14, 2'si ortaokul mezunudur. Sadece okur-yazar olanların oranı ise çok düşüktür. (% 2,3).

Araştırmaya katılanların öğrenim düzeyleri dikkate alındığında, yarısından çoğunun lise ve üzeri mezuniyet düzeyine sahip oldukları görülmektedir.

1.4. Mesleki Durum

Tablo 4: *Katılımcıların Mesleki Durumlarına Göre Dağılımları*

Meslek	**N**	**%**
Çiftçi	51	8,5
İşçi	50	8,3
Esnaf	123	20,5
Serbest meslek	106	17,7
Memur	85	14,2
Emekli	90	15
Ev hanımı	37	6,2
Öğretmen	58	9,6
Toplam	**600**	**100**

Anket uygulamasına katılanların % 8,5'i çiftçi, % 8,3'ü işçi, % 20,5'i esnaf, % 17,7'si serbest meslek, % 14,2'si memur, % 15'i emekli, % 6,2'si ev hanımı ve % 9,6 'sı da öğretmendir.

Tablo-4'de izlendiği üzere anket uygulamasına katılanlar arasında en büyük oranı 123 kişiyle katılımcıların % 20,5'ini oluşturan kendilerini esnaf olarak nitelendiren grup oluşturmaktadır.

Araştırmaya katılanların mesleki durumlarını gösterir Tablo'daki dağılım incelendiğinde araştırmaya hemen her meslek grubundan katılımın olduğu görülecektir.

2. Katılımcıların Cem Evleri İle İlgili Görüşleri

Bu başlık altında katılımcıların cem evlerine yönelik görüşleri, dağılımlarını gösterir tablolar halinde sunularak değerlendirilmiştir.

2.1. Cem Evlerinin Konumuna Yönelik Görüşleri

Tablo 5: *Katılımcıların Cem Evlerinin Konumuna Yönelik Görüşlerine Göre Dağılımları*

Cem Evlerinin Konumuna İlişkin Görüşünüz	**N**	**%**
İbadethane	288	48
Kültür evi	268	44,7
Camiye benzer	31	3
Camiye alternatif	13	2,2
Toplam	**600**	**100**

Tablo-5 incelendiğinde katılımcıların yarısının (% 48) cem evlerini ibadethane olarak gördükleri gözlemlenmektedir. Katılımcıların, 268 kişiyle % 44,7'sini oluşturan kısmı da cem evlerinin kültür evi olduğu düşüncesini taşımaktadır. Katılımcıların % 3'ü cami ile cem evi arasında benzerlik kurarken, % 2,2'si de cem evini camiye alternatif olarak görmektedir.

Aleviler arasında cem evlerinin statüsü konusunda bir anlayış birlikteliğinin olmadığı araştırmamızda ortaya çıkan önemli bir sonuçtur. Yapılan diğer araştırmalarda da benzer sonuçların çıktığı görülmektedir:

Bazı Aleviler, dini statüyle ilgili olarak, cem evlerinin camiye alternatif olmadığını, birer kültür evi olduğunu söylerken[2] bazıları ise "camiye alternatif bir ibadethane" olduğunu ifade etmektedir.[3]

Cengiz'in araştırmasında deneklerin % 55,3'ü cami ile cem evinin benzer görevleri yerine getirdiğini, % 36,3'ü benzer görevleri yerine getirmediğini ifade etmişlerdir[4]

Keskin'in araştırmasında deneklerin % 71,7'si cami ile cem evinin benzer göreve sahip olduğunu söylemişlerdir. Cami ile cem evinin benzer görevi yerine getirmediğini söyleyenlerin oranı ise % 23,6'dır.[5]

[2] Süleyman Sarıtaş, "Cemevi Camiye Karşılık Düşünülemez", **Türk Yurdu,** S:88, Ankara 1994, s.20, Bedri Noyan, "Bektaşi ve Alevi Konusunda Bir Gezinti", **Türk Yurdu**, S:88, Ankara 1994, s.3.
[3] Sönmez Kutlu, "Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsil Problemi", **İslamiyat,** Ankara 2001, C.4, S:1, s.33.
[4] Recep Cengiz, **Çamiçi Beldesinde Dini Hayat: Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 2000, s.176.
[5] Yahya Mustafa Keskin, **Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.228.

2.2. Cem Evlerinin Devlet Tarafından Desteklenmesine Yönelik Katılım Durumları

Tablo 6: *Katılımcıların, Cem Evlerinin Devlet Tarafından Desteklenmesi Görüşüne Katılımlarına Yönelik Dağılımları*

Cem Evleri Devlet Tarafından Desteklenmelidir	**N**	**%**
Katılıyorum	499	83,2
Katılmıyorum	85	14,2
Fikrim yok	16	2,7
Toplam	**600**	**100**

Katılımcıların cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesine yönelik katılım durumlarına ilişkin Tablo-6 gözlemlendiğinde; katılımcıların 499 kişiyle % 83,2'sini oluşturan kısmının cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesinden yana olumlu yönde katılımda bulundukları görülecektir. Cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesi görüşüne katılmayanlar, örneklem grubunun 85 kişiyle % 14,2'sini oluşturmaktadır. Katılımcıların % 2,7'si bu konuda fikri olmadığını belirtmiştir.

Yukarıdaki Tablo'ya göre; katılımcıların çoğunluğu cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesini istemektedir. Ancak dikkat çekici bir bulgu, 85 kişiyle katılımcıların % 14,2'sini oluşturan, azımsanmayacak bir kesimin, cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesi görüşüne katılmadığıdır. Bu konuda derinliğine yapılacak araştırma sonuçları, araştırmanın bu bulgusunu aydınlatacaktır.

3. Katılımcıların Diyanet İşleri Başkanlığı İle İlgili Görüşleri

Bu başlık altında katılımcıların Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüş ve düşünceleri, dağılımlarını gösterir tablolar halinde sunularak değerlendirilmiştir.

3.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yapılanması İle İlgili Görüşleri

Tablo 7: *Katılımcıların Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yapılanmasına Yönelik Görüşlerine Göre Dağılımları*

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Mevcut Yapısına Yönelik Görüşünüz	**N**	**%**
Devam etmeli	32	5,3
Özerk olmalı	133	22,2
Dini grupları temsil etmeli	345	57,5
Diyanet kalkmalı	55	9,2
Fikrim yok	35	5,8
Toplam	**600**	**100**

Katılımcıların Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut durumuna yönelik görüşlerini tespit etmek üzere sorulan; "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut yapısına yönelik görüşünüz?" maddesine ilişkin dağılımı gösterir Tablo-7 incelendiğinde; 345 kişiyle katılımcıların % 57,5'ini oluşturan kesimin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün dini grupları temsil eder bir yapıda olması düşüncesini taşıdıkları görülmektedir. Yine aynı Tablo'ya göre; katılımcıların % 22,2'si Diyanet

Güleri Başkanlığının özerk olmasını, % 5,3'ü Diyanet Güleri Başkanlığının mevcut haliyle devam etmesini, % 9,2'si de Diyanet Güleri Başkanlığının kaldırılmasını istemektedir.

İlgili bulgular değerlendirildiğinde; Katılımcıların yarıdan fazlasının Diyanet Güleri Başkanlığının dini grupları temsil eder tarzda yapılanmasını istediklerini ifade etmek mümkündür. Yine % 22 gibi azımsanmayacak bir kesimin Diyanet Güleri Başkanlığının dini gruplardan temsilcilerin yer aldığı özerk bir kurum olmasını istemeleri, kanaatimizce önemli bir bulgudur.

3.2 Diyanet İşleri Başkanlığında Alevilerin Temsil Edilmesi Fikrine Katılım Durumları

Tablo 8: *Katılımcıların Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Edilmesi Görüşüne Katılım Durumlarına Göre Dağılımları*

Aleviler Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Temsil Edilmelidir.	**N**	**%**
Katılıyorum	466	77,7
Katılmıyorum	105	17,5
Fikrim yok	29	4,8
Toplam	**600**	**100**

Tablo-8'e göre; katılımcıların % 77,7'si Alevilerin Diyanet Güleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi görüşünü savunmaktadır. % 17,5'lik kesim de Alevilerin Diyanet Güleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi görüşüne katılmamaktadır.

Tablo'daki verilere göre, araştırmaya katılanların büyük çoğunluğu Alevilerin Diyanet Güleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi görüşünü desteklemektedir.

Alevilerin Diyanet Güleri Başkanlığında temsiline ilişkin diğer araştırmalarda da benzer sonuçların çıktığı görülmektedir:

Bal'ın Isparta'nın Keçiborlu ilçesine bağlı Baladız ve Burdur'un Yeşilova ilçesine bağlı Niyazlar köyünde kadın ve erkeklere yönelik gerçekleştirdiği araştırmasında, erkeklerin çoğunluğu Diyanet Güleri Başkanlığının devlet kurumu olarak varlığını sürdürmesini, fakat Türkiye'deki mezheplerin temsil edilmesini istemektedir. Niyazlar köyünde kadınlar Diyanet'in mevcut durumunu sürdürmesi yönünde görüş belirtmiştir. Baladız köyünde özerk bir kurum olmasını isteyenler çoğunluktadır. Diyanet'in kaldırılarak din işlerinin cemaatlere devredilmesi görüşünün kabul görmediği anlaşılmaktadır.[6]

Cengiz'in araştırmasında deneklerin % 76,7'si Alevilerin Diyanet Güleri Başkanlığı'nda temsil edilmesi, % 18,3'ü temsil edilmemesi yönünde görüş belirtmişlerdir.[7]

Bal'ın Isparta'nın Alevi-Sünni ortak yaşayan Aliköy ve Yakaören köyünde gerçekleştirdiği araştırmasında, Alevi gruplar Diyanet'te her mezhebin temsil edilmesini savunmuşlardır. Sünni gruplar, mevcut durumun sürmesinden yana bir tavır içindedir. Alevi kadınlar erkeklerden daha fazla mevcut durumdan yana düşüncelerini belirtmişlerdir.[8]

[6] Hüseyin Bal, **Alevi Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar**, Ant Yayınları, İstanbul 1997, s.175.
[7] Recep Cengiz, **agt,** s.240.
[8] Bal, **Sosyolojik Açıdan Alevi Sünni Fraklılaşması ve Bütünleşmesi,** Ant Yayınları, İstanbul 2000, s.225.

Keskin'in araştırmasında, deneklerin % 67,9'u Alevilerin Diyanet'te temsil edilmesi yönünde görüş belirtmiştir. Temsil edilmesine karşı çıkanların oranı ise % 23,6'dır.[9]

3.3 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere Yönelik Hizmet Sunduğu Görüşüne Katılım Durumları

Tablo 9: *Katılımcıların, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere Yönelik Hizmet Sunduğu Fikrine Katılım Durumlarına İlişkin Görüşlerine Göre Dağılımları*

Diyanet İşleri Başkanlığı Alevilere de Hizmet Sunmaktadır.	**N**	**%**
Katılıyorum	55	9,2
Katılmıyorum	509	84,8
Fikrim yok	36	6,0
Toplam	**600**	**100**

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere yönelik hizmet sunduğu görüşüne katılım durumunu gösterir Tablo-9'a göre; katılımcıların % 84,8'i Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere hizmet sunmadığı görüşüne katılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere hizmet sunduğu görüşüne katılanların oranı % 9,2'dir.

Tablo'daki verilere göre, anket uygulanan Alevilerin büyük çoğunluğu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendilerine yönelik hizmet sunmadığı görüşündedir.

3.4. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Son Dönemde Hz. Ali İçin Mevlit Okutması, Ehl-i Beyt İçin Hutbe Hazırlaması ve Alevi-Bektaşi Kaynaklarını Yayınlanması Gibi Çabalarının Olumlu Bir Gelişme Olduğu Görüşüne Yönelik Katılım Durumları

Tablo 10: *Katılımcıların, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Son Dönemde Hz. Ali İçin Mevlit Okutması, Ehl-i Beyt İçin Hutbe Hazırlaması ve Alevî-Bektaşi Kaynaklarını Yayınlanmasının Alevilik Açısından Olumlu Bir Gelişme Olduğu Görüşüne Katılım Durumlarına İlişkin Dağılımları*

DİB'nın Alevilere yönelik olarak Hz. Ali için mevlit okutması, Ehlibeyt için Hutbe hazırlaması, Alevi-Bektaşi Kaynaklarını yayınlaması gibi çabalar olumlu gelişmelerdir.	**N**	**%**
Katılıyorum	388	64,7
Katılmıyorum	168	28,0
Fikrim yok	44	7,3
Toplam	**600**	**100**

Araştırmaya katılanların Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özellikle son dönemlerde Alevilikle ilişkili gerçekleştirdiği birtakım faaliyetlerin olumlu gelişmeler olduğuna yönelik katılım durumlarını gösterir Tablo-10 incelendiğinde, katılımcıların 388 kişiyle % 64,7'sini oluşturan kesimin bu faaliyetlerin olumlu gelişmeler olduğu yönünde görüş bildirdikleri, 168 kişiyle % 28,0'ını oluşturan kesimin de, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca gerçekleştirilen Alevilikle ilişkili faaliyetlerin olumlu gelişmeler olduğu görüşüne katılmadıkları görülecektir. Katılımcıların % 7,3'ü de bu konuda fikir sahibi olmadıklarını beyan etmiştir.

[9] Yahya Mustafa Keskin, **age,** s.221.

Tablo'daki verilerden, araştırmaya katılan Alevilerin çoğunluğunun Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendileri ile ilişkili olarak, Hz. Ali için mevlit okutulması, Ehl-i Beyt'le ilgili hutbe hazırlaması ve Alevi-Bektaşi kaynaklarını yayımlaması şeklindeki faaliyetlerinin olumlu gelişmeler olduğu yönünde düşüncelere sahip oldukları sonucu çıkmaktadır.

Araştırmaya katılan katılımcıların % 64,7 gibi büyük bir kısmının Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu yöndeki faaliyetlerini olumlu gelişmeler olarak görmesi son derece anlamlıdır. Gelecek yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığının Alevilerle ilgili çalışmalara ağırlık vermesi, Alevi vatandaşlarımızla Diyanet İşleri Başkanlığı arasında sağlıklı diyaloglar kurulmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

4. Katılımcıların Din Görevlilerine Hangi Durumlarda İhtiyaç Duyduklarına Yönelik Görüşleri

Alevilerin cem evleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüşlerini tespit etmek amacıyla uygulanan anket formunda, katılımcıların hangi durumlarda din görevlilerine ihtiyaç duyduklarını belirlemeye yönelik hazırlanan anket maddesine verdikleri yanıtlar değerlendirildiğinde, katılım yoğunluğu sırasına göre, aşağıda maddeleştirilen başlıklar üzerinde durdukları görülmektedir.

* *Cenaze işlemleri*

* *Mevlit merasimi*

* *Kuran okutma*

* *Nikah merasimi*

* *Çocuklara dini bilgiler verme*

Katılımcılar, özellikle cenaze işlemleri, mevlit uygulamaları, Kuran okutma, dini nikah ve çocuklara dini bilgiler sunma noktasında din görevlilerine ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir.

Ancak birtakım araştırma bulgularında; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, bizzat din görevlileri tarafından, Alevilere yeterince din hizmeti sunmadığı için eleştirildiğini görmekteyiz.

Yıldız'ın 150 din görevlisi üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında din görevlileri, Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imkanlarından eşit oranda yararlandırılması, dini açıdan bilgilendirilmesi ve Alevilere din hizmeti verilmesi yönünde görüş belirtmişlerdir.[10]

Arslanoğlu'nun din görevlilerinin Aleviliğe bakış açısını öğrenmek amacıyla gerçekleştirdiği araştırmasında din görevlileri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı Alevilere yeterli din hizmeti vermediği için şu şekilde eleştirmişlerdir: "Alevilere devlet yani Diyanet gerektiği kadar ilgi gösterip hizmet etseydi, belki günümüzde Alevilerle-Sünniler arasında bir ayrılık olmazdı. Alevilere gerekli hizmet götürülmemiş, sahip çıkılmamış, dini yönden hiçbir eğitim hizmeti verilmemiş, bunun için Alevi kardeşlerimizin çoğu dinden habersiz, bilgisiz bir hayat sürmüşlerdir. Bu, Yavuz döneminden başlayıp günümüze kadar gelmiştir. Eğer Alevilere dini hizmet verilmiş olsaydı, günümüzde bu ayrılık olmazdı."[11]

Köylü'nün araştırmasında Alevi köylerinde görev yapan din görevlileri Alevilerin kendilerinden şu yönde beklentileri olduğunu ifade etmişlerdir: "Çocuklara Kur'an öğretme, dini bilgiler verme, muhtelif gün ve gecelerde ve yemeklerden sonra Kur'an okuma, nikah, düğün,

[10] M. Cengiz Yıldız, **Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 1999, s.317.

[11] İbrahim Arslanoğlu, "Sünni Din Adamlarının Aleviliğe Bakışı",**Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S:23, Ankara 2003, s.171.

sünnet merasimi, gelin alma ve cenaze gibi dini ya da sosyal faaliyetlere katılma, düzenli ezan okuma, başta Ehl-i Beyt olmak üzere, Hacı Bektaş Veli gibi büyük kişileri konu alan vaazları yapma, içkilerine fazla karışmama".[12]

5. Katılımcıların Din Görevlilerinden Dini ve Sosyal Açıdan Beklentileri

Alevilerin din görevlilerinden dini ve sosyal beklentilerini belirlemeye yönelik hazırlanan anket maddesine verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, sırasıyla aşağıdaki başlıklar üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir.

* *Alevi Sünni ayırımına vurgu yapmasın*

* *Alevilikle ilgili konuşmalar yapsın*

* *Alevilere karşı hoşgörülü olsun*

* *Vaazlarda Ehl-i Beytten bahsetsin*

* *Özel hayatımıza müdahale etmesin*

Katılımcıların yoğunlaştıkları konular değerlendirildiğinde, özellikle sosyal ilişkilere önem verdikleri görülmektedir. Din görevlilerinden ayrımcılık konusunda hassas olmalarını, kendilerine dolayısıyla kültür ve yaşayışlarına yönelik hoşgörülü davranmalarını, özel hayatın mahremiyetine özen göstermelerini, vaaz, hutbe v.b çeşitli türdeki konuşmalarında Alevilikle ilgili konulara ver vermelerini, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, 12 İmam ve Hacı Bektaş Veli'den söz etmelerini istemektedirler.

Çıkan bu sonuçtan din görevlilerinin Alevilerle sağlıklı iletişim kurmaları ve camilerde Ehl-i Beytten bahsetmeleri durumunda Alevilerin din görevlilerine yönelik tutumlarında olumlu yönde gelişmeler olacağı sonucunu çıkarabiliriz.

Nitekim, Aleviler üzerine uygulanan alan araştırmalarından elde edilen din görevlilerinin hutbe, vaaz vb. gibi konuşmalarında Ehl-i Beyt'ten bahsetmeleri durumunda camiye gelme oranlarında artış olacağı yönündeki bulgular da (Köylü 2003: 141, Arslanoğlu 2003: 176) kanaatimizi doğrulamaktadır.

Katılımcılar, yukarıda sunulan yoğunlaştıkları konular dışında, aşağıda başlıklar halinde sunduğumuz görüşleri ifade etmişlerdir:

* *Din ile devlet işlerini birbirine karıştırmamaları gerekir.*

* *Bütün dinler ve mezhepler hakkında bilgileri olmalıdır.*

* *Kendilerini sosyal ve beşeri olarak geliştirmelidirler.*

* *Kendilerini aşmalıdırlar.*

* *Din görevlilerimiz bilgi, kültür, sosyal yaşam konusunda kendilerini yetiştirmiş olmalıdırlar.*

* *Din görevlileri iyi bir eğitim almalıdır.*

* *Birlik beraberliği sağlamaya yönelik çaba harcamalıdırlar.*

* *Din görevlileri herkesi kucaklamalıdır. Başımdan geçen bir olayı burada dile getirmek istiyorum. Bir gün imam nikahı kıydırmak için camiye gittim. İmam efendiye nikahımız olduğunu söyledim. Kendisi bana alevi mi sünni mi olduğumu sorunca gerçekten dondum. Şok oldum. Böyle*

[12] Mustafa Köylü, "Alevi Köylerindeki Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri (Amasya ve Çorum Örneği), **Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu,** Kayseri 2003, s.129-130.

olayların hiç yaşanmamasını arzu ediyorum. Bu olaya kadar belli aralıklarla camiye gidiyordum. Bu olaydan beri camiye gitmiyorum. Bu vb. olaylar alevi toplumunu camiden soğutmaktadır.

** Din Görevlileri üniversite mezunu olmalıdır.*

Katılımcıların görüşleri dikkate alındığında, kendisini iyi yetiştirmiş, hoşgörülü, eğitimli, birikimli din görevlilerinin Alevilerin dini beklenti ve ihtiyaçlarını daha fazla karşılayacağı, ilgi ve desteklerini artıracağı sonucuna ulaşılabilir. Bu doğrultuda din görevlilerinin eğitimi önem arz etmektedir. Aleviler nezdinde toplumdaki her kesimin beklentilerinin karşılanması noktasında; Alevilik konusunda bilgili, kendini yetiştirmiş, iletişim yeteneği gelişmiş, hoşgörülü, sosyal yönü güçlü ve donanımlı din görevlilerine ihtiyaç vardır.

Sonuç

Malatya ili örneğinde Alevilerin cem evlerine ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik görüşlerini tespit ve değerlendirme amacı taşıyan araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır.

- Katılımcıların çoğunluğu, cem evlerinin ibadethane ve kültür evi olduğu görüşünü taşımaktadır. Bu sonuç, katılımcıların cem evlerini, ibadetlerini gerçekleştirdikleri, kültürel faaliyetlerini organize ettikleri ve yaşattıkları ve Alevi kitle arasında kaynaşmayı sağladıkları bir kurum olarak gördüklerini göstermektedir. Alevilerin genel olarak cem evini camiye alternatif olarak görmemesi araştırmamızda ulaşılan önemli bir sonuçtur.

- Katılımcıların çoğunluğu, cem evlerinin devlet tarafından desteklenmesi görüşünü savunmaktadır. Devletin cem evlerinin su, elektrik giderleri vb. ihtiyaçlarının karşılanmasında destek sağlamasının Aleviler tarafından kabul gören bir uygulama olacağını söyleyebiliriz.

- Katılımcıların çoğunluğu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini grupları temsil eder tarzda yapılanmasını istemektedir. Aleviler dini grupların yanı sıra kendilerinin de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi görüşüne büyük oranda destek vermektedirler.

- Katılımcıların çoğunluğu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendilerine yönelik hizmet sunmadığı görüşündedir. Bu sonuçtan Diyanet İşleri Başkanlığından din hizmeti beklentisi içerisinde oldukları anlaşılmaktadır.

- Katılımcıların çoğunluğu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendileri ile ilgili olarak, Hz. Ali için Mevlit okutması, Ehl-i Beyt'le ilgili hutbe hazırlaması ve Alevi-Bektaşi kaynaklarını yayımlaması şeklindeki faaliyetlerinin olumlu gelişmeler olduğunu düşünmektedirler. Bu tür faaliyetlerin Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığına bakış açılarını olumlu yönde etkileyeceği sonucu çıkmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığının, alan araştırmalarının sonuçlarından da yararlanarak Alevilerin sorunlarını dinlemesi, onların istekleri doğrultusunda faaliyetler gerçekleştirmesi ve dini taleplerini karşılamasının Alevi toplumla Diyanet İşleri Başkanlığı arasında olumlu ilişkilerin kurulmasında son derece etkili olacağını söyleyebiliriz.

- Katılımcılar; cenaze işlemleri, mevlit okutulması, Kuran okutma, dini nikah ve çocuklara dini bilgiler sunma konularında din görevlilerine ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuç, aynı toplumda yaşayan, kendilerini Alevi ve Sünni diye isimlendiren kesimlerin din hizmetlerine ihtiyaçlar noktasında birleştiklerini göstermektedir. Bu manada din görevlilerinin Alevilere yönelik din hizmetlerinde daha dikkatli davranmaları, sosyal etkinliklerine katılmaları ve onlarla iyi bir iletişim kurmalarının önemli olduğu anlaşılmaktadır.

- Katılımcılar din görevlilerinden, özellikle, ayrımcılık yapmamalarını, kendilerine hoşgörülü davranmalarını, konuşmalarında Alevilikle ilgili konulara ver vermelerini, özel hayatlarına saygı göstermelerini istemektedirler. Bu sonuç din görevlilerinin sosyal yönü güçlü,

iletişim bilgi ve yeteneğine sahip ve Alevilik konusunda özel eğitimden geçmiş olmalarının son derece gerekli olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda ortaya çıkan bütün bu veriler doğrultusunda, Alevilere sunulacak din hizmetlerinin her düzeydeki Alevi vatandaşı memnun edeceği, bu anlamda gerekli düzenlemelerin yapılması gerektiği önerilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmetleri ile ilgili faaliyetlerinde karşısında farklı kişisel, sosyal, ekonomik özellik, düşünce ve anlayışlarda insanlar vardır. Bu açıdan, Diyanet İşleri Başkanlığı din hizmetlerini yerine getirirken toplumun her kesimini göz önünde bulundurmalı, kendisine yönelik eleştirileri dikkate alarak değerlendirmeye tabi tutmalı, bu bağlamda da muhataplarının durumuna göre hizmet politikasını yeniden tayin etmeli, diyaloga açık Alevi dedelerle, Alevi vakıf ve dernek başkanlarıyla sürekli irtibat halinde olmalı ve onların görüşlerini dikkate almalı, Alevilerin dini sorunlarıyla ilgilenmeli, bu sorunlarla ilgili alan araştırmalarını desteklemeli ve bu araştırmaların sonuçlarından yararlanmalıdır.

KAYNAKÇA

ARSLANOĞLU, İbrahim, "Sünni Din Adamlarının Aleviliğe Bakışı", **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S:23, Ankara 2003, s.171.

BAL, Hüseyin, **Alevi Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar**, Ant Yayınları, İstanbul 1997.

BAL, **Sosyolojik Açıdan Alevi Sünni Fraklılaşması ve Bütünleşmesi,** Ant Yayınları, İstanbul 2000.

CENGİZ, Recep, **Çamiçi Beldesinde Dini Hayat: Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 2000.

GÖZAYDIN, İştar, "Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması", **Din Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu**, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.195.

HATEMİ, Hasan Hüsrev, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Teşkilatının Önemi", **Türkiye Günlüğü**, S:29, Ankara 1994, s.88.

KARA, İsmail, "Din İle Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S:18, İstanbul 2000, s.50-53.

KESKİN, Abdulbaki, "Nasıl Bir Diyanet", **Türkiye Günlüğü,** S:35, Ankara 1995, s.95.

KESKİN, Yahya Mustafa, **Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

KÖYLÜ, Mustafa, "Alevi Köylerindeki Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri (Amasya ve Çorum Örneği), **Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu,** Kayseri 2003, s.129-130.

KUTLU, Sönmez, "Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsil Problemi", **İslamiyat,** Ankara 2001, C.4, S:1, s.33.

NOYAN, Bedri, "Bektaşi ve Alevi Konusunda Bir Gezinti", **Türk Yurdu**, S:88, Ankara 1994, s.3.

SARITAŞ, Süleyman, "Cemevi Camiye Karşılık Düşünülemez", **Türk Yurdu,** S:88, Ankara 1994, s.20.

TARHANLI, Ç.Ar B., **Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı,** İstanbul 1993.

YILDIZ, M. Cengiz, **Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması,** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 1999.

YÜCEL, İrfan, "Diyanet İşleri Başkanlığı", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.9, İstanbul 1994, s. 459-460.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2027-2039, ANKARA-TURKEY

BÂKÎ'DE GÖZYAŞI

Nazmi ÖZEROL[*]

ÖZET

Edebî metinlerde gözyaşı, duygusal yoğunluğu ifade etmek için sıkça başvurulan göstergelerden biri olmuştur. Klâsik edebiyatın temel felsefesini oluşturan aşk söz konusu olduğunda ilk akla gelen, âşığın döktüğü gözyaşlarıdır. Sevgiliye duyulan aşkın ve ondaki güzellik unsurlarının dile getirilmesinde, âşığın akla gelebilecek bütün ruh hâllerini, toplum içindeki konumunu, inançla ilgili telakkilerini yansıtmada gözyaşı, bütün çağrışım zenginliğiyle metinsel düzlemde boy gösterir.

Âşığın en büyük sermayesi ve varlığı olan gözyaşı, âşıklığın da en büyük alametidir. Gözyaşı, sevgili için akıtılan bir gönül suyudur, onun güzellik bahçesine hayat verir. Aşkın şiddetinin ve büyüklüğünün göstergesi olan gözyaşı, damla iken yağmur olur, sele dönüşür; nehirler, denizler ve okyanuslar meydana getirir. Pişmanlığı yansıtan aynı zamanda günahlardan arınma vesilesi olan gözyaşı, âşığın rahatlamasını ve ruhunun sükûnet bulmasını sağlar. Bazen aşkın sırlarını ifşa ettiği için gözyaşına sitem edilir bazen de sevgiliye kavuşan âşık, sevinç gözyaşları döker.

XVI. yüzyıl şairi Bâkî'nin şiirlerinde gözyaşı göstergesinin ele alındığı bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde şiir dilinde gözyaşının ifade ettiği anlamlar ve edebiyatımızda bazı şairlerin gözyaşıyla ilgili duygu ve düşünceleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde Bâkî'nin şiirlerinde gözyaşı ve ağlamakla ilgili beyitler tespit edilmiş, benzetme ve mecazlardan yararlanılarak birçok kavramla ilişkilendirilen gözyaşının, yalnızca gözden dökülen tuzlu bir su olmadığı, derin anlam ve çağrışımlar ifade eden bir gösterge olarak kullanıldığı görülmüştür. Bâkî'nin şiirlerinde gözyaşı göstergesinin ilettiği mesajlar; ikinci bölümde psikolojik, üçüncü bölümde sosyal ve dördüncü bölümde dinî yönden ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bâkî, Divan, gözyaşı, benzetme, işlev.

TEARS AT BÂKÎ

ABSTRACT

Tears have been elements frequently applied to express emotional intensity in literatural texts. When "love" is concerned, the milestone of

[*] Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: nazmiozerol@hotmail.com

classical literature philosophy, the tearsof the lover are the first things to flash in one's mind. Tears are included in textual structures with their whole connotational richness to reflect love to the lover and its beauty elements, any spiritual state of the lover, his status in the community, his religious viewpoint.

Tears are the biggest indicators of being in love as well as being the biggest capital and wealth of the lover. Tears are drops of water pouring from the heart of the lover; they inspirit his garden of beauty. Tears, the indicators of greatness and strength of love, turn into rains from drops then into floods and make up rivers, seas and oceans. Tears, reflecting regret and leading to purification from sins, provides the lover with relief and spiritual peace. Sometimes, tears are reproached as they reveal the secrets of lover whereas sometimes the lover pours them out of happiness.

This study, discussing tears in XVI. century's poet Bâkî's poems, comprises of introduction and four other parts. The emphasis has been put on what "tears" mean in our literature in poetic language and some poets' opinions about tears in introduction part. In the first part couplets about tears and crying in Bâkî's poems have been determined and it has been seen that tears, related to many concepts with the use of simile and metaphor, aren't only salty drops of water coming down eyes but also indicators expressing deep meanings and connotations. The messages tears give in Bâkî's poems have been discussed in terms of psychology in the second part; in social terms in the third part; in religious terms in the fourth part.

Key Words: Bâkî, Divan, tear, simile, function.

Giriş

Türk edebiyatında "gözyaşı" âşığın aşkını ifade etmek için ortaya koyduğu duygusal tepkiyi yansıtan bir göstergedir. Âşığın belirgin ve ayrılmaz bir parçası olan gözyaşı; ayrılık, hüzün, hasret, samimiyet, sadakat, itiraf, zayıflık, kuvvet, çaresizlik, arınma, teslimiyet, sevinç gibi çok çeşitli duyguları ifade etmede kullanılmıştır.

Gözyaşı, bazen o kadar güçlüdür ki şair Nâbî'nin ifadesiyle dertlilerin gözyaşı seli, bir kere coşup çağlarsa binlerce ikbal sarayını yerle bir eder:

Bir hurûşuyla eder bin hâne-i ikbâli pest
Ehl-i derdin seyl-i eşk-i inkisârın görmüşüz (Bilkan 1997, 696)

Gözyaşı, bazen de sevgilinin umursamazlığı karşısında aşığın iç hâlini, çaresizliğini dışa vurmak gibi bir görevi üstlenir. Halk şairi Karacaoğlan'a göre gözyaşı, âşığın gönül suyudur:

Aman turnam benim yârim gücenmiş
Beni görse yoldan çıkar, yan gider
Gönül suyu gözlerimden akıyor
Âh ettikçe ciğerimden kan gider (Ergun 1971, 167)

Mevlânâ, Mesnevi'sinde Hz. Âdem'in dünyaya gözyaşı dökmek için geldiğini söyler. Onun evlatları olarak insanlar, onun gibi gözyaşı dökmelidir. Zira akıtılan her gözyaşı, aslında birer inci, hatta ondan daha kıymetlidir. Devam eden gözyaşı ve hüzün kalbi nurlandırır. Mevlânâ,

gözyaşını, katılaşmış ve verimsiz hale gelmiş kalpleri dirilten yağmura benzetir (Mesnevi 131, 386).

Klasik şiirimizde de âşığın ne kadar ağlarsa o kadar değer kazanacağına vurgu yapılır. Âşık, ağladıkça rahatlar. Bu rahatlama, hem içinin ateşinin sönmesi hem de sevgili katında elde ettiği mevki yönündendir. Sevgilinin güzellik bahçesi âşığın gözyaşlarıyla gelişir, güzelleşir. Hayâlî Bey'in bir şiirinde âşığın, gözyaşı dökmekten, gözyaşı denizine düşmekten zevk aldığı görülür. Öyle ki âşık, kurtulmak için kendisine el uzatılmasını istemez:

Gözyaşı bahrine düşeyin zevk bundadur
Sunma elün halâs içün ey âşinâ bana (Kurnaz 1987, 364)

Aşk ve ıstırap şairi olan, şiirlerini âdeta hüzünden beslenerek yazan büyük şair Fuzûlî'ye göre kanlı gözyaşı âşıklık alâmetidir:

Tabîbâ kılmışum teşhîs derd-i ‚aşkdur derdüm
Alâmet âh-ı serd ü rûy-ı zerd ü eşk-i âlümdür (Akyüz vd. 1990, 179)

Fuzûlî ile aynı çağda yaşamış olan usta şair Bâkî, yaşamayı seven, zevk ve eğlenceye düşkün bir şair olarak bilinir. Ona göre, insan ömrü gül devri, yani ilkbahar mevsimi gibi çok kısadır; bu kısacık ömrü mutluluk ile geçirmeli, mümkün olduğunca hayattan zevk almalıdır (Küçük 1988, 15). Ancak Divanı'ndaki şiirler incelendiğinde ıstırabı ruhunda derin bir şekilde hisseden, ayrılığa tahammülü olmayan, kavuşmayı arzulayan, aşkı için gözyaşı döken, günahına ağlayan, duygusal yönü de olan bir kişiyle karşılaşırız. Bâkî, uzun bir süre sarayın himayesini görmüş, refah dolu bir hayat sürmüş olsa da gülmenin yanında ağlamayı, gözyaşı dökmeyi unutmamıştır.

Bu durum, şairin mizacıyla ya da hayatı dengeli bir şekilde götürmek istemesiyle açıklanabilir; bununla birlikte şiirlerin gerek içerik-öz gerekse söze dönüştürme ve sunuluş açısından etkilemeye, duygulandırmaya yönelik oluşturulmuş söz sanatı ürünleri olduğu unutulmamalıdır (Aksan 1999, 8).

Bu çalışmada Bâkî Divanı incelenmiş, Klasik şiirin bütün inceliklerini ve nazım tekniğini iyi bilen şairin, söz sanatlarının verdiği imkânları da kullanarak hüzün ve duygu yüklü birçok şiirinde gözyaşı ve ağlamakla ilgili orijinal ve dikkat çekici söyleyişler ortaya koyduğu görülmüştür. Bâkî Divanı'nda yaklaşık 200 beyitte gözyaşı ve ağlamak (eşk, sirişk, âb-ı çeşm, çeşme, girye, giryân, yaş, bükâ, kanlu yaş, nem, akmak) ile ilgili kavramlar kullanıldığı tespit edilmiştir. Öncelikle gözyaşıyla ilgili benzetme ve mecazlar üzerinde durulmuş, daha sonra gözyaşının psikolojik, sosyal ve dinî işlevleri ele alınmıştır.[1] Şair, özellikle gazellerinde gözyaşı ve ağlamakla ilgili kavramlara daha fazla yer verdiği için seçilen örnekler doğal olarak gazel ağırlıklı olmuştur.

I. Bâkî Divanı'nda Gözyaşıyla İlgili Benzetme ve Mecazlar

Günlük hayatta sıkıntıların ifadesi olan gözyaşı, şairin hayal dünyasında göz pınarlarından dökülen tuzlu ve ılık bir su olmaktan çıkıp zihinde görsel ve işitsel çağrışımlara yol açan bir estetik objeye dönüşür (Selçuk 2005, 235). Gözyaşı; rengi, parlaklığı, şekli, yuvarlaklığı, hareketliliği, tane tane ve çok oluşu, akarken ince ve uzun görünüşü gibi özellikleri dolayısıyla şiirlerde çeşitli hayâl ve benzetmeler içinde söz konusu edilir (Kurnaz 1987, 364).

[1] Daha önce gözyaşıyla ilgili olarak yapılan bir çalışma için bkz. (Selçuk, 2005). Tasnif yapılırken bu çalışmadan da yararlanılmıştır.

a. Çokluk, Süreklilik Yönünden Benzetmeler

Aslı su olduğu için gözyaşı, suyla ilgili bazı özellik ve fonksiyonlara sahiptir. Sevgiliye duyulan aşkın şiddetini ve onun uğrunda dökülen gözyaşının çokluğunu, sürekliliğini ifade etmek için çoğu zaman mübalağa sanatından da yararlanılarak gözyaşı, "su, âb, âb-ı revân, eşk-i revân, katre, çeşme, sebil, tuğyân, sel, ırmak, akarsu, deniz, deryâ, bahr, ummân, mevc, ebr, bârân, şebnem, kevser" tasavvurları içinde benzetme unsuru olarak yer alır. Gözyaşı, özellikle suyla ilişkilendirildiğinde hayat kaynağı olma ve temizleme özellikleri dikkat çeker.

Âşığın gözünden, gül yanaklı sevgili sebebiyle akan yaşlar sevgilinin gül bahçesine benzeyen güzelliğinin taze, canlı ve yemyeşil olmasını sağlar:

Gül-zâr-ı hüsni olmaz idi böyle sebze-zâr
Akıtmayaydı yaşumı çok çok o gül-ʾizâr (G. 113/1)[2]

Gözyaşının şiddeti bazen o kadar artar ki sele dönüşür ve bu sel, dokuz kat göğü döndürecek bir kuvvettedir. Gözyaşının mâcerâ oluşu tevriyeli kullanılmıştır. Âşığın başından geçenleri ve suyun akmasını ifade eder:

Bu nüh dolâbı gerdân eyleyen seyl-âb-ı eşkümdür
Yaşum ser-çeşmesinden bahs idersem mâ-cerâ artar (G. 64/3)

Âşığın gözyaşı bazen denizler meydana getirecek kadar çok akar. Gökyüzü bu tasavvur içinde şekil bakımından bir hava kabarcığına benzetilir:

Oldı deryâ-yı eşküme nisbet
Günbed-i çarh-ı nîl-reng habâb (G. 19/5)

Şair, aşağıdaki beyitte sevgiliye kavuşmayı bahara kavuşmak şeklinde düşünmüştür. Baharda suların coşması gibi âşık da bu sevinçle bol bol sevinç gözyaşları döker:

Dem-i vaslun irişse çeşm-i ‚âşıkda bükâ artar
Sular tuğyan ider evvel-bahâr oldukça mâ artar (G.64/1)

Sevgili güzellik bakımından Hz. Yusufʿla kıyas edilir. Güzellik ülkesi Mısırʿın Yusuf yüzlüsünün arzusuyla âşığın gözyaşı, Nil nehrinin suları gibi günden güne artmaktadır:

Ol melâhat MısrınunYûsuf-cemâli şevkıne
Seyl-i eşküm Nîl-veş günden güne efzûn olur (G. 142/2)

Âşık için sevgilinin kimlerle konuştuğu oturup kalktığı çok önemlidir. Âşığın ağlayan gözleri, sevgilinin camide kimlerle diz dize oturduğunu görmek için su dağıtıcısı şeklinde, yani gözyaşları dökerek saf saf gezer:

Câmiʿ içre göre tâ kimlerle hem-zânûsın
Şekl-i sakkâda gezer dîde-i giryân saf saf (G. 229/5)

Sevgilinin bulunduğu mekân cennet bahçesi olunca aşığın sevda gözyaşları, oraya akan Kevser suyu olur:

[2]Bu çalışmadaki örnek beyitler Sabahattin Küçük tarafından hazırlanan "Bâkî Divanı" adlı eserden alınmıştır (1994). Gazeller G, Kasideler K, Musammatlar ise M harfi ile gösterilmiştir.

Kûyında revân eyledügüm eşk-i mahabbet
Kevser suyıdur ravza-i Rıdvâne salındı (G.510/4)

Gözyaşının yıkama, temizleme özelliği de vardır. Rüzgârın esip her şeyi silip süpürmesi gibi âşık, bahar bulutu gibi su döker ve gözyaşlarıyla temizlenir:

Gözlerüm ebr-i bahârî gibi âb-efşân idüp
Bâd-veş sildüm anı pâk ü mücellâ eyledüm (G. 339/2)

Bazı beyitlerde sürekli ve çok akması yönünden gözyaşı, dalgaya (mevc) teşbih edilir. Âşığın gözyaşı dalgaları, her tarafa bir an ulaşmasa yer ve gök âhının alevlerinden yanar:

İrmese bir dem eger mevc-i sirişküm her yana
Şu'le-i âhum zemîn ü âsmânı hark ide (G. 461/4)

Sevgili; gülen goncaya, yani açılmış goncaya (gül) benzetilince âşığın gözyaşları da o gül üzerine saçılmış çiğ taneleri olur:

Şeb-nem gibi saçılsun kon eşk-i firâvânum
Güller gibi açılsun tek gonca-i handânum (G. 338/1)

Sevgili, hem güneş gibi yüzünü gösterir hem de âşığın yaşaran gözlerinin çeşmesine (pınar) gözyaşı gelmesin, yaşarmasın der, bu olacak şey değildir:

Gün yüzin hem gösterür hem dir göze nem gelmesün
Çeşme-i çeşme nice eşk-i dem-â-dem gelmesün (G. 355/1)

b. Şekil, Kıymet Yönünden Benzetmeler

Gözyaşı, sürekli akmasıyla ve o akıntının oluşturduğu şekiller itibarıyla "rişte (iplik), târ (tel, iplik),halhâl, rûd (saz teli), zincir, katre-i şebnem, ebr, bârân, çeşme, mevc,sitâre, Ülker" kavramlarıyla ilişkilendirilir:

Sevgilinin saçları sürekli akmaktan ip şeklini almış gözyaşına sarılır; bu durum sümbülün yağmur damlalarının oluşturduğu ipe sarılması gibi hayal edilir:

Zülfün ki târ-ı eşk-i firâvâne sarmaşur
Sünbüldür ol ki rişte-i bârâne sarmaşur (G. 47/1)

Sevgilinin uzun boyunun hayali aşığın sel gibi gözyaşı akıtmasına sebep olur. Bu gözyaşı seli, bahçedeki ağaçların ayaklarına takılmış halhal şeklinde hayal edilir:

Hasret-i kaddün ile bâğda seyl-i eşküm
Takdı serv-i çemenün pâyine sîmîn halhâl (G. 294/2)

Sevda uğrunda acı çekmek âşıklık alâmetidir. Bu bazen aslanlar tarafından zincire çekilmek şeklinde hayal edilir. Gözyaşı da gözlerden sürekli aktığı için zincir gibi düşünülür:

Çekdi zencîre beni 'aşkun nitekim şîrler
Eşk-i çeşmüm iki yanumdan iki zincirler (G. 104/1)

Sevgili, âşığın boyunu çeng (çalgı aleti), gözyaşlarını onun telleri; bedenini ateş, canını ûd (çalgı aleti) hâline getirmiştir:

Kaddümi çeng eşkümi rûd eyledün
Cismüm âteş cânumı „ud eyledün (G. 263/1)

Âşığın bela köşesinde iki gözünden akan gözyaşı ırmağını görenler, onları eğlence meclisinde çalınan çengin telleri sanırlar.

Çeng, dik tutularak çalınan eğri bir sazın adıdır; bu yüzden aşığın iki büklüm olmuş boyu çenge benzetilir (Küçük 1988, 281).

Evtâr-ı çeng-i bezm-i safâdur sanur gören
Künc-i belâda gözden akan iki rûdumuz (G. 193/2)

Ayrılık günlerinde âşık tane tane gözyaşı dökerken sevgili güler. Gül yaprağını (sevgili) canlı tutan ise ç

Rûz-ı hecrinde güler dâne-i eşküm göricek
Berg-i güldür ki tutar katre-i şeb-nem tâze (G. 454/3)

Sevgili, güller gibi gülerken âşığın gözleri sürekli bahar bulutu gibi yaş dökmektedir:

Kendü güller gibi handân lîk çeşm-i „âşıkı
Dem-be-dem ebr-i bahârî gibi giryân itmede (G. 414/3)

Âşığın yağmura benzeyen gözyaşı dünyayı bir anda gark edecek bir güce sahiptir:

Şu'le-i tîg-i cihân-tâbun kaçan ki berk ide
„Âlemi bir lahzâda bârân-ı eşküm gark ide (G.461/1)

Âşığın sinesindeki siyah yaraları örten, gözyaşı dalgalarıdır:

Dâğ-ı siyâh-ı sînemüz örtile mevc-i eşk ile
Bir gün ola ki görmeye kimse karamuz (G. 203/5)

Gözyaşı şekli, tane tane olması, parlaklığı yönünden yıldıza (nücûm, sitâre, Ülker) benzetilir. Sevgili aya benzetilince âşığın gözyaşları sevgilinin eziyetinden dökülen yıldız olur. Bu durumdan hoşlanan sevgili, gülüp eğlenerek güneş gibi dolaşır:

Eşküm döker sitâre gibi cevr ile o mâh
Hûrşîd gibi hurrem ü handân olup gezer (G.138/2)

Gözyaşı, bazen inci saçan Ülker yıldızı gibi hayal edilir:

Akar yaşum olıcak dîdeden nihân Ülker
Diler ki göstere çeşm-i güher-feşân Ülker (G. 150/1)

Şair, Kanuni Mersiyesi'nin bir beytinde Padişah'ın ölümünden duyduğu üzüntüyü dile getirirken gönül ateşinden çıkan dumanın bütün ufukları kaplamasını ve yıldızların gözlerinin gözyaşıyla dolmasını ister:

Bu acılarla çeşm-i nücûm olsun eşk-bâr
Âfâkı tutsun âteş-i dilden çıkan duhân (M. I. III/2)

Âşığın, sevgili karşısında en önemli sermayesi gözyaşıdır. Bu nedenle gözyaşı, "gevher, cevher, dür, sîm, nukra, akça, dinar, dirhem, rakam, nakd"gibi kavramlarla ilişkilendirilir; ancak sevgili çoğu zaman aşığın gözyaşlarına iltifat etmez ve âşık sitem eder:

Yaşuma bakmaz ol perî bilmedi kadr-i gevheri
Tâlib ola bu demleri bulmaya bir zamân ola (G.404/2)

Âşık, sevgiliye şöyle seslenir: "Bu pazarda gözyaşlarımın tanesi gibi bir inci bulunmaz. Ey can ipliği gibi olan sevgili, gel bundan böyle Aden incisinden geç!":

Bu bâzâr içre düşmez dâne-i eşküm gibi gevher
Gel ey cân riştesi şimden girü dürr-i ‚Aden'den geç (G. 30/4)

Bu beyitte candan kastedilen sevgilidir. Can görünmezliği sebebiyle ipliğe, gözyaşları da inciye benzetilmiştir. Aden, Umman denizinin batısındaki körfezin adıdır. Klasik şiirde incileri ile birlikte anılır. Beyitte incilerin ortaları delinerek ipliğe dizildiği de belirtilmiştir. Düşmez; bulunmaz, olmaz anlamlarına geldiği gibi dökülmez de demektir ki "eşk" ile ilgili olduğu için tevriyeli kullanılmıştır. Geç sözü hem Aden incisinin ortasından geç hem de vazgeç anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır (Küçük 1988,183).

Bazen sevgilinin çeşitli özellikleri ile âşık arasında paralellikler kurulur. Sevgilinin inci gibi olan dişlerine karşı aşığın gözyaşı elmasları tane tane dizilir:

Lü'lü dişün gamıyla sirişküm güherlerin
Dizdüm ümîd riştesine dâne dâne ben (G.357/2)

Âşığa altın gibi sararmış yüzü ve gümüş gözyaşı yaşamını devam ettirmede yeterlidir; bir yerlerden dinar ve dirhem gelmesine gerek yoktur. Âşık, dışarıdan bakıldığında zayıflık olarak algılanan sararmış yüzü ve gözyaşını kendisi için bir hayat sermayesi olarak görmektedir:

Eşk-i sîm ü çihre-i zerdi yiter vech-i ma'âş
Bir cihetden,âşıka dînâr u dirhem gelmesün (G. 355./4)

Gözyaşı âşığın tükenmeyen sermayesidir. Yine başka bir beyitte âşık, sararmış yüzünü görenlerin kendisinin iflas ettiğini zannettiklerini; ancak gözyaşlarının ak akçe, yaralarının kızıl dinar olduğunu söyler:

Beni müflis sanur gerçi görenler rûy-ı zerdümden
Velî ağ akçadur eşküm kızıl dînârdur dâğum (G. 335/3)

Gözyaşının en belirgin özelliklerinden birisi de tane tane dökülmesidir. Şair, bir beyitte ustaca bir benzetme yaparak gözyaşlarını rakama benzetir:

Derdüm hisâba gelmedi kıldum muhâsebe
Gözyaşı dâne dâne dökildi rakam gibi (K. 16/4)

Şair, aşağıdaki beyitte orijinal bir benzetme yaparak gözyaşlarını nukraya (erimiş altın ve gümüş çubuk) benzetir. Kendisi de bunları işleyen sırmacı olur:

Nukra-i eşküm ile sîm-keş oldum şimdi
Müjemüñ aralarından bir iki tel çekdüm (G. 327/4)

Beyaz gözyaşı ve sararmış yanak âşığın sermayesidir. Âşık, bu sermayesinin akçeler ve altınlar olduğunu söyleyerek dert ve üzüntüsünün artmasını ister

Nakd-i vakt oldı bize eşk-i sefîd ü ruh-ı zerd
Derd ü gam tâlibiyüz akçeler altunlar ile (M. 2. IV/4)

c. Renk Yönünden Benzetmeler

Gözyaşının kırmızılığı, yani kanlı olması ifade edilirken "kan, hûn-âb, hûn-ı eşk, bâde, mey,şarab, mey-i nâb, gül, gül-gûn,gülşen,laʿl-i nâb, dem" kavramlarıyla; gözyaşının kendi rengi ifade edilirken "sîm, sîmîn,sîm-âb,nukra,lüʿlü" kavramlarıyla ilişkilendirildiği görülür.

Âşığın gönlü ağlayıp inleyenlerin arkadaşı, sevgili ise rakiplerin samimi dostudur. Âşığın gözlerinden kan aksa şaşılmamalıdır; çünkü kıskançlık zamanıdır:

Yâr ise mahrem-i ağyâr gönül hem-dem-i zâr
Gözlerüm kan akıdursan ola gayret demidür (G. 81/2)

Kan renginde olan gözyaşı, âşığın gözünü kırmızı hokkaya çevirmiştir. Âşığın bedeni de baştan ayağa kalem gibi kana boyanmıştır:

Çeşmüm devât-ı surha dönüp hûn-ı eşk ile
Cismüm boyandı kana ser-â-pâ kalem gibi (K. 16/3)

Mecliste sevgilinin kırmızı dudağından dolayı âşığın gözyaşı şarap olarak hayal edilince gönül de kebaba benzetilir:

Ne sâkîdür lebüñ gam bezmine yaşum şarâb eyler
Ne âteşdür mahabbet odı kim bağrum kebâb eyler (G. 167/1)

Kanlı gözyaşı bazen o kadar çok akar ki meclis, âdeta güllerle süslenmiş gibi tasavvur edilir:

Nʿola zeyn olsa yine meclisümüz güller ile
Gözümün kanlu yaşı eyledi pür etrâfı (G. 541 /4)

Kanlı gözyaşları, renginden dolayı sevgilinin kırmızı dudağıyla irtibatlandırılır. Sevgilinin kırmızı dudağını anan aşığın hasret gözyaşları, yüzünü kırmızı hale getirir. Âşık, gül rengi şarap içerek yüzüne iyice kan geldiğini söyler:

Eşk-i hasret yüzümüz âl ider andukça lebin
Mey-i gül-gün içerüz benzümüze kan getürür (G.131/4)

Âşık, sevgilinin ayağının toprağına gümüş gibi akan gözyaşlarını karıştırarak aşk ilacı yapmak ister:

Sîm-i sirişki harc iderin hâk-i pâyüne
İksîr-i,aşk tâlibiyin cevher isterin (G. 386/1)

Dışarıdan bakıldığında yadırganacak bazı haller âşık için teselli unsuru olur; âhını servi ağacı, kanlı gözyaşlarını gül bahçesi gibi gören âşık, servi ağacını ve gül bahçesini seyretmek istemez:

Dûd-ı âhın serv idüp kanlu yaşın gül-şen bilen
Eylemez serve nazar seyr-i gül-istân istemez (G. 206/3)

Âşığın kanlı gözyaşı, sevgilinin eşiğini kaplayacak derecede çok akmıştır. Âşık yine de sevgilisinin bu kandan (dem) incinmesini istemez:

Hûn-ı eşküm bir zamân âlûde kıldı işigin
Bana dil-ber Bâkıyâ dahi o demden incinür (G. 76/5)

d. Gözyaşıyla İlgili Diğer Benzetmeler

Gözyaşı, çokluğu ve âşığın gücünü ifade ettiği için askere (sipeh, çeri, leşger) benzetilir. Bilindiği üzere Klasik şiirimizde rakip için en olumsuz ifadeler kullanılır. Rakip, sevgilinin etrafında dolaşan bir it olsa da aşığın gözyaşları yiğit bir asker gibi onu korur:

Yarun rakîbi gibi iti görmedüm dahı
Olmaya gerçi eşk-i revânum gibi çeri (G. 504/4)

Âşık, bazen gözyaşı askerleriyle, okyanusun dalgalarına meydan okur. Okyanusun dalgalarının kıyıya vurması, aşığın gözyaşları ile savaşmak üzere gönderilmiş askerler gibi hayâl edilir:

Leşger-i eşk-i firâvân ile ceng itmek içün
Gönderür mevclerin lücce-i „ummân saf saf (G.229/3)

Gözyaşı, aşığın sinesinde veya derinliğinde gizlenmiş olarak kabul edilen, gizlenmesi istenen aşk, arzu, iştiyak, neşe, keder veya ıstırap gibi duyguları açığa çıkardığından bir gammaz (fitneci) olarak düşünülür. Âşığın bu halini gözyaşının gammazlaması, bizzat sevgili tarafından bilinen bir şeyi çevreye açıklaması olabilir. Hatta âşığın sırrını bazen sevgili de bilmez ve gözyaşı her şeyi olduğu gibi ortaya çıkarır (Tolasa 2001, 351). Âşık, sırlarını ifşa eden gözyaşını gammazlıkla suçlar ve ona sitem eder:

"Ayân itdi bir bir nihân râzumı
Dilâ eşk-i çeşmüm ne gammâz olur (G. 112/3)

Gözyaşının "mâcerâ" olarak düşünülmesinde, âşığın iç âlemini herhangi bir söze ihtiyaç duymadan aktarması etkilidir. Beyitlerde genellikle "mâcerâ" akan şeyi de ifade ettiği için tevriyeli kullanılır. Âşığın gözyaşı, o kadar şiddetli akar ki dokuz kat feleği döndürür. Âşık, gözyaşı pınarlarından bahsedecek olursa macera (anlatacakları) uzar gider:

Bu nüh dolâbı gerdân eyleyen seyl-âb-ı eşkümdür
Yaşum ser-çeşmesinden bahs idersem mâ-cerâ artar (G. 64/3)

Şair, bir beyitte ağlamayı gönlün akması şeklinde düşünür. Âşığın sevgiliyle macerası hep böyle olur:

Gönlüm akıtdı şimdi beni turmaz ağladur
Ol şûh-ı dil-sitân ile hep mâ-cerâ budur (G. 57/3)

Gözyaşı, gözden yani asıl vatanından uzaklaştığı ve tek başına kaldığı için tıfl-ı yetim (yetim çocuk) olarak düşünülür. Şair, bir beyitte sevgiliye şöyle seslenir: "Gözyaşım senin eteğinde kalmış yetim çocuğundur beyim; insanlık et de kendi evladın gibi onu besle.":

Begüm merdümlik it kendü ciger-gûşen gibi besle
Yaşum tıfl-ı yetîmündür ki dâmânunda kalmışdur (G.165/3)

Şair, bir beyitte gözyaşını gül yaprağına benzetmiştir. Âşığın âh ettiğinde gözlerinden yaşların dökülmesi, seher rüzgârında bademlerin gül yapraklarının dökülmesi gibi düşünülmüştür:

Yaşum dökilür âh idicek dîde-i terden
Berg-i gül-i bâdâm gibi bâd-ı seherden (K.18/1)

II. Gözyaşının Psikolojik İşlevi

Klasik şiirimizde "âşık ve maşuk" arasındaki ilişki geleneksel bir kalıba oturtulmuştur. Âşık, genellikle sevgiliden ayrıdır ve hasret çeker. Ayrılık ona acı verir, hasretle ağlatıp inletir, kanlı gözyaşı döktürür. Âşık, psikolojik ruh hallerinin (acı, üzüntü, ayrılık, hasret, sevinç, umut vb.) hepsini yaşadığı için bunların ifadesi de çoğu zaman gözyaşı şeklinde ortaya çıkar. Bu gözyaşı her zaman olumsuz bir psikolojiyi ya da şikâyeti ifade etmez. Gözyaşı aslında âşıklığın işaretidir, aşkın olmazsa olmazıdır.

Bâkî, bir şiirinde: "Aşk eri ne maden ocağının laʿline meyleder ne de altın ister. Kızıl gözyaşı ve sarı yüz ona hoş süs ve bezektir." der:

Ne laʾl-i kâna mâʿîl ʾaşk eri ne tâlib-i zerdür
Sirişk-i âl ü rûy-ı zerd ana hoş zîb ü zîverdür (G.149/1)

Âşığın ayrılık gözyaşı, sürekli aktığından keder dağlığında kuru otların, gül ve erguvana dönüşmesini sağlar:

Küh-sâr-ı gamda gözyaşı hecrünle dem-be-dem
Hâşâk u hârı şâh-ı gül ü ergavân ider (G.109/2)

Aşk acısının ve akan gözyaşının ne demek olduğunu, yani bu sırrı sevgilisini arayan ve onun yüzüne âşık olan bilir:

ʾAşkuñ gamıyla sırrını eşk-i revânumun
Cûyâ-yı yâr u ʾâşık-ı dîdâr olan bilür (G.83/2)

Ayrılık, bazen öyle çekilmez ve incitici olur ki âşığın ciğerini parçalayan bir hançer gibi hayal edilir. Durum böyle olunca âşığın gözlerinden akan yaşa şaşılmamalıdır:

Dîdeden kanlu yaşum aksa dem-â-dem ne ʿaceb
Cigerüm pâreledi hançer-i âzâr-ı firâk (G. 244/29)

Âşıklık belirtisi olan ağlayıp inleme Mevlânâʿnın Mesneviʿsinin ilk 18 beytine konu olur ve garip "ney"in feryadı dile getirilir. Bu beyitlerde insan-ı kâmilin simgesi olan neyin, asıl vatanı olan sazlıktan kesilişi ve bağrının dağlanıp delinişi yanık bir sesle hikâye edilir. Bâkî, mutasavvıf bir şair olmasa da sevgilinin bulunduğu mekândan uzak oluşu ve o yolun toprağına duyulan sevgiyi tasavvufî boyutta da yorumlanacak bir şekilde dile getirmiştir. Şaire göre âşık için gerçek vatan sevgilinin bulunduğu yerdir, o yolun toprağından uzak olmak ağlamaya sebep olur:

Girye kılsam ne ʾaceb hâk-i rehinden dûram
Hep garîb ağlamağa hubb-i vatandur baʾis (G. 28/4)

Şair, başka bir şiirinde gözyaşını akarsuya, gönlü onun içinde biten ve kararsız olan neye benzetir. Burada tasavvufî anlam örüntüsünü daha da belirgin hale geldiği söylenebilir. Gözyaşı, sürekli ve çok akması sebebiyle akarsuya benzetilir:

Güzer-i eşk-i revânum komadı dilde karâr
Cûy-bâr içre biten ney gibi her ân ditrer (G. 70/3)

Bilindiği gibi gözyaşının psikolojik olarak teskin edici bir özelliği de vardır. Âşık, bazen âh etmenin, gözyaşı dökmenin kendisini rahatlattığını belirtir:

Mülk-i gamda eşk ü âh egler beni
Ol yirün âb u hevâsı hoş gelür (G. 148/5)

Âşığın ağlayan gözlerinden dökülen kanlar, sevgilinin kendisine merhamet etme zamanı olarak görülür. Aşağıdaki beyitte şair, "dem" sözcüğünü hem zaman hem de kan anlamına gelecek şekilde tevriyeli kullanmıştır.

Dökilen kanlara bak dîde-i giryânından
Dostum Bâkî'ye rahm eyleyecek demlerdür (G. 108/5)

Klasik şiirimizde felekten (kader) şikâyet, ona sitem etme neredeyse bütün şairlerin dile getirdiği bir hususiyettir. Âşık; içine düştüğü durumu, ağlamalarını, inlemelerini, yanmalarını kaderin çeşitli şekillerde tecelli edişine bağlar:

Olur mıydum gehi giryân gehî sûzân gehî nâlân
Felek âyînesi göstermeyeydi dürlü sûretler (G. 166/4)

II. Gözyaşının Sosyal İşlevi

Ruhsal durumu çevresindeki insanlar tarafından genellikle bilinmediği için gözyaşı döken âşık, toplum tarafından kınanır ve dışlanır. Aşk ateşiyle ne yaptığını bilmeyen âşık, gözyaşı döker; bu bir çeşit sırrın ortaya çıkması, aşkın ifşası anlamına gelir. Âşık, duygularını kontrol edemediği, gönlüne söz geçiremediği için gönül suyunu akıtır. Âşığın iç âlemini bilmeyen sevgilinin ve insanların kınamaları başlar. Gözyaşı dökmek toplum tarafından bir suçmuş gibi değerlendirilir.

Âşık, sevgiliye ve topluma karşı duygularını ele verdiği için gözyaşını bazen casus olarak görse de genellikle gözyaşı, âşık için bir sermaye, bir güç unsuru ya da savunma silahıdır.

Şair, bir beyitte gözyaşını sırlarını açığa çıkaran bir gammaz (casus) olarak görür:

"Ayân tdi bir bir nihân râzumı
Dilâ eşk-i çeşmüm ne gammâz olur (G. 112/3)

Gönül, her ne kadar aşkın sırrını gizlese de gözyaşı, o sırrı açığa çıkaran bir ırmak olarak düşünülür ve âşığın sitemine hedef olur:

Elinden geldügince râz-ı ,aşkun dil nihân itdi
Akup cûy-ı sirişk ol sırrı hayfâ kim ,ayân itdi (G. 543/1)

Âşığın sararmış yüzünü görenler onu iflas etmiş biri gibi görürler; ancak âşığın yaraları kızıl dinar, gözyaşı da beyaz akçedir, yani sararmış yüz ve ağlayan göz âşığın en büyük sermayesidir:

Beni müflis sanur gerçi görenler rûy-ı zerdümden
Velî ağ akçadur eşküm kızıl dînârdur dâğum (G. 335/3)

Şair, bir beyitte sevgi denizinde âhının rüzgârıyla gözyaşlarının dalga oluşturduğunu başının ayıplanma gemisi, kaşlarının da o geminin iki çıpası (gemi)demiri olduğunu söyler:

Mahabbet bahridür âhum yilinden mevc urur yaşum
Melâmet fülkidür ser ana lengerdür iki kaşum (G.322/1)

Âşığın o kadar çok düşmanı vardır ki gözyaşları denize dönmüştür, gözleri sürekli denizi arzulayan iki kayık gibi olmuştur:

Âşıkun düşmeni çok bahre dönüpdür yaşı
İki zevrakdur iki dîdesi deryâ gözedür (G.67/6)

Gönülde kederin hararetli ateşi, gözde sürekli akan yaşa sebep olunca sevgiliye sırlar ifşa edilmiş olur:

Dilde hırâş-ı hâr-ı gam dîdede eşk dem-be-dem
"Arz olınur cenâbuna gizlümüz âşikâremüz (G.203/4)

O peri gibi güzel olan sevgili, aşığın ciğer kanını keder ateşiyle kaynattığından aşığın gözlerinden kanlı yaş akar. Buna sebep insanlar değil peri yüzlü sevgilidir. Âşığın gözyaşı sıcakça olduğundan bundan sakınılması istenir:

Kaynadup nâr-ı gam-ı "aşk ile hûn-ı cigeri
Gözlerümden akıdur kendü görinmez o perî
Sanmanuz nev"- i beşerden gele bu şîveleri
Bir perî içün akar iki gözüm çeşmeleri
Sakınun bilmiş olun ılıdur ol su begler (M. 8/II)

III. Gözyaşının Dinî İşlevi

Kur"an-ı Kerim"de gözyaşı ve ağlamakla ilgili kavramlar birçok yerde geçer. Müminlerin taş yürekli olmaktan kurtulmak için yumuşak kalpli olmaları ve bunun belirtileri olarak da Allah için gözyaşı dökebilmelerinden bahsedilir.[3]

Gözyaşı dökmek bazen pişmanlığın ifadesidir. Âşık, çok akıtılan gözyaşının günahları ve isyanları temizleyeceğine inandığı için kendi kendine gözyaşı dökmeyi telkin eder:

Gözyaşın çok çok revân it cürm ü "isyân üzre kim
Akdugı yerde komaz âb-ı firâvân gıll u gış (G. 217. 6)

İnsanın içinin derinden yanması, gönül derdi ve gözyaşı dolu gözler, duanın kabul olması için bir vesile olarak görülür:

Ümmîd o kim du"âna ola mûcib-i kabûl
Sûz-ı derûn u derd-i dil ü çeşm-i eşk-bâr (K. 9/23)

Şaire göre akıllı insan, isyanını hatırlayıp sürekli gözyaşı döken insandır:

Âkil odur kim cihânda yâd idüp „isyânını
Dûd-ı âhından dem-â-dem gözlerin nem-nâk ide (Kıt"a 20/1)

Şair, bir beyitte sofuya çatar ve gözyaşlarının deniz olmasını sofunun çekemediğini belirterek dünyada yemden (hayvan yiyeceği) incinen böyle bir eşek görmediğini belirtir. Birinci dizede yem, deniz anlamında; ikinci dizede hayvan yiyeceği anlamında kullanılarak cinas sanatı yapılmıştır:

Gözlerüm yaşını sofî istemez yem kıldugum
Görmedüm bir böyle hâr "âlemde yemden incinür (G. 76/5)

[3] Bakara 2/74

Sonuç

XVI. yüzyılın söz ustası Bâkî'nin büyük bir şair olmasında sözcükleri titiz bir şekilde seçip kullanması, hayallerini, coşkularını ve duygusal yoğunluğunu güçlü bir anlatımla ve üstün bir şiir diliyle aktarması etkili olmuştur.

Bâkî Divanı'nda gözyaşı ve ağlamakla ilgili kavramların tespit ve tahlil edildiği bu çalışmada "gözyaşı"nın sadece biyolojik bir hadise olmadığı, genellikle sevgili ve âşık ilişkisinin dile getirildiği beyitlerde birçok hayal ve tasavvur içinde kullanılarak benzetme ve mecazlara konu olduğu görülmüştür.

Sevgiliye duyulan aşkın ve ondaki güzellik unsurlarının dile getirilmesinde, âşığın akla gelebilecek bütün ruh hallerini, toplum içindeki konumunu, inançla ilgili telakkilerini yansıtmada "gözyaşı"nın bir gösterge olarak zengin bir çağrışıma sahip olduğu tespit edilmiştir.

Gözyaşı, sevgili için akıtılan bir gönül suyudur. Sevgilinin güzellik bahçesine hayat verir. Katreden yağmura, sele dönüşür; nehir, deniz, okyanus olur. Aşkın şiddetinin ve büyüklüğünün göstergesi olur. Âşık çaresizse kanlı gözyaşı döker. Aşığın gerek sevgiliye gerekse çevreye halini anlattığı için gözyaşına sitem edilir. Gözyaşı, bazen de aşığın rahatlamasını, sükûnet bulmasını sağlar. Gözyaşı, âşık için pişmanlıktır, günahlardan arınma vesilesidir. Sevgiliye kavuşunca âşık, sevinç gözyaşları döker. Gözyaşı; aşığın sermayesidir, güçlü askerleridir, bütün varlığıdır. Hepsinden önemlisi gözyaşı, âşıklık alametidir, aşkın olmazsa olmazıdır.

Bâkî, şiir dilinde büyük bir duygu değeri taşıyan "gözyaşı"na insan zihninde uyandırdığı ilk anlamın dışında edebi sanatların gücünden de yararlanarak çok farklı anlamlar yüklemiş ve şiirin, okuyan/dinleyen üzerinde etkileyiciliğini artırmıştır.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (1999). **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, 3. Baskı, Ankara: Engin Yayınevi.

AKYÜZ, Kenan; Beken, Süheyl; Yüksel, Sedit; Cumbur, Müjgan (1990). **Fuzûlî Divanı**, Ankara: Akçağ Yayınları.

BİLKAN, Ali Fuat (1997). **Nâbî Divanı**, İstanbul: MEB Yayınları.

ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1971). **Karacaoğlan Hayatı ve Şiirleri**, İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi.

Kur'ân-ı Kerim Meâli (2008). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

KURNAZ, Cemal (1987). **Hayâlî Bey Divanı T**ahlili, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

KÜÇÜK, Sabahattin (1994). **Bâkî Divanı Tenkitli Basım**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KÜÇÜK, Sabahattin (2002). **Bâkî ve Divanı'ndan Seçmeler**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ; Mesnevi (1990). Çev.:Veled İzbudak, Gözden geçiren: Abdulbaki Gölpınarlı, C. I-III, İstanbul: MEB Yayınları.

SELÇUK, Bahir (2005). "Fuzûlî'de Gözyaşı", **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 9 Sayı: 25.

TOLASA, Harun (2001). **Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası**, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2041-2053, ANKARA-TURKEY

HİLYE-İ ŞERİFE'NİN DİNÎ, EDEBÎ VE ESTETİK BOYUTLARI

Fatih ÖZKAFA[*]

ÖZET

Tarih boyunca, her toplumda ve her inançta, muhabbetin ve saygının türlü ifade biçimleri olmuştur. Sevilen bazen bir insan, bazen insanüstü bir varlık, bazen de bir peygamber olmuştur. İnsanlar muhabbetlerini şiir, destan gibi edebî türlerden yararlanarak ifade etmeyi tercih ettikleri gibi resim, heykel, hat, müzik gibi sanat dallarından istifade ederek de dile getirmişlerdir. Türk-İslam kültür ve medeniyetinde ise Peygamber aşkı, edebiyata na't, hilye; hat sanatına da hilye-i şerife gibi formlarla yansımıştır. Hat sanatında klasik hilye-i şerife kompozisyonunu ilk kez Hâfız Osman'ın (1642-1698) tertip ettiği bilinir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiziksel özelliklerini ihtiva eden ve bütün İslâm coğrafyasında benimsenerek asırlardır yazılagelen hilye-i şerife levhasının hat sanatı tarihinde ilk kez İstanbul'da tertip edildiği kabul edilmektedir. Günümüzde de hilye-i şerife yazmayan veya farklı bir hilye tasarımı yapmayan hattat yok denilebilir. Hatta içinde hilye-i şerife bulunan bir evin yangın, deprem, hırsızlık vs. musibetlerden korunacağına inanıldığı için de bu levhalar, halk arasında büyük rağbet görmüştür. Sanatkârlar, bu sanat dallarını, muhabbetlerinin tezahür aracı olarak kullanmışlar ve estetik eserler ortaya koymuşlardır. Böylece çok zengin içeriğe sahip ve hepsi birbirinden farklı eserlerle, kültür tarihi renklilik ve çeşitlilik kazanmıştır. Bu makalede hilye-i şerife kültürünün edebiyata ve sanata yansımaları incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hilye, Edebiyat, Hat Sanatı, Estetik.

RELIGIONAL, LITERATURAL AND AESTHETICAL DIMENSIONS OF HILYAH

ABSTRACT

Throughout the history, there has been various ways for the expression of love and respect in every society and belief system. The beloved has sometimes been a human being, sometimes a supra human being and sometimes a prophet. People preferred to express their love via literary works like poems, legend etc. and sometimes they made use of branches of art like painting, sculpture, calligraphy or music to express their love. In Turkish-Islamic culture, the love for Prophet was reflected in *naat* (poems written to praise Prophet Muhammad) as a form of literature, and in *hilyah* (a genre in Islamic literary that tells

* Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, El-mek: fatihozkafa@gmail.com

physical characteristics and beauty of Prophet Muhammad) which is a kind of Islamic calligraphy arts. Hafız Osman (1642-1698) is known to arrange hilyah al-sharif composition fort he first time. Therefore it appears that hilyah al-sharif plate including qualifications of Prophet Muhammed adopted in all Islamic world and being practiced for centuries was arranged in Istanbul fort he first time. Today almost all Turkish and Muslim calligraphers are said to write hilyah al-sharif with different compositions. Moreover since there is a belief that hilyah al-sharif protects homes from fire, earthquake, robbery etc. so such plates were in demand among the folk. Artists used these branches of art as means to exert their loves and produced perdurable and aesthetic works of art. Thus, the history of culture got colorful and diversified with various and unique works of art that are rich in content. This article aims to discuss the reflections of hilye culture in literature and art.

Key Words: Hilyah, Literature, Islamic Calligraphy Art, Aesthetics.

1. Hilye Türünün Ortaya Çıkışı

Hilye, kelime olarak "yaratılış, süs, ziynet" veya "insanın başkalarından ayırt edilmesine yarayan diğer özellikleri" anlamlarına gelir. Istılahî olarak ise, İslâmî edebiyatta Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hâl ve tavırlarını anlatan, mübarek cisimlerinin evsafını beyan eden manzûm veya mensûr metinlere "hilye" denir. Hat sanatında da bu metinleri ihtiva eden eserler, "hilye-i saâdet" veya "hilye-i Şerife" olarak adlandırılır.

"Ta'rîf-i eşkâl-i Rasûl Aleyhisselâm" veya "Fahr-i Kâinât Efendimiz'in evsâf-ı mübârekesi" şeklinde (Güngör, 2003: 186) veya "Nebiyy-i Muhterem Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm Efendimiz Hazretleri'nin şemâil-i şerife ve sıfat-ı kutsiyyelerini hâvî kitap ve levha" (Kamus-ı Osmanî) şeklinde de tanımlanan hilye-i saâdet'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'e duyulan muhabbet ve hasretin sanattaki aksi olduğu söylenebilir. Müslüman şair, bu hislerini na't ile dile getirirken, hattat da yazıyla O'nu tarif etme cihetini benimsemiştir. Hz. Peygember (s.a.v.)'in suretini resmetmek sakıncalı görüldüğünden, en edebî hilye metnini en zarif hattile levha haline getirmenin daha münasıp olacağı inancıyla Hilyetü'n-Nebeviyye eserlerine çok rağbet edilmiştir.

Hilye-i Şerifeye bilhassa Türk kültüründe büyük değer verilmiş; hilye metnini ezberleyenin hem dünyada hem ahirette büyük mükâfata nail olacağına, nimete ve saâdete erişeceğine inanılagelmiştir. Hilye-i saâdetin evde veya işyerinde bulundurulduğu takdirde o mekânın yangın, hırsızlık vb. âfetlerden korunacağı, yanında taşıyanların kaza ve musibetlerden muhafaza edileceği, seyahatlerde işlerinin âsân olunacağı kabul edilmiştir. Ayrıca meskenlerinde bu mübarek levhaya yer verenler, sanki Hz. Peygamber (s.a.v.)'in rûhaniyetlerini misafir ettiklerine inanmaktadırlar.

Bu hususlar, Hâkanî Mehmed Bey'in meşhur Hilye-i Hâkanî'sinde (Hilye-i Hâkânî, 06 Mil Yz.A 1127/2, v.5b.) manzum olarak şu şekilde ifade edilmiştir:

Bu hadîs içre budur kavl-i ehem
Ya„ni Allâhu Te„âlâ a„lem

Nice pâkîze sühandan sonra
Fahr-ı „âlem didi benden sonra

Hilye-i pâkimi kim görse benim

Ola görmüş gibi vech-i hasenim
Gördüğünce müteşevvik olsa
Hâsılı hüsnüme âşık olsa

Ârzû itse yüzüm görmege ol
Kalbine neşe-i Hak itse hulûl

Âteşi dûzâh olur ana harâm
Eyler ikrâm ile firdevse hırâm

Fitne-i kabrden ol merd-i Hudâ
Yevm-i mîzâna dek emn üzre ola

Dahi haşr itmeye nâzır anı Hak
Ola gufrânına Hakk'ın mülhak

Anı hırz eyleye bir ehl-i sefer
Zarar irmez ana dir peygamber

Bu rivâyât-ı kesîrü'l-berekât
Böyle nakl oldı Alî'den bi'z-zât
… …
Didi kim hilyeni şâhil olsa görüp
Hırz-ı cân eylese anı götürüp

Âhirü'l-emr olıcak rûz-ı kıyâm
Cismine nâr-ı cahîm ola harâm

Ol kişi çekmeye bi'l-cümle azâb
Ne bu dünyâda ne ukbâda ukâb

Lâyık-ı devlet-i dîdârım ola
Dahi şâyeste-i envârım ola

2. Edebiyatta Hilye ve Şemâilnâme Geleneği

Ashab-ı Kiram tarafından Hz. Peygamber'in şemâiline dair yapılmış tespit ve müşâhedeleri bir araya toplayan ilk müstakil eser, İmam Tirmizî (ö. 892 M.)'nin "eş-şemailü'n-Nebeviyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye" adlı eseridir. Bu eser, Osmanlı edebiyatında hilyeciliğin temel kaynağını teşkil eder. Osmanlı edebiyatında Hâkanî Mehmed Bey (ö. 1606)'in yazdığı 716 beyitlik Hilye-i Hâkanî mesnevîsi, bu türdeki en önemli eserlerdendir. Mehmed Bey'in bu mesnevîsi, Sultan III. Mehmed Han'ın o kadar hoşuna gitmiştir ki; bu te'lifinden dolayı her ne câize istenirse kendisine verileceği beyan edilmiştir (Pala 1997, 80-81).

Beyhakî'nin "Delâilü'n-Nübüvve" ve Cemaleddin Hafız Abdurrahman'ın "el-Vefâ fî Fedaili'l-Mustafa", Kadı Ebu'l-Fadl Iyaz (ö. 1149 M.)'ın "Kitabü'ş-şifâ fî Ta'rîfi Hukûkı'l-Mustafâ" adlı eserleri de Arap edebiyatındaki şemâilnâme geleneğini temsil ederler (Subaşı1995, 284).

Türk edebiyatında birçok hilye yazılmasına rağmen İran edebiyatında şemâilnâme ve hilye türüne hemen hemen hiçbir yerde rastlanamamıştır. Bunu göz önünde bulundurarak bu edebî türün Müslüman Türklere ait bir çeşit millî edebiyat türü olduğu söylenebilir. "Bizde manzum hilye-i Nebevî sahasında ilk eser şerîfî mahlaslı bir şairimize aittir. İki yüz elli beş beyitlik *Risâle-i Rasûl* adlı eser Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu şehzâde Bâyezid'e takdim edildiğinden hareketle, eserin bu şehzadenin vefat tarihi olan 1562'den önce yazıldığını söylemek mümkündür.

Hilye ile şemâilnâme birbirine yakın kavramlar olmakla birlikte, aralarında bazı farklar vardır. Hilyelerin peygamberimiz yanında diğer peygamberler, dört halife ve bazı İslâm büyükleri

için de yazılabilmesine mukabil Şemâilnâmeler yalnızca Peygamberimiz (s.a.v.) için yazılmıştır. (Erdoğan 2007, 318).

2.1. Türk Edebiyatındaki Başlıca Hilyeler

Türk Edebiyatı, hilyeler ve Şemâilnâmeler bakımından oldukça zengindir. Tarihten günümüze en çok bilinen hilyeler şu şekilde sıralanabilir:[1]

Risale-i Hilyetü'r-Rasûl, Şerîfî.

Hilye-i Hâkanî, Hâkanî Mehmed Bey, 1598-99.

Tercüme-i Hilyetü'n-Nebî Aleyhi's-Selâm, Bosnalı Mustafa, 1654.

Hilyetü'l-Envâr, Süleyman Nahifî, 1689.

Hilye, Seyyid Mehmed Efendi.

Şerh-i Hilye-i Nebeviyye (Hilye-i Nebeviyye ve Hulefa-i Erba'a), Müstakîmzade Süleyman Sa'düddin Efendi.

Hilye, Mevlevi Mehmed Necib Efendi, 1843.

Milad-ı Muhammediyye-i Hâkanîyye Hilye-i Fethiyye-i Sultaniyye, Rusçuklu Fethi Ali, 1843.

Nazmu'n-Nûr fî Silki's-Sürûr, Tırhalalı Murad Oğlu Ali (Hızrî).

Hilye-i Fahr-i Âlem, Mustafa Fehmi Gerçeker, 1944.

Yukarıda zikredilenlerden bazılarının da yer aldığı hilyeleri, mensur ve manzum hilyeler şeklinde tasnif etmek mümkündür.

2.1.1. Mensur Hilyeler

Türk edebiyatını zenginleştiren hilyelerin bir kısmı mensur, bir kısmı ise manzum olarak kaleme alınmıştır. Mensur hilyelerden önemli bir kısmı ve bunların müellifleri aşağıda sıralanmıştır: [2]

Hilyetü'ş-Şerife ve'n-Na'tu's-Seyyime, Abdullah b. şâkir b. Mustafa Elbistânî Yemlihâ-zâde.

Nüzhetü'l-Ahyâr Fî Şerh-i Hilyeti'l-Muhtar, Ahmed b. Receb el-İstanbulî.

Hilye-i Şerife, Ahmed Şemsî Halvetî.

Şerhu Hilyeti'n-Nebî, Akkirmânî Mehmed Efendi.

Hilye-i Saâdet, Akkirmânî Muhammed b. Mustafa.

Hilye-i Şerîf-i Rasûlullah, Ali Molla.

Hilye-i Şerife, Erzurumî Mehmed Hanefî Efendi

Hilye-i Saâdet Tercümesi, Fethî Mehmed Ali Efendi.

Hilye-i Nebevî, Halil b. Ali el-Kırımî.

Hilye-i Muhammed, Hilmi Efendi.

Şerh-i Hilye-i Nebevî, Hulûsî Ârif Eskişehrî.

Hilye-i Şerife Şerhi, İbn-i Kemal Paşa.

Hilye-i Şerife-i Cenâb-ı Peygamberi, İsmail Sâdık Kemal b. Muhammed Vecihî Paşa.

Hilye-i Şerife, Kâdi Şâmi.

Mufassal Hilye-i Şerife, Mantıkî Mustafa Efendi.

Hilye-i Şerîf Muhammediye, Mehmed Ergüneş Bergama (matbu').

[1] İslamî Türk edebiyatında hilye vb. eserler, diğer Müslüman milletlere nazaran çok daha fazladır. Hilyelerde, esas olarak Hz. Peygamber (s.av.)'in fizikî özellikleri anlatılmakla birlikte bazı eserlerde ruhî portresiyle ilgili hususlara da yer verilmiştir. Bu tarzın en tanınmış örneği *Nahifî*'nin *Hilyetü'l-Envar*'ıdır. Zamanla diğer peygamberler, Hulefa-i Raşidin ve aşere-i mübeşşere ile din ve tarikat büyükleri için de bu tür eserler kaleme alınmıştır (Uzun 1998, 45-46).

[2] Mensur hilye müelliflerinden bazıları, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkındaki rivayetleri tahriç etmek suretiyle bu rivayetlerin sıhhatine de işaret etmişlerdir. Nahifî'nin eseri buna örnek gösterilebilir (Uzun 1998, 45-46).

Hilye-i Nebeviyye ve Hulefâ-i Erbâ'a, Müstakimzâde Süleyman Sa,,düddin Efendi.

Hilye-i Nebevî, Nûrî.

Hilyetü'n-Nebî, ġeyh Emir Tarikatçı.

Hilye-i Nebeviyye, ġeyhî.

Hilye-i Celîle ve Şemâil-i Aliyye, ġeyhü'l-Ġslâm Hoca Saadettin Efendi.

Terceme-i Hilye-i Şerîf, Vahdî Ġbrahim b. Mustafa.

Hilye-i Nebî, Vecdî Ahmed.

2.1.2. Manzum Hilyeler

Türk edebiyatında en çok karĢılaĢılan manzum hilyeler ile bunları kaleme alan Ģairler ise aĢağıda sıralanmıĢtır:[3]

Risâle-i Hilyeti'r-Rasûl, ġerîfî.

Hilye-i Sa'âdet, Hâkânî Mehmed Bey.

Gülistân-ı Şemâil, Nesîmî Mehmed Efendi.

Hilye-i Rasûlullah, Aziz Mahmud Hüdâyî.

Riyâzü'l-Hilye, Mustafa b. Muhammed Nüvâzî.

Hilye-i Nebî, Selimî Dede.

Hilyetü'l-Envâr, Süleyman Nahîfî.

Hilye-i Şerîf, Hayrullah Hayrî Efendi.

Hilye-i Hâkimâ, Hâkim Seyyid Mehmed Efendi.

Hilye-i Nebî, Ârif Süleyman Bey.

Nazîre-i Hâkânî, Mehmed Necip Efendi.

Hilye-i Şerîf, ÂĢık Kadrî.

Hilye-i Fahr-i 'Âlem, Mustafa Fehmi Gerçeker.

Tercüme-i Hilyetü'n-Nebî, Bosnalı Mustafa.

Milâd-ı Muhamediyye-i Hâkâniyye ve Hilye-i Fethiyye-i Sultaniyye, Ruscuklu Fethi Ali.

Nazmu'n-Nûr fi Silki's-Sürûr, Tırhalalı Murad Oğlu Ali (Hızrî).

Hilye-i Şerife, Abdülvahab Dursun.

Hilye, Hızrî.

Hilye-i Manzume-i Rasûlullah, Cenâb-ı Nurî Kastamonu.

Hz. Muhammed (s.a.v.) için yazılanlar dıĢındaki hilyeleri ise Ģu baĢlıklar altında toplamak mümkündür: *Hilye-i Enbiyâ'lar, Hilye-i Çehâr-Yâr'lar, Hilye-i Aşere-i Mübeşşere'ler, Hilye-i Hasaneynler, Din ve Tarikat Büyükleri Hakkındaki Hilyeler (Hilye-i Bahaüddîn Şâh-ı Nakşbend, Hilye-i Mevlânâ* gibi).

3. Hat Sanatında Hilye Geleneği

Hilye-i Şerife levhalarının ilk örneklerinin 1090 H./1679-1680 M. tarihlerinde meĢhur hattat Hâfız Osman Efendi (1642?-1698) tarafından yazıldığı (Resim 1) genel olarak kabul edilmekle birlikte (Acar 1997, 96; Alparslan 1999, 70; Dere 2009, 78-80; Derman 1967, 8-9; Derman 2011, 194; Serin 2008, 127) Abdulkerim Abdulkadiroğlu, meĢhur hattat Ahmet Karahisarî (ö. 1556)'ye ait olduğunu iddia ettiği bir hilye hakkında yazdığı makalede (Abdülkadiroğlu 1991, 48-52) bu tarihin en az yüzyıl daha öne çekilebileceği tezini ortaya atmıĢtır. Klasik hilyelerde

3 Manzum hilyeler, Ġslamî Türk edebiyatının en güzel ve en sanatlı nazım örneklerini ihtiva eder. Bunlardan bir kısmı, usta bestekârlar tarafından bestelenmiĢ ve Türk mûsikîsine de kazandırılmıĢtır (Güngör 2003, 23-25 ve 91-92).

ulaşılan grafik esprileri de taşıyan bu hilyenin bir erken dönem mahsulü olabileceği de ileri sürülmüştür (Subaşı 2010, 9-10). Ayrıca, Derviş Ali (ö. 1673)'ye ait olduğu belirtilen bir hilye de klasikleşmiş formun öncüsü olabilir.

Klasik hilye levhaları, başmakam (Besmele), göbek (hilye metni), Çehar Yâr (Dört Halife), hilâl, âyet, etek (hilye metninin devamı) bölümlerinden mürekkeptir (Resim 2). Hilye metninin ilk kısmının yer aldığı göbek, güneşe benzetilir. Onu kuşatan hilâl formu, Hicret-i Nebeviyye'nin sembolü olan ve İslâm takviminde esas alınan ayı temsil eder.

Göbekteki güneş ve ay motifinin dört bir yanındaki Hulefâ-i Râşidîn isimleri ise "Ashabım yıldızlar gibidirler. Hangisine uysanız doğru yolu bulursunuz." meâlindeki hadîs-i şerife telmihte bulunur (Derman 1998, 47).

Âyet kısmında ise genellikle "Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." meâlindeki "Vemâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn." (Enbiya, 21/107) âyeti veya "Muhakkak Sen yüce bir ahlâk üzeresin." meâlindeki "Ve inneke le'alâ hulukın ,azîm." (Kalem 68/4) âyeti; bazan da "Muhakkak ki Biz seni şahit, müjdeleyen ve uyarıcı olarak gönderdik." meâlindeki "İnnâ erselnâke şâhiden ve mubeşşiren ve nezîrâ." (Fetih, 48/8) âyeti yazılır. Bu ibarelerin dışında, "Sen olmasaydın, Sen olmasaydın eğer, kâinatı yaratmazdım." meâlindeki "Levlâke levlâke lemâ halaktu'l-eflâk." kutsî hadîsi veya Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili muhtelif âyet-i kerimelerin yazıldığı hilyeler de mevcuttur.

Sahabe-i kirâmdan Hz. Ali, Hz. Aişe, Enes b. Malik, Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Hasan b. Ali, Hind b. Ebî Hâle, Berâ b. Âzib, Câbir b. Semüre, Câbir b. Abdullah, Sa'îd b. Şyâs el-Cüreyrî (r. a.) gibi isimlerden Efendimiz (s.a.v.)'in şemâiline dair rivayetler ulaşmıştır. Bunlar arasında, hilye-i saâdet levhalarında en çok tercih edilenlerden biri aşağıdaki Hz. Ali (r.a.) rivayetidir:

Hz. Ali (r.a.), Hz. Peygamber'i (s.a.v.) vasfettiği zaman şöyle buyurdu: 'Hz. Peygamber'in boyu ne çok kısa, ne de çok uzundu; orta boyluydu. Ne kıvırcık kısa, ne de düz uzun saçlıydı; saçı, kıvırcıkla düz arası idi. Değirmi yüzlü, duru beyaz tenli, iri ve siyah gözlü, uzun kirpikliydi. İrikemikli ve geniş omuzluydu. Göğsü, ortadan karnına kadar kılsızdı. Elleri avucu ve tabanları dolgundu. Yürüdüğü zaman, sanki yokuş aşağı iner gibi rahatlıkla ilerlerdi. Sağına ve soluna baktığında, bütün vücuduyla dönerdi. İki omuzu arasında 'nübüvvet mührü' vardı. Bu, onun sonuncu peygamber olduğunun nişanesi idi. O, insanların en cömert gönüllüsü, en doğru sözlüsü, en yumuşak huylusu ve en arkadaşcanlısı idi. Kendilerini ansızın görenler, onun heybeti karşısında sarsıntı geçirirler; fakat üstün vasıflarını bilerek sohbetinde bulunanlar ise, onu her şeyden çok severlerdi. Onun üstünlüklerini ve güzelliklerini tanıtmaya çalışan kimse: 'Ben, gerek ondan ve gerekse ondan sonra, Rasûlullah (s.a.v.) gibi birisini görmedim' demek suretiyle onu tanıtmak hususundaki aczini ve yetersizliğini itiraf ederdi. Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun (Serin 2008, 127).

Hz. Hasan (r.a.)'ın Hind b. Ebî Hale (r.a.)'dan rivayet ettiği hilye metni ise şöyledir:

Rasûlullah Efendimiz, yaratılışça heybetli ve muhteşemdi. Mübarek yüzü, dolunay halindeki ayaın parlaklığı gibi nûr saçardı. Orta boyludan uzun, ince uzundan ise kısa olup başı büyükçe idi. Saçları kıvırcık ile düz arası idi. Şâyet kendiliğinden ikiye ayrılmışlarsa onları başının iki yanına salar; değilse ayırmazlardı. Uzattıkları takdirde saçları kulak yumuşaklarını geçerdi. Peygamber Efendimiz'in rengi ezheru'l-levn yani nûrani beyaz idi. Alnı açıktı. Kaşları hilal gibi gür ve birbirine yakındı. Çatık kaşlı değildi. İki kaşının arasında bir damar vardı ki öfkeli hallerinde kabarır; normal zamanlarında ise gözükmezdi. Burunlarının üst tarafı biraz yüksekçe olup üstü ince idi. Mübarek burnunun üstünde onu yüksek gösteren bir nur vardı ki dikkatlice bakmayan kimselere, Peygamberimizi kartal burunlu zannederlerdi. Sakal-ı şerifleri sık ve gür; yanakları ise yumru olmayıp düz idi. Saadetli ağızları geniş, ön dişlerinin arası seyrekti. Göğüs çukuru ile göbeği arasında ince bir şerit gibi uzanan kıllar vardı. Gerdanı saf mermerden traşedilen heykellerin boynu gibi gümüş berraklığında idi. Vücudunun bütün azaları birbiri ile uyumlu olup yakışıklı bir yapıya sahipti. Ne şişman ne de çok zayıftı. Karnı ile göğsü aynı hizada idi. Göğsü ile iki omzunun arası geniş, kemik mafsalları kalınca, vücudunun açık yerleri gâyet nurlu idi. Göğüs çukuru ile göbeğinin arasını birleştiren kıllar ince uzun bir şerit gibi uzanırdı. Bu uzanan kıllar dışında meme ve karın bölgesinde kıl yoktu. Kolları, omuzları ve göğüslerinin üst tarafları ise son derece kıllı idi. Bilekleri uzun, el ayaları geniş, el ve ayakları kalın, parmakları ise uzunca (veya kalınca) idi. Ayaklarının altı çukur idi; düztaban değildi. Ayaklarının üstü ise pürüzsüzdü. Öyle ki üzerine su dökülse yağ gibi akar giderdi. Yürürken ayaklarını yerden biraz kaldırıp önlerine hafif eğilerek yürürlerdi. Ayaklarını, ses çıkarıp toz kaldıracak şekilde yer sert vurmazlar; adımlarını uzun ve seri atmakla birlikte sükunet ve vekar üzere yürürlerdi. Yürürken sanki meyilli ve engebeli

bir yerden iniyor görünümünü arz ederlerdi. Bir tarafa dönüp baktıklarında bütün vücutları ile birlikte dönerlerdi. Rastgele sağa sola bakmazlardı. Yere bakışları, göğe bakışlarından daha çoktu. Çoğunlukla göz ucu ile bakarlardı. Ashabı ile birlikte yürürken onları öne geçirir; kendileri arkada yürürlerdi. Yolda karşılaştığı kimselere onlardan önce hemen selam verirlerdi (Yardım 2011, 75-76).

Cabir b. Semüre (r.a.)'dan gelen bir rivayette Hz. Muhammed (s.a.v.) tavsif edilirken, *mehtaplı bir gecede Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'i kırmızı renkli elbisesi ile gördüm de mukayese için bir O'na baktım bir de Ay'a. Vallahi bence O Ay'dan daha güzeldi* (Yardım 2011, 76) şeklinde anlatılmıştır. İbn-i Abbas (r.a.)'dan gelen bir rivayette de *Rasûlullah'ın ön dişleri hafifçe seyrek olduğundan, konuşurken ön dişleri arasından nur dökülüyor gibi görünürdü* (Yardım 2011, 78) tasviri yer almıştır.

Kısas-ı Enbiyâ isimli eserinde Ahmet Cevdet Paşa, klasik hilye metinlerinden yararlanarak muhtasar bir metin oluşturmuş ve bu ibarenin, Hattat Filibeli Bakkal Ârif Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi ile ve nesih hattıyla yazıldığı bir hilye-i saâdet levhası birkaç kez bastırılmıştır. Aşağıda, söz konusu hilye metni yer almaktadır:

Rasûl-i Müctebâ Muhammedünü'l- Mustafa (s.a.v.) yaratılışı ve ahlakça Âdemoğulları cinsinin en olgunu idi. Bütün peygamberler noksansız azalı ve güzel yüzlü olup Habib-i Hüdâ onların en güzeli idi. Tertemiz cismi güzel, hep azası münasip endamı gâyet düzgün, alnı ve göğsü ve avuçları ve iki omuzlarının arası geniş idi. Boynu uzun ve ölçülü ve gümüş gibi saf, omuzları ve pazuları ve baldırları iri ve kalın, bilekleri uzun, parmakları uzunca, elleri ve parmakları kalınca idi. Mübarek karnı göğsüyle beraber olup şişman değil idi. Ve ayaklarının altı çukur olup düz değil idi. Uzuna yakın orta boylu, iri kemikli, iri gövdeli, güçlü kuvvetli idi. Ne zayıf ne semiz, belki ikisi ortası ve sıkı etli idi. Mübarek cildi ipekten yumuşak idi. Gayet mutedil bir tarzda büyük başlı, hilal kaşlı, çekme burunlu, az değirmi çehreli ve ovale yakın yüzlü idi. şişman yüzlü ve yumru yanaklı değil idi. İki kaşının arası açık ve fakat kaşları birbirine yakın idi. Çatık kaşlı değil idi. Ve iki kaşının arasında bir damar var idi ki; öfkelendiğinde kabarıp görünürdü. Kirpikleri uzun, gözleri kara ve güzel, büyücek idi. Ve gözlerinin akında az kırmızılık var idi. Rengi ezherli idi. Yani ne kireç gibi ak ne de karayağız, belki ikisi ortası ve gül gibi kırmızıya yakın beyaz ve nurani ve berrak olup mübarek yüzünde nur parlardı. Dişleri inci gibi parlak olup söylerken ön dişlerinden nur saçılır ve gülerken mübarek ağzı bir latif şimşek gibi pırıltılar saçarak açılır idi. Saçları ne kıvırcık ne de pek düz idi. Ve saçlarını uzattığı vakit kulaklarının memelerini aşardı. Sakalı sık ve tam idi, uzun değildi. Ve bir tutamdan fazlasını alırdı. Beka yurduna göç ettiklerinde saçı sakalı henüz ağarmaya başlayıp başında ve sakalında yirmi kadar beyaz kıl var idi. Cismi temiz, kokusu latif idi. Koku sürünsün sürünmesin teni ve teri en güzel kokulardan ala kokardı. Bir kimse onunla musafaha etse bütün gün onun hoş kokusunu duyardı. Mübarek eliyle bir çocuğun başını meshetse hoş kokusuyla o çocuk diğer çocuklar arasında bilinirdi. Doğduğu vakit dahi pak ve latif idi. Sünnetli ve göbeği kesik olarak doğmuş idi. Duyuları fevkalade kuvvetli idi. Pek uzaktan işitir ve kimsenin göremeyeceği mesafeden görür idi. Ve bütün hareketleri ılımlı idi. Bir yere gittiğinde acele ve sağ ve sola meyletmeyip vakar ile doğru yoluna gider ve fakat sürat ile akıcı bir şekilde yürür idi. Normal yürür gibi görünür fakat yanında gidenler sürat ile yürüdükleri hâlde geri kalırlar idi. Yüzünde nur ve güzellik, sözünde akıcılık ve letafet, lisanında anlaşılırlık, beyanında fevkalade tesir var idi. Boş söz söylemeyip her sözü hikmet ve nasihat idi. Ve herkesin akıl ve idrakine göre söz söylerdi. Güler yüzlü, tatlı sözlü idi. Kimseye fena söz söylemez; kimseye kötü muamele eylemez ve kimsenin sözünü kesmez idi. Yumuşak huylu ve mütevazı idi. Sert ve kaba değildi. Fakat heybetli ve vakur idi. Gülmesi dahi tebessüm idi. Onu ansızın gören kimseyi heybet kaplardı. Ve onunla tanışan ve sohbet eyleyen kimse O'na cân ü gönülden âşık olurdu. Fazilet ehline derecelerine göre hürmet gösterirdi. Akrabasına dahi pek ziyade ikram eylerdi. Lakin onları kendilerinden faziletli olanların önüne geçirmezdi. Ev halkına ve ashabına güzel muamele ettiği gibi diğer insanlara yumuşak huylulukla ve lütûf ile muamele ederdi. Hizmetkârlarını pek hoş tutardı. Kendisi ne yer ve ne giyer ise onlara da onu yedirir ve giydirirdi. Cömert ve keremli, şefkatli ve merhametli, cesur ve hilim sahibiydi. Ahd ve va'dinde sabit, sözünde doğru idi. Güzel ahlakça akıl ve zekâca bütün insanlara üstün ve her türlü medih ve senaya lâyık idi. Elhasıl dış görünüşü güzel, iç âlemi mükemmel, misli yaratılmamış bir saâdetli ve mübarek vücut idi. Allahümme salli aleyhi ve „alâ „âlihi ve ashabihî ecmaîn.

Yukarıda bazı örnekleri verilen mensur hilye metinlerinden başka, Peygamberimiz (s.a.v.)'in fizikî özelliklerinin nazmen anlatıldığı edebî metinlerin de pek çok olduğu ifade edilmiştir. Bunlara örnek olarak Hâkim Mehmed Efendi Hilyesi'nden seçilmiş bazı beyitler aşağıda verilmiştir:[4]

Besmele'yle idelim bed'-i makâl
Sayd ola tâ ki hümâ-yı zî-bâl (1)

[4] Beyitlerin sonunda parantez içinde verilen sayılar, beytin orijinal metindeki sıra numarasını ifade etmektedir.

Nice vasf eyleyeyim evsâfun
Hak senün olmuşiken vassâfun (136)

İtidâl üzre idi hûb u latîf
Reşk-i Tûbâ idi ol kadd-i şerîf (149)

İki bâlâ kad arasında meger
Olsa idi eger ol fahr-ı beşer (157)

Gorinürdi ikisinden bâlâ
Vasatü'l-kadd iken ol sidre-nümâ (158)

Ne kıvırcık idi gâyet ne dırâz
Bu iki vasfdan oldı mümtâz (174)

Didiler var idi bir ince tamar
Kaşları arasın itmiş idi makar (221)

Gâh olup ol reg-i mîzâb-ı celâl
Cûy-ı hiddetle tolardı fi'l-hâl (222)

Zâhir olsa o reg-i pâk-i nebîl
Gazab u hiddete olurdı delîl (223)

Basmasa ,âlem-i imkâna kadem
Zâhir olmazdı bu sahrâ-yı ,adem (335)

Vâsi,ü'l-hatve idi meşy-i Rasûl
Sık adım atmayup olmazdı ,acûl (349)

İltifât eylese bir şahsa eger
Beden-i pâki ile cümle doner (354)

Ya,ni bir şey'e nigâh itse o mâh
Cevirüp gerdenin itmezdi nigâh (355)

Ketifeyni arasında o şehün
Ya,ni sag cânibe akreb o mehün (376)

Var idi mühr-i nübüvvetle hitâm
Hâtemü'r-rüsl idi ol fahr-i enâm (377)

Once yürür idi ashâb-ı güzîn
Gelür ardınca o şâhen-şeh-i dîn (368)

Bed' iderlerdi selâma her gâh
Gordigi mü'mine ol nûr-ı İlâh (369)

Sadrı şakk olmagın ol fahr-i melek
Geldi hakkında "elem neşrah lek"(388)

Asdaku'n-nâs idi ol fahr-i cihân
Lehce-i pâkine ,âlem hayrân (390)

Câmi,,-i hüsn-i edâ idi fasîh
Hüsn-i güftârı belâgatde sarîh (391)

Nice haddim ola ta,rîf itmek
Hilye-i pâküni tavsîf itmek (413)

Vasf-ı pâkün senün ey nûr-ı cemîl
Yine Allâh bilür bi'l-tafsîl (414)

Hilye-i pâküne itdikçe nazar
Dîde-i Çevk ile emlâk u beşer (423)

Ola bin kerre tahiyyât u selâm
Ravza-i pâküne ey hayr-ı enâm (424)

(Erdoğan 2007, 339-357).

Hat sanatında ta'lîk yazı temeşükü esnasında, mürekkebat safhasına geçildikten sonra Molla Câmi'nin Besmele Kasidesi veya Hilye-i Hâkanî'den seçme beyitler de meşk edilir (Derman 1998, 50).

Klasik hilye-i saadet levhalarının uzun kenarları yaklaşık olarak 40 cm. ile 70 cm. arasında değişmekle birlikte daha büyük ebatlı hilyelere de rastlamak mümkündür. Büyük ebatlı hilye yazmayı, her boyda olmak üzere 200 civarında hilye yazmış bulunan Kadıasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876) başlatmıştır. Hat sanatının köklü gelenekleri arasında bulunan icâzetnamelerin hilye yazmakla da alındığı görülmüştür. Meselâ Sultan II. Mahmud (ö. 1839), Filibeli Bakkal Ârif Efendi (1830?-1909 M.), Hacı Kâmil Akdik (ö. 1941) ve Şeyh Aziz Rıfâî (ö. 1934) sülüs-nesih hattından icazetnameye birer hilye-i Nebeviyye yazarak hak kazanmışlardır (Derman 2000, 617-625). Mustafa Râkım Efendi'nin (ö. 1758-1826) farklı kompozisyonda bazı hilyeleri, yine Şeyh Aziz Rıfâî'nin hutût-ı mütenevvia ile yazdığı yoğun kompozisyonlu hilyeleri mevcuttur.

Belli başlı yazı çeşitlerinin her birinin veya birkaçının kullanıldığı örneklere rastlamanın mümkün olduğu hilyeler, genellikle muhakkak ve sülüs-nesih veyahut ta'lîk hattıyla kaleme alınmıştır. Tamamı kûfî hattıyla yazılmış nadir hilyelerden biri Derviş İbrahim Kadirî'ye âittir. Hacı Nuri Korman (1868-1951) ve Bakkal Ârif Efendi, metin kısmında nesih yerine sülüs hattı kullanarak hilyeler yazmışlardır. Ta'lîk hilyenin ilk denemesine Hafız Osman devrinden hemen sonra rastlanmakla birlikte sanat vasfı kazanmış talik hilye, Yesârî Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1798) ile başlar. Daha sonra oğlu Yesarizâde Mustafa İzzet Efendi (ö. 1849) de birçok ta'lîk hilye yazmıştır. Ta'lîk hilye yazmakta meşhur son hattatlardan biri de Mehmed Hulûsî Yazgan (ö. 1940)'dır. Hulûsî Efendi, etek kısmı bulunmayan ve göbek kısmı beyzî olan hilyeler de yazmıştır. Aynı zamanda, "vemâ erselnâke" âyeti yerine, Ulu Ârif Çelebi'nin "Mustafâ mâ câe illâ rahmeten li'l-„âlemîn" mısraını kullandığı da olmuştur (Derman 1998, 50). Yahya Hilmi Efendi (1833-1907) ve Kâmil Akdik, o devre kadar yazılmamış hilye metinlerini de denemişlerdir. Yine M. Şevkî Efendi (1829-1887) ile Hâmid Aytaç (ö. 1982), muhakkak/sülüs-nesih hatlarıyla ve klasik formda birçok hilye-i saâdet levhası yazmışlardır (Resim 3).

Hilyeler, bazı kaynaklarda "göbek formuna göre (dairevî, beyzî)" veya "serbest formlu" gibi bir tasnife tabi tutulmuştur (Taşkale ve Gündüz 2006, 61 vd.). Ancak tarihten günümüze, birbirinden o kadar farklı hilyeler yapılmıştır ki; esasen tam bir sınıflandırma yapmak mümkün gözükmemektedir.

Hilye tezhiplerinde ise geç Osmanlı döneminde barok, rokoko vb. batı akımlarının tesirleriyle karşılaşmak mümkündür. Hat sanatının estetik bakımdan zirvede olduğu bu dönemde yazılmış nice zarif hilye, ne yazık ki nâhoş bir üslûpla tezyin edilmeye çalışılmıştır.

4. Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.v.)'i tavsif eden, O'nun güzelliklerini anlatan, yüksek seciye ve ahlâkını öven metinlerle, gerek edebiyatta gerekse hat sanatında sıkça karşılaşmak mümkündür. Bilhassa Türk sanat ve edebiyat tarihi, bu nevi eserler bakımından oldukça zengindir. Peygamberini içiyak ve tahassürle hatırlayan her sanatkâr, kendisinden önce ortaya konmuş eserlerden ilham ve

kuvvet alarak; fakat yeni bir bakış açısıyla, kendi muhabbetini izhar etmeye çalışmıştır. Bu bir gelenek halini alınca da tarih boyunca nâdiren kaleme almayan bir şâire, hilye yazmayan bir hattata, hilye tezhiplemeyen bir müzehhibe ancak istisna ölçüsünde rastlanmaktadır. Bu arada bazı hattatlar, tek bir hilye yazmakla iktifa etmemiş, daima yeni arayışlar içinde olmuşlardır.

Hilye-i saâdet levhalarının klasik formlarda veya muhtelif tasarımlar denenerek yazılmasına günümüzde de devam edilmektedir. Hattatların birçoğu, icâzetlerini güzel bir hilye yazarak; tezhip sanatkârları ise yine bir hilye tezhipleyerek almaktadırlar. Koleksiyonerler, genellikle ilk olarak bir hilye levhası elde etmek suretiyle koleksiyon yapmaya başlamaktadırlar. Daha sonra da her hattata en az birer hilye-i saâdet yazdırmayı hedeflemektedirler.

Sonuç olarak; köklü ve zarif hilye geleneği yüzyıllardır yaşatılmakta ve bu kültürel zenginlik gelecek nesillere aktarılmaktadır.

KAYNAKÇA

ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim, "Türk Hilye Hattatı Ahmed Karahisarî mi?", **Milli Kültür,** Ankara 1991, Sayı 82, s. 48-52.

ACAR, İnasi, "Hilyeler" **Antik&Dekor,** Sayı 42, 1997, s. 94-100.

ALPARSLAN, Ali, **Osmanlı Hat Sanatı Tarihi,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.

DERE, Ömer Faruk, **Hattat Hâfız Osman Efendi,** Korpus Yayınları, İstanbul 2009.

DERMAN, M. Uğur, "Hâfız Osman'ın Hat Sanatımızdaki Yeri", **Hayat,** Sayı 52, İstanbul 1967, s. 8-9.

DERMAN, M. Uğur, "Hilye" maddesi, **T. D. V. İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 18, İstanbul 1998, s. 47-51.

DERMAN, M. Uğur, Hat Sanatında Hilye- İlerîfler, **Diyanet, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Özel Sayı,** Ankara 2000, s. 617-636.

DERMAN, M. Uğur, **Ömrümün Bereketi-I,** Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2011.

DERMAN, M. Uğur, "Yazı Sanatımızda Hilye-i Saâdet", **İlgi,** Aralık 1979, Sayı 28, s. 32-39.

DERMAN, M. Uğur, ve DERMAN F. Çiçek, **Kadıasker Mustafa İzzet Efendi Hilyesi,** Meçhûl Yayınevi, İstanbul 2011.

DEVELLİOĞLU ,Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Ankara 1997.

ERDOĞAN, Mehtap, "Hâkim Mehmed Efendi'nin Manzum Hilyesi", **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XI/1, 2007, s. 317-357.

GÜNGÖR, Zülfikar , "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün DoğuşuGelişimi ve Sebepleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,** Yıl 4, Sayı 10, Ocak-Haziran 2003, s. 185-199.

Hakanî Mehmed Bey, **Hilye-i Hakanî,** 06 Mil. Yz. A 1127/2, v. 5b.

Mehmet Çebi Koleksiyonundan Hilye-i Şerif ve Tesbihler, İstanbul Antik Sanat Yayınları, İstanbul 2011.

PAKALIN, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,** Cilt I, M. E. B. Yayınevi**,** İstanbul 1993.

PALA, İskender, "Hilye-i Saâdet'in Câizesi", **Türk Edebiyatı,** Sayı 279, Ocak 1997, s. 78-81.

SERİN, Muhittin, **Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,** İstanbul 2008.

SUBAĞI, M. Hüsrev, "Edebiyat ve Hatt Sanatımızda Hilye Geleneği", **IX. Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi, Bildiriler, Cilt** III, Ankara 1995, s. 283-285.

SUBAĞI, "Türk Sanatında Hilyeler", **Türk Sanatında Hilyeler,** Klasik Türk Sanatları Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 9-15.

şemseddin Sami, **Kamûs-i Türkî,** İstanbul 1310.

TAŞKALE, Faruk-GÜNDÜZ, Hüseyin, **Hilye-i Şerife - Hz. Muhammed'in Özellikleri**, İstanbul 2006.

UZUN, Mustafa, "Hilye" maddesi, **T. D. V. İslâm Ansiklopedisi,** Cilt 18, İstanbul 1998, s. 44-47.

YARDIM, Ali, **Peygamberimiz'in Şemâili**, Damla Yayınevi, İstanbul 2011.

Resim 1: Hâfız Osman'ın hilye-i saâdet levhası (Serin)

Resim 2: Klasik hilye levhasının bölümleri (Özçay)

Resim 3: M. ġevkî Efendi hilyesinin göbek kısmı

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2055-2077, ANKARA-TURKEY

ARNAVUTLUK'TA ENVER HOCA DÖNEMİ İNSAN HAKLARI VE ÖZGÜRLÜKLER (1945-1985)

Ali ÖZKAN[*]

ÖZET

İnsan hakları insanlık tarihinin başlamasıyla birlikte doğan ve insanlığın gelişimiyle birlikte ilerleme gösteren en temel haklardır. Jean Jacques Rousseau'ya göre, insan için hürriyetinden vazgeçmek, insanlık sıfatından, insanlığın haklarından hatta görevlerinden vazgeçmek demektir. Böyle bir vazgeçmenin insan tabiatı ile bağdaşması mümkün değildir

İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi genel olarak haklar ve özgürlükler, işkence yasağı, kölelilik ve zorla çalıştırma, özgürlük ve güvenlik hakları, adil yargılanma hakkı, cezaların yasallığı, özel ve aile hayatının korunması, düşünce, ifade, din ve vicdan özgürlükleriyle vb. gibi ilgili hususları içermektedir. Çalışmada Enver Hoca dönemi insan hakları ile ilgili on konuda değerlendirilmiştir.

Enver Hoca İkinci Dünya Savaşı'nda ülkesini işgalci güçlerden kurtarmış ve ülkesini 1945-1985 yılları arasında kesintisiz kırk yıl yönetmiştir. Enver Hoca döneminde insan hakları ve özgürlükler diğer Balkan ve Doğu Avrupa ülkeleri ile aynı dönem süresince kıyaslandığında aslında çok farklı olmadığı görülmüştür. Enver Hoca'yı bu konuda farklı kılan husus ise O'nun emsalleri arasında en okumuş lider olmasına rağmen söz konusu hak ve özgürlükleri hiçe sayması olmuştur. Bunun en temel nedeni ise Enver Hoca'nın iktidarının garantisi olarak bu hak ve özgürlüklerin kısıtlanması veya tamamen kendi kontrolü altında olmasını istemek gelmektedir. Ayrıca takip ettiği *Marksist-Leninist İdeoloji* ile *Stalinist* düşünce insan haklarına ve özgürlüklere yer vermeyen yapıya sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Enver Hoca, insan hakları, özgürlükler

HUMAN RIGHTS AND FREEDOM IN ALBANIA UNDER ENVER HOXHA PERIOD (1945-1985)

ABSTRACT

Human rights are the basic rights of people which have been born from the first days of humanity. According to Jean Jacques Rousseua, getting read of freedom means getting read of all values of humanbeings. It is almost imposible to think this kind of giving up of human rights and freedom.

[*] Dr., Gzmir Üniversitesi, Öğretim Üyesi, El-mek: zuzu080@hotmail.com

The Universal Declaration of Human Rights and the Euroean Convention on Human Rights both generally comprises rights and freedom, prohibition of torture, slavery, forced labor, freedom, the right to a fair tail, legal penalties, private and family life, freedom of opinion, speech, religio and conscrence.

In this essay, Enver Hoxha was subjected to value himself and his period on ten different areas of human rights and freedom. Compering the human rights and freedom of Enver Hoxha's to the other Balkan and Eastern European States, it is seen that there is a little e diference at that time.

Enver Hoxha rescued his country from the invaderes country and ruled it forty years without any gap. What makes different is that Enver Hoca never accepts human rights and freedom although he was the most educated and enlightened man among the dictatorships in the world at that time. The main reason of this is that Enver Hoca wants to limit the human rights and freedom or to control all these rights. Additionally, it is well known that Markist Leninist İdeology and Stalinist Opinion is a kind of structure in which you can not find freedom and human rights.

Key Words: Enver Hoca, Human Rihgts and freedom.

Giriş

İnsan hakları[1], insanlık tarihinin başlamasıyla birlikte doğan ve insanlığın gelişmiyle birlikte ilerleme gösteren en temel haklardır. İnsan hakları, insanın sırf insan olmasından kaynaklanan ve doğumuyla birlikte sahip olması gereken salt (mutlak) haklardır. Toplumların insan haklarına sahip olması büyük mücadeleler sonucunda elde edilmiştir.

İnsan hakları doktrinin gelişmesinde büyük rol oynayan, toplum sözleşmesi teorisinin başlıca temsilcisi sayılan Jean Jacques Rousseau'ya göre, insan için hürriyetinden vazgeçmek, insanlık sıfatından, insanlığın haklarından hatta görevlerinden vazgeçmek anlamına gelmektedir[2].

İnsan hakları ve temel özgürlükler ile bunların korunması dünyada barışın sağlanması yolunda en temel adımı oluşturur. Bu kapsamda; bir ülkede barış ortamının varlığından bahsedilmesi için o ülkenin insan hakları ve özgürlükler karnesinin yüksek olması gerekmektedir. Arnavutluk'u 40 yıl yöneten Enver Hoca döneminde, vatandaşların insan hakları ve özgürlüklerine ne derecede sahip oldukları ve bu hakların korunmasının nasıl sağlandığı daima merak konusu olmuştur.

Enver Hoca döneminde insan hakları ve özgürlüklerle ilgili ilk belge Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 10 Aralık 1948'de ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisidir (İHEB). İkinci belge ise 20 Mart 1950'de Roma'da imzalanan ve 3 Eylül 1952'de yürürlüğe giren Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS)'dir[3].

[1] İnsan hakları mutlak haklardan olup ve yaşam bu haklara sahip olmadan sürdürülemeyeceği düşünülmektedir. İnsan hakları deyimi, insanın yalnızca yaşam açısından değil fakat onurlu bir yaşama sahip olması için gereksinimi olan haklardır. Bu haklar, geçim veya sağlık kaygılarıyla değil, insan onuru ile bağdaşan değerli bir yaşam için sahip olunması kaçınılmaz haklardır(Bkz. Erol *Laki, Hukukun Temel Kavramları,* İzmir, 2010, s. 10.)

[2] Munci *Kapani, Kamu Hürriyetleri*, Ankara, 1993, s. 33-34.

[3] *http://www.belgenet.com/arsiv/sozlesme/aihs_01.html.10.06.2012.*

Bu bildiriler; Enver Hoca'nın iktidarının ilk yıllarında Avrupa ve Dünya'nın gündemine gelmiş ve Enver Hoca'nın ölümüne kadar (1985) içerik ve uygulama açısından gelişim göstermiştir. Enver Hoca her iki bildiriye de maksatlı olarak uzak kalmış ve bu bildirileri iktidarı boyunca hiçbir zaman onaylamamıştır[4].

Enver Hoca iktidarı döneminde birincisi 1946'da ve ikincisi de 1976'da olmak üzere iki defa anayasa hazırlatmıştır. Bu anayasalarda insan hakları ve özgürlükler hususunda bazı maddelere rastlanılmışsa da; her iki anayasanın da uygulamasının nasıl olduğu, bir başka deyişle Enver Hoca'nın insan haklarına ne derecede önem verdiğinin bilinmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu çalışmada kısaca Enver Hoca'nın insan hakları ve özgürlükler karnesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

I.Enver Hoca Öncesi Arnavutluk'ta İnsan Hakları

1. Leke Dukagjine Kanunu

Arnavutluk'ta anayasaların tarihi gelişimi incelendiğinde ilk göze çarpan 15'inci yüzyılda beliren ve Kuzey Arnavutluk'ta toprak ağası Leke Dukagjine'nin kendi adını taşıyan geleneksel kurallar olmuştur. *Kanun*, ya da Kanuni i Lekë Dukagjinit (Lekë Dukagjinit Yasaları), daha çok Arnavutluk ve Kosova'da kullanılan yasaların derlemesinden teşkil edilmiştir. Nesiller boyunca sözel olarak aktarılan bu yasalar, ilk kez 19. yüzyılda Shtjefën Gjeçov tarafından derlenip yazıya dökülmüştür. Bu yasa kitabı evlilik, doğum, şeref, ölüm, konukseverlik ve miras vb. gibi konular olmak üzere on iki bölümü kapsamaktadır. Bu yasa kitabı Kuzey Arnavutluk'un özerk yönetiminin temellerini de oluşturmuştur. Günümüzdeki insan hakları ve özgürlükleri kavramından uzak bir anlayışa sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir[5].

2. Lezha, İskender Bey ve Osmanlı Kanunları

1444'de İskender Bey'i öne çıkartan ve her yerel beyin kendi toprakları üzerinde özerklik hakkını sağlayan Lezha kuralları[6], 1443-1468 yılları arasında İskender Bey kanunları (Arberise kanunu diye de bilinir); sonra 1478-1912 yılları arasında ise Osmanlı Devleti kanunları uygulanmıştır[7]. Her üç uygulamada insan hakları ve özgürlüklerin bir tek kişinin iradesinde olduğu bir sistemde gerçekleşmiştir. Bu kapsamda; insan hakları ve özgürlükleri açısından günümüzdeki değerlerle kıyaslamak mümkün görülmemektedir.

3. 1925 Anayasası ve 1928 Anayasaları:

Arnavutluk'ta ilk Cumhuriyet Anayasası 1925 yılında çıkarılmıştır. Batı değerlerine öne alan bir anayasadır[8]. 1928'e gelindiğinde Kral Ahmet Zogu tarafından yeni bir demokratik monarşi anayasası daha çıkartılmıştır[9]. Kral Zogu'nun hazırlattığı her iki anayasa döneminde Arnavutluk ağırlıklı olarak İtalya'nın boyunduruğu altında olduğundan insan hakları ve özgürlüklere İtalyan

[4] Arnavutluk Birleşmiş Milletler Evrensel Bildirisini 27 Haziran 2000'de; Varşova/Polonya „da; Birleşmiş Milletler Demokrasiler Topluluğuna Doğru Yöneticiler Konferansında *(http://www.demcoalition.org/pdf/warsaw_turkish.pdf.10.06.2012)*; Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesini ise 13 Temmuz 1995'te*(http://tr.wikipedia.org/wiki/Avrupa_Konseyi10.06.2012)* kabul etmiştir.

[5] Robert *Elsie, Historical Dictionary of Albania-European Historical Dictionaries, No.42,*USA,2004,s.217-218; *http://www.landofhumanrights.eu/eng/project/graz/postercampaign03/posters/bujari_text_tr.html.10.06.2012*

[6] **Nuray *Bozbora, Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk-Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, İstanbul, 1997, s. 93-94;Derek Hall, *Albania and The Albanians,* Newyork, 1994, s. 35-36.**

[7] Robert *Elsie,* a.g.e., s. 218; *http://www.ipls.org/services/others/chist.html;* Necip P. *Alpan, Arnavutluğun Bağımsızlığı ve Avyonyalı İsmail Kemal*, Ankara, 1982, s. 15.

[8] **Owen *Pearson, Albania and King Zog, Independence, Republic and Monorchy 1908-1939*, London, 2004, s. 240-241.**

[9] Joson *Hunter Tomes, King Zog of Albania*, Newyork, 2004, s. 145; h*ttp://www.ipls.org/services/others/chist.html10.06.2012; http://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_Albania.10.06.2012.*

penceresinden bakılmış bu sebeple de Zogu kendi vatandaşlarına söz konusu hak ve özgürlükleri uygulamaktan uzak kalmıştır.

II. Enver Hoca Döneminde Arnavutluk'ta İnsan Hakları

Enver Hoca döneminde ilk anayasa Yugoslav Anayasasından uyarlanarak 14 Mart 1946'da[10], ikinci anaya ise 28 Aralık 1976'da kabul edilmiştir. 1946 anayasası Arnavutluk'a sosyalist ülke statüsü verirken 1976 anayasası daha merkezi ve daha ortak hareket etme imkânı veren bir anayasa olmuştur[11].

1. 1946 Anayasası ve 1976 Anayasaları

1.1. 1946 Anayasası: 1946'da ikinci cumhuriyet anayasası çıkmıştır. Batı düşüncesi ile hazırlanan bu anayasa komünist rejimi nitelememiştir[12]. Söz konusu anayasanın en gerekli prensibi gücün halktan alındığı ve gücün yine halka ait olduğudur[13]. Anılan anayasa konuşma, basın, toplanma, din ve ibadet özgürlüğünü garanti etmiştir. Ayrıca özel mülk edinme hakkını tanınmış ırkçılığa karşı çıkılmıştır. Kadın ve erkek eşitliğini de sağlamıştır[14]. Bununla birlikte bu anayasa büyük arazilerin, madenlerin, diğer tabi kaynakların, ulaştırma ve nakil araçlarının, radyo, bankalar vb. devletleştirildiğini ilan ederek söz konusu özgürlüklerin nasıl sağlanacağı konusunu başlangıçtan itibaren çıkmaza sokmuştur[15].

1.2. 1976 Anayasası: Arnavutluk Sosyalist Halk Cumhuriyeti'nin 1976'da yeni bir anayasası çıkmıştır[16]. Enver Hoca, Arnavutluk'ta 1976'de yeni ana yasayı onaylamadan önce halkın görüşüne başvurmuştur[17]. Söz konusu anayasa 28 Aralık 1976'da onaylanmıştır. Bu anayasanın aşağıdaki maddeleri insan hakları ve özgürlüklerle ilgili olarak tespit edilmiştir[18]. Bunlar; herkes kanun önünde eşittir (Md.40), vatandaş şahsi mülk edinme hakkına sahiptir (Md.50), sanatsal, edebi ve bilimsel çalışmalarda özgürlük devlet tarafından sağlanır, yazarların hakları kanunla korunur(Md.51), vatandaşların konuşma, basın, beyan verme özgürlüğü bulunmaktadır (Md.53), vatandaşlar siyasi derneklere üye olma hakkına sahiptir(Md.54), hiç kimse mahkeme kararı olmadan veya suçu ispat edilmeden tutuklanamaz, tutukluluk süresi özel bir durum olmaz ise üç günü geçemez (Md.55), hiç kimse mahkemede bizzat yargılanmadan ceza almaz (Md 56), hanenin dokunulmaz hakkı vardır, kanunda belirtilen halin dışında kimse başka bir şahsın hanesine izinsiz giremez (Md.57), kanunda yazılı halin dışında hiç kimsenin haberleşme özgürlüğü yok sayılamaz (Md.58), vatana ihanet çok ciddi bir suçtur (Md.62).

III. Arnavutluk 1946 ve 1976 Anayasalarının İHEB ve AİHS ışığında değerlendirilmesi ve Uygulamada Görülen Noksanlıklar

1946 anayasasının bazı maddeleri ile 1976 anayasasın 40,51,53,54, 56,57 ve 58'nci maddeleri Enver Hoca döneminde var olan ve dünyanın birçok ülkesi tarafından kabul gören İHEB ile AİHS'nin insan hakları ve özgürlüklerle ilgili maddelerinin bir benzerini kısmen de olsa karşılanmak üzere çıkarılmıştır. Ancak bu anayasalar her ne kadar kişi hak ve özgürlüklerini

[10] Edwin E. *Jacques*, *The Albanians-An Ethnic History From Prehistoric Times to the Present*, Volume 2, North Carolina, USA, 2009, s. 433.
[11] *http://www.constitutionnet.org/en/country/constitutional-history-albania.10.06.2012.*
[12] Edwin E. Jacques, *The Albanians-An Ethnic History From Prehistoric Times to the Present*, Volume 2, North Carolina, USA, 2009, s. 433-434.
[13] Stefanaq Pollo-Arben *Puto, The History of Albania from Its Origins to the Present Day,* London,1981, s. 250.
[14] Owen Pearson, Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), London, 2006, s. 19-20.
[15] Ayın Tarihi, Sayı:148, Ankara, (1-31 Mart),1946.
[16] http://www.ipls.org/services/others/chist.html.
[17] *Cumhuriyet Gazetesi*, "Arnavutluk 7'nci Kongresinde Ülkenin Yeni Anayasası da Tartışılacak", 24 Ekim 1976, s. 3.
[18] http://bjoerna.dk/dokumentation/Albanian-Constitution-1976.htm. 10.06.2012.

gözeten maddeler içerse de gerek uygulamada ve gerekse aynı anayasaların bir başka maddesinde bu hak ve özgürlüklerin devlet tarafından kısmen ve tamamen kolayca kısıtlanmasına yönelik hususların olduğu tespit edilmiştir. Enver Hoca hazırlattığı anayasalarda genel olarak insan hak ve özgürlüklerini direkt sınırlayıcı maddeler koydurmaktansa anayasa maddelerindeki boşlukları görmeyi ve bunları kendi lehine kullanmayı bir yöntem olarak kullanmıştır. Örneğin söz konusu Anayasada *yabancı şirket ve tekellere iktisadi ödünler vermeyi kesinlikle yasaklar ve bu şirketlerin Arnavutluk'un iç işlerine karışmasına izin vermez* şeklinde maddeyi[19]. Arnavutların dışdünya ile temasının kesilmesi için yasal bir dayanak olarak değerlendirmiştir.

Enver Hoca dönemi İHEB ve AİHS'de geçen temel hak ve özgürlüklere ait on konu dikkate alınarak bu inceleme yapılmıştır. Bunlar;

1. Yaşam Hakkı (İHEB Md.3, AİHS Md.2)

Her iki bildiride; herkesin yaşama hakkı ve kişiözgürlüğünün yasal güvencede olduğu belirtilmiştir. Enver Hoca'nın özellikle muhaliflerinin etkisiz hale getirilmesi için bu maddeyi genel olarak göz önüne almadığı tespit edilmiştir. Çünkü bu yıllarda Stalinist iktidara sahip olan Arnavutluk, Bulgaristan ve Romanya vb. gibi ülkelerde bu durum standart bir uygulama şeklinde ele alındığından Enver Hoca'da bu hususu dikkate almamıştır[20]. Ayrıca Enver Hoca Arnavutluk'un ulusal lideri İskender Bey'den sonra ilk defa güçlü bir lider olarak iktidarı ele geçirmiştir. Bu güç Enver Hoca'ya daha iktidarının ilk yıllarından itibaren ön yargılı olarak insanların yaşama hakkına gereken önemi vermemesine vesile olmuştur.

Enver Hoca'nın iktidara geldiği ilk günden ölümüne kadar geçen sürede muhaliflerini tesirsiz hale getirmek, onların yaşam haklarını ellerinden almak için uyguladığı en genel yöntem ise söz konusu kişileri *düşman hesabına çalışan ajan, yani hain* olarak nitelendirmek ve bu insanlara verilen söz konusu suçu en ağır şekilde cezalandırmak olmuştur. Bu kapsamda; Enver Hoca daha 1946 anayasası çıkarılmadan önce de aynı önyargı ile başta din adamları olmak üzere bazı önemli şahısların idamına karar verdirmiştir. Nitekim 14 şubat 1946'da; Rahip Anton Harapi ve Rahip Lef Nosi ile önceki başbakanlardan Maliq Bey Bushati askeri mahkeme tarafından ölüm cezası ile cezalandırılmıştır[21].

Ayrıca 9 Temmuz 1946'da Belgrat kaynaklı bir haberde yabancı yardımıyla bir hükümet darbesi hazırlamaktan suçlu bulunan 27 Arnavut'tan dokuzunun Tiran Yüksek Mahkemesince ölüme mahkûm edildiği, diğerlerinin ise hapis cezalarına çarptırıldığı, ikisinin ise beraat edildiği bildirilmiştir[22].

Tiran kaynaklı diğer bir haberde ise Tiran Yüksek Askeri Mahkemesi devletin güvenliğini ihlal ve casusluk suçu ile biri albay 7 kişi ölüm, 12 kişiyi de değişik cezalara çarptırıldığı öğrenilmiştir. Arnavutluk Ajansının bildirdiğine göre, mahkûmların Enver Hoca rejimi yıkmak ve kraliyet rejimini yeniden tesis etmek ve Amerika ile İngiltere lehine casusluk yapmakta olan gizli teşkilatın kurulmasından suçlu bulundukları belirtilmiştir[23].

Bu durum anayasanın çıkmasından sonra da devam etmiştir. 1947'de Nako Spiru, 1949'da Koçi Xoxe, 1954'de Bedri Spahiu,1974'de Bekir Balluku, 1983'de Haçi Ljeshi vb. gibi kilit siyasi personel[24] göstermelik mahkemelerde yargılanarak etkisiz hale getirilmişlerdir[25]. 13

[19] *Cumhuriyet Gazetesi*, " Arnavutluk'ta Yeni Anayasa Kabul Edildi", 22 şubat 1977, s. 3.
[20] Andrew Baruch *Watchel*, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, (Çeviren: Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul, 2009, s. 125-126.
[21] Owen *Pearson,* Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), a.g.e.,s. 13.
[22] *Ayın Tarihi*, Sayı:170, Ankara, (1-31 Ocak),1948.
[23] *Ayın Tarihi*, Sayı:177, Ankara, (1-31 Ağustos),1948.
[24] Arshi *Pipa, Albanian Stalinism: İdeo-Political Aspects*, USA, 1990, s. 77-79.
[25] Andrew Baruch *Watchel, Dünya Tarihinde Balkanlar,* (Çeviren: Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul, 2009, s. 125.

Ekim 1951 tarihli New York Radyo haberine göre; Arnavutluk'un totaliter zümre tarafından idare edildiğini, istenilen kimsenin derhal idam edilebildiğini veya ortadan kaldırılabildiğini belirtilmiştir[26].

Enver Hoca'nın yaşam hakkını hiçe saymasının en dikkat çekici örneğini ise Bayan Liri Lega'nın infazı oluşturmaktadır. Arnavutluk Komünist Partisi üst düzey yöneticilerinden olmasına rağmen Enver Hoca'nın yönetimden gitmesine yönelik Yugoslavya ile işbirliği yaptığı suçlaması ile hamile olduğu bilinmesine rağmen Bayan Liri Lega 1955'de infaz ettirilmiştir[27]. Bunun yanında Enver Hoca'nın tüm dönemi boyunca kendisinden beklenenin çok ötesinde kadın haklarına önem vermesi ve bu konuda bir takım yenilikler yapması ise alışılmışkişilik yapısından sapma olarak düşünülmüştür[28].

2. İşkence yasağı (İHEB Md.5, AİHS Md.3)

Her iki bildiride hiç kimsenin işkenceye, insanlık dışı ya da onur kırıcı ceza veya işlemlere tabi tutulamayacağı belirtilmiştir. Enver Hoca'nın işkenceye yönelik karnesinin de oldukça olumsuz bir seyir aldığı görülmektedir. Nitekim bu kapsamda; ülkesini dünyanın ilk dinsiz devleti ilan ettiği 1967 yılında koymuşolduğu dini yasaklara uymayanların tespitine yönelik çok sıkı kontroller yaptırdığı ifade edilmiştir. Bu kontrollerde; örneğin Müslüman dini için Ramazan Ayında oruç tutanlara gündüz yiyecek veya domuz eti vererek yemelerini istemiş; bunu yapmayanların cezalandırılmasını sağlayarak manevi işkence yapmıştır[29].

Enver Hoca ayrıca rejime muhalif kişileri hukuk kökenli olmayan kişilerden oluşan düzmece mahkemelerde ceza almalarını sağlayarak bu insanları çalışma kamplarına gönderdiği belirtilmiştir. Bu kamplar her çeşit sağlığa uygunluk ve yaşama koşulundan uzak bir ortamdan meydana gelmiştir. Az yiyecek ve giysi verilen insanlar bu kamplarda çok çalıştırılarak maddi işkenceye maruz bırakılmışlardır[30].

Enver Hoca'nın işkence yöntemleri bununla da sınırlı kalmamıştır. Nitekim 08 Mart 1948'de Rahip Nikolle Deda'ya polis tarafından Üçkodra'da ki evinden alınıp günlerce işkenceye maruz bırakıldıktan sonra acılar içinde kıvranır bir duruma gelmiş ve müteakiben de infaz edilmiştir[31].

Enver Hoca döneminde Arnavutluk'ta güçlülerden bilgi elde etmek için işkence yapmak yaygın olarak kullanılan bir metodu oluşturmuştur. Bunun birçok örnekleri görülmüştür. Bir göçmeni konuşturmak için elleri ve ayakları bağlanarak bir buçuk ay tutulmuş,bu sürede kayış,bot vb. ile her gün iki üç saat dövülmüştür. Bir başkası ise zincire vurularak işkence görmüştür[32].

3. Kölelik ve zorla çalıştırma(İHEB Md.4 ve Md.23, AİHS Md.4)

Her iki bildiride, hiç kimsenin köle ve kul halinde tutulamayacağı ve hiç kimsenin zorla çalıştırılamayacağı ve zorunlu çalışmaya tabi tutulamayacağı belirtilmiştir. Enver Hoca'nın bu konuda iki uygulama yaptığı görülmüştür. Birincisinde 23 Kasım 1941 yılında Kemal Stafa'ya

[26] *Ayın Tarihi*, Basın ve Yayın Genel Müdürlüğü, 1-31 Ekim 1951, Sayı:215.
[27] Owen *Pearson*, Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), a.g.e.,s. 514.
[28] Ali *Özkan*, "Arnavutluk'ta Enver Hoca Dönemi Kadın Hakları", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi,* Haziran 2012, s. 12-16.
[29] Georgia E. *Beilmann* , *Albania: Religion, Identity and Solidarity*, USA, December 2, 2005,s. 26.
[30] Edwin E. *Jacques*, a.g.e., s. 509; Owen Pearson, Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), a.g.e., s.638.
[31] Owen *Pearson,* Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), a.g.e., s.273.
[32] James S. *O'donnell, A Coming of Age Albania Under Enver Hoxha*,USA, 1999, s. 134.

Tiran'da kurdurduğu Arnavutluk Çalışan Gençlik Birliği vasıtasıyla gençleri istem dışı olarak kara ve demiryolunda çalışmaya zorlamıştır[33].

İkincisi ise rejimine muhalif olduğu için suçlu bulduğu kimselerin bir kısmının çalışma kamplarına gönderilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum 1967'de dinin yasaklanması karşısında Arnavut halkının gösterdiği tepki sonucu artış göstermiştir. Enver Hoca kararında ısrarcı olmuş ve bu konuda yapılan her şeyi cezalandırma yoluna gitmiştir. Nitekim 1980'de, Rahip Ndoc Luli, Göksoda'da yeni doğan yeğeninin çocuğunu vaftiz ettiği için yeğenini 8 yıl; kendisini ise ömür boyu hapis cezası ile cezalandırmıştır. Bu cezanın bir kısmı Ballsh çalışma kampında geçmiştir. Enver Hoca ayrıca 1966-1969 yılları arasında Çin'den aldığı ve Arnavutluk'ta uyguladığı *İdeolojik ve Kültür Devrimi* kapsamında bürokrasiyi kaldırma maskesi ile fikir adamı/yöneticiler ile işçiler ve kadın ile erkek arasındaki ücretleri çok yaklaştırmıştır[34]. Bunu yaparken keyfiyetin hâkim olmuştur. Bir başka deyişle Enver Hoca'nın insanları yine köle gibi çalıştırmış ve düşük ücret verdirmiştir.

Arnavutluk'ta köle gibi çalıştırılan bir diğer sınıf da çiftçiler olmuştur. Arnavut çiftçisi kooperatiflerde çalıştırılmalarına genel olarak karşı çıkmışlardır. Bunun iki sebebi görülmüştür. Bunlardan ilki çiftçinin çalışma özgürlüğünü kaybetmesi, ikincisi ise ücretin çok az olmasıdır. Her iki durumda da kaybeden daima çiftçi olması ve anılan çiftçilerin rejime karşı gelmesi halinde kendilerini çalışma kamplarında buldukları görülmüştür[35].

4. Özgürlük ve güvenlik hakkı (İHEB Md.1 ve Md.3, AİHS Md.5)

Her iki bildiride herkesin kişi özgürlüğüne ve güvenliğine hakkı olduğu ve söz konusu hakkın çok özel durumlarda ve yasada belirtilen yollar dışında hiç kimsenin özgürlüğünden yoksun bırakılamayacağı açıklanmıştır.

Enver Hoca ülkesini İtalyan ve Alman işgalcilerden kurtarmış bir lider olarak Arnavut halkına özellikle ülkenin kurtuluş yıldönümlerinde; daimi olarak işgalcileri hatırlatmış ve bunlarla eş olarak hain ve işbirlikçileri de hedef göstermiştir. Hem işgalcilerin hem de işbirlikçi ve hainlerin ise ancak Arnavutluk Komünist Partisi vasıtasıyla bertaraf edileceğini propaganda vasıtasıyla halkına işlemiştir. Enver Hoca Arnavutluk'un düşmandan kurtuluşunun 20'nci yılında yapılan kutlamada halka hitaben yaptığı konuşmada özgürlük ve barışın sosyalizm ve devrimle gerçekleştirileceğini defaten tekrarlamıştır. Enver Hoca böylece Arnavut halkına başka bir ideolojik düşünce yapısının özgürlük ve barışı getirmeyeceğine inandırmaya çalışmıştır[36].

Gerçekte ise Josef Stalin'den daha Stalinist olduğu belirtilen Enver Hoca kişi özgürlüğü konusunda da oldukça başarısız bir görünüm sergilediği düşünülmüştür. Enver Hoca sosyalizme karşı siyasi düşünceyi yasaklamıştır. Bununla birlikte şehir ve köye vatandaşın hükümet ve icraatlarını eleştirmesi için bir not tahtası astırmıştır. Ancak bu uygulama göstermelik bir çabadan öteye gidememiştir[37]. Enver Hoca özgürlüğü ömür boyu izleyici ve savunucusu olduğu *Marksist-Leninist İdeoloji* nin uygulanması çerçevesinde ele almıştır. O'nun döneminde yurt dışına çıkmak mümkün olmamıştır. Arnavut makamları, halkın dünya ile temas kurmasını tamamen engellemişlerdir[38].

[33] **An Outline of the PSR of Albania, (Çeviren: Gökhan S.),** ***Sosyalist Arnavutluk*****, s.** 39; *Portrait Of Albania,*The 8 Nentori Publishing House, Tiran, 1982, s. 148; Elez *Biberaj*, *Albania-A Socialist Maverick* ,USA, 1990, s. 62.
[34] Edwin E. *Jacques,* a.g.e., s. 485,509.
[35] Arshi *Pipa*, a.g.e., s.23.
[36] Enver *Hoca, Twenty Years Of New Socialist Albania*, Tirana, 1964, s. 9, 29, 34-35.
[37] Tom *Winnifrith, Perspectives on Albania,* Newyork, 1992.
[38] **Serap** ***Tamzaralı*** **, "Arnavutluk",** ***TBMM Enformasyon Merkezi Bilgi"*****, Ankara, (Kasım)92-(Mart)1995, s. 50.**

Arnavutluk'a kendi özel aracı ile 10 günlük gezi yapma fırsatı bulan Milliyet Gazetesi yazarı Necati Karakaya *Vize alıp girilse bile, şehirleri dolaşmak için yeni izinlere ihtiyaç vardır* diyerek Arnavutluk'ta seyahat özgürlüğünün ne derecede kısıtlandığını göstermiştir[39].

Enver Hoca Sovyet Rusya'nın gizli istihbarat örgütü KGB'ye benzer Arnavut SIGURUMI'yi kurdurmuştur. Toplum polisi ve yardımcı polislerden meydana gelen bu örgütün amacı parti ve hükümeti muhaliflerden korumaktır. Bu gizli polis örgütünün sayısı hakkında gerçek bilgiye sahip olunamamıştır. Bu sayının 13.000 civarında olduğunu ifade edenler olmuştur. Tüm ülke SIGURIMI ağı ile örülmüştür. Bu örgüt Arnavutların yabancılarla irtibatına müsaade etmemiştir. Diğer komünist ülkelerde olduğu gibi kişinin özgürlüğü ve güvenliği bu örgütün vereceği kararla orantılı olarak değişmiştir[40].

29 Kasım 1956 tarihli Belgrat kaynaklı bir habere göre, Arnavutluk'ta yapılan bir merasim sırasında hükümetten odun ve kömür talep eden işçilerle zabıta kuvvetleri arasında bir çarpışmanın cereyan ettiği ve bu olayda polisin halkın üzerine ateş açarak birkaç kişinin ölümüne sebep olduğu belirtilmiştir[41].

Enver Hoca döneminde şarkıcı Tonin Şara *Her şey baharın geldiğine işaret ediyor ancak ben inanamadım*[42] dediği, gençlerin ise halk müziği yerine yabancı ve hafif müzik dinledikleri için Arnavutluk Ceza Kanunu'nun 48'inci maddesine göre idam edildikleri belirtilmiştir. Halkta bir kuşku oluşmaya başlamış ve ihbarcılık artmıştır. Herkes birbirlerinden şüphe eder olmuştu. Dünyanın en diktatör ve baskıcı rejimlerinden birisini uygulayan Enver Hoca, ülkesinde demokratik liderlerin ve düşünürlerin ortaya çıkmasını da engellemiştir[43].

Özgürlüğü kısıtlananlardan en yoğun olan sınıf aydın ve yazarlar ile onların aileleri olmuştur. Bu kapsamda Elez Hysn Biberaj'ın ailesi gördüğü baskıdan dolayı Arnavutluk kuzeyinde bulunan Tropoja'dan Karadağ'a kaçmıştır. Elez Biberaj ailesinin Arnavutluk'a dönme imkânını göremeyince de Amerika'ya ailesi ile birlikte iltica etmiştir. Bu şekilde iltica edenler arasında 1946'da tutuklanıp 10 yıl hapis yattıktan sonra önce Yugoslavya'ya daha sonra da Amerika'ya iltica eden yazar Arshi Pipa'da bulunmaktadır[44].

Enver Hoca halkını kendisinin özgürlüğe kavuşturduğunu, bu özgürlüğün önünde sürekli tehditler bulunduğunu her fırsatta ifade etmiştir. Özellikle Çekoslovakya'nın 1968'de Ruslarca işgali üzerine, aynı şeyin başına geleceğinden çekinen Enver Hoca, *"Bunker"(Korugan)*lerin yapımını emretmiş ve ülkenin her yerine binlerce *"Bunker"* yapılmıştır. Aslında bu bunkerlar Enver Hoca'nın korku dünyasının en temel simgelerini teşkil etmiştir. Sürekli göz önünde bulunan söz konusu bunkerlar Enver Hoca'nın bir noktada gücünün hatırlatıcısı olarak yansıtılmak istenmiştir[45].

5. Adil yargılanma hakkı(İHEB Md.8 ve Md.10, AİHS Md.6)

Her iki bildiride, herkes, gerek medeni hak ve yükümlülükleriyle ilgili konularda, gerek cezai alanda kendisine yöneltilen suçlamalar hususunda karar verecek olan, yasayla kurulmuş

[39] *Milliyet Gazetesi*, 29.11.1973.
[40] Anton *Logoreci,* a.g.e., s.192.
[41] *Ayın Tarihi*, Sayı:276, Ankara, (1-31 Ocak),1956.
[42] Özgür *Atanur,* " Bilinmeyen Yönleri ile Enver Hoca'nın Arnavutluk'u" *Nokta Dergisi*, Yıl:17, Sayı:848, s. 62.
[43] Sokol *Brahaj*, "Enver Hoca Döneminde Arnavutluk (1944-1985)", *Balkan Günlüğü*, 26 Ocak 2010, s. 7.
[44] Robert *Elsie*, a.g.e., s.60-61, 335-336.
[45] **Faik *Bulut* "Arnavutluk Kartallar Ülkesi", *Atlas Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi,* Sayı 122, İstanbul, (Mayıs), 2003, s. 76.**

bağımsız ve tarafsız bir mahkeme tarafından yargılanma hakkına sahip olduğu; ayrıca bir suç ile itham edilen herkesin, suçluluğu yasal olarak sabit oluncaya kadar suçsuz sayılacağı bildirilmiştir.

Enver Hoca döneminde yargı hiçbir zaman bağımsız olmamıştır. Enver Hoca ve Arnavutluk Komünist Partisi kendilerine ve komünist idareye yönelik her çeşit fikrin karşısında olmuşlardır. şüpheli veya sanık durumunda olan şahısların adil yargılanma hakları ellerinden alınmıştır. şüpheli veya sanığa iki çeşit ceza verilmiştir. Bunlardan hafif olanı çalışma kamplarına gönderilmesi, ağır olanı ise ölüm veya uzun süreli hapis cezaları olmuştur. 40 yıl boyunca adil yargılanma hakkından mahrum olan Arnavutluk vatandaşı, bu yüzden demokratik düzeni kazanmasından sonra bile bu hakkını kullanmak ve savunmaktan hep uzak kalmıştır.

Bugün Arnavutluk'un Avrupa İnsan Hakları Karnesi arzu edilen seviyede değilse; bunu Arnavutluk'un 1912'de bağımsızlığını kazandığı günden bugüne kadar ülkeyi idare eden siyasi otoritelerin gerçek anlamda adil yargılanma hakkının ihlallerinin sonucunda aranmalıdır.

Bu kapsamda; Enver Hoca'nın insan hakları ve özgürlükler konusunda en zayıf karneyi adil yargılanma hakkındaki uygulamaları teşkil etmiştir. Enver Hoca öncelikle mahkeme heyetini oluştururken konusunda ehil olmayan kimselere sıklıkla yer vermiştir. Bununla kalmayıp kendi dikta yönetimine fikir, söz veya eylem ile karşıçıkan herkesin, en yakın çalışma arkadaşı bile olsa adil olmayan bir yargılama ile cezalandırılmasını sağlamıştır.

Yargı tamamı ile kendisinin veya Arnavutluk Komünist Partisi'nin etkisi altında gerçekleşmiştir. Arnavut halkı Enver Hoca ile Arnavutluk Komünist Partisi'ni her zaman birlikte düşünmüşlerdir. İnsan haklarının ve ülkede huzurun en önemli göstergesini; yani adil yargılanma hakkını hiçe saymakta asla tereddüt göstermeyen Enver Hoca bu noktada Arnavutluk'un geleceği olarak kabul edilen birçok kilit personelin hak etmediği cezalar almasına vesile olmuştur. Bu çerçevede; adil yargılanmadan ceza alanların listesi oldukça kabarıktır. Bu konuda hazırlanan çizelge aşağıda sunulmuştur[46].

Arnavutluk'ta Komünist Partisinin Temizlik Harekâtı Çizelgesi

Dönem	Yıl	Birey, Gruplar	İdeolojik Yönelim
Yugoslavya Etkisinde	1943	Sadık Premte, Anastas Lulo	Belirsiz
(1941-1948)	1943	Ymer Dishnica,	Batı Yanlısı
	1944	Mustafa Gjinishi	Batı Yanlısı
	1946	Sejfulla Maleshova	Batı Yanlısı
	1947	Nako Spiru	Tarafsız
	1948	----------	----------
Sovyet Etkisinde	1949	Koçi Xoxe, Pandi Kristo, netsi Kerenxhi, kristo Themelko	Yugoslav Yanlısı
(1949-1960)		Abedin şehu, Niazi Islami	
	1950	Gjin Marku, Beqir ndou	Yugoslav Yanlısı
	1950	Tuk Jakova, Theodar Ileba, Manol Konomi	Belirsiz
	1951	Nexhip Vinçani	Bağımsız
	1952	Tuk Jakova, Bedri Spahiu	Belirsiz
		Tirana Section Grup	
	1953-54	Lira Gega, Dali Ndreu	
	1955	Panajot Plaku	Bağımsız

[46] Arshi *Pipa, Albanian Stalinism: İdeo-Political Aspects*, USA, 1990, s. 78.

	1956	Teme Sejko, Tahir Demi	Karışık
	1956	Koço Tashko, Liri Belishova	Sovyet Yanlısı
	1957	Maqo Çomo	Yugoslav Yanlısı
	1959		Bağımsız
	1960		Sovyet Yanlısı
	1961		Sovyet Yanlısı
	1962-1971		
	1973	Fadil paçrami, Todi Lubonja	Batı Yanlısı
Çin Etkisinde	1974	Beqir Balluku, Petrit Dume, Hito Çako	Bağımsız
(1961-1978)		Abyl Kellezi, Koço Theodosi, Kiço Ngjela	
	1975	Pirro Dobbiba, Thoma Deliana	Bağımsız
	1975		Belirsiz
Yalnızlık Politikası Uygulandığı Dönem(İzole Edilmiş) (1978-1985)	1977-1982		
	1982-1983	Mehmet Şehu, Fiqret Şehu, Feçor Şehu, Kadri Hazbiu, Netsi Nase, Llambi Ziçishti	Bağımsız
	1983	Haxhi Lleshi	Bağımsız

Arnavutluk'ta yargı sisteminin içleyiş ile diğer bir örnekte bir mahkûmun ifadesinde kendini göstermiştir. Söz konusu mahkûmun ifadesinde kendisinin şahide soru sormasına müsaade edilmediği, itirazının kabul edilmediği ve kendisine *Otur yerine ve sessiz ol. Biz sizden daha iyi biliyoruz* şeklinde beyanda bulunulduğu belirtilmiştir. Bu anlayış sayesinde Enver Hoca döneminin sonunda 1985 yılında Arnavutluk'ta; yaklaşık 32.000 kişinin hapishanelerde bulunduğu görülmüştür[47].

Enver Hoca komünizmin ancak güç ile elde edileceğine inanmış. Bunun için sürekli güçlü olmayı düşünmüş ve kendisini yönetimden uzaklaştıracağına inandığı kişilere karşı adil yargılanma usulüne hiçbir zaman gitmemiştir[48].

6. Cezaların yasallığı (İHEB Md.3, AİHS Md.7)

Her iki bildiride hiç kimsenin, işlendiği zaman ulusal ve uluslararası hukuka göre bir suç sayılmayan bir fiil veya ihmalden dolayı mahkûm edilemeyeceği; yine hiç kimseye, suçun işlendiği sırada uygulanabilecek olan cezadan daha ağır bir ceza verilemeyeceği belirtilmiştir.

Enver Hoca cezaların yasallığını bozma konusunda Rus lider Josef Stalin'i aratmadığı belirtilmiştir. Enver Hoca bu kuralı ihlal etmemek için özellikle suni olarak iç ve dış tehdit oluşturmuş, söz konusu tehdidin bertaraf edilmesi için vatandaşı *Marksist-Leninist İdeoloji* ve *Stalinist* uygulama yapmaya zorlamıştır. Bu konuda gerek kendisinin ve gerek Arnavutluk

[47] James S. *O'donnell*, a.g.e.,s 131,134.
[48] Harry *Hamm, Albania-China's Beachhead in Europe,* Newyork, 1963, s. 81.

Komünist Partisi prensiplerine uymayanları ise mevcut yasalarda belirtilenlerin dışında ceza verilmesini sağlayarak cezaların yasallığı ilkesine uymamıştır.

Nitekim Arnavutluk anayasasının 53'üncü maddesinde Arnavutluk İşçi Partisi, sosyalist ekonomi ve devleti yavaş yavaş yok etmeye çalışmak veya niyet etmenin on yıldan aşağı olmamak üzere hapis veya ölüm cezası ile cezalandırılmasını bildirmiştir. Bunun belirlenmesi ise tamamı ile komünist idarenin keyfi kararına kalmıştır. Eylemin niyet halinde olması durumunda bile şüphelinin/sanığın ağır bir şekilde cezalandırılmasının kanun maddesine dâhil edilmesi ile Enver Hoca tarafından yapılan işleme bir nevi yasallık getirilmek istenmiştir[49].

Enver Hoca dikta yönetiminde *vatan haini, işbirlikçi, komünist düşmanı olmak* alınacak cezaların yasallığı hususunu tamamen ortadan kaldıran bir suçlama tekniği olarak sıkça kullanılmıştır. Enver Hoca'nın cezaların yasallığı konusunu; en fazla düşünce, din ve vicdan hürriyetlerine yönelik suçlamalarda bozmuştur. Bu kişilerin başında da aydınlar ile din adamları gelmektedir. Din adamlarını sahip olduğu kaynaklardan, kurumlardan, programlardan, kilise veya ibadet yerlerinde serbest hareket etmesinden men eden yönetim bu sefer direkt olarak din adamlarına yönelmiştir. Onları küçük düşürmek için boyunlarına asılan ve üzerinde *insanlara karşı günah işledim* diye yazı bulunan elbiseler giydirerek sokak ve genel tuvaletler temizletilmiştir[50].

Enver Hoca özellikle siyasi mahkûmlara çalışma kamplarında uzun süre çalışma cezası verdirmiştir. Bu kapsamda, Arnavutluk'un kuzeyinde yaşayan asıl mesleği öğretmen olan Şahıs 1974-1983 yılları arasında Spaç'ta (Kuzey Arnavutluk'ta) çalışma kampında mahkûmiyetini tamamladıktan sonra köyüne döndüğünde bir takım haklardan hala mahkûm olduğunu görmüştür. Tüm özel haklarını yitirmiştir. Kızının düğününe, babasının cenaze törenine komşuları gelmemiştir. Ceza bununla kalmamış çocuklarının öğrenim görmesi bile engellenmiştir. Enver Hoca cezaların usulsüzlüğüne sadece verdiği ceza ile değil o cezanın infaz edilmesinden sonra da devam ettirmiştir. Bu durumu gören Arnavut halkının politik olarak sinmemesi mümkün görülmemiştir[51].

7. Özel ve aile hayatının korunması (İHEB Md.12, 16 ve Md. 25, AİHS Md.8)

Her iki bildiride, herkes özel ve aile hayatına, konutuna ve haberleşmesine saygı gösterilmesi hakkına sahip olduğu ifade edilmiştir. Özellikle ülkenin bir tehdide maruz kaldığı ve bu tehdidin ise ancak kendisinin kurduğu sistemle mümkün olacağı hususunu gündeme getirip bu ilkeyi sıkça ihlal etmiş veya ihlaline müsaade etmiştir. Özellikle iç ve dış tehdit konusunda; Enver Hoca radyo, televizyon ve basın vasıtasıyla hayli propaganda yapmıştır[52]. Bunu yaparken de orduyu ve gizli polis örgütü SIGURUMI'yi kullanmıştır.

Enver Hoca bir polis devleti oluşturmuştur. Halk bu polis örgütünden oldukça korkmuştur. Korkularının özünde bu örgütün kendilerini rejime bağlı olmadıklarına dair ispiyon etmesi yatmaktadır. SIGURUMI şüpheli tanısıyla tutuklanan kimselere işkence yaparak kişiyi suçlu olduğuna dair itiraf etmeye zorladığı, bu durum karşısında vatandaş sırf bu işkence ve baskıdan kurtulmak için yalan yere beyan verdiği ifade edilmiştir[53].

Enver Hoca kişinin özel ve aile hayatına müdahaleyi adeta bir hak olarak gören bir anlayışı tüm iktidarı süresince sürdürmüştür. Sadece siyasi kişileri değil aynı zamanda kendisine karşı olan herkesin cezalandırılmasını sağlamıştır. Katolik din adamı ve yazar olan Frano Ilia'da

[49] James S. *O'donnell*, a.g.e., s.131.
[50] Edwin E. *Jacques,* a.g.e., s. 250.
[51] Clarissa De Wall, *Albania Today-A Portrait of Post-Communist Turbulence,* London,2005, s. 23.
[52] James S. *O'donnell*, a.g.e., s. 201-202.
[53] Edwin E. *Jacques,* a.g.e., s 526.

bunlardan birisidir. Gjokdra'da Enver Hoca döneminde Vatikan'a casusluk yaptığı gerekçesi ile on yıl hapis cezasına çarptırılmıştır[54].

Ayrıca 30 Ağustos 1948 tarihli Belgrat kaynaklı bir habere göre ise Enver Hoca'nın Yugoslav temayülü Arnavut unsurların temizlenmesini emrettiği ve bu şüpheli şahısların Tiran civarında bulunan yer altı hapishanelerine konulduğu ve dış dünya ile görüştürülmediği belirtilmiştir[55].

Enver Hoca Arnavut vatandaşın özel hayatına çok karışmıştır. Zorunlu sakal tıraşı yaptırması bunun en belirgin örneğini oluşturmaktadır. Bir başka örnek de yurttaşların ad ve soyadlarını politik, ideolojik ve ahlaki açıdan uygun bulmama gibi nedenlerle değiştirmesidir[56].

8. Düşünce, ifade, vicdan ve din özgürlüğü (İHEB Md.18,19; AİHS Md.9,10)

Her iki bildiride, herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü ile görüşlerini açıklama ve anlatım özgürlüğüne sahip olduğu belirtilmiştir. Enver Hoca'nın kendisi Bektaşi bir aileden gelen bir Müslüman olmasına rağmen iktidara gelmek için seçmiş olduğu *Marksist-Leninist İdeoloji* ve Sovyet lideri Josef Stalin'in prensipleri doğrultusunda düşünce, ifade, din ve vicdan özgürlüğüne hep karşı gelmiştir. O'nun düşüncesinin mimarı olan Marks ve Lenin, sınıf devriminin önündeki tek engelin din olduğuna inanmışlardı[57]. Enver Hoca da bu düşünceye tamamıyla katılmış ve dinin yasaklanması için elinden geleni yapmıştır. Enver Hoca dini yasaklamakla bundan sonra Arnavutluk toplumumun bilimsel materyalist dünya görüşünün ilelebet karakteri olacağını düşünmüştür[58]. Aslında Enver Hoca'nın din düşmanlığının temelini Ahmet Zogu atmıştır[59]. Bununla birlikte Enver Hoca Sovyetler Birliğinden kopup Çin Halk Cumhuriyetine yaklaşması sonucu Çin'den ithal ettiği *Kültür Devrimi* ve söz konusu devrimin Arnavutluk'ta ki uygulaması ise din düşmanlığının en üst seviyesini oluşturmuştur[60].

29 Ağustos 1949 tarihli Cumhuriyet gazetesi yazarı Ömer Rıza Doğrul *Enver Hoca'nın Arnavutluk'u* adlı yazısında Arnavutluk'ta bütün hürriyetlerin çiğnenmekte olduğu, Enver Hoca'nın halkı ezip geçtiğini belirtmiştir[61]. Hâlbuki Arnavutluk bağımsızlığını kazandığı ilk günlerden sonra Türkiye'de meydana gelen her gelişmeyi takip eden bir ülke olmuştu. Bu kapsamda; Arnavutluk Ergeri (Gjirokastra) da yayımlanan *Demokrasiya* adlı gazetenin 22 Mart 1932 tarihli *İyi Türkiye* başlıklı bir makalede Kemalist Türkiye övülmüş, Atatürk'ün yeni Türkiye'sine taptıklarını ifade etmiş, bu gelişmeyi anlamayan vatandaşlarını da eleştirmiştir[62]. Arnavutluk tarihi ile dost ve komşu ülke tarihlerini çok iyi bilen Enver Hoca sırf ideolojik farklılıktan dolayı 500 yıl kader birliği ülkenin anayasalarını bile inceleme gereği duymamıştır. Enver Hoca'nın bu düşüncede olmasına bir bakıma Türkiye'de komünizm ideolojisine bakış açısının da etken olmuştur. Çünkü bir yandan Türkiye'de komünist olanların hususi mahkemelerde yargılanması, milli eğitime giren komünist düşünceli öğretmenlerin tavsiyesi gibi tedbirlerle komünizmin Türkiye'de taban bulması önlenmeye çalışılırken diğer yandan Marksist-Leninist düşünceyi benimsemiş Enver Hoca'nın bu durumda Türkiye'yi kendine yakın görmesi mümkün olmamıştır[63].

---

[54] Robert *Elsie*, a.g.e., s. 191.
[55] *Ayın Tarihi*, Sayı:177, Ankara, (1-31 Ağustos),1948.
[56] Misha *Glenny, Balkanlar 1804-1999 Milliyetçilik, Savaş ve Büyük Güçler* (Çeviren: Mehmet Harmancı), İstanbul, s. 449,453.
[57] Edwin E. *Jacques,* a.g.e. s. 447.
[58] Sokol *Brahaj*, "Arnavutların Din Anlayışı",*Balkan Günlüğü*, 04 Nisan 2009, s. 4.
[59] **Mustafa Necati *Özfatura*, "Tarihten Günümüze Arnavutluk ve Gerçekler", *Yeni Türkiye, Türk Dünyası Özel Sayısı II*, S. 16, Yıl 3, Ankara, (Temmuz-Ağustos), 1997, s. 1854.**
[60] *Ulus Gazetesi*, 22 Ağustos 1969, s. 3; *Ulus Gazetesi*, 16 Eylül 1969, s. 3.
[61] *Ayın Tarihi*, Sayı:189, Ankara, (1-31 Ağustos),1949.
[62] BCA, Fon Kodu:03010, Kutu No:233,Dosya No:570, Belge No:19.
[63] *Hürriyet Gazetesi,* 13 Ağustos 1950, s. 1.

Enver Hoca 8 Kasım 1970'de Birinci Lenin Parti Okulu'nun 25. Yıldönümünde yaptığı konuşmada *Dinden bütün benliğimizle nefret ediyorduk, çünkü halkımızın devrimci pratiği ülkedeki feodallerin, burjuvaların ve bizi ezen yabancıların desteklediği dini doktrinlerin gerici ve halk düşmanı yüzünü bize açıkça göstermiştir* şeklinde görüşlerini bildirmiştir[64]. Ayrıca eğitimin, kültür ile sanatın icrasında da aynı düşünceyi esas olarak almıştır[65].

Enver Hoca din, vicdan, düşünce ve fikir özgürlüklerine en fazla karşı çıktığı zamanlar Çin Halk Cumhuriyeti'nden ithal ettiği *İdeoloji ve Kültür Devrimi* süresince olmuştur. Bu devrimi kendisine ve partisine karşı olanların etkisiz hale getirilmesi için kullanmıştır. El atmadığı hiçbir sınıf, hiçbir fikir kalmamıştır[66].

Bu kapsamda; dini özgürlüğün kısıtlanması yönünde daha ileri adımlar atmıştır. Çünkü O, dinin bir afyon olduğunu ve kendi yapacakları işlerde engelleyici rolü olacağı ön yargısını tüm yaşamı boyunca sürdürmüştür. Bu kapsamda; Arnavutluk'u dünyanın ilk dinsiz devletlerinden biri yapacak kadar ileri gitmiştir. Din ve vicdan özgürlüğünü dile getirmek isteyenlere Rus lider Josef Stalin'den daha ağır cezalar vermiş veya verilmesini sağlamıştır. Bu kapsamda; Arnavutluk'ta 200 Katolik din adamından 100'ü ölüm cezası ile infaz edilmiş, 60'ı uzun süreli hapis cezasına çarptırılmıştır. Rahip Shtjefen Kurti, Lushnja'da bir çocuğu vaftiz ettiği için kurşuna dizilerek öldürülmüştür[67]. Arnavutluk Komünist Partisi kuralına uymayan din adamları ise *halk düşmanı* olarak adlandırılmıştır[68]. Enver Hoca dikta yönetiminde istediği insanı *vatan haini* kabul ederek asılmasına veya mahkûm etme yoluna, bazılarını da af etme yoluna gitmiştir[69].

Enver Hoca kendi yönetimine karşı olan Arnavut Sünni Müslüman dini liderlere karşı da çok acımasız davranmıştır. Bu kapsamda; 02 Ocak 1951'de; Vlora Müftüsü öldürülmüş; Üçüncü Dedra Müftüsü Hafız Şerif Dibra Stalin heykeli önünde kafası aşağıya ayaklarından bağlanmak suretiyle işkence görmüştür[70].

Sosyalist programda *Kültür Devrimi* çerçevesinde, Arnavutluk, *dünyanın ilk ateist devletlerinden biri* ilan edilmiştir. Tüm dinlerle birlikte Bektaşilik de yasaklanmış, tekkeler kapatılmış,birçok baba ve dervişi tutuklanıp hapislere atılmıştır. Bu durumda Bektaşi din adamları yer altına çekilmiş,bazıları da görevlerini gizli yapmak zorunda kalmışlardır[71]. Yine 23 Mart 1947 tarihinde Belgrat kaynaklı bir habere göre; Arnavutluk Parlamentosu üyelerinden Bektaşi tarikatına mensuba iki kişinin dini ihtilaflar sebebiyle öldürüldüğü bildirilmiştir. Bu kişilerin Albay Foya Martenişi ile Albay Dervişi olduğu da ilave olarak ifade edilmiştir[72].

Enver Hoca rejimi, dini cemaat önderlerinden sadece hükümet uygulamalarında değil, aynı zamanda dış politikada da desteklerini istemiştir[73].

Arnavutluk'un 1976 anayasası 53'üncü maddesi ile vatandaşın konuşma, basın, toplanma, dernek kurma hakkı verirken; 39 madde ile bu hakların ancak sosyalist idarenin kurallarına

[64] Enver *Hoca, Marksist-Leninst Teoriyi Devrimci Pratikle Sımsıkı Birleştirerek Öğrenelim,* Ankara, 1975, s. 6.
[65] *History of the Party of Labour of Albania(1966-1980)* , Tiran, 1981, s. 27; *Albania, the Most Successful County in Europe* ,London, 1976, s. 19.
[66] Elez *Biberaj*, *Albania-A Socialist Maverick* ,USA, 1990, s. 25.
[67] Miranda *Vickers, The Albanians –A Modern History*, London-Newyork, 1995, s. 195.
[68] Mark J. *Hurley,* " Albania, The Church Triumphant in Ruins", *America,* February 20, 1993, USA, s. 4-5.
[69] *Ayın Tarihi*,1-30 Eylül 1946, Sayı:166.
[70] Owen *Pearson,* Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), a.g.e., s.418.
[71] **Faik *Bulut,* "Arnavutluk Bektaşileri", *Atlas Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi,* Sayı 128, (Kasım), İstanbul, 2003, s. 58.**
[72] *Ayın Tarihi*, Sayı:160, Ankara, (1-31 Mart),1947.
[73] Murat *Küçük, Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik,* Bir Nefes Balkan, İstanbul, 2005, s. 114.

uygunluğu zorunlu kılınmaktadır. Bu durum ise komünist idarenin söz konusu hakların sınırlandırılması veya tamamen kaldırılmasına yasal olarak zemin hazırlamaktadır[74].

Enver Hoca kişilik olarak ön yargılı, sabit fikirli, kimseye güvenmeyen ve sürekli iktidarda kalmak için her çeşit yöntemi deneyen bir diktatördür. Enver Hoca'nın ifade özgürlüğünün esasında kendisine, Arnavutluk Komünist Partisi ve mevcut iktidara karşı olmadıkça farklı fikirlere açık olduğunu belirtmiştir. Fikrini serbestçe açıklamak cesaretini gösterenler ya Arnavutluk'tan Amerika başta olmak üzere diğer ülkelere kaçmışlar ya da Enver Hoca tarafından tutuklanarak bazen mahkeme kararı ile bazen de mahkeme kararı olmadan cezalandırılarak etkisiz hale getirilmişlerdir.

Enver Hoca Arnavut vatandaşların diğer ülkelerden etkilenmemesi için yurt dışına giriş ve çıkışa devlet kontrolü getirmiştir. Yabancıların Arnavutluk'a giriş-çıkışı da Enver Hoca'nın kontrolündedir. Devlet radyo, televizyon ve basın tamamı ile iktidarın kontrolünde olmuştur. Enver Hoca döneminde herkes ya parti çizgisini takip edecek ya da yok olacak şekilde bir ortam oluşturulmuştur. Hiçbir serbest fikir hoşgörü ile karşılanmamıştır[75]. Bir başka deyişle Enver Hoca dönemi Arnavutluk'ta ifade özgürlüğü hemen hemen hiç yaşanmamıştır. Enver Hoca kendisine yönelik dini ve diğer karşı hareketleri önlemek çok değişik tedbirler almıştır. Bu tedbirlerden ilginç olanı komünist mahkemelerce verilecek kararların temyize gidemeyeceği olmuştur[76].

Enver Hoca döneminde ülkede özel veya özerk gazeteciliğe izin verilmediği gibi basının tamamen Arnavutluk Komünist Partisi çizgisinden gitmesi sağlanmıştır[77].

9. Dernek kurma ve toplantı özgürlüğü (İHEB Md.20; AİHS Md.11)

Her iki bildiride, herkesin asayişi bozmayan toplantılar yapmak, dernek kurmak, ayrıca çıkarlarını korumak için başkalarıyla birlikte sendikalar kurmak ve sendikalara katılmak haklarına sahip olduğu bildirilmiştir. Enver Hoca döneminde kurulan tüm dernekler (Demokratik Cephe, Arnavutluk Kadın Birliği, Arnavutluk Üçüncü Gençlik Birliği vb. gibi) devletin onayı ile kurulmuştur. Devletin gösterdiği ilkelerin dışına çıkma imkânı bulamamıştır. Enver Hoca gençlerin militan olarak yetişmesine büyük önem vermiştir[78].

Dernek kapsamında işçilerin sendika hakkı hiçbir zaman sağlanamamıştır. Çünkü Enver Hoca iktidarda kalması için Arnavutluk Komünist Partisi'ni her zaman yetkili kılmıştır. Bir bakıma parti Enver Hoca için; Enver Hoca'da parti için çalışmıştır.[79] Enver Hoca Arnavutluk Komünist Partisi için her fırsatta olumlu propaganda yapmış ve halkına tüm zaferlerinin kaynağını Parti olarak göstermiştir[80]. Ancak Enver Hoca'nın iktidarda kalmak için Arnavut halkını açık bir cezaevinde yaşamaya mahkûm etmiştir[81]. Bu durumu, 29 Ağustos 1949 tarihli Cumhuriyet gazetesi yazarı Ömer Rıza Doğrul'un *Enver Hoca'nın Arnavutluk'u* adlı yazısında Arnavutluk'ta başta din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere bütün hürriyetlerin çiğnendiğini ifade etmiştir[82].

[74] James S. *O'donnell,* a.g.e., s. 129.
[75] Lou *Giaffo, Albania- Eye of the Balkan Vortex,* USA, 1999, s. 428.
[76] *Hürriyet Gazetesi,* 09 Mart 1951, s. 3.
[77] Bülent Bilmez, "Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınına Şemsettin Sami Frasheri Şinajı", *Balkarlarda İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğler*, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, İstanbul, 2006, s. 91.
[78] **Ramiz *Alia, Our Enver*, Tiran, Albania, 1988, s.103.**
[79] Ramiz *Alia*, *Enver Hoxha (1908-1985)*, Albania, s. 211.
[80] Enver *Hoca*, *Sosyalizm Yolunda Mücadele ve Zaferle Dolu Yirmibeş Yıl*, Ankara, 1971, s. 93.
[81] *Ulus Gazetesi,* 20 Nisan 1969, s. 1.
[82] *Ayın Tarihi*, Sayı:189, Ankara, (1-31 Ağustos),1949.

10. Ayırımcılık yasağı (İHEB Md.1,2; AİHS Md.14)

Her iki bildiride hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasal veya diğer kanaatler, ulusal veya sosyal köken, ulusal bir azınlığa mensupluk, servet, doğum veya herhangi başka bir durum bakımından hiçbir ayırımcılık yapılmadan sağlanacağı ifade edilmiştir.

Arnavutluk etnik olarak dünyadaki nadir homojen ülkelerden biridir. Nüfusunun yaklaşık % 97,8 Arnavut, % 2'si Yunan, % 0,2'si ise Makedon, Ulah, Roman, Sırp ve Bulgar'dır[83]. Enver Hoca 2'nci Dünya Savaşı süresince Alman işgalcilere karşı Yunanlı komünistlerle birlikte hareket etmiştir. Arnavutluk'un kuruluşunun ilk yıllarında Arnavutluk'ta ki Ortodoks Cemaati din birliğiyle Yunanlıların ve Patrikhanenin az çok nüfusu altında bulunmaktaydı. Yunanlılar ırk birliği derecesinde gördükleri kilise bağdaşlığından istifade etmek ve böylece bir gün Arnavutluğu ele geçirmeyi emel edinmişlerdi. Bu düşüncenin neticesinde Arnavut Ortodoks Kilisesi 13 şubat 1929 tarihinde istiklalini ilan etmiş ve Fener Rum Patrikhanesi ile ilişkisini kesmiştir[84].

Ancak Enver Hoca Yunanlıların Ortodoksları etkilemeye devam edeceği düşüncesi taşıdığından bu konuda Ortodoks Yunan azınlıklara hiçbir şekle siyasi olarak örgütlenme hakkı tanımamıştır. Enver Hoca 1967'de Arnavutluk'ta din yasak etmesinin ardından ise tüm Arnavutlar gibi Yunanlı azınlık da dini özgürlüğünü yitirmiştir[85]. Bununla birlikte; Enver Hoca Yunanlı komünistlere devlet kademelerinde önemli görevler vermiştir. Bunlardan en önemlisi yakın çalışma arkadaşı Spiro Koleka'dır[86].

Bununla beraber kendi döneminde söz konusu Yunan azınlık ilkokul dördüncü sınıfa kadar Yunanca eğitim görmüştür. Sadece Gjirokaster'de bir Yunan azınlık okulları için öğretmen yetiştiren bir kolejin varlığına müsaade edilmiştir[87].

Enver Hoca hak ve özgürlükler kapsamında sadece azınlıklara değil tüm Arnavutlara da ayrım yapmıştır. Birinci sınıf Arnavutluk Komünist Partisi' (AKP)'dir. Bu parti mensuplarının dışında olanlar konumlarına göre sınıflanmışlardır. Devlette en önemli görevleri Arnavutluk Komünist Parti üyelerine verdirmiştir. Nitekim bu durumu Arnavutluk Komünist Partisi'nin 7'inci Kongresinde Enver Hoca açıkça kendi devrimlerini gerçekleştirme ve sosyalizmi kurma yolunda Parti'nin öncü olduğunu belirterek ayrımcılığı ifade etmiştir[88].

Arnavutluk'u ziyaret eden Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Halit Güler; komünistlerin yaşadığı binalar ile normal halkın yaşadığı binalar arasındaki farkın iki sınıf arasındaki farkı yansıttığını gözlemlemiştir. Tabi ki bu fark komünistler lehine olmuştur[89].

83Söz konusu etnik gruptan Yunan ve Makedonların mevcudu Enver Hoca döneminden sonra 1989'da yapılan bir araştırma ile tespit edilmiştir. Buna göre, 58,758 Yunan, 4,797 Makedon bulunduğu görülmüştür. Bu tespit daha önceki oranda bir önemli bir değişiklik olmadığını (%2'si Yunan ve %0,2'si ise Makedon, Ulah, Roman, Sırp, Bulgar) ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte; bazı araştırmacılara göre Arnavutluk Halkının %95,3'ü Arnavut, %2,5 Çingene,%1,8 Yunan,%0.14'ü Makedon ve kalanı da etnik unsurlardan (Eflak, Çingene, Sırp, Karadağlı, Bulgar) oluştuğu görüşü hâkimdir. Arnavutlar, Makedonya ve Kosova başta olmak üzere eski Yugoslavya cumhuriyetlerine ve dünyanın birçok ülkesine yayılmışlardır. (Bkz. Halil *Akman*, Paylaşılmayan Balkanlar, İstanbul, 2006, s. 152.)

[84] BCA, Fon Kodu:03010,Kutu No:233, Dosya No:570, Belge No:12.

[85] *Cumhuriyet Senatosu,* Tutanak Dergisi, Cilt:3, Toplantı:11, 32'inci Birleşim, 08.02.1972, s. 128.

[86] Nazif Mandacı-Birsen Erdoğan, *Balkanlarda Azınlık Sorunu: Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Bulgaristan'da ki Azınlıklara Bir Bakış*, Ankara, 2001, s. 45.

[87] Erhan *Türbedar*, "Yunanistan-Arnavutluk ilişkileri: Balkanların Tedirgin Dostları", *Karadeniz Araştırmalar Dergisi*, Cilt I,Sayı 2, Yaz 2004, s.109.

[88] Necmiye Hoca, *Devrimci Siyasetin Bazı Temel Sorunları,* İstanbul, 1977, s. 9.

[89] Halit Güler, "Komünizmin Perişan Ettiği Arnavutluk", *Diyanet,* Sayı:61, (Ocak), 1996, s. 40.

Sonuç

Enver Hoca döneminde insan hakları ve özgürlükler diğer Balkan ve Doğu Avrupa ülkeleri ile aynı dönem süresince kıyaslandığında aslında çok farklı olmadığı görülmüştür. Enver Hoca'yı bu konuda farklı kılan husus ise O'nun emsalleri arasında en okumuş lider olmasına rağmen söz konusu hak ve özgürlükleri hiçe sayması olmuştur.

Sonuçta, proleter diktatör bir insanın yönetiminden insan hakları ve özgürlüklerin günümüz anlayışına göre sergilenmesi beklenemez. Bununla birlikte; Enver Hoca'nın bu şekilde davranmasın altında yatan gerçek nedenin ise Enver Hoca'nın iktidarının garantisi olarak bu hak ve özgürlüklerin kısıtlanması veya tamamen kendi kontrolü altında olmasını istemesi gelmektedir. Ayrıca takip ettiği *Marksist-Leninist İdeoloji* ile *Stalinist* düşünce insan haklarına ve özgürlüklere yer vermeyen yapıya sahiptir.

Arnavutluk'ta çıkarılan her iki anayasa da insan hakları ve özgürlükler hususunda yeterli değildir. Ancak anılan anayasalarda bazı maddeler bulunmaktadır. Buna rağmen Enver Hoca yaptığı her eylemde, aldığı her kararda mutlak suretle iktidarda kalma düşüncesinden bir an bile uzaklaşmadığı için bahse konu insan hakları ve özgürlükleri hiçbir zaman öncelik almamış, aksine devlet tarafından vatandaşlar baskı altına alınmıştır[90]. Bu kapsamda, Sovyetler Birliği'nin 1968 yılında Çekoslovakya'ya müdahale etmesi karşısında, Enver Hoca Çeklerden gelen *müdahale isteğini* bir bahane olarak öne sürerek Arnavut halkına uyguladığı baskıları artırmıştır[91]. Enver Hoca Arnavutluk'ta kendisine muhalif olan her hususta söz konusu baskıyı artırmayı iktidarının vazgeçilmez bir şartı olarak görmüştür.

Enver Hoca öldüğünde, büyük bir nüfus bırakmıştır. Bu nüfusun %75'i 40 yaşın altındadır (yaklaşık 3 milyon kişi). Bu genç nüfus Enver Hoca'nın rejiminden başka bir rejimin olduğundan haberi olmamıştır[92]. Her şey devlet kontrolüne geçmiş[93], durum böyle olunca 40 yıl gibi uzun bir süre Arnavutluk halkı hemen yanı başında bulanan ülkeler demokratik bir yönetim yolunda sağlam adımlar atarken kendisi hep yerinde saymış ve hatta gerilemiştir.

Arnavut halkının yüzyıllardır güçlü bir lidere olan açlığı ve bu açlığın sabit fikirli ve ön yargılı ama güçlü kişiliği ile Enver Hoca tarafından doldurulması, Enver Hoca'nın iktidarda kalma hırsı, bunun için savunduğu ideoloji ile Arnavut halkının yeterli muhalefet edememesi gibi nedenlerle; Enver Hoca insan hakları ve özgürlükler konusunda keyfi hareket ettiği, demokratikleşme yoluna girmediği belirlenmiştir. Enver Hoca'nın insan hakları ve özgürlükleri görmemezlikten gelmesi ülkeyi bir yandan yalnızlığa itmiş diğer yandan da demokratikleşme yolunda hemen hemen hiç adım atılmamasına neden olmuştur[94].

Sonuç olarak, Enver Hoca, kendi döneminde çıkartılan iki anayasada da insan hak ve özgürlükleri konusunda maddeler bulunmasına rağmen; bu maddeler kendilerine uygulama alanı bulamamışlardır. Enver Hoca döneminde Arnavutluk birçok alanda geri kalmıştır. Söz konusu alanların hiçbirisi insan hakları ve özgürlüklerinin kullanılmaması kadar insanlara *acı* ve *ızdırap* verici olamamıştır.

[90] Nazif Mandacı- Birsen Erdoğan, *Balkanlarda Azınlık Sorunu: Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Bulgaristan'da ki Azınlıklara Bir Bakış*, Ankara, 2001, s. 46.
[91] *Cumhuriyet Gazetesi*, "Arnavutluk'un Yeni Anayasası Ülkeye Yabancı Birlik Çağrılmasını Yasaklıyor", 30 Aralık 1976, s. 3.
[92] Elez Biberaj, *Albania Between East and West*, UK, 1970, s. 1.
[93] Edwin E. Jacques, a.g.e. s, 523.
[94] Mirela Bogdani-John Loughlin, *Albania and European Union(The Tumultuous Journey Towards Integration and Accessio*, Newyork, 2007, s. 23-24.

KAYNAKÇA

I. ARŞİV BELGELERİ

1. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi(BCA)

BCA, Fon Kodu:03010,Kutu No:233, Dosya No:570, Belge No:12.

BCA, Fon Kodu:03010, Kutu No:233,Dosya No:570, Belge No:19.

II. TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ ZABIT CERİDELERİ

Cumhuriyet Senatosu, Tutanak Dergisi, Cilt:3, Toplantı:11, 32'inci Birleşim, 08.02.1972, s. 128.

III. RESMİ YAYINLAR

Ayın Tarihi, Sayı:148, Ankara, (1-31 Mart),1946.

Ayın Tarihi, Sayı:152, Ankara, (1-31 Temmuz),1946.

Ayın Tarihi, Sayı:166, Ankara, (1-30 Eylül) 1946.

Ayın Tarihi, Sayı:160, Ankara, (1-31 Mart),1947.

Ayın Tarihi, Sayı:170, Ankara, (1-31 Ocak),1948.

Ayın Tarihi, Sayı:177, Ankara, (1-31 Ağustos),1948.

Ayın Tarihi, Sayı:189, Ankara, (1-31 Ağustos),1949.

Ayın Tarihi, Sayı:215, Ankara, (1-31 Ekim), 1951.

Ayın Tarihi, Sayı:276, Ankara, (1-31 Ocak),1956.

IV. GAZETELER

1. Cumhuriyet Gazetesi

Cumhuriyet Gazetesi, 24 Ekim 1976.

Cumhuriyet Gazetesi, 30 Aralık 1976.

Cumhuriyet Gazetesi, 22 şubat 1977.

2. Hürriyet Gazetesi

Hürriyet Gazetesi, 13 Ağustos 1950.

Hürriyet Gazetesi, 09 Mart 1951.

3. Milliyet Gazetesi

Milliyet Gazetesi, 29.11.1973.

4. Ulus Gazetesi

Ulus Gazetesi, 20 Nisan 1969

Ulus Gazetesi, 22 Ağustos 1969.

Ulus Gazetesi, 16 Eylül 1969.

V. HATIRALAR

ALIA Ramiz, *Enver Hoxha (1908-1985)*, Tiran, yayım yılı belli değil.

ALIA Ramiz, *Our Enver*, Tiran, 1988.

HOCA Enver Hoca, *Marksist-Leninst Teoriyi Devrimci Pratikle Sımsıkı Birleştirerek Öğrenelim,* Ankara, 1975.

HOCA Enver, *Sosyaliszm Yolunda Mücadele ve Zaferle Dolu Yirmibeş Yıl*, Ankara, 1971.

HOCA Enver, *Twenty Years Of New Socialist Albania*, Tirana, 1964.

VI. TETKİK ESERLERİ

AKMAN Halil, *Paylaşılmayan Balkanlar*, İstanbul, 2006.

Albania, the Most Successful County in Europe ,London, 1976.

ALPAN Necip P., *Arnavutluğun Bağımsızlığı ve Avlonyalı İsmail Kemal,* Ankara, 1982.

An Outline of the PSR of Albania, (Çeviren: Gökhan S.), *Sosyalist Arnavutluk,* İstanbul, 1979.

ATANUR Özgür, " Bilinmeyen Yönleri ile Enver Hoca'nın Arnavutluk'u" *Nokta Dergisi*, Yıl:17, Sayı:848, s. 60-63.

BEILMANN Georgia E., Albania: Religion, Identity and Solidarity, USA, December 2, 2005.

BIBERAJ Elez, *Albania Between East and West*, UK, 1970.

BIBERAJ Elez, *Albania-A Socialist Maverick* ,USA, 1990.

BÜLMEZ Bülent, "Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınına Ġemsettin Sami Frasheri Ġmajı", *Balkarlarda İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğler*, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, Ġstanbul, 2006, s. 71-125.

BOGDANI Mirela- LOUGHLIN John, *Albania and European Union(The Tumultuous Journey Towards Integration and Accessio*, Newyork, 2007.

BOZBORA Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk-Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, İstanbul, 1997.

BRAHAJ Sokol, "Arnavutların Din AnlayıĢı", *Balkan Günlüğü*, 04 Nisan 2009.

BRAHAJ Sokol, "Enver Hoca Döneminde Arnavutluk (1944-1985)", *Balkan Günlüğü*, 26 Ocak 2010.

BULUT Faik, "Arnavutluk Bektaşileri", *Atlas Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi,* Sayı 128, (Kasım), İstanbul, 2003, s. 41-60.

BULUT Faik, "Arnavutluk Kartallar Ülkesi", *Atlas Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi,* Sayı 122, İstanbul, (Mayıs), 2003, s. 56-82.

ELSIE Robert, Historical Dictionary of Albania-European Historical Dictionaries, No.42, USA,2004.

GIAFFO Lou, *Albania- Eye of the Balkan Vortex,* USA, 1999.

GLENNY, Misha, *Balkanlar 1804-1999 Milliyetçilik, Savaş ve Büyük Güçler* (Çeviren: Mehmet Harmancı), Ġstanbul, s. 449.

GÜLER Halit, "Komünizmin PeriĢan Ettiği Arnavutluk", *Diyanet,* Sayı:61, (Ocak), 1996, s. 40-44

HALL Derek Hall, Albania and The Albanians, Newyork, 1994.

HAMM Harry, *Albania-China's Beachhead in Europe,* Newyork, 1963.

History of the Party of Labour of Albania(1966-1980) , Tiran, 1981.

HOCA Necmiye, *Devrimci Siyasetin Bazı Temel Sorunları,* Ġstanbul, 1977.

http://bjoerna.dk/dokumentation/Albanian-Constitution-1976.htm.10.06.2012.

http://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_Albania10.06.2012.

http://tr.wikipedia.org/wiki/Avrupa_Konseyi10.06.2012.

http://www.belgenet.com/arsiv/sozlesme/aihs_01.html10.06.2012.

http://www.constitutionnet.org/en/country/constitutional-history-albania10.06.2012.

http://www.demcoalition.org/pdf/warsaw_turkish.pdf10.06.2012.

http://www.ipls.org/services/others/chist.html10.06.2012.

http://www.landofhumanrights.eu/eng/project/graz/postercampaign03/posters/bujari_text_tr.html10.06.2012.

http://www.landofhumanrights.eu/eng/project/graz/postercampaign03/posters/bujari_text_tr.html10.06.2012.

HURLEY Mark J., " Albania, The Church Triumphant in Ruins", *America,* February 20, 1993, USA, s. 4-5.

JACQUES Edwin E., The Albanians-An Ethnic History From Prehistoric Times to the Present, Volume 2, North Carolina, USA, 2009.

KAPANOĞLU Munci, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara, 1993.

KÜÇÜK Murat, *Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik,* Bir Nefes Balkan, İstanbul, 2005.

LAKI Erol, *Hukukun Temel Kavramları,* İzmir, 2010.

LOGORECI Anton, *The Albanians-Europe's Forgotten Survivors*, London, 1977.

MANDACI Nazif-ERDOĞAN Birsen, *Balkanlarda Azınlık Sorunu: Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Bulgaristan'da ki Azınlıklara Bir Bakış*, Ankara, 2001.

O'DONNELL James S., *A Coming of Age Albania Under Enver Hoxha*,USA, 1999, s. 201-202.

ÖZFATURA Mustafa Necati, "Tarihten Günümüze Arnavutluk ve Gerçekler", *Yeni Türkiye, Türk Dünyası Özel Sayısı II*, S. 16, Yıl 3, Ankara, (Temmuz-Ağustos), 1997, s. 18543-1858.

ÖZKAN Ali, "Arnavutluk'ta Enver Hoca Dönemi Kadın Hakları", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi,* Haziran 2012, s. 58-63.

PEARSON Owen, *Albania and King Zog, Independence, Republic and Monorchy 1908-1939*, London, 2004.

PEARSON Owen, Albania as Dictatorship and Democracy, From Isolation to the Kosovo War (1946-1998), London, 2006.

PIPA, Arshi, Albanian Stalinism: Ideo-Political Aspects, USA, 1990, s. 77-79.

POLLO Stefanaq –PUTO Arben, *The History of Albania from Its Origins to the Present Day,* London,1981.

*Portrait Of Albania,*The 8 Nentori Publishing House, Tiran, 1982, s. 148.

TAMZARALI Serap , "Arnavutluk", *TBMM Enformasyon Merkezi Bilgi"*, Ankara, (Kasım)92-(Mart)1995, s. 46-53.

TOMES Joson Hunter, *King Zog of Albania,* Newyork, 2004.

TÜRBEDAR Erhan, "Yunanistan-Arnavutluk ilişkileri: Balkanların Tedirgin Dostları", *Karadeniz Araştırmalar Dergisi*, Cilt I,Sayı 2, Yaz 2004, s.109-120.

VICKERS Miranda, *The Albanians –A Modern History*, London-Newyork, 1995.

WALL Clarissa De, *Albania Today-A Portrait of Post-Communist Turbulence,* London,2005.

WATCHEL Andrew Baruch, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, (Çeviren: Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul, 2009.

WINNIFRITH Tom, *Perspectives on Albania,* Newyork, 1992.

EK-A (RESİMLER)

Resim-1(Enver Hoca Döneminde Yol Çalışması, Historia E Shqiperise, Cilt IV, Tiran 1983, s. 120.)

Resim-2(Tiran Merkezinde Bulanan Müzedeki Resim" Bir Elde Kazma, Bir Elde Tüfek" Simgesini Taşımakta, http://google.com.tr./Görseller/ Enver Hoxha)

Resim-3(Enver Hoca Halkın Arasında, Enver Hoxha, Dy Popuj Miq, Tiran 1985, s. 272)

Resim-4(Fabrika'da Çalışan Kadınlar, Historia E Shqiperise,
Cilt IV, Tiran 1983, s.286.)

Resim-5(Enver Hoca Gençlerle, http://google.com.tr./Görseller/Enver Hoxha.)

Resim-6(Enver Hoca Resmi Törende, http://google.com.tr./Görseller/ Enver Hoxha.)

Resim-7(Enver Hoca Ġdeolojisinin Ana ġahsiyetleri, Marks, Engels, Lenin ve Stalin, http://google.com.tr./Görseller/Enver Hoxha.)

Resim-8(Enver Hoca Partizan Harekâtında, http://google.com.tr./Görseller/Enver Hoxha.)

Resim-9(Enver Hoca, Enver Hoxha, Hrushovianet, Tirana, 1982, s. 1.)

Resim-10 (Enver Hoca Dönemi, Hapishane, http://google.com.tr./Görseller/Enver Hoxha.)

Resim-11("Bunker" Enver Hoca'nın Savunma Maksatlı Koruganları,http://google.com.tr./Görseller/Enver Hoxha)12.07.2012.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2079-2104, ANKARA-TURKEY

BOSTANZÂDE YAHYÂ VE GÜL-İ SAD-BERG'İ*

*Ferudun Hakan ÖZKAN***

ÖZET

Bu çalışma 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin hayatı, eserleri, kişiliği ve Gül-i Sad-Berg adlı eserinin incelenmesinden oluşmaktadır. 16. yüzyılda Bostan Mustafa Efendi ile başlayan ve Mehmed Efendi ile ilmiye hiyerarşisinin en üst noktası şeyhülislamlığa kadar ilerleyen ulemâ hanedânı "Bostanzâdeler"in mensubu olan Yahyâ Efendi'den sonra aile, "Yahyâzâdeler" olarak anılmıştır. Yahyâ Efendi şeyhülislamlıktan bir önceki makam olan kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Bostanzâde Yahyâ, çağına ve çevresine duyarlı bir Osmanlı aydınıdır. Bu duyarlılığını devlet adamlarının ahlaklı olması gerektiği yönünde yazdığı *Mir'atü'l-Ahlâk*; yaşadığı zamana kadar tarih sahnesinde yer almış İslam devletleriyle hükümdarlarını anlattığı *Tuhfetü'l-Ahbâb* ve önemli bir tarihî olay olan Sultan II. Osman'ın tahttan indirilerek öldürülüşünü birinci dereceden tanıklığıyla anlatıp objektif tespit ve değerlendirmeler ışığında kaleme aldığı *Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. *Gül-i Sad-Berg* adlı eseri de Hz. Muhammed'in yüz mucizesini anlattığı, Osmanlı estetik nesrinin özelliklerini taşıyan ve yazarın edebî yönünü ortaya koyan bir metindir. Yahyâ Efendi Gül-i Sad-Berg'de, Hz. Muhammed'e ait, çeşitli hadis ve siyer kitaplarından derlediği yüz mucizeyi rivayet kaynaklarını da belirterek anlatmıştır. Bu anlatımda Osmanlı estetik nesrinin en önemli unsuru olan sec'in bütün çeşitlerini kullanmış; beraat-i istihlâl, teşbih, istiâre gibi edebî sanatlara sık sık başvurmuştur. Osmanlı nesrinin bir diğer önemli özelliği olan nesir içinde manzume kullanma konusunda da geleneğe uymuş, bu manzumelerle mensur kısımlarda anlattıklarını desteklemiş ya da özetlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Bostanzâde Yahyâ, Gül-i Sad-Berg, mucize, estetik nesir, sec'

BOSTANZADE YAHYÂ AND HIS GUL-I SAD-BERG

ABSTRACT

This study is composed of one of 17th century Ottoman scholars, Bostanzade Yahyâ Efendi's life, works, personality, and the examination of his work, Gül-i Sad-Berg. Yahyâ Ephendi belongs to the "ulema" dynasty "Bostanzâdeler" that progregressed to the sheikhulislam

* Bu yazı, "Bostanzade Yahya Gül-i Sad-Berg (İnceleme-Tenkitli Metin)" adlı doktra tezimizden hareketle kaleme alınmıştır. (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. 2011)

** Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mek: hakan_ozkan66@hotmail.com

position at he the top of the hierarchy of "ilmiye" in the 16th.century, starting with Bostan Moustafa Ephendi and Mahmad Ephendi. After Yahya Ephendi, this family referred to as "Yahyâzâdeler". Yahya Ephendi, a memeber of this family, Yahyâ Efendi, a member of the family, designated to chief military judge position which is the prior position of sheikhulislam. Bostanzâde Yahyâ is an intelluctual person, sensitive to Ottoman era and environment. His sensitivity was identified in his different works as followings;

- *Mir'atü'l-Ahlâk,* written to put on emphasis the necessity of statesmen's being moral
- *Tuhfetü'l-Ahbâb,* related to Islamic states and their rulers in the stage of history up to his time
- *Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman,* written about an important historical event, Sultan Osman II 's being deposed and killed, witnessing in the first degree and in the light of objective determination and evaluation

Gül-i Sad-Berg is a prose which is related to Hz. Muhammed's a hundred miracles, has the characteristics of the Ottoman aesthetic prose and put forth the literary side of the writer. In his work "Gül-i Sad Berg", Yahyâ Ephendi has narreted a hundred of Hz. Mohammed's miracles that he compiled from various tradition and siyer books with their narrative sources. In this narration, he used all forms of rhyme which is the most important element of Ottoman aesthetic prose. He used the rhetorics as beraat-i istihlâl, simile and metaphor so frequent. He abided by the tradition with using poems in the proses which is another important feature of Ottoman prose, wtih this poems he had used he summarized or supported the thing that he narrated in the porse parts.

Key Words: Bostanzâde Yahyâ, Gül-i Sad-Berg, miracle, aesthetic prose, rhyme.

Bostanzâde Ailesi

Osmanlı Devleti'nde kadılık, müderrislik, kazaskerlik, Şeyhülislamlık gibi makamları içeren ilmiye sınıfına çok büyük saygı gösterilmiş ve geniş imtiyazlar tanınmıştır. Bu saygı ve imtiyazın temelinde gerek dinî gerekse örfî olarak ilme duyulan saygı ve ilgi yatmaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Molla Husrev, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Ebussuud Mehmed Efendi gibi büyük âlimlerin kişisel saygınlıkları Şeyhülislamlık makamının devlet hizmetindeki âlimler hiyerarşisini denetleme makamına dönüşmesinde önemli rol üstlenmiştir (Zilfi 2008: 27). Zaman içerisinde ilmiye sınıfında hânedânlar oluşmuştur. 16 ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan ulemâ hanedânlarından Ebussuudzâdeler ve Sadeddinzâdeler'in yanı sıra bir de Bostanzâdeler âilesi vardır.

Bostanzâde ailesi Kânûnî döneminin kazaskerlerinden Bostan Mustafa Efendi'nin torunlarıdır ki, bu aile Şeyhülislam ve birçok kazasker yetiştirmiş ve bir buçuk asır kadar hüküm sürmüştür. Mustafa Efendi'nin torunlarından, Yahyâ Efendi'den sonra aile "Yahyâzâdeler" olarak anılmış ve bu aileden yeni bir kol türemiştir (Süreyya 1996: II – 375).

Bostanzâde ailesinin ilmiye sınıfındaki tanınmış ilk ferdi Bostan Mustafa Efendi'dir. Bostan Mustafa Efendi Tireli Mehmed Ali adlı bir tâcirin oğlu olup (Süreyya 1996: IV–1163) Üni

Kemâl'in öğrencilerindendir. Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinde de bulunan Mustafa Efendi *Hâşiye-i Sûre-i En'âm 'Alâ Tefsîri Beyzâvî, Hâşiye-i Sadru'ş-Şerî'a, Hâşiye-i Islâh u İzâh, Risâle-i Kazâ ve Kader, Risâle-i Cüz'i Lâ-Yetecezzâ, Necâtu'l-Ahbâb ve Tuhfetü Zevi'l-Elbâb Fi'l-Kimyâ* adlı eserleri kaleme almıştır, bunların dışında Kânûnî Sultan Süleyman dönemini anlatan *Süleymannâme* adlı bir eseri daha vardır.[1] Mustafa Efendi 3 Mart 1570'de ölünce cenâze namazını Ebussuud Efendi kıldırır ve Emir Buhârî Zâviyesi haziresine defnedilir (Tâhir 1333: I–253; Yurdaydın 1955: 190).[2]

Bostan Mustafa Efendi'nin açtığı yoldan ilerleyen oğlu Mehmed Efendi (1535–1598) tahsilini tamamlayarak çeşitli müderrisliklerde bulunur. Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri yaptıktan sonra 1587'de ilmiyenin en üst noktası olan şeyhülislamlığa atanır; ancak üç yıl sonra azledilir. Azledilme sebebi, dönemin Anadolu Kazaskeri şâir Bâkî ile yaşadığı tartışmadır. Mehmed Efendi, İstanbul kadısı olan kardeşi Mustafa Efendi'yi Anadolu kazaskeri yapabilmek için bazı kadılar eliyle Bâkî aleyhinde şikâyet dilekçeleri verdirir. Bâkî de bir divân toplantısında şeyhülislamı tertipçilik ve insafsızlıkla suçlar. Bu konuşmadan haberdar olan Bostanzâde, Bâkî'nin bazı beyitlerinin küfür içerdiğini, o azledilmezse kendisinin istifa edeceğini söyler ve durumdan rahatsız olan Sultan III. Murad Bostanzâde'yi ve kardeşini azleder. Azil sebepleri arasında, vakfiyesi gereği Sultan Bâyezid Medresesi'nde şeyhülislamların ders vermesi âdet olduğu halde Bostanzâde'nin bunu uzun süre ihmal edip derse gitmemesi de gösterilmektedir. Bostanzâde azledildikten sonra aynı yıl içinde üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, 11 Temmuz 1593'te Zekeriya Efendi'nin vefatı üzerine yeniden şeyhülislam olmuştur (Uzunçarşılı 1992: IV–311). III. Murad sayesinde, görevden alındıktan sonra tekrar şeyhülislamlık makamına atanan ilk kişi Bostanzade'dir. Aynı zamanda gerçek ulemâ arpalığı veya geçici emeklilik maaşıtahsis edilen ilk kişide odur (Zilfi 2008: 51). "Vefât-ı Bostân" terkibi ve "Ders-i 'ilmiñ bozıldı Bostânı" mısraının gösterdiği 1006 (1598) yılında ölünce şehzâde Câmii hazîresine defnedilir (Tâhir 1333: I-256). Âlim ve fâzıl bir kişi olan Bostanzâde Mehmed Efendi'nin dilinde tutukluk vardır, bu yüzden hakkında:

Lükneti var dime sakın bî-vukûf

Ayrılmaz tatlı dilinden hurûf

beyti söylenmiştir (Süreyya 1996: III–988). Türkçe ve Arapça şiirler yazan Bostanzâde'nin Kânûnî için yazdığı mersiye çok beğenilmiştir. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i *Yenâbiu'l-Yakîn fî İhyâî Ulûmi'd-Dîn* adıyla tercüme etmiş, *Mülteka'l-Ebhûr*'u da şerh etmiştir. Ayrıca Koca Mustafa Paşa Hacıkadın Caddesi'nde bir mescid yaptırmıştır; ancak bu mescit günümüze ulaşmamıştır (Uzunçarşılı 1992: IV–311).

Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin kendisi gibi ilmiye sınıfından olan ve şâir Bâkî'nin yerine Anadolu kazaskeri yapmaya çalıştığı kardeşi Bostanzâde Mustafa Efendi (1539–1605) İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri ve Mekke mollalığı görevlerinde bulunur, öldüğünde Karaman'daki kayınpederi Kadızâde Ahmed şemseddin Efendi Türbesi'ne defnedilir (Süreyya 1996: IV–1161).

Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin üç oğlu da geleneği bozmaz ve ilmiye sınıfına intisab ederler. Bunlardan en büyüğü, 1601'de ölen müderris ve Üsküdar mollalığı yapan Mustafa Efendi'dir (Süreyya 1996: IV–1161). Ortancası, babasıyla aynı adı taşıyan Mehmed Efendi'dir. 1564'te doğan Mehmed Efendi de tahsilini tamamladıktan sonra müderrislik; Selânik, Edirne,

[1] O zamana kadar "Ferdî" adlı birine nisbet edilen Süleymannâme'nin Bostan Mustafa Efendi'ye ait olduğunu 1955 yılında H. Gazi Yurdaydın *Belleten*'de yayımladığı "Bostan'ın Süleymannâmesi" adlı makalesiyle kanıtlamıştır.

[2] Bursalı Mehmed Tahir ölüm yılını 968 olarak verse de Yurdaydın, mezar taşındaki 977 tarihinin doğru olduğunu söylüyor.

Bursa, Mısır mollalıkları; İstanbul kadılığı; Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri görevlerinde bulunur. 1625 yılında vefat edince kayınpederi Nişancı Boyalı Mehmed Paşa Camii haziresine defnedilir. Arap, Fars ve Türk dillerinde şâir ve münşî olan Mehmed Efendi'nin eşsiz takrizleri vardır (Süreyya 1996: III–988). Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin en küçük oğlu ise bu yazıda konu edilen Yahyâ Efendi'dir. Yahyâ Efendi'nin, "sârikü'n-nücûm" (uzun boylu ve romatizmalı olması sebebiyle) diye bilinen oğlu Ahmed Efendi de dedeleri ve babası gibi müderrislik, şam mollalığı gibi görevlerde bulunmuş ve Aralık 1664'te vefat ederek Emir Buhârî Tekkesi hazîresine defnedilmiştir (Süreyyâ 1996: I-172). Kendisiyle aynı adı taşıyan oğlu Ahmed Efendi de dedesine nisbetle "Yahyâzâde" diye tanınmış, müderrislik; Mekke ve İstanbul kadılıkları ve Anadolu kazaskerliği gibi görevlerde bulunmuş ve 21 Kasım 1725'te vefat etmiştir. Onun çocukları ise İbrâhim Efendi, Yahyâ Efendi ve İstanbul Kadısı Hüseyin Efendi'dir. Torunlarından iki tane İbrahim Efendi ve onlardan birinin oğlu olan Ahmed Efendi İstanbul kadılığı ve onun oğlu Said Efendi de Anadolu veya Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmuştur (Süreyyâ 1996: I–190).

Görüldüğü gibi, Bostanzâde Yahyâ Efendi, Osmanlı Devleti'nde hep üst düzey mevkilerde bulunmuş bir ulemâ hânedânı olan "Bostanzâdeler" ailesinin bir ferdidir.

Bostanzâde Yahyâ Efendi

Ailenin diğer fertleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgilere yer verilmesine karşın Yahyâ Efendi'nin doğum tarihi, gençlik ve öğrenim yılları hakkında bilgi bulunmamakta, sadece babasından öğrenim gördüğü ve ilmiye sınıfındaki ilk yıllarını onun yanında geçirdiği bilinmektedir (Çağrıcı 1992: VI–311). Mehmed Efendi'nin üçüncü oğlu olan Yahyâ, tahsilini tamamlayınca babasına mülâzim (stajyer) olur (Uşşâkîzâde 18b – şeyhî 1989: I–45; Müstakimzâde 2000: 142; Tuman 2011: II–1216; Süreyyâ 1996: V–1672; Tâhir 1333: I–257). İlk görevi Kırk Akça Medresesi'dir. Eylül 1594'te Ferhad Paşa Hocası Abdulkerim Efendi'nin yerine Üsküdar Mihrimâh Sultân Medresesi'nde görevlendirilir. 1596 Martında Ayâşî Ahmed Efendi yerine Sahn-ı Semâniye Medreselerinden birine atanır. 1598'in Mart ayında Abdulcebbarzâde Mehmed Efendi'den boşalan Üsküdâr Vâlide Medresesi, 1600 Mayısında Hâcezâde Abdulaziz Efendi'den boşalan Süleymâniye Medreselerinden birinde görevlendirilir (Uşşâkîzâde 19a; şeyhî 1989: I–45). Medrese hiyerarşisinin en tepesinde bulunan Süleymâniye'deki görevinden sonra büyük kadılar hiyerarşisinin en alt basamağı olan mahreç kadılıklarından Halep kadılığına (Zilfi 2008:4) Kasım 1601'de Kara Çelebizâde Mehmed Efendi yerine atanır; ancak 1603 yılının Şubat ayında azledilerek yerine Bâlizâde Mustafa Efendi getirilir. Eylül 1604'te yine mahreç kadılıklarından olan Muzaffer Efendi'den boşalan Galata kadılığına atanır; ama 1605 yılı Mayıs ayında bu görevinden azledilir ve yerine Hasan Kethüdâzâde Mehmed Efendi getirilir. İki yıl aradan sonra 1607 Mayısında şerif Mehmed Efendi'den alınan Galata kadılığına tekrar atanır; ancak aynı yılın aralık ayında tekrar görevden alınarak yerine Kara Abdurrahman Efendi getirilir. 1608 Kasımında Zeynelâbidin Efendi yerine bir kademe üstteki erbaa kadılıklarından Bursa kadılığına atanır; bir yıl sonra da Muzaffer Efendi'den alınan Edirne kadılığı kendisine verilir, yerine de Edhemzâde şeyhî Efendi görevlendirilir. 1611 yılının haziran ayında yine görevden alınarak yerine Azmizâde Mustafa Efendi getirilir. Ancak mesleğindeki bu gel-gitler daima dikey bir hareketlilik gösterir ve bu kez de Haremeyn kadılıklarını da atlayarak Ekim 1613'te Seyfîzâde Ahmed Efendi'nin yerine İstanbul kadısı olur. Bir yıl sonra 1614 Eylülünde bu görevden alınarak yerine Azmizâde Efendi getirilir. Aynı senenin kasım ayında ise Ahizâde Hüseyin Efendi'den alınan Rodoscuk, arpalık olarak Yahyâ Efendi'ye verilir; ama Haziran 1621'de geri alınarak Nev'îzâde Atâullah Efendi'ye verilir. 1623'ün Ocak ayında ağabeyi Mehmed Efendi'den boşalan Anadolu kazaskerliğine yükseltilir; ama aynı yılın ekim ayında görevden alınıp yerine Azmizâde Efendi kazasker yapılır ve onun tasarrufundaki Uzuncaova arpalığı Yahyâ Efendi'ye verilir. Ekim 1629'da Biber Birâderi Hasan Efendi'nin azledildiği Rumeli kazaskerliğini atanarak ulaşabileceği son makama da erişmiş olur. Aynı yılın temmuzunda görevden alınır ve yerine Anadolu Kazaskeri Ebû Saîd Mehmed

Efendi getirilir, onun yerine de Ebussuudzâde Efendi atanır. Bostanzâde Yahyâ Efendi 27 Temmuz 1639'da vefat eder ve babasının Şehzâde Câmii haziresindeki mezarının yanına defnedilir (Kâtip Çelebi 1287: II - 222; Uşşâkîzâde 19a; Şeyhî 1989: I - 46; Çağrıcı 1992: VI -312).

Kişiliği

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin kişiliğine ilişkin kaynaklarda geniş ve detaylı değerlendirmeler yoktur. Genel ifadelerle onun ulemâ hanedanından gelen âlim ve fâzıl bir kişi olduğu söylenir:

"Mevlânâ-yı mezbûr mekârim-i celîle ile meşhûr hânedân-ı kadîm-i 'ilm ü 'irfânın mahdûm-ı kerîmi ve halef-i vâcibü't-ta'zîmi hâ'iz-i fezâ'il-hasebi vü nesebi câmi'-i hasâ'il-i irsî vü müktesebî idi." (Uşşâkîzâde 19a).

"Mevlânâ-yı merkûm-ı bûstân-ı reyâhîn-i 'ulûm kabâ-yı 'ibtikârı elvân-ı ma'ârif ile ma'lûm ve sabâ-yı işthârı ezhâr-ı letâ'if ile müşâhîd-dem idi." (Şeyhî 1989: I-46).

Yahyâ Efendi'nin eserlerinden hareketle onun kişiliğine ilişkin şunlar söylenebilir: Yahyâ Efendi'nin, ahlâka; devlet yöneticilerinin ahlaklı olmasına ve toplumsal ahlâka büyük önem verdiği *Mir'atü'l-Ahlâk* adlı eserinin içeriğinden anlaşılmaktadır.

Yahyâ Efendi devlet yönetiminde gördüğü aksaklıkları da dile getirebilen bir aydındır. Sultan III. Mehmed'in devlet yönetimindeki zaafını ve sonuçlarını şöyle dile getiriyor: "Tabiatındaki soyluluk ve temizlik, kendisini aşırı derecede doğruluğa yöneltmişti. Bu yüzdendir ki, yakınında bulunanların telkinlerine kanıp suçsuz ve günahsız oğlu Sultan Mahmud Han'ı öldürttü. Yumuşak huyluluğu sebebiyle asker toplumu yüz buldu, sarayına kadar hücuma kalkıştılar. Onu "dışarı taht"a çıkarttılar. Kötü isteklerini kabul ettirdikten sonra, yönetim içeri askerin eline düştü. Kaymakam Mahmud Paşa aracılığıyla her istediklerini yaptırdılar. Tam o günlerde Veziriâzâm Yemişçi Hasan Paşa, savaştan İstanbul'a döndü. Divan basan askerlerin hakkından geldiyse de asker ayaklanmalarını yönetenler Paşa'ya diş bilemeye başladılar. Sonunda bir kolayını bulup onun öldürülmesi için Padişah'tan ferman aldılar." (Sakaoğlu 1978: 112).

Bu ifadelerden ve *Fî Beyâni Vak'a-i Sultan* Osman adlı eserindeki değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki Bostanzâde Yahyâ Efendi yaşadığı toplumdan soyutlanmayan, olayları soğukkanlılıkla izleyip sağduyuyla değerlendirebilen, algı ve çözümleme gücü yüksek bir Osmanlı aydınıdır.

Gül-i Sad-Berg adlı eserinde gösterdiği başarılı anlatımdan da onun edebî yönünün ne kadar güçlü olduğunu anlayabiliriz. Ümmiye sınıfından olması hasebiyle mesleği gereği Arap ve Fars dillerine son derece hâkim olan Yahyâ Efendi bu dilleri manzûmeler söyleyebilecek kadar iyi bilmektedir. Bedîî üslupla yazdığı bu eserinden hareketle onun, nesir ve inşâ yolunda meşhur çağdaşı Nergisî'den geri kalmadığı söylenebilir.

Eserleri

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin hayat hikâyesini veren kaynakların çoğunda iki eserinden şöyle söz edilir: "Âsâr-ı 'ilmiyyelerinden Gül-i Sad-Berg ve Mir'âtü'l-Ahlâk ismiyle mevsûm te'lîf-i latîfleri vardur." (Şeyhî 1989:I–46); "Âsârından Gül-i Sad-Berg 'î ve Mir'ât-i Ahlâk'ı vardur matbû' eserdür." (Uşşâkîzâde19b); "Gül-i Sad-Berg 'î ve Mir'ât-i Ahlâk nâm te'lifi matbû' eserdir." (Kâtip Çelebi 1287: II–222); "Ümmi-i ahlâkdan Sultan Ahmed Hân-ı evvel nâmına yigirmi bâb üzere müretteb Türkiyyü'l-ibâre „Mir'âtü'l-Ahlâk" nâmında bir kitâbıyla mucizât-ı nebeviyyeden yüz mucizeyi mübeyyin "Gül-i Sad-Berg " isminde Türkçe mensur bir eser-i kıymetdârı vardır." (Tâhir 1333: I–257); "Gül-i Sad-Berg ve Mir'âtü'l-Ahlâk'ı yazmışdır." (Süreyyâ 1996: V–1672). Ancak modern kaynaklarda dört eserinden söz edilir: "Eserleri: *Gül-i Sad-Berg,*

Mir'atü'l-Ahlâk, Tuhfetü'l-Ahbâb-Târih-i Sâf, Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman." (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1998: VIII -542; Çağrıcı 1992: VI -312).

***1. Mir'âtü'l-Ahlâk*:**

Türkçe didaktik bir ahlak kitabıdır. Eser bir giriş ve dönemin padişahı I.Ahmed'e bir methiyeden sonra tamamı ahlakî faziletlere dair yirmi dört bâbdan oluşur. Başlıca konuları ibâdet, sabır ve şükür, kanâat, dikkat ve zekâ, ciddiyet, cehd, iyilikler ve erdemler, kazâya rızâ, vefâ, sır saklama, cömertlik, af, iffet, tevâzû ve hayâ, emânet ve sadâkat, rıfk ve şefkat, âlicenâplık, müşâvere, hilm, gayret, ferâset, fırsatları değerlendirme, temkin, iyilerle dostluk kurma, hakları gözetip kollama gibi faziletler ve hükümdarlık, emirlik, vezirlik ve vâlilik gibi resmî görevlerin gerektirdiği yükümlülüklerdir. Eser "Nasihat" başlığını taşıyan uzun bir hatime ile son bulur. Konular işlenirken "husûsan mülûk ve selâtîne müstahsendir" gibi ifâdelerle söz, başta padişah olmak üzere çeşitli kademelerdeki yöneticilere getirilerek bunların, söz konusu faziletleri kazanmalarının gerekliliği üzerinde durulur. Bu arada müellif yer yer daha önceki padişahların ahlakî ve siyasî üstünlüklerine ilişkin bilgiler vererek kendi dönemindeki idarecileri dolaylı olarak yerer. Hatta bazen açık tenkitlerde bulunduğu da görülür. Ahlak alanında felsefî ve teorik tahliller yerine pratiğe ağırlık veren eserde ahlakî faziletler âyet ve hadislerle örneklendirilmiştir. Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere ahlak ve hikemiyâtla ilgili manzûmeler, peygamber kıssaları ve İslam tarihinden alınmış örnek ahlâkî motiflerle eserin muhtevâsı zenginleştirilmiştir. Bu arada Eflâtun, İbn Sînâ ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî gibi ahlâk filozofu ve bilginlerinden yapılan nakiller hem müellifin geniş bilgi ve kültürünü göstermekte, hem de etki açısından esere büyük bir güç kazandırmaktadır. *Mir'âtü'l-Ahlâk* XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunun ahlâkî yapısını ve o dönem münevverlerinin ideal ahlâk görüşlerini yansıtması bakımından da büyük değer taşır. Eserin tesbit edilebilen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde TY, nr.3537'ye kayıtlı olup vr 242b'de nüshanın müellif hattı olduğu ve 24 Ekim 1613 tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir (Çağrıcı 1992: VI -312).

***2. Tuhfetü'l-Ahbâb (Târih-i Sâf)*:**

Klasik kaynaklarda sözü edilmeyen *Tuhfetü'l-Ahbâb* ya da *Târih-i Sâf*, ikinci adından da anlaşılacağı üzere bir tarih eseridir. Yahyâ Efendi'nin böyle bir eserinin olduğu ilk defa Hüseyin Gazi Yurdaydın tarafından ortaya çıkarılmıştır. Yurdaydın, o zamana değin "Ferdî" mahlaslı birine atfedilen *Süleymannâme* adlı eserin aslında Yahyâ Efendi'nin dedesinin babası olan Bostan Mustafa Efendi"ye ait olduğunu ispatladığı geniş ve detaylı makalesinde Bostan Mustafa Efendi'nin bir şâir olduğunu *Târih-i Sâf*'tan bir alıntı yaparak şöyle izâh eder: "Biyografisi yazılırken belirtileceği üzere Süleymânnâme'mizin müellifi kabul ettiğimiz Kânûnî devri kazaskerlerinden olan Bostan'ın bir şâir olduğu husûsu, mezkûr Bostan'ın torunu olan *Târih-i Sâf* adı ile meşhur *Tuhfetü'l-Ahbâb* müellifinin şu fıkrası ile de sâbittir: Kânûnî'nin 1548 yılı Şâh-ı Acem (Elkas) seferinde kazaskeri olan Bostan Efendi şu beyâtı söylemiştir:

Sürme şâhım asker-i Rahmân'ı şeytân üstüne
şâh'ı mat et şehsüvârım sür atın Van üstüne
Yık anı rahm etme vîrân eyle vîrân üstüne
Göreyim milk-i Acem yıkılsun âbâd olmasın

Sefer sona erdikten sonra „...biter işi değil idi. Mahzâ Bostan Efendi'nin kerâmetidir..." şeklinde, Kânûnî'nin Bostan Efendi hakkındaki kanâatini açığa vurduğu nakledilmektedir." (Yurdaydın 1955:187). Yurdaydın, yaptığı açıklamada *Tuhfetü'l-Ahbâb*'ın Bostan Efendi'nin torununa ait olduğunu söylemekle birlikte Yahyâ Efendi'nin ismini zikretmemektedir. Bu eserin Bostanzâde Yahyâ'ya ait olduğunu, eseri sadeleştirerek 1978'de yayımlayan Necdet Sakaoğlu

söyler. Sakaoğlu çalışmasının önsözünde "Tuhfetü'l-Ahbâb'ın Yazarı Kimdir?" başlığının altında bu konuyu şöyle açıklar: "XVII. yüzyılın ilk yarısında iyi bir din adamı ve tanınmış bir kalem sahibi olarak ün kazanmış bulunan Kazasker Taşköprülüzâde Kemâlüddin Mehmed Efendi, eserin yazarı sanılagelmiş ise de bu zâtın *Tuhfetü'l-Ahbâb*'la ilgisi yoktur. Yüz yıl önce İstanbul Terakkî Matbaası'nda basılan eserde yazarın ismi geçmemektedir. Basım, bütün kütüphane kayıtlarına, yayınlara, kataloglara Taşköprülüzâde'nin adıyla kaydedildiği gibi; son yıllarda yayımlanan birçok eserde de (Enver Koray, *Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası*, s.6; İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C.III., s.700; Samiha Ayverdi, *Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih*, s.151 vd.; T.Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, C.XI., s.216.) yine bu adla girmiştir. Yazar, büyükbabasının Kazasker Bostan Mustafa olduğunu eserdeki "Büyükbabam Bostan Efendi" ve "Vâlid-i mâcid-i cedd-i kesîrü'l-mehâmid merhûm Bostan Efendi" sözleriyle; babasının ise Sultan III. Murad zamanında şeyhülislamlıkta bulunduğunu "şeyhülislamları olan babamız..." sözleriyle açıklar. Göre, kitaptaki bu bilgilere dayanılarak *Tuhfetü'l-Ahbâb* yazarının bir "Bostanzâde" olduğu kesinlikle söylenebilir. Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin üç oğlundan büyüğü Mustafa Efendi her ne kadar ilmiye sınıfındansa da daha 1601 yılında öldüğünden, bu tarihten epeyce sonra kaleme alınan eserin yazarı olamaz. Ortancası Mehmet Efendi de medresede yetişmiş; 1622'de Sultan Ahmed Câmii hatip ve vâizliğine getirilmiştir. Ancak bu da *Tuhfetü'l-Ahbâb* yazarı için zayıf kalmaktadır. Şu halde en kuvvetli ve kuşkusuz aday Bostanzâdelerin küçüğü Yahyâ Efendi'dir. Nitekim Yahyâ Efendi, hem I. Ahmed zamanında kazaskerlik yapmış olması hem de bilim ve kalem sahibi olarak tanınması nedeniyle görüşümüzü doğrulamaktadır." (Sakaoğlu 1978: 10-13). Böylece uzun süredir yanlış bilinen bir bilgi düzeltilmiş ve Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin bir eseri daha olduğu ortaya çıkmıştır.

Tuhfetü'l-Ahbâb'ın 1287 (1870) tarihli matbu bir nüshası olup bu baskıya esas teşkil eden yazma nüsha henüz elde edilememiştir. Necdet Sakaoğlu eserdeki "Padişahımız ki... bir câmi binâsına ibtidâ buyurmuşlardır." ifâdesinden hareketle Bostanzâde'nin eseri Sultan Ahmed Camii'nin 1610 ila 1617 yılları arasındaki yedi yıllık yapım süreci içinde yazdığını ima ettiğini söyleyerek eserin 1025 (1616) yılına doğru yazdığını (Sakaoğlu 1978: 5) ifâde ediyor; ancak eserin bu yedi yıllık sürecin hangi yılında yazıldığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla eserin 1616 veya 1617 yılında kaleme alındığını söylemek daha doğrudur.

Kitabın ismi matbu nüshanın ser-levhasında *Tarih-i Sâf* olarak kaydedilmesine rağmen metin içindeki "Bu kitâb-ı anber-nikâbı *Tuhfetü'l-Ahbâb* nâmıyle tesmiye idüp..." ibâresinden eserin gerçek adının *Tuhfetü'l-Ahbâb* olduğu anlaşılmaktadır (Sakaoğlu 1978: 6).

Tuhfetü'l-Ahbâb'da hânedânların ve hükümdârların tanıtılmasında kronolojik sıra gözetilmemiştir. Üç bölümden (bâb) oluşan eserin "Der şemâil-i Âl-i Osmân" başlığını taşıyan birinci bölümünde o güne kadarki on dört Osmanlı hükümdârı; "Ahvâl-i Hulefâ-yı Abbâsiyye" başlıklı ikinci bölümde Abbâsî halifeleri tanıtılmıştır. Üç fasıldan oluşan üçüncü bölümün ilk faslı "Benî Ümeyye'den Pâdişâh Olanlar Beyânındadır" adını taşımaktadır. İkinci fasılda Saffâriyye, Sâmânoğulları, Fâtımîler, Büveyhîler, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Harizm Devleti, Cengiz hânedânı, Atabegler, Eyyûbîler ve Memlukler tanıtılır. "Netice-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Ahbâb" başlıklı üçüncü fasıl ise bir son sözle meçhur devlet adamlarına dair sekiz tarihî hikâyeyi kapsar (Çağrıcı 1992: VI - 313). Eserin oldukça geniş ve titiz bir çalışmanın ürünü olduğu Arapça ve Farsça *Fevâyih-i Miskiyye, Kitâb-ı Ahlâk, Nizâmü't-Tevârih, Târih-i Mîrhûn* gibi kaynakların isminin geçmesinden anlaşılmaktadır (Sakaoğlu 1978: 7).

Eser, kuru ve siyâsî bir târih değildir. Bahis konusu edilen hükümdârların kişisel, dinsel, siyasal vb. yönlerini yansıtan anekdotlara birinci derecede önem verilmiş; bunun yanı sıra, özlü tarih bilgileri ile halifelerin ve pâdişâhların fiziksel özellikleri de ihmal edilmemiştir. Bahisler incelendiğinde, devletlere ve hükümdârlara ayrılan hacimlerin titizlikle dikkate alındığı anlaşılır. Bazı devletler ve sultanlar birkaç satırla tanıtılırken meselâ Fâtih Sultân Mehmed'e 14 sayfa

ayrılmıştır. Ama gerek Osmanlı pâdişâhları gerekse diğerleri için ayrıcalık gösterilmemiştir; kötü yöneticiler cesâretle tenkit edilmiştir. Bu bakımdan *Tuhfetü'l-Ahbâb*, gerçekçilik yanı kuvvetli, ciddî bir eser niteliği taşımakta ve pek bilinmeyen yeni bilgiler yansıtmaktadır. Yazar önsözünde eserini iki amaçla hazırladığını açıklar:

1. Dönemine kadar gelip geçen 14 Osmanlı pâdişâhının her bakımdan diğer sultanlardan üstünlüklerini ispatlamak,

2. Dünya sultanlığının geçici oluşuna değinerek iktidar sahiplerinin, adâlete ve doğruluğa dayanan bir yönetimden şaşmamalarını öğretmek.

Bu iki amaç son sözde de işlenmiş; yönetime ilişkin âyet ve hadislerle hikâyelere yer verilmiştir.

"Tîğ-i tîz ile darb itdikleri âyineler çeşm-i münîr gibi hüveydâ ve âyine-i İskenderî gibi cihân-nümâ olmışdur" ya da "Edirne tahtgâhında inâyet-i Bârî yâr-ı hazret-i Şehriyârî olup bir debûs-ı sa'âdet-me'nûs atup bir iki fersah yire çıddet-i kuvvetlerinden yetişdirmişlerdür ki, tefekküründen ukûl hayrân ve Kahramân u Nerîmânlar ser-gerdândur." cümlelerinden anlaşılacağı üzere eser, müsecca' bir dille kaleme alınmış, aşırı övgülere ve mübâlağalara yer verilmiştir. Bunun yanı sıra müellif "konuk, dek, tañrı, oñmak, beden, oturak, dökünmek, ulak, oğlancık" gibi Türkçe kelimeleri kullanmaktan da geri durmamıştır (Sakaoğlu 1978: 7–9).

3. *Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman*:

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin bu eseri de *Tuhfetü'l-Ahbâb* gibi klasik kaynaklarda yer almamaktadır. Hatta bu eser, isim benzerliğinden dolayı şeyhülislam Zekeriyâzâde Yahyâ'ya mâl edilmiştir (Kavruk 2001: XXXII). Bu karışıklığın nedeni Orhan Şaik Gökyay'ın metni sadeleştirerek yayımladığı makalesindeki açıklamalarla ortaya çıkmaktadır. Eserin iki nüshası vardır. Bunlardan biri Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı'nda Revan Kitapları Nr. 1305'te; öteki ise Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi Bölümü Nr.611'de kayıtlıdır. Topkapı nüshasının sonunda 1033 (1624) yılında Sultan Mustafa'nın tahttan indirilerek Sultan IV. Murad'ın tahta çıkışı anlatılacağı söylenmekte ve bunun "fi't-târihi'l-mezbûr" diye aynı tarihte yazılacağı bildirilmektedir. Nüshanın sonunda ayrıca bir "ketebe" kaydı yoktur (Gökyay 1976: 190). Dolayısıyla bu nüshadan hareket eden Fehmi Edhem Karatay, eserde geçen:

Bir iki bed-güher har-ı ebter
Saltanat ırzın itdi zîr ü zeber

Eyle tafsîl cümleyi **Yahyâ**
Kalmaya tâ hafâda bu ma'nâ

beyitlerindeki ismin şeyhülislam Zekeriyâzâde Yahyâ'ya ait olduğunu düşünerek kataloğuna bu onun adına kaydetmiştir (Karatay 1961: I–245). Ancak eserin Süleymaniye nüshasının zahriyyesinde yer alan "Bu makâle-i garîbe-i Osman Hâniyyeyi ol asırda kazasker-i Anadolu olan Bostanzâde Yahyâ Efendi merhûm bi'l-mu'ayene müşâhede eyleyüp cem' ü tastîr itmişdür, hakkâ ki kıssa-i dil-güdâz u sûz-efzâdur, sene 1033" kaydı bulunmaktadır. Bu kayıt hem eserin Bostanzâde Yahyâ'ya ait olduğunu hem de müellifin olayları bizzat gözlemleyerek eseri kaleme aldığını göstermektedir (Gökyay 1976: 191).

Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman, II. Osman'ın (Genç Osman) yeniçeriler tarafından öldürülmesini, olayın askerî ve siyâsî sebeplerini, gelişmesini ve sonuçlarını anlatan Türkçe bir eserdir. Eserde genç ve temiz kalpli padişâhın yanlış tasarrufları; bu tasarruflarda rolü olan,

özellikle padişahı askerî ve siyâsî şartların elverişli olmadığı bir dönemde sözde hac yolculuğuna, gerçekte Suriye ve Mısır yönünde sefere iknâ eden padişahın hocası Hasan Efendi, Kızlarağası Süleyman Ağa gibi ehliyetsiz ve kötü niyetli kişilerin entrikaları; başta şeyhülislam Es'ad Efendi ve Aziz Mahmud Hüdâî olmak üzere "ulemâ ve meşâyih ve sulehâ"nın padişahı seferden vazgeçirme yönündeki sonuçsuz gayretleri hakkında bilgi verilir. Ayrıca olayların anlatıldığı ve kişilerin tanıtıldığı ifadeler arasına serpiştirilen âyetler, hadisler, manzûmeler vb. ibretli sözlerle eser, fikrî ve edebî bakımdan da zenginleştirilmiştir (Çağrıcı 1992: VI–313).

***4. Gül-i Sad-Berg*:**

Dinî konular, eski Türk edebiyatında en çok işlenen konulardır. Tevhid, münâcât gibi Allah'ın varlığını, birliğini konu alan ve O'na yakarış ifade eden eserlerin yanı sıra Hz. Muhammed ve yakınlarıyla ilgili na't, siyer, mevlid, Muhammediye, kırk hadis, yüz hadis, mirâciyye, hilye, maktel-i Hüseyin gibi eserler ve kıssa-i Yûsuf, kısâs-ı enbiyâ gibi diğer peygamberleri işleyen eserler büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Bunlar içinde Hz. Muhammed'i konu alanların çokluğu da dikkat çekmektedir. Bostanzade Yahyâ Efendi'nin *Gül-i Sad-Berg*'i de Hz. Muhammed'in mucizelerinin konu edildiği bir eserdir.

"Yüz yapraklı gül" anlamına gelen Gül-i Sad-Berg tamlaması, divan edebiyatında yüz beyit, yüz gazel, yüz beyitlik kaside (Nev'î'nin Sultan III. Murad'a yazdığı kaside), yüz hadis (Bursalı İsmail Belîg'in yüz hadis tercümesi), yüz mektup (Mesihî'nin münşeâtı) gibi yüz sayısı esas alınarak yazılan eserlere verilen addır. Bunlarda sayı her zaman yüze ulaşmamakla beraber müellifler, sayı bakımından eksik olan bu türdeki çalışmalarına da aynı adı vermişlerdir (Derdiyok 1996: XIV–225). Bu adı taşıyan eserler arasında hiç şüphesiz adıyla en çok uyumlu olanlar yüz hadis ve yüz mucize konularını işleyenlerdir. Çünkü gül, rengi, şekli ve kokusu bakımından Hz. Muhammed'le özdeşleştirilmiştir. Yunus Emre'nin "Çiçek eydür ey dervişgül Muhammed teridir" mısraında ifade ettiği gibi gülün kokusunu Resûl-i Ekrem'in terinden aldığına inanılır. Halk arasında, gül koklamak sevaptır, sözü de daha çok bu çiçeğin Hz. Peygamber'in sembolü olmasından kaynaklanmaktadır. Gül koklandığında, gül yağı ve gül suyu ikram edildiğinde salâtü selâm getirilmesi, bu inanışın Müslümanlar arasında köklü bir geleneğe sahip olduğunu gösterir. Mevlid törenlerinde gül suyu serpmek, bunun için yapılmış sanat eseri niteliği taşıyan gülabdânların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Tasavvufî sembolizmde gül ilâhî güzelliği temsil ettiği gibi Allah'ın mahbûbu Hz. Muhammed'i de temsil eder. Bundan dolayı "verd-i Muhammedî" veya "gül-i Muhammedî" adı verilen gül şeklinde hilye-i şerîfler yapılmıştır (Kurnaz 1996: XIV–220).

Sözlükte "davranış, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi" gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğulu olan siyer, Hz. Peygamber'in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu dalda yazılmış eserler için terim olarak kullanılmıştır (Fayda 2009: XXXVII–319). Hz. Muhammed'in çocukluğundan itibaren hayatının anlatıldığı siyerlerde onun örnek ahlakı, çevresiyle olan ilişkileri, aile hayatı, mücadelesi, savaşları gibi birçok yönünün yanı sıra mucizelerinden de söz edilir. Arap kültür ve edebiyatında önemli bir yere sahip olan siyer, Türk kültür ve edebiyatında da tercüme ve telif birçok esere konu edilmiştir. Türk dilinde, tespit edilebilen on üç tercüme, on yedi tane de telif manzum ya da mensur siyer kitabı vardır. Kadı Darîr'in *Tercüme-i Siyer-i Nebî*'si ile Lâmiî Çelebi'nin *Şevâhidü'n-Nübüvve*'si tercüme olanların en tanınmışlarıdır. Veysî'nin *Dürretü't-Tâc*'ı da telif siyerler arasında en çok tanınan ve edebî yönü en kuvvetli olanıdır. Bunların dışında Hz. Muhammed'i konu alan ve Türk edebiyatının en çok okunan eserleri arasında ilk sıralarda yer alan Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si ve Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı da sayılabilir. şemâil, hilye, delâilü'n-nübüvve, mucizât gibi konular da siyer bahisleri içinde yer almakla beraber bu hususta yazılmış eserler İslâmî Türk edebiyâtında müstakil birer tür kabul edilmektedir (Uzun 2009: XXXVII–326).

"Bir şeye güç yetirememek" anlamındaki "acz" kelimesinden türeyen mucize kelimesi terim olarak, Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan peygamberini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı, insanların benzerini getirmekten âciz kaldığı olağanüstü olay, şeklinde tanımlanır (Algül vd.: I-113). Mucizeler, peygamberin gücünü değil, daha çok elçisi olduğu Rabb'in gücünü kanıtlar (Schimmel 2004:240). Peygamberler tarihine bakıldığında Hz. Dâvûd'un demiri mum gibi yumuşatıp zırh yapması, Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşması ve Sebe Melikesi Belkıs'ı huzuruna getirmesi, Hz. Mûsâ'nın âsâsının ejderha olması ve Kızıldeniz'i yararak kavmini oradan geçirmesi, Hz. Sâlih'in kızıl devesi, Hz. Îsâ'nın çocukken konuşması, ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi gibi tabiat kurallarının dışında cereyân eden ve daha çok insanların onlara imân etmeleri için gerçekleşen mûcizelere yer verildiği görülebilir.

Peygamberlere verilen mucizeler farklı şekillerde gruplandırılmıştır: Mucizeler mâhiyetleri bakımından aklî (manevî), hissî (maddî) ve haberî mucizeler; muhatapları yönünden helâk, hidâyet ve yardım mucizeleri olarak ele alınmıştır. Hz. Muhammed'e de diğer peygamberlere verildiği gibi bazı mucizeler verilmiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ ederken öncelikle aklî ve mantıkî delillere başvurmuş, basiret sahibi, ön yargısız insanlar bu öğretilerinden hareketle onun doğru sözlü olduğunu kabul etmiştir. Bazı kişiler de aklî ve mantıkî delillerle yetinmeyerek mucize talebinde bulunmuş, bu sebeple ona hidâyet mucizeleri verilmiştir. Art niyetli bir üçüncü grup ise ondan hissî mucize istemiş, ancak Kur'ân'da özellikle bu kategoriye giren talepler reddedilmiştir (Çelebi 2005: XXX- 446).

Kelam âlimleri Hz. Muhammed'e Kur'ân gibi aklî bir mucize dışında hissî mucize verilip verilmediği konusunu tartışmış ve bir kısmı Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerin gösterdiği hissî mucizeleri göstermediğini iddia etmişlerdir. Onlara göre, bütün insanlara hitap eden İslâmiyet'in delili her zamanda ve ve her mekânda geçerli bir nitelik taşımalıdır, bu da Kur'ân-ı Kerîm'dir. Öte yandan Hz. Peygamber'in elinden bazı hârikulâde olaylar zuhûr etmiş ise de bunlarla nübüvvetin ispâtı amaçlanmamıştır. Yemeğin bereketlenmesi ve suyun çoğalması gibi hâdiseler Müslümanların imânını artırmaya ve onları gönül huzûruna kavuşturmaya yönelik ilâhî lutuflardır. Geçmiş peygamberlerin nübüvvet delilleri daha ziyâde duyularla algılanabilen fevkalâdeliklerden meydana gelirken Hz. Muhammed'de bu delil Kur'ân mucizesine dönüşmüştür. Önceki peygamberlerin tebliği kendi toplumlarının şartlarıyla sınırlıydı. Onlar, düşünce bakımından henüz olgunluk dönemine ulaşmamış insanlara hitap ettiklerinden somut olaylara dayanan mucizeler göstermiştir. Kur'ân ise olgunluğa ulaşılıp hissî mucizelere ihtiyaç duyulmayan bir çağda vahyedilmiştir. İnsan zihninin kaydettiği tekâmül hârikulâde olaylara iltifât etme ihtiyâcını ortadan kaldırmış, onun yerine evrende hâkim olan mükemmel düzeni görüp incelemeye ve buradan hareketle Allah'a ulaşmaya sevkeden derin muhtevâlı Kur'ân yeterli görülmüştür (Bulut 2005: XXX- 352).

Hz. Muhammed'e mucize verilip verilmediği yukarıda açıklandığı üzere tartışılsa da halk arasında onun mucizeleri sürekli anlatılagelmiş ve Edirneli Abdullah Ubeydî'nin *Evsâf u Mucizât-ı Nebî*'si gibi münhasıran mucizeleri anlatan eserlerin yanı sıra halka hitap eden Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si ve Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı gibi bir bölümünde mucizelerin anlatıldığı eserler kaleme alınmıştır.

Hz. Muhammed'e duyulan saygı ve sevgiyi dile getirmek için kaleme alınan bu tür eserlerde onun en çok bilinen ve tanınan mucizeleri dile getirilir. Mesela Süleyman Çelebi *Vesiletü'n-Necât*'ının Mucizât bölümünde, *Gül-i Sad-Berg*'de ayrıntılıca anlatılan bazı mucizeleri şöyle dile getirir:

Mu'cizâtın dinlenüz şevk ile hûş

Tâ ki akl u cân kıla cûş u hurûş

...
Hem mübârek başı üzre her zamân
Bir pâre bulut olurdı sâyebân

Her nire varsa bile varurdı ol
Başı üzre dâima tururdı ol

Anı kullukçı komışdı ana Hak
Ahmed'i Hak nice saklar yahşı bak
...
Uyanuk iken nice işitse ol
Eyle işidürdi uyurken Resûl
...
İncü dişleri şu'âından gice
İğne düşse bulınurdı iy hoca
...
Dilinün bu kim kelere sordı ol
Didi ben kimem didi sensin Resûl
...
Düşmana saçdı eliyle toprağı
Kûr oldı cümle ol kâfir yağı

On iki bin kâfir oldı münhezim
Kimi kûr oldı kimisi mün'adim

Çün işâret kıldı ol mahbûb-ı Hak
Barmağı ile ay oldı iki şak
...
Barmağından çeşmeler akıtdı hem
İçdi andan cümle-i hayl ü haşem

Ağulu bişmiş kuzı ana söyledi
Yime benden yâ Resûlullâh didi

Ağuluyam bana ağu katdılar
Ol münâfıklar sana mekr itdiler

Dikdi hurmâyı hem ol şâh-ı cihân
Dikdügi sâat yimiş virdi hemân

Söyledi avcında taşa geldi taş
Taş degülsen ışka gel sen dahı taş

Hem ağaçlar kıldılar ana sücûd
Oldılar haklığına cümle şuhûd

Çün şikâyet kıldı ıssından deve
Mustafâ'dan oldı derdine devâ
...
Mu'cizâtından didük birkaç kelâm
Mi'râcından dahı dinle iy hümâm (Süleyman Çelebi 1990: 37- 42)

Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça eseri *Meğâribü'z-Zamân*'ın kendisi tarafından yapılan Türkçe tercümesi *Muhammediye*'de de yine *Gül-i Sad-Berg*'de geçen Çu mucizeler manzum olarak anlatılır:

Onu çok mu'cizât ile mükerrem eyledi illâ
Cemî'i mu'cizâtındanmuazzam kıldı Furkân'ı
...
Mu'cizâtından birisi bu kim ay
İki pâre oldu sankim iki yay

Nakl eder Kâdı İyâz ender-Şifâ
Ümmü Seleme evinde Mustafâ

Kim Ali'nin dizine yatmış idi
Gün dahi varmış inip batmış idi

Çün güneş dolandı açtı gözünü
Pes Alî'den yana tuttu yüzünü

Dedi kıldın mı namâzı yâ Alî
Dedi kılmadım edeb kıldım velî

Gördü gün batmış cihân olmuş habeş
Doğ dedi doğdu gerü derhal güneş

Tâ Alî kıldı namâzını tamâm
Vardı dolandı geri gün ey hümâm

Hem geri Kâdı İyâz nakl eyledi
Kim Şifâ'sında bu sözü söyledi

Geldi bir A'râbî dedi yâ resûl
Var idi bir kızcağızım öldü ol

Ger kızım dirgüresin onu bulam
Pes elinde ben dahi mü'min olam

Vardı kızın kabrine ashâb ile
Atası ve anası kızın bile

Dedi yâ kız diril emru'llâh ile
Tâ seni atan göre mü'min ola

Geldi âvâz pes kabirden söyledi
Kim ulaştı cânım Allâh'a dedi

Yâ resûlu'llâh dilerlerse necât
Mü'min olsunlar bulalar tayyibât (Çelebioğlu 1998: II–182-184)

Mirzazâde Mehmed Sâlim de, *Gül-i Sad-Berg*'in kendi istinsah ettiği Ali Emirî nüshasına takriz yazar ve kendi *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*'sının başındaki salvele makamında *Gül-i Sad-Berg*'de anlatılan mucizelerin önemli bir kısmını manzum olarak anlatır ve Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin adını zikreder (Güç 2005: 95 – 110).

Gül-i Sad-Berg'in başlangıcında klasik eser tertibinde olduğu gibi "besmele, münacât, na't, medh-i çehar-yâr, padişâha övgü ve sebeb-i telif" bölümleri vardır; ancak bu bölümler biraz farklı sıralanmıştır.

Besmele'den sonra bir rubai ile münâcât başlar. Münâcât manzum-mensur olup içeriği Allah'ın peygamberlere mucizeler vermesidir: Kalem ne kadar uğraşsa da Allah'ı hakkıyla övmekte âcizdir. İnkârcılar yollarını sapıttıkça nebiler, âlemin merkezinde mucizeleriyle Allah'ın kudretini onların yüzlerinde isbat edip kalplerinde büyüklüğünü hissettirirler.

Devamında Hz. Muhammed'e salâvat gelir: O, Mekke ve Medine'nin şahıdır, Araplar ve Acemler onun yolundan giderler. O, naz sahrasının en taze sünbülü, sır deryasının en has incisi olup akıl onun toprağıdır; her iki cihan onun atının terkisine bağlıdır. Hak yolunun kılavuzu olan peygamber güneş gibi doğunca küfür gecesinin karanlığı kaybolur. Göz tatlı bir uykuya dalıncaya kadar her an onun rûhuna selâm olsun. Karanlıkların karanlığında güneşin doğduğu ve yıldızın parladığı ara şâh'ı da ona salât etmiştir. Onun ailesine ve ashabına da selam olsun ki onlar, peygamberle sohbet ederek iki cihan saadetine mazhar ve hidâyet yolunda rehber olmuşlardır.

Salveleden sonra sebeb-i telif yer alır. Mesnevilerin sebeb-i teliflerinde hâtif gaybdan seslenerek şaire eseri yazması için çağrıda bulunur (Mengi 2010: 18). Bostanzâde de bu geleneğe uyarak eseri yazmasının sebebini gaybdan gelen ilhâma bağlar: Müellif bir gece kitaplarla uğraşırken ansızın gaybdan şöyle bir ilham gelir:

"Ey şiddetli ayrılık gecesinden daha gölgeli gecede uyuyup kalan ve ömrünün her nefesini boşa geçiren kişi! Gölge gibi daha ne kadar yatacaksın? Uyan ki güneş yükseldi. Dünya geçici ve vefasızdır, senin ömür mumun da sönmeye yüz tuttu. Bu yüzden öyle bir eser meydana getir ki peygamberin mucizelerini anlatsın."

Bu hitab üzerine düşünceye dalan müellif gerçekten de son zamanlarda peygamberin mucizelerini gönlünden geçirdiğini, ancak bütün mucizeleri anlatmaya gücünün yetmeyeceğini, bu yüzden de yüz mucizeyi seçerek kitaba "Gül-i Sad-Berg -i Yahyâ ibni Bûstân" ismini verdiğini söyler. Bundan sonra da "Münâcât Be-Cenâb-ı Kâdi'l-Hâcât " başlığıyla 62 beyitlik mesnevi tarzında bir münâcât "Na't-ı Hazret-i Seyyidü'l-Beşer..." başlığıyla 58 beyitlik na't ve devamında 13 beyitlik medh-i çehar-yâr "Der-Mehâmid-i Halîfe-i Eyyâm ve Pâdişâh-ı İslâm" başlığıyla devrin padişahı IV. Murad medhiyesi gelir. Bu giriş bölümünün ardından eserin asıl bölümü olan aşağıdaki yüz mucizenin anlatımı yer alır:

Miraç, Kur'ân-ı Kerîm, mekruhlar topluluğunun def edilmesi, Ebû Bekir ile mağaradayken kâfirlerin hücumundan kurtuluşu, Hz. Muhammed'den ayrı kalan Hannâne adlı minberin inlemesi, Hz. Muhammed'in işâretiyle ayın ikiye bölünmesi, bir bulutun Hz. Muhammed'in başının üstünde durması, Hz. Muhammed'in savaşta sahabelerin sırayla şehit olup sancağı birbirlerine teslim edeceğini bildirmesi, Hz. Muhammed'in Ebû Cehil'den deve tâcirinin parasını tahsil etmesi, Hz. Muhammed'in Ebû Hureyre ve ashâb-ı suffayı doyurması, Hz. Muhammed'in duasıyla yağmur yağması, taşlar ve ağaçların Hz. Ali'nin getirdiği Hz. Muhammed'in selamını almaları, Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin göz hastalığını iyileştirmesi, Hz. Muhammed'in ahraz bir çocuğu konuşturması, Hz. Muhammed'in borçlunun hurmasını artırması, Hz. Muhammed'in kurt ile konuşması, Hz. Muhammed'in duasıyla güneşin battıktan sonra yeniden doğması, Hz. Muhammed'in Benî Hâris Zübâb'a İslâm'ı kabul ettirmesi, Hz. Muhammed'in, Amr bin Ahtâb'ın sakalının kılıyla ilgili mucizesi, İran hükümdarı Perviz'in Hz. Muhammed'in duasıyla öldürülmesi, Hz. Muhammed'in duasıyla Perviz'in sarayınının sütunlarının yıkılması, Hz. Muhammed'in elini koymasıyla yemeğin artması, taş parçalarının Hz. Muhammed'in elinde tesbih etmeleri, Hz. Âişe'nin kaybettiği iğneyi Hz. Muhammed'in yüzünün parlaklığıyla bulması, Aslan'ın Sefîne'ye yol göstermesi, Hz. Muhammed'in ters esen şiddetli rüzgârla bir münâfığın helâk olduğunu bildirmesi, karanlık gecede ağacın Hz. Muhammed'e yol vermesi, Hz. Muhammed'in inkârcıların

inkârlarına karşı ölülerden birini diriltmesi, devenin Hz. Muhammed'in meclisine gelerek sahibini şikâyet etmesi, ağacın Hz. Muhammed'in yüzünü görmek için hareket etmesi, annesinin ricasıyla bir çocuğun saradan kurtulması, Hz. Muhammed'in duasıyla kâfirlerin dağılması ve bazı kâfirlerin nerede helak olacaklarının bildirilmesi, Uhud Savaşı'nda meleklerin yardımı, meleklerin kâfirleri katletmesi, Hz. Muhammed'in Seleme Bin Ekva'nın bacağındaki yarayı iyileştirmesi, Hz. Muhammed'in, Ümmü Ma'bed'in kısır koyunundan süt sağması, Hz. Muhammed'in emriyle kertenkelenin konuşması, Hz. Muhammed'in Ebû Zer'in gelecekteki halini bildirmesi, Hz. Muhammed'in duasıyla yağmur yağması, Hz. Muhammed'in duasıyla askerlerin kıt yiyeceğinin çoğalması, Hz. Muhammed'in devesinin bulunması, dağların ve ağaçların Hz. Muhammed'in emriyle konuşup hareket etmeleri, Hz. Muhammed'in, avcının avladığı ceylana yavrularını görmesine izin vermesi için kefil olması, Hz. Muhammed'in duasıyla kuru hurma ağacının meyve vermesi, Hz. Muhammed'in Arabînin abası altında gizlediği şeyi bilmesi, Hz. Muhammed'in Hz. Ali ve Zübeyr bin Avvam'ın savaşmalarıyla ilgili sözlerinin gerçekleşmesi, Hz. Muhammed'in, Hendek Gazası'nda Ammar'ın şehit olacağını haber vermesi, Hz. Muhammed'in duasıyla dalın ağaçtan ayrılması, Cebrail'in haber vermesiyle Hz. Muhammed'in ağacı yanına getirtmesi, Yafûr adlı merkebin Hz. Muhammed'in huzurunda konuşması, Hz. Muhammed'in Arabînin hilesinden haberdar olması, Hz. Muhammed'in duasıyla Abdullah'ın bacağının şifa bulması, Hz. Muhammed'in isteğiyle kuyunun suyunun artması, Hz. Muhammed'in yemeği artırması, Hz. Muhammed'in Selman-ı Farisî'nin âzâd olması için hurma dikmesi ve az miktardaki altının azatlık bedeline yetmesi, Hz. Muhammed'in yağı artırması, kurdun sözleriyle çobanın Müslüman oluşu, Ebû Hureyre'nin hadisleri hıfzetmesi, Hz. Muhammed'in, Hz. Hasan ile Muaviye bin Süfyan'ın barışını bildirmesi, Hz. Muhammed'in hendek kazılırken çıkan sert kayayı parçalaması, Hz. Muhammed'in duasıyla hurmanın artması, Hz. Muhammed'in savaş esnasında bir adamın cehennemlik olacağını bildirmesi, Ümmü Süleym'in ekmeğinin bereketlenmesi, duvar ve kapıların Hz. Muhammed'in duasına âmin demesi, yenmiş oğlağın Hz. Muhammed'in duasıyla yeniden canlanması, Hz. Muhammed'in, güreşçinin hilesini önceden bilmesi, Hubel adlı putun Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmesi, azıcık hurmanın bütün askerlere yetmesi, Hz. Muhammed'in Ebû Cehil'in hilesinden haberdâr olması, Ebû Cehil'in fesadının melekler tarafından önlenmesi, Hz. Muhammed'in zenci kölenin yüzünü beyazlatması, Hz. Muhammed'in uykudayken konuşulanları bilmesi, atın Hz. Muhammed'in peygamberliğine şehâdet etmesi, Kureyşlilerin Kâbe damına astıkları ahidnâmenin silinmesi, Hz. Muhammed'in, Ebû Süfyan'ın evinde konuştuklarını bilmesi, devenin Hz. Muhammed'le konuşması, Hz. Muhammed'in duasıyla Eyyub Ensârî'nin yemeğinin artması, Hz. Muhammed'in, düşmanlarının sihrini bilmesi, Hz. Muhammed'in Abdullah bin Selâm'ın sorularını cevaplaması, zehirli pişmiş oğlağın Hz. Muhammed'le konuşması, Hz. Muhammed'in Câbir Ensârî'nin yemeğini arttırması, Hz. Muhammed'in parmaklarından su akıtması, babasının isteği üzerine Hz. Muhammed'in ölen kızı diriltmesi, çocuğun konuşması ve annesinin müslüman olması, Hz. Muhammed'in Hudeybiye'deki kuyunun suyunu çoğaltması, Arabî'nin kesilen elinin tekrar eski halini alması, Hz. Fatma'nın elbisesi, Hz. Muhammed'in Dûmetü'l-Cendel Harbi'nin nasıl kazanılacağını bildirmesi, münâfıkların ölmesi, Hz. Muhammed'in duasıyla Ebû Hureyre'nin annesinin Müslüman olması, Hz. Muhammed'in şiddetli rüzgâr eseceğini bildirmesi ve yaşlı kadının hurmalarının zarar görmemesi, Hz. Muhammed,,in duasıyla kâfirlerin bozguna uğraması, Arabî'nin devesinin Hz. Muhammed'in önünde konuşması, Hz. Muhammed'in elinin tesiri, putun Hz. Muhammed'in peygamberliğini haber vermesi, rüzgârın kâfirleri darmadağın etmesi, Hz. Muhammed'in, Katâde bin Numan'ın çıkan gözünü yerine yerleştirmesi

Gül-i Sad-Berg'in Anlatım Özellikleri

Edebî Sanatlar

Bedîî üslupla kaleme alınmıGmensur örnekleri, güzel benzetme ve istiareler ve manzum parçalarla süslü estetik metinler olarak algılamak mümkündür. Bu metinlerde dil göstergeleri ilk anlamdan çok yan anlam üzerine odaklanır. Sözü edilen metinler içinde kelimelerin iGlevi, öğretmekten çok sezdirmeye yöneliktir (Gsen 2006:II- 84). *Gül-i Sad-Berg*"de metin boyunca metni çekici ve akıcı kılmaya yarayan çeGitli edebî sanatlara baGvurulduğu görülür. Bu bağlamda sık sık karGlaGılan edebî sanatlar Gunlardır: bera"at-i istihlâl, teGbih, teGbih-i beliğ, teGhis, istiâre, telmih ve sec".

Berâ"at-i Gstihlâl

Bir anlatım özelliği olarak, edebî esere konusuna uygun olarak baGlangıç yapma anlamına gelen (Mermer vd.: 2005: 17) berâ"at-i istihlal eser boyunca anlatılan birçok mucizenin giriGinde okuru konuya hazırlamada önemli bir iGlev görür. AGağıda verdiğimiz birkaç örnek bu durumu açıklamaktadır:

Şîrân-ı bîşe-i rivāyet ü āGnāyān-ı **deryā-**yı ḥikāyet baḥr-i taḥrīrde bu vechile **şināver** ü ṣayd-ı murġ-i taḳrīrde bu güne hünerver olmıGlardur ki...

Hz. Muhammed"in Yemen"e gönderdiği Mihran adlı "Sefine" lakaplı sahâbenin gemisinin batarak kendisinin karaya çıkması ve karada ağaçlıkların arasından çıkan bir aslanın kendisine yol göstermesi olayının anlatıldığı 25. mucizenin giriG cümlesi olan bu cümledeki "ġîrân-ı bîGe-i rivāyet (rivayet ormanının aslanı)" "âGnâyân-ı deryâ-yı ḥikāyet (hikayet denizinin dalgıcı)" "baḥr-i taḥrīrde (anlatım denizinde)" "Gnâver (dalgıç) kelimeleri biraz sonra anlatılacak olaydaki anahtar kelimeler olarak okuyucuyu anlatılacak olan mucizeye hazırlamaktadır.

Mesela Ebû Cehil"in Hz. Muhammed"i kazdığı kuyuya düGürme planının anlatıldığı 70. mucizenin giriG GöyledIr:

"Ḥabl-i rivāyet ile delv-i muʿcizātı çāh-ı kümündan bīrūn iden ruvāt-ı şiḳāt-ı ṣadāḳat-maḳrūn bu muʿcize-i bāhireyi bu vechile ṣebt-iş aḥ ā"if-iş ḥḥ at-merhūn itmiGlerdür ki..."

Bu cümledeki "habl (ip)", "delv (kova)", "çâh (kuyu)" ve "bîrûn it- (çıkarmak)" kelimeleri metnin ilerleyen bölümünde gerçekleGecek, Ebû Cehil"in bir hile tertib ederek Hz. Muhammed"i, kendi evinin önüne kazdırdığı kuyuya düGürme planının ters teperek o kuyuya kendisinin düGmesini ve uzatılan ipin ona ulaGamaması sonucu onu o kuyudan Hz. Muhammed"in çıkarması hadisesinin ip uçları olarak değerlendirilebilir.

TeGbih

Gül-i Sad-Berg "de en çok karGlaGılan söz sanatı teGbihtir. KiGi, mekân ve durum tasvirlerinde sıkça baGvurulan teGbihler metni kuru bir anlatımdan uzaklaGtırarak renklendirmektedir.

"Gūyā ki **bedr-i münevver** idi ki **melekler** ṭ rāfında **sitāre** olmıGlar."

"Çünki ol māh -ı münīr derūn -ı ġārda cāy -gīr oldı. Gūyā ḳamer burca duḫūl ya ṭulū"dan üfūl ile ser-ḥ add-i ġ urūba vuṣ ūl buldı."

Müellifin hayal dünyasında gökyüzü tasavvuru geniG yer tutmaktadır. Eserin sonuna kadar gökyüzü ile ilgili benzetmeler oldukça fazladır. Yukarıdaki ilk cümlede Hz. Muhammed aya, çevresindeki melekler de yıldızlara teGbih ediliyor. Ikinci cümlede de Hz. Muhammed yine aya benzetilirken mağaraya giriGi ayın gözden kayboluGuna benzetiliyor.

Müellifin hoşlandığı benzetmeliklerden birkaçı da gonca-gül-gülistan-gülzâr ya da gülbündür. Gülün Hz. Muhammed'in sembolü olarak kabul edilmesi de bu benzetmenin temelini oluşturuyor:

"Ol gülbün-i gülzār-ı ḳuds ü naḫl-i berūmend-i bāġ-ı ünsġonçe-i gülistān-ı nübüvvet ü laʿl-i dıraḫşān-ı risālet olan dehān-ı mübārekleri yārı ile cerāḥat-i yāri meşḫidüp fiʿl-ḥāl şifā hüveydā oldı."

Bir savaş manzarasının anlatıldığı aşağıdaki parçada her bir savaş aleti farklı bir varlığa benzetilerek okuyucunun kendisini savaşın içinde hissetmesini sağlayarak metnin tasvir gücünü artırmaktadır:

"Düşmenān-ı bed-nihād şevket ü ḳuvvetlerine iʿtimād ile ḥamleye āheng ḥażret-i Ḫālid nīrū-yı bāzū-yı himmet-i resūl ile neberd ü ceng iderdi. Tīr-i bārān-ı kemāndan seylāb-ı ḫūn revān ve seḥāb-ı maʿrekeden berḳ-i tīġ nümāyān olup māhī-i ḫancer miyān-ı āb u ḫūnda ṭepīde ve tīr-i bürrān āşyān-ı kemāndan remīde olmağla murġ-ı ḫadeng lāne-i zırhdaḳ arār ve kūpāl gūyā maʿden-i cevāhir idi kiḳaṭarāt-ı ḫūndan laʿl ü yāḳūt bedīdār eylerdi."

Bu parçada;

1. Okların havadaki hareketi çokluğu yönünden yağmura
2. Kanın çok akması sele
3. Kılıçların kıvılcımları şimşeğe
4. Hançer çırpınan bir balığa
5. Ok, yuvasında bekleyen ürkek bir kuşa
6. Mızrak, bir kuşa
7. Zırh, kuş yuvasına
8. Gürz, cevher madenine
9. Kan damlaları (renginden dolayı) yakut ve laʿl taşına

benzetilerek savaş meydanı bir tabiat manzarası olarak canlandırılmıştır.

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin yaptığı benzetmelerin bir kısmı aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere bir varlığın aynı cümlede birkaç değişik varlıkla benzerlik ilişkisi içinde olduğu benzetmelerdir:

"Gūyā tīr-i zer-endūd şaʿşaa-i ḫurşīde siper idi .... Gūyā çetr-i şāh-ı nübüvvet idi **yāḫūd** şebih mi rācda pāy-endāz olmış bir bisāṭ-ı ser-efrāz idi **yāḫūd** daʿvet-i nübüvvete bir ḫān-ı pür-niʿmet idi **yāḫūd** perr-i peyk-i Rabb-i celīl ḥażret-i Cebrāʾil idi."

Hz. Muhammed'e gölgelik yapan bir bulut yukarıdaki cümlede;

1. Altın kaplamalı bir oka
2. Peygamberlik çadırına
3. Miraç gecesi verilen döşeğe
4. Nimetlerle dolu bir sofraya
5. Cebrâil'in kanadına benzetilmiştir.

Şu örnekte ise yukarıdaki örnekten farklı olarak, koyu gösterilen bağlaçlar kullanılmadan yapılan bu tür benzetmeler dikkati çekmektedir:

"Rivāyet olınur ki ol ḥīn -i icābet-ḳarīnde rūy-ı sipihrde ḳur'a-i sehāb hüveydā olmayup ebr-i tīre güm -kerde-i rāh iken feżā -yı ʿālem -i ʿulüvve keçende -i perde -i siyāh olup bād -ı vezān gūyā rūy -ı deryā -yı aḫżarda niçe emvāc -ı kūh -peyker ẓāhir ü cilveger eyledi . ... Miyān-ı ebr -i tīreden berḳ-i raḫşān ḳārūre-i neffāṭ gibi çü le-zen-i āteş olup gūyā çerḫ ler sūzān ve mānend-i zengiyān dehānından āteşler nümāyān eyledi.

Birūn āmed zi-ebr-i tīre berḳī

Besān-ı gevher-i raḫşān-ı deryā

(Karanlık bulutun içinden çıkan çimşek, denizden çıkan parlak inci gibiydi.)

Hemī ġurrīd raʿd u būd mest-i ū

Çü pīl-i mest ender ṣaff-ı hīcā

(ġimşek öyle bir gürledi ki onu duyanlar savaş saflarının içinde kendinden geçmiş bir fil gibi kendini kaybetti.)

Hz. Muhammed'in dua ederek yağmur yağdırmasının anlatıldığı yukarıdaki parçada bir tabiat olayı bir başka tabiat olayına benzetilerek tabiat unsurları arasında nitelik aktarması yapılmıştır:

1. Rüzgarın yağmur bulutlarını getirmesi, denizde dev dalgalar oluşturmasına
2. Bulutlar,
   a. Petrol kuyusuna
   b. Hokkabaz zencilere
   c. Muma
3. ġimşek
   a. Ateşe,
   b. Parlak inciye
   c. Çılgın bir savaşçıya teşbih edilmiştir

Gül-i Sad-Berg'de yukarıda birkaçını zikrettiğimiz yüzlerce teşbihe bağlı olarak yer yer teşhis ve istiâre sanatlarına da başvurulmuştur:

Ve **dīde-i āsmāna keḥḥāl-i ebr** kuḥl çekmek ile çeşm -i mīġden ḳaṭerāt -ı eşk gibi bārān revān olup rūy-ı murġzāra lü'lü'-i şehvār nisār eyledi.

Gökyüzünün gözü ve sürmeci bulut sözleriyle teşhise başvurulmuştur.

"Çünki ol **māh-ı münīr** derūn-ı ġārda cāy-gīr oldı."

"Ol **dür-i pāki** bağ rına almış

Birş adef olmış o şehir gūyā"

"Fi'l-ḥaḳīḳa ḥażret ṣalla'llāhü ʿaleyhi ve sellem merkez -i dāʿire-i daʿvet olup sipihr-i daʿvetde **ḫurşīd** māh-ı māhiyyet olup ḫalḳ ḫalḳa-i nūn ve olz āt-ı saʿādet-maḳrūn içinde noḳṭa-i nūn gibi olmış idi."

Bu örneklerdeki "mâh-ı münîr", "dür-i pâk" ve "hurşîd" sözleriyle Hz. Muhammed'e işaret edilerek benzeyen söylenmediği için açık istiâreye başvurulmuştur.

Telmih

Bir ayete, hadise, meşhur bir söze, geçmişteki bir olay ya da kişiye işaret etme olarak tanımlayabileceğimiz telmih sanatına *Gül-i Sad-Berg'*de değişik vesilelerle başvurulur. En çok telmih edilenler de Hz. Muhammed'den önce gelen peygamberler ve onların bazı kıssa ve mucizeleridir. Yazar özellikle Hz. Muhammed'in önceki peygamberlerden üstünlüğünü ispatlamak için mucizelerini karşılaştırır:

"Eger ḥażret-i **ʿİsā** ʿaleyhi's-selām **dīr-sāle-i emvātı** neşʾe-iş ahbā-yı ḥayātla refʾ ü **güyā itdi** ise suḫān-ı enbiyā bir çūb-ı ḫuşki sāġar-ı iltifātı ile ol bezm-i ḫāṣ da pür-ṣadā itdi. Eger ḥażret-i **Mūsā** rūy-ı ʿaṣādan muʿcize ibdāʾ itdi ise bu server-i Hüdā sütūn-ı bālādan ḥanīn peydā eyledi."

Peygamberlerin dışında başka tarihî kişilikler ve topluluklar da söz konusu edilmektedir:

"Āġāz-ı iʿcāz-ı mesīḥā eylese ḥayāt-baḫş ı emvāt-ı cihān olur. Ġubrāz-ı yed-i beyżā ile ibdāʿ-ı kār-ı Mūsā itse mubṭıl-ı siḥr-i hezār-ı **Firʿavn u Hāmān** olur."

(Hz. Muhammed)Güyā **bād** idi ki **ḳavm-i ʿĀd** üzerine vezān oldı.

Padişahı ya da savaşkahramanını övmek amacıyla Fars esâtirine de telmih yapılır:

"Tāc- berkende-i ser-i aʿdā

Tāc-baḫşende-i **Cem ü Dārā**"

"Nedīde kes çünīn rezm-i müsellem

Ne **Behmen** kerde īn ne **Zāl** ü **Rüstem**

(Hiçbir göz böyle bir savaşgörmedi, ne Behmen ne Zal ne de Rüstem böyle bir savaşa girdi.)"

On iki biñ merd-i kār ile ki fenn-i gīrūdārda mānend-i **Rüstem** ü **İsfendiyār** idiler.

"Ẕuhūra gelen cesāreti dāstān-ı **Rüstem-i destāna** nisyān virüp maḥv-kerde-i **ḳıṣṣa-i Heft-ḫān u Mazenderān** olmışdur"

"Muʿcizāt-ı bāhire ve kerāmāt-ı ẓāhirelerindendür ki yelān-ı ʿArabʿdan bir merd-i **Tehemten-ten ü Rüstem-sitem** üş af-şiken var idi ki bāzū-yı saḫtı mağbūt-ı **Gīv ü Bījen** ve nīrū-yı baḫtı maḥsūd-ı dilīrān-ı ḫāṣm-efken idi."

Secʿ

"Osmanlı inşası, bilinçli olarak estetikleştirilmiş bir üsluptu. Karmakarışıklık açısından konuya ve okuyucusuna göre çeşitlilik gösterse de genelde Osmanlı nesriyle yazılan çoğu yazıdan dikkat çekecek ölçüde daha girifti. Niteliği "secʿ" diye bilinen kafiyeli, ritmik sözcük öbeklerinden oluşan uzun cümlelerle belirlenen bu üslup, aliterasyon, eş anlamlı ve eş sesli, eş yazımlı sözcüklerden ve başka türde sözcük oyunlarından sıkça yararlanıyordu." (Woodhead 2006: II-317). Gül-i Sad-Bergʿde bu yargıyı destekleyecek örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ;

"Ne maḳūle keşīfdür ki **şaʿrā (**شعرا**)**yı **Şiʿrā(**شعرا**)** dan farḳ itmeyüp ʿarṣa-i sipihrde muʿcize-i ḳaḫr-ı ḳamere barmaḳ ḳoya. Ne maḳūle saḫīfdür ki **Şüreyyā**ʿ(ثريا)yı **şerā** (ثرى)dan faṣl itmeyüp derecāt-ı muʿcizātda burūc-ıʿināda urūc idenlere uya."

cümlesinde eşyazımlı (homograf) شعرى kelimesi ilk kullanımında it sineği, ikinci kullanımında ise Prosyon ve Siryus adlı iki yıldızın adı olarak kullanılmıştır. "Serâ" ve "Süreyyâ" kelimeleri de hem yakın homograf olma hem de karşıt anlam taşıma özellikleriyle anlam ve ses yönünden metni zenginleştirmektedir.

"Ġazve-i **Mūte**'de (موته) niçe e'imme-i dīn şehādet ile

mevte (موته) ḳarīn olmış"

Bu cümlede ise anlam bakımından hiçbir ilişkisi olmayan "Mūte" ve "mevte" kelimeleri eşyazımlıdır.

"Ḫulefā-i rāşidīn raẕiya ʿanhüm rabbüʾl-ʿālemīn ol seng-rīzeler şeref-i dest-būsa ḳarīn olmağla **aya** (آيه) **müşābih aya** (آيه)larına aldılar"

Bu cümlede de cinas benzeri yazılışıyla okunuşu aynı, anlamları farklı "aya" kelimeleri ile söz oyunu yapılmıştır.

"Bir gün **żabṭ** (ضبط) **u rabṭ-ı** (ربط) memālik **mesālikine sālik** olup **retḳ** (رتق) **u fetḳ**-i (فتق) umūr-ı devlet kārına mübāşeret üzere iken..."

Bu cümlede de yakın homograf ve yakın anlamlı "zabt u rabt"(düzene sokmak) ve "retk u fetk"(iyi idare etmek) kelime grupları ikileme gibi kullanılmış; "mesâlik" ve "sâlik" kelimeleri Arapça "slk" kökünden türediği için hem anlam bakımından hem de ses bakımından metne zenginlik katmıştır.

Bediî üslupla yazılan Türk nesri zamanla gelişmiş, birinci sınıf yazarlar, nesir dilini değiştirmiş ve yerel ifadeler, halk diline yakın kolay anlaşılır bir üslup ve daha anlaşılır bir Türkçe yerine bedii üsluba yaslanan seciʾli anlatımlara, sistematik bir ifade biçimine yer vermeye başlamışlardır (Şeşen 2006: II-83). Bu tür metinlere de "müsecca" " denmiştir. Çalışmamıza konu olan *Gül-i Sad-Berg* de müsecca bir metindir. Sözlük anlamı "kumru, güvercin gibi kuşların aynı sesleri tekrarlayarak ötmeleri" olan seci bir edebiyat terimi olarak nesir içinde cümle, cümlecik veya tamlamaların sonlarında bulunan kelimeler arasında bir tür iç kafiye oluşturma sanatıdır (Mermer vd. 2005: 90). Müsecca bir metin olan *Gül-i Sad-Berg*'de mucize başlıklarının tamamına yakını seciʾlidir. Örneğin:

Muʿcize-i Şāhidām-ı Ṭāḳ Be-Duʿā-yı Seyyid-i Āfāḳ

Muʿcize-i Ḥażret-i Resūl-i Żiʾl-Mine**n** Der-Ḥalḳ-ı Zen-i Müstehce**n**

Muʿcize-i Redd-i Ḥace**r** ü Şece**r** Selām-ı Ḥażret-i Peyġambe**r** Bā-Ḫaber-Ḥażret-i Ḥayde**r**

Seciʾin varlık nedeni nesre âhenk katmak ve nesri süslemek (Okuyucu vd. 2009: 24) olduğu için fasıla sonlarındaki ses benzerliklerini esas alan yapılarına göre seci tasnifine uygun seci örnekleri metnin neredeyse tamamını oluşturmakla birlikte biz metinden yaptığımız derlemeleri örnek olarak aşağıda verdik.

a. Mutarraf Seci

Fasıla sonlarındaki revi harfleri aynı olan seciʾlerdir (Yıldız 2002: 28). *Gül-i Sad-Berg*'de en çok karşılaşılan seci türüdür.

Şehsüvār-ı ʿarş a-i vücū**d**

ve vāsṭa-i ḳılāde-i cū**d**

tīr-i duʿā-yı icābet-güster-i peyġamber

müṣādif-i hedef-iḳabūl-i Ḫudā-yı dādger

Az ḳaldı ki ḳabīlemüz perīÇān

ve büyūt u ḳurā ḫarāb u vīrān

ola

ġikestegān-ı ḍalālete ṭabīb-iʿināyeti çāre-sāz

ve bāliÇi meḥamet ü pister-i mürüvveti bāz dur

b. Mütevâzi Sec‟

Fâsıla sonlarındaki harflerin yanı sıra, kelimelerin vezinlerinin de aynı olması Çartıyla sağlanan sec‟e denir (Yıldız 2002: 28). Mütevâzi sec‟ de *Gül-i Sad-Berg*‟de sık kullanılan bir sec‟ türüdür.

Eyḳ āʿīf-i ser-efrāz buġāra cesed-i insān duḫūl itse

ḥamāmeler **ṭayerān**

ve nesc-iʿankebūtaḫ alel **ṭareyān**

iderdi.

azḳ almıÇdır kiṣ aṣar-ı cefā -i cū ile bünye-i vücūdları **inhidām**

veṣ aḥrā-yıḥ ayātdan **inʿidām**

bula.

Ḫıṣ uṭ amā **meẕmūm**

ḥarīṣ ü ṭāmiʿ **meṣ'ūm** dur.

c. Murassa Sec‟

Tarsî‟ adı da verilen bu sec‟ çeÇidinde, iki fâsıladaki en az iki kelimenin diğer fâsıladaki karÇılığı ile hem vezin hem de kafiye açısından denk olması gerekir. AÇağıda verilen örneklerde murassa sec‟in daha iyi görülebilmesi için tablolar oluÇturulmuÇtur. Böylece kelimeler arasındaki vezin ve ses benzerliğinin yanı sıra yer yer anlam yakınlıkları ve ilgileri de dikkate sunulmaktadır.

Vücūdı	semt-i	**bidāyetden**	**münezzeh**	ü	**müberrā**
ve cūdı	menḳaṣ et-i	**nihāyetden**	**muḳaddes**	ü	**muʿarrā**

	maḥcūbāt-ı	**esrār**	naẓ ar-ı	hümāyūnlarına	cilveger
ve	**meknūnāt**-ı	**estār**	ṣaḥīfe-i	ḫāṭ ırlarında	muṣ avver dür

	elṭāf-ı	**ʿaliyye**-i	**ʿamīme**
ve	**aʿṭāf**-ı	**behiyye**-i	**cesīme** den

Manzûmeler ve İşlevleri

Mensur eserlerde yer alan nazım parçaları, nesir kısmında ifade edilen düşünceleri özetlemek, sonuç çıkarmak, yazarın belli bir amaca dayanan niyetini gösterip duygularını bedii bir ifadeye büründürmek için kullanılmıştır. Mensur eserlerde nazım, nesirde ileri sürülen düşüncenin devamı niteliğinde, bazen de somut bir malzeme mahiyetindedir. Bunlar metinden çıkarıldığı takdirde, metinde bir anlam eksilmesi olmaz. Yer yer de yazar metnini süslemek, duygularını daha güzel ifade etmek için bu yola başvurur (Şen 2006: 83). Manzum-mensur karışık bir eser olan *Gül-i Sad-Berg* bu cümlelerde dile getirilen yargıyı örneklemektedir. *Gül-i Sad-Berg* 'de manzûmelerin önemli bir kısmı olay anlatımını özetlemekte, mensur kısımlarda anlatılanlar hemen peşinden manzûmelerle pekiştirilmektedir:

Muʿcize-i Miʿrāc-ı Cismānī ve Reften Der-Ḥacle-Ḫāne-i Āsmānī

..... Ḳadem-zed-i resūl -i mümecced olmağa aṭlas -ı sipihr -güsterde ve leʾālī -i encüm-feşānde melāʾike-i kirām *ḥasbü mā emerahümü'l-'allām* merāsim-i ḥıdmeteḳ ıyām göstermiş idi.

[Mṣ raʾ]

Ḥavrā be-neẓ āre-i cemāleş afzed

(Huriler onun cemalini seyretmek için saf tuttular.)

[Neṯr]

Zihī şeb ki ol bedr -i şāriḳ -ı sipihr-i müfārıḳ -ı ḫalāyıḳ meclā-yı cemāl-i Ḫallāḳ olmağa lāyıḳ idi.

[Mṣ raʾ]

Ān şeb-i ḳadrī ki mī-gūyend gūyā imşebest

(O, dedikleri Kadir gecesi sanki bu gecedir.)

Henūz āsūde ve pister-i ḫābda ġunūde olmış idi ki āftāb -ı elṭāf-ı İlāhī sāye -endāz-ı ser-i risālet-penāhī olup nā-gāh peyk-i İlāh ḳadem-ber-āverde-iʿ arṣa-iʿ ālem-i vücūd uʿ adem

[Beyt]

Ḳāṣıdī ez-kişver-i nūrāniyān

Pāk ez-ālāyiş-i ẓulmāniyān

(Nūrānī olanların ülkesinden bir haberci, karanlık ehlinin bulaşıklarından arınmış.)

Manzûmeler yer yer öyle bir kullanılır ki aradaki mensur kısımlar kaldırılsa bile olay akışı manzûmelerle devam eder. Adeta aynı konuyu işleyen manzum ve mensur iki eser paralel olarak ilerlemektedir:

Hz. Muhammed Mirac mucizesini Ebû Cehil'e anlatıyor

[Mṣ raʾ]

Çü imGeb me-rā būd hengām-ı ḫ *ā*b

(Bu gece uykudayken bana (bir Geyler) oldu.)

.....

[Naẓ m]

Beyāmed be-men Cibrīl ez-hevā

Burāḳ ī beyāverd be-emr-i Ḫudā

(Cebrail bana havadan geldi ve Allah'ın emriyle bir burak getirdi.)

.....

[Mı̣ rā]

Be-beytü'l-muḳ addes Ǧudem bā-Burāḳ

(Burakla Beytü'l-Mukaddes'e vardım.)

.....

[Mı̣ rā]

Be-geGidem be-heft-āsmān ser-be-ser

(Yedi feleği baGtan baGa geçtim.)

.....

[Naẓ m]

Heme enbiyā-rā be-dīdem tamām

Be-pīGi heme īstādem imām

(Bütün peygamberleri gördüm, hepsinin baGına imam oldum.)

.....

[Naẓ m]

Ve'z-āncāy bāz āmedem bī-taʿ ab

Sū-yı ḫ āne-i ḫ īGınā-refte Geb

(Oradan hiç yorulmadan döndüm, gece, evime, hiç gitmemiG gibi geri döndüm.)

Bazen beyit ya da mısraların cümle Gekline arka arkaya okunması sırasında bunun âdatâ bediî üslûpla yazılmıG bir nesir cümlesinden farksız olduğuna da tanık olmak mümkündür (Aksoyak 2010: 60). AGağıdaki mısraları peG peGe nesir cümlesi gibi okuduğumuzda âdeta Tazarrunâme'den bir cümle okuyormuG izlenimi oluGmaktadır:

[Li-münGi'ihī]

Her seng-i Bedaḫ Ǧān olamaz laʿ l-i dıraḫ Ǧān

Her dāne-i Gehvār olamaz gevher-iʿ ummān

Her seng-i Bedaḫ Ǧān olamaz laʿ l-i dıraḫ Ǧān her dāne-i Gehvār olamaz gevher-iʿ ummān

[Li-münGi'ihī]

Cemāl-i bā-kemāl-i Muṣṭ afā'yı

Bize eyle müyesser yā Ġāhī

Egerçi yoḳ durur bizde liyāḳat

Velī iḥsānuña olmaz tenāhī

Cemāl-i bā-kemāl-i Muṣṭafā'yı bize eyle müyesser yā Ġāhī ege rçi yoḳdurur bizde liyāḳat velī iḥsānuña olmaz tenāhī

Sonuç

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin hayatı, kiĢiliği ve eserleri üzerinde durduğumuz çalıĢmamızın sonucu olarak Ģunları söyleyebiliriz:

Bostanzâde Yahyâ Efendi, meslekî açıdan iyi yetiĢmiĢ, yetkin ve çağının sorunlarına duyarlı bir Osmanlı aydınıdır. Ahlâkî, tarihî ve sosyal konuları içeren üç eserinden (*Mir'atü'l-Ahlâk, Tuhfetü'l-Ahbâb, Fî Beyâni Vak'a-i Sultan Osman*) farklı olarak kaleme aldığı *Gül-i Sad-Berg* isimli eserinden, onun edebi yönü kuvvetli bir münĢi olduğu anlaĢılmaktadır.

Türk edebiyatında dinî, özellikle de Hz. Muhammed'le ilgili konular büyük yer tutmaktadır. Hz. Muhammed'in hayatı (siyer, mevlid), kiĢisel özellikleri (hilye), hadisleri (kırk ve yüz hadisler) çeĢitli eserlerde konu edilmiĢtir. Ancak onun mucizelerini münhasır olarak konu edinmesi bakımından Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin *Gül-i Sad-Berg* adlı eseri önemlidir.

Gül-i Sad-Berg, klasik Osmanlı nesrinin özelliklerini üzerinde taĢımaktadır. Aynı gelenek içinde kaleme alınan diğer mensur eserlerde olduğu gibi bu eserde de manzumeler sıkça kullanılmakta ve bu manzûmeler çoğunlukla mensur kısımlarda anlatılanları destekleyici ya da özetleyici bir iĢlev görmektedir. Eserde mecaz ve teĢbihin yanı sıra her türlü sec' de layıkıyla kullanılmaktadır. Bu sec'lerin büyük bir kısmı mutarraf ve mütevâzi olup az sayıda murassa sec'e de rastlanmaktadır.

Eski Türk edebiyatı ürünlerinde Ģâir/yazarların bireysel üsluplarının tespiti önemli bir sorun olarak karĢımıza çıkmaktadır. Çünkü Ģâir/yazar geleneğin içine doğmuĢ, onunla yetiĢmiĢ ve kendi ürettiğini de geleneğe katarken, modern zaman yazarlarının aksine, kendi damgasını vurmayı ihmal etmiĢtir. Geleneğin o üretimi kabul edip etmediği de çoğu zaman belli olmamaktadır. Dolayısıyla bir Osmanlı Ģâir/yazarının bireysel üslûbunun belirlenmesi hayli müĢkül bir durumdur. Bunun için önce yazarın kendi eserlerinin çok detaylı bir mukayeseyle ele alınması, daha sonra da benzeri çağdaĢ ürünlerle mukayesesi gerekmektedir (CoĢkun 2010: 76-77). Bu cümleden olmak üzere Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin bireysel üslûbunun ortaya konması da ileride yapılacak mukayeseli çalıĢmalarla mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

AKSOYAK, Ġsmail Hakkı (2010). "Eski Türk Edebiyatında Nesir Üzerine Bazı Belirlemeler", *Nesrin İnşâsı*, Ġstanbul, Turkuaz Yayınları, 57 – 71.

ALGÜL, Hüseyin, APAYDIN, Yunus, BARDAKOĞLU Ali vd. ; *İlmihal* 2 cilt, Ġstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.I.

BULUT, Halil Ġbrahim (2005) "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.XXX, Ġstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 350 – 352.

COĞKUN, Menderes (2010). "Üslûp ÇalıĢmaları Üzerine" *Nesrin İnşâsı* Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler, Ġstanbul, Turkuaz Yayınları, 73 – 83.

ÇAĞRICI, Mustafa (1992). "Bostanzâde Yahyâ Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. VI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları Güncel Matbaacılık Tesisleri, 311.

ÇELEBİ, İlyas (2005). "Muhammed"(Mucizeleri), *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.XXX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 446 – 448.

ÇELEBİOĞLU, Âmil (1998). *Muhammediye,* C. II, İstanbul. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

DERDİYOK, İ. Çetin (1996). "Gül-i Sad-Berg ", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.XIV., İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 225 – 226.

FAYDA, Mustafa (2009) "Siyer ve Megâzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.XXXVII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 319 – 324.

GÖKYAY, Orhan Şaik (1976). "II.Sultan Osman'ın Şehâdeti", *Atsız Armağanı,* Hzl. E Güngör, M.N. Hacıeminoğlu, M.Kafalı, O.F.Sertkaya, İstanbul, Ötüken Yayınevi, 187 – 256.

İNCE, Adnan (2005). *Tezkiretü'ş-Şu'ara* Salim Efendi, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

İPŞİRLİ, Mehmet (1992). "Bostanzâde Mehmed Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. VI., İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları Güncel Matbaacılık Tesisleri, 311- 313.

İSEN, Mustafa (2006). "Estetik Nesir", *Türk Edebiyatı Tarihi,* C.II, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1 – 90.

KARATAY, Fehmi Edhem (1961). *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu,* C.I, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, nr.11.

KATİP ÇELEBİ (1287). *Fezleke,* C. II, Cerîde-i Havâdis Matbaası.

KAVRUK, Hasan (2001). *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı,* Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KURNAZ, Cemal (1996). "Gül", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.XIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 219 – 222.

MENGİ, Mine (2010). Şairin Bilinmeyen Seslenicisi Hâtif ya da Gâipten Gelen Ses, *Divan Şiirinin Arka Bahçesi,* Ankara, Akçağ Yayınları.

MERMER, Ahmet, KOÇ KESKİN, Neslihan (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü,* Ankara, Akçağ Yayınları.

MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sadeddin (2000). *Mecelletü'n-Nisâb,* Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, Tıpkıbasım.

OKUYUCU, Cihan, KARTAL, Ahmet, KÖKSAL, M.Fatih (2009). *Klasik Dönem Osmanlı Nesir Metinleri,* İstanbul, Kriter Yayınları.

SAKAOĞLU, Necdet (1978). Bostanzâde Yahyâ Efendi, *Duru Tarih (Târih-i Sâf – Tuhfetü'l-Ahbâb),* İstanbul, Milliyet Yayınları.

SCHIMMEL, Annemarie (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri,* Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

SÜLEYMAN ÇELEBİ(1990). *Mevlid (Vesîletü'n-Necât),* Hzl. Faruk Kadri Timurtaş, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

SÜREYYÂ, Mehmed (1996). *Sicill-i Osmânî,* Hzl.Nuri Akbayar-S.Ali Kahraman, VI Cilt, İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları – Kültür Bakanlığı Ortak Yayını.

ŞEYHÎ Mehmed Efendi (1989). *Vekâyiü'l-Fudalâ,* C. I, Şakâik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri, Hzl.Abdulkâdir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları.

TÂHİR, Bursalı Mehmed (1333). *Osmanlı Müellifleri*, C.I, İstanbul, Matbaa-i Âmire.

TUMAN, İnehanzâde Nâil (2011). *Tuhfe-i Nâilî,* C.II., Ankara, Bizim Büro Basımevi.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Yahyâ (Bostanzâde)" C. VIII, İstanbul, Dergah Yayınları, 542.

UŞŞÂKÎZÂDE Seyyid İbrâhim Hasib; *Şakâiku'n-Nu'mâniyye Zeyli,* Kayseri Raşit Efendi Ktb. nr: 949.

UZUN, Mustafa (2009). "Siyer ve Megâzî" (Türkçe Siyer Kitapları), *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.XXXVII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 324 – 326.

WOODHEAD, Christine (2006). "Estetik Nesir", *Türk Edebiyatı Tarihi,* C.2, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 317 - 326.

YILDIZ, Ayşe (2002). *Eski Türk Edebiyatında Seci,* Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

YURDAYDIN, Hüseyin Gâzi (1955). "Bostan'ın Süleymannâmesi", *Belleten,* C.XIX, S. 74, s.137-202.

ZİLFİ, C., Madeline (2008). *Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası (1600-1800) Dindarlık Siyaseti,* Çev. M.Faruk Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınevi.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2105-2114, ANKARA-TURKEY

TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE KADINLARIN BESTECİLİK EĞİTİMİNE ERİŞİMİ VE BESTECİLİK KARİYERİ

Zeynep Gülçin ÖZKİŞİ[*]

ÖZET

Cinsiyet rollerine ilişkin beklenti ve tutumlar, kadınlar ve erkeklerin eğitime erişimleri, meslek seçimleri ve kariyerlerinde önemli birer faktördür. Müzik tarihi literatüründe kadınlar, önemli müzik icracıları olarak kabul görürken, bestecilik ve müzikal yaratıcılık, daha çok erkeklerle ilişkilendirilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bestecilik özelinde, kadınların müzikal kanonda erkeklere oranla daha az yer buluyor olmalarının sosyal, kültürel ve ekonomik birçok nedeni mevcuttur. Bu nedenler arasında, 20. yüzyılın ilk yarısına dek kadınlara atfedilen müzikal yaratıcılık yetersizliği miti ve kadınların bestecilik eğitimine erişimlerinin kısıtlanmış olması yer almaktadır. Eğitim ve mesleki yönlendirmelerde, toplumsal cinsiyet ve cinsiyete dayalı fırsat eşitsizliği azalarak da olsa günümüzde de sürmektedir. Çalışmada, kadınların bestecilik eğitimine erişim durumları ile toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin kariyer seçimine bestecilik özelindeki etkisi; Türkiye'de, Avrupa Akademik Müziği alanında genel müzik ve bestecilik lisans devresi öğrenimi veren kurumlardaki öğrencilerin profili, toplumsal cinsiyet bağlamında incelendi. Araştırmanın verileri, ilgili müzik öğretim kurumlarından edinilen, bu kurumlardan mezun olan kız ve erkek öğrencilerin listeleri temel alınarak toplandı. Söz konusu öğretim kurumlarından toplanan veriler, kız ve erkek öğrenci sayılarının birbirlerine oranları bakımından karşılaştırıldı. Bestecilik öğrenimine başlama yaşının ve üniversitelerin bestecilik öğretimi veren birimlerindeki öğretim elemanlarının cinsiyet bağlamındaki profili ise, lisans devresinde bestecilik öğrenimi görmüş olan 1960-1977 doğumlu kadın ve erkek besteciler özelinde ele alındı.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, cinsiyet rolleri, bestecilik eğitimi.

[*] ArĢ. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım / Müzik ve Sahne Sanatları, El-mek: zgulcinozkisi@yahoo.com

WOMEN'S ACCESS TO COMPOSITION EDUCATION AND CAREER OF COMPOSITION IN TURKEY IN THE CONTEXT IN GENDER

ABSTRACT

Expectations and attitudes related to gender roles are important factors in accessing education, career choices and careers of women and men. Throughout the music history literature, musical creativity has been always accounted to male artists, whereas women are mostly accepted as prominent and talented music performers. The scarcity of women composers in musical canon is caused by several social, cultural and economic factors. The myth of female incapacity for musical creativity, which was rather a strong prejudice until the mid of 20th century and women's limited access to musical education in the area of composition were among these factors. Although to a lesser extent, gender and gender-based inequality in educational and professional guidance, continues today, as well. Women's access to composition education and, affects of gender and gender roles to choice of career in the case of composition; profiles of students in the context of gender in general music and composition schools which offer undergraduate composition programmes on Europian academic music are analysed. The lists of students who graduated from these institutions since their foundations are examined on the basis of gender and the numbers of graduate girls/boys are obtained and comprised. The gender profile of age to start composition education in the institutions of undergraduate composition education and academicians who born in 1960-1977 and received an undergraduate education of composition are observed.

Key Words: Gender, gender roles, composition education.

Giriş

Evren, Örneklem ve Sınırlılıklar

AraĢtırmanın evreni, Türkiye'de, Avrupa Akademik Müziği alanında bestecilik lisans devresi bulunan öğretim kurumlarındaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profilleridir.

AraĢtırmanın örneklemini bir güzel sanatlar lisesi ve bünyesinde bestecilik lisans devresi bulunan 11 kurum oluĢturmaktadır.

ÇalıĢmada, Türkiye'de, Avrupa Akademik Müziği alanında bestecilik lisans devresi öğrenimi veren kurumlardaki öğrenci profili toplumsal cinsiyet bağlamında incelendi. Türkiye'deki toplam 11 üniversite, bünyesinde bestecilik lisans devresi öğretimi vermektedir. Bestecilik öğretim kurumları ve bu kurumlardaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profili, bünyesinde bestecilik lisans devresi bulunan bu 11 kurum üzerinden araĢtırıldı. Lisans öncesine yönelik genel müzik öğretimi veren kurumlardaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profili ise, çalıĢma bestecilik öğretimi özelinde Ģekillendiğinden, genel müzik öğretimi veren ilk güzel sanatlar lisesi olmasından ötürü Ġstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi üzerinden değerlendirildi.

Veri Toplama Araçları ve Değerlendirme Teknikleri

Bu araştırmanın verileri, ilgili müzik öğretim kurumlarından edinilen, bu kurumlardan mezun olan kız ve erkek öğrencilerin listeleri aracılığı ve Türkiye'de Avrupa Akademik Müziği üzerine yoğunlaşmış bestecileri konu alan kaynaklar temel alınarak toplandı.

Söz konusu öğretim kurumlarından toplanan veriler, kız ve erkek öğrenci sayılarının birbirlerine oranları bakımından incelendi ve karşılaştırıldı. Bestecilik öğrenimine başlama yaşının cinsiyet bağlamındaki profili ve üniversitelerin bestecilik öğretimi veren birimlerindeki öğretim elemanlarının cinsiyet bağlamındaki profili ise, lisans devresinde bestecilik öğrenimi görmüş olan 1960-1977 doğumlu kadın ve erkek besteciler özelinde ele alındı.

Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerine İlişkin Yargıların Eğitim ve Kariyer Seçimine Etkisi

Kadınların bestecilik eğitimine erişimleri ve bestecilik olgusuna toplumsal cinsiyet bağlamında yaklaşılmasının nedeni, Türkiye'de eğitim ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda kadınların aleyhinde bir durumun farkındalığından ileri gelmektedir. Bestecilik eğitimi toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında ele alınırken, Türkiye'de genel eğitim düzlemindeki toplumsal cinsiyet eşitliğinin incelenmesi ve kadınların eğitime erişimleri hakkında genel bir tablo sunulması; çalışmanın art-alanının oluşturulması ve amacının geçerli bir sebebe dayandığının vurgulanması bakımından önem taşımaktadır.

Toplumsal cinsiyet kavramını sosyolojiye kazandıran Ann Oakley'e göre „cinsiyet", biyolojik kadın erkek ayrımını ifade ederken „toplumsal cinsiyet" erkeklik ile kadınlık arasında buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır. Fakat bu terimin kapsamı, ilk ortaya çıkışından beri, yalnızca bireysel kimliği değil sembolik düzeyde erkekliğin ve kadınlığın kültürel idealleri ve yapısal düzeyde ise kurumlar ve örgütlerdeki cinsel işbölümünü içine alacak kadar genişledi[1] Genel olarak toplumsal cinsiyet (*gender*), kadın ve erkekler için toplumsal olarak oluşturulmuş roller ve öğrenilmiş davranış ve beklentilere işaret etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu kavram, kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarına işaret eden biyolojik cinsiyetten (*sex*) farklıdır. Bütün toplumlarda doğuştan gelen bu biyolojik farklılıklar kültürel olarak yorumlanıp değerlendirilir. Böylece hangi davranış ve faaliyetlerin kadınlar veya erkekler için uygun olduğuna, bu iki cinsin hangi haklara, kaynaklara ve güce ne derecede sahip olduğuna ya da olması gerektiğine ilişkin toplumsal beklentiler geliştirilir.[2]

Ecevit, bu beklentilerin toplumdan topluma ve aynı toplum içinde bir toplumsal kesimden diğerine kısmen değişse de özünde toplumsal cinsiyet temelli asimetrinin yani farklılıklar ve eşitsizliklerin olduğu ortak noktalar bulunduğunu ifade eder. Cinsiyet kavramı, kadın ve erkek arasındaki biyolojik ayrıma karşılık gelirken, toplumsal cinsiyet kavramı, kadın erkek arasındaki sosyo-kültürel eşitsiz bölünmeye dikkat çeker. Toplumsal cinsiyet kavramının, erkeklik ve dişiliği belirlemede, doğuştan getirilen bedensel farklılıklara bağlanamayan tüm etmenlerin -özellikle de sosyal ve kültürel- önemini vurgularken cinsiyet kavramının sadece biyolojik olarak verilmiş olduğunu dile getirir. Kadın ve erkek arasındaki toplumsal olarak belirlenmiş, zamanla ve toplumdan topluma değişiklik gösterebilen, insanları cinsiyetine yani biyolojik yapılarına göre kalıplaştırılan rolleri kapsayan ve onları sosyal olarak yapılandıran özellikler ya da kişiye toplum tarafından yüklenen roller olarak da açıklanabilir.

[1] Ann Oakley, **Sex, Gender and Society**, Temple Smith, London 1972; aktaran Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yay., İstanbul 1999, s. 98.

[2] Yıldız Ecevit, "Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çalışılabilir?", **C.U. Tıp Fakültesi Dergisi**, 25/4 (2003), s. 83.

Freud'a göre, insanda psikoseksüel gelişim evrelerinden biri olan simgesel/kültürel yaşama geçiş yani çocuğun toplumsallaşma sürecinde, çocuk için belirlenen kalıplaşmış beklentiler söz konusudur. Çocuğun içinde bulunduğu sosyal ve kültürel yapı, çocuğa cinsiyetini oyuncaklar, giysiler, saç kesimi ve benzeri şekilde kabul ettirir. Kız ve erkek çocuklar için seçilen ve sunulan oyuncaklar ve giysiler gibi nesneler, çocukları gelecekteki kültürel rollerine hazırlamış olur. Toplumsal cinsiyet, toplumlara göre farklılık gösterse de, ataerkil düzenin benimsenmesiyle belirli bir standardizasyonu korumaktadır. Bora, Simone de Beauvoir'in 1949'da "kadın doğulmaz, kadın olunur" söyleminden sonra cinsiyete ilişkin, kadın olmanın ne anlama geldiği, birer toplumsal form olarak kadınlık ve erkekliği üreten kültürel süreçler ve bağlamların ne olduğu, kadın olma surecinde kadının seçimlerinin ve kararlarının ağırlığının olup olmadığı ve kişinin özgürlük alnının ne kadar olduğu ve bu bu özgürlük alanının genişliğini etkileyen faktörlerin neler olabileceği gibi sayısız soruyu içeren, geniş bir tartışma alanının açılmış olduğunu belirtir. Toplumsal cinsiyet, cinse dayalı farklılıklara ilişkin bilginin kendisidir ancak bu bilgi mutlak değil görecelidir ve iktidar ilişkileri -yani egemenlik ve itaat– tarafından yapılanmış bir araç rolü oynamaktadır**.** [3]

Cinsiyet rollerinin kültürle ilişkisi yapılan çalışmalarca desteklenmektedir. Her kültürün diğerlerinden farklı olduğu noktasından hareket eden Benedict [4] ve Mead[5] cinsiyetle ilgili rollerin sosyo-psikolojik olgu ve süreçlerin kültürlerarası bir genel özelliği olduğunun ileri sürülemeyeceği görüşündedir. Kandiyoti, cinsiyet rol standartlarından bir kültürde erkek ve kadınların cinsiyetlerine uygun sayılan davranış beklentileri anlaşılması gerektiğini ileri sürerek bu standartların kültürlerarasında, aynı toplumun değişik alt kültür gruplarında ve kuşaklar arasında çok değişebileceğine işaret etmektedir.[6]

Sosyalleşme sürecinde kız çocuklarına daha çok sosyal ve konuşma becerileri ile fiziksel çekicilik ve ev sorumluluğu gibi özellikler öğretilirken, erkek çocuklarına teknik beceri, otoriterlik, fiziksel güce önem vermek öğretilir. Bu durum, cinsiyete özgü mesleklere uygun nitelikler, beğeniler ve beklentilere güçlü bir eğilim yaratır. Böylece kızların ve erkeklerin yöneldiği meslekler tipik olarak cinsiyet temelinde ayrışır. Kadınlar geleneksel anne ve eş rollerinin uzantısı sayılabilecek alanlara (öğretmenlik, sekreterlik, hemşirelik, çocuk doktorluğu) daha çok yönelmektedirler.[7]

Bir grup kız öğrenci ile beş yıl ara ile gerçekleştirilen bir çalışmada kariyer tercihleri saptanmaya çalışıldı. 8-13 yaş kategorisindeki 66 kız çocuğun 21'i öğretmen, 12'si hemşire, 3'ü sekreter, 3'ü hostes olmak istediğini söyler. Çalışma aynı grupla 5 yıl sonra tekrarlanır, 13-18 yaş kategorisinde olan kızların tamamına yakını geleneksel olarak "kadın işi" sayılan alanları ileride yapmak istedikleri meslek olarak belirtir.[8]

England ve Farkas tarafından gerçekleştirilen ikinci, dördüncü ve altıncı sınıf öğrencilerinin meslek tercihlerini saptamaya yönelik çalışmada, kızların % 54'ünün öğretmen, hemşire, ev kadını, sekreter ve garson olmak istedikleri görülür. Bu işleri tercih eden erkek çocuklarının oranı % 1 dir. Erkek çocuklarının ise, % 57'si kendilerinin itfaiyeci, polis, araba

[3] Aksu Bora, **Kadınların Sınıfı**, İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 37.
4 Ruth Benedict, **Pattern of Culture,** Houghton Mifflin, New York 1959, s. 32–33; aktaran Aysel Günindi Ersöz (1997). **Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar Ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı (Kamu'da Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği),** Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, s. 33.
[5] Peggy R. Sanday, "Margaret Mead's View of Sex Roles İn Her Own and Other Socities" **American Antropologist**, 82/2 (1980), s. 340 - 348; aktaran Ersöz, ***age***, 33.
[6] Deniz Kandiyoti, "Kadınlarda Psiko-Sosyal Değişim Kuşaklararası Bir Karşılaştırma" (der. Nermin Abadan-Unat), **Türk Toplumunda Kadın,** Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1982, s. 319; aktaran Ersöz, ***age***, 34.
[7] Ersöz, ***age***, 38.
[8] D. Sandberg, vd., SANDBERG, D. vd. "The Influence of Individual and Family Chracteristics Upon Career Aspirations of Girls During Childhoöd and Adolescence", **Sex Roles** , 16/12 (1987), s. 649-668; aktaran Ersöz, ***age***, 40.

tamircisi, inşaatçı veya tamirci veya sporla ilgili meslekleri tercih ederler. Bu işleri seçen kızların oranı ise sadece % 4 düzeyinde olur.[9]

Kıray, "Ereğli" adlı çalışmasında; öğretmenlik, ebelik, terzilik, hemşirelik gibi kadın işi sayılan meslekleri kadınların yapabileceğini söyleyen aile reislerinin oranının % 95.8 olduğunu belirtmektedir. Oysa doktorluk, avukatlık, hâkimlik ve mühendislik için bu oran yarıya (%51.0) inmektedir.[10] "Erkek çocuklar için en uygun meslek sizce nedir" sorusuna % 28.97'si doktorluk, % 14.30'u mühendislik cevabını verir. Kızlar için en uygun bulunan meslek sıralamasında % 27.30'la öğretmenlik ilk sırada belirtir.[11]

Kadının geleneksel rol tanımına uygun düştüğü varsayılan insancıl içerikli, bakım ve gözetime dayanan öğretmenlik, doktorluk ve eczacılık gibi görevler kadına yakışan uğraşlar arasında yer alırken, mimarlık, mühendislik, yöneticilik gibi uğraşlar kadınlara uygun görülmemektedir.[12] Sosyalleşme süreci daha çok "iyi eş" ve "iyi anne" biçiminde olurken, erkekler dış dünyaya ve aile reisi olmaya yönelik olarak sosyalleşmektedirler.[13] Sosyalleşme sürecinde kadınlara empoze edilen bu cinsiyetçi rol yaklaşımları, (eş-anne-ev kadını üçlemi) çalışma yaşamına girmelerini ve ileriye yönelik beklenti geliştirmelerini de olumsuz yönde etkilemektedir.[14]

Erkeklerin en yoğun bulundukları meslek kategorisi % 30.3'le mimar ve mühendis kategorisidir. Öğrenim ile ilgili meslekler % 8.6'ı ile ikinci sırayı, % 7.5'le bankacılık ve sigortacılık meslek kategorisi üçüncü sırayı almaktadır. Erkeklerin en az temsil edildiği meslek kategorisi sanatçı kategorisidir.[15]

İdeal meslek bildiren 117 kadının (%41.8), % 56.4'ü kız çocukları için ideal meslek olarak öğretmenliği gösterir. İkinci sırada % 15.5'le doktor ve eczacılık, üçüncü sırada % 8.5'le sanatla ilgili meslekler gelir. Kızlar için babaların ideal olarak değerlendirdikleri meslekler arasında % 56.7'i ile öğretimle ilgili meslekler birinci sırayı almaktadır. Bunu %25.7'i ile doktor, eczacı diş hekimi gibi tıpla ilgili meslekler ikinci sırada izlemektedir. Üçüncü sırada ise %5.4'le sanatçı diyenler gelmektedir.[16]

Cinsiyet rollerine ilişkin beklenti ve tutumlar hem kızlar hem de erkekler açısından aynı oranda olumsuzluklar içererek baskı yaratmakta ve kişileri kısıtlamaktadır. [17] Mead'in belirttiği gibi: "Tarih boyunca karmaşık etkinlikler bazen erkek bazen kadın olarak nitelendirildi (…). Ne zaman karmaşık bir etkinlik bir cinsiyete adansa, diğerinin bu konuya girişide zorlaştırıldı.[18]

---

[9] P. England, G. Farkas, **Households, Employment, And Gender A Social, Economic and Demographic Issues**. Aldine Publishing Company, New York 1986, s. 154; aktaran Ersöz, ***age***, 40.
[10] Mübeccel Kıray, **EREĞLİ:Ağır Sanayiden önce Bir Sahil Kasabası**, İletişim Yay., Ankara 1964, s. 86; aktaran Ersöz, ***age***, 40.
[11] Devlet Planlama Teşkilatı (DPT), **Türk Aile Yapısı Araştırması,** DPT Yayınları, Ankara 1993, s. 211; aktaran Ersöz, ***age***, 40.
[12] ***age***, 40.
[13] ***age***, 159.
[14] ***age***, 40.
[15] ***age***, 102.
[16] ***age***, 118.
[17] ***age***, 36.
[18] Margaret Mead, **Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,** William Morrow, New York 1975, s. 347; aktaran Eugene Murray Gates (1992). **The Woman Composer Question: Four Case Studies from the Romantic Era**, University of Toronto, Doktora Tezi, Toronto, s. 54.

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Genel Müzik ve Bestecilik Eğitimi ile Bestecilik Kariyeri

Lisans Öncesi Genel Müzik Öğretimi Veren Kurumlardaki Öğrencilerin Cinsiyet Bağlamındaki Profili: İstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Örneği

Lisans öncesine yönelik genel müzik öğretimi veren kurumlardaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profili, çalışma bestecilik öğretimi özelinde çekillendiğinden, genel müzik öğretimi veren ilk güzel sanatlar lisesi olmasından ötürü İstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi üzerinden değerlendirildi. İstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Müzik Bölümü'nün mezun kız ve erkek öğrenci listeleri altı dönem üzerinden cinsiyet bağlamında incelendi ve mezun kız-erkek öğrenci sayıları belirlendi:

İstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Müzik Bölümü Mezunlarının Cinsiyet Bağlamındaki Profili[19]

Tablo 1: Mezun Kız ve Erkek Öğrencilerin Sayısı

Kız	Erkek	Toplam
111	49	160

Tablo 2: Mezun Kız ve Erkek Öğrencilerin Oranı

Kızlar	Erkekler
%70	%30
Kızların erkeklere oranı	Erkeklerin kızlara oranı
%2,27	%45

İstanbul Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi Müzik Bölümü'nün toplam mezun sayısı 160; mezun kız öğrenci sayısı 111, mezun erkek öğrenci sayısı ise 49 olarak tespit edildi. Kız öğrencileri toplamın %70'ini, erkek öğrencileri ise %30'unu oluşturmaktadır. Kızların erkeklere oranı %2,27 iken, erkeklerin kızlara oranı %45'tir. Elde edilen sonuçlardan, lisans öncesi genel müzik eğretimi veren kurumlardaki kız öğrencilerin sayısının erkek öğrencilere oranla çok daha yüksek olduğu görüldü. Çalışmanın, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerine İlişkin Yargıların Kariyer Seçimine Etkisi" başlıklı bölümünde, erkeklerin meslek kategorilerine göre dağılımı incelendiğinde, erkeklerin en az temsil edildiği meslek kategorisinin sanatçı kategorisi olduğu belirtildi. Kızlar için ideal meslek sıralamasında ise, ebeveynlerin sanatçılık mesleğini üçüncü sırada tercih ettikleri görülür. Bu durumla, erkeklerin, genel müzik öğrenimi kurumlarında kız öğrencilere oranla daha az sayıda yer almaları durumu arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Yaratıcılıkla özdeşleştirilmiş bir alan olan bestecilik öğreniminde erkeklerin daha yoğun yer alması, kadınların bestecilik öğrenimine erişimlerinin, genel müzik ve dolayısıyla çalgı öğrenimine erişimlerine kıyasla daha zor olduğunu göstermektedir. Bestecilik, yaratıcılıkla özdeşleştirilmiş iken; genel müzik (ya da sanat eğitimi) eğitimi ve onun başlıca getiricisi olan icracılık, kadının önce kendi anne-babası için ideal evlat ve aile statüsünü gösterir olumlu bir etken, ardındansa çocukları ve kocası için ideal anne/öğretmen/eş olması bakımından önemli bir olumlu faktör olarak görülür.

Erkeklerin meslek kategorilerine göre dağılımı incelendiğinde erkeklerin en yoğun bulundukları meslek kategorisi % 30.3'le mimar ve mühendis kategorisidir. Öğrenim ile ilgili meslekler % 8.6'ı ile ikinci sırayı, % 7.5'le bankacılık ve sigortacılık meslek kategorisi üçüncü sırayı almaktadır. Erkek öğrenciler, lisans öğrenimlerini bestecilik alanında tamamlayacak olsalar

[19] İncelenen altı mezuniyet dönemi üzerinden gerçekleştirildi (2000, 2001, 2005, 2006, 2007, 2008).

dahi, lisans öncesi müzik öğrenim kurumlarını kız öğrencilerden daha az tercih etmekte ya da bu kurumlarına daha az yönlendirilmektedirler. Bunun nedeni, erkeklerin meslek kategorilerine göre dağılımı incelendiğinde erkeklerin en yoğun bulundukları ve ebeveynleri tarafından erkekler için tercih edilen mesleklerin mimar ve mühendis, öğrenim ile ilgili meslekler ile bankacılık ve sigortacılık alanlarında olması ve erkeklerin lisans öğrenimlerinde bu alanlara yönelebilme ihtimalinin göz önünde bulunması olarak açıklanabilir.

Lisans Devresi Bestecilik Öğretimi Veren Kurumlardaki Öğrencilerin Cinsiyet Bağlamındaki Profili

Bestecilik öğretim kurumları ve bu kurumlardaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profili, bünyesinde bestecilik lisans devresi bulunan bu 11 kurum üzerinden incelendi. Söz konusu kurumlardan, kuruluşlarından buyana, mezun olan kız ve erkek öğrenci listeleri cinsiyet bağlamında incelendi ve mezun kız-erkek öğrenci sayıları belirlendi. Bünyesinde Bestecilik Bölümü/Anasanat Dalı Bulunan 11 Kurum (A-Z):

Başkent Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Bilkent Üniversitesi Müzik ve Sahne Sanatları Fakültesi

Çukurova Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Dokuz Eylül Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Hacettepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

İnönü Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi

İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı

İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Mersin Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

Lisans Devresi Bestecilik Öğretimi Veren 11 Kurumun Mezunlarının Cinsiyet Bağlamındaki Profili

Tablo 3: Mezun Kız ve Erkek Öğrencilerin Sayısı

Üniversite	Yıl	Kız	Erkek	Toplam
Başkent Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	2004	1	0	1
Bilkent Üniversitesi Müzik ve Sahne Sanatları Fakültesi	1989	26	39	65
Çukurova Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1989	0	0	0
Dokuz Eylül Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1999	3	5	8

Hacettepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1942	8	57	65
Önönü Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi	2004	4	5	9
İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı	1990	25	33	58
İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1986	7	6	13
Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	2006	0	0	0
Mersin Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1999	3	1	4
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Devlet Konservatuvarı	1984	9	20	29
Tüm Kurumlar		86	166	252

Tablo 4: Mezun Kız ve Erkek Öğrencilerin Oranı

Kızlar	Erkekler
%34	%66
Kızların erkeklere oranı	Erkeklerin kızlara oranı
%52	%1,93

Bünyesinde bestecilik öğretimi veren 11 kurumun kuruluşlarından günümüze toplam mezun sayısı 252; mezun kız öğrenci sayısı 86, mezun erkek öğrenci sayısı ise 166 olarak tespit edildi. Bu durumda kız öğrenciler toplamın %34'ünü, erkek öğrenciler ise %66'sını oluşturmaktadır. Kızların erkeklere oranı %52 iken, erkeklerin kızlara oranı %1,93'tür. Bu sonuçlardan, lisans devresinde bestecilik öğretimi veren kurumlardaki kız öğrencilerin sayısının erkek öğrencilere oranla çok daha düşük olduğu görülmektedir. Lisans öncesine yönelik genel müzik öğretimi veren kurumlardaki kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerden daha fazla iken, lisans devresi bestecilik öğrenimi veren kurumlardaki erkek öğrencilerin sayısı kız öğrencilerden fazla oluşudikkat çekicidir. Lisans öncesi genel müzik eğitimine kızlarla karşılaştırıldığında daha düşükoranla yönlendirilen/yönlenen erkekler, lisans devresi bestecilik eğitime kızlara oranla daha yüksek oranla yönlendirilmekte/ yönelmektedir. Yaratıcılıkla özdeşleştirilmiş bir alan olan bestecilik öğreniminde erkeklerin daha yoğun yer alması, kadınların bestecilik öğrenimine erişimlerinin, genel müzik ve dolayısıyla çalgı öğrenimine erişimlerine kıyasla daha zor olduğunu göstermektedir.

Bestecilik Öğrenimine Başlama Yaşının Cinsiyet Bağlamındaki Profili

Lisans devresinde bestecilik öğrenimi gören 1960-1977 doğumlu kadın ve erkek besteciler[20] incelendiğinde, kadın bestecilerin tamamının, lisans öncesinde de müzik öğretim kurumlarında öğrenim görmüş iken; lisans devresinde bestecilik öğrenimi gören 1960-1977 doğumlu erkek bestecilerin büyük kısmının ise, lisans öncesinde müzik öğrenim kurumlarında öğrenim görmediği saptandı. Bu durum, lisans öncesine yönelik genel müzik öğretimi veren kurumlardaki öğrencilerin cinsiyet bağlamındaki profiliyle paralellik göstermektedir. Kadınlar, lisans öncesinde de müzik eğitim kurumlarına erkeklere oranla daha yoğun biçimde yönlendirilmekte ve/ veya yönelmektedir.

Üniversitelerin Bestecilik Öğretimi Veren Birimlerindeki Öğretim Elemanlarının Cinsiyet Bağlamındaki Profili

Lisans devresinde bestecilik öğrenimi görmüş olan 1960-1977 doğumlu kadın ve erkek bestecilerin, bestecilik öğretimi veren bir yüksek öğrenim kurumunda bestecilik öğretim elemanı olarak görev alma oranları karşılaştırıldığında, bestecilik öğretimi veren söz konusu erkek bestecilerin sayısının, söz konusu kadın bestecilerin sayısından fazladır: Ele alınan sekiz erkek besteciden yalnız birinin bestecilik öğretimi veren bir kurumda bestecilik öğretimi vermezken, ele alınan altı kadın besteciden yalnız birinin bestecilik öğretimi veren bir kurumda bestecilik öğretimi verdiği görülür.

Sonuç

Kadınların bestecilik eğitimine erişimi ve bestecilik kariyerleri Türkiye genelinde bahsi geçen kurumlar özelinde incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Lisans öncesine yönelik genel müzik öğretimi veren kurumlardaki kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerden daha fazla iken, lisans devresi bestecilik öğrenimi özelinde bu durum tam tersidir ve erkek öğrencilerin sayısı kız öğrencilerden fazladır. Lisans devresinde bestecilik öğrenimi gören 1960-1977 doğumlu kadın bestecilerin büyük kısmı, lisans öncesinde de müzik öğretim kurumlarında öğrenim görmüş iken; lisans devresinde bestecilik öğrenimi gören 1960-1977 doğumlu erkek bestecilerin büyük kısmı ise, lisans öncesinde müzik öğrenim kurumlarında öğrenim görmediği saptandı. Bestecilik öğretimi veren kurumlarda, bestecilik dersi veren söz konusu erkek bestecilerin sayısı, söz konusu kadın bestecilerin sayısından fazladır.

KAYNAKÇA

BENEDICT, Ruth, **Pattern of Culture,** Houghton Mifflin, New York 1959.

BORA, Aksu, **Kadınların Sınıfı**, İletişim Yay., İstanbul 2005.

DEVLET PLANLAMA TEŞKİLATI (DPT), **Türk Aile Yapısı Araştırması,** DPT Yayınları, Ankara 1993.

ECEVİT, Yıldız, "Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çalışılabilir?", **C.U. Tıp Fakültesi Dergisi**, 25/4 (2003), s. 83-88.

ENGLAND, P., FARKAS G., **Households, Employment, And Gender A Social, Economic and Demographic Issues**. Aldine Publishing Company, New York 1986.

[20] İncelenen kadın ve erkek besteciler, Türkiye'deki iki önemli müzisyen biyografisi kitabında yer verilen bestecilerdir. Bknz. Gülyasoğlu, 2000; Say, 1998.

ERSÖZ, Aysel Günindi (1997). **Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar Ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı (Kamu'da Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği),** Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

GATES, Eugene Murray (1992). **The Woman Composer Question: Four Case Studies from the Romantic Era**, University of Toronto, Doktora Tezi, Toronto.

İLYASOĞLU, Evin, **71 Türk Bestecisi**, Pan Yay., İstanbul 2007.

KANDIYOTI, Deniz, "Kadınlarda Psiko-Sosyal Değişim Kuşaklararası Bir Karşılaştırma" (der. Nermin Abadan-Unat), **Türk Toplumunda Kadın,** Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara 1982, s. 319.

KIRAY, Mübeccel, **EREĞLİ:Ağır Sanayiden önce Bir Sahil Kasabası**, İletişim Yay., Ankara 1964.

MARSHALL, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yay., İstanbul 1999.

MEAD, Margaret, **Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,** William Morrow, New York 1975.

OAKLEY, Ann, **Sex, Gender and Society**, Temple Smith, London 1972.

SANDAY, Peggy R., "Margaret Mead's View of Sex Roles in Her Own and Other Socities" **American Antropologist**, 82/2 (1980), s. 340 – 348.

SANDBERG, D., vd. "The Influence of Individual and Family Chracteristics Upon Career Aspirations of Girls During Childhoöd and Adolescence", **Sex Roles**, 16/12 (1987), s. 649-668.

SAY, Ahmet, **Türkiye'nin Müzik Atlası**, Borusan Kültür ve Sanat Yay., İstanbul 1998.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2115-2138, ANKARA-TURKEY

KIBRIS ORTAÇAĞ SÖYLENCELERİNE YANSIYAN "ÖZGÜN TOPLUMSAL YAPI" ÜZERİNE KISA BİR DEĞİNİM

Şevket ÖZNUR[*]
Ejdan SADRAZAM[**]

ÖZET

Bu araştırmanın amacı Kıbrıs ortaçağ anlatıları ile yaratılan toplumsal şekillenmenin yansımalarını kısaca çözümlemektir. Bunu anlayabilmek için bir bütün olarak Kıbrıs'ta toplumsal belleğin ve kahraman karakterlerinin nasıl şekillendiği irdelenmiştir. Bu araştırmanın başlıca sonuçlarından biri Avrupa ile yerli anlatılar arasındaki açık benzeşimin sergilenmesi olmuştur.

Frank soylularının Kıbrıs'a yerleştikleri dönemde Fransa'da en parlak günlerini yaşayan ve bekar aşık düşüncesi ile yoğrulan *Troboudour* şiiri, Ortaçağ boyunca Kıbrıs söylencelerinin üzerine belirgin bir etkide bulunmuş ve *Troboudour* şiirine özgün değerlerin bir kısmı söylencelere geçmiştir. Feodal toplumun yaşadığı evim sürecine paralel, aile yapılarının katılaşması ve kadın için toplumsal olarak oluşturulmuş iffet bekçiliği rolünü ön plana geçiren yeni değerler, Kıbrıs söylencelerine sızmıştır. Örneğin, Hardjannes'ın Şarkısı'ndaki, Hardjannes çapkın ve asi bir Troubadour tiplemesi iken, Mavroudhes'in Şarkısı'ndaki Maroudhia, her türlü ayartmaya karşı direnen soylu kadın tiplemesidir.

Şarkılar, saray kaynaklı olmakla birlikte, halk öyküleri içerisine sızmaları ile kahramanlarının adları Yunanca olarak değiştirilmiştir. Bu da anlatıcıları tarafından değişikliğe tabii tutulduklarının belirgin bir göstergesidir. Yine yalnızca biçime ilişkin değil, içerik ve iletileri açsısından da farklı mekan ve zamanlarla anlatılan aynı söylencenin varyantları arasında önemli farklılıklar gözlemlenebilmektedir. Örneğin, incelediğimiz Hardjannes'ın Şarkısı'ndaki, Hardjannes tarafından ayartılan bakire Maroudhia ile Mavroudhes'in Şarkısı kral tarafından bile ayartılmaz bakire Maroudhia aynı kişidir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Franklar, Troboudour şiiri, Ortaçağ söylenceleri.

[*] Dr. Yakın Doğu Üniversitesi, Türk dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: sevketoznur@hotmail.com
[**] Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, El-mek: esadrazam@gmail.com

A SHORT RELEVANCE ABOUT AUTHENTIC SOCIAL STRUCTURE WHICH REFLECTED FROM CYPRUS MEDIAEVAL NARRATIONS

ABSTRACT

It is the intention of this research to briefly analyze the reflection of social formation which created in Cyprus mediaeval narrations. To apprehend this, it may be appeal to scrutinize how shaped heroic characters and social memory in Cyprus as a whole. One of the main results of this research is to expose an obvious analogy between European and local ones.

When Francs came to Cyprus, the *Troboudour poems* lived in a brightly period and were affected by the idea of lover who was never married. Family structure became solid during the evolution of medieval society and the role virginity of women constituted by socially. The authentic values of the *Troboudour poems* more or less transferred directly to Cyprus narrations. For examples, whilst Hardjannes is a vicious and mutinous character in the song of Hardjannes, Maroudhia is a typical noblewoman who resists against all kind of enticements in the song of Maroudhia.

All songs that transferred directly to Cyprus people narrations and could be connected with European origin came from palace, but the names of heroic characters changed from origin to Greek ones. The changing was not only their forms but also their contexts and massages. This created so many variants that took place at different locality and times. For example, the virgin who seduced by Hardjannes is the same person who could not seduce by anyone in the song of Maroudhia.

Key Words: Cyprus, Francs, Troboudour Poems, Mediaeval Narrations.

1.Giriş

KuÇaktan kuÇağa gerçekten olmuÇ gibi aktarılan ve yaygın bir dolanıma sahip olan söylenceler, bazen gerçeküstü öğeler içermelerine karÇın, çoğunlukla gerçekten yaÇanmıÇ olaylara ve gerçekten yaÇamıÇ kiÇilere dayanırlar. Her ne kadar yaÇanmıÇ tarihi aktaran metinler olmasalar da az çok içinden çıktıkları toplumsal yapı hakkında okuyucusuna bir takım fikirler verirler.

ÇalıÇmada, söylencelerin öykülerinde dıÇa vuran özgün yanlar retrospektif bakıÇaçısı ile çözümlenerek, içerisinden çıktığı toplumsal yaÇam hakkında bir izlenim elde edilmeye çalıÇılmıÇtır. Bu amaçla, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın baÇlarında Kıbrıs'ın çeÇitli yörelerinden derlenmiÇ muhtemel doğuÇ çağı, içeriğindeki göndermelerden hareketle Frankların Kıbrıs'ta hüküm sürdürdüğü 12. yüzyılın sonundan 15. yüzyılın sonuna kadar olan zaman dilimini kapsayan söylenceleÇmiÇ dört halk öyküsü seçilmiÇtir. Konu açısından söylenceler arasında sınırlama yaparken, özellikle tüm toplumlarda büyük öneme sahip ve o topluma iliÇkin değer yargılarının doğrudan yansıtan kadın ve erkekler arasındaki iliÇkilere odaklanılmıÇtır.

Derlenen söylencelerin, Kıbrıs'ın pek çok yöresinde ve hatta Kıbrıs dıÇında da pek çok yerde çağlar boyunca anlatılıyor olmaları varyantlarının ortaya çıkmasını da sağlamıÇtır. Böylece

anlatılan bölgenin ve zamanın özgün yanları da söylencelere eklemlenmiştir. Buna karşın, söylencelerin ana motifleri, belirli toplumsal yapının estetik yansımaları olduğu kabul edildiğinde, o toplumun yaşam tarzına ilişkin bilgileri bize aktarmayı sürdürecektir.

Söylencelerin çözümlenmesine başlamadan önce, içerisinde doğduğu toplumsal yapının tarihsel geri planına kısaca göz atmakta fayda vardır. Eski Kudüs kralı ve Aslan Yürekli Richard'ın Poitou vasallı olan Guy de Lusignan, Kudüs kuşatması sırasında Saladin tarafından esir edilmiş ve daha sonra Champagne'li Henri'nin yardımlarıyla serbest bırakılmıştır. Guy de Lusignan 6 Nisan 1192 tarihinde Kıbrıs'ı Tapınak şövalyeleri'nden satın aldı. Kıbrıs'ı satın almasından sonra, Filistin'de Saladin tarafından topraksızlaştırılan baronları adaya davet ederek, onlara, Kıbrıslıların serf oldukları büyük mülklerin feodal haklarını bahşetti. Guy de Lusignan tarafından Kıbrıs'ta bir Latin Krallığı oluşturuldu. Onun kurduğu Lusignan hanedanı adayı batı Avrupa benzeri bir feodal sistem ile yaklaşık üç yüzyıl yönetecekti.

Kıbrıs'ta Franklar tarafından kurulan krallığın batı Avrupa feodalizminden aldığı çok şeyler vardı. Feodalizm, temel üretim eyleminin tarım olduğu, köleliğin ortadan kalktığı veya marjinal hale geldiği, buna karşın benzer yollarla serflerin toprağa bağlandığı; ve içerisinde küçük bir seçkinler grubunun askeri eylemlere hakim olduğu, siyasal erkin parçalanmış olduğu bir toplumsal sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik olarak adlandırılabilecek, 10 ve 11.yüzyıl batı Avrupa tarzı feodal örgütlenişi içerisinde kral adeta eşitler arasında birinci konumdaydı. Bir sürü küçük ve gittikçe küçülen egemenlik bölgeleri halinde parçalanma yaşanıyordu. Toprak dağıtmak sureti ile bağlılıklarını kazandığı vassallarına ancak kişisel bağlarla ilişki kurabiliyordu ve bu hali ile diğer senyörlerden neredeyse farksızdı. O yalnızca adı ve tacı ile kral, eşitler arasında birinciydi- *Primus inter pares* . Kral ile doğrudan kişisel ilişki kurabilen şövalyeler baron olarak adlandırılıyordu. Baronlar kendi topraklarını tıpkı kral gibi çeşitli vassallarına *fief* olarak vermekte veya kendi şatosunda şövalyeler barındırarak gereksinim duyduğu askerleri sağlamaktaydı. Aynı zamanda bu yolla topraklarının yönetimini ve üretilen ekonomik artıktan göreneklere uygun bir pay elde edebilmekteydi. Üretim ve tüketim ağırlıkla yerinde ve aynı ekonomik birim çerçevesinde gerçekleşiyordu. Bir adam hem kendisinden daha güçlü birisinin bağımlısı, ve hem de kendinden daha güçsüz olanların koruyucusu haline geldiği görülüyordu (Bloch, 245). Bir *fief*i elde etmiş olup da kendi topraklarından başka şövalyelere *fief* veremeyecek durumda olanlar diğerlerinin aksine bir unvan taşımamaktaydı. Diğer bir anlatımla şövalye vassalı olmayan bir soylu oluyordu(Sahillioğlu, s.49). Doğrudan üreticilerin üzerinde bulunduklarından aynı zamanda üretim ve bölüşümilişkilerin de merkezinde yer alan malikane yöneticisiydi.

Malikanede üretilenler üzerinde kademeli olarak tüm lortların belirli hakları vardı. Diğer bir anlatımla serfleri koruyan ve çalıştıran şövalye bu görevi bir lordun vassallı olarak yerine getiriyor, bağlı olduğu lort ise daha üst lordun vassallığını üstlenmiş oluyordu. Feodal ilişki bu tür iki veya üç tekrarından sonra *rex*, *prenceps* ve *dux* olarak bilinen lortların lordu ile son buluyordu (Poggi, 38).Kurulan kişisel bağlarla, toplumsal hiyerarşide alttan üste doğru hizmet ve üstten alta doğru ise güvenlik, düzenli bir gelir elde etme veya barınma genel düzeyde bir beklentiydi. Tüm toplum katmanları iki taraflı görev ve sorumluluklar ayrıntılı bir biçimde içlenmiş kişisel bir zincirle birbirine bağlanmıştır. Ancak her baron, her vikont, her senyör kalesinden ya da kalelerinden mülküne veya mülklerine bir hükümdarın devletini yönetmesi gibi hükmediyordu. Sık sık bireysel bağımsızlık ve güç isteği sistemi sürekli bir biçimde daha küçük parçalara ayırıyordu.

Parçalanma eğilimi, 11.yüzyılın sonuna kadar tüm toplum katmanlarının basamakları boyunca devam etti. Frankların Kıbrıs'a yerleşikleri 12. yüzyılın sonlarında ise bu eğilim tedricen tersine dönmeye başlamıştır. Daha iyi mevzilenmiş durumdaki toprak egemenleri feodal harekete el koymakta ve sabitleşmeye başlayan feodal hukuka yeni bir yön veriyorlardı. Kuralları vassalları

aleyhine sabitleşiriyorlardı. Sonunda savaşçılar toplumunun tek tek kişiler için görece büyük yükselme ya da genişleme fırsatlarının bulunduğu hareketli evre yerini, mevkilerin büyük ölçüde dışakapalı olduğu, az sayıdaki büyük toprak sahibinin çok sayıdaki küçük toprak sahibine oranla toplumsal güç kazandıkları bir evreye geçildi (Elias, 98-9). Temel zenginlik ölçütü olarak toprağın gelecek nesillere aktarılması ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi, aile kurumunu biçimlendirerek, soylu sınıfı gittikçe dışakapattı. Bu dönem hanedan bilincinin geliştiği ve ailelerin toplumsal konumlarını, servetlerini koruyabilmek için kapalı ve katı aile yapıları oluşturdukları bir dönemdi.

Kıbrıs'ın karakteristik özellikleri de Frankların oluşturduğu krallığın biçimlenişine de doğrudan yansımış ve özgün bir takım farklılıklar yaratmıştır. Her şeyden önce Latin Doğuda, Avrupa'dan gelen soylu sınıf üyeleri, Batı Avrupa'dan farklı olarak kırlara değil, kentlere yerleşmişti. Baronlar, kendi evlerini tahkimli kentlerin içlerine kuruyorlardı. Kentlerin içerisinde yarı köylü ve yarı kentli bir topluluk yaşıyordu. Baronların kendilerine verilen topraklardan elde ettikleri yanında, ticari ilişkilerden ve pazar haklarından da gelirler elde ediyorlardı (Marshall, 123).

Kıbrıs'ta soylular ile halk kitleleri arasında yalnızca sınıfsal değil, etnik bir ayrım da vardı. Yerli halk arasında ticareti sayesinde elde ettiği servetler nedeni ile diğerlerinden ayrışan ve beyaz Venedikli olarak adlandırılan bir sınıf ortaya çıkarmasına karşın, doğrudan üretici olan serfler ya yerli Ortodokslardan ya da Latin Doğuyu terk ederek gelen Lübnan kökenli Katoliklerden veya dini baskı gibi çeşitli nedeni ile güney doğu Fransa ve kuzey İspanya'dan Kutsal Topraklara göç etmiş ve Kutsal Toprakların kaybedilmesi ile Kıbrıs'a yerleşen bir kısım köylülerden oluşmaktaydı. Ancak doğrudan üreticilerin ağırlıklı bir bölümünün yerli halktan oluştuğunu düşündüğümüzde, sınıfsal ayrılık etnik bir ayrılıkla da örtüşmekteydi.

Soylu sınıf üyeleri, Kutsal Topraklardan sürülmelerinin ardından, gerek Avrupa'dan aktarılan yardımlar ve gerekse Latin Doğu ile Avrupa arasında devam eden kazançlı ticaret sayesinde kendilerini yüksek gönenç düzeyi içerisinde buldular. Kral için baron ve şövalye düzenleri, başpiskopos ve piskoposlar, kent zanaatçıları ile dış ticaret topluluklarının üyeleri, yerliler ve yerleşikler arasında dengeyi korumak oldukça güç bir görevdi.

Tüm bunlara ek olarak Latinler ile yerli halk arasıda veya kır kent ayrımı ile de örtüşen soylularla doğrudan üretici serfler arasında dini bir ayrılık da vardı. Guy de Lusignan, Frankların azınlık olarak bulunduğu Kıbrıs'ta, yerli halkın Ortodoks inancına bağlı kalmalarına müsamaha göstermiştir. Fakat kendinden sonra gelenler, katı Katolik inançlarını yerli halka da kabul ettirmeyi denediler ve onlara çok fazla müsamaha tanımadılar. Yerli halk ile Lusignanlar arasında, Roma Katolik Kilisesi'nin Ortodoks Kilisesi üzerinde üstünlüğünü tanıma sorunu üzerine gelişen dini rekabet Lusignan döneminin ilk yarısına hakim olmuştur. Latinler, başta Mağusa olmak üzere Limasol, Lefkoşa ve Baf kentlerinde kendi kiliseleri için topraklar bahşettiler ve ayrıca toplanan ondalıkları Latin Kilisesine aktardılar. Kıbrıs Kilisesini kontrol etme çabası içerisinde olan Latin klarji Franklar ile Kıbrıslılar arasındaki varolan güç ilişkiyi daha da ağırlaştırıyordu.

1260 yılında Papa IV Alexander yayınladığı *Bulla Cypria* adlı ferman ile Latin Kilisesi'ni Kıbrıs'ın resmi kilisesi olarak ilan ediyor, Kıbrıslı klarjiyi sadakat yemini etmeye zorluyor ve tüm ondalık haklarını talep ediyordu. (Panteli, 35-6) Papalık emirnamesi, sürekli bir zulümden veya yüksek düzeyli papalık delegasyonunun adalıların dinlerini değiştirmelerini sağlamak için sık sık ziyaretlerinden daha fazla bir etki yapmadı. Kıbrıslılar Ortodoks miraslarına sadık kalmayı sürdürdüler ve 14. yüzyılın ortalarından itibaren Latin klarji halkın latinleşmesi için daha az çaba sarf etmeye başladı. Yerli Ortodoks halka karşı uygulanan dini politikadaki değişim, Fransız nüfusunun bir bölümünü de içine alan ve Bizans Palaeolok hanedanından etkilenen Helenleşme

sürecinin büyük etkisi olmuştur. Bu değişim, Ortodoks Kilisesi'ni soyluluk ile yerli halk arasında, ilk kez dengeleyici(Maier, 98) bir etmen olarak Katolik Kilisesi karşısında çıkartmıştır.

2. Maceracı Küçük Kardeş

Lusignan ailesi Poitou Kontu olan Avcı Hugh'la ilk kez IX. yüzyılda tanınmıştır. Onun oğlu II. Hugh, Poiters'lere komşu bir kentte Lusignan ailesinin atasını inşa eder. X. ve XI. yüzyıllarda bu aileyi önemli feodal senyörler temsil etmiştir. Tümünün adı Hugues veya Hugh olan bu senyörlerden VIII. Hugh, Bourgonge de Rancon de Taillebourg ile evlenerek Poitou ile La Marche kontu olan IX. Hugh'u dünyaya getirmiştir. Guy, bu kontun üç kardeşinden biridir.(Jeffery, 87)

Soyluluk, kendi toplumsal egemenliğini sürdürebilmek için, evlilik kurumunu kendi çıkarları doğrultusunda örgütlemiş;Kilise, toprağın kendi üyelerince kolektif kullanımını sağlamak için evliliği yasaklayarak (Duby, 1991a:56), kabul edilen cinselliği belirli kalıplar içerisinde tutmaya, sınırlandırmaya çalışmıştır. Diğer bir anlatımla, evlilik kurumu, soya ilişkin servetlerin aktarımını düzenlemek ve Kilisenin cinselliği denetim altına alma çabasının uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü malikânenin mirası, kuralsız evlilikler veya kız kaçırmalarla belirsizleşmekteydi. Bu da senyörler arasında sürekli bir çekişme, yani savaş demekti ve Kilise de bu çekişmeden nasibini sık sık alıyordu. Toplumsal barış soy aktarımının düzenlenmesine ve denetlenmesine bağlıydı.

Kilise, evlilik kurumuna müdahalelerini belirli bir temele oturtmak için, arayışlarını yaratılıştan başlayarak kutsal kitabın öğretilerine ve azizlerin anlatılarına kadar geniş bir çerçevede sürdürdü. Erkekleri özne olarak kabul eden ve kadını doğurganlık aracı (Duby, 1991a**:**111) olarak gören bu arayışta, evlilik ilkel şehvet duygularının dizginlenmesi, çocuk yapma gibi nedenlerle laiklere önerilmekteyken, tek ve dıştan evlilik bir kural durumuna getirilmiştir.

Kilise'nin siyasi gücü arttıkça, kendileri pek uymasalar da başta Kral olmak üzere tüm senyörler, yeryüzü barışını korumak için bu kurallara uygun olmayan cinsel birlikteliklere müdahale etti. Aksi durumda toplumsal yapıyı bozabilecek kız kaçırmaların, kan davalarının ardı arkası kesilmeyecekti. Kamusal bir düzene bağlanan evlilik ilişkisi içerisinde kız, babası tarafından verilmekte ya da kocası tarafından satın alınmaktaydı. Oysa evlilik ilişkisi dışında kız kendini vermekte veya biri tarafından kaçırılmaktaydı. Aslında bu iki ilişki türü, *yaşlı veya genç* (Duby, 1995: 138) olmalarına göre önerilen iki davranış modeli arasındaki ayırıma tekabül ediyormuş gibi görünmektedir. (Duby, 1991b:50)Yaşlı örneğinde kadın, aile mülklerinin birleştirilmesi, korunması ve gelecek nesillere aktarılması için kurulan evlilik ittifaklarının edilgen bir nesnesidir. Genç örneğinde ise kadın, aile mülkünü parçalayabilecek, ailenin rakiplerine aktarabilecek şekilde kuralsız birliktelikler yaşamaktaydı.

XI. yüzyıl sonrasındaki nüfus artışı da dikkate alındığında, miras hakkının yalnızca soyun devamını sağlayacak ilk erkek çocuğa tanınarak, birlikteliklerin kurallara bağlanmasının, mirasın aktarılması ve korunması için tehlikeli görünen diğer çocuklardan oluşan önemli sayıda evlenmemiş erkek kitleyi ortaya saldı. Bu durumda, "yaşlı" örneği, soyluların özellikle malikânelere sahip senyörlerin istemleriyle örtüştüğünü ve Kilise'nin de esas olarak bu ilişki türünü meşrulaştırdığını söyleyebiliriz. Kadının kocasından başka bir erkek tarafından tohumlanması, atalardan kalan mirasın başka bir kana geçmesini doğuracaktı. Bu ilişkide iffetin ön plana geçmesi kaçınılmazdı.

Genç evlilik türü ise kalıtım aktarımına dolaylı yoldan hizmet etmektedir. Kalıtın parçalanma kaygısı ile ekber evlât dışında kalanlar malikâne dışına gönderilirken, kalıt üzerinde hak iddiaları ortadan kalkmakta, nikâhsız olarak birlikte olduğu kızın ailesi, düğün yapmaktan, *drahoma* vermekten kurtarmaktaydı. Bu durumda hem erkek ve hem de kız ailesi için gizlice bir

ilişki türü olarak nikâhsız birliktelik (Duby, 1991a:31) benimsenmektedir. Bu sistem erkekleri maceraya girmeye teşvik etmektedir. Mirası alan kişi, kız kardeşlerine mirasından pay vermemek ve adamlarının kendisine olan bağlılıklarını güçlendirmek için genellikle onları vasalları ile evlendirmekte; erkek kardeşlerinin ise meşru evlilik yapmasına çoğu kez izin vermemektedir. Bu durum aile içinde çoğu kez silahlı kavgalara neden olmakta, ekber evlât dışındaki erkek kardeşlerin bekâr kalmasına ve dolayısı ile bunların sürekli taşkınlıklarına, servet ve macera peşinde koşmalarına veya manastırlarda inzivaya çekilmelerine yol açmaktadır. Demek ki, maceracılar toplumsal olarak üretiliyorlardı. Poitou ile La Marche kontu olan IX. Hugh'un üç kardeşinden biri olan Guy de Lusignan da bu maceracılardan biri idi. O dönemde haç bahanesiyle çok uzaklara gitmek zorunda kalan genç erkek çocuklar görülmektedir; bunlardan bazılarının babalarına veya amcalarına silah çektikleri görülmektedir. Birbirini öldüren düşman kardeşler görüldüğü kadar, o çağın insanlarının yakınmaları da duyulmaktadır. Bu gençliğin ahlakının bozulmasıdır, gençler artık yaşlılara saygı duymamaktadırlar. (Duby, 1991b:100)

Maceracılar kitlesi, bir yandan üsteki lortları etkileyip kendilerine himayedar bulma ve aristokratik basamakları yükselme çabası gösterirken, diğer yandan, haçlı seferlerinin ruhani olmasa da dünyevi vaatlerinin iflasını ve düş kırıklığını yaşayan bu kuşağın, ait oldukları sınıf içerisindeki hareketliliğin durmasından duyduğu rahatsızlığı ve düş kırıklıklarını aktardıkları bir edebi tür olarak *Troubadour* şiirini geliştirdiler.

Troubadour şiiri o güne kadar gelişmeden farklı iki önemli özellik taşıyordu. Birincisi Latince değil de anadilde yazılmaktadırlar ki, bu Kilisenin edebiyat alanındaki üstünlüğünün/tekelinin –etkisinin değil, sona erdiğinin göstermektedir. İkinci olarak ise yeni bir tema olarak hem aşk özenesi ve hem de deneyimi ile fiziksel aşk şiirlerin dokusuna yerleşmişti (Duby, 1991b:50).

Aşk öznesinin şiir nesnesi haline dönüşmesinin başlıca nedenleri arasında *Troubadour*'ların da evlilik kurumu ile başlarının dertte olmasıydı. Sınıfların katılaşması, soyluluk içerisinde üste doğru hareketin olanaksızlaşması, içine düşülen konumun doğrudan sorumlusu olarak algılanıyordu. Kuşkusuz cinselliğe verdikleri önemin diğer bir nedeni de doğrudan zengin kadın avcılığı idi. Sık sık meydana gelen feodal savaşların soylu ailelerin erkeklerini top yekun kırdığı durumlarda mirasın kızlara kalması, onları peşine düşmeye değer avlar haline getiriyordu. (Duby,1995:143).Bu nedenle henüz *Troubadour*'lar için meziyet ve kahramanlıkları ile zengin bir mirasa konacak olan genç kızın aşkını fethetmeye çalışmak vazgeçebilecekleri bir uğraş değildi.

Troubadour'lar, bir kadının aşkını bir erdeme dönüştürerek adeta bir hanımefendinin konumunu erkeklerin üzerine çıkardılar ve onu tüm iyi şeylerin temeli haline getirdiler. Burada iki anahtar öğe vardı: "*kadınlara tapınma*" ve "*erkeğin aşkla soylulaşması*" (Valency, 37). Gerçekten de, *Troubadour*'lar için yüksek sınıftaki evli kadınlar, güzel söz ve nezaketleri ile kandırılarak lortlarına ulaşmalarını sağlayacak araçlardı (Bogin, 55). Kadınları etkileme girişimleri, *Troubadour* geleneğinin yükselişine ve romantik aşkın doğuşuna neden oldu (Nelson, "*Love Poetry*...).

Trouboudor şiirinin önemli bir temsilcisi olan ve Aslan Yürekli Richard'ın sarayında bir şiir yarışmasına katılan Arnaut Daniel (Geis,49), çağdaşı ve Aslan Yürekli Richard'ın vassalı Guy de Lusignan gibi toplumsal olarak üretilen bir maceracı idi. Arnaut Daniel kendini anlattığı şiirinde(i) bize bir Papadan ve Roma İmparatorluğundan yeğ tuttuğu hanımefendisinin aşkını ve belki de onun aracılığı ile Buovilla'lı Guillem'i elde etmek için kendini sürekli geliştiren, aşkından vazgeçmeyen bir şövalyeyi, kendini anlatmaktadır.

Ulaşamayacağı bir kadına yaşamını adamak, şövalyeliğin ulaşamayacağı hedeflerine ve isteklerine bağlı kalmasını ve hiç bir zaman bunlardan vazgeçmeyeceğinin iradesini gösteriyor

.Georges Duby'e göre ise *Troubadour* şiiri, yalnızca üste doğru bir toplumsal hareket isteminin bir ifadesi değil, aynı zamanda 12.ci yüzyılda şövalyenin toplumdaki konumundan kaynaklanan ve güçlü bir biçimde yaşanan düş kırıklıklarının bir sonucuydu. Bir şövalye, kılıç töreninden sonra evleninceye, bir ailenin başı oluncaya değin, uzun bir dönem ve hatta sürekli "genç"- *juvenes*, olarak kalıyordu. "Gençler", sonradan babaları yerlerini alacak olsalar bile, o an için yalnızca birer şövalye idiler ve bunu en iyi şekilde yerine getirmeye çalışıyorlardı. Gerçi *Troubadour*'lar gençlikleri ile öğünmekteydiler, erişkinlere katılmak, çoğu kez erişilemeyecek bir amaçtı onlar için. Ama saraylı aşk şiiri belki de sisteme bir meydan okuma biçimi, farklı yollarla hakları olduğuna inandıkları şeyleri, almayı deneme biçimi idi (Duby, 1977:112-122). Böylece kendi umutsuz konumlarını elde edemeyecekleri bir aşkla dışa vuruyorlardı(Nelson,). Gençlik, toplumsal yapıya yenik düşmüştü, kadınların hepsi de evli olduğu için kendilerini kabul edecek kadın bulamıyor ve bu kadınlar zina yaptıklarında, eşleri bir genç değil, de gene başka bir evli erkek oluyordu. *Troubadour*'lar koca karı ve evli aşk yerine koca, karı ve genç aşk modeli geçirmeye çalışarak, toplumsal sınırlamaları gençler lehine kırmak istiyorlardı (Duby,1995:146, Elias,118). Frankların Kıbrıs'a yerleşikleri çağda en parlak günlerini yaşayan *Troubadour*'ların zina üzerinde sürekli durarak anlatmak istedikleri şey de bu idi.

"Zina tutkusu". Endülüs'teki Müslüman ve Hıristiyan arasındaki karşılıklı kültürel etkileşim yeniden-fetih için savaşan Frank şövalyeleri tarafından Fransa'ya taşınmıştı. Bazıları Fransa'ya Müslüman köleler getirmiş ve hatta Müslüman bayanlarla evlenmişlerdi. Franklar 1064'te kuzeydoğu İspanya'daki Barbastro'yu aldıkları zaman her şövalyeye içindekilerle birlikte – mobilya, uşak, kadın ve çocuklar, bir ev armağan edilmişti. Barbasstro'ya karşı sefer, Aquitiane Dükü tarafından yürütülmüştü ki, onun oğlu Guilliem (1071-1127), ilk *Troubadour* olarak kabul edilmektedir(Nelson, L.H., a.g.e.). Gulliam de malikanelerinden dışlanıp Guy de Lusignan gibi Kutsal Toprakların yolunu tutmuş maceracı şövalyelerden biridir. Klarji üyesi bir kronikçi olan Malmesbury'li William onu şöyle karakterize eder: " kötülüğe oldukça eğilimi olan bir soytarı ve öyle bir adam ki, Kudüs'ten dönmeden önce ahlak bozukluklarının tüm biçimlerini yerine getirmişti (...)Hiçbir şeyi ciddiye almıyor, her şeyi bir şakaya dönüştürüyor ve dinleyicilerinin kontrolsüz gülüşlerine neden oluyordu. ("*William of Malsmesbury,* Topsfield, 195)". Guillem, karısının iffetini çok yakından koruyan kocaya (*a cons gardatz*- korumalı organ) karşı bedensel terimlerle kızdığı şehvetli şarkı "*Companho tant ai agutz d'avols conres*" (Yoldaşlar, üzüntü gibi arkadaşa sahibim), *Troubadour*'ların fiziksel aşka veya "zina" olarak kabul edilen şeye karşı yaklaşımlarına iyi bir örnektir:

"Bir uşak veya muhafız yoktu asla orada,
Kötü Efendisinden daha fazla;
Fakat anlatacağım organı sana, ne olduğunu onun doğasının da,
Bir adam onunla kötü şeyler yaptığında daha kötüsünü alır ondan:
Diğer tüm şeyler azalmasına rağmen, birisi ondan bir şeyler çaldığında,
organ(ın kıymeti E.S) artar."
Ve ne zaman ağaç kesilirse, büyür daha da kalın,
Ve Lort sağladığı vergisini veya gelirini kaybetmez ondan;
Mahvolduğuna kederlenmek boşuna, ortada hiç zarar yoksa.
Boşunadır kederlenmek mahvolduğuna, ortada hiç hasar yoksa." (Geis, 55)

Guillem ve diğer *Troubadour*'lar evli bayanlarla cinsel ilişkinin meşruluğunu savunurken, kilisenin düzenlemelerine açıkça karşı çıkıyordu. Ancak bu karşı çıkış nedensiz değildi. Onlara göre aşk, bir şövalyenin kendini gerçekleştirmesinin ve maharetini ortaya dökmesinin en önemli araçlarından biri idi.

Katılaşan soyluluk, kendilerine ve kiliseye karşı böylesi bir gizli isyana sert yanıt veremiyorlardı? Toulouse'lu bir *Troubadour* olan Guillem Montanhagol, bu soruyu yanıtlayabilecek bir açılım getirmektedir: "Gerçekten aşk günah olduğu için değil, fakat kötüyü iyi ve iyiyi de daha iyi yapan ve bir adamı her gün iyi şeyler yapma yoluna koyan bir erdem olduğu için, aşıklar tüm kalpleri ile aşklarına hizmet etmelidir; gerçekte aklını aşka veren artık kötülük yapamadığı için, hayırseverlik aşkın ardından gelir"(Valency, 183) Evet, efendisine karşı isyan edeceğine, başıboş hareketlerde bulunup varolan rahatsızlıklarını bir ölçüde sisteme karşı kullanacaklarına şövalyelerin tüm yaşamlarını kadınlara adamaları, onlar için iyi şeyler yapmaları, kilisenin şövalye söylemi üzerindeki etkisi azaldığı ölçüde şövalyeler için öz-denetim sağlamanın bir yolu idi.

Kıbrıs'a ait **Hardjannes'ın Şarkısı**'nda([ii]) da Hardjannes, ayartılmaz bir bakireyi ayartmaya çalışırken, bir anlamda kendini ispatlamaya çalışır. Bu amaçla farklı söylencelerde de görülen ayartılmaz bakire Maroudhia'yı (Bkz. **Mavroudhes'in Şarkısı**) seçer. Seçim, kendi isteğinden çok yaratılışın doğal bir sonucudur. Dünyanın yaratılışının ardından Kıbrıs krallıklarının oluşumu, denizlerin kumlarla çevrelenmesi, kuşlar ve kırlangıçların oluşumu, tavuk ve lades kemiğinin yaratılışının ardından öpücük ve kara sevda doğmuştur. Lades kemiğinin oluşumundan sonra öpücük ve kara sevdanın doğuşu,talihin bir gence getireceği iki sonuca işaret etmektedir. Öpücüğün mü yoksa kara sevdanın mı kişinin payına düşeceğini kendi çabası veya seçimi belirleyecektir. Çünkü **Hardjannes'ın Şarkısı**'nın devamında Hardjannes, Maroudhia'yı ayartmak için eşi görülmemiş hazineler önermektedir. Ortaçağ Avrupası'nda şatoların en tahkimli yerine inşa edilen kulelerde korunan hazine gönderme yapan **Hardjannes,** Maroudhia'ya yüz kule altın sikke, yedi kule inci ve on beşkule esans teklif eder. Ayartılmaz bakire Maroudhia'nın bu büyük teklifi reddetmesi, bakirelerin servetle değil, maharetle kazanılabileceğine vurgu yapar ki, bu tam da *Troubadour*'ların kendileri için biçtikleri toplumsal rol ile aynıdır. Soyun katılaşması ile kazanılmış servet, gencin esas hedefi halinde gelen bakire söz konusu olduğunda bir işe yaramamaktadır. Bu açıdan şarkı, toplumsal değerler hiyerarşisinde yeteneği servetin üzerine yerleştirmekte ve soyun katılaşmasına karşı tepkiyi dile getirmektedir.

Varını yoğunu bir bakire için tüketen Hardjannes, en son sahip olduğu varlığını satmaya karar verdiğinde at dile gelir ve ona akıl verir. Bir şövalyenin ayrılmaz ve ayırt edeci parçası olan atından ayrılmaya çalışması, derhal bir ikazla karşılaşmıştır. Hardjannes, şövalye yaşamını terk etmemeli ve atını satmamalıdır. Terine sorunla şövalye ya da *Troubadour*'ların tarzında yanıt vermeli; kendi becerisini kullanmalıydı.

Dile gelen atı bu amaçla Hardjannes'a kadın kılığına girmesini önerir. Hardjannes bıyığını ve sakalını kesmiş iki limonla meme yaparak kadın kılığına girmiştir. Ancak bakireyi ayartma, bu kadar basit numaralarla mümkün değildir. Bakirenin annesini kullanarak onun evine girmeyi başaran Hardjannes, bakire ile incelikli nakışçılık yaparak hünerlerini sergilemeye devam eder. Sonunda akşam olmuştur ve Hardjannes bakire ile birlikte olmayı başarır. Bakire sabahleyin uyandığında ayartıldığının farkına vararak durumu annesine rüya yolu ile anlatır. Annesi yaşananları hemen kavrar ve kızının nasıl böylesi basit numaralarla, marul ve kerevizle ayartıldığına dert yanar. Gerçi kerevizin afrodizyak etkisi o dönem de bilindiğinden yaratılmada bir pay sahibi olduğu düşünülebilir, ancak ayartılmaz bakire Maroudhia'nın yatağı ıtırlı bir bitki olan fesleğenle hazırlatması, kendisinin de arzulu olduğunu göstermektedir. Hardjannes'e bundan sonra ne yapacağını sorar ve

onu hilekarlıkla suçlar. Ancak ister altın veya isterse gümüş değerinde olsun kaybettiği bekaretine üzülmemektedir. Onun istediği, soylularca kurala bağlanmış ve kilise tarafından takdis edilen bir evliliktir. Hardjannes'tan yaşlı şövalye tipine uymasını isteyerek ona kendisi ile birlikte kaldığında evliliklerinin en saygın din adamları olan başrahipler ve piskoposlar tarafından kutsanacağını söyler.

Kilise, kurallara uygun olmayan cinsel birlikteliklere müdahale edip onlara bir düzen getirmesi toplumsal gücü ölçüsünde mümkündü. Ayartılmış bakire Maroudhia, kilisenin bu gücünün farkındaydı ve Hardjannes kabul etmesi halinde kendi hatasının tıpkı diğerleri gibi bu yolla düzeltilebileceğini biliyordu. Ne var ki, Hardjannes'in ona verdiği yanıt tam da *Troubadour* tarzı bir yanıttı. *Troubadour* evlenmez ve hep genç kalmayı sürdürmekte evlendikleri an ise artık *Troubadour* olmaktan çıkmaktaydılar. Maroudhia ile evlenmesi mümkün değildi, çünkü onun gibi yurtdışında iki bin, soyluların yerleşim yeri olan kentte ise bin tane aşkı vardı. Üstelik, Constantinople'de çocukları ile birlikte analarının bulunuyordu. Hardjannes'in için bakireyi ayartmaktı, onu ayarttığı anda ise görevi de bitmiş olmaktaydı. Gezgin ve aile mülkünden dışlanmış izlenimi yaratan Hardjannes, kendi umutsuz konumu nedeni ile elde edemeyeceği şeylere karşılık, bakirelere musallat olarak toplumdan intikamını almaktadır. Cinsler arasındaki ilişkilerde çok belirgin bir şekilde erkeğin egemenliği söz konusudur ve kadının elde edilmesi, hile ve kurnazlıkla, açık ya da gizli bir şekilde yürütülen bir mücadelenin ödülüydü. Kadın erkeğe ihtiyaçları ve zevk alması için verilmiştir; erkeğin kadında aradığı bedensel hazdı, onu elde ettiğinde ise ona daha fazla katlanmasına gerek yoktu.

Hardjannes'ın intikam için de kilisenin takdisine gereksinimi yoktu. Bütünü ile laik bir yaşamı benimsemiş olup olmadığını bilmesek bile, anlatıcı tarafından Hardjannes, Kıbrıs'taki egemen Katolik Kilisesine tabi olmayan, muhtemelen de Ortodoks bir kişilik olarak ortaya konur. Söylenceye kaynaklık eden motif, feodal toplum yapısında yaşanan içsel evrimin oluşturduğu Troubador dürtülerinden doğmuş olmakla birlikte; halk anlatısına dönüştükçe yerel düzeyde yaşanan Kiliseler arası ayrılık da konuya dahil edilmiş, bakireyi ayartan Hardjannes'ın kazandığı başarı, adeta Ortodoksluğun, Kıbrıs'a yeni kurallar getirmeye çalışan Katolik kilisesine karşı bir zaferi olarak takdim edilmiştir.

3. Ayartılmaz Bakire, İffetli Eş ve Ulaşılmaz Soylu

Guy de Lusignan, her ne kadar Poitou kontunun küçük kardeşi olarak, *Troubadour* şiirleri gibi "genç" şövalye özellikleri gösteriyor olmakla birlikte, Kıbrıs'ta kendi hanedanının inşası ile birlikte, Kilisenin de çeşitli kurallarla takdis ettiği "yaşlı" cinsel ilişki türüne ait davranış tarzını kabul ettiler. Mülklerin aile mülklerinin birleştirilmesi, korunması ve gelecek nesillere aktarılması için kurulan evlilik ittifakları soyun sabitleşmesi ve katılaşması ile bir kural haline gelecekti. Artık onlar için kadın yalnızca doğurganlık aracı ve iffet bekçisi idi. Burada erkek ve kadın arasında sadece istisnai değil, aksine toplumsal-kurumsal olarak daha güçlü erkeğin de kadını dilediği zaman almasını imkansızlaştıran, erkek için kadını ulaşılmaz ya da zor ulaşılabilir hale getiren ilişki türleri ortaya çıkmaktadır (Elias,118).

Mavroudhes'in Şarkısı'nda([iii]) da laik tema olarak kadın, *Troubadour* şiirinin etkisini bir açık şekilde göstermektedir. Buna karşın, iffet bekçisi olarak kadın, toplumun en güçlü erkeği olan kralın dahi istediği zaman ulaşamayacağı bir tabuya dönüşmüştür. Bu da "yaşlı" cinsel ilişki türünün açık bir yansımasıdır. Şarkının başında kral ile Mavroudhes, bir şiiden sırasında bakirelik konusunda bahse tutuşurlar. Olayın geçtiği mekan bize saray hanesinin ihtişamını yansıtmaktadır. Bu mekan, feodal beylerin himayedarlık işlevleri sayesinde içerisinde pek çok gezgin ve daimici ozanı, soytarıyı, zaman zaman gösteri yapan kumpanyaları barındırıyordu. Şarkı'nın başlangıç betimi saray hanesi olması, kökenini de doğrudan saray olabileceğini bizlere düşündürtmektedir.

Kral ile Mavroudhes arasında tutuşulan bu bahis, şarkının sonunda kralın her şeyini kaybetmesine ve bir uşak olmasına yol açacaktır. Yaşanan olaylara rağmen, bakireliğin korunması bakireliğin üzerinde ciddiyetle durulması gerektiğini ve kral bile olunsa hafife alınılmaması gerektiği iletisini güçlü bir şekilde taşımaktadır. Zaten, Mavroudhes'in şarkı'nı aktarıcı da şarkının son dizesinde dinle ve dikkat et kendine demekle adete dinleyicilerini konu hakkında uyarmaktadır.

Kral ile Mavroudhes'in kız kardeşi üzerine bahse girişmişler. Gerçekte kadın erkeklerden aşağı türden bir yaratık olarak görüldüğünden, erkeklerin özellikle de soylu erkeklerin üzerine bahse tutuşmasında bir sakınca görülmüyordu. Kadına ulaşılmazlık kazandıran iffet bekçiliği dışında genellikle bir toplumsal değere sahip değildi. Kız kardeşi, iffetini koruyamazsa bu değerini, ağabeyi Mavroudhes ise yaşamını kaybedecekti. Koruyabilmesi karşılığında ise Kral tahtını kaybedecektir.

Kral, kızı ayartmak için prenslerini değerli mücevheratla Mavroudhes'in kız kardeşinin kapısına gönderir. Bakire kız kardeşten beklenen, her türlü ayartma girişimine rağmen ilkel şehvet duygularının dizginlenmesidir. Karşısındaki kral bile olsa yapılması gereken davranışbudur. Diğer taraftan kralı da reddetmek, toplumsal hiyerarşiyi sarsacağından hoş görülecek bir davranış değildir. Mavroudhes'in kız kardeşi kendisi yerine hizmetçisini geçirmekle bir çözüm yolu bulur. Kral hizmetçi ile birlikte olur ve Mavroudhes'in kız kardeşi bekaretini kurtarır. Ancak işin ilginç yanı Mavroudhes'in kız kardeşi için bekaret, bir hayat memat meselesi iken, alt sınıftan biri olan hizmetçisi için böyle bir zorunluluğun olmamasıdır. Hizmetçi ödüllendirildiği görevini seve seve yerine getirir ve kral ile birlikte olur. Bu durum bize iffetin yalnızca soyluluk için değerli olduğunu ve soyluluk içerisindeki kadınlar kendi iffetlerini korurken, erkeklerin soyluluk dışındaki kadınlarla gönül eğlendirmesinin olağan olduğunu göstermektedir. Ancak bu tür ilişkiler, bir eğlencenin ötesinde değer taşımıyordu.

Mavroudhes'in şarkısı'nda lortlar kurulunun Kral aleyhine karar oluşturabilmeleri, kralın mutlak bir yetke ile donatılmadığını sergilemektedir. Gerçekten de daha sonra Avrupa'da ortaya çıkacak mutlak monarşilerden farklı olarak *Haute Cour* kralın mutlak olarak hükmetmesini engelleyen bir kurum niteliği taşımaktaydı. Kıbrıs'ta Kudüs Yasası (*Assises de Jerusalem*) altında yasama, yargı ve yönetim erklerinin toplandığı politik bir organ olarak oluşturulan *Haute Cour* (Arbel, 203-213) kral ve baronların ilişkilerini düzenleyen bir meclis görünümündeydi. Kral meclise başkanlık etmekle birlikte, yetkesi bu meclisin üzerinde değildi (Maier, 83).

Soyun devamını sağlayacak ilk erkek çocuğun, soylu babandan tohumlanması, bakireliğin korunması kadar evlilik boyunca iffetin korunmasını da takdir edilen bir erdem olarak söylencelere yansımasına neden olmuştur. **İffetli Eş**([iv]) adlı şarkıda, muhtemelen Kutsal Topraklara giden eşinin ardında bekleyen bir kadının şehvetini dizginlemesi ve kendini eşine saklamasından gururla bahsedilir. Şarkının başladığı mekan beş pınarın beş kaynağa döküldüğü yerdir. Kadın orada on üç yıldır uzakta olan eşinin kıyafetlerini yıkamaktadır. Su saflığın simgesi olduğu kadar kadının on üç yıl sonra bile kocasının kıyafetlerini temiz tutmaya çalışması, kadının kocasından geride bıraktığı emaneti koruduğunu ve ona ilk günkü gibi baktığını da simgelemektedir. Kocası, on üç yıl aradan sonra kadını beş pınarın beş kaynağa döküldüğü yerde çamaşır yıkarken bulur. Koca sakal bırakmış ve hemen tanınmayacak haldedir. Karısını sınamak için kendi kimliğini açıklamaz ve kadını ayartmaya çalışır. Kadın, ona hiçbir şekilde karşılık vermez. Kocası gerçek kimliğini açıklasa bile, ispatlayana kadar ona inanmaz. Kocası kendisini ispat etmesinin ardından ise hemen yatağını hazırlayarak onu memnun etmeye çalışır.

Frank soylularının ile halk kitleleri arasında hem etnik ve hem de dini temelle de örtüşen sınıfsal bir ayrım, aile kurumu ve duygusal ilişkilere de yansımıştı. Yerli halk kesimi ne denli varlıklı olursa olsun, Frank soyluları ile birlikte olmaları sınıfların katılaşması nedeniyle mümkün görünmüyordu. Frank soylusu ile toplumsal kökeni ne olursa olsun yerli arasında yaşanacak ilişki ancak bir kara sevda olabilirdi.

Konstantinos ve Bakirenin Şarkısı(v) da yerli halktan ve varlıklı olduğu sonradan anlaşılacak bir kızın, Frank sarayından bir soyluya tutulması ile yorgan döşek yatağa düşmesi ve ölümcül hastalanışı anlatılmaktadır. Komşu kızlar, onun hastalanması üzerine yardıma koşarlar. Kızın kara sevdaya tutulduğu hemen anlaşılır. Komşu kızları, kendilerinin de aşık oldukları ve aşk için günahlı oldukları halde dermansız yatağa düşmediklerini anlatırlar. Kara sevdaya tutulmuş kızın verdiği yanıt, aşık olduğu gencin ulaşılmaz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Konuşmalarını şu şekilde sürdürdüler, ve sordular kıza
"Haydi söyle bize kıvrak bakire, sana sorun yaratan ne?"
Aşık da olabiliriz ve aşk için günahlı da
Fakat bizler düşmedik yatağa, dermansız ve hasta.
Gözü yaşlı bakire konuştu ve dedi ki onlara.
Muhtemeldir sizlerin de düşmesi gezgin satıcılarla aşka
Fakat ben yüksek sınıftan biri ile düştüm aşka.
Muhtemeldir sizlerin düşmesi nalbantlarla aşka,
Fakat ben asil biri ile düştüm aşka.
Muhtemeldir sizlerin hesapsız biri ile düşmesi aşka,
Fakat ben Kıbrıs Krallık ailesinden biri ile düştüm aşka.

Kara sevdaya tutulmuş kız, alegorik anlatımla, komşularına karşılık vermektedir. Muhtemelen komşuları da varlıklı ve soylu ancak yerli halktan kişilere aşık olmuşlar veya aşk yaşamışlardır. Ancak onlar, Frank soylularının yanında olsa olsa gezgin satıcılar, nalbantlar ve hesapsız kişilerdir. Yüksek sınıftan, asil ve Kıbrıs kraliyet ailesinden bir kişi ise ulaşılmazdır. Bu nedenle ona aşık ister istemez kavuşulması olanaksız bir kara sevdadır. Komşu kızları, kızın Frank Kraliyet ailesinden ulaşılmaz birine aşık olmasına inanamazlar. Kendileri de bizzat onu gidip görmek isterler.

Kıbrıs'ta Frank soylu sınıf üyelerinin Batı Avrupa'dan farklı olarak kırlara değil, yalnızca kentleri mesken tutmaları, Konstantinos ve Bakirenin şarkısı'da oldukça belirgindir. Kara sevdaya tutulmuş kız, aşık olduğu gencin evini tarif ederken, evin kapısındaki altın kaplamalardan tanınacağını belirtir. Demek ki, Frank soylusunun evinin ayırt edici ve çağdaş yanları bulunsa da ortada birden çok kapının var olduğunu bize anlatmaktadır. Altın işlemeli kapılar, yelpazeler ve gencin etrafında onu hizmet etmek için koşuşturan köleler, Frank soylu evinin başlıca ayırt edici yönleri olarak ön plana geçerken, Yakın Doğu ve Kıbrıs'a özgü bir takım ayrıcalıklar da Avrupa'daki soyluluktan farklı ihtişam göstergeleri olarak sergilenmektedir. Bunlar arasında çiçekli yasemin ağaçları, gül suyuyla dolu testiler, kahvesini ve tütün içimi sayılabilir. Bu farklılıklar kişi betimlemeleri için de kullanılmıştır. Ulaşılmaz soylu, ailesinin tek oğlu olduğu kadar- ki ailenin mülk aktarımı düşünüldüğünde Avrupa'da da bu özellikle övünülmesi beklenebilir- pamuk helvası ve şekerden yapılmıştır. Pamuk helvası ve şeker o çağda Avrupa'da yaygın olarak kullanılan bir tüketim maddesi değildi. Kıbrıs'a da Yakın Doğu ile temas sonucunda ulaşmış ve o çağın gezginlerine göre de Kıbrıs'ta yetişen şeker kamışından elde edilmekteydi. Bu gezginlerden biri 1344-45 yıllarında Kutsal Topraklara yapılan yolculuğun kayıtlarında Kıbrıs'a özgü

bir farklılıkların Avrupalıları hayrete düşürdüğünü güzel bir biçimde anlatmaktadır: "Kutsal Haç Dağı'ndan dönüşte ormanlık ve çiçek açmış bölgelerden ve etrafları şekerin elde edildiği şeker kamışları ile çevrili köylerden geçtik. Sonra etraflarında badem, incir, üzüm nar ve bizim ne olduklarını bilmediğimiz meyveler veren ağaçlardan oluşan korulukların bulunduğu köyleri arkada bıraktık; biraz sonra önümüzde, Mağusa şehri göründü. Sanki de insana zevk veren bir cennet bahçesi idi."(Atun, 135) Bu cennet bahçesi betimi, Avrupalıların alışkın olmadıkları bir doğa görüntüsü anlamına geliyordu ki, söylenceleri oluşturanların, dinleyicilerini etkilemek amacı ile böylesi farklılığı neden kullandığını bizlere açıklamaktadır. Böylece soylu genç için pamuk helvası yakıştırması ile Avrupa'daki muadilleri karşısında ona ek bir farklılık katmakta, ulaşılmazlığını güçlendirici etki yapmaktaydı.

Konstantinos ve Bakirenin şarkısı'da sevgi eşitliği, adeta Frank soylusunun bahşettiği bir lütuftur. Ancak bu lütuf bile, Frank soyluları arasında kabul görmesi pek mümkün olmayacak ki, kara sevdaya tutulmuş kızın annesi, hemen kralın sarayının yolunu tutar ve ona oğlunun hevesini artırmak amacı ile sevgilisinin yanında gittiğini ve Frank halkının açık ilişkisi üzerine yargısının onu üzmesine yol açmayacağını umduğunu belirtir. Frank soyluları arasında yerli halktan birlikteliklere karşı güçlü bir tepki söz konusu olmalıydı ki, kara sevdalı kızın annesi böylesi bir temennide bulunmayı ve krala haber vermeyi kendine görev addeder. Kral da oğlunu tepkilerden korumak için bin yaya ve bin de atlı asker göndermek zorunda kalır.

Söylenceye yansıyan bu olayın bir benzeri tarihsel kayıtlarda da bulunmaktadır. 1432 yılında Frank soylularının tepkilerini göze alarak kral II. Jean, yerli Ortodoks bir kadın ile evlendi. Ancak tepki yalnızca Frank soylularından değil, aynı zamanda yerel halk ile farklılık zemini oluşturan dini kaynaktan, kiliseden de geldi. Bizzat Katolik Kilisesi'nin başı papa evliliği önlemek için çaba sarf etti ancak bunda başarılı olamadı. Bu girişim papalığın 1260 tarihli fermanına karşıydı ve adanın Latinleştirme çabalarına karşı Ortodoks Kilisesini güçlendiriyordu. Sonunda Katolik Kilisesi Ortodoksluğun adada yeniden güçlenmesini önlemek amacıyla, kral II. Jean'in kızını zorla Katolik bir prens ile evlendirme yoluna başvuracaktı. (Sadrazam, e.t)

4. Sonuç

Kıbrıs'ta Franklara ait edebi eserler, saraylı tarzda üretimlerdi. Kral ve diğer soylular tarafından himaye edilen şair ve yazarlar, hem bir eğlence kaynağı oldukları gibi, hem de sınıf içi bir takım göreneklerin yerleşmesini sağlayan eğitmenler gibiydi. Özellikle saray hanesinde himaye edilen şair ve yazarlar hanımın huzurunda bulunmanın etkisiyle de daha barışçıl ilişkileri daha çok dile getiriyorlardı (Elias,112). Çocuk yaştan itibaren mürebbiyeleri tarafından anlatılan öykülerle kendi sınıfsal kimliklerinin ayırtına varıyor ve varolan toplumsal yapının benimsediği, benimsetmeye çalıştığı davranış kalıplarını ve ritüellerini geliştirme olanağı buluyorlardı.

Ne var ki, onların oluşturduğu edebi eserler ile yaşam tarzları yalnızca kendi sınıflarını değil, toplumun geri kalan kesimlerinin de ilgisini çekiyordu. Bu nedenle saray içinde oluşturulmuş edebi eserler ve özellikle saray efradı ile sıradan insanların temas kurdukları bir kısım varyasyonları halk söylenceleri içerisine sızmıştır. Kuşkusuz bu aktarım sırasında başka kahramanların adları olmak üzere bir takım değişikliklerin meydana gelmiş ancak, saraylı adetlerinin yansıtmayı sürdürmüşlerdir.

İncelenen Ortaçağ Kıbrıs söylenceleri, tarihsel olarak *Troboudour* şiirinden sonra gelen ve daha gelişkin edebi eserler olan romansları önceleyen bir yapıya sahiptir. Onlara ait bir takım özellikle ve anlatım tekniklerine sahip olmakla birlikte, olayların ötürüntüsü olarak çok sade ve kısadırlar. Buna karşın, bu söylencelerin birbiri ardında gelişi, eklenti ve uzatılmaları ile bir romans yapısının oluşması muhtemeldir ki, bu da bize romansların geri planında parça parça oluşmuş söylencelerin olabileceğini göstermektedir.

Büyük bir olayın gerçekleşmesi için tasarlanmış romansların, ardıllarına oranla oldukça basit bir kurgusu bu savımızı doğrular niteliktedir. Bu büyük olay, birbirine iliştirilmiş, sıra dizinli küçük küçük öykücüklerle oluşturulmuştur. Ancak Kıbrıs'ta bu evrim süreci tamamlanmamış söylenceler, adeta geçiş biçimi olarak günümüze taşınmıştır. Ulaşılmaz soylu genç teması ile tarihsel olarak diğerlerinden daha sonraki bir çağa ait olduğu fark edilen Konstantinos ve Bakire'nin şarkısı'nda, romansa geçiş özellikleri daha belirgindir. Konstantinos'un bakireye gitmek için hazırlanışı sırasında aktarılan kendisine ve atına ilişkin kuşanma sahnesi, çok daha detaylı Sir Gawain ve Yeşil şövalye([vi]) adlı anonim romansta yer almaktadır. Konstantinos'un bakireye gitmek için hazırlanışı sırasında aktarılan kendisine ve atına ilişkin kuşanma sahnesi şöyledir:

> Ellerini çırptı ve on altı köle belirdi.
>
> "Atımı getirin, eğerleri ve yularları hazırlayın,
>
> Altın eğeri koyun ve altın yuları ve de inci üzengileri. "
>
> Otuz kişiden yirmisi koşturdu ata.
>
> ve getirdiler onu, hazırlandı, eğelendi ve yuvarlandı.
>
> Altın bir eğer ve yular
>
> Ve inci üzengilerini ile.
>
> Giydi elmasla süslü mahmuzlarını
>
> ve sürdüler onu taburesine doğru ve (şimdi) ona binmeye hazırdı.

Sir Gawain ve Yeşil şövalye adlı romansta ise Sir Gawain'in giyim kuşamını betimleyen sahne ise şöyledir:

> "Tan atmasıyla birlikte, zırhlarını istedi ve her şeyi geldi. Önce yere, kırmızı ipekten dokunmuş halı serildi; bunun üzerine parlayan şeylerin sayısı sonsuzdu: Güçlü Şövalye halının üstüne bastı ve baltayı tuttu. Sırtına, değerli Tharsia ipeğinden yapılmış bir gömlek giydi. Cappadocia derisinden ustalıkla yapılmış bir yaka taktı. Bundan sonra Şövalyenin ayağına geniş parmaklı, çelikten yapılmış ayakkabılar giydirdiler. Bacakları da çelikten koruyucular sarmış, bunlar parlak zırh parçalarıyla tutturulmuştu. Bu zırh parçaları da dizkapaklarına, sırma iplikle tutturuluyordu. Bundan sonra kalça takımları geldi ve bunlar güzel, düzgün kalçalarına oturtuldu; Şövalye üstüne parlak çelik halkalardan yapılmış zırhtan gömleği giydi. Kollarındaki bir çift zırh parçası da iyi parlatılmış, bunlar dirseklere tutturulmuştu. Zırhtan yapılmış eldivenlerini ve kendisini koruyacak olan birçok zırhları da giymiş bulunuyordu. Sırtında aynı şeyden yapılmış, zengin bir pelerin vardı. Altın mahmuzları pek göz alıcıydı. Beline ipekli bir kuşak sarmıştı, kuşaktan sağlam bir kılıç sallanıyordu. Sırtındakilerin hepsi çok değerliydi; üstündeki kordon ve fiyonkların en küçüğü bile sırmadan yapılmıştı" (*Sir Gawain ve Yeşil Şövalye,* 35-36).

Giyim kuşam, bir ayrıcalık, toplumsal statüyü dışa vuran, ihtişam ve gösterişi ön plana çıkartmak amacı ile oldukça süslenmiş bir gösterge niteliği taşımaktadır. Bu nedenle sınıfların katılaşması ile egemen konumunu pekiştiren soyluluğun ihtişamını yansıtmak için ayrıntılı betimlere yer verilmesi oldukça olağan ve öykünün kurmacası açısından hatta beklenen bir davranıştır da. Ne var ki, iki betim arasında farklılık, dışavurma isteğinde değil, kaba bir yalınlık

ve incelikle işlenmiş detay arasında beliren gelişmişlik düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz gerek söylencenin gerekse romansın ortaya çıktığı her iki toplumsal yapıda soylu sınıf katılaşmaya yaşanıyordu ancak, romansın içinden çıktığı toplumda bu daha belirgin halde idi ve saraylı davranış tarzı ile detaylandırılmış ve bu da edebi tarza yansımıştır.

Yine şövalyelerin devler, şeytanlar gibi diğer dünyanın güçleri ile savaştığı görünmez ellerden atılan okların veya büyü ile öldürülen insanları, sonsuz bir yaşam arayışını giriyor; büyücüleri peri kızlarını konu edinen romanslardan (Weston, 824), farklı olarak Kıbrıs ortaçağ söylenceleri insanı yalın bir şekilde ele alır görünmektedir. Doğa üstü olaylara son derece az yer verilmiştir. Örneğin incelediğimiz söylencelerinin öykülerine baktığımızda yalnızca Hardjannes'ın şarkısı'nda siyah kısrağın dile gelmesi gibi sınırlı bir doğa üstü olaya rastlanmaktadır.

Frank soylularının Kıbrıs'a yerleştikleri dönemde Fransa'da en parlak günlerini yaşayan ve bekar aşk düşüncesi ile yoğrulan *Troboudour* şiiri, Ortaçağ boyunca Kıbrıs söylencelerinin üzerine belirgin bir etkide bulunmuş ve *Troboudour* şiirine özgün değerlerin bir kısmı söylencelere geçmiştir. Feodal toplumun yaşadığı evim sürecine paralel, aile yapılarının katılaşması ve kadın için toplumsal olarak oluşturulmuş iffet bekçiliği rolünü ön plana geçiren yeni değerler, Kıbrıs söylencelerine sızmıştır. Hardjannes'ın şarkısı'ndaki, Hardjannes çapkın ve asi bir Troubadour tiplemesi iken, Mavroudhes'in şarkısı'ndaki Maroudhia, aile yapılarının soyun dışına kapatıldığı ve bakireliğin toplumsal bir değer olarak üretildiği bir sonraki çağın, her türlü ayartmaya karşı direnen soylu kadın tiplemesidir.

Şarkılar, saray kaynaklı olmakla birlikte, halk öyküleri içerisine sızmaları ile kahramanlarının adları Yunanca olarak değiştirilmiştir. Bu da anlatıcıları tarafından değişkliğe tabii tutulduklarının belirgin bir göstergesidir. Yine yalnızca biçime ilişkin değil, içerik ve iletileri açsısından da farklı mekan ve zamanlarla anlatılan aynı söylencenin varyantları arasında önemli farklılıklar gözlemlenebilmektedir. Örneğin, incelediğimiz Hardjannes'ın şarkısı'ndaki, Hardjannes tarafından ayartılan bakire Maroudhia ile Mavroudhes'in şarkısı kral tarafından bile ayartılmaz bakire Maroudhia aynı kişidir. Buna rağmen , birinci şarkıda Maroudhia, basit bir şövalye karşısında iffetini kaybetmekte, ikinci şarkıda da ise krala karşı bile korumaktadır. *Troboudour* geleneğinden etkilenen Hardjannes'ın şarkısı'da bakirenin ayartılabilmesi; soyluluğun katılaşması ve ailenin mülk aktarım aracı olarak korunması duyarlığı ile oluşmuş Mavroudhes'in şarkısı'nda, bakirenin kendini tüm ayartma çabalarına karşı koruyabilmesi marifet olarak sunulmuştur. Bu ve benzeri farklılıklar, ayrıca söylencelerin içlerinde doğdukları çağın hakim düşünce, beklenti ve davranış tarzlarını dile getirdiği savımızı güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

ARBEL, B.(2000), *"Urban Assemblies and Town Couincils in Frankish and Venetian Cyprus",* **Cyprus, the Franks and Venice,13th-16th Centuries**, Hampshire, Ashgate

ATUN, A.(2005), **Kıbrıs Tarihi Üzerine Belgeler**, Mağusa, Samtay Yayınları

BLOCH, M.(1998); **Feodal Toplum**, Çev.M.A.Kılıçbay, 3B, Ankara, Opus Yayınları

BOGIN M. (1976), **The Women Troubadours**, London, Paddington Press,

DUBY, G.(1977); **The Chivalrous Society**, Çev.C.Postan, Berkeley, University of California Press

DUBY, (1991a), **Erkek Ortacağ, Aşka Dair ve Diğer Denemeler**. Çev: M. A. Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları

DUBY, G. (1991b)**, Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik**. Çev: M. A. Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

DUBY, G. (1995) **Ortaçağ İnsanları ve Kültürü**, Çev: M. A. Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları

ELIAS, N.(2002),**Uygarlık Süreci C-2**, Çev.Erol Özbek, İstanbul, İletiŞim Yayınları

GEIS, F.(1987),**The Knight in the History**, New York:Harper Perennial,

JEFFERY, G.(1973), **Cyprus Under an English King in the Twelfth Century,** Londra, Zeno

MAIER, F. G. (1968),**Cyprus: From Earliest Time to Present Day**, Londra, Elek

MAROULLETI, L.(2000),**Cypriot Folk Poems (900AD.-1900AD)**, New York, Vision

MARSHALL, C.(1996), **Warfare in the Latin East-1192-1291**, Cambridge, Cambridge University Press

NELSON, L.H., "*Love Poetry and Social Change- 1100-1350*", http://orb.rhodes.edu/textbooks/Nelson/nobility.html.

PANTELI,S.(1995), **Historical Dictionary of Cyprus**, London, Scarecrow Press

POGGI,G.(1991); **Çağdaş Devletin Gelişimi-Sosyolojik Bir Yaklaşım**,Çev. ğ.Kut ve B. Toprak, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları

SADRAZAM, E. (2003), "*Feodal Toplum Üzerine Alegorik Bir Deneme:Kıbrıs'ta Feodal Evrim Sürecinin Kısa Bir Çözümlemesi*",**Kıbrıs Araştırmaları Dergisi-20/21**, Mağusa, Doğu Akdeniz Üniversitesi

SAHİLLİOĞLU, H.(t.y), **İktisat Tarihi –İlk ve Ortaçağ**, İstanbul, Filiz Yayınları

Sir Gawain ve Yeşil Şövalye*,(* 2000), Çev. A. Cebesoy, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları

TOPSFIELD, L.T.(1976),**Troubadours and Love**, Cambridge, CambridgeUniversity Press

VALENCY M. (1958), **In Praise of Love: An Introduction to the love-poetry of the Renaissance**, New York, Macmillan

WESTON, J.L.(1957); "*Legandary Cycles of the Middle Ages*", **The Cambridge Medieval History- Victory of the Papacy**, C-VI, Cambridge, Cambridge University Press

(i)**Arnaut'un Şiiri**

"Bu neşeli, çekici hava içerisinde,
Koyacağım sözcükleri, keskin
Ve yalın
Sıra ile koyulduklarında
Alt alta
Dizelerim gerçek olacak
Ve kesin;
Aşkın için kibar ve süslü
aynı zamanda.
Şarkım, ürünüdür
Onun
Erdemi yol gösteren ve
Süren.

Geliştiriyorum sürekli ve
Saflaştırıyorum kendimi, hizmet için
Nazik bayana
Bu dünyada ve söyle
Açıkça,
Ben oyum, tepesinden tırnağına
Ve soğuk rüzgarlar ortasında,
Bu aşk yağıyor kalbimin içine,
Sıcak tut beni en sert
Kışta.
İstemiyorum, Roma İmparatorluğunu
Ne de seçilmek Papa, eğer
Dönmeyeceksem kalbimi yakan,
Sızlatan o kadına;
Ve iyileştiremeyecekse eğer hastalığımı
Yeni yıldan önce, bir öpücükle
Öldürecek beni ve ayıplayacak
Kendini.
Katlandığım hastalıklara rağmen şu ana kadar
Vazgeçmeyeceğim aşktan
Karşılığı olmadığı halde kalacağım içinde
Yalnızlığın,
Hala sözcüklerini dizebildiğim için
Dizenin.
Aşk kötü yapar yazgımı,
Bir köylüden –şu ana kadar bir lorttu
Montcli'nin
Audierna'yı sevmedi bir zerre.
Arnaut'um ben rüzgarları toplayan
ve balta ile yaban tavşanı avlayan,
ve akıntıya karşı yüzen."
Geis,s.65-6

([ii]) Hardjannes'ın Şarkısı

Nuhun gemisi inşa edilmeden önce ve dünyanın yaratıldığı zamanda
Dört Kıbrıs Krallığının temeli kök saldığında,
ve kumlar denizleri çepeçevre kuşattığında
Kuşlar belirdi sonra ve kırlangıçlar.
Tavuk belirdi sonra ve lâdes kemiği.
Öpücük doğdu sonra ve belirdi kara sevda.
Bir bakireye aşık olmaya karar verdi Hardjiannes sonra.
Ve gitti Maroudhia ve büyük acı çekti.
Yüz kule altın sikke teklif etti ona, kapısının önünde.
Ve yedi kule inci ve esans, on beş kule.
Yalnız bir şey kaldı siyah kısrağı kendisine geriye,
Ve satmayı düşündü onu da.
Siyah kısrak dilsizdi belki, ancak kendisi kadar dilsiz, dedi ki:
"Eğer satarsan beni veya bağışlarsan, elde edemeyeceksin hiçbir şey.
Berbere git ve tıraş ol bir güzel, ve tıraş et sakal ve bıyığını.
Git ve limon ağacından, iki limon kes
Ve onlarla iki güzel meme yap kendine
Kumaşçıya git ve az çok bir şeyler al,

Çekici kılmak için kendini
İki güzel şal al ve git pınar çeşmesine, onun annesinin de gittiği."
Ve söylediğini yaptı ve yaptı onun söylediğini.
Pınar çeşmesine gitti ve orada durdu, düşüncü onunla nasıl tanışacağını.
Asma dalı olarak mı seslensem ona? Asma dalı yuvarlaktır
Gül ağacı olarak mı seslensem ona? Gül ağacı dikenlidir.
İnce bir kamış olarak mı seslensem ona? Kamış eğilmez ve kararlıdır.
Onunla uygun ve doğru bir şekilde tanışacağım.
Selam teyzeciğim, selamlar teyzeciğim."
"Hoş geldin genç bayan, ancak anımsamıyorum seni ben."
"Ben senin birinci yeğeninim, geldim Selanik'ten.
Geldim buraya, unuttuğum nakışı öğretmen için bana."
Unutmuşsan bir tane örnek eğer, on tane var bende, sana öğretecek.
Bu sokağı yürü ve bu yolu izle
Ve yol götürecek seni Maroudhia'nın evine.
O dışarıdan çağırdı onu(Maroudhia'yı) ve o içerde yanıt verdi.
"Yoldan geçen biriysen, yabancıysan eğer yoluna devam et,
Uzaklaş yabancıysan ve bir evlilik amacı ile gelmişsen ağabeyime git."
"Yoldan geçen birisi değilim ne de uzaklaşacak bir yabancı,
Birinci yeğeninim ben senin ve Selanik'ten geldim
Unuttum bir nakış örneğini ve istiyorum sizden onu bana öğretmenizi".
"Bir örnek unutmuşsan eğer, size on tane öğreteceğim".
Açtı Kapıyı narin eli ile
Ve derhal kucakladırlar ve öptüler birbirlerini.
İnce bir parça bez ve en iyi ipekten iplik aldılar
İşlediler aynı bezi ve aynı kasnağı paylaştılar.
Şarkı söylüyorlardı sanki nakış işlerken ikisi
ve Maroudhia haykırdı ve dedi, ve şuydu onun söylediği.
"O Tanrım, güneş batıyor,
O Tanrım, geçiyor zaman
Ve Hardjannes bugün kendini göstermedi, (kapımın önünden) geçip gitmedi.
Köpeği geçip gitti, ama o geçmedi."
"Su topraktan fışkırır ve gün ışığından gelir ısı
Ve şimdi bir öpücük ver bana ki seninle oldum
"Su topraktan fışkırır ve güneş günü müjdeler
Bir öpücük ver bana benim beyaz güvercinim.
Akşam oldu, karardı hava, nerede kalacağım ben?"
"Orada, benim yatağımda, uyuyacağız birlikte"
Kız çağırdı doksan beş hizmetçisini
"Gelin hizmetçiler, hazırlayın ortadaki yatağı.
Esansla hazırlayın çarşafları ve kaplayın tütsüyle
Ve iki dal fesleğen yerleştirin, yastığın üzerine.
Yayılsın huzur, işlediğimiz çifte gül nakış ile
Ki Hardjannes'ın yüzü çizildi birinin üzerine.
Ve ikisi aynı yatakta uyudular böylece.
Keklik bir yuva yaptı ardıç dallarının üzerine.
Hardjannes öptü ve sıkıştırdı
Ve tutu küçük memelerini onun sıkıca.
Öptü ve sıkıştırdı ve aldı ne arzuladıysa.
Uykudan uyandı sabahleyin kız, keyifsizdi.
"Buraya gel anne. Nasıl bir rüya gördüğümü dinle.
Ki kereviz yiyor ve marul kıtırdatıyordum"
Dişlerin gümüştür ve siyahtır saçların

Aldılar bekaretini marul ve kerevizle."
Şimdi nereye gitmeyi düşünüyorsun?
İki misli hızla mı geçeceksin denizi?
Niçin bana söylemedin Hardjannas, hilekarlığının bir olduğunu?
Altından bekaretim ağlamaz, gümüşten bekaretim ağlamaz,
Kalırsan benimle kutsanacak düğünümüz baş rahip ve piskoposlar tarafından.
Hardjannes yanıtladı ve dedi ve şuydu ona söylediği.
" Tüm aşıklarımla evlenmeyi isteseydim eğer,
İki bin tane yurtdışında bin tane de bu kentte olurdu,
Ve Constantinople'de anaları ile çocuklarım vardır."
Aşk güvercinim, aşkımdan intikam alacaksan
yürürken ve Haziran günlerinde titreyebileceksin."
Beyaz güvercin içeri girip de dışarı çıktığında,
O bir gemiye binmişti ve gidiyordu yurtdışına.
KYPRİA EPI-1926
Xenophon Pharmakides tarafından derlenmiştir.
Anlatan Paraskevou Kyriakou- 1919
Galene- Baf (Marouletti,s.179-183)

(iii) **Mavroudhes'in Şarkısı**

Yiyor ve içiyordu, Mavroudhes ile Kral
ve bunu yaparken onlar, tartışmaya başladılar.
Başladılar tartışmaya bakirelerin bekaretini.
Ve Mavroudhes konuştu krala ve ona dedi ki
"Kızkardeşim çok güzeldir ve bakirdir !"
"Senin güzel ve çok bakir bir kız kardeşin mi var!"
Bahse var mısın Mavroudhes, onu ayartacağım.
Ayartırsan onu eğer, Kral, kesebilirsin başımı,
Ama korursa bekaretini, alacağım elinden krallığını."
Ayartamazsam onu Mavroudhes, alırsın kralığımı."
Yakaladı Mavroudhes'i ve hapse attırdı.
Doldurdu iki kâseyi altın ve iki kâseyi mücevheratla
ve gönderdi prenslerini bıraksın onları Mavroudhes'in kapısına.
"Hey, oradaki kim, kim o, kim çalıyor kapımı?
Yoldan geçen biriysen eğer, yabacıysan devam et yoluna.
Mavroudhes'den haber getirdiysen eğer, gir içeri atın sırtında."
Yoldan geçen biri değiliz, ne de yoluna giden bir yabancı
"Bakire Mavroudia, Kral istiyor seni" dediler.
Seninle uyumak isteyen Kral, bizi gönderdi sana.
Bir hediyemiz var, Kraldan, gel dışarı hanımefendi ve onu al.
Mavroudhia girdi içeri ve aklını kurcaladı
Derin derin düşündü, ne yanıt verecekti onlara.
"O bir Kral, nasıl kurtulabilirim ondan?
İlgilenmediğimi söyleyebilir miyim Krala?
Bekaretimi isteyen bir Kral.
Her şeyimi alabilir sahip olduğum ve sonra da kellemi"
Dışarı çıktı, yanıtladı onları ve bu onlara söylediğiydi.
Gidin ve deyin ki Krala gelebilir, ona hoş geldi deyin .
ve yatağımı onun için yapacağım ve yatacağım onunla"

Evinde geri girdi, çağırdı çevresindeki hizmetçilerini
Diz çöktü önlerinde ve yalvardı onlara tatlı tatlı
"Haber gönderdi bana Kral, istiyor bekaretimi
Sizlerden hangisi, alacak benim yerimi,
Ve onurumu koruyacak? Titriyorum bir yaprak gibi.
Ona altın kolyelerimi vereceğim, çok pahalıya mal olan bana
Ona altın küpelerimi vereceğim asılı duran kulaklarımda.
Ona altın işleme kıyafetlerimi vereceğim, tatillerde kuşandığım
Ki her bir ilmeğine bir inci dikili olan.
Hizmetçilerinden bir kabul etti teklifi ve söyledi bunu ona.
"Yıkanmak ve banyo yapmak ve tümüyle kokulanmam için
altın kolyelerini vereceksin, sana çok pahalıya mal olan,
altın küpelerini vereceksin, kulaklarında asılı duran
altın işleme kıyafetlerini vereceksin, tatillerde kuşandığın
Ki her bir ilmeğine bir inci dikili olan.
Alacağım senin yerini ve Kral geldiğinde
Onunla uyuyacağım yatağında ve iyi bakacağım ona."
Taradı saçlarını ve ayak bileklerine kadar ördü onları
ve Kral geldi, gece yarısına yakın
Ve hizmetçi tanıştı onunla ve onunla yattı.
Kral öptü ve sıkıştırdı ve her neden hoşlanmışsa ondan aldı.
Ve durdu ve aldığı şeyi kanıtın ne olabileceğini düşündü
Bir parça kıyafetinden kesem, kıyafetler var tümünde de.
Terliklerinden bir parça kesem, terlikleri var tümünde de.
Fakat örgülerinden alsam birini, güzel bir kanıt olurdu."
Bunu yaptı ve gümüş bir makasla
ve örgüsünün altın buklesini kesti.
Ve kestikten sonra örgüsünden birini, yoluna gitti.
Sonra Mavroudhes'I huzuruna getirtti
ve Kral Mavroudhes'e dedi ki:
"Kaybediyorsun, bahse tutuştuğumuz kelleni."
"Söylediğinin gerçekliğini ispatlayıncaya kadar sabırlı ol biraz,
Buraya, karşımıza getir kız kardeşimi."
"Şüphesiz, iki gardiyanımı göndereceğim, buraya getirsin o kaltağı."
Ve gönderdi iki gardiyanını Maroudhia'nın kapısına.
Kim o, kapı kolunu kim sallıyor ?
Yoldan geçen biriysen eğer, git yoluna, bir yabancıysan uzaklaş.
ve Mavroudhes haber getirdiysen eğer, gir içeri atın sırtında."
Yoldan geçen biri değilim, ne de yolunda bir yabancı
Mavroudhes'den bir mesajımız var, ona git aceleyle."
Girdi içeri ve değiştirdi kıyafetlerini.
Önce altın işleme ve üzeri kristal gibi kıyafetlerini
Ve sonra üzerlerine giydi parıldayan altın bir elbise.
İki yanağında ay ve yüzünde güneş vardı,
ve yaydan kaşlarında gökyüzünden iki yıldız.
Ve onu güneş yanığından koruyacak iki dal fesleğen.

Aldı yanına koparılmış örgüsü ile hizmetçisini ve koyuldu yoluna.
İçeri getirildi Moruodhia ve durdu önlerinde.
Hepsinizi selamlıyorum, lordlarım, eğiliyorum önünüzde saygın babalar.
Hepsinizi selamlıyorum, solumda ve sağımda oturanlar,
Ortada oturan zatı hariç, ki onu tanımıyorum.
Benden ne istiyorsun Mavroudhes ve buraya neden gelmemi istedin?"
"Geçen akşam eğleniyordun ve bugün onlar öldürecek beni."
"Geçen akşam kiminle eğlenmişim ve kim öldürecek seni?"
"Dinle şu bakireyi, dinle onu, duy neler söylüyor!
Geçen akşam kucağımda uyudu ve bugün bunu reddediyor."
Ve haykırdı Kral ve bu oldu onlara söylediği.
Bana inanmıyorsanız eğer lordlarım, bunu ispatlayacak saçı burada
Başındaki örgüsü, kestim ve bir nişane olarak getirdiğim."
Maroudhia açtı başını ve saçı aydınlandı
ve onun yanında oturan lordlar da,
Yansımadan aydınlandı
Ve haykırdı Maroudhia ve şu oldu ona söylediği.
"Siz benimle değil Kralım, Lordum, fakat benim hizmetçimle
Benim yanımda duran şu hizmetçimle uyudunuz.
Benim hizmetçimle uyudunuz ve dönüştünüz şimdi benim hizmetçime."
Ve tüm olanlardan sonra Oniki Lord hüküm verdi.
ve tüm orada bulunanlar onlarla hemfikir oldu ayrıca,
Ki Mavroudhes tahta oturacaktı bundan böyle,
Ve Kral onun uşağı olacaktı böylece.
Ve bir adamın aptallığının onu götüreceği yerdir bu
Bu nedenle, dinle ve dikkat et kendine.
Elpiniki Socratous'un ağzından Lucy Maroulleti tarafından
1942'de derlenmiştir. Apliki, Pitsilias - Limasol - Kıbrıs
(Marouletti,s.105-111)

([iv]) **İffetli Eş**

Beş pınarlardan aşağı, beş kaynağın döküldüğü yerde
Yıkıyordu sevgilisinin elbiselerini, sıkıp vuruyordu onlara
Sıkıp tatlı tatlı öpüyordu onları.
"Oh elbiseler,sahibiniz keşke geri dönebilse oh elbiseler keşke görünebilse."
Henüz de bitirmişti ki sözlerini,
Hakkında konuştuğu genç düzlükten yaklaşarak belirdi orada.
Sürdü siyah kısrağını mahmuzlarıyla
Ve ulaştı pınara.
Durdu orada ve düşündü,
Kızı nasıl ayartacağının planını yaptı.
"Selam sana,
Kudüs'ün kızıl gül güzel kokusu ile dolup taşan Kralın savaş arabası."
Ve erdemli bakire, onu ihtiyatla yanıtladı.
Yanıtladı ve dedi ki "Hoşgeldin, efendim."
Ve gülümsedi çiçekli açmış ağaçlar gibi.

"Biraz soğuk su çek benim için bakire ve siyah kısrağım.
Kırk kova su çekti bakire başını kaldırmadan
Ve kırk dördüncü kovada, ipi çekti göğüssüne.
Ve konuştu ve dedi ve buydu ona söylediğiydi.
"Bakire bu suyu çok mu görüyordun,
yoksa emeğinin karşılığını ödenmek mi istiyorsun?"
"Bu suyu çok görmüyorum ve ne de ödemeye ihtiyacım var."
"Emeğin için ödemeye ihtiyacın varsa eğer seve seve öderim."
Kocam yabancı ülkelere ayrıldı. On yıldan üç yıl fazladır uzakta
Onu bekleyeceğim, beklediğimden üç yıl daha fazla."
"Neye benzediğini bana neden söylemiyorsun? Belki de tanıdık biridir".
Bir kamış gibi uzundur ve zayıftır bir söğüt gibi
Eğer sakalın olmasa onun sen olduğunu söyleyebilirdim.
"Genç bayan o öldü, genç bayan o gömüldü.
Onun cenaze masraflarını kendi cebimden ödedim."
Ona biraz keten kumaş, kefen aldım ve onu geri almaya geldim.
Biraz mum ödünç aldım ondan ve onları sana geri getirdim.
Ve ondan bir öpücük almıştım ve onu sana geri getirdim."
"Eğer ona keten kumaş vermişsen, genç adam, onu geri vereceğim
Ve eğer ondan mumlar almışsan, onları da geri alacağım.
Fakat ondan bir öpücük almışsan ona git ve onu iade et."
Sonra bakire kendi yoluna koyuldu.
Genç adam onu izledi ve aynı yöne gitti.
Kız büyük bir kaya ile kapısını güçlendirdi
Ve ayrıca kapı mandalını altı okka bir demirle sürgüledi.
"Aç aşkım, aç benim için, ben senin sevgilinim.
Ben senin ilk kocanım, senin tek evlendiğin."
Söyle Bana evin belirgin özelliklerini de seni içeri koyayım."
Bahçende bir tatlı elma ağacı var,
Ki büyük kırmızı elmalar verir , ancak her yıl çok az."
"Hizmetçiler bunu bilir, onları gördün ve bana söylüyorsun".
Bana evin detaylarını ver, açayım kapıyı senin için giresin içeri".
Evin ortasında altından bir mum var,
Kilise için giyindiğinde seni aydınlatan."
"Hizmetçiler onu gördü, onu biliyorlar
Ve onlar sana söylemiş olmalılar."
"Söyle bana yatağın detaylarını kapıyı açmam için".
"Kadınım, güneşin doğuşu senin yatağınla yüzleşir
Ve güneş battığında kaşlarının kemerinde durur.
Hizmetçiler bunu bilir, onu gördüler ve onlar söylemiş olmalı sana.
Bana bazı beden işaretlerimi söyle de içeri girmen için açayım kapıyı."
Kadınım, belinde altından bir saç büyür
Ve üç kez belini kuşatır ve hala iki ayak salınır."
"Haydi, hizmetçiler, çabuk gelin, yatağımı hazırlayın
Süslü yatak örtüsü için esans, döşek için tütsü kullanın.
Ve kullandığınız yastık için iki dal fesleğen.

Kocacığım hoş geldin. Kapı açık."
Laografia – Cilt 28, 1972 Kıbrıs Halk Şarkıları,
Derleyen Simos Menardos. (Marouletti,s.185-189)

(v) Konstantinos ve Bakire'nin Şarkısı

Bir bakire yakında, şehrin en kalabalık yerinde
Bir bakire acı aşk ilişkisi yüzünden son nefesinde.
Üç komşusu geldi bir araya ve gitti onu ziyarete,
Onu iyileşebilecek bir hastalıkla bulabileceğini umarak ve eğlenceyle.
Biri bir dal biberiye, diğeri tutam mersinle
Ve onu seven diğeri, mendilindeki yaşları ile.
Biri kilime oturdu, bir diğeri yastığın üzerine
Ve onu seven diğeri, oturdu bir sandalyeye.
Konuşmalarını şu şekilde sürdürdüler, ve sordular kıza
"Haydi söyle bize kıvrak bakire, sana sorun yaratan ne?"
Aşık da olabiliriz ve aşk için günahlı da
Fakat bizler düşmedik yatağa, dermansız ve hasta.
Gözü yaşlı bakire konuştu ve dedi ki onlara.
Muhtemeldir sizlerin de düşmesi aşka gezgin satıcılarla
Fakat ben yüksek sınıftan biri ile düştüm aşka.
Muhtemeldir sizlerin düşmesi nalbantlarla aşka,
Fakat ben soylu/asil biri ile düştüm aşka.
Muhtemeldir sizlerin hesapsız biri ile düşmesi aşka,
Fakat ben Kıbrıs Krallık ailesinden biri ile düştüm aşka.
Bakirelerden biri inanmadı ve bunun için sordu ona.
Ailesini ve evinin nerede olduğunu söyle bize
İkna edeceğiz onu belki ve belki dönecek sana.
Oradaki yola koyulun ve izleyin o hattı
ve o hat genç adamın konağına götürecektir sizi.
Tanıyacaksınız onu kapılarından ve altın işlemeli kapı kollarından,
Ve mandalları olağanüstü güzel ve çok parlak, altın kaplama.
Göreceksiniz serin ağaçları ve çiçekli yasemin ağaççıklarını.
Ve pek çok testi vardır orada, dolu gül suyuyla.
O, tek başına çıkmıştı yola ve yalnız yürümüştü o hatta.
Ve o hat götürmüştü onu genç adamın konağına.
Kapıları altından yapılmıştı ve işlemeliydi kapı tokmaları.
Ve mandalları olağanüstü güzel ve çok parlak, altın kaplamaydı.
Serin ağaçları görmüştü ve çiçekli yasemin ağaççıklarını
ve testiler vardı orada ve testiler doluydu, gül suyuyla.
Yalnızlık onun şansıydı ve yazgısıydı acı.
Hizmetçilerinden biri onun için kapıyı açtı
Ve genç adamı buldu ormanda uyurken.
On altı köle sarmıştı yatağını,
Annesi altından bir yelpazeyle başında duruyor,
Sinekleri uzak tutuyordu. Altından bir sandalye verdiler ona ve kız oturdu yanına.
Bekledi orada, genç uykusundan kalkıncaya kadar, üç ölçek/testi gülsuyu

akıttılar yüzünü yıkasın diye ve beyaz bir havlu verdiler ona silsin yüzünü onunla.
Kahvesini ve tütününü getirdiler,
ve tütününü ve kahvesini içtiğinde usulca, okşadı bıyığını,
Gözüne ilişti ve gördü bakireyi.
"Niçin buradasın, bakire, burada ne arıyorsun?"
Bakire duvara yaslandı, büyülenmişti, ve unuttu söyleyebileceğini sandığı sözcükleri bile.
"Oh, pamuk helvası ve şekerden yapılmış yakışıklı genç, annesinin tek oğlu,
öptüğün bakire gizli odalara yükselir ve o kadar çok gurur duyar,
Ki bakire senin hatırın için şimdi ölüme gidiyor."
Ve yanıt verdi oğlan ve söyledi ona söyleyeceği şeyi:"Bundan kötüsünü hakkeder,
kalbi ıstırapla yanmalı, bana söylediği iki kelime ile beni üzen biridir o"
Ellerini çırptı ve on altı köle belirdi."Atımı getirin, eğerleri ve yularları hazırlayın,
Altın eğeri koyun ve altın yuları ve de inci üzengileri.
Otuz kişiden yirmisi koşturdu ata.
ve getirdiler onu, hazırlandı, eğelendi ve yuvarlandı.
Altın bir eğer ve yular
Ve inci üzengilerini ile.
Giydi elmasla süslü mahmuzlarını
ve sürdüler onu taburesine doğru ve (şimdi) ona binmeye hazırdı.
Ve sonra bakireyi gördü ve ona söyledi ve dedi ki
"Git ve söyle o bakire, git ve söyle o genç bayana,
ki benden Epifeni günü üç öpücük aldı,
onlar sonuncusuydu ve onlar ilkiydi de ayrıca.
Kısrağıma bindiğimde orada duruyor ve dudak büküyordu
Ve orada duruyor ve annemin önünde bana vuruyordu.
Bu nedenle sürdüm atımı ve bir aşk bulmak için ayrıldım.
Bakire ayrıldı ve geri döndü ona söylemeye her şeyi.
"Hoş geldin geriye bakire güzel haberlerle!"
"Hoş geldin geriye bakire güzel haberlerle?"
"Layıksın sen daha kötüsüne, yansın kalbin ıstıraplar içinde
İki sözcüğünle onu mutsuz eden tek kişi sensin.
O seni öptü ve sen soğuktun,
Seni tuttu ve sen onu küçümsedin o atını sürdü ve sen onunla dalga geçtin.
Annesinin karşısına geldin ve ona vurdun. Epifeni gününde ondan aldığın üç öpücük
onlar sonuncusuydu ve onlar ilkiydi onun sahip olduğu. Bu nedenle bindi atına ve ayrıldı
Gitti bir aşık bulmaya."Bakire duyduğunda bunu düştü bir baygınlığa
ve annesi dövdü kendini ve ağladı.
Yeniden bilincini getirdiklerinde geri,annesine dedi ki,
Açın benim yetmiş beş sandığımı ve bana büyük tatillerde,
Doğum günü için Chirsmasta,
Kutsal su için Epifenide ,
Güzel söz için Kutsal Pazarda- *Hristos Anesti* giydiğim kıyafetlerimi getirin,
Onları şimdi giyeceğim ve yatacağım ölüme."
Genç adam dışarıdaydı ve izliyordu içerisini
ve kucakladılar birbirlerini tatlılıkla.
Ve genç konuştu ve dedi ki bakireye

"Seni eşit şekilde sevdiğim için, söyle bana beni ne kadar seviyorsun?
Çünkü hasta olacağım bu aşktan, aşıksam eğer senin gibi."
"İncir ağacımdaki sayılan yapraklar, sayısı gökyüzündeki yıldızların
Mayıs'ta harman yerlerinde samanlardan ayrılan taneler, ve bu olacak
benim onurlu Lordum, senin için aşkımın ölçüsü"
Ve bakire yanıtladı onu ve şunları söyledi genç adama.
"Söyle bana ne kadar seviyorsun beni,
ki ben aynı ölçüde seveceğim seni,
bunun için seni ondan daha fazla sevmeyeceğim ve yeniden hasta düşeceğim."
İncir ağacımdaki yaprakların ve gökyüzündeki yıldızların sayısı
Mayıs'ta harman yerlerinde samanlardan ayrılan taneler,yeterli olmayacak aşkımın
genişliğini ölçmeğe, kekliğim."
Ve (bakirenin) annesi aceleyle koştu Krala."
Hürmetler Kral, hürmetler sana,
Frank halkının yargısı oğlun Konstantin'in üzülmesine yol açmaz
hevesini artırmaya sevgilisine gitti.
Ve Kral gönderdi bin yaya ve bir atlı askeri Kostantin'i korumaya,
Bu yüzden hiç kimse zarar veremedi ona.
Şarkısını söyledi gece kuşu yüksek ağaçların üzerinde.
Uzun yaşasın pek çok yaşasın dinleyenler tüm bunları.
Ta Kypriaka - Cilt 2, 1891 Athanssioou Sakellariou
(Marouletti,s.163-169)

[vi] Sir Gawain ve Yeşil Şövalye romansında, III. Edward'ın ünlü "Dizbağı Düzeni "nin sloganı olan *Honi soit qui mal y pense* 'in yer alması, onun 1345 sonrası yazıldığına işaret etmektedir ki bu da Kıbrıs'ta Lusignan hanedanının sonlarının yaklaştığı bir döneme karşılık gelmektedir.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2139-2155, ANKARA-TURKEY

ONTOLOJİK BOYUTTA 'DÖNGÜSEL SÜREKLİLİK' & 'DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM'Ü İMLEYEN GÖRSEL SEMBOLLERLE ŞİİRİN BİÇİM DÜZEYİNDE BİLİNÇLİ DEFORMASYONU: DİVAN ŞİİRİNDE DEYİŞBİLİMSEL BİR ÖNCELEME ALANI OLARAK BİÇİMSEL SAPMALAR

Özge ÖZTEKİN[*]

ÖZET

Çoğul estetik bağlamında sanatın derin/değişmez bir gerçekliğe ve bütüne/evrensel olana ulaşma çabası, aslında nesnenin görünmeyen 'öz'ünü yani varlığın kökenini aramaya yöneliktir. İçe yoğunlaşma ile yapılan bu arayış yolculuğundan sanat eserine yansıyanlarda, herkesin ilk anda göremediği bir takım semboller yer alabilir. Örneğin şiir ve resmi buluşturan görüntü merkezli metinlerdeki dizeler, birer figür/desen meydana getirecek şekilde yerleştirilir. Bu özel form; 'görsel şiir', 'somut şiir', 'desen şiir', 'figüratif şiir' gibi terimlerle ifade edilir. Türk şiir geleneğinin önemli bir kolunu oluşturan Divan şiirinde de görsel şiir örnekleri vardır. Böyle şiirler, biçimlerine göre değişik isimler alırlar: Müşeccer/teşcîr, mücessem, müdevver, murabba gibi. Poetik yapının klasik kodları değiştirilerek, biçim düzeyinde görsel denemelere girişilmiştir. Harfte, sözcükte, şekilde yapılan oyunlarla; Klasik Türk edebiyatının kendine has sınırları içinde, sınırları zorlayan sıradışı metinler meydana getirilmiştir. Yapılacak titiz yorumlamalar, eski edebiyattaki görsel şiirlerin de -tıpkı eski edebiyatın kendisi gibi- çoğul okumaya açık bir yapıda olduğunu gösterecektir. Divan şiirindeki görsel şiirlere, gelenekten uzaklaşılmadan ama yoruma açık bir yapıda olduklarını da bilerek, sahip oldukları görüntü ile neyi ima/işaret ettikleri dahilinde yaklaşılabilir. Böylece, görünene tek yönden bakmayıp farklı açılardan yaklaşarak da onu anlayabilmek mümkün olacktır. Eski Türk edebiyatı alanıyla ilgili akademik incelemeler; klasik metin şerhi uygulamalarıyla birlikte, şiirde dil kullanımlarına yönelik deyişbilimsel ve şiir-felsefe-varlık bağlamında ontolojik bakış açılarına dayalı değerlendirmelere de olanak vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, ontoloji, deyişbilim.

[*] Doç. Dr. HÜ Ed. Fak. TDE Böl., El-mek: oozge@hacettepe.edu.tr

THE CONSCIOUS DEFORMATION OF THE POETRY AT THE FORMAL LEVEL WITH VISUAL SYMBOLS ALLUDING TO "CYCLICAL CONTINUITY" AND "CHANGE AND TRANSFORMATION" AT THE ONTOLOGICAL DIMENSION: FORMAL DEVIATIONS IN THE DIVAN POETRY AS A FIELD OF STYLISTIC FOREGROUNDINGS

ABSTRACT

Within the context of multiple aesthetics, the attempt of the art to attain the deep/unchanging truth and the holistic/universal aims at searching for the invisible "core" of the object, in other words, the origin of existence. In The reflections of this quest pursued with introspection on the artwork, one might find a set of symbols which may go unnoticed at first sight. For instance, the lines of visual centred texts which bring together the verse and the picture are placed in a way to form a figure/pattern. This special form is also called as "visual poetry", "concrete poetry", "pattern poetry" and "figurative poetry". The Divan poetry, which constitutes an important branch of the Turkish poetry tradition contains examples of the visual poetry. They takes name according to their forms. For example müşeccer/teşcîr, mücessem, müdevver, murabba. Classical codes of the poetic structure have been altered and visual experiments on formal level have been conducted. With plays on letters, words and form, extraordinary examples pushing the limits of Divan poetry have been given. Meticulous interpretations will demonstrate that visual poetry of the old literature -as the old literature itself- is open to multiple readings because academic analysis of old Turkish literature, along with the usual text annotation practices, allow for a language-use oriented stylistic evaluation of poetry and evaluations based on the ontological point-of-view within the context of poetry-philosophy-existence.

Key Words: Divan poetry, ontology, stylistic.

> *"Düşündüklerimiz ya da inandıklarımız, nesneleri görüşümüzü etkiler.. Her imgede bir görme biçimi yatsa da, bir imgeyi algılayışımız veya değerlendirişimiz aynı zamanda görme biçimimize bağlıdır" (Berger 2011; 8, 10).*

Giriş

Evren, sistemli bir matematik ve geometri düzeni içerisinde dairesel olarak hareket etmektedir. Merkezden dışarıya doğru gelişen bu mükemmel ritmik düzen, periyot olgusunu da beraberinde getirir. Hakikatin sınırsızlığı ve koşuşturmacalığı içerisinde, evrende gözle görülebilir her şey geçicidir ve sonsuz bir dönüşüme tâbidir. Dairesel hareket eden bir mekanizmanın sonu yoktur, tıpkı onu yaratan yüce güç gibi. Yaratıcının da başlangıcı ve sonu yoktur. O, yoktan var olmayan ve varken yok olmayandır. Onun kudretini anlatmak için bir takım benzetmelere dayalı sembolik ifadeler kullanılır.

Semboller, evrensel dil bağlamında, soyut kavramların billurlaşarak somutlaşmış halidir. Görsel oluşları sayesinde, doğrudan beynin sağ yarımküresiyle ve bilinçaltıyla hatta kolektif

bilinçaltı arketipleriyle bağlantı kurarlar. Her objenin simge potansiyeli vardır. En temel fizikî varlık ve enerji alanı olan kuantum alanının birer görünümü olarak meydana çıktıkları düşünüldüğünde, görece düzenin sadece objeleri değil bütün şekil ve fenomenleri birer sembol olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda birer iletişim aracı da olan bu simgeler, temsil ettikleri imgenin direkt özü olarak algılanmamalıdır. Harflerin, sayıların, nesnelerin, geometrik şekillerin, doğa olaylarının hatta menkıbe, alegori ve mitolojilerin sembolizmi söz konusu olduğunda, onlara yüklenen anlam ve taşıdıkları enerji devreye girer. Sembollerle düşünmeyi öğrenen insan, sırları çözmeye başladığı andan itibaren genişleyen ve güçlenen zihninin artan bilinç kapasitesiyle, zaman içinde aynı sembol ya da mitten daha derin sonuçlar ve idraklar çıkarabilecek noktaya gelir. Ancak sırların ifşasında, basitten karmaşığa giden anlaşılma kademeleri vardır. Dolayısıyla, hiçbir zaman tam bir anlama mümkün olmaz. Bir sembolün daha üst bilgileri de gizleyebileceği unutulmamalıdır. Bu noktada, sembol kullanımının kaynaklarından biri olan "gizemcilik" anlayışını da hesaba katmak gerekir. Gerçeğin ancak sezgiye dayalı yani gizil yollarla kavranabileceğini savunan gizemciler, „tek hakikat" bilincine varma sürecinde uygarlıklararası yorumların da ortak olduğunu belirtirler. Nitekim evrene dair ezoterik ya da parapsikolojik bilgiler ile mitler ve efsaneler, sembollerin kültürlerarası aktarımını sağlayan unsurlardır. Antik Mu, Atlantis, Maya, Hindistan, Mısır, Yunan, Akdeniz uygarlıkları gibi eski kültürlerin din ve inançları ile gizemciliğin etkisiyle oluşan hermetizm, panteizm, yeniplatonculuk, kabalacılık, spiritualizm, mistisizm, tasavvuf felsefesi gibi düşünce sistemlerinde / ezoterik doktrinlerde; bilinçaltı-bilinç-evren arasındaki enerjisel iletişimi anlamlandıran kadîm semboller mevcuttur (Buckland 2005, Salt 2006, Gener 2012).

Hemen bütün mistik öğretilerin özünde var olan „görünenin arkasına bakabilme" eğilimi, tasavvufta da söz konusudur[1]. Görünenin arkasındaki görünmeyeni yani fenomenlerin iç yüzünü sorgulayan tasavvuf, mutlak varlık olan Tanrı mefhumunda her şeyi temellendirmiştir. Diğer bütün varlıklar, O'nun yansımasıdır. Ontolojik anlamda varlığı, varlığın sırrını ve özünü/kaynağını bilmeyi, anlamayı, açıklamayı esas alır. Tasavvuf, ilahî sırrın gerisindeki hikmete ters düşünmemek için hakikatin mecaz ile örtüldüğü ezoterik/bâtınî bir sistemdir. Bilmek-bulmak-olmak yolunda önce bilgi içselleştirilir, sonra içselleştirilen bilgiyle bilinçlenilir. Bâtın/iç keşfedildiğinde ise, sırra erişilerek varlıktan geçilip yok olunur. Tasavvuf; içsel tecrübeyle aklî değerlerin yan yana olduğu, metafizik merkezli bir öğretidir. Yüksek bir sezgi gücü, idrak ve bilinç düzeyi ile varoluşunancak aşkla algılanabilecek ve akılcılıkla ortaya konulacak sebeplerini savunur. Ünsanı Tanrı'ya ulaştıracak gizli bilgideki sır ancak sembollerle paylaşılır. Varlığı ve evreni anlamlandırarak sırrı/hikmeti aktarmakta kullanılan her türlü sembol (doğal varlıklar, sayılar, biçimler, geometrik şekiller vb.); gizemci yaklaşımların tümünde olduğu gibi, tasavvufun gizemcilik anlayışında da mevcuttur. Mutlak varlığın sırrı, imadadır. Ünsa da, tasavvufî sembollerin derin anlamlarındadır. Varlık ve yaratılış hakkında duyularla algılanamayacak bilgiler, sembollerle anlamlandırılır. Görünmeyendeki sır, manadır ve manayı algılamak, bir nevi içe bakış yöntemiyle öze dönmeyi gerektirir. Tasavvufî bilginin özünde aşk vardır. Aşkyolunda nefsin terbiyesi ve arınma psikolojisi, başlangıçtaki ilk düşünceyle bütünleşmenin ruhsal yansımasıdır. Tasavvuftaki vahdet-i vücûd anlayışı, varlığın bir oluşu (Hak) bilgisine dayanır. Bir'den çokluğun oluşmasıyla varlığın

[1] Bu anlamda; tasavvufun, görünene bakmak yerine görünenin arkasındaki görünmeyene yoğunlaşmak boyutunda varlığın özünü yani asıl varlığı (Mevlânâ'nın tabiriyle "cân-ı cihân") „*aşk*"la arama gayreti ile yeniplatonculuğun Tanrısal bir kaynaktan çıkarak madde âlemine düşen ve yeniden başlangıçtaki yerine dönmek isteyen „*ızdırap*" içindeki ruh anlayışıarasında ve hatta asırlar sonra bambaşka bir platformda, Nietzsche'nin "öz-bir" dediği asıl varlıktan kopma halini korkunç bir çatışma olarak görerek bu asıl varlığa kavuşmak için kendini yok etmek isteyen insanın yaşadıklarını „*trajedi*" olarak anlamlandırması arasında -Doğu ve Batı'nın estetik farkları ile kavuşan zıtlıkları açısından- kısmî yakınlıklar bulunması da hayli dikkate değerdir.

gerçekleşmesi, Tanrı'nın ezeli bilgisindeki modelleri olan sabit gerçeklikler (a'yân-ı sâbite) mertebesinden kaynaklanır. Tanrı-insan-evren bütünlüğü içinde birlik-çokluk, ruh-madde, aşkınlık-içkinlik, ışık-karanlık, evvel-ahir diyalektiği hep birbiriyle yan yana ve iç içedir. Zira her şey - doğası gereği- tamamlanmak, bütünleşmek, bir olmak ister. Her varlık, Tanrı'yı kendi yaradılışındaki kapasiteye göre tecelli ettirir. Hakikat hep aynı hakikattir ama onu duyan, gören, bilen, idrak edenlerin bakış açıları ve seviyeleri sürekli değişir. Dolayısıyla yaşayarak ve manevi tecrübe ile bu bilgi kazanılır.

Döngüsel Süreklilik, Değişim ve Dönüşüm

„Gerçek ve yanılsama" ya da „görme ve görünme"ye dair inançlar ile ezoterik bilgiler; insanın varlığı nasıl anlamlandırdığına, kendini ve dünyayı buna göre nasıl tanımladığına dair bir takım izler taşır. Görüntü ve imge varlığın kanıtı ise, biçimler de anlamların simgeleridir. Adeta metafizik bir yapısalcılıktır bu. Biçim anlamı yaratır ama anlamın kendisi değildir. Yansıma ve yanılsama arasında belirsizlik, gerçekliğin kesinliği yerine deneyimi ön plana çıkarır. Sonsuz bir gizem olarak algılanan âlem, gönül gözü ve sezgilerle deneyimlenir. Tasavvuftaki "hayâl" ve "hakîkat" kavramları, gerçek varlığın ne olduğu konusunda "sûret" ile "asl"ı karşıkarşıya getirir. İslam düşüncesi bu ikilemi; çizgide, minyatürde, mimaride "ayna" imgesi, "yolculuk" temi, "devr" ve "dönme" metaforları, varlıkla ilgili bir takım mecaz ve istiareler ile göstergelerin dikey derinliğindeki "gösterilen"ler, sonsuz tekrarlar, yansımalar, helezonik geçişler, görüntüyü bölen perdeler vs. yoluyla ifade eder. Gerçek sadece gözle görünenler değildir, sadece akıl yoluyla da bilinemez. Asıl gerçek, görünenin arkasındaki görünmeyendir. Tanrı'nın ve hakikatin bilinmezliği, onun sürekli hareketliliğiyle ilgilidir. Bu dolaşım; tek bir noktadan anlaşılamayacak kadar farklı bir döngüselliktir, içinde hareket ettikçe değişir. Başlangıçtan beri devam eden ve sürekli başadönen dikey bir hareket söz konusudur. Buradaki "dikey" sıfatı önemlidir. Zira İslam felsefesinde, sürekli yükselen bir evren anlayışı vardır. Dikey hareket, Tanrı'nın ilahî surette yarattığı insana aittir. İlerleme yatay çizgide olamayacağından, geçmişgeride bırakılmaz altta kalır. Yaratılışsüreklidir, dünya sürekli olarak yeniden yaratılır. Bireyin dünyanın hareketiyle uyumu da, helezonik ve döngüseldir. İnsan ruhunun yücelmesi ve içsel derinliği kazanması, bu yükselen yol içerisindeki çeşitli basamaklardan geçebilme kudretiyle gerçekleşir. Hikmeti/sırrı „bilen", içselleştirdiği bilgi ile kendi iç aydınlığını „bulan", ulaştığı bilinç düzeyi sayesinde bilgelik kazanarak varlıktan geçip yok „olan" insanın bu manevi yükselişi, bir takım sembollerle açıklanır. Bulma ve var olma yolunda duyulan hayranlık, algılanan olgunun karşısında zamanın maddi anlamda ortadan kalkarak ânın hem geçmişe hem de geleceğe hakim olması, tasavvuftaki "vecd"i imler. Zaman, yaşanılan şu ândır. Vecd halindeki bir insan için geçmiş-ân-gelecek olgusu, bitiş noktasında yeniden bir başlangıcın gözlendiği döngüsel bir süreklilik halinde sonsuza dek daireler çizerek yön değiştirir[2]: Dairesel hareket eden gezegen ve evren için ya da gözlerini kapatıp dönerek karanlıkta ışığı arayan semazen için, aslında geçip giden bir şey var mıdır?

Evrenin ve insanın bir bütün oluşturdukları ve birbirlerinin birer holografik benzeri oldukları, sadece akılla değil sezgi ve tin[3] ile de ulaşılan bir sonuçtur. Bireyin mutlak döngüsel süreklilik ile uyumu, âlemin bizzat içinde ve ona bağımlı olmasındandır. Varlığı ve gerçeği algılama noktasındaki şüpheleri, sürekli kendini sorgulayan bir tavır almasına neden olur. "Kendini bilme" sürecindeki uyanma ve farkına varmanın sonsuz kozmik bilinciyle kutsal olana atılan derin bakış, hakikati arama yolundaki gizli manayı/manaları ortaya çıkarır. Kişi, eleştirel değil

[2] Tasavvufî anlamda, „vecd"deki bu „kendinden geçme" hali ve ânın sürekliliği olgusu; "zaman bizim için daima şimdidir" diyerek çevrimsel yinelenmedeki devinimi savunan ve her şeyin geçmişten geleceğe doğru bir akış içinde hareket ettiğini belirten, varoluşçu felsefenin önde gelen isimlerinden Heiddeger'in zaman yorumunu akla getirmektedir (Bkz. Heidegger 2008).

[3] Burada „tin"den kastedilen, „ruh" değildir. Toplumdan gelen kültürel bir öğe olarak tarihsel, değişken, soyut ve psiko-sosyal bir insan ürünüdür „tin" ile anlatmak istenen.

katılımcıdır. Tanrı'nın mutlak güzellik ve iyiliğini en saf haliyle sezebilme potansiyeline sahiptir. Ancak bunun için önce kendi değerinin farkına varmasını ve asıl özü yakalamasını engelleyen benliğini ortadan kaldırmalıdır. Aşka doğru her defasında yeniden açılan uzun bir mücadeledir bu. Varlığın anlamı çözülemeyecek bir sınırsızlıkta olunca, „ben" kendini bu sınırsızlık içinde eritir. Benliği ortadan kaldıran bu kendinden geçme hali, "nesneler dünyasının görünüşteki keyfiliğini aşarak mutlak olana ulaşmak" (Ayvazoğlu 1996, 49) içindir. Varlığın bütünlüğü içinde benliği eriten tasavvuf felsefesinin estetik yaklaşımında inanç sorgulanmaz. Đnancın estetik değere etkisi, hizmet ettiği alana bağımlılığı ve uygunluğu ölçüsündedir. Örneğin ibadette müziğin ve dansın iç içe geçmesi (mevlevîlikte vuslatı sembolize eden sema ayinleri) ya da sanatı inancın bir parçası haline getiren uygulamalar (mimaride kubbe ve kafes gibi yinelenen yapısal birimler ile perdelemelerdeki hayâl-hakîkat esprisi, süslemecilikte geometrik dizaynın kesintisiz tekrarı, minyatürde merkezî kompozisyon anlayışıyla birlikte soyut-geometrik bir sanat dili kullanılarak helezonik çizgilere yer verilmesi, müzikte makama ait bir motif ya da temanın artırma-eksiltmeters hareket gibi çeşitli usul ve geçkilerle tekrarlanması, şiirde figüratif ve geometrik istifli görsel örneklerdeki ritmik yinelemelerin ontolojik boyutta sembolize ettiği anlamlar vs.), tevhid inancının sonucu olarak görünenin arkasında var olan anlamı aramaya yöneliktir. Bu aslında Đslam sanatlarının varoluş sebebidir. Duyular üstü alan yani değişmeyen ilk çağda saklı olan öz; sanatı dış dünyadan soyutlayarak, semboller ve sonsuz tekrarlarla görünmeyene (mutlak yokluğa) ulaşma yoluna yönlendirir. Döngüsel ve sürekli bir hareket ile yeni biçimler ortaya çıkar. Varlığın birliğindeki metafizik yaklaşım, matematik ve geometrik sembollerle derinleşerek estetik bir dil oluşturur. Evrensel gerçekliğe yapılan bu göndermeler, bilginin inanç boyutuyla sanatta içselleştirilmesinin sonucudur. Böylece nesnenin kendisinden ziyade anlamları ön plana geçer ve sanat eseri, "görülecek" değil "okunacak" bir hal alır.

Sanatta Ontolojik Semboller ve Şiirde Görsellik

Sanatsal pratiğin mistik-metafizik-ezoterik nitelikleriyle birlikte ifadedeki gizemlilik ve salt güzelliğe duyulan hayranlık anlayışı, Đslam düşüncesinin kendine özgü estetik eklemlemesinden kaynaklanır. Güzel ise, bu ilişkileri kavrayışta ortaya çıkacak olandır; soyut ve ebedîdir. Düzenlilikteki sürekli içselleştirme, yaratımdaki özgürlük ile birleşince; hem her yerde olan, hem de hiçbir yerde olmayan bir özgünlük doğar. Sembollerle konuşan Đslam sanatı, kendi şirselliğini estetik betimlemelerle kurar. Nitekim, figüratif ve geometrik desenlerdeki yoğunluk dikkat çekicidir. Zira bu tür kompozisyonların tasavvufî manada sembolize ettikleri birçok anlam değeri vardır. Çokluk içinde birlik fikri, bunlardan en önemlisidir. Bütün bu örnekler gösteriyor ki; sanatın derin/değişmez bir gerçekliğe ve bütüne/evrensel olana ulaşma çabası, aslında nesnenin görünmeyen özünü yani varlığın kökenini aramaya yöneliktir. Öze yoğunlaşma ile yapılan bu arayış yolculuğundan sanat eserine yansıyanlarda, herkesin ilk anda göremediği bir takım semboller yer alabilir (Burckhardt 2005, Erzen 2011). şiirde mecaz ve istiareler, resim ve heykel gibi görsel sanatlarda da figüratif veya geometrik formlar; sembolik birer anlatım aracı olarak görünenin arkasındaki gerçeğin anlamını işaret ederler. Örneğin şiir ve resmi bir araya getiren görüntü merkezli metinlerdeki dizeler, birer figür/desen meydana getirecek şekilde yerleştirilir. Dizgesel yapı içerisinde bu çeşit imkan ve deneylere "uyum" koşuluyla izin veren klasik anlayış, görsel anlamda farklı ifade biçimleriyle yeni bütüncül ilişkiler oluşturur. şiirselliğin resimle buluştuğu bu özel form; „görsel şiir", „somut şiir", „desen şiir", „figüratif şiir" gibi terimlerle ifade edilmektedir. Söz konusu terimlerin hepsi, anlamsal düzlemde birbiri için kullanılmakla birlikte;

detaylardaki bazı farklılıkları dile getirerek, her somut şiirin görsel olmak zorunda olmadığını söyleyenler de vardır[4].

Görsel şiir / somut şiir denildiğinde, Türk şiirinin -özellikle Cumhuriyet dönemi Türk şiirinin- içinden birçok isim öne çıkar. Ercümend Behzad Lav, Orhan Berk, Yüksel Pazarkaya, Behcet Necatigil, Can Yücel, Metin Altıok, Kenan Çolakoğlu, Akgün Akova ilk akla gelenlerdir (Aksan 1995, Özünlü 2001, Gökalp Alpaslan 2005). Türk şiir geleneğinin önemli bir kolunu oluşturan Divan şiirinde de, bu tür şiirler söz konusudur. Görsel düzenlemeler açısından genellikle resmin ön plana çıktığı bu metinler -özellikle ortaçağın Doğu ve Batı sanat anlayışları gereği- denge, uyum, simetri gibi üç temel estetik ölçüte dayanır. Aslında, Divan edebiyatındaki şiir anlayışının özü de budur zaten. Klasik şiirin nazım birimi beyittir. Söz ve anlam gibi iki temel yapı, onun üzerine kurulmuştur. Ancak bir başka taraftan da; beyitlerinin yazımı ve sıralanmasının belli bir düzeni olan gazel-kaside gibi nazım şekillerinde, poetik yapının klasik kodları değiştirilerek biçim düzeyinde görsel denemelere girişilmektedir. Harfte, sözcükte, biçimde yapılan oyunlarla Divan şiirinin kendine has sınırları içinde sınırları zorlayan sıradışı metinler meydana getirilmiştir. Görsel şiirler, bu sıradışı metinlerden biridir. Biçimlerine göre çeşitli isimler alırlar: Ağaç figürü şeklinde olanlara müşecceer ya da teşcîr, hayvan şeklinde olanlara mücessem, daire şeklinde olanlara müdevver, kare şeklinde olanlara da murabba denmektedir (Karabey 2007, Saraç 2007). Metnin görüntüsüne bağlı olarak şiiri okumaya nereden başlanacağı, dizelerdeki ortak harflerin desen içindeki konumu, bazı sözcükleri oluşturan harflerin birer şifre halinde belli yerlerde başka sözcükler oluşturacak şekilde tekrarı gibi unsurlar, aslında görsel şiirin nasıl deşifre edilip okunacağını belli eden işaretlerdir.

Klasik Edebiyatın Görsel Şiirleri Ontolojik ve Deyişbilimsel Bağlamda Çoğul Okumaya Açık Mıdır?

Bu tür şiirler, Divan şiirinin çokkatmanlılığına[5] uygun olarak, kendi kuralları çerçevesinde oluşturduğu klasik yapıyı olumsuzlayan değil biçimsel yönden somut ve soyut farklı istif yöntemleriyle zenginleştiren özgün metinlerdir. Alanla ilgili akademik incelemelerde klasik metin şerhi uygulamaları ile birlikte deyişbilim (stilistik) ve varlık felsefesi (ontoloji) bakış açılarıyla sağlam bir zemine dayalı olarak yapılacak titiz yorumlamalar, eski edebiyattaki görsel şiirlerin de -tıpkı eski edebiyatın kendisi gibi- çoğul okumaya açık bir yapıda olduğunu gösterecektir. Divan şiirinin belâgata dayalı söz oyunlarından biri olan görüntü merkezli şiirler, genellikle „yazı-desen" / „yazı-resim" hüneri olarak algılanan metinlerdir (Saraç 2007). şiirdeki dil kullanımları merkez alındığında, deyişbilim katmanı bu metinlere hem „görsel önceleme", hem „biçimsel sapma" özelliği gösteren olanaklar vermektedir (Aksan 1995, Özünlü 2001). Önceleme terimi, şiirdeki herhangi bir dil öğesinin -anlatımdaki önem boyutuna göre- olağan konumundan daha farklı bir yerde kullanılmasını ifade eder. Sapma terimi ise, ses-biçim-anlam-sözdizimi yönünden şiirde olumlu ve şuurlu bir değişkliği/deformasyonu imler[6]. Bu yönden bakıldığında;

[4] Biz, yazımızın asıl konusu terimlendirme problemi olmadığı için „somut" ya da „görsel" diye kesin çizgilerle bir ayırıma gitmedik.

[5] Bu yazıda olduğu gibi daha önceki çalışmalarımızda da Divan şiirine yüklediğimiz „çokkatmanlı" sıfatı, alanlararası çoğul estetik söylemi açısından gayet önemli bir olgudur: "Sanata çok farklı açılardan yaklaşılabileceğini ve bunların hepsinde bir hakikat payı olduğunu" (Erzen 2011, 17) anlayabilecek farkındalık düzeyine ulaşmayı başardıkça, o çokseslilikteki birliğin peşine düşülür. Zira bir yapıta herhangi bir yöntem ışığında yaklaşıldığında, yeni anlam haritaları ortaya çıkar. O anlam haritalarına eklemlenen yapısal canlılıkla eser bağımsız bir varlığa bürünür ve çoğul okumaya açık bir metin haline gelir. Değişik zamanlarda değişik açılardan yapılacak okumalar, değişik bildiriler sunar. Geçmişte bir yöntemi barındıran okuma, edebî eserin her şeyini söylemez belki ama belli bir çerçeve içerisinde yapıtın bir özelliğini derinlemesine anlatır.

[6] Deformasyondan kastedilen, zihinde ilk anda bıraktığı negatif etki değil; şiiriçin pozitif anlamda yapılan bilinçli bir eylemin aslında nasıl bir kazanım olduğudur: Deformasyon, "sanıldığının aksine, sanatta/edebiyatta her dönem vardı..

metnin ön planda tuttuğu tasarım alanındaki farklı, özgün, standart dışı yapılar oldukça ilgi çekici özellikler gösterir. Sözcüklerin dil ve anlam dizgelerindeki sıralanışları veya işlevleri öne çıkabileceği gibi, bizzat metnin bir form olarak çizgisel görüntüsü de vurgulanabilir. Sözgelimi, dize yazımındaki düzene ait görsel değişiklerin bu şekilde öncelenmesiyle biçimsel sapmaların meydana getirildiği şiir örnekleri vardır. Biçimsel sapmaların belirginleştiği şiirlerde, önceleme alanı biçimdir. Şiirin biçimi ile içeriği arasında anlamsal yönden direkt bir ilişki olmaz. Ama eğer biçim şiirin içeriğine anlam yönünden de birebir katkıda bulunuyorsa, o zaman görsel önceleme gerçekleşir. Yapı en önemli öğe olunca, şiirin algısal uzamı ses yerine görüntüyü merkeze taşır. Şekil ile muhteva arasında direkt olarak kendini belli eden anlamsal uyum kimi zaman yok gibi gözükse de, figüratif-geometrik sembollerle endirekt yoldan mecazî bağlantının kurulduğu şiirler vardır. Ağaç motifli, daire ya da kare biçimindeki metinlerin mitoloji ve inanç bağlamından ontolojiye dek uzanan anlam alanları içerisinde; okuyucunun dönüşümlü simgelerdeki gizli işaretleri yorumlamasıyla, şiirde ezoterik başka bir içeriğe ulaşabilmesi olasıdır (Ergun 2004, Buckland 2005, Salt 2006). Örneğin İslam kültüründe resim ve söz arasındaki ayrım, Tanrı kelamı olmasından dolayı söze verilen kutsiyet ("önce söz vardı") ve bunun karşısında yine dinsel nedenlerle resme karşıtakınılan olumsuz tavır bellidir. Fakat aynı İslam kültüründe, görünene tek yönden bakmayıp farklı açılardan yaklaşarak onu anlamaya çalışmak gayreti de vardır. Tanrı'nın ve gerçeğin bilinemezliği, sürekli hareket halinde ve hiçbir zaman tümüyle yakalanamaz olmasıyla ilişkilidir. Estetiğin evrensel düzeyde paylaşılan algı kategorileriyle, Doğu'nun özellikle „yaşantısal" bakışından kaynaklanan „deneyimci" temellendirmesidir bu (Erzen 2011). Sanatın kendisi de böyledir. Özü sabit kalarak, ayrıntıları zamana ve mekana göre değişebilir. O yüzden hiçbir zaman tek ve kesin bir yorum yoktur. Dolayısıyla, Divan şiirindeki görsel şiirlere de - gelenekten uzaklaşmadan ama yoruma açık bir yapıda olduklarını da bilerek- sahip oldukları görüntü ile neyi ima/işaret ettikleri sorusu dahilinde yaklaşılmalıdır.

Yukarıdaki görüşler doğrultusunda, XIX. yüzyıla ait bir divandan seçilen üç görsel şiir, bu yazının örneklem alanını oluşturmaktadır[7]. İkisi daire, biri kare şeklindeki üç geometrik şiir, Sivaslı Gulâmî'ye aittir. Söz konusu üç geometrik şiir de, gazel biçiminde yazılmıştır. Divan şiirinin gazel nazım şeklinde başlık koyma anlayışı olmamasına rağmen; şiirin biçim dili resimsel bir görüntüye dönüştürüldüğünde, bu görselliğin meydana gelişinde kimden esinlenildiğini ifade ederken böyle bir tutumun tercih edilmesi hayli ilgi çekicidir: "Bu manzumeler, bir şairin şiirdeki ustalığını, kabiliyetini ve özel zekasını ortaya koyacak mahiyette eserlerdir" (Arslan 2009, 35).

Daire şeklindeki iki gazelin başlığı, "Gazel Ber-Üslûb-ı şahingirây" olup metinlerin üst tarafına yazılmıştır. Her iki şiir de on üç beyitten meydana gelmiştir ve aruzun müfte'ilün / fâ'ilün / müfte'ilün / fâ'ilün kalıbındadır. Söz konusu metinler, biçim düzeyinde bilinçli bir deformasyona/değişikliğe uğratılarak soyut bir geometrik desenle verilmiştir. En içten en dışa, küçükten büyüğe doğru sıralanmış beş daire vardır ve daireler birbirinden ince yuvarlak halkalarla ayrılmaktadır. Merkezde tek harfin yerleştirildiği en küçük daire dışında, tıpkı bir pastanın dilimleri gibi, diğer üç daire on üç üçgen şekilli dilime ayrılmıştır. En dıştaki beşinci ve en büyük daire de yine on üç bölümlüdür ama bu kez görsel düzende üçgen dilimler yerine, birer kubbeyi andıran ve birbirinin içine geçirilerek oluşturulmuş yarım daireler tercih edilmiştir. O yarım dairelerin içinde, daha küçük başka yarım daireler de bulunmaktadır ve onların sayısı da yine on üçtür. Gazelleri okumaya nereden başlanacağı, dairelerin tam merkezindeki harfin soluna yazar tarafından konan ok işaretiyle gösterilmiştir. Okuma düzeni de, üçgen bir pasta diliminin dairesel döngüselliğindedir.

Modern dönemleri geleneksel dönemlerden ayıran, deformasyonun varlığı değil miktarının artmasıydı" (Altan 2007, 131).

[7] Alıntılanan metinlerdeki okuma biçimlerinde, yazarın (Arslan 2009) tercihine uyulmuştur.

Birinci gazelin her beytinin ilk ve son harfleri elif, ikinci gazelin her beytinin ilk ve son harfleri ise nûndur. Şifreli bir bilmeceyi andıran ritmik yinelemelerle; her beytin son dört harfi, kendinden sonra gelen beytin ilk dört harfidir ancak sıralama terstendir. Son beyte kadar kural bozulmaz hatta son beyit de yine aynı mantıkla birinci beyte bağlanır. Böylece dairesel bir hareketle, her beyit başladığı noktaya geri döner.

Resim 1. Sivaslı Gulâmî'nin daire formundaki ilk şiiri (Arslan 2009, 231).

Bu şiirin Latin alfabesiyle ve klasik gazel düzeninde okunmuş metni şöyledir:

Gazel Ber-Üslûb-ı Şâhingirây

Âh ten-i sîmîniñe müşteri bây u gedâ
Sâ'ig -i bâzâr-ı ,aşk içre cünûnlar saña

Ḳıksir-i lutfuñ eger düşse mis-i cânlara
Zer gibi kıymetlenür ya'nî olur kîmyâ

Ey mey-i nâb-ı lebiñ ,âşıkı mest eylemiş
Meclis-i hâsıñı ister kamu şâhu gedâ

Adıña lâyık olan sâdıka cevr itmeyüp
Haste-dil-i ,âşıka eyle lebiñle devâ

Oda bırakdıñ teni leyl ü nehâr hecr ile
Fikr-i ruhuñ yaġ dırur başımıza biñ belâ

Al bizi meclis-i vaslıña terahhum idüp
Bâde-i câm-ı lebiñle dili eyle sekâ

Aksa gözümden firâk ile çü cûy âblar
TeÇnenigâr müÇterî gözden alur eÇkhâ

Âh-keÇân ,âÇikân içre düÇer fitneler
DüÇmene itse eger bir kere ol merhabâ

Ebhur-ı ,aÇkıñda ya'nî dilimiz ġ ark olur
Sâhil-i vasl-ı lebiñ sûyına irse sezâ

Ezse serim bâġ -bân isterem her dem seni
Rûy-ı güle meyl olan çün hezâr eyler nevâ

O nere varsa letâfet ile pervâne-veÇ
ġem'-i ruha çok teni yandırur ol dil-rübâ

Ebr-i lebi yaġ dırur kalbe safâ âbını
Dikse eger vaslına ,ahd ile yârim livâ

Ol meh-i hûbân dil-i ,âÇikı elbet alur
Deste Gulâmî ile hem-dem olur intehâ

(Arslan 2009, 82-83)

Resim 2. Sivaslı Gulâmî'nin daire formundaki ikinci Çiri (Arslan 2009, 233).

Bu Çirin Latin alfabesiyle ve klasik gazel düzeninde okunmuÇmetni ÇöyÌedir:

Gazel Ber-Üslûb-ı Şâhingirây

Nâz u cefâñı çeker ben gibi sad-,âÇikân
Bunca ,itâba sebeb söyle nedir el-amân

Nâm-ı elem-kâr-ı dil kûçe-i zilletlere
Gitdi Çekim hecr ile hoÇkalasıñ sen hemân

Nâme-i lutfın ider düÇmene irsâl o Çûh
„ÂÇık ına kahr idüp göñlümüz eyler vîrân

Nâr-ı dilim nûr-ı „aÇk gün-be-gün izdâd idüp
Hâlime rahm eylemiÇâh-keÇân „âÇikân

NâkıÇı hâcibleriñ çekdi iki ay resmini
Çille-i sahtını dil çekdi iki mâh amân

Nâm-ı elif-kaddi serv bahs-ı ma‘ârif ider
Sâhib-i „irfânlara vasfını eyle beyân

Nây benim zârıma itdi sadâsın bülend
Göz göz idüp sînesin ben gibi dir el-amân

Nâm olalı dehrde söyle vefâ itdigiñ
Yandı cefâdan bu dil leyl ü nehâr ân-be-ân

Nâb-ı neÇât-ı lebi ile ider Çîveler
„Âleme efsûn ider çeÇm-i humâr-ı hûbân

Nâb-ı visâliñ idüp fikrini dil dâ‘imâ
Oldı giriftâr-ı „aÇk çünki göñül çok zamân

Nâm-zedim cân ile Çeşm‘-i ruhuñ nûrına
Hecr ile pervâne-veÇey perî hâlim yaman

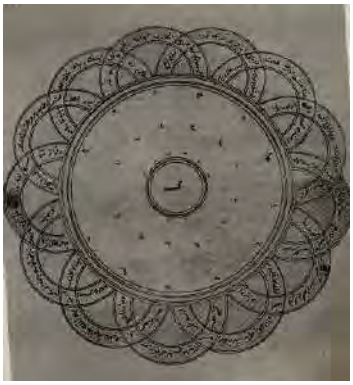
Nâmını a‘dâlarıñ dilde nedir tutma gel
Ben gibi ey kaddi serv herkese açma lisân

Nâs lebânıñ seniñ vasfını itdikde yâr
Kalbe Gulâmîniñ âh itdi safâlar vezân
(Arslan 2009, 156-157)

Gulâmî‘nin daire formundaki bu iki görsel Çiri; Kırım Hanı Ġahin Giray‘ın aynı geometrik form, aynı beyit sayısı ve aynı vezindeki görsel Çirine bir nevi nazire niteliği taÇımaktadır[8].

[8] Ġahin Giray‘ın bu gazeli (Arslan 2009, 234), doğrudan konumuzla ilgili olmadığı için, aÇağıda sadece görsel metnini veriyoruz (söz konusu gazelle ilgili detaylı bir çalıÇma için Bkz. Ġenödeyici 2009, 586-596).

Kare çeklindeki diğer gazelin adı ise, "Gazel-i Tefeçüî"dir. Başlık, geometrik çekilin tam ortasındadır ve metne simetrik bir çekilde yerleştirilmiştir. Nereden okumaya başlanacağı, yazar tarafından konan çift yönlü ok işaretiyle gösterilmiştir. Zaten gazelin matla beytinin en dıştan en içe doğru birbirine göre karşı karşıya duran iki dizesinin simetrik hali, gayet orijinal bir tarzda kendini belli etmektedir. Bir başka görsel farkındalık da, bu kare çeklindeki yazı resme simetrik olarak bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Matla beytini oluşturan iki dize ile bu dizelerin "v" çeklinde bağlandığı dikey ve yatay doğrultudaki diğer dizeler, aslında dalları birbirine bakan ayrı ayrı iki küçük ağaççıktır. Her dal mısra başı olmayıp, gövdedeki metnin belli aralıklarla belli bölümleri öncelenip tekrar edilerek bağlı bulunduğu sözcüğe gelmektedir. Örneğin birinci beytin ilk sözcüğü, ikinci ve üçüncü beyitlerin de ilk sözcüğüdür; ya da birinci beytin ilk iki sözcüğü, dördüncü ve beşinci beyitlerin de ilk iki sözcüğüdür. Birinci beytin ilk dizesi, sekizinci ve dokuzuncu beyitlerin ilk dizelerinde; ikinci dizesi de, on altı ve on yedinci beytin ilk dizelerinde aynen tekrar edilmiştir. Bundan dolayı kafiye düzeni de sekizinci beyte kadar klasik sistemde giderken, sekiz ve dokuzuncu beyitler ile on altı ve on yedinci beyitlerde musanna özelliği gösterir. Dolayısıyla yine deyişbilimsel açıdan önemli ritmik ve matematiksel öncelemeler ile yinelemeler yapılmıştır. Matla beytinin ilk dizesi birinci ağaççığın, ikinci dizesi de ikinci ağaççığın gövdesi olunca; o gövdelere bağlanan dallar da, en dıştan en içe doğru bir sağdan bir soldan ilerleyerek meydana getirilmiştir. Gövdedeki sözcüklerin dalla bağlantı noktaları da, dallardaki beyitlerin dize ayrım yerleri de, birer çiçek motifiyle işaretlenmiştir. Her iki müçecer de, bir gövdeden çıkan sağlı sollu sekiz daldan oluşmuştur. Dolayısıyla, şiir on yedi beyittir. Aruzun kısa kalıplarından biri olan, mefâ'îlün / mefâ'îlün / fe'ûlün vezniyle yazılmıştır.



Resim 3. Sivaslı Gulâmî'nin kare formundaki Çiiri (Arslan 2009, 232).

Çiirin Latin alfabesiyle ve klasik gazel düzeninde okunmuÇmetni ÇöyÌedir:

Gazel-i Tefeşşürî

Çehâ mâhâ bütâ cânâ penâhâ
Nigârâ ,andelîbâ gül-,izârâ

Çehâ aÇ yâr-ı bed-efkâra uyma
Rakîbi bezme alma bî-muhâbâ

Çehâ çeÇm-i ,inâyetle nazar kıl
Firâkıñ âteÇiyle yandı tenhâ

Çehâ mâhâ saña müÇtâk ,âlem
Esîr-i kâkülüñ ednâ vü aʿlâ

Çehâ mâhâ hayâl ü intizârıñ
Dü-çeÇmim merdüminde eylemiÇcâ

Çehâ mâhâ bütâ cânâ ruhuñdan
Ziyâsın almıÇol mihr-i muʿallâ

Çehâ mâhâ bütâ cânâ visâliñ
Devâ-yı derd-i dil bî-Çübhehakkâ

Çehâ mâhâ bütâ cânâ penâhâ
Zaʿîf oldı vücûdum zülf-âsâ

Çehâ mâhâ bütâ cânâ penâhâ
Ser-i kûyuñ seniñ ,uÇÇâka meʿvâ

Nigârâ ,âÇıka nûr-ı tecellî
Müyesser Tûr-ı ,aÇkıñda çü Mûsâ

Nigârâ âsumân ol ebruvânıñ
Görüp resm-i hilâli itdi imlâ

Nigârâ ,andelîbâ kılma efġân
,AvâÇık kesretinden itme Çekvâ

Nigârâ ,andelibâ vakt-i eshâr
Sadâ-yı vuslatı gel eyle bâlâ

Nigârâ ,andelîbâ gül çemende
Hezârıñ oldıġ ını eyler îmâ

Nigârâ ,andelîbâ gül gibi gül
Bahâr-ı hüsnüñ olur çünki zîbâ

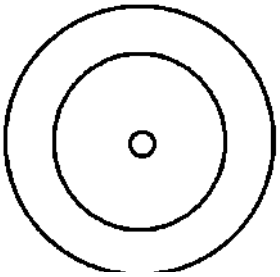
Nigârâ ,andelîbâ gül-,izârâ
Vücûdum nâr-ı ,aÇkıñ kıldı ifnâ

Nigârâ ,andelîbâ gül-,izârâ
Gulâmî itdi varın cümle yaġ ma
(Arslan 2009, 83-84)

Sivaslı Gulâmî'nin metinlerindeki daire ve kare Çekilleri, anlatılan konu ile doğrudan iliÇkili görünmemekle birlikte; biçim dilinde neden böyle bir görselliğin tercih edildiği sorusunu akla getirmekte ve sanatsal açıdan metinlerle asıl diyalog burada baÇlamaktadır. Çünkü Çizgilere bakıldığında, ilk önce biçimleri göze çarpmaktadır. Biçimdeki resimsel sistem, görüntüleri tek bir bakıÇaçısını seçerek değil farklı açılardan sonsuz perspektiflerle anlatmaktadır. DüÇünce'nin resme ya da imgeye ne derece ihtiyacı vardır[9]? Figüratif ve geometrik formlar, birer sembol olarak neyi/neleri iÇaret ederler? Sanat eserinin de -tıpkı bir insan gibi- metafizik derinliği olduğu kabul edildiğinde, sonsuz katmanlı bu Çizgilerin madde ötesi varlıklarının içinde hangi çok yönlü gerçeklikler bulunmaktadır?

Soyut geometrik Çekillerin istifinde, özellikle daire ve kare/dörtgen formları öne çıkar. Ġslamî düÇüncenin bu tür görsel imgeleri "görünmek"ten çok "okunmak" için algılaması, söz konusu Çekillerin birer "sembol" olarak neyi anlattığını ve anlam derinliğini önemli kılar. Örneğin Hallac-ı Mansur'un tasavvuf fikri, felsefî bağlamda tam bir ,biçim yaratımı'dır. Daire sembolüne verdiği kutsal ve metafizik anlamlar, hep Tanrı'yı iÇaret eder:

[9] Ġnsanın sadece imgelerle veya resimlerle düÇünebildiği gibi bir söylem, ister istemez akla Kant'ın bu konudaki değerlendirmesini getiriyor (Bkz. Kant 2011).



Resim 4. Hallac-ı Mansur'un Tavasin'deki Daire Yorumu (Günenç 1995, 52).

Yukarıdaki bu iç içe geçmiş üç daire; zâhir, bâtın ve dolaylı anlamlarıyla Tanrı'nın her yerde olduğunu anlatır. O (0)[10], Tanrıdır. Sonsuz ve döngüsel tekrarlarla mekana göre şekil değiştirebilen zamanın öncesiz ve sonrasızlığında, O her daim orada ve her yerde var olandır. Dolayısıyla, evreni ve Tanrı'yı insanda görerek "ene'l-Hak" diyen Hallac-ı Mansur da varlık değil hiçlik[11] duyarlılığındadır. Tüm şekillerin kendisinden çıktığı en yüksek ve en mükemmel form kabul edilen daire, çoğu kültürde yeri olan evrensel bir semboldür. Bütünü ve biri, kutsal ve sonsuz olanı yani Tanrı'yı simgeler. Kendi kendini kontrol etmeyi, içindeki potansiyeli açığa çıkarmayı, yüksek benliği, dinamizmi, çokluğun birliğe dönüştüğü tekâmül düzeyini, tamamlanmayı, tüm bilinçlerin birleşmesini, sınırsız döngüsel sürekliliği, ebediyeti, reenkarnasyonu ifade eder. Başı ve sonu olmadığı için zamansızlığın, altı ve üstü olmadığı için mekansızlığın sembolüdür. Aynı zamanda gökyüzünü, güneşi ve ayı temsil eder. Kozmik cisimlerin dolanım hareketleri dairesel yani periyodiktir. Dairenin özü, merkezidir. Merkez (nokta), mutlak Tanrı'nın tekliğini ve "ol" emrini simgeler. Spiritüal açıdan, merkezde ve her şeyin başında O vardır. Her şey, O'na doğrudur. Merkeze/birliğe yaklaşmanın ölçüsü, tekamül derecelerinden geçer. O merkezden sonsuzluğa yayılan bilinç alanı içerisine giren tüm varlıklar, yine o merkeze doğru çekilirler. İslamî gelenekte daire, gökkubeyi simgeler. Tasavvufta "dâire-i kevn ü fesâd", olma ve bozulma alemini; "dâire-i vücûd", varlık alanını işaret eder. "Devr" de, Birʼden gelen çokʼun yeniden Oʼna dönüşünü anlatır. Neo-spiritüalist yönden daire; kozmik insanı ve tasavvuftaki "insan-ı kâmil"in karşılığı olarak, insanın da ebediyet gibi ölümsüz olduğunu ifade eder. Dairesel bakabilmek, sürekli olarak dikeyde kalabilmektir. Çünkü dikey yönde hareket edildiği zaman, içinde bulunulan realitenin aslında başka bir planın (ölüm ötesi) altında gerçekleştiği algısına erişilir. Kare/dörtgen şeklindeki geometrik kompozisyonlar ise, dairenin sembolik olarak zıddıdır. Maddî olanla ilişkilidir. İnsanı ve dünyayı işaret eder. Kaos içindeki evreni düzene sokan dört temel gücün (ateş, su, toprak, hava) biçimsel ifadesi, karedir. Fizikî gerçekler ve dünya düzeni söz konusu olduğunda, dört temel nitelik (kuru, ıslak, sıcak, soğuk) öne çıkar. Dolayısıyla her şeyin dört yönü, dört boyutu ve dört mevsimi vardır. Kendi aralarında bir değişim ve dönüşümesastır. İslamî gelenekte kare formu, Kabe'yi simgeler. Dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) ve dört yön bilgisi ile "anâsır-ı erbaʼa" da, kare istifinin anlamsal açılımları arasındadır.

Sivaslı Gulâmîʼnin daire formundaki iki görsel çizimi, bu geometrik şeklin temsil ettiği tüm sembolik anlamları kapsamaktadır. Tanrı imgesiyle birlikte döngüsel süreklilik, değişim ve dönüşüm bağlamlarının birbirini tamamladığı anlam alanları oluşturulmuştur. Başı ve sonu olmayanı veya her şeyin başı ve sonu olanı simgeleyen bu daireler, her iki çizimde de aynı sayısal ve

[10] Buradaki „Oʼ ve „0ʼa dikkat edilmelidir: Matematikte + ve – olmayan, merkezde duran, tek olan rakam 0ʼdır. O (0), bütün bilimin ve kavramların toplandığı mutlak ve asıl olandır. Başka bir rakamla çarpılınca yine 0 olur, toplanınca sonuç değişmediği için aslında Oʼnun (0ʼın) bir sayı olmadığını anlatır. O (0), her şeydir.

[11] Hiçlik olgusu; felsefî, spiritüal ve tasavvufî anlamda varlık sorununu daha iyi irdelemeyi sağlar. İnsan, ne büyüklükte ve ne karmaşıklıkta bir varlığın nefesleri olduğunu tam olarak kavradığında; „hiçʼ olduğu fikrine ulaşır ki bu, aynı zamanda onu yüceltecek bir duygudur. Kendini „hiçʼ olarak düşünebilen insan, bedenî ve nefsî zayıflıklarından kurtulur.

biçimsel niteliklere sahiptir. İlk bakışta, birbirini kapsayan daireler ve bu dairelerin içinde yine helezonik olarak sıralanmış yazılar var gibi gözükse de; aslında mutlak güzelliğin çeşitli ifade yollarından biridir anlatılan. Konu olarak her ikisinin de "sevgili"den bahsediyor oluşu, bu biçimsel paralelliği içerik düzeyinde de desteklemektedir. Zira Divan şiirinin tasavvufî cephesinde sevgili, Tanrı'yı karşılamaktadır. Gulâmî'nin ilk şiirindeki daire formunun merkezinde yer alan "elif" harfini, İslamî düşüncedeki harfçilik anlayışı çerçevesinde mutlak Tanrı'yı sembolize ettiği ve çevresine döngüsel olarak yerleştirilmiş diğer harflerin de aslında onun çeşitli suretlerdeki görünüşleri olduğu şeklinde okumak/yorumlamak mümkündür. Arap alfabesinin ilk harfi olan elif ve onun ebced hesabına göre sayısal değeri olan bir rakamı, tasavvufta vahdeti / mutlak birliği / Tanrı'yı simgeler. Bütün varlıklar Bir'den zuhûr ettikleri için, bütün varlıkları Bir'de görmek mümkündür; tıpkı elif harfinden sudûr eden diğer harfleri, elifte görmek gibi. Gulâmî'nin ikinci şiirindeki daire formunun merkezinde bulunan nûn harfi ise, yaratılışı ve varlığın belirişini simgeler. Aslında nûn, balık ve hokka anlamlarına gelmektedir. Tanrı'nın nûn harfini yarattıktan sonra yeryüzünü de onun üstüne yayması ve nûn kımıldadıkça yeryüzünün hareket etmesi; nûn harfinin yedi arzı üzerinde taşıyan ya da yedi kat yerin altında bir balık olması, balığın da kainat yuvarlağını sembolize etmesi; "nûn ve'l-kalem" ayetinde söz edildiği gibi, Tanrı'nın önce kalemi ve sonra da nûn harfini (hokkayı) yaratması; nûn harfinin kef ile birlikte ("kün" emri) yaradılışın özünü teşkil etmesi gibi bir takım ontolojik yorumları ihtiva eder. Varlık ve yaratılış söz konusu olduğunda; hareketin başladığı noktada yani Tanrı'da biteceğini sembolize eden daire şekli ile her varlığın Tanrı'ya döneceğini yani „devr'i ifade eden kavis ve yaylar, yarım daire şeklindeki kubbeler dikkat çekici bir yoğunlukta iç içe sıralanmaktadır. Merkezden dışarıya doğru dikey çizgilerle yaratılan bölünmeler, ana temanın devamı olarak süreklilik söylemini yinelemektedir.

Sivaslı Gulâmî'nin kare formundaki son şiiri de, sevgiliye hitaben yazılmıştır. Karenin maddî bağlamı çerçevesinde daha somut değerler düşünülebilir. Bir simetri söz konusudur. Ortadaki başlıktan itibaren çizilecek iki ayrı köşegen, kare biçimini iki çift üçgene ayırmaktadır. Üçgenin üç kenarı, Tanrı ile ilgili ruh-can-beden ve insan ile ilgili ateş-su-toprak kavramlarını akla getirir. Ruh ateşten, can sudan, beden topraktan oluşmaktadır. Aynı zamanda üçgen, evreni de temsil eder. Kare formunun içindeki üçgenlerin her birinde yer alan, dalları ortadaki dörtgen boşluğa doğru açılmış iki küçük müşevvec ise; ağaç sembolüne dair nitelikleri (ruhsal tesirin yeryüzüne inişi, kozmozdaki yaşam, yükselme ve tekâmülün dikey hareketliliği, ölüm ve yeniden doğum ile hiç bitmeyen bir hayat, üretici ve yenileyici süreçler, güç ve irtibat, vb.) kapsamaktadır. İki ayrı gövde ve iki çift dörder dal ile karşılıklı birbirine bakar konumda çizilmiş bu figürler, soyut istifin içindeki somut kompozisyonlar olarak hayli dikkat çekicidir. Ağacın hem gövdesinde, hem de dallarında yıldız biçiminde çiçek süslemelerinin oluşu, yaşamı ve canlılığı sembolize etmektedir. Böylece spiritüal anlamda varlık yine fiziksel ortamdan aldığı bilgiyi ruha aktarmak üzere öze yükseltmektedir. İslamî gelenekte ise, ağaç motifinin -tıpkı kare istifi gibi- "dört kapı" sembolü ile tasavvufî bir anlam alanı yarattığı söylenebilir. Karenin içindeki simetrik çizgilerle birlikte, yatay ve dikey çizgiler de görsel metni anlamsal bölümlere ayırmaktadır. Yatay hareket, birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı durumları gösterir. Nitekim görsel metnin yatay düzlemindeki enine çizgiler de, bütünün bir parçası olarak bu süreklilik temasını bildirmektedir. Dikey hareket ise, tekâmülün göstergesidir. Varlıklar birbirlerini daima daha yükseğe çekmekle görevlidir. Metnin dikey düzlemindeki çizgiler de bu ilerlemenin işaretidir. Ayrıca bu yatay ve dikey çizgilerin ikişerli gruplar halinde kare formun altında, üstünde, sağında, solunda beşer tane oluşu, sembolik olarak ateş, su, toprak ve havanın toplamından oluşan beşinci elementi yani dünyayı ve insanı temsil etmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki her üç görsel şiir de, görünen-görünmeyen birçok işarete sahiptirler. İster hüner gösterme ve oyun yapma, ister söze yenilik katma ve göze hitap etme amacıyla yazılmış olsun; deyiş bilimsel bir önceleme alanı olarak biçimsel sapma niteliği taşımaktadırlar. Biçime dayalı bir görüntü alanı meydana getirdikleri için, klasik anlamda sadece „okunan" değil aynı zamanda „bakılan" birer metin olma özelliği taşımaktadırlar. Metnin içeriği ile şekli arasında dolaylı bağlantılar olduğu ya da içeriğin ve şeklin bağımsız birer anlam alanı bulunduğu halde, görsel değişkliklerin öncelendiği biçimsel sapma örnekleridir. Birer „yazı-resim" olarak çizdikleri figüratif ve geometrik kompozisyonların sembolize ettiği anlam alanlarını (mistik, spiritüal, ontolojik vb.) fark edip yorumlayabilmek de, için bir başka boyutudur. Görünene tek yönden değil, farklı perspektiflerden yaklaşabilmek gerekir. Çünkü sürekli hareket halinde olan gerçek, hiçbir zaman tümüyle yakalanamaz. Sanatın kendisi bir felsefe gibi algılanınca, eser/metin de varlığı anlamak için bir aracı oluverir. Çağlar içinde yeni değerler kazanabilir ama bu onu ilk niteliğinden tamamen uzaklaştırmadığı gibi, onda hiç olmayan bir şey de değildir. Sonuçta, kendi rafine estetiğini potansiyel sınırlamalarla yaratmış bir medeniyet var. Burada seçilen şiirlerin, biçim düzeyinde bilinçli bir deformasyona/değişkliğe uğratılarak beyitler halinde değil de somut-soyut belli istifler halinde yazılması -istif kavramının anlam alanına bağlı olarak- metinlerin felsefî arka planında ontolojik boyutta bir bütünleşme/birleşme fikrini ön plana çıkarmaktadır. Kültür denen olgu bir semboller toplamı olarak alınırsa, daire ve kare gibi geometrik/soyut sembollerin önemli birer anlatım aracı olduğu açıktır. Onlar ayrıca ontolojik boyutta da varlığı ve varlığın kaynağını sorgulayan evrensel sembollerdir. Felsefî bağlamda gizemci akımlar, bâtınî/ezoterik öğretiler ve elbette tasavvufî düşünce sistemi; mutlak birliğe / tek hakikate varmayı, bu tür ortak yorumlar üzerinden kendi anlayışları doğrultusunda yaparlar. İslam düşüncesinde daire ve kare formlarının taşıdığı sayısız nitelik içerisinde özellikle dikey hareket, döngüsel süreklilik, denge ve uyum prensiplerinin hiç değişmeden yinelendiği görülmektedir. Bu; İslam sanatlarının hepsinde olduğu gibi, görsel şiirlerde de aynıdır. İnsanın tekâmül yoluyla mutlak öz'e ulaşma isteği, sırdaki/hikmetteki gizli bilgiyi bulma arzusu, hakikat'i (her şeyin başlangıcının ve sonunun ilmini) bilme gayreti ve varlıkta yok olma çabasıyla ortaya çıkan metafizik arayışları; tasavvufî ve ontolojik anlam aralıkları sayesinde, görsel şiir metninde yarattığı ritm ve üslûpla da vazgeçilmez bir ahenk içindedir.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (1995). "Şiirde Biçim", Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, Ankara: Engin Yayınevi, s. 244-255.

ALTAN, Erhan (2007). "Somut Şiirde Deformasyonun Görevi", Hece (Dosya: Edebiyatta Klişeye Karşı Deformasyonun Görevi - 1), S. 131, s. 130-133.

ARSLAN, Mehmet (2009). Sivaslı Gulâmî Divanı, Sivas: Asitan Yayıncılık.

AYVAZOĞLU, Beşir (1996). Aşk Estetiği, İstanbul: Ötüken Yayınları.

BERGER, John (2011). Görme Biçimleri (Çeviren: Yurdanur Salman), İstanbul: Metis Yayınları [17.basım].

BUCKLAND, Raymond (2005). İşaretler, Semboller, Alametler (Çeviren: Derya Engin), İstanbul: Kozmik Kitaplar.

BURCKHARDT, Titus (2005). İslam Sanatı Dil ve Anlam (Çeviren: Turan Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.

ERZEN, Jale Nejdet (2011). Çoğul Estetik, İstanbul: Metis Yayınları.

GENER, Cihangir (2012). Ezoterik-Batıni Doktrinler Tarihi, İstanbul: Beyaz Yayınları [13.basım].

GÖKBERK, Macit (1980). Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GÜNDÜZÖZ, Soner (2011). "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 30, s. 43-58.

GÜNENÇ, Yaşar (1995). Hallac-ı Mansur Tavasin: Ene'l-Hak, Ankara: Yaba Yayınları.

GÜVENÇ, Bozkurt (1985). İnsan ve Kültür, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GÖKALP, ALPASLAN Gonca (2005). "Türk Edebiyatında Somut (Görsel) şiir", Türkbilig Türkoloji Araştırmaları, S. 10, s. 3-16.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1985). 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1970). Düşünce Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HEIDEGGER, Martin (2008). Varlık ve Zaman (Çeviren: Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

KARABEY, Turgut (2007). "Divan şiirinde Sapmalar", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 32, s. 15-38.

KANT, Immanuel (2011). Yargı Yetisinin Eleştirisi (Çeviren: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

KUÇURADI, Ionna (1999). Sanata Felsefeyle Bakmak, Ankara: Ayraç Yayınları.

MAHİR, Banu (1989). "İslamda „Resim" Sözcüğünün Belirlediği Tasvir Geleneği", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya (Ünsal Yüce Anısına Sempozyum Bildirileri), İstanbul: Sandoz Kültür Yayınları, s. 59-64.

ÖZÜNLÜ, Ünsal (2001). Edebiyatta Dil Kullanımları, İstanbul: Multilingual Yayınları.

SALT, Alparslan (2006). Neo-spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

SARAÇ, M.A Yekta (2007). "Görsel şiir", Klasik Edebiyat Bilgisi - Belâgat, İstanbul: 3F Yayınevi, s. 311-316.

SCHIMMEL, Annemarie (2001). İslamın Mistik Boyutları (Çeviren: Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

şENÖDEYİCİ Özer (2009). "Osmanlı'nın Görsel şiirleri III: Trajedinin Gölgesinde Hüner Gösterisi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume: 2/6, s. 586-596.

TEKİN, Gönül (2007). "Eski Türk Edebiyatında Ağaç Motifi ve Sembolizmi", Edebiyat ve Dil Yazıları: Mustafa İsen'e Armağan, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 493-509.

TÖKEL, Dursun Ali Tökel (2003). Divan şiirinde Harf Simgeciliği, Ankara: Hece Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman (1995). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Marifet Yayınları.

Y.y. (1992). Varlıksal İlkeler, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2157-2175, ANKARA-TURKEY

LATÎFÎ TEZKİRESİNDE EDEBÎ SANATLAR VE EDEBÎ SANATLARLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

Mehmet PEKTAŞ[*]

ÖZET

Tezkire geleneği XV. yy'dan başlayarak XX. yy'a kadar devam etmiştir. Şairlerin hayat hikâyeleri açısından vazgeçilmez birer kaynak olan tezkireler XVI. yy'dan itibaren Anadolu sahasında da görülmektedir. Anadolu sahasında ikinci tezkire Sehî Bey'in Heşt Bihişt'inden sonra Latîfî tarafından yazılan Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ isimli eserdir.

Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ, 1546'da tamamlanarak dönemin hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur. Tezkire, II. Murat devrinden 953/1546 senesine kadar Osmanlı ülkesinde yaşamış olan 334 şaire ait bazı biyografik bilgileri, birtakım anekdotları ve şiir örneklerini ihtiva etmektedir.

Latîfî, şiir üzerinde yaptığı objektif ve isabetli değerlendirmelerle çağdaşlarından ayrılmaktadır. Tezkirede makam ve mevkileri ne olursa olsun şairlere layık oldukları kadar değer verilmiş, bazıları ise eleştirilmiştir. Latîfî'nin tespitlerinde yanılmadığı zamanla anlaşılmıştır. Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ isimli eserinde, kendisinden önce yazılmış bulunan Molla Câmî'nin Bahâristan'ı, Ali Şîr Nevâyî'nin Mecâlisü'n-nefâis'i ve Sehî Bey'in Heşt Bihişt'inden farklı bir şekilde şairleri kronoloji sırası yerine alfabe sırasına koyarak Türkçe eserler açısından bir yenilik getirmiştir.

Bu makalede Latîfî Tezkiresi, edebî sanatlar bakımından incelenmiş, yazarın sanat olarak kabul ettiği hünerler tespit edilerek, bu hünerlere bakışı ve bunları, şiirleri değerlendirme ölçütü olarak kullanışı üzerinde durulmuştur. Latîfî'nin değerlendirmeleri ve verdiği şiir örnekleri üzerinden gidilerek edebî sanatların bilinen tanımlarla örtüşüp örtüşmemesi sorgulanmış, Latîfî'nin penceresinden bakılarak Divan şairinin sanat telakkisi üzerine çıkarımlar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Latîfî, tezkire, 16. yüzyıl, edebî sanatlar.

LITERARY ARTS IN LATÎFÎ'S TEZKİRE AND ASSESSMENTS ABOUT THE LITERARY ARTS

ABSTRACT

Tezkire tradition has started in the 15th century and has proceeded till 20th century. As an indispensable resource for biographies of poets, tezkire has been seen in the field of Anatolia since 16th century. Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ was written by

[*] Öğretmen, MEB, Gönen şehit Selahattin Aysan Lisesi/Isparta, El-mek: mehmet.pektas32@gmail.com

Latîfî and followed Sehî Bey's Heşt Bihişt as the second tezkire of Anatolia.

Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ, was presented to Suleiman the Magnificent, after it was completed in 1546. Tezkire, comprises some biographical information, some anecdotes and samples of poems which belong to 334 poets living in the Ottoman Empire from the period of Murat the Second to 1546.

Latîfî, differs from his contemporaries in terms of his objective and incisive assessments about poems. In his tezkire, regardless of position and the status of the poets, they were given the deserved value and some of them even were criticized also. It has been realized in the course of time that Latîfî wasn't mistaken in his detections. In his literary work Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ, Latîfî put a new face on Turkish works by ordering the poets alphabetically instead of ordering them chronologically different from Molla Câmî's Bahâristan, Ali Şîr Nevâyî's Mecâlisü'n-nefâ'is and Sehî Bey's Heşt Bihişt, which were written before his own age.

In this article Latîfî's Tezkire was analyzed in terms of literary arts. The skills, accepted as art by Latîfî, were emphasized. Following the assessments of Latîfî and his samples of poems, literary arts were examined in terms of whether they mach up or not with the common definitions. Inferences were made upon the art consideration of the Divan poetry via looking through Latîfî's point of view.

Key Words: Latîfî, tezkire, 16th century, literary arts.

Latîfî'nin *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ* adlı eseri, Anadolu'da, Sehî Bey'in 1538'de yazdığı *Heşt Bihişt* adlı eserinden sekiz yıl sonra yazılmış ikinci tezkiredir. 1546 yılında tamamlanarak Kanunî Sultan Süleyman'a sunulan eser bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. II. Murat (d. 806/1404-ö.855/1451) devrinden 953/1546 senesine kadar Osmanlı ülkesindeki 334 şair tezkireye alınmıştır.

Latîfî Tezkiresi, daha önce yazılan *Heşt Bihişt*'ten birçok yönden üstün bir eserdir. Latîfî, eserinde alfabetik usulü ilk kez kullanmakla kalmamış, her harf içinde ayrıca üç harfe kadar bir sıralama yapmıştır. Tezkirenin şairler hakkında isabetli eleştiri ve değerlendirmeler ihtiva ettiği ve doğru bilgiler verdiği kabul edilir. (Şen vd. 2002, 37).

"Latîfî yargılarında nesneldir. Çoğunda da isabetlidir." (Levend 1998, 267). Bazen ikinci sınıf şairler için "âşıkâne eşârı, nâzik ü rengîn güftârı vardur" gibi klişe ifadeler kullanmıştır. Fakat dikkate değer şairler için daima isabetli ve orijinal değerlendirmeler yapmıştır. Latîfî, eserinde her şaire değer ve yeteneğine göre yer ayırmak suretiyle objektif olmaya çalışmış, beğenmediği şairleri de açıkça eleştirmekten kaçınmamıştır (sâde-makâl ve makâlâtı bî-nükte vü hayâldür). (Şen vd. 2002, 37).

Bu makalede şairler hakkındaki objektif ve isabetli değerlendirmeleriyle tanınan ve çağdaşlarından ayrılan Latîfî'nin tezkiresi edebî sanatlar bakımından incelenmiştir. Böylelikle pek çok bakımdan tartışmalı olan edebî sanatların tezkirecinin gözündeki yeri, şiire katkısı ve değerlendirme ölçütü olarak işlevi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anlamla İlgili Sanatlar

Mecaz:

Latîfî, mecâza oldukça değer vermekte sözün lügat anlamının dışında kullanılmasını önemsemektedir. El-Faslu'l-evvel Fi-Beyân-ı şuarâ'il-mecâyih başlığı altında, takvayı içine almayan, te'vil niteliği olmayan, mecâzî mânâlardan başka anlamlar yüklenmeyen, beliğ ve bedî şiiri "şiir, şeytanın zurnalarından biridir" hükmüne dâhil eder. Bu tarz şiirler, "hezârân sanâyi' u bedâyi'le sihr-i helâl dahî olursa ,âtıl u bâtıldur". Daha önce yaşamış büyük şairlerinki gibi, ifadeler "kelâm-ı zü'l-vecheyn olup hakîkat u mecâza mütenâvil ü müştemil" olursa bu duruma düşünülmez. "Çünkü erenler, sülukları sırasında şâhit oldukları gaybî sırları ve hakîkî mânâları gayrdan gizlemek için mecâz suretinde göstermişlerdir." (Latîfî 2000, 109).

Latîfî, şeyhî'den bahsederken, şiirinin mecâz suretinde sihirli ve feyzli olduğunu söyler: "Nazm-ı lâ-nazîri dâyire-i i'câzda gerçi ki sûret-i mecâzda bir nazm-ı sihr-intisâb u feyz-me'âbdur ki her kelâmı ,ayn-ı ,ibret ve her beyti mahz-ı hikmet bî-şâibe ve şübhe netîce-i velâyet-i sarîh ve kerâmet-i sahîhdür." (Latîfî 2000, 343).

Der-Beyân-ı Hâtimetü'l-kitâb Bi-Hamdillâhi'l-meliki'l Vehhâb başlığı altında, Türk dilinde üstat şairlerin ve söz ustalarının bulunabileceğini söyledikten sonra "şu'arâ-yı mecâyih-i selef"in beyitlerinin "zü'l-vecheyn ü müştemilü'z-zıddeyn" olduğunu belirtir. Bu şairler harabâtî kelimeleri mecâz anlamlarıyla kullanmaktadırlar. Mey, meyhâne, bâde, peymâne gibi kelimelerle "cezbe-i ,aşk mestlüklerini ve câm-ı şevk-i şâhî bâde-perestlüklerin"i (Latîfî 2000, 581). kastetmektedirler. Beyitlerine bu şekilde anlam verilemeyen, sözlerinde mecâzî bir yön bulunmayanlar eleştirilir: "Pes bu takdîrce bunlaruñ ebyât-ı mecâzîsin kelimât-ı ehl-i hakîkat gibi tevcîh-i bî-vechle ol tarz üzre tahkîk ve âyât u ehâdisle şerh-i şerîfe tatbîk itmek ve çeke çevüri bir ma'nâ virmek münâsib ü mülâyim degüldür. Zâhir budur ki bunlaruñ güftârı ve vâki' olan eş'ârı zü'l-vecheyn degüldür. Belki yek-rû ve mecâz-ı sarf-ı yek-sûdur." (Latîfî 2000, 581).

Görüldüğü gibi, şiirde yer alan kelimelerin lügat anlamlarının dışında kullanılması şiirin değerini arttırmaktadır. Gerçek anlamının dışına çıkamayan ifadeler makbul sayılmamaktadır.

İstiâre:

Latîfî, bir mecaz olan istiâreye, birkaç yerde temas eder. Fakat istiârenin ne olduğu, nasıl yapıldığı konusunda yeterli miktarda bilgi verilmez.

"…,ibârât u isti'ârâtda elfâz-ı sakîle ve sakîme ve terâkîb-i mu'akkad u ,akîme ihtiyâr itmemişdür" (Latîfî 2000, 184, 185). ifadeleriyle, Âhî'nin Hüsn ü Dil kitabında ibare ve istiârelerde uygun olmayan muğlâk terkipler ve kısır sözler kullanılmamasından övgüyle bahsedilir.

Câfer Çelebi'nin Heves-nâme'si için "Bir kitâb-ı belâgat-nisâb ve bir nazm-ı sihr-intisâbdur ki min matla' ilâ makta' elfâz-ı belîga ve ma'âni-i bedî'a birle ebyât-ı pür-nükât ve nazm-ı Mihr ü Müşterî tarzında pür-,ibârât u isti'ârâtdur." (Latîfî 2000, 209-210). değerlendirmesi yapılır.

Hamdî Çelebi'nin Yûsuf u Züleyha mesnevisi için "Bir nazm-ı selîs ü hem-vâr ve kelâm-ı âteş-te'sîr ü âbdârdur ki reng ü çâşnı ve elfâz u ma'ânî hüsn-i edâ ve ,azb-i ,ibârât ve lutf-ı ta'bîr ü hüsn-i isti'ârât derece-i gayetde ve hadd-i nihâyetdedür." (Latîfî 2000, 236). denilmektedir.

Fuzûlî'nin aşağıya aldığımız gazeli Latîfî'ye göre"isti'âriyye"dir:

Kankı gülşen gülbini serv-i hırâmânuñca bar

Kankı gülbin üzre gonca la'l-i handânuñca bar

Kankı bâguñ bar bir nahli kadüñ-tek bâr-ber
Kankı nahlüñ meyvesi sîb-i zenâhdânuñca bar

Kankı bezm olmıÇ münevver bir ruhuñ-veÇÇem'din
Kankı Çem'uñ Çu'lesi hurÇid-i râhÇânuñca bar

Kankı yerde bulunur nisbet saña bir genc-i hüsn
Kankı gencüñ ejderi zülf-i periÇânuñca bar

Kankı bâguñ bülbülin dirler Fuzûlî sen gibi
Kankı bülbülüñ sürûdı âh u efgânuñca bar (Latîfî 2000, 436).

Ġlk beyitte, "serv", "laʿl" kelimelerinin sevgili yerine kullanıldığı görülmektedir. Burada, neyin "serv" ve "laʿl"e benzediği söylenmemektedir. Ġkinci beyitte "nahl", sevgilinin boyu ile kıyaslanmakta, aynı beytin ikinci mısrasında "zenâhdân"ın "sîb"e benzetildiği görülmektedir. Üçüncü beyitte de "ruh" ve "Çemʿ" arasında benzerlik ilgisi kurulmuÇtur. Ġkinci mısrada sevgilinin "hurÇid-i râhÇân"ı "Çemʿuñ Çu'lesi" ile kıyaslanmıÇtır. Dördüncü beyitte, "genc" "hüsn" e benzetilmiÇ,beytin ikinci mısrasında "zülf-i periÇân" ile "ejder" arasında ilgi kurulmuÇtur.

Son beyitte, ise Fuzûlî ile bülbül arasında benzetme ilgisi kurulduktan sonra "kankı" sözü ile Fuzûlîʿnin daha üstün olduğu sezdirilmektedir. Latîfîʿnin "istiʿâriyye" dediği gazelde yapılan benzetmeler göz önünde bulundurulduğunda teÇbîh, teÇbîh-i belîġ ve istiâre sanatları arasında ayrım yapmak zorlaÇmaktadır. Latîfîʿnin "istiʿâriyye" ile neyi kastettiği de tam olarak anlaÇılamamakla beraber her beyitte istiâre sanatı yapılmıÇ olmasının kastedildiği muhtemeldir. Bu durumda yukarıdaki Çiirin her beytinde istiâre bulunmaması çeliÇki oluÇturmaktadır.

Teşbîh ve temsîl:

Tezkirede teÇbîh ve temsîl kelimeleri birlikte kullanılmaktadır. Latîfî, "Beyân-ı „özr"de devrinde birkaç anlamsız söz söyleyip kitap sahibiyim, Çâirim diye geçinenleri, boÇ sözleri, anlamsız teÇbîh ve temsîllerle karıÇtırmaları yüzünden eleÇtirir. "…kimi birkaç elfâz-ı nâ-merbûtı bir nice teÇbîh ve temsîl-i bî-maʿnâ ve mâlâyaʿnî ile mahlût idüp kendüyi sâhib-kitâb ve suhan-güzâr u nâdire-i devr-i rûzgârum diyü zuʿm u pindâr u istignâ ve istikbârla ve ġeyh Câmîye ve ne hod Nizâmîye kâyil olup baÇ çevirler." (Latîfî 2000, 96).

ġemsî-i DerviÇîn, Kitâb-ı Deh-murg isimli eseri için "Vâkiʿ olan münâzarât-ı murgânı hoÇ-ebyât ve hûb teÇbîhât u temsîlât ile bast itmiÇdür.." (Latîfî 2000, 332). değerlendirmesi yapılır.

ġeyhîʿnin ise harap cihanı, âsiyâba güzel bir Çekilde teÇbîh ve temsîl ettiği söylenir:

Felekler gerdiÇi tolâba beñzer
Bu halk ol gözelerde âba beñzer

Bu tolâb içre halkuñ büʿl-„acebdür
Kimi sîrâb u kimi teÇne-lebdür

Degirmen gibidür ahvâl-i âlem

Çinde dâne-i gendümdür âdem

Çki taçarasına düçdidâne

Ögütdi bil anı devr-i zamâne (Latîfî 2000, 342-343).

şiire baktığımızda "felek, tolâb; halk, âb; degirmen, ahvâl-i âlem; dâne-i gendüm, âdem" olmak üzere benzeyen ve benzetilenlerin söylendiğini görmekteyiz. Latîfî, bu tarz teşbîh için ayrıca bir adlandırmada bulunmaz. şiirin genelinde teşbîh ve temsîl bulunduğunu söylemekle yetinir.

Meʻâlîʼden örnek olarak alınan beyitteki teşbîh ve temsîl Selîm Hân tarafından beğenilmiştir:

Pireler Arnavudlar bit Urusdur

Yavuzdur tahta biti Engürüsdür (Latîfî 2000, 493).

Beyitte Arnavudlar, pireye; Uruslar, bite teşbîh edilmektedir. Çkinci mısrada Yavuz Sultan Selim, tahtaya benzetilirken; Engürüsler, tahta bitine benzetilmektedir. Beyitte sultanın beğenisine mazhar olacak nitelikte bir ifade görünmemektedir.

Vahîdî, gönül gemisinin, hayret denizinden kurtulmak için kâkül-i dilberin hayalinden ipler bağladığını söyler. Bu beyit, yapılan teşbîh dolayısıyla Molla Lutfî tarafından alay konusu edilir:

Keşfî-i dil bulmak içün bahr-ı hayretden halâs

Kâkül-i dilber hayâlinden resenler baglamış (Latîfî 2000, 561).

Molla Lutfî beyit için "bu teşbîhüñ bu mahalde ne halâveti ve gemi urganınuñ zülf-i dildâra ne mümâseleti vardur" dedikten sonra Vahîdîʼye bir beytiyle itirâz eder:

şol büyük barçaya baglanan yogun urganlara

Lutf-ı tabʻından efendüm kâkül-i dilber dimiş

Vahîdiʻnin ise Molla Lutfîʻye şu beyitle cevap verdiği nakledilir:

Dil keşfîsine barça diyen türke ne dirsün

Urgana koyup anı hemân anda asaydı (Latîfî 2000, 561).

Teşbîh konusunda Latîfî tarafından yapılan değerlendirmeler oldukça yüzeysel kalmakta, teşbîhin çeşitlerine hiç değinilmemektedir. Belâgat kitaplarında zikredilen mufassal teşbîh (tam teşbîh), teşbîh-i belîğ, muhtasar teşbîh (müekked, mucez teşbîh), mücmel teşbîh, teşbîh-i cem, teşbîh-i tesviye, mefruk teşbîh, melfuf teşbîh, tahkikî teşbîh, tahayyülî teşbîh, tehekküm teşbîh, maklub teşbîh (maʻküs teşbîh, teşbîh-i tafdil), mübtezel teşbîh (karib teşbîh), baid teşbîh (garib teşbîh), teşbîh-i meşrut, temsilî teşbîh gibi kavramlara tezkirede yer verilmemekte, teşbîh örneği olarak alınan şiirlerde bu yönde herhangi bir ayrıma gidilmemektedir.

İhâm:

İhâm, Latîfî'nin üzerinde en çok durduğu sanatlardan birisidir. Ahmet-i Dâ'î'nin aşağıya aldığımız beyti ile ilgili Latîfî'nin değerlendirmeleri îhâm konusunda açıklayıcı bilgiler vermektedir:

Gözüm hiç gördügüñ var mı be-hakk-ı sûre-i Tâhâ

Benüm yârüm gibi fitne benüm göñlüm gibi şeydâ

Latîfî, beyit için "gâyetde matbû'ı ve dîvânında makbûl olan beyt-i masnû'ıdur" dedikten sonra "Ammâ ,aceb budur ki bu kadar fazl u ma'rifetle sözlerinüñ ma'nâ-yı îhâmîsinden gâfil olup ebyâtında olan lafzuñ ne kadar ma'nâya şâmil idügin fikr idüp fehm itmezler imiş."(Latîfî 2000, 166). der. İkinci mısrada geçen "benüm yârüm gibi fitne" ifadesindeki "fitne" sözü yergi haber veren îhâm ve kötü anlama gelen bir kelimedir. Halk arasında "fitne" kelimesi bir tür küçük köpek anlamındadır. Bu söz devrin şairleri tarafından rakip zikredildiğinde kullanmaktadırlar. (Latîfî 2000, 166). Böylelikle beytin güzelliğine gölge düşmüştür. Görüldüğü gibi, îhâm, kelimenin birden fazla gerçek anlama sahip olmasına ve bu anlamlar yoluyla beytin farklı yorumlanabilmesine dayanmaktadır. İhâmda kelimenin halk arasında kullanılanlar da dahil bütün anlamlarının dikkate alınması esastır.

Necâtî'den bahsedilirken, şiirlerindeki bazı ibarelerin Kastamonu'nun eski adetleri ve ıstılahlarıyla ilgili olduğu ifade edilir. Latîfî, bu ibareleri daha önce duymamış olanların beyitlerdeki nükteyi anlayamayacaklarını söyleyerek açıklama ihtiyacı duyar:

Acır iseñ gel Necâtî derdmendi acı kim

Ne leb-i dilber nasîb oldı ne helvâ-yı rakîb

Latîfî, "beyt-i merkûmuñ ma'nâ-yı îhâmîsi oldur ki" diyerek Kastamonu yöresinde ölü için helva yapılıp yetim ve yoksullara dağıtıldığını bu helvaya da "nasîb" denildiğini bildirir. Buna benzer bir başka beyit:

Tâglar kadar niyâz u tevakku' yeter baña

Ferhâda Bîsütûn Temennâ kayasıdur

"Temennâ kayası"nın şehrin ortasında kara taştan halk olmuş Kâf ve Bîsütûn dağlarına denk yüksek bir kule olduğunu öğreniyoruz. Bir başka beyit:

Gördüñ çü kadd-i dilberi ey bâgbân-ı dehr

Var sen de bir bunuñ gibi serv-i revân asar

Yörenin dilinde "asarmak" kelimesinin "terbiye etmek" ve "tenmiyet" anlamlarına geldiği ifade edilir (Latîfî 2000, 519-520).

Zü'l-vecheyn:

"Zü'l-vecheyn" sanatı, îhâm gibi sözün çok anlamlılığına dayanmaktadır. Bu sanata "müşâtemilü'z-zıddeyn" de denilmektedir: (Latîfî 2000, 166). Latîfî, Ahmet-i Dâ'î'nin îhâmla ilgili olarak yukarıya aldığımız beytinde geçen "benüm yârüm gibi fitne" ifadesinin sevgili için kullanılmasını eleştirerek şuara-yı zaman ,,fitne"yi "ekseriyyâ rakîb zikr oldugı mahallerde ve agyâr u a'dâ yâd oldugı mevki'lerde îrâd iderler. Nitekim Zâtînün bu beytinden zâhirdür" dedikten sonra zü'l-vecheyn örneği olarak Zâtî'nin şu beytini verir:

Rakîbe sadr gösterdüñ didüñ ol fitneye ulu

Benüm bir it kadar vah vah kapuñda i'tibârum yok (Latîfî 2000, 166).

Tevcîh adıyla da anılan zü'l-vecheyn sanatı, kimi kitaplarda tevriye ve îhâm sanatlarıyla özdeşleştirilmektedir. Bir ifadedeki tevriyeli kelimenin iki anlamı da ifadenin yapısına uygun düşürülmüşse genellikle tevcîh sanatı meydana gelir. Çok anlamlı kelimeler, tevriye ve tevcîhin önemli bir aracıdır veya tevriye örnekleri maksatlarına göre sınıflandırıldığı zaman, kimi örneklerine tevcîh adı verilebilir. (Coşkun 2010, 125). Tevcîh sanatında, tevriyede olduğu gibi mânâlardan biri tercih edilmez, sözün her iki muhtemel mânâsı da eşit uzaklıktadır. Övgü mü yergi mi olduğunun belirlenmesi söze muhatap olana bırakılır. (Saraç 2001, 193).

Tevcîhe çoğu zaman olumsuz bir fikri veya eleştiriyi edebî nükteli bir şekilde ifade etmek için başvurulur. (Coşkun 2010, 125).

Belâgat kitaplarında tevcîh için eskiden beri, benzer örnekler tekrarlanıp durmuştur (Coşkun 2010, 126). "Âb-ı hayvândır efendim artığın!" sözü bu sanata örnek teşkil etmektedir, Bu ifadeyi "Efendim senin artığın abıhayattır (hayat suyudur)" veya "Efendim senin artığın hayvan suyudur" şeklinde anlamlandırmak mümkündür.

Tek gözüyle bunu yazmış hattât

Kâşki ikisi bir olsa idi

"Hattat bunu tek gözüyle yazmış. Keşke iki gözü de bir olsaydı."

Beyti, biri olumlu, biri olumsuz olmak üzere iki anlama çekmek mümkündür. Şeyhülislam Yahya'nın şu beyti de zü'l-vecheyne örnek gösterilmektedir:

Gûş-vâr etmezse dürr-i nazmunı Yahyâ o şâh

Kadr u kıymet bulmaya âlemde manend-i hazef

"Ey Yahyâ, o sultan senin nazım (şiir) incini kulağına küpe yapmazsa, âlemde çömlek gibi değersiz kalsın."

Beytin birinci anlamı: "Eğer sultan senin şiirlerine kulak vermezse, o şiirlerin dünyada hiçbir önemi olmaz." İkinci anlam: "Eğer sultan senin inci gibi şiirlerine önem vermezse kendisinin de âlemde değeri bilinmesin." Sultanın dostluğunu ve iltifatını kazanma peşinde olan şairin maksadı elbette ilk anlamdır; ikincisini nükte için söylemiştir. (Coşkun 2010, 126).

Ruhî'den alınan beyitte de bu sanat bulunmaktadır:

Olup cem'iyyet-i rindâna dâhil virmesün sıklet

Meded sûfiye din başındaki destâra yer yokdur

Birinci anlam: "Sofu, rintler (âşıklar) meclisine dâhil olup da onlara sıkıntı vermesin. Aman, ona deyin ki mecliste başındaki sarığı koyacak bir yer yoktur."

İkinci anlam: "Aman, sofuya deyin ki mecliste başındaki sarığı koyacak yer yok, meclis dopdolu, rintler meclisine girip de sarıktan dolayı zahmet çekmesin (Çünkü mecliste yer olmadığı için onu başında taşımak zorunda kalacaktır.)" (Coşkun 2010, 126).

Beyte dönecek olursak, Latîfî'nin işaret ettiği "fitne"nin dışında "ulu" kelimesinin de çift anlamlılığı göze çarpmaktadır. Bu anlamlardan (fitne:1. karışıklık çıkaran. 2. bir cins küçük köpek; ulu: şerefli, saygıdeğer, yüce, 2. ulumak fiilinden emîr) hareketle beyte iki anlam vermek mümkündür.

Birinci anlam: "O fitne rakîbe; şerefli, saygıdeğer diyerek başköşeyi gösterdin. Ne yazık ki kapında benim bir it kadar değerim yok."

İkinci anlam: "O küçük köpeğe; havla diyerek başköşeyi gösterdin. Vâh vâh, kapında benim bir it kadar değerim yok." (Karabey 2007, 33).

Beyte getirilen her iki yorumda da "fitne" kelimesi kötü anlama sahiptir. Dolayısıyla yukarıda verilen zü'l-vecheyn örnekleri gibi bir ikiz anlamlılık söz konusu olmamaktadır. "Fitne" nin olumsuz anlamları dışında beytin ikinci mısrasındaki "it" kelimesi hangi taraftan bakılırsa bakılsın beyitten olumlu bir anlam çıkarılmasını engellemektedir. Yine aynı sebepten "ulu" kelimesi ile de zü'l-vecheyn sanatının yapılması mümkün değildir. Nitekim, "ulu", "1. yüce, 2. ulumak eyleminden emir" şeklinde anlamlandırılıp Cem Dilçin tarafından îhâm olarak değerlendirilmiştir.

Latîfî'ye göre, nükteci şairler zü'l-vecheyn sanatını yermeyi işaret eden yerlerde ayrıca îhâm ve kinaye amaçlandığında kullanırlar. Övgüde kullanılması uygun değildir. Şeyhî'nin, Kıssa-i Husrev isimli eserinde pâdişâh vasfında: "Cihânuñ püşt devrânun penâhı" mısrasıyla çirkin kaba bir îhâm yaptığı söylenir. (Latîfî 2000, 166-167).

Latîfî'de zü'l-vecheyn ve îhâm sanatlarının birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Zü'l-vecheyni, îhâmın bir çeşidi olarak saymak da mümkündür.

Mürâ'ât-ı nazîr:

Divan şiirinde mürâ'ât-ı nâzir sanatı için tenâsüb, cem'iyyet, telfîk, tevfîk, itilâf, muvâhat gibi terimler de kullanılmaktadır. Bu sanat "bir konu üzerinde, aralarında türlü ilgiler bulunan en az iki sözcük, terim ve deyimi bir dize ya da beyit içinde rastgele sıralama amacı gütmeden kullanmayı" (Dilçin 1999, 431). ifade etmektedir.

Divan şiirinin kendine has yapısı sebebiyle sanatkârane bir çaba gerekmeksizin beyit içerisinde birbiriyle ilgili kelimelerin yan yana gelmesi, dolayısıyla pek çok yerde mürâ'ât-ı nazîr sanatının bulunması mümkündür. Bununla birlikte Latîfî, tezkiresine aldığı başka beyitlerde bu sanatın varlığına işaret etmez. Nûrî-i Belgrâdî'den bahsederken, "Sanâyi'i şi'riyyeden ancak mürâ'ât-ı nazîre ve tecnîs ü tezâda kâdir" (Latîfî 2000, 550). demesi mürâ'ât-ı nazîrin çok zor bir sanat olmadığını destekler niteliktedir.

Latîfî, Ahmed Paşâ'nın matlasını mürâ'ât-ı nazîr örneği olarak göstererek beyitte "bir lafz-ı bigâne yokdur" der. Latîfî bu ifadesiyle, belâgat kitaplarının yerleşmiş mürâ'ât-i nazîr tanımlarının dışına çıkmakta, söz konusu sanata "beyitteki bütün kelimelerin yerli yerince kullanılması, maksadı ifadeye yetecek kadar söz kullanılması" gibi bir anlam yüklemektedir. Böylelikle "maksadı sıradan insanların günlük hayatta kullandıkları ifadelere nazaran daha kısa ifade etmeye veya bir maksadı onu ifadeye yeterli en az sözle söylemeye" (Saraç 2001, 73). denen îcâz sanatına yaklaşılmaktadır.

Çîn-i zülfüñ miske beñzetdüm hatâsın bilmedüm

Key perîşân söyledüm bu yüz karasın bilmedüm (Latîfî 2000, 155).

Beyitte, "Çîn-i zülfüñ" ile "perîşân"; "misk" ve "hatâ" kelimeleri ile ikinci mısradaki "yüz karası" ifadeleri arasında ilgi bulunmaktadır. Bu ilginin ise tenasüpten ziyade "leff ü neşr" sanatı ile karşılanması daha uygun görünmektedir. Öte yandan, beyitte, "Çîn" ve "hatâ" kelimelerinin beyitte kastedilmeyen anlamları ile yapılan söz oyunları, "yüz karası" ile oluşturulan çok anlamlılık söz konusu edilmemektedir.

Leff ü neşr:

Keşfî (İstanbulî)'nin "Şîr-i müzehheb, şîr-i bedî', güftâr-nisâr" ifadeleriyle nitelenen şiiri mürettep leff-i neşr örneği olarak verilir:

Ol leb-i Çrîn bu ruh-ı rengîn sen sanem-i Çîn serv-i revândur
Deng-i Çekerdür reÇk-i kamerdür sanma beÇerdür hûr-i cinândur

Mâh-cemâlüñ ol hât u hâlüñ gonc u zülâlüñ bu ruh-ı âlüñ
Mihr-i güzîndür gâret-i dîndür câna hemîndür gülÇen-i cândur

„Ukde-i mûyuñ gül gibi bûyuñ gülÇen-i kûyuñ lutf ile rûyuñ
Bend-i belâdur misk-i Hıtâdur cây-ı safâdur mihr-i „ıyândur

Beñ mi yâ fülfül had mi bu yâ gül saç mı yâ sünbül leb mi yâhud mül
Dâne-i cândur verd-i cinândur mekr-i cihândur cân-ı cenândur

Ey büt-i garrâ dilber-i ra‘nâ gonca-i zibâ bülbül-i gûyâ
Sen mehe Vâmık „âÇık-ı sâdık var ise lâyık KeÇfî hemândur (Latîfî 2000, 465).

Çık beyitte, “Ol leb-i Çrîn, deng-i Çekerdür; ruh-ı rengîn, reÇk-i kamerdür; sanem-i Çîn, sanma beÇerdür; ser-i revândur, hûr-i cinândur” ikinci beyitte, “mâh-cemâlüñ, mihr-i güzîndür; ol hâtu hâlüñ, gâret-i dîndür; gonc u zülâlüñ; câna hemîndür; bu ruh-ı âlüñ, gülÇen-i cândur” üçüncü beyitte, “„ukde-i mûyuñ, bend-i belâdur; gül gibi bûyuñ, misk-i Hıtâdur; gülÇen-i kûyuñ, cây-ı safâdur; lutf ile rûyuñ, mihr-i „ıyândur” dördüncü beyitte, “beñ mi yâ fülfül, dâne-i cândur; had mi bu yâ gül, verd-i cinândur; saç mı yâ sünbül, mekr-i cihândur; leb mi yâhud mül, cân-ı cenândur” olmak üzere gazelde kelimelerin tam bir istifi söz konusudur. Son beyitte ise bu düzen bir parça bozulmaktadır. Kelimeler arasındaki kafiyeyi de göz önüne alırsak “ey büt-i garrâ, sen mehe Vâmık; dilber-i ra‘nâ, „âÇık-ı sâdık; gonca-i zîbâ, var ise lâyık; bülbül-i gûyâ; KeÇfî hemândur” Çekilinde bir görüntü oluÇmaktadır.

İstifhâm:

Fuzûlî anlatılırken, aÇağıdaki gazelinden “istifhâmiyye” olarak bahsedilir:

Kankı gülÇen gülbini serv-i hırâmânuñca bar
Kankı gülbin üzre gonca la'l-i handânuñca bar

Kankı bâguñ bar bir nahli kadüñ-tek bâr-ber
Kankı nahlüñ meyvesi sîb-i zenâhdânuñca bar

Kankı bezm olmıÇ münevver bir ruhuñ-veÇÇen'din
Kankı Çem'uñ Çulesi hurÇid-i râhÇânuñca bar

Kankı yerde bulunur nisbet saña bir genc-i hüsn

Kankı gencüñ ejderi zülf-i perişânuñca bar

Kankı bâguñ bülbülin dirler Fuzûlî sen gibi

Kankı bülbülüñ sürûdı âh u efgânuñca bar (Latîfî 2000, 436).

Her mısranın başında tekrarlanan soru kelimesi "kankı" ile şiire bir ahenk ve canlılık katılmaktadır. "Kankı" sorusuna herhangi bir cevap beklenmediği gibi ortada bir bilinmezlik de yoktur. "Østifhâmiyye" kelimesi ile şiirin tamamında söz konusu sanatın yapıldığı belirtiliyor olmalıdır.

Îrâd-ı Mesel:

Şiirde mesel kullanımı Latîfî tarafından oldukça önemsenen bir konudur. Latîfî, mesel kavramını atasözü ve deyimle sınırlandırmaz, halk ağzında dolaşan atasözü ve deyim ayarındaki sözler de bu kavramın içerisine sokar. Bu yönüyle mesel bir sanat olmaktan çok üslup özelliğidir. Bu üsluba kâdir olanlar "mesel-gûy" olarak nitelendirilir.

Şiirde mesel kullanmak Sultan Bâyezid'in veziri, Sâfî mahlasıyla şiir yazan Kasım Paşa ile başlamış Necâtî Bey'de kemale ermiştir. Sâfî'den beş beyit nakledilir:

Gül germ oluben yoluña saçılmasun ey dost

Sovuk geçer iken dahî açılmasun ey dost

Geldi gitdi bezmüñe gerçi rakîb-i seg-nijâd

Dimedi bir kimse aña it misün âdem misün

Yâ Rab ne perîsüñ ki yüzüñ görse melekler

Bir âh ideler oda yana cümle felekler

Beñzetme mihr ü mâhı felekde cemâline

Tâ ki kimesne işide yirüñ kulagı var

Nigâr-ı hâl-dâra öykünürsin

Nedür ey mâh bu yüzler karası (Latîfî 2000, 349).

Mesel konusunda asıl üstat ise şüphesiz Necâtî'dir. Şairin bu yönü "Tarîk-ı durûb-ı emsâlde müteferrid ü muhteri' ve üslûb-ı şive-i makâlde mûcid ü mübdi'dür" (Latîfî 2000, 515). sözleriyle övülür.

Mevlânâ Şihâb'dan nakledilen beyitte, şiirin makbul olması için Sâfî ve Necâtî gibi mesel kullanmanın gerekli olduğu vurgulanır:

Şi'rüñ dilerseñ okına makbûl-i halk ola

Sâfî Necâtî şi'ri gibi pür-mesel gerek (Latîfî 2000, 517).

Necâtî'ye gelininceye kadar, Anadolu şairleri Fars şiirini örnek almakta, Fars şairlerinden aldıkları mânâlar ile yetinmekteydiler. Necâtî ile birlikte halk arasında kullanılan atasözleri ve deyimler şiire sokulmuştur. Böylelikle halk her bir meseli manzum olarak okur olmuş, söylemek istedikleri meselleri Necatî'de vezinli bir halde bulmuştur. İnsanlar, şiirde bu zevki ve hazzı bulunca, diğer şairlerin şiirlerinden ellerini çekerek Necâtî'ye has olan bu tarza yönelmişlerdir. Necâtî'nin şiiri bu yönüyle benzersizdir. (Latîfî 2000, 515-516). Şair, gerek kendi zamanında gerekse sonraki dönemlerde örnek alınmış ve çokça taklit edilmiştir.

Necâtî'den örnek olarak şu beyitler verilmiştir:

Biñ sayd idince yayını her pehlevân asar

Kaşuñ bu resme gün başına bir kemân asar

Ey perî âyînede kim görse tasvîrüñ senüñ

Âsmân oldı sanur Îsâ gibi yirüñ senüñ

Saçuñla eglenürüz ey büt-i cefâ-pîşe

Ki halka halka durur çün kilîd-i endîşe (Latîfî 2000, 517).

Ses ve kelime tekrarına dayalı sanatlar:

Cinâs:

Ahmed Paşa'nın matlasında tecnîs-i tâmm vardır:

Hüsn içinde sen garîb ü şehr içinde ben garîb

Gel ikimüz bir olalum sen garîb ü ben garîb (Latîfî 2000, 155).

Şair, "garîb" kelimesinin farklı anlamlarından yararlanmaktadır. "Garîb" kelimesi, "kimsesiz, zavallı.", "gurbette, kendi memleketinin dışında bulunan, yabancı.", "tuhaf, şaşılacak, bambaşka", "dokunaklı" (Devellioğlu 1999, 278). anlamlarına sahiptir. Bu anlamlar arasında sevgiliye en çok uyan üçüncü anlam, aşığa uyan ise birinci ve ikinci anlamlardır.

Hümâmî'nin aşağıya aldığımız beyti de tecnîs-i tamm örneği olarak gösterilir:

Düşmenüñ Behrâm-veş Gûr olup olsa yiri gûr

N'ola çün sen Husreve kâr itmek oldı kâr-zâr (Latîfî 2000, 574).

Yaban eşeği anlamına gelen "gûr" kelimesi sürekli yaban eşeği avlamakla vaktini geçiren Behram'a sıfat olarak verilmiştir. (Tökel 2000, 117). Kelime anlamı olarak ise "gûr", "mezâr, kabir" (Devellioğlu 1999, 294). demektir.

Aynı şairin bir başka beytinde tecnîs-i mükerrer yapılmıştır.

Ra'yetüñ su'bânı katında olur Timûr mûr

Midhatuñ gayrı şi'ârında olur eşʻâr şi'âr (Latîfî 2000, 575).

"Eşʻâr"dan sonra kelimenin ikinci yani son hecesi ile ses ve yazılış bakımından aynı olan "'âr" kelimesi getirilmiştir. "Timûr" ve "mûr" kelimeleri arasında da aynı durum söz konusudur. Bu yolla ses tekrarı yapılmıştır.

Yukarıdaki örneklere göre Latîfî'nin "zü'l-kâfiyeteyn" dediği Gülşenî-i Saruhânî'nin matlası da tecnîs-i mükerrer sayılmalıdır:

Olalı ey mâh gamzeñ tîrine Behrâm râm

Râst-ı ,uşşâka kemân-ebrûñ ider in'âm-ı ,âm (Latîfî 2000, 466).

Sultan Murad ve Mehmed Han zamanında itibar sahibi olan Haffî'nin, şiir sanatlarından cinâsa meyilli olduğu söylenerek şairin aşağıdaki beyitleri örnek verilir:

Sâkin-i meyhâne oldum yine sâhib-bâdeyem

Sâkî mellâh u kadehler zevrak oldı bâde yem

Hîç ele mâl-ı yetîm ile mey almalu degül

Ger birin al diseler saña mey al mâlı degül

Dîvâne göñül düşdi saçuñ silsilesine

Çıtıser anı ,âkıbet ol silsilesine (Latîfî 2000, 250).

Halil-i Zerd'e ait cinâslı matla:

Pertev- mihr-i ruhuñla ser-te-ser ten nûr olur

Nâr-ı ,aşkuñla derûn-ı dil yanar tennûr olur (Latîfî 2000, 252).

Hayâlî Bey'in matlalarında genellikle îhâm ve cinâsı tercih ettiği söylenir:

Darb-ı âhum o kadar silleledi ey mâh gögi

Haşra dek döner ise gitmeye bir zerre gögi (Latîfî 2000, 256).

Latîfî, "Bu şi'r-i nefîs ve gâzel-i tecnîs anuñ ibdâ' u îcâdı ve ihtirâ'-ı zâde-i tab'ı hâssıdur" diyerek Kebîrî'nin şiirine yer verir. Burada "gazel-i cinâs" tabiri dikkat çekmektedir. Söz konusu şiirin her beytinde cinâs sanatı bulunmakla beraber kafiye düzeni bakımından gazele benzememektedir:

Ey göz demidür eşk-i firâk ile tolandı

K'agyâr bugün yâr ile bâzârı tolandı

Hıçmile yine cevr ü cefâ tîgı bilendi

Ey dil saña mı yâ baña mı anı bilendi

Dil firkate aglayuben incinüp ilendi

Didi etegüñ yeter etegüme ilendi (Latîfî 2000, 460).

Örneklere göre cinâs, yazılışları aynı, anlamları farklı kelime veya kelime gruplarının aynı beyitte kullanılmasıyla yapılmaktadır. Cinâsın mısra sonralarında bulunması şart olmadığı gibi cinâsı oluşturan ifadelerden birisi tek, diğeri iki kelimeden oluşabilmektedir.

Kalb:

Nazmî, düz kalb sanatıyla aşağıdaki beyitleri yazmıştır. Latîfî, Türk ve Rum şairlerinden hiçbirinin böyle beyitler yazmadığını söyler:

A lebi laʿl derd-i laʿli belâ

Odur o rûha hûr-vâr devâ

Hoş kemâlüñ heme kelâmuñ şûh

Âşinâ-yı leʿâlî-i inşâ

ġu ruh-ı bâ leʿâl-i âb-ı hurûş

Âteşi râhib ü bahâr-ı şitâ (Latîfî 2000, 536).

"A lebi laʿl, laʿli belâ; odur o rûha, hûr-vâr devâ; hoş kemâlüñ, kelâmuñ şûh; âşinâ, inşâ şuruh-ı bâ, âb-ı hurûş âteşi râhib, bahâr-ı şitâ" ifadelerinin eski harflerle yazılışlarında tam bir simetri söz konusudur. Bu kelime ve kelime gruplarını oluşturan harfler ters yazıldıkları zaman ortaya karşılarındaki ifadeler çıkmaktadır. Böylelikle kalp sanatı yapılmıştır.

Reddü'l-'acz 'ale's-sadr:

Redüʿl-acüz aleʿs-sadr, sanatına örnek olarak Halîlîʿnin çift kafiyeli gazeli verilir:

Tâ benüm göñlümde yakduñ ey ruhı gülnâr nâr

Nâr-ı şevkuñla cihânda yandum ey ,ayyâr yâr

Yârelü kılduñ beni rahm eylemezsün ey dırîg

Agladursun her gice tâ subha deñlü zâr zâr

Zârlugumdan benüm hem-sâyelerdür bî-huzûr

Şimedi âhum saña bir zerre ey mekkâr kâr (Latîfî 2000, 252).

Bu sanata bir başka örnek Hasan-ı Rûmîʿye aittir:

Mısr-ı hüsnünde ki güm kıldı göñül cân u seri

ġâm-ı zülfüñde imiş dı lebüñden haberi

Haber-i firkat-i gülden ki kelâm itdi sabâ

Bülbülüñ lâle-sıfat kana boyandı cigeri

Cigeri gamzeñ okı deldi vü dilden geçüben

Canuma oldı revân tutmadı sînem siperi

Siperi pâreleyüp tîrüñe cânlar vireyin
BaÇa togarsa bu devlet güneÇinüñ eseri

Eseri kılca belürmez belünüñ çûn sanemâ
Ne ümîde tolanur iÇbu sa‘âdet kemeri

Kemeri himmet ile belüñe bagladı ala
Ki kemer beste kul itdi saña Çems ü kameri

Kameri bedr ü hilâl eyleyen ol Tañrı hakı
Hasanuñ hüsnüñedür evvel ü âhir nazarı (Latîfî 2000, 227-228).

Örneklere göre “reddü’l-„acz „ale’s-sadr” sanatı her beytin son kelimesi ile sonraki beytin ilk kelimesinin aynı olmasına dayanmaktadır. Ġair, bitirdiği beytin son kelimesi ile yeni beyte baÇlar. Latîfî, Subhî (Burûsevî)’den alınan reddü’l-„acz „ale’s-sadr sanatıyla yazılmıÇ bu Çiiri orijinal bulur:

Mısr-ı cemâl içinde sen Yûsuf-ı huceste
Sen Yûsuf-ı huceste „aÇkuñda ben Çikeste

„AÇkuñda ben Çikeste bil ey tabîb-i dil kim
DüÇdümgamuñla derde oldum ölümlü hasta

Oldum ölümlü hasta âhû gözüñ ucından
Dahî beter gerekdür ey dil uyana meste

Ey dil uyana meste ta‘n eyler ise zâhid
Ayak tolayalum gel sûfî-i mey-pereste

Sûfî-i mey-pereste Subhî sabûh içür kim
Ġevk ile cûÇagelsün ol hâtır-ı Çikeste (Latîfî 2000, 354).

Subhî’nin Çiirinde, bir kelime ile yetinilmeyerek söz konusu sanat 3 veya 4 kelime ile yapılmıÇtır. “Mef‘ûlü fâ‘ilâtü, mef‘ûlü fâ‘ilâtü” vezniyle yazılan Çiir her mısrası ortadan yani “mef‘ûlü fâ‘ilâtü”den ayrılabilecek Çekilde yazılmıÇtır. Söz konusu sanat ilk beytin kendi içerisinde uygulandıktan sonra her beytin ikinci mısrası tam ortadan bölünerek bir sonraki beytin baÇlangıcı yapılmıÇtır.

Belâgate dâhil edilen hünerler

Muammâ ve lügaz:

Lügaz ve muammânın manzum olarak sorulan bilmeceleri ifade ettiği görülmektedir. Tezkirede birlikte anılan bu iki kavram arasındaki fark belirtilmez. Lügaz örneği olarak Derûnî'ye ait, cevabı "ankebut" olan Çişire yer verilir:

Ol ne üstâddur ki hânesini
Götürür dâyima koynında

Hayme gibi kurar çü hâcet ola
Çünki hâzır durur derûnında

Gâh hallâc olur gehî cânbâz
Pehlevândur hele oyunında

Ni'meti mâ'ide-sıfat anuñ
Ayagına gelür oyınında (Latîfî 2000, 257).

Tezkirenin yazılmasına vesile olan Latîfî'nin arkadaşı (Za'îfî), Bahârî, Halîmî Çelebi, Harîrî, Abdülcelil Çelebi, Kurbî, Nihânî-i Müderris, Nûrî-i Kâtib lügaz ve muammâda mâhirdir. Muammâyî'nin "..fenn-i mu'ammânuñ dahî 'ilmisinde mâhirdür ammâ amelinde tasarruf u îcâdı gâyetde nâdirdür." (Latîfî 2000, 501). ifadeleriyle muammanın teorik kısmında usta olduğu söylenir.

Tarih düşürme:

Tarih, düşürme edebî sanatların dışında kalan belâgate dâhil edilen önemli bir hünerdir. Pek çok şair tarafından başarıyla tarihler düşürülmüştür.

İshak, Edirne'de Darü'l-hadîs'e görevlendirildiğinde bu matlanın her bir fıkrası tarih olarak düşürülmüştür:

Âlim ü ehl-i tefsîr [933] rûşen-fakîh-i âfâk [933]
Allah ne müstehakdur [933] Dârü'l-hadîse İshak [933]

Şu tarih ise İshak Çelebi, şâm'a kadısı olduğunda düşürülmüştür:

Şehr-i Zilhiccede âhir seferüm şâm oldı
İstedüm yazmaga târîhini ahşâm oldı (Latîfî 2000, 174).

Çok iyi bir tarihçi olduğu bildirilen Kandî, Zâtî'nin ölümü (953) için bir tarih yazmıştır:

Göçüp ukbâya rıhlet itdi Zâtî
Aña rahmetler ide Hayy u Dâver

Behişt içinde câm-ı selsebîli

O merhûma suna sâkî-i kevser

Çü gördi Kandî anuñ irtihâlin
Didi târîhini göçdi suhanver [953] (Latîfî 2000, 451).

Bahârî Efendi, Revânî Bey'in ölümüne şu tarihi düşürmüştür:

Cinândan yana cân atdı Revânî (Latîfî 2000, 192).

Necâtî'nin ölümüne düşürülen bir tarih:

Necâtî gitdi şâd olsun revânı
Ki bulmışdı hevâsın her levendüñ
Yed-i beyzâ-yı nazmıyla cihânda
Ovardı burnını her hod-pesendüñ
Anuñ her beyti insâf ile baksan
Üşürdi següñ agzına kandüñ
Çıkdılar didi mevtine târih
Cinân câyı Necâti derd-mendüñ [914] (Latîfî 2000, 521).

Necâtî'nin ölümüne bir başka tarih:

Çıkdüginde Sun'î-i bîçâre rıhletüñ
Târîh didi fevtüñe gitdüñ Necâtî âh [914] (Latîfî 2000, 522).

Harîrî, Neşâî Bey, Nurî tarih düşürmede başarılı olarak gösterilen isimlerdendir.

Harflere Dayalı Sanatlar

Nazmî Mehmed Çelebi, çeşitli kalıplardaki şiirlerinin bir kısmını noktalı bir kısmını noktasız yazmıştır. (Latîfî 2000, 536). Latîfî, belâgat kitaplarında "menkut, mu'cem, mühmel, hafz, gayr-ı menkut, hurûf-ı hattî" gibi kelimelerle anılan bu hünerler için herhangi bir adlandırmada bulunmaz. Örnek olarak verilen ilk şiirin tamamı noktasız harflerle, ikincisi ise başından sona noktalı harflerle yazılmıştır.

Noktasız şiire örnek:

Tâli'uñ sa'd ola ,âlemde dilâ
Hemdem olursa eger ol meh saña

Var dilâ emsem dile derdüñe kim
La'l-i dildâr olur ol derde devâ

Mahrem olur dil müdâm ehl-i dile

Hemdem olgıl var dilâ her dem aña

Noktalı şiire örnek:

Kaş nakş içebîni ziynet-i Çîn

Bakış ışın nazîf-ten büt-i Çîn (Latîfî 2000, 536).

Bu sanatların dışında Nûrî Belgrâdî'nin mürâ'ât-ı nâzir ve tecnîsin yanında tezâda kadir olduğu söylenir. (Latîfî 2000, 550). Birkaç yerde geçen "sihr-i helâl" tabiri bir sanat olarak değil, sihirli, büyüleyici söz anlamında kullanılır: "…hezârân sanâyi' u bedâyi'le sihr-i helâl dahî olursa ,âtıl u bâtıldur…" (Latîfî 2000, 109). "…câmi' u mahâfilde okunur garrâ ta'rîfâtı ve misâl-i sihr-i helâl muhayyel ü musanna' ebyâtı vardur." (Latîfî 2000, 307).

Sonuç olarak, şiirin sanat değerinin ve şairlerin ifade gücünün belirlenmesinde edebî sanatların önemli bir ölçüt olduğu görülmektedir. Bu ölçüt her şaire uygulanabileceği için standart bir hal almış, böylelikle şairler arasında mukayese yapma imkânı da doğmuştur.

İncelediğimiz tezkirede değerlendirmeler belli sanatlar üzerinden yapılmaktadır. Latîfî, şiirlerde bulunan her sanatı belirtmediği gibi edebî sanatlara dayalı olarak ayrıntılı değerlendirmeler de yapmaz. Yazar, bazen örnek verdiği beyitte bulunan basit bir sanatı gösterirken aynı örnekteki daha büyük hüner gerektiren diğer sanatları göstermemekte veya görmemektedir. Tezkirede yer verdiği bazı örneklerin sadece sanatlı olduğunu söylemekle yetinir, bazen ise örnek bile vermeyerek ele aldığı şair tarafından yazılan şiirlerin sanatlı olduğunu söyleyip geçer.

Latîfî'nin sanatlı olarak gösterdiği, övgü ile bahsettiği beyitlerin büyük çoğunluğunun Divan edebiyatının bütünü göz önüne alındığında Latîfî'nin söylediği oranda sanat değeri yüksek beyitler olmadığı görülmektedir. Me'âlî'den alınan şu beyti Selîm Han'ın beğendiği söylenmektedir. Divan şiirinde sanat yönüyle orta seviyede bile sayılamayacak, eda olarak bir tekerlemeyi andıran beytin tahtaya benzetilen Selîm Han tarafından nasıl olup da beğenildiğini anlamakta güçlük çekmekteyiz:

Pireler Arnavudlar bit Urusdur

Yavuzdur tahta biti Engürüsdür

Tezkireye alınan şairlerin pek çok beliğ beyitleri dururken sanat değeri düşükbeyitlerine yer verilmiştir. Latîfî'nin şiir seçimindeki bu tutumunun birkaç şair istisna tutulursa, tezkirenin tamamında bütün şairler için geçerli olduğu da görülmektedir. Bu da şairlerin sanatkârlıklarını ve edebî değerlerini olduğundan daha aşağı seviyede göstermektedir. Pek çok şairin, sonraki dönemlerde tezkiredekilerle değil farklı beyitlerle anılmaları ve hatırlanmaları, Tanzimat'tan itibaren yazılan edebiyat tarihlerine, seçkilere ve bu alandaki örnek ihtiyacına rağmen belâgat kitaplarına tezkiredeki şiir örneklerinin alınmaması bu yargıyı desteklemektedir. Tezkireye alınan şiirlerin sanat yönü ise yeteri kadar vurgulanmamakta, anlam incelikleri ve söz oyunları yeteri kadar açıklanmamaktadır.

Tezkirede benzetme ile ilişkili olarak istiâre ve teşbîh sanatları ve bunlara dair değerlendirmeler birbirine karışmış haldedir. Bu sanatların hiçbir çeşidine yer verilmediği gibi istiâre olarak gösterilen kimi yerlerde teşbîh sanatı bulunmaktadır.

Tezkirede kelimenin farklı anlamlarına dayalı sanatlardan yalnız îhâm ve zü'l-vecheyn zikredilmekte, belâgat kitaplarında çok zaman kesin çizgilerle birbirinden ayrılamayan ve birtakım görüş ayrılıklarına yol açan tevriye, mugâlata, tevcîh, istihdam gibi terimler anılmamaktadır. Bu terimlerle ifade edilen hünerlerin Latîfî tarafından sanat olarak kabul edilip edilmediği veya bilinip bilinmediği, biliniyorsa ne kadar bilindiği şüphelidir. Latîfî'nin bu yönüyle şiirinin anlam dünyasına yeteri kadar nüfuz edemediği, anlama dayalı sanatlarda değerlendirmelerinin son derece yüzeysel kaldığı ortadadır.

Latîfî, "mürâ'ât-ı nazîr" sanatına, beyitte "bir lafz-ı bigâne" bulunmaması şeklinde belâgat kitaplarının yerleşik tanımlarının dışında bir yorum getirmiştir. Bu sanata örnek olarak verdiği beyitte leff ü neşr sanatının varlığı görülmektedir.

Latîfî, göze dayalı veya şekilî diyebileceğimiz sanatlara anlama dayalı sanatlardan daha fazla yer vermektedir. "Cinâs ve kalb"ten bahsedilerek cinâsın tam ve mükerrer çeşitlerine değinilir. Kelimelerin beyit içerisindeki dizilişiyle ilgili olan leff ü neşr, reddü'l-acz ale's-sadr sanatları önemsenmekte, noktalı ve noktasız harflerle yapılan sanatlara yer verilmektedir. Belâgate dâhil edilen hünerlerden muammâ, lügaz ve tarih üzerinde durularak şiirde mesel îrâdı övülür.

Latîfî'nin değerlendirmelerinde isabetli olduğu söylenmekte bu yüzden çağdaşlarından ayrı tutularak muteber kabul edilmektedir. Nitekim engin bir bakış açısıyla yazarın kendisinde yetenek gördüğü genç şairler zaman içerisinde şöhret bulmuştur. Fakat şiir seçiminde ve edebî sanatlara dair değerlendirmelerde aynı şeyleri söylemek mümkün görünmemektedir. Latîfî, şairler üzerindeki isabetli değerlendirmelerini şiir seçiminde ve edebî sanatlar konusunda gösterememiştir.

KAYNAKÇA

BİLGEGİL, M. Kaya (1989). **Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât),** İstanbul: Enderun.

COŞKUN, Menderes (2001). "Edebî Sanatlardan 'İhâm'ın Tanım Problemi ile İlgili Düşünceler", **Türk Dili,** C: II, S: 600, s. 882-890.

COŞKUN, Menderes (2006). "Klâsik Türk şiirinde Mürekkep İstiare, Temsilî İstiare ve Alegori", **Bilig,** S: 38, s. 51-70.

COŞKUN, Menderes (2007). "Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler" **Turkish Studies, International Preiodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume 2/4, s. 248-261.

COŞKUN, Menderes (2008). Kinayenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi", **Bilig,** S: 44, s. 63-88.

COŞKUN, Menderes (2010). **Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar,** İstanbul: Dergâh.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1999). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Ankara: Aydın Kitabevi.

DİLÇİN, Cem (1999). **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi,** Ankara: Türk Dil Kurumu.

İSEN, Mustafa (1990). **Latifi Tezkiresi,** Ankara: Kültür Bakanlığı.

İSEN, Mustafa vd. (2002). **Şair Tezkireleri,** Ankara: Grafiker.

KARABEY, Turgut ve ATALAY Mehmet (2000). **Ahmet Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye,** Ankara: Akçağ.

KARABEY, Turgut (2007). "Dîvân şiirinde "Sapma"lar", **Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,** S: 32, s. 15-38.

KOCAKAPLAN, Esa (1992). **Açıklamalı Edebî Sanatlar,** İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

KÖKSAL, M. Fatih (1998). "Belâgat Kitaplarında İki Sanat: Tecâhül-i Ârif ve İstifhâm", **Türklük Bilimi Araştırmaları,** S: 7, s. 83-97.

Latîfî (2000). **Tezkiretü'ş-şuara ve Tabsıratü'n-nuzemâ**, Haz. Rıdvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

LEVEND, Agâh Sırrı (1998). **Türk Edebiyatı Tarihi,** Ankara: Türk Tarih Kurumu.

SARAÇ, M. A. Yekta (1996). **Muallim Naci, Edebiyat Terimleri, Istılâhât-ı Edebiye,** İstanbul: Risale.

SARAÇ, M. A. Yekta (2001). **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, İstanbul: Bilimevi.

Tâhir-ül Mevlevî (1973). **Edebiyat Lügatı,** İstanbul: Enderun.

SOYSAL, M. Orhan (2005) **Edebî San'atlar ve Tanınması,** İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

TARLAN, Ali Nihad (1981). **Edebiyat Meseleleri,** İstanbul: Ötüken.

TÖKEL, Dursun Ali (2000). **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar, Şahıslar Mitolojisi,** Ankara: Akçağ.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2177-2182, ANKARA-TURKEY

MADDE-RUH ÇATIŞMASINDAN SİMERANYA'YA KAÇIŞ: YALNIZIZ

Adem POLAT[*]

ÖZET

Bu makale Cumhuriyet devri Türk romanında önemli bir yere sahip olan Peyami Safa'nın Yalnızız romanında yer alan tarihsel, sosyolojik ve kültürel zemine bağlı olarak ortaya çıkmış olan düşünce boyutuyla yakından ilişki kuran madde-ruh çatışmasının roman üzerindeki bir değerlendirmesidir. Söz konusu çatışma topluma yerleşmiş değerler arasındaki çelişki, ahlâkî yozlaşmanın etrafında cereyan eder. Daha da önemlisi Yalnızız, Simeranya gibi sağaltıcı bir plan dahilinde meselelere çözüm üretme çabası taşıyan bir romandır. Yalnızız romanında bu bağlamda ütopik bir kurgu olan Simeranya olgusunun Samim karakteri üzerindeki etkisi, sözü edilen madde-ruh zıtlığının düşünsel temellerini göz önüne serer. Bu temeller yine sanatkârın özlem duyduğu bir dünya tasavvurunu barındırmakla kalmaz, roman merkezinde verilecek mesajın madde-ruh karşılaşmasındaki olgu değerlerini ortaya çıkarır. Dolayısıyla Türk düşüncesi için de önemli bazı parametreler Yalnızız romanının gündemine alınmış ve Peyami Safa tarafından Batılılaşma tarihimizden beri katlanarak artan ve çözülemeden günümüze kadar gelmiş olguları, Simeranya gibi realite ötesi olsa bile; bir çözüm önerisiyle ele alır. Başka bir deyişle Simeranya, toplumsal ve real alandan duyulan kaygının korunak bölgesidir. KORA tematik sistemiyle söylemek gerekirse Simeranya, karşı değerlerin diyalektik olumlayıcılığını yani ülkü değerleri fenomen alanında toplayan bir mekandır. İşte bu çalışma mevzu bahis değer karılaşmasının made-ruh izleğindeki tarif edilebilir düşünsel temellerini irdelemeyi amaç edinir.

Anahtar Kelimeler: Madde, ruh, Simeranya, batılaşma, çatışma

THE ESCAPE TO SIMERANYA FROM MATTER-SOUL CONFLICT: YALNIZIZ

ABSTRACT

This article is a consideration of matter-soul conflict which has a close relationship with the thought dimension established upon historical, sociological and cultural ground in the novel of Yalnızız of Peyami Safa, who has a crucial place in the Turkish Novel in the Republic period. The conflict in question and the paradoxes ingrained in society, emerges besides moral corruption. More importantly, Yalnızız is

[*] ArĢ.,Gör., Kafkas Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl., El-mek: a.polat1981@hotmail.com

a novel which has the motivation to produce remedial solutions within a plan like Simeranya. In this respect, an utopian fiction, Simeranya phenomenon's effect on the character Samim, displays the intellectual ground upon which matter-soul conflict built. These grounds do not only include the ideal of the world the artist yearns for, but also they disclose the factual values that will be conveyed as a message through the confrontation of matter-soul in the center of the novel. In consequence, even though it is beyond reality like Simeranya, in Yalnızız novel, the crucial parameters for Turkish thought are considered on the agenda by Peyami Safa, as a solution suggestion to the enduringly growing phenomena and which are carried towards today since our Westernization history.

In other words, Simeranya is a sheltering territory from the anxiety that are felt due the social and actual realm. If it must be told in the words of the KORA thematic system, Simeranya, is the place which gathers dialectical affirmation of the conflicting values in the phenomenal realm of the ideal values. This work aims to scrutinize the intellectual grounds that are describable through the theme of matter-soul confrontation in question.

Key Words: Item, Spirit, Simeranya, Westernization, Conflict.

GiriÇ

Cumhuriyet devri Türk romanında önemli bir yere sahip olan Peyami Safa, her Çeyden önce içinde yaÇadığı toplumla bağını kesmemiÇ bir sanatkârdır. Bu bağ doğu-batı ve madde-ruh çatıÇmasının toplumdaki izdüÇümlerini tahlil etmeye güdümlü bir üslubu doğurmuÇtur. Aydın insan tipinden sokaktaki insana Peyami Safa seslere kulak verip, en ince ayrıntıyı bile atlamadan aktarmıÇtır. Haliyle bu da toplumun güncel ve aktüel realitesiyle romancı arasında düÇünsel organik bir yapı inÇa etmesini kolaylaÇtırmıÇtır. Romanlarındaki BatılaÇma problemi başlangıçta Peyami Safa adına karakterlerin yargılanıp mahkum edilmesi veya kötücül bir kadere doğru sürüklenmesi olarak Çekillenken, sanatının sonraki dönem ürünleri olan son romanlarında bu durum daha ziyade kiÇiler arası olmaktan çıkıp bireysel bir iç alem alt yapısına taÇınmıÇtır. *Yalnızız* romanı Peyami Safa için söz konu ettiğimiz iÇte bu kolektif izlek alanında, tema olarak tekrar eden bazı meseleleri devam ettirmiÇ bir roman olmasına rağmen bireysellik bakımından karakterlerin kendilerine kurduğu dünyanın tarif ve tanımı noktasında farklılaÇan bir biçem örneği gösterir. Bu noktada *Yalnızız* romanındaki bazı izlekleri tartıÇmak istiyoruz.

Edebiyat yaÇamı doğrudan ilgilendiren yapısıyla ve çağa tanıklık etme fonksiyonuyla tarihsellikle ve politiklerle dolayımlı bir iliÇki içindedir. *Yalnızız* romanı Peyami Safa romanının tezli ve sentezleyici bir örneği olması itibariyle romancının yapıtlarıyla tutarlıdır. Toplumsal formasyonun iç içe geçtiği değerleri veya merkezinden sapmıÇ ahlâkî kıymetleri yerinden bir kez daha oynatmayı dener. Çünkü Safa'nın Doğu-Batı kurgusu, karakterlerin niteliğinden temsili verilen değerlerin dizgesine kadar tercih yapmaya zorlanmıÇ gözneler ve olgular arasında gidip gelir. Fakat bu kurgunun altında yazarın Türk Çslâm sentezinden getirdiği bir medeniyet fikrinin olduğu muhakkaktır. Çünkü Peyami Safa, başka türlü söylemek gerekirse söz konusu madde-ruh uzlaÇmazlığını, Tanzimat'tan çözüme kavuÇamadan kopup gelmiÇ bir ideolojik enkaz olarak devralır. Zira Nâmık Kemal'in *Renan Müdafaanamesi* veya Ahmet Midhat Efendi'nin *Nizâ-i Ulûm ü Din* aynı maddeci düÇünceye bir karÇı-reaksiyon niteliğindedir. Ve süregelen tarihsel kesitte materyalizme bir ideolojik savunma olarak edebî eserlerde de kendine yer edinmiÇtir. ÇÇte Peyami Safa'nın *Yalnızız* romanı ve romancının çözümlemeyi denediği ahlâk, duygu, kadın-erkek iliÇkisi

ve dünya, karakter merkezli bir fikirsel çoğalma ve Samim-Simeranya düzlemindeki ütopik bir kurgunun temel argümanlarını içerir.

Öncelikle *Yalnızız* madde-ruh çatışmasının merkezi söyleminde roman başkişisi Samim'in etrafında cereyan eden bir olay örgüsüne sahiptir. Fakat bu madde-ruh karşıtlığı yaşamdan soyut felsefî cehennem olarak görünmez. Bilakis hayatın içinde kendi gerçeklikleriyle yaşayan insanlar olarak kurgulanmıştır. Deleuze'ün edebiyatın ontolojisini hiçbir şey hayat kadar belirlemez[1] fikri burada *Yalnızız* romanı için daha açık bir realitedir. Bir bakıma Samim'in topluma dönük dikkati, olayları ve fikirsel temaları yıkmak ya da tahkir etmek için değil; çözümlemek ve bir sonuca bağlamak için vardır. Bu bağlamda romanda Samim tarafından düşlenen Simeranya ütopik kurgusu, maddeci sorunsalın tahakküm kurmaya çalıştığı bütün dünya değerleri için alternatif bir hayat formudur. Simeranya, ne şuurdışında hiçbir şeyi kabul etmeyen ferdî idealizm ve solipizme dönüşecek fikirler barındırır; ne de maddeyi şuurdan bağımsızlaştıran tarihi materyalizmi yaşam biçimi olarak kabul eder.[2] Tamamıyla düzenleyici bir praksis, Samim tarafından romandaki olaylar neticesinde defalarca teklif edilir. Çünkü Samim iyi yada kötü İstanbul'da imparatorluğun son dönemine tanıklık etmiş bir sülalenin küçük aileyle devam eden geleneğinde erkek (Besim) ve kız kardeşten (Mefharet) ve kız kardeşin çocuklarından (Selmin-Aydın) oluşan bir ailenin kanaat önderi durumundadır. Ve sözünü ettiğimiz madde-ruh çatışması da modernleşen hayatın aile üzerindeki etkileri bakımından çelişik haldedir. Hilmi Ziya Ülken bu madde ruh karşıtlığının aile perspektifindeki durumuna yönelik şunları söyler: "*Şeref, namus, iffet, haysiyet, vakar, saygı, şefkat, yardım vs. anlayışımız, karakter ve şahsiyetimizin teşekkülüne başlaması birinci planda modern bir aile içinde vücut bulmaktadır. Aile'nin inkârı eğer bütün faziletlerin aile dışında doğrudan doğruya kütleden ve kalabalıktan alınmasını ifade ediyorsa buna imkân yoktur; çünkü içtimaî bünyemiz buna göre kurulmamıştır.*"[3] Bu bakımdan *Yalnızız* romanı merkezinde maddeci sorunsalın hayat endişesine karşı direnen Samim, devrin politik şartlarına karşı refleksif bir duruma geçmiştir. Ailesini modernitenin tahrip ediciliğinden korumak isteyişide bu perspektifte algılanabilir.

Simeranya

Samim tıpkı Peyami Safa'nın bir diğer romanı Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'nda başkarakter Ferit'te olduğu gibi materyalist ve pozitivist dünya görüşünün oluşturduğu değer boşluğuna direnen, kendini içinde yaşadığı toplum ve dünyayla bütünleştiren[4] bir tip olarak karımıza çıkar. Fakat Samim'in Ferit'ten farkı, var olan dünyanın yozlaşmış değerlerine karşı Simeranya olarak kurguladığı ütopik bir dünyanın alternatif düzenleyicilik fonksiyonu üstlenmesidir. Zira Simeranya Ramazan Korkmaz'ın KORA sistemine göre söylemek gerekirse bütün endişeuyandırıcı karşıdeğerlerin paralelinde ülkü değerlerin var olduğu dünyadır. Elbette böyle bir tasarımın altında yatan neden, her sanatkârda olduğu gibi Peyami Safa'da da gerçek dünyanın tahammül edilemeyen katı realitesidir. Dante'nin cehennemi, Camus'daki veba olgusu, Sartre'ın bulantısı veya Nietzche'nin apolojik Zerdüşt bulgulamasındaki kent/şehir olan Alaca Ütek, hep söz konusu reel dünyanın kalıplarına karşı bir başkaldırıdır. Gerçek dünyanın kalıplarına karşı bu tarz Kafkaesk bir yabancılaşma, elbette ülkü değerini de beraberinde doğurmaktadır. Platon'ın İdeal Devlet, More'un Ütopyası veya Doğu geleneğinin içinden söylemek gerekirse Farabi'nin Medinetü'l Fazıla'sı, Galip'in Diyar-ı Aşk'ı gibi söz konusu ettiğimiz ülkü değerlerin tarihsel koşullardan ve dönemin yaygın kanaatlerinden sıyrılması için Samim karakterinin düşlediği Simeranya gibi dayanıklı bir soyut zemine yaslandırılmıştır.

[1] Hasan Bülent Kahraman, **Post-Entelektüel Dönem ve Edebiyat**, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul, s. 159.
[2] Hilmi Ziya Ülken**, Tarihî Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul Kitabevi, 1981, İstanbul, ss. 5, 6, 7.
[3] **Age**., s. 319.
[4] Sevim Kantarcıoğlu**, Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm**, Paradigma Yay. 2007, İstanbul, s. 90.

Bu bağlamda Samim, yozlaşmış dünyanın farkında olan karakterdir. Samim için farkındalık her ne kadar da Simeranya ile çözüm noktasına taşınmak istense de, Samim, Kafka'ya göre söylemek gerekirse güce karşı tiksinti duymaktadır. Güç, Safa'nın *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* romanındaki Hasta Çocuk karakterinde olduğu gibi maddenin engellenemez kuvveti karşısında edilgen bir tutum sergiler. Zira Hasta Çocuk „un karşıdeğeri Doktor Ragıp'ta olduğu gibi varlığı ile bütün maddi prensipleri lehine çeviren bir şahsiyetin, Hasta Çocuk üzerindeki tiksintisi de güce karşı duyulan bir tiksintidir. Başka bir açıdan bu güç, Peyami Safa'nın romanlarında ve özellikle Yalnızız'da yer alan kadın tiplerin batılı erkeği tercih edişiyle de ilişkilendirilebilir. Ahlâk ve cinselliğin çarpıştığı bu diyalektikte, doğulu erkeğin ruha ve duyguya sesleniş, batılı erkeğin ise cinsel arzulara hitap etmesi maddenin somut/konkre düzlemde hücum ettiği değer sahasını ifadelendirir. Samim'in kadın algısını şekillendiren bu çatışma ve ideal model romandaki bir diyalogda şöyle geçer:

(…)

-O bir memleket Simeranya, dünyada olmayan bir yer. Benim icadım. Sıkıldım mı, kendimi oraya atarım

-Ne hoşsun. Beni de götür oraya.

-Simeranya'da yalan yoktur.

-Kadın yok mu?

-İnsanlar gölgelerdir. Konuşmadan anlaşırlar. Birbirlerinden hiçbir şey saklamazlar. Seni görür görmez bir Simeranya kadınına benzettim. Elbisenin içinde yalnız ruhun var. Yüzün bir örümcek ağı. Gözlerinde sen dolusun. Gurur ve yalan yok. Seni sevmek istiyorum. Bu bir hayal. Simeranya gibi sen de yoksun.[5]

(...)

Görüleceği üzere Samim'in kurduğu dünyada kadın maddi özelliklerinden arınıktır. Ahlâkî anlamda kendini tarife ihtiyaç duymaz. Bir medeniyet meselesi olarak ele alınır. Denilebilir ki *Yalnızız*'da ruh-madde çatışmasının ortasında konumlanmış kadın karakterler Selmin-Necile-Meral, Peyami Safa romanlarının tercih yapmaya zorladığı kadın tipinden farksız değildir. Fakat Samim, başlangıçta doğulu erkeği temsil etse de onun da kendi adına yaşadığı ahlâkî zafiyet ve açık açmazları, daha ziyade Samim'i Doğu-Batı zıtlığında heteredoks bir karakter haline getirir. Ama şu unutulmamalıdır ki o da kendi şartlarında bir gerçekliğin ürünüdür. Ve ne olursa olsun hayatı temsil eden çelişki ve düşünsel serüveniyle insandır. Bütün bunlara rağmen romanın dengeleyici unsurudur.

Yine romanda ülkü değer ve karşıdeğer bakımından üzerinde durulması gereken bir diğer mesele Samim ve Besim kardeşlerin madde ve ruha olan simgesel yakınlıklardır. Bu bağlamda Samim'in aynı evi paylaştığı kardeşi Besim, Samim'e göre hayatı daha kolay yorumlayan ve yaşayan bir karakterdir. Besim'in romanda ideolojik anlamda Samim'le kati bir çatışmaya girdiği görülmez; ama Besim tamamen farklı mizaçtadır. Bu karşılaştırmayı psikiyatrik olarak ele aldığımızda romanda Besim'in ön plana çıkan yanı yemek yemeye çok düşkün oluşu ve en dramatik durumlarda bile yeme isteğinin dizginlenemez oluşudur Bu Besim adına bulumia sendromu olarak bilinen oburluğun bir göstergesidir. Simgesel anlamda ise çok yüksek fikir ve erdemlerin mideye tercih edilişini niteler. Yani Besim, midesi için yaşayan, yüksek fikirleri içselleştiremeyen bir karakterdir.

[5] Peyam Safa, **Yalnızız**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 1991, İsts. 8.

Samim, gerek toplumsal anlamda gerekse ruhî/spiritüalist ve metafizik anlamda bedeninin ötesine ulaşmaya çalışan karakterdir. Bu düşünüş biçimi, Samim'in yemek yeme isteğini itmesine; yani anorexia sendromuna neden olmaktadır.[6] Çünkü kafası daima öte problemlerle meşgul bir zihnin bedeni itmesi, görmezden gelmesi, entelektüel bir ruh tepkisi olarak görülebilir. Başka bir deyişle dünyaya karşı bu tarz sorgulama ve idrak şekli, insanı daha büyük gizlerle karşı karşıya getirip, metafiziği zaruri[7] kılmaktadır. Samim, zaman zaman çıkmaza doğru sürüklenen olaylar karşısında, kız kardeşi Mefharet gibi vehim ve şüphehayaletinin maddileştirdiği açmazlar içinde sürüklenmez; bizatihi ruh ve akıl perspektifinde tanzim ettiği bir beyin ve vücut dengesiyle güçlükleri karşılar. Bu da Samim'in maddi dünyanın hevesleri ve arzularına ontolojik farkındalığını teslim etmediğini göstermektedir.

Yalnızız romanının **KORA** şemasında[8] görünümü:

	ÜLKÜDEĞER (TEMATİK GÜÇ)	**KARŞIDEĞER** (KARŞI GÜÇ)
KİŞİ	Samim Selmin Aydın	Besim Haydar (Aç Adam) Ferhad Meral Mefharet
KAVRAM	Ahlâk Beyin Sağduyu İstanbul	Gayrimeşru Mide şüphe Paris
SİMGE	Simeranya Ruh Varlık Açık Duygu Basiret Yaşam	Real Dünya Madde Nihilizm Cinsellik Vehim İntihar

Kora şeması yorumlandığında, kişiler düzeyinde Samim, Selmin ve Aydın kişileri ülkü değerleri muhafaza edebilen karakterler olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda karşı değerdeki karakterler toplumun kitlesel mantığını temsil eden ve değer oluşturabilme bakımından zaafı olan

[6] Ahmet Sarı, **Kafkaesk Anorexia/Franz Kafka'da Açlık Bilinci ve Kültürü,** Salkımsöğüt Yay. 2009, Erzurum, ss. 30-42.
[7] Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Akçağ Yay. Baskı Tarihi yok, Ank. s. 390.
[8] Kora şeması için bkz: **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı(1839-2000),** (Editör: Ramazan Korkmaz) Grafiker Yay. 2004, Ankara, s. 154.

kişiler olarak belirir. Yine kavram düzeyinde ülkü değerler her ne açıdan bakılırsa bakılsın madde-ruh diyalektiğinin savaşımındaki gerilimi hissettirir. Bu kavramlar aynı zamanda madde-ruh çatışmasının dekoratif unsurlarını da oluşturur. Son olarak simgesel düzeyde ülkü değerler ve karşı değerler olan Simerenya-reel dünya, açık-kapalı cinsellik, varlık-yokluk gibi simge çatışması, Peyami Safa'nın diğer romanlarında da sürdürdüğü, sıkça konu edindiği ideolojik ve kültürel arka planın epizodik kurgudaki vazgeçilmez gerilim unsurlarıdır. Dolayısıyla Kora şemasındaki romana ait ülkü-karşıdeğerler, Safa'nın yazınsal bir tepki olarak ayırdına vardırmayı düşündüğü dünya görüşü veya tezinin soyut düzlemdeki yazar-toplum perspektifinde, gizil bir tematik güçtür.

Sonuç

Peyami Safa *Yalnızız* romanında içinde yaşadığı toplumun siyasal, sosyolojik ve psikolojik olguları üzerine kurduğu olaylar zincirinde, daha ziyade karakterleri aracılığıyla toplumun en kuytu ve mahrem kalmış kavramlarını bahis konusu yapar. Roman kuruluşitibariyle Tanzimat'tan beri bir sonuca bağlanamamış ideolojik örüntüsüyle madde ve ruhun mücadele alanındaki insanların trajik portrelerini çizmiştir. Samim başkişisi, bu bağlamda dünya görüşüne göre zaman zaman itildiği gerçek dünyadan Simeranya ütopik kurgusuyla kurtulmayı deneyen bir aydın tipi olarak görülebilir. Keza Samim düşünceyi algılayışbiçimi olarak her ne kadar Safa'nın ilk dönem romanlarındaki ruhçu karaktere benzese de, romandaki olaylar karşısındaki çözümleyici tutumu, bu karakterde insanı ontolojik gerçeğiyle kabul etme yönünde bazı eğilimler gösterir. Denilebilir ki *Yalnızız*, bütün bu söz konusu edilenlerden hareketle yaşadıkları mütevazi hayatın dışından gelen etkileriyle boğuşan insanların madde-ruh perspektifinde tercih eylemlerini ve bedbinliklerini anlatır.

KAYNAKÇA

BOLAY, Süleyman Hayri, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci GörüşünMücadelesi**, Akçağ Yay. Baskı Tarihi yok, Ankara

KAHRAMAN, Hasan Bülent, **Post-Entelektüel Dönem ve Edebiyat**, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul

KANTARCIOĞLU, Sevim (2007). **Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul

SAFA, Peyami (1991). **Yalnızız,** Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul

SARI, Ahmet (2009). **Kafkaesk Anorexia/Franz Kafka'da Açlık Bilinci ve Kültürü,** Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1981). **Tarihî Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul Kitabevi, İstanbul

Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000), (2004) (Editör: Ramazan Korkmaz) Grafiker Yayınları, Ankara

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2183-2197, ANKARA-TURKEY

TÜRK EDEBİYATININ İLK BİLİM-KURGU ÖYKÜLERİ VE ORHAN DURU

Gökhan REYHANOĞULLARI[*]

ÖZET

Orhan Duru (1933-2009), 1950'li yıllarda ortaya çıkan öykü kuşağının içinde yer alır. 1950 kuşağı yazarları, öyküye getirmiş oldukları yeni bir bakış ile öykünün alışılagelmiş seyrini değiştirirler. Sait Faik'ten oldukça beslenen bu kuşak, bireyi ve onun sorunlarını ele almayı amaçlar. Orhan Duru, bu kuşak içinde en farklı olan yazardır. Diğer yazarlara göre daha değişik ve henüz yeni sayılabilecek atılımlar gerçekleştirir. Bilim-kurgu da bunlardan birisidir. Kendi zamanına kadar sadece çevirilerle sınırlı kalan bilim-kurguyu, öykülerinde ilk deneyen yazar olur. Ayrıca "bilim-kurgu" kelimesini de Türk Dil Kurumu'na öneren de kendisidir. Ancak Duru, bilim-kurgunun sadece fantastik bir algı içinde değil, aynı zamanda toplumsal içerikli olmasına da özen göstermiştir. Böylesi öyküleri oluştururken mizahi ve ironik üslup da yerini alır. Bazen salt bilim-kurgu öyküsü oluşturan Duru, bazen de bu türün sadece kimi olanaklarından yararlanır. Edebiyatımızda ilk olan bu öyküler, özgünlük bağlamında da önemli bir yer teşkil eder. Daha önce edebiyatımızda hem tematik hem de kurgusal anlamda denenmemiş olan bu anlatılar, Orhan Duru'yu 1950 kuşağının içinde farklı bir yere taşır. Her ne kadar bu öyküler vücuda getirildiği zamanlarda hak ettikleri değere ulaşmamış olsa da kendilerinden sonra gelen fantastik yazarlar grubunu etkilemiş ve onlar adına yol açıcı olmuştur. Kurguyu yazınsallaştıran Duru, bu bilim-kurgu öykülerinde tarihi, mitolojiyi, kültürel değerleri, gelenekleri, toplumsal sorunları, bireysel mücadeleleri, yozlaşan ilişkileri iç içe verirken, öykülerini evrensel bir algıyla bitirmeyi ihmal etmez. Bu sebeple Duru, kuru bir bilim-kurgu oluşturmuş olmaktan uzaklaşır ve asıl amacına ulaşmış olur.

Anahtar Kelimeler: Orhan Duru, öykü, bilim-kurgu, fantastik, birey-toplum.

THE FIRST SCIENCE-FICTION STORIES OF TURKISH LITERATURE AND ORHAN DURU

ABSTRACT

Orhan Duru (1933-2009) takes place in the story generation which emerged in the 1950s. This generation is changed the usual course of the story with a new view that they had brought to the story. This generation, which is very much benefit from Sait Faik, aims to deal

[*] Arş. Gör., Sinop Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: g_reyhanoglu@hotmail.com

with the individual and his problems. Orhan Duru is the author of the most different in this generation. He realizes more different and just considered new ventures than other authors. Also one of them is science-fiction. He is the first author who attempted the science-fiction, which was limited with translations until his time, in his stories. In addition, he is the author who suggested the word of "science-fiction" to Turkish Language Institution. However, he had taken pains of science-fiction, not only to be in a fantasy perception, but also to be in the social content. When he creates this kind of the stories, humorous and ironic style takes place. Sometimes, Duru creates the absolute science-fiction story; sometimes he takes only some advantage of opportunities of these species. These stories, which are the first in our literature, represent an important place in the context of originality. Previously, in our Literature, these narratives, which untested in both fictional and thematic sense, moves to a different place in the 1950 generation. Although these stories didn't reach the value which they deserve when they were brought to the body, they have affected the fantastic writers group who came after them and have been path-breaking for them. Duru who put fiction to writing, while he mention collectively the retrograde relationships, the history, the mythology, the traditions, the social affair, the individual efforts, the culturel esteems in this science fiction, he does not neglect to finish with universal perception. For this reason, Duru has walked away from creating a dry science-fiction and would be achieved the main purpose.

Key Words: Orhan Duru, short stories, science-fiction, fantasy, individual, society

Giriş

Bilim-kurgu, henüz Türk edebiyatında yerini almayıp çok az çevreler tarafından bilinirken Duru, bu türe en başından önem vermiş ve -düzeyli bir şekilde- öykülerinde bilim-kurgusal konuları işlemiştir. Orhan Duru, yazınımızın çeşitlenmesi adına giriştiği bu çabanın ilk özgün örneklerini vermeyi başarmıştır. Orhan Duru, "bilim-kurgu" isminin yaratıcısıdır; yani bilim-kurgunun *"isim babalığını"* yapmıştır. "Belki çok kişi tarafından bilinmiyor, ama 'bilim-kurgu' adının babası benim" (Çelikel, 1996: 18) diyen Duru, 1 Ocak 1973 yılında Türk Dili Dergisi'nin 256. sayısında hazırladığı bilim-kurgu dosyası ile bu ismi önerir ve kabul görür. Batı dünyasında *science-fiction* olarak bilinen bu türün birçok Türkçe karşılığı ortaya atılmıştır. Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı *Batı Kaynaklı Sözcüklere Karşılık Bulma Denemesi* adlı betikte *"science-fiction"* karşılığı olarak "düşbilimsel yapıt" deyiminin önerildiğini dile getiren Duru, bu deyimde geçen "düşbilim" sözcüğünün daha çok düşlerle uğraşan bir bilim dalı gibi izlenim verebileceğinden bunun doğru bir tanım olmadığını vurgular. TDK'nın o zamanki üyelerinden biri olan Tahsin Saraç'ın "düşsel bilim" deyimini önerdiğini de söyleyen Duru, burada da var olan "düşsel" ifadenin aynı izlenimi yaratacağından bu söze de olumlu bakmaz. Gerçekten de bilim-kurgunun düşsel bir tarafı olmasına karşın daha çok bilimsel verilerden yararlanması "düşsel" ifadelere temkinli yaklaşılmasında doğruluk payı mevcuttur. Orhan Duru ise daha çok bu sözcüğün kökenine ve sözcük türüne bağlı kalarak ortaya çıkarmaya çalıştığı yeni sözcüğün yani "bilim-kurgu"nun dilimize kazandırılmasını şöyle anlatmaktadır: "*Science-faction* sözcüğü açık bir biçimde iki sözcüğün birleşmesinden ortaya çıkıyor. Türkçede de aynı biçimde bir kuruluşa gitmeli miyiz? sorusu geliyor akla. Aynı biçimde gitmekle, söz konusu yazın türünün gereği, yarar olduğunu sanıyorum. Birleşik sözcükte yer alan *science* yani bilim sözcüğünden Türkçe karşılık

ararken cayamayız. Çünkü bu yazın türünün bilimle ya da bilimin uzantıları ve uygulamalarıyla yakın bir ilintisi var. Geriye kalıyor *fiction*. Bu sözcük için öteden beri çeşitli önerilerde bulunulmuş. Eski bir sözcükte *"yapıntı"* karşılığını buldum. Ali Püsküllüoğlu, *Öz Türkçe Sözlük*'ünde *"uyduru"* sözcüğünü öneriyor. Bu kez *fiction* sözcüğün aslında *"kafada biçimlendirme*, *kafada kurma"* anlamına geldiğini düşünerek *"kurgu"* sözcüğünü düşündüm. Kurgu sözcüğünün ne anlama geldiğini araştırdım. TDK'nın 1942'de yayımladığı bir felsefe ve dilbilgisi terimleri sözlüğünde *speculation* karşılığı *"kurgu", speculatif* karşılığı *"kurgusal"* sözcükleri öneriliyordu. Gene TDK yayınları arasında çıkan, Yılmaz Çolpan tarafından hazırlanan *Ataç'ın Sözcükleri* adlı sözlükte Ataç'ın *imagination*, hayal kuvveti karşılığı olarak *kurgu gücü, hayali* karşılığı kurgu sözcüklerini kullandığını gördüm. Böylece *fiction* karşılığı olarak kurgu sözcüğünü kullanmanın daha yerinde olacağı kanısına vardım. Sonuçta *"science-fictiıon"* karşılığı olarak *"bilim-kurgu"* sözcüğü ortaya çıktı." (Duru, 1973: 333).

Bilim-kurgu ismini yaratan Orhan Duru, bilim-kurgunun *"çağımızın bir olgusu"* olduğunu vurgular. Çünkü bilim ve teknolojinin günümüzde yarattığı hız ve yoğunluk yadsımaz bir gerçektir. İnsanoğlunun bu gelişmelerin karşısında neler olup bittiğini anlaması neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bu sebeple insanın bilime hâkim olmak, ona üstün olmak bir yana, ona koşulsuz inanma ve boyun eğme, bir bakıma da ondan korkma derecesine geldiğini söylemek yanlış olmaz. Böylelikle bilime mucize gözüyle bakan insanın onu düşsel yönleriyle vermenin yollarına gitmiştir. Duru'nun da vurguladığı gibi bilim-kurgu yazının ortaya çıkışında sadece bütün bu olağanüstü bilimsel ya da teknik gelişmeler değil, aynı zamanda insanın düşe, olağanüstülüğe, doğa dışı olaylara düşkünlüğü de etkili olur. Öyle ki insanoğlunun masallarla büyüdüğünün, acayip olayları, değişik ülkelerde olup bitenleri yalan da olsa, uydurma da olsa dinlemek merakının varlığı bir gerçektir. Bu sebeple insanın bu merakını doyuracak çeşitli araçlar da her çağda mevcuttur. Günümüz çağının bir aracı da bilim-kurgudur o zaman: "Eskiden insanlar cinlere, perilere, mucizelere inanıyordu. Bugün onların yerine füzeler, atom bombasına ya da başka teknik gelişme örneklerine inanıyor. Bilim-kurgu yazının çağımızla derinden bağlantısı vardır öyleyse. Okurları başka dünyalara, olağanüstülüğe, doğa-dışına sürüklese de kullandığı dil, bilim dilidir ya da bilimsi bir dildir hiç olmazsa.' '(Duru, 1973: 334) Duru'nun işaret ettiği gibi çağın gereklerinden doğan bilim-kurgu günümüzün en büyük bilim-kurgu yazarı olan Isaac Asimov'un, "bilim-kurgu henüz gençtir, çünkü bilim-kurgu bugünün edebiyatı, bugünden de öte yarının edebiyatıdır." (akt.Özdemir, 2002: 334) sözleriyle değerlendirmesine, Duru'nun söylemlerine baktığımızda buna tam anlamıyla katılmadığını görürüz. Bilim-kurgunun çağımızın en önemli, geleceğe kalacak tek yazın biçimi olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulayan Duru, bilim-kurgu türüne ne heyecanla bağlanmanın ne de onu küçük görmemenin çıkar yol olacağını vurgulamaktadır.(Duru, 1973: 334)

1. Bilim-kurgu kavramı

Bilim-kurgunun ortaya çıkmasında etkili olan olguları ve ihtiyaçları dile getirdikten sonra bilim-kurgunun ne olduğu sorusuna da cevap arayan Duru, bu türe tanım bulmanın oldukça güç bir konu olduğunu ifade eder. Başlangıçta Kingsley Amis'in, "bilim-kurgu yazını, bilim ve teknik alanında yeni buluşlara ya da varsayımlara, giderek bunların kurgusal yollarla ileri götürülmüş biçimlerine dayanan bir durumu ele alır ve onun üzerinde yazılarını oluşturur." görüşünü yer verse de Duru'ya göre en iyi bilim-kurgu tanımı Michel Butor'un yaptığı tanımdır: "Bilim-kurgu, bilimin izin verdiği oranda mümkün olabilecek olanı kullanan bir yazındır, gerçeklikle sınırlandırılmış bir düşçülüktür." (akt. Duru, 1973: 334) Tanımın doğruluğuna dikkat çeken Duru, bilim-kurgunun aslında çağdaş birtakım gerçeklerden başladığını ve düşsel yöntemlerle bunları geleceğe ya da başka dünyalara uzattığını ve geliştirdiğini dile getirir. Bunun içindir ki bilim-kurgunun bilimsel gerçeklerden ve günümüz gerçeklerinden tam olarak uzaklaşmayacağını ve bilim-kurgunun bir kaçış yazını olmadığını söyleyebiliriz. Butor'un bu tanımının ve Duru'nun görüşlerinin yanı sıra Asimov'un yaptığı tanım da bu yöndedir. Asimov da bilim kurguyu, "bilim ve teknoloji

seviyelerindeki değişimlere insanın gösterdiği tepkileri ele alan edebiyat dalı" olarak tanımlar. Ancak burada önemli olanın "söz konusu değişimlerin; bilim, teknoloji ve insan bağlamındaki mevcut bilgiyle ters düşmeyen değişimler olması" gerektiğini vurgular. (akt. Özdemir, 2002: 334) Bilim-kurgunun çağımızın ve insanımızın gerçeklerinden ayrılmayacağını vurgulamayan bu yaklaşımların yanında bilim-kurgu yazarının hangi konumda ve bakış açısında olması gerektiği de önem arz eder. Duru'ya göre bilim-kurgu yazarı "ya bugünün çağdaş bilim ve teknik gelişimlerini ya da bunların kısa sürede gerçekleştirecekleri sanılan etkilerini dikkate alması, bunlar olmazsa gelecekte var olacağını öne sürdüğü bir bilimsel gelişmeye dayandırması gerekir." (Duru, 1973: 335) Bilim-kurgu türünü değerlendirirken dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da bilim-kurguyu bir *"düş"*, bir *"fantezi yaklaşım"* olarak görmemektir. Bilim-kurguyu düşsel bir tür içinde değerlendirmek oldukça yanlış olur. Çünkü Duru'ya göre, bilim-kurgunun düşsel türde olayları, durumları bilimsel ya da bilimsi bir yolla açıklama kaygısı yoktur. Duru, bilim-kurgunun kaygısını şöyle dile getirir: "Masallarda olduğu gibi cinler, periler, cüceler, devler, drakulalar, vampirler, büyücüler olağanüstü, ama gerçeksiz olaylarla karşılaşırız düşsel yazın türünde. Bilim-kurgu türünde ise bunların yerini uzay gemileri, başka dünyalardaki inanılmaz yaratıklar, teknik olağanüstü buluşlar almıştır. Bilim-kurgu türünde her zaman bilimsel ya da bilimsi gerekçe bulma kaygısı yaygındır." (Duru, 1973: 335) Bilim-kurguda bu yazınsal kaygısının oluşması, önemsediği *"muhteva"* yani *"içerik"*ten kaynaklanmaktadır. Çünkü bilim-kurgunun diğer edebî türlerde pek olmayan kendine özgü bir içerik anlayışı mevcuttur. Bilim-kurgu konularını oluştururken yukarıda dile getirdiğimiz bütün hususları dikkate almak zorundadır. Burada esas olan "kurgu"nun "bilim" gibi bir dayanağı olmasıdır. Bu sebeple bilim-kurgu bu dayanaktan fazlaca uzaklaşamaz. Duru da dikkat çektiği bilim-kurgusal konuları beş ayrı grupta toplar. Bu konular şöyledir:

1- Uzay gezileri, zaman içinde yer değiştirme ya da zaman içinde geziler, başka boyutlarda ya da koşut evrenlerde geziler.

2- Başka yıldızlardan gelen akıllı ya da akılsız yaratıklar, uzay canavarlarıyla karşılaşma.

3- Dünyanın gelecekteki tarihi ya da varsayımlı tarih, dünyanın sonu.

4- Olağanüstü buluşların yarattığı durumlar. Robotlar, telepati ve duyular üstü algılama. (ESP)

5- Ütopyalar, kurgusal dünyalar. (Duru, 1973: 335)

2. Bilim-kurgunun tarihsel gelişimi

Duru'nun sınıflandırdığı bilim-kurgu konularını dikkate alarak bilim-kurgunun tarihsel gelişimine bakmak mümkündür. Bilim-kurgu yazının kökenini M.Ö 800'lü yıllara indiren ve eğer "tek gözlü devleri, büyücüleri ve canavarları bilim-kurgunun bir parçası olarak kabul edeceksek Homer'in Odysseia'sını bilim-kurgunun ilk eseri değil, gelmiş geçmiş en başarılı bilim-kurgu örneği" (akt. Özdemir, 2002: 334) olarak kabul eden Asimov'un bu görüşünü yukarıda sınıflandırılan konular dahilinde ele alınırsa pek de doğru olmaz. Asimov'un ve Duru'nun da dikkat çektiği bir başka örnek bilim-kurgunun ilk örneği kabul edilir. İ.S. 2.yy'ın ortalarında yaşayan Lukianos'un *"Olmuş Bir Öykü"* adındaki öyküsü deniz hortumuyla aya ve başka gezegenlere yapılan seyahatleri anlatması bakımından ilk bilim-kurgu öyküsü olarak değerlendirilir. Bu hikâyeden sonra ünlü astronom Kepler 1634 yılında *Somnium* adlı hikâyesinde ruhların aracılığıyla aya yapılan bir yolculuğu anlatmaktadır. Asimov'a göre bu hikâyede "ilk kez gerçek gözlemlerin varlığı söz konusudur." (akt. Özdemir, 2002: 335) 1638 yılında ise İngiliz Papaz Baldwin, *Ayda İnsan* adlı eseriyle bu kez kuğuların çektiği bir sandalla aya yolculuk yapılır. 1650'de Cyrano de Bergerac, *Ayda Gezi* adlı eseri de fişeklere bağlı bir araçla aya yolculuk söz konusudur. 1752'de Fransız filozof Voltaire, *Micromégas* adlı eserinde diğer yıldızlardan gelen bir yaratığın insanlarla olan konuşmalarını anlatır. Ayrıca Jonathan Swift'in 1726'da yayınladığı *Guliver'in Gezileri* adlı

eserinin bir bölümü de bu tür öykülere örnek gösterilebilir. Bilim-kurgu öykülerinin bir başka yönü olan ütopyaları da saymak mümkündür. Bunların arasında en önemlisi Thomas More'un 1516'da yayınladığı *Ütopya*'sı ile Francis Bacon'un 1627'de yayınladığı *Yeni Atlantis*'idir. Bilim-kurgunun konuları arasında yer alan yaratıklar ya da robotlar yaratma eğilimi, gerçek anlamda ilk bilim-kurgu eserini de ortaya çıkarır. Eser, 1818'de İngiliz ozanı Shelley'in eşi Mary Shelley'in yazdığı *Frankenstein*'dır. Daha sonra 19.yy en büyük ve ilk profesyonel bilim-kurgu yazarı olan Jules Verne'in eserleri sayılabilir. *Balonla Beş Hafta* (1863), *Dünyanın Merkezine Yolculuk* (1864), *Deniz Altında Yirmi Bin Fersah* (1870), *Aya Yolculuk* (1870), *Doktor Oks* (1874) gibi eserler çağdaş anlamda bilim kurgunun önemli yapıtları arasındadır. H.G. Wells'in *Zaman Makinesi* (1895) adlı eseri ilk kez zamanda yapılabilecek yolculuktan bahseder. Ayrıca *Dr.Moreau'nun Adası* (1896), *Görünmeyen Adam* (1897), *Dünyalar Savaşı* (1898), *Aydaki İlk İnsanlar* (1901) eserleri çağdaş bilim-kurgu yapıtları arasında değerlendirilir. 20. yüzyılın başlarında Hugo Gernsback bilim-kurguyu Amerika'da başlatan isim olur. Science-Faction sözcüğünün yaratıcısı olan Hugo'nun en önemli eseri *Ralph 124C 41+* (1911) romanıdır. Bu yüzyılda bilim-kurgu türünün gittikçe yaygınlaşmaya başladığı da görülür. Bilim-kurgu dergilerinin de yayınlanmaya başlaması gelişme sürecini hızlandırır. Yakın çağımıza baktığımızda Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya (*1932)'sı, George Orwell'in *1984* (1949)'ü, Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451* (1953)'i, Stanislas Lem'in *Solaris*(1961)'i, Pierre Boulle'un *Maymunlar Gezegeni* (1963)'ni ve Karel Çapek'in *RUR(Rossum's Universal Robots)* (1970)'unu saymak gerekir.

Bilim-kurgunun Türk edebiyatında gelişme gösterdiğini söylemek çok güçtür. Bilim-kurgunun edebiyatımızda sadece yabancı dillerden yapılan tercümelerle sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Bu tercümelerin de oldukça sıradan ve kötü tercümeler olduğunu da vurgulamak gerekir. Başlangıçta en çok dikkat geçen çeviriler Jules Verne'in eserleri olur; ama nedense bunlar hep çocuk kitapları olarak değerlendirilir. Daha sonra Asimov'un, Bradbury'nin eserleri de çevrilir. Çeviri bazında kalan bilim-kurgunun yazınımızda gelişmemesinin nedeni, ülkemizin bilim ve teknolojideki geri kalmışlığından doğmuş olması bir gerçekliktir. Daha çok çeviri ile sınırlı kalan bilim-kurgunun ilk ve özgün örneklerini Orhan Duru verir. Bilim-kurguya ilgisinin çocukluğuna kadar gittiğini söyleyen Duru *"Bay Tekin Başka Dünyalarda"* filmlerini seyrettiğini ve daha sonra da Jules Verne'in eserlerini okuduğunu dile getirir. (Duru, 1976: 139) Bu etkilerin yanında edebiyatın çeşitlenmesini de isteyen Duru, bilim-kurgu öyküsü yazmaya yönelir. Ancak Duru'nun bu öykülerini kuru bir bilim-kurgu olarak değerlendirmek de yanlış olur. Duru'nun bilim-kurgu öykülerinde bile asıl merkez insandır. Duru'nun bilim-kurgusu, "Gerçek bilim-kurgunun, insan bilimini ele alan, süregelen bir bilgi ilerlemesini, insanoğlunun evreni anlamak için gösterdiği çaba ve becerikli fikirleri ile evrenin bazı bölümlerini değiştirmelerini betimleyen ve bilim-kurguyu bu nedenle modern bir olgu olarak değerlendiren" (akt. Özdemir, 2002: 334) Asimov'un yanı sıra "bilim-kurgucu ne bir hayalperest ne de katıksız bir bilim adamıdır; bilim-kurgucu yüzyılımızın çok olağan bir insanıdır, hem de çağımızın insanıdır; bilim-kurgu bir düşünme şekli değil, bir heves ya da bir merak değil, bilinçli bir yaşam şeklidir." (Scognamillo, 1976: 10) diyen Scognamillo'nun fikirlerinin odak noktasındadır. Çünkü Duru'nun öykülerinde her zaman insan ve onun sorunları vardır. Duru'nun bilim-kurgusu insandan yanadır: "Hemen her öykümde toplumsal sorunlar var (...) Bilim-kurgu öykülerinin ille de toplumdan soyutlanmış olduğu söylenemez. İster bilim-kurgu öyküsü yazayım, ister doğal çizgimde yazayım toplumsal sorunların verdiği ivme ile yazıyorum." (Duru, 2008: 55) Ayrıca *Meydan Larouse Ansiklopedisi*'nin Orhan Duru maddesine bakıldığında *"toplumsal içerikli bilim-kurgu hikâyeleri yazarıdır."* ifadesi yukarıdaki görüşümüzü de destekler durumdadır. Ayrıca bilim-kurguya çok farklı açılardan bakan Duru'ya göre genellikle bilim-kurgu öykülerinin korkuya dayalı yazılması da doğru değildir. Bilim-kurgu yazınının insanlar için yazıldığını söyleyen Duru "bu yazın türünde duyarlıkların ya da aşkın yitmesi için bir neden yok. Böyle bir şey olmaz. Tam tersine aşkın çeşitlenmesi bile olabilir. Başka gezegenlerde hiç akla gelmedik aşk türleri düşleyebiliriz." (Duru, 2008: 72-73) gibi insan odaklı bir bilim kurgudan yana

olduğunu bir kez daha vurgular. Duru'nun bu öykülerinin ilk örneği *Yoksullar Geliyor* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Bu eserin ikinci bölümü olan "Kamoyu Oluşturma", "Harita" ve "Öğrenciler" adlı öyküleri bilim-kurgunun ilk özgün örnekleridir. Daha sonra yayınlanan *Şişe* adlı eserindeki "İkonoklast" öyküsü ve özellikle *Fırtına* eserinde bilim-kurgu öyküleri doruk noktasına ulaşır. Eserdeki, "Turist Gözlem Evi", "Gözyaşı Taşı", "Adolf", "İnanılmaz", "Bahçeyi Suladım", "Zaping" gibi öyküler Duru'nun en önemli bilim-kurgu öyküleri arasında sayılır.

3. Orhan Duru'nun bilim-kurgu öyküleri

Orhan Duru'nun geniş edebî anlayışının içinde en dikkat çeken yönü bilim-kurguya olan eğilimidir. Edebiyatımızın çeşitlenmesi adına giriştiği bu çaba, kendisinin bu türde özgün eserler vermesini sağlar. Duru, her fırsatta dile getirdiği bu çeşitlenme çabasının ille de salt bilim–kurgu öyküsü yazmak olmadığını, kimi zaman sadece bir çıkış noktası olduğunu da dile getirir. "İşime geldiği zaman bilim–kurgu da yazarım ya da bilim–kurguya teğet geçerim." (Duru, 2008: 72) diyen Duru, bu tür öykülerinde toplumsal dokuya temas etmeden de geçemez. Bu sebeple Duru'yu salt bir bilim–kurgu yazarı saymak doğru değildir. Duru'nun bu yöndeki ilk eğilimini *Bırakılmış Biri* (1959) eserindeki "Bat" öyküsünde görülür. Bu öyküyü "Duru'nun bugünkü bilim–kurgu yönsemesinin tarih–kurgu biçiminde denenmiş bir ön adım" olarak gören Füsun Akatlı'nın (Akatlı, 1982: 121) da değindiği gibi tebdil gezen bir padişah (s.43), barda sarhoş olan bir Dördüncü Murat, Andre Gide'den bahsederek viski öneren bir eşcinsel (s.49), vezirin kellesini isteyen yeniçeriler (s.50) tarihsel bir bilim-kurgunun örneğini oluşturur. Ancak bu küçük eğilimin dışından Duru'nun öykülerine baktığımızda ilk bilim-kurgu öyküsü olarak değerlendirilecek *Ağır İşçiler* (1974) eserindeki "Gerçeküstü Bir Film İçin Sinopsis" öyküsüdür. *Bilime dayanan bir bilim-kurgu*nun vurgusunu yapan Duru (2008: 73), bu öyküde uzaydan, uzay kapsülünden bahseder. Öyküye şöyle bir girişle başlar:

"Uzay Kapsülü Earth Parking Orbitt'ten kurtulup şap diye denize düştü. Mavi derinliklere dalıp birkaç kulaç indikten sonra su üstüne çıktı gene. Olduğu yerde sallandı, titreşti ve az sonra titreşimler durdu. Durumu izleyen ya da durumu algılayan bir ahtapot, mürekkep salarak kaçtı deliğine. Uzay kapsülünün düştüğü yerde halka halka dalgalanmalar meydana geldi ve çarptı bu dalgalar, doğuda uzayıp giden bir adanın kıyılarına, batıda, bir küçük körfezin içine girerek küçük bir balıkçı rıhtımına ve denize gömülü Likya mezar taşlarına" (s.7)

Duru bilim-kurgu öykülerine dair olan özellikleri bu öyküde verir.*"Uzay merkezindeki basın ve halkla ilişkiler uzmanı"*(s.7), *"kaybolan uzay kapsüllü" ve "uzaydan alınmış ilk horultu sesi*" (s.8), *"uzay araçlarının yön bulma parçaları"*(s.10), *"uyumak için emir alan astronot"*(s.15) gibi bilim–kurgusal yönlerin ağır bastığı bir öyküdür.

Duru, *Yoksullar Geliyor* (1982) eserinde bilim-kurgu öykülerine ciddi anlamda ağırlık verir. Bu eserin ikinci bölümünü oluşturan üç öyküsü de ("Kamuoyu Oluşturma", "Harita", "Öğrenciler") bilim–kurgu öyküsüdür. "Kamuoyu Oluşturma" öyküsünde daha önceki öyküde olduğu gibi bilim-kurgusal bir giriş yapar:

"Üç bin ışık yılı, uzakta bir takım akıllı yaratıklar, bilemeyeceğimiz anlaşma aygıtları ve yollarıyla, dünyanın ele geçirilmesi ve bir sömürge yapılması konusunu görüşüyorlardı birbirleriyle. Galaksinin büyük bir bölümünü kapsayan yıldızlar arası en güçlü örgütün üyeleriydi söz konusu yaratıkların her biri. Ve yönetim kurulu salonu diyebileceğimiz bir uzaysal mekanda toplanmış, verip veriştiriyorlardı birbirlerine." (s.301)

Duru, bu öyküde de bilim-kurgu türünün anlatımına ve içeriğine dair özelliklere yer verir. *"Aradan geçen 200 uzay yılı", "lazer ışınları", "uzay gemileri", "uzay filosu", "uzayda yaşayan yaratıklar"* gibi birçok kavramla karşılaşırız. Duru'nun bilim-kurgusu, salt, kuru bir bilim kurgu değildir. Duru, bu öyküde toplumsal bir kaygının da izlerini hissettirir. Uzaydan

oluşturulacak bir kamuoyu ile insanın bağnazlıklarını, saplantılarını iyileştirmek noktasında bir ileti vermek ister.

"Harita" adlı öyküsünde de alışılagelmiş yöntemi uygulayan Duru, burada da aynı nitelikte bir giriş yapar. Kaybolan bir uzaylının Türk olan Reis'le karşılaşması ve Reis'in bu uzaylıyı kurtarmasını anlatan öyküde giriş yine bilim-kurgusal bir özellik gösterir:

"Yaratık, uzantısıyla dokununca, aydınlandı karşısındaki ekranlardan biri. Şimdi üçüncü gezegenin yüzeyini görebiliyordu ayrıntılı biçimde. Daha iyi görebilmek için iyice büyüttü görüntüyü, düğmelerle oynayarak. Alışılmışın dışında bir gezegendi bu. Atmosferi oksijen yüklüydü en başta. Gezegenin yüzeyinin büyük bir bölümü sularla kaplıydı, dağınık kara parçaları arasında. Uzay'ın her bölümünde bulunabilirdi su, ama bu kadar çok suyu bir arada görmemişti yaşamı boyunca, yaratık. Amonyak denizleri, sıvı hidrojen gölleri olağan görüntülerdi başka yıldız sistemlerinde." (s.304)

Duru, bu öyküde bilimsel kurguyu oluştururken tarihin izlerini de sürmektedir. Bu, uzaydan gelip de yeryüzünde kaybolan uzaylı yarattığı, *"903 hicri yılının muharreminde (Miladi 1497 Ağustos)"* (s.305) Reis'le, Polya (İtalya kıyıları) açıklarında karşılaştırır. *"Kalyonun başaltında bir delikte çifte zincire vurulmuş"* (s.309) olarak bulunan bu yaratık ile Reis arasındaki ilk konuşma şöyle geçer:

"Sultanım… Sultanım… Kurtarıcım… Tanrı senden razı olsun. Kurtar beni!... Kurtar beni! Sultanım ne olur?. Yanlınızda kalayım sultanım. Ayaklarınızı ellerinizi öpeyim."

"Vay köpoğlusu Türkçe de biliyor."dedi Reis.

"Türkçeyi de bilirim sultanım. Reisim. Her dili bilirim. Öğrettiler bana. Hep öğrettiler. Latina bilirim. Franka bilirim. Katalan bilirim. Rumca, Çince, Arapça bilirim. Bilirim ben." (s.309)

Reis ile *Kocabaş* adını taktıkları uzaylı yaratık birbirlerini tanıma adına giriştikleri çabada Reis bir sürprizle karşılaşır ve kendisi gibi Kocabaş'ın da haritacı olduğunu öğrenir. Kocabaş kendini şöyle tanıtır:

"Ben evren gezginiyim, uzay gezginiyim. Göğün yedi katını, yetmiş katını bilirim. Sizin bu yeryüzü dediğiniz yuvarlağın da yedi iklimini, dört kuşağını bilirim. İşte açık söylüyorum Reis. Acunun bir damlası, güçlerin tutsağı, yaşamın bir öğesi, yoksulun biriyim. Yedi kat gökyüzünün ve uçmakların ve tamuların ve gezegenlerin ve uyduların ve saman yolunun ve patlayan yıldızların ve sönmüş güneşlerin haritacısıyım ben. İşim bu." (s.311)

Aldığı bu cevap karşısında şaşıran Reis, kendisinin de haritacı olduğunu ve dünyadaki her çeşit haritayı topladığını söyler. Kendisinin de harita çizdiğini anlatan Reis, Akdeniz'i çizdiğini, ancak bu kadar çeşit harita toplamasının amacının, *"bir mapa mondo, yani bir dünya haritası çizmek"*(s.312) olduğunu ifade eder. Ancak bütün bu haritaları beğenmeyen Yaratık Kocabaş, Reis'le anlaşma yaparak, eğer kendisini Çirçe kayalıklarına götürüp, oradaki gizli mağaraya sokar ve kendisini azat ederse ona bir dünya haritası göstereceğini bildirir. Bu teklif karşısında heyecanlanan Reis, Kocabaş'ın isteğini yerine getirir. Böylelikle Duru'nun oluşturmak istedi kurgunun da okuyucuyu şaşırtarak nihayete ulaşır. Dünya haritasını bir uzaylıdan gören Reis, üç gün içinde bir dünya haritası çizer ve böylelikle Piri Peis'in ilk dünya haritası ortaya çıkmış olur.

Kuru ve sadece bilimsel anlatım ve verilerden oluşan bilim–kurgu öykülerinden yana olmayan Duru, bu yöndeki düşüncelerini "Öğrenciler" adlı öyküsünde de sergiler. Toplumsal kaygının ve duyarlılığın olduğu ve öğrenci hareket ve taleplerinin anlatıldığı bu öyküde, öğrencilerin karşısındaki "idare, yönetim" bilim-kurgusal güçlerle donatılır. Küreselleşen, beton,

asfalt, fabrika ve konutlarla dolan, insanların huzursuz, mutsuz ve karamsar olduğu bu sevgisiz gezegende yaşamının zorluğunu anlatan Duru, bu gezegeni bilim- kurgusal bir şekilde tasvir eder.

"Gezegen, balgam sarısı solgun bir güneşin çevresinde dolanıyordu uzayın derinliklerinde. Uydusu yoktu. Yüzeyi bölünmüştü hemen hemen boydan boya geniş asfalt caddeler ve yollarla. Konutlar, yapılar, gökdelenler, demir, çimento, plastik karışımı biçimler oluşturuyordu ufuklara kadar. Doğanın denetimindeki alan gittikçe azalıyor, yapay ortam genişliyordu durmadan.(...) Yurttaşların doğal bir görüntüyle, bir toprak parçasıyla, ya da topraktan fışkıran bir çiçekle karşılaşmaları bile olanaksızdı büyük ölçüde" (s.318)

Böylesi bir gezegenin içinde yaşamın zorluğu ve katlanılmazlığı karşısında bilim yuvaları olan üniversitelerin de yenilgiye uğradığını ve içinden çıkılamaz bir kaosa sürüklendiğini görürüz. Duru'nun yönetim, üniversite ve öğrenciler arasında oluşturduğu bu kaotik ortam oldukça bilimsel bir kurgu ile anlatılır. Öğretmenini arayan öğrencinin isteği şu şekilde iletilir:

"Elektronik beyin toprağın derinliklerinde, bilinmeyen bir köşede çalışıyordu sessizce. Algılama, değerlendirme, seçenek bulma merkezleri ayrı ayrı kurşun kaplı, havası alınmış odalarda bulunuyordu. Birbirlerinden epey uzaktaydı bu odalar. İçlerinden biri saldırıya uğrasa, yerine geçecek ve anında çalışmaya girecek yedekleri vardı bu merkezlerin. Kökleri çok eskiye giden bir teknik gelişmenin ürünüydü bu elektronik beyin. Bir bağlantısı Öğretmen'e uzanıyordu. Öbür bağlantıları örümcek ağı gibi hemen her yerindeydi gezegenin, özellikle Üniversitenin. Duyargaları, elektronik gözleri hemen her yerden yeni izlenimler, sesler, fısıltılar taşıyordu algılama merkezine. Bunlar değerlendirmeye gönderiliyor orada ayırıma uğruyor ve gerekli yerlere, Öğretmen'e ya da Öğretmenlere iletiyordu. (...) Öğrenci K.'nın görüntüsü, davranışları, konuşmaları, yürek atışları, kanındaki adrenalin'in yükselişi ya da alçalışı ve "Bana öğretmeni bağlayın…" biçimindeki isteği şimdi koşuşuyordu elektronik beyinin çeşitli birimlerinde, her yerde yeniden değerlendirmeğe, yeni bir işleme yöneltilerek. (...) Mini-transistörlerde bu bilgiler süzülüyor ve ana merkeze gönderiliyordu. Bütün bu çabalar ve çalışmalar saniyenin çok küçük bir biriminde oluşturuluveriyordu herkesin bildiği gibi." (s.325-326)

Duru çizdiği toplumsal içerikli bu bilimsel kurguyla makineleşen insanın ve onun hayatının, insan ilişkilerinde sebep olduğu yıkıma da değinir. *"Halk koyun gibidir. Çağımızın üstün teknik ve elektronik olanaklarıyla istediğimiz gibi oynarız onlarla. İstediğimiz yöne çekeriz."* (*s.*334) sözleri insan yaşamının geldiği düzeyi göstermektedir. Hatta insan yaşamında gittikçe daha da yer edinen "robot"lar, yönetim ile öğrenciler arasında çıkan savaşta *"çevreye akan kanları temizlerler."* (s.333)

Duru, bilim-kurgu öykülerine yer vermeye *Şişe* (1989) adlı eserinde de sürdürür. Eserdeki "İkonoklast" öyküsü de bilim-kurgusal bir girişle başlar.

"Kozmik etkiler tüm bunlar. Kosmos, uzay, acun ve evrenin derinliklerinden kendi ağlarını örerek, gizli kaynaklardan çıkarak gelen uzantılar, ışınlar, radyo dalgaları, manyetik iletişim birimleri, yüce ve ulu bir yaratığın ya da yaratıcının fısıltıları, takımyıldızlarının parazitleri, yapay uyduların duyargaları… Doğal olarak çözülmeyen uzay şifreleri de katılıyor buna." (s.339)

Bu öyküde de toplumsal kaygılarını elden bırakmayan Duru, tarihe, kültüre ve insan ilişkilerine dair izlenimlerini de aktarır. Öykü karakterinin konuşmalarında ise bilimsel kurguyu sürdürmeye devam eder:

"Siz uzayda başka akıllı ve bizim gibi yaratıklar olabileceğine inanmıyor musunuz? Artık dünyada herkes bu olasılığı düşünüyor. Radyo-teleskoplarla uzayı dinliyorlar. Birbiri ardından uzay boşluğuna araçlar gönderiyorlar, milyarlarca dolar harcayıp" (s.345-46)

Öykü kişilerinin arasındaki sanata dönük ilişkilerin de anlatıldığı öyküde, karakterler birbirlerinden ayrılırken öykü kahramanının arzusu da bilim kurgusal bir niteliktedir ve öykü, kahramanının bu arzusuyla biter:

"Peki ama nereye gideceksin?

Durdu bir süre Murat. Sonra mırıldandı:

Ya çöllere ya da başka bir gezegene"(s.358)

Duru, *Bir Büyülü Ortamda*(1991) eserinde de bilim-kurgu öykülerine yer verir. Eserdeki "Gün Dönencesi" ile "Videomachies" öyküleri bu niteliktedir. "Gün Dönencesi" öyküsünde zamansal bir bilim-kurgudan izler veren Duru, mitolojik öğeleri de kullanarak bu kurguyu daha da derinleştirir. Öyküde zaman kavramının insanda yarattığı yıkımları, alıp götürdüğü değerleri ve insanın bu kavram (zaman) karşısındaki çaresizliğine değinen Duru, mitolojik kahraman olan ve zamanın temsili sayılan Krona ile öykü karakteri arasındaki ilişkiyi anlatır. İnsanın zamanla mücadelesini vermeye çalışan Duru, insanın yenilmeğe mahkum oluşunu dile getirmekten kaçınmaz: Ancak bilim-kurgusal bir yaklaşımla bunun belki de değişme ihtimalinin varlığına da işaret eder. Duru, bu işareti öykünün girişinde verir:

"Takvimle aramızda başlattığımız boğuşma sürüyor acımasızca ve hep ben yeniliyorum sonuç olarak. Başka türlü olabilir mi? Belki olur. Zamanın akışı tersine çevrilirse ya da karşıt zaman bulunursa her şey değişir. Artık işlemez olur takvim, günler, geceler. Her şeyin bir karşıtı var da niye yok zamanın? Doğa yasalarına aykırı bu. Haksızlık bu?"(s.37)

Duru, aynı eserde yer alan "Videomachies" öyküsü diğer bütün bilim-kurgu öykülerinde olduğu gibi kurgusal bir girişle başlar:

"Labirentin ortasında video-canavar oturuyordu soğukkanlı, kendine güvenli ve besleniyordu küçük çocukların beyinleriyle, soğancık ve omurilikleriyle. Böylece emiliyordu iliğini ve kemiğini, sıkıyordu toplumun ümüğünü. Görülmemiş bir video-canavardı bu, aynı zamanda Secam, PAL ve NTSC ayrıca Beta, VHS, VHS-C ve 2000. Olağanüstü ya da olağan bir olguydu ilerde bekli de bilimsel betiklere geçecek ya da büsbütün tarih sahnesinden silinecek… Labirent ise korkunç, ürkünç ve heybetli bir yapıydı uzaktan belli belirsiz. Bir tünelden giriliyordu buraya. Çıkışına gelince, yoktu çıkışı." (s.95)

Duru, bu öyküde de aslında toplumsal bir iletiyi metnin alt katmanlarına yaymaktadır. Yaşadığımız bu "bilgisayar çağında" eski değerlerimizden uzaklaştığımızı, çocukken oynadığımız oyunların yerini video oyunlarının aldığını dile getirirken insana şiddeti ve savaşı salık vermenin, bunu özendirmenin olumsuzluğunu da vurgular. Özellikle bilgisayar oyunlarının çocuklar üzerinde yarattığı tahribatı anlatırken Duru, bilim-kurgusal söylemi de elden bırakmaz. *"Zırhlı yeleğimi giydim. Plastik miğferimi kafama geçirdim. Lazer tabancamı kuşandım."* (s.96) diyen anlatıcı bu teknolojik gelişmelerin meydana getirdiği şiddet ortamı da şöyle dile getirir:

"Hiç beklenmedik bir şey oldu. Tavan açıldı ve yıldızlı gökyüzünden uzay gemileri ve canavarları saldırmaya başladı sessizce. Hazırlıklıydım bu gibi olaylara seslice. Hemen zırhlı yeleğimin cebinden çıkardım saatimi ve saate baktım." (s.98)

Duru'nun öyküleri bilim-kurgusal temalar bakımından ele aldığında en çok dikkati çeken ve bu yönde en önemli eseri olan *Fırtına* (1997)'yı bilim-kurgusal metinlerin zirveye çıktığı eser olarak değerlendirilebilir. "Turist Gözlem Evi" öyküsü sıradan ve bilinen bir tatil beldesindeki otelin yüzme havuzunun etrafında oturan otel sahibi Tunca Bey "zengin bir iş adamı" olan Tahsin Bey ve "fingirdek" Gülten Hanım (s.13)'ın konuşmalarıyla başlar. Turistlerin azlığından ve işlerin kötü gidişinden bahseden Tunca Bey, *"iki yıl önce Turizmi Kalkındırma Dağıtma ve Sağaltma*

Derneği'nin öncülüğünde gelip bir turist gözetleme üssünün kurulduğunu" (s.16) söyler. Tunca Bey, turistleri gözetlemek için kurdukları bu üssü şöyle anlatır:

"Birinci Dünya Savaşı'ndan kalma bir sahra dürbünü ile başladık işe, şimdi ise değişti her şey… Yıllarca süren çabalar sonucu hassas araçlarla ve Hig-Tec ürünleriyle donattık bu üssü. Şimdi gece tarayıcılarımız bile var kızılötesi. Çok uzak mesafelerden bile saptayabiliyoruz gelen bir turisti. Bilimin son verilerinden yararlanıp değerlendiriyoruz bilgisayarlarımızla."(s.16-17)

Öyküde bilim-kurguya yönelişin bir adımı olan bu üs, otele yaklaşan turistlerin görünmesiyle devreye girer. Tunca Bey bilgi vermeye devam eder:

"O zaman erken uyarı sistemimiz giriyor devreye. Burada gördüğünüz faksa benzeyen araç, erken uyarı sistemimizin beyni. Küçük ama çok büyük işler yapıyor. Tüm örgüte sinyal veriyor ve onları sabah erkenden uyandırıyor. Bilgi veriyor abonelere, otellere, motellere(…), esnaf ve bakkallara(…) akla gelebilecek her türden meslek sahibine, onlar da önlemlerini alıyor."(s.17)

Duru bu bilim-kurgusal metnin içinde ironik yaklaşımını da elden bırakmaz. Bilim-kurgu öykülerinin içinde erittiği toplumsal bakışı vermeyi ihmal etmez. Üstün tekniklerle donatılmış üssün, bütün meslek sahiplerine turistlerin geldiğini haber vermesi sonucunda oluşan durum, Duru'nun ülkemizdeki turistlere baktığımız acının eleştirisini ironik bir biçimde ele alır:

"Fiyatları yükseltiyorlar turist yoğunluğuna göre. Oran veriyoruz. Otel ve motellerde çarşaflar değiştiriliyor. Ek yataklar konuluyor odalara. Lokantalar porsiyonları küçültüyor. Böylece turizm çarkı dönmeye başlıyor." (s.17)

Turistler için her şeyin düşünüldüğü ve üstün tekniklerle donatıldığı bu otele nihayet turistler gelir. Ancak *"alışılagelmiş turistlerden değildi bunlar. Kısa boylu eciş bücüş yaratıklar. Kocaman kafalı, çekik gözlü, derileri yeşilimtırak"*(s.18) Bu tuhaf yaratıkların aslında turist olmadıklarını en sonunda anlaşılır. Duru, öyküsünü bilim-kurgusal bir sürprizle bitirir. Turistler aslında uzaylılardır:

"Bu arada titreşimleri algılayan bir çocuk "Bunlar turist değil. Bunlar yeryüzüne yerleşmeye gelen uzaylılar…" diye bir duyarlı görüş attı ortaya."(s.19)

Fırtına eserindeki diğer bilim-kurgu öyküsü "Gözyaşı Taşı"dır. Duru, bu öyküde diğer bilim-kurgu öykülerinden farklı olarak bilim-kurgusal bir giriş yapmaz. Öyküde olay, kahramanının bunalımlı ruhsal haliyle başlar. Öykünün birici bölümü olan bu kısımda olay kişisi Sungur sıkıntılı, hasta ve bunalım içindedir. *"Hasta yatağında sarıldığı mavi gözyaşı taşı"*, onun bu taşa bağımlılığının ilk aşamasını oluşturur (s.24). İlk bölümde anlatıcı bilim-kurgu metinlerinde yer alabilecek yaratıklardan bahseder. Hihayenin yaratıklar "mavi"lerdir.

"Mavi Bar'da mavi insanlar bulunuyor daha çok. Maviler orada toplanıyor. Onların saçları mavi, derileri mavi, çişleri mavi çıkıyor, dışkılarının da mavi olduğu söyleniyor. Her yerleri mavi, ama gözleri altın sarısı." (s.22)

Öykünün ikinci bölümde ise Sungur iyileşmeye ve mavilerle ilişki kurar. İlişkinin ortaya çıkmasında değerli olan mavi gözyaşı taşının etkisi büyüktür. Bu mavinin (karşı cinsin) adı da *"Camgöbeği"*dir. *"Hangimiz bir mavi kızla ilişki kurmayı göze alabilirdik.*" (s.27) diye soran anlatıcı Sungur'un elindeki mavi gözyaşı taşının, bu mavi kızdan arda kaldığını söyler.

"Sungur ve Cam bir şeylerin değiştiğini sandılar ve bir gece "Red-Point"e gittiler. (Oysa buraya sadece kızıl dereliler giderdi.) Her şey o gece altüst oldu. Orada bir şeyler oldu. Ne olduğunu tam olarak bilmiyorum. Ama sonuçta birbirinden ayrılmak zorunda kalırlar. Sungur'un elindeki taş o geceden bir anı olmalı."(s.28)

Öykünün üçüncü bölümünde ise Mavilerin kente nasıl geldiklerini ve burada nasıl yaşam sürmeye başladıkları anlatılır. Mavilerin karşılaştıkları muamelelerin de anlatıldığı bu kısımda onların gittikçe çoğalmaya başladığı da görülür. Burada anlatıcı mavilerin özellikleri üzerinde durur. Kurgusal olan bu metnin altında oldukça evrensel temalara dokunmayı da ihmal etmez:

"Onların nereden geldiğini bilmiyorduk. Ayrıca neşelendiklerini, güldüklerini görmedik hiç. Çoğu kez bir köşeye oturup düşünüyorlardı sadece. Kendi aralarında fısıltıyla konuşuyorlar, neler söylediklerini anlamıyorduk. Eski bir dil konuşuyorlardı. Çok çekmiş insanlar izlenimi ediniyordu onları izleyenler. Yaşamlarındaki trajediyi daha sonraları anlamaya başladık. Ama buna da pek önem vermedik. Sonuç olarak bizden değillerdi." (s.33)

Öykünün dördüncü bölümünde ise Sungur'un sahip olduğu mavi gözyaşı taşı yüzünden yaşadığı korkular ve bunalımlar anlatılır. Anlatıcının mavilerin yaşamıyla ve biyolojik yapılarıyla ilgili sorgulayıcı tavrı, mavileri tanımamıza yardımcı olur. Aktarılan biyolojik özellikler tamamıyla bilim kurgusal özelliktedirler, anlatıcının doktorla konuşması şöyledir:

"- Mavilerin sağlık durumu nasıl? Onların içyapıları da insanlar gibi mi?

- Bir ölçüde öyle. Ama son dönemler yeni bir tıp dalı çıktı ortaya. Salt mavilerin hastalıkları ile ilgileniyor bu bilim dalı. Blues-pataloji diyorlar buna. (...)

- Bizim kanımızda alyuvar ve akyuvarlar var. Alyuvarlar yüzünden kanımız kırmızı gözüküyor. Mavilerin ki nasıl?

- Bizim alyuvarlarımız varsa oların da gökyuvarları var. Dolayısıyla kanları mavi oluyor damarlarında.

- Mavi hastalarınız var mı? En çok hangi hastalıklardan yakınıyorlar?

- Hastaneye başvurdukları oluyor. (...) En çok gözyaşı kanalları yankısı nedeniyle geliyorlar. Gözyaşı kanalları kapanmış oluyor. (...) Göz yaşlarının dinmesi onlar için ölüm…" (s.35-36).

Öykünün son bölümü olan beşinci kısımda ise anlatıcı, mavilerin yaşamına merak saldığı için onların bulunduğu Mavi Bar'a gitmeye karar verir ve kendini bir anda orada bulur. Burada Camgöbeği'yle karşılaşan anlatıcı, onunla konuşma fırsatını yakalar ve öykünün bilim-kurgusal özünü bu konuşmada verir. Sadece değerli olan mavi gözyaşı taşını düşürüp ona kavuşmak için dünyalı insanlarla ilişkiye giren, denizden, uzaydan yahut nereden geldikleri belli olmayan mavilerin bu insanlardan öç almak isteklerini görürüz. *"Bir gözyaşı yaşı üretmek"*(s.39) uğruna girişilen bu ilişkilerde *"maviler başka bir gezegenden gelip, insanları üzerek dünyayı ele geçirmek istiyor"* (s.40) olabileceklerini vurgulayan anlatıcı, mavilerden kurtulmak gerektiği sonucuna varır. Duru, bu öyküsünde de toplumsal anlamda iletiler sunmaktadır. Toplumdan da öteye daha evrensel olan temaları anlatırken, ayrımcılığa, ötekileştirmeye ve ırkçılık derecesine varan davranışlara karşı çıkar ve onları öykünün temellerine yetiştirdiği felsefesinde vermeye çalışır. *"Ne işiniz var sizin burada? Sizleri burada istemiyoruz. Kendi çöplüğünüzde eşelenin. Burada pastel mavi renklere yer yok. Bizden olmayana yer yok."* (s.28) diyerek yapılan ayrımcılığa dikkat çekerken *"oysa çağımız çeşitliliğe karşı. Birörneklilik istiyor. Bu birörneklilikten ve tekdüzelikten sıkılıyorum. Ne zaman kurtulacağız bundan, bu evrensel düzeydeki, yapay can sıkıntısından"* (s.30) sözleriyle bu tutumu eleştirir.

Fırtına'da yer alan diğer bilim-kurgu öyküsü de "Adolf"tur. Bu öykü Adolf adındaki küçük bir kedi yavrusunun İstanbul'un bir sokağında Harald ile Liza tarafından bulunmasıyla başlar. Liza'nın anaç duygularının sonucu olarak sokaktan alınan bu kedi yavrusuna *"Hitler'e ya da badem bıyıklı eski memurlara benzediği için"*(s.67) "Adolf" adını verirler. Gittikçe evcilleşen ve

uysallaşan bu kedinin bir süre sonra *"iğdiş edildiğini"* görürüz: *"Harald ve Liza gerçekten hayvan haklarına uygun davrandılar ve bir süre sonra seks özgürlüğünü kısıtladılar Adolf'un. Adolf modern bir hayvan hastanesinde iki gün kalarak çok uygar bir biçimde bunularak iğdiş edildi ve yumurtaları alındı."* (s.68) Böylesi bir durumdan sonra Harald ve Liza, Adolf'u Almanya'ya beraberlerinde götürürler. Aradan bir yıl geçtikten sonra Almanya'ya giden anlatıcı onlara misafir olur. Adolf'u ortalıkta göremeyen anlatıcı, Adolf'un nerede olduğunu sorar ve şu karşılığı alır: *"Kedimizi buraya getirdikten sonra beslenmesine daha da özen gösterdik. (...) O da hızla büyüdü ve gelişti. Ahh. Onu denetim altına alamadık ve evimizi altüst etti. Bununla da yetinmedi evimize gelen iki konuğumuzu yedi."* (s.70-71) Bu bilim-kurgusal durum karşısında oldukça korkuya kapılan anlatıcı Adolf'u görmek ister. *"Bir karyolanın üzerinde korkunç bir yaratığın uzandığını görür."* (s.71) Daha sonra hemen evden uzaklaşan anlatıcı duyduğu sesler sonucunda Harald ile Liza'yı da Adolf'un yediğini düşünür. Çünkü onları bir daha görmez. Bu öyküde de evrensel temalara değinmeyi ihmal etmeyen Duru, Hitler üzerinden ayrımcılığa ve ırkçılığa eleştiride bulunur.

Fırtına'da yer alan bir diğer bilim-kurgu öyküsü de "Domuz"dur. Duru, öyküsüne olağanüstü bir durumla başlar: *"Eve gece döndüğümde bir yabandomuzu ile karşılaştım. Koltuğuma oturmuş ayak ayak üstüne atmış bekliyordu. Birden dehşete kapılıp taş kesildim. Koltuk hoşuna gitmiş olmalıydı."* (s.80) Bu manzara karşısında *"taş kesilen"* anlatıcı bu duruma bir anlam vermeye çalışırken domuzu da yok etmeyi düşünür. Ancak domuzun anlatıcıya karşılık vermesi işleri değiştirir: *"Keyfine bak ve sırtüstü yat. Kente beni kimse götüremez. Oralarda yaşayanlar arasında benden daha domuz olanlar var."* (s.84) Anlatıcının domuzla konuşması, her zaman olduğu gibi toplumsal içeriklidir. Bu bilim-kurgusal metinde, insanoğlunun doğaya ve canlılara verdiği zararın eleştirisi yapılırken insanın gittikçe insani duygulardan da uzaklaştığı vurgulanır. Öyküde dikkat çeken bilim-kurgusal sonuç ise "mekruh" olmasına karşılık domuzun verdiği cevaptır. Domuza göre dini açıdan yasak olması, domuzları insanlardan korumak adına geliştirilen bir söylemdir: *"Belki de o yasak beni insanoğlundan korumak için konulmuş olabilir. Size kalsa tüm canlı yaratıkları yok edeceksiniz."* (s.84) diyen Domuz, insanın tabiata verdiği tahribata dikkat çekmek ister.

"Bahçeyi Suladım" adlı öyküsü de *Fırtına* eserinde yer alan bilim-kurgu öykülerindendir. Anlatıcı, sevgilisi Ayla ile birlikte şehirden uzakta bir yazlık ev kiralayıp dinlenmek ister. Daha önce de kiralamış oldukları bu evin bahçesi oldukça düzensizdir. Ev sahibi de bahçeyi düzenlemek koşuluyla evi kiraya verir. Eve gittiklerinde ise şu manzarayla karşılaşırlar: *"(...) Çevreye baktığımda düştüm dehşete, insanın zayıflığı ve doğanın gücü karşısında. Çıkmıştı bahçe bahçe olmaktan, dönüşmüştü sanki yabanıl bir yağmur ormanına. (...) Kaplanmıştı her yeri otlar, dikenler, eğreltiler, sarmaşıklar sarmıştı sarmal biçimde ve dikenler."* (s.97) Böylesi bir manzara karşısında hemen harekete geçen anlatıcı, bahçeyle amansız bir savaşa girişir. Ancak bu, o kadar kolay olmaz. Bahçe, evin her tarafını sarmaya başlar: *"Bir gece eve dönüşte bahçeyi buldum eskiden daha ürkütücü. Bahçıvanın diktiği kimi bitkiler azmanlaştı ve kapladı neredeyse tüm yolları. Ağaçlar çevreye kol atmaya başladı. Yaban otları yerine getirilen çimler evin duvarlarına tırmandı."* (s.99) Gittikçe evi istila etmeye başlayan bahçe, olayın kişisi olan anlatıcıya korku vermeye devam eder. Artık bahçe düşlerine girer: *"Düşlerimde Afrika ormanlarında insan yiyen bitkiler görüyorum. Bunlar kollarımı tutarak vantuzlarıyla yutmaya ya da öğütmeğe çalışıyorlardı beni."* (s.99) Bahçede dolaşırken bitkilerin *"bir zamk gibi bacağına yapışmaya"* (s.99) başlamasıyla korku daha da arttığından kahraman-anlatıcıyı, sevgilisi Ayla terk edip gider. Olayın karakteri, yalnız başına kalınca bahçe saldırıya geçer: *"Yerdeki karoların arasında otlar yükselmeğe başlıyor, sarmaşıklar hızla ve tıslayarak ilerliyordu düzensiz biçimde. Ağaçların dalları uzanıyordu pencereye doğru. Hışırtı sesleri geliyordu tüm çevreden. Alt katın tabanını çoktan kapladı yaban otları ve dikenler."* (s.100) Duru, bu bilim-kurgu öyküsünde de mizahi ve

ironik üslûbunun yanı sıra paranın insanda yarattığı "aç gözlülüğü" de eleştirir. *"Sizin gereksinimiz mi var paraya? Bu zavallı yapının kirasına? Tanrı vermiş. Yürü ya kulum, ben de işte buyum, demiş bir kez. Daha ne istiyorsunuz? Tanrı gözünüzü doyursun."* (s.94) diyerek ev sahibinin para hırsını tenkit eder.

Duru, *Fırtına*'daki diğer öykülerinde de bilim-kurguya tam eğilmeden değinip geçtiği de görülür. "Medya Canavarları" "McDonald's, "Maykıl" ve "Zapping"dir. "Medya Canavarları" güncel yaşamdan bilim-kurgusal alana geçiş yapar. Öyküde televizyonlarda izlediğimiz kaotik yaşamın, silahların, bombaların, savaşların gölgesinde bilim-kurgusal bir uzamda yaşadığımız hissi anlatılır. "McDonald's"ta yaşadığı ortama yabancı olan anlatıcı, kendisini uzaysal bir atmosferde gördüğünü söyler: *"Blucinli güzel kızlar ve genç delikanlılar orada. Bayılıyorlar. Ortada dolaşıp fıkırdıyorlar. Fonda uzay müziği, daha çok yaylı sazlarla dayalı. Bir başka dünyadayım. McDonald's evreninde. Başka bir galaksi bu."* (s.101) "Maykıl" öyküsünde ise ünlü şarkıcı Michael Jackson hikaye edilir. Bu öyküde *"onun çevresinde kopan kıyameti, insanlıktan çıkarılmasını bir promosyona, bir robota dönüşmesini ve insanları kandırmak, paralarını almak, "insani" bir takım değerlerin ölmediğini kanıtlamak için yapılan olağanüstü çalışmaları seriyor gözler önüne ve bütün bu koşulların elinde tutsak olan bir Michael Jackson, acınacak bir şarkıcı tipi çiziyor."* (Buyrukçu, 1998 :5) diyen Buyrukçu'nun da vurguladığı gibi robotlaştırılan bir insanın öyküsü aktarılır. Diğer öyküler gibi de bilim-kurgusal bir sonla biter: *"Maykıl az sonra uzay gemisine binerek uzaklaştı yeryüzünden. Kimse onun hangi gezegende saklandığını bilmiyor."* (s.109) "Zapping" adlı öyküsü de yine televizyon karşısında yaşamsal değerlerimizi kaybettiğimizi ve neredeyse bilim-kurgusal bir uzayda yaşadığımızı vurgulamaktadır. Yüksek teknolojinin hayatımızdaki yerini ve bu teknolojinin oluşturduğu yapay ortamı mizahi bir şekilde şöyle verilir: *"Cyborg'ları yöneten adam gezegeni ele geçirecek neredeyse. (...) korkunç bir savaş veriyorum Uzakdoğu yakın dövüş tekniklerini kullanan bir Yakındoğulu olarak. Cyborg'lar yüksek teknolojinin ürünü, ama bu teknikleri bilmiyorlar neredeyse. Sonuçta Cyborg'ları ve öteki canavarları Robocop dize getiriyor. Robocop çok ürkütücü ve hep copunu kullanıyor silahına davranmazsa. Süpermen ise attan düşüp belini kırıyor ve hastanede alçılar içinde kalıyor. İnsanlığı kim kurtaracak bu durumda."* (s.117) Hayatımızın her alanında olan bu kurgulara alaysı yaklaşan Duru, öyküsünü yine bilimkurgusal bir sonla bitirir: *"Gezegeni ölüm bulutları kaplıyor. Ancak yeraltındaki küçük laboratuarda bir takım gözlüklü bilim adamları yeniden dinozor üretiyor ve böylece ölümsüzlüğe ulaşmaya çalışıyor."* (s.117)

Duru'nun bilimkurgudan izler taşıyan öykülerine az da olsa diğer eserlerinde de görmek mümkündür. *Yeni ve Sert Öyküler*(2001) eserlerindeki "Karıncalar" öyküsünde *"karıncalar uzaydan gelmiş olmalı. Yeryüzü yaratıkları değil bunlar."*, *"Üstelik karıncalarla dolu uzay gemileri gelip yüklerini boşaltıyor bizim yöremize."*(s.72) gibi ifadelere yer verir. Aynı eserde yer alan "Binyılbaşı" öyküsünde de zamansal bir bilim-kurgunun izleri görülür. Zamanın yapısını altüst eden bilgisayarcılar, zamanın ters almasına sebep olur: *"Zamanın geri akmaya başladığını anlıyorum. Yeni bir yıla hiç giremeyeceğiz."* (s.145) ifadeleri zamana bilim-kurgusal yaklaşımın izlerini gösterir.

Duru'nun *Düşümde ve Dışımda* (2003) adlı eserindeki "Beklenmedik" öyküsü de bilim-kurgusal ifadelerin yer aldığı bir başka öyküsüdür. Burada anlatıcı, uzaylı bir kadınla karşılaşır ve onun hakkında şu bilgilere yer verir: *"Bu yıl teknede ilk kez bir de uzaylı bir kadınla karşılaşıyorum. Adı Melbva. Hem uzaylı hem New York'ta yaşıyor. (...) Kafa yapısı aynı uzaylılar gibi. Geriye doğru kavun gibi uzuyor, alnı ise çıkık. Gözler çekik ve küçük. Üzeri koyu renk bir özel gözlükle kapalı. Denize girmiyor. Çekiniyor. Uzaylıların derileri hassas olmalı. İyice zayıf ve ince kemik yapısı var."* (s. 85) Aynı eserde yer alan "Aaa Oonng" adlı öyküsünde de bilimkurgusal bir giriş yapılır: *"Sanıyorum kısa bir zaman önce, gezegenlerden gelen biri olmalı bu yaratık ya da*

gezegenlerin yarattığı bir yüksek teknoloji ürününü yeni pazara sürerek bu acayip sesleri çıkarıyor." (s.155) Ancak bu tür öykülere tam anlamıyla bilim-kurgu öyküsü demek doğru olmaz.

Duru, yazınımıza çeşitlilik kazandırmak ve kasvetli bir yazın oluşturmamak için giriştiği bu türdeki yönelimler, kendi zamanına göre özgün yaklaşımlar olsa da yeterli önemi ve ilgiyi görmez. Belki bunun sebebi Sennur Sezer'in de değindiği gibi Duru'nun öykülerine yerleştirdiği mizahın *"bilim-kurguya yalnızca kan-şiddet-yokluk senaryoları, kıyamet düşleri olarak algılayan okur yazarlarımıza aykırı gelmesindendir."* (Sezer, 1998: 6) Ancak her ne kadar böyle bir durum mevcut olsa da Duru'nun özgün ve başarılı bilim-kurgu öyküleri oluşturduğunu ve bunları yazarken de toplumsal hassasiyeti de göz önünde tuttuğunu söylemek gerekir.

Sonuç

Türk edebiyatı, yüzyıllar boyunca şiir ağırlıklı bir atmosfer içinde gelişimini sürdürür. Şiirin bu ağırlığı asırlarca diğer türlerin gelişmesine de pek olanak tanımaz. Ancak Tanzimat döneminde ile Batı'ya yüzünü dönen edebiyat, diğer birçok edebî türle tanışmış ve onların işlenmesine fırsat vermiştir. Böylece Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar nesir alanında önemli eserler verilmiş olsa da öykünün gelişim sürecinde Ömer Seyfettin'in öyküye yönelmesi, öykünün ilerleyişine büyük katkıda bulunur. Daha sonra Sabahattin Ali'nin de bu türe yoğunlaşması öykünün yaygınlık kazanmasına yardımcı olur. Ancak daha çok toplumsal düzlemde ilerleyen bu süreç, edebiyatımızda kısır döngüleri ortaya çıkarır. Bunu kıracak olan kişi ise Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Onunla bireye dönen edebî algı, Sait Faik'le gerçek biçimini alır. Sait Faik'in sadece öyküye olan bağlılığı 1950'li yılların öykü yılları olmasını ve edebiyatımızda yüzyıllardır süren şiir hâkimiyetinin kırılmasını sağlar. 1950'li yıllarda ortaya çıkan kuşak içinde Orhan Duru, farklı çizgisi ve algısıyla kendini hissettirir. Kendi kuşakdaşları içinde faklı tutumlar sergileyen sanatçının bilim-kurguya yönelişi de bu tutumlardan birisidir. Bilim-kurguya, tekdüze giden edebiyat temalarının genişlemesi ve çeşitlenmesi adına yönelir. Bilim-kurguyu alışılagelmiş şeklinden farklı yönlere kaydırır. Salt ve kuru bir bilim-kurgudan kurmaktan özellikle kaçınan Duru, bilim-kurguyu, sanat hayatı boyunca elden bırakmadığı ironik ve mizahi söylemiyle birleştirir. Bilim-kurguyu toplumun hizmetinde de kullanır; ona toplumsal bir boyut kazandırır. Zamanına göre oldukça yeni ve özgün olan bu bilim-kurgu hikayelerini genellikle şaşırtıcı bir sonla bitiren Duru, bilim-kurgunun bazen bütün olanaklarından yararlandığı gibi, bazen de sadece küçük bir temasla yetinir. Gerek kurgu, gerekse konu ve tema bakımından öykü tarihimizde ilk özgün örnekler olması bakımından Duru'nun bu öyküleri kayda değerdir.

KAYNAKÇA

AKATLI, Füsun (1982). **Bir Pencereden**, İstanbul: Adam Yayınları.

BUYRUKÇU, Muzaffer (2.7.1998). **"Fırtına"**, Cumhuriyet Kitap, s.4-5.

ÇELİKEL, Pınar (13.12.1996). "**Öykü Bir Tutkudur"**, Yeni Yüzyıl, s.18.

DURU, Orhan (1987). **Bırakılmış Biri**, İstanbul: Ada Yayınları.

DURU, Orhan (1973). **"Science-Fiction Sözcüğüne Türkçe Bir Karşılık Arama Denemesi",** Türk Dili, S. 256, s.332-340.

DURU, Orhan (1974). **Ağır İşçiler**, İstanbul: Soyut Yayınevi.

DURU, Orhan (1976). **"Bilim-Kurgu Nedir ya da Ne Değildir?"**, X-Bilinmeyen, S.9, s.139

DURU, Orhan (1991). **Bir Büyülü Ortamda**, İstanbul: Remzi Kitapevi.

DURU, Orhan (1996). **Yoksullar Geliyor**, (Sarmal-Toplu Öyküler), İstanbul: YKY.

DURU, Orhan (1996). **Şişe** (Sarmal-Toplu Öyküler), İstanbul: YKY.

DURU, Orhan (1997). **Fırtına**, İstanbul: YKY.

DURU, Orhan (2001). **Yeni ve Sert Öyküler**, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

DURU, Orhan (2003). **Düşümde ve Dışımda**, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

DURU, Orhan (2008). **Öykü Yazmanın Sırları**, İstanbul: Kara Kutu Yayınları.

ÖZDEMİR, Emin (2002). **Yazınsal Türler**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

SCOGNAMILLO, Giovanni (1976). **"Bilim Kurgucu Olmak ya da Olmamak"**, X-Bilinmeyen, S.2, s.10.

SEZER, Sennur (2.7.1998). **"Orhan Duru'nun Gözlüğünden Dünya",** Cumhuriyet Kitap, s.6.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2199-2218, ANKARA-TURKEY

TÜRKÇEYİ YABANCI DİL OLARAK ÖĞRENENLERİN KONUŞMA KAYGILARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Muhammed Eyyüp SALLABAŞ[*]

ÖZET

Dil duygu, düşünce ve isteklerin aktarılmasını sağlayan bir araçtır. Dilin anlama ve anlatma olarak iki boyutu vardır. İnsanın hayatı boyunca edindiği bilgi, görüş, izlenim ve düşüncelerini karşısındakilere sözlü olarak aktarmasına konuşma denmektedir. Konuşma dilin anlatma boyutu içinde yer almakta ve kendini ifade etmenin temel aracını oluşturmaktadır. Sözlü anlatım hem toplum için hem de bir beceri olarak dil eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Hakkında en az çalışılan konuşma becerisinin yabancılara Türkçe öğretimi alanında da çalışılması oldukça önemlidir. Bu çalışmada Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşmaya yönelik kaygıları belirlenmeye ve çeşitli değişkenler bakımından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışma, tarama modeliyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya Ankara Üniversitesi Türkçe Öğretim Merkezi Taksim Şubesinde öğrenim gören C Seviyesinde (Yüksek Türkçe) bulunan 68 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya temel teşkil eden veriler, Özdemir tarafından geliştirilen "Konuşma Kaygısı Ölçeği" ve "Kişisel Bilgi Formu" aracılığıyla toplanmıştır. Araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanan veriler, verilerin özelliklerine uygun analiz teknikleri ve SPSS - 16.0 programı kullanılarak çözümlenmiş; bulgular, tablolar hâlinde sunulmuş ve yorumlanmıştır. Elde edilen verilerin iki değişken arasındaki anlamlılığını test etmek için verilere t testi uygulanmıştır. Elde edilen değerlerin ikiden fazla değişken arasındaki anlamlılığını test etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Çalışmada, Türkçenin zor bir dil olmadığını düşünenlerin zor olduğunu düşünenlere göre anlamlı düzeyde kaygı düzeylerinin düşük olduğu, diğer değişkenlerin anlamlı farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe eğitimi, yabancılara Türkçe öğretimi, konuşma becerisi, konuşma kaygısı

AN EVALUATION OF SPEAKING ANXIETY FOR LEARNERS OF TURKISH AS A FOREIGN LANGUAGE

ABSTRACT

Language, a tool for maintaining transmission of feelings, thoughts and desires, has two dimensions, such as understanding and

[*] Yrd. Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi DavutpaĞa Kampüsü. Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: sallabas@gmail.com

telling. Talking, which is oral transmission of information, opinions and impressions of the mankind over his life to the opposing person, is within the telling dimension of the language and composing the basic tool of self-expressing. Oral expression has an important position in language training both for society and as a skill. Speaking skill is least studied language skill and it is of great importance in teaching Turkish as a foreign language. The aim of this study is to determine anxieties of learners of Turkish as a foreign language and to assess them in terms of various variables. The study was carried out with survey model. The study group is composed of 68 students attending C level (High Turkish) courses at Taksim branch of Ankara University Center for Teaching Turkish as a Foreign Language. Data for the study was collected via Speaking Anxiety Scale, which was developed by Özdemir and Personal Information Form. Data collected in line with the aims of the study was analyzed with analysis techniques suitable for the characteristics of the data using SPSS - 16.0 program. Findings were presented in tables and interpreted. T-test was administrated to find out if data show significant difference in terms of two variables and one way variance analysis (ANOVA) was used to test if data show significant difference in terms of more than two variables. In this study, it was determined that anxiety levels of learners who think that Turkish is not a difficult language were significant lower than those of learners who think that it is a difficult language and that there was not a significant difference in terms of other variables.

Key Words: Turkish education, teaching Turkish to foreigners, speaking skill, speaking anxiety.

Giriş

İnsanın hayatı boyunca edindiği bilgi, görüş, izlenim ve düşüncelerini karşısındakilere sözlü olarak aktarmasına konuşma denmektedir. Yazmayla birlikte dilin anlatım boyutunu oluşturan konuşma, yazıdan daha önce vardı ve yazının icadına kadar tek iletişim vasıtası olarak kullanılmıştır. Konuşma, iletişim vasıtalarının gelişmesiyle birlikte bugün de etkililiğini sürdürmektedir.

Konuşmaya ilişkin tanımlara bakıldığında, Taşer (2006, 35) konuşmayı; pratik, kültürel ya da estetik nedenlerle insanlar arası bir iletişim davranışı olarak değerlendirmiştir. Calp'a (2010, 191) göre konuşma, zihin ve kas gücünün devreye girdiği psiko-motor bir yetenek, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan en etkili araçtır. Özdemir'e (1992, 22) göre ise konuşma, dilsel ve iletişimsel bir etkinliktir. Düşüncelerin ve duyguların görülür ve işitilebilir simgeler (kelimeler) aracılığıyla düzenli bir biçimde bizi dinleyenlere iletme işidir. Adalı (1983) konuşmayı; zihinsel, fiziksel ve fizyolojik bir olgu olarak tarif etmektedir. Konuşanın beyninde bildirim oluşur, beyin ses organlarına bir uyarı gönderir ve bildirim sese dönüşür. Konuşanın ağzından çıkan ses, dalgalar biçiminde dinleyenin kulağına ulaşır. Dinleyenden gelen tepkiyle amaca ulaşılmış olur.

Yapılan tanımların temelde, konuşmanın insanlar arasında yürüttüğü iletişim vazifesine işaret ettiği görülmektedir. İletişim yazılı, sözlü veya sözlü olmayan bilgi ve düşüncelerin karşılıklı değişimini içeren çift taraflı karmaşık bir süreçtir. Açık ve etkili iletişim, yalnızca bilginin gönderilmesini değil alınmasını da kapsar; dinleme, gözlem ve hissetmeyi içerir (Zwozdiak-Myers ve Capel 2005, 105). Bu bakımdan konuşma, (ister kendi kendine olsun, ister ikili konuşma olsun, isterse grup içinde) çeşitli bilgiler elde etme, düşünce ve görüş oluşturma, karşılıklı olarak anlaşma,

karşıdaki insanları ikna etme ve daha pek çok başka amaca hizmet eder. Bu süreç boyunca dilin yardımı gereklidir. Konuşma yapılırken, karşıdaki kişinin anlayabileceği biçimde konuşmak, konunun can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Net olmayan konuşma, çok hızlı yapılan konuşma, karşıdaki kişide yanlış anlamalara neden olur. Onun bilmediği alan deyimleri ve yabancı kelimeler anlaşılamamaya yol açar. Her iki durumda da karşıdaki kişi, kısa veya uzun bir süre sonra konuşan kişiyi dinleyemez ve dediklerini algılayamaz bir duruma gelir. Böyle bir konuşma, amacına ulaşamadan sona ermiş olur (Ammelburg 2003, 11-12).

De Saint Laurent'e (1967, 6) göre de hayatın şartları insanları diğer insanlarla devamlı surette ilişkide bulunmaya zorlamaktadır ve bu ilişkiler de ancak konuşma sayesinde sağlanabilir. Konuşmak, insan için yemek ve içmek kadar zorunludur; istense de istenmese de zamanın önemli bir kısmı konuşmaya hasredilir. Bu bakımdan konuşmayı günlük hayatın vazgeçilemez bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür.

Temizyürek (2004, 2770-2771) ve Yıldız (2003, 61) bireyin diğer insanlarla dil yoluyla kurduğu iletişimin bir boyutu olarak değerlendirdikleri konuşmayı, bir duygu ve düşünce alışverişi şeklinde tavsif etmektedir. Bu anlamıyla konuşma, bireyler arasındaki yaşantıların paylaşılması sürecidir ve içinde yaşanılan çağda da demokratik hayatı oluşturmada bir etken olduğu gibi, demokratik bir toplumda vazgeçilmeyecek en temel bireysel hak ve görevdir. Yüzyıllar boyunca insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve başkalarını etkilemek için gücünden faydalanılan konuşma, bugün de değerinden bir şey kaybetmemiştir.

Diğer taraftan konuşmalarda amaçlanan hususlardan biri de etkili olma isteğidir. Yapılan bir konuşmanın etkili olması, her şeyden önce, seçilen ifadelere bağlıdır. İyi seçilmiş ifadelerden oluşan bir konuşma, çevreyle sağlıklı ilişkiler kurmayı sağlar, kişiyi sosyalleştirir. Giderek, kişinin değerini ve saygınlığını artırır. Bundan dolayı, düzgün, açık ve akıcı konuşmanın önemi gerçekten büyüktür (Kavcar vd. 2004, 338). Buna göre, etkili bir konuşmanın pek çok faydasından söz edilebilir.

Ergenç (2002, 13-14), bir konuşmanın etkili olmasını yazı dili ile konuşmanın farklı yönlerini belirterek ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, yazı dilinden farklı olarak konuşma dilinin kendine özgü özellikleri vardır. Anlam ayırıcı güçte olan bu özellikler, yazılı metinlerdeki kelime aralarını belirtmede kullanılan duraklardan, dinleyicinin dikkatini çekmek için kimi söz öbeklerini öne çıkarmak üzere nefesi yoğunlaştırmaya kadar uzanan geniş bir yelpazede yer almaktadır. Bilinçli bir konuşmacının düşüncelerini, duygularını karşısındakine sunarken; onu etkilemek, dikkatini çekmek amacıyla ana dilinin bütün imkânlarını kullanması beklenir. Bunun için de konuşmacı, dilinin içeriği özelliklerini bilmek ve onları doğru bir biçimde uygulamak zorundadır.

Diğer dil becerilerinde olduğu gibi konuşma becerisinde de zengin bir kelime hazinesine sahip olmak ön şarttır. Bir kişi, ne kadar zengin bir kelime serveti varsa ve sahip olduğu kelime servetini aktif olarak kullanıyorsa, dinlediklerini veya okuduklarını o kadar iyi anlar, kendini yazılı veya sözlü olarak o kadar iyi anlatır.

Yalçın ve Özek'e (2006, 131-136) göre insanlar kelimelerin kavramlaştırma, ayrıştırma ve adlandırma özellikleri doğrultusunda dışdünyaya ait bütün yönelimlerini ifade edebilir ve kendi anlam evrenlerini kurabilirler. Düşünceler kavramlara, kavramlar da kelimelere dayanmaktadır. İnsanların düşünme faaliyetleri, dolayısıyla anlamaya ve anlatmaya dayanan dil becerileri de kelimelerle şekillenmektedir. Konuşma becerisinin gelişmesi kelime hazinesine bağlı olmakla birlikte, kelime hazinesinin gelişimi de konuşma becerisine dayalıdır. Zira konuşma sırasında kelime deposundan çıkarılarak kullanılan kelimeler, bu kullanımla aktif hâle gelerek hazinesini de geliştirir.

Ergenç (2002, 15) ise bir konuşmanın eksiksiz bir biçimde gerçekleşebilmesi için gereken şartları şöyle sıralar: Konuşma ortamı, konuşmayı paylaşan kişiler, konuşmanın amacı, o ana kadar sunulan bilgilere dinleyenin tepkisi, konuşmada kullanılan araç, konuşanın temel düşünsel destekleri ve iletişimin biçimi.

Bir konuşmacının başarılı sayılabilmesi için, dilin sahip olduğu bütün ses imkânlarını kullanabilmesi; konuşmasını beden diliyle desteklemesi ve anlamlı, tutarlı ve planlı bir şekilde sunması gerekir.

Konuşma Kaygısı

Kaygı kavramı, Türkçe Sözlük'te (TDK, 2005) "Üzüntü, endişe duyulan düşünce, tasa." olarak açıklanmaktadır. Aydın ve Takkaç'a (2007, 259) göre kaygı, beklenen bir tehlikeye karşı güçsüzlük duygusu uyandıran, rahatsız edici bir duygusal durum olarak tanımlanmaktadır.

Kaygı, insan yaşamında pek çok alanı etkileyebilen bir duygudur. Öğrenme de bu alanlardan bir tanesidir. Yetmişli yıllardan itibaren ortaya konan çalışmalar, kaygının yabancı dil öğrenimi üzerinde de etkili olduğunu ortaya koymuştur. Bu anlamda yabancı dil kaygısı, genel kaygı çalışmalarından ayrı bir araştırma alanı olarak kabul edilmektedir (Özdemir 2012, 40).

Ergür'e (2004, 48) göre, günümüzde yabancı dil öğrenme sürecinde güçlük çeken öğrenciler ve karşılaştıklar problemlere çözüm yolları geliştirmek büyük önem kazanmıştır. Bu konuda yapılan araştırma bulguları ile öğretmen, öğrenci, veli ve yönetici görüşleri, dil öğrenimi sürecinde kaygı yaşayan öğrencilerin artık varlığını kabullenmenin ve çözüm yolları aramanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu alanda yapılan araştırma sonuçları kaygı ve özgüven eksikliğinin yabancı dil öğreniminde başarıyı olumsuz yönde etkileyen iki ana neden olduğunu göstermektedir.

Littlewood'a (1984, 58-59) göre yabancı dilin doğal olmayan bir şekilde öğretilmeye çalışıldığı sınıf ortamı, öğrencilerin kendilerini zayıf hissetmelerine sebep olmaktadır. Sınıf ortamında öğrenciler yeni öğrendikleri yabancı dili düzgün telaffuzla ifade edemezlerse, öğretmenleri tarafından eleştirileceklerini, düzeltileceklerini veya arkadaşları tarafından alay konusu olabileceklerini düşünmektedirler. Kendilerini güvensiz ve kaygılı bir ortamda hisseden dil öğrenenler, yabancı dilde iletişime psikolojik olarak kapanmakta ve bu durum eğer daha da ileri aşamaya ulaşacak olursa, öğrenmenin engellenmesine sebep olabilmektedir (aktaran Doğan 2008, 50).

Yabancı dil kaygısıyla ilgili çalışmalar, en çok yabancı dil sınıflarındaki konuşmalarda kaygının ortaya çıktığını göstermektedir (Bekleyen 2004, 30). MacIntyre ve Gardner (1995, 93) konuşma alıştırmalarının kaygıyı artırdığını çünkü konuşma esnasında, yabancı dil öğrenen insanların diğer insanlarla iletişim kurmak zorunda olduklarını belirtmişlerdir (aktaran Öner ve Gedikoğlu 2007, 146).

Bu çalışmada, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygıları çeşitli değişkenler açısından ele alınmıştır.

YÖNTEM

1. Araştırma Modeli

Betimsel nitelikteki bu araştırmanın yöntemi alan araştırmasıdır. Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar (Karasar 2003).

2. Amaç

Araştırmanın amacı Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygılarını çeşitli değişkenler açısından değerlendirmektir.

3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Ankara Üniversitesi Türkçe Öğretim Merkezi Taksim şubesinde öğrenim gören C Seviyesi (Yüksek Türkçe) öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada örneklem alınmamış, evrenin tamamına ulaşılmıştır. Araştırmaya 68 öğrenci katılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Öğrencilerin konuşma kaygılarını ölçmek için Özdemir (2012) tarafından geliştirilen "Konuşma Kaygısı Ölçeği" kullanılmıştır.

Özdemir yaptığı çalışmada, ölçeğin yapı geçerliğini, faktör analizi ile test etmiştir. Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını gösteren Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett testlerinin sonuçları şöyledir:

Tablo 1: KMO ve Bartlett Testi Sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Uyum Ölçüsü	,71	
Bartlett Küresellik Testi	X^2	434,31
	sd	136
	p	,000

Hesaplanan KMO uyum ölçüsü değeri 0,71'dir. Bu değer, kritik değer olarak kabul edilen 0,70'in üzerindedir. Aynı veriler için hesaplanan Bartlett Küresellik Testi 434,31 olup 0,001 düzeyinde manidardır (X^2_{136}=434,31). Bu değerler, deneme uygulamasından elde edilen verilerin, faktör analizine tabi tutulabileceğini göstermektedir.

Temel bileşenler analizi ve dik döndürme (varimax rotation) kullanılarak yapılan faktör analizi sonuçları şu şekildedir: Öz değeri 1'den büyük 4 faktör vardır. Bu dört faktörün açıkladığı toplam, varyansın % 53,14'üdür. Her bir faktörün açıkladığı toplam, varyans döndürme sonrasında sırasıyla 26,46; 10,11; 8,57 ve 8,01'dir. Başlangıç öz değerleri dikkate alındığında, birinci faktöre ait öz değerin (4,50), ikinci faktöre ait öz değerden (1,72) çok yüksek olması, ölçeğin bir bütün olarak, genel bir faktöre sahip olduğu biçiminde de yorumlanabilir.

Diğer taraftan, varimax dik döndürme tekniği ile yapılan incelemeler, ölçeğin dört faktörlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Deneme formunda yer alan maddelerin hangi faktörler altında toplandığı Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Maddelere Ait Faktör Yük, r ve t Değerleri

Madde no	1. Faktör	2. Faktör	3. faktör	4. Faktör	r
m25	,83				,68(**)
m24	,75				,61(**)
m30	,69				,57(**)
m29	,65				,59(**)
m5	,56				,48(**)
m11		,77			,42(**)

m8	,71			,60(**)
m2	,62			,52(**)
m1	,59			,45(**)
m22		,64		,33(**)
m4		,63		,36(**)
m23		,59		,36(**)
m18		,56		,32(**)
m28		,56		,37(**)
m20			,82	,38(**)
m21			,72	,42(**)
m12			,57	,35(**)

** p<0,01 düzeyinde manidar

Yapılan analizde, madde ortalamaları için t-testi sonuçları p>0,05 olan ve korelasyon katsayıları r≤0,30 düşük olan, 3., 6., 7., 9., 10., 13., 14., 15., 16., 17., 19., 26., 27. ve 31. maddelerin, nihai ölçekle ölçülmek istenen durumun ölçülmesine çok az katkıda bulunduklarına karar verildiği için bu maddeler ölçekten atılmıştır. Sonuç itibariyle ölçek, 17 maddeye indirilmiştir. Nihai ölçek formuna bakıldığında, 4 boyutlu 17 maddelik bir ölçme aracı geliştirilmiştir.

Ölçeğe uygulanan faktör analizi sonucu elde edilen dört tane faktörden, 1. faktörü oluşturan 5 madde "Bireysel Özellikler" başlığı olarak, 2. faktörü oluşturan 4 madde "Peşin Hükümleri" başlığı olarak, 3. faktörü oluşturan 5 madde "Çaresizlik Inancı" başlığı olarak ve 4. faktörü oluşturan 3 madde ise "Bakış Açısı" başlığıyla ilişkilendirilebilir.

Madde ölçek korelâsyonuna dayalı olarak yapılan madde analizi sonuçları, tablo-6'da verilmiştir. Bu sonuçlara göre korelasyon değerleri r=,32(m18) ile r=,68(m26) arasında değişmektedir ve 0,01 düzeyinde anlamlıdır. Araştırmada geliştiren ölçeğin t değerleri anlamlı olup; değerler, tüm maddeler için madde toplam korelasyonları arasında değişmektedir. Korelasyon değerlerine bakıldığında ölçeğin, geneliyle ölçülecek özellik ve her bir madde ile ölçülmeye çalışılan özelliğin aynı olduğu, dolayısıyla tüm maddelerin, ölçekte yer alabilecek nitelik taşıdığı söylenilebilir.

Çalışmada ölçeğin güvenirliği için, her bir boyuta ve testin geneline ilişkin olarak belirlenen maddelerin, Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayılarına bakılarak elde edilen değerler, Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Faktörler ve Ölçeğin Bütününe Ait Alfa Güvenirlik Katsayıları

	1. Faktör	**2. Faktör**	**3. Faktör**	**4. Faktör**	**Ölçeğin Geneli**
Madde Sayısı	5	4	5	3	17
Cronbach α	,80	,71	,69	,67	,80

Tablo 3'e göre Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayıları 1. Faktör için ,80; 2. Faktör için ,71; 3. Faktör için ,59; 4. Faktör için ,57 ve ölçeğin geneli için ,80 değerini göstermektedir. Buna göre, ölçekteki her bir faktör için ölçeğin genelinde, kabul edilebilir bir düzeyde iç tutarlılığın

mevcut olduğu söylenilebilir. Bir güvenirlik ölçütü olarak, bu araştırmanın ölçeğinde bulunan her bir maddenin, bir iç tutarlılığa sahip olup olmadığına bakılmıştır.

Böylece 31 maddelik 5 dereceli Likert tipi bir anket formu hazırlanmıştır. Araştırmaya katılan öğrenciler, anketteki her bir maddeyi, beş alt ölçek boyutunda cevaplamıştır. Bunlar; "kesinlikle katılmıyorum, katılmıyorum, yorum yok, katılıyorum, kesinlikle katılıyorum" şeklindedir. Ankette bulunan kaygı için olumsuz maddeler 1-2-3-4-5 şeklinde ve kaygı için olumlu maddeler ise 5-4-3-2-1 şeklinde puanlanmıştır. Böylece her bir anket (veri toplama aracı) için bir kaygı puanı elde edilmiştir.

Verilerin Toplanması

Araştırmaya temel teşkil eden veriler, "Konuşma Kaygısı Ölçeği" ve "Kişisel Bilgi Formu"ndan elde edilmiştir.

Konuşma Kaygısı Ölçeği; "Bireysel Özellikler", "Peşin Hükümleri", "Çaresizlik Hissi" ve "Bakış Açısı" alt boyutlarından ve 17 maddeden oluşmaktadır.

Öğrencilerin konuşma kaygılarının değerlendirileceği değişkenlere yönelik bilgiler, Kişisel Bilgi Formu aracılığıyla toplanmıştır. Bu formla Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden; yaşadıkları kıta, cinsiyetleri, Türkçeyi öğrenme amaçları, Türkiye'ye gelmeden önce Türkçe eğitim alma durumları, Türkçe öğrenmenin zor olup olmadığı, Türkçe kitap, gazete ve dergi okuma durumları, Türk televizyon kanallarını izleme durumları, en iyi olduğunu düşündükleri dil becerisi ve ne kadar zamandır Türkiye'de yaşadıklarına dair bilgiler istenmiştir.

Verilerin Çözümlenmesi ve Analizi

Araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanan veriler, verilerin özelliklerine uygun analiz teknikleri ve SPSS - 16.0 programı kullanılarak çözümlenmiş; bulgular, tablolar hâlinde sunulmuş ve yorumlanmıştır. Elde edilen verilerin iki değişken arasındaki anlamlılığını test etmek için verilere t testi uygulanmıştır. Elde edilen değerlerin ikiden fazla değişken arasındaki anlamlılığını test etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır.

Bulgular ve Yorum

1. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarına İlişkin Değerler

Tablo 4: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarına ilişkin değerler

Konuşma Kaygısı	Ort.	SS
Genel Ortalama	58.35	10.61

Tablo 4'te görüldüğü gibi, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygı puanlarının ortalaması 58,35 olarak bulunmuştur. Bu değer tutum ölçeğinden alınabilecek en fazla puanın 85,00 olduğu ve puan ortalaması düşükçe kaygı düzeyinin arttığı göz önünde bulundurulduğunda, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının ortalamanın altında olduğu görülmektedir. Yine de puan ortalamasının çok yüksek olmaması, belli oranda Türkçe konuşma kaygılarının bulunduğunu da göstermektedir.

2. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Cinsiyet Değişkenine Göre Analizi

Tablo 5: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının cinsiyete göre t testi sonuçları

Boyutlar	Cinsiyet	N	$\overline{X}$	S	sd	t	P
Bireysel Özellikler	Kız	29	17.00	5.00	66	.023	.982
	Erkek	39	16.97	3.98			
Peşin Hükümleri	Kız	29	14.37	3.33	66	.593	.555
	Erkek	39	13.87	3.69			
Çaresizlik Inancı	Kız	29	18.24	4.88	66	.329	.743
	Erkek	39	17.87	4.11			
Bakış Açısı	Kız	29	9.27	2.26	66	.091	.928
	Erkek	39	9.23	1.66			

Tablo 5'te, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının cinsiyet değişkenine göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Buna göre Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen kız öğrencilerin Türkçe konuşma kaygılarının *bireysel özellikler* boyutundaki puan ortalamaları ($\overline{X}$=17,00), erkek öğrencilere ($\overline{X}$=16,97) göre daha yüksek olduğu, yine kız öğrencilerin *peşin hükümleri* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=14,37) erkek öğrencilerin ($\overline{X}$=13,87) puanlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, kız öğrencilerin konuşma kaygısına yönelik *çaresizlik inancı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=18,24) erkek öğrencilerin puanlarına ($\overline{X}$=17,87) göre daha yüksek olduğu ve yine kız öğrencilerin *bakış açısı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=9,27) erkek öğrencilere ($\overline{X}$=9,23) oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [t(66)=.023; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [t(66)=.593; p>0.05], *çaresizlik inancı boyutu* [t(66)=.329; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [t(66)=.091; p>0.05]).

3. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Daha Önce Türkçe Eğitimi Alma Değişkenine Göre Analizi

Tablo 6: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının daha önce Türkçe eğitimi alıp almama durumuna göre t testi sonuçları

Boyutlar	Eğt. Alma	N	$\overline{X}$	S	sd	t	P
Bireysel Özellikler	Evet	24	15.91	4.86	66	1.414	.165
	Hayır	44	17.56	4.08			
Peşin Hükümleri	Evet	24	14.58	3.80	66	.823	.415
	Hayır	44	13.81	3.37			
Çaresizlik Inancı	Evet	24	17.75	4.17	66	.393	.696
	Hayır	44	18.18	4.60			
Bakış Açısı	Evet	24	9.45	1.95	66	.653	.517
	Hayır	44	9.13	1.92			

Tablo 6'da, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının daha önce Türkçe eğitimi alma değişkenine göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden daha önce Türkçe eğitimi alan öğrencilerin Türkçe konuşma kaygılarının *bireysel özellikler* boyutundaki puan ortalamaları ($\overline{X}$=15,91), almayan öğrencilere ($\overline{X}$=17,56) göre daha düşük iken Türkçe eğitimi alan öğrencilerin *peşin hükümleri* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=14,58) almayan öğrencilerin ($\overline{X}$ =13,81) puanlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Yine, daha önce Türkçe eğitimi alan öğrencilerin konuşma kaygısına yönelik *çaresizlik inancı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=17,75) almayan öğrencilerin puanlarına ($\overline{X}$=18,18) göre daha düşük iken daha önce Türkçe eğitimi alan öğrencilerin *bakış açısı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=9,45) almayan öğrencilere ($\overline{X}$ =9,13) oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, daha önce Türkçe eğitimi alıp almaya göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [t(66)=1.414; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [t(66)=.823; p>0.05]*, çaresizlik inancı boyutu* [t(66)=.393; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [t(66)=.653; p>0.05]).

4. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Türkçenin Zor Bir Dil Olup Olmadığını Düşünme Değişkenine Göre Analizi

Tablo 7: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının Türkçenin zor bir dil olup olmadığını düşünme durumuna göre t testi sonuçları

Boyutlar	Zorluk	N	$\overline{X}$	S	sd	t	P
Bireysel Özellikler	Evet	21	16.04	4.51	66	1.159	.254
	Hayır	47	17.40	4.34			
Peşin Hükümleri	Evet	21	13.00	3.40	66	1.745	.089
	Hayır	47	14.57	3.50			
Çaresizlik İnancı	Evet	21	16.47	4.49	66	1.935	.061
	Hayır	47	18.72	4.27			
BakışAçısı	Evet	21	8.00	1.97	66	3.671	.001
	Hayır	47	9.80	1.63			

Tablo 7'de, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının Türkçenin zor bir dil olup olmadığını düşünme değişkenine göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden Türkçenin zor bir dil olduğunu düşünen öğrencilerin Türkçe konuşma kaygılarının *bireysel özellikler* boyutundaki puan ortalamaları ($\overline{X}$=16,04), zor bir dil olduğunu düşünmeyen öğrencilere ($\overline{X}$=17,40) göre daha düşük olduğu, yine Türkçenin zor bir dil olduğunu düşünen öğrencilerin *peşin hükümleri* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=13,00) zor bir dil olduğunu düşünmeyen öğrencilerin ($\overline{X}$ =14,57) puanlarından daha düşük olduğu görülmektedir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden Türkçenin zor bir dil olduğunu düşünen öğrencilerin konuşma kaygısına yönelik *çaresizlik inancı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=14,57) zor bir dil olduğunu düşünmeyen öğrencilerin puanlarına ($\overline{X}$=16,47) göre daha düşük olduğu ve Türkçenin zor bir dil olduğunu düşünen

öğrencilerin *bakış açısı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=8,00) zor bir dil olduğunu düşünmeyen öğrencilere ($\overline{X}$=9,80) göre daha düşükolduğu tespit edilmiştir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri* ve *çaresizlik inancı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, Türkçenin zor bir dil olup olmadığını düşünmeye göre anlamlı bir farklılık göstermezken (*bireysel özellikler boyutu* [t(66)=1.159; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [t(66)=1.745; p>0.05], *çaresizlik inancı boyutu* [t(66)=1.935; p>0.05]) *bakış açısı* boyutuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir (*bakış açısı boyutu* [t(66)=3.671; p<0.05]).

5. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Türkçe Kitap Okuma Değişkenine Göre Analizi

Tablo 8: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının boşzamanlarda Türkçe kitap okuma durumuna göre t testi sonuçları

Boyutlar	Kitap	N	$\overline{X}$	S	sd	t	P
Bireysel Özellikler	Evet	51	17.03	4.53	66	.182	.857
	Hayır	17	16.82	4.12			
Peşin Hükümleri	Evet	51	14.05	3.47	66	.113	.911
	Hayır	17	14.17	3.77			
Çaresizlik İnancı	Evet	51	18.05	4.32	66	.089	.930
	Hayır	17	17.94	4.87			
Bakış Açısı	Evet	51	9.37	1.90	66	.886	.383
	Hayır	17	8.88	1.99			

Tablo 8'te, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının boş zamanlarda Türkçe kitap okuma değişkenine göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden boşzamanlarında Türkçe kitap okuyan öğrencilerin Türkçe konuşma kaygılarının *bireysel özellikler* boyutundaki puan ortalamaları ($\overline{X}$=17,03), okumayan öğrencilere ($\overline{X}$=16,82) göre daha yüksek iken boşzamanlarında Türkçe kitap okuyan öğrencilerin *peşin hükümleri* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=14,05) okumayan öğrencilerin ($\overline{X}$ =14,17) puanlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Yine, boş zamanlarında Türkçe kitap okuyan öğrencilerin konuşma kaygısına yönelik *çaresizlik inancı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=18,05) okumayan öğrencilerin puanlarına ($\overline{X}$=17,94) göre daha yüksek olduğu ve boş zamanlarında Türkçe kitap okuyan öğrencilerin *bakış açısı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=9,37) okumayan öğrencilere ($\overline{X}$=8,88) oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, boş zamanlarda Türkçe kitap okumaya göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [t(66)=.182; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [t(66)=.113; p>0.05], *çaresizlik inancı boyutu* [t(66)=.089; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [t(66)=.886; p>0.05]).

6. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Türk Televizyonlarını İzleme Değişkenine Göre Analizi

Tablo 9: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının Türk televizyonlarını izleme durumuna göre t testi sonuçları

Boyutlar	TV	N	$\overline{X}$	S	sd	t	P
Bireysel Özellikler	Evet	57	16.59	4.39	66	1.751	.101
	Hayır	11	19.00	4.12			
Peşin Hükümleri	Evet	57	14.08	3.50	66	.003	.998
	Hayır	11	14.09	3.83			
Çaresizlik İnancı	Evet	57	18.08	4.44	66	.241	.813
	Hayır	11	17.72	4.56			
Bakış Açısı	Evet	57	9.28	1.81	66	.236	.818
	Hayır	11	9.09	2.54			

Tablo 9'da, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının Türk televizyonlarını izleme değişkenine göre t-testi sonuçları yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerden Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin Türkçe konuşma kaygılarının *bireysel özellikler* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=16,59), izlemeyen öğrencilere ($\overline{X}$=19,00) göre daha düşükolduğu ve Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin *peşin hükümleri* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=14,08) izlemeyen öğrencilerin ($\overline{X}$ =14,09) puanlarına göre daha düşük olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin konuşma kaygısına yönelik *çaresizlik inancı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$ =18,08) izlemeyen öğrencilerin puanlarına ($\overline{X}$=17,72) göre daha yüksek olduğu ve Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin *bakış açısı* boyutundaki puan ortalamalarının ($\overline{X}$=9,28) izlemeyen öğrencilere ($\overline{X}$=9,09) oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, Türk televizyonlarını izlemeye göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [t(66)=1.751; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [t(66)=.003; p>0.05], *çaresizlik inancı boyutu* [t(66)=.241; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [t(66)=.236; p>0.05]).

7. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Ülkelerinin Bulunduğu Kıta Değişkenine Göre Analizi

Tablo 10: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre ANOVA sonuçları

Boyutlar	**Gruplar**	**N**	$\overline{X}$	**SS**	**Varyansın Kaynağı**	**KT**	**sd**	**KO**	**F**	**p**	**Anlamlı Fark**
Bireysel Özellikler	Afrika	16	17.87	3.91	Gruplar Arası	57.846	2	28.923	1.510	.229	-
	Asya	36	17.30	4.50	Gruplar İçi	1245.139	65	19.156			
	Avrupa	16	15.37	4.51	Toplam	1302.985	67				

	Toplam	68	16.98	4.40							
PeĢin Hükümleri	Afrika	16	15.00	2.82	Gruplar Arası	26.283	2	13.142	1.058	.353	-
	Asya	36	14.08	3.65	Gruplar Ġçi	807.188	65	12.418			
	Avrupa	16	13.18	3.83	Toplam	833.471	67				
	Toplam	68	14.08	3.52							
Çaresizlik Ġnancı	Afrika	16	18.31	4.37	Gruplar Arası	3.066	2	1.533	.076	.927	-
	Asya	36	17.83	4.35	Gruplar Ġçi	1312.875	65	20.198			
	Avrupa	16	18.18	4.91	Toplam	1315.941	67				
	Toplam	68	18.02	4.43							
BakıĢ Açısı	Afrika	16	8.62	1.62	Gruplar Arası		2	5.181	1.413	.251	-
	Asya	36	9.30	1.87	Gruplar Ġçi		65	3.668			
	Avrupa	16	9.75	2.23	Toplam		67				
	Toplam	68	9.25	1.92							

Tablo 10'da, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuĢma kaygısı puanlarının ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre ANOVA sonuçları verilmiĢtir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuĢma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına iliĢkin puan ortalamaları, ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [F(2, 65)=1.510; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [F(2, 65)=1.058; p>0.05]*, çaresizlik inancı boyutu* [F(2, 65)=.076; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [F(2, 65)=1.413; p>0.05]).

Tablo incelendiğinde, bireysel özellikler boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre puan ortalamaları sırasıyla Afrika ($\overline{X}$=17,87), Asya ($\overline{X}$=17,30) ve Avrupa ($\overline{X}$=15,37) Ģeklindedir. PeĢin hükümleri boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre puan ortalamaları sırasıyla Afrika ($\overline{X}$=15,00), Asya ($\overline{X}$=14,08) ve Avrupa ($\overline{X}$=13,18) Ģeklindedir. Çaresizlik inancı boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre puan ortalamaları sırasıyla Afrika ($\overline{X}$=18,31), Avrupa ($\overline{X}$=18,18) ve Asya ($\overline{X}$=17,83) Ģeklindedir. BakıĢ açısı boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin ülkelerinin bulunduğu kıtaya göre puan ortalamaları sırasıyla Avrupa ($\overline{X}$=9,75), Asya ($\overline{X}$=9,30) ve Afrika ($\overline{X}$=8,62) Ģeklindedir.

8. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Türkçeyi Öğrenme Amacı Değişkenine Göre Analizi

Tablo 11: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuĢma kaygılarının Türkçeyi öğrenme amacına göre ANOVA sonuçları

Boyutlar	Gruplar	N	$\overline{X}$	SS	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p	Anlamlı Fark
Bireysel Özellikler	Lisans	40	16.70	4.03	Gruplar Arası	52.002	4	13.000	.655	.626	-

	Y.Lisans	16	16.62	4.82	Gruplar Gçi	1250.983	63	19.857			
	Doktora	4	19.50	5.25	Toplam	1302.985	67				
	ĠG	2	15.50	4.94							
	Diğer	6	18.66	5.64							
	Toplam	68	16.98	4.40							
PeGin Hükümleri	Lisans	40	13.80	3.49	Gruplar Arası	29.737	4	7.434	.583	.676	-
	Y.Lisans	16	14.75	3.75	Gruplar Gçi	803.733	63	12.758			
	Doktora	4	13.50	3.87	Toplam	833.471	67				
	ĠG	2	12.00	5.65							
	Diğer	6	15.33	2.80							
	Toplam	68	14.08	3.52							
Çaresizlik Ġnancı	Lisans	40	17.70	4.38	Gruplar Arası	32.208	4	8.052	.395	.811	-
	Y.Lisans	16	17.87	5.30	Gruplar Gçi	1283.733	63	20.377			
	Doktora	4	20.25	4.85	Toplam	1315.941	67				
	ĠG	2	18.00	2.82							
	Diğer	6	19.16	2.63							
	Toplam	68	18.02	4.43							
BakıG Açısı	Lisans	40	9.45	1.81	Gruplar Arası	16.662	4	4.166	1.131	.350	-
	Y.Lisans	16	9.43	1.89	Gruplar Gçi	232.088	63	3.684			
	Doktora	4	8.75	3.40	Toplam	248.750	67				
	ĠG	2	7.00	1.41							
	Diğer	6	8.50	1.6							

				4
	Toplam	68	9.25	1.92

Tablo 11'de, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre ANOVA sonuçları verilmiştir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [F(4, 63)=.655; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [F(4, 63)=.583; p>0.05], *çaresizlik inancı boyutu* [F(4, 63)=.395; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [F(4, 63)=1.131; p>0.05]).

Tablo incelendiğinde, *bireysel özellikler* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla doktora ($\overline{X}$=19,50), diğer ($\overline{X}$=18,66), lisans ($\overline{X}$=16,70), yüksek lisans ($\overline{X}$=16,62) ve için ($\overline{X}$=15,50) şeklindedir. *Peşin hükümleri* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla diğer ($\overline{X}$=15,33), yüksek lisans ($\overline{X}$=14,75), lisans ($\overline{X}$=13,80), doktora ($\overline{X}$=13,50) ve için ($\overline{X}$=12,00) şeklindedir. *Çaresizlik inancı* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla doktora ($\overline{X}$=20,25), diğer ($\overline{X}$=19,16), için ($\overline{X}$=18,00), yüksek lisans ($\overline{X}$=17,87) ve lisans ($\overline{X}$=17,70) şeklindedir. *Bakış açısı* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla lisans ($\overline{X}$=9,45), yüksek lisans ($\overline{X}$=9,43), doktora ($\overline{X}$=8,75), diğer ($\overline{X}$=8,50) ve için ($\overline{X}$=7,00) şeklindedir.

9. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Başarılı Olduğu Düşünülen Dil Becerisi Değişkenine Göre Analizi

Tablo 12: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının en başarılı olduklarını düşündükleri dil becerisine göre ANOVA sonuçları

Boyutlar	Gruplar	N	$\overline{X}$	SS	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p	Anlamlı Fark
Bireysel Özellikler	Okuma	13	15.23	3.98	Gruplar Arası	112.130	4	28.033	1.483	.218	-
	Yazma	15	17.33	3.82	Gruplar İçi	1190.855	63	18.902			
	Konuşma	22	18.36	4.56	Toplam	1302.985	67				
	Dinleme	5	14.60	5.36							
	Dil Bilgisi	13	16.92	4.49							
	Toplam	68	16.98	4.40							
Peşin Hükümleri	Okuma	13	12.69	3.56	Gruplar Arası	110.285	4	27.571	2.402	.059	-
	Yazma	15	15.33	3.10	Gruplar İçi	723.186	63	11.479			
	Konuşma	22	15.13	3.18	Toplam	833.471	67				
	Dinleme	5	11.80	3.56							

	Dil Bilgisi	13	13.15	3.78							
	Toplam	68	14.08	3.52							
Çaresizlik Ġnancı	Okuma	13	18.46	3.40	Gruplar Arası	38.985	4	9.746	.481	.750	-
	Yazma	15	17.40	5.46	Gruplar Ġçi	1276.957	63	20.269			
	KonuĢma	22	18.90	4.43	Toplam	1315.941	67				
	Dinleme	5	17.00	3.31							
	Dil Bilgisi	13	17.23	4.67							
	Toplam	68	18.02	4.43							
BakıĢ Açısı	Okuma	13	9.61	2.32	Gruplar Arası	25.959	4	6.490	1.835	.133	-
	Yazma	15	9.06	1.90	Gruplar Ġçi	222.791	63	3.536			
	KonuĢma	22	9.81	1.43	Toplam	248.750	67				
	Dinleme	5	7.60	1.81							
	Dil Bilgisi	13	8.76	2.04							
	Toplam	68	9.25	1.92							

Tablo 12'de, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuĢma kaygısı puanlarının bağımlı olduğu düĢünülen dil becerisine göre ANOVA sonuçları verilmiĢtir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuĢma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı* ve *bakış açısı* boyutlarına iliĢkin puan ortalamaları, bağımlı olduğu düĢünülen dil becerisine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [F(4, 63)=1.483; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [F(4, 63)=2.402; p>0.05]*, çaresizlik inancı boyutu* [F(4, 63)=.481; p>0.05] ve *bakış açısı boyutu* [F(4, 63)=1.835; p>0.05]).

Tablo incelendiğinde, *bireysel özellikler* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla konuĢma ($\overline{X}$=19,50), dil bilgisi ($\overline{X}$=18,66), yazma ($\overline{X}$=16,70), okuma ($\overline{X}$=16,62) ve dinleme ($\overline{X}$=15,50) Ģeklindedir. *Peşin hükümleri* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla yazma ($\overline{X}$=15,33), konuĢma ($\overline{X}$=14,75), dil bilgisi ($\overline{X}$=13,80), okuma ($\overline{X}$=13,50) ve dinleme ($\overline{X}$=12,00) Ģeklindedir. *Çaresizlik inancı* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla konuĢma ($\overline{X}$=18,90), okuma ($\overline{X}$=18,46), yazma ($\overline{X}$=17,40), dil bilgisi ($\overline{X}$=17,23) ve dinleme ($\overline{X}$=17,00) Ģeklindedir. *Bakış açısı* boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre puan ortalamaları sırasıyla konuĢma ($\overline{X}$=9,81), okuma ($\overline{X}$=9,61), yazma ($\overline{X}$=9,06), dil bilgisi ($\overline{X}$=8,76) ve dinleme ($\overline{X}$=7,60) Ģeklindedir.

10. Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Türkiye'de Yaşanılan Süre Değişkenine Göre Analizi

Tablo 13: Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygılarının Türkiye'de yaşanılan süreye göre ANOVA sonuçları

Boyutlar	Gruplar	N	$\overline{X}$	SS	Varyansın Kaynağı	KT	sd	KO	F	p	Anlamlı Fark
Bireysel Özellikler	0-6 Ay	12	15.41	3.31	Gruplar Arası	58.657	3	19.552	1.006	.396	-
	6 Ay-1 Yıl	51	17.17	4.66	Gruplar İçi	1244.328	64	19.443			
	1-3 Yıl	2	17.00	2.82	Toplam	1302.985	67				
	4 Yıl Üstü	3	20.00	3.60							
	Toplam	68	16.98	4.40							
Peşin Hükümleri	0-6 Ay	12	12.91	3.75	Gruplar Arası	62.201	3	20.734	1.720	.172	-
	6 Ay-1 Yıl	51	14.07	3.40	Gruplar İçi	771.270	64	12.051			
	1-3 Yıl	2	18.00	2.82	Toplam	833.471	67				
	4 Yıl Üstü	3	16.33	3.78							
	Toplam	68	14.08	3.52							
Çaresizlik Güncı	0-6 Ay	12	16.41	4.07	Gruplar Arası	153.779	3	51.260	2.823	.046*	-
	6 Ay-1 Yıl	51	18.49	4.27	Gruplar İçi	1162.162	64	18.159			
	1-3 Yıl	2	11.50	7.77	Toplam	1315.941	67				
	4 Yıl Üstü	3	21.00	1.73							
	Toplam	68	18.02	4.43							
Bakış Açısı	0-6 Ay	12	9.50	1.62	Gruplar Arası	6.897	3	2.299	.608	.612	-
	6 Ay-1 Yıl	51	9.25	1.95	Gruplar İçi	241.853	64	3.779			
	1-3 Yıl	2	7.50	2.12	Toplam	248.750	67				
	4 Yıl Üstü	3	9.33	2.88							
	Toplam	68	9.25	1.92							

* $p<0,05$

Tablo 13'te, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının Türkiye'de yaşanılan süreye göre ANOVA sonuçları verilmiştir. Türkçeyi yabancı dil olarak

öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygısına yönelik *bireysel özellikler, peşin hükümleri* ve *bakış açısı* boyutlarına ilişkin puan ortalamaları, Türkiye'de yaşanılan süreye göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (*bireysel özellikler boyutu* [F(3, 64)=1.006; p>0.05], *peşin hükümleri boyutu* [F(3, 64)=1.720; p>0.05], ve *bakış açısı boyutu* [F(3, 64)=.608; p>0.05]), *çaresizlik inancı* boyutuna ilişkin puan ortalaması ise anlamlı farklılık göstermektedir (*çaresizlik inancı boyutu* [F(3, 64)=2.823; p<0.05]). Anlamlı farkın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına bakıldığında, grupların birbirinden faklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Tablo incelendiğinde, bireysel özellikler boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkiye'de yaşanılan süreye göre puan ortalamaları sırasıyla 4 yıl üstü ($\overline{X}$=20,00), 6 ay-1 yıl ($\overline{X}$=17,17), 1-3 yıl ($\overline{X}$=17,00) ve 0-6 ay ($\overline{X}$=15,41) şeklindedir. Peşin hükümleri boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkiye'de yaşanılan süreye göre puan ortalamaları sırasıyla 1-3 yıl ($\overline{X}$=18,00), 4 yıl üstü ($\overline{X}$=16,33), 6 ay-1 yıl ($\overline{X}$=14,07) ve 0-6 ay ($\overline{X}$=12,91) şeklindedir. Çaresizlik inancı boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkiye'de yaşanılan süreye göre puan ortalamaları sırasıyla 4 yıl üstü ($\overline{X}$=21,00), 6 ay-1 yıl ($\overline{X}$=18,49), 0-6 ay ($\overline{X}$=16,41) ve 1-3 yıl ($\overline{X}$=11,50) şeklindedir. Bakış açısı boyutu için, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkiye'de yaşanılan süreye göre puan ortalamaları sırasıyla 0-6 ay ($\overline{X}$=9,50), 4 yıl üstü ($\overline{X}$=9,33), 6 ay-1 yıl ($\overline{X}$=9,25) ve 1-3 yıl ($\overline{X}$=7,50) şeklindedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin, literatürde en çok kaygı duyulan dil becerisi olarak belirtilen konuşma becerisine yönelik kaygı düzeyleri ve bu kaygı düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada elde edilen veriler değerlendirildiğinde, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçe konuşma kaygılarının puan ortalamasının 58.35 olduğu ve bu puanın ortalamanın altında olduğu görülmektedir. Buna göre, öğrencilerin Türkçe konuşurken belli oranda kaygı duydukları ancak bu kaygının yüksek olmadığı söylenebilir.

Araştırma sonuçlarına göre; bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı ve bakış açısı boyutlarında kız öğrencilerin puan ortalaması erkek öğrencilere göre bir miktar daha yüksektir ancak öğrencilerin cinsiyetleri Türkçe konuşma kaygıları üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Bu sonuç, Doğan'ın (2008) yaptığı araştırmayla da örtüşmektedir. Doğan yaptığı çalışmada, yabancı dil öğrenen öğrencilerin dil öğrenme kaygılarını cinsiyet değişkenine göre değerlendirmiş ve cinsiyetin kaygı üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığını tespit etmiştir.

Sonuçlar; bireysel özellikler ve çaresizlik inancı boyutlarında daha önce Türkçe eğitim almayan öğrencilerin konuşma kaygısı puan ortalamalarının Türkçe eğitim alan öğrencilerden bir miktar daha yüksek olduğunu, peşin hükümleri ve bakış açısı boyutlarında daha önce Türkçe eğitim alan öğrencilerin konuşma kaygısı puan ortalamalarının Türkçe eğitim almayan öğrencilerden bir miktar daha yüksek olduğunu göstermiştir. Aradaki puan farkı istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır.

Yapılan çalışmada, bireysel özellikler, peşin hükümleri ve çaresizlik inancı boyutlarında Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçenin zor bir dil olup olmadığını düşünme durumuna göre puan ortalamalarının Türkçenin zor bir dil olmadığını düşünenler lehine yüksek olduğu ancak istatistiksel olarak anlamlı fark oluşmadığı görülmüştür. Bakış açısı boyutunda ise Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Türkçenin zor bir dil olup olmadığını düşünme durumuna göre puan ortalamalarının anlamlı olarak farklılaştığı görülmüştür. Buna göre, Türkçenin zor bir dil olmadığını düşünenlerin puan ortalaması zor bil dil olduğunu düşünenlerin puan ortalamasından yüksektir. Bu fark, Türkçenin zor bir dil olduğunu düşünenlerin akademik olarak daha başarısız

olmalarından kaynaklanabileceği gibi Türkçe öğrenmeye karşı geliştirilen olumsuz tutumdan da kaynaklanabilir.

Çalışma sonuçları, bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı ve bakış açısı boyutlarında Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puanlarının boş zamanlarda Türkçe kitap okuma değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediğini ancak bireysel özellikler, çaresizlik inancı ve bakış açısı boyutlarında Türkçe kitap okuyanların puan ortalamasının okumayanlara göre bir miktar daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, boş zamanlarda Türkçe kitap okumanın Türkçe konuşma kaygısının azalmasında etkili olduğu söylenebilir.

Araştırma sonuçları, bireysel özellikler ve peşin hükümleri boyutlarında Türk televizyonlarını izlemeyen öğrencilerin konuşma kaygısı puan ortalamalarının Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerden bir miktar daha yüksek olduğunu; çaresizlik inancı ve bakış açısı boyutlarında ise Türk televizyonlarını izleyen öğrencilerin konuşma kaygısı puan ortalamalarının Türk televizyonlarını izlemeyen öğrencilerden bir miktar daha yüksek olduğunu göstermiştir. Aradaki puan farkı istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Çalışmada Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarından geldikleri görülmüştür. Öğrencilerin Türkçe konuşma kaygısı puan ortalamaları; bireysel özellikler, peşin hükümleri, çaresizlik inancı ve bakış açısı boyutlarında geldikleri kıtaya göre anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Ancak, konuşma kaygısı puan ortalamalarının kıtalara göre; *bireysel özellikler* boyutu için, sırasıyla Afrika, Asya ve Avrupa şeklinde; p*eşin hükümleri* boyutu için sırasıyla Afrika, Asya ve Avrupa şeklinde; ç*aresizlik inancı* boyutu için sırasıyla Afrika, Avrupa ve Asya şeklinde; b*akış açısı* boyutu için sırasıyla Avrupa, Asya ve Afrika şeklinde sıralandığı görülmektedir.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puan ortalamaları Türkçeyi öğrenme amaçlarına göre; *bireysel özellikler* boyutu için sırasıyla doktora, diğer, lisans, yüksek lisans ve iş şeklinde; p*eşin hükümleri* boyutu için sırasıyla diğer, yüksek lisans, lisans, doktora ve iş şeklinde; ç*aresizlik inancı* boyutu için sırasıyla doktora, diğer, iş,yüksek lisans ve lisans şeklinde; *bakış açısı* boyutu için sırasıyla lisans, yüksek lisans, doktora, diğer ve iş şeklinde sıralanmıştır. Puanlar arasındaki farklılık istatistiksel olarak anlamlı değildir. Bu sıralamada eğitim almak için Türkçe öğrenenlerin, alacakları eğitimin seviyesine göre puan ortalamalarının arttığı görülmektedir.

Çalışmada öğrencilerin konuşma kaygısı puanlarının başarılı olduklarını düşündükleri dil becerisine göre farklılaşıp farklılaşmadığına da bakılmıştır. Elde edilen veriler, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puan ortalamasının *bireysel özellikler* boyutu için sırasıyla konuşma, dil bilgisi, yazma, okuma ve dinleme şeklinde; *peşin hükümleri* boyutu için sırasıyla yazma, konuşma, dil bilgisi, okuma ve dinleme şeklinde; *çaresizlik inancı* boyutu için sırasıyla konuşma, okuma, yazma, dil bilgisi ve dinleme şeklinde; *bakış açısı* boyutu için sırasıyla konuşma, okuma, yazma, dil bilgisi ve dinleme şeklindedir. Puan farkları istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır.

Yapılan çalışma, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin konuşma kaygısı puan ortalamasının, Türkiye'de yaşanılan süreye göre değiştiğini, *bireysel özellikler* boyutu için sırasıyla 4 yıl üstü, 6 ay-1 yıl, 1-3 yıl ve 0-6 ay şeklinde; *peşin hükümleri* boyutu için sırasıyla 1-3 yıl, 4 yıl üstü, 6 ay-1 yıl ve 0-6 ay şeklinde; *çaresizlik inancı* boyutu için sırasıyla 4 yıl üstü, 6 ay-1 yıl, 0-6 ay ve 1-3 yıl şeklinde; *bakış açısı* boyutu için sırasıyla 0-6 ay, 4 yıl üstü, 6 ay-1 yıl ve 1-3 yıl şeklinde takip ettiğini göstermektedir. Puan ortalamaları arasındaki fark *bireysel özellikler, peşin hükümleri* ve *bakış açısı* boyutlarında anlamlı değilken *çaresizlik inancı* boyutunda anlamlı olarak belirlenmiştir. Anlamlı farkın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına bakıldığında, grupların birbirinden farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Yapılan araştırmalar, yabancı dil kaygısı düşük veya kabul edilebilir orta seviyede olan öğrencilerin yabancı dil öğreniminde daha başarılı olduklarını göstermektedir. Yine yabancı dil kaygı düzeylerinin öğrencilerin dil öğrenme başarılarını etkilediği bilinmektedir (Öner ve Gedikoğlu 2007). Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin de dil öğrenme kaygıları arttıkça Türkçeyi öğrenme başarılarının olumsuz etkilenmesi muhtemeldir. Bu doğrultuda, Türkçeyi yabancı dil olarak öğreneceklere yönelik, kaygılarını azaltıcı uygulamaların yapılması gerekir.

Diğer taraftan yapılan çalışmada, öğrencilerin Türkçenin zor bir olduğunu düşünmelerinin onların konuşma kaygıları üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Öğrencilerin Türkçeye yönelik geliştirdikleri bu olumsuz tutumun akademik başarılarını da etkileyebileceği söylenebilir. Bu durumun ortadan kaldırılması için Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlere yönelik bir tutum ölçeğinin geliştirilmesi ve yabancılara Türkçe öğretenlerin, tutum ölçeğini kullanarak olumsuz tutum geliştiren öğrencilerine yönelik çalışmalar yapması gerekmektedir.

Araştırmada Türkçe kitap okuyan öğrencilerinin puan ortalamasının okumayanlara nazaran daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Türkçe öğrenen yabancıların ana dili Türkçe olanlara göre hazırlanmış metinleri okuyup anlamaları güçtür. Özellikle mesleki Türkçe öğrenenlere yönelik yapılan çalışmalarda Türkçe metinlere ihtiyaç vardır. Ancak yabancılara Türkçe öğretiminde kullanılmak için hazırlanmış Türkçe metin bulmak oldukça zordur. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenecekler için, her seviyede metinler hazırlanmalıdır.

Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin en çok konuşma becerisinde kaygı duydukları göz önünde bulundurulduğunda, sınıf içindeki konuşma uygulamalarına daha çok yer verilmelidir.

KAYNAKÇA

ADALI, Oya, "Ana Dili Olarak Türkçe Öğretimi Üstüne", **Türk Dili, Dil Öğretim Özel Sayısı,** s: 379-380 (1983), s. 31-35

AMMELBURG, Gerd, **Konuşma Sanatı Konuşmacı Eğitimi,** Doruk Yayımcılık, İstanbul 2003.

AYDIN, Selami-TAKKAÇ, Mehmet, "İngilizceyi İkinci Dil Olarak Öğrenenlerde Sınav Kaygısının Cinsiyet ile İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** s: 9(1): (2007), s. 259-266.

BEKLEYEN, Nilüfer, "Foreign Language Anxiety", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** s: 13(2) , (2004), s. 27-39.

CALP, Mehrali, **Özel Eğitim Alanı Olarak Türkçe Öğretimi,** Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010.

DE SAINT LAURENT, Raymond, **Konuşma Sanatı,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1967.

DOĞAN, Aslı, "Lise Öğrencilerinin İngilizce Öğrenimlerini Etkileyen Yabancı Dil Kaygısı", **Dil Dergisi,** s: 139 (2008), s. 48-67.

ERGENÇ, İlal, **Konuşma Dili ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü,** Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul 2002.

ERGÜR, Derya Oktar, "Yabancı Dil Öğrenimi Sürecinde Kaygı", **Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** s: 26 (2004), s. 48-53.

KARASAR, Niyazi, **Bilimsel Araştırma Yöntemi,** Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2008.

KAVCAR, Cahit-OĞUZKAN, Ferhan-SEVER, Sedat, **Türkçe Öğretimi: Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin,** Engin Yayınevi, Ankara 1995.

ÖNER, Güzide ve GEDİKOĞLU, Tokay, "Ortaöğretim Öğrencilerinin İngilizce Öğrenimlerini Etkileyen Yabancı Dil Kaygısı", **Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** s: 6(2) (2007), s. 144-155.

ÖZDEMİR, Emin, **Güzel ve Etkili Konuşma,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

ÖZDEMİR, Esra (2012). **Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Konuşma Kaygılarının Kaynakları,** Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

TAĞER, Suat, **Konuşma Eğitimi,** Papirüs Yayınevi, İstanbul 2006.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

TEMİZYÜREK, Fahri, "Türkçe Öğretiminde Konuşma Eğitiminin Yeri ve Önemi", **XII. Eğitim Bilimleri Kongresi,** Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, C.4, Ankara 2004, s. 2769-2784.

YALÇIN, Süleyman Kaan ve ÖZEK Fatih, "Söz Varlığının Temel Dil Becerilerinin ve Akademik Disiplinlerin Kazanımına Olan Etkileri", **Millî Eğitim,** s: 171 (2006), s. 130-139.

YILDIZ, Cemal, **Ana Dili Öğretiminde Çağdaş Yaklaşımlar ve Türkçe Öğretimi,** PegemA Yayıncılık, Ankara 2003.

ZWOZDIAK-MYERS, Paula ve CAPEL, Susan, "Communicating with Pupils", **Learning to Teach in the Secondary School: A Companion to School Experience** (Ed. Capel, S., Leaskand, M., Turner, T.), Routledge, New York 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2219-2229, ANKARA-TURKEY

TÜRK DİLİNDE EŞ ANLAMLILIK VE 'SAYRU-SÖKEL' SÖZLERİ

Mustafa SARI[*]

ÖZET

Bu çalışmada, Türkçenin tarihî metinlerinde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılan; ancak standart Türkçede yaşamayan *sayru* ve *sökel* sözlerinin anlam özellikleri incelenmiştir. Tarihî metinlerde genellikle eş anlamlı biçimde kullanılan bu sözler, Türkiye Türkçesi ağızlarında anlam bakımından farklı özellikler göstermektedir. Bu anlam farklarının tarihsel metinlerdeki kökenlerini araştırmak gerekmektedir. Çalışmada öncelikle sözcüklerin tarihî sözlüklerde kaydedilmiş anlamları üzerinde durulmuş; sonra tarihî metinlerde bağlama göre farklılaşan anlam özellikleri ele alınmıştır. Sözcüklerin anlam özelliklerini doğru biçimde tespit edebilmek için metinlerde geçtiği bütün yerler ve bağlam göz önüne alınmış ve kullanımdaki anlam nüansları tespit edilmiştir. Son olarak sözcüklerin Türkiye Türkçesi ağızlarında kullanılan anlamları çıkartılmış ve bunlar tarihî metinlerdeki anlamlarla karşılaştırılmıştır. Sözcüklerin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki biçim ve anlamlarını tespit etmek için, Türk Dil Kurumu tarafından Derleme Sözlüğü'nün ve Türkiye Türkçesi Ağızları ile ilgili çalışmaların söz varlığının bilgisayar ortamına aktarılmasıyla oluşturulan Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü kullanılmıştır. Tarihî metinlerde ve sözlüklerde genelde 'hasta' anlamıyla kaydedilen *sayru* sözü, Türkiye Türkçesi ağızlarında değişime uğramadan halen devam etmektedir. Ancak *sökel* sözü Türkiye Türkçesi ağızlarında anlam bakımından farklı özellikler göstermektedir. Sözcüğün ağızlarda yaşayan bazı anlamları Türkçenin tarihî metinlerinde de tespit edilmiştir. Tarihî metinler üzerinde yapılacak olan anlam bilimi çalışmaları, eş anlamlı gibi kullanılan sözcüklerin anlam bakımından nasıl bir gelişme gösterdiklerinin tespit edilmesine yardım edebilir.

Anahtar Kelimeler: Eş anlamlılık, sözcük anlam bilimi, tarihsel anlam bilimi, sayru, sökel.

SYNONYMITY IN TURKISH LANGUAGE AND THE WORDS 'SAYRU- SÖKEL'

ABSTRACT

In this study, the semantic features of *sayru* and *sökel* words which do not exist in standard Turkish but be used in Turkish historical manuscripts have been examined. These two words used generally as synonym in historical texts show different features in terms of semantic in Turkey Turkish dialects. The origins of these semantic

[*] Doç. Dr., Mevlana Ü. Eğt. Fak. Türkçe Eğt. Böl. El-mek: msari68@hotmail.com

differences in historical texts should be researched. In this study, firstly, the recorded meanings of the words in the historical texts are emphasized; then, the semantic features of the words contextually differing in the historical texts are discussed. In order to determine the semantic features of words correctly, all the points where the words existed and the context are taken into consideration and semantic differences in use of the words are identified. Finally, the words' meanings used in Turkey Turkish dialects are determined and these are compared with the meaning found in the historical texts. *Sayru* word recorded with the meaning of "sick" in historical texts and dictionaries continues its existence without any change in Turkey Turkish dialects. However, the word *sökel* shows different features in terms of semantic in Turkey Turkish dialects. Some meanings of the words existent in Turkey Turkish dialects have been found in Turkish historical texts, too. Semantics studies on historical texts can help to see how the words used as synonym progress semantically.

Key Words: Synonymity, lexical semantics, historical semantic, sayru, sökel.

1. Giriş

Anlam bilimi çalışmalarının önemli alanlarından biri de *sözcük anlam bilimi*dir (lexical semantics). Bu çalışmada, Doğan Aksan tarafından tercih edilen *sözcük anlam bilimi* teriminin kullanılması uygun görülmüştür. Sözcük anlam bilimi; eşanlamlılık, zıt anlamlılık, çok anlamlılık gibi alanlarla ilgilenir.

Sözcüklerde anlam aynılığını ifade etmek için eşanlamlılık terimi kullanılır (Palmer 2001:75, Lyons 1981:148). Ancak dilbilimciler, anlam bakımından birbiriyle tamamen örtüşen sözcüklerin eş zamanlı biçimde bulunmasının çok zor olduğunu belirtmektedir. Lyons anlam bakımından tamamen örtüşen sözcükleri, *kesin eş anlamlı* (absolutely synonymous) biçiminde adlandırır (1981:148). Böylece eşanlamlılık terimi derecelendirilmiş olur. Frank Robert Palmer ise dilde anlam bakımından birbiriyle tam örtüşen iki kelimenin bulunamayacağını belirtir (2001:75).

Eşanlamlılıkla ilgili olarak dilbilimcilerin üzerinde durduğu önemli hususlardan biri de bağlamdır. Örneğin Türkiye Türkçesinde *siyah* ve *kara* birçok bağlamda eşanlamlılık gösteren ögelerdir. Ancak eşanlamlılık çoğu kez salt nitelikli olmaktan uzaktır, bu nedenle özdeşlikten çok, anlamca yakınlık belirtir. Çünkü aynı bağlamda hiçbir anlam ayırtısı getirmeden birbirinin yerini alabilecek göstergeler az sayıdadır (Vardar 1998: 97).

Dilbilimciler bağlamın sadece eş anlamlılıkla değil, aynı zamanda anlamın bizzat kendisiyle ilgili bir durum olduğunu belirtir. Örneğin Pierre Guiraud'a göre anlam, bir sözcüğün aynı bağlamdaki diğer sözcüklerle kurduğu ilişkiye bağlıdır, bu nedenle sözcükte anlam değil kullanımlar esastır. Her sözcüğün anlamı, daha doğrusu anlamları, taşıdığı varsayılan imgeyle değil, içinde bulundukları bağlantıların tümüyle tanımlanabilir. Bu tanım, Saussure'ün *değer* kavramına işaret etmektedir. Anlam bakımından *değer*, göstergenin dildeki öbür biçimlerle kurduğu bağlantının sonucu olarak ortaya çıkar. Örneğin *kırmızı* sözcüğünün değerleri ve bunun doğal sonucu olarak kullanımları dilde *turuncu, pembe*, *erguvan* vb. sözcüklerin bulunmasına bağlıdır (1975: 27). Bu bakış açısı kullanımı esas almayan bütün sözlükleri değersizleştirmektedir.

Anlam bilimi alanında kayda değer çalışmaları bulunan Doğan Aksan, „dilde kesin eş anlamlı sözcüklerin bulunamayacağı" gerçeğinin, Türk dilinde doğurduğu sonuçlar hakkında bilgiler verir. Aksan, Türkçenin tarihî dönemlerinde eşanlamlı kelimelerden birinin zaman içinde

ya anlam farklılaşmasına uğradığını ya da yok olduğunu, öldüğünü kaydeder. Örneğin Köktürkçede kullanılan *ebir-* fiili bugün sadece *evirmek çevirmek* ikilemesinde yaşamaktadır. Fiilin kendi başına kullanımı Türkiye Türkçesinde unutulmuştur. Benzer biçimde *argın* sözü sadece *yorgun argın, bark* ise *ev bark* ikilemesinde varlığını sürdürmektedir (Aksan 1999:80). Konuyla ilgili dilimizde başka örnekler de vardır. Türkiye Türkçesinde *eğri büğrü* ikilemesindeki *büğrü* sözcüğünün ölümü de eşanlamlılığa bağlanabilir (Sarı 2001:304).

Sözlükler anlam bakımından birbirine yakın kelimeleri, eş anlamlı biçimde göstermektedir. Ancak kullanım söz konusu olduğunda durum çok farklı ve karmaşıktır. Palmer, sözlüklerde birçok kelimenin eşanlamlıymış gibi verildiğini; ancak bunun sadece kelimeyi daha kolay açıklanır hâle getirdiğini, gerçekte ise bunların çoğunun eşanlamlı sayılamayacağını belirtir. Sözlüklerde eşanlamlı verilen kelimelerin esasen birbirinden farklı olduğunu test etmek için farklı yöntemler vardır (Palmer 2001: 77).

Öncelikle eşanlamlı kelime ya da kelime grupları bir dilin farklı lehçelerine ait olabilir. Örneğin Amerika'da ve İngiltere'nin bazı bölgelerinde sonbahar için *fall* kelimesi kullanılırken İngiltere'nin diğer bölgelerinde *autumn* sözcüğü tercih edilmektedir.

İkincisi, sözlüklerde eş anlamlı verilen kelimeler, birbirinden farklı bağlamlarda kullanılmak zorundadır. Örneğin İngilizcede „ölmek" anlamına gelen *pass away*, *die, pop off* sözcüklerinin kullanımları farklı bağlamlar gerektirir. Türkçede de „ölmek" anlamına *öl-, geber, nalları dik-, tahtalıköyü boyla-, Hakkın rahmetine kavuş-, şehit ol-, imamın kayığına bin-* vb. onlarca kelime ya da kelime grubu kullanımda farklılık gösterir. „Hakkın rahmetine kavuş-" genelde saygın birinin ölümünü; *şehit ol-* vatan, millet ya da din için ölümü; *geber-* yaptığı kötülüklerle ölümü çoktan hak eden birinin ölümünü anlatmak için kullanılan söz öbekleridir.

Bazı kelimeler birlikte kullanılma bakımından sınırlıdır. Başka bir ifadeyle, bazı kelimeler sadece belirli kelimelerle birlikte kullanılmaktadır. Örneğin İngilizcede „kokmuş, ekşimiş" anlamındaki *rancid* kelimesi sadece *bacon* 'pastırma" ve *butter 'tereyağı'* ile birlikte kullanılmaktadır.

Bütün bu bilgiler ışığında, eşanlamlılıkla ilgili incelemelerde üç temel hususun ön plana çıktığı görülmektedir: Bağlam, coğrafya (lehçe/ağız), zaman. Bağlam, kelimenin sözlük anlamından ziyade kullanımıyla ilgili bir terimdir ve yukarıda alıntısı yapılan birçok dilcinin vurguladığı gibi, eşanlamlılıkla ilgili çalışmalarda dikkat edilmesi gereken önemli bir ölçüttür. Sözlüklerde eş anlamlı biçimde verilen birçok kelime, farklı bağlamlarda farklı anlamda kullanılabilmektedir.

Yine yukarıda belirtildiği gibi coğrafyaya bağlı eşanlamlılık, lehçe ya da ağızlarda kullanılan kelimeleri içine almaktadır (Sarı 2011:537) .

Eşanlamlılık ile ilgili çalışmalarda göz önünde bulundurulması gereken bir diğer unsur zamandır. Esasen dilde ortaya çıkan değişmeleri inceleyen çalışmalarda, zaman faktörü dikkate alınmalıdır. Tarihsel dilbilimi ve art zamanlı incelemelerin temel dayanağı zamandır. Tarihî metinlerde eşanlamlı gibi kullanılan birçok kelime bugün farklı anlam özellikleri kazanmıştır. Bu anlam farklarının sebepleri ve tarihsel uzantılarının incelenmesi, önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, Türk dilinin tarihî dönemlerinde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında yaygın biçimde kullanılan; ancak standart Türkçede yaşamayan *sayru* ve *sökel* sözleri eş anlamlılık bakımından incelenecektir. Türkiye Türkçesi ağızlarında farklı anlamlarla yaşayan kelimelerin bu özelliklerinin tarihî metinlerdeki kökenleri araştırılacaktır.

2. Eş Anlamlılık ve *sayru - sökel* Sözleri

Her ne kadar Palmer, eş anlamlılığın incelenmesinde sözlüklerin güvenilir olmadığını vurgulasa da her iki kelimenin Türkçenin tarihsel sözlüklerinde nasıl açıklandığını belirtmekte fayda vardır. Tarihsel sözlüklerde kelimelerin hangi anlamlarla açıklandığını tespit etmek, sözlüklerin farklı anlamları kaydetmede ne ölçüde başarılı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mesgnien Meninski'nin sözlüğünde *sökel* kelimesi bulunmazken, *sayru* sözcüğü "hasta, zebun" biçiminde anlamlandırılmıştır. Sözlükte *sayrulık* sözcüğü de madde başı yapılmıştır (2000: 3019).

W. Radloff'un sözlüğünde *sökel* sözü "hasta" biçiminde anlamlandırılmış ve kelimenin *sökül* biçimi de aynı anlamla kaydedilmiştir. Ayrıca, *sökellik* sözü de madde başı yapılmıştır. Sözlükte *sayru* sözünün anlamı "hasta, zayıf, güçsüz" biçimindedir, *sayruluk* sözü de madde başı yapılmıştır (Erbay 2011).

Şeyh Süleyman Efendi'nin Çağatayca lügatinde, *sökel* sözü "hasta, bî-derman, za'îf, nâ-tüvan, sakat, alîl, mariz, nâ-çâr"; *sayru* ise "üzgün, hasta, marîz,…" anlamındadır (1298).

Clauson, *sökel* sözünü "hasta" biçiminde anlamlandırır. Kelimenin, "diz çökmek, ayağa kalkamamak" anlamındaki *sök-* fiilinden türemiş olabileceğini, muhtemel vurgusu yaparak açıklar. Kelime, ayrıca Çağatay Türkçesinde "hasta" anlamının yanında, "topal, kötürüm" anlamlarında kullanılmaktadır. Ancak Clauson, Kaşgarlı Mahmud'un kelimenin Oğuzca olduğu yönündeki düşüncesini, Hakaniye Türkçesinde de kullanıldığı için, tartışmalı bulur. Kelime Oğuz, Kıpçak, Harezm ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde geçmektedir (1972:820). Söz konusu eserde *sayru* sözü ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Eserde *sökel* sözünün "sakat, topal, kötürüm" biçiminde anlamlandırılmış olması dikkat çekicidir.

Hüseyin Kazım Kadri'nin, *Büyük Türk Lügati* adlı eserinde *sökel* sözünün, *sükel* ve *sükül* biçimlerinin de bulunduğu ve Çağatayca olduğu belirtilmiş ve kelime "zayıf, arık, hasta" biçiminde anlamlandırılmıştır (1943:150). Sözlükte *sayru* kelimesi de "mehcur, hasta, mariz" anlamlarıyla verilmiştir (1943:33).

Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmani* adlı eserinde, *sökel* sözü yoktur. Eserde *sayrı* sözü, "Hasta. Savmak, tesir etmek. Üzgün, hasta, rencûr, nekahette, nâka, nukaha. Yanar hasta, mariz." biçiminde anlamlandırılmıştır. Kelime açıklanırken *savmak* sözüne gönderme yapılmıştır. *Savmak* sözü ise "Savmak, geçmek, fevt, def olmak, zail, fâtir, mündefi olmak, ateş çiçek, hastalık, kalabalık, mevsim geçmek, yaraya iltiyam bulmak, içtenleyip geçmek, tesir." biçiminde anlamlandırılmıştır (Toparlı 2000:336). Eserde sözcüğün ateşli hastalıklar için kullanılması dikkat çekicidir.

Kamus-ı Türki'de *sökel* sözü bulunmamaktadır. *sayru* sözü ise "hasta, mariz, keyifsiz, üzgün" biçiminde açıklanmış ve "Terk edilmiş olsa da diriltilmeye hak eden kelimelerimizdendir." açıklanması eklenmiştir. Ayrıca Farsça *hasta* sözü açıklanırken *sayrı* karşılığı verilmiştir.

*Burhan-ı Katı'*da geçen Farsça *sûgel* sözünün anlamı şöyle verilmiştir: Mezruʻata arzı olan sarılık afetine derler ki Türkîde *sak* tabir ederler. *sûg* sözü de "matem, musibet ve gussa" anlamlarındadır (Öztürk-Örs 2000:694). Kelime hem biçim hem de anlam bakımından Türkçe *sökel* sözüne benzemektedir. Farsçada kelime arpa, buğday vs. gibi bitkilerde görülen sarılık, hastalık için kullanılmaktadır. Ne var ki diller arasında ilişkiler bakımından böyle bir anlam aktarması pek mümkün görünmemektedir.

Kelimelerin Türkçenin tarihî sözlüklerinde geçen biçim ve anlam özellikleri, Palmer'in belirttiği gibi, çok net bilgiler vermemektedir. Her iki kelimenin Türkçenin tarihî metinlerinde geçen biçimleri bu konuda daha net bilgiler sunabilir. Kelimelerin anlam nüanslarını kaçırmamak için incelenen metinlerde geçen bütün bağlamları göz önüne alınmıştır.

Orhon Yazıtları'nda *sayru* ve *sökel* sözleri geçmemektedir. Ancak "çöktürmek, bağımlı kılmak" anlamındaki *sökür-* fiili kullanılmıştır (Tekin 2006:166). *Eski Türkçenin Grameri* adlı çalışmanın sonundaki sözlükte de aynı bilgiler bulunmaktadır (Gabain 1988:294). Clauson *sökel* sözünün yazıtlarda da geçen *sök-* fiilinden türetilmiş olabileceğini vurgular (1972:820).

Divanu Lügati't-Türk'te *sayru* sözü bulunmazken *sökel*'in Oğuzca olduğu belirtilmiş ve şu örnekler verilmiştir (Atalay 1986):

Sökel sızdı 'Hasta arıkladı, zayıfladı.' (II-10)

Sökel tınıgı artak 'Hastanın soluğu fena.' (II-40)

Er *sökel* turur. 'Adam hastadır.' (III-181)

Sökel onguldı 'Hasta iyi oldu.' (III-395)

Sökelge sufşadı 'Hastaya okudu.' (III-286)

Karahanlı Türkçesiyle yazılmış olan *Kur'an Tercümesi*'nde *sayru* sözü geçmezken, *sökellik* sözü "hastalık" anlamıyla kaydedilmiştir (Ata 2004). Dönemin kayda değer eserlerinden *Kutadgu Bilig* (Arat 1979) ve *Atabetü'l-Hakayık*'ta ise her iki kelime de geçmemektedir (Arat 2006).

Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış bazı metinlerde, örneğin *Dede Korkut*'ta *sökel* geçmezken *sayru* sözünün geçmesi; her iki kelimeyi de kullanan metinlerde, örneğin *Nazmü'l-Hilafiyyat Tercümesi*'nde kullanım sıklığının *sayru* lehine çok fazla olması; Harezm Türkçesiyle yazılmış metinlerde, örneğin *Nehcü'l-Feradis* ve *Kısasü'l-Enbiya*'da, *sayru* bulunmazken *sökel*'in kullanılması Kargarlı'nın verdiği bilgileri tartışmalı hale getirmektedir.

Nehcü'l-Feradis'te *sökel* sözü oldukça yaygın biçimde kullanılmış iken *sayru* kelimesine yer verilmemiştir (Tezcan-Zülfikar 2004). Örnek:

On sekiz kün *sökel* boldı. (6-16)

Hasan Hüseyn (ra) ekegü *sökel* boldılar. (140-3)

Harezm Türkçesinin bir diğer eseri olan *Kısasü'l-Enbiya*'da da *sayru* kelimesi bulunmamaktadır (Ata 1997). Eserde kelimenin *sökül* biçimi, "hasta, zayıf, güçsüz" anlamıyla geçmektedir. Örnek:

Eki yarım yaşlığ, ḳızıl ḳaşġa, tört adaḳı *sökül* buzaġusı bar erdi (59v 7)

Örnekteki kullanım, "hasta zayıf, güçsüz"den ziyade Clauson'un vurguladığı gibi "topal, kötürüm" anlamına yakındır.

Harezm Türkçesiyle yazılmış olan *Mu'inü'l-Mürid* adlı eserde *sayru* sözü bulunmazken *sökel* aşağıdaki örnekte olduğu gibi kullanılmıştır (Toparlı-Argunşah 2008):

tişi ‘iddet içre takı öldi er

neteg bolġay emdi bu ‘iddet muŋar

ṭalâḳ ‘iddeti er *sökel* bolmasa

ḳamuġ âlde ya’ḳûb berâber tutar

Kıpçak Türkçesi Sözlüğü“nde her iki kelime de kaydedilmiĢtir. *Sökel* „hasta“ (BM, GT, ÖM, KĢ, TA); *sökel ol-* „hastalanmak“ (BM); *söküş* „hastalanma“ (ĠH); *sökelek* „hastalık“ (KĢ) *sökellik* „hastalık“ (BM, ÖM, TA); *sayrı* (ĠH, TZ) / *sayru* (BM) „hasta“; *sayrılan-* „hastalanmak“ (TZ) anlamlandırılmıĢtır (Toparlı-Vural-Karaatlı 2003).

Seyf-i Sarayi“nin *Gülistan Tercümesi*“nde *sayru* geçmemektedir. Ancak aĢağıdaki örneklerde geçen *sökel* sözü ilk örnekte ilk örnekte „yorgun“, ikinci örnekte ise „hasta“ anlamındadır (Karamanlıoğlu 1989):

Çün teveler arıp *sökel* boldı (111-10)

Sökel ir saġ boldı saġ öldi (116-5)

Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi“nde *sayru* sözü Ģu örnekte olduğu gibidir (Ergüzel 1999):

“Vay saña, olḫasta degüldür, dünki gün ben andan birez vech istedüm-idi. Baña nesne virmemeg-içün sayrulanur” (356b-2)

Bazı araĢtırmacılar tarafından karıĢık dilli eserler arasında zikredilen *Kitab-ı Gunya*“da *sayru* sözü 5 defa kullanılmıĢken *sökel* 17 defa geçmektedir (AkkuĢ 1995). Kelime bütün bağlamlarda „hasta“ anlamıyla kullanılmıĢtır. Örnek:

“Eger imām tendürüst olsa örü turup namāz ḳılsa cemāʿāt *sökel* olsalar ve oturup namāz ḳılsalar reva olur ḳamuḳ avülde.” (29a.13)

“Eger güci yitmese altmıĢgün oruc duta ve eger *sökel* olsa orucu daḫı dutmasa altmıĢ miskine taʿām vire ya degme birine iki batman bugday vire.” (50a.7)

“Eger *sökel* eyitse ben bu *sökellikden* ṭurursam Tengri emrinden kim ḥacḳılam veş aġ alup ḥacḳılsa ol musulmānlıḳ ḥaccı olur.” (66a.12)

AĢağıdaki örnekte ise *sökel* ve *sayru* sözleri birlikte kullanılmıĢtır:

“Eger *sayru* giĢi kimerseye benüm içün ḥacḳıluñ diyü buyursa, ḥacḳıldursa eger ol *sökellikden* turmadın ölse olḥac revā olur.” (66a.5)

Eserde *sayru* sözü de geçtiği bütün yerlerde „hasta“ anlamındadır:

Eger ʿavrat ol gün ḥayz görse ya *ṣayru* olsa eyle kim oruc dutabilmese kefāret aña vācıb olmaz (51a.4)

Ondanş oñra *ṣayru* olsa ol on gün orucı anuñ boynında olur. (52a.4)

14. yüzyıl eserlerinden *Nazmü’l-Hilafiyyat Tercümesi*“nde hem *sayru* hem de *sökel* sözleri bulunmaktadır. *sayru* ve türevleri 32 defa kullanılmıĢken, *sökel* sözü iki defa geçmektedir. Kullanım sıklığı bakımından orantısız bir durum olsa da her iki sözün de bulunması bakımından bu eser önemlidir. Bu eserde de her iki sözcük „hasta“ anlamındadır:

“Saġ lar gibi gördi anı Ebû Yûsuf, *sökel* gibiş adı anı Muḥammed.” (8a-11)

"Ya"ni bir *sayru* giGi baGıyla namāzda îmā eylemekden ' āciz olsa, gönli ile îmā eyleye." (24b-15)

Dede Korkut'ta *sökel* kullanılmamıGtır; ancak *sayru* sözü Gu önekte geçmektedir.

"Meger birgün köprisinüñ yamacında bir bölük oba k ondurmıGidi. Ol obada bir yah Gi yigit *sayru* düGmiGidi." (155-10)

Yunus Emre Divanı"nda *sökel* sözü bulunmazken *sayru* sözü 7 defa, aGağıdaki örneklerde olduğu gibi „hasta" anlamında kullanılmıGtır (Tatçı 1990):

„IGkdan dertlü olana dermânum vardur benüm

„IGk *sayrusı* olana erkândur sora geldüm

Sayru olmıGıniler Kur'ân ünini dinler

Kur'ân okıyan kendü kendü Kur'ân içinde

Süheyl ü Nev-Bahar'da *sökel* kelimesi yoktur; ancak *sayru* kullanılmıGtır (Dilçin 1991). Örnek:

Didi kim niçün yatasın k ayg ulu

Ki *sayrulık* ide tenüñde g ulü (640)

Ki og lan hoGolmıGken ansuzın

Girü *sayru* oldı açamaz gözin (717)

Münebbihü'r-Rakidin adlı eserde de *sökel* sözü bulunmazken *sayru* aGağıdaki örneklerde olduğu gibi „hasta" anlamıyla kullanılmıGtır (Yavuzarslan 2002):

"Bana rızk vermek elinden gelmez *ṣayru* olursam ş ağ lık vermege k udreti yetmez." (N20a-1)

"Her k anda müsülmān *ṣayrusın* iGitdüm anı ş ora vardum." (N39a-8)

Erzurumlu Darir"in *Yüz Hadis Yüz Hikaye* adlı eserinin Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait 1442 tarihli nüshası (E kısaltmasıyla verilen eski nüsha) ile 1651 tarihli nüshası (Y kısaltmasıyla verilen yeni nüsha) karGılaGtırıldığında, *sayru* sözü yerini Farsça *hasta*"ya bıraktığı görülür. E nüshasında 8 defa geçen *sayru* Y nüshasından tamamen *hasta* sözüyle değiGtirilmiGtir. Bu değiGim, *sayru* ve *hasta* arasındaki anlam denkliğini göstermektedir (Sarı 2007). Örnek:

"*Ṣayru* oldıyıdı, gövdesi (8) ala oldı; soñra girü gey oldı." (E66a-7)

"…*ḫasta* oldıyıdı, gevdesi (10) ala oldı…" (Y156b-9)

"Vah y geldi ki yā 'Îsā evvel *ṣayru* oldug uñda Gifā virdük." (E93a-14)

"Vah y geldi ki (6) yā ' Îsā, evvel *ḫasta* olduñ; Gifā virdük…" (Y206a-5)

"Gövdeden *ṣayru*lık gidermekdür." (E101a-6)

"Ve gövde- (11) den *hasta*lık gidermekdür." (Y219b-10)

Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış tıp metinlerinden, sağlıkla ilgili bu iki kelimenin anlam farkını daha çok koruyacağı düşüncesiyle, taramalar yapılmış; ancak taranan metinlerde *sökel* sözüne rastlanmamıştır. Örneğin, 15. yüzyılda kaleme alınan *Kitabü'l-Mühimmat*'ta *sökel* sözü geçmezken, *sayru* sözü 'hasta' anlamıyla kullanılmıştır (Özçelik 2001):

"Bu *sayruyı* ḳusduralar her haftada bir kez devâ-yı türbüd içüreler." (35b-2)

"Fasl-ı şitâ *sayrulıḳdan* turmış kişiler ve ḥâmile olmış ḥatun kişiler ve oğlan ṭoġurmışlar tedbîrindedür." (2b-1)

Hacı Paşa'nın *Müntahab-ı Şifa* adlı eserinde *sökel* kelimesi yoktur; *sayru* sözü bütün geçtiği yerlerde 'hasta' anlamıyla kullanılmıştır (Önler 1990). Örnek:

"ḳan açan ki *ṣayrunuŋ* uşşı gitse üzerine ṣovuḳ ṣu açalar"(14b-1)

"… dükeli *ṣayrulıḳlar* gece ḳatı olur…" (15b-6)

İshak bin Murad'ın *Edviye-i Müfrede* adlı eserinde de *sökel* sözü kullanılmamıştır. Eserde *sayru* sözü aşağıdaki örnekte olduğu gibi geçmektedir (Canpolat-Önler 2007):

"… elbetde ḳarı ʻavrata ve *ṣayruya* yaḳınlıḳ eylemeyeler ki mefâcâ ölümin getürür." (59a-12)

"… eçek südi yavuz *ṣayrulıḳlara* sil gibi dıḳḳ gibi cüzâm gibi daḫı bunlara benzer *ṣayrulıḳlara* içürseler yarar." (19b-3)

Tarama Sözlüğü'ne hem *sökel* hem de *sayru* sözleri 'hasta' anlamıyla alınmıştır. Eserde *sayru* kelimesinin örneği daha çoktur. Ayrıca *sayrucağı, sayruluk, sayru evi* biçimleri de kaydedilmiştir.

Tarama Sözlüğü'nde, *Camiü'l-Fürs* adlı sözlükten alıntı yapılarak, Farsça *hasta* sözünün aslında kaynak dilde "yaralı" anlamında olduğu, her *sayruya hasta* demenin doğru olmadığı belirtilmiştir. Ne var ki tarihî metinlerde *hasta* ve *sayru* sözleri genelde eş anlamlı biçimde kullanılmıştır.

Türkçenin tarihî metinlerinde genelde eş anlamlı biçimde kullanılan *sayru* ve *sökel* sözleri, bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında hangi anlamlarla yaşamaktadır? Ağızlarda yaşayan anlamların uzantılarını tarihî metinlerde bulmak mümkün müdür?

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan *Derleme Sözlüğü*'nün ve Türkiye Türkçesi ağızları ile ilgili yapılmış çalışmaların bilgisayar ortamına aktarılmasıyla oluşturulan Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü'nde *sayru* kelimesi, Çandarlı *Bergama – İzmir, Bursa, Çorum, İgabanözü *Polatlı –Ankara, Mahmutseydi *Alanya – Antalya bölgelerinde **'hasta'** anlamıyla kullanılmaktadır. Kelime aynı anlamla *soyrı* biçiminde Bafa *Milas – Muğla'da; *sayrı* biçimiyle Malatya'da; *seyru* biçiminde İgabanözü *Polatlı – Ankara, Yenice – Muğla'da yaşamaktadır.

Adı geçen sözlükte *sökel* sözünün, ağızlarda çok farklı kullanımları kaydedilmiştir. Kelime **'Humma, ateşli bir hastalık.'** anlamıyla Karakeçeli – Çorum, *Tirebolu – Giresun, *Hadım, *Ermenek – Konya, Civanyaylağı *Mersin, Çukurbağ *Mut – İçel, *Manavgat, Güzelsu *Akseki – Antalya'da; **'Güçsüz, düşkün'** anlamıyla, Yakasinek – Afyon, Aydoğmuş –Isparta, Söğüt *Orhaneli – Bursa, *Alayunt – Kütahya, Eskişehir, Kastamonu, *Çerkeş – Çankırı, Samsun, *Merzifon – Amasya, *Ünye, *Perşembe – Ordu'da; **'tifo'** anlamıyla *Karaman, *Bozkır, *Ilgın – Konya, İshaklar *Gülnar – İçel'de; **'zatürre'** anlamıyla *Gülnar – İçel'de; **'sakat'** anlamıyla – İzmir, *İskilip –Çorum, *Merzifon – Amasya'da; **'Öldürücü grip'** anlamıyla *Eğridir – Isparta,

Akyar – Aydın, Konya, *Cebelibereket –Adana"da; **'Bedende yara ya da çıban oluşturan, geçici, ateşli hastalıkların tümü.'** anlamıyla Çorum ve Konya"da yaşamaktadır.

Burada üzerinde düşünülmesi gereken asıl konu, Türkiye Türkçesi ağızlarında bugün görülen farklı anlamların tarihsel uzantılarını, eski metinlerden tespit etmenin mümkün olup olmadığıdır. Tarihî metinlerden yapılan taramalarda, *sökel* sözünün bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan sadece iki anlamı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki „sakat" diğeri „güçsüz, düşkün" anlamlarıdır. Sözcüğün diğer anlamlarını tarihî metinlerden ve sözlüklerden tanıklamak mümkün olamamıştır.

3. Sonuç

Bu çalışmada Türkiye Türkçesi ağızlarında farklı anlam özellikleri bulunan *sayru* ve *sökel* sözleri incelenmiş; tarihî metinlerde kelimelerin anlam özellikleri üzerinde durulmuştur. Tarihî metinler üzerinde yapılan tarama ve değerlendirmeler ışığında, çalışmadan elde edilen sonuçlar aşağıda maddeler halinde çıkarılmıştır:

1. Bugün eşya da yakın anlamlı kelimelerin anlam özelliklerini tespit etmek için tarihsel anlam bilimi çalışmalarına ihtiyaç vardır. Zamana, coğrafyaya ya da bağlama göre değişen anlam özelliklerinin tarihsel kökenlerini tespit etmek, anlam bilim açısından önemlidir.

2. Tarihsel anlam bilim çalışmalarında özellikle sözcük anlam bilimi gibi konularda anlam nüanslarının tespiti için, incelenen kelimelerin geçtiği bütün yerlerin ve bağlamın göz önüne alınması gerekmektedir.

3. Dizinler, genellikle sözlüklerde verilen anlamları aktardığı için, kelimelerin farklı bağlamlardaki anlamlarını tespit etmede yetersiz kalmaktadır. Bağlama göre değişen anlam farkını tespit etmeyen bir dizin, sadece biçimlerin görülmesine yardımcı olabilir. Dizinlerde bağlama göre değişkenlik gösteren farklı anlamların kaydedilmesi gereklidir. Bir kelimenin tarihî metinlerden tevarüs eden anlam zenginliği kaydetmek, dilin korunması ve anlam özelliklerinin gelecek kuşaklara aktarılmasında önem arz etmektedir. Aksi takdirde, anlam bilimi açısından herhangi bir kelimenin 251 ya da 453 defa geçtiğini tespit etmenin bir faydası yoktur.

4. Her ne kadar Kaşgarlı Mahmud *sökel* sözünün Oğuzca olduğunu belirtmiş olsa da tarihî metinler üzerinde yapılan taramalar ve sayısal değerlendirmeler, *sayru* sözünün Batı Türkçesinde *sökel*'e göre daha yaygın olduğunu göstermektedir.

5. Türkiye Türkçesi ağızlarında *sayru* sözü tarihsel metinlerde olduğu gibi „hasta" anlamıyla yaşamaktadır. Ancak *sökel* sözü genel anlamda hastalığı değil, „humma, ateşli hastalık, tifo, grip ve zatürre" anlamlarında olduğu gibi özel bir hastalık için kullanılmaktadır. Bu anlamda *sökel* sözünün, Türkiye Türkçesi ağızlarında anlam daralmasına uğradığı söylenebilir.

6. Taranan örnekler, her iki kelimenin de genel anlamının „hasta" olduğunu; *sökel* sözünün bazı örneklerde dar anlamda özel bir hastalığı karşıladığını göstermiştir. Örneğin *Kısasü'l-Enbiya*"da „topal, kötürüm" anlamlarında kullanılmıştır.

7. *Sökel* sözünün, *Kısasü'l-Enbiya*"da rastlanan ve Clauson"un altını çizdiği „topal, kötürüm" anlamı, „İzmir, *İskilip–Çorum, *Merzifon–Amasya"da bugün yaşamaktadır.

8. Aynı sözcüğün, Yakasinek – Afyon, Aydoğmuş–Isparta, Söğüt *Orhaneli – Bursa, *Alayunt – Kütahya, Eskişehir, Kastamonu, *Çerkeş– Çankırı, Samsun, *Merzifon – Amasya, *Ünye, *Perşembe – Ordu"da yaşayan „güçsüz, düşkün" anlamı Seyf-i Sarayi"nin *Gülistan Tercümesi*"nde tespit edilmiştir.

9. Bir sözcüğün sadece ağızlarda yaşayan anlam özelliğinin tarihî metinlerle de tanıklanması, tarihsel anlam bilimi açısından önemlidir.

KISALTMALAR

BM: Kitabu Bulgatü'l-Müşkak Fi Lügati't-Türk ve'l-Kıfçak

GT: Gülistan Tercümesi

İH: El-idrak haşiyesi

İM: İğâlü'l-müluk ve's-selatin

KİK: Kitabü'l-İdrak Li-Lisani'l-etrak

TA: Kitab-ı Mecmu-ı Tercüman-ı Türki ve Acemi ve Mugali

TZ: Et-tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye.

KAYNAKÇA

Ahmet Vefik Paşa (2000) *Lehçe-i Osmani* (Haz. Recep Toparlı) TDK Yay., Ankara.

AKKUş, Muzaffer (1995) *Kitab-ı Gunya*, TDK Yay., Ankara.

AKSAN, Doğan (1999) *Anlambilim,* Engin Yayınevi, Ankara.

ARAT, R. R. (1979) *Kutagdu Bilig III*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, İstanbul.

ARAT, R. R. (1991) *Kutadgu Bilig I*, TDK Yay., Ankara.

ARAT, R.R. (2006) *Atabetü'l-Hakayık*, TDK Yay., Ankara.

ATA, Aysu (1997) *Kısasü'l-Enbiya I-II*, TDK Yay., Ankara.

BİLGİN, Azmi (1996) *Nazmü'l-Hilafiyyat Tercümesi*, TDK Yay., Ankara.

CANPOLAT, Mustafa – ÖNLER, Zafer (2007) *Edviye-i Müfrede*, TDK Yay., Ankara.

CLAUSON, Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish,* Oxford.

Derleme Sözlüğü (1993) TDK Yay., Ankara.

DİLÇİN, Cem (1991), *Mes'ud Bin Ahmed, Süheyl ü Nev-Bahar,* TDK Yay., Ankara.

ERBAY, Fatih (2011) *W. Radloff'un Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Aybil Yay., Konya.

EREN, Hasan (1990) *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü,* Ankara.

ERGİN, Muharrem, (1997) *Dede Korkut Kitabı I-II*, TDK Yay., Ankara.

ERGÜZEL, Mehdi (1999) *Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi*, TDK Yay., Ankara.

GABAİN, A Von (1988) *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın), TDK Yay., Ankara.

GUIRAUDA, Pierre (1999) *Anlambilim* (Çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul.

Hüseyin Kazım Kadri (1943), *Büyük Türk Lügati,* İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi (1989) *Seyf-i Sarayi Gülistan Tercümesi*, TDK Yay., Ankara.

LYNOS, John (1981) *Language and Linguistics,* Cambridge University Press, Cambridge.

MENGİNSKİ, Mesgnien (2000), *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae - Arabicae - Persicae = Lexicon Turcico - Arabico - Persicum 1 - 6 ,* Simurg Yay., İstanbul.

Mütercim Asım Efendi (2000) *Burhan-ı Katı* (Haz. Mürsel Öztürk- Derya Örs), TDK Yay., Ankara.

ÖNLER, Zafer (1990) *Müntahab-ı Şifa*, TDK Yay., Ankara.

ÖZÇELİK, Saadettin (2001), *Kitabü'l-Mühimmat*, AKM Yay., Ankara.

PALMER, F. R. (2001) *Semantik* (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat, Ankara.

SARI, Mustafa (2001) „Türkiye Türkçesinin Söz Varlığında Sözcüklerin Tek Biçimler Hâlinde Yaşaması", *Türk Dili*, S. 592, Mart 2001, s. 300-312.

SARI, Mustafa (2007), *Türkçede Art Zamanlı Değişmeler*, Pagam A Yay., Ankara.

SARI, Mustafa (2011), „Türkiye Türkçesinde Eş Anlamlılıkla İlgili Bazı Sorunlar", *Turkish Studies*, S. 6/1. s. 533-538.

İgemsettin Sami (1989) *Kamus-ı Türki* (Haz. Mehmet Emin Ağar), Enderun Kitabevi, İstanbul.

İgeyh Süleyman Efendi (1298), *Lügat-i Çağatayî ve Türkî-i Osmanî,* İstanbul.

Tarama Sözlüğü (1996), TDK Yay., Ankara.

TATÇI, Mustafa (1990) *Yunus Emre Divanı-İnceleme-I*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

TEKİN, Talat (2006) *Orhon Yazıtları*, TDK Yay., Ankara.

TOPARLI, Recep – VURAL, Hanifi – KARAATLI, Recep (2003), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara.

TOPARLI, Recep – ARGUNŞAH, Mustafa (2008), *Mu'inü'l-Mürid*, TDK Yay., Ankara.

YAVUZARSLAN, Paşa(2002) *Münebbihü'r-Rakidin I-II*, TDK Yay., Ankara.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2231-2250, ANKARA-TURKEY

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE CERES (ÇAN/ÇINGIRAK)*

*Bahir SELÇUK***

ÖZET

Arapça bir kelime olan ceres, Türkçede çan, çıngırak; Farsçada derâ şeklinde kullanılır.

Geçmişi çok eski dönemlere uzanan kadar çan ve çıngırak, eski hayat sisteminde farklı kullanım alanları bulmuştur. Özellikle kervancılığın yaygın olduğu dönemlerde çan, kervanın başındaki kişi ile kervan ve kafile arasında irtibat sağlayan bir araç olmuş; hazırlanma, yola çıkma, kafileyi bir arada tutma gibi fonksiyonlar icra etmiştir. Bunun yanında avcı kuşları takip edebilmek amacıyla ayaklarına çıngıraklar takılmıştır.

Gündelik hayata ait unsurlara çeşitli gerekçelerle yer verilen Klâsik şiirde, çan ve çıngırak göstergeleri daha çok yukarıda bahsedilen kullanım alanlarıyla şairlerin ilgisini çekmiştir. Zaman zaman şiirde kilise çanını ifade etmek için de ceres kelimesi kullanılmıştır. Fakat ceres göstergesi daha çok kervancılığın sembolü hâline gelen deve çanı için kullanılmıştır.

Biçimi, içinin boş olması, baş aşağı durması, hassas olması, gayriihtiyariliği, sürekli ses çıkarması, uzaklardan duyulması, sesini engellemek amacıyla içine ot tıkılması gibi özellikleri ile ceres, şairlere ilham kaynağı olmuştur. Bunun yanında ceresle ilgili beyitlerde yol ve yolculuk teması dikkat çekmektedir. Farklı durumları ifade eden bu yolculuklarda, yol boyunca çekilen sıkıntılardan doğan feryat ve figanlar, âh edip ağlamalar hep ceres göstergesi ile ifade edilmiştir.

Şairler, bu özelliklerden hareketle ceres kavramı etrafında zengin ve renkli imajlar oluşturmuşlardır. Bu çalışmada, divanlar taranarak ceres (derâ, zil vb.) kelimesinin geçtiği beyitler tespit edilmiş; ceresin, edebî metne yansıyış şekli ve ceres etrafında oluşturulan hayal unsurları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: klâsik şiir, divan, ceres (çan, çıngırak), edebî metin.

CERES (BELL/RATTLE) IN THE CLASSICAL TURKISH POEM

ABSTRACT

Ceres which is originally an Arabic word is used as bell, rattle in Turkish; as derâ in Persian.

---

* 10-12 Mayıs 2012 tarihlerinde Ordu Üniversitesince Mehmed Çavuşoğlu anısına düzenlenen Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulmuş bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi Fen Edebiyat Fak, El-mek: bahirselcuk@gmail.com

Having a long past, bell and rattle had different areas of use in ancient life system. Ceres became a tool providing the communication between caravan and the person in front of the caravan; performed the functions of preparation, setoff, holding the group together especially during the times when the caravan trade was widespread. Besides to follow fowlers, they were worn rattles to their feet.

Indicators of bell and rattle attracted authors mostly with areas of use mentioned above in classical poetry which includes elements about daily life because of various reasons. While the word ceres was used to express church bell time to time in poetry, mostly camel bell which became the symbol of caravan trade was meant.

Thanks to various features such as being hollow, being in the upside-down position, being so delicate, being involuntary, sounding all the time, being heard far away, being put grass in it to block its sound and with its shape ceres provided the inspiration for authors. Besides theme of passage and travel stands out in couplets about ceres. Expressing different situations inside them, in these travels lamentation which was caused because of troubles during the passage was expressed with the indicator of ceres.

Authors managed to make rich and colourful images from the point of these features. In this work the couplets in which the word ceres (rattle, bell etc.) takes place have been detected by searching divans; the reflection of ceres to literary text and imaginary elements formed around ceres have been emphasized

Key Words: divan, classical poetry, ceres(bell, rattle), literary text.

Giriş

Arapça bir kelime olan ceres, Türkçede çan, çıngırak, zil; Farsçada derâ olarak geçer. Yine Arapçada nâkûs, Farsçada zeng kelimeleri de çan/çıngırağı ifade eden kelimelerdir. Kelime, eski Türklerde gang, çang, çeng, çong, çung; Batı dillerinde clocca, signum, campana, nola, cloche isimleriyle anılır. (Şahin, 1993:196)

Genellikle metalden, bazen de boynuz, tahta, cam ya da kilden yapılmış,içindeki bir dille ya da dışdan bir çekiç ya da tokmakla kenar ucuna vurulduğunda çınlayıcı bir ses çıkaran içi boşkaba *çan*; çoğunlukla pirinç ya da tunçtan, bazen de bakır, pişmiş toprak, porselen, cam gibi başka katı maddelerden yapılan küçük çanlara da *çıngırak* denir. (Britanncica, 1987:307, 402)

Kültürel çevre, kullanım amacı, yapım maddesi çan ve çıngırakların biçimini belirlemektedir. Kenarları düz, dışbükey, içbükey, yarıküre, fıçı, lale biçiminde; kesiti ise yuvarlak, kare, dikdörtgen, elips ya da çokgen biçiminde olabilir. (Britanncica, 1987:307)

Dışveya iç yüzüne vurulduğu zaman ses çıkaran tunçtan yapılmışolan çan, genellikle armut biçimindedir. Üst tepeliğindeki halkaya asılan madenî tokmağı sallandıkça ses verir. Dışarıdan vurulanları da vardır. (Önder, 1995:38) Çan, başlıca beşparçadan oluşur: maşa, karın, beyin, taç ve tokmak. (Büyük Larousse, 1986:2561)

İlkçağlara kadar uzanan birçok eski mezarda örneklerine rastlanan çan ve çıngırağın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar, Ahid Sandığı'nın bulunduğu kutsal mekâna girenlerin giymesi gereken Hz. Hârûn'un özel elbisesine asılı çıngırakları, çanla ilgili ilk işaret saymışlarsa da mevcut bilgilere göre ilk defa M.Ö. 1000 yıllarında Çin'de kullanılmaya başlamış daha sonra Batı'ya doğru yayılmıştır. (Meydan Larousse, 1986:133; Şahin, 1993:196)

Çanın ilk başlarda insanları tehlikelerden korumak amacıyla kullanıldığı sanılmaktadır. Bazı eski toplumların, yeryüzünü doldurduğuna inanılan kötü ve zararlı cinleri insanlardan uzaklaştırmak için çan çaldıkları bilinmektedir. Hristiyanlardaki çan kültünün de böyle bir hurafeden kaynaklandığı sanılmaktadır. (Şahin, 1993:196)

Çan; ayinin önemli aşamalarını, saat başlarını, sevinci, yası haber verir; önemli olayları bildirir; ibadete çağırır. Hristiyanlıkta vaftiz, nikâh, ölüm gibi dinî törenlere eşlik eder.

Hristiyan ve Budacı manastırlarında çan sesi günlük yaşamın düzenleyicisidir. Çanlara yurtseverlik simgesi ve savaş ganimeti olarak da değer verilmiştir. İstilacılar, direnişin en canlı simgesini ortadan kaldırmak için ele geçirdikleri yerlerde önce çanları sustururlardı. Çoğu kültürlerde biçim, malzeme ve süslenmesine özen gösterilen çanlar birer sanat nesnesi olmuş, gerek Doğu, gerek Batı dinlerinde çan süslerine simgesel değerler katılmıştır. (Britanncica, 1987:307; Büyük Larousse, 1986:2561)

İlkçağ Asya, Mısır, Yunan ve Roma'sında dinsel törenlerde çıngırak önemli bir yere sahipti. İbadete çağırmak için kullanılan çıngırağın cinleri çıkardığına ve hastaları iyileştirdiğine inanılırdı. Asya ve Avrupa manastırlarına hem ayinlerde hem de günlük yaşamı düzenlemede geniş işlevlere sahipti. (Britanncica, 1987:402-403)

Güney Rusya'da yapılan arkeolojik kazılarda Kimmer ve İskitlere ait dinî anlamı olan çıngıraklar ele geçirilmiştir. Bunların kötü ruhları kovmak için kullanıldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca, çıngırağın İskit ve Urartularda at koşum takımlarında süs unsuru olarak kullanıldığı, kazılardan ele geçirilen buluntulardan anlaşılmıştır. (Meydan Larousse, 1986:216)

Batı'da sokak satıcıları, tellallar ve gece bekçileri işaret vermek ve dikkat çekmek için çıngırak kullanılırdı. Eski Yunan'da balık pazarının, Roma'da da hamamların açılışı çıngırakla duyurulurdu. Cenaze törenlerinde genellikle kötü ruhları kovma amacıyla çan çalınması yaygın bir uygulamaydı. Bu durum, XI. yy. Bayeux Duvar Halısı'nda işlenmiştir. Ortaçağ Avrupa köylüleri, çıngırağı bereket büyüsü olarak tarlalarda çalarlardı. (Britanncica, 1987:403)

Çıngırak (ghanta), Hindistan'da, Çin'de, Tibet'te ve Uzakdoğu ülkelerinde eski çağlardan beri, gerek Brahman gerek Buddha dininde kullanılagelmiş,birçok tanrı resminde bir simge olarak kullanılmıştır. (Meydan Larousse, 1986:216)

Bakırdan, tunçtan, gümüşten ve bazen de altından yapılan kilise çıngırağı, çoğunlukla, armalar veya dinî motiflerle süslenir; özellikle Sanctus ve Kutsal Ekmeğin sunulması gibi dinî törenlerde cemaatin dikkatini çekmek için kullanılır. Eskiden, cenaze törenlerinde görev alan çığırtkanlar, birer çıngırak taşıyarak tabutun önünden giderler, bütün Azizler Bayramı, Noel ve öteki büyük yortulardan bir gece önce de sokaklarda çıngıraklarını çalarak, ölüler için dua edilmesini isterlerdi. (Meydan Larousse, 1986:216)

Kötü ruhları veya cinleri koruma amacıyla ortaya çıkmış olsa da çanın ve küçük şekli çıngırağın, hemen her toplumda yaygın kullanım alanlarının olduğu, aynı zamanda bir sanat eseri haline geldiği görülür. Hem Doğu hem de Batı kültürlerinde dinsel ya da günlük kullanım amaçlı

çıngıraklar çoğu kez değerli madenlerden yapılmış, kabartma ve çeşitli bezemelerle birer sanat eseri olmuşlardır. (Britanncica, 1987:403)

Bütün toplumlarda özellikle çıkardığı sesten dolayı günlük hayatta çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılmış olan ceres, çoğu kültürde dinî bir kimliğe de bürünerek kutsal bir yer edinmiştir. Bundan dolayı değerli madenlerle, çeşitli kabartma ve süslemelerle işlenerek bir sanat eseri değeri de kazanmıştır. Günümüzde eski dönemlerdeki kadar derin bir etkisi olmasa da çan ve çıngırağın hala hayatiyetini devam ettirdiği görülür.

A. Türk ve İslam Kültüründe Ceres

Doğu'da ve Batı'da çok eski dönemlere kadar uzanan değişik fonksiyonlar icra eden ceres, bizde daha çok hayvanların boynuna takılmak sureti ile sahibinin, takip edebilmesini, sürü halinde giden hayvanların, başta bulunan hayvandaki zilden çıkan sesi takip etmesini sağlayan araç olarak bilinir.[2] Kervan sahipleri ile kervanlar arasında rabıtayı sağlayan bir unsur olan ceres yolculuklarda, genellikle yavru develere veya kervanın en sonundaki hayvana takılır böylece, kervan sahiplerine sürekli bir ikaz olarak yansırdı. (Pala, t.y.: 103)

Koyun, keçi gibi hayvanlara takılanları "koru", "tıngırak" diye adlandırılmakta ve bunların kullanılacak hayvana göre de ebatlarında farklılık görülmektedir. Deve için olanı, en büyük çandır. Ardından manda ve diğer büyükbaş hayvanlar için kullanılanları gelir. (SOKÜM: 165)

Kedi köpek yavrularının gittikleri yerleri tespit edebilmek, kaybolmalarını önlemek amacıyla boyunlarına; çanlarının avlarını yemeden ellerinden almak için ayağına ceres (çıngırak) takılırdı. (bkz. Onay, 1992:99) Seyyar satıcılar, geldiklerini haber vermek için çıngırak çalarlardı. Yakın zamana kadar okullarda teneffüs başlangıç ve bitişleri zille duyurulurdu. Çeşitli çalgı aletlerinde, bazı elbiselerde, oyuncaklarda hâlen çıngıraklar kullanılır. Çeşitli oyun kostümlerinde, çalgı aletlerinde de çıngıraklar kullanılmıştır. Aynı zamanda çan, vurmalı çalgılardan da biridir.

Eski Türk inançlarına göre ses ve gürültü çıkaran nesneler kötü ruhları kovma özelliğine sahipti. Çan da, çıkardığı sesten dolayı bu özelliğe sahipti. Daha sonra İslamî inançla birleşen bu uygulama, cinleri korkutup kaçırma şeklinde devam etmiştir. Çanın kötü ruhları korkutup kaçırdığı şeklindeki inanış, hayvanları koruma pratiklerinde de etkili olmuştur. Hayvanları nazar felaketinden korumak amacıyla alınan önlemlerden biri de hayvanların boynuna, özellikle de ineklerin boynuna çan takılmasıdır. (SOKÜM: 133)

Dinî ve tasavvufî literatürde de çanla ilgili çeşitli görüş ve düşüncelere rastlanır. Ceres ve nâkûs kelimeleri Kur'an'da yer almasa da hadislerde her iki kelimeye rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in "Rahmet melekleri, ceres, bulunan yere girmez (Nesai)", "Rahmet melekleri, köpek

[2] Gezgin Tavernier (2006:145-146) Türkiye'den İran'a yaptığı seyahatte bir kervan yolculuğunu şöyle resmeder: Türkiye'nin kuzey eyaletlerinden geçerek İran'a giden develer tek sıra halinde yedişer yedişer yürüyor, küçük parmak kalınlığında ve bir kulaç boyunda bir iple birbirlerine bağlanıyorlar; ipin bir ucu önde giden devenin semerinin arkasına düğümleniyor; öbür ucuysa, bir çeşityünden yapılan bir sicimle ardındaki devenin burun deliklerinden sarkan bir halkaya bağlanıyor. Devecilerin yürürken vakit geçirmek için yaptıkları bu sicimler kolayca kopacak biçimde ayarlanıyor, çünkü eğer öndeki deve düşecek ya da bir uçuruma yuvarlanacak olursa, arkadaki devenin bundan etkilenmemesi isteniyor. Böyle bir kaza olduğunda, sicim kopuyor ve arkadaki deveyi serbest bırakıyor; oysa halkadan geçirilen sicim sağlam olsa, diğer deveyi de düşer ya da yanlışlıkla bir adım atan devenin ardından sürükleyebilir ya da burnunun bir parçasını koparabilir. Omzunun üstünden geçen bir ip aracılığıyla ilk deveyi çekerek yedi develik kafilenin başında yürüyen devecinin ardından gelen develerin onu izleyip izlemediğini anlayabilmesi için, son devenin boynuna bir çıngırak takılıyor; çıngırağın sesi kesildiği an, bu demektir ki iplerden biri kopmuş ve develer durmuştur.

ve çan bulunan kafileye yaklaşmaz (Müslim, Ebu Davud, Tirmizi)", Ceres, şeytanın mizmarıdır (Müslim, Ebu Davud, Nesai)" şeklindeki hadisleri dikkat çekmektedir. Çan ve zil gibi şeylerden meleklerin memnun kalmaması, bazı âlimlere göre, kilise çanını hatırlattıkları içindir. Bazı âlimler, onların çıkardığı sesin çirkinliği sebebiyle meleklerin nefret ettiğini söylemiştir. Bazı âlimler de kerâhetin sadece büyük çanlarla ilgili olduğunu söylemişlerdir. (Canan, 2012: 480)

Vahiy çeşitlerinden bahsederken de Hz. Peygamber, kendisi için en şiddetli olan vahyin kendisine zaman zaman ceres sesi gibi geldiğini ifade etmiştir (şahin, 1993:197) [1] Tasavvufî literatürde ceres, kahr ile mecz olmuş olarak kalbe gelen ilâhî hitabın icmâli manasında kullanılan bir terimdir. (Cebecioğlu, 2005:126; Pakalın, 1993:280).

Çan ve çıngırak Türk kültüründe önemli bir yer tutmuş; başta kervandaki develer olmak üzere, hayvanların boynunlarına takılmış, kuşların ayaklarına asılmış çalgı aletlerinde, kostümlerde kullanılmış; başlangıç ve bitiş saatlerini, satıcıların gelişini haber vermek için kullanılmıştır. Bu nedenle dilimizde çan ve çıngırakla ilgili pek çok terim, deyim, atasözü mevcuttur: çan çalmak (herkese bildirmek), (birinin) çanına ot tıkmak (veya tıkamak), çıngırağı çekmek (argoda ölmek), çan çan ötmek (sürekli ve yüksek sesle edilen gevezelik), tehlike çanları çalmak (kötü bir durumun ortaya çıkacağı belli olmaya başlamak) çıngıraklı deve kaybolmaz (nerede olsa varlığını gösteren kimse unutulmaz)…

Günümüzde eski dönemdeki kadar yaygın olmasa da çanın özellikle çıngırağın farklı biçimlerde boy gösterdiği, değişik amaçlar doğrultusunda kullanıldığı görülür.

B. Klâsik Türk Şiirinde Ceres

1. Ceresin Çağrışım Gücü

İslamî edebiyatta ve aynı kaynaktan beslenen Klâsik Şiirde[3] gündelik hayatta yaygın kullanım yeri olan çeşitli nesneler, sahip oldukları gerçeklik boyutunun yanında, çeşitli çağrışımlarla zenginlik kazanarak edebî metne taşınırlar.

Eski hayat sisteminde önemli bir yeri bulunan ceres (derâ, nâkûs, zeng), çeşitli amaçlar için kullanılmıştır. Divanlar incelediğinde genellikle bir hayal unsuru çerçevesinde ele alınmış olsa da ceresin gündelik hayattaki yeri hakkında da bilgi sahibi olunur.

Divanlarda ceres, ekseriyetle kervandaki develerin boynuna veya mahmiline takılan çan/çıngırağı ifade etmektedir. Kervanın ayrılmaz bir parçası sayılan ceres, çıkardığı sesle, kervan sahipleri ile kafile arasında irtibat sağlamaktadır. Kafilenin bir arada bulunması, özellikle geceleyin

[1] "Bu ses bir çan sesinin heybetiyle açıklanıp böylece Hz. Peygamberin halktan Hakk'a, mülkten melekûta yöneldiği düşünülmüş ise de ceresin „gizli, yavaş, dışarıdan duyulamayacak kadar hafif ses" şeklindeki kök anlamı göz önünde bulundurularak bunun bir çeşit sinyal veya alarm olarak açıklanması daha uygun görülmektedir. Çünkü Arapçada nâkûs tamamen çan için kullanılırken ceresle ilgili kelimeler madenî çanın dışında birbirine çarptıkça ses çıkaran şeylerden yapılan zil, çıngırak anlamı da taşımaktadır" (şahin, 1993:197).

[3] Klâsik şiirüzerinde derin tesirleri bulunan Hâfız, ilk gazelinin dördüncü beytinde,

Merâ der-menzil-i cânân çe emn ü „ayş çün her dem
Ceres feryâd mî-dâred ki ber-bendîd mahmilhâ

"Ceres, yükleri bağlayın diye sürekli feryat edip durmakta iken bana sevgilinin yolunun menzillerinde, rahat ve huzur ne mümkün!" der. Aynı düşünce Hâzık'ta da şu şekilde dile getirilir.

Reh-i cânânede gönlüm nice ârâm etsin
Var iken azmi yine etmede feryâd ceres
Hâzık (G.123/6)

yolunu kaybetmemesi; kervandaki hayvanların varlığından emin olma bu ses vasıtasıyla temin edilmekte, sesin kesilmesi bir tehlike işareti sayılmaktadır.

Rahm et ol dillere kim asıluban mahmiline
Kıla yollarda ceres gibi figân sen gideli
Ahmed Paşa (G.310/2)

Gerden-i nâka-yı Leylâ'ya sarılsa Mecnûn
Salınurdı yüreği şâkile mânend-i ceres
Bosnalı Sâbit (G.154/3)

Kervan, kafile bahis konusu olunca akla ilk gelen yolculuklardan biri de hac yolculuğudur. Aylar süren bu yorucu yolculukta ceres sesi, kervanın ayrılmaz bir parçası olur. Şiirlerde bu gerçekten hareketle yol metaforu ekseninde çeşitli imajlar oluşturulur.

Mânend-i ceres bâr-ı figân ile dönerdim
Her çend ki ol Ka'be-i câna sefer etdim
Şeyh Gâlib (G.212/7)

Ka'be-i maksûda varan kârbân-ı derd ile
Şöhret içün istemez bî-hûde feryâd-ı ceres
Sehâbî (G.168/6)

Kuşlara, özellikle doğanlara (şâhbaz) da, gittikleri yerleri tespit edebilmek, takip edebilmek, kaybolmalarını önlemek amacıyla ceres (çıngırak) takma geleneği vardır. Fakat divanlarda ceres, kuşlara takılan çıngıraklardan ziyade kervancılıkta kullanılan çanı çağrıştırmaktadır.

Nâlesinde incinip dûr etme zülfünden dili
Cânlar avlarsın ceres takmaz mısın şâh-bâzına
Ahmed Paşa (G.279/2)

Âh kim bir kebke saldım gönlümün şâh-bâzını
Bulamazam gerçi nâlemden takup durdum ceres
Ahmed Paşa (G.126/4)

Kilise çanı (nâkûs) da birkaç beyitte ceres olarak geçmektedir.[4]

Bu gamdan asılı kaldım derâ-yı deyr gibi
Başım açığda dilim güft ü gûda niteki zeng
Hayâlî (K.7/9)

Şiirlerde fazla karşılaşılmasa da çeşitli eğlencelerde ve oyunlarda giyilen elbise ya da kostümlerde, bazı eşyalarda da çıngırakların kullanıldığı görülür.

Nâleden takdı ceresler yanına ol şâh-süvâr
Rûmili köçekleri san'atına zil bağladı
Mesîhî (G.268/6)

[4] Divanlarda genellikle nâkûs şeklinde geçen kilise çanı, şekil özelliğinin yansıtıldığı birkaç örnek dışında çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Sızdurup muglim o sîmîn-teni meykededе
Çıngırak takmış o kâfir gül-i rûy-ı sepede
Kâmî (Mf. 101)

Başka örneği bulunmasa da Hamdullah Hamdî bir beyitte "har ceresi" şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Öğüt cevherini kulağına asmayanın boynuna eşek çanı asılsa yeridir, diyen şair, eşek için çan kullanılmasa da, herhalde nasihati kulağına küpe etmeyen insanları eleştirmek için böyle çarpıcı bir söz söyleme gereği duymuştur.

ġu kim kulagına asmadı pend gevherini
Asılsa boynına anun yaraşa har ceresi
Hamdullah Hamdî (G.151/2)

Klâsik şairler, ceresi daha çok kervanlarda develere asılan çan ekseninde ele almış sınırlı beyitlerde kuşlara takılan çıngırak ve kilise çanı kastedilmiştir.

Kafa (baş), ağız, topuz (dil, tokmak) gibi bölümlerden oluşan ceres biçimi, metalik yapısı, baş aşağı asılı durması, sesinin sürekliliği, sallandıkça veya esintiyle sağa sola çarpan dili (tokmakçık) gibi temel özelliklerinin yanında; yolculuk, hareket, kavuşma, haber verme gibi çağrışımları ile şairler için zengin bir hayal unsuru olmuştur.

Ceres söz konusu olduğunda şairlerin odak noktası olarak kullandıkları unsurları belli alt başlıklar hâlinde aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

Biçim

Baş ve dil, ceresin iki esas parçasıdır. Ceresin şekli, sarkan dili, metalik yapısı, biçimsel unsurların en dikkat çeken taraflarıdır.

Ziyâî, kendi başı ile ceresin kafa kısmı arasında bağ kurmuş, feryat eden dilini de ceresin tokmağına benzetmiştir.

Başım râh-ı mahabbetde ceresdür kim figân eyler
Sadâlar virmege gûyâ zebânum ana bir dildür
Mostarlı Ziyâî (G.138/2)

Ceres genelde sert maddelerden yapılır. Hissiz ve katı kalp; demir, tunç gibi maddelerden yapılan cerese benzetilmiştir.

Bu kadar nâleme katlanmazdı şâşık eger
Olmasaydı ceres gibi demürden yüregi
Sun'î (G.197/2)

ġem'î, aşık kervanına yoldaş olanın inleyip duracağını belirtmiş, hüsn-i ta'lîl yoluyla demirden kalbi olan ceresin ses çıkarmasını da böyle bir nedene bağlamıştır.

Nâle eyler kârbân-ı şöyle hem-râh olan
Kalbi âhendür velîkin gör nice inler ceres
Prizrenli ġem'î (G.81/2)

Baş Aşağı Durma

Develerin boynuna ya da mahmiline asılan ceresin dili aşağı doğru sarkmaktadır. Ceresin bu şekli, şairâne hayallere kapı aralamıştır.

Fuzûlî, ceresin başı aşağı asılı durmasının nedenini hüsn-i ta'lîl yoluyla, gönül sırrını taşıraya salmasına bağlar.

Râz-ı derûnu taşıraya salmak revâ değil
Budur günâhı kim asılır muttasıl ceres
Fuzûlî (G.127/2)

Âşıkların gönülleri, sevgilinin bineğinin mahmiline tutunmuş ceresler gibi figan edip durmaktadırlar.

Rahm et ol dillere kim asıluban mahmiline
Kıla yollarda ceres gibi figân sen gideli
Ahmed Paşa (G.310/2)

Hayâlî, çektiği gamla altüst ve perişan olmuş hâlini, başı aşağı duran kilise çanı ile özdeşleştirir.

Bu gamdan asılı kaldım derâ-yı deyr gibi
Başım aşağıda dilim güft ü gûda niteki zeng
Hayâlî (K.7/9)

Hassasiyet, Gayriihtiyarilik

Bağlandığı bineğin küçük bir hareketi veya esinti tesiriyle başaşağı duran ceres, hareket etmeye, dönmeye, sallanmaya başlar. Bu durumda ceresin içindeki dilin/tokmağın ucu, sağa sola çarparak ses çıkarır. Ceres, dış etkenlere bağlı olarak yani kendi isteği dışında dil ucuyla ses verir.

Hâletî, kinaye yoluyla feryat ve inlemelerinin ceres gibi dil ucuyla değil gönülden olduğuna ve yapmacık olmadığına işaret etmektedir.

Ceres gibi dil ucıyla idersem nâle vü zârı
Beni irgürmesün ser-menzil-i maksûduma Mevlâ
Azmî-zâde Hâletî (G.6/6)

Ceresin ses çıkarması ihtiyar ile gerçekleşen bir hadise değildir. Havanın tesiriyle ceresin dili, gövdeye çarpıp ses çıkardığı gibi, gönül de âşkın havasıyla/arzusuyla tahrik olup inlemektedir.

Hevâ-yı âşkile tahrîk olunmasa Nev'î
Neye iderdi gönül nâleyi misâl-i ceres
Nev'î (K.196/5)

Ses

Ceresin şairler için özellikle ses boyutu dikkat çekici olmuştur. Ceresin çınlaması, zengin çağrışımlara yol açmış; teşbih, teşhis, hüsn-i ta'lîl gibi sanatlardan hareketle renkli imajlar oluşturulmuştur. Özellikle inilti sesini andırdığı için ceresin çıkardığı ses ile "feryat, figan, enin, efgan, inleme..." arasında çeşitli ilgiler kurulmuştur.

Sâkıb, dizgini ehil olmayan birine verdiğimiz için başı dönmüş çıngıraklar, feryat figan etmektedir diyerek güzel bir hüsn-i ta'lîl yapmıştır.

Virdük kef-i nâ-ehle mehârı diyü her dem
Feryâd u figân itmede ser-geçe derâlar
Kâtib-Zâde Sâkıb (G.175/6)

Fuzûlî de ceresin figanlarının sebebini gurbet korkusuna bağlar ve deve sürücüsünü gurbete doğru yola çıkmaması için uyarır.

Çekme gurbet azmine ey sârbân mahmil sakın
Kim bu yolda bîm-i gurbettendir efgân-ı ceres
Fuzûlî (G. 128/2)

Rücu (düzeltme) sanatına başvuran Zâtî; inlemediğini, duyulan sesin gönül çekenlerine gelen dert kervanının ceresinden geldiğini ifade etmektedir.

Kâr-bân-ı derd gelmiş dürderûnum çekenine
Sanma cânâ inlerem andan gelür bang-i ceres
Zâtî (G.571/2)

Süreklilik

Ceresin en büyük özelliği hareket hâlinde veya hafif bir esinti ile ses çıkarmasıdır. Aşk derdiyle kararsız bir hâlde bulunan âşık da feryat ve iniltileri ile sürekli ses çıkaran bir ceres gibidir.

Deyr-i cihânda ey sanem sorsan benüm evkâtumı
Feryâd u nâleyle geçer her sâ'atüm gûyâ ceres
Selikî (G.28/2)

Hasan Ziyâî, durmadan salınıp ses çıkaran ceresi, aşkile sarhoş olmuş bir âşık gibi hayal eder.

Salınur durmaz dili çalar figân eyler müdâm
Var ise câm-ı mey-i ,aşkunla kanzildür ceres
Mostarlı Ziyâî (G.187/2)

Nâmî, günahkâr bir kulun ceres gibi uyanık ve inler bir vaziyette tövbe etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Yâd idüp cürm ü hatânı giryenâk ol her gice
Her seher bîdâr olup kıl nâle mânend-i ceres
Nâmî (G.46/3)

Uzaklardan Duyulma

Ceres, çıkardığı sesle kervanın yaklaştığını uzak mesafelerden duyurur.

Himmet ey kâfile-sâlâr-ı tarikat tâ çend
Dûrdan gûşumu pür şûr ede bang-ı ceresin
Nedîm (G.70/5)

Oldı güm nâlenle âvâz-ı segân-ı kûy-ı yâr
Ey ceres feryâd eliñden güm-sürâg itdin beni
Nevres-i Kadîm (G.131/4)

Çana Ot Tıkmak

Tehlikeli noktalarda, art niyetliler haberdar olup kervana, kafileye zarar vermesin diye çanlara ot tıkılır ve ses muvakkaten kesilmiş olur.

Kays'ın da râh-ı aşkda ot tıkdı çânına
Sît-i derâ-yı şöhretimiz çınkıraklıdır
Şeyh Gâlib (G.93/4)

Egerçi kanzil olup döktü zehrini küffâr
Ve lîk çanına ot tıktı top-ı ejder-ser
Hayâlî (K.3/6)

Ceres (çan, çıngırak, derâ, zeng, zil) kelimesinin geçtiği beyitlere göz atıldığında beyitlerdeki diğer kelimelerin de müştereklik arz ettiği görülür. Şairler, teşbih, tenasüp, hüsn-i ta'lîl yoluyla ceresin ses ya da biçiminden hareketle, işitsel ve görsel değeri olan tablolar çizmişlerdir. (Tablo I)

İlgili Göstergeler	Ceres
kârbân, kârvân, mahmil, nâka, üştür, kâfile, menzil, mahmil, tarîk, yol, râh, rıhlet, harem, Ka'be, vasl, visâl, diyâr, göç, kûy, gurbet, dem-sâz	Yol/Yolculuk
boyun, dil, âhen, demür	Şekil/Yapı
dön-, depret-, asıl-, salın-, devr, ser-geşte, hevâ, tahrik olun-	Hareket
gûş,müdâm, bang, sıyt, velvele, nağme, âvâz, savt, sadâ, dem-be-dem, muttasıl, pey-der-pey	Ses
feryâd, figân, zâr, döğün-, nâlân, nâle, âh, inle-, çınla-, dâvet, haber ver-, çağır-, haberdâr eyle-, söyle-, âgâh et-, taşraya sal-	Ses (mecaz)

Tablo I

2. Ceresle Çeşitli Kavramlar Arasında Kurulan İlgiler

Ceresin daha önce bahsi geçen özelliklerinden hareketle çeşitli kavramlar arasında ilgiler kurulmuştur. Bu ilgileri alt başlıklar halinde sıralamak mümkündür.

Ceres-Gönül

Ceresin "hareketlilik, gayrîihtiyarîlik, sürekli olarak ses çıkarma, asılı durma" gibi anlam birimleri ile âşığın gönlü "ağlama, inleme, sevgilinin peşinden hiç ayrılmama, kendine hâkim olamama" noktalarında ortaklıklar oluşturur.

Kervan, yolda ilerlerken ceres de sesiyle kendisine eşlik eder. Ceressiz kervan olmaz. Özellikle ceresin çınlaması, şairlere ilham kaynağı olmuş, aşkelinden inleyen gönlün iniltileri ceres ile özdeşleştirilmiştir. Aşkyolunda ilerleyen gönlün esef, hasret, ayrılık, işityak, hatırlama, çaresizlik gibi ıstıraplı hâllerinin dışa vurumu olan "feryâd, figân, zâr, nâlân, nâle, âh, inle-, çınla-" ceresin sesi ile ilişkilendirilmiştir.

Uzun ve yorucu kervan yolculuğunda ceres, âdeta kervanın ıstırabının sesi konumundadır. Çileli aşkyolunda giren âşığın gönlü de çektiği sıkıntılardan dolayı durmadan ses çıkaran bir ceres gibidir.

Tarîk-i Ka'be-i kûyında gönlüm dâyimâ nâlân
Meger kim mahmil-i cânâne içün bir ceresdür bu
Revânî (G.314/2)

Kârbân-ı derd ile girdüm melâmet râhına
Nâle vü feryâda başladı gönül gûyâ ceres
Selikî (G.27/2)

Dil-i âşık ceres gibi figân itse ,acep olmaz
Güzel sûretler ile çün müzeyyendür bu büt-hâne
Revânî (G.369/5)

Ayrılık, sevgiliyi bulamama, hatırlama gönlü ceres gibi tahrik edip inleten hâllerdendir.

Her kaçan ansam o yârin gitdügin agyâr ile
Yüregüm oynar ceres-veş eylerin âh u figân
Sun'î (G.124/2)

Bulmayup yârini her cânibe çalındı gönül
Tutsa dünyâyı ceres gibi n'ola feryâdı
Azmî-zâde Hâletî (G.873/2)

Dil ceres gibi Hicâz-ı kûyun
Yâd idüp turmadın eyler feryâd
Bâkî (G.41/3)

Rezmî, deli gönlününe, böyle giderse ceres gibi dillere düşersin, diyerek uyarıda bulunmaktadır.

Nice bir ey dil-i dîvâne bu bî-hûde heves
Çaglanup düşmeyesin dillere mânend-i ceres
Rezmî (G.12/1)

Güzelliklerle süslü bir puthaneyi andıran bu âlemde, güzelliklere meftun âşığın gönlü ceres gibi inleyip durur.

Ceres-İnilti

Ceres, bazı beyitlerde gönülden bahsedilmeden doğrudan âşığın iniltileriyle ilişkilendirilir. Âşık, girdiği sıkıntılı yolda ceres gibi inleye inleye ilerlemektedir. Çoğu zaman bu yolculuk metaforu, Kâbe'ye yapılan hac yolculuğu ile ilişkilendirilir. Aylar süren bu yolculuklarda çekilen sıkıntılar, varılacak menzilin yüceliğinden dolayı sabırla karşılanırdı. Klâsik şairler, aşkın kutsiyeti, sevgilinin mahallinin Kâbe'ye; âşığın iniltilerinin cerese eşdeğer görülmesi, çekilen sıkıntıların yük ve metâ sayılması gibi hususlara dayalı tablolar çizmişlerdir.

Rahîmî, bela ve dert metaʿı, figan ceresi ile hacılar gibi aşk diyarına göç ettim, demektedir.

Bâng-i ceres figân u metâ„um belâ vü derd
Kıldum diyâr-ı „aşka bu gün hâcevâr göc
Rahimî (G.28/2)

Sevgilinin mahallinde dolaşan Bâkî, iniltilerini Hicaz kafilesinin ceresine benzetmektedir.

Ser-i kûyundaki efgân-ı Bâkî
Hicâzun kâfilesinde ceresdür
Bâkî (G.179/5)

Neşâtî, âşıkların iç âlemine yaptığı yolculuğu Kâbeʿye yapılan sefer gibi ve iniltileri de bu kervanın ceresi gibi düşünmüştür.

Biz râh-rev-i Kaʿbe-i canuz çü Neşâtî
Besdür bize nâle ceres-i kafile-i „aşk
Neşâtî (G.67/6)

Kendini aşk Kâbeʿsinin kervanın başında gören Nefʿî âşıkların sesini ceresle özdeşleştirir.

Ol kâfile-sâlâr-ı reh-i Kaʿbe-i „aşkım
Kim nâle-i uşşâk sadâ-yı ceresimdir
Nefʿî (G.39/4)

Nedîm, güzellik karşısında başından giden aklı, yola koyulan bir kervan hayaliyle yansıtmıştır.

Dûşîne mülk-i hüsne giden kârbân-ı hûş
Gördüm seher ceres gibi nâlân olup gelir
Nedîm (G.37/4)

Nâmî, Hak yolunda dert çekip ceres gibi inlemek gerektiğini salık vermektedir.

Sâbit ol cây-ı „ubûdiyyetde olma büʿl-heves
Râh-ı Hakʿda ehl-i derd ol inle mânend-i ceres
Nâmî (Trc.1/IV-2)

Aşkyolunda ömür tüketen âşığın yokluk diyarına doğru yaptığı yolculukta iniltileri ceres gibidir.

Çekilür kâfile-i „ömr diyâr-ı „ademe
Nâle-i cân u dil ol kâfileye bang-ı ceres
şeyhulislâm Yahyâ (G.155/3)
Fikr-i femünle eyledük „azm „adem diyârına
Nâle-i dil derâyumuz derd ü belâ nevâlemüz
Süheylî (G.119/2)

Gitsem ‚adem vilâyetine „ıÇk-ı yâr ile
Sıyt u sadâ-yı nâle vü zârum yeter ceres
Azmî-zâde Hâletî (G.347/3)

Ceres-Yoldaş

Yola koyulan kervanın ilk hareketiyle ses vermeye baÇlayan ve son noktaya kadar neredeyse sesi kesilmeyen, kervanın ayrılmaz bir parçası olan ceres sesine mukabil, aÇkyolunda ilerleyen dertli âÇığın da hiç dinmeyen feryat ve iniltisi, kendisinin aÇk yolunda ayrılmaz yoldaÇıdır.

Hem-rehüm nâledür benüm çün zil
Câm-ı gussayla olmıÇam kanzil
Yakînî (G.235/2)

Reh-revân-ı Ka῾be-i maksûd olan Nâmî gibi
Kendüye dem-sâz ider feryâdı mânend-i ceres
Nâmî (G.184/5)

Ġiltisinden bülbülün habersiz olduğunu söyleyen Sun῾î, hâlinden anlayan bir tek ceres kaldığını söylemektedir.

Bu sahrâlardaki nâlem ne bilsün n῾îdügin bülbül
Dilüm anlar bu deyr içre benim ancak ceres kaldı
Sun῾î (G.202/2)

Helâkî ceresi, can veren Mecnun῾un üzerinde dövünüp inleyen bir dost gibi tasavvur etmiÇtir.

Mahmil-i Leylâ῾yı Mecnûn gördi tâ kim virdi cân
Üstine anun dögündi nâleler kıldı ceres
Helâkî (G.65/4)

Bülbülden ümidini kesen Sun῾î, uçsuz bucaksız sahralarda ceresi kendisine sırdaÇkabul etmektedir.

Bu sahrâlardaki nâlem ne bilsün n῾îdügin bülbül
Dilüm anlar bu deyr içre benim ancak ceres kaldı
Sun῾î (G.202/2)

Ceres-Haberci/Uyarıcı

Sesi uzaklardan duyulan ceres, sevgilinin hâlini âÇıka, âÇıkın ıstırabını da sevgiliye ulaÇtırma noktasında bir ulak gibi düÇünülmüÇtür. Bazı beyitlerde de ceres bir uyarıcı görevi görmektedir.

Emrî, devesine binip yola koyulan Leyla῾nın hâlini, Mecnun῾a haber verme görevini cerese vermiÇtir.

Mahmil-i Leylîyi yabana iletdi nâka
N'ola Mecnûn῾a haber virse çagırsa ceresi
Emrî (Mk. 441)

Aynı düşünce Fuzûlî'de de şu şekilde dile getirilmiştir.

Nâka Leylî mahmilin çekmiş beyâban seyrine
Eyle Mecnûn'ı bu hâlelden haberdâr ey ceres
Fuzûlî (G.125/4)

Nigârî de acıklı hâlini sevgiliye iletmesi için ceresi aracı kılmaktadır.

Rahm kılgil hâl-i zârımdan haberdâr eylegil
Mahmil-i dildâra feryâd eyle söyle ey ceres
Nigârî (G.319/6)

Uzaklardan duyulan ceres sesi, yol gözleyenlere kavuşma ümidi bahşetmektedir.

Bilmez kimesne kâfile-i dôsttan haber
Geh geh budur kulağıma bang-ı ceres gelir
Şeyhî (G.75/6)

Ka'be-i vaslına yol bulmadum amma ki gelür
Hele bâng-i ceres-i kâfile-i râh-ı harem
Nev'î (K.316/6)

Ne girdi gûşuma âvâze-i derâ-yı ümîd
Ne gördi hâk-i diyârum nişân-ı pây-ı beşir
Azmî-zâde Hâletî (K.17/27)

Bazı şairler, ömrü bir yolculuk gibi düşünmüş ve ölümle bu yolculuğun biteceğini tahayyül etmişlerdir. Çiltiler de bu yolculuğun ceres sesidir.

Nâleden toldı ceres âvâzile mülk-i vücûd
Rıhlet-i kûy-ı „ademdür ana mahmil dostum
Behişî (G.355/4)

Sârbân- ı mevt asmış şüşür-i „ömre ceres
Kesdi cânından ümîd "Allâh bes bâkî heves"
Antepli Aynî (Trc. XXII-4)

Yenişehirli Avnî, ceresin gidilen yolda gaflete düşmeyi engellemek için durmadan inleyip uyarıda bulunduğunu söylemektedir.

Mahall-i hâb degül „Avniyâ bu râh-ı fenâ
Hep intibâh içün inler ceres nefes-be-nefes
Yenişehirli Avnî (G.183/6)

Ceres-İfşa Edicilik

Ceres, uzaklardan kervanın geldiğini haber verir. Kervanın yolunu gözleyen hırsızlar ve yol kesiciler için bu ses harekete geçme, ikaz anlamı taşımaktadır. Bu nedenle ceres menzile varılmayı engelleyen bir özellik de arz eder. Böylesi durumlarda çana ot tıkılır ya da karnından dili

çekilir. Şairler yerli yersiz bağırıp çağırmaları, âh edip inlemeleri ceresin bu engelleyici, ifşâedici özelliği ile bağdaşmıyordur.

Zîr-i bâr-ı minnetün olmaz sana feryâd-res
Dem be-dem düzdânı âgâh itmedür kâr-ı ceres
Kâmî (G.95/1)

Menzil-res-i maksûd olur elbette hamûşân
Pür-havf olan kâfile içre ceres olmaz
Kâtib-Zâde Sâkıb (G.233/4)

Visâl-i kûyına oldı figân-ı dil mâni,,
Efendi seng-i reh oldı bize sadâ-yı ceres
Nevres-i Kadîm (G.57/3)

Sanma kim zâyi‘ olur hıdmeti feryâd-resün
Reh-zene kâfileden lutfı füzûndur ceresün
Nâbî (G.401/1)

Ahmed Vesîm, gizli sırlarını ellere duyuran iniltilerle ceres arasında bağlantı kurmuştur.

Ceresâsâ cihân-gîr eyleyen esrâr-ı pinhânum
Figân-ı nâ-nühüfte serdi-i râz-ı nihânlardur
Ahmed Vesîm (G.41/6)

Âşık ile sevgilinin gizli kalması gereken kaçışlarını, ceres haber vermektedir. Şair de cerese -yapısal özelliğini de göz önünde bulundurarak- beddua eder. Başağı/ağı duran ceresin dili/tokmağı tutulursa sesi de kesilmiş olur.

Şehrden gitdügümi yâr ile fâş itdün ile
Bogazundan asılup dilün tutılsun ey ceres
Hamdullah Hamdî (G.70/6)

Fuzûlî, hüsn-i ta‘lîl yoluyla ceresin başağı/ağı durmasını gönül sırrını dışarıya sızdırmaya bağlamıştır.

Râz-i derûnu taşraya salmak revâ değil
Budur günâhı kim asılır muttasıl ceres
Fuzûlî (G. 127/2)

Kafile lideri, dışarı bilgi sızdırmaması için ceresin karnından dilini çekmiş, sesini kesmiştir.

Keşf itme râz-ı reh-revi kim mîr-i kâfile
Çekdi zebânlarını şikemden cereslerün
Nâbî (G.454/4)

Nâ‘ilî, biz Kâbe yolcusu âşıklarız, aşık hareminde bulunanlar mahmilimizde asılı bulunan ceresin çıkardığı sesten rahatsızlık duyarlar, demektedir.

Ol Kaʻbe-revânız ki harîm-i harem-i „aşk
Pür-şûr-ı figân-ı ceres-i mahmilimizdir
Nâilî-i Kadîm (G.58/2)

Ceres-Rehber

Kervanı bir arada tutan ceres, rehberlik görevi üstlenmektedir. Ceresin ses vermemesi tehlike işareti sayılır.

Dil ehlinden tarîk-ı „ışkda âh u figân gitmez
Ki râh-ı pür-mehâlikdür ceressüz kârvân gitmez
Emrî (G.216/1)

Velev sît-ı derâ rehber de olsa merd-i güm-râha
Dil-âgehveşine mümkindür ola rehberde çeh-râha
Ahmed Vesîm (G.251/1)

Ceres olmasa kervandakiler yolunu kaybedeceği gibi, iniltisiz âşık da aşk yolundan şaşabilir.

Tolaşsa kûy-ı cânânı Süheylî eyler efgânı
Tarîk-i pür-mehâlikde ceressüz kârbân gitmez
Süheylî (G.117/5)

Ceres-Şöhret

Eski şiirimizde şöhret, çan sesine benzetilmiştir. Issız yollarda çanlar gürültü çıkarırlarsa civardaki eşkıya duyup kervanı bastığı gibi, fenâ ve hasetçi olanlar da yeteneklilerin şöhretini çekemez ve fenalık düşünürler. (bkz. Onay, 1992:99)

Eder savt-ı ceres râh-ı hatârda daʻvet-i reh-zen
Hele şöhret kadar yoktur cihânda âdeme düşmen
Lâ-edrî

Kaysʻın da râh-ı aşkda ot tıkdı çânına
Sît-i derâ-yı şöhretimiz çınkıraklıdır
şeyh Gâlib (G.93/4)

Ceres-Kahkaha

Nâbî, bir beytinde devletlilerin kahkahası ile ceres arasında münasebet kurar, ikisi arasında bir fark olmadığını belirtir.

Fark eylemez sadâ-yı ceresden tefâvütin
Mağrûr-ı devletün işiden kahkahasını
Nâbî (G.829/5)

Ceres-Felek/Dünya

Emrî, felekle ceresin ses ve dili arasında bir bağlantı kurmuş; ay feleğin dili, çıkardığı iniltiler de sesi olmuştur.

Mâh-ı nevden dili var nâleler eyler her dem
Benzedürsem feleki n'ola bu yolda cerese
Emrî (G.459/4)

Mahabbet kârbânı ugragıdur menzil-i dünyâ
Felekler sanma andan Emriyâ birkaç ceres kalmış
Emrî (G.234/5)

Nesîmî dünyayı mahmile, dönüşünde sürekli hareket hâlinde olan, dönüp duran cerese teşbih etmiştir.

Dünye mahmildir anun devri ceres
Uçıcak cân kuşu boş kalır kafes
Nesîmî (Tuy. 108/3-4)

Ceres-Ay ve Güneş

Kâmî, ay ve güneş felek devesine çan olsa layıktır; dünyanın altındaki öküze çan gereksizdir, demektedir.

Lâyık derâ-yı üştür-i çarh olsa mihr ü meh
Gâv-ı zemîn-mânde-becâya ceres çabes
Kâmî (G. 17/4)

Ceres-İlkbahar

Beyânî, ceres sesinin uzağa ulaşması ile baharın tesirini hissettirmesi arasında bir bağ kurmuştur.

Gülşene turma çekilmekde katâr-ı şâh-ı gül
Gulgûle-endâz-ı deşt oldı derây-ı nev-bahâr
Beyânî (G.322/4)

Ceres-Mecnun

Hayâlî, Leylâ'nın derdiyle derbeder olmuş Mecnun'u cerese teşbih eder.

Dili nâlân başı gavgâda gam-ı Leylî ile
Benzedirsem nola Mecnûnu bu yolda cerese
Hayâlî (G.14/4)

Sonuç

Çok eski dönemlere kadar uzanan bir geçmişi bulunan çan ve çıngırak, eski hayat sisteminde farklı kullanım alanları bulmuştur. Özellikle kervancılığın yaygın olduğu dönemlerde develerin boynuna veya mahmiline asılan çan, kervanın başındaki kişi ile kervan, kafile arasında irtibat sağlamıştır. Sürekli çalışıyla içtimâ'ın yolunda olduğunu bildiren çan sesinin kesilmesi, bir şeylerin ters gittiğinin habercisi olmuştur. Bunun yanında avcı kuşları takip edebilmek amacıyla ayaklarına çıngırak takılmıştır. Kilise çanı (nâkûs) da zaman zaman ceres kelimesi ile karşılanmıştır.

Eski gündelik hayatta önemli bir yeri olan kervan yolculuğunun olmazsa olmazlarından biri olan ceres; biçimi, başağacığı durması, hassasiyeti, gayriihtiyariliği, sürekli ses çıkarması, uzaklardan duyulması, sesini kesmek için içine ot tıkılması gibi özellikleri ile şairlere ilham kaynağı olmuştur. şairler, bu özelliklerden hareketle ceres göstergesi etrafında zengin ve renkli imajlar oluşturmuşlardır.

TeÇbih, tenasüp, teÇhis, hüsn-i taʿlîl sanatlarından hareketle ceres ile gönül, inilti, haberci/uyarıcı, ifÇa edici, rehber, Çöhret, kahkaha, felek/dünya, ilkbahar, Mecnun, ay ve güneÇ kavramları arasında münasebetler kurulmuÇtur.

Ceresle ilgili beyitlerde genellikle yol istiaresinin belirgin olduğu görülür. Kervancılığın yaygın olduğu bir hayat sisteminde ticaret, taÇınma vb. amaçla yapılan yolculukların yanında, hac yolculukları da önemli bir yer tutmaktadır. Uzun, zorlu ve mukaddes hac yolculuğu, Çairlerin hayal gücü nispetinde Çiir düzlemine yansımıÇtır. Bunun yanında tasavvufî düÇünce çerçevesinde yazılmıÇ beyitlerde de dünya hayatı geçiciliğinden dolayı, bir kervan yolculuğu Çeklinde ele alınmıÇtır, Yine aÇkyoluna giren âÇığın çekmiÇolduğu sıkıntılar da yolculuk bağlamında tahayyül edilmiÇtir. Bütün bu yolculuklarda, yol boyunca çekilen sıkıntıların neticesi olan feryat, figanlar, âh edip ağlamalar hep ceres göstergesi ile verilmiÇtir.

KAYNAKÇA

Ana Britannica (1987), C.6, Çstanbul: Ana Yayıncılık.

Büyük Larousse, Sözlük ve Ansiklopedi (1986), C.5, Çstanbul: GeliÇim Yay.

CANAN, Çbrahim (2012), **Kütüb-i Sitte**, v.1.6, CD, Goldsoft Yazılım.

CEBECIOĞLU, Ethem (2005), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Çstanbul: Anka Yay.

Meydan Larousse, Büyük Lugat ve Ansiklopedi (1986), C.3, Çstanbul: Meydan Yay.

ONAY, Ahmet Talat (1992), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, (Haz. Cemal Kurnaz), TDV Yay.

ÖNDER, Mehmet (1995), **Antika ve Eski Eserler Kılavuzu**, Ankara: Türkiye ÇÖ Bankası Kültür Yay.

PAKALIN, M. Zeki (1993), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.I, Çstanbul: MEB Yay.

PALA, Çskender (t.y.), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, C. I-II, Ankara: Akçağ Yay.

Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) (2007), (Ed. M. Öcal OĞUZ) Ankara: Grafiker Tasarım.

ÇAHÇN, M. Süreyya (1993), "Çan", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 3, Çstanbul: TDV Yay.

Divanlar[5]

Ahmed PaÇa Divanı, (Haz. Ali Nihat Tarlan), Metin Bankası.

Ahmed Vesîm Divanı, (Haz. Ç Halil Tuğluk), Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum: 2010.

Antepli Aynî Divanı, (Haz. Mehmet Arslan), Metin Bankası.

Azmîzâde Haletî Divanı, (Haz. Bayram Ali Kaya), Metin Bankası.

[5] "Kültür ve Turizm Bakanlığı" ve "Metin Bankası" ibaresi bulunan divanlar, aÇağıda belirtilen adreslerden temin edilerek taranmıÇtır.
Kültür ve Turizm Bakanlığı, Divanlar (E.T: 24/03/2012),
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-74909/divanlar.html
Metin Bankası (E.T: 24/03/2012),
http://groups.yahoo.com/group/metinbankasi/

Bakî Divanı (Haz. Sabahattin Küçük), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Behiğî Divanı, (Haz. Yaşar Aydemir), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Beyânî Divanı (Haz. Fatih Başpınar), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Bosnalı Alaeddin Sabit Divanı, (Haz. Turgut Karabey), Metin Bankası.
Emrî Divanı, (Haz. Mehmet A. Yekta Saraç), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Fuzûlî Divanı, (Haz. Kenan Akyüz vd., Düz. Sibel Özer), Metin Bankası.
Gelibolulu Sun'î Dîvânı, (Haz. Halil İbrahim Yakar), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Hamdullah Hamdî Divanı, (Haz. Ali Emre Özyıldırım), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Hayâlî Bey Divanı, (Haz. A. Nihat Tarlan, Düz. Halil Çeltik), Metin Bankası.
Hâzık Divanı, (Haz. Hüseyin Güfta) Metin Bankası.
Helâkî Divanı, (Haz. Mehmet Çavuşoğlu), Metin Bankası.
Kâmî Dîvânı, (Haz. Ali Yıldırım), Metin Bankası.
Kâtib-Zâde Sâkıb Divanı (Haz. Mehmet Kırbıyık), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Kütahyalı Rahîmî Divanı, (Haz. Ahmet Mermer, Neslihan Koç), Metin Bankası.
Mesîhî Divanı, (Haz. Mine Mengi), Metin Bankası.
Mostarlı Ziyâî Divanı, (Haz. Müberra Gürgendereli), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Nâbî Divanı, (Haz. A. Fuat Bilkan), C. I-II, KTBY, Ankara: 1997.
Nâilî-i Kadîm Divanı, (Haz. Haluk İpekten), Metin Bankası.
Nâmî Divanı, (Haz. Ahmet Yenikale), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Nedîm Divanı, (Haz. Muhsin Macit), Metin Bankası.
Nef'î Divanı, (Haz. Metin Akkuş), Metin Bankası.
Nesîmî Divanı, (Haz. Hüseyin Ayan), Metin Bankası.
Neşâtî Divanı, (Haz. Mahmut Kaplan), Akademi Kitabevi, İzmir: 1996.
Nev'î Divanı, (Haz. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri), Metin Bankası.
Nevres-i Kadîm Divanı, (Haz. Hüseyin AKKAYA), Metin Bankası.
Nigârî Divanı, (Haz. Azmî Bilgin), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Prizrenli Şem'î Divanı (Haz. Murat Ali Karavelioğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Revânî Divanı, (Haz. Ziya Avşar), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Rezmî Divanı, (Haz. Mehmet Gürbüz), Metin Bankası.
Sehâbî Divanı, (Haz. Cemal Beyak), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Selîkî ve şiirleri, (Haz. Ömer Zülfe), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Süheylî Divanı, (Haz. Esat Harmancı), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Şehrî Divanı (Haz. Şener Demirel), Kültür ve Turizm Bakanlığı.

ġeyh Gâlib Divanı, (Haz. Naci Okçu), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
ġeyhî Divanı, (Haz. Mustafa Ġsen, Cemal Kurnaz?), Metin Bankası.
ġeyhülislam Yahyâ Divanı, (Haz. Hasan Kavruk), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
YeniÇeh irli Avnî Divanı, (Haz. ?), Metin Bankası.
Yâkînî Divanı, (Haz. Ömer Zülfe), Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Zâtî Divanı (Haz. A. Nihat Tarlan, Düz. Yeliz AktaĢ), Metin Bankası.

Kısaltmalar

G. Gazel
K. Kaside
Mf. Müfred
Mkt. Mukattaat
Trc. Tercî‟-bend
Tuy. Tuyuğ
Haz. Hazırlayan
Düz. Düzenleyen

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2251-2273, ANKARA-TURKEY

BİLİNMEYEN BİR ESER: *YÜMNÎ DİVANI*

Hakan SEVİNDİK[*]

ÖZET

Bu makalede, biyografik kaynaklarda varlığından bahsedilmeyen *Yümnî Divanı* tanıtılarak çeşitli açılardan incelendi. Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda öncelikle kronolojik olarak Yümnî mahlaslı divan şairlerinin kısa biyografileri verildi. Ardından 5 kaside ve 165 gazelden oluşan bu küçük hacimli *Divan*'ın sahibi olması muhtemel Yümnî'ler hakkında eserin kendisi ve kaynaklardan yola çıkarak birtakım yorumlarda bulunuldu. İncelemelerimiz neticesinde *Divan*'ın sahibi Yümnî'nin 1604-1644 yılları arasında kaside ve gazeller kaleme alan IV. Murad devri şairi olduğu tespit edildi. Ayrıca söz konusu şairin Şeyhülislâm Yahyâ'ya övgü niteliğinde kaleme aldığı kaside ve gazellerden Şeyhülislâm'ın hayranı olduğu anlaşıldı. İkinci kısımda ise esere ait tek yazma nüshanın tavsifi yapılarak, *Divan*'ın şekil ve muhteva özelliklerine dair genel bir inceleme hazırlandı. Bu incelemeye göre eserde geçen manzumelerde Şeyhülislâm Yahyâ'nın Yümnî üzerinde geniş bir tesirinin olduğu ortaya çıktı. Özellikle gazellerinde bir aşk şairi olduğunu hissettiren Yümnî'nin bu yönüyle de Şeyhülislam Yahyâ'yı örnek aldığı görüldü.

Makale boyunca, eserin sahibi Yümnî ile Şeyhülislâm Yahyâ arasındaki hem kişisel hem de sanatsal bağa değinildi. *Yümnî Divanı*'nın klasik Türk şiiri açısından üzerinde durulması gereken vasfı, Türk edebiyatında Şeyhülislâm Yahyâ'ya duyulan bağlılığı dile getiren örneklerden biri olmasıdır. Ayrıca eser, Şeyhülislâm Yahyâ takipçiliğinin edebiyatımızda ayrı bir şiir/üslup çizgisi olarak incelenmesi gerektiğini de yeniden hatırlatmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yümnî, *Divan*, Şeyhülislâm Yahyâ, IV. Murad, XVII. Yüzyıl

AN UNKNOWN WORK: *YÜMNÎ'S DİVAN*

ABSTRACT

In this article, we will investigate into various aspects of the *Yümnî's Divan* which have not been mentioned in the biographical sources. This study consists of two sections. In the first part, short biographies of the poets who use Yümnî as pseudonym has been discussed. We have made some observations on *Yümnî's Divan* and other sources to identify the Yümnîs who may be to the author of this short *Divan* which consists of 5 qasides and 165 ghazels. As a result of

[*] ArĢ.Gör. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, El-mek: hakansevindik@kmu.edu.tr

our observations we indicated that Yümnî was a divan poet who lived and wrote qasides and ghazels between 1604-1644 in Murad IV era. Furthermore we understand from the qasides and ghazels that Yümnî wrote for Şeyhülislâm Yahyâ as an appraisal, we observed that Yümnî was an admirer of him. In the second part of the article, we discussed how we analyzed the form and content of the *Divan*, by introducing the only manuscript of the *Divan* that exists today. We concluded in our observation that Şeyhülislâm Yahyâ had an extensive influence on Yümnî. Accordingly, Yümnî was influenced by Şeyhülislâm Yahyâ, especially because of the sense he evokes as a love poet in his ghazels.

Throughout the article, the personal and artistic relationships between Şeyhülislâm Yahyâ and Yümnî, who is thought to be the author of this *Divan* have been discussed. The important feature of the *Yümnî's Divan* as an example of classical divan poetry is that the divan manifests an example of adherence to Şeyhülislâm Yahyâ. This work also reminds us of the fact that it is important to read the works of the followers of Şeyhülislâm Yahyâ as a distinctive line of poetry in literature.

Key Words: Yümnî, *Divan*, Şeyhülislâm Yahyâ, Murad IV, 17th Century.

Giriş

Klasik Türk şiirinin sanatsal kıymet açısından en değerli eserlerinin başında kuşkusuz divanlar gelir. Kadim medeniyetimizin ortaya koyduğu edebî birikimin ciddi bir bölümünü teşkil eden divanların bugün itibariyle önemli bir kısmı Latin harflerine aktarılarak yeni nesillere sunulmuştur. Yine bu divanların pek çoğu günümüz insanının istifadesi ve geçmişle bağlantı kurması için tahlil edilmiş muhtelif açılardan inceleme ve değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Divanlar üzerine yapılan bu çalışmalar, elbette kültür ve edebiyatımız açısından oldukça olumlu gelişmelerdir. Fakat bunların yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim eski biyografik kaynaklarımızda işaret edilen birçok divana ulaşabilmiş değiliz. Bunun yanı sıra, çeşitli çalışmalar vesilesiyle kaynaklarda anılmayan birçok eserin de varlığından çok zaman sonra haberdar oluyoruz. Bu anlamda saha çalışması yapan araştırmacıların mesailerinin büyük bir kısmını günümüze kadar bulunamamış, varlığı bilinen veya bilinmeyen bu eserlere tahsis ettiklerinin farkındayız. Biz de ulaşabildiğimiz her yazma eseri bu düşüncelerle inceliyor; yeni, farklı ve özgün bir şeyler bulabilir miyiz ümidiyle araştırmalarımızı derinleştiriyoruz.

Bu minval üzere İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Yazmaları arasında dolaşırken daha önce üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış bir divanla karşılaştık. Eser, Yümnî mahlaslı bir divan şairine aittir. Merhum Şevket Rado'nun yazmaları arasında yer alan bu pek de hacimli olmayan *Divan*'ı incelemeye değer gördük.

Makalemizde öncelikle tezkire ve biyografik kaynaklar ışığında Yümnî mahlaslı şairler hakkında bilgiler verilecek ve *Divan*'ın müellifi olabilecek Yümnî'ler hakkında yorumlar yapılacaktır. Daha sonra *Divan* metninden hareketle eserin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulacaktır.

1. Yümni Mahlaslı Divan Şairleri[1]

Klasik Türk şiiri sahasında çalışanların en ciddi problemlerinden biri, aynı mahlası kullanan şairlerin çoğu zaman birbirinden ayırt edilememesidir. Her ne kadar şairlerin büyük bir kısmı manzumelerinin başka şairlerinkilerle karışmasını önlemek için ortak mahlaslar kullanmaktan çekinmişlerse de zaman içinde aynı mahlası kullanan pek çok şair ortaya çıkmıştır. Tezkire ve biyografik eser müelliflerinin bir kısmı bu durumun yarattığı sorunları aşabilmek için birtakım çabalar sarf etmişlerdir. Fakat yine de onların sınırlı imkânları meselenin kökünden halledilebilmesi için yeterli olmamıştır. Bu sebeple edebiyatımızda mahlasdaş şairler adında bir problem başgöstermiştir.[2]

Üzerinde çalıştığımız *Yümnî Divanı* için de aynı durum söz konusudur. Yalnızca tezkirelerde adı geçen Yümnî mahlaslı 8 şair vardır. Bunlara ek olarak diğer biyografik kaynakların da bahsettiği Yümnîler bulunmaktadır. Kaynaklar, bu şairler hakkında kimi yerlerde ihtilaflı bilgiler vermiş ve şairleri birbirine karıştırmıştır. Bu problemleri gidermek her ne kadar zor olsa da elimizdeki *Divan*'ın sahibi Yümnî hakkında sağlıklı bilgilere ulaşabilmek amacıyla tezkirelerde adı geçen Yümnîlerden kronolojik olarak bahsetmek istiyoruz:

a. Mehemmed Yümnî Bey: Ahdî'nin verdiği bilgilere göre Kanuni Sultan Süleyman devri sadrazamlarından Ayas Paşa'nın oğludur. Ne zaman doğduğu bilinmemekle birlikte 970/1562 senesinde İstanbul'da meydana gelen sel felaketine tarih düşürdüğü ve babasının 1539'da öldüğü göz önünde bulundurulursa bu dönemlerde otuz veya kırklı yaşlarda olduğu söylenebilir. Sancak beyliği yapan Mehemmed Yümnî Beg, Arapça ve Farsçaya hâkimdir. Gazel söylemekte ve tarih düşürmekte mahir olduğu belirtilmektedir (Ahdî 2005, 181-183).

b. Mehmet Sâlih Yümnî: 17. asrın tezkire sahibi şairlerindendir. Hakkında tezkirecilerden yalnızca Belîğ bilgi vermiştir. Ayrıca *Vekayiü'l-Fudalâ* ve *Mecelletü'n-Nisab*'da da kendisinden bahsedilmektedir. İstanbul'da doğan Yümnî, Tosyalı Mustafa Efendi'nin oğlu ve -her ikisi de divan şairi olan- Rıfkî Mehmet Efendi'nin küçük kardeşi; Kadri Efendi'nin yeğenidir (Belîğ 1999, 532).

Şeyhî'ye göre Yümnî, şeyhülislâm Bahâyî Efendi'den mülâzemetle kadı olmuş ve Rumeli'nin Zağrâ-i Atîk kazasında Kili muvakkatiyken 1073/1663 tarihinde vefat etmiştir (Şeyhî 1989a, 719). *Mecelletü'n-Nisab*, şairin ölüm tarihini Şevval 1106/ Mayıs 1695 (Müstakim-zâde 2000, 444a) olarak göstermektedir ki bizce bu tarih doğru değildir. Nitekim bu tarih, Mehmet Emîn Yümnî'nin ölümüne aittir.

Sâlih Yümnî, Kafzâde Faizî'nin bıraktığı tarihden başlayarak 1622-1663 yılları arasında yaşamış 29 şairin biyografisini içeren antoloji tipi bir tezkire hazırlamıştır. Tezkirenin şairin ölümü dolayısıyla yarım kaldığını belirten şeyhî, müellifin kendi hattıyla yazdığı nüshayı gördüğünü söylemiştir.

c. Mehmet Yümnî: Selânik'te dünyaya gelen Mehmet Yümnî, maarif ehli, güzel şiirler söylemeye muktedir bir şair olarak tanıtılmaktadır. İstanbul'da mülâzım olan şair, Rumeli'nde bazı kasabalarda kadılık yapmış ve 1083/1672-73 senesinde vefat etmiştir (Safâyî 2005, 736; Belîğ 1999, 532; Şeyhî 1989a, 718; Müstakim-zâde 2000, 446a).

ç. Mehmet Emîn Yümnî: İstanbul'da doğan Mehmet Emîn Yümnî, şeyhülislâm Koca Abdurrahim Efendi'den mülâzım olmuş ve kırk akçe ile azledildikten sonra bazı kasabalarda kadılık yapmıştır. Şevval 1106/Mayıs 1695 senesinde de Zağrâ-i Atik'te vefat etmiştir. Sâlim ve

[1] Bu bölümde adı geçen şairler tanıtılırken *Tuhfe-i Nâilî* (Tuman, 2001: 1223-1226) ve *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nün (Şişkten vd. 1998: 538-539) Yümnî maddelerine de müracaat edilmiştir.

[2] Konu hakkında bk.: (Üsen 1997, 195-208; Yıldırım 2006)

Şeyhî'ye göre Mehmet Emîn Yümnî, Rıfkî Mehmet Efendi'nin ikinci kardeşi; Kadri Efendi'ninse hemşirezâdesidir (Sâlim 2005, 711; Şeyhî 1989b, 247). Bu bilgiler şairin, Mehmet Sâlih Yümnî'nin kardeşi olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat kanaatimizce kaynaklardaki bu bilgilerinin yanlış olma ihtimali yüksektir. Zira iki kardeşin şairin aynı mahlası kullanması divan şiirinde pek görülmüş bir durum değildir.

d. Şeyhzâde Süleyman Yümnî: Şeyhzâde Ahmed Efendi'nin küçük kardeşidir. İstanbulludur. 1081-1675 tarihinde doğmuştur. Kısmet-i Askeriye Mahkemesinde kâtiplik yapmış; 1127/ 1715 senesinde vefat etmiştir (Sâlim 2005, 712; Belîğ 1999, 532; Şeyhî 1989b, 479; Müstakim-zâde 2000, 446a).

e. Osmanzâde Mehmet Yümnî: Beyazıd Camii Şeyhi Osman Efendi'nin oğludur. Şeyhzâde diye de tanınmaktadır. İstanbulludur. 1119 tarihinde şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi'den mülâzım olduktan sonra Yenişehirli Abdullah Efendi'nin mektupçuluğunu yapmıştır. Çeşitli zamanlarda medreselerde müderrisliklerde bulunmuş, 1152/1739 senesinde Yenişehir kazasında görevdeyken vefat etmiştir. (Safâyî 2005, 738; Sâlim 2005, 709)

f. Mustafa Yümnî: şairden, yalnızca Safâyî ve Sâlim bahsetmiştir. Üsküdarlıdır. Genç yaşta şiire heves etmiş güzel yaratılışlı, hoşsohbet bir şairdir. (Salim 2005, 711)

g. Kâtip Süleyman Yümnî: 1217/1802-03 tarihinde Bağdat yakınlarındaki şehrizur eyaletinde doğmuştur. Fatin Davud'a göre talik hatta maharetli, inşaya kabiliyetli bir şairdir. Farsça rubailerinin yanı sıra epey miktarda beyit yazmıştır. (Çiftçi yy., 449)

h. Mahmud Yümnî[3]**:** şairin ismi yalnızca *Mecelletü'n-Nisab*'da geçmektedir. Müstakimzade'ye göre Mahmud Yümnî, IV. Murad devri şairlerinden olup Sadrazam Halil Paşa müntesibidir. (Müstakim-zâde 2000, 446a)

2. *Divan*'ın Sahibi Yümnî Hakkında Değerlendirmeler

Elimizdeki *Divan*'ın ne metin kısmında ne de sayfa kenarlarında şairin mahlası dışında asıl kimliği ilgili bilgilere tesadüf edemedik. Yine yukarıdaki Yümnî'lerin kaynaklarda geçen manzumelerinin hiçbiri *Divan*'dakilerle eşleşmemiştir. Bunun yanı sıra kaynaklar, bu şairlerin herhangi bir divan tertip ettiklerine dair bilgi de vermemişlerdir. Ayrıca çeşitli şiir mecmualarında yaptığımız okumalar sonucunda Yümnî'lere ait şiirlerden de bir ipucuna ulaşamadık.[4] Dolayısıyla

[3] şairin adı, tezkirelerde anılmamasına rağmen makalemizin ilerleyen sayfalarında adı geçeceği için onu bu bölümde tanıtmayı uygun gördük.

[4] Araştırmalarımız esnasında biri doktora, ikisi yüksek lisans çalışması olarak hazırlanmış üç şiirmecmuası ile İstanbul Araştırmaları Enstitüsü ve Michigan Üniversitesi yazmaları arasında bulunan iki şiir mecmuasında Yümnî mahlaslı şairlere ait 8 şiire tesadüf ettik. Bunlardan kısaca bahsedecek olursak:

Bu şiirlerden ilki, Osmanzâde Yümnî tarafından kaside nazım şekliyle yazılarak Nevşehirli Dâmat İbrâhim Paşa'ya sunulmuştur. şiirin matla beyti şu şekildedir:

Nuṭḳ-āferin ki ḫāmeye feyż-i revān ider
Bāġ-ı suḫanda bülbül-i şad-dāsitān ider (Hakverdioğlu 2007, 254-257)

İkinci mecmua, Milli Kütüphane koleksiyonunda yer alan *06 Mil Yz A 7301* numaralı yazmadır. Bu yazmada geçen *–dan ḫālī* redifli gazel Michigan'daki mecmuada da mevcuttur. Gazelin ilk beyti şu şekildedir:

Bana yār olmayup yār olmadı aġyārdan ḫālī
Gül-i gülşen nitekim ey dil olmaz ḫārdan ḫālī (Kıran 2011, 157; Mecmû'a-yı Eş'âr Envâ'-ı Hutût, s. 198)

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki *13467* numaralı mecmuada "Yümnî Efendi Ḥażretleriniñ Ġazeli" başlıklı bir şiirbulunmaktadır. şiirin ilk beyti şu şekildedir:

Mest ü medhūş olayım bādeyi şun ey sāḳī
Neme lāzım ki cihān fānī imiş yā bāḳī (Kaya 2007, 314)

Bir diğer mecmua, İstanbul Araştırmaları Kütüphanesi *ŞR_000089* 'da kayıtlıdır. Bu yazmada, 16 ve 17. yüzyıl şairlerine ait şiirler bulunmaktadır. Mecmuanın varaklarında Yümnî Çelebi adına kayıtlı iki şiirmevcuttur. şiirlerin matlaları şu şekildedir:

Ser-i kūyuñda cism-i zerdini şol kim türāb itdi

problemin çözümü için yalnızca eserde geçen Ģahıs ve yer isimlerinden yola çıkarak yorum yapmak ve bir neticeye varmak durumundayız.

Divan'ın müellifi Yümnî, eserinde 5 kaside kaleme almıĢtır. Bu kasidelerin hepsi de ġeyhülislâm Yahyâ Efendi'yi methetmek için yazılmıĢtır. Bu noktadan hareket edersek Ģu genel tespiti yapmıĢ oluruz: Bu Ģair, ġeyhülislâm Yahyâ Efendi devrinde yaĢamıĢ, ona karĢı muhabbet duyan biridir. Meseleyi biraz daha aydınlatacak olursak kasidelerde geçen beyitlerden yola çıkmak gerekir.

Eserdeki ilk kasidenin 14, 30 ve 33. beyitlerinden anladığımız kadarıyla Ģair, ġeyhülislâm'a ulaĢabilecek bir yakınlıktadır:

Nice ḳādir olurdum ceyş-i ġamla dā'imā cenge
Mu'īn olmasa ger ümmīd-i luṭf-ı **Ḥażret-i Monlā** (v. 2[a])

Ben ol z̲āt-ı şerīfüñ çünki **Yümnī** bendesi oldum
'Aceb mi eylesem aḳrānum içinde şeref da'vā (v. 2[b])

Ḥużūrında neden bu naẓma iḳdām eyledüñ ey dil
'Aceb küstāḫlıḳ itdüñ hemān gel eyle isti'fā (v. 2[b])

Yine üçüncü kasidenin 18, 19 ve 20. beyitlerinde Ģair, ġeyhülislâm'ın lütfuna mazhar olduğunu ifade etmiĢtir:

Yümnī ḳo gele daḫı murādın idüp 'aṭā
Luṭf eyledüñ iḥsānuña lāyıḳ görüp anı (v.4[b])

Luṭf ile bu bī-çāreyi ḳurtarduñ elinden
Pek ṭutmış idi dest-i ġam-ı 'ālem-i fānī (v. 5[a])

Seyyid ḳapusında göricek 'abd-i ḥaḳīrin
Lā-büd virür imiş eline pāre-i nānı (v. 5[a])

Nesib kısmı Ģiddetli olan 4. kasidede Yümnî, ġeyhülislâm'a, içinde bulunduğu sıkıntılı durumu, feleğin elinden çektiği dert ve ıstırapları arz etme giriĢiminde bulunmuĢtur. ġair, kasidede açıkça ġeyhülislâm'dan inayet beklemektedir:

Ġaraż ḥikāyete aḥvāl-i pür-melālümdür
Budur cenābuñı taṣdī'e daḫı bā'iṣ olan

'İnāyet it diyeyüm ḫāk-i pāye sulṭānum

Felekde menzil-i ḳadrin maḳām-ı āfitāb itdi (ŞR_000089, v.3b)

Cām-ı şarāb-ı la'lüñi şun mübtelālara
Doymaz o teşne iken çoḳ cefālara (ŞR_000089, v. 35b)

Son olarak Michigan Üniversitesi yazmaları arasında bulunan ve dijital katalog kayıtlarına göre "Mecmû„a-yı EĢ„âr ve Envâ„-ı Hutût" isimli Ģiirve hat mecmuasındaki Yümnî mahlaslı Ģairlerin Ģiirlerine temas etmek istiyorum. Bu mecmuada biri Yümnî Beg, diğer ikisi ise sadece Yümnî adına kayıtlı üç gazel vardır. Gazellerin matlaları Ģu Ģekildedir:

Derd ile dil vireliden o ḳadi şimşāde
Āha ṭāḳat ḳomadı ża'f degül feryāde (Mecmû'a-yı Eş'âr ve Envâ'-ı Hutût, s. 151)
Ġonca-i la'lin ḳabā-yı bāġ-ı cāndur lāle-ruḫ
Gülşen-i ḥüsn içre naḫl-i erguvāndur lāle-ruḫ (age., s. 191)

Serīr-i şāh-ı kişverden bizüm ġam-ḫ[v]ānemüz yegdür
Belī dīvāne-i 'aşḳuz bize vīrānemüz yegdür (age., s. 196)

Ne çekdügüm ġam-ı derd ü belā-yı dehr ile ben

Başumda derd ü belā tāc u tende cāme elem
Şarābum eşk-i revān ġamdan ayru nesne yemen

Taḥammül idemez oldum şedā'id-i dehre
Ne çāre eyleyeyin şöyle ḳalmışum bilmen (v. 6[a])

BeÇinci kasidede diğer kasidelere göre daha kesin bir bilgi mevcuttur. Nitekim Çair, kasidesinin 15. beytinde;

Yaḥyā Efendi ki şimdi **Rūmili ṣadrı**dur
Faẓl ile kimse ancılayın muḥterem degül (v. 6[b])

diyerek ġeyhülislâm Yahyâ'nın Rumeli kazaskeri olduğu tarihe iÇaret etmiÇtir. Yahyâ Efendi 1012/1604 senesinin ikinci yarısından sonra bu göreve getirilmiÇtir (Müstakim-zâde 1978, 46). Dolayısıyla bizim üzerinde durduğumuz Çair Yümnî, 1604 yılında hayattadır ve ġeyhülislâm'ın kazaskerliğine Çahitlik etmiÇtir. Bu vesileyle de Yahyâ Efendi'ye 32 beyitlik bir kaside sunmuÇtur. Bu kasidenin dua kısmından önce gelen beyitleri de dördüncü kasidede olduğu gibi arz-ı hal niteliğindedir:

Varup ḥużūrına o melek-manẓarı gören
Ādem dimez maḳāmına bāġ-ı İrem degül

Ol ṣāḥib-i sa'ādete bir 'arż-ı ḥāl yaz
Tek ṭurma ṣanmasun seni ehl-i ḳalem degül

Di luṭfuñ-ıla **Yümnī**yi de ser-firāz ḳıl
Dime ki bār-ı miḥnet ile ḳaddi ḫam degül

Bir ẕerre mihr-i himmetüñe göre maṭlabı
Deşt-i 'Irāḳ u ḫıṭṭa-ı Rūm u 'Acem degül

Luṭf eyle ṭutma ḫaşmı ber-ā-ber aña şehā
Her ḳad-keşīde hem-ser-i tūġ-ı 'alem degül (v. 7[a])

Kasidelerden elde ettiğimiz genel kanılar bunlardır. Belki bu tespitlerin üzerine bir de kaside baÇlıklarıyla ilgili değerlendirmeleri ekleyebiliriz. Yümnî, birinci kasidede memduhunun *Şeyhülislâm* ve *Müfti'l-enâm* olduğunu bizzat belirtmiÇtir. Üçüncü kasidenin baÇlığında bu ibareler geçmemesine rağmen kasidenin 10. beytinde geçen *müftî-i zamân* terkibiyle yine ġeyhülislâm'ı iÇaret etmiÇtir. Yukarıdaki satırlarda da vurguladığımız üzere *Divan*'daki sonuncu kaside Yahyâ Efendi'nin Rumeli kazaskeri olduğu döneme iÇaret etmektedir. Dolayısıyla bu kasideler ġeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin hayatının farklı dönemlerine göndermelerde bulunmaktadır. Hüküm olarak Çunu söyleyebiliriz ki Yümnî, kasidelerden çıkarabildiğimiz kadarıyla en az 1604-1644 yılları arasında Çiirle meÇgul olmuÇ bir Çairdir.

Divan'ın müellifi hakkındaki düÇüncelerimizin ikinci safhasını eserdeki gazellerden yola çıkarak kurmak istiyoruz.

Yümnî, 18. gazelde ġeyhülislâm'a bağlı olan hiç kimsenin onun cömertliğinden mahrum kalmadığını belirtmiÇtir. 74. gazelde ise gönlüne seslenen Çair, Yahyâ Efendi'nin ġeyhülislâm olduğunu ifade etmiÇ ve onun himmetini herkesin can u gönülden talep ettiğini söylemiÇtir:

Cihānda ḳalmadı maḥrūm **Şeyḫü'l-islāmu**ñ
'Aṭā vü luṭfı her kim ki oldı ise mürīd (v. 11[a])

Dilā **Yaḥyā Efendi** ḥażreti kim **Şeyḫü'l-islām**dur
Kim anuñ himmetini cān-ıla dilden mürīd olmaz (v. 22[a])

ġeyhülislâm kelimesinin son kez geçtiği 107. gazelde Yümnî, Yahyâ Efendi'nin hastalıktan kurtulması üzerine duyduğu mutluluğu dile getirmektedir. Allah'a Çükrederek Çirine giriÇyapan Çair, meram evinin kapısının açıldığını, elemlerin yok olduğunu, ansızın gam denizine gark olan âlemin sevinç sahiline çıktığını, halkın cümlesinin bayram ettiğini anlatmıÇtır. Bu gazel, kanaatimizce ġeyhülislâm'ın yaÇlılık döneminde yazılmıÇtır. Dolayısıyla gazelin Yahyâ Efendi'nin son meÇihat dönemi olan 1634-1644 yılları arasında kaleme alınmıÇolma ihtimali çok yüksektir. Gazelin ilk iki beyti Çöyledir:

Ḥamdüli'llāh ki güşād oldı der-i dār-ı merām
Ḳāṣıd-ı ṭāli'-i ferḫunde gelüp virdi selām

Bu ne devlet ne sa'ādet ne 'ināyetdür kim
Zā'il oldı elem-i **ḥażret-i Şeyḫü'l-islām** (v. 29[a])

Divan'da bu gazellerden baÇka 46. gazelde *hazret-i üstad*, 52 ve 58. gazellerde *mollâ*, 100. gazelde ise *müftî-i zamân* ifadeleri, bu gazellerde ġeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye göndermelerde ve birtakım övgülerde bulunulduğunu ispat etmektedir. 52. gazelde diğerlerine göre farklı bir bilgi göze çarpmaktadır. Zira Yümnî, *gazelin makta beytinde İstanbul'un farklı farklı zevklerinin olduğunu fakat kendisinin yalnızca mollanın lütuf kadehiyle safalandığını* söylemiÇtir:

Sitānbuluñ egerçi güne güne ẕevḳı var ammā
Ṣafā viren velī **Yümnī**ye cām-ı luṭf-ı **mollā**dur (v. 18[a])

Beyitten çıkartabildiğimiz kadarıyla Yümnî, Çstanbul'da ġeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin yanında bulunan veya onunla birlikte çalıÇan bir Çairdir.

Divan'da ġeyhülislâm'la birlikte adı anılan bir diğer isim padiÇah IV. Murad'dır. PadiÇahın methedildiği ilk manzume 39. gazeldir. ġair, manzumesinde Sultan Murad'ın dünyayı adaletinin nuruyla gün gibi aydınlattığını, askerlerinin önünde bir aslan gibi baÇı çektiğini, efsanevi Çran Çahı Kahraman'ın dahi kendisine köle olduğunu vurgulamıÇtır:

Dünyāya nūr-ı 'adl ü dādı gün gibi raḫşān iden
Ol şāh-ı şāhān-ı cihān **Sulṭān Murād Ḫan** kendidür

Sulṭān Murād-ı kām-rān kim bendesidür Ḳahramān
Sekbānı olan bendegān öñinde arslan kendidür (v. 15[a])

Yine Yümnî, 73. gazelde isim belirtmeden padiÇaha değinmiÇtir. ġair, padiÇahı övmek için inci ve gevherlerden çok daha güzel, temiz üsluplu nazımlar yazmanın düÇüncesine daldığını; misk ve amber kokuları yerine Çahın atının geçtiği toprağı içine çekmek için yollara düÇtüğünü anlatarak padiÇahın pak vücudunun afetlerden korunması için duacı olduğunu söylemiÇtir:

Pādişāhuñ medḥine dürr [ü] cevāhirden laṭīf
Pāk edālar naẓmına efkāra düşdi göñlümüz

Ḫāk-i pāy-ı raḫş-ı şāhı misk [ü] 'anber yerine
Dā'im istişmām için yollara düşdi göñlümüz

Ḥaḳ vücūd-ı pākini ḥıfẓ eylesün āfātdan
Bu du'āyı **Yümniyā** tekrāra düşdi göñlümüz (v. 22[a])

Bunlara ek olarak Ġairin, IV. Murad'ın Edirne'ye teşrifi vesilesiyle kaleme aldığını düşündüğümüz 138. gazeline değinmek gerekir. Bu manzume, *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*'nda bulunan *Edrene* redifli iki gazelin ilkine şekil ve muhteva açısından oldukça benzemektedir. Ġair gazeliyle, Yahyâ'nın şiirini taklide varan bir şekilde tanzir etmiştir desek yanlış olmaz. Nitekim iki şiir metnini yan yana koyduğumuzda bu durum dikkatten kaçmayacaktır:

Yümnî	**Şeyhülislâm Yahyâ**
Gül ruḫuñ cānā 'araḳ-nāk itdi ḫ[v]āb-ı Edrine Şimdi andan kesb ider būyı gül-āb-ı Edrine	Gül ruḫuñ būyın ṣabādan aldı āb-ı Edrene Ben de bildüm ki olur erzān gül-āb-ı Edrene
Ḫūbdur āb u hevāsı her yeri merġūbdur Bir güzel maḥbūbdur gūyā cenāb-ı Edrine	Şöyle ma'mūr oldı ḫūbān-ı Sitānbul ile kim Cāydur bir gence her künc-i ḫārāb-ı Edrene
Gülsitānında varup bülbüllerini diñleseñ Hep ṣadāsı medḥ-i şāh-ı kām-yāb-ı Edrine	Özge 'ālem virdi luṭf ile o şehr-i dil-keşe 'Ālemün sulṭānı şāh-ı kām-yāb-ı Edrene
Ḫażret-i Sulṭān Murād ol pādişāh-ı baḥr u berr Maḳdemiyle ḫurrem oldı şeyḫ ü şāb-ı Edrine	Ḫażret-i Sulṭān Murād ol şāh-ı 'ālī-ḳadr kim Pāy-būsıyla mu'aẓẓamdur cenāb-ı Edrene
Ol melek-sīret ṭavāf itmekle şehri gāh gāh Beyt-i ma'mūr oldı her künc-i ḫarāb-ı Edrine	Maḳdemiyle şöyle rif'at buldı ol şehr-i güzīn Nüh sipihre ṭa'n ider şimdi ḳıbāb-ı Edrene
Maḳdem-i şāh ile şol deñlü şeref-yāb oldı kim Reşk-i sükkān-ı cinān oldı ḳıbāb-ı Edrine	Şemme-i luṭfuñ virüp ḫāṣiyet-i müşk ü gül-āb Ḳadr ü ḳıymet bulmada āb ü türāb-ı Edrene
Çün ḳadem başdı bu şehrüñ ḫākine **Yümnī** o şeh Müşk ile 'anberle ṭartılsun türāb-ı Edrine	Anı döndermişdi pīr-i köhne-sāle rūzgār Hamdü li'llāh yine 'avd itdi şebāb-ı Edrene
Ḫaḳ vücūd-ı pāküñi ḥıfẓ eylesün āfātdan Aḳduġunca bāġ u bostānında āb-ı Edrine (v.35[a])	İltifātuñ bir ṣafā bağışladı Yaḥyā'ya kim Virmeye bir meste ol ḥāli şarāb-ı Edrene (Kavruk, 2001: 335)

Konumuzun dışına çıkacağı düşüncesiyle, şiirlerin mukayesesi yerine şimdilik yalnızca şu bilgileri vermekle yetineceğiz: Yümnî ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın çağdaşı olan kaside şairimiz Nef'î de hemen hemen aynı vezin, kafiye ve üslupta bir Edirne gazeli yazmıştır (Akkuş 1993, 337-338). Biz, IV. Murad devrinde Edirne gazeli yazma geleneğinin Nef'î tarafından başlatıldığını düşünmekteyiz. Zira Sultan Murad 1634'te Edirne'ye geldiği sırada Nef'î, affedilmesi için padişaha bir kaside yazar ve padişahtan da kendisini bağışlar. O halde bahsi geçen gazellerin bu kasideyle aynı zamanda yazılmış olma ihtimali doğmaktadır. Hâsılı bu gazeller vasıtasıyla Nef'î veya Şeyhülislâm Yahyâ'nın başlattığı bir Edirne gazeli yazma zincirine Yümnî'nin de dâhil olduğunu anlıyoruz.[5]

[5] H. Dilek Batislam, *Şehir Şiirleri ve Şeyhülislam Yahyâ'nın Edirne Gazelleri* başlıklı makalesinde, Edirne üzerine yazılan gazeller hakkında daha ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu sebeple konu hakkında bu kaynağa müracaat edilebilir (Batislam 2009, 483-498).

şairin kimliği hakkında *Divan* üzerine yaptığımız incelemelerden elde edebildiğimiz veriler bu şekildedir. Bu sonuçları, kaynaklarda adı geçen Yümnî'lerle ilişkilendirmemiz gerekiyor. Ancak öncelikle şairlerden elde ettiğimiz tespitlerimizi maddeler halinde sıralayalım:

a. *Divan*'ın sahibi olan Yümnî, 1604-1644 yılları arasında kaside ve gazeller kaleme alan IV. Murad devri şairidir.

b. Yümnî, şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin takipçisi olmuş ve onun sürekli çevresinde bulunmuştur. Ayrıca Yahyâ Efendi'den ihsan görmüş bir mülazım, kadı ya da müderris olma ihtimali ise çok yüksektir.

c. İstanbul ve Edirne'de bulunmuş bir şairdir. Bu durum da Yümnî'nin bu bölgelerde doğup ölmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Saydığımız bu maddeleri ve tarihsel süreçleri göz önünde bulundurduğumuz zaman kaynaklarda adı geçen şu dört şairin bu *Divan*'ın sahibi olma ihtimali vardır:

	Asıl Ad	**Doğum Tarihi**	**Ölüm Tarihi**	**Doğum Yeri**	**Ölüm Yeri**	**İlişkiler ve Eserler**
1	Mehmet Sâlih Yümnî	?	1073/1663	İstanbul	Zağrâ-i Atîk Kili kasabası	Kadrî Efendi'nin yeğeni, Rıfkî Mehmet Efendi'nin küçük kardeşi. Bahayî Efendi'den mülazım olduğu yalnızca şeyhî'de yazıyor. Tezkire-i şuara sahibi.
2	Mehmet Yümnî	?	1083/1672-73	Selanik	?	İstanbul'da mülazım olmuştur. Kimden mülazım olduğu belli değildir.
3	Mehmet Emîn Yümnî	?	1106/ 1694-95	İstanbul	Zağra-i Atik	şeyhülislâm Koca Abdürrahim Efendiden mülazım olmuştur.
4	Mahmud Yümnî	?	?	?	?	Sadrazam Halil Paşa'ya mensubu, IV. Murad devri şairi. Manzum Tercüme-i Kaside-i Cennet adında bir eseri var.

Tablodaki bilgilere göre *Divan*'ın sahibi hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Zira şairlerin üçünün asıl isimlerinin ilki bile aynıdır. Ancak tarihleri göz önünde bulundurarak yorum yapabiliriz.

1604-1644 tarihlerine en yakın kişiler olarak tezkireci Yümnî ve Mahmud Yümnî görülmektedir. Tezkireci Yümnî, tezkiresine 1622-1663 yılları arasındaki şairleri almıştır. Bu bilgi şairin şeyhülislâm Yahyâ ile ilişki içerisinde olabileceğini göstermektedir. Yalnız *Vekayiü'l-Fudalâ*'nın, şairin Bahâyî Efendi'den mülazım olduğunu belirtmesi akıllarda soru işareti uyandırmaktadır. Kaynaklara göre Mehmet Sâlih Yümnî ile Mehmet Emîn Yümnî'yi kardeş kabul etmek gerekecektir ki biz yukarıda anlattığımız sebeplerden dolayı buna pek ihtimal vermiyoruz. Mehmet Sâlih Yümnî'nin akrabalık bağlarının kaynaklarda daha doğru kaydedildiğini düşünüyoruz.[6]

Mahmud Yümnî'ye gelecek olursak; hakkında yalnızca *Mecelle*'de bilgi bulabiliyoruz. O da yukarıda söylediğimiz gibi IV. Murad zamanı sadrazamlarından Halil Paşa'ya bağlı olmasıdır. Halil Paşa1626 yılında Hafız Ahmed Paşa'nın azli üzerine sadrazam olmuştur (Cezar 2011, 1916). Bu tarihte Yahyâ Efendi'de şeyhülislâmlık makamındadır. Bu sebeplerden ötürü şairin mezkûr *Divan*'ı kaleme almış olması ihtimal dâhilindedir.

Mehmet Yümnî ve Mehmet Emîn Yümnî'nin de elimizdeki *Divan*'ı yazmış olabilir. Fakat vefat tarihlerini ve bizim ipuçlarımızı dikkate aldığımızda diğer iki şaire nazaran biraz daha uzak bir ihtimal olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan başka adı sanı duyulmayan bir Yümnî'nin de eserin sahibi olabileceği düşüncesini göz ardı etmemek gerekir.

3. Divan'ın Özellikleri

3.1. Nüsha Tavsifi

Bulunduğu Yer ve Kayıt Numarası: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, şR_000017

Varak Sayısı: 41

Müstensih: ?

Hat Cinsi: Talik hat; başlıklar kırmızı, diğer kısımlar siyah mürekkep.

Cilt ve Yazı Ebadı: 200×130- 155×95

Başı:

1[b]

Der-Vaṣf-ı Şeyḫü'l-islām u Müfti'l-enām Yaḥyā Efendi Sellemehu'llahü Te'ālā Fi'd-dārīn

Ṣabā kūyuñdan esdükçe açıldı çeşm-i nā-bīnā
Meger ḫāk-i rehüñ küḥlü'l-cevāhirdür senüñ cānā

Sonu:

40[b]

Naġmesi hep būselükdür nālesi şehsāzdur
Diñleseñ nevrūz-ı sulṭānīde Yümnī bülbüli

3.2. Şekil Özellikleri

3.2.1. Nazım Şekilleri

Yümnî Divanı yalnızca kaside ve gazellerden oluşmaktadır. *Divan*'ın gazeller kısmından sonra *Mukattaât-Müfredât* başlığı atılmış fakat bu noktadan ilerisi yazılmamıştır. şimdilik bu

[6] Tezkireci Yümnî'nin kendisi, aile efradı ve tezkiresi hakkında ayrıntılı bilgi edinebilmek için bk.: Sadık Erdem, "Mehmet Salih Yümnî Tezkire-i şu„arâ-yı Yümnî (İnceleme-Tenkîdli Metin-İndeks)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. LV, İstanbul 1998, s. 85-112.

kısmın hangi sebepten ötürü yazılmadığına dair kesin bir bilgimiz mevcut değildir. Eserin tamamı 1041 beyittir. Bunların 173'ü kasidelere, geri kalan 868'i ise gazellere aittir.

3.2.1.1. Kasideler

Divan'da daha önce de söylediğimiz gibi 5 kaside vardır. Bu kasidelerin beyit sayıları sırasıyla 42, 38, 26, 35 ve 32'dir. Kasidelerin hepsi şeyhülislâm Yahyâ Efendi için yazılmıştır. Şimdi sırasıyla bu kasidelerin genel özelliklerine bakalım:

Divan'ın ilk kasidesi eserin en uzun manzumesidir. Kasidenin nesip bölümü, bir bahariyedir. Nesib bölümü, memduh üzerine kurulmuş hayali bir atmosfere dayanmaktadır. Şair, sevgilinin köyünden esen rüzgârla körlerin gözlerinin açıldığını, onun yolunun toprağının göze sürme olduğunu söyleyerek kasidesine alışılagelmiş bir giriş yapmıştır. Ardından güzel bahar tasvirleri çizerek ve kendini adeta çıldırmış bir âşığa benzeterek konuyu şeyhülislâm Yahyâ'nın övgüsüne getirmiştir. Şeyhülislâm'ın lütfuna umut bağlayan Şair onu, ümmetin hayırlıları için mutluluk bahşedici ve ashabın yolu için rehber olarak takdim etmiştir. Yahyâ Efendi'yi rahmet kaynağına benzeten Yümnî, onun ilim ve irfanından, adalet ve emniyetinden, cömertlik ve lütfundan, fetva ve fazlından, inayet ve kereminden bahsetmiştir. Ayrıca kendisinin de ona köle olduğunu, bu sebeple akranı içinde şeref davasında bulunabileceğini anlatmıştır. Kaside dua bölümüyle sonu ermiştir.

Divan'daki ikinci kasidenin nesibi, *gül* redifli bir verdiyyedir. Yümnî; Necâti, Hayâlî, Fuzûlî ve Lami'î gibi gül redifli kasideler yazan Şairler kervanına katılmıştır. Kasideye, gülün sevgilinin eline düşmekle kazandığı itibardan ve çiçeklere padişah olmasından bahsedilerek giriş yapılmıştır. Ardından gülün seher vaktindeki hali resmedilerek âşıkla maşuk arasındaki ilişkiler gözler önüne serilmiştir. 14. beyitten sonra Şair kendini, Yahyâ Efendi'ye arz-ı hal etmeye çalışan bir güle benzetmiştir. Sevgiliye kavuşmak için rüzgârla yollara düşen gül, bir zaman sonra sevgilisinin köyüne erişmiş ve ona müşkküllerini sunmuştur. Yümnî, bu arzdan sonra bir tegazzül bölümü oluşturmuş ve ardından memduhuna dua ederek kasidesini bitirmiştir.

Üçüncü kaside, başından sonuna kadar şeyhülislâm Yahyâ övgüsüne ayrılmıştır. Bu kasidede şeyhülislâm'ın daha ziyade ihsanlarına ve faziletlerine temas edilmekle beraber onun eşsiz adalet taksimine vurgu yapılmıştır. Nitekim Şair, kendinin de bu ihsanlardan faydalandığını belirtmiştir. Kaside 5 beyitlik bir dua kısmıyla son bulmuştur.

Dördüncü kasidenin girişi bir şikâyetiyedir. Kışın, bin bir renkli yaz örtüsü üzerindeki acımasız ve öldürücü etkisinin içlendiği nesib bölümünde Şair, kışla birlikte gelen donuklaşmayı, hissizleşmeyi birtakım benzetme ve hayallerde sanatlı bir şekilde anlatmıştır. Methiye bölümünde ise genellikle şikâyetlerde içlenen methedilen kişinin kışın tüm olumsuzluklarını bir kenara atarak herkese safa bağışlaması durumu bu kaside de anlatılmaktadır. Şair, kışın acımasızlığından ancak Yahyâ Efendi'nin ayağına yüz sürmekle kurtulabileceğini söyleyerek onu yüceltmiştir. Zira Yahyâ Efendi, Hz. Mesih gibi tüm cihana ruh üfleyen, ölüleri nefs-i kutsisiyle dirilten, asrın tek mümtaz zatıdır. İkinci kasidede olduğu gibi burada da Yümnî, derd ve belanın başından eksik olmadığını, sürekli gamlı gözyaşları döktüğünü, zamanın çilesine tahammül edemez hale geldiğini belirterek elemler içindeki halini şerhe çalışmıştır.

Divan'ın son kasidesi *degül* rediflidir. Bu kasidenin nesib kısmında Şair, okuyucusuna biraz sıkıntılı bir ruh hali aksettirmiştir. Şair, yârinin ettiği cevr ü sitemin verdiği ıstırap ve ayrılık acısını anlattıktan sonra sözü, Yahyâ Efendi'nin methine getirir. Diğer kasidelerdeki gibi Yahyâ Efendi'yi yücelten Şair, kendisini liyakate layık görüp ondan yine lütuf beklemektedir.

Genel hatlarıyla değinmeye çalıştığımız kasidelerin bölümleri ve onlarda yer alan beyit sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Kaside	Nesip	Girizgâh	Methiye	Tegazzül	Fahriye	Dua
I	9	10 - 13	14 - 38	-	-	39 - 42
II	13	13 - 18	19 - 29	30 - 35	-	36 - 38
III	6	6 – 9	10 - 21	-	-	22 - 26
IV	13	14 - 15	16 - 32	-	-	32 - 35
V	12	13 - 14	15 - 30	-	-	31 - 32

3.2.1.2. Gazeller

Yümnî Divanı'nda 165 gazel bulunmaktadır. Gazeller, redif ve kafiyelerinin son harflerine göre alfabetik bir şekilde tertip edilmiştir. *Divan*'da her harften gazel bulunmaktadır. Aşağıdaki tabloya hangi harften ne kadar gazel olduğu yansıtılmıştır:

elif	6	dāl	3	ḍād	1	kef	9
bā	3	ẕāl	1	ṭā	2	lām	6
tā	1	rā	43	ẓā	1	mim	9
ṯā	1	zā	12	‘ayn	2	nūn	13
cim	1	sin	1	ġayn	1	vāv	2
ḥā	2	şın	2	fā	3	hā	23
ḫı	1	ṣād	1	ḳāf	2	yā	13

Gazellerin beyit sayılarına göre dağılımları ise şu şekildedir:

Beyit Sayısı	Gazel Sayısı	Yüzdelik Dilim
5	145	83,52
6	8	5,53
7	6	4,84
8	2	1,85
9	3	3,11
10	1	1,15

3.2.2. Vezin

Divan'da, klasik Türk şiirinde en çok kullanılan aruz kalıpları tercih edilmiştir. Kısa kalıplar yerine daha ziyade uzun aruz kalıplarını kullanan şair, kasidelerini birbirinden farklı vezinlerle yazmış; gazellerinde ise hezec, remel ve muzâri bahirlerinin aruz kalıplarını öncelemiştir. *Divan*'daki manzumelerin aruz kalıplarına göre dağılımı şöyledir:

Bahir	Vezinler	Kaside	Gazel
Hezec	Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'īlün	1	35
	Mefā'īlün Mefā'īlün Fe'ūlün	-	3
	Mef'ūlü Mefā'īlü Mefā'īlü Fe'ūlün	1	22
Remel	Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün	-	19
	Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün	-	1
	Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün	1	42
	Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün	-	1
Müctes	Mefā'ilün Fe'ilātün Mefā'ilün Fe'ilün	1	8
Recez	Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün	-	2
	Müfte'ilün Mefā'ilün Müfte'ilün Mefā'ilün	-	1
Münserih	Müfte'ilün Fā'ilün Müfte'ilün Fā'ilün	-	1
Muzârî	Mef'ūlü Fā'ilātün Mef'ūlü Fā'ilātün	-	2
	Mef'ūlü Fā'ilātü Mefā'īlü Fā'ilün	1	27

3.2.3. Kafiye ve Redif

Yümnî, şiirlerinde kafiye çeşitlerinin hemen hepsine yer vermiş ve bolca redif kullanmıştır. Eserdeki kafiye türlerine geçmeden önce redifli manzumelerin dökümünü vermek gerekir. Aşağıdaki tabloda, *Divan*'daki kelime veya kelime grubu şeklindeki redifler gösterilmiştir:

Gazel Nu.	Redif	Gazel Nu.	Redif	Gazel Nu.	Redif
1/6	cānā	50	nedür	110	düşürdüm
2	ṣahbā	51	arar	111/113	buldum
3	yaña	54	gider	112	idebilmem
9	teşne-leb	59	örter	114	bildüm
10	maḥabbet	62	gör	116	senüñ olsun
13	feraḥ	64	benzemez	117	olmasun dersün
14	ḳadeḥ	68	itmez	119	neylesün
15	sürḫ	71	görünmez	120	iñleden
17	bülend	72	incinmez	125	ṭuymasun
19	leẕīẕ	73	düşdi göñlümüz	130	pervāne
20	getürür	74	olmaz	131	içinde
21/40/55	eyler	76	ṣarılmış	132/143	ola
22	añdurur	79	ġaraż	133	buldum kendüme
24	bāḳīdür	80	ḫaṭṭ	134	piyāle
26	döker	82	ḥaẓ	136	olma
28	ḳodılar	84	şem‘	138	Edrine
30	beñzer	86	ṭaraf ṭaraf	142	Ḥalebde
31	gösterür	88	ṣadef	144/145	arasında
32	ḫoş gelür	89/90	‘aşḳ	151	olsa

33/35/43/56	olur		93	ʻāşıḳuñ	153/157	gibi
34	aġladur		94	şemʻüñ	159	ḳalmadı
36	baġlanur		97	mi uydun	160	daḫı
37	olsun da gör		100	gönül	161	mı ḳaldı
38	degül midür		101	oldun ey gönül	164	geldi
39	kendidür		102	ey gönül		
44	çeker		103	üstüne gül		
45/53	ider		104	degül		
46	göster		106	idelüm		

Tabloya göre *Yümnî Divanı*'nda yer alan 165 gazelin 92'sinde kelime veya kelime grubu şeklinde redif mevcuttur. Şiirlerde en çok ol-, et-, eyle- gibi fiil köklü kelimelerden redif yapılmıştır. Ayrıca *Divan*'daki gazellerin yarıdan fazlasında Şeyhülislâm Yahyâ'nın şiirlerinde kullandığı redifler göze çarpmaktadır. Bu da şairin, şiirlerinde şekil bakımından Şeyhülislâm'a ne kadar özendiğinin bir göstergesidir.

Bu açıklamalardan sonra *Divan*'daki kafiye çeşitlerine gelecek olursak; klasik Türk şiirinin kafiye anlayışı çerçevesinde eserde, farklı oranlarda hemen her kafiye türüne yer verilmiştir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

Kafiye-i mücerrede: Kafiyeyi meydana getiren kelimelerin son harfi olan revinin tek başına tekrarından oluşan kafiye türüdür. *Yümnî Divanı*'nın yaklaşık %36'sında bu kafiye kullanılmıştır:

Dehān-ı şīşeden kim ḳulḳul eyler dem-be-dem ṣahbā
Olur gūyā muṣāḥib bir nigār-ı ġonca-fem ṣahbā

Getür sāḳī mey-i ṣāfīyi zāhid gelmesün bize
Ṣafālar idelüm yār ile ḳılsun defʻ-i ġam ṣahbā (v. 7[b])

Kafiye-i mürdefe: Bu kafiye türünde kelime sonlarında iki sesin benzeşmesi esastır. Kafiyeyi oluşturan asli harf ile ondan önce gelen uzun ünlünün birleşmesiyle mürdef kafiye oluşur. Divan'daki gazellerin yarısından fazlası bu türde kafiyelenmiştir:

Dimek mir'āt-ı rūy-ı yār zülfinden bedīd olmaz
Şeb-i tārında dil seyr-i mehden nā-ümīd olmaz

Ne deñlü uzasa rūz-ı ġam-ı zülf-i siyeh-kārı
Şeb-i yeldā-yı hicrānı ḳadar yārüñ medīd olmaz (v. 22[a])

Kafiye-i müessese: Kafiye harfleri olan revi, dâhil ve tesisin bir araya gelmesiyle oluşan, birden çok ses benzeşmesine dayanan bir kafiye türüdür. *Divan*'da üç-beş manzume dışında pek örneğine rastlanmamaktadır:

Lāleler peymāne gülşen güyīyā meyḫānedür
Bülbül-i zār anda bir feryād ider mestānedür

Gice gördüm ṭolaşır pervāz idüp eṭrāfını
Ġonca güyā şem'dür bülbül aña pervānedür (v.16[a])

Kafiye-i mukayyede: Revi harfi ile ondan önceki harekesiz ünsüzün birleşmesiyle oluşur. *Divan*'da yalnızca birkaç gazelde kullanılmıştır:

Dünyā döker civāna ki dünyā perest ola
Müşgil hemān ol 'āşıḳa kim teng-i dest ola

Vuṣlat deminde 'āşıḳı şīveyle öldürür
Şol dil-rübā ki bāde-i nāz ile mest ola (v. 36[a])

4. Muhteva Özellikleri

Divan'ın muhtevasının derin bir şekilde ortaya konulabilmesi için ciddi bir tahlil ve tetkike ihtiyaç vardır. Makalemizin sınırlarına sadık kalmak kaygısıyla şimdilik genel bir değerlendirmeyle yetineceğiz.

Yümnî, şeyhülislâm Yahyâ gibi bir gazel şairidir. şeyhülislâm Yahyâ'nın gazellerinde gördüğümüz his ve temayüllerin ciddi bir kısmı Yümnî'ye ilham olmuştur. şair, kasidelerinde Yahyâ Efendi'ye karşı hissettiği derin bağlılık duygusunu sanatına da aksettirmiştir. Yümnî üzerindeki Yahyâ Efendi tesirini, yalnızca etkilenme olarak değerlendirmek pek doğru değildir. şairin, şiirlerinde Yahyâ Efendi'yi taklit ettiğini söylemek daha yerinde olsa gerek. Aşağıya aldığımız şiirler, bu tespitimizi kanıtlar niteliktedir:

Yümnî	Şeyhülislâm Yahyâ
Tīr-i ġam pür-tāb iderse dil-rübā senden yaña Atduġı seng-i cefā-pīşe dilā benden yaña	Cānı ḳullāb-ı ser-i zülfüñ çeker senden yaña Güşe-i çeşmüñ ne var olsa eger benden yaña
Serv-i ḳaddüñ verd-i ḫaddüñ seyr iden ey ġonca-leb 'Andelīb olursa da varmaya gülşenden yaña	Ġonce-i la'lüñ gül-i rūyuñ görenler neylesün Ey boyı servüm varup bir daḫı gülşenden yaña
Şem'-i ruḫsāruñ ḳoyup da nice gelsün sīneye Hīç ṭolaşur mı varup pervāne kül-ḥandan yaña	Ol sehī ḳaddi görenler ḫançer-i zerrīn ile İltifāt itmez çemende serv ü sūsenden yaña
Biz ki merd-i 'aşḳ-ı pākiz nefs-i emmāre bizi Zāhid-i nādān gibi cezb idemez zenden yaña	Zāhidi tercīh ider mi rinde şāḥib-ṭab` olan Diñledüm güftārını vā'iẓ de gevdenden yaña
Bu zen-i dünyā ne mekkāre'ydügin iz'ān iden Yümniyā dönüp baḳar mı bir daḫı andan yaña (v. 8[a])	Ḳorḳarın Yaḫyā ki pūlād olsa da te'sīr ider Tīr-i āhuñ kim vara ol ḳalbi āhenden yaña (Kavruk 2001, 38)

Örnek gazellere baktığımızda şunu söyleyebiliyoruz: Yümnî; aynı vezin, kafiye, duygu ve söyleyiş bakımından Yahyâ Efendi'den kendi şiiri için bir zemin almıştır. Divan şiirinde bu tarz şekil, içerik ve söyleyiş açısından benzer pek çok şiir vardır. Bunların birçoğuna nazire demek de mümkündür. Fakat Yümnî'nin Yahyâ Efendi'yi takip ve bir noktada onu taklit etme gayreti *Divan*'a hissedilir bir şekilde sinmiştir. Şiirlerin neredeyse yarısından fazlası böyledir. Bu nedenle *Yümnî Divanı*'ndaki gazeller Yahyâ Efendi'nin gazellerinin gerisinde kalmış basit örneklerdir.

Yümnî'yi rind bir şair, şiirlerini de rindane şiirler olarak nitelendirebiliriz. Gazel dünyasının vazgeçilmez unsurları *Divan*'ın hemen her yerinde karşımıza çıkar: Âşık-mâşuk-rakip üçlüsünün sıkı ilişkileri, rind-zâhid arasındaki çekişmeler; mutluluk, derd, gam ve bela halleri; bahar, kış ve hazan mevsimlerinin hissettirdikleri; içki meclislerinin renkli dünyasının unsurları eserin muhtevasının nerdeyse yüzde doksanını oluşturur.

Şair, gazellerinde genellikle âşıkane duygulardan dem vurur. Aşka ait soyut ve somut düşünceler, onun etrafında kurulan dünyalar artık sıradanlaşmış ve özgünlüğünü neredeyse yitirmiş türlü benzetme ve hayat unsurlarıyla okuyucuya sunulur. Bu bağlamda şair, insanların ders almaları için her zaman aşkhallerini anlattığını söylemiştir:

Hep ‘aşḳ aḥvālini taḥrīr ider dīvān-ı şi‘rinde
Cihānda ‘ibret içün anı **Yümnī** bir eser eyler (v.15^{b})

Sevgiliye ait mefhumlar, onun güzelliklerini şerh eden hayal ve tasavvurlar manzumelerde geniş bir yer tutar:

Siyeh zülfi şeb-i deycūra beñzer
Yüzi cirm-i meh-i pür nūra beñzer

Dehānı ġūyiyā bir ḫoḳḳa-i la‘l
İçinde dilleri billūra beñzer

Ġubār-ı ḫaṭṭ-ıla ol ḫurde beñler
Şeker üzre mekesle mūra beñzer

Yeşil cāmeyle anı seyr idenler
Melek didiler ammā ḥūra beñzer

Açılmaz gözleri nāz uyḫusından
O dilber **Yümniyā** maḫmūra beñzer (v.13^{b})

Bülbülün gül uğruna geceler boyu inlemesi, pervanenin şeme kendini feda etmesi, âşığın sevgilinin zülüflerinde can vermesi, sevgilinin her daim âşığına cevr ü cefa etmesi, aşk iksirinin gönül mülkünü mest etmesi, kanlı gözyaşlarıyla sürahilerin dolması, bahar eyyamında çemen mülkünde bayramların yapılması, ayrılıktan doğan ah ateşinin göklere çıkması, sevgilinin rakibe yüz vererek âşığı kıskandırması, muhabbet ehlinin çile ve ıstıraplardan azat olmaması gibi klasik şiirde alışkın olduğumuz söylemlere *Yümnî Divanı*'nda da sıkça rastlamaktayız:

Cevr ile aġlamadan bī-ṭāḳat olmışken yine
Yanuna alur raḳībi bizi tekrār aġladur (v. 14^{a})

Sīneme atılmaḳ ister dā’imā peykān-ı yār
Yanmaġa pervāne gibi āteş-i sūzān arar (v. 17^{a})

Murġ-ı dili çün ḫalḳa-i zülfine düşürdük
Yümnî yüri ümīd-i ḫalāṣ eylemeden geç (v. 10[a])

Yümnîyi helāk eyledi gerçi ġam-ı ʻaşḳuñ
Ṭoymaz elem-i cevr ü cefāña hele cānā (v. 8[b])

Ġam defʻ idecek bādeyi gördüm ki bulunmaz
Ḫūn-ābe-i çeşmi ḳoyarum sāġara cānā (v. 7[b])

Gelüñ bezm-i ṣafā tarḥ idelüm gülşende ʻāşıḳlar
Bahār eyyāmıdur güldür çemendür ṣavt-ı bülbüldür (v.19[b])

Dilā gūyā ki āteş-bāzsın ol yāre seyr içün
Çıḳar eflāke her gice şererler dūd-ı āhuñla (v. 35[a])

Raḳībe ben o şehüñ bir işāretin gördüm
Helāk iden beni her-bār **Yümniyā** odur (v.12[a])

Dervīş-i ḫān-ḳāh-ı maḥabbet iseñ eger
Boynuñda **Yümnî** derd ü belā saña şāldur (v. 19[b])

Yümnîʻnin sade ve külfetsiz üslubuyla karşımıza çıkardığı *Divanı*ʻnda ele aldığı konular bir bakıma gazel nazım şeklinin asli konularıdır. Dolayısıyla bu bölümün başından beri anlattığımız hususların hepsini bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Bilindiği üzere gazelde bu konuların yanı sıra sosyal hayat, din, tasavvuf ve diğer harici konular da işlenmektedir. *Yümnî Divanı*ʻnda sosyal hayat ve dine dair pek bir ize rastlamamaktayız. Fakat eserde, tasavvufa dair bazı söylemler mevcuttur. Bunlar da tasavvufun terimsel dünyasından oldukça uzaktır. Yümnî, tasavvufu daha ziyade gönül bağlamında ele almıştır. Eserde, özellikle rind-zâhid ilişkileri dikkati çekmektedir. Şairin bu noktadaki tutumu şeyhülislâm Yahyâ ile birebir örtüşmektedir. O, her fırsatta zahide taş atmış ve onun kaba softalığından yakınmıştır. Rinde ise bunların aksine muhabbet ehli muamelesi yapmış,onu sürekli yüceltmiştir. Tabii ki divan şiirinin anlam dünyasında bu kavramlar hemen hemen aynı kalıplaşmış ifadelerle işlenir. Yümnîʻyi bu anlamda diğer şairlerden ayıran bir hususa rastlamadık. Belki söyleyişindeki pürüzsüzlük ve anlatımındaki samimilik Yümnî adına bir farklılık oluşturabilir. Aşağıda verdiğimiz örnek beyitler Yümnîʻnin bu yönü dolayısıyla önemli addedilebilir:

Yümnî ʻuşşāḳdan ayrılma ki rāh-ı Ḥaḳda
Geçdiler zāhidi bir niçe merāḥil ḳodılar (v. 13[a])

Yanımuzda zāhidā añma bezm-i dünyāyı sen
Merd yanında ʻacūz-ı dehr-i dūn merdūdedür (v. 17[a])

Ḳabrüme gelmesün öldükde benüm zāhid-i ḫuşk
Dōstum mürşid-i ʻaşḳuñ baña telḳīn eyler (v.18[a])

Bir nesne ḳomaz ʻaşḳ olıcaḳ dilde sevāddan
Ey ṣūfī bizüm ṣanma ʻabes ola hevāmuz (v. 20[b])

Vīrāne göñülde bulınur genc-i maḥabbet
Eyvān-ı şeh-i dehrden iy künc-i fenāmuz (v. 20[b])

Gel dā‘im Allah idelüm sübḥān bizümdür ey göñül
Derd ile çoḳ āh idelüm dermān bizümdür ey göñül (v. 28[a])

Sonuç

Tanıtımını ve genel değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız *Yümnî Divanı*, daha önce kaynaklarda işaret edilmeyen bir eserdir. 17. yüzyılda yaşamış Yümnî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan *Divan*, kaside ve gazellerden müteşekkildir. *Divan*'ı şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye hem ferdi hem de sanatsal açıdan bağlı olan bir şairin kaleme almış olması bizce eserin en özgün tarafıdır. *Yümnî Divanı*'ndaki kasidelerin hepsi şeyhülislâm'a methiye şeklinde tertip edilmiştir. Gazeller kısmında da ondan övgüyle bahsedilmiştir. Bunların hepsi bize, şeyhülislâm Yahyâ'nın dönemin en çok beğenilen ve takdir edilen şairlerinden biri olduğunu tekrar hatırlatmıştır. Bu anlamda belki Yümnî de anımsanmaya değer bir şair olacaktır.

Divan'ın sahibi Yümnî'nin tam kimliğini belirleyemedik. Fakat üzerinde durduğumuz kişiler arasında önemli bir isim olup, bu kişi, tezkire müellifi Mehmet Salih Yümnî'dir. Eğer ileride ortaya çıkacak birtakım yeni veriler bu eserin ona ait olduğunu gösterirse *Yümnî Divanı*, edebiyat tarihimiz açısından farklı bir değer de ifade edecektir.

Eser üzerine yaptığımız çeviri yazılı metni tamamladığımızı, kısa bir zamanda tam metnini yayımlamayı düşündüğümüzü belirtip, bu vesileyle yazımıza, Yümnî'nin âşıkane tarzda kaleme aldığı birkaç gazelle son vermek istiyoruz:

Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün
Ḫaste-i ‘aşḳda kim ẕerre nefes bāḳīdür
Āh ider çünki derūnında heves bāḳīdür

Uydurur bizi hevāsına ḳomaz ey zāhid
Muṭrib-i bezmde tā kim bu nefes bāḳīdür

Leblerüñ ḳandı ḫayāline düşüp merdüm-i çeşm
Şīşe-i dīdede mānend-i meges bāḳīdür

Şeyḫ va‘ẓ itmese ṣūfī yeter ey ‘āşıḳ-ı mest
Şaḥne yoḳdur diyü aldanma ‘ases bāḳīdür

‘Āḳıbet **Yümnī** ne dil ḳala ne dil-ber ne bu ten
Gül ü bülbül gidicek ṣanma ḳafes bāḳīdür (v. 12[a])

Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün
Ḫūblar göñlümüz alup bizi bī-dil ḳodılar
Bir şehi ḳul idinüp adını muḳbil ḳodılar

Ḳonalı şehr-i dile ceyş-i ġam-ı hicrānuñ
Yaḳmadıḳ anda ne kāşāne ne menzil ḳodılar

Ola kim baña naṣīb ola diyü her ‘āşıḳ
Yüzüñe ḳarşı varup cānı muḳābil ḳodılar

‘Aşḳ fennini tamām idemediler taḥḳīḳ
Bunca eslāf niçe yirleri müşkil ḳodılar

Yümnī ‘uşşāḳdan ayrılma ki rāh-ı Ḥaḳda
Geçdiler zāhidi bir niçe merāḥil ḳodılar (v. 13[a])

Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün
Murġ-ı dil gülşende dā’im bülbül-i nālān arar
Şöyle beñzer ḥālini söyleşmege yārān arar

Bir deliḳanlu civānuñ yolına dīvāne dil
Ölmege cānlar virür bir ḫançer-i bürrān arar

Sīneme atılmaḳ ister dā’imā peykān-ı yār
Yanmaġa pervāne gibi āteş-i sūzān arar

Bunda neylersin diyü sürme ḳapuñdan ey ṭabīb
Neylesün bī-çāre ‘āşıḳ derdine dermān arar

Yümniyā şimden girü deryā-yı eşkümde benüm
Añlaram ġavvāşlar lü’lü’-yi mercān arar (v. 17[b])

Mef‘ūlü Mefā‘īlü Mefā‘īlü Fe‘ūlün
Ben aġların ol ḫande ider yaşumı silmez
Ol ṭıfl daḫı ‘āşıḳınuñ ḳadrini bilmez

Ḫançer çeker aġlama diyü üstüme ammā
Başum kesilür gözlerümüñ yaşı kesilmez

Peykānuñı maḥv ider edebdür diyü cānā
Hīç tīrlerüñ sīne-i sūzānıma ilmez

Ummasun ol āhūyı şikār itmegi her kim
Aġyār ile ardına düşüp it gibi yilmez

Kim ḳādir olur ‘aşḳ ile ṭutuşmaġa **Yümnī**
Ammā nideyin bu dil-i dīvāne yeñilmez (v. 20[b])

Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün
‘Aşḳdan ġayrı dimezdüm daḫı bir kār olsa
Dil-rübālar eger ‘āşıḳlarına yār olsa

Bu ne zevḳ u bu ne ḥaẕẕ u bu ne ḥāletdür kim
Ḫātırum ḫoş ne ḳadar yār cefā-kār olsa

Ḥüccet olurdı lebin öpmege ḫaṭṭ-ı la‘li
Yārdan ger aña ta‘līḳına iḳrār olsa

Dünyeden ‘aşḳ bizi şöyle uşandurdı kim kāş
Ne diyār olsa ne dār olsa ne de yār olsa

Yār yār olsa hemān **Yümnî** baña ‘ālemde
Ġam degüldi bu cihān ḫalḳı aġyār olsa (v. 37[b])

KAYNAKÇA

AKKUġ, Metin (1993). *Nef‘î Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.

BATĠSLAM, H. Dilek (2009). “ġehir ġiirleri ve ġeyhülislam Yahyâ‘nın Edirne Gazelleri”, Erzurum: *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı)*, S. 39, s. 483-498.

CEZAR, Mustafa (2011). *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. IV, Ankara: TTK Yay.

ERDEM, Sadık (1998). “Mehmet Salih Yümnî Tezkire-i ġu„arâ-yı Yümnî (Ġnceleme-Tenkîdli Metin-Ġndeks)”, Ġstanbul: *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. LV, s. 85-112.

KIRAN, Fatih (2011). *Klasik Türk Şiirine Ait Bir Mecmû‘a-i Eş‘âr*, Niğde: Niğde Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.

Fatîn Davud, *Hâtimetü’l-Eş‘âr (Fatin Tezkiresi), (*Haz.: Ömer Çiftçi), http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83503/fatin-davud---hatimetul-esar.html (ET: 10.03.2012)

HAKVERDĠOĞLU, Metin (2007). *Edebiyatımızda Lâle Devri ve Nevşehirli Dâmat İbrâhim Paşa’ya Sunulan Kasîdeler*, Konya: Selçuk Üniversitesi SBE Doktora Tezi.

ĠPEKTEN, Haluk- ĠSEN, Mustafa vd. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara: KTB Yay.

ĠSEN, Mustafa (1997). *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara: Akçağ Yay.

Ġsmail Belîğ (1999). *Nuhbetü’l-Âsâr Li Zeyl-i Zübdeti’l-Eş‘âr*, (Haz.: Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara: AKM Yay.

KAVRUK, Hasan (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*, Ankara: MEB Yay.

KAYA, Tufan (2007). *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’ndeki 13467 Numaralı Mecmuanın Metni*, Konya: Selçuk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.

Mecmû‘a-i Eş‘âr ve Enva‘-ı Hutût, Michigan Üniversitesi Yazmaları: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015079129808 (ET: 09.03.2012)

Mecmû‘a-i Eş‘âr, Ġstanbul AraĢtırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, ġevket Rado Yazmaları, ġR_000089.

Mustafa Safâyî Efendi (2005). *Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü’l-Âsâr Min Fevâ‘idi’l-Eş‘âr)*, (Haz.: Pervin Çapan), Ankara: AKM Yay.

Müstakim-zâde S. Sadeddin (1978), *Devhatü’l-Meşâyıh (Osmanlı Şeyhülislâmlarının Biyografileri)*, Ġstanbul: Çağrı Yay.

Müstakim-zâde S. Sadeddin (2000). *Mecelletü’n-Nisab (Tıpkı Basım),* Ankara: KTB Yay.

Sâlim Efendi (2005). *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, (Haz.: Adnan Ġnce), Ankara: AKM Yay.

Ahdî (2005). *Ahdî ve Gülşen-i Şu‘arâsı*, (Haz.: Süleyman Solmaz), Ankara: AKM Yay.

ġeyhî Mehmed (1989a). *Vekayiü'l Fudalâ (Şakaik-i Numanîye ve Zeyilleri)*, C. 3, (Haz., Abdülkadir Özcan), Ġstanbul: Çağrı Yay.

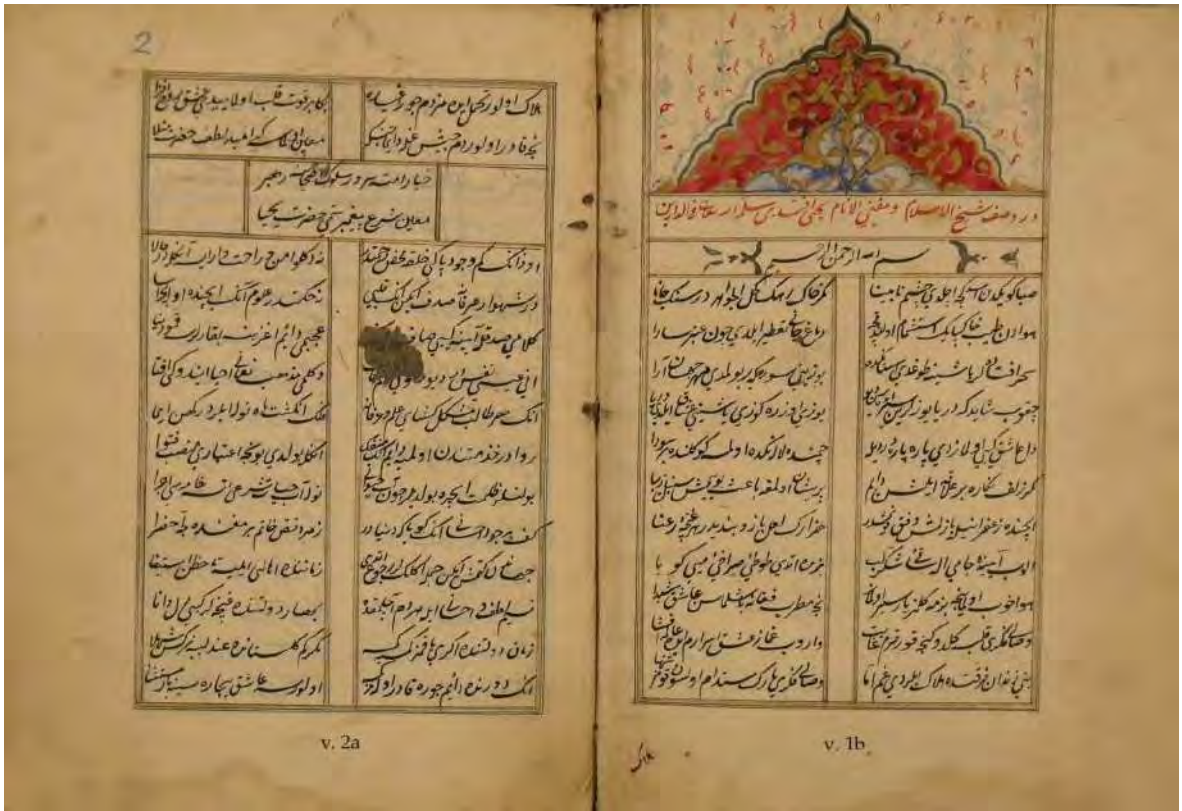
ġeyhî Mehmed (1989b). *Vekayiü'l Fudalâ (Şakaik-i Numanîye ve Zeyilleri)*, C. 4, (Haz., Abdülkadir Özcan), Ġstanbul: Çağrı Yay.

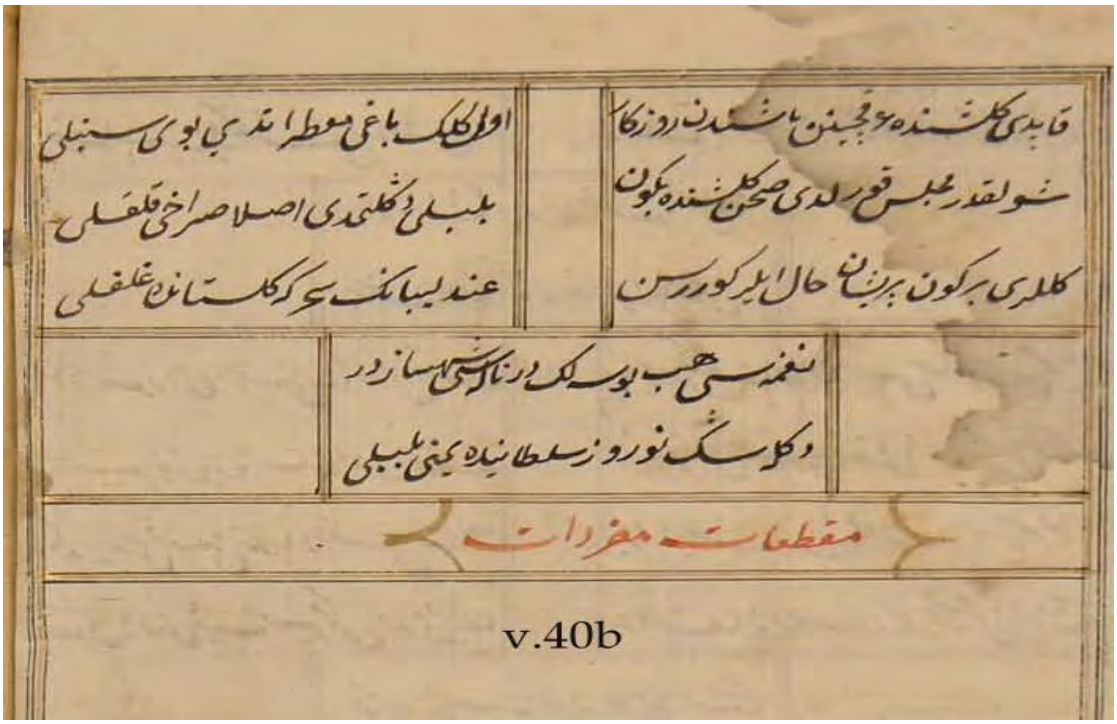
TUMAN, Mehmed Nail (2001). *Tuhfe-i Nâilî (Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*, Cilt II, (Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Ankara: Bizim Büro Yay.

YILDIRIM, Ali (2006). *Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*, Ankara: Akçağ Yay.

Yümnî Divanı, Ġstanbul AraĢtırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, ġevket Rado Yazmaları, ġR_000017.

***Yümnî Divanı*'nın İlk ve Son Varakları**




مقطعات مفردات
v.40b

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2275-2286, ANKARA-TURKEY

POSTMODERN ROMAN'DA ANLATICI, ZAMAN VE MEKÂN YAPISI

Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT[*]

ÖZET

Metinlerarasılık ve üstkurmaca tekniklerinin sıkça kullanıldığı, modern romanlardakinin aksine özneye değil de söylemin kendisine odaklanan, tarihi gerçeklerle kurguyu iç içe vererek tarihten yararlanan postmodern roman sıra dışı kurgusuyla dikkatleri üzerine çekmeyi başarır. Postmodern romanda anlatıcı, mekân ve zaman yapıları modern roman ve yansıtmacı romana göre ilginç farklılıklar gösterir. Postmodern romanın yazarı çoğul anlatıcı tekniğiyle okuru şaşırtırken, "hyper mekân" yapısının değişkenliği ve bir arada verilmiş farklı zaman dilimlerinin yapısıyla okuyucuyu alışık olmadığı bir âlemin içinde tek başına bırakır.

Postmodern romanda anlatıcı oldukça etkin bir rol üstlenir. Figüratif kadronun önemli bir elemanı olabileceği gibi kurgunun yazılım aşamasına müdahale etmesi de söz konusudur. Sık sık fikir beyan eder ve adeta romanı yönlendirir. Postmodern romanın anlatıcısı bu yönüyle okuyucuyu peşinden sürükler, meraklandırır ve kimi zaman da gülümsetir.

Postmodern romanlarda çizgisel, kronolojik zaman kullanımının çoğunlukla kırılmaya çalışıldığı gözlemlenir. "Şimdi"nin, anında aktarmanın belirgin bir şekilde öne çıktığı postmodern romanlarda zaman klasik ve modern tarzdaki romanlara oranla önemsizleştirilmiştir. Zamana ait birimler, yani nesnel zaman -gün, ay, yıl…- postmodern romanlarda ya karmaşıklaştırılır ya kronolojisi altüst edilerek kullanılır ya da üstü örtük, belirsiz bir şekilde verilir. Bununla birlikte postmodern romanda, metnin yazılış zamanı ile kurgunun zamanı koşut kılınabilir. Daha somut bir ifadeyle metnin yazılma süreci, okuyucunun o anda elinde tuttuğu romanın ana konusu olabilir. Dolayısıyla daha önce sözü edilen "şimdi" kavramı ön plana çıkarılmış olur. Romanda vak'a zamanı, anlatma zamanı ve okunma zamanı "şimdi" de birleşir.

Postmodern romanlarda mekân olabildiğince belirsizleştirilmiştir. Bir postmodern romanda uzun uzadıya mekân tasviri yapıldığını tespit etmek imkânsızdır. Çoğu zaman mekâna ait çok genel özellikler verilir okuyucuya ve geri kalanını okuyucunun kendi zihninde oluşturması beklenir. Postmodernistlerce "hyper mekân" diye tabir edilen mekân postmodern romanlarda değişken, kabına sığmaz bir durumdadır; belirgin bir duruş sergilemez.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, roman, anlatıcı, mekân, zaman

[*] Öğretim Görevlisi, Aksaray Polis Meslek Yüksekokulu, elmek: gamzeozot@yahoo.com

NARRATOR, TIME AND SPACE STRUCTURE OF POSTMODERN NOVEL

ABSTRACT

Postmodern novel, frequently used intertextuality and the metafictional techniques and in contrast to modern novels, focusing on discourse not the subject and benefiting from the history by giving historical facts with fiction interleaved, manages to attract attention with unusual fiction.

In postmodern novel, the narrator, time and space structures shows interesting differences according to the modern novel and reflective novel. While the narrator of the postmodern novel confuses reader with multiple narrator technique, he leaves the reader alone within the unfamiliar realm with the change of the structure of "hyper space" and the structure of different time zones given a combination.

In postmodern novels the narrator takes a very active role. As he may be an important member of figurative staff, it is possible that he may intervene to the software phase of fiction. He often declares his ideas and he almost leads the novel. The narrator of the postmodern novel leads the reader follow him with this aspect, make the reader curious and sometimes smile the reader.

In postmodern novels it is observed that the use of linear chronological time is often tried to be broken. Time is trivialized in postmodern novels in which the present and transferring at the time come to fore compared to modern and classical styles of novel. Units of time that is objective time- day, month, year are either complicated or used by lowering the top or given obscurely. However, in postmodern novels, the syntax of the text may be made in parallel with the history of fiction time. In more concrete terms, the process of writing the text can be the main subject of the novel that somebody reads. Hence the concept of the present bring to the fore. In novel, time of the novel case, narrator time and reading time combines the present.

In postmodern novels space is obscured possibly. In a postmodern novel it is impossible to identify depiction of space in details. Usually general features belonging to space are given to reader and it is - expected from the reader to create rest of it in the mind. The space so-called "hyper space" by postmodernists is variable in postmodern novels; it can not demonstrate a clear stance.

Key Words: Postmodernism, novel, narrator, space, time.

Giriş

Postmodern roman belki bugün tüm yönleriyle yepyeni bir tür olarak görülüyor; ancak özellikleri biraz irdelendiğinde aslında bu türün geçmişe atıflar yaptığı saptanır. Efsane, destan, masal gibi türlerde postmodern romanda da yer alan özellikler tespit edilebileceği gibi; postmodern romanın nitelikleri incelendiğinde bazı özelliklerinin ilk roman örneklerinde de saptanabiliyor olması dikkat çekicidir. Miguel de Cervantes'in Don Kişot'unda hatta Türk edebiyatından Ahmet Mithat Efendi'nin birçok eserinde bugün postmodern olarak isimlendirilen roman yapıları

bulunabilir. Benzer bir durumu modern romanların bir bölümü için de söyleyebilmek olanaklıdır; ancak elbette modern romanda görülen postmodern öğeleri bir evrilme olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır.

> *Modern kırılmaların roman alanındaki ilk yansımalarının her ne kadar 20. yüzyılın başlarındaki Kafka, Joyce, Proust, Robert Musil, gibi roman ustalarının temel metinlerinde güçlü izlerini buluyorsak da, söz konusu yazarların açtığı menfezlerden daha sonra, özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren pek çok metnin sızmaya başladığını görüyoruz. (Emre 2004: 213-214)*

Thomas Mann, James Joyce, Wirginia Wolf, Samuel Beckett, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs, George Perec, Jorge Luis Borges de postmodern romanın köklerinde bulunan yazarlar olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar postmodernizm, modernizme her fırsatta, her alanda karşı çıkıyorsa da yine de belirgin benzerliklerden, uzantılardan söz edebilmek olanaklıdır. Zaten modernizm içinde postmodernizme hazırlanan yapılar görememek garip olurdu; çünkü hiçbir zaman dönemler, süreçler birbirinden bıçakla kesilmiş gibi ayrılamazlar. Bu yaşanılan evrenin doğasına aykırıdır. Elbette modernizmin son dönemleri yaşanırken aslında postmodernizm oluşmaktaydı. Modernizmin aksayan, insanları rahatsız eden yönleri, doğal bir süreç içerisinde, yerini başka başka düşüncelere, tarzlara bırakmaktaydı; ancak her "yeni"nin yaptığı gibi postmodernizm de modernizme taban tabana zıt olduğunu dile getirir ve her fırsatta bunu uygulamaya çevirir.

Hakan Sazyek, "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler" başlıklı makalesinde postmodern romanın, yansıtmacı (klasik) ve modern romandan farkını oldukça somut ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyuyor:

> *Yansıtmacı yazar, nesnel gerçeklik içinde önemli yeri olan bir sorunsal çerçevesinde ele aldığı konusunu kapsamı oldukça belirgin olgu- figüratif kadro- mekân - zaman çerçevesi içinde aktarır. Bu yansıtma işlemi aracılığıyla anlatılan içerik evreni ortam, kişilerin belirginliği, zamanın kronolojik sıralanışı bakımından okurun da kendi yaşamında kanıksamış olduğu, mantığıyla kavrayabildiği bir düzenlilik taşır. Yansıtmacı yazar, tanıdık olduğu hayatın caddelerinde elinde bir ayna ile dolaştırır okuru. Kısacası hayatı yansıtırken kullandığı ölçütler nesnel gerçekliğin içinde yer alır. Daha önce de belirttiğim gibi modernist yazar da bu tür bir gerçekliği, olabildiğince öznelleştirmekle ve kurguyu bozmakla birlikte, işlemeyi sürdürür. Postmodernist yazar ise yansıtmacı tutumun verilerini nesnel gerçekliğin mümkün olduğu kadar uzağında kalarak temin etmekle onlardan ayrılır. Gerek dış gerekse iç gerçekliği yansıtma amacı olmayan postmodernist roman kurmacanın içinde kalarak bu sanal evreni işlemeyi hedefler. Postmodernist anlatıların yansıttığı, gönderme yaptığı dünyanın özellikleri bu evrenin formatlarıyla belirlenmiştir. Anlatının kurgu düzeneği oluşturulurken yansıtmacı ve modernist tarzlarının başvurduğu araçların tam karşıtı olanlar seçilir özellikle. (Sazyek 2002:494)*

Görüldüğü üzere yansıtmacı yazar yapıtında toplumsal bir sorunsalı ele almakta ve bu sorunsalı yine toplumsal düzene, anlayışa ve yapıya ters düşmeyecek genel geçer, olması gereken inanış, anlayış ve davranış şekilleriyle bezeyerek çözmektedir. Modernist yazar da aslında aynı tavrı sürdürür ve herkesin alıştığı düzeni devam ettirmeyi yeğler; ancak onun yansıtmacı yazardan farkı, sorunsalı bir kişinin özel hayatı, psikolojisi, toplumdaki yeri gibi daha spesifik bir alanda ele alıyor olmasıdır. Kısacası modern romanlarda birey ve onun sorunları ön plana çıkmıştır denilebilir. Postmodern romanda ise yazar olabildiğince yeni, kendine has sistemi olan bir dünya kurar ve tüm anlatıyı bu yapının özellikleri doğrultusunda şekillendirir. Postmoden romanın yazarı kurduğu bu yeni dünya içerisinde gerçek hayatta olması mümkün olmayan, genel anlayışa uymayan her çeşit kurguyu işleyebilir.

Kubilay Aktulum "Metinlerarasılık, Çokseslilik, Söyleşimcilik" başlıklı makalesinde postmodern romana ilişkin şunları söylüyor:

> *Öykü içinde öykü yöntemine sıklıkla başvurulması, buna bağlı olarak, yapıtlarda yaratılan kopukluk izlenimi, çokseslilik, parçalılık, açıklık kısacası, "ayrışıklık" özellikleriyle belirlenen yeni bir söylem biçimi ortaya çıkmıştır. Düzgü düzeyinde ise postmodern roman özellikle metin kılgısını açığa çıkaran metinlerarası yöntemiyle belirlenmiştir. Gerçekten de postmodern söylemi (yazıyı) geleneksel*

> *söylemden (yazıdan) ayıran en temel özellik onun metinlerarasına yani farklı alanlara açılabilir olma özelliğidir. Postmodern söylem içerisinde bir metinlerarası yöntemi olan yazınsal anıştırmalara, metin dışı parçalara çokça yer verilir. Yine postmodern yapıtlar, içerilerinde metinlerarası göndergelere çok yer verildiği gibi çeşitli yazınsal türlerin bir kesişme yeri de olur aynı zamanda; yani aynı söylem içerisinde özyaşamöyküsü, roman yazısı, yazınsal eleştiri (bunun en güzel örneğini Kanadalı yazar **Gerard Bessette**"in Le Semestre adlı romanında buluruz); tarihsel ve ruhbilimsel, bilimsel söylemlere de yer verilir. Öyleyse postmodern metnin çoğul nitelikte bir metin olduğu ileri sürülebilir. **Marc Angenot**"un belirttiği gibi, klasik metnin benzeşiklik ve birlik ilkelerinin karşısına metinlerarası söylem ile bir ayrışıklık ve çokluk(çokseslilik) ilkesi çıkar. Bir metinden ötekine, bir yapıttan öteki yapıta, postmodern yazında alıntı etkileri kolaylıkla bulunur. Bunun sonucunda sözce gösterici bir işlev yüklenir, buna göre sözce bizi hep başka metne gönderir. (Aktulum 1998: 47-48)*

Modern metinlerdeki özne, postmodern metinlerde önemini kaybetmiş, onun yerini söylem almıştır. Her şey söylemin akışına göre anlamlanır, şekil alır. Focault ve Derrida'ya göre her söylemin evreni kendisidir, kendi anlam dizgesini kurar ve kendini yansıtır. Dolayısıyla bütün söylemler Jacobson'un da belirttiği gibi kurgudur, anlatıdır denilebilir (Doltaş 2003: 73). Bu noktada Nurullah Çetin'in *Roman Çözümleme Yöntemi* adlı kitabında söylenenler açıklayıcı olacaktır:

> *Gerçeklik unsurundan çok; kurmaca unsuru ön plandadır. Yani romanın anlattığı, aktardığı, yansıttığı içerik ve anlam katmanlarından, fikir, duygu ve bilgilerden çok; bunların nasıl anlatıldığı, nasıl bir teknik ve söylem içinde sunulduğu, nasıl bir kurguya bağlı olarak ortaya konduğu önemli olmuştur. Buna bağlı olarak üstkurmaca (metafiction) önem kazanmıştır.*
>
> .....
>
> *Kimi zaman romanın yazılış süreci, romanın ana izleklerinden biridir. Dış dünyanın değil; romanın yazılış sürecinin yansıtılması öncelenir. Bu durumda romanın kurmaca yapısı, onun konusu olmuştur. (Çetin 2003: 113-114)*

Tam da bu noktada alıntıda adı geçen "üstkurmaca" tekniğinden ve üstkurmacanın bir uzantısı olan "metinlerarasılık"tan (intertextuality) söz etmek gerekir. Üstkurmaca, "*altmışlardan sonra postmodern tanımıyla bir şemsiye altında toplanmaya çalışılan edebiyatın ana kurgu eğilimidir. Edebiyatı oyun olarak gören bir anlayışın ürünüdür; özne-nesne, iç dünya-reel yaşam, kurmaca-gerçeklik karşıtlıklarının birbirine karıştığı ya da aynı anda yaşandığı çoğulcu (pluralist) ve eşzamanlı (simultaneous) bir gerçeklik anlayışını yansıtır" (Ecevit 2002: 99).* Metinlerarasılık (intertextuality) tekniğinde ise;

> *... üstkurmaca yazarı çoğu kez, kendi ürettiği öykülerin yanı sıra, daha önce başka yazarlar tarafından üretilmiş metinleri de malzeme olarak kullanır romanında; onlardan yola çıkarak yeni metinler üretir. Kimi kez eski ürünlerden alıntılar yapar; çoğu kez de onları parodi/pastiş düzleminde yansıtır metnine. Somut gerçekliğin yerini metinlerin dünyası almıştır. Belki de içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaşan çağcıl yazarın, bütünleşmekte zorlandığı gerçekliği yansıtmayı bırakıp, daha önce başka yazarlar tarafından yazılmış metinlerin dünyasına sığınması onlardan yola çıkarak ikinci elden yeni bir kurmaca gerçeklik yaratması demektir bu. Eskilerin taklitçilik diye aşağıladıkları bu eğilim, çağ edebiyatının biçimsel yeniliklerinden biridir; özgünlüğün içerikte değil, biçimde önemli olduğu bir estetik anlayışın ürünüdür. (Ecevit 2002: 110)*

Üstkurmaca ve metinlerarasılık, romanı postmodern roman yapan özelliklerdir denilebilir. Yazar üstkurmaca sayesinde o anda yazılan metne odaklı, okuyucuyu çoğu zaman ikilemde bırakan tekinsiz bir dünya oluşturur. Daha sonra roman kişileriyle birlikte okuyucuyu "anlatı ormanları"nın içine salıverir. Metinlerarasılığın hâkim olduğu postmodern metinlerde roman kişileri başka metinlerden getirilmiş olabileceği gibi okuyucu ya da roman kişileri başka metinlere götürülebilir.

Postmodernist edebiyatın en tanımlayıcı özelliğinin "tarihyazımsal üstkurgu" olduğunu söyleyen Linda Hutcheon, bu ifadeyle *"kurgu olarak kendi konumları üstünde bilinçli bir şekilde düşünen, yazar figürünü ve yazma eylemini öne çıkaran ve hatta roman konusundaki uzlaşımları şiddetle parçalayan ama sırf teknik bir kendiyle meşgul olma içine düşmeyen kurgu yapıtlarını*

kastetmektedir" (Connor 2005: 178). Düşüncelerini daha somut bir şekilde ortaya koymaya çalışan Hutcheon, Salman Rüşdü'nün *Utanç*, D.M. Thomas'ın *Beyaz Otel*'i gibi tarihsel olaylardan yola çıkan ancak gerçeklikleri bozan, çarpıtan, farklı yorumlayan yapıtları irdeler. Bu yapıtlar tarihin birebir gerçekliği yansıtamayacağı, yorumlamalarla iç içe girdiğinin, tarihle kurgu arasında belirgin bir ayrım yapmanın olanaksız olduğunun altını çizmek istemektedir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre tarih bir tür edebiyattır. Postmodern romanların genel özellikleri irdelendiğinde "tarihten yaralanma"nın belirgin bir şekilde kendini gösterdiği saptanabilmektedir; ancak elbette postmodern roman tarihten birebir, gerçekçi bir yöntem ile yararlanmaz, gerçekle kurguyu bir arada vererek okuyucuyu ikilemde bırakır. Bununla birlikte tarihsel olaylar postmodern romanlarda çarpıtılabilir. Postmodern romanın genel yapısından habersiz, sıradan bir okuyucu için postmodern tarih romanları yanlış bilgilenmelere neden olabiliyor. Dilek Yalçın Çelik, *Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları* adlı yapıtında postmodern kurgu ile yazılan tarih romanlarının bu yönüne ilişkin açıklayıcı bilgiler sunuyor.

> *Bu romanlar, yazılan, basılan ve okunan hemen her örnekle birlikte tartışılmış, yazarının alışılmış yazma biçimlerinin dışına çıkması, tarihi ve edebiyat metinlerini yorumlaması durumunda, şiddetle eleştirilmiştir. "Yazar merkezli", "metinsel birlik ve bütünlük" düşüncesinin hâkim olduğu, "gerçekçi bakış açısı" ile yazılmış romanlar okumaya alışmış okur ve eleştirmenler, postmodern kurgu ile sonsuz sayıda yoruma el verecek ölçüde açık bir şekilde yazılmış tarihi romanlara ne tür bir okuma biçimi ile yaklaşabilecekleri konusunda bir tereddüt yaşamışlardır. Çünkü postmodern anlayışı benimsemiş bir yazarın yaratıcılığı, geleneksel, gerçekçi tarzda roman yazan bir yazarın yaratıcılığından çok farklıdır. (Yalçın Çelik 2005: 14)*

Kurmacanın ön plana çıktığı, metnin ana erek konumuna yükseldiği postmodern romanlarda "oyun" ele alınması gereken bir başka husustur; çünkü postmodern metinlerde aslında her şey oyundan ibarettir. Öyle ki yaşamın gerçekleri, tarih, siyaset, ahlâki değerler v.s. bu oyunun birer parçası olabilirler. Romanda oyun oynamak aslında biraz da postmodernizmin sınır tanımaz yapısıyla ilgilidir. Hatta modernizmin sistematik yapısına, modern romanın seçkinci yazarına dolaylı bir dil çıkartmadır, denilebilir. Modern romandaki ağırbaşlı yazar ölmüş, yerine hem kendini hem de okuru eğlendirmeye çalışan yazar gelmiştir. Postmodern roman bir oyun bahçesini andırır. Kimi zaman yazar önden koşar ve okurun onu yakalamasını ister, kimi zaman okuru bir kaydırağa bindirir, kimi zaman da saklambaç oynar. Ihab Hassan, postmodern romanlardaki bu yapıyı "Bugün Postmodern" başlıklı makalesinde Bakhtin'in "karnavallaştırma" terimiyle örtüştürür.

> *... karnavallaştırma "çokseslilik", dilin merkezkaç kuvveti, şeylerin "neşeli göreceliği" anlamına gelir, perspektifizm ve performans yaşamının vahşi karmaşasına katılım anlamına, gülüşün içkinliği anlamına gelir. Ve gerçekten de Bakhtin"inroman veya karnaval diye nitelendirdiği şey –yani karşı dizge- en azından yenilenme vaat eden oyuncu ve bozguncu öğeleriyle postmodern olarak geçebilir. Çünkü karnavalda, zamanın hakiki şenliğinde, oluşun, dönüşümün, yenilenmenin şenliğinde – bugünkü gibi o zaman da- insanlar "ters çevrilmişin kendine özgü mantığını" (à l"envers), "ters dönüştürülmüşün… çok çeşitli parodilerin, travestiliklerin(ciddi bir eserin gülünç taklitleri), alçalmaların, kutsallığın ihlalinin, gülünç taçlandırmalar ve tacından olmaların…" kendine özgü mantığını keşfeder. (Hassan 1992: 8)*

Postmodern romanın kural tanımaz yazarı için metin oluştururken kullanılabilecek malzemeler konusunda bir sıkıntıdan söz etmek olanaksızdır. Yazar sanatsal olan ya da olmayan gibi bir ayrımı gözetmediğinden her konu, her yazı türü, her teknik, her üslup iç içe aynı metinde yer alabilir. Postmodern roman yazarı yüzyıllar içerisinde, binlerce imbikten özenle geçirilerek yavaş yavaş oluşturulmuş olan estetiğe ilişkin ilkeleri gönül rahatlığıyla bir tarafa itebilir ve o an "güzel" ve "yakışır" gördüğü birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan iki konuyu/türü/biçimi/sanatı bir arada kullanabilir. Bu özellikleriyle postmodernizmin, postmodern edebiyatın "çoğulcu" bir yapıya sahip olduğu söylenmelidir.

Çoğulculuk (pluralism), çoğunlukla karşıtlıkların oluşturduğu bir yapıdır. Aşk ve cinsellik, somut ve soyut, resim ve yazı, sanat ve yaşam, Doğu ve Batı gibi… Postmodern

felsefenin özünde çoğulculuk yatar. Çeşitli olasılıkların, disiplinlerin, ontolojik katmanların eşzamanlı bir birliktelik içinde varolduğu metinlerdir postmodern romanlar. *(Ecevit 2002: 130)*

Güven Turan "Postmodernizm Sınırlarımızdan Sızdı mı?" başlıklı makalesinde şunları söylüyor:

> *Modernist ve Postmodernist ayrımında listeyi istediğimiz kadar uzun tutabilsek de, en temel öğeler, Modernist edebiyatta "tür"ün sıkı sıkıya (roman gibi, öykü gibi ya da şiir gibi) belirlenmiş olmasına karşın, Postmodernist edebiyatta tür ayrımının belirsiz oluşudur. İkinci önemli nokta Modernist yapıtın birkaç açıdan da olsa yorumlanırlığına karşın, Postmodernist yapıtın okur tarafından, okunurken bir kez daha "yazılması"dır. Kısacası, Postmodernist yapıt, "açık" bir yapıttır. Modernist yapıt "anlambilimsel"ken, Postmodernist yapıt "belagata/retoriğe" dayalıdır. (Turan 1992: 18)*

Postmodern romanlarda ön planda yer alan "ironi" kavramından da söz etmek gerekir. İroni aslında bir parça modern metinlerin içerisinde de vardır, denilebilir. Özellikle Brecht ve Samuel Bechett'in yapıtlarında seyircinin/okuyucunun metne/oyuna sürekli yabancılaştırılması, bunun bir kurmaca olduğunun sürekli hatırlatılması, postmodern romanlardaki ironiyle örtüşür. Ancak postmodern romanlarda "mimesis"in tamamen dışlanmış olduğu unutulmamalıdır. Ihab Hassan ironinin perspektifizm diye adlandırılabileceğini söyler ve ironiyi *" insan zihninin sürekli elinden kaçan ve ona ironik bir girişten ya da aşırı bir kendi kendinin bilincinde olmadan başka bir şey bırakmayan, doğruyu arayışında hep yeniden gereken yaratma etkinliğinin ifadesidir ..." (Hassan 1992: 8)* şeklinde tanımlar. Alan Wilde ise hem modernizmde hem de postmodernizde görülebilen ironi ilkesini ikiye ayırır:

> *Modernizmde "ayırıcı ironi", postmodernizmde "erteleyici ironi" vardır. "Ayırıcı ironi parçalı bir şekilde algılanan bir dünyaya tepkidir ve hem tutarsızlığa sadık kalma hem de onu aşma arzusunu temsil eder". Bunun örnekleri Woolf ve Joyce"un yapıtlarında bulunabilir. Bunlarda paradoks ve bağlantısızlık telâfi edilemez; ama tanınabilir bir estetik biçim içinde sınırlanır. Ayırıcı ironi postmodernizmde yerini erteleyici ironiye bırakmıştır. Alan Wilde"egöre erteleyici ironi, "... en kötü utarsızlığın ve yabancılaşmanın katı bir bilinci ile bunlara karşı uysal ve iyi ayarlanmış bir hoşgörüyü bir araya getiren modernist hiddet nöbetlerinden türemiş bir sanatın işaretidir. Wilde"ın deyişiyle "şeylerin anlamları ya da ilişkileri konusunda bir karasızlık, kesinsizlikle birlikte yaşamaya rastgele ve çoğul ve hatta kimi zaman saçma görülen bir dünyayı memnuniyetle karşılamaya istekli olmayla tamamlanmaktadır". Postmodernizmde "onarılması gereken bir dünyanın yerini onarılamayacak bir dünya almıştır". (Connor 2005: 165-166)*

Yıldız Ecevit hiçbir sınır, kural tanımayan çoğulcu bir edebiyat ortamını dizginleyip tümüyle sistematize etmenin olanaksız olduğunu belirtmekle birlikte bir gruplandırma denemesi de yapar; postmodern edebiyat ürünlerini eğilimlerine göre dört gruba ayırır.

> *Bu eğilimlerden biri, postmodernist edebiyatın avangardist biçim denemelerine ağırlık veren eğilimini çatısı altına alır. (Calvino, Robbe- Grillet, Butor, Pynchon, Hasan Ali Toptaş, daha çok "Kara Kitap"ın yazarı olarak Orhan Pamuk). Diğer eğilim, avangardist/deneysel biçimcilikle tüketime yönelik popüler eğilimlerin ortak paydasında yaşam bulur (Eco, Süskind, "Benim Adım Kırmızı"nın yazarı olarak Orhan Pamuk). Üçüncü eğilim ise, çeşitli ideolojilerle bütünleşmiş metinleri kapsamına alır; bunlar daha çok feminist, çevreci ya da New Age türü kozmik/mistik bir renk içerirler (Marge, Piercy, Erendüz Atasü'hün kimi metinleri, Coelho, Tamaro). Dördüncü eğilim ise; -modernist gözlüklerle bakıldığında- estetik açıdan bir değeri olmayan, tümüyle tüketime yönelik üretilmiş, çoğunlukla çarpıcı/sürükleyici yaşam öyküleri içeren ya da kimi kez dünya dışı alışılmamış uzamlarda, tarih kesitlerinde geçen bilim-kurgu/polisiye/serüven romanlarıdır. Bu gruba, Ayşe Kulin"inçok sayıda baskı yapan romanı "Adı: Aylin" örnek verilebilir. (Ecevit 2002: 69-70)*

Postmodern romanın bu noktaya kadar sayılan özelliklerinin ilkesizlik, sınırsız özgürlük paydalarında birleştikleri görülüyor. Özet olarak söylenecek olursa postmodern romanlara genel olarak bakıldığında onları modern romanlardan belirgin bir şekilde ayıran verilerle karşılaşılır. Modern romanın aksine postmodern romanda "alabildiğine özgür yapı" hemen kendini hissettirir. Zaten postmodernizmin genel yapısına bakıldığında "özgürlük" kavramının her şeyin üstünde olduğu açıktır. Varlığını ilk olarak mimari alanda kanıtlamış olan postmodernizmin sınır tanımaz yapısı, görselliğin ön planda olduğu bu sahada çok daha somut bir biçimde algılanabilir. Her nasıl

postmodern mimaride kubbelerle gökdelenler aynı binanın unsurları olabiliyorlarsa postmodern romanda da günümüz dili/ modern yazınsal unsurları ile eski dönemlere ait dil ve mazmunlar bir arada bulunabiliyor. Modern romanda okur, olay örgüsünü kimin betimlediğini ve betimlemeyi yapan kişinin okuru "kandırmak" gibi bir niyeti olmadığını bilir. Ancak postmodern romanda konu birçok kişi tarafından anlatılabileceği gibi kimi zaman konuyu kimin anlattığını bulmak okuyucuya düşer. Okuyucu "olayı çözdüm" dediği anda yanıldığını fark edebilir. Sözün kısası postmodern romanda okuyucu edilgen değildir, hazır bilgiye ya da çözümlemelere ulaşamaz; daima yazarla bir çekişme içerisindedir, "oyun"un bir parçasıdır. Yazar oyunu metin üzerinden yapar. Zaten postmodern romanda, o an karşınızda duran metnin yazılımı esastır. Yazarın asıl amacı okuyucunun da yadsınamaz katkısıyla bir metin oluşturmak, metnin nasıl yazıldığını izlettirmek, metni ön plana çıkarmaktır.

I) Anlatıcı

Modern romanın aksine postmodern romanlarda anlatıcı etkin bir rol üstlenir. Çoğu zaman figüratif kadronun bir elemanı konumundadır. Olayların seyri üzerinde büyük bir etkisi olduğunu, kurgunun istediği yönde ilerleyeceğini sık sık hatırlatır. Hatta bazen olay akışını durdurur, farklı konulardan söz etmeye başlar. Bu yönüyle postmodern romanın anlatıcıları klasik (yansıtmacı) romanın anlatıcılarını anımsatır. Türk edebiyatının klasik döneminden Ahmet Mithat'ın romanlarındaki anlatıcı da bu yönüyle postmodern romanlardaki anlatıcı ile benzerlik gösterir.

Hakan Sazyek, "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler" başlıklı makalesinde postmodern romanlardaki anlatıcıyı, modern ve yansıtmacı romanlardakilerle kıyaslayarak anlatıyor:

> *Anlatıcı, yansıtmacı ve modernist roman tarzlarında, üzerinde çok durulmuş olan bir teknik öğedir. Türk romanının on dokuzuncu yüzyıla ait ürünlerinde eğitici/ öğretici bir görev üstlenen yazar, kurmacа dünyasının anlatıcılığını bizzat kendisi yürütmüş, böylece ,,yazar-anlatıcı" kimliği kazanmıştı. Yansıtmacı romanın yirminci yüzyıldaki modern eserlerinde ve modernist romanlarda anlatıcının kendini belirginleştirmesi, doğrudan ya da dolaylı yollardan metnine müdahale etmesi bir teknik kusur sayılmıştır. Bu kusuru gidermek amacıyla ,,otobiyografik anlatım", ,,iç konuşma", ,,bilinç akışı", ,,gözönör" gibi anlatma, psikolojik çözümleme ve figürleştirme tekniklerine başvurulmuş, böylelikle anlatıcının varlığı olabildiğince silikleştirilmiştir. Postmodernist romanla birlikte anlatıcı yeniden belirginlik kazanır. Özellikle üstkurmacanın başat olduğu anlatılarda anlatıcı kurmacа yapının etkin bir figürü haline gelir. (Sazyek 2002: 497-498)*

Ancak bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husus vardır. Postmodern romanlarda anlatıcının yansıtmacı romanlardaki gibi ön plana çıkmış olması, anlatıcının yeniden eğitici, öğretici yapıya büründüğü anlamına gelmemektedir. Aksine, postmodern roman anlatıcıları- daha çok- çelişkileri ortaya koyarlar, ikircikli yapıları sergiler ve çekilirler. Okuyucuya fayda sağlama amacıyla metin oluşturmak postmodernizmin doğasına aykırıdır. Postmodernistlere göre kurgu, gerçeğin gerçek de kurgunun bir parçasıdır ve hayat, yazarken de tüm gerçekliğiyle devam etmektedir. Hayat ikiliklerle, çelişkilerle, belirsizliklerle doludur ve bu durumda anlatıcının "doğru"ların altını çizmesi zaten imkânsızdır. Dolayısıyla yansıtmacı romanlardaki anlatıcılar omuzlarında, gereksiz yere, ağır yükler taşımışlardır.

> *Yansıtmacı romanın didaktik kimlikli yazar-anlatıcısı, bu kez anılan işlevini yitirmekle birlikte, romana geri dönmüştür artık. Yazar romanını hem yazmakta hem de kurmacasının içinde kendine figüratif anlamda yer açmaktadır. Zira postmodernist romanda yazmak ve yaşamak iç içe geçmiştir. Postmodernist romanın anlatıcısı etkinliğinin boyutlarını kendi kurmacasında sınırlı tutmakla da kalmaz, okurla iletişim kuracak kadar genişletir. Bu tutumu, metnin yorumlanış aşamasında okurla birlikte, ona yardımcılık etme niyetinin yanı sıra okurun da bu kurmacа oyunun ayrılmaz bir parçası olduğu düşüncesinden kaynaklanır. (Sazyek 2002: 498)*

Mademki yazmak ve yaşamak iç içedir, öyleyse yaşamsal bir öğe olan okuru metnin dışında tutmak tutarsızlık olacaktır. Postmodern romanın anlatıcısı bundan dolayı okurla sürekli iletişim halindedir. Yer yer okura seslenir, uyarılarda bulunur, kurgu teknikleriyle ilgili konulardan söz eder.

Postmodernist romanda anlatıcı çeşitlenmesi de üzerinde durulması gereken konular arasında yer almaktadır. Postmodern romanların birçoğunda metin birden çok anlatıcı, çoğul anlatıcı tarafından anlatılır. Çoğul anlatıcı

> *[r]oman kişilerinin kendi kendilerini ifade etmeleridir. Ayrıca bir romanda birden çok anlatıcı tipine yer verilmesidir. Bu, kuşkusuz romanın tekdüze anlatımını kıran, okuyucuyu uyanık tutmaya yarayan, romana bir çeşni ve renk veren bir uygulamadır. Ayrıca bazı durum ve olaylar gözlemci, bazıları da özne anlatıcıyla aktarılabilir. Dolayısıyla romanı bazen sadece tek bir anlatıcı tipiyle anlatmak yetersiz kalabilir. Böyle durumlarda çoğul anlatıcı işlevsel bir konum kazanır.(Çetin 2003: 138)*

Bazen postmodern bir roman okuyan okur kimi bölümlerin anlatıcılarını bölüm bittikten sonra belirleyebilir, ancak bu da pek bir şey ifade etmez, birden fazla anlatıcının olabileceği bu metinlerde anlatıcı sürekli değiştirilebilir. Hatta bazı postmodern romanlar -Pınar Kür'ün *Bir Cinayet Romanı*'nda olduğu gibi- tamamen bunun üzerine yani o bölümü anlatan roman kişisinin kim olduğunun bulmacamsı bir düzenek üzerinde belirlenmeye çalışılması üzerine kurgulanabilir.

Postmodern romanlarda bazen anlatıcı okuyucudan daha fazla bir bilgiye sahip olmayabilir. Bunun bir sonucu olarak da okuyucu biraz daha ön plana çıkmak, uğraşmak, dert edinmek zorunda kalır. Postmodern romanın bu yönüne bakılarak modern yapıt okuyucularının olayların dışında, sürekli izler konumda bırakıldıkları ve hazırlop anlatıyla karşı karşıya oldukları, postmodern yapıt okurlarının ise kendilerini anlatının bir parçasıymış gibi düşünmeye ister istemez meylettikleri ve yapıtın oluşumu içerisinde kendilerini etken hissettikleri söylenebilir.

II) Zaman

Fredric Jameson, postmodernizmin kendine özgü zaman tasarımını Lacan'ın şizofreni kuramıyla açıklar. Şizofreniyi bir dil bozukluğu olarak ele alan Lacan, şizofrenlerin konuşma esnasında gerçek anlamda dili kullanamadıklarını söyler. Lacan'a göre zaman kavramı, bellek, kişisel kimliğin sürekliliğinin deneyimlenmesi dil vasıtasıyla oluşur. Kişi, kullandığı dil sayesinde bir geçmiş, şimdi ve gelecek oluşturabilir kendine. Oysaki şizofrenlerde bu yoktur. Şizofrenler dili normal insanlar gibi kullanamadıkları için geçmişe ve geleceğe sahip değildirler, onların yalnızca "şimdi"leri vardır. Dolayısıyla kişisel kimlikten yoksun olan, yaşadığı süreç içerisinde kendini herhangi bir hedefe adamak gibi bir düşünceyi tanımayan şizofrenler için "şimdi", normal insanların "şimdi"sinden çok daha güçlü, çok daha geniş olsa gerek. Jameson, şizofrenlerde görülen bu zamansal süreksizliğin aynısının John Cage'in besteleri, Samuel Beckett'in metinleri gibi postmodern yapıtlarda görüldüğünü ileri sürmektedir. (Sarup 2004: 210)

Spanos'a göre, postmodern edebiyatın biçimsel kendi üstüne dönüşünün hedefi, "*geleneksel, donmuş hermeneutik tarafsızlık biçimlerinin „yapısını bozmak" ve metinleri ve okuyucuları kanıların ve yanlılıkların zaman içindeki oyununa açmaktır*". (Connor 2005: 170) Spanos'un postmodern edebiyatta zaman bağlamında yaptığı şu saptamaları da alıntılamak yerinde olacaktır.

> *Postmodern edebiyat, zamanı „Tanrı"nın ölümü"nden (ya da en azından Omega olarak Tanrı"nın ölümünden) sonra metafiziğin çöküşünde temalaştırmakla kalmaz, „ortam"ın kendisini „mesaj" haline getirir; şu anlamda ki, ortamın işlevi geleneksel metafizik referans çerçevesinin Heideggerci anlamda bir „yapı çözümünü" sağlamaktır, yani biçimsel ihlal yoluyla mekansal perspektifin fenomenolojik indirgenişini gerçekleştirerek Kierkegaard gibi okuyucuyu şeyler arasında bırakmaktır -zamanın ontolojik olarak varlıktan önce geldiği, kökenlerin yerinde bir Dasein, çıplak ve yardımsız bir dünyada- oluş. (Connor 2005: 170)*

Her ne kadar Jameson ve Spanos, postmodern edebiyatta zaman olgusuna farklı örneksemeler ve düşüncelerle yaklaşıyorlarsa da aslında iki yazar da postmodern edebiyatta "an"ın altını çiziyor ve "şimdi"nin, o andaki zamansal "ortam"ın önemini vurguluyor.

Pauline Marie Rosenau *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* adlı yapıtında birçok yazarın, postmodernizmde zaman olgusuna ilişkin görüşlerini aktarır. Derrida, postmodernistler zamanı kronolojik bir yapıda algılamayı, çizgisel bir şey olarak görmeyi reddederler ve zamanı bu şekilde basit düşünenleri "kronofonizm" terimiyle aşağılarlar, der. Modernizmdeki zaman anlayışının kısıtlayıcı ve denetleyici olduğunu düşünen Baudrillard'ı destekleyen Lautour da modernizmin bir ürünü olan çizgisel zamanın insanları rahatsız edecek düzeyde mekanik olduğunu iddia eder ve insani bir yaratım olan zamanın bireyleri neşeden mahrum bıraktığını söyler. Birçok postmodernist düşünüre göre zaman anarşik, gelişigüzel, bağlantısız, rastgele olmalıdır ve modern bakış açısının dayattığı zaman anlayışı her durumda ihlal edilmelidir. Bu noktada Baudrillard'ın önerisi oldukça ilginç. Baudrillad, dünyanın bu halinden memnun değilsek, örneğin 1989'dan 2000 yılına geçilebileceğini söyler (Rosenau 1998: 120). Rosenau, postmodernistlerin zaman konusundaki düşüncelerinin yersiz olmadığını modern bilimin de bugün onları destekleyen veriler sunduğunu belirtiyor. Örneğin ışık yılları, kozmik boyutlar gibi kavramlar önceleri yalnızca bilim-kurgu filmlerdeki kurmacanın bir parçası iken bugün gerçekte var olan kavramlardır. Rosenau bu konuda Stephen Hawking'in *Zamanın Kısa Tarihi* adlı yapıtındaki verilerden de yararlanıyor. Hawking, bu yapıtta benzersiz, mutlak zaman diye bir şey olmadığını, zamanın onu ölçen gözlemciye göre değişkenlik gösterebileceğini, zamanda ileri ve geri yönler arasında belirgin farklar olmadığını ileri sürmektedir. (Rosenau 1998: 121)

Görüldüğü üzere postmodernistler, birçok konuda olduğu gibi zaman konusunda da modern bakış açısının sınırlayıcı, basmakalıp anlayışını şiddetle reddetmektedirler. Bundan dolayı postmodern romanlarda çizgisel, kronolojik zaman kullanımının çoğunlukla kırılmaya çalışıldığı gözlemlenir. "Şimdi"nin, anında aktarmanın belirgin bir şekilde öne çıktığı postmodern romanlarda zaman klasik ve modern tarzdaki romanlara oranla önemsizleştirilmiştir. Lautour'un söylediği gibi "insani bir yaratım" olan zamana ait birimler, yani nesnel zaman -gün, ay, yıl...- postmodern romanlarda ya karmaşıklaştırılır ya kronolojisi altüst edilerek kullanılır ya da üstü örtük, belirsiz bir şekilde verilir. Bununla birlikte postmodern romanda, metnin yazılış zamanı ile kurgunun zamanı koşut kılınabilir. Daha somut bir ifadeyle metnin yazılma süreci, okuyucunun o anda elinde tuttuğu romanın ana konusu olabilir. Dolayısıyla daha önce sözü edilen "şimdi" kavramı ön plana çıkarılmış olur. Romanda vak'a zamanı, anlatma zamanı ve okunma zamanı "şimdi" de birleşir. "*Kapı çalınıyor. Kim geldi acaba? Kimi istersem, kimin ismini yazarsam o gelir. Yazmanın bu yararı var işte, küçük bir işaretle, canımın istediğini getiririm. İstersem fikrimi değiştiririm. Kim ne yapabilir? Hadi bakalım, kapının zili çalmadı, gelen giden yok. Tamam mı?" (Altan 1996: 12)*

Klasik tarzdaki romanlarda "zaman" unsurunun kullanımıyla kimi postmodern romanlarda zamanın yukarıda sözü edildiği şekilde kullanımı arasında nasıl bir fark mevcuttur? Prof. Dr. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* adlı yapıtında klasik tarzdaki romanlarda zaman algılayışını şu şekilde anlatıyor

> *... olayların cereyan ettiği bir dış zaman dilimi (nesnel zaman) var, bir bu geniş zaman diliminin bazı anlarında, bazı günlerinde, bazı aylarında, bazı yıllarında geçen olaylar var (vak"a zamanı) bir de olaylar olup bittikten sonra romancı tarafından yazılırken, kağıda aktarılırken ilave zaman dilimleriyle ya da zamanda kırpmalarla, yani yazar tarafından yapılan tasarruflarla yeniden kurgulanan bir zaman (anlatma zamanı) var. Yazar, anlatma zamanına kendi zamanını da katabilir. Diyelim ki tarihî bir olayı anlatırken bir vesileyle kendi dönemini, kendi zamanına ait olay, olgu ve kişileri de sokuşturabilir. (Çetin 2003: 162-163)*

Görüldüğü üzere klasik tarzdaki romanlarda zaman, insan zihninin yüzyıllardan beri oluşturageldiği zaman kavramına paralel bir şekilde yapılandırılmaktadır. Oysaki postmodern

romanlarda zamansal farklar, sıralamalar altüst ediliyor, birbirine dönüştürülebiliyor, iç içe verilebiliyor. Kimi zaman vak'a zamanı belirsizleştiriliyor.

İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar* adlı yapıtında konuyla bağlantılı olarak şunları söylüyor:

> *Postmodern romanın muhtevası, olay örgüsü, şahıs kadrosu, zamanı, mekânı ve anlatıcı unsurlarında gerçek olanla kurmaca olan bir aradadır. Birden fazla anlatıcı ve çoğulcu bakış açısı kullanılabilir. Söz konusu anlatıcılardan biri de yazarın kendisi olabilir. Mekânlar, gerçek dünyadan alınmış bir yer olabileceği gibi, bir başka metinden alınmış bir yer veya muhayyel bir yerde de olabilir. Aynı durum olay örgüsü ve zaman için de geçerlidir. Üstelik yazar veya anlatıcı, okuyucunun kendini tam romana verdiği bir anda ortaya çıkar ve bu olayların, insanların, mekân ve zamanların gerçek olmadığını söyleyiverir. (Çetişli 2001:148-149)*

Dolayısıyla zaman unsuru da postmodern romanlardaki oyunun bir malzemesine dönüştürülebiliyor.

III) Mekân

Postmodern düşüncenin, sistemli olan her yapı karşısındaki muhalif duruşu mekân algısında da kendini gösterir. Hatta modernizm ile postmodernizm arasındaki farkın en açık şekilde kendini gösterdiği alandır mekân. Modernizm ya da postmodernizm türünden konularla hiç ilgilenmemiş sıradan bir kişi bile modern mimari ile postmodern mimarinin farklı anlayışların hatta birbirine zıt görüşlerin ürünü olduğunu ayırt edebilir. Modern mimari; ne kadar sade, sistemli, işlevsel, gereksiz ayrıntılardan uzak ve tanımlanabilirse postmodern mimari de o kadar süslü, karmaşık ve tanımlanması zor bir yapı arz eder. Konuya asıl mesele olan modern roman ve postmodern roman bağlamında bakılacak olursa yine benzer özelliklerle karşılaşılacaktır. Modern romanda mekân, klasik dönem romanlarındaki mekân kadar olmasa da yine önemli bir unsurdur. Kimi zaman simgesel değerlerle yüklü olan mekân, modern romanlarda çoğunlukla okuyucuya anlatılır. Oysaki postmodern romanlarda mekân, olabildiğince belirsizleştirilmiştir. Bir postmodern romanda uzun uzadıya mekân tasviri yapıldığını tespit etmek imkânsızdır. Çoğu zaman mekâna ait çok genel özellikler verilir okuyucuya ve geri kalanını okuyucunun kendi zihninde oluşturması beklenir. Postmodernistlerce "hyper mekân" diye tabir edilen mekân postmodern romanlarda değişken, kabına sığmaz bir durumdadır; belirgin bir duruş sergilemez.

Postmodern olarak tanımlanan metinlerde genellikle yer ve zaman belirlemeleri, karakter tanıtımları, olaylar arasındaki neden sonuç ilişkilerin verilmesi yer almaz. Postmodern yazarın amacı, bir şekilde metinde anlamsal boşluklar, "suskunluklar" oluşturmak ve bu şekilde asıl gerçek olanı yani değişkenliği okura aktarmaktır. (Doltaş 2003: 102)

Rosenau postmodern romanlarda zaman ve mekânın kullanımına ilişkin şunları söylüyor:

> *Karakterler düşlerin işgal ettiği mekânın uyanık geçen saatler kadar gerçek olduğu kültürler ve yüzyıllar arasında serbestçe gezinirler. Neyin sahici olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu okurun kafasını karıştırmak, hatta onu yanlış yöne yönlendirmek için, onu neyin gerçek neyin uydurma olduğunu sorgulamaya teşvik etmek için yapılır. Ama en önemli işlevi okurun kendi kitabını inşa etmesini gerektirmesidir. Normal zaman ve mekân kısıtlamaları ihlal edildiği için istenen sayıda hikâye çıkarmak mümkündür. Aslında okumaya nerden başlanıp nerede bitirildiği fark etmez, çünkü normal zaman ve mekân anlamsız kavramlar olduğunda olup bitenler hakkında tartışmak da imkânsızdır ya da faydasızdır. (Rosenau 1998: 124-125)*

Mustafa Ziyalan, "Postmodern Ülkenin Başkenti: Los Angeles" başlıklı yazısında, postmodernizmin neredeyse tüm özelliklerine haiz, "yitik melekler kenti" olarak gördüğü Los Angeles'i anlatır. Taşıyıcı bir sanayii, bir hinterlandı olmayan buna karşın Disneyland, Universal Stüdyoları, Magic Mountain gibi imge, oyun, yanılsama niteliklerine sahip Los Angeles'a ilişkin şunları söylüyor Ziyalan:

> *Los Angeles"te her şey olasıdır, her şey yapılabilir. Dış görünüş, giyim kuşam, boş zamanları dolduran uğraşlar, cinsel yaşam sunulan kitlesel seçeneklerden bireysel biçimde oluşturulur. Yapılamayacak şeyleri -örneğin kendi seçeneklerini kendisi oluşturmayı- düşleyebilecek kimse yoktur. Yapılıp edilenin herhangi bir biçimde temellendirilmesi gerekmez: "Ben yaptım oldu" bile fazladır. Gelenek oluşmamıştır. Tutarlılık gerekmez. "Biz" yoktur. Medya yereldir. Siyaset ölüdür.*
>
> *……*
>
> *Los Angeles aç, açık ve çıplakları kapsamaz. Sürekli şişer, zayıflar, yenilenir ve devinir. Ama hiçbir yere gitmez. Tutarlı değildir, som değildir, sürekli değildir. Burada gelenek yoktur, tarih yoktur. Ölüm yoktur. Yalnızca bugün, yalnızca şimdi vardır. Geçmişsiz ve geleceksiz bir bugünü ve şimdiyi yakalayıp yaşamaksa Kaf Dağı"nın ardındadır. (Ziyalan 1992: 19)*

Postmodern romanların metinlerarası olma özelliği mekân bağlamında da kullanılmış olabilir. Postmodern roman yazarı, romanına başka metinlerden roman kişilerini davet etmekten çekinmediği gibi başka romanlarda kullanılmış mekânları –çok bariz bir şekilde-yeniden kullanmakta da bir sakınca görmez. Postmodern romanlarda "olay"ların yaşandığı mekânın, herkesin çocukluğunda dinlediği masallardan birindeki mekân olması olasıdır. Oya Batum Menteşe, *Bir Düşün Yolculuğu* adlı yapıtında konuya ilişkin şunları söylüyor:

> *Mutlaka her romanda birden fazla gerçek ve bu gerçeklerin belki de özellikle karşıt olanlarının yan yana konulmuşluğunu göreceğiz. Böylece postmodern romanlar „heteretopia"ları oluşturacaklar, yani uyumsuzluktan öte bir düzensizlik; uygun ve benzer olmayanların üst üste ve yan yana konuşları çok sayıda farklı sistemlerin veya „düzen"lerin düzensizlik içinde bir arada oluşları. Postmodern yapıtlarda artık mekân yoktur „zone" vardır, „zone" ise birbiri ile mantıksal ilişkisi olmayan mekânlar demektir. Bu mekânlar yani „zone"lar gerçek dünyadan alındığı gibi diğer romanlardan veya yazın yapıtlarından da alınabilir. Buna metinler arası mekân diyoruz (intertextual zone) . (Batum Menteşe 1996: 42)*

Postmodern romanlarda somut mekânların yanı sıra soyut mekânlara da yer verilir. Soyut mekanlardan kasıt ütopik, fantastik, metafizik ve duyusal mekanlardır. Ütopik mekânlar; dünyanın tüm çirkinliklerinden, kötülüklerinden sıyrılmış, insan ruhunun özlemini çektiği tüm güzelliklerle donatılmış hayalî mekânlardır. Fantastik mekânlar; roman kişilerinin somut varlıklarıyla içinde yaşadıkları mekânlar değil, soyut planda içinde bulundukları mekânlardır. Fantastik mekânlar gerçeklik arz edebilirler; ancak roman kurgusu içinde soyutturlar. Metafizik mekânlar, fizik ötesi mekânlar olup yaşanılan dünya dışında bir gerçekliği olan mekânlardır. Duyusal mekânlar ise insanların psikolojik yapısına göre üretilen, çoğunlukla rüyaya ait mekânlardır. (Çetin 2003: 169-170)

Sonuç

Postmodern roman; ilkesizliği, sınırsızlığı düstur edinmiş postmodernist düşünce tarzının kendini en iyi şekilde somutlaştırdığı özel bir alandır. Postmodern romanda kural yoktur. Okur eline aldığı bir postmodern roman içinde deneme, şiir, makale, tiyatro gibi edebi türlerin hepsini bir arada bulabileceği gibi söz gelimi mimarlıkla, tıpla ya da tarihle ilgili bir metinle de karşı karşıya kalabilir. Bu tamamen yazarın metin yazılırken metne dâhil etmek istediği unsurlarla bağlantılıdır. Postmodern romanda, o an karşınızda duran metnin yazılımı esastır. Yazarın asıl amacı okuyucunun da yadsınamaz katkısıyla bir metin oluşturmak, metnin nasıl yazıldığını izlettirmek, metni ön plana çıkarmaktır.

Metinlerarasılık, üstkurmaca, çoğulculuk, ironi, tarihten yararlanma, oyun postmodern romanda sıkça kullanılan tekniklerdir. Bu roman türünde anlatıcı değişken ve çoğul olabileceği gibi mekân belirsizdir ve kabına sığmaz bir yapı sergiler. Postmodern romanda okuyucu farklı zaman dilimlerini tek bir zaman içinde görebilir. "Şimdi"nin önemli olduğu postmodern romanda, orta çağa özgü bir unsur uzay çağına özgü başka bir unsurla aynı anda, aynı mekânda yer alabilir.

Postmodern roman; ilginç anlatıcı, zaman ve mekân kurgusu ile dikkatleri üzerine çekmeyi başarıyor ve edebiyat dünyasındaki "oyun"unu uzun yıllar sahneleyecek gibi görünüyor.

KAYNAKÇA

AKTULUM, Kubilay, "Metinlerarasılık, Çokseslilik, Söylelimcilik", **Edebiyat ve Eleştiri,** S:36 (1998), s.47-56.

ALTAN, Ahmet, **Tehlikeli Masallar**, Can Yayınları, İstanbul 1996.

BATUM MENTEŞE, Oya, **Bir Düşün Yolculuğu**, Bilkamat Yayınları, Ankara 1996.

CONNOR, Steven, **Postmodernist Kültür**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

ÇETİN, Nurullah, **Roman Çözümleme Yöntemi**, Öncü Basımevi, Ankara 2003.

ÇETİŞLİ, İsmail, **Batı Edebiyatında Edebî Akımlar**, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

DOLTAŞ, Dilek, **Postmodernizm ve Eleştirisi**, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003.

ECEVİT, Yıldız, **Türk Romanında Postmodernist Açılımlar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

EMRE, İsmet, **Postmodernizm ve Edebiyat**, Anı Yayınları, Ankara 2004.

HASSAN, Ihab, "Bugün Postmodern", **Varlık Dergisi**, S:1023(1992), s.6-10.

ROSENAU, Pauline Marie, **Postmodernizm ve Toplum Bilimleri**, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınları, Ankara 1998.

SARUP, Madan, **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.

SAZYEK, Hakan, "Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler", **Hece**, S: 65-66-67 (Türk Romanı Özel Sayısı 2002), s. 493- 509.

TURAN, Güven, "Postmodernizm Sınırlarımızdan Sızdı mı?", **Varlık**, S:1022 (1992), s. 18.

YALÇIN ÇELİK, Dilek, **Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

ZİYALAN, Mustafa, "Postmodern Ülkenin Başkenti: Los Angeles", **Varlık**, S:1022 (1992), s. 19.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2287-2298, ANKARA-TURKEY

İSMAİL HİKMETÎ VE DİVANI

Fatih SONA[*]

ÖZET

18. yüzyılda Osmanlı Devleti eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin batılı devletlerden geri kaldığı ortaya çıkmış; ancak kültür ve edebiyat hayatı bu gerilemeden pek etkilenmemiştir. Bu asırda edebiyatın gelişiminde bir değişiklik olmamış, bunun yanında İran tesiri azalmıştır. Bu dönemdeki şairlerden birisi de İsmail Hikmetî'dir. Şair, Edirne'de yaşamıştır. M.1741 yılında Edirne'de vefat eden Ahmed Sâkî'nin halifesi olmuştur. İsmail Hikmetî'nin Divanı yanında Tuhfe-i Nâ-dîde isimli bir eseri vardır. Şair, Tuhfe-i Nâ-dîde isimli eserinde İbrahim Şâhidî'nin Tuhfe'sinden etkilenmiştir. Bu eserde çeşitli Farsça kelimelerin anlamı verilmiştir. İsmail Hikmetî Divanı'nın bugünkü bilgimize göre dört nüshası vardır. Bu nüshalar Amerika Birleşik Devletleri Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları bölümünde ve Süleymaniye Kütüphanesi Uşşaki Tekkesi bölümünde bulunmaktadır. Divanın ilk kısmında dibâce vardır. Eserde 131 kaside, 430 gazel, 38 murabba, 11 muhammes, 10 müseddes, 6 müsemmen, 2 muaşşer, 3 kıta, 3 mesnevi, 11 müfred olmak üzere 645 manzume vardır. Hikmetî Divanı'nda din ve tasavvuf önemli bir yer tutar. Divanda tasavvufa ait terimlere, kelimelere ve tamlamalara yer verilmiştir. Şair, şiirlerinde yer yer beşeri aşkı da işlemiştir.

İsmail Hikmetî, 1773 yılında Edirne'de vefat etmiştir. Bu makalemizde İsmail Hikmetî'nin hakkındaki bilgileri değerlendirdikten sonra, onun eserlerinden yola çıkarak kendisini bilim dünyasına tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: 18. yüzyıl, İsmail Hikmetî, Divan, Tuhfe-i Nâ-dîde, Şiir.

İSMAİL HİKMETÎ AND HIS DİVAN

ABSTRACT

The Ottoman Empire started to regress in the 18th century. The Ottoman Empire felt behind the western states in this century. However we cannot say the same thing for culture and literary life. The evolution of literature wasn't change in this century. The influence of Iran on literary life decreased. A notable example of poets in this century was Ismail Hikmeti. He lived in Edirne and became successor of Ahmed Saki who died in 1741. He wrote his great work Divan and named

[*] Dr. Gazi Üniversitesi, El-mek: fatihsona@yahoo.com

Tuhfe-i Na-dide. The poet was influenced Ibrahim Sahidi's Tuhfe. It was given meaning of various Persian word in this Divan. We know there are four copies of İsmail Hikmeti's Divan. One of these copies is Princeton University Library in USA, one of these copies Yapı Kredi Sermet Cifter Researching Library, one of these copies is in Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library Osman Ergin Manuscripts Department and one of these copies is in Suleymaniye Library, Lodge of Ussaki. There are 645 poems in the book consisting of dibace, 131 kaside, 430 gazel, 38 murabba, 11 muhammes, 10 museddes, 6 musemmen, 2 muasser, 3 kıta, 3 mathnawis, 11 mufred. Religion and sufism cover significant part in his Divan. The term words and explanations of sufism are used in his Divan. The poet occasionally wrote human love in his poetries.

He passed away in 1773 in Edirne. In this article, we aim to analyze his literary pieces and introduce him to literary world.

Key Words: 18th century, İsmail Hikmetî, Divan, Tuhfe-i Nâ-dide, Poem.

Osmanlı Devleti, 18. yy.da askeri ve siyasi yönlerden eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin batılı devletlerden geri kaldığı ortaya çıkmış,reform çalışmaları padişahlar değişse de devam etmiştir.[1]

18. yüzyılda siyasi, iktisadi hayatta kendisini hissettiren gerilemeye karşılık, bilim, kültür ve edebiyat hayatı bu çöküntüden fazla etkilenmemiştir.[2]

Bu asırda edebiyatın umumi tekâmülünde bir değişiklik olmamış,divan şiiri estetiğinin lüzum gösterdiği bütün teferruata dikkat edilerek geleneğe bağlı kalınmıştır. Bu asırda edebiyatımızda İran tesiri zayıflamış,artık geçen asırların büyük Türk üstatlarının eserleri örnek alınmaya başlanmıştır; çünkü bu üstatlar yetişikleri bu edebiyatın sanat anlayışı içinde kendilerine örnek aldıkları İran modelleriyle aynı mükemmeliyette eserler meydana getirmişlerdir.[3]

Bu dönemdeki şairlerden birisi de İsmail Hikmetî'dir. Biz de bu makalede İsmail Hikmetî'yi bilim âlemine tanıtmaya çalışacağız. Şairin adı ve mahlasıyla ilgili bilgilere divanında yer alan bazı beyitlerde ve Princeton Üniversitesi nüshasının başında yer alan açıklamada rastlamaktayız. Hikmetî, bir münâcât olan 125. şiirinin sekizinci beytinde sabır ve kaza mahfilinde ismi İsmail iken Hikmetî adını kendine mahlas olarak seçtiğini söylemektedir:

Maḥfil-i ṣabr u ḳażāda ismim İsmāʿīl iken

Ḥikmetī adıñ bāña ad eyleyen senden meded

[G.]125/8[4]

Princeton Üniversitesi nüshasının başında "Bu divan, Hikmetî İsmail Efendi merhumun divanıdır." denilmekte, Süleymaniye Kütüphanesi Hüdayi Efendi bölümündeki tomarda şair

[1] İsmail Hakkı Uzunçarşılı **Osmanlı Tarihi**, XVIII. yy., C. VI ,Türk Tarih Kurumu Basımevi , Ankara 1983.
[2] Ahmet Atilla şentürk-Ahmet Kartal. **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergah Yay., İstanbul 2004, s.400.
[3] Hasibe Mazıoğlu. **Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, s. 3.
[4] Bu makalemizde kullanmış olduğumuz beyitler hazırlamış olduğumuz doktora tezindeki divandaki sayılardır. şiir sayıları orijinal metinden bozulmamış,nazım şekilleri ise gösterilmiştir. Bkz: Fatih Sona. **İsmail Hikmetî ve Dîvânı**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

"İsmail Hikmetî Efendi" diye adlandırılmaktadır.[5] Buna göre şairin adı İsmail, mahlası da Hikmetî'dir.

Tezkirelerde şaire ait herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen değişik kaynaklarda onun hakkında bilgilere ulaşmaktayız. "Hikmetî İsmail Efendi, Ahmed Sâkî'[6]nin halifesi olup Edirne'de dünyaya gelmiştir." [7]

Hüseyin Vassaf, İsmail Hikmetî hakkında bize şu bilgiyi verir: "Ahmed Sâkî Baba'nın halifesidir. Tarîk-i Gülşenî'den şeyhim merhum ġuayb ġerefeddîn efendimin bir mektubunda nakil buyurdukları nutuk, müşârün-ileyh Hikmetî merhumundur ki, onda müstahlef-i ġeyh Sâkî'yim diyor."[8]

İsmail Hikmetî'nin divanında Ahmed Sâkî ile ilgili beyitler dikkat çekici niteliktedir. ġeyhi ve mürşidi Ahmed Sâkî olup; o, Hikmetî'ye aşk şarabını, ölümsüzlük suyunu içirmiş; şair, ondan feyz almıştır:

Dahī hem şeyḫimiz mürşīdimizdir Aḥmed-i Sāḳī

İçirdi cām-ı mey āb-ı ḥayātı ṣan yedi deryā

[K.] 8/36

İsmail Hikmetî'nin divanını incelediğimizde Edirne ve İstanbul'un çeşitli semtlerinden bahseden şiirleri bulunmaktadır. Hikmetî, İstanbul Bakırköy İncirli'de kestane silkip, Beykoz'daki Kanlıca semtinde kızılcık bağlarında gezmektedir. Edirne'nin Uzunköprü ilçesinin bir köyü olan Kırkkavak'ta, Beyoğlu Fındıklı ve Üsküdar Fıstıklı'da haset yılanları yoktur. ġairin dostları Çamlıca'da oturmaktadır:

Ḳarye-i İncīrlide kestānesin silkip döküp

Ḳanlıca dostum ḳızılcıḳ bāġların ḳan etmede

Ḳırḳḳavaḳ Fındıḳlı Fısdıḳlıda yoḳ mār-ı ḥasūd

Ehl-i Beyḳozdan hele tenfīr-i yārān etmede

Mevsim-i deryā vü ṣaḥrā-yı çemen-ārā olup

Şimdi aḥbāb Çamlıca semtinde iskān etmede

[K.]517/91-3

[5] İsmail Hikmetî. **Divan**, Amerika BirleşikDevletleri, Princeton Üniversitesi, Garrett Collection Yahoda Series Ottoman Turkish, Yz. 1979; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Bölümü, **1098 nolu tomar**, s. 22.

[6] "Ahmed Sâkî, Edirne'de Safveti Efendi'nin İstanbul'a gitmesi üzerine Edirne'de yer alan Salı Tekkesi'nin başına geçen UşşâkîŞeyhidir. Ayrıca Ahmed Sâkî, Hamdî-i Bağdâdî'nin halifelerindedir. M. 1741 yılında vefat etmiştir." Selami ġimşek. **Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü**, Buhara Yay. İstanbul 2008, s. 124.

[7] Selami ġimşek. **a.g.e**., s. 124

[8] Osmanzade Hüseyin Vassaf, **Sefîne-i Evliya**, C.4, (Haz. Mehmed AkkuşAli Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul 2006, s. 400.

İsmail Hikmetî, ayrıca devrin önemli şahsiyetleri olan Koca Ragıp Paşa'ya,[9] Halîmî Mustafa Paşa'ya[10] ve yaptırdığı hayır eserleriyle meşhur olan Beşir Ağa'ya[11] kasideler yazmıştır.

İsmail Hikmetî'nin Hüdayi Efendi bölümünde olan tomar ve kendisinin 592. şiirinden -bu şiir silsilenâme-i Tarîk-i Uşşâkî ismini taşımaktadır- yola çıkarak Hasan Hüsammeddin Uşşâkî'ye kadar giden şeyhleri sırasıyla belirlenmiştir.[12]

Bir şiirinde Hikmetî, Halvetiliğin Uşşâkî yoluna mensup olduğunu, bu yolun mürşidinin Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî olduğunu söylemektedir. Bu yola mensup olmakla Allahu Teala'ya hamd etmektedir:

ʿAşḳı bize ṣorsunlar

ʿUşşāḳi'yiz ʿUşşāḳi

Bizden bizi görsünler

ʿUşşāḳi'yiz ʿUşşāḳi

[Mrb.]600/1

İsmail Hikmetî'nin vefat tarihi ile ilgili elimizde farklı bilgiler bulunmaktadır. Hüseyin Vassaf, Hikmetî'nin vefat tarihini 1751 olarak vermektedir.[13] Bu tarihin doğruluğu konusunda divanda yer alan bir beyit, bizi şüpheye düşürmektedir. Bu beyit:

Diyeler bezm-i güzellerde güzeller tārīḫim

Ḥikmetī'den ḳaldı bu nā-dīde dīvān seferi (1180)

[K.]631/360

Bu beyit H. 1180, M. 1766 tarihini göstermekte ve bu beyit şairin bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Hüseyin Vassaf'ın bahsettiği Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki tomarda İsmail Hikmetî'nin H.1187 (M. 1773) yılında vefat ettiği yazılmaktadır.[14] Divanın yazıldığı M.1766 yılında şair hayatta olduğuna göre, tomarda belirtildiği M.1773 yılında şair vefat etmiştir.

[9] Ragıp Paşa, H. 1110 (M. 1698-1699) yıllarında İstanbul'da doğmuştur. Ragıp Efendi, çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş, 5 şubat 1741 yılında reisü'l-küttablık makamına atanmıştır. 29 şubat 1757 tarihine ise veziri azamlığa getirilmiştir. 7-8 Nisan 1763 tarihinde vefat eden Ragıp Paşa, sadece iyi bir devlet adamı olarak değil nükteleri, zengin kitaplığı, hukuk bilgisi, şairliği ve sohbetleriyle de İstanbul'a ve Osmanlı kültürüne katkıda bulunmuştur. Görev yaptığı her yerde âlimler, mutasavvıflar ve şairlerle dostluk kurmuş,kendisine pek çok kitap ve şiirithaf edilmiştir (**TDVİA**, C.34, İstanbul 2007, s. 403-405).

[10] Halîmî Mustafa Paşa, 1751'de başdefterdar, 1753'de Sayda valisi olmuş; bu sıralarda çeşitli defalar görevlerinden azledilmiştir. 1758'de tekrar başdefterdar olup, 1759'da Musul valisi olmuştur. 1760 yılında İzmit'te vefat etmiştir. Himmeti yüce, cömert ve şairdir. Na'şı Burmalı Mescid'e defnedilmiştir (Mehmed Süreyya. **Sicill-i Osmânî**, C.2 , Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 588-589).

[11] Beşir Ağa, 17. yy. ortalarında doğmuştur. Zamanla padişah musahipliğine yükselen Beşir Ağa 1705'te saray hazinedarı olur. 1713'te zamanın Darüssaade ağası Süleyman Ağa ile birlikte önce Kıbrıs'ta, sonra da Mısır'da ikamete mecbur edilir. Buradan Hicaz'a gönderilir ve şeyhülharemlik makamına tayin edilir. 1717'de İstanbul'a getirilerek Darüssaade ağası olur. Onüç yılı III. Ahmed, onaltı yılı da I. Mahmud zamanında olmak üzere toplam yirmidokuz yıl harem ağalığı görevinde bulunan Beşir Ağa 3 Haziran 1746'da vefat eder, türbesi Eyüp'tedir. İlim ve maarif ehlini himaye etmiş,ayrıca pek çok hayır eseri yaptırmıştır (**TDVİA**, C. 5, İstanbul 1992, s. 555).

[12] Bu şeyhler sırası ile şöyledir: Ahmed Sâkî (ö.1741), Muhammed Hamdî Bağdâdî (ö.1723), Osman Sıdkî Efendi (ö.1699), Abdülkerîm Efendi, Halîl-i Gümülcinevî, Muhammed Keşfî, Âlim Sinân, Ömer Karîbî Efendi, Muhammed Memi Cânverdi (ö.1599), Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî, (ö.1593).

[13] Osmanzâde Hüseyin Vassâf. **a.g.e**., C.4, s. 401.

[14] Süleymaniye Kütüphanesi, **a.g.t.,** s. 22.

İsmail Hikmetî'nin kabrinin nerede olduğuna dair bir bilgi de yine Sefine-i Evliya'da bulunmaktadır. Hüseyin Vassaf, Hikmetî'nin hocası Ahmed Sâkî'nin Edirne'de bulunan türbesinde medfun olabileceğini belirtmektedir.[15] O, burada Ahmed Sâkî ile üç kişinin daha olduğunu; ancak taşları yerinde olmadığı için hangi mezarın Ahmed Sâkî'ye, hangi mezarın İsmail Hikmetî'ye ait olduğunu tahmin edememiştir. Ahmed Sâkî'nin bahsedilen türbesi şu an bulunamamaktadır.[16]

Sonuç olarak İsmail Hikmetî'nin, Hamdî-i Bağdâdî'nin halifesi olan Ahmed Sâkî'nin vefatından sonra onun yerine Edirne'deki Salı Tekkesi'ne halife olduğunu, hayatının bir döneminde İstanbul'a gelerek dostlar edindiğini, Ragıp Paşa, Halîmî Mustafa Paşa ve Beşir Ağa'ya kasideler yazdığını, 1773 tarihinde vefat ettiğini ve hocası Ahmed Sâkî'nin yanına gömülmüş olduğunu söyleyebiliriz.

ESERLERİ ve MUHTEVÂ ÖZELLİKLERİ

Hikmetî'nin Divanı dışında Tuhfe-i Nâ-dîde isimli bir eseri daha vardır.

1.Tuhfe-i Nâ-dîde

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 3638 numarada 217x156 mm. ölçüsünde, 8 varak, Rik'a hattıyla yazılmıştır. Başta Allahu Teala'ya hamd ve Peygamberine salevat ile başlamaktadır. İbrahim ġâhidî'nin Tuhfe'sinden etkilenerek yazılmıştır.[17] Bu eserde çeşitli Farsça kelimelerin anlamları verilmektedir: "Müjgân kirpikler, rûd ırmak, şâm ahşam ve meşhûr bir şehrin adı, miyân orta maʿnâsına gelir."[18]

2.Divan

İsmail Hikmetî Divanı'nın şu ana kadar bulunabilen dört nüshası vardır. Divan nüshalarında yer alan şiir sayıları birbirinden farklılık göstermektedir.[19]

Tüm nüshalardan hareketle kurmuş olduğumuz divanın tenkitli metninde dibâce dışında 131 kaside, 430 gazel, 38 murabba, 11 muhammes, 10 müseddes, 6 müsemmen, 2 muaşşer, 3 kıta, 3 mesnevi, 11 müfred olmak üzere toplam 645 manzume bulunmaktadır. Divanın nüshalarında şiirler kasideler, gazeller diye ayrılmamış,redif ve kafiyelerindeki harf sırasına göre (elif, be, te) sıralanmıştır. Biz de divanın tenkitli metnini hazırlarken şiirlerin sırasını bozup kasideler, gazeller diye sıralamadık. Divanın orijinal metnine sadık kaldık. Ancak şiirlerin nazım şeklini de gösterdik.

[15] Osmanzâde Hüseyin Vassâf. **a.g.e**., C.4, s. 401.

[16] Selma Özkan. "**Edirne Türbeleri"**, Trakya Ünv., Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne 1995, s. 28.

[17] Tuhfe-i ġâhidî, Muğlalı İbrahim ġâhidî Dede(ö. 1550)'nin en meşhur eseridir. Tuhfe 1514 yılında kaleme alınmıştır. Asıl sözlük kısmından önce besmele, hamdele, salvele ve sebeb-i telif gibi kısımlara sahiptir. Eser, tertip ve kelime kadrosundaki zenginlik sebebiyle, daha sonra yazılan pek çok manzum sözlüğe örnek olmuştur. (Atabey Kılıç. "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i ġâhidî" **Turkish Studies**, **Türkoloji Araştırmaları**, Sonbahar 2007, s. 516-548)

[18] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 3638, v.5a.

[19] En kapsamlı ve geniş nüsha Princeton Üniversitesi, Garrett Collection Yahoda Series Ottoman Turkish 1979 numarada bulunmakta, divanın başında dibâce yer almaktadır. Divanda dibace, 123 kaside, 392 gazel, 33 murabba, 11 muhammes, 10 müseddes, 2 muaşşer, 1 kıta, 2 mesnevi vardır.
Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 965 numarada bulunan ikinci nüshada 109 kaside, 379 gazel, 32 murabba, 5 muhammes, 9 müseddes, 4 müsemmen, 2 muaşşer, 3 kıta, 1 mesnevi, 11 müfred vardır.
Süleymaniye Kütüphanesi, Üçşerefeli Tekkesi Bölümü 63 numarada yer alan üçüncü nüshada 109 kaside, 374 gazel, 31 murabba, 5 muhammes, 9 müseddes, 4 müsemmen, 2 muaşşer, 3 kıta, 1 mesnevi, 11 müfred vardır.
İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü 1545/2 numarada bulunan dördüncü nüshada ise 109 kaside, 374 gazel, 31 murabba, 5 muhammes, 9 müseddes, 4 müsemmen, 2 muaşşer, 3 kıta, 1 mesnevi, 11 müfred vardır.

Ġsmail Hikmetî hakkında Ça ra tezkirelerinde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hikmetî hakkında Hüseyin Vassaf'ın Sefîne-i Evliya isimli eserinde bilgiler bulunmakta, kendisi için "Saltanat-ı irfâniyye tahtına oturmuÇ, sa fâ sürmüÇ"[20] denmektedir.

Fuat Köprülü'ye göre mutasavvıflar, Hak ile hak olduklarından mahv u fenâ mertebesine yükselmiÇ âÇıklardır. Onlar vecd halindedir ve bir tasavvuf ne Çesiyle ya Çarlar. Onların harabatı, gerçek aÇkı bulanların makamıdır. Oradakiler herkesin melâmet ta Çlarına, zâhidlerin tel'în ve tekfîrlerine ehemmiyet vermezler; fakat içtikleri Ça rab, vahdet Ça rabıdır; kalblerinde yanan aÇk, ilâhî aÇktır. Onlar nihayetsiz bir vecd içinde dinin Çe klî âyinlerinde, zühd ve takvâdan ayrılmıÇ lar, uzaklaÇmıÇlardır; çünkü aÇk ateÇi takvâyı derhal yakıp mahveder.[21]

Hikmetî'nin Çiirlerini de bu ölçülerde değerlendirmek mümkündür. O Çiirlerini ilahi bir bakıÇ açısıyla yazmıÇtır. Bunu Çiirlerinde görmekteyiz:

ʿĀlem-i vaḥdet ilinden keṯrete ḳıldım sefer

Ermeyince yāra ġurbetden ġınā gelmez baña

ʿĀlem-i maʿnāda gerçi eyledim seyr-i cemāl

Līkin ol taʿbīr-i rü'yetden ġınā gelmez baña

Madde-i hey'etde sırr-ı Ḥaḳ cemālin görmede

Ḥikmetī'yim ʿilm-i ḥikmetden ġınā gelmez baña

[G.]42/7-9

Hikmetî, Halveti tarikatinin UÇaÇkî koluna mensuptur. ġair, bu yolun kurucusu olan Hasan Hüsâmeddin UÇaÇkî'den etkilenmiÇtir. Kendisi onun hakkında Çöyle demektedir:

Yoḳ ʿaşḳım[ız]da temkīn

Bu ṣabra Ḥıżır n'etsin

İrşād-ı Ḥüsāme'd-dīn

ʿUşşāḳī'yiz ʿUşşāḳī

Mrb.600/4

Hikmetî, bir Çiirinde Yunus Emre'yi dedesi gibi gördüğünü, ona benzer bir söz söylediğini ifade etmektedir.

Adım Ḥikmet iken n'oldum

Dedem sırr-ı Yunus oldum

Yunus'dan bir kelām ḳıldım

O ḥālim ḥālidir şimdi

Mrb.589/5

ġair, gene bir Çiirinde Yunus Emre'den bahsetmektedir:

[20] Osmanzāde Hüseyin Vassāf. **a.g.e**., C. 4, s. 401,

[21] Selim Sırrı Kuru. "Fuat Köprülü ve Eski Edebiyat 1: Sürekli bir Gelecek Adına Mazinin Ġkarı", **Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar**, Turkuaz Yayınları, Ġstanbul 2007, s.232-239.

Demiş naẓmında Yunus Emrem ol sırr-ı velāyetle

Aña ḥaẓẓı olan girsin bize yoḳ ol saḳardan ḥaẓ

K.309-3

Onun bir Çirinde Mevlânâ'yı görüyoruz. Ġairin gönlü, aCk ile âh edip ney üflemektedir:

Çü Mevlānā-yı dil-keş etdi çekdi demleriñ neyler

Anıñçün ʿaşḳ ile derd-i derūnum āh edip neyler

G.204/1

Ġair bir Çirinde gene Mevlânâ'nın sembolü olan neyi anmaktadır:

Ney şanma bizi neylemede ehl-i hevāyız

Biz sūz-ı dil ebnā-yı neyistān-ı nevāyız

G.265/1

Bu Çirlere baktığımızda onun Hasan Hüsameddin UCCkî, Yunus Emre ve Mevlânâ'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.

Ġsmail Hikmetî'nin divanını içerik yönden makalemizde belirtmek yerinde olacaktır. Ġsmail Hikmetî'nin Çirlerinde Allah ve peygamber sevgisini görmekteyiz. Onun Çirlerinde tasavvuf önemli bir yer tutmaktadır. Ġaire göre tasavvuf, kalu bela zamanında Allahu Teala'ya verilen sözü tutmaktır. Tasavvuf, Hakk'a doğru gitmektir. Tüm fânî olan Çeyleri gönülden atmaktır. Tasavvuf iki yüzlülüğü, kendini beğenmiCCliği, büyüklük taslamayı bırakıp "men arefe" sırrını bilmektir. Marifette varlığı yokluğa satmaktır:

Riyā vü ʿucb u kibri terk edip bil men ʿaref sırrın

Taṣavvuf maʿrifetde varlığı yoḳluġa ṣatmaḳdır

[K.]155/3

Tüm mahlûkat ve yaratılanlar esasa ait değildir. CCin aslı Allahu Teala'dır. Tasavvuf varlığı yok edip, yokluk denizine batmaktır. Kendini aCkiçine atmaktır. Vücudunu her ayıplanacak davranıCtan, nefisten saf edip inci gibi hamd etme denizinde bitmektir:

Vücūduñ ṣaf edip her nefs-i umūr-ı meẕemmetden

Taṣavvuf dür miṣāli baḥr-ı taḥmīd içre bitmekdir

[K.]155/6

Tasavvuf, kalb aynasını sevinçlerden, kederlerden uzak etmektir. Bu mülkü süsleyen seyirlerde emanetkâr olduğunu bilip, her Ceyin Hak'tan geldiğini ve yine ona döneceğini bilmektir. Hak'tan özge bu feleklerde, mülklerde iCnin olmadığını bilmek, Allah'dan gayrı her Ceyden geçmek ve ilâhî âleme ulaCmaktır:

İşiñ yoḳ Ḥaḳ'dan özge bu feleklerde mülukl erde

Taṣavvuf mā-sivā'llāhdan geçip lāhūta yetmekdir

[K.]155/9

ġaire göre vahdet-i vücûdun manası Çudur ki Allah'tan baÇka hiçbirÇey yoktur. Onda benlik, senlik yoktur. Yüksek ve alçak olanların hepsi birliktedir:

Ne benlik var ne senlik vardır anda

Ḳamu birlikdedir aʿlā vü ednā

[K.] 9/16

Budur vaḥdet vücūduñ maʿnīsin bil

Ki birdir anda yoḳ[dur] ġayrı ġavġā

[K.] 9/18

ġair, vahdet gözü ile tüm varlıklara baktığında Hak'tan baÇka hiçbir Çey görmemiÇtir. Sadece Hakk'ı görmüÇtür:

ʿAyn-ı vaḥdetle naẓar ḳıldım ḳamu eşyāsına

Ḥaḳ'dan özge Ḥaḳ olur bir mā-sivāsın görmedik

[K.] 349/8

Gerçek âÇığın hedefi Allahu Teala'ya ulaÇmaktır. Yoksa onun amacı cennet, huriler, kevser değildir. Öyle ki Allahu Teala'ya kavuÇmak olmasa kevseri bile içmez. Bu arada Allah da âsî kullarını bağıÇlayarak rahmetine anlam kazandırmıÇ olur:

ʿĀṣīḳullar olmasaydı raḥmeti n'eyler Ḫudā

Vuṣlat-ı Ḥaḳḳ olmasaydı içmez ʿāṣıḳ kevṯeri

[K.] 631/113

Gönlün muradı sevgilinin vuslatıdır. Gönül sevgiliye kavuÇmak istiyorsa onun cefâsı ile sefâsını aynı bilip, onları sinesine sarması gerekmektedir:

Vuṣlat-ı dildāra ermekse murādıñ ey göñül

Ger cefāsın ger ṣafāsın bir bilip ṣar sīneye

[G.] 546/2

Hikmetî, Cenab-ı Hakk'a iki elini açmıÇtır. Onun vuslatını dilemektedir. Buna karÇılık olarak da vuslata yani Hakk'a ulaÇmak üzeredir:

İki dest açmış Cenāb-ı Ḥażrete bu Ḥikmetī

Pençe-i vuṣlat ṣalar senden baña benden saña

[G.] 41/6

Bütün varlıklar, Allahu Teala'ya kavuÇmak istemektedir. Bu dünyada ve ahirette bundan daha keyifli, lezzetli bir Çey yoktur:

Cümle vārın neş'esi Ḥaḳ vuṣlatıñ eyler beyān

Yoḳ iki ʿālemde andan özge keyf [ü] iltiẕāẕ

[G.] 132/5

Nefsin makamları vardır. Allahu Teala kendilerinden hoşnutolduğu râziye ve marziyye nidâsını eyleyince âşıkları onun dîdârına, cemâline ulaşmayı dilerler. Âşıkların amacı Allah'a ulaşmaktır:

Rāżıyye vü marżıyye nidāsıñ edecek Ḥaḳ

ʿĀşıḳlarıñ ol vuṣlat-ı dīdārı dilerler

[G.] 177/3

Her şeyden önce Allahu Teala vardı. Aşk odur, âşık odur, âşık olunan odur, yabancı yoktur. Tüm varlıkların amacı vuslatını açığa çıkarmaktır:

ʿAşḳ odur ʿāşıḳ odur maʿşūḳ odur bī-gāne yoḳ

Līk bu keşretden murādı vuṣlatıñ ifşā imiş

[K.] 282/10

Menzillerde vuslata lâyık olmak isteyenin aşkyoluna girip, gönül ehli olması lazımdır. Çünkü gönül ehli olmayan, vuslata lâyık olamaz:

Her kim ki reh-i ʿaşḳa girip ehl-i dil oldu

Menzil-i merātibde olur vuṣlata lāyıḳ

[G.] 340/2

Hikmetî, dünyadan uzaklaşıp halvet yoluna girmeyi istemektedir. Gönlünü âlemin çokluğundan vahdete ulaştırmaya çalışmaktadır:

Fenādan eyleyip ʿuzlet ṭarīḳ-i ḫalvete gir gel

Göñülü keşret-i ʿālemde et gel vaḥdeti tenhā

[K.] 8/32

Derviş olan kişi insanlardan uzaklaşmış hırka giyip Allah'a ulaşmaya çalışmaktadır. Dünyadan vazgeçmiştir:

Dervīşi ʿuzlet gibi ḫırḳa çekip ḫalvetdedir

Başını ḳor dāra kendi ṣunʿına ḳurbān olur

[G.] 250/6

Bu dünya yeri matem, sıkıntı, dert ve belâ evidir. Üzüntü yeri, gurbet yolu, keder evinin makamıdır. Cihânın kadehi zehirdir, Âdemoğlu musibet yoluna tutulmuş,giriftar olmuştur. Hayat fânîdir, gelip geçer, gidenlerden haber gelmez. O âlem başka bir âlemdir:

Bu dünyā ḫāne-i cāy-ı belā vü derd-i mātemdir

Maḳām-ı sicn-i miḥnet rāh-ı ġurbet meʾḫaẕ-ı ġamdır

Ṣafāsı cevrine degmez cihānıñ ʿişreti semdir

Bu der-bend-i beliyyāta giriftār ibn-i Ādemdir

Ḥayātı fānīdir dehriñ memātı sırr-ı ektemdir

Gidenlerden ḫaber gelmez o ʿālem başḳa ʿālemdir

[Msd.]140/1

Hikmetî, tasavvufla bezenmiş şiirlerinin yanı sıra "âşıḳâne" diyebileceğimiz şiirlere de divanında yer vermiştir:

Aġyār ile seyrān-ı cihān eyleme ey şūḫ

Reftār ederek ʿarż-ı miyān eyleme ey şūḫ

Öldürdü niçe ʿāşıḳıñ ol ḫançer-i cevriñ

Çek destini ḳan üstüne ḳan eyleme ey şūḫ

ʿUşşāḳ oḳusun Ḥikmetī vaṣfındaki şiʿriñ

Dīvānımı ḳoynunda nihān eyleme ey şūḫ

[G.] 112/1,2,7

Hikmetî'nin şiirlerinde harf simgeciliği örneklerine rastlamak da mümkündür."Harflerin, şiirlerde şairin niyetini göstermek amacıyla çeşitli boyutlarda kullanılması çeşitli başlıklar altında incelenebilir. Değişik inanç sistemlerinden belli ilimlerin malzemesi olmasına kadar harfler, tarih boyunca pek çok kültürün ilim ve sanat hayatında önemli roller oynamış,başvuru alanlarından biri olmuştur. Harflerin şiirlerinde kullanımı ise karmaşık bir sistemin elemanlarını oluşturmaktadır."[22]

Hikmetî de her harfin redif olduğu birer kaside yazmıştır:

Çekdikde ḳadd-i yāri ḳalem ibtidā elif

Tevḥīd-i żāt-ı Bārī ederdi nidā elif

[K.] 3/1

Şerḥ eyle ey efendi nedir ol kitāb-ı bā

Keşşāf demiş bu maʿnīde çoḳ[dur] cevāb-ı bā

[K.] 45/1

Esrār-ı enbiyāya erer muʿcizāt-ı tā

Fetḥ eyledi anıñla niçe müşkilāt-ı tā

[K.] 61/1

Harflerin kullanımı konusunda Amil Çelebioğlu şunu söylemektedir: " Tefe'ül, tılsım, remil vs. benzeri konularda harfler, sayılar muhtelif mânâlara delalet eder şekillerde kullanılmıştır. Bu konuda birçok manzum ve mensur eserler kaleme alınmışolmakla beraber edebî ve tasavvufî bakımlardan harflerin mahiyetinden önce bu konularla ilgili tâbir ve hususiyetlerin bilinmesi gereklidir. Tefe'ül ilminde bazı harflerin delâlet ettiği mânâlar: **Elif**: iyilik, murâdın hâsıl olması, **te**: iyilik, sıhhat, **dal**: bir işe acele edilmemesi, **zel**: hayırlı olmadığı, **şın**: zarar, korku, **tı**: murâdın hâsıl olacağı vb.

[22] Dursun Ali Tökel. **Divan Şiirinde Harf Simgeciliği**, Hece Yay., Ankara 2003, s. 225.

Ġm-i tabirle ilgili olarak harflerin mahiyetlerine dair örnekler:

Elif ululuğa iĢaret olur

Rif'at-i kadrine beĢâret olur

Bâ ise cism ü câna râhattır

Tâ ise husûl-i hâcettir

Mim olursa murâdını alacak

Nûn ise hâtırı melûl kalacak

Vav ise iĢleri olur âsân

Hâ ise hüzn ile olur giryân"[23]

Ğairin divanında harfler, insanın duruĢ Ģekillerine benzetilmektedir. Ġnsan, namaz halinde ayakta iken elif harfine, rükû ettiğinde dâl harfine, secdeye vardığında mim harfine benzer:

Dergeh-i Ḥaḳḳ'a ḳıyām etseñ elif olduñ ʿayān

Hem rükuʿ etdikde ol dem dāl olur ādem hemān

Secdeye vardıḳda ḥarf-i mīm olur pes rāyegān

Bī-namāz ādem degil ādem namāz ḳılmaḳ imiş

[Mrb.] 284/ 2

Ebced, bir olayın Hicrî olarak meydana geliĢini, harflerin belirli değerlerine göre hesaplanmıĢ bir kelime, söz, mısra veya beyit ile ifâde ederken kullanılan bir çeĢit hesap alfabesidir. Ebced, sekiz kelimeden oluĢan bu alfabenin ilk sözcüğüdür. Bu alfabede bulunan kelimeler *ebced, hevvez, huttî, kelemen, sa'fes, karaşet, sehhaz ve dazığ*dır. Ebced, edebiyat dıĢında astroloji, astronomi, cifir, fizik, geometri, mimari, tasavvuf gibi alanlarda da kullanılmıĢtır[24] Hikmetî, divanında bazı kelimeleri ebced hesabı ile hesaplayarak yeni kelimeler türetmiĢtir:

Ḫaṭṭ-ı merḳūmından aldım çün *vaṣiḥ* lafẓın hemān

Bir *vaṣiḥ* kim pası yoḳ dürr ü güherdir mīḫ-i ḫā

[G.]110/6

Burada vaṣiḥ kelimesinin ebced ile değeri 666'dır.

Ḫāne-i teşlīṣ ile terḳīm olunca Ḥikmetī

Lafẓ-ı terkīb-i *ṭaşızdır* fehm olur maṭṣūẓ-ı ẓā

[G.]308/6

Burada ṭaşız kelimesi 999 sayısını göstermektedir.

Taʿdād-ı merkezinden alıp çıḳdı çün *demet*

Oldu bu lafẓ-ı birle ʿadūsın memāt-ı tā [G.]61/8

[23] Âmil Çelebioğlu. "Harflere Dair" **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB. Yay., Ġstanbul 1998, s. 601-602.
[24] Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin. **Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 26-7.

Demet kelimesinin ebced olarak değeri 333'tür. Şair görüldüğü üzre 333, 666, 999 gibi rakamları işaret eden kelimeler türetmiştir. Görüldüğü üzere Şair, harfleri çeşitli şekillerde kullanmaktadır.

Sonuç

İsmail Hikmetî, Edirne'de doğmuştur. Hikmetî, Edirne'de Ahmed Sâkî'ye intisap etmiş Ahmed Sâkî, M. 1741 yılında vefat edince onun yerine geçmiştir. Ondan sonra da burada yaşamıştır. Şair, M. 1773 yılında Edirne'de vefat etmiştir.

Hikmetî'nin iki eseri vardır. Bunlardan biri "Divanı", diğeri ise "Tuhfe-i Nâ-dîde" adlı eseridir. Tuhfe-i Nâ-dîde isimli eserinde İbrâhim Şâhidî'nin manzum bir sözlük olan Tuhfe'sinden etkilenmiş, çeşitli Farsça kelimelerin anlamlarını vermiştir.

Şair, şiirlerinde Allah aşkını, peygamber sevgisini ve zaman zaman da beşeri aşkı işlemiştir. Divan sahibi mutasavvıf bir şair olan Hikmetî, şiirlerini divan edebiyatı geleneği içinde yazmıştır.

KAYNAKÇA

ÇELEBİOĞLU, Âmil. **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB. Yay., İstanbul 1998.

KILIÇ, Atabey. "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî" **Turkish Studies**, **Türkoloji Araştırmaları**, Sonbahar 2007, s. 516-548.

KURU, Selim Sırrı "Fuat Köprülü ve Eski Edebiyat 1: Sürekli bir Gelecek Adına Mazinin İnkârı", **Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar**, Turkuaz Yayınları, İstanbul 2007, s.220-242.

MAZIOĞLU, Hasibe. **Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957.

Mehmed Süreyya. **Sicill-i Osmânî**, C.I-VI. , Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.

MERMER, Ahmet, KOÇ KESKİN, Neslihan. **Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2005.

Osmanzade Hüseyin Vassaf, **Sefîne-i Evliya**, C.1-5, (Haz. Mehmed Akkuş,Ali Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul 2006.

ÖZKAN, Selma. "**Edirne Türbeleri"**, Trakya Ünv., Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne 1995.

SONA, Fatih. **İsmail Hikmetî ve Dîvânı**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

ŞENTÜRK, Ahmet Atilla, KARTAL, Ahmet. **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Dergah Yay., İstanbul 2004.

ŞİMŞEK, Selami. **Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü**, Buhara Yay. İstanbul 2008.

TÖKEL, Dursun Ali. **Divan Şiirinde Harf Simgeciliği**, Hece Yay., Ankara 2003.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. **Osmanlı Tarihi**, XVIII. yy., C. VI ,Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1983.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2299-2311, ANKARA-TURKEY

1538 TARİHLİ İLK TÜRKÇE *TÛTÎ-NÂME* ÇEVİRİSİ

İbrahim SONA[*]

ÖZET

Yaklaşık altı yüzyıl süren Klasik Türk Edebiyatında her alanda sayısız eser verilmiştir. Bu eserler arasında yer alan tercümeler, Klasik edebiyatın her döneminde özellikle Farsça ve Arapçadan yapılmıştır. Bu tercümeler içerisinde olan *Tûtî-nâme*, Papağanın Yetmiş Hikâyesi (*Şukasaptati*) adıyla ilk kez Sanksritçe'de yazılmış, önce Sanksritçeden Farsçaya, daha sonra da Farsçadan diğer dillere çevrilmiştir. Farsça çevirilerden ilki İmâd bin Muhammed tarafından 1314 tarihinde *Cevâhirü'l-Esmâr* adıyla yapılmıştır. Nahşebî ise 1329'da, İmâd bin Muhammed'in çevirisini *Tûtî-nâme* adıyla 52 bölüm olarak yeniden yazmıştır. Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'si de dilinin eskidiği düşüncesiyle XVI. yüzyılda, Hint-Türk hükümdarı Ekber'in emriyle Ebu'l-fazl Mübârek tarafından sadeleştirilmiştir. XVII. yüzyılda ise Muhammed Kâdirî eseri otuz beş bölümde tekrar düzenlemiştir. Son tercüme, hakkında çok az bilgi bulunan *Çihil Tûtî-i Âmiyâne*'dir. *Tûtî-nâme*'nin iki Türkçe çevirisi bulunmaktadır. İlk Türkçe *Tûtî-nâme* 1538 tarihinde Kânûnî Sultan Süleyman'ın emriyle, kesin olmamakla birlikte Eyyûbî tarafından hazırlanmıştır. Bu ilk çeviri, İmâd bin Muhammed'in *Cevâhirü'l-Esmâr*'ından yapılmıştır. XVII. yüzyılda yapılan *Tûtî-nâme*'nin ikinci Türkçe çevirisi, Mısır ve İstanbul matbaalarında basılan matbu *Tûtî-nâme*'lerin kaynağıdır. *Tûtî-nâme,* hikâye kahramanlarının çeşitliği, hikâyelerde merak unsurunun ön plânda olması ve şahıs kadrosunun genişliği açısından orijinal nitelikli bir eserdir. Ayrıca Hint, Fars ve Türk kültürlerinden izler barındırır. Bu özellikler, *Tûtî-nâme*'nin defalarca basılmasını ve geniş halk kitlelerince okunmasını sağlamıştır. *Tûtî-nâme* yukarıdaki özellikleri sebebiyle Klasik edebiyatımızda tercüme metinler arasında önemli bir yere sahiptir. Bu makale *Tûtî-nâme*'nin ilk Türkçe çevirisinin ayrıntılı olarak tanıtılıp ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şukasaptati, Nahşebî, *Tûtî-nâme*, hikâye, I. Süleyman.

THE FIRST TRANSLATION OF *TÛTÎ-NÂME* WHICH WAS WRITTEN IN 1538

ABSTRACT

Classical Turkish Literature has numerous works in every area during six centuries. In Classical Literature, the translations of these areas were made especially from Persian and Arabic in every period. Among these translations Tuti-nameh was created in Sanskrit under

[*] Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, El-mek: ibrahimsona@yahoo.com.tr

the title of seventy stories of a parrot (*Shukasaptati*). It was firstly translated from Sanskrit to Persian, and then from Persian to other languages. The first one of Persian translations was translated under the title of Cevâhirü'l-Esmâr by Imad bin Muhammad in 1314. Nahşebî rewrited Imad bin Muhammad's translation with the title of Tuti-nameh in 52 chapters in 1329. Nahşebi's Tuti-nameh was simplified by Ebu'l-Fazl Mübarek with the think of language ageing by the order of Indo-Turkish ruler Akbar in 16th century. Muhammad Kadiri re-established this work as thirty-five episodes in 17th century. The last translation, Çihil Tuti-i Âmiyâne has very little information about it. There are two translations of Turkish Tuti-nameh. The first Turkish Tuti-nameh was precisely prepared by the Eyyûbî by the orders of Sultan Suleiman in 1538. This first translation was made from Imad bin Muhammad's Cevâhirü'l-Esmâr. The second Turkish translation of Tuti-nameh written in 17th century is a source of Tuti-nameh which was printed in Egypt and Istanbul printing houses. Tuti-nameh is an original and qualified text in terms of the hero diversity of the stories, being curiosity at the forefront and varieties of characters. In addition, it contains traces from Indian, Persian and Turkish culture. These features provided that Tuti-nâme was printed several times and was read by the wider public. Tuti-nameh has an important place among translated texts in classical literature in terms of features mentioned above. This article aims to identify and handle the first Tuti-nameh translation in detail.

Key Words: Shukasaptati, Nakhshebi, Tuti-nameh, story, Suleiman I.

GİRİŞ

Tûtî-nâme, *Şukasaptati*[1] adıyla Sanksritçe yazılan eserin Farsça ve Türkçe çevirilerinin genel adıdır. *Tûti-nâme*'nin aslı olan *Şukasaptati*, papağanın yetmiş hikâyesi anlamına gelmekte, adından da anlaşılacağı gibi yetmiş hikâyeden oluşmaktadır.[2] Bunun yanında *Pançatantra*[3], Hortlağın Yirmi Beş Öyküsü[4] anlamındaki *Vetalapançavimşati*'yle ortak hikâyeleri barındırır.[5] *Tûtî-nâme*'nin Sanksritçe olan bu ilk şekli, farklı mütercimler tarafından Farsça'ya aktarılmıştır. Farsça ilk çeviri, 1314 tarihinde İmâd bin Muhammed'e aittir ve *Cevâhirü'l-Esmâr* adıyla yapılmış[6], ikinci Farsça çeviri ise *Tûtî-nâme* adıyla 1330 tarihinde Ziyâeddin Nahşebî (ö.1350) tarafından kaleme alınmıştır.[7] *Çihil Tûtî-i Âmiyâne*[8], Ebu'l-fazl Mübarek'in sadeleştirmiş olduğu

[1] *Şukasaptati* üzerine ayrıntılı akademik bir çalışma maalesef ki yapılmamıştır. Sadece D. Galanos tarafından Yunanca yapılan bir çalışmada *Şukasaptati* ile bilgiler yer alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΓΑΛΑΝΟΥ, **ΙΤΙΧΑΣΑΣΜΟΥ ΤΣΑΪΑ ΤΟΥΤΕΣΤΙΝ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΣΥΛΛΟΛΗ**, ΑθΗΝΑΙΣ, 1851. [Dimitrioy Galanov, **İtihasasmov Tsaia Tovtestin Arhaiolopas Syllole**, Atenaiv, 1851.]

[2] A. N. Haksar, **Shuka Saptati Seventy Tales of the Parrot**, New Delhi, 2000.

[3] Kemal Çağdaş, **Pançatantra Masalları**, Ankara: A.Ü. Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi, 1962.

[4] Korhan Kaya, **Hortlağın 25 Öyküsü**, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Sona, (2012) **Türk Edebiyatında *Tûtî-nâme* Hikâyeleri (İnceleme-Tenkitli Metin)**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s. 38.

[6] İmâd bin Muhammed, **Tûtî-nâme Cevâhirü'l-Esmâr**, haz. Şemseddin Âl-i Ahmed, Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1352/1973.

[7] Ziyaeddin Nahşebî, **Tûtî-nâme**, haz. Fethullâh Müctebeî, Tahran: Gulam Ali Arya, 1993.

[8] V. Zhukovski, **Čil (Čihil) Ṭūṭī,** St. Petersburg, 1901.

Tûtî-nâme ve Muhammed Kadîrî'nin otuz beş bölümden oluşan *Tûtî-nâme*'si[9] de Farsça çeviriler içerisinde yerlerini almaktadırlar.

1. Türkçe *Tûtî-nâme* Çevirileri

Tûtî-nâme'nin bugün elde mevcut iki Türkçe çevirisi bulunmakta ve bu çevirilerin Farsçadan yapıldığı bilinmektedir. Öte yandan kaynaklarda *Tûtî-nâme* çevirisinin ne zaman yapıldığı, çeviriye kaynaklık eden Farsça metinler, mütercimlerin kimliği konusunda farklı görüşler ortaya konulmaktadır. *Tûtî-nâme*'nin hangi padişahın emriyle çevrildiğine dair kaynaklarda şu isimler geçmektedir: II. Bâyezîd[10] (salt. 1481-1512), Kânûnî Sultan Süleymân[11] (salt. 1520-1566), III. Murâd[12] (salt. 1574-1595), II. Osmân[13] (salt. 1618-1622), IV. Murâd[14] (salt. 1623-1640), II. Mustafa[15] (salt. 1695-1703).

Padişah isimlerinin bu çeşitliliği yanında *Tûtî-nâme*'nin Farsça kaynağı konusunda da iki farklı görüş ileri sürülmüştür. İlk görüş, *Tûtî-nâme*'nin Ziyâeddin Nahşebî'nin çevirisinden[16], ikincisi ise Muhammed Kâdirî'nin *Tûtî-nâme*'sinden, Türkçeye aktarıldığı yönündedir.[17]

1.1. *Tûtî-nâme*'nin ilk Türkçe Çevirisi

Türkiye kütüphanelerindeki *Tûtî-nâme* yazmaları incelendiğinde hemen hemen hepsinin aşağıdaki gibi başladığı görülür:

Ḥamd ü sipās-ı lā-yuḥṣā ḥażret-i Ḫüdā-yı teʿālā cenāb-ı ʿulyāya olsun ki cins-i benī Ādemi kerāmāt-ı nuṭḳ ile sā'ir ḥayvāndan mümtāz ve taʿẓīm-i "veleḳad kerremnā" ile ser-efrāz ḳılup ʿale'l-ḫuṣūṣ ṭūṭī-i nevā ve "mā yenṭaḳu ʿani'l-hevā" server-i kā'ināt mefḫar-i mevcūdāt āfitāb-ı burc-ı risālet ʿandelīb-i ravża-i üns bülbül-i gūyā-yı bāġ-ı ḳuds şehriyār-ı taḥt....[18]

Gerek Türkiye'de bulunan *Tûtî-nâme* yazmaları gerekse matbu Türkçe *Tûtî-nâme*'lerin[19] başlangıç kısımları yukarıdaki gibidir. *Tûtî-nâme* yazmalarının birçoğunda gece sayısı verilmemekte; ancak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY.7420'deki 1615 tarihli yazma, 27 geceden oluşmaktadır.[20]

Türkiye'deki *Tûtî-nâme* yazmaları incelendiğinde, Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye Bölümü 1169 numaradaki yazmanın, diğer *Tûtî-nâme*'lerden farklı olduğu görülür. İstinsah tarihi

---

[9] Gladwin, **The Tooti Nameh Or Tales of a Parrot**, Calcutta: 1800 ve **The Tooti Nameh or Tales of a Parrot in the Persian Language with an English Translation**, Tahran: Kütübhane-i Esedî Meydân-ı Bahâristan, 1967.

[10] *Tûtî-nâme*'yi II. Bâyezîd'in hazırlattırdığına dair bilgi veren kaynaklar için bkz. Э. БЕРТЕЛЬСА, **Зийа ад-дДиН Нахшаби Khuza лолузаяя (Tytu-hame)** Главная редакция восточной издательства, Наука, 1979 [E. Bertelsa, **Ziya Ad-din Nahşabi, Tutu-name**, Glavnaya Redakliya Vostoçnoy İzdatelvstva. Nauka, 1979.], Georg Rosen, **Tûtî-nameh das Papagaienbuch**, Leipzig: Brodhaus, 1858; Şemsettin Kutlu, **Tûtî-nâme Papağanın Hikâyeleri**, Tercüman Yay. tarihsiz, s. X-XI.

[11] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, C. 3, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 894; Hasibe Mazıoğlu, "Divan Edebiyatında Hikâye," **Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin**, Ankara: AKM. 1975, s. 24; Hasan Kavruk, " İlk Klasik Dönem (1453-1600) Mensur Hikâyeler," **Türk Edebiyatı Tarihi**, C.2, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2001, s. 77; Behçet Necatigil, **Tûtînâme Behçet Necatigil'in Kaleminden**, İstanbul: Can Yay. 2009, s. 19.

[12] Cahit Öztelli, "*Tûtî-nâme* üzerine bilgiler", **Sivas Folkloru**, S. 46, Sivas: 1976, s. 6.

[13] Cahit Öztelli, "*Tûtî-nâme* İçin Son Araştırma", **Sivas Folkloru**, S. 54 Sivas: 1978, s. 1; Hasan Kavruk, **Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler**, İstanbul: MEB. 1998, s. 40.

[14] Cahit Öztelli, "*Tûtî-nâme* üzerine bilgiler", **Sivas Folkloru**, S. 46, Sivas: 1976, s. 6.

[15] Hasan Kavruk, a.g.e. s. 40.

[16] Hasibe Mazıoğlu, a.g.m. s. 24.

[17] Günay Kut, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine," **MÜFEF Türklük Araştırmaları Dergisi**, S. 8. 1997, s. 361.

[18] **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 1b; **Tûtî-nâme**, British Museum, Or. 6715, vr. 1b.

[19] **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 2.

[20] Bu yazma, *Tûtî-nâme*'nin XVII. yüzyılda yapılan ikinci Türkçe çevirisinin en önemli nüshasıdır.

belli olmayan bu nüshanın, başlangıç kısmı aşağıdaki gibidir ve bu yazma, kırk üç geceden oluşmaktadır:

El-ḥamdü li'llāhi rabbi'l-ʿālemīn ve'ṣ-ṣalātü ve's-selāmü ʿalā seyyidinā Muḥammedin ḫātemü'l-enbiyāi ve'l-mürselīn ve ʿalā ʿālihī ve ʿaṣeretihi'ṭ-ṭāhirīne ve aṣḥābihī ve aḥbābihī ecmaʿīn. Ammā baʿde Hind kitāblarında meṣṭūr olup şöyle rivāyet olınur ki....[21]

Bu yazma, Türkiye'de bulunan diğer *Tûtî-nâme* nüshalarından dil, üslûp ve yapı itibariyle farklılık gösterir. Bunun yanında Bodleian ve British Museum'da yer alan Kânûnî döneminde istinsah edildiği tespit edilen yazmaların başlangıç kısımlarının Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye bölümü nüshası ile aynı olduğu görülür.[22] İngiltere'deki bu iki yazmanın ketebe kaydı:

Ve ḳad veḳaʿa'l-ferāġi min hāzā'l-kitābi'ṣ-ṣerīf biʿavni'llāhi'l-meliki'l-laṭīf fī evāyil-i şehr-i Zi'l-ḥicce fī tārīḫi seneti erbaʿīn ve erbaʿīne ve tis'amiʿeti el-ḥamdü lillāhi rabbi'l-ʿālemīn ve'ṣ-ṣalātü ve's-selāmü ʿalā ḫayra ḫalḳihī Muḥammedin ve ālihī ve ṣaḥbihī ecmaʿīn eṭ-ṭayyibīne eṭ-ṭāhirīn ve sellim teslīmen keṯīran keṯīrā ilā yevmi'l-ḥaşri ve'd-dīn[23]

şeklindedir. İki yazmanın istinsah tarihleri, hicri 944 yılının Zilhicce ayının ilk on gününü, miladi olarak 1-10 Mayıs 1538 tarihini göstermektedir. Bu tarih, başta da ismini zikretmiş olduğumuz padişahlardan Kânûnî Sultan Süleyman dönemine rastlamaktadır ve Kâtib Çelebi'deki kaydı[24] doğrulamaktadır.

Bodleian, British Museum ve Süleymaniye nüshalarının yanında Rodos'ta Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi 1169 numaradaki *Tûtî-nâme* yazması da bu nüshalarla aynı koldan gelir; ancak Rodos yazmasının istinsah tarihi, Bodleian ve British Museum nüshalarından farklıdır:

Ve ḳad veḳaʿa'l-ferāġi min taḫrīr-i hāzā'l-kitābi'ṣ-ṣerīf biʿavni'llāhi'l-meliki'l-laṭīf Muḥammed bin ʿAbdullah en-naḫīf fī ġurre-i şehr-i cemāẕiye'l-āḫir sene iḥdā ve sebʿīne ve tisʿamie. El-ḥamdü lillāhi rabbi'l-ʿālemīn.[25]

Rodos yazması, Muhammed bin Abdullah en-Nahif tarafından istinsah edilmiş, 971 yılı Cemaziye'l-âhir'in ilk günü yani 1 Ocak 1564 yılında tamamlanmıştır.

1538 tarihinde Kânûnî Sultan Süleyman döneminde tercüme edilen *Tûtî-nâme*'nin şimdilik dört yazması bulunmaktadır: Bodleian Library, British Museum, Rodos ve Süleymaniye.

1.2. İlk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin İçeriği

Tûtî-nâme'nin ilk Türkçe çevirisinin kısa bir özetini burada vermek yerinde olacaktır:

Cenup tarafında[26] büyük bir şehirde Saîd adlı, çoçuğu olmayan bir tacir vardır. Saîd, bir pîrin ziyaretine gider ve tavsiyelerine uyarak çocuk sahibi olur.[27] Çocuğun talihini müneccimlere okuturlar ve adını Sâid koyarlar.[28] Sâid, yirmi yaşına gelince onu Mâhşeker ile evlendirirler. Sâid, pazardan tatlı sözlü, Kuran okuyabilen papağanı bin dinara alır. Sâid, papağanın tavsiyeleriyle bir

[21] Süleymaniye Ktp.-Hamidiye 1169, vr. 1b.
[22] Ayrıntılı bilgi için bkz. **Tûtî-nâme**, Bodleian Library Ms. Turk Ds. 28; **Tûtî-nâme**, British Museum Or. 11160; Günay Kut, **Supplementary Catalogue of Turkish Manuscripts in the Bodleian Library**, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 160.
[23] **Tûtî-nâme**, Bodleian Library Ms. Turk Ds. 28, vr. 227b; **Tûtî-nâme**, British Museum Or. 11160, vr. 237b.
[24] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, C. 3, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 894.
[25] **Tûtî-nâme**, Rodos Hafız Ahmed Ağa Ktp. Nr. 1169, vr. 167a.
[26] XVII. yüzyıl *Tûtî-nâme* çevirisinde Sûf tarafında büyük bir şehir vardır. bkz. **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 2a; **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 3.
[27] *Tûtî-nâme*'nin ikinci Türkçe çevirisinde Pîr, Saîd'i ziyarete gelir. bkz. **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 2a; **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 3.
[28] *Tûtî-nâme*'nin ikinci Türkçe çevirisinde çocuğun isminin Sâid konulmasını Pîr tavsiye eder. bkz. **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 2a; **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 3.

hafta içerisinde üç bin dinar kazanır. Sâid, papağana arkadaş olması için Müşârik adlı dişi tûtîyi birkaç dirheme alır. Sâid, bir süre sonra deniz yolculuğuna çıkmaya karar verir ve Mâhşeker'e bir işe başlamadan önce mutlaka papağana danışmasını söyler. Sâid'in gitmesinden bir yıl sonra Mâhşeker'i, komşusu olan Beyzâde görüp beğenir ve bir acûze gönderip Mâhşeker'i kandırır. Mâhşeker, gece çıkacağı vakit, Sâid'in sözünü hatırlar, dişi olduğu ve kendi halini anlayacağı için Müşârik'e durumu anlatır. Müşârik'in ağır sözlerini duyan Mâhşeker, hiddetlenip Müşârik'i kafesinden çıkarıp yere vurarak öldürür.[29] Mâhşeker, hiddetle erkek tûtînin yanına gelir, erkek tûtîden hoş sözler duyunca hiddeti geçer. Papağan, Hintli Sevdâger ve tûtîsi hikâyesini anlatmaya başlar.[30]

Tûtî, 43 gece boyunca Mâhşeker'e anlattığı hikâyelerle onu oyalar, 43. gecenin sonunda Hâce Sâid seferden döner. Olanları tûtîden dinleyen Sâid, papağanı azat eder.

Çerçeve hikâyesi bu şekilde olan ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de kırk üç gece bulunmaktadır. Tûtî, Mâhşeker'e 43 gece boyunca 75 hikâye anlatır.[31]

1.3. *Tûtî-nâme*'nin İlk Türkçe Çevirisinin Kaynağı

Giriş kısmında da açıkladığımız gibi *Tûtî-nâme*'nin beş Farsça çevirisi bulunmaktadır. İmad bin Muhammed'in *Cevâhirü'l-Esmâr*'ı (telif tar. 1314), Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'si (telif tar. 1330), *Çihil Tûtî-i Âmiyâne*, Ebu'l-fazl Mübârek'in sadeleştirdiği *Tûtî-nâme* ve Kâdirî'nin otuz beş bölümden oluşan *Tûtî-nâme*'si.[32]

Türkçe ilk çevirinin, beş Farsça tercümenin hangisinden yapıldığı belli değildir. İlk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin kaynağı ile ilgili bulguların burada paylaşılması yerinde olacaktır.

Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih Bölümü 5325 numaradaki Farsça *Tûtî-nâme*, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'ye benzerliğiyle dikkat çeker.[33]

94 varaktan oluşan SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'deki gibi 43 geceden oluşur ve hikâyenin kahramanları Mâhşeker ve Sâid'dir. Manzum Farsça parçalar ve Arapça ibareler de ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'yle aynıdır. Bu benzerliğin örnekleriyle gösterilmesi yerinde olacaktır.

SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin başlangıç kısmı:

Der-leṭāyif-i kütüb-i Hind çunīn mesṭūrest ki der-ṭaraf-ı Cenūb şehrī būd, nīk maʿmūr ve ḫalāyıḳ der-vey be-şervet ü niʿmet mevṣūf u meşhūr güyend Bāzirgānī Saʿīd nām vāfir māl ü müreffehü'l-aḥvāl der-ān şehr būd. Rūzgār be-ferāġat u refāhiyyet mī-güẕerānīd līkin der-cūybār-ı tenāsüleş nihāl-i ferzendī ne-būd ve şāḫsār-ı nesebeş şemeretü'l-fevāyidī ne-dāşt. Be-cihet-i īn Ḫ̆āce şikeste-dil ü münḳasem-ḫāṭır mī-būd ve der-ān bāb ez-ḫāṭır-ı ṣāḥib-i dilān u dilhā-yı dervīşān istimdād-ı himmet mī-nümūd ve li-ḥükmi iẕā taḥayyartüm fi'l-ʾumūri festeʿīnū min ehli'l-ḳubūri[34]

---

[29] *Tûtî-nâme*'nin ikinci Türkçe çevirisinde Mâhşeker, Müşârik'i öldürdükten sonra yatağına yatar. Ertesi gün erkek tûtînin yanına gelir. **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 6b; **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 10.

[30] *Tûtî-nâme*'nin ikinci Türkçe çevirisinde, erkek tûtî, Mâhşeker'e tatlı sözler söyler ve ondan bir gün düşünmek için izin ister. Tûtî, Mâhşeker'e Hintli Sevdâger ve tûtîsi hikâyesini üçüncü gece anlatır. **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 7a; **Tûtî-nāme**, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840], s. 11.

[31] İkinci Türkçe *Tûtî-nâme* çevirisinde Tûtî, 27 gecede 74 hikâye anlatmaktadır. İki Türkçe *Tûtî-nâme*'nin içerik bakımından ayrıntılı karşılaştırılması için bkz. İbrahim Sona, a.g.t. s. 452-476.

[32] Ebu'l-fazl Mübârek ve Kâdirî'nin *Tûtî-nâme*'si sadeleştirilmiş eserler olduğu için ilk üç çeviriden ayrı tutulmalıdır kanaatindeyiz.

[33] Bu yazmanın istinsah tarihi, mütercimi, müstensihi belli değildir ve 94 varaktan oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Tûtî-nâme**, Süleymaniye Ktp.-Fatih 5325. Bundan sonra bu yazma SK.-Fatih 5325 olarak gösterilecektir.

[34] SK.-Fatih 5325, vr. 1b.

Aynı bölüm ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de şöyledir:

Ammā baʿde Hind kitāblarında mesṭūr olup şöyle rivāyet olınur ki Cenūb ṭarafında bir şehr-i muʿaẓẓam var idi. İçi enār dānesi gibi ṭolı ve maʿmūr idi. Māl u niʿmet ile ol şehr memlū ve meşhūr idi. Ol şehr-i muʿaẓẓamda bir bāzirgān var idi. Saʿīd nām idi. Mālınuñ ḥaddi ve ḥaṣrı yoġ idi. Ammā Ḥaḳ teʿālā bir oġul naṣīb itmemiş idi. Ol sebebden dāyimā perīşān-rūzgār ve şikeste-ḫāṭır idi. Dāyim ṣāḥib-dilleri ve dervīşleri gözedüp sīm ü zer virüp ḫayr duʿāların alup daḫı mezār-ı şerīflere varup duʿā-yı ḫayr idüp Ḥaḳ dergāhında oġul dilerdi. Bu ḥükmle ki iẕā taḥayyartüm fi'l-ʾumūri festeʿīnū min ehli'l-ḳubūri[35]

Alıntılardan da anlaşıldığı üzere, SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme* ve ilk Türkçe *Tûtî-nâme* birbirinin aynısıdır. Farsça *Tûtî-nâme*'deki ilk Farsça beyit ise

Be-ṣıdḳ ān k'ū der-īn ḥażret penāhed

Nehed ender-kenāreş her çi ḫˇāhed*[36]

şeklindedir. Yukarıdaki şiir, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de de ilk beyittir.[37] Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'de ikinci gece;

ŞEB-İ DÜVVÜM, Ki keyḫusrev-i āfitāb ez-ṣaḥrā-yı sipihr der-ġār-ı maġrib fürū reft ve cām-ı cihān-nümāy-ı māh ez-cānib-i maşrıḳ der-bezm-i gerdūn gerdān şod.[38]

şeklinde başlar. Aynı bölüm, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de:

ŞEB-İ DÜVVÜM Āfitābuñ keyḫusrevi felek ṣaḥrāsından maġrib ġārında ṭolandı. Ḳamer āyīnesi maşrıḳ ṭarafından ẓāhir oldı.[39]

SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin on ikinci gecesi;

ŞEB-İ DÜVĀZ DEHÜM, Ki rāz-ı rūşen geşte-i ḫūrşīd der-perde-i kuḥlī-i maġrib pūşīde şod, māh-ı mihr-ṭalʿat Māh-şeker ḥırāmān ber-ṭūṭī āmed ve rāz-ı nihānī-rā be-ẓuhūr āvered[40]

şeklindedir. Aynı bölüm, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de:

ŞEB-İ DÜVĀZ DEHÜM Ḫūrşīdüñ nihān rāzı maġrib perdesinde örtüldi, māh-ı mihr-ṭalʿat ẓāhir oldı. Māh-şeker ḫırāmān ṭūṭīye geldi, zinhār rāz āşikāre ide, ṭūṭī de ḥikmet sözlerin aña işār ide.[41]

SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin yirmi üçüncü gecesi;

Çi-güne būd Ṭūṭī goft: Çunīn gūyend ki der-aḳṣā-yı Çīn pādişāhī būd Cāmās nām, bā-memleketī vasīʿ ü salṭanat-ı menīʿ Ṭūṭī-i gūyā dāşt. Rūzī bā-ū goft ki ber-kāḫ-ı mülūk u ḳaṣr-ı selāṭīn bisyār perverdeī ve ṭāḳ u revāḳ-ı ḳayāşıre bisyār ṭayerān nümūde[42]

şeklinde başlar. Aynı bölüm ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de:

ḤİKĀYET Ṭūṭī didi: Şöyle rivāyet iderler ki Çīn memālikinde bir pādişāh var idi, adı Cāmāsdi. Memleketi vasīʿ ve salṭanatı menīʿ. Bir söyler ṭūṭīsi var idi. Bir gün ṭūṭīye didi: Pādişāhlar sarāyın ve selāṭīn ḳaṣrın çoḳ uçup gezdüñ. Anlaruñ ṭāḳ u revāḳlarında bisyār cevlān itdüñ.[43]

[35] İbrahim Sona, a.g.t. s. 167.
[*] Sadakatle/doğrulukla bu hazrete sığınan, istediği her şeyi kenarında/yanıbaşında bulur.
[36] SK.-Fatih 5325, vr. 2a.
[37] İbrahim Sona, a.g.t. s. 168.
[38] SK.-Fatih 5325, vr. 8b.
[39] İbrahim Sona, a.g.t. s. 188.
[40] SK.-Fatih 5325, vr. 40b.
[41] İbrahim Sona, a.g.t. s. 281.
[42] SK.-Fatih 5325, vr. 55b-56a.

Şu halde alıntılanan kısımlardan ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin, SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'den tercüme edildiği anlaşılmaktadır.[44] Fatih 5325'teki bu yazmanın mütercimi, müstensihi ve istinsah tarihi nüshada yer almadığından giriş bölümünde isimlerini bildirdiğimiz beş Farsça *Tûtî-nâme*'den hangisi olduğu bilinmemektedir. Bu nedenle beş Farsça çeviriyi kıyaslamalı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*, Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sinin Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan ve istinsah tarihi 1548 olan nüshası ile[45] karşılaştırıldığında iki eser arasında büyük farklar olduğu görülür. Nahşebî, *Tûtî-nâme*'yi 52 geceye ayırır ve ana hikâyenin kahramanları Huceste ve Meymûn'dur. Ayrıca Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sindeki manzum parçalarsa, Nahşebî'nin kendisinin kaleme aldığı şiirlerdir. SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'de 43 gece bulunur ve hikâyenin kahramanları da Sâid ve Mâhşeker'dir. Manzum parçalar da Hâkânî, Nizâmî, Rûmî, Sa'dî gibi meşhur şâirlere aittir.[46]

Bu bilgiler, SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'si olmadığını ve ilk Türkçe *Tûtî-nâme* çevirisinin Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sinden yapılmadığını ortaya çıkarır.

Muhammed Kâdirî tarafından XVII. yüzyılda hazırlanan *Tûtî-nâme* incelendiğinde 35 geceden oluştuğu görülür ve hikâyenin kahramanları da Huceste ve Meymûn'dur.[47] Kâdirî'nin bu metni, Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sini sadeleştirerek hazırladığı kaynaklarca da dile getirilmektedir.[48]

Ebu'l-fazl Mübârek tarafından Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sinden sadeleştirilen metin de Dâsitân adı altında kırk hikâyeyi ihtiva eder.[49] Ana hikâye kahramanları yine Meymûn ve Huceste'dir.

Çihil Tûtî hakkında ise geniş bilgi bulmak mümkün değildir. 1901 yılında V. Zhukovski tarafından yayınlanan eser, beş hikâyeden oluşur. Ana hikâyenin kahramanı ise Hudâdâd'dır.[50]

Farsça *Tûtî-nâme*'lerin ilki olan *Cevâhirü'l-Esmâr*'a gelindiğinde, bu eser 1314 yılında tamamlanmıştır. 1973 yılında İran'da Şemseddîn Âl-i Ahmed tarafından yayınlanan *Cevâhirü'l-Esmâr*[51] incelendiğinde ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin kaynağı ortaya çıkmaktadır. Bu eserde dikkat çeken unsurlar şunlardır:

Cevâhirü'l-Esmâr'ın başkahramanları Sâid ile Mâhşeker'dir. Alınan manzum parçalar, birebir SK.-Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'de yer almaktadır. Farklılık, eserin 49 bölümden oluşması ve bu başlıkların Dâsitân adıyla verilmesindedir. Dâsitân adıyla verilen bu kısımların altında hikâyeye geçmeden önce gecelerin sayıları gösterilmektedir. İmâd bin Muhammed tarafından yazılan *Cevâhirü'l-Esmâr* ile SK.-Fatih Bölümü 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin

[43] İbrahim Sona, a.g.t. s. 319
[44] bkz. 33. aparat.
[45] Ziyâeddin Nahşebi, **Tûtî-nâme**, Süleymaniye Ktp.-Halet Efendi Ek, 90.
[46] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Sona, a.g.t. s. 167; Nəxşəbi, **Tûtînamə**, Haz. Əkrəm Bağırov, Bakü: Azərnəşr, 1991, s. 3.
[47] Geniş bilgi için bkz. Gladwin, **The Tooti Nameh or Tales of a Parrot in the Persian Language with an English Translation**, Tahran: Kütübhane-i Esedî Meydân-ı Bahâristan, 1967.
[48] E. Berthels, "Nahşebī," **İslam Ansiklopedisi**, C. 9, İstanbul: MEB, 1964, s. 40-41; Rıza Kurtuluş, "Nahşebî, Ziyâeddin" **TDVİA**, C.32, İstanbul: TDV, 2006, s. 309.
[49] Ebu'l-fazl Mübârek tarafından sadeleştirilen metin, İran'da Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî'de Sefîne-i Bahru'l-Muhît mecmuasının içerisinde 319 ve 334. varaklar arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-fazl Mübârek, **Tûtî-nâme**, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Nr. 87077, vr. 319-334.
[50] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Sona, a.g.t. s. 6.
[51] İmâd bin Muhammed, **Tûtî-nâme Cevâhirü'l-Esmâr**, Haz. Şemseddin Âl-i Ahmed, Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1352/1973.

birbirine benzerliğinin yanında *Cevâhirü'l-Esmâr* daha hacimlidir. Bu durumun daha iyi anlaşılması için *Cevâhirü'l-Esmâr*'dan alıntılar yapılması yerinde olacaktır.

Cevâhirü'l-Esmâr'ın iftitāḥ-ı kitāb kısmı şu şekildedir:

Der-laṭīf-i kütüb-i Hind çunīn meṣtūrest ki der-ṭaraf-ı cenūb şehrī būd. Nīk maʿmūr ve ḫalāyıḳ der-vey be-ġunyet u ṣervet meẕkūr ve bāzirgānī der-ān-cāy Saʿīd nām vāfir-ḥāl fāḫirü'l-emvāl būdeest ve māye-i terabbuṣ ve sermāye-i ticāret bī-endāze dāşt.[52]

Eserin başlangıç kısmı, ilk Türkçe *Tûtî-nâme* ve SK.-Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'yle birebir uymaktadır. Yine "İstediklerinizde hayrette kalırsanız, kabir ehlinden yardım isteyin." anlamındaki Arapça ibare *Cevâhirü'l-Esmâr*'da da yer alır.

İlk Farsça şiir, *Cevâhirü'l-Esmâr*'da değişmektedir:

Çi hüşyār u bī-dār ferzāneī

Ki māned ez'ū bāz efsāneī[53]

İlk Türkçe *Tûtî-nâme* ve SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'de "Sadakatle/doğrulukla bu hazrete sığınan, istediği her şeyi yanıbaşında bulur."[54] anlamındaki Farsça şiir, *Cevâhirü'l-Esmâr*'da ikinci Farsça beyittir.[55]

Cevâhirü'l-Esmâr'daki 49 geceye karşılık ilk Türkçe *Tûtî-nâme* ve SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'de 43 gece bulunur. İlk 24 gecedeki hikâyeler sırası bozulmadan aynıdır; ancak 24. geceden sonra hikâyeler değişir. *Cevâhirü'l-Esmâr*'daki 29. gece, ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'de 26. geceye karşılık gelir. Hikâyelerin bu şekilde bir karışıklığa maruz kalması, hikâyelere sonradan eklemeler yapılmış olması ihtimalini akla getirir. Ayrıca *Cevâhirü'l-Esmâr*'da dikkat çekici bir diğer özellik ise Arapça şiir ve ibarelerle Farsça beyit ve mısraların fazlalığıdır. *Cevâhirü'l-Esmâr*'da 90 ayet, 173 hadis, 85 Arapça beyit, 568 Farsça beyit, 89 Farsça mısra, 39 "emsal ü hikem" vardır. İlk Türkçe *Tûtî-nâme* ve SK. Fatih bölümü 5325 numarada bulunan Farsça *Tûtî-nâme*'de 43 ayet, 11 hadis, 60 Arapça ibare, 345 Farsça beyit, 60 Farsça mısra yer alır. Bu farklılık, SK. Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'nin muhtasar bir *Cevâhirü'l-Esmâr* olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

İlk Türkçe *Tûtî-nâme*, 1538 yılında SK. Fatih 5325'teki 94 varaktan oluşan yazmadan yapılmıştır. Bu yazma da 1314 tarihinde Alâaddîn Muhammed Şâh'a, İmâd bin Muhammed es-Sagarî tarafından sunulan *Cevâhirü'l-Esmâr*'ın muhtasar bir şeklidir.

1.4. İlk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin Mütercimi

Tûtî-nâme'nin Türkçe çevirilerinin mütercimlerinin kimler olduğu konusunda da farklı görüşler öne sürülmüştür. Kaynaklarda *Tûtî-nâme*'yi tercüme edenler arasında Hamdullâh Hamdî[56], Filibeli Ali Efendi[57], Eyyûbî[58], Mehmed Kadrî[59], Sarı Abdullâh[60], Sâlih bin Ali el-Hatîb[61] ve Nev'i-

[52] İmâd bin Muhammed, a.g.e. s. 22.
[53] İmâd bin Muhammed, a.g.e. s. 22.
[54] Bkz. 35. aparat.
[55] İmâd bin Muhammed, a.g.e. s. 23.
[56] Kutlu, a.g.e. s. X-XI.
[57] Kutlu, a.g.e. s. X-XI.
[58] Abdülbâkî Gölpınarlı, **Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu**, C. 2, Ankara: TTK. 1971, s. 280; Hasan Kavruk, a.g.e. s. 40.
[59] Agâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 5. bas. C. I, Ankara: TTK. 2008, s. 231.
[60] E. Berthels, a.g.e. s. 841; Agah Sırrı Levend, a.g.e. s. 231; Günay Kut, a.g.m. s. 361.
[61] Behçet Necatigil, a.g.e. s. 19.

zâde Atâyî'nin[62] isimleri yer almaktadır. Mütercim sayısının bu kadar çeşitlilik göstermesi, *Tûtî-nâme*'nin iki Türkçe çevirisinin olmasından kaynaklanmaktadır.[63]

Bu kısımda mütercim isimlerinin sırasıyla değerlendirilmesi uygun olacaktır. Hamdullah Hamdî'nin ölüm tarihinin 1503 olması sebebiyle bu çeviriyi yapmış olma ihtimali yoktur.[64] Çünkü ilk Türkçe *Tûtî-nâme* 1538 tarihlidir. Sarı Abdullah Efendi'nin[65] ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'yi çevirmiş olma ihtimali, 1584 ve 1660 tarihleri arasında yaşamış olması sebebiyle, düşüktür. Salih bin Ali el-Hatib[66] ismi ise İstanbul Üniversitesindeki yazmada geçmektedir ve bu yazma ikinci Türkçe *Tûtî-nâme* çevirisine ait önemli bir nüshadır. Nev'i-zâde Atâyî[67] olma ihtimali de, yine 1583 ve 1635 tarihlerinde yaşamış olması sebebiyle, azalmaktadır.[68] Mütercimin Mehmed Kadrî olduğu, kaynak gösterilmeden Agâh Sırrı Levend tarafından verilmektedir ve Kadrî hakkında başka bir kaynakta herhangi bir bilgi yer almamaktadır.[69]

Filibeli Ali Efendi ve Eyyûbî isimleri şu an itibariyle dikkate değer isimler olarak karşımıza çıkar.[70] Filibeli Ali Efendi[71] (ö.1543), *Hümâyûn-nâme*'yi[72] hazırlayarak Kânûnî Sultan Süleyman'a 1542'de sunan döneminin önemli bir mütercimidir. 1537'de Üç Şerefeli Atik Medresesi müderrisliğine getirilen Ali Çelebi *Hümâyûn-nâme*'yi burada yazdığını, eserin giriş kısmında bildirir. Her ne kadar Gelibolulu Âlî onun eseri yirmi yılda hazırladığını söylese de bu dönem beş yıllık bir süredir.[73] *Tûtî-nâme*'nin ilk Türkçe çevirisinin 1538 tarihli olması, bu dönemde *Hümâyûn-nâme*'yi hazırlayan Ali Çelebi'nin iki çeviriyi aynı anda yapması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Ali Çelebi'nin mütercim olma ihtimali zayıftır.

Burada Celâl-zâde Sâlih Çelebi'nin[74] ismini eklemek yerinde olacaktır. Sahn-ı Semân Müderrisliğine tayin edilince (1536) Kânûnî Sultan Süleyman'ın isteği üzerine, çok kısa sürede *Kıssa-i Behmen Şâh bin Firûz Şâh* adlı eseri Farsçadan tercüme etmiştir. Bu eser, sekiz ciltten oluşmaktadır. Aynı şekilde Sâlih Çelebi, Muhammed Avfî'nin *Cevâmiu'l-Hikâyât ve Levâmiu'r-rivâyât* adlı eserini de daha sonra yine Kânûnî'nin emriyle çevirir.[75] Celâl-zâde Salih Çelebi'nin ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'nin yazıldığı tarihte padişahın yanında yer alması ve *Tûtî-nâme*'nin bitirildiği tarihte Kânûnî'nin *Kıssa-i Firuzşah* gibi sekiz ciltten oluşan eseri tercüme etmesini istemesi dikkat çekici bir konudur. Her ne kadar kaynaklarda Celâl-zâde Salih Çelebi'nin *Tûtî-nâme*'yi çevirdiğine dair bilgi yer almasa da burada ismi zikredilmesi gereken önemli mütercimlerdendir.

[62] Cahit Öztelli, a.g.m. s. 6; Hasan Kavruk, a.g.m. s. 77.
[63] Kaynaklarda iki Türkçe *Tûtî-nâme* olduğu söylense de bu çevirilere ait net bilgiler verilmemekteydi. Sadece 1538 tarihli British Museum'da bir *Tûtî-nâme* yazması olduğundan bahsedilmekteydi.
[64] Hamdullah Hamdî, **Hamdullah Hamdî ve Divânı**, Haz. Ali Emre Özyıldırım, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999, s. 23.
[65] Sarı Abdullah Efendi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nihat Azamat, "Sarı Abdullah Efendi", **TDVİA**, C. 36, İstanbul: TDV, 2009, s. 145-7.
[66] **Tûtî-nâme**, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420, vr. 148b.
[67] Ayrıntılı bilgi için bkz. Halûk İpekten, "Atâî, Nev'îzâde," **TDVİA**, C. 4, İstanbul: TDV, 1991, s. 40-2.
[68] Nev'i-zâde Atâyî'nin ikinci Türkçe *Tûtî-nâme* çevirisini yapmış olma ihtimali, kaynakların da dile getirdiği gibi çok güçlüdür.
[69] Agâh Sırrı Levend'in, Mehmed Kadrî ismini XVII. yüzyılda Farsça *Tûtî-nâme* çevirisi yapan Kâdirî ile karıştırmış olma ihtimali yüksektir.
[70] Bu isimleri, Şemsettin Kutlu ve Abdülbâkî Gölpınarlı vermektedir.
[71] Ali Çelebi hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Akün, "Alâeddin Ali Çelebi," **TDVİA**, C. 2, İstanbul: TDV, 1989, s. 315-8.
[72] Tuncay Bülbül, (2009) **Hümâyûn-nâme: İnceleme, Tenkitli Metin**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s. 1-3.
[73] Ömer Faruk Akün, a.g.m., 316.
[74] Celâl-zâde Salih Çelebi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. DİA, "Celâlzâde Sâlih Çelebi," **TDVİA**, C. 7, İstanbul: TDV, 1993, s. 262-4.
[75] Hasan Kavruk, a.g.m. s. 77.

Son mütercim olarak da Eyyûbî'den bahsedilmesi yerinde olacaktır. Hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Eyyûbî'nin *Tûtî-nâme*'nin mütercimi olduğu bilgisi, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın hazırladığı Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğunda yer alır. Abdülbâkî Gölpınarlı Mevlana Müzesi Kataloğunda:

> Kânûnî Sultan Süleyman zamanında *Şeh-nâme*'yi nesir olarak Türkçeye çeviren, ayrıca *Hâtem-nâme* adlı bir kitabı bulunan Eyyûbî'nin, bu çeşit kitaplara düşkün olduğu nazar-ı dikkate alınırsa bu tercümenin ona âit olduğu, bir ihtimâl söylenebilir.[76]

Abdülbâkî Gölpınarlı'nın da emin olamaması, tanıttığı yazmadan olsa gerektir. Tanıtılan bu yazma, *Tûtî-nâme*'nin ikinci çevirisine aittir.[77] Franz Babinger, Eyyûbî hakkında şu bilgileri verir:

> Bu yazarın hayatı hakkında hemen hiçbir şey rivayet edilmemiş, gerçek adı da bilinmemektedir. Herhalde İstanbul'un Eyüb mahallesindendir; bunun için de Eyyûbî denilmiştir. I. Süleymân zamanında yaşamış olan bu zat, bu hükümdarın icraatını ancak bazı parçaları ele geçen bir manzum tarihinde terennüm etmiştir. Firdevsî'nin *Şâh-nâme*'sini de Türkçeye tercüme etmiştir.[78]

Eyyûbî hakkında Vasfi Mahir Kocatürk'ün Türk Edebiyatı Tarihi'nde;

> Eyyûbî'nin Arap ve İran edebiyatlarında Hâtem'e dair yazılmış destanlardan ilham alarak yazdığı *Dâsitân-ı Hâtem*'i zengin bir nesir edebiyatının çeşitli konulardaki değerli eserleridir.[79]

denilir. Hasan Kavruk emin olamasa da *Tûtî-nâme*'nin ilk çevirisi hakkında şunları söyler:

> Kısaca belirtmek gerekirse *Tûtî-nâme* 16. yüzyılda Kânûnî Sultan Süleyman adına tercüme edilmiştir. Bunun mütercimi Eyyûbî olabilir.[80]

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunamayan Eyyûbî'nin Kânûnî Sultan Süleyman zamanında yaşadığı, mensur bir *Şeh-nâme* çevirisi ve *Hâtem-nâme* sahibi olduğu bilinmektedir. Bu bilgilerden hareketle de Eyyûbî'nin bu çeviriyi yapmış olma ihtimali güçlenmektedir.

SONUÇ

Bu makalede *Tûtî-nâme*'nin ilk Türkçe çevirisiyle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Tûtî-nâme'nin ilk Türk çevirisinin Bodleian, British Museum, Rodos ve Süleymaniye'de olmak üzere dört nüshası bulunmaktadır. Bodleian ve British Museum'daki yazmalardan hareketle ilk Türkçe *Tûtî-nâme*, 1538 tarihlidir. Bu ilk Türkçe çeviri, 43 geceden oluşmaktadır ve SK.-Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*'den tercüme edilmiştir. SK.-Fatih 5325'teki Farsça *Tûtî-nâme*, İmâd bin Muhammed'in yazdığı *Cevâhirü'l-Esmâr*'ın muhtasar bir şeklidir. Böylelikle ilk Türkçe *Tûtînâme*, Nahşebî'nin *Tûtî-nâme*'sinden Türkçeye çevrildiği düşüncesinin aksine, 1314 tarihinde Alâaddîn Muhammed Şah'a sunulmak üzere İmâd bin Muhammed tarafından hazırlanan *Cevâhirü'l-Esmâr*'dan yapılmıştır. Ayrıca ilk Türkçe çeviri, Kâtib Çelebi'den hareketle kaynakların ortak olarak belirttikleri, döneminde başta *Hümâyûn-nâme* ve *Cevâmiu'l-Hikâyât ve Levâmiu'r-Rivâyât* gibi önemli Fars hikâyelerini Türkçeye tercüme ettiren Kânûnî Sultan Süleyman'a sunulmuştur.[81] Her ne kadar mütercimi konusunda net bir bilgi verilmese de bu

[76] Abdülbâkî Gölpınarlı, a.g.e. s. 280.
[77] Bu yazma Mevlânâ Müzesi yazmaları 2256 numarada kayıtlıdır ve *Tûtî-nâme*'nin XVII. yüzyıl çevirisine aittir.
[78] Franz Babinger, **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, Çev. Coşkun Üçok, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992, s. 72; Ayrıca Franz Babinger'in de teyit ettiği ancak bulamadığı *Şeh-nâme* tercümesi Ali Emiri Kütüphanesinde ve 174 varaktan oluşmaktadır. Eyyûbî, **Tercüme-i Şeh-nâme**, Ali Emiri Ktp.-EDEB 268, vr. 174.
[79] Vasfi Mahir Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970, s. 420.
[80] Hasan Kavruk, a.g.e. s. 41.
[81] Ayrıca ilk Türkçe *Tûtî-nâme*'deki Türkçe beyitlerin Necati (ö.1509), Mesihi (ö.1512'den sonra), Şem'î (ö.1529) ve Üsküplü İshak Çelebi (ö.1537) gibi XVI. yüzyılın önemli şâirlerine ait olması da Kânûnî Sultan Süleyman döneminde tercüme edildiğini doğrular niteliktedir.

mütercimin Eyyûbî olma ihtimali yüksektir. Bununla birlikte döneme ait farklı kaynaklara ulaşıldığında mütercimin değişikliğe uğrama ihtimali de göz önünde tutulmalıdır.

KAYNAKÇA

AKÜN, Ömer Faruk. (1989) "Alâeddin Ali Çelebi." **TDVİA**. c. 2. İstanbul: TDV.

AYNUR, Hatice vd. (2010) **Nesrin İnşâsı, Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler**. İstanbul: Turkuaz.

AZAMAT, Nihat. (2009) "Sarı Abdullah Efendi." **TDVİA**. C. 36. İstanbul: TDV.

BABINGER, Franz. (1992) **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**. Çeviren Coşkun Üçok. Ankara: Kültür Bakanlığı.

BERTHELS, E. "Nahşebî." (1964) **İslam Ansiklopedisi**. C. 9. İstanbul: MEB.

БЕРТЕЛЬСА Э. (1979) **Зийа ад-дДиН Нахwаби Tytu-hame.** Главная редакция восточной издательства. Наука. [BERTELSA, E. (1979) **Ziya Ad-din Nahşabi, Tutu-name**. Glavnaya Redakliya Vostoçnoy İzdatelvstva. Nauka.]

BORATAV, Pertev Naili. (1946) **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**. Ankara: MEB.

BROWNE, Edward G. (1956) **A Literary History of Persia**. 2 Vols. Cambridge: Cambridge at the University Press.

BÜLBÜL, Tuncay. (2009) **Hümâyûn-nâme: İnceleme, Tenkitli Metin**. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi.

ÇAĞDAŞ, Kemal. (1962) **Pançatantra Masalları**. Ankara: AÜ. Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi.

DİA, (1993) "Celâlzâde Sâlih Çelebi." **İslam Ansiklopedisi**. C. 7. İstanbul: TDV.

EMECEN, Feridun. (2010) "Süleyman I." **TDVİA**. c. 38. İstanbul: TDV.

EYYÛBÎ, **Şâh-nâme Tercümesi**, Ali Emiri Ktp.-EDEB 268.

FORBES, Duncan. (1852) **Totā-kahānī or Tales of a Parrot in the Hindūstānī Language**. Translation from Muhammed Kâdiri's Persian Version. London: Wm. H. Allen & Co.

GERRANS, B. (1792) **Tales of a Parrot**. London.

GLADWIN, (1800-1801) **The Tooti Nameh or Tales of a Parrot**. Calcutta-London.

ΓΑΛΑΝΟΥ, ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ. (1851) **ΙΤΙΧΑΣΑΣΜΟΥ ΤΣΑÌΑ ΤΟΥΤΕΣΤΙΝ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΣΥΛΛΟΛΗ. ΑθΗΝΑΙΣ**. [GALANOV Dimitrioy. (1851) **İtihasasmov Tsaia Tovtestin Arhaiolopas Syllole**. Atenaiv.]

GÖLPINARLI, Abdülbâkî. (1971) **Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu**. C. 2. Ankara: TTK.

HAKSAR, A. N. D. (2000) **Shuka Saptati Seventy Tales of the Parrot**. New Delhi.

Hamdullah Hamdî, (1999) **Hamdullah Hamdî ve Divânı**. Hazırlayan Ali Emre Özyıldırım. Ankara: Kültür Bakanlığı.

HANİF, N., (2000) "Nakhshabi, Khwaja Ziyal." **Biographical Encyclopaedia of Sufis South Asia**. New Delhi.

HATAMI, Mahroo. (1977) **Untersuchungen Zum Persischen Papageienbuch des Nahşabi**. Freiburg im Breisgau: Schwarz.

IKEN, Carl Jakob Ludwig. (1822) **Tûtî-nâme**. German Translation. Stuttgart.

İPEKTEN, Halûk. (1991) "Atâî, Nev'îzâde." **TDVİA**. C. 4. İstanbul: TDV.

KALPAKLI, Mehmet ve Neslihan Demirkol Sönmez. (2010) **Binbir Geceye Bakışlar**. İstanbul: Turkuaz.

Kâtib Çelebi. (2007) **Keşfü'z-Zünûn**. 3 C. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2007.

KAVRUK, Hasan. (1998) **Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler**. İstanbul: MEB.

KAVRUK, Hasan. (2001) "İlk Klasik Dönem. 1453-1600. Mensur Hikâyeler" **Türk Edebiyatı Tarihi**. c. 2. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

KAYA, Korhan. (1998) **Hint Masalları**, 2. bas. Ankara: İmge Kitabevi.

KAYA, Korhan. (2000) **Hortlağın 25 Öyküsü**, Ankara: İmge Kitabevi.

KOCATÜRK, Vasfi Mahir. (1970) **Türk Edebiyatı Tarihi**. Ankara: Edebiyat Yayınevi.

KORTANTAMER, Tunca. (1997) **Nev'i-zâde Atâyî ve Hamsesi**. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

KRISHNA, Anand. (1973) "A Reassessment of the *Tûtî-Nama* Illustrations in the Cleveland Museum of Art and Related Problems on Earliest Mughal Paintings and Painters, **Artibus Aisae**, c. 35, S. 3. s. 261-268.

KURTULUŞ, Rıza. (2006) "Nahşebî, Ziyâeddîn." **TDVİA**, C. 32, İstanbul: TDV.

KUT, Günay. (1997) "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine." **Türklük Araştırmaları Dergisi**, S. 8. İstanbul: MÜFEF, s. 357-377.

KUT, Günay. (2003) **Supplementary Catalogue of Turkish Manuscripts in the Bodleian Library**. Oxford: Oxford University Press.

KUTLU, Şemsettin. **Tûtî-nâme Papağanın Hikâyeleri**. Tercüman Yay. Tarihsiz.

LEE, Sherman E. and Pramod Chandra, (1963) "A Newly Discovered *Tūtī-nāme* and the Continuity of the Indian Tradition of Manuscript Painting." **The Burlington Magazine**, C. 105, S. 729. s. 547-556.

LEVEND, Agâh Sırrı. (1967) "Divan Edebiyatında Hikâye." **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, S. 266, s. 71-117.

LEVEND, Agâh Sırrı. (2008) **Türk Edebiyatı Tarihi**. 5. basım, C. I. Ankara: TTK.

MALZOPH, Ulrich. (2008) "Crescentia's Oriental Relatives: The 'Tale of the Pious Man and His Chaste Wife' in the Arabian Nights and the Sources of Crescentia in Near Eastern Narrative Tradition." **Journal of Fairy-Tale Studies**, C. 22, S. 2, s. 240-258.

MAZIOĞLU, Hasibe. (1992) "Divan Edebiyatında Hikâye." **Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin**. 2. bas. Ankara: AKM.

MINORSKY, V. (1964) "Nahşeb." **İslam Ansiklopedisi**. C. 9. İstanbul: MEB.

MUHAMMED, İmâd bin. (1352/1973) **Tûtî-nâme Cevâhirü'l-Esmâr**. Hazırlayan Şemseddin Âl-i Ahmed. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran.

NAHŞEBÎ, Ziyaeddin, (1993) **Tûtî-nâme**, Hazırlayan Fethullah Müctebeî. Tahran: Gulam Ali Arya.

NECATİGİL, Behçet. (2009)**Tûtînâme Behçet Necatigil'in Kaleminden**. İstanbul: Can Yay.

NESİRİ, Möhsün. (2001) **Lisanü't-Teyr, Quşların Dili**. Bakü: Tural-ə Nəşriyyat-Poliqrafiya Merkezi.

Nəxşəbi **Tûtînamə**. (1991) Hazırlayan əkrəm Bağırov. Bakü: Azərnəşr.

ÖZTELLİ, Cahit. (1976) "*Tûtî-nâme* Üzerine Bilgiler." **Sivas Folkloru**. S. 46. s. 3-6.

ÖZTELLİ, Cahit. (1978) "*Tûtî-nâme* İçin Son Araştırma." **Sivas Folkloru**, S. 54. s. 1-4.

PERRY, John R. (2003) "Monthy Pyton and the Mathnavi: The Parrot in Indian, Persian and English Humor." **Iranian Studies**. c. 36, s. 1, s. 63-73.

ROSEN, Georg. (1858) **Tûtî-nameh das Papagaienbuch**. Leipzig: Brodhaus.

SONA, İbrahim. (2012) **Türk Edebiyatında *Tûtî-nâme* Hikâye (İnceleme-Tenlitli Metin)** Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi.

The Tooti Nameh or Tales of a Parrot in the Persian Language with an English Translation. Tahran: Kütübhane-i Esedî Meydân-ı Bahâristan, 1967.

TURAN, Şerafettin. "Bayezid II" **TDVİA**, c. 5. İstanbul: TDV, 1992.

Tûtî-nâme, Bodleian Library Ms. Turk d. 28

Tûtî-nâme, British Museum, Or. 11160.

Tûtî-nâme, Rodos Hafız Ahmed Ağa, 1169.

Tûtî-nâme, Süleymaniye Ktp.-Hamidiye 1169.

Tûtî-nâme, İstanbul Üniv. Ktp. TY-7420.

Tûtî-nâme, Ali Emiri Kütüphanesi-Roman168.

Tûtî-nâme, Süleymaniye Ktp.-Fatih 5325.

Tûtî-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi-Halet Efendiek 90.

Tûtî-nâme, İstanbul: Dârü's-Salṭanat-ı Seniyye Matbaası, 1256 [1840].

ÜLKEN, Hilmi Ziya. (1997) **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**. İstanbul: Ülken Yay.

YALÇINKAYA, Şerife. (2002) "Klâsik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikâye." **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 141, s. 147-160.

YILMAZ, Kadriye. (2007) "*Tûtî-nâme*'deki Hikâyelerin Anlatı Düzeylerinin (Niveaux Narratifs) Şematik Sunumu." **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 13, s. 303-312.

ZHUKOVSKI, V. (1901) **Čil Čihil Ṭūṭī**. St. Petersburg.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2313-2328, ANKARA-TURKEY

TÜRKİYE'DEN AVUSTURYA'YA İŞGÜCÜ GÖÇÜ

Mehmet SOYTÜRK[*]

ÖZET

Sanayileşmiş Avrupa ülkeri Türkiye'den işgücü talep etmeye başlamaları ile beraber Türkiye için yeni bir dönem başlamış oldu. İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa'da kalkınma hamlesinin başlamısı ile beraber ekominin işgücüne olan ihtiyacı artmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak içinde Türkiye gibi ülkelere yönelmişlerdir. Daha önceleri böyle bir tecrübe yaşamamış olan Türkiye bu yeni oluşuma oldukça hazırlıksız yakalanmıştır. Son yıllara kadar da Dünya´nın bir çok ülkesine göndermiş olduğu işgücüne karşı oldukca ilgisiz kalmıştır.

Türkiye'den gerçekleşen İşgücü Göçü özellikle Almanya'da yoğunlaşmıştır. İlk olarak Türkiye ve Almanya arasında yapılan İşgücü Anlaşması Avrupa'nın bir çok ülkesine işçi ihtiyacını karşılamak için örnek teşkil etmiştir.

Türkiye ile İşgücü Talebi Anlaşması yapmış olan devletlerden birisi olan Avusturya'da diğer ülkeler gibi çalışmaya gelen Türk işçilerinin sayesinde ekonomilerine önemli ivme kazandırmışlardır. Avusturya ve Türkiye arasında 1964 yılında imzalanan İşgücü Anlaşması ile bu ülkeye Türkiye'den İşgücü Göçü resmen başlamış oldu. Bu göçün asıl amacı ülke ekonomisinde duyulan işçi açığını kapatmaktı. Bu yüzdendirki göçün başladığında ve en yoğun dönemlerinde dahi sosyal ve siyasi boyutu ile ilgili çalışmalar yapılmamıştır. İşgücü Göçü'nün siyasi ve sosyal boyutunun nerelere varabilecegini o dönemlerde ne İşgücü Göçü veren ülke, Türkiye, ne de İşgücü Göçü'ne maruz kalan ülke Avusturya düşünebilmiştir.

Yapmış olduğumuz bu çalısma ile Türkiye'den Avusturya'ya yapılmış olan İşgücü Göçü'nü Göç teorilerinden Dünya Sistem Teorisi ile hem akademik kaynaklar hemde kişisel çalışmalar ile analizini gerçekleştirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İşgücü Göçü, Göç, Türkiye-Avusturya.

LABOUR MIGRATION FROM TURKEY TO AUSTRIA

ABSTRACT

As industrialized European nations demanded labor from Turkey, a new era dawned. After the Second World War grow the European economy very rapidly. For this reason grow also the demand on workers. The European countries turned to countries as Turkey, to

[*] Dr. El-mek: msoytuerk@gmail.com

satisfy this demand on workers. Not having encountered such an experience previously, Turkey was caught off guard for this new emergence. Until recent years, it was rather indifferent towards the labor force sent to many countries of the world.

The labor migration from Turkey focused primarily on Germany. For the first time The Labor Force Demand Agreement was signed with Germany. This Labor Force Demand Agreement has been an example for the other countries.

Like other countries that signed Labor Force Demand Agreements with Turkey, Austria had gained significant momentum in its economy. Neither Turkey, as the sender of labor, nor Austria as the recipient could anticipate the political and social ramifications of labor force migration in those times.After signing the Labor Force Demand Agreements between Turkey and Austria, officially the labor migration began from Turkey to Austria. The first intention of the agreement was to decrease the needed amount of workers. For this reasons there have been no studies about the impact of social and political sides of the worker migration.

Key Words: Migration, Labor migration, Turkey-Austria.

Giriş

Göç sadece son yıllarda değil, tarih boyunca insanları hep meşgul etmiştir. Her dönemde olduğu gibi yaşadığımız yüzyılda dünyanın birçok devleti göçe maruz kalmıştır. Osmanlı´da özellikle 1774-1783`te Karadeniz´in kuzeyinin kaybı ile ilk defa göçe maruz kalmaya başlamıştır. (Ortaylı 2006:34) İmparatorluğun son dönemlerinde ise özellikle Balkan savaşlarından sonra İstanbul ve Anadolu büyük göç hareketlerine maruz kalmıştır.

Osmanlı'nın devamı olan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Yunanistan ile yapılan nüfus mübadeleleri de bir çeşit göç olarak algılanabilir. 1950´lerden sonra ise göç olgusu kendini farklı bir şekilde göstermeye başlamıştır. Önceleri göçe maruz kalan, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti artık göç vermeye başlayan taraf olmuştur. Bu yıllardan sonra göç alan ülke durumunda olan Türkiye'den, yurt dışına göç başlamış ve 2000´li yıllara kadar da devam etmiştir.

1. Göç Türleri

Göçlerin sebeplerine bakacak olursak, göçlerin çeşitli sebeplerden dolayı gerçekleştiğini görebiliriz. Bu sebeplerin oluşumnedenlerinin bazılarının gönüllü, bazılarının ise zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Çeşitlerine gelecek olursak göç türleri şöyle sıralanabilir;

1.1. İşçi Göçü

Yaşamış olduğumuz yüzyılda yapılan göçlerin en büyük çeşitlerinden birini işçi göçü oluşturmaktadır (Ekonomik göç de denilebilir). İşçi göçü tamamen ekonomik sebeplerden dolayı yapılan göç türlerindendir. Bulunduğu ülkeden başka bir ülkeye veya bölgeye iş bulmak, daha iyi iş imkanlarına kavuşmak, yani çalışma amaçlı yapılan göçlerdir. Bu göç türü hem gönderici bölge veya ülkenin, hemde göçü kabul eden bölge veya ülkenin, sosyal ve ekonomik verilerinde değişime yol açmaktadır.

1.2. Aile birleşimi

Aile birleşimi, işçi göçü ile doğrudan bağlantılı olan bir konudur. (Hahn 2010:85) Daha önceden başka bir bölgeye veya ülkeye göçmüş olanların, zamanla ailelerini yanlarına almalarına aile birleşimi denilmektedir. Türkiye´den gelişmiş olan ülkelere yapılan işçi göçünde aile birleşimi zamanla ayrı bir önem kazanmıştır.

1.3. Mülteciler

Mülteciler, hem dininden dolayı, hem dahil olduğu etnik gruptan dolayı, hemde siyasi düşüncesinden dolayı zulme uğrayacağını düşündüğü için kendi ülkesinden başka bir ülkeye geçici bir süre için veya sürekli göç eden şahıstır. (Hahn 2010:93)

Dünya genelinde mültecilerin sayısı son yıllarda artış göstermekte ve bu artışın devam edeceği tahmin edilmektedir. Bunun sebepleri olarak savaşlar, otoriter ve totaliter rejimlerin insanlara insani bir yaşam sunmaması ve hayatlarının tehdit altında olduğu gösterilebilir. Ayrıca sel, deprem gibi doğal afetleri de diğer sebepler olarak belirtebiliriz.

Mültecilerin sayısının dünya genelinde göstermiş olduğu artışı Birleşmiş Milletler'in Mülteci Yüksek Komiserliği'nin, UNHCR (United Nations High Commisioners of Refugees), açıklamış olduğu rakamlardan anlayabiliriz. Mülteci sayısı 1970´li yılların başlarında 2,5 milyon kişiiken, mülteci olmak zorunda olan insanların sayısı 2008´de 42 milyon kişiye ulaşmıştır. (Hahn 2010:94)

1.4. Öğrenci Göçü

Öğrenci göçü de son yıllarda artış gösteren göç türlerindendir. Başlıca sebebi ise gelişmiş ülkelerdeki refah seviyesinin artışı ve ayrıca globalleşme olarak sayabiliriz. Gelişmiş olan ülkelerdeki yeni mezun öğrencilerden beklenen uluslararası tecrübeler ve yabancı dil hakimiyeti, öğrencilerin diğer ülkelere gitmelerindeki başlıca sebepleri oluşturmaktadır. Refah seviyesinin Türkiye'de son yıllarda yükselişi de Türkiye´den yurt dışına olan öğrenci göçünü tetiklemiştir.

1.5. İllegal Göç

İllegal göç uluslararası yapılan göçlerde çok önemli bir konuma sahiptir. Sebeplerini ise işçi göçündeki gibi ekonomik ve siyasi alanlarda bulabiliriz. Bulundukları ülkelerdeki kötü ekonomik ve siyasi şartlardan kurtulabilmek için yapılan göçlerdendir. Ülkelerin siyasi durumları, nasıl yönetildikleri, hangi rejime maruz kaldıkları, insan psikolojisi için önemlidir. Siyasi rejimin insan psikolojisindeki etkisine göre fertler göçe karar verebilirler, fakat göç etmeleri legal yollardan mümkün olmadığından illegal yollara başvurabilirler. İnsanların illegal göçe başvurmalarında tek etken tabii ki sadece siyasi rejim değildir, ekonomik koşullar da ayrı bir etken teşkil edebilmektedir.

Gelişmiş olan ülkelerdeki kanunlar, legal göçe artık müsaade etmediğinden siyasi veya ekonomik şartlardan dolayı kendisini göç etmek zorunda hissedenler illegal yollardan bu ülkelere ulaşmaya çalışmaktadırlar. Avrupa Birliği ülkelerinde yerleşme şartları son yıllarda oldukça zorlaştırılmıştır. Buna paralel olarak illegal göçmenlerin sayısında ise patlama gözlemlenmektedir. Bu durumu AB ülkelerindeki zorlaştırılmış kanunlar ve aynı zamanda gelişmemiş ülkelerdeki siyasi ve ekonomik şartların ağırlaşmış olması beslemektedir ve illegal göçün potansiyelini arttırmaktadır.

2. Göç Teorileri

Göçü anlayabilmek için teoriye ihtiyaç var mıdır veya niye gerek duyuyoruz? İnsanlar işsiz oldukları için, maddi gelirleri olmadığı için göç edebilirler. Kendi mantığımız bize bunu söylemektedir. Çalışma fırsatı ve daha yüksek gelir, göçmenleri ülkelerini bırakıp yeni ufuklara açılmaları için motive etmektedir. Bu kadar mantıklı düşündükten ve akıl yürüttükten sonra göç

olgusunu anlayabilmek ve insanların neden göçten yana karar verdiklerini kavrayabilmek için teorilere ihtiyacımız var mıdır?

Bu soruya yapmış olduğumuz araştırma ile cevap bulmaya çalışacağız. Fakirlik, işsizlik ve daha yüksek gelir arayışı göç olgusunu açıklamak için yeterli mi? Şayet böyle olsaydı neden Bangladeş, Hindistan, Laos ve diğer fakir ve nüfusu çok olan ülkelerden halk göç edip endüstirileşmiş ülkeleri istila etmediler. Türkiye´nin göç oranının Bangladeş´e göre iki kat daha fazla olmasının sebebini sadece fakirlikle veya daha fazla para kazanma dürtüsü ile açıklamanın mümkün olmadığını görüyoruz. Bu sebepten dolayı bazı göç teorilerini vererek Türkiye'den Avusturya´ya olan işgücü göçünü açıklamaya çalışacağız.

2.1. Wallerstein ve "Dünya Sistem Teorisi"

Wallerstein´in temel tezine göre dünya merkez ve çevre olarak bölünmüştür. Merkez ve çevrenin arasında yarı çevrede mevcuttur. Bu yarıçevrelerin tanımı diğerleri ile olan ilişkileri ile tanımlanabilir. Merkez, yarıçevre ve çevre arasında yapısal ve kurumsallaşmış bir işbölümü vardır. Dünya sistem teorisine göre uluslararası işbölümünün başlangıcı ve karakterinin oluşumu 16. yüzyıl olarak alınmalıdır. Özellikle Batı Avrupa ve Amerika'daki ekonomik gelişmelerle beraber sermaye birikiminin de burada zikredilmesi gerekmektedir. Ekonomi ile beraber siyasi gelişmeler bugünkü küresel değişim ağını ortaya çıkarmıştır. Kapitalist sistemin 19. yüzyıl itibariyle dünyada hakim sistem olması yine o dönemlerde atılan ekonomik ve siyasi adımlarla ilgili olduğu iddia edilebilir. Dünya hakimiyetini kurmuş olan kapitalist sistem ne ekonomik, ne kültürel ve ne de siyasi açıdan, homojenlik göstermemektedir. Buna göre dünya sistem teorisi medeniyetler arasındaki gelişme farklılıklarını, siyasi gücün ve aynı zamanda da sermayenin artışındaki temel farklılıkları karakterize eder. Wallerstein, diğer teorisyenlere göre bu farklılıkları ortadan kaldırılması gereken sorunlar olarak görmez. Ona göre dünyanın merkez, yarı çevre ve çevre olarak ayrılması, sistemin bir özelliğidir. (Thöndl 2007:477)

Dünya Sistem Teorisi'nde Wallerstein özellikle üç kaynaktan faydalanmaktadır; Karl Marx, Anneles Okulu ve Dependenz (bağımlılık okulu) teorileri. Bu üçünün ortak yönü değerlendirmelerinin maddiyata dayanmasıdır. Karl Marx´ın sermaye konseptini alarak kendi düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. Wallerstein, Marx gibi toplumu komünal, tarım ve feodal toplum olarak ayırmaz, ona göre sadece tek sistem vardır ve bu sistem, dünyada hakim sistem haline gelmiştir. Daha öncede bahsettiğimiz gibi bu sistemin temeli 16. yüzyılda atılmıştır. Marx´in teorisinin temelini ücretli emeği ve bununla birlikte sınıflar arası mücadele oluşturmaktadır. Wallerstein´in teorisinin temelini ise üretilenin mübadelesi oluşturmaktadır. Diğer büyük farklılık ise sistemin yıkılması üzerinedir. Marx´ta sistemin yıkılması toplumsal mücadeleye bağlıdır, yani mücadele sonucu yıkılabilir. Wallerstein´e göre ise kapitalist sistemin sonu mücadele ile değil, kendi içsel süreci ile son bulacaktır. (Thöndl 2007:477)

Etkilenmiş olduğu diğer filozofların başında Ferdinand Braudel gelmektedir. Wallerstein, Braudel´in tarihsel ve mekansal anlayışından etkilenerek bu alanların öneminden bahsetmektedir. Dependenz teorisyenlerine göre az gelişmiş ülkeler arasındaki eşitsiz "verme" ve "alma"dan meydana gelmektedir. Bu eşitsiz mübadele merkezlerin gelişmesine ve çevrelerin de az gelişmelerine hatta gerilemesine sebep olmuştur. Dependenz teorileri ile Wallerstein arasında ayırt etmemiz gereken diğer bir konu ise bahsedilen "merkez"i kimlerin oluşturduğudur. Wallerstein'de merkezi "devlet", dependenz teorisyenlerine göre ise "ekonomi" oluşturmaktadır. Merkez çevre ilişkisinde bir işbölümü vardır, buna göre merkez yüksek düzeyde tekonolojiye sahiptir ve üretir, çevrenin rolü ise merkeze hammadde tedarik etmektir. Oluşan masrafların devlet tarafından karşılanması ise kapitalist sistemin devamını sağlamaktadır. (Thöndl 2007:477)

Dünya sistem teorisine göre birimler siyasi değil ekonomiktir, merkez ve çevre ekonomik birimlerdir. Ekonomik kararlar bütün dünya için alınmaktadır, siyasi kararlar ise ulus devletler gibi küçük birimler için alınır. Wallerstein´e göre sistemin motivasyonu ve arkasındaki itici güç, kapitalizmin sermaye birikimi ve artırma güdüsüdür.

Wallerstein dünyayı üç bölgeye ayırmaktadır. Bu bölgelerin birincisini (merkez) İngiltere, Fransa, Hollanda, Almanya; ikincisini (yarı çevre) İspanya ve Portekiz; üçüncüsünü (çevre) ise Doğu Avrupa ve Türkiye gibi devletler oluşturmaktadır. Bu ayırımı yaparken uyguladığı kriterler gelir seviyesi, çalışma şartlarının modernliği, teknik bilgi, ticari yoğunluk, yaşam tarzı ve siyasi-askeri güç olarak sıralamaktadır. (Thöndl 2007:477)

2.2. Neoklasik Göç Teorileri

2.2.1. Makroekonomik Akım

Neoklasik göç teorisine göre uluslararası işgücü göçü devletler arasındaki maaş farklılarından dolayı ortaya çıkmıştır ve işgücü göçünün başlamasında önemli bir rol almaktadır. Şayet maaşlar arasındaki farklılıklar giderilebilir ise işgücü göçününde azalmasından hatta ortadan kalkmasından yana büyük adımlar atılmış sayılabilir. Maaşların eşit seviyeye getirilmesi, insanların daha fazla maaş ve aradaki farkı kapatmak için başka ülkelere göç etme sebebini ortadan kaldıracaktır. Devletlerin işgücü göçü üzerindeki etkisi ise işgücü pazarı ve uygulamış oldukları ekonomi politikaları ile doğru orantılıdır. Böylece devletler, hem gönderen ülke hem de işgücü göçüne maruz kalan ülkelerin üzerinde etkilerini göstermiş olurlar.

2.2.2. Mikro Ekonomik Akım

Neoklasik mikro ekonomide analiz edilecek birim, toplumun en küçük ferdi olan insan, yani bireylerdir. Mikroekonomik yaklaşıma göre ülkeler arasındaki farklı maaş seviyeleri işgücü göçü için yeterli açıklama değildir. (Hahn 2010:12) Çalışma şartları ve şekilleri de mikroekonomik değerlendirmelere dahil edilmelidir. Başka bir ülkede gelir seviyesinin ve çalışma şekillerinin bulunmuş olduğu ülkeden daha iyi olması, bu ülkeye göç ihtimalini arttırmaktadır. Ayrıca çalışma şartları, teknik imkanlar veya sosyal güvenceler gibi şartlarda işgücü göçünün artmasına sebep olabilmektedir. Fertlerin karar verme mekanizmalari gelir-gider hesabından sonra devreye girer ve etkisini ona göre gösterir. Makro ekonomik akımda da olduğu gibi devletler pazarları etkileme güçleri ile işgücü göçüne müdahale edebilir. Bu da maaşları yükseltip, gelirler arasındaki dengesizliği ortadan kaldırmakla mümkün olabilir.

2.3. Push and Pull Faktörleri

Sosyal bilimlerdeki göç araştırmalarına göre göçler oldukça karmaşık yapıya sahip, çok etkenli ve çok sebepli olabilirler. Bundan dolayı da gönüllü ve zorunlu göçler arasında kesin bir sınır çizgisi çizmek oldukça zor ve kesin ayrım yapmakta bir o kadar güçtür.

Göçün sebepleri normalde harici ve subjektif etkenlerden dolayı verilmiş olan kararlarda yatmaktadır.

Göçü açıklamaya çalışan teorilerden biri de Gravitasyon modeline dayanmaktadır. Gravitasyon modeline göre göç iki sebepten dolayı gerçekleşmektedir. Bunlardan biri "Push" yani iten, diğeri ise "Pull" yani çekmeden oluşan faktörlerdir. Gravitasyon modelinin temelini fizikçi Ernest Georg Ravenstein´in 19. yüzyılda ortaya attığı "The laws of migration" teorisine dayanmaktadır. Ravenstein bu teorisini aynı zamanda kendisinin "çekim kanunu" yorumu ile bağdaştırmaktadır. Çekim kanunundan yola çıkan bu teoriye göre ülkelerarası mesafe arttıkça göç azalmaktadır. Coğrafi mesafe insanların göç motivasyonunu olumlu yada olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Diğer bir faktör ise göç ile ortaya çıkacak olan taşınma masrafları, alışma

süresi, sosyal güvenceler ve göç edilen ülkedeki alığma aşamasındaki masraflar oluşturmaktadır. Göç edilen ülke hakkındaki bilgilerde, ki bu iddiaya göre aradaki coğrafi mesafe arttıkça bilgiyi azalmakda, göç motivasyonunu da olumsuz yönde etkilemektedir. (Hahn 2010:116)

Gravitasyon (çekim) teorisinin klasik hali ile Türkiye´den geliğmiğ sanayi ülkelerine olan iğgücü göçünü açıklamanın pek doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bu teorinin revize edilmiğ hali ile bahsettiğimiz göçü açıklamaya çalığabiliriz. Everett S. Lee 1960´lı yılların sonlarında Ravenstein´in teorisi üzerine çalığmalar yaparak "push" faktörlerine göçmenleri göçe iten bütün faktörleri dahil edince, teoriyi bizim konusunu ettiğimiz anlamda kullanılabilir hale getirmiğoldu. Bu faktörler sosyal, siyasi, iktisadi ve savağsal olabilir. "Pull" faktörleri ise göçmen için göçeceği ülkede cazibe ve teğvik edici sebeplerden oluğmaktadır. Göçü kabul eden ülkede oluğan çağatlardır. Bunlar ise siyasi istikrar, ülkenin iktisadi durumu gibi etkenler olabilir. (Hahn 2010:117)

3. Türkiye´den Avrupa'ya İşgücü Göçü

Türkiye için iğgücü göçü 1960'lı yıllardan sonra yeni bir fenomen oluşturmaktaydı. Daha önceleri nüfus mübadeleleri gerçekleğtirilmiğti ve 1950´li yıllarda ise Türkiye´den İsrail´e yahudi nüfusunun göçü meydana gelmiğti. (Bakığ 1966:33) Oğgücü göçü ise 1960´lı yıllardan itibaren ortaya çıkmığ olan yeni bir olguydu.

Endüstrileğmiğ ülkelerde, özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da İkinci Dünya Savağı'ndan sonra hızlı bir şekilde geliğmeye başlayan ekonomilerin iğgücüne ihtiyaçları arttıkça iğgücü talep ettikleri ülkelerinde sayısı artmaya başladı. Avrupa'ya olan iğgücü göçü 1956'dan itibaren başladı. Dönemin hükümeti bu göçün hangi boyutlara ulağacağını tasavvur edemediği için herhangi bir düzenleme getirmemiğti. Avrupa'ya yapılan bu göç, yıldan yıla göç edenlerin sayısı artmaya başlayınca hükümetler arası anlağmalar ile kontrol altına alınmaya çalığıldı.

İlk olarak Almanya ile Türkiye arasında 1961´te iğgücü açığını kapatabilmek için anlağma imzalandı. Almanya iğgücü açığını kapatabilmek için Türkiye'den önce Italya, Yunanistan ve İspanya ile anlağmalar imzalamasına rağmen bu ülkelerden gelen çalığanların sayısı yurt içindeki açığın kapatılmasında yeterli olmamığtır. Bundan dolayı bir kaç yıl sonra Türkiye ile anlağarak iğgücü talep etmeye başlamığlardır. Daha sonraları ise aynı şekilde Fas, Tunus, ve Yugoslavya gibi ülkeler ile de anlağmalar imzalanarak bu ülkelerden de iğgücü talep edilmiğtir.

Almanya ile Avusturya halklar nezdinde ne kadar birbirlerine tahammül edemeseler bile, siyasi ve ekonomik konularda küçük kardeğ Avusturya Almanya'nın tecrübelerinden faydalanarak aynı yolu takip etmektedir. Avusturya siyasi ve ekonomik konularda Almanya´ya endeksli olduğu için, Almanya'nın yolunu takip etmekte herhangi bir beis görmemektedir. Türkiye ile Almanya arasında imzalanan anlağmadan sadece birkaç yıl sonra, 1964´te Türkiye ile Avusturya arasında da "Oğgücü Tedarik Anlağması" imzalandı. (Gürses vd. 2004:36) Avusturya´da Almanya gibi Türkiye´den önce İtalya ve İspanya gibi ülkelerle iğgücü açığını kapatmak için anlağmalar imzalamığtı. İstenilen sonuca ulağılamayınca Almanlar gibi Avusturyalılar da Türkiye´den gerekli iğgücünü ithal edebileceklerini düğünüyorlardı.

Türkiye´den çalığmak için yurtdığına gidenlerin en kalabalık grubunu Almanya´ya gitmiğ olanlar oluşturmaktadır. Bu çalığmamızda Almanya´daki göç çağatlarını değil, diğer kalabalık guruplardan birini bünyesinde barındıran ve bizim de yıllarımızı geçirmiğ olduğumuz Avusturya´yı incelemeyi uygun gördük.

Türkiye, iğgücü göçü veren ülke durumuna ne Osmanlı döneminde ne de kısa Cumhuriyet tarihinde düğünmemiğti. Avrupa´ya diğer sanayileğmiğ ülkelere olan iğgücü göçü bir ilki teğkil ediyordu. Almanya´ya olan iğgücü göçü anlağması 1961´de yapıldığında Türkiye 1960 ihtilalini yeni yağamığ ve ülkedeki siyasi ve ekonomik istikrarsızlık halen devam etmekteydi. Türkiye'deki

hükümetler için yurtdışındaki Türk işçiler her zaman ülke ekonomisi için değerli bir döviz kaynağı durumuna geldi. Hükümetlerin göç etmiş vatandaşları ile ilgili herhangi bir çalışma son yıllara kadar yapılmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerinin yurt dışına çalışmaya giden vatandaşları için bir kaç yıl öncesine kadar konsolosluk hizmetlerinden başka bir hizmeti olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Türkiye´den olan göçün Türkiye'ye iki şekilde katkısı vardı, biri bahsettiğimiz gibi döviz gelirleri, diğeri ise işgücü sayesinde ülkedeki işsizlik oranının en azından artmamasına sebep olmasıydı. Yurtdışındaki işgücünün Türkiye için her zaman iyi bir döviz gelir kaynağı teşkil ettiği malumdur. Bu gelirler 1962´den başlayarak 1990´lı yılların ortalarına kadar sürekli yükselmiştir. (Alper 2005:32) Bu yıllardan sonra istkrarını kaybetmiş ve inişe çıkışlı dönem yaşamaya başlamıştır. Türkiye'ye gönderilen ve Türkiye´de harcanan paranın azalması göç etmiş olanların düşüncelerinin değişmeye başladığı yıllara denk gelmektedir. Ne zaman ki, artık biz bu ülkelerde kalıcıyız, diye idrak edilmeye başlanıldı, işte o zamandanlardan sonra Türkiye'ye gönderilen ve Türkiye'de yapılan yatırımlar azalmaya başladı. Önceki yıllarda Türkiye'de emlak veya başka yatırım araçlarına yatırılan meblağlar artık bulundukları ülkelerde değerlendirilmeye başlandı.

3.1. Avusturya ve Türkiye'den Göç

Almanya ile yapılan İşgücü Göçü Anlaşması'ndan bir kaç yıl sonra Türkiye ile Avusturya arasında 1964'te İşgücü Göçü Tedarik Anlaşması imzalanmıştır. Avusturya ve Almanya, İkinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmış ve ülke müttefik devletlerince bombalanarak büyük yıkım görmüştür. Amerika'nın Marshall Planı'na dahil olmalarıyla beraber iki ülkede de ekonomik gelişmeler başlamış oldu. 1950´li yıllarda işgücü açığını İtalya ve İspanya´dan başarısız bir şekilde tedarik etmeye çalıştılar. İstedikleri gibi işgücü açığını kapatamadıkları için önce Yugoslavya ve akabinde Türkiye ile anlaşma yoluna gittiler.

Ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avusturya'ya Türkiye'den ve diğer ülkelerden gelen göçmenler bu ülke için bir ilk teşkil etmiyordu. Avusturya daha önceleri de işgücü göçüne maruz kalmıştı. Avusturya- Macaristan imparatorluk döneminin sonlarına doğru, yani 1890-1919 yılları arasında, Viyana´nin nüfusu 1,6 milyon civarındaydı ve bunun 600 binini Moravya ve Bohemya´dan gelen Çekler oluşturmaktaydı. (Bauer 2008:4)

Anlaşılacağı gibi Avusturya gibi ülkeler işçi göçü ile 20. yüzyıldan itibaren karşı karşıya kalmadılar, daha önceleri de gelir seviyesini arttırmak veya iş bulmak isteyenler bu ülkeye göç etmişlerdi. Arada sadece tek fark vardı, bu da işgücünü gönderen ülkelerin değişmiş olmasıydı. Onun haricinde herhangi bir farklılık mevcut değildi. Farkı detaya indiğimiz zaman görüyoruz ki burada göze çarpan fark, göçmenlerin göç ettikleri ülkeye uyum sürecinde yatmaktadır.

Avusturya´ya gelecek olan işgücünün sayısı parlamentoda kurulmuş olan Eşitlik Komisyonu (Paritätische Komission) tarafından tesbit edilmektedir. (Wimmer 1986:8) Bu komisyonu işçi odaları, sendikalar ve işveren örgütlerinin delegeleri oluşturmaktaydı. Son yıllarda Avrupa´nın bir çok ülkesinde olduğu gibi Avusturya´da da artık işgücü göçü olmadığı için, komisyonun toplanmasına gerek kalmamıştır.

Avustruya ile imzalanan İşgücü Tedarik Anlaşması'ndan sonra Türkiye`den bu ülkeye olan işgücü göçü başladı. Göç asıl yoğunluğunu daha sonraki yıllarda, 1970´li, 1980´li ve 1990´lı yıllarda gösterdi. Son yıllarda ise Türkiye´den Avusturya´ya olan göç artık ortadan kalkmış denilecek kadar azalmıştır.

Bosna Savaşı'nda Avusturya, savaş mültecisi kabul eden ülkelerin başında gelmekteydi. 1990'lı yıllardaki işgücü açığını savaş mültecilerinden tedarik ettikleri için, bu yıllardan sonra

işgücü göçünün önünü savaş mültecileri kapamış oldu. Daha sonraları çıkartılan "yabancılar yasaları" ile de işgücü göçü imkansız hale getirildi.

Bu ülkeye gelen ilk Türk işçilerinin çalışmış oldukları sektörlerin başında %32 ile inşaat sektörü geliyordu. Diğer kümelenmenin olduğu sektörler ise montaj sanayi ve tekstil sektörleriydi. (Wimmer 1986:19) Sonraki yılarda bu oranlarda çok büyük değişiklikler olmadı ama Türk göçmenler yeni bir alan keşfettiler, gıda sektörü ve bu sektörde Türkler zamanla kendilerini büyük oranda işveren durumuna getirmeyi başardılar.

Göç döneminin başlarında göç edenleri daha ziyade erkekler oluşturuyordu. Ailelerini Türkiye'de bırakıp gurbete gidenler erkeklerdi. Daha sonraki yıllarda, yani 1970'li yılların sonlarından itibaren aile birleşiminden dolayı kadınların ve çocukların sayısı artmaya başlamıştı. Daha önce gidip iş bulup çalışarak yerleşmeye başlayan erkekler artık ailelerini de yanlarına almaya başlamıştı.

Diğer Avrupa devletleri gibi Avusturya'nın da asıl amacı bu değildi. Türkiye ile anlaşma yapılırken İsviçre'den esinlendikleri "rotasyon" (Gächter 2008:5) prensibine göre işgücü göçünün şekilleneceğini tasarlamışlardı ve durum hiç arzu etmedikleri yöne doğru hareket etmeye başladı. Rotasyon presibine göre gelenler bir kaç yıl çalıştıktan sonra, geri dönüp yerlerini sıradakilere bırakacaklardı.

İşgücü göçü düşündükleri gibi yürümeyince, 70'li yıllardaki petrol krizini de bahane ederek bir süreliğine de olsa ülkeye olan göçü durdurabildiler. Ama aile birleşimlerini engelleyemediler. Mevcut kanunlarda aile birleşimi için henüz herhangi bir engel yoktu. İşgücü göçü yasaklanmıştı ama aile birleşimi yoluyla ülkeye giren göçmen sayısı yıldan yıla artmaya başlamıştı. Aile birleşimi 1980`li yıllarda dahi Avusturya'daki Türk nüfusunun artmasında en büyük sebeplerin başında geliyordu. 1990'lardan sonra ise bu duruma çözüm olarak göç ve aile birleşimi kanunlarının zorlaştırılmasına gidildi. Artık aile birleşimi de çok zor şartlara bağlandı ve bu göçün de böylece önü kesilmişoldu. Bu alanda yapılan ilk büyük değişiklik 1997 (Bauböck ve Perchinig 2011: 18) de oldu, yabancılar yasası yeniden elden geçirililerk düzeltildi. Bu yıldan sonra ülkeye gelmiş olan işgücünün entegrasyonuna öncelik tanınmaya başlandı ama diğer yandanda Avusturya'ya olan göç çeşitlerinin önü kesilmeye çalışıldı. Aile birleşiminde ise birleşme yaşı daha önceleri 18 iken bu düzeltme ile 14'e indirilmiştir.

Yapılan hukuksal değişikliklerden sonra artık nitelikli ve eğitimli göçmen alımlarına öncelik hakkı tanınmaya başlandı. Daha önceleri sanayinin çesitli sektörlerinde çalışmak için nitelikli veya niteliksiz eleman arayanların artık farklı ihtiyaçları oluşmaya başladı. Doğu Bloku'nun yıkılması ve uzakdoğu ülkelerinin kapitalist ekonomik sistemi uygulamaya başlamaları ile beraber üretim Avrupa`dan ucuz işgücüne sahip bu ülkelere doğru kaymışoldu. Bundan dolayı da sektörel değişimin gerçekleşip artık geçerli sektörün hizmet sektörü olması ve bu sektörün nitelikli ve eğitimli elemanlara ihtiyaç duyması talebin bu yönde gelişmesini sağlamıştır. Gelişmiş Batı Avrupa ülkeleri artık nitelikli işgücü talep etmeye başlamışlardı. Talebin bu yönde değişmesi ile beraber aynı zamanda Türkiye'nin ekonomik krizleri aşması ve ülke içerisinde istihdam için nitelikli ve eğitimli işgücüne ihtiyaç duyması Türkiye'den Avrupa ülkelerine işgücü göçünün azalmasında ayrı bir neden oluşturmuştur.

Bahsedilen bu ülkeler, aynı zamanda göçmen yasalarını göçe fırsat vermemek için iyiden iyiye zorlaştırdılar. İstihdamın herşeyden önce kendi vatandaşları ile gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Şayet ülke içerisinden bu talep karşılanamıyorsa, ancak o zaman göçmen bir işgücü talep edilebilmektedir. Bu silsilenin uygulanmasına her zaman işçi ve işçi bulma kurumları tarafından özellikle dikkat ediliyordu. İstihdamın bu şekilde olması gerektiğini aynı zamanda sendikalar dahi destekliyorlardı. Zorlaştırılmış kanunlar sadece göç ecedek olanlarla ilgili değildi,

ülkede yaşayan göçmenlerde aynı şekilde zorlaşan şartlardan nasiplerini alıyorlardı. İstihdamdaki öncelik sırası Avusturyalılardaydı, istihdam edilecek yerli bulunamadığında sıra ancak göçmenlere gelebiliyordu.

3.1.1. Türk Göçmenlerin Demografik Yapısı

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Avusturya'ya olan göçün ilk yıllarında Türk göçmenlerin büyük çoğunluğunu erkekler oluşturuyordu. 1971'deki istatistiklere göre erkeklerin oranı %87,3 kadınların oranı ise sadece %12,7 idi. Aynı dönemde Yugoslavya´dan gelen göçmenlerin %63,1'i erkeklerden ve % 36,9'u kadınlardan oluşmaktaydı. Bu rakamlar 1980´li yıllarda büyük değişiklikler göstermeye başladı. Türk göçmenlerdeki kadın oranı %12 lerden %40 lara yükselmişti. (Biffl 1986:37) Bunun başlıca sebebinin aile birleşimi olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Göç ederken göçmenlerin büyük çoğunluğunun aklında göç etmiş olduğu Avusturya´ya yerleşme düşüncesi yoktu. Amaçları birkaç yıl çalışıp, memleketlerinde geçimlerini devam ettirebilecek kadar para biriktirip tekrar memleketlerine dönmekti. Göçün akışı düşündükleri gibi olmadı, istedikleri birikime ulaşamamışlardı ve dönmek gibi bir düşünce artık çok az sayıdaki göçmenin aklındaydı. Aile birleşiminden sonra dahi göç ettikleri ülkede kalıcı olacakları bilincine sahip olamamışlardı. Bu düşünce ancak 2000´li yılların başlarında değişmeye başladı. Artık Avusturya´dan geri dönüşün olmayacağını ve aslında buraya yerleşmiş olduklarını yavaş yavaş idrak etmeye başladılar.

Avusturya´ya olan işgücü göçünün sebeplerini yapılan bir anket çok net bir şekilde göstermektedir. Bu ankete göre %43,2 için Avusturya´ya geliş sebeplerinin en başında bu ülkedeki kazancın daha yüksek olması gelmektedir. İkinci sırayı %33,3 ile iş arama sebebi oluşturuyordu. Bu veriler göçün ilk yılları için, yani 1960 ve 1970'li yıllar için geçerliydi. Daha sonraları yapılan anketlerde göç sebeplerinin çok değiştiğini görebiliyoruz. 1980´li yıllara doğru gelindiğinde birinci sırayı %43,8 ile aile birleşimi almıştır. Avusturya'daki yüksek kazançtan dolayı göç edenlerin sayısı bu yıllarda mevzu bahis edilemeyecek kadar azalmıştır. (Bauböck 1986:226)

İşgücü göçünün ilk yıllarındaki bu durumu ilerleyen yıllarda çok farklı bir şekilde kendisini gösterecektir. Avusturya İstatistik Kurumu ilk defa 2008 yılında Türkiye'den bu ülkeye göç etmiş olanlar üzerinde göç sebepleri ile ilgili anket çalışması gerçekleştirdi. Yapılan bu anket, son yıllarda Avusturya'ya olan göçün, işgücü göçünün başlamış olduğu yıllardakinden farklı olduğunu göstermektedir. Bu ankete göre aile birleşimi %40,9 olarak birinci sırayı almaktadır. Aile birleşimine çocukken ailesi ve aile birleşiminden yararlanarak gelenleri de eklersek bu oran %70'lere kadar yükselebilmektedir. Avusturya'daki diğer göçmen guruplarına baktığımızda çok büyük farklılıklar görebilmekteyiz. Buna göre diğer göçmen grupları genellikle iş aramak için bu ülkeye gelmektedirler. Yapılan bu araştırmadan hem göçmen gruplar hem de aile yapıları ile ilgili fikir sahibi olabiliriz. (Statistik Austria 2010:33)

Avusturya`daki Türk nüfusun artmasının diğer bir sebebi ise buradaki doğum oranıdır. Bu ülkede kadın başına düşen çocuk sayısı ortalama 1.27 çocuk iken, Türk kadınlarda bu oran 2.41' lere yükselmektedir. (Potganski 2010:3)

3.1.2. Avusturya'daki Türklerin Demografisi

Avusturya'daki Türk nüfusu resmi rakamlara göre yapılan son nüfüs sayımında 183.000 civarındaydı. Gayri resmi rakamlar bunun daha fazla olduğundan bahsetmektedir. Bu rakamlara ayrıca Avusturya vatandaşlığına geçmiş olanları da eklersek rakamların artacağından emin

olabiliriz. Kesin rakamlar bulunmamakla beraber Avusturya vatandaşlığına geçmiş olan Türklerin sayısı 110 bin civarında tahmin edilmektedir.

Avusturya'nın 1995'te Avrupa Birliği'ne girmesinden sonra Almanya'dan Avusturya'ya hem işgücü hemde üniversite öğrencisi göçü başlamış oldu. Üyelikten sonra geçen zaman içerisinde Almanyalı göçmenler ülkedeki en büyük göçmen grubunu oluşturdular. Daha önce birinci sırada olan eski Yugoslavyalılar ikinci sırada ve sonrasında ise Türkler gelmektedir.

Göçmenlerin yerleşmiş oldukları bölgelere bakacak olursak, büyük çoğunluğunun başkent Viyana ve çevresi, zamanında tekstil merkezi olan Vorarlberg eyaleti ve demir çelik sanayisinin merkezi olan Linz şehri civarı olduğunu görebiliriz.

Son yıllarda Türkiye'den olan göçün ne kadar önemsiz duruma geldiğini tutulan istatistiklerden anlayabiliriz. Türkiye'den Avusturya'ya olan göç 2009 yılında sadece 5 bin kişiden oluşuyordu. Bu rakamlardan çıkartacağımız sonuç ise işgücü göçünün artık eski önemini kaybettiği yönündedir ve artık her hangi bir önem teşkil etmemektedir.

3.1.3. Kalmaya Sebep Olan Etkenler

Göçmenlerin Avustuya´ya geliş sebeplerini gördükten sonra birazda kalış sebeplerine göz atalım. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Avusturya ve diğer Avrupa devletlerine göç ederken göçmenlerin büyük çoğunluğu belli miktarda para kazanıp tekrar vatanlarına dönmeyi amaçlıyorlardı. Aynı şekilde de Avusturya makamları gelen göçmenlerin uzun yıllar ülkelerinde kalacaklarını düşünmemişlerdi. Hem göçmenlerin hem de Avusturya makamlarının beklentileri gerçekleşmedi, durum çok farklı oldu. İlk yıllarda gelen göçmenler bir kaç yıl sonrasında aile birleşimi yolu ile ailelerini yanlarına aldılar, göç ettikleri ülkelerde de çocuk sahibi oldular. Aradan yıllar geçti ve göç ettikleri ülkelerde, Türkiye'yi sadece tatillerden tanıyan, dördüncü nesiller dünyaya geldi.

Hangi sebep veya sebeplerden dolayı Avusturya'da kaldıklarını 1980´li ve 2000´li yıllarda yapılan anketlerle değerlendirmeye çalışacağız. Birinci anketimiz 1980´li yılların başlarında yapılmıştır. Bu ankete göre katılanların %41,7´si düşündüklerinden daha uzun Avusturya'da kalmışlardır. Nedenini ise henüz amaçladıkları parayı biriktirememiş olmalarına bağlamışlardır. Bu fikirde olanların oranı %73'tür. İkinci büyük grup ise %54,3 ile Avusturya´daki para kazanma imkanlarının daha iyi olduğuna bağlayanlardan oluşmaktadır. Son grup ise %43,5 ile Türkiye´deki iş bulma imkanlarının kısıtlı oluşuna bağlayanlardan meydana gelmektedir. (Bauböck 1986:230)

Bu anketten 20 yıl sonra bir grup akademisyen tarafından Türk göçmenler üzerinde benzer sorular ile başka bir anket daha yapılmıştır. (Gümüşoğlu vd. 2009:112) Yapılan bu ankete göre "Türkiye´ye dönecek misiniz?" sorusunu, %54´ü evet , %44´ü ise hayır olarak cevaplandırmıştır. Aynı şekilde yıllar önce Avusturya´ya gelen göçmenlerin büyük çoğunluğu ülkelerine tekrar döneceklerini ifade ederlerken bu amaçlarını gerçekleştirememiş olmalarına işaret olunmuştur. "Türkiye´ye dönebilmek için hangi şartların yerine gelmesi gerekiyor?" sorusuna, %32'si emekliye ayrılınca döneceklerini ve %26'sı ise çocuklarının eğitimlerini bitirdiklerinde döneceklerini belirtmişlerdir. Buradan da göreceğimiz gibi birinci grup daha realist bir yaklaşımla emekliliklerine işaret etmekte, ikinci grup ise çocuklarının eğitimlerini öne sürerek dönmeyeceklerini dolaylı yoldan belirtmektedir. Bu iki grubu toplarsak %58 lik bir oran Avusturya´da kalıcı olduklarını kabul etmişlerdir. Geri kalanlar ise kabullenmek istemeseler de Avusturyalı olma yolunda ilerlemektedirler.

3.1.4. İşgücüne Katılma Oranları

Göçün başladığı tarihlerde Avrupa´ya gelen göçmenler işbulmakta zorluk çekmiyorlardı. Bunun başlıca sebebi Türkiye´deki irtibat büroları üzerinden yapılan elemelerden sonra göçmenlerin çalışılacak işyerlerine gönderilmeleridir. Diğer bir işbulma alternatifi ise akraba ve eşdost ilişkilerinin devreye girmesidir. İlk yıllarda İstanbul´daki irtibat bürosunda işgücü göçmen adayları en ince ayrıntısına kadar sağlık taramaları yapıldıktan sonra Avusturya´daki taleplilerine teslim edilmek üzere bu ülkeye doğru yola çıkıyorlardı. Bu yolla gidenler akraba, eşve dostlarına da aracı olup onların Avusturya´ya göç etmelerine vesile oluyorlardı. (Treibel 2010:20)

İlk dönemlerinde böyle cazibeli olan işçi piyasası son yıllarda çok daha farklı duruma geldi. Daha öncede belirttiğimiz gibi işgücü göçü 1990´lı yıllardan itibaren artık imkansız hale gelmişti. Hükümetlerin çıkarmış oldukları yasalar sayesinde Avusturya´ya göçüp orada işarama imkanı artık yerini imkansız olan bir duruma bırakmıştı. Avusturya´daki bu durum aslında diğer AB ülkelerinde de farklı değil, gidip çalışmak isteyenlerin, bulundukları ülkeden vize başvurusu ve çalışacakları işyerinin belgesiyle birlikte müracat etmeleri gerekmektedir. İşgücü arayan şirket, bu talebini bir Avusturya vatandaşı ile karşılayamıyorsa ancak o zaman yabancı bir işgücüne müsaade edilmektedir. Göçün teorik kısmındaki zorluklar pratikte de imkansız hale geldiğini gözler önüne sermektedir.

Göçün ilk yıllarında göçmen işçiler genellikle ağır çalışma koşullarının hüküm sürdüğü vasıfsız işlerde istihdam ediliyordu. Çalışma şartlarının çok ağır olmasıyla birlikte istihdam imkanı oldukça fazlaydı. Yılların ilerlemesi ile beraber dünyada boy gösteren ekonomik krizlerde şartların değişmesine yol açmıştır. Son yıllardaki rakamlara dikkatilice baktığımızda Avusturya'daki işgücü piyasasında göçmenlerin durumu yerlilere göre çok daha farklı haldedir. Bu farklılık kendisini göçmenlerin aleyhinde ifade etmektedir. Türk göçmenlerin Avusturya işgücü piyasasındaki katılımı %54 gibi bir orana sahiptir. Bu rakam sadece her iki kişiden biri çalışıyor anlamını taşımaktadır. Avusturya'nın genel ortalamasına baktığımızda çalışma oranı %74 leri gösterirken ,Türklerdeki orandan çok daha yukarılarda olduğu görülmektedir. (Toksöz 2006:5)

Göçmenler arasında en düşük oranı Türk göçmenler gösterirken, eski Yugaslavyalı göçmenler %64 oranı ile Türklerden daha fazla katılım göstermektedirler. Bu durumun açıklamasını son yıllarda dünyadaki ekonomik krizlere de bağlayabiliriz, çünkü kriz durumununda her yerde olduğu gibi Avusturya´da da işten ilk çıkarılanlar ve etkilenenler göçmen işçiler olmaktadır. Biraz daha detaya girecek olursak, göçmen işçi gruplarındaki ayrımın eğitim seviyesinden ve kalifiyesizlikten kaynaklandığını görebiliriz.

Avrupa`nn diğer ülkelerine bakacak olursak, mesela Almanya´da 1960-1970 yıllarında göçmenlerin işgücüne katılma oranı %60'ların üzerindeydi, 1980'lerde ise %50'lere, 2000`li yıllarda ise daha da aşağıya %45'lere düşerek, diğer ülkelerdeki trendlere ayak uydurmuştur. (Toksöz 2006:64)

Türk göçmenlerin bir diğer farklılığı ise bu gruptaki kadınların diğer guruplara göre işgücü piyasasına çok daha az oranda dahil olmalarıdır. Avusturya ortalaması ile Yugoslavyalı göçmen kadınların, ki bu grup en büyük gruptur, işgücü piyasasına dahil olmaları arasında fark yoktur. Türk kadınlarda bu durum çok farklılık göstermektedir, sadece %39´u işgücü piyasasına dahil olmuştur. Gençlerde bu fark biraz daha azalmaktadır, genel ortalama %56 iken, Türklerdeki oran %50'dir. Anlaşılacağı gibi arkadan gelen nesillerde işgücü piyasasına katılım artmaktadır. (Statistik Austria 2010: 57) Avrupa Birliği ülkelerinden Belçika`da yerli kadınların işgücüne katılım oranı %57, göçmen kadınların ise %41`lere kadar gerilemektedir. En belirgin farklılığı ise Hollanda'da görebiliriz, yerli kadınların katılım oranı %67,2 ve göçmen kadınlarda bu oran %49´a kadar gerilemektedir. (Toksöz 2006:64)

Özellikle açıklanması gereken bir diğer konu ise Türkiye´den gelen göçmenlerin işsizlik oranının ülkedeki diğer guruplardan, yani Avusturyalı ve Yugoslavyalılardan, daha fazla olmasıdır. Avusturya'daki işsizlik oranı 2009 yılı ortalaması 7,2% iken, Türkiye'den gelen göçmenlerde bu oran aynı yıl %14'ü bulmuştur. (Statistik Austria 2010:56) Bu oran Avusturyalıların iki katına tekabül etmektedir. Böylece işgücü piyasasındaki durumun tamamen göçmenlerin aleyhine işlediğine tanık olmaktayız.

3.1.5. Avusturya'daki Türk Göçmenlerin Eğitim Durumları

Birinci kuşak göçmenlerde Almanca bilgisi son derece yetersizdi ve bu durum halen muhafaza edilmektedir. Ülkeye geldiklerinde göçmenlerden sadece çalışmaları ve ekonomiye katkıda bulunmaları bekleniyordu. Dilbilgisi talep edilmemesiyle beraber kendilerinin de bu konuda yeterince çaba göstermediklerini Almanca üzerindeki hakimiyet seviyesinden anlayabiliriz. Durumun böyle olmasına sebep olan diğer etkenler olarak eğitim seviyesinin düşük olması ve uzun çalışma saatleri gösterilebilir. Avusturya'da 2009 yılında yapılan bir araştırmaya göre Türk nüfusun %53`ü Almancayı anadili gibi, %29'u da anadiline yakın seviye de, %24'ü ise iyi seviyede konuşabildiklerini ifade etmişlerdir. Diğer göçmenlere oranla Türk göçmenler, Almanca dil bilgisi en zayıf olan guruptur. Burada dikkat edilmesi gereken bir konu ise kadınların bu araştırmada son derece olumsuz sonuçlar ile dikkat çekmeleridir. Bu araştırmaya göre sadece %5´i Almancaya anadili gibi hakimdirler, buna karşılık ise her iki kadından biri (%51), çok kötü veya hiç Almanca bilmemektedir. Avusturya´daki bu oran Avrupa´da Türkiye´den göç almışolan ülkeler arasında en kötü olanıdır. (Potganski 2010:11)

Eğitim durumuna gelecek olursak Türk göçmenler bu alanda da olumsuzluklar ile göze çarpmaktadırlar. Türk göçmenler arasında zorunlu eğitimin üzerine çıkmayanların oranı %68,3 iken, buna karşılık yüksek okul mezunlarının oranı sadece %3,6 ile son derece düşükolmuştur. Eğitim seviyesindeki bu durum aynı şekilde Almanya´da da göze çarpmaktadır. (Potganski 2010:22)

3.1.6. Gelir Seviyesi ve Yoksulluk

Avusturya nüfusunun yaklaşık %12´si 2008 yılında yoksulluk sınırındaydı, göçmenlerde ise bu oran aynı araştırmada çıkan sonuçlara göre %26 idi. Türk göçmenlere dikkatlice baktığımızda yoksulluk sınırında olanların % 45 oranı ile çok daha fazla ve ürpertici bir durumda olduklarını görmekteyiz. Aynı şekilde gelir seviyesi için de bu durum geçerlidir. Avusturya'da kişi başına düşen yıllık milli gelir ortalaması 21.156 €'dur. Bu orana sadece Avusturyalıları alırsak seviye biraz yükselmektedir. Türk göçmenleri özel olarak değerlendirirsek Türklerin yıllık gelirlerinin sadece 17.341 € olduğunu görebiliriz. Bu rakamlara göre Türk göçmenler Avusturyalılardan yılda yaklaşık 4000 € daha az para kazanmaktadırlar. (Potganski 2010:22)

3.2. Misafir İşçi – Göçmen - Göçmen Asıllı Avusturyalı

Almanca konuşan ülkelerde, Almanya, Avusturya ve İsviçre, çalışmaya gelen işçilere *"misafir işçi", yani Gastarbeiter*, deniliyordu. Bu tabir dönemin ve sonraki hükümetlerin beklentisini oldukça güzel ifade etmektedir. Anlaşma imzalandığında çağırılan işgücü belli bir dönem çalışıp tekrar ülkelerine dönecek diye tasarlanmıştı ama gelişmeler tasarlanan yönde ilerlemedi. Misafir işçi tabiri de o dönemlerde ortaya çıkmışve hükümetin beklentilerinin güzel bir ispatı olmuştur. Gelecek olanlar kalıcı olup yerleşmeden tekrar ülkelerine döneceklerdi. Göçün ilk yıllarındaki hukuki düzenlemelerle de rotasyon prensibini desteklemek için çalışma müsaadelerinide sadece bir yıl ile sınırlı tutmuşlardı. Bu düzenlemelerle amaçlanan diğer bir sonuç ise, isgüçünün işsizliğe düşmeden ülkeyi terk ederek sosyal devlete yük olmamasını sağlamaktı. Bu hesap yapılırken işverenler ve işyerleri düşünülmemişti. Bir sene çalıştırıp, işiöğrettikten sonra hiç bir işveren çalışanını işten çıkarmak istemiyordu, bu da oldukça anlaşılır bir durumdu. Dönemin

siyasetçilerinin aklına gelmeyen diğer bir konu ise gelenlerin makine değil "insan" olduğuydu. Bu insanlarında, ülkenin yerlileri gibi insani ihtiyaçlarının olabileceğiydi. Bu ihtiyacın başında ailelerini yanlarına almak, bekarlar için de aile sahibi olmak gibi arzular yatmaktaydı.

Göçmenler para kazanıp tekrar ülkelerine dönebilmelerinin kendi istedikleri zamanda gerçekleşemeyeceğini ailelerini yanlarına almalarına rağmen ancak yıllar sonra net bir şekilde anlamaya başladılar. Artık amaçladıkları miktar kadar parayı biriktirmek için çok daha uzun zamana ihtiyaçları vardı. Avusturya´daki gelir seviyesinin yüksek oluşu bu ülkeye göçmeleri için bir sebepti ve bundan dolayı kolayca para biriktireceklerini düşünmüşlerdi. Gelir seviyesi yüksek olan ülkede giderlerinde yüksek olacağını düşünememişlerdi. Durum böyle olunca, kendileri zamanında bu durumu fark etmemiş olsalar bile, misafir işçilikten göçmenliğe doğru bir geçiş süresine girdiklerinin henüz farkında değillerdi.

Artan göçmen nüfusunu önleyebilmek için 1990´lı yıllardan itibaren yerli makamlar kanunları göçmenlerin aleyhine doğru düzenlenmeye başladılar. Mevcut göçmeler için bu tarihlere kadar yerleşmeleri veya uyum sağlamaları için bir düzenleme yokken, bu yıllardan sonra çeşitli önlemler alınmaya başlandı. Amaç göçmenlerin uyum sağlaması ve topluma dahil olmalarıydı. Göçmenlerin artık ülkelerine dönmeyeceklerini yeni yeni fark etmeye başlamışlardı ve onlara misafir işçi gözü ile bakılmamaya başlanmıştı. Uyum sağlamaları için çeşitli kanuni düzenlemelere gidildi ama bunu yaparken uyum sadece göçmenlerden beklendi, yerleşik toplumunda bu uyum sürecinde bir katkısı olması gerektiğini ne siyasetçiler ne de akademisyenler akıllarına getiremediler.

Bu yıllarda aşırı sağ partiler artan göçmen sayısını bir tehdit olarak seçim dönemlerinde sloganları ile seçmene sunup oy oranlarını yükseltmeye ve yabancı düşmanlığını körükleyip bir kısır döngü oluşturmaya başladılar. Bu düşmanlığın kendini günümüzde de artan bir şekilde göstermesinin nedenini o zamanlarda yapılan yanlışlar ve eksiklikler olarak belirtebiliriz. Kanunlarda düzenlemelere gidilmiş olsa bile, bu düzenlemeler hiç bir zaman göçmenlerin lehinde olmamış, her düzenleme yeni bir bürokratik engel, yeni bir eziyet anlamına gelmiştir.

Artık misafir işçiler göçmen olmuşlardı. 1990´lı yıllarda meydana gelen bu gelişmeler 2000´li yıllarda aynı şekilde devam ediyordu. Dışarıdan gelecekler için kanunlar sayesinde kapılar iyice kapanmıştı. İçerdekiler içinde iktidara gelen hükümetler yeni kanunlar ve düzenlemeler çıkartıp uygulamaya başlıyorlardı. Bu yıllarda mevcut göçmenlere ise iyice yerleşip topluma uyum saglamaları adına yeni düzenlemeler uygulamaya konuluyordu. Bu uygulamalardan en önemlilerinden birisi olarak göçmenlerin özellikle dil sorunu üzerinde durulup ve bu sorunu ortadan kaldırmak adına mecburi Almanca kurslarına katılım ve başarı şartı getirildi. Buradaki amaç oturum vizesi almak isteyenlerden dilbilgilerini geliştirmekti. Yıllar önce bu ülkeye göçen ve ülkenin ekonomik olarak kalkınmasında önemli katkıda bulunan göçmenlerde her hangi bir dilbilgisi aranmazken, son yıllarda bu tutumdan vazgeçilmiştir. Ülkeye yeni gelenlerin ve bu ülkede kalmak isteyenlerin artik Almanca ögrenmesi gerekiyordu.

Misafir olarak gelmiş olan işçiler göçmenlik evresini de geçtikten sonra artık "göçmen asıllı" Avusturya vatandaşı olmaya başlamışlardı. Ne kadar da ülkenin vatandaşı olmuş olsalar bile yine de iş bulmak ve kariyer yapmak isteyenler için halen camdan geçilemeyen bir tavan bulunmaktadır.

Geçen bunca yıldan sonra Avrupada`ki Türk göçmenler de bulundukları ülkelerde yeni kimliklerini oluşturdular. Bir tarafta sürekli hasretini çektikleri Türkiye, diğer tarafta ise göçmüş oldukları veya doğmuş oldukları ülke. Göçmenler bağlılıklarını yıllar içerisinde her iki ülkeyede göstermeyi öğrendiler. İki ülkeyede olan bağları yüzünden zamanla iki ülkeninde kimliklirini taşımayı öğrendiklerini yapılan araştırmalardan yola çıkarak ifade edebiliriz. Avrupa'nın diğer

ülkelerinden örnekler verecek olursak, Almanya`daki Türklerin %60´ı Fransa'dakilerin ise %70'i birden fazla kimliğe sahip olduklarını dile getiriyorlar. (Abadan-Unat 2006:330) Hangi ülkeye daha bağımlı oldukları konusunda ise Avusturya`daki Türklerin %70`i kendilerini Avusturya'dan çok Türkiye`ye daha bağımlı hissettiklerini ifade etmektedirler. (Potganski 2010:3)

Sonuç

Türkiye ile Avusturya arasında işgücü tedarik anlaşması imzalandığında, bu anlaşmanın sonuçlarının nereye varacağını dönemin yöneticileri düşünememişlerdi. Avusturya tarafının ana düşüncesi belli bir süre için gerekli olan işgücünü Türkiye´den tedarik ederim ve ihtiyacım bittiği zaman tekrar ülkesine gönderirim, gönderdiklerimin yerine ihtiyaç duyduğumda tekrar yenisini getiririm, yönündeydi. Yapılan bütün hesaplar ve atılan adımlar kısa bir dönem için sonuç buldu. Temenni edilenin haricinde, düşünülen ve üzerinde planlar yapılanın bir insan olduğu ve bu insanın ihtiyaçlarının da olabileceğini hesaba katmamışlardı.

Aradan geçen aşağı yukarı 50 yıldan sonra ülkeye gelen işgücünün artık bu ülkede kalıcı olduğunu yetkililer ancak anlayabildiler ve ona göre de önlemler almaya başladılar. Geçen bu süre zarfında artık Avusturya vatandaşı olmuş göçmen asıllılar diye yeni bir toplum meydana gelmişti. Onca yıla rağmen, göç edip bu ülkelerin ekonomilerinin kalkınmasında büyük pay sahibi olmuş olan bu insanların, bu ülkenin vatandaşlığını almış olsalar da topluma dahil olamadıklarını yapılan tanımlamalarla anlayabiliriz. Önceleri misafir işçiydiler, sonra göçmen oldular ve şimdi de göçmen asıllı Avusturya vatandaşları.

Yukarıda anlattığımız teorilere göre göç olgusunu açıklamaya çalıştık. Sadece bir teori ile bu olguyu açıklamaya çalışmak pek doğru olamayacağından bir kaç teoriyi değerlendirmeye aldık.

Wallerstein´in Dünya sistem teorisini Türkiye´den Avusturya´ya olan işgücü göçüne uygularsak şu sonuçlara varabiliriz. Bu teoriye göre şu anki sistemin temeli 16. ve 17. yüzyıllarda atılmıştır. Avrupa´da modernleşme ile beraber küçük zanaat ve tezgahların yerini atölyelere bırakması, sonrasında sanayi devrimiyle beraber bugünkü kapitalist sistemin temelleri atılmıştır. Avrupa'da sanayi devrimi gerçekleşirken Osmanlı daha yeni yeni geri kaldığını fark etmeye başlamıştı ki, aradan 200 yıl gibi zaman geçmişti. Sonrasında bu durum Osmanlılar tarafından fark edildi ve 19. yüzyılda reformlara başlandı. Reformlara başlandı ama aradan 200 yıl gibi bir zaman geçmiş olmasına rağmen halen Avrupa ile aynı sanayileşme ve gelir seviyesine ulaşılamadı. Osmanlı İmparatorluğunun son iki yüzyıldaki Avrupa´ya olan bağımlılığının temeli o dönemlerde atılmıştır. Bu bağımlılık Türkiye Cumhuriyeti ile ortadan kalkmadı, aksine devam etti. Teoriye göre Avrupa merkez ve Osmanlı'nın ve onun devamı olan Türkiye Cumhuriyeti bu merkezin çevresi. Teoriyi mikro seviyeye indirip Avusturya´ya uygularsak şaşırtıcı sonuçlar elde edebiliriz. Avusturyalılar, yani yerliler "merkez", yabancı göçmenlerinde "çevre" olduğunu görebiliriz. Ülkeler seviyesinde oluşmuş olan bağımlılık, merkez-yarı çevre ve çevre ilişkisi aynı şekilde toplum bazında da göç alan ülkede devam etmektedir. Durumun böyle olmasını ise işgücü piyasasındaki rakamlardan anlayabiliyoruz. Avusturyalıların işsizlikten en son etkilenen işgücü gurubu olduğunu göz önüne getirirsek, aynı zamanda da diğer verileri analiz edip toplum içerisinde bir merkez-yarı çevre ve çevre ilişkisinin var olduğunu görebiliriz.

Türkiye´nin işgücü göçünün başladığı tarihlerdeki maaş seviyesi o dönemde Avrupa'daki ülkelerin seviyesinin altında olmasından dolayı bu durum göçe bir sebep daha oluşturmuştur. Türkiye'deki gelir seviyesinin artması ile göçe olan motivasyon azalmaktadır. 2000´li yıllardan sonra Türkiye´den olan işgücü göçünün azalması sadece Avrupa´daki kanuni düzenlemelerin

zorlaşmış olmasından kaynaklanmamaktadır. Türkiye'deki asgari ücretin ve gelirlerin yükselip Avrupa´daki seviye ile farkın git gide azalması insanlardaki göç arzusunu azaltmakta ve gurbet hayatına katlanma motivasyonunun azalmasına sebep olmaktadır. Belirtilmesi gereken diğer bir sonuç ise Türkiye'de artan sanayileşme ve gelir seviyesinin ülkedeki insanların kendine olan güveninin artmasına sebep olmasıdır. Daha önceleri imrenilerek bakdıkları "almancılar" şimdi onların gözünde sadece "gurbetçiler" durumuna düşmüştür.

Mikro ekonomik sebeplerin de zamanla azaldığını ve bu durumunda işçi gücü göçüne etki ettiğini yaptığımız analizden anlayabiliriz. Avrupa`da ve bütün dünyada başlayan ekonomik durgunluk ve buna bağlı olarak artan işsizlik oranları da tabii ki mikro ekonomik etkenlerin başında gelmektedir. Artan işsizlikle beraber çalışma şartları ve şekillerinde ortaya çıkan kötüleşmede bireylerin kararlarını verirken göç aleyhinde etkilemiştir.

Push ve pull faktörleri işgücü göçünü analiz etmekte kullanılabilecek teorilerden veya tezlerden diğeridir. İtici (push) faktörleri Türkiye´den olan işgücü göçünde ilk yıllarda özellikle iktisadi sebepleri sayabiliriz. Çekme (pull) faktörlerinden ise yine iktisadi faktörün etkisi çoktur. Göç ettikleri ülkede kalma sebeplerini de pull´ün sosyal faktörü ile açıklayabiliriz.

Türkiye´den sanayileşmiş ülkelere olan işgücü göçünü sadece tek bir teori ile açıklamak mümkün olmadığını yapılan bu çalışmadan görebiliyoruz. Bir teoriye sıkışıp kalınırsa göçteki diğer etkenleri, faktörleri gözardı etmiş oluruz ve bununla Türkiye´nin ve Avrupa´nın son 50 yılını meşgül etmiş olan göçü yeterince ne anlamış ne de açıklamış olabiliriz.

KAYNAKÇA

ABADAN-UNAT, Nermin, **Bitmeyen Göç, Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

ALPER, Ahmet Murat, **İşçi dövizlerini Belirleyen Makro Ekonomik Etkenler**, Yayınlanmamış Uzmanlık Yeterlilik Tezi, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankasi, Ankara 2005.

BIFFL, Gudrun, **Der Strukturwandel der Ausländerbeschäftigung in Österreich**, Ausländische Arbeitskräfte in Österreich, Hannes Wimmer (Derl.), Campus Verlag, Frankfurt/Main 1986.

BAUER, Werner T., **Zuwanderung nach Österreich**, ÖGPP, Viyana 2008.

BAUBOCK, Rainer, Demographie und Soziale Struktur der jugoslawischen und türkischen Wohnbevölkerung in Österreich, **Ausländische Arbeitskräfte in Österreich**; Hannes Wimmer (Derl.), Campus Verlag, Franfurt/Main 1986.

BAKIş, Ata M., **Türkische Aussenpolitik seit dem zweiten Weltkrieg**, Peter Lang Verlag, Pforzheim 1996.

GÄCHTER, August, **Migrationspolitik in Österreich**, Arbeitspapiere Migration und Soziale Mobilität Nr.12, 10.10.2008.

GÜMÜSOĞLU, Turgut, Batur, Murat, KalaycI Hakan ve Baraz, Zeynep: **Türkische Migranten in Österreich**, Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main 2009.

GÜRSES, Hakan, Kogoj, Cornelia, Mattl ve Sylvia:, **Gastarbajteri**, Mendelbaum Verlag, Wien 2004.

HAHN, Petrus, **Soziologie der Migration**, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart 2010.

ORTAYLI, İlber, **Son Imparatorluk Osmanlı**, TimaşYayınları, İstanbul 2006.

POTGANSKI, Monika, **Türkische Migrant/-innen in Österreich. Zahlen. Fakten. Einstellungen**, Österreichischer Integrationsfonds, Wien 2010.

STATISTIK Austria, **Migration & Integration**, Komission für Migrations- und Integrationsforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010.

TREIBEL, Annette, **Migration in modernen Gesellschaften**, Juventa Verlag, Wien 2011.

THÖNDL, Michael, **Schlüsselwerke der Politikwissenschaft**, Steffen Kailitz (Derl.), Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007.

TOKSÖZ, Gülay, **Uluslararası Emekgöçü**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

WIMMER, Hannes, **Zur Ausländerbeschäftigung in Österreich**, Campus Verlag, Frankfurt/Main 1986.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2329-2351, ANKARA-TURKEY

ARAP FETHİNDEN SELÇUKLU HÂKİMİYETİNE ARTVİN

Ömer SUBAŞI[*]

ÖZET

VII. yüzyılın ortalarında Doğu Anadolu'ya giren Müslüman Arap orduları karşılaştıkları bölgesel güçlerle giriştikleri mücadelelerde büyük başarılar elde ettikten sonra kuzeye yönelerek Artvin ve çevresine kadar geldiler. Aynı yüzyılın sonlarına doğru bölgede hız kazanan Arap-Bizans mücadelesi sırasında Çoruh vadisi iki büyük güç arasında sınır olarak kabul edildi. Bütün şiddeti ile devam eden mücadelelere VIII. yüzyılın başlarından itibaren doğudan gelen Hazar kuvvetleri de katılıp Bizans-Hazar müttefik kuvvetleri olarak bölgedeki Arap hâkimiyetinin zayıflamasına neden oldu. 771-772 yılında Doğu Anadolu da çıkan Ermeni isyanı Araplar tarafından şiddetle bastırıldıktan sonra Bagratlı sülalesi Taron bölgesinden ayrılıp kuzeye doğru çekilerek Bizans'a komşu Çoruh boylarına ve Klarceti bölgesine yerleşti. Bagratlıların Artvin ve çevresine yaptıkları bu zorunlu göç, bölgede yeni bir dönemin başlamasına neden oldu. İberia coğrafyasında yeniden eski gücüne kavuşan Bagratlılar, Bizans-Arap mücadelesini farklı bir boyuta taşımış ve Arapların bölgeden yavaş yavaş çekilmesinin ardından İberia'daki hakim güç olarak Bizans ile yoğun mücadelelere girişmişlerdir. X. yüzyılın son çeyreğinde Bizans tahtına geçen II. Basileios'un gerek Armenia gerekse İberia'ya seferleri sonucunda bu iki bölge Bizans topraklarına katılmıştır. Ancak XI. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu'ya giren Selçuklu kuvvetleri hızla iç bölgelere doğru ilerledi ve yönlerini kuzeye çevirerek Çoruh vadisi ve Artvin'e kadar ulaştılar. Bu çalışmada, Artvin ve çevresinin VII. yüzyıldaki Arap fethinden XI. yüzyılda Selçuklu hâkimiyetine kadar geçen sürede meydana gelen siyasi ve askeri olaylar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klarceti, Artvin, Ardanuç, Şavşat, İberia, Armenia, Arap, Bizans, Selçuklu

ARTVİN FROM ARABIAN INVASION TO SELJUK DOMINANCE

ABSTRACT

Towards the end of the VII. century, the Muslim-Arabian armies changed their paths to the South after achieving success over regional forces and they reached Artvin and its surroundings. Towards the end of the same century, during the Arabian-Byzantine struggle, which has gathered pace in the region, the Coruh Valley was agreed to be the border between these two powers. As from the beginning of the VIII. century, The Khazar forces, coming from the East, joined to the

[*] Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, El-mek: omer_190@hotmail.com

struggles that had been continuing with all its severity and as a result weakened the Arabian domination in the region by helping the Byzantines. In the years 771-772, after the Armenian riot in Eastern Anatolia was suppressed violently by the Arabians, the Bagratlı family left the Taron region and settled in the Coruh River banks and the Klarceti Region by withdrawing to the North. This compulsory migration of Bagrats started a new era in the region. The Bagrats, gaining their old power in the Iberian region changed the fate of the Byzantine-Arabian struggle and they began struggling with the Byzantine power as the dominant force in the Iberia Region with the Arabians' gradual withdraw from the region. In the last quarter of the X. century, these two region was annexed to the Byzantines as a result of the military expeditions of II. Basileios, to Armenia and Iberia. However, in the second quarter of the XI. century, the Seljuk forces that came into Anatolia flourished to the inner regions rapidly and arrived Coruh Valley and Artvin by going North. This study covers the diplomatic and military activities and events occured in Artvin and its surroundings from VII. century Arabian invasion to XI. century Seljuk dominance.

Key Words: Klarceti, Artvin, Ardanuç, Şavşat, İberia, Armenia, Arabian, Byzantine, Seljuks.

I.Giriş:

Klarceti bölgesi, Artvin, Ardanuç, Şavşat, Borçka ve Murgul ile Tukharis'ten oluşmaktadır. Bölge, coğrafi olarak, Çoruh Nehri'nin aşağı kesimlerinden, Yanlızçam Dağları'nın batısına, oradan da Şavşat ve Artvin'in güneyinden Karadeniz'e kadar uzanan toprakları kapsamaktadır. Artvin ve çevresinden, isim olarak olmasa da bölge olarak ilk bahseden Urartulardır. Urartuların kuzeye doğru ilk seferleri kral Güpuni (M.Ö. 825-810) ve oğlu Miuna (M.Ö. 810-780) döneminde olduğu bilinmekte ve kralların yaptıkları seferler sonrası Luşa, Witerhu ve Katarza'dan büyük miktarda ganimetlerle döndükleri yazıtlarda anlatılmaktadır.[1] I. Argişti (M.Ö. 780-756) döneminde kuzeye yapılan seferlerin anlatıldığı ve Argişti yıllığı olarak bilinen Horhor Yazıtı'nda, kral tarafından kuzeye yapılan sefer sonrası alınan yerler arasında ismi geçen birçok yerleşim yeri içerisinde Katarza da bulunmaktadır.[2] Bölge, Urartu hâkimiyetinin sonlarına doğru Kafkasya üzerinden gelen Kimmer ve sonrasında İskit akınlarına maruz kalmış, ancak genişleyen Pers etkisi kısa zamanda Kafkasya coğrafyasına kadar ulaşarak bölgeyi hâkimiyeti altına almıştır. IV. yüzyılda Klarceti bölgesi, Büyük İskender'in (M.Ö.356-323) akınları ile karşılaşmıştır. İskender sonrası ilk İberia menşeli sülale olan Parnavazlar (Pharnabazus) bölgede hâkimiyet sağlamışlardır.[3] Coğrafi olarak Armenia[4] ve İberia sınır bölgesinde bulunan,[5] Ptolemy

[1] Katarza, Güpuni ve Minua dönemlerindeki yazıtlarda Ka-a-tar-za-a, Ka-tar-za-a, Ka-tar-za-ne-é-de olarak geçerken Argişti döneminde ise isim Ka-tar-za-a-e olarak geçmekte olup, Minua tarafından Luşa ve Witerhu arasında olduğu söylenmekte ve Klarceti Bölgesine lokalize edilmektedir. Igor M.Diakonoff – S.M.Kashai, **Geographical Names According to Urartian Texts**, Wiesbaden 1981, p.48, 52, 102.

[2] Argişti'nin ikinci yılında, Babası Minua'nın yaptığı gibi Diauehi ülkesine karşı sefere çıktığı sırada devletin kurulduğu dönemden beri denetim altına alınamayan Luşa, Witeruhe ve Katarza'yı yağmalamıştır.Argişti hâkimiyetinin on üçüncü yılında Aras vadisine kadar gelerek bölgeye yerleşmiş ve daha kuzeye yönelerek Etiuhe, Wireruhe ve Katarza'yı almıştır. bk. Kemalettin Köroğlu, "**Urartu Krallığı'nın Kuzeye Yayılımı ve Qulha Ülkesinin Tarihi Coğrafyası**", TTK Yay., Belleten, C.LXIV, Ankara 2000, s.717, 724, 726 dip not 44; Diakonoff –Kashai, **Age** , p.48,49.

[3] Robert W. Thomson, **Rewriting Causcasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicle**, The Orginal Georgian Texts and The armenian Adaptation, Oxford 1996, p.24-35; Marie F. Brosset, **Gürcistan Tarihi**, (Eski Çağlardan 1212 yılına Kadar), (çev. Hrand D. Andreasyan), Not. ve Yay., Erdoğan Merçil,

tarafından ise bir Armenia bölgesi olarak tanımlanan ve sık sık el değiştiren Klarceti bölgesi,[6] Roma İmparatorluğu'nun, Mithradates üzerine seferi sırasında general Pompeius tarafından İberia bölgesi ile birlikte Roma İmparatorluğu'na katılmış ve uzun yıllar Roma vasalı olarak hayatını idame ettirmiştir.[7] Ancak ilerleyen dönemlerde bölge, gerek Kartlı gerekse Arsasid hanedanlığına mensup krallar tarafından yönetilmiştir. III. yüzyılın sonlarına doğru iyice hızlanan Roma-İran savaşları sırasında 298 yılı Nisibis Barışı kısa da olsa bölgede huzurun sağlanmasına sebebiyet vermiş, ayrıca Klarceti bölgesinin de içerisinde bulunduğu Gogarane bölgesi, Roma İmparatorluğu'nda kalmıştır. Ancak IV. yüzyılın ortalarına doğru yeniden alevlenen mücadele 363 yılı Joian Barışıyla son bulmuş ve Gogarane bölgesi İran topraklarına katılmıştır. Bunu takip eden on yıl içerisinde bölgede hak iddia eden iki kuzen arasındaki mücadeleye Roma İmparatorluğu da müdahil olmuştur. Yapılan barış sonrası Vazar Bakar'ın hâkimiyet sahası olarak kabul edilen Klarceti bölgesinde çıkan isyan sonucu halkın istekleri doğrultusunda Roma İmparatorluğuna katıldılar ve bölge 378-482/488 yılları arasında Roma hâkimiyetinde kaldı. Ancak Vakhtang I Gorgasal (446-522), Bizans İmparatorlunun kızı ile evlenmesinin ardından Klarceti'yi, yeniden İberia topraklarına kattı.[8]

VI. yüzyılda Kafkasya, Bizans imparatorluğu ve İran arasında bölünmüş şekilde bulunmaktaydı. Armenia'nın büyük bir bölümü (Persarmenia) ve Aşağı (Doğu) İberia'nın tamamı 526-532 savaşlarından sonra İran hâkimiyetindeyken, Armenia'nın kalan bölümü ve Yukarı (Batı) İberia, Romanların elindeydi.[9] II. Iustinus'den (565-578) haleflerine miras kalmış bulunan İran savaşları II. Tiberius'dan sonra enerjisi ve cesaretiyle dikkat çeken İmparator Maurikius'un (582-602) 582 de başa geçmesi ile yeni bir evreye girdi. Bu dönemde Sasani Devleti'nin tahtında ise Hüsrev Anuşirvan'ın oğlu ve halefi olan IV. Hürmüz (579-590) bulunmaktaydı. Bu zaman diliminde iki büyük gücün bölgede yaptıkları mücadelelerde Bizanslıların büyük bir üstünlüğü göze çarpmaktadır. Bizans-Sasani mücadelesinin bütün hızlıyla devam ettiği bu dönemde İberia bölgesinde yönetici olarak bulanan Kuropolates Guaram, 600 yılında yaşamını yitirdikten sonra oğlu Stefanos (600-619) başa geçti.[10] Stefanos döneminde Bizans'ın içerisinde bulunduğu buhran sonucunda İmparator Maurikius'u devirip idam ettikten sonra Phokas tahta geçti (602-610). Sasani Kralı Hüsrev (591-627), imparatorluk merkezindeki olayları bahane ederek, Phokas'dan intikamını almak ve bir minnettarlık karşılığı olarak Bizans'a verdiği yerleri geri almak için yaklaşık olarak

---

TTK. Yay., Ankara 2003, s.16-25; Robert Bedrosian, **Georgian Chronicle Juansher's Concise History of the Georgians**, New York 1991, p.14-18.

[4] Armenia ismi için bk., Esat Uras, **Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi**, Belge Yay., İstanbul 1987, s. 100-101.

[5] Bugünkü Gürcistan, tarihi coğrafyası itibariyle batı ve doğu olmak üzere iki kısma ayrılır. Gürcülerin Abhazeti, Egrisi, İmereti adını verdikleri batıdaki bölgeye klasik batı kaynakları Kolhis, Lazika, Abasgia veya İmeretia der. Ülkenin doğusu ise Gürcülerce Kartlı, klasik kaynaklarda ise İberiadır. Helenistik çağ başlangıcında Yunanlılar ülkenin doğu bölgesine İberia, insanları için de İberli adını kullanmaya başlamışlardır. İbrahim Tellioğlu, **XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri**, Serander Yay., Trabzon 2009, s.1; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, **Gürcistan Tarihi (Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar)** (çev. Hayri Hayrioğlu), Sorun Yayınları, İstanbul 2000, s.59.

[6] **The Geographyby Claudius Ptolemy**, (trans. and edt. by Edward Luther Stevenson), New York 1932, repr. 1991, 5. Kitap. B.12, p. 124, 125.

[7] Murat Arslan, **Roma'nın Büyük Düşmanı Mithradates VI Eupator**, Odin Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 464-476.

[8] Thomson, **Age**, p.152; Ronald Grigor Suny, **The Making of the Georgian Nation**, Indiana Universty Press 1994, p.23,24; Cyril Toumanoff, **Studies in Christian Caucasian History**, Georgetown University Press, Washington 1963, p. 462 dip not. 113; Cyril Toumanoff, **"Armenia and Grorgia"**, The Cambridge Medieval History, vol. IV, The Byzantine Empire part I, Cambridge 1966, p. 600.

[9] Suny, **Age**, p.25.

[10] Stefanos, gerek İranlılar gerekse Bizanslılardan korktuğundan dolayı kral unvanını almağa cesaret edemediğinden, kendisine eristavlar mtavarı (eristav şeni- arşidük ve dükler prensi) deniliyordu. Brosset, **Age**, s. 189; Suny, **Age**, p.26.

yirmi beş yıl sürecek (604-629) savaşı başlattı.[11] 610 yılında imparatorluk merkezinde meydana gelen karışıklıktan faydalanan Heraclius (610-641) Bizans tahtına oturdu.[12] İmparator Heraclius, 623 yılında doğuya büyük bir sefer düzenledi. İberia bölgesi yöneticisi Stefanos, İmparator Heraclius'un doğu seferi sırasında İranlılar ile müttefik halindeydi. İmparator, Tiflis'e gelerek şehri kuşattı ve süren kuşatma sırasında Stefanos öldü, ardından şehir imparatorun eline geçti.[13] İmparator, Kakheti eristavı Adarnase'ye (619-639, 627-637) Tiflis'i verdi ve kendisini İberia mtavarı ilan etti. Bundan sonra Bizanslılar, İberia topraklarından Ispir'i, Klarceti bölgesini ve sahil kısmını zapt ettiler.[14]

II. VII-XI. Yüzyıllarda Bölgenin Siyasi Tarihi:

İberia bölgesinde VII. yüzyılın ortalarına kadar Bizans hâkimiyeti mevcut iken Arap yarımadasından İslâm ordularının Kafkasya'ya yönelik ilk harekâtı Hz. Ömer devrinde başladı. Sürâka b. Amr Hicri 22'de (643) Bâbülebvâb Kralı Şehr-Berâz ile barışıyaptıktan sonra Habîb b. Mesleme ileri harekâta devam ederek bazı yerleri ele geçirdi. Habîb b. Mesleme, Hz. Osman zamanında Ermîniye'nin (Armenia) fethiyle görevlendirildi. Divin'i zapteden Habîb, İberia'nın merkezi Tiflis üzerine yürüdü ve şehri fethedip İberialılar ile bir anlaşma yaptı (25/645-46). Buna göre halkın canına, mabetlerine, kiliselerine ve havralarına dokunulmayacak, onlar da her aile için 1 dinar cizye ödeyecek, Müslümanlarla dost olacak, Allah ve Resulü'nün düşmanlarına karşıdüşmanlık edeceklerdi. Belazuri, İslam akınlarını anlatırken Habib'in, Cevahir, Kesferbis, Kisal, Hunan, Semsehi el-Cerdam, Küstesci Bazelti ve şevşeti'yi (şavşeti) sulh yolu ile fethettiğini ve Kalercit (Klarceti) halkları ile anlaştığını bildirmektedir.[15]

İslam ordularının Doğu Anadolu Bölgesi'nde bu denli başarılı olması, Bizans İmparatoru II. Konstans'ı (641-668) endişeye sevk etti. Meydana gelen bu olaylara misilleme ve önlem için ilk işolarak 647 yılında Reşduni Teodors, Ermeni orduları başkomutanı olarak tayin edildi. Fakat kısa zaman sonra Reşduni zincirlenerek İstanbul'da İmparatorun karşısına çıkarıldı. Bu sırada sürgünde olan Bagratlı Varazdirot, Armenia'ya geri döndü.[16] Sonra İmparator ona da Kuropolates unvanını verdi.[17] Yapılan bu son hamleler ile bölgede Bizans hâkimiyeti kısa bir süre için tekrar kuruldu

[11] **Bishop John Mamikonean's History of Taron,** Venice, 1889 (Yovhannu Mamikoneni episkoposi Patmut'iwn Taronoy), (çev. Robert Bedrosian), New York 1985, p.11,12; René Grousset, **Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi**, (çev. Sosi Dalanoğlu), Aras Yayıncılık, İstanbul 2005, s.260.

[12] Walter E. Kaegi, **Bizans ve İlk İslam Fetihleri**, (çev. Mehmet Özay), İstanbul 2000, s. 278; Georg Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, (çev. Fikret Işıltan), TTK. Yay., Ankara 2006, s.86; A.A. Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, (çev. Arif Müfid Mansel), Ankara 1943, C.I, s.246,247.

[13] Gürcü kaynaklarında anlatılan bu olaylar, İmparatorun 623 yılı sırasındaki Lazistan'a yapılan sefer sırasında vuku bulmuş olması muhtemeldir. Ancak Erdoğan Merçil'in eserinde Stefanos'un hâkimiyet yılları 600-619 yılları arası verilmiştir, Bedrosian ise çevirisinde Stefanos'un hâkimiyetini 602-627 yılları arasında vermiştir ki imparatorun 623 yılı seferini sırasında Stefanos'un öldürüldüğü için bu tarihlerin daha doğru olma olasılığı daha muhtemeldir. Brosset, **Age**, s. 189; Bedrosian, **Age**, p. 88.

[14] **Bishop John Mamikonean's History of Taron**, s.64; Vasiliev, **Age**, s. 250,251; Romilly Jenkins, **Byzantium, The Imperial Centuries A.d. 610-1071**, New York: Random House 1966, p.22; Ostrogorsky, **Age**, s.95; Robert W. Thomson, **The Armenian History Attributed to Sebeos, translated, with notes; Sebeos History**, Liverpool 1999, p.78; Sebeos, **Patmıtiwn Sebeosi Episkoposi Herakin; Sebeos History,** (trans. Robert Bedrosian), New York 1985, p. 103.

[15] el-Belâzuri, **Fütühu'l Büldan**, (çev. Mustafa Fayda), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 290; İbnü'l-Esir, **El-Kâmil fi't-Tarih**, C.III, Bahar Yayınları, s.88-91; Ebû Cafer Muhammed Bin Cerir'üt- Taberi, **Tarih-i Taberi**, (neş. M.Faruk Gürtunca), C.III, İstanbul, s.491,492; Mirza Bala, **"Gürcistan"**, İ.A., C.IV, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1987, s. 838.

[16] M.J.Saint-Martin, **Memoires Historiques Et Geographiques Sur L'Armenie**, Paris 1818, p.336,337.

[17] Kuropalates: Caesar ve Nobilissimos ile birlikte en yüksek üç şeref unvanından biri ve normalde imparatorluk ailesi üyelerine verilir. **Mikhail Psellos'un Khronographia'si**, (çev. Işın Demirkent), Ankara 1992, s. 261; Bizans'ın Ermenilere verdiği unvanlar hakkında geniş bilgi için bk., Mehlika Aktok Kaşgarlı, **"Anadolu'da Ermenilerin Yerleşim Yerleri-Büyük Ermenistan-Bizans'ın Ermeniler Verdiği Unvan Ve Payeler-Küropolates, Konsül,**

(650).[18] Bu sırada Araplar ile Bizanslılar arasında üç yıllık anlaşma yapıldı.[19] 653'te yapılan anlaşma sonunda İmparator II. Konstans büyük bir ordu ile doğuya yöneldi, saltanatının 12. yılında Theodosiopolis'e geldi ve şehre yerleşti.[20] Burada Reşuni'nin politikasından kopan Sper (İspir), Tayk (Tao)[21] ve Basean (Phasian-Pasinler)[22] gibi çevre bölgelerin Nakharlarını kabul etti. Birkaç gün burada kaldıktan sonra Divin'e geldi. Burada kendisine birçok yerel bey ve Katolik Nerses'de katıldı. Ardından hem Armenia hem de İberia topraklarını kan dökmeden kendisine bağladı ve kışı Divin'de geçirdikten sonra İstanbul'a geri döndü.[23]

İmparatorun bölgeden ayrılışını fırsat bilen ve Malazgirt'te bulunan İslam orduları, tekrardan harekâta geçerek Reşuni Teodors'un sayesinde kaybedilen yerleri geri aldı ve Muaviye, Reşuni Teodors'u Armenia, İberia, Ağvan ile Kafkasya'ya kadar uzanan bölgenin valisi olarak tayin etti.[24] Bu sırada İslam âleminin büyük bir iç karışıklık yaşaması üzerine, şam valisi kendisine

Prokonsül, Patris, Kont-Gibi Titrler, Armeno- Grek Bazileiler'i", X.Türk Tarih Kongresi, C.III, Ankara 1986, s.1087-1095; Ostrogorsky, **Age**, s.232.

[18] Thomson, **The Armenian History Attributed to Sebeos**, p.136; Sebeos, **Patmıtiwn Sebeosi Episkoposi Herakin; Sebeos History**, p.159; Ghevond, **Badmutyan; Ghewond's History**, (trans. Robert Bedrosian), New Jorsey 2006, p.5. b.13.

[19] Yapılan anlaşma hakkında bk., Thomson, **The Armenian History Attributed to Sebeos**, p.110-113

[20] 387 tarihli Roma-Sasani Antlaşması ile Armenia'nın batı bölümü Karin, Niphrkert-Mdzpin (Nissibin-Nusaybin) çizgisi boyunca Roma İmparatorluğu'na bırakılmış,bölge kuzey ve güney olarak da iki idari yapıya ayrılmıştır. Günümüzde Erzurum ilinin bulunduğu bölge, merkezi Karin şehri olan kuzey kesim İçArmenia olarak bilinirken, 391 yılında bu bölgeler Roma İmparatorluğu'nun topraklarına dâhil oldu ve ardından kurucusuna ithafen Theodosiopolis ismini aldı. Çağdaş kaynaklar ve modern tarihçiler arasında Theodosiopolis'in askeri öneminin tarih boyunca devam ettiği konusunda bir uzlaşma mevcuttur. Fakat Theodosiopolis'in kim tarafından ve ne zaman kurulduğu konusunda fikir birliği yoktur. Yani bu şehrin IV. yüzyılın sonunda I. Theodosius (379-395) tarafından mı yoksa torunu II. Theodosius (408-450) döneminde, V. yüzyılın ilk yarısında mı kurulduğu hakkında tartışmalar vardır. Bu anlaşmazlık, birçok kaynaktaki bilgilerin doğruluğunun kesin olmamasından ve kaynakların birbirleriyle çelişmesinden ortaya çıkmaktadır. Theodosiopolis şehrinin kuruluşu ve inşası hakkında bk., Procopius, **Buildings**, Book VII, trans. H.B. Dewing-G.Downey, London, p.191; Krakos Gandzakets'i, **Krakos Gankzakets'i's History of the Armenians**, (trans. Robert Bedrosian), New York 1986, p. 27; Movses Khorenats, **History of the Armenians,** (trans. Robert W.Thomson), Londra 1980, p.331,332; Besim Darkot, **"Erzurum",** İ.A., C.IV, M.E.B. Yay., İstanbul 1987, s. 341**; Savaş Eğilmez, "Karin Bölgesi ve Thoedosiopolis'in Kuruluşu", Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı.33, Erzurum 2007, s.191;** Heinrich Kiepert, **A Manual of Ancient Geography,** Alm. trans. Macmilan and Co., London 1881, p.52.

[21] Urartu dokümanlarına göre Diauehi Bölgesinin (Asur kaynaklarınca Daiaeni (Daiani) konfederasyonu adı verilen bölgeye, Urartu dilinde Diauehi (Diaohi), Yunan kaynaklarında ise Taokhoi'ler (Taokh'ların yaşadıkları bölge ise Taik veya Tao) olarak adlandırılıyordu. bk., Ksenophon, **Anabasis (Onbinlerin Dönüşü),** (çev. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998, s.132-140; David Marshall Lang, **Eski Halk ve Ülkeler, Gürcüler**, (çev. Neşe Onur Domaniç), Ceylan Yay., İstanbul 1997, s.52; Melikishvili, Diauehi Ülkesini Yukarı Fırat ve Erzurum ve çevresiyle Güneybatı Gürcistan arasına, Diakonoff–Kashai, Çoruh Havzası ile Fırat ırmağının kaynak kesimlerinin arasındaki bölgeye, Rusell, Erzurum-Erzincan ovalarından Doğu Karadeniz dağlarının eteklerine kadar uzanan bölgeye, Herzfeld, Çoruh kaynak bölgesindeki Oltu ve civarına, Pehlivan ise SarıkamışÇıldır Açıkale arasındaki bölgeye lokalize etmiştir. Süleyman Çiğdem, **"Urartu Krallığı'nın Doğu Karadeniz İlişkilerinde Diauehi Ülkesinin Rolü", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 9, Sayı 1, Erzurum 2007, s.96-97; Osman Emir, **Prehistorik Dönemden Roma Dönemine Kadar Trabzon ve Çevresi**, Serander Yay., Trabzon 2011, s.64.

[22] Aras boylarını teşkil eden düzlükler ve vadiler; Yukarı Pasin, Aşağı Pasin ve Kağızman Pasin'i adıyla ayrı ayrı üç bölgeden oluşan ve Pasinler Ovası ismini alan bölge, Aras Nehri'nin Arpaçay ile birleşimine kadar suladığı toprakları içerisine alır. Aras boyundan Deveboynu'na kadar bütün arazi Basean, Basen, Bacin, Pasian, Phasiane, Bassiane, Pasin'i (Βασσιανη-Βαδιανή) teşkil eder. Pasinler Ovası'nın batı sınırı, bölgeyi Erzurum Ovası'ndan ayıran Deveboynu Geçidi iken doğu ucunda, Aras'ın üzerindeki Karaurgan ve Karakurut nahiyeleri yer yer Kağızman-Pasin'i diye adlandırılmış ve Kars Bölgesi'de Anpayt (Ormansız) Pasin diye isimlendirilirken, Soğanlı Dağları'nın ormanlık tepeleri Pasinler Ovası'nın doğudaki sınırlarını, Kars Ovası'ndan ayırmıştır. Abdurrahim şerif Beygu, **Erzurum Tarihi, Abideleri, Kitâbeleri**, İstanbul 1936, s.202.

[23] Thomson, **The Armenian History Attributed to Sebeos**, p.137-139; Sebeos, **Patmıtiwn Sebeosi Episkoposi Herakin**, p.160,161; Nina A.Garsoian, **Armenian between Byzantium and the Sasanians,** London 1985, p.225; Jean Laurent, **L'Armenie, Entre Byzance Et İslam Depuıs La Conquete Arabe,** Paris 1919, p.201.

[24] Sebeos, **Patmıtiwn Sebeosi Episkoposi Herakin; Sebeos History**, p. 177; Grousset, **Age**, s.292.

yardım için bölgedeki İslam ordularını geri çağırdı. Bunun üzerine yukarıda ismi geçen bölgeler tamamen Bizans'ın hâkimiyetine geçti. Ancak Muaviye'nin şam'da 661 yılında Emevi Devleti'ni kurup Halife unvanı ile başa geçmesinin ardından bölge 3 yıllık aradan sonra tekrar Arap akınlarına maruz kaldı ve Halife Muaviye döneminde doğu bölgesi şam merkezli Emevi devletine bağlandı.[25]

Bölgede Bizans-Arap mücadelesi yoğun bir şekilde yaşanırken Gürcü kaynaklarının kayıtlarına göre İberia bölgesi yöneticisi olarak II. Stefanos (639-663) bulunmaktaydı.[26] Juansher bu dönem hakkında şunları aktarır; II. Stefanos'un büyüğünün ismi Mir (663-688) küçüğünün ismi Arçil (668-718) olan iki oğlu vardı ve bütün hazinesini bu iki oğlu arasında paylaştırdı, kendisi ise servetinin yarısını alarak, büyük oğlu Mir ile birlikte Egris'e gitti, küçük oğlu Arçil de kendisine düşen hazineleri gömmek suretiyle sakladıktan sonra babasına katılmak için Egris'e gitti. Kaynakta Mir ve kardeşi Arçil zamanlarında Hz. Muhammed'in yeğeni olup Murvan-Kru[27] (Kura Mervan-Mervan İbn Muhammed) adını taşıyan bir Arap Emiri'nin İberia bölgesine geldiğini ve Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Bağdat'tan Halife Eşim (Hişam) tarafından gönderildiğini iddia etmekle birlikte Murvan'ın bütün Kafkasya'yı kat ederek Dariala ve Derbend kapıları ile bölgedeki kaleleri ele geçirdiği, ayrıca Samtskhe'nin (Samtskhe) ile birlikte Odzhe (Odzrkhe) gibi birçok büyük şehri ele geçirdiğini aktarmaktadır.[28] Ancak devam eden olaylar sırasında Arapların Arguet memleketine geldiklerinde İberialılar tarafından ağır bir mağlubiyete uğratıldıklarını, ardından büyük bir Arap ordusunun Arguet'e gelerek orman ve ovaları, dağ ve tepeleri yaktıkları ve halkı mahvettikleri, bu sırada da David ile Konstantine'nin de Araplar tarafından öldürüldükleri iddia edilmektedir. Bu olaylar meydana gelirken İberia Kralı Mir olarak geçmektedir ancak Egris ormanları ağaçlarından daha çok sayıda askeri olan Kru'a kimse mukavemet edemiyordu. Anakof kalesinde Mir ve Arçil, Murvan-Kru tarafından kuşatıldı. Ancak meydana gelen doğa olayları ve dizanteri salgını çok sayıda Arap askerinin ölmesine neden olurken kuşatma başarısızlıkla sonuçlandı. Bu felaket sonrası Araplar, Tzihes-Goc'a çıktılar. Fakat iki ay sonra meydana gelen sel çok sayıda piyadenin ölümüne neden olmuş, yaşanan bu felaket sonrası Kru, Guria ve oradan da Sper (Şapir)'e geçmiş ardından sahili takip ederek Kadıköy'e gitmiştir. Bu sırada, Kartli, Somhet ve Ran tahrip edilmiş, olaylar sonrası ölmek üzere olan kral Mir, sahibi olduğu toprakları, kardeşi Arçil'e bırakırken kızlarına ise Klarceti ve Mtiuleti bırakmış ve ölümünden sonra ise kral olarak Arçil tahta çıkmıştır.[29] Aynı kaynak Mir'in kardeşi ve Stefanos'un oğlu Arçil'in, bütün eristavlarını çağırarak,[30] yeğenlerinden birisini Kuropolates Guaram'ın torunu, Klarceti ve Javakethi'nin (Cavaheti) sahibiyle evlendirdi. Arçil'in Şoane ve Cevaşir adında iki oğlu ve dört kızı vardı.[31]

---

[25] Muaviye ve Hz. Ali arasında meydana gelen olaylar için bk., İbrahim Sarıçam, **Emevi-Haşimi İlişkileri (İslam Öncesinden Abbasilere Kadar)**, Ankara 1997, s.265-280.

[26] Toumanoff, **Age**, p.393; W.E.D. Allen, **A History of The Georgian People**, London 1932, p.79.

[27] Tsarevitch Wakhoucht şahsın ismi Mirwan-Qrou olarak verir ve Tukarhis kalesini yıktığını aktarır. Tsarevitch Wakhoucht, **Description Geographique de la Georgian**, (trans. M. Brosset), S.Petersbourg 1842, p.113; yine Gürcü Tarihinde ise Bağdatlı Kru şeklinde geçmektedir. Brosset, **Age**, s.224,225; Mervan b. Muhammed'e Gürcü kaynaklarına göre yenilenlerin af dilemesini dinlemeyi reddettiği için Murvan Kru (Sağır) adı verilmiştir. Lang, **Age**, s.93.

[28] Heinrich Hübschmann, **Die Altarmenischen Ortsnamen**, Amsterdam 1969, p.483.

[29] Brosset, **Age**, 202-208; Ermeni Kronikleri için bk. Thomson, **Age**, p.241-247.

[30] Eristav, Gürcüce eri (Ordu, daha sonra halk anlamında da kullanılmaya başlanmıştır) ve *t'avi* (Baş) kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşmuştur ve zamanla mahalli idareci haline gelmiştir. Tellioğlu, **Age**, s.12.

[31] Metinde Juansher ilk önce Stephan ve onun iki oğlu Mir ve Arçil, ardından da Leonati Mroveli, Aziz Arçil'in öldürülme hikayesini anlatırdı. Aslında bu hikaye, Halife Hişam zamanında, Kura Mervan emiri altındaki Araplar tarafından İberia'nın fethi ile başlar ve 50 yıl sonra diğer Arapların müdahil olması ile son bulur. Kaynak metinler Arap kumandan Circum veya Asim tarafından, Mervan'ın İberia'da görünmesinden 50 yıl sonra Arçil'in öldürüldüğünü gösterir. Bu durumda Kura Mervan'ın, Mervan b. Muhammed olduğu ve onun komuta ettiği akınların VII. yüzyıl olayları ile ilgili olmadığı ama Halife Hişam (724-743) dönemindeki 736'da vuku bulan ve Mervan'ın komuta ettiği Hazar savaşlarının bir kısmı ile ilgili olduğu açıktır. Bir başka değişle Cicum veya Asim, aslında elli yıl sonra 786'da Aziz Arçil'i öldüren Halife, Armenia valisi Huzeyme b. Hazim idi. VII. Yüzyılın ortalarındaki Arap istilaları ile 736 seferi arasındaki bir yüzyıllık İberia tarihi Juansher'in çalışmalarından veya onun sunduğu redaksiyondan (metin

660 yılında İmparatorluğa karşı dönmüş gibi görünen İberialılar ile birlikte Ağvanlılar ve Ermeniler, 681/682 yılında Arap hilafetini yıkıma uğratan iç karışıklıkları fırsat bilerek, Halifeye karşı isyan ettiler ancak üç yıl süren bu olay, isyancılara hiçbir kazanç sağlayamadı. İsyanın dördüncü yılında Hazarlarda bölgedeki karışıklıktan yararlanarak İberia ve Armenia bölgelerine saldırdılar. Bununla birlikte isyanın sonuçlarından bir tanesi de asi Ermeni prenslerinin ait olduğu Mamigonyan Hanedanlığı, Halifenin güvenini kaybetti daha sonra onların yerini Halife nezdinde Bagratlılar aldı. Aynı durum İberia yönetiminde bulunan Guaramidlerin yerine tekrardan Hüsrevlilerin gelmesi ile görünür.[32] Bu sırada şam'da devam eden karışıklıklardan yararlanmak isteyen Bizans İmparatoru II. Iustinianos (685-695, 705-711)[33] General Leontiyos idaresinde bir orduyu doğuya gönderdi. 686 yılında Kalikala'yı (Erzurum-Karin-Theodosiopolis) Araplardan geri almayı başaran general, bölgeye hâkim oldu ve II. Iustinianos'un Müslümanlara karşı başarı ile sonuçlanan seferinden sonra, 689 yılında, Halifelik elinde bulunan Kafkasya coğrafyasını Bizans'a terk etmek zorunda kaldı. Ancak Tebriz'den bölgeye bir Arap ordusu geldi ve tekrar Arap hâkimiyetini sağladı. 690 yılında bunu haber alan İmparator II. Iustinianos, doğuya doğru harekât etti ve Kalikala'yı geçerek Basean Ovası'nın doğusundaki Aladağı'na gelince ordusunu üçe böldü; birisini, İberia'ya, birisini Ağvan'a gönderdi, kendisi de ana kolla birlikte şüregel (şirak) olarak adlandırılan bölgeye girdi. Burada bütün yöresel beyleri yanına çağırarak hepsini rehin aldı ve Arsaklı Hanedanı'ndan olan şirak Beyi Nerseh'i, Kuroplates unvanı ile bütün Armenia'nın valisi olarak tayin etti ve bölgede yeniden Bizans hâkimiyeti kurarak imparator, İstanbul'a geri döndü. Aslında Bizans güçleri, İmparator Heraklius ve Iustinianos dönemleri arasındaki periyotta Klarceti, Tao ve Abhazia bölgelerine yerleşmiştiler. İmparatorlar, Karadeniz sahili boyunca ve Çoruh vadisinde ki sahip oldukları bölgelerde posta işleri ile meşgul olan garnizon kaleleri inşaettirdiler.[34] Halife Abdülmelik (685-705)[35] döneminde kardeşi Muhammed b. Mervan idaresindeki bir ordu, 693 yılında, Bizanslılar ve müttefiki olan Hazarlardan İberia ve Armenia bölgelerini, ardından da Divin'i aldı. Halife, kardeşi Muhammed b. Mervan'ı Armenia bölgesine vali olarak atadı ve bölgede merkeze bağlı bir yönetim kurdu. Bununla birlikte Bizans hâkimiyetini oradan kaldırdı.[36] Bizans'ın Armenia valisi Kuropolates Nerseh de ailesi ile birlikte Tayk (Tao) eyaletine gitti.[37] VII. yüzyılın sonuna doğru Bizans ve Araplar, Armenia ve İberia'ya kadar Lazika ve Abhazia üzerine mücadeleye başladılar. İmparator bu sırada II. Guaram'ı (684-693) İberia Kuropolatesi olarak tanıdı. Ardından Bizans, VIII. yüzyılın başında Divin genel valisine karşı çıkan Armenia bölgesindeki isyanları destekledi.[38] Ancak Yukarı Aras Bölgesi'nde Bizans–Arap mücadelesi bir müddet daha devam etti. Bizans İmparatoru III. Tiberios (698-705)[39] saltanatının ilk yıllarında doğu bölgesine bir ordu göndererek Theodosiopolis bölgesine yerleşmişti ve bölgenin yerel beylerini kullanarak kaybettikleri hâkimiyeti tekrardan kazanmaya çalıştı. Ancak 700 yılında

düzeltmeden) çıkarıldığı açıktır. 786'da ölen Arçil, 637/642'de yönetimde olan İberialı II. Stephen'nın oğlu olmadığı, metinde ifade edildiği gibi ortadadır. Ayırca Toumanoff, VII. yüzyıl İberia yöneticilerinin şu şekilde olduğunu söylemektedir; Stephen/Step'anoz I, (591/602-627), I Adarnase (627-37/42) oğlu II Stephan (637/42-650), II Adarnase (650-684/85), II Guaram (684/85-693), Toumanoff, **Age**, p.394,395.

[32] Toumanoff, **Age**, p.398; Saint-Martin, **Age**, p.338; Grousset, **Age**, s.295.

[33] Vasiliev, **Age**, s.284; Ostrogorsky, **Age**, s.120.

[34] Ghevond, **Age,** p.6, b.16-18; Grousset, **Age**, s.295-297; Saint-Martin, **Age**, p.339; Fahrettin Kırzıoğlu, **Kars Tarihi**, İstanbul 1953, s.222; Allen, **Age**, p.80.

[35] Halife Abdülmelik hakkında bk., Taberi, **Age**, C.IV, s.350 vd.; Hakkı Dursu Yıldız, "**Abdülmelik b. Merân (685-705)**" İA., C.I. s.266-270.

[36] Laurent'e göre, Hazarlar, Bizans ile anlaşarak, Araplara saldırdı ve Halife Abdülmelik'in kardeşi Muhammed b. Mervan'ı yendi. Ancak bu kuvvetler halifenin yeğeni Mesleme tarafından dağıtıldı ve püskürtüldü. Laurent, **Age**, p. 172, dip not. 3.

[37] el-Belâzurî, **Age**, s.293,294; İbnü'l-Esir, **Age**, C.IV, s.328; Ghevond, **Age,** p.7, b.18; Saint-Martin, **Age**, p.339; Kırzıoğlu, **Age**, s. 222; Grousset, **Age**, s.298.

[38] Suny, **Age**, p. 28.

[39] Ostrogorsky, **Age**, s.131.

Osman b. Velid b. Ukbe isimli emir idaresinde gelen Arap ordusu, Divin"e yerleşikten sonra doğuya doğru dönüp Kars"a geldi ve bölgede Nerseh ve Bagratlı Sembat"ın (Sumbat-Simbat) müttefik ordusu ile çarpıştı ancak bozguna uğradı. Yine aynı yıl halife Abdülmelik"in oğlu Abdullah idaresindeki Arap ordusu, Ararat eyaletiyle birlikte Kalikala (Theodosiopolis) bölgesinde hakim olan Bizanslıları buralardan uzaklaştırdı. Bagratlı beyleri de Tayk"daki Tukharis kalesine çekildiler.[40] Bu sıralar Erzurum-Kars-Tiflis bölgelerinin Emeviler"in elinde, Çoruh boyları Tayk, Tukharis ve Klarcet"in de Bizans"a tabi bulunduğu anlaşılıyor.[41] Halife Hişam (724-743)[42] döneminde bölgede ortaya çıkan Hazar tehlikesine karşıgönderilen Arap kumandan Mesleme, 728 yılında ağır bir yenilgi aldı ve Hazarlar ertesi yıl akınlarını genişleterek Azerbaycan"a kadar ilerlediler. Hazarların ilerleyişini durdurmak için Halife Hişam, yeğeni ve Armenia Valisi olan Mervan"ın kumandasında büyük bir orduyu bölgeye gönderdi. Yapılan mücadeleler sonucunda Arap orduları, Hazarları, Güdül Irmağı"na kadar uzaklaştırdılar.[43] Bu sırada İslam Dünyası"nda karışıklıklar baş göstermesi üzerine şam"da meydana gelen saltanat mücadelesine katılmak ve tahta oturmak amacı ile Emeviler"in Ermenistan valisi Mervan 744 yılında Divin"den ayrıldı ve Emeviler"in son halifesi II. Mervan (744-750) oldu.[44]

İslam âleminde bu çalkantılar meydana gelirken, Bizans İmparatoru V. Konstantinos (741-775), 750"de (H. 133) doğuda göründü ve Kalikala şehrini Müslümanlardan aldı.751 (H. 137) yılında Ebu Cafer el-Masur, Kalikala"yı Rumlardan geri aldı ve ardından Halife, Yezid b. Üseyd es-Sülemi"yi Ermeniye Valisi olarak atadı.[45] 755 yılında İmparator, Kalikala"yı kuşatarak

[40] Tarihi kaynaklarda sıkça adından bahsedilen Tukharis (Tuharis-T"uxarisi-T"uxark-Thıcharkh-Thuγarkh) Armenia ve Gürcistan arasındaki Klarceti"nin önemli bir sınır kalesidir. Kalenin inşası, Ermeni Kronolojisinde şöyle anlatılır: "Onun (K"rat"los"un Oğlu Mtzhetos) topraklarını miras olarak verdiği üç ünlü oğlu vardı: Op"los, Ojrxos ve Jawaxos. Ojrxos güçlü iki şehir inşaetti; Ojrxe ve T"uxrisi."Lenonti Mrolveli, History of the King of K"art"li Tukharis"in inşasını şöyle anlatır: "Mtzhetos"un oğulları içinde Uflos, Odzrhos ve Cavahos adlı kahramanlar meşhur olmuşlardır. Babaları tarafından aile ve topraklar aralarında şu suretle taksim edildi: Odzrhos"a Tasis-Kar"dan denize kadar uzanan kayalık topraklar verildi ve kendisi orada Odzrhe ve Tukharis adlı iki müstahkem şehir inşaetti." Tsarevitch Wakhoucht ise Tukharis hakkında şunları aktarmaktadır: "Klarceti yolu ile hareket eden kral, ordusunu Ermenistan istikametine sevk etti. Tuharis"e varınca ilk bakışta kaleyi çok beğendi ve : " Sen hakiki bir kalesin" dedi. Yolu üzerinde, Klarceti"nin kıyılarında, Ardanuç denilen yere uğrayan kral sütkardeşi Artvaz"ı çağırarak kendisini oraya eristav tayin etti ve kaleyi tamir etmek, fakat bir manastır, bir kilise ve Bizans memleketinde gördüğü şekilde bir rahibe manastırı, yapılmak üzere vadiyi aynen bırakmasını tembih etti. Gürcüce "evet sensin" demek olan "Thu khar", görüldüğü üzere, kalenin adı olan Tukharis ile telaffuz benzerliğindedir. Kale Klarceti"nin en müstahkem mevkilerinden biridir ve Mtzhetos"un oğlu Odzrhos tarafından yapıldığını söylemektedir. Gürcistan"da Mtzkhéthos"un oğlu Odzrakhos tarafından inşaedilmiş Tibet"le karşıkarşıya olan, kuzey ırmağının kıyısı üzerindeki Thoukharis kalesidir. Daha sonra 26. Kral Mirdat, kaleye bir kilise yapar. Sonrasında Mirwan-Qrou tarafından bu kale yıkılır. Bir Tibet Piskopos"u bu yapıyı kaldırır. Şöhretini yalnızlığından alan bir yapıya dönüşür. "Evet, sen bir kalesin başka bir şey değil." Tukharis ismini Kırzıoğlu şöyle açıklar: Artvin"de Çoruh boyundaki müstahkem ve Makedonyalı İskender (M.Ö IV. Yüzyıl) çağında Tukhar"is kalesi ve bölge halkının Tukhar"k (Tukhar"lar) adı da Kafkasyalı"da "Töker", Togan da Orta-Amuderya"da "Tokharistan"a da ad veren " Anabasis"in de "Tukhar", Sanskrit Brahma Yazıtlar"nda "Türk Kavmi Tukhar" olarak bulunduğu, Oğuz/Türkmen boyunun, bir kolundan, Üçok-Boylu ve 22 Türkmen"in 24 Boyunu tamamlayıcı "Kalarç/Kalaç"ın, eski "Gogaren/Gugar"k/Gugaret" Eyaletinin en batı sancağına ad verdiği de düşünülür. Wakhoucht, **Age,** p.111; Robert H. Hewsen, **The Geography of Ananias of Sirak (Asxarhac"oyc")**, The Long and Short Recensions, Wiesbadan 1992, p. 210; Hübschmann, **Age**, p.356,357; Thomson, **Age**, p.10,11; Brosset, **Age**, s. 7; Kırzıoğlu, **Age**, s.206.

[41] Ghevond, **Age**, p.8, 9, b. 21-25; Father Michael Chamich, **History of Armenian, From B.C. 2247 to the of Christ 1780, or 1299 of the Armenia Era**, (trans. Johannes Avdall), Calcuta 1827, p.374,375(639-695 yılı olayları); Kırzıoğlu, **Age**, s.222,223; Grousset, **Age**, s.298.

[42] Halife Hişam hakkında bk., Nadir Özkuyucu, "**Hişam b. Abdülmelik**", **(724-743)**, İA., C.XVIII, s. 148-150.

[43] Hazarlar, 683-686 dahil olmak üzere 693 ile 730 ile 731 ve 758 ile 760, 763-764 ve 799 yılında, Kafkasya"ya geçmişler ve Albania, Gürcistan ve Armenia Hazar akınlarıyla karşılaşmışlardır. Laurent, **Age**, p.172; Taberi, **Age**, C.IV. s.363; el-Belâzurî, **Age,** s.297; İbnü"l-Esir, **Age**, C.V. s.148-150.

[44] Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, (çev. Neşat Çağatay), TTK. Yay., Ankara 2002, s.85.

[45] Belâzurî"nin bir kaydına göre, Kalikala şehri Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra oradaki halk tarafından düşmandan korundu, ta ki 750 (H. 133) yılında Bizans İmparatorunun ordusuyla savaşa çıkana kadar. İmparator, Malatya halkını kuşatmıştıktan sonra şehrin duvarlarını yıktı ve oradan Müslümanları El-Cezire"ye sürdü. Sonra Kalikala seferine

Müslümanları şehirden çıkarmıştır.[46] VIII. yüzyılın sonlarına doğru yerel Hristiyan yöneticiler, Müslüman Araplara karşı bir ittifak meydana getirdiler. Mamigonyan, Bagrat ve Ardzurini ailelerinin doğudaki ileri gelenleri de bu mücadelede emirlerinin yanında yer aldılar ve olaylara haç ve hilal mücadelesi hüviyetini kazandırdılar. 771'de Mamigonyanlı Ardavazt, meydana gelen ittifakın başına geçerek harekâta geçti. Ardavazt, Arapların yanındaymışgibi davranarak Divin'de bulunan Arap garnizonundan kendisine askeri malzeme temin etti ve bu malzemeleri yandaşlarında dağıttı. Ardından askeri birliğini tamamladıktan sonra isyan bayrağını açtı. Ancak Arap orduları ile karşı karşıya kalmayı aklına bile getirmedi ve yanındaki nakharlar ile birlikte Iberia bölgesine kaçtı. Bölgede önde gelen ailelerden olan Bagratlılar ile Mamigonyanlılar arasındaki çekişmeyi iyi değerlendiren Araplar, Bagratlı Kör Aşot'un oğlu Sembat'tan (Sumbat-Simbat), Ardavazt'ın yakalanmasını istediler. Araplar, Sembat'tan aldıkları destek ile Ardavazt'ın peşine düştüler. Bütün sıkıştırmalara rağmen Ardavazt bölgeden kaçarak Kolkhis'e gelerek yerleşti.[47] Ardavazt'da isyanın ardından onun akrabalarından birisi olan Muşeğ Mamigonyan da isyan ederek dağa çıktı. Ancak Vanand yakınlarında meydana gelen savaşta Arapların yenilmesi üzerine Divin'den 4000 kişilik bir Arap birliği Muşeğ'in peşine düştü ancak yapılan savaşta Araplar yenildi ve ardından Armenia'daki isyan, Vanand ili doğusunda Aras boylarından başlayıp, sonradan Kalikala bölgesi ile Van Gölü çevresine kadar geliştirip ilerledi.[48]

Bu büyük Armenia ayaklanması sırasında, Armenia valiliğini, Yezid b. Üseyd ile Bekkar b. Müslim el-Ukali'nin azledilmesinden sonra bu makama getirilen El-Hasan b. Kahtaba yapmaktaydı. 770-772'de meydana gelen ayaklanma, Hasan'a epeyce zor günler yaşattı. Bizans'tan yardım almayı amaçlayan asiler Divin'i muhasara etmekten vazgeçip, Kalikala'yı muhasara ederek, ayaklanma sahasını genişlettiler ardından kuşatma 771-772'de bütün bir kış sürdü. Valinin bütün gayretlerine rağmen Arap kaynakların Sannariye adını verdikleri birleşik Ermeni harekâtının ve muhasaranın önüne geçilemedi.[49]

Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Masur, kendisinden yardım istemesi üzerine Amr b. İsmail el-Haris'i 30 bin kişilik bir birlikle bölgeye yolladı. Amr, hiç vakit kaybetmeden Doğu Anadolu'ya girdi. Van-Erciş kıyısındaki kale önlerinde 15 Nisan 772 tarihinde meydana gelen Erciş Savaşı sonucunda Arap ordusu birleşik Ermeni kuvvetlerini yenerek yönlerini, Kalikala'ya çevirdiler. Arap ordularının yaklaştığı haberinin Kalikala'yı sıkıştıran asilere ulaşmasının ardından kuşatmadan vazgeçerek Müslümanları karşılamak amacı ile asiler doğuya doğru Begravand (Eleşkirt-Karaköse) bölgesine çekildiler. Murat Irmağı boyunca Amr'ın ordusuna karşı cephe alan Ermeniler 25 Nisan 772 tarihinde yapılan savaşta ağır bir yenilgi aldılar. Bölgede Müslüman Arapların zor günler yaşamasına neden olan ayaklanma, bu savaş sonrası Muşeğ Mamigonyan'ın ölümü ile birlikte, Emevillerin son dönemlerinde Armenia Patriki olan Kör Aşot'un (732-750) oğlu Bagratlı Sembat, katıldığı Begravand Savaşında Araplar tarafından öldürüldü.[50]

---

memur edilen Kusan el-Ermeni büyük bir ordu ile şehrin önünde göründü. Şehir halkı az ve bu sırada şehrin valisi Ebû Kerim idi. Şehrin tebaasından olan iki ermeni kardeş surlarda açtıkları bir gedikten çıkarak Kusan'ın yanına gittiler bunu fırsat bilen Kusan, açılan gedikten girdi ve şehre hâkim oldu, öldürdü, esir aldı ve şehri yıktı, ele geçirdiklerini azgın İmparatora götürdü ve esirleri arkadaşlarına dağıttı. el-Belâzurî, **Age**, s.285-300; Ghevond, **Age**, s.26,27, b.125,126.

[46] Yine aynı yıl Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansur'un kardeşi Abbas, Bizanslıların eline geçmiş bulunan, Fırat kıyısındaki Kemah'ı kuşattı, sonra da bu müstahkem kale önlerinde fazla kalmayı uygun görmeyerek, Kalikala'ya gitmiştir. Kışınyaklaşması üzerine bu soğuk belde de fazla kalamayan İslam ordusu, ılımlı yumuşak olan El-Cezire'ye döndü. 756 (H.139) yılında Bizans İmparatoru ile El-Mansur arasında esir mübadelesi yapıldı. El-Mansur, Kalikala esirleri için Bizans'a fidye ödeyerek geri aldı. Kalikala'yı yeniden bina ve tamir ettiren El-Mansur, esaretten kurtardığı halkı buraya yerleştirdi. Ayrıca El-Cezire'den ve başka yerlerden buraya asker ve sivil halktan topluluklar getirerek şehre yerleştirdiler ve bu sayede bölgeyi korudular. Ghevond, **Age,** p.29, b.128,129; el-Belâzurî, **Age**, s.285,286.

[47] Grousset, **Age**, s.311.

[48] Ghevond, **Age**, p.34, b.139,140.

[49] Ghevond, **Age**, p.37, b. 147.

[50] Ghevond, **Age**, p.37,38, b. 147-149; Toumanoff, **Age**, p. 348; Kırzıoğlu, **Age**, s.230.

Kör AÇot'un oğlu Sembat'ın Vasak adlı bir kardeÇiyle ğapukh ve AÇotadlı iki oğlu vardı. 771 yılında Taron (MuÇ) ilbeği olan Vasak, Begravand SavaÇı'ndan sonra Taron beyliğini bırakarak, Bizans'a komÇu yerlerden Çoruh boylarına ve Klarceti bölgesine çekilerek buralara yerleÇti. Vasak'ın kardeÇi Sembat'ın oğlu Et Yiyen Lakaplı AÇot[51] da Ûspir bölgesindeki malikanelerini kardeÇi ğapukh'a bırakarak Çoruh boylarındaki hisselerinden vazgeçti.[52] Muhtemelen 780 civarında Vasak'ın oğlu Bagratlı prensi Adarnase vasal olarak kabul edildi ve Yukarı Ûberia toprakları içerisindeki Erusheti ve Artani isimli küçük vilayetler ona verildi.[53] Adarnase'nin Latavr isimli kızı, kendisinden toprak isteyen Kakheti (Kahet) bölgesinin prensi olan Arçil'in oğlu Juhanser (CevanÇir) ile evlendi.[54] Yukarı Ûberia bölgesini elinde tutan bir ailenin prensi olan Stephan ve Arçil, Ûberialıların da iÇtirak ettikleri, Ermeniler tarafından organize edilen 771-772 isyanından sonra Araplar tarafından yapılan misillemede büyük zarar görmüÇ, hatta ğavÇeti ve Klarceti bölgesi isyan sonrasında Müslüman güçler tarafından ele geçirilmiÇ ve mücadeleler sırasında yıkılmıÇ, ardından Arcil'in elinde bulundurduğu bölgeler üç mirasçısı arasında pay edilmiÇtir. Bu üç mirastan Juhanser'e düÇen pay, o öldükten sonra Adarnase'nin kızı aracılığı ile kendisine geçti ve diğer iki mirasçı da öldükten sonra Adarnase, Arçil'in arazisinin tamamını ele geçirdi.[55] Adarnase, Yukarı Ûberia bölgensin tamamına sahip olmasa da büyük bir kısmına sahipti bu bölgelerin arasına Juhanser'in sağlığı zamanında Vahtang'dan (Gorgaslan) inenlerin sahip oldukları Klarceti'in, ğavÇeti'in, Acara'nın, Nigal'in, Borçka'da Tao ve Bizans sınır arasındaki Orta Çoruh arazisinin: merkezi Artvin, Asis-For'in,[56] Ardahan'ın ve AÇağı Tao ile birlikte bölgedeki kalelerin üçte biri kendisine intikal etti ve Adarnase ardından Klarceti'ye geldi.[57] Adarnase'den sonra oğlu Kuropolates Büyük AÇot babasının sahip olduğu Guaramid ülkesinin tamamının baÇına geçti (787-826).[58]

AÇot, yönetimi ele geçirdikten sonra hem Samts'khe hem de Javakheti'nin[59] doğusundaki Kola ve Trialeti'yi aldı.[60] Ûberia'ya yerleÇen Bagratlı kolu, Arap toplumundaki karıÇıklıklardan

[51] Et Yiyen Lakabının takılmasına neden olarak; DüÇman ordularını ezip geçtiği için ona AÇot Mısager yani Etle Beslenen denirdi, Grousset, **Age**, s.326; Kırzıoğlu bu lakabı; Perhizde Et yediği için Etyiyen Lakabını aldığını Çeklinde açıklar, Fahrettin Kırzıoğlu, **Artvin İl Yıllığı**, 1973, s. 20.

[52] Grousset, **Age**, s.325; Kırzıoğlu, **Age**, s.232.

[53] Arsiani Dağları'ndan (Yalnız Çam Dağları) Çıldır Gölü'ne geniÇleyen, Ardahan merkezli seyrek bölge Artani'dir. Onun güney sınırı Ardahan üzerinden güneydeki küçük tepeler boyunca ilerler; hat Çıldır Gölü'ne kadar gider. Artani'nin güneyinde, batıya doğru Tao'ya kadar devam eden engebeli bölgeyi kapsayan bölge Kola'dır. Ama Çıldır Gölü kadar uzak değildir. Kola'nın merkezi Göle'dir. Erustehi temel olarak Posof Çayı ve Küçük Posof bölgesi boyunca Artani'nin güneyine devamdır. Erushet'in doğu kısmı hem Samts'khe', Artani Erushtei hemde Çıldır Gölü'nün doğuya giden Javakheti isimi bölgenin batısıdır. Toumanoff, **Age**, p.439; T.A. Sinclair, **Eastern Turkey: An Architectural And Archaeological Survey**, C.II, London 1989, p. 32; Suny, **Age,** p.29; Hübschmann, **Age**, p.354.

[54] 799-800'de Hazarlar Tiflis'i zapt ettiler ve Arçil'in oğlu Ûberia prensi Juhanser (CevanÇir)tutsak ettiler; bu olay, çok geçmeden Ûberia'daki Hüsrev hanedanının yok olup gitmesine neden oldu. Grousset, **Age**, s. 324.

[55] Sinclair, **Age**, p. 32,33.

[56] Orta Çoruh ve Barhal Vadisi ortasında günümüzde Kılıçkaya olarak bilinen Erisis (Arsik) bölgesi Asispori (Asis-Fori-Arseac'p'or) olarak bilinir. Hübschmann, bölgeyi Yukarı Tao bölgesindeki Tortum çayı ile Çoruh Nehri arasındaki bölgeye lokalize etmektedir. Hewsen, **Age**, p.210; Sinclair, **Age**, p.32; Toumanoff, **Age**, p.466, dip not 126; Hübschmann, **Age**, p.360.

[57] Thomson, **Age**, p.258; Brosset, **Age**, s.221; Toumanoff, **Age**, p.485,486.

[58] Taronlu VaÇak'tan sonra Oğlu Adarnase ve torunu AÇot ile bütün Ûberialı Bagratlılar bir Bizans unvanı olan Kuropalates unvanını taÇıyorlardı. Grousset, **Age**, s. 325.

[59] Ernst Honigmann eserinde Samts'khe'nin (Samic'ihe) muhtemelen Gürcü dilinde üç kale manasına gelen Samc'he manasına geldiğini ve bu kalelerin ise Ozrhe (Odzrkhe), Cuarise'ihe ve Lomsiant'a olduğunu iddia eder. Coğrafi olarak bölgenin batısına Acara ve ğavÇeti, doğu ve kuzey doğusunda AÇağı ve iç Ûberia bulunmaktadır. Samts'khe'nin güney ve güney doğusunda, Arsian Dağları'nın batısına ve Çıldır Gölü'nün doğusuna kadar geniÇleyen bölge tarihte Javakheti bölgesi olarak geçmektedir. Hewsen, **Age**, p.57,134; Ernst Honigmann, **Bizans Devletinin Doğu Sınırı**, (çev. Fikret IÇıltan), ÛÜ.E.F. Yay., Ûstanbul 1970,s.163,164; Toumanoff, **Age**, p.439;

[60] Ananias, Gogarene (Gugark) bölgesini dokuz vilayetten oluÇtuğunu bildirmektedir ve bunlardan birisi de Trialetiyi (T'relk) vilayetidir, Kırzıoğlu, Gogarene (Gugark) Bölgesi'ni oluÇturan vilayetleri açıklarken Trialetiyi (T'relk-Terel'k)

istifa ediyordu. Bu kolun reisi Açot, IX. yüzyılın başında Klarceti, Kola ve Artani'de hâkimiyetini iyice sağlamlaştırdı.[61] Hem Bizans İmparatoru V.Leon'un (813-820) hem de halifenin teveccühünü kazandı. Bagratlıların bölgedeki yükselişini dolaylı olarak kolaylaştıran bir başka olay ise; 809'da Tiflis'teki halife el-Emin'in otoritesini sarsan Tiflis'in Arap emiri İsmail b. Şuayip'in isyanı oldu. Şuayip ve oğlu Abdullah, Divin şehrini halifeden aldı. Bu bölgede faaliyet gösteren Açot, Bizans İmparatoru V. Leon'dan yardım istediyse de alamadı ve bu tehlikenin üstesinden gelmek için tek başına mücadele ederken Halife isyancılara karşı, bu sülalenin 772'den beri Klarceti bölgesinde yerleşmiş Bagratlılardan destek almaya karar verdi. Açot, bölgenin Arap valisi Halid b. Yezid'in yardımcı kuvveti olarak Yukarı Kur Vadisi'ni, Uplistzikhe'nin aşağısında bulunan Ksan'a (Kasan Çayı) kadar emirden ve Kahetililerden aldı (829'a doğru). Konstantinepolis sarayı İberialılaşmakta olan Bagratlı kolunun önemine çoktan varmış ve bu sülalenin prenslerine gıpta edilen Kuropolates payesini vermişti. 810 ile 829 arasında Abbasi halifesi, Adarnase'nin oğlu Kuropolates Açot'a İberia kralı unvanını verdi. Bu pozisyondaki ilk Kartlı olarak Açot, Tiflis'e gitti. İlk dönemler Tiflis'in doğusundaki Berza'da (Bardaa) oturan Açot bu yardımlar sayesinde topraklarını genişletme imkanı buldu ve Klarceti'den Ksan'a kadar bütün İberia'nın hakimi oldu.[62] Ancak daha sonra Açot, halifenin Armenia valisi Halid b. Yezid'le bozuştu ayrıca kendisine karşı açık bir isyandan veya bir şüpheden dolayı bir de Müslüman Araplar ile başlayan mücadelede Tiflis'teki Arap Emiri ile mukavemet edecek durumda olmadığı için Bizans topraklarına iltica etmek zorunda kaldı ve ailesini alarak bölgeyi terk etti. Açot mahiyeti ile ilk önce 771-772 isyanından sonra tahrip olmuş ve dizanteri salgını[63] nedeniyle nüfusunda büyük bir azalma olan Javakheti'ye geldi sonra şavşat ve Klarceti'ye geçti. Bölgenin nüfuzu az olmasına rağmen halk, oraya yerleşen Açot'u sevinçle karşıladı ve onun iktidarı şavşat ve Klarceti'de kısa zamanda eski haline geldi ve kuvvetlendi. Açot birçok köy satın aldı ve kendi arazisi üzerine çok sayıda köy kurdurdu.[64] Ayrıca Bizans İmparatoru, Açot'un bölgedeki hâkimiyetini tanıdı. Ardından Açot, Vahtang-Gorgasal'ın yapmış fakat Emevi II. Mervan'ın 744 deki seferi esnasında tahrip edilmiş ve o tarihten beri yüz üstü kalan Ardanuç kalesinin bulunduğu kayayı ormanların içerisinden bularak, oraya yeni bir kale inşa ettirdi ve surların önünde bir şehir kurdurdu. Aynı zamanda, havari Pierre ve Paul'a ithaf edilen bir kilise de inşa ettirerek oraya kendi kabrini hazırlattı ve kaleye yerleşti. Daha sonra topraklarını Berza'ya kadar genişletti.[65] Ardanuç bu inşadan sonra büyük bir ticaret şehri olarak gelişti. Karadeniz'de Hopa'dan Borçka'ya ardından Artvin üzerinden ve Yanlızçam Dağları'ndan Ardanuç'a ulaşan bir ticaret rotası mevcuttu. Bir kol ise Açara'ya İberia bölgesine oradan Arap bölgelerine ayrıca Kars ve Armenia bölgelerine giderdi. Bu yollar sayesinde Ardanuç, aldığı

Tiflis'in güneybatısına lokalize etmektedir. Trialetiyi, Javakheti'nin kuzeydoğusu ile yukarı Ksan (Kasan Çayı) vadisi arasındadır. Doğusuna Çıldır Gölü, batısında Tao bölgesi ve güneyinde Artani'nin bulunduğu ve Kür nehrinin doğduğu bölge, tarihte Kola Bölgesi olarak bilinir. Hewsen, **Age**, p. 65-65A; Hübschmann, **Age,** p.354; Toumanoff, **Age**, p.440; Fahrettin Kırzıoğlu, **Yukarı-Kür ve Çoruk Boyları'nda Kıpçaklar**, TTK Yay., Ankara 1992, s.197,198; David Marshall Lang, Trialeti'nin bin yıl önce Kuzey Kafkasya'dan gelen kurgan halkları için büyük önem arz ettiğini ve oraya Treri (Ermenice Trel) diye adlandırılan bir Kimmer kabilesinin yerleştiğini ve bölgenin ise ismini bu kabilenden aldığını iddia etmiştir. Lang, **Age**, s.65,66.

[61] Suny, **Age**, p.29,30.

[62] Toumanoff, **Age**, p.486,487; Suny, **Age**, p.30; Sinclair, **Age,** p.33: Thomson, **Age,** p.259; Brosset, **Age**, s.223.

[63] Mervan-Kru'nun Mir ve Arçil'i Anakof kalesinde kuşattığı sırasında bir dizanteri salgını vuku bulduğunu ve bu salgın sırasında 35 bin Arap askerinin bu salgın sırasında öldüğü iddia edilmektedir. Brosset, **Age**, s.205.

[64] Sumbat Davit'is-Dze, Açot'un bölgeye gelişini şöyle aktarmaktadır: Birkaç köy dışında, şavşat nüfussuzdu. Ermen egemenliği zamanında, Bağdatlı Kru bütün kaleleri yıktığı ve şavşat'a ve Ghadoni'ye kadar bütün memleketi kat etti. Kru'dan sonra şavşat vadisi perişandı ve bundan hemen sonra bir salgın, şavşat ve Klarceti memleketlerinin tahribatını tamamladı; dağınık olarak kalan birkaç yerleşimden başka kimse kalmamıştı şavşat'ta yaşayanlar ona (Açot) ilgi ve sevgi gösterdi ve O, oraya yerleşti, Tanrı ona zafer, Klarceti ve şavşat üzerinde hâkimiyet verdi. Açot satın aldığı birkaç köyü ve boşkalan diğerlerini yeniden inşa etti. Açot bu topraklardaki köyleri çoğalttı. Stephan H. Rapp, **Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts**, Lovanıı in Aedibus Peeters 2003, p.355.

[65] Rapp, **Age**, p. 356,357; Brosset, **Age**, s. 224,225; Toumanoff, **Age**, p.486; Grousset, **Age**, s. 336.

gümrük vergileri ile zenginlikleri büyürdü. Constantine Porphyrogenitus'a göre Ardanuç şehri çok kuvvetli bir savunmaya sahipti ve ayrıca şehirde önemli bir banliyö alanı vardı. Trabzon, Iberia, Abhazia, Armenia ve Suriye'den bütün tüccarlar şehre gelirdi. Şehir bu ticaretten büyük bir gümrük vergisi alırdı. Ardanuç şehrinin halkı (Arzyn) hem zengin hem de kalabalıktı ve şehir Iberia'nın, Abhazia'nın ve Mischians'in anahtarıdır.[66] Kaynaklardan anlaşıldığına göre Ardanuç'un ticari önemi ile birlikte doğu bölgesi şehirlerin yalnız Trabzon ile değil, aynı zamanda Karadeniz'in doğu kıyısındaki iller ile de ticari ilişkileri vardı.[67] Kars'tan Theodosiopolis ve Trabzon'a doğru giden ticaret yolunda, büyük olasılıkla bugünkü Sarıkamış önemli bir aktarma noktası idi ve Ardanuç aracılığıyla Doğu Karadeniz limanları ve Ardahan, Abhazia ve Iberia ile sürekli ticari ilişkileri içerisindeydi.[68]

Daha sonraki dönemde bölgenin ticari zenginliğinin yanında siyasi tarihi de yoğun bir şekilde hareketliydi. Araplara saldırmak üzere asker toplamak için Ardanuç'tan çıkan Aşot, muayyen bir yere geldikten sonra, adamlarını asker toplamaya gönderdi. Aşot'un bu emri henüz yerine getirilmemişken, Araplar ansızın üzerine atılarak onu kaçmaya mecbur ettiler. Nigal vadisine giren Aşot, orada ordusunu büyütmeye çalıştı. Kendisine katılmak üzere çağırdığı adamlar davete icabet ettilerse de aslında onu öldürmek niyetiyle geldiler. Bundan hiç şüphelenmeyen Aşot, onlar gelince niyetlerini hemen anlamasına rağmen, yanında, mukavemete yeterli olmayan pek az adam bulunduğundan bir kiliseye iltica etti ve orada, Absidin önünde kılıç darbeleri ile öldürüldü. Tsarevitch Wakhoucht, Aşot'un kendi yaptırdığı havari Paul isimli kilisede öldürüldüğünü aktarmaktadır.[69] Aşot'un üç oğlu vardı ki, bunlardan büyüğü Adarnase ve ikincisi Bagrat, babalar ile şavşat ve Klarceti'ye gittiği vakit kendisiyle beraberdi. Küçük oğlu Guaram ise Ardanuç'a geldiklerinden sonra doğmuştur.[70] Aşot'un ölümünden sonra sahip olduğu bölgeler üç oğlu arasında bölüşüldü: bunlardan en büyüğü olan Adarnase, şavşat ve Ağbağı Tao hariç, Arsian Dağları'nın batısındaki Klarceti ve Tao'da; Bizans unvanı Kuropalatesi taşıyan ve Prensler Prensi olarak bilinen I. Bagrat, Kartlı-Iberia prensi oldu; Aşot'un çocuklarının en genci olan Guaram ise Kola (Göle) hariç bu bölgenin batısındaki şavşat, ayrıca Ağbağı Iberia'nın merkezi ve batısı ile Arsian Dağları'nın doğusundaki Meschian bölgesinin içerisinde bulunan Javakheti, Trialeti, Tashiri, Abots, ve Artani'yi yönetti. Babası ve büyük babası dönemlerinde Tashiri ve Abots, Guramid bölgeleri arasında bulunmamaktaydı ancak bu iki yerleşim yeri Gogarene bölgesine dahildi ve büyük bir öneme sahipti.[71] Araplar, Aşot'un henüz küçük yaşta olan oğullarının şavşat ve Klarceti hariç bütün dış topraklarını onlardan aldı ve Iberia'ya hakim oldular. Onlar yaşları gelene kadar Ardanuç kalesinde büyüdüler ve Klarceti, şavşat ve Nigal vadilerindeki herkes gibi Araplara vergi veriyorlardı. Onlar Ardanuç'dan başka atalarından kalma arazilerle de meşgul oluyorlardı; bu sırada kardeşleri Bagrat'ı Kuropalates olarak seçtiler. Kuropalates Bagrat (826-33?-876) ve kardeşleri, Bagratlıların yerel kolunun merkezi kurumundaki Klarceti, şavşat ve Ardanuç'tan başlayarak babalarının bütün topraklarına sahip ve Araplara tabi idiler.[72] Abbasi Halifesi Memnun (813-833) zamanında Halid b. Yezid b. Meyzed, Armenia valisi olarak atandı.[73]

[66] **Constantine Porphyrogenitus de Administrandon Imperio**, Greek Ed. GY. Moravcsik, Eng. Trans. R.J.H. Jenkins, Washington 1967, p. 217; Sinclair, **Age**, s.34.
[67] H. A. Manandian, **The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade**, Erevan, 1946, English Translation by N. G. Garsoian, Lisbon 1965, p. 146.
[68] Manandian, **Age**, p. 155; Allen, **Age**, p. 81.
[69] Qrou tarafından yıkılan, aziz Pierre ve Paul kilisesini yücelten yine bu kilisede öldürülen ve gömülen Aşot tarafından yeniden inşa edilmiştir. Wakhoucht, **Age**, p.117; Ermeni Kronolojisine göre Emir Halil gelerek Aşot'u öldürdü ve kendisi de Javakheti'de öldürüldü. Thomson, **Age**, p.258,259; Brosset, **Age**, s. 225; Rapp, **Age**, p. 356.
[70] Rapp, **Age**, p. 356,357; Brosset, **Age**, s. 226.
[71] Toumanoff, **Age**, p.488,489; Toumanoff, **Agm**, p.611; Laurent, **Age**, p.278; Suny, **Age**, p.30.
[72] Rapp, **Age,** p.357.
[73] Aram Ter-Ghewondyan, **The Arab Emirates in Bagratid Armenia,** Erevan 1965, English Translation by N. G. Garsoian, Lisbon 1976, p.28.

832 yılında Abbasilerin Anadolu'da Bizanslılarla mücadelesini fırsat bilen Babek, Azerbaycan'da başlattığı isyanı genişleterek İsfahan ve Fars eyaletlerini ele geçirdi.[74] Hurremilerin isyanı ile zor günler yaşayan Abbasilerin bu durumundan yararlanmak isteyen Bizans İmparatoru Theophilos, doğuya doğru 837 yılında iki büyük sefer düzenledi. İlk sefer Malatya-Tunceli ve Harput taraflarına, ikinci sefer daha kuzeye, Kalikala'ya doğru yönelmişti. 837 yılın yaz aylarında Kalikala bölgesini alan Bizans ordusu Basean Ovası'na girdi. Günümüzde Ağrı'ya bağlı Pasin'deki Horasan ilçesine bağlı olan Komasor (Gomajor)[75] kasabasına geldi ve yerel halkın birçoğunu öldürdü geri kalanları ise Bizans topraklarına sürgüne gönderdi. Buradan harekât eden ordu asi Babek ile buluşarak güç birliği yapmak için Vanand bölgesine girdi. Tiflis Emiri İshak b. İsmail ile yapılan savaşta ağır bir yenilgi alan Bizans ordusu çekilmeden önce Tayk'ın kuzeyinde, Çoruh kıyısındaki İspir'e himayelerindeki birini, Kör Aşot'un torunu Şapuhk (Şabuh) oğlu Aşot'u yerleştirdiler ve onu konsül unvanıyla taltif ettiler. Ancak İmparator Theophilos'un bu seferleri, İspir'e Bagratlı ailesinin yeni bir kolunu yerleştirmekten başka sonuç vermedi.[76]

Kuropalates Bagrat, 837 yılındaki Bizans seferinin kendisini, Tiflis Emiri İshak b. İsmail'in onu hedef alan tehditlerinden kurtaracağına inanmıştı. Bizanslılar hem İshak b. İsmail'e karşı hem de 842'de Abhazia seferinde başarısız olmaları Bagrat'ın tedbirli bir politika güderek halifeye yaklaşmasına sebep oldu. Çünkü İshak, halifeye karşı isyan etmişti ve Kuropalates Bagrat, Arap valisi Muhammed b. Halid'e[77] yardım bahanesi ile yukarı Aras vadisini, Uplistzikhe de dahil olmak üzere, Tiflis emirliğinden geri almıştı (843). Kuropalates Bagrat, Klarceti, Kolaver ve Ardahan dahil Bagratlı prensliğinde kendi lehine olacak şekilde, İberia krallığını yeniden kurmağa başladı.[78] Bu sırada Javakheti, Trialeti, Tashiri ve Artani'nin sahibi olan Mamfal Guaram,[79] Araplarla savaşıyor ve kâh galip geliyor, kâh mağlup oluyordu. Bunun üzerine, Guaram, eyaletlerini, kardeşleri Adarnase ve Bagrat arasında taksim etti, Abots'u da karısının kardeşi olan Armenia kralına verdi. Bundan sonra Guaram'ın kardeşi Adarnase öldü. Ardından Kuropalates Bagrat 876 yılında, Davit, Aşot ve Adarnase adlarında üç oğul bırakıp öldü.[80] Ardından Kuropalates David (876-881) kral oldu.[81] Bu sırada Guaram'ın oğlu Nasr, amcasın oğlu Kuropalates David'i 881'de ihanetle öldürdü. David'in Adarnase adlı bir oğlu vardı ve babasından sonra kral oldu (881-923).[82] Nasr, kalesini inşa ettirdiği ve ordusunu büyütmek için geldiği Samtskhe ile şavşat ve Artani'a sahipti ardından 888 yılında ortaya çıkan mücadele sırasında yenildi ardından Bizans'a sığındı, sonra toprakları diğer prensler arasında paylaşıldı.[83] Büyük Aşot'tan gelen ve ailenin üçüncü kolunu oluşturan Guaram'ın soyu Nasr ile son buldu. Ancak Bagartlıların bölgedeki varlıkları, Büyük Aşot'un oğlu II. Adarnase'den inen iki ana kol ile devam

[74] Babek İsyanı için bk. Osman Turan, **„Babek""** İ.A., C.II, M.E.B. Yay., İstanbul 1979, s.171-173.
[75] Hübschmann, **Age**, p. 363; M. Hanefi Palabıyık**, "Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre Erzurum",** Türk-İslam Düşüncesinde Tarihinde Erzurum Sempozyumu, Erzurum 2006, s.535.
[76] John Skylitzes, **A Synopsis of Byzantine History, 811-1057**, Introductıon, Text And Notes Translated By John Wortley, Cambridge Unıversıty Press 2011, p.68,69; Laurent, **Age**, p.211,212; Toumanoff, **Agm**, p.611; Grousset, **Age**, s. 337; Kırzıoğlu, **Age**, s.257.
[77] İshak b. İsmail ve Muhammed b. Halid için bk. Aram Ter-Ghewondyan, **Age,** p.28,29.
[78] Brosset, **Age**, s. 227,228; Grousset, **Age**, s. 337.
[79] Asolik'in bir fıkrasından öğrendiğimize göre, Bagratlılara da verilen mamfal unvanı, bir nevi kral demek olan Arapça melikin karşılığı sayılabilir. Kelime Gürcücede kral demek olan mefe kökünün bir türevi olsa gerek. Brosset, **Age**, s.234, dip not. 238.
[80] Thomson, **Age**, p.262,263; Brosset, **Age**, s.231,232; Toumanoff, **Age,** p. 489,490.
[81] Aşot'un en büyük oğlu Adarnase'nin üç oğlu vardı; Kuropalates seçilen Gurgen, Kekelay Aşot ve yönetimi sırasında Patrik olan Ardanuçlu Sumbat, Aşot'un Kuropolates seçilen ikici oğlu Bagrat'ın üç oğlu vardır; babasından sonra kuropolates seçilen Davit, Adarnase ve Aşot, ve Aşot'un en küçük oğlu Guaram'ın Nasr ve Aşot isimli iki oğlu vardı. Rapp, **Age**, p. 357.
[82] Davit'den sonra oğlu IV. Adarnase kral oldu ve Büyük Aşot'un torunu ve Adarnase'nin oğlu Gurgen ise Kuropolates olarak geçildi. Rapp, **Age**, p. 357,358.
[83] Rapp, **Age,** p. 359; Toumanoff, **Age**, p. 489; Suny, **Age**, p.30.

etti. Bunlar; babalarının toprakları dahilinde olan, Taoʻda oturan ve kolun bu bölgedeki kurucusu olan Gurgen ile Klarcetiʻnin yöneticisi olan ve ailenin bölgedeki kolunun kurucusu Ardanuçlu Sumbatʻdır. Guaramʻin topraklarının bölünmesinin ardından Adarnaseʻnin oğlu Kuropolates Gurgen, Taoʻdaki kendi malikânesi olan Kalmakʻdan[84] çıkarak ġavÇatʻa ve Ardahanʻa yerleÇmeye geldi. Ancak Gurgenʻin bölgeye geliÇi Kartlı kralı IV. Adarnase (881-923) ile Ardanuçlu Bagratʻda hoÇnutsuzluğa neden oldu ve oluÇturdukları müttefik kuvvetlerle Gurgen ile adamlarının üzerine yürüdüler. Kuropolates Gurgen ile müttefik güçler, topladıkları askerler ile Ardanuç vadisindeki Mglinav köyünde karÇı karÇıya geldiler.[85] Yapılan savaÇ sırasında aldığı yaralardan dolayı Kuropalates Gurgen 891 yılında öldü. Ardından Adarnase ve AÇotadlarında iki oğul bıraktı ve kendisinden sonra Adarnase eristavlar esitavı oldu. Gurgenʻin oğlu olup Kuh lakabını taÇıyan AÇot ise ġavÇatʻa bölgesine hakim oldu ve ġavÇatʻta Tibet kilisesini inÇaettirdi.[86] Yapılan bu savaÇtan iki yıl önce ölen Büyük AÇotʻun torunu ve Adarnaseʻnin oğlu Sumbat, Klarcetiʻye hakimdi, Ardanuçʻta ikamet etmekteydi ve bu dönemde Çehir büyük bir imparatorluk Çehri haline geldi. Sumbatʻin sahip olduğu bölgeler arasında Acara ve Nigal de vardı ve buralar Sumbatʻin genç oğlu David tarafından yönetilmekteyken Ardanuç ise Sumbatʻin büyük oğlu Bagratʻa miras olarak kaldı. Bagratʻin da Adarnase, Gurgen, AÇot ve Davit isimli dört oğlu vardı ve topraklarını oğulları arasında bölüÇtürdü. Ardanuç, çocuğu olmadan ölen Gurgenʻe miras olarak kaldı.[87] O da burasını kardeÇi AÇotʻa (Kiskasis II. AÇot) verdi. Daha sonra AÇot, II. Gurgen (Magistor) ile kızını evlendirdi ve kendisiide Abhazia Kralı Georgeʻnin kız kardeÇi ile evli idi.[88]

Constantine Porphyrogenitusʻda Bagratlıların miras olarak dağıtılan toprakları hakkında önemli bilgiler vardır. Kitaptan anlaÇıldığına göre bu dönem hükümdarları: Klarcetiʻli (Cholarzene) Sumbatʻin torunu ve Ardanuçlu Bagratʻin oğlu Klarceti Dükü I. Gurgen (900-923), Taoʻlu I. Gurgenʻin torunu Tao Dükü II. Gurgen (918-941), Sumbatʻin oğlu ve Klarceti Dükü Gurgenʻin amcası David, Acara ve Nigal Dükü. Fakat Toumanoff, Porphyrogenitusʻda ismi geçen ve miras olarak bırakılan bölgelerin ve yöneticilerinin Gürcü Kronikleri ile uyuÇmadığını iddia etmektedir. Ancak hem Gürcü kaynaklarında hem de Porphyrogenitusʻda Klarceti yöneticileri Ardanuç yöneticileri olarak bilinirler. Taoʻlu II. Gurgen devam eden yıllarda yayılmacı bir politika izlemiÇ ve topraklarını hem akrabaları hem de komÇuları aleyhine geniÇletmiÇtir. 923 ve 941 tarihleri arasında II. Gurgen, değiÇtirmek amacıyla Ardanuçlu kayınpederi olan II. AÇotʻdan Klarcetiʻyi aldı ve ona Nigal ile birlikte Acaraʻyı verdi. Fakat sözünü tutmadı ve onu bu arazilerden mahrum etti. II. Gurgen, ardından batı Javakhetiʻyi ele geçirdi. 941 yılında II. Gurgenʻin ölümünden sonra çocuğu olmadığından dolayı Ardanuç, eÇine yani II. AÇotʻun kızına kaldı. II. Gurgenʻin diğer topraklarını IV. Adarneseʻnin oğlu II. AÇot, Abhazia Kralı George ve Bagrat arasında bölüÇtürüldü. Ardından Ardanuçlu Sumbatʻin torunu ve Davidʻin oğlu II. Sumbat, Gurgenʻin dul eÇinden, toprak değiÇtokuÇ yoluyla Ardanuçʻu aldı. Klarceti kendine özgü bir yönetim merkezine dönüÇtü ancak bu bölüÇümden sonra Tao bölgesi Ġberia yurdu oldu.[89] Daha sonra IV. Adarneseʻnin oğlu Kuropolates II. AÇot, güneyde yukarı Tao bölgesine komÇu olan Phasiane bölgesini 952 yılında Bizans

[84] Kalmak kalesi, VIII. yüzyılda komÇuları Syspiritis (Ġspir) prensliğin nüfuzu altında Taoʻda (Tayk) yaÇadıkları dönemde Bagratlılar tarafından inÇa edilmiÇtir. Kalmak, ġirakʻın lokalize ediÇine göre, yalnız yukarı Taoʻdaki Tortumʻun doğusunda Çoruh nehri vadisi ve Parhal Dağları yakınındaki bölge olan Asisʻpori veya Arseatsʻpʻor de değil, Syspiritisʻin (Ġspir) yakın çevresinde yer alması muhtemeldir. Ayrıca Asisʻpori de Adarnase tarafından Gurgenʻe miras bırakılan yerler arasındadır. Toumanoff, **Age**, p.490,491; Brosset, **Age**, s. 213; Grousset, **Age**, s. 328.

[85] Sumbat; Mglinavi köyünün Ardanuç vadisinde değil Artani (Ardahan) vadisinde olduğunu söylemektedir Rapp, **Age**, p. 359.

[86] Rapp, **Age**, p. 359.

[87] Ardanuçlu Bagratʻın oğlu eristav Gurgen, Kartlı krali IV. Adarnesi ile aynı yıl (923) öldü. Onu öldüğü sırada hamile olan karısından bir oğlu oldu ve adını babası gibi Gurgen koydular. Rapp, **Age**, p. 360; Brosset, **Age**, s. 246.

[88] **Constantine Porphyrogenitus de Administrandon Imperio**, p. 215; Toumanoff, **Age**, p.490,491.

[89] **Constantine Porphyrogenitus de Administrandon Imperio**, p. 215; Toumanoff, **Age**, p.495; Rapp, **Age**, p. 359.

İmparatorundan talep etti ve aldı. Ayrıca II. Gurgen'e ait olan Javakheti, Artani ve Şavşat'a da sahip oldu. Böylece II. Açot'un elde edemediği bölgeler arasında Abhazia'ya yakın olan yalnız iki bölge kaldı; bunlar da Acara ile Nigal idi. Bu yerler yeniden Klarceti yurduna katıldıkları zamana kadar Abhazia krallığının hâkimiyetinde kaldılar. II. Gurgen'in ölümün ve Bagratlıların Tao kolunun yok oluşunun ardından yirmi yıl içerisinde, Bagratlı IV. Adarnase'nin oğlu II. Açot tarafından kurulan İberia hâkimiyeti iki kola ayrıldı. II. Açot'un kardeşi Prens Bagrat'ın (Magistros) (945) kurduğu ve kendisine miras olarak kalan ve içerisinde Yukarı Toa, Javakheti, Kola, Artani, Şavşat ve Phasian bölgelerinin buluğu Tao bölgesinde hüküm sürmekteyken küçük kardeşi Sumbat (937-958) ise Aşağı Tao bölgesindeydi.[90] II. Açot'un 954 yılında ölümün ardından çocuğu olmadığından dolayı kardeşi Sumbat, Kuropolates oldu ancak 958 öldü ve kendisinden sonra iki oğlu kadı. Bu sırada Magistros Bagrat'ın oğlu Adarnase 961 yılında ölen bu şahsın Bagrat ve Davit isimli iki oğlu vardı. Bagrat 966 yılında öldü ve kardeşi Davit yukarı bir mevkie yükselti ve Tao, Javakheti, Kola, Artani, Şavşat ve Phasian bölgelerinin sahibi olarak Taik'li (Tao) Davut olarak anılmaya başlandı.[91]

II. Basileios (976-1025)[92] devrinde Bizans imparatorluğu kuvvet ve ihtişamının doruk noktasına varmıştı. Balkanlar'daki mücadelenin ilk yıllarında II. Basileios, Anadolu'da meydana gelen Bardas Skleros ve Bardas Phokas isyanlarından dolayı pek etkili bir politika izleyemedi. Bu isyanlardan ilki, 976-979 yılları arasında Skleros'un isyanı Orta Anadolu'da başlamış ve çevresine topladığı zengin toprak sahipleri ile Araplar ve Ermeniler tarafından desteklenmiştir. II. Basileios bu isyanı ancak Khalida dükü Bardas Phokas ve ona yardım eden yakın arkadaşı Taik dükü Davut sayesinde bastırdı.[93] Çıkan bu isyana karşı bir hamle yapmak isteyen Bizans İmparatoru, Taik'li Davut'dan yardım istedi ve vereceği yardımlar karşılığında kendisine 979'de Haltoyariç, Çormairi, Karin, Kleisuraları, Mardali adını da taşıyan Sevuk kalesiyle birlikte Basean Bölgesi'ni Hark'ı ve Apahunik Vadisi'ni mükâfat olarak vermeyi taahhüt etti.[94] 24 Mart 979 tarihinde Yukarı Sakarya boylarında bulunan Pankalya'da yapılan savaşta asi Bardas Skleros bozguna uğratıldı ve bu savaşta büyük yararlılık gösteren Davut'a İmparator, vermeyi taahhüt ettiği bu yerler ona verdi.[95] Çok isyandan yaklaşık olarak on yıl sonra Bardas Phokas kendisini İmparator ilan ettirdi ve isyana başladı (12 Eylül 987). Phokas kendisine yardım için Taik'li Davut'a başvurdu. Davut bu isteğe karşılık olarak, iki oğlunu ve yaklaşık 1000 kişilik bir kuvveti Bardas Phokas'a gönderdi.[96] Bu müttefik güçler Taronites'i yenerek bozguna uğrattıktan hemen sonra İberia kuvvetleri kendi ülkelerine döndüler. Phokas'ın ölümünden sonra İmparator II. Basileios'un gönderdiği kuvvetler sayesinde Davut itaat altına alındı ve ölümünden sonra bütün devletini ve asillerden müteşekkil ordusunu İmparator'a miras bırakmak gibi ağır basan bir taahhütte bulunmasının ardından affedildi.

---

[90] **Constantine Porphyrogenitus de Administrandon Imperio**, p. 215; Toumanoff, **Age**, p.495,496; Brosset, **Age**, s.236-245.

[91] Rapp, **Age**, p. 360,361; Brosset, **Age**, s. 246,247.

[92] Catherine Holmes, **Basil II and The Governance of Empire (976-1025)**, Oxford 2005, p.16.

[93] Skylitzes bu olayı şöyle anlatır; Phokas yardım toplamak için bütün hızıyla İberia'ya gitti. Kendisini bir ordu ile desteklemesini istediği İberia hükümdarı Davit'in yanına geldi. Khaldia Dükü olarak görev yaptığı dönemden beri Phokas'a ile iyi ilişkileri olan Davit için kolayca kabul edilebilirdi. Skylitzes, **Age**, 811-1057, p.309,310; **Mikhail Psellos'un Khronographia'sı**, s.8-10; Vasiliev, **Age**, s.392,393-405; Holmes, **Age,** p. 225; Mehmet Tezcan, **„„Selçuklu Fethi Öncesi II. Basileios'un İberia Seferleri (1021-22) Sırasında Trabzon'daki İkameti ve Bu Seferlerin Türk Fetihlerine Tesirleri"",** Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu Kültür ve Tarih Sempozyumu, 16-18 Mayıs 2006 Türk Ocakları Yay. Trabzon, s.84.

[94] Asolik, **Histoire Universelle, (Étienne Asolik de Tarôn),** Traduite de L'Arménien at Annotée, Par Frédéric Macler, Livre III, Paris 1917, p.59,60; Honigmann, **Age**, s.149.

[95] Holmes, **Age**, p.319,320; Honigmann, **Age**, s.149,150; Kırzıoğlu, **Age**, s.291,292.

[96] Jonh Harper Forsyth, **The Byzantine- Arap Chronicle (938-1034) of Yahya b.Sa'id al-Antaki,** Vol. II, The University of Michingan 1977, p.438.

İmparator tarafından Davut'a Kuropolates unvanı da verildi.[97] Davut'un 31 Mart 1000'de zehirlenerek ölümünden sonra İmparator II. Basileios, kendisine ilhak eden mirası almak istedi.[98] Gürcü Kroniklerine göre Davut, memleketini mecburen Bizans imparatoruna vaat etmeden önce yeğeni Gurgen'in oğlu Abhazia Kralı III. Bagarat'ı kendisine varis tayin etmiştir.[99] İmparator, Davut'un miras olarak bıraktığı araziler arasında bulunan Malazgirt'e girdi ve burayı İmparatorluğa ilhak ettirdi. Ardından yoluna devam ederek Vağarşagerd'e (Valaskerd-Eleşkirt) ulaştı devamında Taik'i kendisine ilhak ettirmek üzere hareket etti ve Ukhtik'e (Oukhthiq-Oltu) girdi.[100] Bütün kartal yuvası kalelerini zapt etti ve kendi yandaşlarını kalelere yerleştirdi. 1001 yılın ilkbaharında Karin, Khağdoyariç yolu ile İmparatorluk merkezi olan Constantinopolis'e döndü.[101] İmparatorun yapmış olduğu doğu seferi sonucunda Davut'un bütün mirası olan Taik, Karin, Basean bölgesi ve Abahunik veya Malazgirt diyarları fiilen Bizans İmparatorluğuna bağlanmış oldu.[102] II. Basileios, sahip olduğu bu yeni toprakların her yerine valiler, şatao derebeyleri, Grek yüksek görevlileri gibi güvenebileceği adamlarını atadı ve Batı Kafkasya'daki bu Taik bölgesinde, bir İberia theması (katepanlık) teşkil etti. İberia themasının sahası, oldukça genişletmiş olarak: „„Güney Tao, Basean, Karin, Haldoy-ariç, Mardali, Hark, Apahunik, Arzan ve Hawçiç'i de içine alıyordu.[103] Bu sırada II. Basileios'un ziyaretinden hiç de hoşnut olmayan İberia Kral Gurgen, İmparatorlukla bağlarını kopardı ve 1001/1002 yılında Taik'e girerek istila etti ve açık kasabaları ele geçirdi.[104] Fakat müstahkem Ukhtik'i alamayarak birkaç hisarda aynı akıbeti yaşadı ve beklemek için Namrvan (Narman) vadisine yerleşti.[105] Meydana gelen olayları duyan İmparator II. Basileios, Magistor Koniklion'un komutasında bir orduyu Gurgen üzerine gönderdi. Magistor, Basean'da ordugâhını kurdu ve bölgede Gurgen ile yaptığı savaşı kazandı ve 1001 yılının kışına kadar Basean'da kaldı.[106] Magistor ile Gurgen arasında yapılan anlaşma sonucunda, Gurgen, Taik üzerindeki hak iddialarından vazgeçerek yapılan bu sulh sonucunda iki taraf Taik'i bölüştü, Taik'in kuzeyi Gurgen'e bırakıldı, Basean ve Karin Ovaları ile güney komşuları Bizanslıların elinde kaldı.[107] 1008 yılında Gurgen'in ölümün ardından İberia'ya hükmetmiş olan Bagrat (1008-1014)[108] Ardanuçlu Bagrat'ın (988) oğulları ve Klarceti kralları olan Sumbat ve Gurgen kardeşleri kendisine arz-ı hürmet etmeleri için Panaskert kalesine çağırmış ve orada onları yakaladıktan sonra Tmogvi kalesine hapsettirmiş, ardından onların şehir ve kalelerini zapt etmiştir. Klarceti krallarının son temsilcileri olan Sumbat 1011 de Gurgen'in ise 1012 yılında hapiste öldükten sonra Gurgen'in oğlu Demetre ve Sumbat'ın oğlu Bagrat, imparator II. Basileios'un yanında gittiler.[109] İberia yönetici

[97] Forsyth, **Age**, p.465,466; Skylitzes, **Age**, p.321; Holmes, **Age**, p.320,321; Tezcan, **Agm**, s.86.
[98] Taikli Davit'in ölümü hakkında bk., Urfalı Mateos, **Vekayi-Nâmesi (952-1336) ve Papaz Girgor'un Zeyli (1136-162),** (çev. Hrand D. Andreasyan, Not. Edouard Dulaurer, M. Halil Yinanç), TTK. Yay., Ankara 2000, s.39,40; Forsyth, **Age,** p.471; Skylitzes, **Age**, p.321,322; Grousset, **Age**, s.519.
[99] Taik Kralı Davit'in oğlunun olmayışı ve kardeşi Gurgen'in oğlu Bagarat'ın varis tayin edilmesi hakkında bk., Brosset, **Age**, s.257,258; Forsyth, **Age**, p.467,471.
[100] Forsyth, **Age**, p.475; Asolik, **Age**, p.165.
[101] Forsyth, **Age**, p.557,558.
[102] Honigman, Davut'un sahip olduğu Taik bölgesi ile Samtskhe arasındaki Klarceti Bölgesi, Ardanuç ve çevresi, Şavşat ve Acara'nın Davut'a ait olmadığını iddia etmektedir. Gürcü Kroniklerinde ismini geçen bu yerlerin sahipleri olarak bilinen Klarceti krallarının metinde de görüleceği gibi Bagrat tarafından yakalanarak hapsedilmesi sonucunda bu bölgelerin tam olarak İberia topraklarına katılmıştır. Honigmann, **Age**, s.157,158; Brosset, **Age**, s.264.
[103] Grousset, **Age**, s.523; Tezcan, **Agm**, s.87,88.
[104] Forsyth, **Age**, p.558.
[105] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, (trans. Karen Yüzbashıan), Bürksel 1973, p.7,8 Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes Lastivertc'i'sHistory,** (trans. Robert Bedrosian), New York 1985, p.6.
[106] Kırzıoğlu, **Age**, s. 298.
[107] Grousset, **Age**, s.523; Honigmann, **Age**, s.159.
[108] 1008 yılında İberialı Gurgen'in oğlu Bagrat, İberia ve Abhazia birleşik krallığının ilk kralı oldu. Forsyth, **Age**, p.559.
[109] Brosset, **Age**, s.264.

Bagrat, Taik deki Panaskert'te 1014 yılında öldükten sonra yerine geçen oğlu Abhazia ve K'art'li Kralı Giorgi (1014-1027) ile Đmparator arasındaki iliĢkiler bozuldu. Taik arazisi üzerinde hak iddia eden Giorgi eskiden beri süre gelen iddiaları tekrardan gün yüzüne çıkardı. Đmparator ise babası Bagrat'a ikta olarak verdiği Artan, Kola Javakheti ve ġavĢat'ı Giorgi'den geri istedi ancak Giorgi bu isteği reddetti.[110] Bu geliĢmelerin ardından, Đmparator, Giorgi üzerine büyük bir ordu göndermiĢ ve Ukhtik yakınlarında yapılan savaĢta Giorgi üstün gelerek Bizans ordusunu geri püskürttü.[111] Giorgi ardından Mısır Halifesi El-Hakim ve Ani Kralı Yovannes-Smbat ile bir ittifak kurarak Đmparatorun sınır bölgesi olan Taik ve Basean'ı zapt etti. Bunu, 1021-22'de Taik'i geri almak ve David'in Bizans'a bıraktığı toprakları ele geçirmek için yürütülecek gerçek bir muharebe takip etti.[112]

Đmparator, daha 1018 (467) yılında bu bölgeye Nikomit Hükümdarı denilen birisini göndermiĢ ve bu Ģahıs bölgede bir ordu toplayarak, Transkafkasya'yı yeniden fethinin baĢlangıç noktası olan Theodosiopolis'i tekrardan inĢa ettirmiĢti.[113] Giorgi'nin hâkimiyetinin yedinci senesi olan 1021 yılında, bizzat Đmparator bütün Bizans ordusu ve birçok yabancı askerle doğuda göründü.[114] Đlk önce Suriye hudutlarına doğru harekât ettikten sonra Đmparator, Malazgirt ve Karin'e doğru yolunu çevirdi.[115] II. Basileios, ardından Basean'a girdi ve bu sırada Giorgi'de büyük bir ordu ile oraya geldi, fakat iki ordu savaĢmadan uzun süre ovada bekledikten sonra Giorgi, Basean'dan ayrılarak Ukhtik Ģehri yakınlarına çekildi, ardından bölgeyi yakıp yıkıp yağmaladı.[116] Buna çok sinirlenen Đmparator II. Basileios, bölge ahalisine dehĢet saçtı.[117] Kral Giorgi, Abhazia'nın müstahkem kalelerine çekildi ve meydanı kendisini takip eden Đmparator'a terk etti. Bunun üzerine Đmparator, on iki idari bölgeyi tahrip etti.[118] Bundan sonra Giorgi'yi, Kola'ya (Göle) kadar takip etti ve ġirimni Köyü'nde[119] meydana gelen savaĢta Đberia birlikleri büyük bir yenilgi aldılar. Đmparator burada oyalanmayıp Artani'ye kadar ilerleyerek bu bölgeyi ele geçirdi. Bu sırada Girogi, Nigal yolu ile Samts'khe'ye gitti ve iki ordu arasındaki aralıksız takip ve kovalama Đmparatorun, onu Javakheti'ye kadar takibine ve tekrardan Artani'ye geri dönene kadar devam etti. Đmparator, savaĢa ertesi yıl devam etmeye karar verdi ve kıĢı geçirmek üzere Haldik themasına (Trabzon) gitti.[120] II. Basileios, 1022 baharında ikinci Đberia seferine çıktı. Bu kez amacı ise Abhazia'ya denizden saldırmaktı. Ancak bu sırada Bizans ülkesinde büyük bir isyan çıktı ve II. Basileios'un ordusunda general olan asi Phokas'ın oğlu Tsarviz ile anlaĢan Xiphen[121] kendisini

[110] Forsyth, **Age,** p.560; Honigmann, **Age**, s.159.
[111] Forsyth, **Age**, p.560.
[112] Honigmann, **Age**, s.160; Holmes, **Age**, p.481,482; **Agm**, s.88.
[113] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.11**;** Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes Lastiverc'i's History**, p.10; Holmes, **Age**, p. 321,322.
[114] Brosset, **Age**, s.267.
[115] 470 (1021-1022) yılında Kral, büyük bir ordu ile doğu'ya geldi. Karin Ovası'nda karargâh kurdu. Gürcülerin baĢındaki Georgi'ye elçi gönderip, gelip kendisine boyu eğmesini istedi. Varharskarir Ģehrinde oturan Gürcistan uyruklu Piskopos, kralın yanına gelip ne zaman Ekepheac'e veya Karin'e gelirsen gel, Giorgi senden önce gelecektir diye taahhütte bulundu. Ve Basil ona inanıp, Giorgi'nin geliĢini bekledi. Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.11; Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes Lastiverte'i's History**, p.10.
[116] Brosset, **Age**, s.267; Grousset, **Age**, s.536.
[117] Honigmann, **Age**, s.161; Brosset, **Age**, s.268; Fahrettin Kırzıoğlu, **Ani Şehri Tarihi (1018-1236)**, Ankara 1982, s.3,4.
[118] Honigmann, **Age**, s.161; Grousset, **Age,** s.536.
[119] ġirimni Köyü hakkında bk., Hübschmann, **Age,** p. 459.
[120] Müverrih Vardan, **Türk Fütuhatı Tarihi, (889-1269),** (çev. Hrand D. Andreasyan), ĠÜ.E.F. Tarih Semineri Dergisi, c.I, Sayı:2, Đstanbul 1937, s.168; Holmes, **Age**, p. 321,322; Brosset, **Age**, s.268.
[121] Tsarviz veya Dvrhaviz, Ermeni müelliflerinin 989 yılında Basileios'a karĢı isyan eden ve bu isyan sonucu çıkan savaĢta ölen Bardas Phookas'ın oğlu Nikephoros Phokas'a verdikleri isimdir, Xiphen, Bizans müelliflerindeki Basileios'un Bulgarlara karĢı yaptığı harplerde dikkat çeken Xiphien dir. Skylitzes, **Age**, p.346; Holmes, **Age**, p.316-319; Brosset, **Age**, s.268 dip not. 382.

İmparator ilan etti.[122] II. Basileios ile Giorgi arasında devam eden barış çalışmaları sırasında Giorgi, önceden de yaptığı gibi Taik'de işgal ettiği arazinin iadesini ve İmparator'un diğer arzularını yerine getirmeyi vaat ediyordu. Ancak bir taraftan İmparatorla barış çalışmaları yaparken, bir taraftan da asi General Phokas'ın oğlu Tsarviz (Nikephoros Phokas) ve Xiphen ile Armenia Kralı Yoannes Sumbat, III. Ağotve Vaspuragan Kralı Senekerim'in oğlu Davit ile ittifak kurdu. Bu ittifakın sonucunda ise kendisine Taik'li Davit'in bütün mirasına ve Khağdoyariç'e kadar olan Theodosiopolis bölgesine sahip olma taahhütleri verildi.[123]

Bu tehlikeli ittifakı haber aldığında İmparator çoktan Taik seferine çıkmış ve Basean'da karargâh kurmuştu. İmparator, bu toprakları ve kaleleri kendisine teslim edilmesini Kral Giorgi'den talep ediyor ve akabinde barış yapacağını söylüyordu.[124] Bu zor durumdan kurtulmayı düşünen İmparatorun imdadına düşmanlarının bölünmesi yetişti. İsyanın sona ermesi ile derin bir nefes alan İmparator, bulunduğu yerden Giorgi'ye bir ültimatom göndererek Taik'li Davit'in mirasından ve bilhassa haksız olarak işgal ettiğini üç kaleden vazgeçmesini istedi. Ernst Honigmann eserinde bahis konusu yerlerin muhtemelen Gürcü dilinde (Samic'ihe) üç kale manasına gelen Samc'he arazisi olduğunu söyler.[125] Gönderilen ültimatomlara boyun eğmediğinden dolayı İmparator bir kez daha müzakere yolunu tercih etti.[126] Yapılan bütün barış müzakerelerinin sonuçsuz kalması, Gürcü kralının barışa taraftar olmadığını gösteriyordu. İmparator, Gürcü kralı takip ettiği sıra da kralının barış elçisi, İmparatorun karşısına çıktı; ancak bu sırada Gürcü süvari birliği İmparatorun karargâhına saldırdı ve meydana gelen savaşta Gürcüler büyük bir hezimet yaşadılar. Bu ağır yenilgi sonunda Gürcü Kral, İmparatorun bütün istekleri doğrultusunda barışı kabul etmek zorunda kaldı ve iki taraf arasında bir barış aktı imzalandı. Yapılan anlaşma sonucunda, önceleri Davit'in elinde bulunan Basean, Taik, Javakheti, Artani, Kola toprakları ve Şavşat arazileri ile birlikte takriben 14 kale Bizans'a bırakıldı.[127] II. Basileios, 15 Aralık 1025 yılında yetmiş yaşında öldüğünde,[128] Bizans İmparatorluğu yukarıda ismi geçen İberia bölgelerine ek olarak doğuda; Theodosiopolis yöresine, Basean, Daron'a, Abahunike'e (Manazgert-Malazgirt) ve Vasburagan'a sahipti.[129]

IX. ve X. yüzyıllarda İberia'nın politik hayatının merkezi Ağağı İberia değil Klarceti bölgesinin de içerisinde bulunduğu Yukarı İberia idi. Tiflis dahil birçok İberia bölgesi Arapların elindeyken genellikle ayrı olarak düşünülen Yukarı İberia ise Abbasi devletinden bağımsız olarak Gürcü olmayan ve Ermeni Bagratlı ailesinin hakimiyet sahasıydı. Yukarı İberia mirasçı lordların altında daha küçük soylu toprak sahipleri ile prensliklere bölündü ve bu araziler iki veya daha fazla yönetici tarafından sahiplenildi ama arazi sahiplerinin unvanları özgürdü. Bir prenslik ile diğerleri arasında bir hiyerarşi mevcut değildi. Baronların kendi sahip oldukları seviye üzerinde bir hiyerarşi vardı. IX. ve XI. yüzyıllarda İberia'nın büyük bölümlerinde kral unvanları vardı ve lordlar bu kralların vasalları durumundaydı. VI. yüzyılda lağvedildikten sonra 888 de kral unvanı yeniden hayata geçirildi. Daha önce çok güçlü bir iki baron kral unvanını kullandıysalar da bu krallara

[122] Brosset, **Age**, s.268,269.
[123] Grousset, **Age**, s.545.
[124] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.17,18; Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes Lastivertc'i's History**, p.17; Honigmann, **Age**, s.163; Grousset, **Age**, s.546.
[125] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.20,21; Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes Lastivertc'i's History**, p.20; Honigmann, **Age**, s.164.
[126] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.21,22; Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes Lastivertc'i's History**, p.22,23.
[127] Honigmann, **Age**, s.164,165.
[128] **Smbat Sparapet's Chronicle**, (trans. Robert Bedrosian), Long Branch, New Jersey 2005, p.14.
[129] Grousset, **Age**, s.549.

tabilik sözden öte bir şey değildi. VIII. yüzyılda Bagratlıların varışından 1000 yılına kadar olan zaman periyodu Klarceti bölgesinin tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Politik yapının bölünmeye doğru çok müsait olmasına rağmen İberia'nın büyük bir bölümünü birleştiren ve gerçek bir devlet yapan bu dönemde iki yönetici ön plana çıkmaktadır. Bu yöneticiler Büyük Ašot(813-826) ve 961 den 966 ya kadar kardeşiile birlikte ve 1000 yılına kadar da kendi yönettiği Büyük Davud'dur. Davut bir bütün olarak bölgenin tek yöneticisiydi ve Davut öldüğü zaman Bizans İmparatoru, Armenia'nın büyük bölümünü kendi ülkesine katmakla meşgul oluyordu ve Davut'un topraklarını da kısa zamanda işgal etti.[130] 1025 yılına doğru tamamen Bizans hâkimiyetine geçen İberia bölgesi XI. yüzyılın ikinci çeyreğinde yeni bir aklınla karşılaştı. Büyük bir ordu ile Anadolu'ya girişyapan iki Selçuklu şehzadesi İbrahim Yınal ve Kutalmış 1048 yılında Basean Ovası'ndan geçerek Karin şehrine geldiler. Daha sonra batıda Haldik (Haltik-Khaldia) themasına, kuzeyde Sper (Ispir), Taik (Tao) ve Arşarunik bölgelerine, güneyde Taron (Muş) Haçeank ve Horzean'a kadar ilerlediler. Birçok kaleyi ele geçirdikten sonra yönlerini Karaz'a çevirdiler.[131] Karaz'da girişilen mücadeleden sonra büyük bir ganimetle geri dönen iki Selçuklu şehzadesinin önü Basean Ovası'nda müttefik Bizans-Ermeni-Gürcü birlikleri tarafından kesildi. Meydana gelen savaş sonrası Gürcü Liparit'i de esir alarak bölgeden ayrılan Türk kuvvetleri yaklaşık bin yıldır devam eden Türk-Gürcü ilişkilerinin temellerini atmış oldular. Bu ilk mücadeleden kısa zaman sonra Selçuklu Sultanı Alp Arslan, 1064 yılında Klarceti ve Javakethi'yi fethederek kendi topraklarına katmasıyla birlikte bölgede yeni bir dönem başladı. Sonuç olarak, VII. yüzyılın ortalarına doğru Arapların vasıtasıyla İberia bölgesine ulaşan Müslümanlık, yöre halkları arasında kendisine taraftar bulmuş ve devam eden süre içerisinde Müslüman güçler ile Hristiyan halk arasında ki hâkimiyet mücadeleleri Hilal ile Haç kimliği kazanmıştır. VIII. yüzyılda meydana gelen mücadelelere Bizans ve Araplar gibi iki büyük gücün yanında birde Hazarların katılması bölgede bir anda Türk etkisinin görülmesine neden olmuş ve XI. yüzyılın ortalarında Selçuklu akınları sonucu Artvin ve çevresinde kurulan Türk hâkimiyeti bölgenin hem siyasi hemde sosyo-kültürel yapısında büyük değişikliklere neden olmuştur.

KAYNAKÇA

ALLEN, W.E.D., **A History of The Georgian People**, London 1932.

ARSLAN, Murat, **Roma'nın Büyük Düşmanı Mithradates VI Eupator**, Odin Yayıncılık, İstanbul 2007.

ASOLİK, **Histoire Universielle,(Étienne Asolik de Tarôn)**, Traduite de L'Arménien at Annotée, Par Frédéric Macler, Livre III, Paris 1917.

BALA Mirza, **„Gürcistan"**, İA., C.IV., Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1987, s. 838.

BEDROSİAN, **Robert, Georgian Chronicle Juansher's Concise History of the Georgians**, New York 1991.

[130] Farklı Bagratlı prenslerin arasında IX ve X yüzyılda bölünen Yukarı İberia kısaca şöyle açıklanabilir. Güneyden geçilmez ve sarp Tao ve Klarjeti batıda kale gibiydi, kuzeyde Günümüzdeki Türkiye-Gürcistan sınırı ve küçük Kafkasya olarak adlandırılan topraklar. Doğu sınırı Çıldır Gölü ve oradan kuzeye doğru uzanan Allahuekber Dağları boyunca devam eden çizgi, bu sınırın güneybatısında Armenia bölgesi, batıda Bizans imparatorluğu ve Bizans kontrolü altındaki Murgul suyu vadileri ve Borçka kazasıdır. Ağaçlı Çoruh Vadisi içerisindeki Borçka Bizans'ın askeri postasıdır. Sinclair, **Age**, p. 30,31.

[131] Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne**, p.58,59, Lastivertli Aristakes, **Patmut'iwn Aristakisi Lastivertc'woy; Aristakes Lastivertc'i's History**, p.68.

BERDZENİŞVİLİ, Nikoloz – Canaİa, Simon, **Gürcistan Tarihi (Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar,)** (çev. Hayri Hayrioğlu), Sorun Yayınlar, İstanbul 2000.

BEYGU, Abdurrahim Şerif, **Erzurum Tarihi, Abideleri, Kitâbeleri**, İstanbul 1936.

BISHOP John Mamikonean's History of Taron, Venice, 1889 (Yovhannu Mamikoneni episkoposi Patmut'iwn Taronoy), (trans. Robert Bedrosian), New York 1985.

BROCKELMANN, Carl, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, (çev. Neİat Çağatay), TTK. Yay., Ankara 2002.

BROSSET, Marie F., **Gürcistan Tarihi, (Eski Çağlardan 1212 yılına Kadar), (**çev. Hrand D. Andreasyan), Not. ve Yay., Erdoğan Merçil, TTK. Yay., Ankara 2003.

CHAMICH, Father Michael, **History of Armenian, From B.C. 2247 to the of Christ 1780 or 1299 of the Armenia Era**, (trans. Johannes Avdall), Calcuta 1827.

Constantine Porphyrogenitus de Administrandon Imperio, Greek Ed. GY. Moravcsik, Eng Trans. R.J.H. Jenkins, Washington 1967.

ÇİĞDEM, Süleyman, **„„Urartu Krallığı"nın Doğu Karadeniz İlişkilerinde Diauehi Ülkesinin Rolü""**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 9, Sayı 1, Erzurum 2007.

DARKOT, Besim, **"Erzurum",** İA., C.IV. M.E.B. Yay., İstanbul 1987, s. 341**.**

EBÛ CAFER Muhammed Bin Cerîr"üt-Taberi, **Tarih-i Taberi**, (neş.M.Faruk Gürtunca), C.III, İstanbul.

EĞİLMEZ, Savaş "**Karin Bölgesi ve Thoedosiopolis"in Kuruluşu**", Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı.33, Erzurum 2007. s.183-198.

el-BELAZURÎ, **Fütühu'l Büldan**, (çev. Mustafa Fayda), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

EMİR, Osman, **Prehistorik Dönemden Roma Dönemine Kadar Trabzon ve Çevresi**, Serander Yay., Trabzon 2011.

FORSYTH, Jonh Harper, **The Byzantine-Arap Chronicle (938-1034) of Yahya b.Sa"id al-Antaki**, Vol. II, The University of Michingan 1977.

GARSOIAN, Nina A., **Armenian between Byzantium and the Sasanians**, London 1985.

GHEVOND**, Badmutyan; Ghewond"s History**, (çev. Robert Bedrosian), New Jorsey 2006.

GHEWONDYAN, Aram Ter, **The Arab Emirates in Bagratid Armenia,** Erevan 1965, English Translation by N. G. Garsoian, Lisbon 1976. http://rbedrosian.com/Ref/Aeba/aebatoc.htm)

GROUSSET, René, **Başlangıcından 1071"e Ermenilerin Tarihi**, (çev. Sosi Dalanoğlu), Aras Yayıncılık, İstanbul 2005.

HEWSEN, Robert H., **The Geography of Ananias of Sirak (Asxarhac"oyc"),** The Long and Short Recensions, Wiesbadan 1992.

HOLMES, Catherine, **Basil II and The Governance of Empire (976-1025),** Oxford 2005.

HONIGMANN, Ernst, **Bizans Devletinin Doğu Sınırı**, (çev. Fikret Işıltan), İÜ.E.F. Yay., İstanbul 1970.

HUBSCHMANN, Heinrich, **Die Altarmenischen Ortsnamen**, Beirrejen Zur Historie Hen Topographic Armenies Orstamen, Amsterdam 1969.

İBNÜ'L-ESİR, **El-Kâmil fi't-Tarih**, C.III. Bahar Yayınları.

JENKINS, Romilly, **Byzantium, The Imperial Centuries A.d. 610-1071,** New York: Random House 1966

KAĞGARLI, Mehlika Aktok, **Anadolu'da Ermenilerin Yerleşim Yerleri-Büyük Ermenistan-Bizans'ın Ermeniler Verdiği Unvan Ve Payeler-Küropolates, Konsül, Prokonsül, Patris, Kont-Gibi Titrler, Armeno-Grek Bazileiler**, X.Türk Tarih Kongresi, C.III. Ankara 1986, s.1087-1095.

KAEGI, Walter E., **Bizans ve İlk İslam Fetihleri**, (çev. Mehmet Özay), İstanbul 2000.

KIRZIOĞLU Fahrettin, **Ani Şehri Tarihi** *(1018-1236),* Ankara 1982.

KIRZIOĞLU Fahrettin, **Artvin İl Yıllığı**, 1973.

KIRZIOĞLU Fahrettin, **Kars Tarihi**, İstanbul 1953.

KIRZIOĞLU Fahrettin, **Yukarı-Kür ve Çoruk Boyları'nda Kıpçaklar**, TTK. Yay., Ankara 1992.

KIEPERT, Heinrich, **A Manual of Ancient Geography,** Alm. trans. Macmilan and Co., London 1881.

KÖROĞLU, Kemalettin, **Urartu Krallığının Kuzeye Yayılımı ve Qulha Ülkesinin Tarihi Coğrafyası**, TTK Yay., Belleten, C.LXIV. Ankara 2000.

KRAKOS Gandzakets'i, **Krakos Gankzakets'i's History of the Armenians,** (trans. Robert Bedrosian), New York 1986.

KSENOPHON, **Anabasis (Onbinlerin Dönüşü)**, (çev. Tanju Gökçöl), İstabul 1998.

LANG, David Marshall, **Eski Halk ve Ülkeler, Gürcüler,** (çev. Neşe Günur Domaniç), Ceylan Yay., İstanbul 1997.

LASTIVERTLI ARISTAKES, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes De Lastivert, Recıt Des Malheurs De La Natiom Armenienne,** (trans. Karen Yüzbashıan), Bürksel 1973.

LASTIVERTLI ARISTAKES, **Patmut'iwn Aristakisi Lastiverte'woy; Aristakes Lastivertc'i's History**, (trans. Robert Bedrosian), New York 1985.

LAURENT, Jean, **L' Armenie, Entre Byzance Et İslam Depuıs La Conquete Arabe,** Paris 1919**.**

MANANDIAN, H. A. **The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade,** Erevan, 1946, English Translation by N. G. Garsoian, Lisbon 1965.

M.DIAKONOFF, Igor– Kashai, S.M., **Geographical Names According to Urartian Texts,** Wiesbaden 1981.

MİKHAİL Psellos'un Khronographia'si, (çev. Işın Demirkent), Ankara 1992.

MOVSES Khorenats, **History of the Armenians,** (trans. Robert W.Thomson), Londra 1980.

MÜVERRİH VARDAN, **Türk Fütuhatı Tarihi**, (889-1269), (çev. Hrand D. Andreasyan), İÜ.E.F. Tarih Semineri Dergisi, C.I. Sayı:2, İstanbul 1937.

OSTROGORSKY, Georg, **Bizans Devleti Tarihi**, (çev. Fikret Işıltan), TTK. Yay., Ankara 2006.

ÖZKUYUCU, Nadir, **"Hişam b. Abdülmelik"**, *(724-743),* İA., C.XVIII. s. 148-150.

PALABIYIK, M. Hanefi, **"Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre Erzurum"**, Türk-İslam Düşüncesi Tarihinde Erzurum Sempozyumu, Erzurum 2006.

PROCOPIUS, **Buildings**, Book VII, trans. H.B. Dewing- G.Downey, London.

RAPP, Stephan H., **Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts**, Lovanıı in Aedibus Peeters 2003.

SAINT, M.J.-Martin, **Memoires Historiques Et Geographiques Sur L'Armenie**, Paris 1818.

SARIÇAM, İbrahim, **Emevi-Haşimi İlişkileri (İslam Öncesinden Abbasilere Kadar)**, Ankara 1997, s.265-280.

SEBEOS, **Patmıtiwn Sebeosi Episkoposi Herakin; Sebeos History**, (çev. Robert Bedrosian), New York 1985.

SINCLAIR, T.A., **Eastern Turkey: An Architectural And Archaeological Survey**, C.II., London 1989.

SKYLITZES, John, **A Synopsis of Byzantine History, 811-I057, Introductıon,** Text And Notes Translated By John Wortley, Cambridge Unıversıty Press 2011.

SMBAT Sparapet's Chronicle, (trans. Robert Bedrosian), Long Branch, New Jersey 2005.

SUNY, Ronald Grigor, **The Making of the Georgian Nation,** Indiana Universty Press 1994.

TELLİOĞLU, İbrahim, **XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri**, Serander Yay., Trabzon 2009.

TEZCAN, Mehmet, **"Selçuklu Fethi Öncesi II. Basileios'un İberia Seferleri (1021-22) Sırasında Trabzon'daki İkameti ve Bu Seferlerin Türk Fetihlerine Tesirleri"**, Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu Kültür ve Tarih Sempozyumu, 16-18 Mayıs 2006 Türk Ocakları Yay. Trabzon.

The Geographyby Claudius Ptolemy, (trans. and edt. by Edward Luther Stevenson), New York 1932, repr. 1991, 5. Kitap. B.12.

THOMSON Robert W., **The Armenian History Attributed to Sebeos, translated, with notes; Sebeos History,** Liverpool 1999.

THOMSON, Robert W., **Rewritg Causcasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicle, The Orginal Georgian Texts and The Armenian Adaptation**, Oxford 1996.

TOUMANOFF, Cyril, **Studies in Christian Caucasian History**, Georgetown University Press, Washington 1963.

TOUMANOFF, Cyril, **"Armenia and Grorgia"**, The Cambridge Medieval History, vol. IV, The Byzantine Empire part I, Cambridge 1966.

TURAN, Osman, **"Babek"** İA., C.II. M.E.B. Yay., İstanbul 1979, s.171-173.

URAS, Esat, **Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi**, Belge Yay., İstanbul 1987.

URFALI MATEOS, **Vekayi-Nâmesi (952-1336) ve Papaz Girgor'un Zeyli (1136-162),** (çev. Hrand D. Andreasyan), Not. Edouard Dulaurer, M. Halil Yinanç, TTK. Yay., Ankara 2000.

VASILIEV, A.A., **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, C.I. (çev. Arif Müfid Mansel), Ankara 1943.

WAKHOUCHT, Tsarevitch, **Description Geographique de la Georgian,** (trans. M. Brosset), S.Petersbourg 1842.

YILDIZ, Hakkı Dursu, **„Abdülmelik b. Merân (685-705)"** ĠA., C.I. s.266-270.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2353-2366, ANKARA-TURKEY

ÖĞRETMEN ADAYLARININ KİTAP OKUMA ALIŞKANLIĞINA YÖNELİK TUTUM ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI*

*Fatma SUSAR KIRMIZI***

ÖZET

Eğitim düzeyi yükseldikçe okuma alışkanlığına ilişkin beklentiler de yükselmektedir. Özellikle öğretmen adayı üniversiteye geldiğinde okuduğunu analiz edebilen, değerlendirip yeni düşünme yolları üretebilen aydın insanlar olarak düşünce sistemine yön verebilmelidir. Öğretmen adayları kitap okuma alışkanlığının geliştirilmesi açısından önemli bir kitle olarak görülmelidir. Buna bağlı olarak öğretmen adaylarının okuma alışkanlığına yönelik tutumlarını ölçen ölçme araçlarına da gereksinim duyulmaktadır. Bu çalışmanın amacı öğretmen adaylarının kitap okuma alışkanlığına ilişkin tutumlarını ölçebilecek, geçerlik ve güvenirliği belirlenmiş bir ölçek geliştirmektir. Araştırmaya konu olan ölçeğin geliştirilmesi sürecinde uygun örneklem üzerinde deneme çalışması yapıldığından dolayı deneysel süreç benimsenmiştir. Ölçek geliştirme süreci 2011-2012 eğitim öğretim yılının bahar döneminde, 3. sınıf öğrencileriyle Pamukkale Üniversitesinin Eğitim Fakültesinde gerçekleştirilmiştir (n=784). Veri toplama aracının geliştirilmesinde öncelikle araştırma amacı ve problemi belirlenmiş; kompozisyon soruları ve alan taramasıyla madde havuzu oluşturulmuş; oluşturulan maddeler kapsam geçerliliğinin gerçekleştirilmesi açısından uzman görüşüne sunulmuş; belirlenen örneklem üzerinde deneme çalışması gerçekleştirilmiş; güvenirlik ve yapı geçerliliği çözümlemeleri sonrasında ise ölçeğe son şekli verilmiştir. Elde edilen verilere döndürülmüş faktör çözümlemesi uygulanmış ve 34 maddelik ÖRAKOT geliştirilmiştir. Ölçekte üç alt boyut yer almaktadır. Ölçekte yer alan maddelerin faktör yük değerleri, 80 ile, 54 arasında değişmektedir. Deneme sonrasında Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı 0,95 olarak belirlenmiştir. Yapılan çözümlemeler sonucunda ölçeğin güvenilir bir ölçme aracı olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tutum, kitap okuma alışkanlığı, ölçek geliştirme, öğretmen adayı

* Bu çalışma, 24-26 Mayıs 2012 tarihlerinde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesinde düzenlenen "**11. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu**"nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Ü. Eğt. Fak. İlköğretim Böl. Sınıf Öğretmenliği ABD. El-mek: fsusar@pau.edu.tr

AN ATTITUDE SCALE TOWARDS TEACHER CANDIDATES' READING HABIT: RELIABILITY AND VALIDITY ANALYSIS

ABSTRACT

As education level increase, the expectations related to reading habit also increase. Especially when teacher candidates reach the university level, they are expected to analyze what they read, evaluate and create new ways of thinking. Teacher candidates can also be seen as an important group whose reading habit should be developed. Consequently, measurement tools are needed to measure teacher candidates' attitudes towards reading habit. The aim of this study is to develop a valid and reliable scale that can measure teacher candidates' attitudes towards reading habit. Experimental process was employed in the study since convenient sampling was used in the scale development process in which 3rd year students (n=784) at the Education Faculty of Pamukkale University in 2011-2012 academic year were involved. In the development of the data gathering tool, the aim and the problem of the study was firstly identified, an item pool was created, the items developed were evaluated by experts in terms of content validity, a piloting of the items was conducted on the sample, and the scale was formed after reliability and construct validity analysis. The data gathered were also analyzed using rotated factor analysis and TCARHS (Teacher Candidates' Attitudes towards Reading Habit Scale) containing 34 items was developed. The scale included three sub-dimensions. The factor coefficients of the items ranged from .80 to .54. Cronbach's Alpha reliability coefficient was calculated as .95. As a result of the analysis, the scale was found to be a reliable measurement tool.

Key Words: Attitude, reading habit, scale development, teacher candidate.

Giriş

Okuma ile ilgili olarak değişik kaynaklarda değişik tanımları yer almaktadır: Yalçın'a (2002: 47) göre okuma "insanların kendi aralarında önceden kararlaştırdıkları özel sembollerin duyu organları yoluyla algılanıp beyin tarafından yorumlanarak değerlendirilmesi işlemidir." Öz'e (2001, s. 193) göre okuma "gözün satırlar üzerinde sıçraması sonucu sözcük şekillerini görerek, bunların anlamlarını kavrama ve seslendirmedir." Kavcar, Oğuzkan ve Sever'e (2005, s. 41) göre "bir yazıyı, sözcükleri, cümleleri, noktalama işaretleri ve öteki öğeleriyle görme, algılama ve kavrama sürecidir." Demirel'e (2006, s. 50) göre okuma "bilişsel davranışlarla psikomotor becerilerin ortak çalışmasıyla, yazılı sembollerden anlam çıkarma etkinliğidir." Okuma, genel olarak bir yazının sözcük, cümle, paragrafla birlikte görülerek algılanması ve anlamlandırılmasını da kapsayan karmaşık bir takım zihinsel etkinlikler bütünüdür. "Okuma tanımlarına bakılacak olursa genel olarak okumanın metni görerek seslendirme eyleminden daha fazlası olup zihinsel bir çaba gerektirdiği söylenebilir. Okuyucunun sözcüklerde yatan anlamı algılaması sürecidir. Ancak temelde okuma becerisi, algılanan bu anlamların birey tarafından yorumlanıp değerlendirme süzgecinden geçirilerek, yeni bir biçimde ifade edilmesidir. Bu sürecin başarılı bir şekilde işlemesi için okuma alışkanlığının geliştirmesi gerekmektedir" (Susar Kırmızı, 2008, s. 108).

Kitap okuma, çocukluk yıllarından itibaren geliştirilmesi gereken bir alışkanlıktır. Farklı deneyimler kazanmak, yaşamı anlamlı kılmak, düşünme becerisini geliştirmek ve daha pek çok kişisel kazanımlara ulaşmak için kitap okumak gerekmektedir. Okuyan insanın ufku genişler, yeni fikirler üretir, ürettiği fikirleri paylaşır. Son zamanlarda televizyon ya da teknolojik aletlerin adeta insanları esir aldığı göz önüne alınırsa kitap okuma alışkanlığı geliştirmenin hiç de kolay olmadığı söylenebilir.

Okuma eylemi, çocuklar için televizyon ya da bilgisayar kadar ilgi çekici değildir. Çocuklar önlerindeki seçenekleri gördükçe okumanın onlar için ne kadar sıkıcı ve zaman alıcı olduğu düşüncesine kapılmakta ve çelişkiye düşmektedirler. Oysa televizyonun ilgi çekici yönleri olmasına rağmen, öğrenme açısından, kitap okumayla karşılaştırılınca o kadar da etkili olmadığı görülebilecektir. Üstelik bu yüzden kitap okumak kalıcı öğrenmenin en iyi yolu olarak düşünülmektedir (Batur, Gülveren ve Bek, 2010).

Öğrenme ve öğretme sürecinin vazgeçilmez aracı olan kitapların işlevselliğinin devam ettirilebilmesi ancak çocuklara ve gençlere okuma alışkanlığı kazandırmakla mümkündür. Toplumların gelişmişlik düzeyi kitap okuma alışkanlığı ile ölçülmektedir. Bu nedenle eğitimin temel amaçlarından birisi de bireyde okuma alışkanlığını geliştirmektir. Türkçenin dört temel dil becerisinden birisi olan okuma bilgi edinmenin ve ana dili eğitiminin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Kitap okuma alışkanlığı insanın kendi kişiliğini, karakterini ve doğrularını oluşturması, yeni ufuklara açılamasını sağlaması bakımından önemlidir. Kitap bilgi edinmenin yanında yaşama gönül gözü bakılmasını sağlar (Ortaş, 2011). "Okuma, yalnızca öğrencilerin değil, herkesin geniş bir bilgi evrenine açılması, düşünce ve duyarlılığını geliştirmesi, toplumla sağlıklı bir iletişime girmesi için başvurması gereken etkili bir öğrenme aracıdır" (Sever, 1997: 14). Ülkemizde serbest okuma etkinlikleri, çocuk ve gençleri okumaya teşvik çalışmaları; Avrupa'da yapılan çalışmalara ve eğitim bilimindeki gelişmelere paralel bir şekilde başlamıştır. 19. yüzyıldan itibaren toplumun her kesimine okumayı sevdirme gayreti içine girilmiş; bu konuda özellikle süreli yayınlar araç olarak kullanılmıştır (Sümbül ve diğ., 2010).

Aile, öğretmen ve çevre öğrenciyi okumaya teşvik ettiğinde, okuma alışkanlığı daha kolay gelişir (Özbay, 2006; Özbay, 2005; Yılmaz, 1993). Okuma alışkanlığı yaşam boyu ve sürekli olmalıdır. Kitap okumanın vazgeçilmezliği, zamanla gelişen bir düşüncedir. Kitap okuma alışkanlığının kazandırılmasında aile ve öğretmenin rolü oldukça büyüktür. Okumayan ailelerin çocuklarının okuma alışkanlığı geliştirmesi oldukça zordur. Öğretmenler ise öğrencilerine bu konuda örnek olmak için çaba göstermelidir.

"Okulda yalnızca ders kitaplarını okuyan kişi okuryazar olmakta; ama kültürlü kişi olamamaktadır. Olaylar arasındaki zihinsel üst süreçleri yerine getirememekte, analiz-sentez yapamamakta, eleştiriye kapalı, sorumluluktan kaçan, her söylenene çabuk inanan, belleği zayıf, yorum gücü yetersiz biri olmaktadır" (Ungan, 2008, s. 219). Okur-yazar olarak öğrenme sürecini tamamlamış olmak tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Kendini yenilemeyen, çağın gereklerine uygun bir şekilde yaşamayan birey, birçok zorlukla karşılaşacaktır. Kendini yenilemenin en temel yolu ise iyi bir okuma alışkanlığına sahip olmaktır.

Türkiye'de gerek okuma alışkanlığının belirlenmesi konusunda yapılan araştırmalara ve gerekse okuma, kitap ve kütüphane konuları ile doğrudan ilişkili olan göstergelere genel olarak bakıldığında Türk halkının önemli bir bölümünün, sürekli, düzenli ve eleştirel özelliklere sahip bir okuma kültürüne sahip olmadığı, buna bağlı olarak yeterli miktarda yayın satın almadığı ve okuma kültürünün geliştirilmesi konusunda son on yıldır önemli bir mesafe kaydedemediği görülmektedir (Odabaş, Odabaş ve Polat, 2008). Okuma alışkanlığının olup olmadığının ifade edilebilmesi için Amerikan Kütüphane Derneği standartları belirlemiştir (Yılmaz, 2004): Yılda okuduğu kitap

sayısı 5'i geçmeyen kişiler, az okuyan okur tipi; yılda okuduğu toplam kitap sayısı 6 ile 20 arasında olanlar, orta düzeyde okuyan okur tipi; yılda okuduğu toplam kitap sayısı 20'yi aşan kişiler ise çok okuyan okur tipi olarak nitelendirilmektedir.

Tutum, yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan, ilgili olduğu bütün obje ve durumlara karşı bireyin davranışları üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkileme gücüne sahip duygusal ve zihinsel hazırlık durumudur (Allport, 1967; akt. Tavşancıl, 2010). Tutum bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli biçimde oluşturan bir eğilimdir. Tutumlar, insan davranışlarının en önemli tayin edicilerinden biridir. Bireylerin tutumları, sevgileri, nefretleri ve davranışlarını önemli ölçüde etkilerler (Kağıtçıbaşı, 1999; Morgan, 1991).

Tutumların temelinde iki önemli özellik yatar: Uzun sürelidirler. Bilişsel, duygusal ve davranışsal biçimleri içerirler. Bu bakımdan tutumların ölçülmesi, ilgili nesne ya da duruma ilişkin insanların sahip oldukları tutum derecesinin bilinmesi birçok alanda istenen bir durumdur (Erkuş, 2003). Tutum, öğrenmeyle kazanılan, bireyin davranışlarına yön veren ve karar verme sürecinde yanlılığa neden olabilen bir olgudur (Ülgen, 1994). Tutumların bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere üç öğesi vardır ve bu öğeler arasında genelde iç tutarlılık olduğu varsayılmaktadır. "Bu varsayıma göre bireyin bir konu ile ilgili bildikleri o konuya olumlu bakmasını gerektiriyorsa (bilişsel öğe), birey o konuya ilişkin olumludur (duyuşsal öğe). Bunu sözleri ya da davranışları (davranışsal öğe) ile gösterir" (Tavşancıl, 2010, s. 72). Tutumlar doğuştan değildir oluşmasını etkileyen birçok etken söz konusudur.

Okumaya yönelik tutumun geliştirilmesi uzun süreli bir iştir. Bu nedenle okul öncesi eğitimden başlayarak öğrenciye kitap okumayı sevdirmek eğitim sürecinin temel hedeflerinden birisi olmalıdır. Kişi okumayı boş zamanını değerlendirme etkinliğinin dışında bir yaşam biçimi olarak görmeli ve bunun vazgeçilmezliğini kendi içinde hissetmelidir. Ancak okumaya yönelik olumlu tutum geliştirmek sanıldığı kadar kolay değildir. Öğretmenlerin ve ebeveynlerin bu sürece etkisi oldukça fazladır. Özellikle öğretmen gerek sınıf içi gerekse sınıf dışı çalışmalarla öğrencide olumlu tutum geliştirmede büyük bir rol oynayabilir. Bunu başarması için de öncelikle öğretmenin kendisinin okuma alışkanlığına sahip olması gerektiği unutulmamalıdır. Bu konuda öğretmen yol gösterici olmanın ötesinde iyi bir örnek de olmalıdır. Kitap okuyan bir birey olduğunu her fırsatta öğrencileri ile paylaşmalı bu konuda belirgin davranışlar sergilemelidir. Kitap okuyan öğretmenin kişiliğinde var olan farklı davranış, düşünce ve iletişim biçimi öğrenci tarafından fark edilir. Eğitimin hangi kademesinde olursa olsun kitap okuyan öğretmen beğenilir. Öğretmenin bu farklılığı öğrenciyi de doğru davranışa yani kitap okumaya yönlendirebilir. Bir kez kitaplarla tanışan ve onların eğlenceli yönünü hisseden öğrenci kitap okumaktan kolay kolay vazgeçemez. Bu nedenle iyi bir öğretmen öncelikle kendisi kitapları sevmeli sonra da sevdiğini öğrencilerine sezdirmelidir. Elbette ki kitap okumayı sevmek daha çok öğretmenlik mesleğine özgü bir alışkanlık olarak görülmemelidir. Ancak öğretmenlerin kitap okuma alışkanlığına sahip olma konusunda ayrıcalıklı bir meslek grubu olduğu da tartışmaya götürmez bir gerçektir. Gerek öğretmenler gerekse öğretmen adayları kitap okumayı seven bir nesli yetiştirmek istiyorsa öncelikle kendileri iyi birer okuyucu olmalıdır. Kitap okumaya yönelik olumlu tutumlar geliştirmenin en etkili yollarından birisinin de bu olduğu unutulmamalıdır.

Türkiye'de son yıllarda eğitimin hemen her kademesinde okuma alışkanlığına ilişkin araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmaların düzenli aralıklarla yapılmadığı söylenebilir. Yapılan araştırmalardan bazıları şunlardır:

Bozpolat (2010) üniversite öğrencileri (Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü) ile yaptığı çalışmada 242 dördüncü sınıf öğrencisine ulaşmış, Gömleksiz (2004) tarafından geliştirilen Kitap Okuma Alışkanlığına İlişkin Tutum Ölçeğini kullanılmıştır. Araştırmada, öğretmen

adaylarının kitap okuma alışkanlığına yönelik tutumlarına bakıldığında cinsiyet değişkenine göre sevgi boyutunda kız öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Alışkanlık, gereklilik, istek, etki ve yarar boyutlarında ise cinsiyet değişkenine göre tutumlarının farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Arslantürk ve Saracaloğlu (2010) sınıf öğretmeni adayları ile sınıf öğretmenlerinin okuma ilgi ve alışkanlıklarının karşılaştırılması amacıyla, Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğrenim görmekte olan 151 sınıf öğretmeni adayı ve Aydın il merkezindeki ilköğretim okullarında görev yapmakta 203 sınıf öğretmeni ile bir araştırma yapmıştır. Araştırmada, Dökmen (1994) tarafından geliştirilen "Okuma İlgisi Ölçeği ve Okuma Alışkanlığı Yetişkinler Formu Anketi" kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre; kadın sınıf öğretmeni adaylarının ve sınıf öğretmenlerinin okuma ilgi ve alışkanlığı erkek katılımcıların okuma ilgi ve alışkanlığından daha yüksektir. Ayrıca araştırma bulguları katılımcıların okuma ilgisinin ve okuma alışkanlıklarının "orta" düzeyde olduğunu göstermektedir. Öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının en çok okudukları materyallerin sırasıyla gazete, sanat kitapları (roman, hikâye, vb.), çeşitli dergiler, kültür kitapları (deneme, vb.), bilimsel kitaplar, bilim teknik ve mizah dergileri olduğu görülmüştür. Öğrencilerin ayda ortalama 1.9 kitap ve 2.2 dergi, öğretmenlerin ise 1.5 kitap ve 2.1 dergi okudukları saptanmıştır. Katılımcılar yeterince kitap okuyamama gerekçesi olarak, "kitap fiyatlarının yüksek olması, zaman bulamaması ve yorgun olma" gibi nedenleri belirtmişlerdir. Katılımcıların okuma ilgisi ile ayda okunan kitap dergi ve sahip olunan kitap sayısı arasında anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır.

Demir (2009) Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği, Fen Bilgisi Öğretmenliği ve İlköğretim Matematik Öğretmenliği Anabilim Dalında öğrenim gören toplam 261 öğrenci ile yaptığı araştırmasında, ilköğretim ikinci kademe öğretmen adaylarının okumaya yönelik tutumlarını belirlemeyi amaçlamıştır. Uygulanan tutum ölçeğinden elde edilen sonuçlara göre kitap okumayı sevme, kitap okuma alışkanlığına sahip olma, gereklilik, istekli olma, etki ve yarar alt boyutlarında cinsiyet ve öğrenim görülen bölüm değişkenine göre anlamlı bir fark bulunmuştur. Bütün alt boyutlarda kızların lehine bir sonuç tespit edilirken; bölüm değişkeninde Türkçe Öğretmenliği ve Fen Bilgisi Öğretmenliği lehinde anlamlı bir farklılık belirlenmiştir.

Odabaş, Odabaş ve Polat (2008) Ankara Üniversitesinde yaptıkları çalışmayla, öğrencilerin cinsiyetinin, öğrenim gördükleri alanların, içinde bulunduğu ekonomik koşulların ve faaliyetlerin okuma alışkanlıklarına ne kadar etki ettiğini belirlemeye çalışmıştır. Sosyal bilimler ve fen bilimlerinde öğrenim gören 304 (kız=153; erkek=151) öğrenciye anket uygulanmış, kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha fazla okumaya zaman ayırdıkları tespit edilmiştir. Alt ve üst sosyo- ekonomik düzeydeki öğrenciler eşit okuma oranına sahiptir. Öğrencilerin bir gün içinde yaptığı dinlence faaliyetleri, okuma faaliyetinden daha fazladır.

Gömleksiz (2004) "Kitap okuma alışkanlığına yönelik tutum ölçeği" geliştirmiştir. Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde öğrenim gören 197 öğrenci ile gerçekleştirilen çalışmada, elde edilen verilere faktör analizi uygulanmıştır. Yapılan analiz sonucunda, 21'i olumlu, 9'u olumsuz toplam 30 madde seçilmiş ve ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı .88 olarak bulunmuştur. Ölçeğin KMO değeri .83, Bartlett testi ise 2202,200 olarak bulunmuştur.

Araştırmanın Amacı

Türkiye'de kitap okuma alışkanlığının yeterli olmadığı bilinen bir gerçektir. Ülkemizde okuma külfetli ve zahmetli bir süreç olarak algılanmakta, zevkli bir etkinlikten çok zorunlu, pahalı ve zaman ayrılması zor bir iş gibi düşünülmektedir. Okuma sürecinin vereceği zevkten çok okumanın yapısı üzerinde çalışılmaktadır. Bu durum çocuk yaştan itibaren bireyin üzerinde bir

baskı kurmakta ve okumadan uzaklaştırmaktadır (Ortaş, 2011; Demir, 2009). Böylece okumayan dahası okumayı adeta bir angarya gibi algılayan nesiller yetiştirmektedir. Ne yazık ki bu durum ilköğretimden üniversite yıllarına kadar devam etmektedir. Kitap okumak kişisel bir zevkin yanı sıra bir yurttaşlık görevi olarak görülmelidir. Özellikle kitap okuma alışkanlığı taşınması gereken kitle öğretmen adaylarıysa bu durumun önemi oldukça artmaktadır. Çünkü okumayan öğretmen adayı, okumayan öğretmen, okuma alışkanlığı geliştiremeyen öğretmen hatta okuma alışkanlığı gelişmeyecek öğrenciler anlamına gelmektedir.

Öğretmen adayları aslında kitapla tanışma ya da kitap paylaşımında bulunmak için iyi bir ortam içerisindedir. Ancak öğretmen adaylarının bunu ne kadar iyi bir şekilde değerlendirdiği ya da değerlendirmediği araştırmaya değer bir konudur. Özellikle öğretmen adaylarının kitap okuma alışkanlığı konusunda -toplumun diğer kesimlerine oranla- daha üst düzey davranışlara sahip olması beklenen bir durumdur. Bu beklenti göz önüne alındığında öğretmen adaylarının kitap okumaya yönelik tutumlarının araştırılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak alanda geçerliği ve güvenirliği bilimsel temellerle belirlenmiş bir ölçek gereksinimi olduğu düşüncesi oluşmuş ve söz konusu araştırma kapsamında da alana ilişkin ölçek geliştirme çalışması gerçekleştirilmiştir.

Araştırmaya konu olan "Öğretmen Adaylarının Kitap Okuma Alışkanlığına Yönelik Tutum Ölçeği" öğrencilerin kitap okumaya yönelik tutum düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Buna bağlı olarak çalışmanın amacı öğretmen adaylarının kitap okuma alışkanlıklarına ilişkin tutumlarını ölçebilecek, geçerliği ve güvenirliği sağlanmış bir tutum ölçeği geliştirmektir. Araştırmanın amacına uygun bir şekilde şualt problemler belirlenmiştir: 1. Faktör analizi sonucunda elde edilen alt boyutlar nelerdir? 2. ÖRAKOT öğretmen adaylarının kitap okumaya ilişkin tutumlarını belirleme konusunda güvenilir bir ölçme aracı mıdır?

Yöntem

Araştırmada, ölçek geliştirmede uygun örneklem üzerinde deneme çalışması yapılarak faktör analizi gerçekleştirildiği için deneysel süreç benimsenmiştir (Yurdugül, 2011, s. 8). Ölçeğin geliştirilmesinde alan yazından, öğrenci görüşlerinden, alanında yetkin uzman kişilerin düşüncelerinden ve yapı geçerliliği çözümlemesinden yararlanılmıştır.

Veri toplama aracı, ölçek geliştirme sürecine uygun olarak şu dört aşamada (Büyüköztürk, 2012) gerçekleştirilmiştir: 1. Problemi Tanımlama: Araştırma problemi ve amacı biçimlendirilmiştir. 2. Madde Yazma: Araştırmanın amacı doğrultusunda madde havuzu oluşturulmuştur. Bu aşamada, alan yazın ve öğrencilere yöneltilen açık uçlu sorulardan toplam 82 madde elde edilmiştir. 3. Uzman Görüşü Alma: Madde havuzunda yer alan maddelerin kapsam geçerliliği gerçekleştirilerek, bazı maddeler elenmiştir. 4. Ön Uygulama ve Ankete Son Şeklini Verme: Belirlenen örneklem üzerinde ölçeğin ön deneme uygulaması gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. SPSS 14 paket programında ölçeğin faktör analizi gerçekleştirilmiştir.

Evren Örneklem

Öğretmen Adaylarının Kitap Okuma Alışkanlığına Yönelik Tutum Ölçeği'nin deneme uygulaması Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesinde 3. sınıflarda, normal ve ikinci öğretimlerde gerçekleştirilmiştir. Eğitim Fakültesinde var olan öğrenci sayısı 1280 iken deneme çalışmasında bunlardan 784'üne ulaşılmıştır. Ana bilim dallarında var olan ve araştırmada ulaşılan öğrenci sayıları Tablo 1'de sunulmaktadır.

Tablo 1. PAU Eğitim Fakültesinde var olan öğrenci sayıları ve denemede ulaşılabilen öğrenci sayıları

Ana Bilim Dalı	Var Olan Öğrenci Sayısı	Denemede Ulaşılan Öğrenci Sayısı
Resim iGÖğretmenliği	60	50
Müzik Öğretmenliği	30	27
Türkçe Öğretmenliği	164	84
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği	142	123
Gngilizce Öğretmenliği	55	43
Fen Bilgisi Öğretmenliği	124	51
Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri	94	71
Sınıf Öğretmenliği	204	145
Okul Öncesi Öğretmenliği	171	68
Gliköğretim Matematik Öğretmenliği	69	55
Psikolojik DanıGma ve Rehberlik	167	67
TOPLAM	1280	784

Toplamda 784 öğrenci ile gerçekleGtirilen çalıGmanın, "faktör analizi tekniğinin kullanımı için önerilen madde sayısının beG katı örneklem büyüklüğü ölçütünü fazlasıyla karGıladığı söylenebilir" (Child, 2006, akt: Doğan ve BaGokçu, 2010, s. 67).

Ölçme Aracının Geliştirilmesi

Öğretmen Adaylarının Kitap Okuma AlıGkanlığına Yönelik Tutum Ölçeği geliGtirilmeden önce hem yurt içi hem de yurt dıGı alan yazın taranmıG (Büyüköztürk, 2012; Epçaçan ve Demirel, 2011; Dökmen, 2012; Arslantürk ve Saracaloğlu, 2010; Batur, Gülveren ve Bek, 2010; Demir, 2009; Özbay, Bağcı ve Uyar, 2008; Gömleksiz, 2004) ölçek geliGtirme sürecine iliGkin bir temel oluGturulmuGtur. Ölçek maddelerinin oluGturulmasını sağlamak amacıyla Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesinin bütün ana bilim dallarından, seçkisiz olarak birer 3. sınıf seçilmiGtir. Belirlenen sınıflarda öğrenimlerini gören öğrencilere kompozisyon Gekilinde açık uçlu sorular yöneltilmiG, düz yazı biçiminde yanıtlar elde edilmiGtir. Bu kompozisyonlara içerik analizi uygulanarak tutumla ilgili olduğu düGünülen görüGler saptanmıGtır. Elde edilen yazılarından çıkarılan yargılar bir madde havuzunda toplanmıGtır.

Ilk haliyle 62 maddeden oluGan ölçeğin kapsam geçerliliğini gerçekleGtirmek amacıyla alanında uzman sekiz öğretim elemanının görüGüne baGvurulmuGtur. Içerik ya da kapsam geçerliği kavramı, saptanan test/ölçek maddelerinin belirli bir amaca yönelik olarak kavramsal ana kütleyi temsil edebilme derecesi olarak ifade edilmektedir. Kapsam geçerliğinde ölçme aracının ölçmek istediği yapıyı ölçüp ölçmediği, ölçeği geliGtirenlerin değil, uzman görüGlerine bırakılmaktadır. Bunun nedeni, uzmanların, meslekten olmayan kiGilere göre araGtırılan yapıya ya da kavrama ait ayrıntıları daha iyi bileceklerdir (AteG, 2012; Yurdugül, 2005). Ölçeğin uygulanabilirliği, ifadeleri, dil kurallarına uygunluğu açısından alınan uzman görüGü önerileri doğrultusunda yargılar yeniden düzenlenmiGtir. Bütün bu aGamalardan sonra ölçek maddelerinin sayısı elenerek 55'e indirilmiGtir.

5'li Likert tipinde hazırlanan ölçekte, katılıyorum, büyük ölçüde katılıyorum, orta düzeyde katılıyorum, pek katılmıyorum, katılmıyorum seçeneklerine yer verilmiGtir. "Likert tipi tutum ölçeğinde, bireylerin ifadeleri genellikle beG kategori üzerinden derecelendirmesi istenmektedir. Çünkü kategori sayısı beGten aGağı düGtükçe ölçek düzeyi açısından bilgi kaybı oluGmakta, yükseldikçe kategoriler arasında belirgin farklılıklar sağlanamamaktadır" (ErkuG, 2003,

s. 167). Ölçme aracına, öğrencilerin demografik özelliklerini belirlemeye yönelik kişisel bilgiler formu da eklenerek ölçek, deneme çalışmasına hazır bir hale getirilmiştir.

Verilerin Elde Edilmesi ve Analizi

Ölçeğin deneme çalışması Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğrenim gören 3. sınıf öğrencileri ile gerçekleştirilmiştir. 822 öğrenci ile gerçekleştirilen deneme çalışmasından elde edilen ölçekler kontrol edilerek hatalı olanlar değerlendirme dışı bırakılmıştır. Yanlış doldurma yapıldığı tespit edilen 38 form elenerek, 784 kişi üzerinden değerlendirme yapılmıştır.

Ölçek uygulandıktan sonra veriler bilgisayar ortamına aktarılırken olumlu soru maddeleri için katılma derecesine göre 5'ten başlayarak puanlama yapılmış, olumsuz soru maddeleri için ise birden başlayarak puanlama yapılmıştır.

Bulgular

ÖRAKOT'un deneme çalışmasından elde edilen verilere, faktör analizi uygulanmadan önce, bu analizin uygulanmasının mümkün olup olmadığı araştırılmıştır. Bunun için KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) değeri referans olarak alınmıştır (Eroğlu ve Kalaycı, 2008). ÖRAKOT'un ilk analiz sonuçlarına göre ölçeğin KMO değeri 0,97 bulunmuştur. KMO katsayısı 1'e yaklaştıkça verilerin analize uygun olduğu, 1 olmasında ise mükemmel bir uyum olduğu anlamına gelir. Verilerin faktör analizine uygunluğu için KMO katsayısının en azından 0,60'dan yüksek olması beklenir. Bu çalışmada elde edilen değere göre örneklemin yeterli olduğu sonucuna varılmıştır.

Barlett Sphericity testi verilerin çok değişkenli normal dağılımdan gelip gelmediğini kontrol etmek için kullanılabilecek istatistiksel bir tekniktir. Bu test sonucunda elde edilen chi-square test istatistiğinin anlamlı çıkması verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğinin göstergesidir (Eroğlu, Kalaycı, 2008). Elde edilen veriler, Bartlett küresellik testi (Bartlett test of Sphericity) değeri ile incelenmiştir. Çalışmanın verilerine uygulanan Bartlett küresellik testi sonucuna göre Approx Chi-Square=3994,693 olarak bulunmuştur. Bartlett küresellik testinin sonucu 0,05 düzeyinde anlamlı çıkmıştır (p=0,000). Bartlett testinin anlamlı çıkması verilerin faktör analizi için uygun olduğunu gösterir (Büyüköztürk, 2006). Buna göre verilerin faktör analizi için uygun olduğu söylenebilir.

Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın birinci alt problemi "Faktör analizi sonucunda elde edilen alt boyutlar nelerdir?" şeklinde belirlenmiştir. Bu alt probleme yanıt vermek ve ölçeğin yapı geçerliğini saptayabilmek amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi, sosyal bilimlerde ölçek geliştirmede, ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla kullanılır. Faktör analizi, birbiri ile ilişkili değişkenleri bir araya getirerek az sayıda ilişkisiz ve kavramsal olarak anlamlı yeni değişkenler (faktörler, boyutlar) bulmayı, keşfetmeyi amaçlayan çok değişkenli bir istatistiktir. Ölçek maddelerinin faktörlerle olan ilişkisi ise faktör yük değeri adı verilen katsayı ile açıklanmaktadır. Faktör yük değerinin 0.45 ya da daha yüksek olması seçim iyi bir ölçüdür. Ancak uygulamada az sayıda madde için bu sınır değer 0.30'a kadar indirilebilmektedir (Büyüköztürk, 2006).

Verilere döndürülmüş faktör çözümlemesi yapılmıştır. Sonuçta birden fazla faktörde yer alan ve 0,45'in altında olan maddeler ölçme aracından çıkarılmış ve aynı işlemler bir kaç kez tekrarlanarak analiz gerçekleştirilmiştir. 21 madde elendikten sonra, kalan 34 madde ile ölçek oluşturulmuştur. Ölçekte yer alan maddelerin 5'i olumsuz, 29'u olumludur. ÖRAKOT'a uygulanan faktör analizi sonuçlarına göre ölçek üç alt boyuttan oluşmaktadır. Üç faktörün ölçeğe ilişkin açıkladıkları varyans 57,92'dir. Maddelerle ilgili olarak tanımlanan üç faktörün ortak varyanslarının (communalities) ise 0,42 ile 0,69 arasında değiştiği belirlenmiştir. Birinci alt boyutta

22 madde, ikinci alt boyutta 8 madde, üçüncü alt boyutta ise 4 madde yer almaktadır. Buna göre analizde önemli alt boyut olarak ortaya çıkan üç faktörün, maddelerdeki toplam varyansın ve ölçeğe ilişkin varyansın çoğunluğunu açıklağı söylenebilir.

Tablo 2. ÖRAKOT'un varimax döndürülmüş faktör yükü, ortak varyansları, aritmetik ortalamaları, standart sapmaları ve madde ölçek korelasyonlarına ilişkin değerleri

Alt Boyutlar ve Adları	Madde No	Maddeler	Varimax Döndürülmüş Faktör Yükleri	Ortak Varyanslar	$\overline{X}$	Ss	Madde Ölçek Korelasyonu
BİRİNCİ ALT BOYUT (ÖĞRENME GEREKSİNİMİNİ KARŞILAMASI VE EĞLENMEYE İLİŞKİN TUTUMLAR)	35	Kitapları arkadaşım olarak görüyorum.	,80	,68	2,28	1,22	,48
	32	Okuduğum kitaplardan oluşan bir kitaplığım var.	,80	,65	2,43	1,24	,40
	2	Kitap okumak benim için kendime zaman ayırmaktır.	,79	,65	2,30	1,17	,57
	45	Kitap okumak beni bambaşka âlemlere sürükler.	,77	,63	2,34	1,29	,41
	17	Kendi yaşantımdan bir şeyler bulduğum kitapları daha bir ilgiyle okurum.	,76	,59	2,51	1,27	,43
	9	Kitap okumak zihnimi rahatlatır.	,76	,63	2,28	1,22	,50
	31	Okumam gerektiği için değil, istediğim/sevdiğim için okurum.	,73	,57	2,39	1,23	,36
	55	Kitap okumak beni ben yapan değerlerden birisidir.	,73	,55	2,30	1,22	,39
	52	Kitap okumayı boş zaman etkinliği olarak görmek yerine, kitap okumak için zaman yaratırım.	,72	,66	2,66	1,23	,37
	10	Kitap okumak boş zamanlarımı iyi değerlendirmemi sağlar.	,71	,57	2,30	1,24	,45
	36	Sevdiğim kitabı bitirmeden elimden bırakamam.	,71	,55	2,30	1,23	,44
	24	Kitap okumayan bir öğretmen adayı da ilerde iyi bir öğretmen olabilir.	,69	,50	2,34	1,27	,44
	18	Kitap okurken geçirdiğim zaman en eğlenceli zamanlarımı ifade eder.	,69	,55	2,75	1,16	,43
	3	Kitap okurken kendimi öylesine kaptırırım ki kahramanların yerinde olsaydım ne yapardım diye düşünürüm.	,65	,44	2,43	1,18	,38
	26	Kitabın bana verdiği huzuru TV., internet yada diğer teknik araçlar karşısında hissedemem.	,62	,47	2,76	1,27	,34
	1	Öğrenmenin en etkili yolunun kitap olduğunu düşünürüm.	,61	,42	2,44	1,17	1,00
İKİNCİ ALT BOYUT (OKUMANIN GEREKSİNİM OLARAK GÖRÜLMESİ İLE İLGİLİ TUTUMLAR)	7	Okumak bir öğretmen adayı olarak temel ihtiyaçlarımdan birisidir.	,82	,69	2,09	1,22	,53
	6	Okurken farklı dünyaları ve kültürleri tanırım.	,80	,66	2,16	1,18	,50
	49	Kitaplardan öğrendiklerimi başkaları ile paylaşırım.	,78	,65	2,15	1,23	,48
	44	Kitabın her sayfasında şaşırtıcı olaylarla karşılaşmak, sonunu merak etmek beni heyecanlandırır.	,78	,67	2,14	1,25	,44
	42	Arkadaşlarımın kitap okuması beni mutlu eder.	,61	,53	2,31	1,25	,44
	29	Okumak birçok konuda eksik olduğumu hissettirir.	,54	,43	2,58	1,21	,33

İKİNCİ ALT BOYUT (KİTAP OKUMA ALIŞKANLIĞININ ANLAMI VE VAZGEÇİLMEZLİĞİNE İLİŞKİN TUTUMLAR)	30	Okumadan uyuduğum gün vicdanım rahat etmez.	,79	,64	3,20	1,30	,14
	53	Bir kitabı bitirince hemen diğer kitabı elime alırım.	,78	,67	2,96	1,53	,29
	48	Keşke hayatımda teknoloji (bilgisayar, TV., telefon vb.) olmasa da daha çok okuyabilsem.	,67	,57	2,85	1,21	,34
	11	Kitap okumak, benim için yemek yemek, su içmek kadar önemli bir ihtiyaçtır	,66	,58	2,78	1,18	,40
	14	İleride iyi bir öğretmen olmayı önemsediğim için kitap okurum.	,64	,65	2,70	1,23	,42
	51	Bir günde yapacağım işlerin listesini hazırlasaydım, kitap okumayı mutlaka dahil ederdim.	,62	,57	2,59	1,27	,39
	22	Kitap okumak yaşamın anlamıdır.	,61	,55	2,67	1,18	,44
	54	Bir eserin hem filmi hem de kitabı varsa kitabını okumayı tercih ederim.	,59	,50	2,78	1,54	,35
ÜÇÜNCÜ ALT BOYUT (KİTAP OKUMA ALIŞKANLIĞININ	47	"Kitap okumaya zaman ayıramıyorum" diyenlerdenim.	,75	,59	256	1,34	,30
	20	Kendim kitap okuyamadığımdan, okuyan arkadaşlarıma hep özenmişimdir.	,72	,54	2,71	1,42	,32
	33	Boş zamanımda kitap okumak yerine başka şeyler yapmayı tercih ederim.	,71	,55	2,79	1,21	,14
	34	Kitap okuyarak bilgi edinmek yerine internetten girip bakmayı tercih ederim.	,66	,48	2,83	1,25	,18

Tablo 2'de de görüldüğü gibi birinci alt boyut "öğrenme gereksinimin karşılanması ve eğlenmeye ilişkin tutumlar, ikinci alt boyut "kitap okuma alışkanlığının anlamı ve vazgeçilmezliğine ilişkin tutumlar" üçüncü alt boyut ise "kitap okuma alışkanlığının geliştirilmesine ilişkin tutumlar" şeklinde isimlendirilmiştir. Birinci alt boyutla yer alan maddelerin faktör yük değerleri ,80 ile ,54; ikinci alt boyutta yer alan maddelerin faktör yük değerleri ,79 ile ,59; üçüncü alt boyuta ilişkin maddelerin faktör yük değerleri ise ,75 ile ,66 arasında değişmektedir.

İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorum

Araştırmanın amacı doğrultusunda, "ÖRAKOT öğretmen adaylarının kitap okumaya ilişkin tutumlarını belirleme konusunda güvenilir bir ölçme aracı mıdır?" şeklinde belirlenen ikinci alt probleme yanıt vermek amacıyla güvenirlik çözümlemeleri yapılmıştır. Deneme sonrasında Cronbach's Alpha güvenirlik katsayıları birinci boyuta ilişkin olarak 0,78; ikinci boyuta ilişkin olarak 0,88; üçüncü boyuta ilişkin olarak 0,72 şeklinde belirlenmiştir. Deneme öncesinde Cronbach's Alpha güvenirlik katsayıları 0,96 şeklinde belirlenirken deneme sonrası ise 0,95 olarak belirlenmiştir.

Ölçeğin, alt ölçeklerinin belirlenmesi sonrasında, güvenirlik çözümlemesi kapsamında Spearman-Brown korelasyon katsayısı ve Guttman Split-half güvenirlik katsayısı hesaplanmıştır. Splitt-halff modeline göre yapılan güvenirlik analizinde ölçek 17 ve 17 madde olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Birinci grubun Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı 0,91, ikinci grubun Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı ise 0,92 olarak bulunmuştur. Yapılan analiz sonucunda ise iki grup arasındaki korelasyon katsayısı 0,89 olarak bulunmuştur. Yani iki grup arasında pozitif yönde doğrusal bir ilişki bulunmaktadır (Equal-lenth Spearman-Brown=0,94, Guttman Splitt-half=0,94, Unequal-lenth Spearman-Brown=0,94). Elde edilen değerler ışığında bu ölçeğin okuma alışkanlığına yönelik tutumu ölçme konusunda güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Ölçeğin uygulanmasında her bir katılımcının ölçekten alabileceği ağırlıklı ham puan en az 34, en çok ise 170'tir. Toplam puanın yüksek olmasının, öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarının olumlu olduğunun, düşük olması da tutumlarının olumsuz olduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır (Ölçeğin son hali için bkz. EK-1).

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmada, öğretmen adaylarının okuma alışkanlıklarına yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla "öğrenme gereksiniminin karşılanması ve eğlenmeye ilişkin tutumlar, kitap okuma alışkanlığının anlamı ve vazgeçilmezliğine ilişkin tutumlar ve kitap okuma alışkanlığının geliştirilmesine ilişkin tutumlar" alt boyutlarından oluşan 34 maddelik bir ölçek geliştirilmiştir.

Birinci alt boyut olan "öğrenme gereksiniminin karşılanması ve eğlenmeye ilişkin tutumlar" boyutu 22 maddeden oluşmaktadır. Bu alt boyuttan elde edilebilecek en düşük puan 22, en yüksek puan ise 110'dur. "Kitap okuma alışkanlığının anlamı ve vazgeçilmezliğine ilişkin tutumlar" boyutu 8 maddeden oluşmaktadır. Bu alt boyuttan alınabilecek en düşük puan 8, en yüksek puan ise 40'tır. "Kitap okuma alışkanlığının geliştirilmesine ilişkin tutumlar" alt boyutunun ise madde sayısı 4 olup, bu boyuttan alınabilecek en düşük puan 4, en yüksek puan ise 20'dir.

Deneme sonrasında yapılan analizlerde ölçeğin Cronbach's Alpha güvenirlik katsayıları birinci boyuta ilişkin olarak 0,78; ikinci boyuta ilişkin olarak 0,88; üçüncü boyuta ilişkin olarak 0,72 şeklinde tespit edilmiştir. Ölçekte yer alan alt boyutlara ilişkin katsayıların yüksek olması alt boyutlarda yer alan maddelerin birbiri ile tutarlı olduğunu göstermektedir. Ölçeğin geneline yönelik olarak ise belirlenen Alpha değeri ise 0,95'tir. Güvenirlik analizleri sonucunda elde edilen değerler bu ölçeğin okuma alışkanlığına yönelik tutumu ölçme konusunda güvenilir bir ölçme aracı olduğu göstermektedir (Tavşancıl, 2010; Büyüköztürk, 2006). Öte yandan ölçeğin geneline yönelik Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısının alt boyutlara ilişkin katsayılardan yüksek olması, ölçeğin hem çok boyutlu hem de tek boyutlu kullanılabileceği yönünde değerlendirilmiştir (Bozanoğlu, 2004). Ölçekte faktör yük değeri 0,45'ten yüksek maddeler yer almaktadır.

Çalışma sonuçlarına bağlı olarak şu öneriler geliştirilmiştir: Bu çalışma, öğretmen adaylarının kitap okumaya ilişkin tutumlarını belirlemeye yöneliktir. Bundan sonra yapılacak olan akademik çalışmalarda öğrenmen adaylarının kitap okuma alışkanlıklarının diğer boyutları araştırılabilir. Öğretmen adaylarının olduğu gibi öğretmenlerin de okuma alışkanlığına yönelik tutumlarını ölçebilecek ölçekler geliştirilmelidir. Öğretmenlerin okuma alışkanlığı ile öğrencilerin okuma alışkanlığı arasında bir ilişki olup olmadığını ölçen çalışmalar yapılmalıdır. Eğitim Fakülteleri, kitap okumaya yönelik ölçekleri geliştirmeye destek olmalı ve elde edilen sonuçlar doğrultusunda kitap okuma alışkanlığını geliştirici yönde çalışmalar yapmalıdır. Eğitim Fakültelerinin bütün ana bilim dallarında "kitap okuma alışkanlığını geliştirme" adı altında seçmeli bir ders konulmalı ve bu ders aracılığıyla hem öğretmen adaylarının kitap okuma alışkanlığını geliştirmeye yönelik çalışmalar yapılmalı hem de ilerde öğrencilerinin kitap okuma alışkanlığını nasıl geliştirecekleri konusunda stratejiler öğretilmelidir. Öğretmen adaylarının başka dil becerilerini (konuşma, yazma, dinleme vb.) ölçebilecek araçlar da geliştirilmelidir. Araştırma kapsamında ulaşılan veriler Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi örnekleminden elde edilmiştir. Daha kapsamlı örneklemler üzerinde çalışılarak öğretmen adaylarının okuma alışkanlığına yönelik tutum ölçekleri geliştirilmelidir.

KAYNAKÇA

ALLPORT, G. W. (1967). Attitudes, readings in attitude theory and measurement. New York. JohnWiley ve Sons. Akt: TavŞancıl, E. (2010). *Tutumların ölçülmesi ve spss ile veri analizi*, Ankara: Nobel yayın dağıtım.

ARSLANTÜRK, E. ve Saracaloğlu, A. S. (2010). Sınıf öğretmenlerinin ve sınıf öğretmeni adaylarının okuma ilgi ve alışkanlıklarının karşılaştırılması. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 155-176.

ATEş, A. (2012). *Eğitsel yazılım değerlendirme ölçeği: geçerlik ve güvenirlik çalışması*, http://www.et-ad.net/dergi/index.php.journal adresinden 14.05.2012 tarihinde indirilmiştir.

BATUR, Z., Gülveren, H. ve Bek, H. (2010). Öğretmen adaylarının okuma alışkanlıkları üzerine bir araştırma: UŞak Eğitim Fakültesi örneği. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.* 3 (1), 32-49.

BOZANOĞLU, Ş (2004). Akademik güdülenme ölçeği; geliştirmesi, geçerliği, güvenirliği. *AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi,* 37, 2, 83-98

BOZPOLAT, E. (2010). Öğretmen adaylarının okuma alışkanlığına ilişkin tutumlarının değerlendirilmesi (Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi örneği). *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 2 (1), 211-228.

BÜYÜKÖZTÜRK, ş. (2012). Anket geliştirme. http://www.tebd.gazi.edu.tr/cilt3/sayi_2.com adresinden 14. 05. 2012 tarihinde indirilmiştir.

BÜYÜKÖZTÜRK, ş. (2006). *Sosyal Bilimler için veri analizi elkitabı: İstatistik, araştırma deseni, SPSS uygulamaları ve yorumu.* Ankara: Pegem Yayıncılık.

CHILD, D. (2006). The essentials of factor analysis. (Third Ed.). Continuum, London. Akt: Doğan, N. ve BaŞokuçu, T. O. (2010). İstatistik tutum ölçeği için uygulanan faktör analizi ve aşamalı kümeleme analizi sonuçlarının karşılaştırılması. *Eğitim ve Psikolojide Ölçme Değerlendirme Dergisi.* 1 (2), 65-72.

DEMİR, T. (2009). İlköğretim II. kademe öğretmen adaylarının okuma alışkanlıkları üzerine bir araştırma (Gazi Üniversitesi örneği), *Turkish Studies*, 4 (3), 717-745.

DEMİREL, Ö. (2006). *Türkçe ve sınıf öğretmenleri için Türkçe öğretimi*. Ankara: Pegema Yayıncılık.

DOĞAN, N. ve BaŞokuçu, T. O. (2010). İstatistik tutum ölçeği için uygulanan faktör analizi ve aşamalı kümeleme analizi sonuçlarının karşılaştırılması. *Eğitim ve Psikolojide Ölçme Değerlendirme Dergisi*. 1 (2), 65-72.

DÖKMEN, Ü. (2012). Lise ve üniversite öğrencilerinin okuma becerileri, ilgileri, okuma ve kütüphane kullanma alışkanlıkları. http//dergiler.ankara.edu.trdergiler405086155.pdf adresinden 14.05.2012 tarihinde indirilmiştir.

EPÇAÇAN, C. ve Demirel, Ö. (2011). Okuduğunu anlama öz yeterlik algısı ölçeğinin geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (16), 121-128.

ERKUş, A. (2003). *Psikometri üzerine yazılar*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları No: 24

EROĞLU, A. ve Kalaycı, ş. (edt.). (2008). *SPSS uygulamalı çok değişkenli istatistik teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

GÖMLEKSİZ, M., N. (2004). Kitap okuma alışkanlığına ilişkin bir tutum ölçeğinin geçerlik ve güvenirliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2), 185-195.

KAĞITÇIBAŞI, Ç. (1999). *Yeni insan ve insanlar*. İstanbul: Evrim Basım Yayım ve Dağıtım.

KAVCAR, C. Oğuzkan, F., ve Sever, S. (2005). *Türkçe öğretimi Türkçe ve sınıf öğretmenleri için.* Ankara: Engin Yayınevi.

MORGAN, C.T. (1991). *Psikolojiye giriş*. (Çev. Arıcı, H., Aydın, O. ve ark.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları.

ODABAŞI, H., Odabaşı, Y. Z. ve Polat, C. (2008). Üniversite öğrencilerinin okuma alışkanlığı: Ankara Üniversitesi örneği. *Bilgi Dünyası*, 9 (2), 431-465.

ORTAŞ, İ. (2011). Kitap okuma alışkanlığı nasıl kazandırılır? Kitap okuru bir toplum muyuz? http://turkoloji.cu.edu.tr/genel/ibrahim_ortas_okuma_aliskanligi.pdf, adresinden 02. 05. 2012 tarihinde indirilmiştir.

ÖZBAY, M. (2005). *Bir dil becerisi olarak dinleme eğitimi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖZBAY, M. (2006). Okuma eğitiminde çevre faktörü. *EJER,* 24, 161-170.

ÖZ, F. (2001). *Uygulamalı Türkçe öğretimi.* Ankara: Anı Yayıncılık.

ÖZBAY, M., Bağcı, H. ve Uyar, Y. (2008). Türkçe öğretmeni adaylarının okuma alışkanlığına yönelik tutumlarının çeşitli değişkenlere göre değerlendirilmesi, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 9 (15), 117-136.

SEVER, S. (1997). *Türkçe öğretimi ve tam öğrenme.* Ankara: Anı Yayıncılık.

SUSAR KIRMIZI, F. (2008). Okuma (105-139). İçinde, Arslan ve Diğ. (2008). *Etkinliklerle Türkçe öğretimi.* Bursa: Ekin Kitapevi.

SÜMBÜL, A. M. ve diğ. (2010). Lise öğrencileri kitap okuma alışkanlıkları. *Konya İli araştırma Raporu.* Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi.

TAVŞANCIL, E. (2010). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Nobel yayın dağıtım.

UNGAN, S. (2008). Okuma alışkanlığımızın kültürel altyapısı. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 7(1), 218-228.

ÜLGEN, G. (1994). *Eğitim psikolojisi: Kavramlar, ilkeler, yöntemler, kuramlar ve uygulamalar*. Ankara: Bilim Yayınları

YALÇIN, A. (2002). *Türkçe Öğretimi Yöntemleri –Yeni Yaklaşımlar-*. Ankara: Akçağ Basım Yayın.

YILMAZ, B. (2004). Öğrencilerin okuma ve kütüphane kullanma alışkanlıklarında ebeveynlerin duyarlılığı. *Bilgi Dünyası*, *5*(2), 115-136.

YURDUGÜL, H. (2012). Ölçek geliştirme çalışmalarında kapsam geçerlik indeksinin kullanımı. http://yunus.hacettepe.edu.tr/~yurdugul.pdf adresinden 04.05.2012 tarihinde indirilmiştir.

YURDUGÜL, H. (2005). Ölçek geliştirme çalışmalarında kapsam geçerliği için kapsam geçerlik indekslerinin kullanılması. *14. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi, 28-30 Eylül*, Denizli, Pamukkale Üniversitesi.

EK-1

Öğretmen Adaylarının Kitap Okuma Alışkanlığına Yönelik Tutum Ölçeği

	MADDELER	Katılıyorum	Büyük Ölçüde Katılıyorum	Orta Düzeyde Katılıyorum	Pek Katılmıyorum	Katılmıyorum
1.	Öğrenmenin en etkili yolunun kitap olduğunu düşünürüm.					
2.	Kitap okumak benim için kendime zaman ayırmaktır.					
3.	Kitap okurken kendimi öylesine kaptırırım ki kahramanların yerinde olsaydım ne yapardım diye düşünürüm.					
4.	Okurken farklı dünyaları ve kültürleri tanırım.					
5.	Okumak bir öğretmen adayı olarak temel ihtiyaçlarımdan birisidir.					
6.	Kitap okumak zihnimi rahatlatır.					
7.	Kitap okumak boş zamanlarımı iyi değerlendirmemi sağlar.					
8.	Kitap okumak, benim için yemek yemek, su içmek kadar önemli bir ihtiyaçtır.					
9.	İlerde iyi bir öğretmen olmayı önemsediğim için kitap okurum.					
10.	Kendi yaşantımdan bir şeyler bulduğum kitapları daha bir ilgiyle okurum.					
11.	Kitap okurken geçirdiğim zaman en eğlenceli zamanlarımı ifade eder.					
12.	Kendim kitap okuyamadığımdan, okuyan arkadaşlarıma hep özenmişimdir.					
13.	Kitap okumak yaşamanın anlamıdır.					
14.	Kitap okumayan bir öğretmen adayı da ilerde iyi bir öğretmen olabilir.					
15.	Kitabın bana verdiği huzuru TV., internet yada diğer teknik araçlar karşısında hissedemem.					
16.	Okumak birçok konuda eksik olduğumu hissettirir.					
17.	Okumadan uyuduğum gün vicdanım rahat etmez.					
18.	Okumam gerektiği için değil, istediğim/sevdiğim için okurum.					
19.	Okuduğum kitaplardan oluşan bir kitaplığım var.					
20.	Boş zamanımda kitap okumak yerine başka şeyler yapmayı tercih ederim.					
21.	Kitap okuyarak bilgi edinmek yerine internetten girip bakmayı tercih ederim.					
22.	Kitapları arkadaşım olarak görüyorum.					
23.	Sevdiğim kitabı bitirmeden elimden bırakamam.					
24.	Arkadaşlarımın kitap okuması beni mutlu eder.					
25.	Kitabın her sayfasında şaşırtıcı olaylarla karşılaşmak, sonunu merak etmek beni heyecanlandırır.					
26.	Kitap okumak beni bambaşka âlemlere sürükler.					
27.	"Kitap okumaya zaman ayıramıyorum" diyenlerdenim.					
28.	Keşke hayatımda teknoloji (bilgisayar, TV., telefon vb.) olmasa da daha çok okuyabilsem.					
29.	Kitaplardan öğrendiklerimi başkaları ile paylaşırım.					
30.	Bir günde yapacağım işlerinlistesini hazırlasaydım, kitap okumayı mutlaka dahil ederdim.					
31.	Kitap okumayı boş zaman etkinliği olarak görmek yerine, kitap okumak için zaman yaratırım.					
32.	Bir kitabı bitirince hemen diğer kitabı elime alırım.					
33.	Bir eserin hem filmi hem de kitabı varsa kitabını okumayı tercih ederim.					
34.	Kitap okumak beni ben yapan değerlerden birisidir.					

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2367-2382, ANKARA-TURKEY

DİSİPLİNLER ARASI BİR DİSİPLİN OLARAK TÜRKÇE EĞİTİMİ

Namık Kemal ŞAHBAZ[*]
Yunus Emre ÇEKİCİ[**]

ÖZET

Disiplinler arasılık, günümüz sosyal bilimleri için bir gerekliliktir. Çoğu kez, herhangi bir soruna bir tek disiplinin çerçevesinden bakmak yetersiz olabilir. Disiplinler arası araştırmalar, bilgiye farklı bakış açıları sunar. Bu çalışmada görece yeni bir bilimsel disiplin olan Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliği gerek kuramsal gerek de uygulama boyutuyla betimlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle Türkçe eğitiminin araştırma alanları (Okuma eğitimi, konuşma eğitimi, yazma eğitimi, dinleme eğitimi, dil bilgisi öğretimi, ilk okuma ve yazma öğretimi, çocuk edebiyatı, Türkçe öğretmeni yetiştirme, Türkçe eğitimi tarihi) açıklanmış, daha sonra Türkçe eğitiminin disiplinler arası araştırmalara neden gereksinim duyduğu tartışılmıştır. Çalışmada, araştırılması amaçlanan olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Türkçe eğitimi ile eğitim bilimleri, dilbilim, yazınbilim, sosyoloji, psikoloji, tarih ve tıp disiplinleri arasındaki disiplinler arası ilişkiler irdelenmiştir. Bilimsel bir disiplin olarak ele alınmasa da kişisel gelişim konularıyla (ikna, etkili iletişim, yapay zekâ, duygusal zekâ, NLP) Türkçe eğitimi arasındaki etkileşim, bu çalışmada açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma, Türkçe eğitimi alanında yapılacak yeni araştırmalara farklı bir boyut ve bir bakış açısı kazandıracak olması nedeniyle önemlidir. Araştırmanın sonuçları itibariyle hâlihazırda Türkçe eğitimine yönelik disiplinler arası çalışmalar yapılmaktadır. Ancak okuma eğitimi, konuşma eğitimi, yazma eğitimi, dinleme eğitimi, dil bilgisi öğretimi, ilkokuma ve yazma öğretimi, çocuk edebiyatı, Türkçe öğretmeni yetiştirme ve Türkçe eğitiminin tarihsel gelişimi bağlamında yukarıda söz edilen disiplinlerle doğrudan ilişkili araştırmaların yapılabilmesi Türkçenin bir bilim dili olarak kendini ispatlamasına aracı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe eğitimi, alt alanlar, disiplinler arasılık, bilim, etkileşim.

[*] Yrd. Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, El-mek: nksahbaz@gmail.com
[**] Yüksek Lisans Öğrencisi, Mersin Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, El-mek: yunusemrecekici@hotmail.com

TURKISH EDUCATION AS AN INTERDISCIPLINARY DISCIPLINE

ABSTRACT

Interdisciplinary is a requirement for social sciences at the present time. Most of the time, it may be insufficient to look at any problem from the same framework of a discipline. Interdisciplinary researches offer different perspectives to the knowledge. In this study, as a new scientific discipline, Turkish education and its interdisciplinary quality is defined in terms of both theoretical and practical aspects. For this purpose, firstly, research areas of Turkish education (reading training, speaking training, writing training, listening training, first reading and first writing teaching, children's literature, Turkish teacher training, history of Turkish training) are described; then, it is discussed that why Turkish education needs for interdisciplinary research. In the study, document review method was used as it includes analysis of written materials about fact and facts aimed to be researched. The interdisciplinary relationships between Turkish education and educational sciences, linguistics, science of literature, sociology, psychology, history and medical are analysed. In this study, it is tried to explain the interaction between Turkish education and personal development which is not accepted even as a scientific discipline. It was tried to explain in the study that here is an interaction between Turkish education and personal development issues (persuasion, effective communication, artificial intelligence, emotional intelligence, NLP) even though these are not considered to be a scientific discipline. This study is important in that it will help new researches over Turkish education have a different dimension and a new viewpoint. There are already interdisciplinary studies over Turkish education as a result of this study. However, the researches in relation with the disciplines above mentioned will help Turkish prove itself to be a scientific language if they can be done in context of reading education, speaking education, writing education, listening education, grammar teaching, first reading and writing teaching, children's literature, training Turkish teachers and historical development of Turkish education.

Key Words: Turkish education, sub-fields, disciplinarily, science, interaction.

1. Giriş

Söz konusu insan olunca, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin düşünme olduğu üzerinde genel bir kabul vardır. Descartes'ın ortaya attığı "Düşünüyorum, o halde varım." savı, insanın temel niteliğini özetler gibidir. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayrı kılan, onun varlığını kanıtlayan düşünebilme yetisinin sağlayıcısı ve sürdürücüsü ise meraktır. Küçük bir bebeğin dünyayı algılamak için gösterdiği çaba bile bu durumu örneklemeye yetebilir. Bebeklikte yoğunlaşan merak duygusu, yetişkin bir birey için yaşamın anlamı demektir. Soru işaretleri, insan aklının işleticisi gibi çalışır. İnsan, her an binlerce uyarıcı ile karşılaşıyor ve bu uyarıcılar karşısında merak duygusuyla yaşamı anlamlandırmaya girişir. İnsanoğlu, geçmişten günümüze

merak duyduğu konulara, yanıt aradığı sorulara çözüm üretmek için belli başlı yollar inşa etmiştir. Büyüköztürk vd. (2011, 1-4) ile Erkuş (2011, 15), bu yolları; gelenekler, otoriteler, deneyimler, mantık, görüş birliği, doğaüstü güçler ve bilim olarak ele almakta ve açıklamaktalar.

İnsanlar merak ettikleri konulara yanıt bulabilmek için kimi zaman geleneklerden yararlanmışlardır. Bazı bilgiler, alışkanlıklar şeklinde, ailede ya da bir kültürde kuşaktan kuşağa aktarılarak elde edilir. Gelenekler yararlı olabileceği gibi "batıl inançlar", "koca karı ilaçları", "töre cinayetleri" gibi sonuçlara da yol açabiliyor. Bununla birlikte güvenilir bilgiye sahip olmak için o konudaki otoritelerin görüşlerinden de yararlanılabilir. Ancak bu durumda, otorite sayılan kişinin o alandaki bütün konular hakkında bilgi sahibi olmasının zorluğu, bilginin güvenirliğini zedeleyecektir. Kişi duyuları aracılığıyla elde ettiği deneyimlerini, bilmek için bir araç olarak kullanabilir. Çoğu zaman kişiye yardımcı olan deneyimler, kimi yerlerde yanıltıcı olabilir. Sözgelimi silah sesi olarak işitilen bir patlama sesi, aslında bir egzoz sesidir. Bilgi elde etmenin başka bir yolu da mantıktır. Ancak gözleme dayanmayan mantık, yanıltıcı sonuçlar vermektedir. Mantıkta önermelerden biri yanlışsa, yargı doğru olabilir de olmayabilir de. Bilgiyi kendimiz dışında diğer kişilerle görüş birliği yaparak da edinebiliriz. Ancak grubun çoğunluğunun oy vermesi doğruluğun güvencesi değildir. Bilgiye ulaşma konusunda çaresizliğin hissedildiği durumlarda doğaüstü güçlere inanma yolu da sıklıkla kullanılır. Falcılık, ruhbanlık, büyücülük bu tür bilgiler sağlar (Büyüköztürk vd. 2011, 1-4; Erkuş 2011,15).

Yukarıda özetlenmeye çalışılan bilgiye ulaşma yollarının tümü, güvenilir ve geçerli bilgi sunamadıkları için eleştirilmiştir. Bilimsel bilgi, insanoğlunun merakını güvenilir ve geçerli bir biçimde doyurma savıyla ortaya çıkmıştır.

İnsanlar, sürekli olarak kendilerini ve çevrelerini aydınlatma, tanıma, olay ve oluşumları açıklama ve karşılaştıkları problemlere güvenilir çözümler arama uğraşı içindedirler. Her problem çözümü, belli kararların alınmasını; her karar belli "bilgiler"in elde edilmesini gerektirir (Karasar 2011, 3). İşte bilim, bu gerekliliğin koşuludur. Bilimin; evrendeki düzeni bulma, gerçeği arama, insanlığın daha rahat yaşam sürdürebilmesi için gerekli araç gereç ve yolları bulma… gibi bir amacı; kuramsal ve görgül yanlardan oluşan, deney ve gözlemle bu amaç için kullanılan bir yöntemi ve bu yöntem sonucunda elde edilen bir bilgi ya da ürünü vardır (Erkuş 2011, 29). Böyle bakıldığında bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden ayıran en önemli özelliğin gelişigüzellik değil, yöntemlilik olduğu söylenebilir. Bilimin yöntemliliğinin ise nasıl olacağı tarihte çok tartışılmıştır, günümüzde de bu tartışmalar devam etmektedir.

Tarih, ilkçağlardaki felsefe-bilim birlikteliğinden özerk bilimsel disiplinlere doğru bir akış seyretmiştir. Bu tarihsel serüven içinde geçerli bilginin rasyonalist mi yoksa ampirik mi olduğu; bilgiye ulaşmak için tümdengelimin mi, tümevarımın mı kullanılacağı tartışılmıştır. Bugün gelinen noktada ise tartışılan konuların birbirini tamamladığı konusunda bir uzlaşma söz konusudur. Bugünkü yoğun tartışma, tekbiçimleşen yaşama karşın bilimsel anlayışın nasıl bir tavır takınacağıdır. Disiplinler arasılık bu tartışmanın odağında yer almaktadır. Bilimsel alandaki kalıplaşma ve sabit fikirlilik, sıkça eleştirilen diğer bir konudur ve değişen yaşamın yeni ve farklı yöntem ve yaklaşımlarla, özgün bağlantıların kurulması ve sorgulanmasıyla, disiplinler arası çalışmalarla çözümlenebileceği dile getirilmektedir (Özdemir 2011, 102).

Bu çalışmada, görece yeni bir bilimsel disiplin olan Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliği gerek kuramsal gerek de uygulama boyutuyla betimlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle Türkçe eğitiminin araştırma alanları açımlanmış, daha sonra disiplinler arası araştırmalara neden gereksinim duyduğu tartışılmıştır. Türkçe eğitiminin eğitim bilimleri, dilbilim, yazınbilim, sosyoloji, psikoloji, tarih ve tıp disiplinleriyle kurduğu veya kuracağı olası disiplinler arası ilişkiler irdelenmiştir. Bilimsel bir disiplin olarak ele alınmasa da kişisel gelişim konusuyla Türkçe eğitimi arasındaki etkileşim, bu çalışmada açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Bir Disiplin Olarak Türkçe Eğitiminin Çalışma Alanları

Aşağıda ele alınan çalışma alanlarının hepsi, bilimin "betimleme, açıklama, yordama ve denetimleme" (Erkuş 2011) amaçlarına hizmet etmektedir. Yani, ele alınan konuların, problemine göre, ne olduğu, başka problemlerle hangi ilişkileri kurduğu, söz konusu bilgi ve yorumlar sonucunda gelecekte nasıl sonuçlar verebileceği ve son olarak elde edilen bilgilere göre sürecin kontrol altına alınmasını içermektedir. Okuma eğitimi, konuşma eğitimi, dinleme eğitimi, yazma eğitimi, dil bilgisi öğretimi, çocuk edebiyatı, Türkçe öğretmeni yetiştirme ve Türkçe eğitiminin tarihi olarak ele alınan çalışma konuları, yukarıdaki amaçlara hizmet eder.

2.1. Okuma Eğitimi

Dört temel dil becerilerinden okuma, her şeyden önce bir anlama işidir. Okuma tanımlarında özellikle anlamaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Harris ve Sipay (1981, 10) okumayı yazı dilinin anlamlı olarak yorumlanması olarak değerlendirir. Tinker ve McCullough (1968, 8), okumayı geçmiş yaşantılarla oluşturulan anlamların yazılı ve basılı sembolleri tanıma, hatırlama ve algılamaya olan etkisine dikkat çeker. Okumak insanın iyi düşünmesini, iyi yargılamasını, iyi tat almasını dağlar. İnsanlığın bütün kültürel birikimleri karşısında eleştirel bir bakış açısıyla durabilmeyi kazandırır (Yıldız 2000, 107).

Okuma sadece gözün, kâğıt üstündeki lekeyi görmesi değil; aynı zamanda gördüğü lekelere anlam vermesi ve yorumlaması işidir. İnsanlık birikiminin kuşaktan kuşağa aktarılmasının en önemli ayaklarından birisi okumadır ve okumanın eğitim yoluyla kazandırılması beklenir. Bu amaçla okuma eğitimi görevi, ülkemizde Türkçe eğitimine verilmiştir.

Bir inceleme alanı olarak okuma eğitimi, okumanın hangi koşullardan etkilendiğini; okumayı engelleyen sorunları; okumanın fiziksel, zihinsel ve toplumsal yönünü; hangi yöntemlerin okuma becerisini geliştirmeye katkı sunduğunu, okumanın gelişim dönemlerine göre içeriğini, okuma türlerini ve türlerin başarılarını; okuma etkinliklerinin çeşitli değişkenlere göre başarı düzeyini vb. süreçleri içerir. Özce söylemek gerekirse okumanın nasıl daha olumlu olabileceği, sorunlarının giderilmesi için yapılması gerekenler, okuma eğitiminin araştırma amacıdır.

2.2. Konuşma Eğitimi

Öteden beri, konuşma insanla birlikte anılmaktadır. İnsanı insan yapan en belirleyici faktör insanın konuşabilir olmasıdır (Temizyürek, Erdem ve Temizkan 2011, 199). İnsan aklından geçirdiklerini konuşma aracılığıyla başkalarına aktarma gereksinimi duyar. İlk konuşma eğitimi, bilinçsiz ve hedefsiz bir biçimde ailede verilmeye başlanır. Ancak, ailenin verdiği sistemsiz eğitim, konuşmanın geliştirilmesi için yeterli değildir. Güzel ve etkili konuşma becerisi, toplumsal yaşamda başarıya ulaşmada kişilere her zaman yardımcı olmaktadır. Bu nedenle eğitim ortamlarında sistemli bir biçimde, bu amaçla çalışmalar yapılmalıdır. Konuşma eğitiminin varlık nedeni böyle özetlenebilir.

Bir çalışma alanı olarak konuşma eğitimi, ses-nefes çalışmalarını, söyleyiş güzelliğini ve aynı zamanda konuya-içeriğe uygun konuşmanın önemini inceler. Konuşma türleri, konuşma yöntemleri, güzel konuşma önündeki engeller, konuşmanın fiziksel ve zihinsel unsurları, konuşma etkinliklerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi ve bütün bunların birbiriyle ilişkisi konuşma eğitiminin inceleme konuları olarak açıklanabilir.

2.3. Dinleme Eğitimi

Bireyler anlamadan anlatma olanağına sahip olmadıkları için anlamanın ana etkeni olan dinleme becerilerini geliştirmek zorundadırlar (Ungan 2009, 135). Diğer bir anlama becerisi olan okuma, her zaman yeterli olmayabilir. Kişiler arası sözlü iletişim, toplumsal yaşamda sıkça

kullanılmakta, anlaşmanın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu nedenle konuşma becerisi ne denli önemliyse dinleme becerisi de konuşmayı tamamlayan bir beceridir. Bu nedenle dil becerileri kapsamında dinlemenin Türkçe derslerinde geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

Dinleme eğitimi, her ne kadar Türkçe eğitimi programlarına yakın bir geçmişe girmiş olsa da iletişimin önemli bir ayağı olduğu anlaşılmış ve geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, dinlemenin nitelikleri; dinlemeyi etkileyen fizyolojik, psikolojik, bilişsel, sosyal etmenler; dinleme yöntemleri ve yöntemlerin başarısının sınanması, dinleme etkinliklerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi gibi konularda çalışmalar yapılmıştır.

2.4. Yazma Eğitimi

Yazı sayesinde kuşaklar ve toplumlar arasında bilgi ve kültür aktarımı çok daha kolay ve etkili hâle gelmiştir (Coşkun 2009, 50). Yazma, kısaca, kurallarına uygun, bütünlüğü içinde metin oluşturma becerisi olarak tanımlanabilir. Yazma eğitimi ise bu becerinin belli prensipler ve yöntemler dâhilinde hedef kitleye kazandırılması amacıyla verilen eğitimdir (Çeçen 2011, 127-128). Yazının sınırsız gücü ile insanların hafızalarını karşılaştırmak, insanın hanesine bir eksi yazılmasına neden olur. Konuşma ve dinleme becerileri aile ortamında bir noktaya kadar gelişirken yazma becerisinin sistematik bir eğitim ortamında öğrenilmesi ve geliştirilmesi gereklidir. Bu nedenle eğitimin ilk kademesinden başlayan yazma eğitimi, gelecek yıllarda insanlar için olumlu sonuçların doğmasını sağlamaktadır.

Bir çalışma alanı olarak yazma eğitimi, yazı güzelliğini, yazma yöntemlerini, yazma yöntemlerinin başarılarını, yazı türlerini, yazmayı etkileyen koşulları, materyallerle yazma becerisinin gelişimini, yazma engellerini, yazma etkinliklerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesini, özce söylemek gerekirse öğretim ortamlarındaki yazma yaşantılarını incelemektedir.

2.5. Dil Bilgisi Öğretimi

Dil bilgisi bir dilin sesleri, sözcük türleri, bunların yapıları, cümle olarak dizilmeleri ve cümle içindeki görevleriyle, çekimleriyle ilgili kuralları inceleyen bir bilim dalıdır (Demirel 1999, 73). Bu bilim dalının bulguları, Türkçe öğretimine katkılar sunmaktadır. Öğretimsel olarak dil bilgisinin doğru konuşma ve yazmanın yanında doğru düşünmemize de yardımcı olduğu söylenmektedir (Kavcar, Oğuzkan ve Sever 2005, 74).

Bugüne kadar dil bilgisi konuları, ilköğretimin ikinci kademesinde Türkçe dersi içinde, ortaöğretimde ise bazen müstakil bir ders, bazen de edebiyat ve kompozisyon derslerinin içinde kaynaştırılarak işlenmiştir (Karahan 2009, 24). Günümüzde dil bilgisi öğretimindeki genel kanı, çocuklara kural öğretmekten çok kuralları sezdirmek ve dil becerilerinin daha sistematik bir biçimde gelişmesini sağlamaktır. Bu bağlamda, Türkçe derslerinde dil becerilerinin tamamlayıcı bir parçası olarak dil bilgisi öğretimine yer verilmektedir.

Türkçe eğitiminin önemli bir parçası olan dil bilgisi öğretimi bağlamında, dil bilgisinin konulara göre öğretimi, konu-yöntem ilişkisi, materyallerle dil bilgisi öğretiminin içeriği, dil bilgisi-dil becerisi ilişkisi, dil bilgisi etkinliklerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi gibi problemler üzerinde incelemeler yapılmaktadır.

2.6. İlkokuma ve Yazma Öğretimi

İlkokuma ve yazma öğretimi, genel olarak ifade edilen okuma ve yazma öğretiminden farklıdır. "İlkokuma ve yazma öğretiminin genel amacı, çocuğa yaşamı boyunca kullanacağı okuma-yazmanın temel becerilerini kazandırmaktır" (Demirel 1999, 66). Okuma yazmanın hangi koşullarda altında daha verimli sonuç verdiğini tartışmak ilkokuma yazma öğretiminin temel ereğidir. Cümle temelli öğretim-ses temelli öğretim yöntemleri, bu bağlamda sıklıkla inceleme

konusu yapılmıştır. Gelişim dönemleri, öğretim yöntemleri ile ilkokuma ve yazma öğretimindeki ilişkiye yönelik çalışmalar da göze çarpmaktadır.

2.7. Çocuk Edebiyatı

Çocuk edebiyatı, çocukların dil gelişimlerine ve anlama düzeylerine uygun, gereksinimlerini de önceleyen bir yaklaşımla, çocuklara yaşam ve insan gerçekliğini sanatsal nitelikli dilsel ve görsel iletilerle sunan, onların duygu ve düşünce dünyalarında etkilenimler uyandıran yapıtların genel adı biçiminde tanımlanabilir (Sever 2007, 41).

"Çocuğa göre edebiyat" biçiminde açıklanabilecek olan çocuk edebiyatı, Türkçe eğitiminin muhataplarının çocuklar olması nedeniyle, Türkçe eğitiminin öncelikli materyalleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bir araştırma konusu olarak incelenmektedir. Çocuk edebiyatı incelemeleri, edebiyat ürünlerinin dilsel-içeriksel yapıları, dilsel-içeriksel yapılarının çocuğa uygunluğu, yaş aralığı-çocuk edebiyatı ürünleri birlikteliği, çocuk edebiyatı ürünlerinin Türkçe derslerinde kullanılabilirliği, çocuk kitaplarının sosyal ve psikolojik yönü gibi problemler üzerinde durmaktadır.

2.8. Türkçe Öğretmeni Yetiştirme

Öğretmen yetiştirme, çok boyutlu ve kapsamlı bir konudur. Öğretmen adaylarının seçimi, hizmet öncesi eğitimi, uygulama (staj) dönemi ve bu dönemdeki izleme-değerlendirme çalışmaları, hizmet içi eğitim gibi konular, tümüyle öğretmen yetiştirme kavramı içine girer (Kavcar 2002, 1). Özerk bir alan olarak Türkçe öğretmeni yetiştirme üzerine çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalar, öğretmen yetiştirme programlarının içeriği, derslerin işlevi, öğretmen adaylarının niteliği, Türkçe öğretmenlerinin yaşadığı sorunlar gibi konular üzerinde odaklanmaktadır.

2.9. Türkçe Eğitiminin Tarihi

Tarih araştırmaları, geçmişin geleceğe bir ışık oluşturması düşüncesiyle gerçekleştirilir. Türkçe eğitiminin tarihi, bu anlamda araştırmacılara bir birikim sunmaktadır. Türkçenin varlık kazandığı ilk günden günümüze Türkçe bir yolla öğretilmiştir. Bununla birlikte *Divân-ı Lügati't-Türk*'ten günümüze Türkçenin öğretimi incelenmekte ve elde edilen bulgular, günümüz Türkçe eğitimi için ufuk açıcı bilgiler sunabilmektedir.

3. Günümüzde Bilimsel Disiplinler İçin Bir Zorunluluk: Disiplinler Arasılık

Bilim adamları, bilimleri sıralamaya veya derecelendirmeye kalktıklarında, kendi bilim dallarına öncelik ve kısmen de üstünlük tanıyan tasnifler yaparlar. Her bir bilim mensubu, kendi bilim dalının önemini ve diğerlerine üstünlüklerini anlata anlata bitiremez (Demir 2009, 16). Bu durumun bir nedeni, bilim kişisinin olayları veya olguları kendi penceresinden açıklama alışkanlığıdır. Ulusoy (2007, 389), bu durumu öyküleyici bir anlatımla şöyle açıklamaktadır:

Karayollarında sık rastladığımız kazalardan birisi daha olmuş; alkollü olduğu ileri sürülen bir sürücü yol kenarındaki bariyerleri aşarak uçurumdan uçmuştur. Değişik disiplinlerde işinin uzmanı kişiler bu kazayı incelediklerinde şöyle yorumlarda bulunabilirlerdi herhalde. Psikolog, sürücünün sorumluluk duygusunun gelişmediğini öne sürebilirdi; sosyolog, toplumda giderek yaygınlaşan aşırı alkol kullanımının bir örneği olarak yorumlayabilirdi; karayolu mühendisi belki bariyerlerin malzeme seçimindeki hatadan bahsedecekti ve makine mühendisi de fren sistemindeki dengesizliğin analizini yapacaktı. Bütün bu uzmanlar tek başlarına kendi uzmanlık alanlarından hareketle isabetli yorumlar getirebilmekle beraber sonuçta sorunun çok yönlü niteliğine uygun bir yoruma ulaşılamayacaktı. Burada gereken ise farklı disiplinlerden kişilerin bir ekip olarak sorunun bütünselliğini koruyarak farklı yönlerinden irdelemesidir. Birden fazla akademik, bilimsel veya sanat disiplininin bir araya gelerek soruna yaklaşımları ve kendi

aralarında oluşturdukları çalışma yaklaşım ve kuralları disiplinler arası yaklaşımın farklı düzeylerini oluşturur.

Yukarıdaki örnekte yer aldığı gibi, bir sorunun birden çok nedeni olabilir. Hatta bazen sorunlar, tek bir disiplinin çözemeyeceği kadar karmaşık bir yapıda da olabilir. *Günümüzde insan yaşantısının sosyal yapısını açıklamak için tek bir sosyal bilimin çerçevesinden bakmak yetersizdir* (Ulağlı 2006, 33). Disiplinler arası bakış, böylesi konularda olabildiğince geniş bir çerçeve sunmayı amaçlar.

Bilim tarihine bakıldığında, disiplinlerin özerkleşmesinin başka disiplinlerden kopmasıyla gerçekleştiği görülür. Aslında bu durum bir işbölümünün gereğidir. Bilimsel disiplinler arasındaki işbölümü, geleneklerin bir ürünüdür. Bilinen disiplinler arasındaki engeller sürekli ve değişmez değildir (Karasar 2011, 11). Zaten disiplinler varlığın üzerinde çalıştıkları parçalarıyla değil varlığa bakış açılarıyla birbirinden ayrılırlar (Hepkon 2006, 20).

Günümüzde, bilimsel gelişimin geldiği bu noktada, uzmanlaşmanın artmasıyla birlikte, hangi bilim dalının nerede başlayıp nerede bittiğini kestirebilmek çok güç duruma gelmiştir. Birbiriyle iç içe geçmiş pek çok alt dallar doğmakta, disiplinler arası eşgüdümlü çalışmalar her geçen gün kendini dayatmaktadır (Erkuş 2011, 36).

Bilimin amaçları bağlamında denebilir ki disiplinler arası anlayış, bilimin açıklama alanına hizmet etmektedir. Bir olguyu betimlemek için o olgunun dışına çıkmaya gerek yoktur; olguyu oluş süreci içinde algılamak ve kaydetmek yeter. Oysa bir olguyu açıklamak için o olgunun dışında başka olgulara başvurmak gereği vardır (Yıldırım 2010, 96). Bu açıklamaların yanında Yıldırım ve Şimşek'in (2008, 37-38) konuya ilişkin saptamaları konuyu serimlemektedir:

Disiplinler arası anlayış, insan davranışlarının karmaşık olduğunu ve ancak bir bütün olarak çalışılması durumunda gerçek davranışların ortaya çıkarılabileceğini savunur. "Bütüncül anlayış" geleneksel olarak bilime yön veren "mekanik anlayış"tan farklıdır. Mekanik anlayış, dünyayı birbirinden bağımsız küçük parçacıkların toplamı olarak görür. Bu anlayışa göre insan davranışı parçalara ayrılarak gözlenebilir ve ölçülebilir. Bu parçaların ayrıntılı bir biçimde çalışılması insan davranışının bütününü anlamaya olanak verir. Oysa bütüncül anlayış, insan davranışının birbirinden bağımsız alt birimlere ya da parçalara ayrılamayacağını, çünkü tüm davranışların birbiriyle etkileşim halinde olduğunu savunur. Bu çerçevede mekanik anlayışa göre yapılan çalışmalar insan davranışını tam olarak ortaya koyamayabilir.

4. Türkçe Eğitiminin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Bilim, inceleme konusu ve yöntemi yönünden kapsamı ve sınırları kesinlikle belli bir etkinlik değil, çok yönlü, sınırları yer yer belirsiz karmaşık bir oluşumdur (Yıldırım 2010, 16). Disiplinler arası çalışma ile karmaşık olgular çözümlenmeye çalışılır. "Disiplinler arası çalışma bilgiye tek yönlü bakış açısını değil, tümel bir yaklaşımı önceler. Böylelikle bilimsel bilgi, tek bir alanın tekelinde saltlaşmaz; özellikle toplumsal konuların araştırıldığı çalışmalarda, bu konuların birbiriyle çapraşık ilişkili birçok boyutunun betimlenmesine olanak tanır" (Kanatlı ve Çekici 2011). Türkçe eğitimi, eğitim gibi açık bir sistemin parçasıdır ve bu nedenle onun disiplinler arası çalışmalarla beslenmesi zorunludur.

Türkçenin öğretimini bilimsel temeller üzerine yapılandırma, disiplinler arası çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Türk dili ve edebiyatı eğitimi, eğitim bilimleri, psikoloji, sosyoloji, psikiyatri, nöroloji gibi disiplinlerdeki verilerin ışığında daha sağlıklı Türkçe öğretilirken; Türkçenin eğitimi ana bilim dalından farklı bilimsel disiplinlerin doğmasına da aracı olmaktadır (Şahbaz 2009, 15). Bu bağlamda Türkçe öğretiminin diğer disiplinlerle kurduğu ilişkiler betimlenmelidir. Eğitim

bilimleri, dilbilim, yazınbilim, sosyoloji, psikoloji, tarih ve tıp incelemeye dâhil edilen disiplinlerdir.

4.1. Eğitim Bilimleri

4.1.1. Gelişim Psikolojisi

Gelişim psikolojisi, döllenmeden başlayarak kişiyi beden, zihin, duygu ve coşku, toplumsal ve cinsel yönlerde olan gelişmelerini basamak basamak inceleyerek "sağlıklı bir kişilik geliştirme"nin yöntemlerini saptamaya çalışır (Binbaşıoğlu 1992, 17). Bir başka tanıma göre ise gelişim psikolojisi, insan davranışlarında doğumdan ölüme kadar tüm yaşamı boyunca geçirdiği bedensel, zihinsel, bilişsel, duyuşsal ve sosyal yönlerden gelişimini ve değişimini inceler (Yurtal 2008, 5).

Özellikle dilsel gelişimin, gelişim psikolojisinin incelediği bedensel, zihinsel, bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimlerle ilişkisinin incelenmesi Türkçe eğitimi açısından önem taşımaktadır. Bu tür incelemeler, Türkçe eğitiminin dilsel gelişime göre eğitim anlayışı sergilemesine yardımcı olacaktır. Hangi yaş ve gelişim düzeyinde hangi dilsel becerilerin ne dozda kazandırılacağı, çok önemli ve günümüz Türkçe eğitiminde üzerinde çok fazla durulmayan bir konudur. Bu bağlamda gelişim psikolojisiyle Türkçe eğitimi arasında disiplinler arası ilişkiler oluşturulmalıdır.

4.1.2. Öğrenme Psikolojisi

Öğrenme konusu psikolojinin en önemli çalışma alanlarından biridir. İnsan davranışlarının önemli bir kısmı öğrenme ürünüdür. Bilişsel, duyuşsal ve psikomotor davranışlarımızın birçoğunu çevremizde iletişim kurarak ve yaşantılarımız yoluyla öğreniriz (Yurtal 2008, 5). Öğrenme psikolojisi ile insanın öğrenme süreci açıklanırken hayvan öğrenme süreçlerinden de yararlanılmaktadır. Özellikle ilk öğrenme kavramları, hayvan deneylerine dayanmaktadır (Sahranç 2008, 294).

Öğrenme psikolojisinin temellerini öğrenmek özellikle bir öğretmen için önemlidir. Öğretim yöntemi ne olursa olsun, okul öncesinden yüksek öğretime kadar her eğitim düzeyinde öğreten kişinin en önemli işlevi, öğrencilerin öğrenmelerine rehberlik etmektir (Sahranç 2008, 294).

Öğrenme psikolojisinin bulguları, bütün öğretim alanlarına çeşitli bilgiler vermektedir. Bu açıdan Türkçe öğretiminin öğrenme psikolojisinin ortaya koyduğu bulguları kendi alanına uyarlaması doğaldır. Okuma, konuşma, dinleme ve yazmanın nasıl öğrenileceği, öğrenme psikologlarıyla girişilecek çalışmalarla daha da berraklaştırılabilir. Dil bilgisi öğretimini de bu bağlamdan kopuk düşünemeyiz. Bu noktada şu çıkarım yapılabilir: Türkçedeki öğrenme alanlarına göre öğrenme psikolojisinin özelleşen bulgular elde etmesi, Türkçe öğretiminin niteliğini artıracaktır.

4.1.3. Ölçme ve Değerlendirme

Ölçme bir büyüklüğün gözlenip aynı cinsten bir birimle gösterilmesi şeklinde tanımlanabilir (Kan 2009, 3). Ölçme sonucunda bir özelliğe belli bir derecede sahip olduğu saptanan bir varlık, olay veya durumun bu özelliği açısından, belli bir gruba girip girmeyeceğini, belli bir amaca elverişli sayılıp sayılmayacağını belirleme işlemine değerlendirme denir (Özçelik 2010, 1). Ölçme ve değerlendirme, eğitim ortamlarının vazgeçilmezleri arasındadır. "Eğitim sisteminin kontrolü değerlendirme vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Değerlendirme, sistemi oluşturan ögelerin planlandığı gibi işleyip işlemediğini, varsa herhangi bir noktasında işlemeyen kısımların belirlenip sistemin planlandığı gibi işler hâle getirilmesi için onarılmasına katkı

sağlamaktadır" (Yağar 2010, 3). Turgut ve Baykul (2010, 1), ölçme ve değerlendirmenin önemini şöyle açıklamaktadır:

Bir eğitim sisteminin başarılı olduğu ve olmadığı yanların ve başarısızlığın kaynaklarının bilinmesi sistem hakkında önlem alınmasını kolaylaştırır; ayrıca girişilecek benzer eğitim etkinlikleri hakkında daha gerçekçi planlamalar yapılmasına katkıda bulunur. Bu durum eğitimde değerlendirmenin önemini ortaya koyar.

Yukarıda açıklandığı gibi, son derece önemli olan ölçme ve değerlendirmenin bulgularından Türkçe eğitiminin genellikle yararlanmadığı özelliğinden yola çıkılabilir. Bir beceri dersi olarak Türkçe öğretiminin ölçme ve değerlendirme basamağı, diğer derslerin ölçme-değerlendirmesinden farklılaşabilmektedir. Tek tek becerilerin ölçülmesi için ölçme amaçlarını belirlemek, ölçek geliştirmek, değerlendirme ölçütleri belirlemek Türkçe öğretiminde ölçme değerlendirme basamağının amaçları arasındadır. Bu noktada "Türkçe eğitiminin ölçme ve değerlendirmesi"nin zorunluluğu ortaya çıkar.

4.2. Dilbilim

4.2.1. Metin Dilbilim

Metinleri çözümleyen, metinlerin yapısını, yapılandırılmalarını, metinleşme stratejilerini inceleyen dala metin dilbilim denir (Huber 2008, 280). Kanatlı (1998, 36), metin dilbilimin amacını şöyle açıklıyor: "Metindilbilim, metin oluşturumuna ilişkin genel kural ve koşulları dizgeli olarak betimlemek ve bunların metin alılmamadaki önemini açıklamak amacını taşımaktadır."

Türkçe eğitimi açısından bakıldığında özellikle okuma eğitimi, yazma eğitimi, dinleme eğitimi ve çocuk edebiyatı alanlarında metinbilimin yöntemlerinden ve verilerinden yararlanıldığı söylenebilir. Şöyle ki, okunan ve dinlenen metinlerin yapısı, türü, metinleşme ölçütleri o metinlerin niteliğini de ortaya koyacaktır. Bu nedenle metin odaklı etkinliklerde, veriler hayati önem taşıyacaktır. Aynı şekilde öğrencilerin yazdıkları metinler de metinbilim açısından bir araştırma konusudur. Öğrencilerin metin oluşturma stratejileri, metin yapıları, metinsellik ölçütlerini kullanabilme durumları onlara verilecek yazma eğitimi açısından öğretmenlere bilgiler sunacaktır. Çocuk edebiyatındaki metinler de böylesi araştırmalara tabi tutulmaktadır.

4.2.2. Toplum Dilbilim

Toplum dilbilim, adından da anlaşılacağı gibi, dilbilim ile toplumbilim arasında oluşmuş bir bilim dalıdır. Yöntem ve uygulama biçimlerini her iki bilim dalından almıştır (Günay 2004, 173). Toplum dilbilim, toplumsal olayların dilsel olayları, dilsel olayların da toplumsal olayları etkilediği varsayımına dayanır. Bu açıdan bakıldığında Türkçe eğitiminin hemen her dalı, toplum dilbilimsel bakışaçısıyla incelenebilir. Sözgelimi toplumsal bir sınıf olarak bir öğrenci grubunun konuşma engellerinin incelenmesi toplum dilbilim ile Türkçe eğitiminin kesişme noktasında yer alır. Yine öğrencilerin yazılı metinlerindeki sözcük dağarcığının toplumsal katmanlara göre farklılaşması bu konuya örnek verilebilir. Özetle şöyle söylenebilir: Türkçe eğitiminin hemen her dalı, dil ile toplum beraberliğini içinde barındırdığı için toplum dilbilim ile Türkçe eğitimi kaynaşmış çalışmalar yapabilir.

4.2.3. Edimbilim

Edimbilim dili, kullanım ve eylemler içinde açıklamayı amaçlayan dilbilimin bir alt dalıdır. Edimbilim (ya da kullanımbilim, kullanım bilgisi) dilin söylemde kullanışı üzerinde yoğunlaşmıştır (Günay 2004, 157). Dilbilimin durağan, kullanımı önemsemeyen dil araştırmalarına karşı edimbilimciler, dilin kullanımdan bağımsız ele alınamayacağını savunurlar. Türkçe eğitimi açısından bakıldığında özellikle konuşma eğitiminin doğrudan edimbilimle ortak araştırmalara

girişebileceği söylenebilir. Çünkü konuşma eğitimi, kullanıma yani eyleme dönük olmalıdır ve edimbilim de tam olarak eylemsel bir davranış olarak dili araştırma konusu edinmektedir. Dolayısıyla konuşmalar edimbilimsel yöntemlerle incelenirse Türkçe eğitimine ufuk açıcı bilgiler sunabilir. Bununla birlikte dinlemenin de edimbilimin doğrudan inceleme alanına girdiği söylenebilir. Edimbilimin en önemli kuramlarından olan sözeylem kuramı, konuşma ve dinleme üzerine araştırmaları özendirmektedir. Okuma ve yazma, dilin süreğenliği içinde ele alınırsa bu alanlar da edimbilimsel yöntemlerle incelenebilir.

4.2.4. Ses Bilim

Sesbilim, insan dilinin seslerinin nasıl meydana geldiğini, ne gibi nitelikleri olduğunu, ses dalgalarıyla nasıl aktarılarak dinleyene nasıl ulaştırıldığını, dinleyenin bu sesleri alışını, kısacası dilin ve bildirişmenin ses yönünü inceleyen bilimdir (Aksan 2007, 26). Türkçe eğitimi açısından bakıldığında konuşma eğitimi ve dinleme eğitimi çalışmalarıyla ses bilimin bir arada çalışmalar yapacağı söylenebilir.

4.2.5. Anlam Bilim

Anlambilim göstergenin içerik yönünü ele alır, anlamlı birimleri, öz içerikleri ve dizge içindeki konumları bakımından olduğu gibi tümcedeki bağıntıları yönünden inceler (Vardar 1999, 10). Bir başka tanıma göre ise anlambilim sözdizimdeki kullanımdan ayrı olarak sözcük anlamlarıyla ilgilendiği gibi, sözcük dışındaki yani aynı tümcenin sözlüksel birimlerin bir arada kullanılmasından doğan tümce düzeyindeki anlamla da uğraşır (Günay 2004, 195). Dil becerilerinin tamamının bir anlam çerçevesinde oluşmayı amaçladığı düşünülürse anlambilimsel araştırmalarla Türkçe eğitimine yararlar sağlanacağı söylenebilir. Gerek sözcük düzeyinde gerekse tümce düzeyindeki anlambilim çalışmaları Türkçe eğitimi çerçevesinde yapıldığı takdirde, eğitim öğretim sürecindeki anlamlandırma uğraşları yeni boyutlar kazanacaktır.

4.2.6. Söz Dizimi

Tümce kurulması için bir yandan diziliş ilişkileri, öte yandan biçimbilimsel ilişkiler olmak üzere iki alanda kural söz konusudur. Tümcelerin kurulmasını belirleyen bu kurallar bütününe sözdizim denir (Huber 2008, 218). Dil kullanımını daha bilinçli bir hâle getiren dil bilgisi öğretimi, söz diziminin bulgularından beslenmektedir. Bu yolla dil kullanımı daha düzenli bir hâl almaktadır.

4.3. Yazınbilim

Menteş (2008), "Edebiyat Nedir?" başlıklı yazısına şöyle başlıyor:

Hepimiz edebiyatın ne olduğunu biliriz; ancak edebiyatın her türünü kapsayacak bir tanım bulabilir miyiz veya böylesi bir tanım var mıdır? Edebiyatın ne olduğunu kapsamlı bir şekilde ifade ettiğini düşündüğümüz her tanımın karşısına onun sınırlarını zorlayan bir edebiyat yapıtı mutlaka çıkacaktır.

Sartre da kitabına, "Edebiyat Nedir?" diye bir başlık koyar; fakat doğrudan bir edebiyat tanımı yapmaz (Sartre 1995). Dolayısıyla yazının tanımlanmasının çok zor bir uğraş olduğu söylenebilir. Belki hayal, gerçeklik, güzellik, dil gibi kavramların edebiyatı çağrıştırdığını vurgulayabiliriz.

Yazınbilim ise, tanımlanması çok güç olan yazınsal yapıtları inceleyen, yazınsal kuramları değerlendiren bir bilim dalı olarak tanımlanabilir.

Yazınbilim, özellikle çocuk edebiyatının gelişimine katkılar sunabilir. Görece yeni gelişen bir alan olarak çocuk edebiyatı, araştırmalara gereksinim duymaktadır. Çocuk edebiyatının kuramsal temelleri, onu inceleme yöntemleri ve ilkeleri, değerlendirmeler çocuk edebiyatının ve

çocuk edebiyatını materyal olarak kullanan Türkçe eğitiminin geliğimini sağlayacaktır. Çocuk edebiyatı dığında okuma ve dinleme etkinliklerinin çoğu kez yazınsal değer tağıyan metinler üzerinden yapıldığı bir gerçektir. Bu nedenle denebilir ki Türkçe eğitimi okuma ve dinleme etkinlikleri aracılığıyla öğrencilerde yazınsal bir zevk oluğturulmasını da amaçlamaktadır. Yazınbilimsel arağırmalar, bu açıdan Türkçe eğitimine bilgiler verebilir.

4.4. Sosyoloji

Sosyoloji, herhangi bir toplumun komple „yapı"sını inceleyen, bunu yaparken de toplumsal kurumlardaki iğleyiğ ve değiğmelerden hareket eden bir bilimdir. Yani sosyoloji olması gerekenden değil, olandan hareket eder. Böyle bir yönelimle sosyoloji; -devletin, toplumun, grupların, ailenin ve bireyin (toplumsal olan her nerede ise)- tüm toplumsal iliğki biçimlerinin incelenmesi, analiz edilmesi ve sorunlara çözümler üretilmesi çabasını içermektedir (Hız ve Durdu 2004, 12).

Öğrencilerin dil becerileri ile onların toplumsal hayatı arasındaki iliğkinin incelenmesi, Türkçe eğitimi ile sosyolojinin kesiğme noktasında yer alır. Bu bağlamda denebilir ki, dil becerilerinin geliğmesinin anlağılması, toplumsal hayattan yalıtılmığ bir biçimde ele alınamaz. Sosyolojinin bulguları, Türkçe eğitiminin geliğtirmeyi amaçladığı dil becerilerinin nasıllığını içermektedir.

4.5. Psikoloji

Ünlü (2001, 3), değiğik psikoloji tanımlarını ğöyle sıralamaktadır:

- Psikoloji, insan ve hayvan davranığlarını inceleyen bir bilim dalıdır.
- Psikoloji canlı varlıkların duyuğ, düğünüğ ve davranığlarını inceleyen bir bilimdir.
- Psikoloji insan davranığlarını anlamak amacıyla insana özgü zihinsel süreçlerin ve bellek yapılarının bilimsel analizidir.

Yukarıdaki tanımlardan da anlağılacağı gibi psikoloji, insan davranığlarını tanımlamayı, anlamayı, açıklamayı ve önceden kestirebilmeyi amaçlar. Türkçe eğitiminde de öğrencilerin psikolojik durumları, onların öğrenmelerinde birincil etkenlerdendir. Sosyoloji ile Türkçe eğitimi arasındaki iliğkide olduğu gibi, dil becerilerinin geliğtirilmesinde psikolojik bazı engeller veya destekleyiciler olabilir. Bunların bilinmesi, Türkçe eğitiminin bu bilgilere göre biçimlenmesini gerektirecektir. Ayrıca Türkçe eğitiminde sadece öğrencilerin psikolojik durumu değil, öğretmenlerin de psikolojik durumu arağırmalara dâhil edilebilir.

4.6. Tarih

Akyüz (2011, 1), *Türk Eğitim Tarihi* adlı kitapta, eğitim tarihi arağırmasının amacını ğöyle açıklamaktadır:

Türk eğitim tarihinin amacı, en eski tarihlerden günümüze kadar Türk milletinin ürettiği, benimsediği, geliştirdiği eğitim ve öğretimle ilgili düşünceleri, kurumları, uygulamaları ortaya koymak, insan yetiştirme düzenini ve nasıl bir insan tipi yetiştirilmeye çalışıldığını araştırmak, Türk toplumunun mutluluğu ve mutsuzluğu ile eğitim ve öğretimlerinin ilişkisini araştırmak, bugünkü eğitim sorunlarımızı en iyi biçimde çözebilmek için geçmişten birtakım dersler çıkarılıp çıkarılamayacağını tartışmaktır.

Akyüz'ün Türk eğitim tarihine yönelik belirlediği amaçlar, Türkçe eğitiminin tarihine yönelik amaçlarla özdeğleğtirilebilir. Böylelikle tarih bilimiyle Türkçe eğitimi kesiğmiğ olmaktadır. Türkçe eğitiminin tarihini arağırmak, eğitim politikacılarına, program hazırlayıcılara ve öğretmenlere çok önemli bilgiler sunacaktır. Türkçe eğitiminin daha çağdağ bir yapı sergilemesi için, tarihten beslenmesi yararlı olabilir.

4.7. Tıp

Tıp yerine "sağlık bilimleri" kavramı da kullanılabilir. Sağlık bilimlerinin amacı insanın uzun ömürlü, sağlıklı, huzurlu ve mutlu yaşatmaya yöneliktir (Çakmaklı 1999, 6). Sağlık bilimleri insan sağlığının sürdürülmesine veya bozulan sağlığın yeniden sağaltılmasına uğraşmaktadır. Bu amaçla birçok çalışmalar yapılmaktadır.

Dil becerilerinin gelişimi, sağlıkla doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki öncelikle dil-beyin ilişkisinden kaynaklanır. "Dil-beyin ilişkisi, bu konunun içine giren oldukça fazla sayıda ögenin birlikte incelenmesiyle aydınlatılabilir. Bu ögeleri sıraladığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: konuşma merkezleri, sağ ve sol yarım kürelerin işlevleri, dilin doğuşu-türeyişi, dilin işleyişi, kompozisyon yazımı, düşünce üretimi, el baskınlığı, yabancı dil öğretimi, dil bozuklukları, uyku-uyanıklık durumu (Ergenç 1994, 37; aktaran: Onan 2011).

Dil becerilerinin edinimi, geliştirilmesi beyindeki işleyişle doğrudan ilişkilidir. Sözgelimi anlama becerilerinin veya anlatma becerilerinin gelişmesi için beynin ilgili bölümlerinin sağlıklı olması gerekmektedir. Eğer söz konusu bölümlerin işleyişi farklılıklar taşıyorsa, o öğrencilere nasıl bir eğitim verileceği üzerinde durulması gereken bir konudur. Beyin dışında diğer bazı organların da sağlıklı bir işleyişe sahip olması gerekir. Konuşma için dil, dudak, boğaz, ses telleri vb.; dinleme için kulak; okuma için göz, kaslar; yazma için göz, parmak, kaslar vb. gibi organların işleyiş kurallarının bilinmesi, eğitim ortamlarında karşılaşılan sorunları asgariye indirebilir. Bu nedenle Türkçe eğitiminin tıbbın bu alandaki çalışmalarından yararlanması gerekmektedir.

4.8. Kişisel Gelişim

Yetişkin kimliğine sahip birey olma yolunda kişinin sahip olduğu potansiyelini, yeteneklerini ve kaynaklarını etkili biçimde kullanarak yaşam boyu geliştirmesi (Özdemir Yaylacı 2012, 618) olarak tanımlanan kişisel gelişim, popülerliğini günden güne artırmaktadır. Bu alanda yazılan kitaplar, verilen konferanslar ilgiyle karşılanmaktadır.

Kişisel gelişimin bazı alt alanlarının Türkçe eğitiminin beklentileriyle örtüştüğü söylenebilir. Kimi yanlarıyla kişisel gelişim, Türkçe eğitiminin hedeflediği işlevsel iletişimin örneklerini sunmaktadır.

4.8.1. İkna

İkna, diğer kişi veya kişilerin davranışlarını etkileme eylemidir (Orhanoğlu 2009, 50). İnsanlar birbirleriyle kurdukları ilişkilerde, çoğu zaman birbirlerini etkilemeye, birbirlerinin kanaatini değiştirmeye çalışırlar. Siyasilerin, reklamcıların en önemli amacı kitleleri ikna etmektir. İletişimin türüne göre ikna, vazgeçilmez bir unsurdur. Çoğu zaman ikna yeteneği kuvvetli kişiler, başarılı bir iletişimci olarak anılırlar. Bu açıdan ikna yeteneğine yönelik düşünceler ve uygulamalar, kişisel gelişim çalışmalarında sıklıkla işlenmektedir. Türkçe eğitimi açısından bakıldığında, iknanın konuşma etkinliklerinin önemli bir parçası olduğu söylenebilir. Konuşma eğitimi sonrasında bireylerin başarılı bir iletişim kurması beklenir. Bu başarının ölçütlerinden biri de ikna yeteneğidir. Bu açıdan kişisel gelişimdeki ikna çalışmaları Türkçe eğitimine ışık tutabilir.

4.8.2. Etkili İletişim

Etkili iletişim becerileri, öğretmenin mesleki ve kişisel özellikleri açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü öğrenme süreci en genel anlamda bir iletişim sürecidir. Bu süreçte, mesaj alışverişinin anlamlı olması, öğretmenin yeterlikleri ile ilgilidir (Baykara Pehlivan, 2005, 17). Bu açıdan Türkçe öğretmenlerinin yetiştirilmesinde etkili iletişim becerilerinin kazandırılmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Öğretmenlerin etkili iletişim becerilerine sahip olması bir gerekliliktir. Bununla birlikte, öğrencilerin de böyle bir beceriye sahip olması amaçlanmaktadır. Son yıllarda özellikle konuşma eğitiminde etkili iletişim becerilerinin bulgularından yararlanıldığı gözleniyor. Fakat iletişimin çift kanallı bir sistem olduğu düşünülürse dinlemenin de etkili olması için yapılması gerekenler üzerinde durulmalıdır. Aynı zamanda, bir iletişim süreci olarak okuma ve yazma da böyle incelemelere tabi tutulabilir.

4.8.3. Yapay Zekâ

Yapay zekâ, insanın düşünme yapısını anlamak ve bunun benzerini ortaya çıkaracak bilgisayar işlemlerini geliştirmeye çalışmak olarak tanımlanabilir (Uygunoğlu ve Yurtcu 2006, 61). Bir başka tanıma göre yapay zekâ insan tarafından yapıldığında zekâ olarak adlandırılan davranışların (akıllı davranışların) makine tarafından da yapılmasıdır. Yapay zekânın insan aklının nasıl çalıştığını gösteren bir kuram olduğu söylenebilir (Tektaş, Akbaş ve Topuz 2012, 1).

İnsanın düşünme yapısına benzer bilgisayar işlemleri geliştirmek, Türkçe eğitiminin amaçlarıyla bağdaşmaz; ancak insanın düşünme yapısının ortaya koyulması Türkçe eğitimiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü dil eğitimi, bir anlamda düşünme eğitimidir. Düşünme üzerine düşünmek, düşünmemizi yönlendirmek kullandığımız dili de geliştirecektir. Bu açıdan yapay zekânın bulgularından, Türkçe eğitiminde önce düşünme, ardından da dil becerilerini geliştirmek için yararlanılabilir.

4.8.4. Duygusal Zekâ

Duygusal zekâ, kişinin kendisinin ve başkalarının duygularını gözleme yeteneğini, onları ayırt edebilmeyi ve bu bilgiyi düşünce ve davranışlarına rehber olarak kullanabilmeyi içermektedir (Çakar ve Arbak 2004, 25). Mutlu olabilmek için kişinin kendinin ve başkalarının duygularını fark etmesi, davranışlarını buna göre şekillendirmesi gerekmektedir.

Kişinin duygusal zekâyı kullanmasının ortamlarından birisi, Türkçe eğitiminin gerçekleştirildiği sınıflar olabilir. Dil, toplumsal ortamdan yalıtılmış bir biçimde öğretilemez. Kişinin kendinin ve başkalarının duygularını anlamadan girişeceği dilsel etkinlikler, bir anlamda eksik ve yavan kalacak; başarılı bir iletişim gerçekleşemeyecektir. Bu nedenle duygusal zekâ teknikleri, Türkçe eğitimine katkı sunabilir.

4.8.5. NLP

NLP yani sinir dilsel programlama veya beyin dilsel programlama, "Bir insanı kusursuz yapan nedir?" ve "Bu kusursuzluğu sağlayan etkenleri nasıl başkalarına da öğretebiliriz?" sorularına cevap arayan dilbilimci John Grinder ve matematik öğrencisi Richard Bandler'in çalışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır. NLP'ye göre kusursuzu açıklamak olanaklıdır. Kusursuz eylem ve deneyimlerin yapısı modellenmesi ve bu modellemenin diğer kişilere öğretilmesi NLP'nin temelini oluşturur (Tepiroğlu 2007, 3). Böylece kişi hem başkalarının hem de kendisinin deneyimlerini modelleyebilecektir. Türkçe eğitimi açısından özellikle öğretmen yetiştirmede NLP tekniğinden faydalanılabileceği düşünülmektedir. Öğretmen adayları, gerek başarılı öğretmen deneyimlerini gerek kendi deneyimlerini modelleyerek; daha başarılı bir öğretmen olma yolunda ilerleyebilirler.

5. Sonuç ve Öneriler

Günümüzde bilimsel disiplinler için disiplinler arasılığın bir gereklilik olduğunun savunulduğu ve Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliğinin açıklanmaya çalışıldığı bu çalışmada ulaşılan sonuçlar ve bazı öneriler şöyle dile getirilebilir:

- Bir disiplin olarak Türkçe eğitiminin çalışma alanları şöyle sıralanmıştır: okuma eğitimi, konuşma eğitimi, yazma eğitimi, dinleme eğitimi, dil bilgisi öğretimi, ilkokuma ve yazma öğretimi, çocuk edebiyatı, Türkçe öğretmeni yetiştirme ve Türkçe eğitiminin tarihi.

- Türkçe eğitiminin ilişkili olduğu disiplinler şu başlıklar altında değerlendirilmiştir: eğitim bilimleri, dilbilim, yazınbilim, sosyoloji, psikoloji, tarih ve tıp.

- Her ne kadar bilimsel bir disiplin olmasa da üzerine bilimsel araştırmalar yapılan kişisel gelişimin de Türkçe eğitimiyle kuracağı olası ilişki çalışmada irdelenmiştir.

- İncelenen bilimsel disiplinlerin, Türkçe eğitimine birçok katkı sunabileceği saptanmıştır.

- Türkçe eğitimine yönelik zaten disiplinler arası çalışmalar yapılmaktadır; ancak yukarıda değinilen olası araştırma konuları, bu çalışmaların daha da zenginleştirilebileceğini ortaya koymaktadır.

- Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliği Türkçe eğitimini kendine uğraş seçen bilim kişilerinin geniş bir ilgi alanı içinde yetişmelerini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle özellikle Türkçe eğitimine yönelik açılan yüksek lisans ve doktora programlarında öğrencilerin başka programlardan seçmeli ders alması ve bu derslerin Türkçe eğitimiyle ilişkisinin kurulması yerinde olabilir.

- Kişi kendini ne denli iyi yetiştirdiğini düşünüyorsa düşünsün, onun bütün alanlar hakkında bilgi sahibi olması, bilgi sahibi olsa bile bilimsel araştırmalar yapması olanaklı olmayabilir. Bu durum Türkçe eğitimcileri için de geçerlidir. Bu nedenle Türkçe eğitiminin sorunlarını çözmek amacıyla gerçekleştirilecek disiplinler arası araştırmalarda başka disiplinlerdeki bilim kişileriyle ortak çalışmalar yürütülmelidir.

- Bu çalışmada çok genel hatlarıyla açımlanmaya çalışılan Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliği, daha da derinleştirilebilir. Bu amaçla bilimsel dergilerde Türkçe eğitiminin disiplinler arası niteliğini konu edinen özel sayılar çıkarılabilir veya Türkçe eğitimine yönelik düzenlenen toplantılarda bu konu bir alt başlık olarak araştırmacıların ilgisine sunulabilir.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (2007). **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim,** Ankara: TDK.

AKYÜZ, Yahya (2011). **Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2011,** Ankara: Pegem Akademi.

BAYKARA PEHLİVAN, Kevser (2005). "Öğretmen Adaylarının İletişim Becerisi Algıları Üzerine Bir Çalışma", **İlköğretim-Online Dergisi**, S: 4/2, s. 17-23.

BİNBAŞIOĞLU, Cavit (1992). **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Kadıoğlu Matbaası.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener-ÇAKMAK KILIÇ, Ebru-KÜN, Özcan Erkan-KARADENİZ, Şirin-DEMİREL Funda (2011). **Bilimsel Araştırma Yöntemleri,** Ankara: Pegem Akademi.

ÇAKAR, Ulaş ve ARBAK, Yasemin (2004). "Modern Yaklaşımlar Işığında Değişen Duygu-Zekâ İlişkisi ve Duygusal Zekâ", **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S: 6/3, s.23-48.

ÇAKMAKLI, Kemal (1999). **Çocuklara Söz Dinletebilme Sanatı ve Yönlendirme Teknikleri,** İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi.

ÇEÇEN, Mehmet Akif (2011). "Yazma Eğitimi Açısından Metin Bilgisi", (Editör: Murat Özbay), **Yazma Eğitimi**, Pegem Akademi: Ankara, s.127-144.

DEMİR, Ömer (2009). **Bilim Felsefesi**, Ankara: Vadi Yayınları.

DEMİREL, Özcan (1999). **İlköğretim Okullarında Türkçe Öğretimi**, İstanbul: MEB Basımevi.

ERGENÇ, İdil (1994). "Beyindeki Dil", **Bilim ve Teknik Dergisi,** Ankara: Tübitak Yayınları. S: 314.

ERKUğ, Adnan (2011). **Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci**, Ankara: Seçkin.

GÜNAY, Doğan (2004). **Dil ve İletişim**, İstanbul: Multilingual.

HARRİS, A. J. ve SİPAY, E. R. (1981). **How to Increase Reading Ability: A Guide to Developmental & Remedial Methods.** (7th Edition). London: Longman.

HEPKON, Zeliha (2006). "İletişim Bilimleri ve Kültürel Çalışmalar: Bir Disiplinin Sınırları Sorularımızın Sınırlarını Kapsayabilecek mi?", **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S: 9, s.19-27.

HIZ, Koçaş ve DURDU, Zafer (2004). "Türkiye'de Sosyolojinin Kimliği", **Sosyoloji Dergisi**, S: 12-13, s. 1-14.

KAN, Adnan (2009). "Ölçmenin Temel Kavramları", (Editör: Hakan Atılgan), **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, Ankara: Anı Yayıncılık. s.1-22.

KANATLI, Faik (1998). **Dilbilimsel Gerekçelendirme Çözümlemesi –Almanca ve Türkçe Boşanma Metinleri Bağlamında Gerekçelendirme ve Belirleyenleri-,** Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi.

KANATLI, Faik ve ÇEKİÇOĞLU, Yunus Emre. "Nermi Uygur Penceresinden Okuma Sorunsalına Felsefi Bir Yaklaşım", 11. Uluslar arası Dil, Yazın Deyişbilim Sempozyumu, 13-14 Ekim 2011, Sakarya.

KARAHAN, Leyla (2009). "Dil Bilgisi Öğretiminde Bütün-Parça İlişkisinin Önemi", **Turkish Studies**, S: 4/8, s.23-30.

KARASAR, Niyazi (2011). **Bilimsel Araştırma Yöntemi**, Ankara: Nobel.

KAVCAR, Cahit (2002). "Cumhuriyet Döneminde Dal Öğretmeni Yetiştirme", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, S: 35/1-2, s.1-14.

KAVCAR, Cahit-OĞUZKAN, Ferhat-SEVER, Sedat (2005). **Türkçe Öğretimi Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin**, Ankara: Engin Yayınevi.

MENTEşE, Oya Batum (2008). "Edebiyat Nedir?", **Littera Edebiyat Yazıları**, S:22, s.49-56.

ONAN, Bilginer (2011). **Anlama Sürecinde Türkçenin Yapısal İşlevleri**, Ankara: Nobel.

ORHANOĞLU, Yasemin (2009). **Kişilerarası İletişimde İknanın Gücü: Dilbilimsel Bir Yaklaşım**, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZÇELİK, Durmuş Ali (2010). **Okullarda Ölçme ve Değerlendirme Öğretmen El Kitabı**, Ankara: Pegem Akademi.

ÖZDEMİR, Nebi (2011). "Edebiyat ve Ekonomi Kültürel Ekonomik Bir Alan Olarak Edebiyat", **Milli Folklor Dergisi**, S: 91, s.101-114.

ÖZDEMİR YAYLACI, Gaye (2012). **Kişisel Gelişim ve Kurumsal Diyalog Yönetiminde „İletişim Eğitimi"nin Rolü**. http://cim.anadolu.edu.tr/pdf/2004/1130848903.pdf (Erişim Tarihi:17 Temmuz 2012).

SAHRANÇ, Ümit (2008). "Öğrenme Psikolojisi ile İlgili Temel Kavramlar", (Editör: İbrahim Yıldırım), **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Anı Yayıncılık. s.293-322.

SARTRE, Jean-Paul (1995). **Edebiyat Nedir?,** Çev: Bertan Onaran, İstanbul: Payel.

SEVER, Sedat (2007). "Çocuk Edebiyatı Öğretimi Nasıl Olmalıdır?" (Editör: Sedat Sever), **II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu**, 04-06 Ekim 2006, Ankara. s. 41-56.

ŞAHBAZ, Namık Kemal (2009). **Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretiminin Tarihsel Gelişimi-I Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928)**, Ankara: MEB.

TEKTAŞ, Mehmet-AKBAŞ, Ahmet-TOPUZ, Vedat (2012). **Yapay Zeka Tekniklerinin Trafik Kontrolünde Kullanılması Üzerine Bir İnceleme**. http://www.trafik.gov.tr/icerik/bildiriler/pdf/C4-7.pdf (Erişim Tarihi: 17 Temmuz 2012).

TEMİZYÜREK, Fahri-ERDEM, Orhan-TEMİZKAN, Mehmet (2011). **Konuşma Eğitimi Sözlü Anlatım**, Ankara: Pegem Akademi.

TİNKER, M. A. ve MCCULLOUGH, C. M. (1968). **Teaching Elementary Reading.** (Third Edition). New York: Appleton-Century-Crofts.

TURGUT, Fuat ve BAYKUL, Yaşar (2010). **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, Ankara: Pegem Akademi.

ULAĞLI, Serhat (2006). **İmgebilim "Öteki"nin Bilimine Giriş**, Ankara: Sinemis.

ULUSOY, Gündüz (2007). "Disiplinler Arası Araştırma ve Eğitim", (Editör: Coşkun Can Aktan), **Değişim Çağında Yüksek Öğretim**, **Global Trendler – Paradigmal Yönelimler**, İzmir: Yaşar Üniversitesi, s. 389-398.

UYGUNOĞLU, Tayfun ve YURTCU, Şaban (2006). "Yapay Zekâ Tekniklerinin İnşaat Mühendisliği Problemlerinde Kullanımı", **Yapı Teknolojileri Elektronik Dergisi**, S:1, s. 61-70.

ÜNLÜ, Sezen (2001). **Psikoloji**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

VARDAR, Berke (1999). "Berke Vardar ile "Anlambilim" Üstüne Konuşma", **Anlambilim**, İstanbul: Multilingual.

YAŞAR, Metin (2010). Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi, (Editör: Salih Tekindal), **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, Ankara: Pegem Akademi. s. 1-8.

YILDIRIM, Ali ve ŞİMŞEK, Hasan (2008). **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Seçkin.

YILDIRIM, Cemal (2010). **Bilim Felsefesi**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

YILDIZ, Ahmet (2000). "Okumak, Bir Eğitim İşi…", (Editör: Orhan Tüleylioğlu), **Okumak mı, O da Ne**?, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları. S. 107-108.

YURTAL, Filiz (2008). Eğitim Psikolojisinin Kapsamı, (Editör: İbrahim Yıldırım), **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Anı Yayıncılık. s.1-16.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2383-2392, ANKARA-TURKEY

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE PÂLEHENG VE BÂKÎ'NİN PÂLEHENG KONULU BİR GAZELİ

Esma ŞAHİN[*]

ÖZET

Dizgin, avın ve suçlu kişinin bağlandığı ip ve kement vb. anlamlara gelen "pâleheng" aynı zamanda Kalenderî ve Bektaşî dervişlerinin bellerine bağladıkları sembolik bir taşın ismidir. Bu taş onu bağlanan kişinin nefsini yendiğine, dünyanın insanı alıkoyan güzelliklerinden koptuğuna, az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi prensiplere bağlandığına işarettir. Dervişlerin pâleheng takması Hz. Peygamber'in kanaat için kuşağının arasına taş koyması hadisesiyle irtibatlandırılır. Ayrıca Evliyâ Çelebi'nin seyahatnâmesinde geçen "pâleheng-i Mûsavî" ibaresinden hareketle kaynağı hususunda Hz. Musa ile de bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Pâleheng genellikle Balım taşından yapılır ve On İki İmam'a işaret olmak üzere on iki köşelidir. Kemerin üzerine biraz sola gelecek şekilde bağlanır. Şairler pâlehengi yaygın biçimde güneş ve aya benzetmişlerdir. Genellikle derviş pâlehengi söz konusu edilmekle birlikte şiirlerde "pâleheng" kelimesi dizgin, yular vb. anlamlarda da kullanılır. Bu makalede "pâleheng"in çeşitli şairlerden seçilmiş beyitlerde genel olarak nasıl ele alındığı, hangi anlamlarda kullanıldığı ve nelere benzetildiği incelenerek Bâkî'nin pâleheng takmış bir kimse için yazmış olduğu ve baştan sona pâlehengi çeşitli tasvir ve benzetmelere konu ettiği gazeli şerh edilmeye çalışılmıştır. Yazının sonunda diğer şairlerle Bâkî'nin bu kavramı ele alış biçimi ve kullandıkları benzetmeler hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Pâleheng tabirinin Sehî Beğ, Figânî ve Bâkî gibi birkaç şair haricinde erken ve klâsik dönemden ziyade 17. yüzyıl ve sonraki dönem şairleri arasında rağbet gördüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klâsik Türk Şiiri, pâleheng, Bâkî, abdal, kalenderî

PÂLEHENG IN THE CLASSICAL TURKISH POETRY AND BÂKÎ'S GHAZEL ABOUT PÂLEHENG

ABSTRACT

"Pâleheng" means halter, lasso or bridle that is used for tying up a prey or a guilty person and at the same time is the name of the symbolic stone that is carried by Kalandari and Bektashi dervishes on their waist. For the one who carries it, this stone symbolizes the overcoming the desires of his nafs, dismissing all the worldly beauties that would distract the person, and abiding with the principles such as

[*] Dr. Elmek: esma_sahin@hotmail.com

less food, less sleep and less talk. Carrying of paleheng by dervishes resembles the event that the Holy Prophet placing stones under his belt as a sign of contentedness. It is also related to Prophet Musa referring to the expression "Paleheng-i Mûsavi" that is found in the Travelogue of Evliya Celebi. Paleheng is usually made of Balim stone and has twelve corners each of which refers to one of the Twelve Imams. It is attached over the belt slightly on the left side. Poets likened the paleheng widely to the sun and the moon. The word "paleheng" in poetry usually refers to the dervish paleheng, however, it is also used as the bridle, halter, and etc. In this paper, the way that "paleheng" is generally treated in the verses selected from various poets, the meanings that it is attributed to and the things that it is likened are investigated. In addition, an attempt is made to explain Baki's ghazel that is written for a person carrying "paleheng" and is full of depictions and similes. At the end of the paper, a brief consideration is made about the ways of handling the concept of paleheng by Baki and other poets and their use of similes. It is observed that paleheng expression has become popular among the poets of 17th and later centuries rather than the early and classical era except a few poets such as Sehî Beğ, Figânî ve Bâkî.

Key Words: Classical Turkish Poetry, paleheng, Baki, abdal, kalenderi.

Farsça bir kelime olan "pâleheng", *Burhân-ı Kâtı'*a göre atlara vurulan geme bağlı olan yular ve dizgin kayışı, avın ve suçlu kişinin bağlandığı ip ve kement, tazının boynuna takılan halka gibi anlamlara gelir.[1] Bununla birlikte derviş kıyafetlerinin tamamlayıcı bir unsuru olarak kullanılan ve çeşitli sembolik anlamlara sahip bir taşın ismidir. Daha ziyade Abdal ve Kalenderîler tarafından kullanılır. Gölpınarlı'nın ifadelerine göre pâleheng "Kalenderîlerde ve Bektâşîlerde bele kuşatılan kemerin biraz soluna bağlanan, el büyüklüğü kadar yahut biraz daha büyük olan taşa denir ve bu taş, onu bağlananın, nefsini kemendine bağlayıp yendiğine, dünya şehvetlerinden ayrıldığına alâmettir. Palheng, çok defa Balım taşı denen balgami taştan yapılır; Oniki İmam'a işaret olarak oniki köşelidir; pirinçten yahut gümüşten bir mahfaza, arka taraftan bu taşı tutar; gene arkadaki bir halkadan geçen kuşakla beldeki kemerin üstüne ve göbeğin sol tarafına gelmek üzere kuşanılır."[2] Pâlehengin çeşitli sırları ve sembolik anlamları vardır. Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî'nin belirttiğine göre pâleheng kuşanmak itaatkâr olan dervişin Allah'ın şeriatına, tarikatın esaslarına, şeyhlerin hizmetine, âlimlere bel bağlamaya, az yemek, az uyumak, az konuşmak prensiplerine bağlanmasına işarettir. Ayrıca "halvet, riyazet ve mücâhedeye sabırlıyım" demektir. Hz. Peygamber'in açlıktan karnına taş bağlaması hadisesine binaen ondan yadigâr olarak kabul edilir.[3] Burçları "Hasaneyn"e işaret eder. Pâleheng yedi kattır ve göğün katlarına işarettir. Bel bağlamak yedi düğümle olur. Yedi kötü ahlâkı, yedi güzel ahlâka dönüştürmenin sembolüdür.[4]

Pâlehengin kaynağı hususunda *Risâle-i Lâhûtiyye* adlı Bektaşilikten söz eden bir eserde Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin gazaya giderken kanaat için kuşaklarının arasına beşer adet taş

[1] Mütercim Âsım Efendi, **Burhân-ı Kâtı'**, (Haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs), TDK, Ankara 2000, s.576.
[2] Abdülbâki Gölpınarlı, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,** Kılâp, İstanbul 2004, s.252.
[3] Adının paleheng olup olmadığı bilinmeyen siyah bir taş, Hacı Bayram Velî'nin, açlık riyazetlerinde, Hz. Peygamber'e ittiba etmek üzere karnına iple bağladığı bilinmektedir. (Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,** Anka Yayınları, İstanbul 2004, s.499.)
[4] Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri,** (Haz. M. Serhan Tayşi- Mustafa Koçkar), Sufi Kitap, İstanbul 2006, s.172-173.

koydukları ve dervişlere pâleheng takma âdetinin buradan kaldığı belirtilmiştir.[5] Bununla birlikte Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde yer yer "pâleheng-i Mûsavî"[6] şeklinde geçen ibareler pâlehengin Hz. Musa ile bir ilgisi olduğu sonucuna götürmektedir. Gerçekte yaygın olarak teslim taşı[7]nın kaynağı hakkında Hz. Musa ile ilgili bir olay nakledilir. Bektaşiler arasındaki bir rivayete göre Allah Musa peygamberi sınamak için yarattıkları arasından en çirkin olan mahlûku kendisine getirmesini ister. Musa da herkesin iğrenç bulduğu uyuz bir köpeğin boynuna ip takarak huzura getirir. Köpek dile gelip "Ey Musa! Sen benim Allah indinde alçak olduğumu nereden biliyorsun" dediğinde Musa mahcup ve pişman olarak tövbe eder ve boynuna bir taş asarak acziyetini ifade etmek ister.[8] Teslim taşı da buradan kalma bir âdet olarak yerleşmiştir. Pâleheng ve teslim taşı arasında her ikisinin de on iki köşeli olması gibi birtakım benzerlikler bulunması bakımından bu iki kelimenin kimi zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı yahut Hz. Musa ile ilgili rivayetin aynı zamanda pâlehengin de kaynağı olarak kabul edildiği düşünülebilir.

Klâsik şiirde ay ve güneş şekil bakımından pâlehenge benzetilmiştir. Arpaemîni-zâde Sâmî aşağıdaki beytinde gökyüzünde görüneni güneş zannetmemek gerektiğini, güneşin aslında felek abdalının takındığı bir pâleheng olduğunu ifade ederken bu benzetmeden yararlanmıştır. Şairin sözünü ettiği güneş pâlehengi de aslında kasidede övülen kişinin talih kapısındaki çivi/kabaradır. Feleğin abdala benzetilmesi abdalların gezme özelliğiyle bağlantılı olarak feleğin de sürekli dönmesi bakımındandır. Beyitte güneş parlaklığı ve yuvarlaklığı itibarıyla pâlehenge benzetilmiş olmalıdır:

Mihr zann eyleme gül-mîh-i der-i ikbâlin
Pâlheng eyledi abdâl-i sipihr-i gerdân[9]
Arpaemîni-zâde Sâmî, k.13/38

Nazır İbrahim, bir Bektaşîküçüğü için yazmış olduğu gazelinde bu kişiyi övmek üzere hilâlin onun keşkülü,[10] güneşin de pâlehengi olmak arzusunda olduğunu ifade ederek yine aynı benzetmeyi kullanmıştır. Güneşin şekil ve parlaklık bakımından pâlehenge benzetildiği beyitte keşkül de yan taraftan bakıldığında ay şeklini anımsatması bakımından hilâl gibi hayal edilmiştir:

---

[5] A. Yılmaz Soyyer, "18-19. Yüzyıllarda Kızıldeli Bektaşi Ocağı", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,** no.53, 2010, s.363. Nev'î-zâde Atâî *Sohbetü'l-ebkâr* adlı mesnevisinde yer alan bir naatinde Hz. Peygamber'in zaman zaman açlıktan dolayı karnına taş bağlamasından hareketle pâlehengin bu taşın sembolü olarak ortaya çıkışına da işaret ederek şöyle bir yorum getirmiştir: *Eylese sengi n'ola pâlâ-heng / Nahl-i pür-mîveye korlar çün seng* mes.189. Şaire göre Hz. Peygamber'in taş pâleheng etmesine, yani karnına/kuşağına taş bağlamasına şaşılmaz; çünkü meyveyle dolu bir dal taşlanır.

[6] "Hırka ve seccâde ve alem ve tabl u kudüm ve zil ve zerdeste ve tâc-ı Bozdoğanîsi ve sapan-ı Dâvûdî'si ve pâleheng-i Mûsavî'si hâlâ cihâz-ı fakr-ı fukarâlardır kim dollâblar içre mahfûzdur." (Evliyâ Çelebi, **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi,** c.2, (Haz. Yücel Dağlı vd.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s.208); "Ol kubbenin çâr-kûşedîvârının sahîfe-i rûyına her gelen seyyâhân-ı Rûm berr [ü] bihârın birer gûne yâdigâr hatları ve kemter cânların zerdeste ve kabakları ve keşkülleri ve sapan-ı Dâvûdî ve pâlheng-i Mûsevîleri ve niçe âvîze şeyleri var." (**a.g.e.,** c.8, s.344.)

[7] **Teslim taşı**: Bektaşilerde el ayası büyüklüğünde, kenarları ters kavisli on iki dilimi bulunan ve boyuna asılan bir taştır. Balım taşından yapılır. Üstünden altına dek üstüvani bir delik vardır. Üstünde ve altında, iri fındık büyüklüğünde, kenarları düzlenmiş,altışar köşeli, ortası yukarıdan aşağıya delik, yine Balım taşından birer habbe bulunur. Yukarıdaki habbeden geçen ve teslim taşından öbür habbeye ulaşan kalınca ve renkli, yün yahut pamuktan örülmüş ipin aşağı ucu yumak şeklinde örülmüştür. Alt kısımda, her iki uçları yumağa geçmiş on iki ipten birbirine eklenmemiş başka bir yumak sarkar; taş göğsün kalb hizasına gelir; dervişe muhibbe baba tarafından tekbirlenerek takılır. (Gölpınarlı, **a.g.e.**, s. 312.)

[8] Nurhan Atasoy, **Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi**, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s.260.

[9] (Gökyüzünde görüneni) güneş zannetme! Dönüp duran felek abdalı (onun) talih kapısının çivisini/kabarasını pâleheng edinmiştir.

[10] Keşkül/keçkül; genellikle Hindistan cevizinin üstünün kesilip içinin oyulmasıyla meydana getirilen, iki ucuna halka geçirilip bu halkalara zincir takılan bir tür çanaktır. Dervişler bu çanağı boyunlarına yahut kemerlerine asar veya ellerinde tutarak halkın, içine bir şeyler koymasını beklerler. (Detaylı bilgi için bk. Gölpınarlı, **a.g.e.**, s.180.)

Mâh-ı nev keçkûli olmak arzûsunda anuñ
Pâlehengi olmaga âmâde hûrşîd-i cihân[11]
Nazîr İbrahim, g.620/2

Aynı şair bir diğer beytinde bu kez ayı bir pâlehenge benzeterek mehtabı bu pâlehengi takınıp menzilden menzile teşhir eden bir abdal gibi hayal etmiştir. Beyitte abdalların pâleheng takmasına gönderme yapılmakla birlikte "menzil-be-menzil" ibaresiyle hem ayın evrelerine hem de abdalların bir menzilden diğer bir menzile dolaşıp durmalarına işaret edilmiştir:

Nazîr abdâlıdur çarhın mehi bir pâleheng itmiş
Anı menzil-be-menzil nakl ile teşhîr ider mehtâb[12]
Nazir İbrahim, g.56/6

Mehmet Hâlis Efendi Hacı Bektaş-ı Velî için yazmış olduğu bir gazelinde dolunayın bile ona pâleheng olmaya lâyık olmadığını ifade ederken -bu tasın Bektaşilerde kullanımına işaret ederek- yine ay-pâleheng benzetmesinden yararlanmıştır:

Pâleheng olmaga şâyeste degül bedr-i kamer
Matla'-ı nûr-ı fezâdur Hâcı Bektaş-ı Velî[13]
Mehmed Hâlis Efendi, g.27/12

Mirzâ-zâde Sâlim ise aşağıdaki beytinde göğsünün/gönlünün derinliklerinde ayrılık ateşine çerağ gibi yanan yaranın âdeta kendisine pâleheng olduğunu ifade etmektedir. Beyitteki "dâg" ayrılık acısıyla gönülde açılmış mecazî bir yara olarak düşünülebileceği gibi abdalların vücutlarında açtıkları yaralar şeklinde de anlaşılabilir. Yaranın ayrılık ateşinde çerağ gibi yanmasıyla, durmaksızın sızlaması ve hiç dinmemesi kastedilmiş olmakla birlikte, somut bir yara olarak ele alındığında abdalların vücutlarında açtıkları yaraları yakarak ve dağlayarak oluşturmaları ima edilmektedir. Şair burada klişe benzetmelerden farklı olarak yarayı pâlehenge benzetmekle beraber arka planda kendisini de pâleheng takınmış bir abdal olarak göstermiştir:

Nâr-ı hicre yanıp çü şekl-i çerâg
Pâlehengim derûn-ı sînede dâg[14]
Mirzâ-zâde Sâlim, mektûb 11/21

Nâbî'nin *Hayriyye*'sinde Kâbe'yi bir abdala, Hacerü'l-esved'i ise onun pâlehengine benzettiği şu beyti de farklı bir benzetme içermesi bakımından dikkat çekicidir. Şairin ifadelerine göre Kâbe Hacerü'l-esved gibi mübarek bir taşı pâleheng edinmekle abdalların en önde geleni olmuştur:

Ka'be ebdâl-i ser-âmed-kaddür
Pâlehengi Hacerü'l-esved'dür[15]
Nâbî, mes.176

[11] Yeni ay onun keşkülü olmak arzusunda, cihanın güneşi pâlehengi olmaya âmâdedir.
[12] Nazîr! Ay ışığı feleğin ayı bir pâleheng edinerek onu (ay pâlehengini) menzilden menzile dolaştırıp teşhir eden bir abdalıdır.
[13] Hacı Bektaş-ı Velî sonsuz nurun doğuş yeri/kaynağı olduğundan dolunay (ona) pâleheng olmaya lâyık değildir.
[14] Göğsümün derinliklerinde ayrılık acısına çerağ gibi yanmakta olan yara pâlehengimdir.
[15] Kâbe pâlehengi Hacerü'l-esved olan seçkin/önde gelen bir abdaldır.

Genellikle bele yahut kemere takılan bir taş olarak tarif edilen pâlehengin aşağıdaki beyitte yer alan ifadeye bakılarak boyuna da asılabildiği anlaşılmaktadır.[16] Şair, sözlerinin cevherini Nâbî baba görse, onları nazım göğsüne söz pâlehengi olarak asacağını ifade ederek buna işaret etmekle beraber şiirinin değerini de vurgulamaktadır. Bu beyitte söz pâlehenge benzetilirken pâlehengin aynı zamanda bir değer sembolü olduğu göze çarpmaktadır. Nâbî için "baba" tabirinin kullanılması bir yandan pâleheng takınan Bektaşîbabalarına işaret etmek üzere bilinçli bir seçim olmalıdır:

Görse Nâbî baba bu cevher-i elfâzım ider
Sîne-i nazmına âvîze-i pâlheng-i sühan[17]
Fâik Ömer, k.21/5

Pâleheng değerli taş veya madenlerden yapılabiliyor yahut kıymetli taşlarla süslü olabiliyordu.[18] Şeyh Gâlib'in şu beyitinde Necef taşından yapılmış bir pâlehengden söz edildiği görülmektedir. Necef taşı saydam ve parlak bir taş olduğundan kadeh ile arasında ilgi kurulurken kadeh pâlehenge benzetilmiştir:

Soyup safâyile sâkîyi eyleyüp abdâl
Piyâlesin Necefi pâleheng ider mehtâb[19]
Şeyh Gâlib, k.11/7

Yaygın olarak Abdal, Kalender ve Bektaşi zümreleri arasında kullanılan pâlehengin Mevlevîler tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kâtib-zâde Sâkıb feleği bir Mevlevî dervişine benzettiği beytinde, güneşi onun pâlehengi, hilâli de keşkülü gibi düşünmüştür:

Pâlehengi âfitâb u keşküli olmış hilâl
Mevlevî dervîşine benzer diyince var çarh[20]
Kâtib-zâde Sâkıb, g.69/3

Pâleheng aynı zamanda beyitlerde dizgin kayışı anlamında kullanılır. Nef'î'nin Sultan Osman'a yazdığı bir kasidesinin dua bölümünde, doğu ve batıya hâkim olmuş büyük hükümdar, sabahın altın pâlehengli/dizginli atıyla dolaşıp durduğu müddetçe Allah'ın ona fetih ve zafer nasip etmesini dilediği beyti buna örnektir. Beyitte doğu ve batıya hâkim büyük hükümdar anlamındaki "husrev-i sâhib-kırân-ı şark u garb" tabiri ile güneş kastedilmekle birlikte padişahın zatına da gönderme yapıldığı bir gerçektir. Yani dünya üzerine güneş doğduğu müddetçe Allah'ın padişahına fetih ve zafer nasip etmesi temenni edilmekte, diğer yandan arka planda doğu ve batıyı ele geçirmiş olan padişahın dünya arsasında atını koşturduğu müddetçe kendisine zafer nasip olması

[16] Dervişlerin boyunlarına astıkları taş teslim taşıdır. Beyitte pâlehengin boyuna asıldığından söz edilmesi ister istemez burada teslim taşının kastedilmiş olabileceği şüphesini de uyandırmaktadır. Yukarıda Evliya Çelebi'nin kullandığı "pâleheng-i Musavî" ibaresinden hareketle teslim taşı gibi pâlehengin kaynağının da Hz. Musa ile ilgili bir kıssaya dayandırılması yahut pâlehengin kimi zaman teslim taşı yerine kullanılmış olabileceği şüphesinden söz edilmişti Ancak seyahatnameden pâlehengin belde taşındığına dair açık ifadeler de mevcuttur. Net bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte aralarındaki birtakım benzerlikler bakımından teslim taşı ve pâlehengin zaman zaman iç içe geçmiş oldukları yahut kaynak itibarıyla olduğu gibi bu beyte dayanarak kullanım bakımından da benzerlikler taşıdıklarını düşünmek mümkündür.

[17] Nâbî baba bu sözlerimin cevherini görse nazmının göğsüne söz pâlehengi olarak asar.

[18] Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde geçen "pâleheng-i murassa'" şeklindeki ibare bunu göstermektedir: "Evvelâ başlarında beyâz kalpakları ve bellerinde abdâlân-vâr pâlheng-i murassa,, ve yeşim ve balgamî taşı kuşakları ve bellerinde kortela nâm bıçakları ve levendânlarının ellerinde topuzları ve kiminin ellerinde kopuzların çalarak yollardan ubûr ederler." (Evliyâ Çelebi, **a.g.e.**, c.6, s.118.) Murassa pâleheng resimleri için ayrıca bk. Atasoy, **a.g.e.**, s.263.

[19] Ay şişesi, sâkîyi safa ile soyarak abdal edip kadehini (ona) Necef taşından bir pâleheng etmiştir.

[20] Pâlehengi güneş ve keşkülü hilâl olmuş olan felek, Mevlevî dervişine benziyor dediklerince vardır.

istenmektedir. At anlamına gelen "eşheb" ile kastedilen sürekli dönüp duran felek/gökyüzü olmalıdır. "Zer-pâleheng", yani altın dizgin ibaresi, mecazî anlamda güneşin ışıklarına yahut şafağın kızıllığına, realitede ise bilhassa padişah ve önemli mevkideki kişilerin atlarının dizginlerinin altın gibi değerli madenlerden yapıldığına işaret ettir:

Eyleye tâ husrev-i sâhib-kırân-ı şark u garb
Eşheb-i zer-pâleheng-i subh ile cevlân-geri[21]
Nef'î, k.14/62

Sıdkî Paşa'nın kasidesinin dua bölümünde yer alan beyitte de kelime dizgin anlamında kullanılmıştır. Şair, dördüncü tahttaki güneş felek atına her gün şafaktan parlak bir pâleheng vurduğu müddetçe padişaha fetih, zafer ve iyi temennilerde bulunmuştur. Doğu yönü, şark anlamına gelen "hâver" kelimesiyle güneş kastedilmektedir. Dördüncü taht anlamında "taht-ı çehârüm" ifadesinin kullanılması, eski astronomide güneşin göğün dördüncü katmanında olduğunun kabul edilmesiyle ilgilidir. Beyitte yine gökyüzü dönüp durması sebebiyle ata benzetilirken şafak vakti güneşin ışıkları padişahlara mahsus biçimde parlak ve parıltılı taşlarla süslü bir dizgin/pâleheng olarak hayal edilmiştir:

Hemîşe hâver-i taht-ı çehârüm rahş-ı gerdûna
Ura her gün şafakdan tâ ki pâlâheng-i nûrânî[22]
Sıdkî Paşa, k.3/45

Figânî'nin bir beytinden aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların boyunlarına onları zapt etmek veya bir yerden bir yere çekip götürmek için takılan kement, zincir yahut kayışlara da pâleheng adı verildiği anlaşılmaktadır. Kânûnî Sultan Süleyman için yazdığı kasidesinde şair, güneşin gökyüzü aslanını padişahın eşiğine çekip getirmek için (onun boynuna) altın işlemeli bir pâleheng taktığını ifade etmiştir. Beyitte doğunun padişahı anlamına gelen "şeh-i hâver" ibaresiyle güneş kastedilirken padişahı yüceltmek amacıyla güneş sultanı ona hizmet eden ve çizilen tabloya bakıldığında vahşi hayvanlarıyla ilgilenip eğiten ve onları ehlileştiren biri gibi gösterilmiştir. Burada güneş ışıklarının altın işlemeli bir pâlehenge benzetildiği anlaşılmakla birlikte gökyüzü de âdeta padişaha ram edilmiş bir aslan gibi hayal edilmiştir. Yaygın olarak üzengi anlamına gelen "rikâb" kelimesi beyitte huzur, eşik vb. anlamlarda kullanılmış görünmektedir. Osmanlı padişahlarının yabani ve nadide hayvanları beslemeye karşı bir ilgi ve merak duydukları bilinmektedir. Hatta Ayasofya civarında bu hayvanların teşhir edildiği bir yer bulunduğu bilgisi kaynaklarda yer alır.[23] Beyitten bu hayvanların boyunlarına takılan bağların/pâlehenglerin altın işlemeli oldukları anlaşılmaktadır:

[21] Doğu ve batının büyük hükümdarı (olan güneş) sabahın altın dizginli atıyla dolaştığı müddetçe…
[22] Dördüncü tahttaki güneş felek atına her gün şafaktan parlak bir dizgin vurduğu müddetçe daima…
[23] Bu hayvanların beslenme, bakım ve eğitimiyle ilgilenen görevliler bulunuyor ve kimi zaman yabancı elçilerin karşısında bu hayvanlarla birtakım gösteriler yapılıyordu. Yabancı seyyahlar İstanbul'da değişik vahşi hayvanların bulunduğunu ve kimseye zarar vermeden şehirde dolaştırıldıklarını gözlemlerinde hayretle aktarmışlardır. Mesela Schweigger Ayasofya'ya yakın bölgede vahşi hayvanların tutulduğu kafesten bahsederken burada iplerle bağlı aslanları ve diğer hayvanları şöyle anlatır: "At Meydanı veya hippodromos adı verilen yerin yakınlarında, St. Sophia ibadet evine ait olan bir aslan kafesi vardır. Burada sürekli iplerle bağlı yaklaşık 14 aslan muhafaza edilir. Ayrıca tahta kafesler içinde leopar ve misk kedileri bulunur. Misk kedileri, bildiğimiz kedilerden biraz daha büyük, gümüşirenkte, vahşi ve yırtıcı hayvanlardır. Başka bir bölümde de yabani eşekler bulundurulur. Bunlar bildiğimiz evcil değirmenci eşeklerine benzemekteyseler de, o kadar ürkektirler ki, hiçbir yöntemle eğitilemezler, oysa aslanları bile evcilleştirmek mümkün olmaktadır. Nitekim böyle evcilleştirilmiş aslanların ince bir ipe bağlı olarak şehir içinde dolaştırıldıklarına ve kimseye zarar vermediklerine tanık oldum." (Salomon Schweigger, **Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581**, (Çev. S. Türkiş Noyan), Kitap Yayınevi, İstanbul 2004, s. 145.) Aynı şekilde Wratislaw İstanbul'da vaşak, yaban kedisi, arslan, kaplan, ayı gibi çeşitçeşitvahşihayvanlar gördüğünü, bunların evcilleştirilerek kent içinde zincir ya da iplerle bağlı oldukları

Yedüp götürmege şeh-i hâver rikâbuña
Takdı sipihr şîrine zer-kâr pâleheng[24]
Figânî, k.1/15

Sehî Beğ de Hz. Peygamber için yazdığı bir naatinde pâleheng kelimesini avın boynuna takılan kement anlamında kullanmıştır. Şair "Senin kudretinin kemendi, arşın avlağına çıkınca felek aslanının boynuna hemen pâleheng takar" diyerek Hz. Peygamber'i övmüştür:

Sayd-gâh-ı 'arşa çıkdukça kemend-i kudretüñ
Şîr-i gerdûn boynına fi'l-hâl dakar pâleheng[25]
Sehî Beğ, k.1/15

Bâkî'nin Pâleheng Konulu Gazeli

Bâkî Divanı'nda pâleheng takınmış biri için yazılmış beş beyitlik bir gazel (g.448) bulunmaktadır. Muhatabını övmek üzere kaleme alınmış olan bu gazel, pâlehengin şekil ve özelliklerine işaret etmek üzere çeşitli benzetme ve tasvirler içermesi ve şiirde çok yaygın biçimde kullanılmayan bu kavramın, büyüklüğü ve başarısı bütün otoritelerce kabul edilmiş bir şairin bakış açısıyla nasıl işlendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Gazelin birinci beytinde gümüş bir pâlehengden söz edilir. Fidan boylu olarak tasvir edilen kişinin belindeki gümüşten pâleheng, servi fidanının yanında görünen aya benzetilir. "Yanında" ifadesinin kullanılması ise giriştaki tanımda belirtildiği üzere pâlehengin kemerin üzerinde, sol tarafta bulunmasına işaret olarak düşünülebilir. Beyte göre pâlehengin o fidan boylu güzelin belinin yan tarafında bulunması âdeta servi fidanının yanında ayın görünmesine benzemiştir:

Gümişden pâleheng ol nahl-i bâlânuñ miyânında
Görinür mâh-ı tâbândur nihâl-i serv yanında[26]

İkinci beyitte, sözü edilen kişinin pâlehengini takıp atını koşturması tasvir edilmiştir. Usta bir süvari olarak nitelendirilen bu kişi pâlehengini takıp dolandığında güzellik göğünde cihana nur ve ışık saçmış olacaktır. "Aylandurmak" gezdirmek, dolaştırmak anlamındadır. Şiirde genellikle at ile birlikte kullanıldığından[27] ve Bâkî'nin bu beytinde de bir at binicisinden söz edildiğinden "aylandurmak" at sürmek olarak düşünülebilir. Diğer yandan "aylandurmak" fiili âsumân kelimesiyle birlikte kullanıldığından gökteki aya işaret eden bir yapı sergilemektedir. Dolayısıyla pâleheng burada arka planda aya yahut dünyaya ışık ve nur saçmak ifadesine bakıldığında ışığın temel kaynağı olan güneşe benzetilmiş olmalıdır. Bununla birlikte pâleheng aynı zamanda dizgin anlamındadır. Şair bu beyitte pâlehengi "şeh-süvâr" kelimesinden dolayı daha ziyade bu anlamda kullanmış görünmekte ve diğer anlamı da beraberinde çağrıştırmaktadır. Bilhassa padişah gibi rütbeli kişilerin at koşumları altın veya gümüşten yapılarak değerli taşlarla süslendiğinden, söz konusu kişinin pâlehengini takıp cihana nur ve ışık saçması ifadesine bu bakış açısıyla

halde aşağı yukarı dolaştırıldıklarını söyler. (Baron W. Wratislaw, **Baron W. Wratislaw'ın Anıları: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğundan Çizgiler**, (Çev. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1996, s.62.)

[24] Doğunun hükümdarı (olan güneş)senin eğiline çekip getirmek için gökyüzü aslanına altın işlemeli bir pâleheng/yular takmıştır.

[25] Senin kudretinin kemendi arşınavlağına çıktıkça felek aslanının boynuna hemen kement takar.

[26] O fidan boylunun belindeki gümüşten pâleheng servi ağacının yanında görünen dolunay gibidir.

[27] Aylandırmak fiili at sürmekle birlikte kullanılır: *Pehlevânlar yiridür 'arsa-i 'ışk ey zâhid / İñen aylanduramaz anda muhannes feresi* Hayretî, g.441/5; *Hûblar alayı içre_aylandur hüsn atını / Saña bu meydân içinde yokdur ey dil-ber yiter* Edirneli Nazmî, *Mecma'ü'n-nezâir,* g.1341/6.

yaklaşıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca bu ifadenin gazelde sözü edilen kişinin konumu hakkında bir ipucu verdiği de dikkati çekmektedir:

Takınsun pâlehengin şeh-süvârum aylandursın
Cihâna nûr u fer virsün güzellik âsumânında[28]

Pâleheng için benzetmelere devam eden şair bu kez onu güzellik sofrasında gümüş bir tabak veya letafet gül bahçesinde açılmış beyaz bir gül olarak hayal eder. Parlak ve beyaz bir metal olan gümüşle beyazlık/aklık arasında daima ilgi kurulduğu malumdur. Dolayısıyla beyitteki ifadeyi gümüşten yapılmış bir pâlehengin gümüş bir tabağa yahut beyaz bir güle benzetilmesi şeklinde anlamak mümkündür. Ancak bir diğer bakış açısıyla beytin birinci mısraında gümüşten, ikinci mısraında ise beyaz renkli bir taştan yapılmış olduğu tahmin edilebilecek bir pâlehengden bahsedildiği de söylenebilir. Pâlehengin genellikle Balım taşından yapıldığı hatırlanacak olursa burada beyazımsı bir renge sahip Balım taşından[29] yapılmış bir pâlehenge işaret ediliyor olmalıdır.

Meger hân-ı melâhatde gümişden bir tabakdur ol
Açılmış ak güldür ya letâfet gülsitânında[30]

Pâleheng bir sonraki beyitte girdâba benzetilmiştir. Buna göre pâleheng, muhabbet ehlinin gönül gemisinin, övülen kişinin güzellik denizi ortasında, ona düşüp kurtulamadığı bir çeşit girdâba dönmüştür. Pâleheng muhtemelen şekil bakımından yuvarlak olması, balgamî taştan yapılması ve bu taş üzerindeki hare ve damarlardan dolayı girdâba benzetilmiştir. Miyân kelimesi hem pâlehengin belde bulunması, hem de denizin ortası anlamını vermesi bakımından beyte ustalıkla yerleştirilmiştir. Girdâb, içine çektiklerini alıp götürmesi nedeniyle kaybolmanın sembolüdür. Pâleheng ve daha ziyade onu takan kişi, cezbedici yönüyle insanların gönlünü kaptırdığı biri olması bakımından, içine çektiğini alıp götüren bir girdaba benzetilmiş olmalıdır. Bunun yanı sıra pâlehengin bel bağlamak, itaat etmek, şeriat ve tarikat esaslarına bağlanmak gibi bir anlam taşıdığına bakılırsa, kişinin artık girmiş olduğu yolun gerekleri neyse onu yaparak eski huy ve gidişatını terk etmesi ve bambaşka bir âlemin içine girmesi, girdâbın içinde kaybolması şeklinde düşünülebilir. Benzemek, dönüşmek anlamında kullanılan "dönmek" fiiliyle suyun dönerek çukurlaşmasıyla oluşan girdâb arasındaki ilişkiyi de yine şairin başarılı söyleyişini göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

Düşer fülk-i dil-i ehl-i mahabbet aña kurtılmaz
Cemâli bahrinüñ gird-âba dönmişdür miyânında[31]

Pâleheng kemer üzerine takılır. Yuvarlak şekli üzerinde On İki İmam'ı temsilen on iki çıkıntısıyla görünüm açısından tam anlamıyla güneşi anımsatır. Kimi zaman değerli taşlarla süslendiği de düşünülecek olursa ışık saçan bir güneşgibi hayal edilmemesi mümkün değildir. Bu bakımdan gazelin son beytinde kubbe ve kemerlerde güneş motifli bir süsleme unsuru olan şemseye benzetilmiştir. Şairin ifadelerine bakılırsa methedilen kişinin kemerindeki pâlehengi görenler onun âdeta güzellik sarayının latif kubbesine çizilmiş bir şemse olduğunu söylerler. "Yazılmak" burada çizilmek, nakşedilmek manasında kullanılmıştır. "Tâk" bina kemeri veya kubbe anlamında olmakla beraber "tâk-ı melâhat" güzellik kemeri/kubbesi demektir. Ev, bark, ocak anlamına gelen "hânümân" ise beyitteki tasvire bakıldığında saray veya köşk olarak anlaşılabilir.

[28] Şehsüvârım pâlehengini takıp atını koşturursun; güzellik göğünde dünyaya nur ve ışık saçsın.
[29] Hareli bir taş olan Balım taşının yeşil, beyaz ve pembemsi renkleri bulunmaktadır. (Gürkan Özen, "Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziynetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 60, 2011, s.419.)
[30] Meğer o, güzellik sofrasında gümüş bir tabaktır yahut letafet gül bahçesinde açılmış beyaz bir güldür.
[31] (O pâleheng) sevgilinin güzelliği denizinin ortasında, muhabbet ehlinin gönül gemisinin ona düşüp kurtulamadığı, bir girdaba benzemiştir.

Bu tür mimarî yapılardaki kemer veya kubbelerde çemse motifi çokça kullanılır. Bütün bir güzelliğin saraya benzetildiği beyitte pâlehengin üzerinde bulunduğu kemer âdeta bu yapının tâkı, yani kemeri yahut kubbesi olarak düşünülmüş ve pâleheng de o tâk veya kubbe üzerindeki bir çemseye benzetilmiştir. Beyitte kıyafet unsuru olan kemer ile bina kemeri anlamındaki "tâk" arasında kurulan ilgi dikkat çekicidir:

Görenler ol kemerde Bâkıyâ tâk-ı melâhatde
Yazılmış şemsedür dirler güzellik hânümânında[32]

Sonuç

Görüldüğü üzere pâleheng diğer şairlerin beyitlerinde yara, Hacerü'l-esved, söz ve kadeh benzetmesi dışında ağırlıklı olarak güneş ve aya benzetilmiştir. Bâkî ise güneş ve aya ek olarak pâlehengi gümüş bir tabağa, güzellik gül bahçesinde açılmış beyaz bir güle, güzellik denizinin girdabına ve yine güzellik sarayının kubbesine/kemerine çizilmiş bir çemseye benzetmiştir. Bütün bu benzetmelerden şairin pâlehengi daha ziyade bir güzellik ve süs unsuru olarak tasvir ettiği göze çarpmaktadır. Şairin derviş pâlehengi haricinde dizgin anlamına gönderme yapan bir beyti de mevcuttur. Bu beyitte de altın işlemeli bir pâlehengden söz etmesi yine süs ve ihtişam unsuru olarak ele alma tavrını sürdürdüğünü göstermektedir. Ayrıca malzeme olarak gümüş ve balgamî yahut Balım taşı gibi beyazımsı bir taştan yapılan pâlehenglere ince göndermeler yapmıştır. Necef taşından pâlehengler bulunduğuna ise şeyh Galib'in beyitinde işaret edilmektedir. Diğer yandan Bâkî'nin gazelinde pâlehengin şekil ve kullanım özelliklerine bağlantılı bir şekilde çağrışım yapan ifadeler bulunur. Bele ve kemere takılması, ilk beyitteki "yanında" kelimesinin taşıdığı çağrışımla kemerin üzerinde biraz sol tarafta bulunması, damarlı ve hareli yapısı, çemse benzetmesiyle On İki İmam'ı temsilen on iki köşe çıkıntısı olması gibi ayrıntılara, çağrışımı bolca kullanan bir şair olarak, ustaca göndermelerde bulunmuştur. Diğer şairlerin beyitlerinde kimi zaman pâlehengin kimler veya hangi zümreler tarafından kullanıldığına dair açık veya üstü kapalı göndermeler mevcut olmakla birlikte Bâkî'nin beyitlerinde buna dair ipuçlarına yer verilmemiştir. Yaygın olarak Kalenderî ve Bektaşî dervişleri tarafından kullanılan pâlehengin Mevlevîlerce de kullanıldığı Kâtib-zâde Sâkıb'ın beyitinden öğrenilmektedir. Fâik Ömer ise genellikle bele takıldığı bilinen pâlehengin boyuna asıldığından söz etmektedir. Şiirde çoğunlukla bir derviş aksesuarı olarak karşımıza çıkan pâlehengin dizgin ve kement anlamlarına nispeten az sayıda beyitte rastlanmaktadır. Pâleheng tabiri Sehî Beğ, Figânî ve Bâkî hariç tutulacak olursa, erken ve klâsik dönemden ziyade 17. yüzyıl ve sonraki dönem şairleri tarafından kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

AKKUş, Metin, **Nef'î Divanı**, Akçağ, Ankara 1993.

ARPAEMÎNİZÂDE MUSTAFA SÂMÎ, **Dîvân**, (Haz. Fatma Sabiha Kutlar), Ankara 2004.

ATASOY, Nurhan, **Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi**, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000.

ATICI, Muammer, **Mehmet Hâlis Efendi ve Mehmet Hâlis Efendi Dîvânı**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.

BÜYÜKKAYA, Hande, **Faik Ömer ve Divanı**, İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.

[32] Ey Bâkî! (Pâlehengi) o kemerde görenler, "güzellik sarayının güzel ve lâtif kubbesinde çizilmiş bir çemsedir" derler.

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,** Anka Yayınları, İstanbul 2004.

ERDOĞAN, Mehtap, **Sıdkî Paşa Dîvânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)**, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2005.

Evliyâ Çelebi, **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi,** 10 cilt, (Haz. Yücel Dağlı vd.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999-2007.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,** İnkılâp, İstanbul 2004.

HAYRETÎ, **Divan**, (Haz. Mehmed ÇavuşoğIu - M. Ali Tanyeri), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.

İNCE, Adnan, **Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Dîvânı (Tenkitli Basım)**, Ankara 1994.

el-İSLÂMBOLÎ Yahyâ b. Sâlih, **Tarîkat Kıyafetleri,** (haz. M. Serhan TayşI- Mustafa AşIar), Sufi Kitap, İstanbul 2006.

KAPLAN, Mahmut, **Hayriyye-i Nâbî**, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2008.

KARAHAN, Abdülkadir, **Figânî ve Divançesi: Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden,** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1966.

KIRBIYIK, Mehmet, **Kâtib-zâde Sâkıb Mustafa Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni**, 2 cilt, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 1999.

KÖKSAL, Mehmet Fatih, **Edirneli Nazmî Mecma'ü'n-nezâir (İnceleme-Tenkitli Metin)**, 3 cilt, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2001.

KÜÇÜK, Sabahattin, **Bâkî Dîvânı: Tenkitli Basım,** TDK, Ankara 1994.

MÜTERCİM ÂSIM EFENDİ, **Burhân-ı Kâtı'**, (Haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs), TDK, Ankara 2000.

OKÇU, Naci, **Şeyh Gâlib Dîvânı: Hayatı - Edebî Kişiliği - Eserleri - Şiirlerinin Umumî Tahlili**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

ÖZEN, Gürkan, "BektaşIlikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziynetleri: Arakiye, Teslim TaşI ve Tığbent", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, no:60, 2011, s.415-434.

SCHWEIGGER, Salomon, **Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581**, (Çev. S. Türkis Noyan), Kitap Yayınevi, İstanbul 2004.

SOYYER, A. Yılmaz, "18-19. Yüzyıllarda Kızıldeli BektaşI Ocağı", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,** no:53, 2010, s.345-364.

şENGÜN, Necdet, **Nazîr İbrahim ve Dîvânı (Metin-Muhtevâ-Tahlil),** Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 2006.

WRATISLAW, Baron W., **Baron W. Wratislaw'ın Anıları: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğundan Çizgiler**, (Çev. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1996.

YEKBAş, Hakan, **Sehî Bey Divânı**, Kitabevi, İstanbul 2010.

YELTEN, Muhammet, **Sohbetü'l-Ebkâr (İnceleme-Metin)**, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2393-2407, ANKARA-TURKEY

VIII. YÜZYILDA TÜRKLERİN İLMÎ DURUMUNUN TESPİTİNE FARKLI BİR BAKIŞ: BASRA, MÂVERÂÜNNEHİR ÖRNEĞİ

Mehmet Emin ŞEN[*]

ÖZET

847-945 yılları arası Ortaçağın İslam Medeniyeti açısından altın devri olarak kabul edilmektedir. İslam dünyasında görülen medeniyette yükselişin sebepleri olarak; İslam dünyasındaki savaş uğraşısının entelektüel etkinlik dönemine geçmesini, bilimsel yapıtların Arapçaya çevrilmesini, "Bilgelik Evi" diye tarif edilen, ilmî araştırmaların yapıldığı değişik dillerden kitapların tercüme edildiği bürolar ve astronomik gözlemlerin yapıldığı rasathaneden oluşan araştırma merkezi olan Beytü'l-Hikme'nin kurulmasını, Abbâsîler devresi halifelerin ilme ve ilim adamlarına karşı son derece ilgi göstermelerini söyleyebiliriz. İbn Haldun'un da dikkat çekip önemle vurguladığı gibi, Ortaçağ İslam dünyasında bilim ve tefekkür alanında gerçekleşmiş olan atılımın, hamlenin, çok büyük ölçüde olmak üzere Doğu İslam dünyasının eseri olduğu bilinmektedir. Doğu İslam dünyası denince akla Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi ve buradaki ilim merkezlerini temsil eden Buhara, Semerkant, Taşkent, Fergana gibi şehirler gelmektedir. Bu dönemde Türklerin ilmî durumunu ve bu medeniyete katkılarını ortaya koyabilmek için Türklerin ilmî durumunu tespit etmek ve öncelikle de Ortaçağdaki ilim merkezleri olan Basra ve Mâverâünnehir bölgelerini tanımak gerekir. Bu münasebetle biz de, bu kültür havzalarının kısaca coğrafi durumunu, Türklerle ilişkisini, buralardaki ilmî ve medenî durumu izah etmeye çalışacağız. VIII. yüzyılın ortasında gelişmekte olan İslam Medeniyeti iki merkezden neşet etmiştir. Bunlardan birisi Basra diğeri ise Mâverâünnehir'dir. Acaba bu bölgelerde kimler yaşamaktaydı? İlk ilmî hareketler kimler tarafından gerçekleştirildi? Türklerin medeniyete katkılarını ortaya koymak için bu soruların aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İlim İlişkisi, VIII. Yüzyılda Türkler, Basra, Maveraünnehir.

A DIFFERENT VIEW TO ESTABLISHMENT OF SCIENTIFIC POSITION OF TURKS IN VIII CENTURY: EXAMPLE OF BASRA, TRANSOXIANA

ABSTRACT

The period between 847 and 945 is accepted as the golden era of Medieval Islamic Civilization. We can state the reasons of this rise in civilization witnessed in Islamic world that the war affairs in Islamic

[*] Yrd. Doç. Dr. Batman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, El-mek: mehmeteminsentarih@gmail.com

realms gave place to intellectual activity period, and that the scientific works were translated into Arabic, and that Beytu'l Hikme, which was the centre of research formed from observatories where astronomical observations were carried out and from offices called "House of Wisdom", where scientific research was done and books from various languages were translated, and caliphs of Abbasids dynasty displayed great interest to science and scholars. As Ibn Khaldun pointed out and emphasized with great importance, it is known that the leap and move that came into existence in the field of science and philosophy in Medieval Islamic realms was on a large scale the consequence of Eastern Islamic realms. When Eastern Islamic realms were mentioned, instantly, Khorassan, Transoxiana regions and towns such as Bukhara, Samarkand, Tashkent and Fergana representing the science centres in this region come to mind. In order that we can establish the Turks' scientific status and their contributions to civilization, it is primarily necessary that we determine scientific status of Turks, and that we know the regions of Basra and Transoxiana which are the science centres in medieval age. For this reason, we will try to elucidate the geographical positions briefly, their relations with Turks, the scientific and civil state of these cultural areas. In the middle of VIII century, Islamic Civilization, which was flourishing, spread from here. If one of these is Basra the other is Transoxiana. I wonder who lived in these regions. Who were the first scientific movements realized by? In order that we can demonstrate Turks' contributions to civilization, these questions should be enlightened.

Key Words: Turk-Science Relations, Turks in VIII Century, Basra, Transoxiana.

Giriş

İncelediğimiz bu dönem (232-334/847-945) İslam Medeniyetinin zirveye ulaştığı bir devreyi kapsamaktadır. Yine bu dönem, ilim ve kültür faaliyetleri açısından, Ortaçağın İslam Medeniyeti açısından altın devri olarak kabul edilmektedir. Acaba İslam dünyasında görülen medeniyette yükselişin sebebi neler olabilir? Bunlardan birisi hiç şüphesiz İslam dünyasındaki savaşlara uğraşısını entelektüel etkinlik döneminin almasıdır. VII. yüzyıl civarında Müslümanlar o günkü dünyanın entelektüel liderleri olmaya başladılar.[1] Bu, bilimsel yapıtların Arapçaya çevrilmesiyle gerçekleşmiştir. Bunun için öncelikle "Bilgelik Evi" diye tarif edilen, yüksek ilmî araştırmaların yapıldığı alimlerin toplanıp tartışıkları, çoğunluğunu aklî ve tabii ilimlerin oluşturduğu zengin bir kütüphane, değişik dillerden kitapların tercüme edildiği bürolar ve astronomik gözlemlerin yapıldığı rasathaneden oluşan araştırma merkezi olan Beytü'l-Hikme[2] kurulmuşardından gözlemevleri ve hastaneler kurularak medeniyette ileri duruma gelinmiştir.

Medeniyette yükselişin bir diğer sebebi de Abbâsîler devresi halifelerin ilme ve ilim adamlarına karşı son derece ilgi gösterdikleri bir dönem olmasıdır. Mesela VII. asrın sonlarından itibaren Hıristiyanlar, Müslümanların Yunan felsefesini öğrenmelerine yardımcı olmuşlardır. Halife Mansur'un (136/754-775) Bizans İmparatorlarına müracaat ederek matematik bilimine ait

1 Esin Kahya, Hüseyin Gazi Topdemir, Türklerde Bilim, Türk Düşünce Tarihi, Ankara , 2001, s.163

2 A. Emin, Duha'l-İslâm, , I- III, Kahire, 1952, II, 64 daha geniş bilgi için bak. Mustafa Demirci , Beytü'l-Hikme, İstanbul, 1996

el yazmaları gönderilmesini istediği rivayet edilmektedir.[3] AraÇtırmamız bu dönem Ġslam Kültür ve Medeniyeti hakkında bilgi vermek değildir. Asıl maksadımız bu medeniyete Türklerin katkısının olup olmadığını, olduysa ne suretle etkisinin olduğunu ortaya koymak olacaktır.

Ġslam dünyasının Ortaçağın en üstün uygarlığı haline geliÇi ne suretle gerçekleÇti? Bugünkü Batı Medeniyetinin de temeli olan Ġslam Medeniyetini kuranlar ve yükseltenler acaba kimlerdi? Bu konuda Doğu"da ve Batı"da yapılan araÇtırmalar, en büyük payın Araplarla, Ġranlılara ait olduğunu iddia etmektedirler. Türklerin bu ilmî faaliyetlerde ismini anmamaktadırlar. Ġemsettin Günaltay"ın da dediği gibi; bu yüksek Medeniyetin hakikî âmil ve müessirlerini tayin etmek ilmî bir vazife olduğu gibi, bu âmiller arasında Türklerin bulunup bulunmadığını araÇtırmak da millî bir borçtur.[4]

Abdurrahman el-Bezzaz,[5] Abdullah Sahib,[6] Faruk Ömer son zamanlarda Naci Maruf[7] ve daha pek çok Arap asıllı yazar ve araÇtırmacı, "Ġslam Kültürü ve Medeniyetinin tamamıyla Arap zeka ve dehasının bir ürünü" olduğunu iddia etmektedirler. Bir kere bu muazzam medeniyeti sadece bir ırka indirgeyerek açıklamak, bu medeniyete yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Kaldı ki bu sözlerin tamamen tersini düÇünen Arap yazarlar da çıkmıÇtır. Bunlardan biri ünlü tarihçi ve sosyolog Ġbn Haldun"dur.

Ġbn Haldun bu dönemin ilmî durumu ile ilgili bizlere önemli bir bilgi vermektedir. "Ġslam Kültür ve Medeniyetinin zirveye ulaÇtığı Abbâsîler döneminde bile, devlet ve iktidara sahip olma hırsları, Arapları ilim ve kültürden uzaklaÇtırdı, sosyal refahın getirdiği kolaylıklar nedeniyle de, onlar ilmi, sanatı ve diğer meslek gruplarının iÇlerini küçültücü iÇler olarak değerlendirdiler ve bu iÇlere yanaÇmadılar. Neticede bu sahaları Mevâlîye bıraktılar.[8] Daha da ileri götürerek Çunları söylemektedir: "Ne gariptir ki Müslüman bilginlerin büyük çoğunluğu, yabancı ırklara mensup kiÇilerden özelikle de Acemlerden çıkmıÇtır. Araplar arasında pek az kimse gösterilebilir ki, kitaba ya da insan aklına dayanan ilimlerde temayüz etmiÇolsun ayrıca Araplar medeniyetten oldukça uzak kalmıÇbir durumdaydılar, medeniyetin özünü ise o dönemde Mevâlî tabir edilen gayri Arap unsurlar oluÇturuyordu. Gramercilerin, hadisçi ve fıkıhçıların yanı sıra aklî ve naklî ilimlerde otorite olmuÇbilginlerin pek çoğu Mevâlîdendi. Ortam, yetiÇme tarzı ve Araplarla kaynaÇmaları nedeniyle Arapça yazıp konuÇsalar bile, köken olarak bunların hiçbiri Arap değildi"[9]

Bu gerçeği Ġbn Haldun"dan asırlar sonra, Corci Zeydan,[10] Ahmet Emin[11] gibi pek çok yazar ve düÇünür de aynı düÇüncelere katılarak Ġslam Kültür ve Medeniyetinin Arap olmayan unsurların büyük payı olduğu fikrini savunmaya devam etmiÇlerdir. Acaba bu Arap olmayan unsurların içinde hiç mi Türk yoktu? Bu sorunun cevabı, o dönem ilim merkezlerini tanımak ve bunların Türklerle ilgisini ortaya koymakla netleÇecektir.

Medeniyet merkezleri Basra, Maveraünnehir

VIII. yüzyılın ortasında geliÇmekte olan Ġslam Medeniyeti iki merkezden neÇet etmiÇtir.

3 W. Barthold, Ġslâm Medeniyeti Tarihi, Köprülü Fuad neÇri,Ankara, 1977, s.15.
4 Ġemseddin Günaltay, *" İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii",* Adlı Sunum, I. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih kurumu, Kayseri Zabıtları, Ankara, 1932, s. 19,
5 Abdurrahman el Bezzaz, Islam and Arap Nationalism, Londra, 1965 , s. 39,
6 Abdullah Sahb, Development et Questions D"Orient, Toulouse, 1972 (Arapça Tercümesi) Bağdat. (Tarihsiz), s. 33
7 Naci Maruf, Urubetu"l-Ulema, Bağdad, 1974, s. 42-43
8 Ġbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay. Ġstanbul, 1991, s. 544
9 Ġbn Haldun, age, s. 544
10 C. Zeydan, Ġslâm Medeniyeti Tarihi, SadeleÇtiren: Mümin Çevik, I- V, Ġstanbul, 1961, III, 54
11 Ahmet Emin, age, I. 90

Biri Basra diğeri Mâverâünnehir'deki ilmî faaliyetlerdir. Basra'daki ilmî faaliyetle ilgili g. Günaltay'ın görüşleri bizim bu konuya bakışımızda oldukça etkili olmuştur. Ubeydullah b. Ziyad, 53/672 yılında Buhara Türklerinden iki bin veya dört bin okçuyu kendi özel hizmetine sokarak vilayet merkezi olan Basra şehrine yerleştirmiştir.[12] Günaltay işte bu yerleştirilen Türkler arasında ilmî faaliyetlerin olduğunu söylemektedir. İlmî faaliyette bulunan ilk kişinin, Baktiriyanlı bir Türk olan Amr İbn Ubeyd adında birisinin olduğunu belirtmektedir. [13]

Ortaçağda ilk fikrî hareket, Türklerin yoğun bir surette yerleştiği Basra'da başladığı gösterdi. Hareketin başında Amr İbn Ubeyd (ö. 158/762) adlı bir Türk âlimi bulunuyordu. Amr İbn Ubeyd'in babası, Türk ellerinde "vuku bulan fütuhat esnasında esir edilerek Irak'a getirilmiş bir Türk'tü. Bu sebepten kendisi Beni Temim azatlılarından sayılıyordu. Bu Türk'ün kurduğu mektebe Avrupalılar İslam Rasyonalizmi, yahut İslam akliye mektebi adını verirler. Mektep aklı esas almaktaydı.[14] Araplarda aklî ilimlerin fazla gelişmemiş olması ve burada yaşayan Türklerin bulunması hasebiyle Basra ilim merkezinde Türklerin de katkılarının olabileceği ihtimali üzerinde durmaktayız.

İkinci merkez Mâverâünnehir bölgesi idi. İslam coğrafyacıları, Ceyhun (Amu-Derya, Oxus)[15] nehrinin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere Mâverâünnehir ismi vermişlerdir.[16] Bazı İslam coğrafyacıları Mâverâünnehir demekle birlikte, Haytal veya Hayatula adı vermişlerdir.[17] Aşağı Türkistan'ı Karahanlılar ve Sâmânîler devrinde ziyaret etmiş olan Makdîsî de, (ö. 374/985) Mâverâünnehir bölgesini Heytal Mıntıkası, Aftalit Türklerinin yaşadığı bir yer olarak ifade etmiştir.[18] Kaşgarlı Mahmud bu bölgeye "Çayardı" adını vermiştir.[19] Ceyhun nehrinin kuzeyinde yani arkasında bulunan bölgelere Yakut, bu bölgenin İslamî fetihlerden önce Hayatula adını taşıdığını, Ceyhun nehrini geçerek bölgeyi fetheden Müslümanların buraya Mâverâünnehir dediklerini kaydetmektedir. [20] Mes'ûdi ise, Mâverâünnehir'i de içine alan Horasan

12 **Taberî,** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (ö.310/922): Târihu'l- Ümemi ve'l–Muluk, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut, 1967, IV, 221; Yâkût el-Hamevî, Mucemü'l-Buldân , Leipziq, 1869, 1, 520;

13 Şemseddin Günaltay, *"İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?"* II. Türk Tarih Kongresi 20-25 Eylül 1937; TTKY, İstanbul, 1943 , s. 351.

14 Günaltay, *agm.,* s. 352

15 Eski Türkler, Ceyhun nehrine büyük ırmak anlamına gelen "Ögüz" adını veriyorlardı. Yunanlılar bu adı tahrif ederek "Oxus" şekline sokmuşlardır. (Şemseddin Günaltay, Mufassal Türk Tarihi, I-V, İstanbul, 1339, IV, 36, dn. 1; Bugün de batı dillerinde Oxus şeklinde geçmektedir. Nehrin Belh ismiyle zikredilmesi, bu şehirle sıkı irtibatını açıkça ortaya koymaktadır. Nehir, ilk İslâm coğrafya eserlerinde karşılaşmadığımız diğer bazı isimlerle de anılmıştır. Mesela, Moğol istilası döneminde Ceyhun daha çok Amuya veya Amu-Derya (Seyhun da Sir-Derya) olarak zikredilmiştir. Strange Amul şehri ismini, Ceyhun'un eski mahalli (Farsça) adı olan Amuya veyahut Amul'dan almıştır. (Geniş bilgi için bak.. Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1905, 434.

16 İstahrî, Ebû İshak İbrahim b.Muhammed el-Fârisî, (ö. 340/951), Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik, Kahire, 1961,s. 286, İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b Havkal, (ö. 367/977): Kitâb Sûretü'l-Arz, (Tahkik J.H. Kramers), Leiden, 1938, s. 359; Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmud (o. 682/1283): Asâru'l Bilâd ve Ahbâru'l- İbâd, Beyrut ty , s. 557

17 Yâkût el-Hamevî şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî b. Abdullah (ö. 626/1228): Mucemü'l-Udeba, Kahire ,1923, V, 45; Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail b. Ali b. Mahmud b. Ömer el-Yâkût el-Hamevî (ö. 732/1331): Kitâbü Takvîmu'l-Buldân, thk. J. T. Reınaud- W. Mac Guckın De Slane, Paris 1840. (Fuat Sezgin tarafından yayınlanan el-Coğrâfiyye el-İslâmiyye külliyatının 13. cildi), s.483; Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah (ö. 820/1417): Subhu'l A'şâ fi Sınâatı İnşa. I-XV, Kahire 1963 IV, 429.. Hayatula, Bizanslılar'ın Eftalitler dediği kavmin adıdır ve bunlar umumi olarak Ak-Hunlar diye bilinir. Bu durumda İslâmi kaynaklarda Heytal veya Hayatıla olarak geçen ismin, aslında Hebtal veya Heftal olması kuvvetle muhtemeldir (Bak.. Strange, age, s. 433; Daha geniş bilgi için bak. Hasan Kurt, Emevi ve İlk Abbasi Halifeleri Döneminde Buhârâ Bölgesi, Ankara, 1997.

18 Makdisî, Muhammed b. Ahmed, (ö. 381/991): Ahsenü't-Tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm, (nşr. M. J. De Goeje), Leiden, 1906, s. 26

19 Emel Esin, İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş, İstanbul, 1978, s. 152

20 Yâkût el-Hamevî, Mucemü'l-Udebâ, V, 45.

ile Çin arasındaki bölgeye KuÇan ismini vermiÇtir.[21] Bazı Arap müellifler de Mâverâünnehir'i Turan bölgesinden saymıÇlar, Turan bölgesinin 3 büyük kısımdan meydana geldiğini, Mâverâünnehir ve Türkistan'ın Turan'ın birinci kısmını oluÇturduğunu söylemiÇlerdir.[22]

Bu bölgede önemli merkezler Buhara, Semerkant ve ona bağlı Soğd toprakları, UÇrûsana, ġâÇ (Taskent), Fergana, KiÇÇ, Nesâf, Sağâniyan ve ona bağlı yerler, Huttel, Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîsek, Hârezm, Fârâb, Tirâz ve Hocende topraklarını içine alır.[23] Buraya eski Buhara ve Hokand hanlıkları ile diğer Türkistan Çehirleri dahil bulunuyordu.[24]

Horasan bölgesi Îran'ın doğusundan baÇlayarak Ceyhun Nehri'ne uzanan bölgenin adıdır. Batıda sınırı Îran'ın doğu sınırını teÇkil eden Cürcan ile baÇlar. Güneyde Îran ve Horasan Çölü, kuzeyde Harezm, doğuda Sind ve Sicistan, kuzey doğuda ise Mâverâünnehir'e kadar uzanır. Bu bölgede, diğer pek çok Çehrin yanı sıra Merv, Herat, Belh, Rey, Cüzcan, Nisâbur, Nesâ. Dâmğan, Fâryâb, Talikan ve Cürcan gibi Îslam kültürünün meÇhur merkezleri bulunmaktadır.[25]

ġimdi bu bölgelerde kimlerin yaÇadığını o dönemlerde yaÇamıÇolan Cahız'ın sözleriyle ele alalım.

"Horasanlılar ile Türkler akrabadırlar, aynı bölgedendirler. Kökleri aynı dalda sağlamca tespit edilmiÇolmasa bile, bunlar birbirlerine benzerler ve bunları ihtiva eden sahanın sınırları tamamen aynı olmasa da birbirine tekabül eder. BaÇkabaÇka kollarının baÇka baÇka mümeyyiz vasıfları olsa da ve birbirlerinden bazı bakımlardan tefrik edilseler de, bunların ikisi de Horasanlı'dır. Türk ile Horasanlı arasındaki farkın Arap ile Arabın gayri, Yunanlı ile Slav ve zenci ile habeÇîarasındaki fark kadar büyük olmadığı fikrini de ileri sürmüÇünüz. Daha farklı misallere lüzum olmadığı fakat Türk ile Horasanlı arasındaki farkın Mekkeli ile Medineli, bedevî ile köylü ve ovalı ile dağlı arasındaki fark gibi olduğunu söylemiÇtiniz. Bazı sözleri ve ifade tarzları ve bazı vasıfları bakımından Türk ile Horasanlı arasında fark bulunsa bile, Temim'in en yüksek kabilesi ile Kays'ın en aÇağı kabilesi ve yanlıÇ yapan Havazin ile doğru konuÇan Hicazlılar arasında da bu kadar farkın bulunacağında ısrar ettiniz; bu farklar, ekseriyet itibariyle, Himyer ile Yemen eyaletleri arasında görülen farkın aynısıdır."[26]

Horasan Bölgesi çok eski çağlardan beri Türklerin göç etmesiyle ve buraların uzun asırlar Türk hakimiyet ve idaresi altında bulunması sayesinde büyük ölçüde TürkleÇmiÇ ve Türklerin vatanı olmuÇtur. Müslüman Arapların Ceyhun kıyılarına ulaÇtıklarında bölgenin birçok yerleÇim birimlerinde, Baykent, Buhara v.b. büyük Çehirlerinde hakimiyet, Türklerin elindeydi. Kaynaklarda buraların Türk aristokrat hanedan aileleri ve Türk devlet unvanlarını ifade eden Tarhûn, TuğÇad, Yabgu, AfÇin ve AkÇıt (ĠnÇid) gibi "Beyler" ve "Hanlar" tarafından idare edildiğini görmekteyiz.[27]

Bu bakımdan Ceyhun nehri, Arilerle Turaniler arasında geleneksel bir sınır olarak kabul

21 Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, (ö. 345/956): Mürûcü'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher, thk. Müfid Muhmammed Kamîha, I-IV, Beyrut, 1987, I, 133.
22 Ebu'l-Fida, age, I, 483; KalkaÇandi, age, IV, 429.
23 Ġstahrî , age, *s.* 295-96.; Ġbn Havkal, *age*, s. 459: Ebu'l-Fida, *age,,s.* 483
24 Barthold, *"Maveraünnehir",* ĠA, Ġstanbul, 1964; VII, 408. Ayrıca bkz. ġemseddin Sami, Kamusu'l-A'lam, I-VI, Ġstanbul, 1889-1898, VI, 4140; W. Barthold, Moğol Ġstilasına Kadar Türkistan, Ter. Hakkı Dursun Yıldız, Ġstanbul 1981, s. 67.
25 Yâkût el-Hamevî, Mucemü'l-Buldân, II, 409 ; C. Huard , "*Horasan*" , *İ.A.*, Ġstanbul, 1964, V, 560.
26 Cahız, Hilafet Ordusununun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Terc. Ramazan ġeÇen, Ankara, 1967, s.42-43
27Zekariya Kitapçı, *"Türklerin Müslüman Oluşu",* Türkler Ansiklopedisi, Ankara 2002, IV, 263

edilmiş[28] ve bu durum Müslüman Arapların bu bölgeye ayak basmalarına kadar devam etmiş ve "Nehrin" gerisinde kalan bölgelere Türkistan veya Turan Yurdu adı verilmiştir. Bu arada hemen şunu ifade edelim ki, burada kastedilen Turan; umumiyetle Türklerin yaşadıkları Orta-Asya'nın ta kendisidir. Daha Göktürkler devletinin ortaya çıkması ile turan deyimi bir ülke adı olmak üzere Türkistan'ı temsil etmiştir.[29]

Bu gerçeklerden yola çıkmış olsa gerek Ögel'de Mâverâünnehir ve Batı Türkistan, VII. asrın sonlarından itibaren Türklerin elinde olduğunu; Taşkent, Semerkant, Fergana, Buhara ve Uşrusana bölgelerinde Göktürklere bağlı Türk beylikleri bulunduğunu ve bu siyasi hâkimiyet yanında nüfus çoğunluğunun da Türklerden meydana geldiğini[30] iddia etmektedir. Gerçek Ögel'in ifade ettiği gibi miydi? Buna en doğru cevap, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesindeki Baykent, Buhara, Semerkant, Fârâb, Fergana, Taşkent, Kaşgar ve Harezm gibi öne çıkan ilim merkezlerini incelemek ve bu merkezlerin Türklerle ilişkilerini ortaya koymakla verilebilecektir.

Orta Asya'da Türk İslam Kültür ve Medeniyetinin gelişmesinde Baykent'in[31] çok önemli bir yeri vardı. Buna sebepte, bu Türk şehrinin tarihi geçmişi ve coğrafi konumu itibarı ile hem Hint Baharat Yolu ve hem de İpek Yolu üzerinde bulunması ve bu yolun yolcularının bir uğrak yeri olmasıdır. Z. V. Togan; Baykent, Buhara, Ramisen ve Merv gibi bu bölgenin ünlü şehirlerinin eski devirlerde Türkler tarafından kurulduğunu ve Müslüman Arapların henüz bu bölgeye ayak basmalarından önce bile medeni bir Türk şehri olduğunu[32] belirtmiştir. Nitekim İbn A'sem el-Kûfi[33] Baykent, Buhara'nın en yakın şehirlerinden biri olduğunu ve İslami fetihler sırasında orada yaşayanların çoğunun Türk, Soğd ve Türgeşlerden oluştuğunu belirtmektedir.

Arap-İslam fetihleri sırasında müstakil bir "Türk Beyliği" olan Baykent, Türk asıllı bir "Tarhan" tarafından idare ediliyordu. Bölgenin en muhkem ve en canlı ticaret merkezlerinden biri idi, ayrıca buraya "Bakır" veya "Tüccarlar" şehri de denilmekte idi.[34] Baykent'te, Türklere has olan, demir, bakır, altın ve gümüş gibi madencilik sanatları gelişmiş ve buralarda birçok atölyeler kurulmuştur. Bu atölyelerde imal edilen altın ve gümüş eşyalar, bakırdan yapılmış kap ve kacaklar, hele hele demirden yapılmış kılınç, kalkan zırh v.s. gibi kesici ve delici aletler, çevre şehir ve ülkelerde fazlasıyla rağbet görmüştür.

Gerçekte Baykent, Orta-Asya İslam Medeniyetinin filizlendiği ilk şehirlerden biri olmuştur. Buna sebep de burasının zaten İslami fetihlerden önce de medenî bir Türk şehri olması idi. Baykent'te, İslam kültür ve Medeniyetinin temeli ilk defa, burada bir büyük caminin yapılmasıyla atılmıştır. el-Hamevî, bu camiden övgüyle bahsetmiştir.[35] Ayrıca bu şehirde ilk defa "Ribat" dediğimiz hayır müesseselerinin kurulmasıyla Türk İslam Kültür ve Medeniyeti'nin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.[36] el-Hamevî (ö. 625/1228) kendi zamanında bu yüce maksat için sadece Baykent'te zenginler tarafından binden fazla Ribat yapıldığını

28 Bu nehir, Grm, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında, Türkçe ve Farsça konuşanlar, bir başka ifade ile Turani ve Grmi kavimler arasında anlaşmevi bir sınır olarak görülmüştür. Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1969,1, 20; Hitti, History of the Arabs, London, 1953, s. 80

29 A. Caferoğlu, *"İran'la Turan'ın Paylaşılamayan Şirin'i",* Türkiyat, Sy. VII, s.58, Barthold, W, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul, 1927, s. 77

30 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1971, s. 66

31 Baykent, Ceyhun Nehri ile Buhara arasında ve Buhara'ya 6 km. mesafede bulunan bir şehirdir. Hamevî, Mucemü'l-Buldân, I, 533

32 Z. V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1970, s. 26

33 İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, (ö. 314/926), Kitabu'l-Fütûh, 1-IV, Beyrut 1986, III, 165

34 Taberî, age, VI, 430

35 Makdîsî, age, s. 224; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldan, I, 535

36 Marçais, Georges, *"Ribat"*, İA, İstanbul, 1964; IX,734; Emel Esin, age., s. 151

zikretmektedir.[37] Diğer taraftan İslam dininin Baykent'te çok köklü bir şekilde yerleşmesi ile, burası bir ilim irfan yuvası haline gelmiştir. Burada yetişen bir çok ilim adamı, Baykent nispet adıyla anılmışlardır. Bu arada bir şeyin hatırlanmasında yarar vardır. O da; Baykendî, Buharî, Semerkandî gibi nispet adlarının bir milli kimlik ifade ettiği ve çoğu halde "Türkî" yerine ve anlamında kullanılmış olduğu hiç bir zaman unutulmamalıdır.

Önemli ilim merkezlerden birisi de Buhara'dır. Zerafşan nehrinin aşağı mecrası ve batı ucunda,[38] Çince, "Bu ha ula", dünyanın eski[39] bir yerleşim yeridir. Buranın ilk defa Tarazdan gelip yerleşen tüccar Cümük Türkleri tarafından kurulduğu rivayet edilmektedir.[40] Buhara da Baykent gibi; meşhur tarihi İpek Yolu ve Hind Baharat Yolu güzergâhında ve bir kavşak noktasında kurulduğu için bölgenin nüfus yönünden en kalabalık, kültür ve medeniyet bakımından en zengin şehirlerinden birisi olmuştu. Nerşahî,[41] Müslüman Arapların fethe başladıkları esnada "Buhara Hanlığı'nın başında Beydûn adında bir Türk Beyi'nin bulunduğunu, bu ölünce yerine oğlu Tuğ-şad'ın geçtiğini belirtmektedir. Bu kelime eski Türklerde askerî ve idarî makam ve asalet unvanı olarak kullanılmıştır.[42] Tuğ-şad, çok küçük olduğu için onun yerine annesi olan Kabaç Hatun geçmiştir.[43] Bilindiği gibi Buhara, bütün Eski ve Orta Çağlar boyunca Kudüs, Mekke gibi, Orta Asya'nın en önemli dinî merkezlerinden biri ve bir kutsal sığınma şehri idi. Buhara, yukarda da ifade edildiği gibi, Müslüman fatihlerin bölgeye ayak bastıkları sıralarda, Orta Asya'nın en mamur ve en zengin şehirlerinden birisiydi. Nitekim temel kaynaklarının bu konularda verdikleri bilgilerden öğrendiğimize göre; "Buhara'da çok güzel dokuma atölyeleri vardı. Bu atölyelerde kilimler, perdeler, değerli kumaşlar, yastık örtüleri, namaz seccadeleri, halife ve yüksek derecede devlet memurları için merasim hırkaları dokunurdu. Buhara'da bu işler için yetişmiş mahir ustalar vardı. Civar ülkelerden gelen tüccarlar bu giyim eşyalarından çokça alır ve satmak üzere memleketlerine götürürlerdi. Bunlar arasında "Zendeneci" adı verilen kumaşların çok ayrı bir yeri vardı. Bu kumaşlar; şam, Mısır ve Rum illerinde çok ayrı bir rağbet görüyorlardı.[44] Baykent'te oldugu gibi, Buhara'nın da, Orta-Asya Türk-İslam Medeniyeti'nin çok önemli bir merkezi haline gelmesinde; eski Budist ve Zerdüşt rahiplerinin çok önemli bir faaliyet merkezi olan Mah-ı Ruz çarşısının ve Mah-ı Ruz mabedinin bulunduğu bir yerde Kuteybe b. Müslim tarafından yaptırılan bir caminin etkisi oldukça büyüktür.[45] Daha sonra Buhara'ya bağlı Afşina,[46] Tavavis,[47] Zendene[48] ve Nur kasabaları[49] başta olmak üzere Buhara'nın birçok şehir ve kasabalarında, daha birçok cami ve mescitler yapılmış ve yine bu ilk medreseler de bu topraklarda kurulmuştur.

İslam'ın en erken devirlerinde ve ilk defa Buhara'da kurulan bu eğitim müesseseleri yine bu topraklarda kurulan Ribatlar ve diğer hayır kurumları diğer şehirlerde de kurularak kısa zamanda bütün Orta Asya ve Türk dünyasına yayılmış ve bunlar Orta Asya Türk-İslam Medeniyetinin hizmetine sunulmuştur. Nitekim Nerşahî (ö. 348/959) Buhara'nın İslamî ilimlerde

37 Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldan, I, 535
38 Bala, Mirza, "*Buhara"*, İA, İstanbul, 1970, II, 762; R. şeşen, R. "*Buhara*", DİA, İstanbul, 1992, VI, 365; Vambery A., History of Buhara, Lienchtenstein, 1979; Frye, R. N., A History of Buhara, Cambridge, 1954.
39 Brestschncider, E., Medievel Researches, London, 1967, II, 61
40 Togan, age,, s. 54
41 Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî, *The History of Bukhara* (trc. Richard N. Frye), Camridge, 1954, s. 23
42 A. Donuk,, Eski Türk Devletlerinde Askeri Ünvanlar ve Terimler, İstanbul, 1998, s. 40
43 Nerşahî, age, s. 23
44 Nerşahî, age, s. 70; Serjent, R., B., Islamic Textiles, Beyrut, 1972, s. 100
45 Nerşahi, age, s. 74, W. Barthold, Türkistan, s. 139
46 Nerşahî, age, s. 31
47 Nerşahî, age, s. 28
48 Yâkût el-Hamevî, Mucemü'l-Buldân, III, 154
49 Nerşahî, age, s. 27

kaydettiği bu baş döndürücü gelişmelerden ve bu büyük şehirde yetişmiş İslam alimlerinin çokluğundan kıyamete kadar gurur duymuş ve şöyle demiştir."Eğer biz sadece Buhara'da yetişen bu alimler ve yalnız onların isimlerini bir bir yazmaya kalkışmış olsaydık, bunun için bir çok defterleri doldurmamız gerekirdi.[50]

Yine bir diğer yazar Seâlebî ise, "Yetimetü'd-Dehr" adındaki eserinde Buhara'yı, "Ululaların yuvası, mülkün kalesi, ilmin kabesi, devrin en büyük alimlerinin buluştuğu ulu bir meydan, dünya edebiyat yıldızlarının, onun semasında parlayıp durduğu bir gök kubbe olarak nitelendirmektedir.[51] Ebû'l-Abbas ise "Ahbaru'd-Düvel" adındaki eserinde, Buhara'nın; İslam ilim, irfan ve medeniyetindeki müstesna yerine işaret ederken burasının "Fukaha'nın büyük İslam hukukçularının bir toplanma yeri, faziletli ulu kişilerin ocağı, büyük İslam âlimlerinin koşup geldiği, tanışıp buluştuğu bir harman yeri olduğunu bildirmektedir.[52] Türk İslam Kültür ve Medeniyeti'nin parlak olduğu bir devirde ziyaret etmiş olan Makdîsî "Bu devirde Buhara'dan daha mamur, daha kalabalık bir şehir yoktur. Gelenlere uğurlu olan, yaşayanları yükselten, oturanlara kolaylık bahşeden bir yerdir. Yemekleri tatlı, hamamları temiz, caddeleri geniş suyu hafif, evleri zarif, yiyip içecekleri kolay, meyveleri bol ve bereketlidir. Birçok yüce ilim meclisleri vardır. Halkı cemaatlere koşar, ahalisi fakih, edip, mücahitleri pek çok, cahilleri inadına azdır"[53] şeklinde mübâlağalı bir üslupla buradaki medenî durumu dile getirmiştir.

Orta Asya Türk İslam Medeniyetinin geliştiği bu büyük merkezlerden birisi de Semerkant'tı. Semerkant isminin nereden geldiği hâlâ münakaşa konusudur.[54] Hamevî şehrin adının bir efsaneye göre "şimar onu tahrip etti" anlamına "şimar Kand" olduğunu belirtmektedir.[55] Kaşgarî kelimenin Türkçe semiz; zengin ve Kent; şehir kelimelerinden oluştuğunu, Zengin şehir anlamına gelen Semiz-Kent kelimesinden geldiğini açıklamaktadır.[56] Semerkant, Soğd nehrinin güneyinde vadiye hakim yüksek bir mevkîde kurulmuştur.[57]

İslam fetihlerinin başladığı sıralarda (VII. Yüzyıl) Semerkant Hanlığı da Baykent ve Buhara'da olduğu gibi Türk asıllı hanedan aileleri tarafından idare ediliyordu.[58] Bunlar, Tarhun veya Tarhan unvanıyla anılmaktaydılar.[59] Semerkant'ın idaresinde söz sahibi olan Tarhanlar'ın Arap İslam fetihleri sırasında Ceyhun nehrinin hem doğusu ve hem de batısında çok etkili kimseler oldukları görülmektedir. Bu bakımdan Semerkant bütün bu yönleri ile Türk militarizminin adetâ bir ocağını teşkil etmekte idi. Zira ilk fetih yıllarında Araplar; J. Welhausen'in de dediği gibi; "bu bölge hakimiyeti için Türklerle mücadele etmiş ve hakimiyeti onlardan zorla koparıp almışlardı.[60]

Semerkant; Buhara gibi Ağaç Türkistan'ın en mamur ve müreffeh şehirlerinden birisi idi. Birçok ticari ve sınai maddeleri Semerkant da imal ediliyor, daha sonra ticaret kervanları ile buradan dünyanın çeşitli şehirlerine sevk ediliyordu. Bu ticaret mallarının başında Seâlibî'ye göre; kurgun, nişadır, vezariye denilen bir nevi elbiselik kumaşlar, civa ve çeşitli maksatlar için kullanılmak üzere işlenmiş deriler gelmekte idi. Ayrıca büyük bakır kaplar, meşhur Türk

50 Nerşahî, age, s. 18
51 Seâlibî, Ebû Mansur, Abdülmelik b. Muhammed , Yetimetü'd-Dehr, Kahire, 1956, IV, 101
52 Ebu'l-Abbas, Ahbaru'd-Düvel, Bağdad, 1282, s. 435
53 Makdîsî, age, s. 260
54 Schaedder, H.H., *"Semerkant"*, İA, İstanbul, 1966, X, 469; H.H: Schader-C.E., Bosworth, *"Samarkand"* , EI, VII, Londra , 1995, s. 1031
55 Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, III, 247
56 Kaşgarî, Divanü'l-Lügat et-Türk, Ankara, 1940, III, 3
57 İstahrî, age, s. 316; İbn Havkal, age, s. 492, Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, III, 246.
58 Scheader, H., H., "Semerkant", İA, X, 469
59 A. Donuk, age, s.40
60 Welhausen, age., s. 208

çadırları, kayışlar vb. birçok eşyalar yine Semerkant'tan ihraç edilen mallar arasında idi.[61] Ayrıca Semerkant'ı, İslam kültür ve Medeniyet Merkezlerinde meşhur eden bir husus daha vardır. O da, Semerkant'ta imal edilen kaliteli "kağıtlar" idi.

Bu arada hemen şunu ifade edelim ki Buhara'da olduğu gibi, Semerkant'ta da; İslam Medeniyetinin temeli şehrin merkezine büyük bir camiinin yapılması ile başlamışdır. Bu cami Kuteybe b. Müslim'le yapılan bir anlaşma gereği şehrin hükümdarı Budist olan Türk Guzek tarafından hem de Budist mabedinin karşısına yapılmıştır.[62], yukarda da ifade edildiği gibi, hilafet ülkelerine, askeri maksat için gönderilen ve sayıları ancak binlerle ifade edilen Türk gençlerinin ilk konaklama yeri idi. Abbâsî halifelerinin bu Türklere çok açık bir güvenleri vardı. Bu bakımdan; Orta Asya'dan getirilen bu Türklerin büyük bir kısmı, daha sonra büyük kafileler halinde hilafet ordularında hizmet etmek için Bağdat'a gönderildiği gibi, onların pek çoğu da Semerkant'a yerleşmişlerdir. Böylece Semerkant daha bu ilk devirlerden itibaren bu Türklerin mesken tuttuğu bir "Türk şehri" olmuştur. Doğdukları yere nispetle "Semerkandî" nispet adıyla zikredilmişlerdir. Z. Kitapçı bunun onlar için bir "milli kimlik" unvanı olduğunu ve "Türkî" yerine kullanıldığını ifade etmektedir.[63]

Bu yeni oluşan Medeniyet merkezlerinden birisi de Fergana'dır. Gerçekte Fergana; bir şehir merkezi olmasının yanı sıra; Seyhun nehri havzasında, kuzeyde, Çotkal sıradağları, doğuda, Fergana ve güneyde, Altay dağları ile çevrilmiş ve daha ziyade "Fergana vadisi" diye anılan ve içinde birçok şehir ve kasaba bulunan çok geniş bir coğrafi bölgenin de adıdır. Üçgen şeklinde olan Fergana vadisinin çok büyük bir kısmı bugünkü Özbekistan sınırları içindedir.[64] Batılı yazar Boulnois, bu bölgenin M. Ö. 138'li yıllarda buralara gelen Çin imparatoru temsilcisinin aktardıklarına dayanarak en eski medeniyet ve kültür merkezlerinden biri olduğunu belirtmekte ve bu yörede yaşayan insanlar hakkında şunları söylemektedir: "Buradaki insanlar yerleşik düzene geçmiş çiftçiler, sanatkarlar ve bir çok meslek erbabından oluşmakta idi. Ayrıca Fergana bölgesinde mahalli beylikler bulunmakta idi ve bu beyliklerin emri altında, üstelik süvari ve her yöne ok atabilen mahir okçu birliklerinden oluşan birkaç bin kişilik orduları vardı."[65] Bu anlatılanların Türk olma ihtimali üzerinde durmaktayız.

Fergana'nın İslam öncesi ve Eski Çağlardaki ticari zenginliği, bolluk ve refahını dile getiren tarihçi ve yazarlar; bu Türk yerleşim biriminin; bağcılık, ziraat ve toprak ürünleri yanı sıra, demir, gümüş ve zücaciye mamullerinin ünlü olduğunu, cam sanayinin çok geliştiğini, bölgenin önemli yerlerde yapılan kazılarda, eski devirlere ait sırça işçiliğinin çok güzel örneklerinin bulunduğunu,[66] Çinlilerin bu eski devirlerde, Ferganalılardan kaba yonca, bağcılık ve üzüm yetiştirmeyi öğrendiklerini, onlara ise; altın gümüş işlemeciliği, çinicilik ve cam sanayiini öğrettiklerini yazmışlardır.[67] Ayrıca bu devirlerde Fergana'dan; elbiselik beyaz kumaşlar, zırhlar, kılıçlar, bakır ve demirden yapılmış mamuller ihraç ediliyordu.

Fergana tarihte "kan-terleyen" atları ile meşhur olmuştur.[68] Müslüman Arapların bu

61 Seâlibî, age , s. 218
62 Taberî, age, VI, 475; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezeri (ö. 630/1232): el-Kamil fi't-Târih, I-XIII, Beyrut, 1965, IV, 573; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, (ö.774/1372): el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XII, Beyrut, 1990, IX, 85
63 Makdîsî, *a*ge, s. 222

64 İbn Havkal, age, s. 512; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldan, V, 253; T. Yazıcı., *"Fergana",* DİA, İstanbul, 1995, XII, 375; W. Barthold, "*Fergana*", İA, İstanbul, 1964, IV,558
65 L. Boulnois, The Silk Road, London, 1966, s. 26
66 Togan, age, s. 48
67 Barthold, *"Fergana",* İA, IV,558
68 Boulnois, age., s. 25

bölgeye ayak bastığı sıralarda ise; bir örneğini Semerkant ve Buhara da gördüğümüz gibi, burası da Türk devlet unvanı taşıyan aristokrat hanedan aileleri tarafından idare ediliyordu ve onlara Şâhid-Akşid deniyordu. Fergana Türk Beyinin emrinde çok güçlü bir ordu vardı. Arap-İslam fetihleri sırasında Fergana Türk beyinin adının Arslan Tarhan olduğu zikredilmektedir.[69]

Fergana'yı ziyaret eden İslam coğrafyacısı İbn Havkal (ö. 367/977) özellikle Fergana civarında bulunan dağlardan çıkarılan çeşitli madenlerden bahsetmiş ve bizlere şu bilgileri vermiştir: "Fergana'deki cam, demir, civa, bakır, kalay, altın, gümüş neft (petrol), katran, zift, firuze, nişadır Fergana'deki Büttem dağının tepelerinde veya buna bağlı dağlardan çıkarıldı.[70] Nitekim el-Hamevî'den öğrendiğimize göre; "bu topraklarda başta üzüm, ceviz, yer fıstığı olmak üzere elma, armut v.s. gibi diğer meyveler öylesine çok ve öylesine bol idi ki bunlara kimse sahip çıkmıyor ve çoğu halde ağaçlarda kalıyordu. İsteyen istediği gibi alıp yiyebiliyordu. Halk buna mubah gözü ile bakıyor kimse kimseyi yasaklamıyordu. Bunun bir başka ülkede eşi ve benzeri yoktur."[71]

İslam şehirlerine Fergana'dan Türk sevkıyatı da başlamış oluyordu. Hilafet ülkelerine sevk edilen bu Türk ailelerinden, erken devirlerinden itibaren Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi İslami ilimler, matematik, cebir ve astronomi gibi temel fen bilimlerinde birçok değerli kimseler çıkmış ve onlar "Ferganî" nispet adıyla anılmıştır. Fergana olmak üzere bu bölgenin büyük şehir, kasaba ve köylerini; cami, ribat, hanlar ve kervansaraylarla donatmışlar birçok mektep, medrese gibi hayır imaretler yapmışlardır. Nitekim Makdîsî, (ö. 380/985) Fergana ve çevresinde bulunan şehir ve kasabalarda 40 tan fazla cuma cami olduğunu bildirmiştir.[72] Erken devirlerde bölgeyi gezen Makdîsî zamanında bu bölgenin İslam motifleriyle dolduğunu görmekteyiz.

Orta-Asya İslami Türk Medeniyet bölgelerinin en önemlilerinden birisi de Taşkent'tir. Taşkent veya Taskoy; Orta-Asya'da Sir Derya'ya (Seyhun nehri) sağ taraftan dökülen Çircik Irmağının suladığı yeşil bir sahada kurulmuş olup, bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin de başkentidir.[73] Başta İbn Havkal (ö. 367/977) olmak üzere, İslam coğrafyacıları Taşkent'i, Kafir Türklere karşı en büyük bir hudut nehri olarak görmüşlerdir. Onlara göre Taşkent: "her tarafı yeşilliklerle örtülü, Aşağı Türkistan'ın bolluk bereketi ile en güzel belde ve bölgelerinden biridir. Minberleri mamur, çarşı ve pazarları güzel bir yerdir, bir hududu Harezm bir hududu demir kapıya kadar uzanır.[74]

Taşkent bir yerleşim birimi ve aynı zamanda bir bölge adı olarak Çinliler "Çac-Cac adını verdikleri için burası genellikle bu isimle anılmıştır. Ne var ki Müslüman Araplar bu bölgeye ayak bastıktan sonra birçok Türk isim ve şehirlerinde olduğu gibi, onu kendilerine göre telaffuz ederek, şaşdemişlerdir. Artık Orta-Asya temel kaynaklarında bu Türk şehri "şaş" olarak anıldığı gibi, buralardan yetişmiş Türk asıllı büyük İslam âlimleri de "şaşî" nispet adıyla anılmıştır. Her ne kadar bu Türk şehrinin tarihi geçmiş, milattan önce çok uzun asırlara kadar gitmekte ise de; Müslüman Arapların bu bölgeye ayak basmalarından çok daha önce, bölgenin diğer önemli büyük şehirleri Baykent, Buhara gibi, Göktürk devlet geleneğine bağlı "Tudun"lar, yani Türk hanedan aileleri tarafından idare ediliyordu. Bu beylere genellikle "Taşkent Tudunları" adı verilmiştir.[75] Taşkent Tudunları, Müslüman Araplara karşı her zaman mahalli Türk beylerinin

69 Barthold, "*Fergana",* İA, IV,558
70 İbn Havkal, age, s. 513

71 Yâkût el-Hamevî, Mucemü'l-Buldân III, 253
72 Makdîsî, age *s.* 277
73 Barthold, "*Taşkent*", İA, İstanbul, 1974, XII/I,558
74 İbn Havkal, age, s. 507,Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, III, 309
75 Emel,age., s. 121

yanında olmuşlardır.[76]

Ne var ki İslam dininin tebliğ faaliyetleri ile Taşkent veya şaş'a nasibini almış ve buralarda yaşayan Türkler hiç bir direniş göstermeden Müslüman olmuşlardır. Nitekim Cemel el-Karşî'nin bize bu konularda verdiği bilgilerden öğrendiğimize göre; Taşkent ve çevresinde İslam dininin Taşkentli Türklerinden ermiş bir kimse ve bir veli olarak kabul ettikleri bir çilingir ustası ve üstelik şafii fıkhının o bölgede Türk temsilcisi olan büyük alim Ebûbekir Kefal es-şaşî'nin çok büyük hizmetleri olmuştur. Zira bu çilingir ustası; gayri müslim Türklerin yapacakları baskın ve akınlara karşı onlara yönelir ve çok yüksek seslerle tekbirler getirerek onların yapacakları baskın ve akınları önlerdi.[77]

Diğer Türkistan şehirlerinde gördüğümüz gibi burada da birçok cami, mescitler yapılmış, ribatlar, mektep ve medreseler açılmış, ayrıca, hanlar, kervansaraylar gibi birçok hayır eserleriyle süslenmiş ve nitekim Orta-Asya Türk İslam Medeniyeti'nin parlak bir merkezi olmuştur. Nitekim şaş ve havalisini ziyaret eden Makdîsî (ö.380/985), şaş ve bütün o bölge için geçerli olmak üzere bize şu bilgileri vermektedir: "Halkı Ehl-i Sünnetten olmasının yanı sıra, cesur hükümdarın emrinde sanki bir hazır kuvvettir. İlme rağbet gösterirler, mezheplerini fazla beğenirler. Güzel ok yaparlar, kahraman olmalarına rağmen biraz ahmaktırlar, cömert olmakla beraber biraz haşindirler."[78]

Orta Asya Türk İslam Medeniyeti'nin en parlak merkezlerinden birisi de Fârâb'tır. Bugünkü Kazakistan sınırları içinde bulunan Fârâb bir büyük şehir olmasının yanısıra, çok geniş bir Türk yerleşim bölgesi ve bir büyük idare merkezidir. Asıl Fârâb ise, Seyhun havzasında; Aras ırmağının Seyhun nehrine döküldüğü bir yerde ve nehrin iki yakasında, ayrıca Balasagun şehrine yakın bir yerde kurulmuş bir şehirdir.[79] Semerkant'a 8 fersah uzaklıkta, dağların eteğinde bulunan bir yerleşim yeriydi.[80] Makdîsî, Fârâb'ın parlak bir medeniyet merkezi haline gelmesi de, şehrin en faal bir yerine çok büyük bir caminin inşasıyla başlamıştır. Asıl şehir duvarla çevrilmişti. Kale içindeki çarşı ve dükkanlar yanı sıra, kalenin dışında büyük pazar yerleri vardı. Fârâb'ın en önemli şehirleri Kedr, Vesic ve Otrar idi. Kedr, İslam coğrafyacılarından öğrendiğimize göre; daha ziyade bir idare merkezi idi. Burada çok güzel bir cami ve bir büyük çarşısı bulunuyordu. Kaynaklarda Kedr'in hadis ilminde çok ileri gittiği, birçok hadis âlimi yetiştiği ve halkının çok kahraman olduğu zikredilmiştir ki; bunlar kendilerini, İslami gaza ve cihada adayan Türklerden başkası değildir. Bölgenin diğer bir şehri olan Vesic ise; küçük bir yer ve güzel bir Türk İslam şehri idi. Burası Türk Beyinin idaresi altında idi. Burası da bu erken devirlerden itibaren; parlak bir ilim, irfan yuvası olmuş ve Vesic'in ününü, Türk İslam dünyasına duyuran Ebû Nasr Muhammed b. İbrahim b. Uzluğ el- Fârâbî et-Türkî olmuştur.[81]

Türk şehirlerinin merkezlerinden birisi de bu günkü Kaşgar şehridir. Bilindiği gibi tarihi geçmiş, milattan önce devirlere kadar uzanan ve doğu Türkistan'ın batı bölgesinde; Pamir ve Tengri dağı silsilelerinin eteklerinde, Tarım ırmağının kollarından biri olan Kaşgar ırmağının kıyılarında kurulan Kaşgar şehri; bütün Eski ve Orta Çağlar boyunca "Doğu" ile, "Batı" arasında eski din ve kültürlerin, buluştuğu ve büyük ticaret kervanlarının konakladığı bir yer olmuş ve "Doğu" ile "Batı" medeniyetleri arasında bir köprü vazifesini görmüştür. Zira bu Türk şehri; Çin, Batı Türkistan, Afganistan ve Hindistan arasında, yüksek dağ geçitlerinden geçen büyük kervan yollarının kavşak noktasında bulunduğundan; hemen her devirde, siyasi, ticari, dini ve kültürel

76 Belazuri, Futûhu'l-Buldân, çev. Mustafa Fayda, Ankara,1987, s. 613
77 Cemal el-Karşî,Mülakat es-Sürah, nşr Barthold, Petersburg,1898, s.135
78 Makdîsî, age, s. 276
79 Barthold, *" Farab",* İA, İstanbul, 1964, IV, 451
80 Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, (ö. 562/1166) Kitâbü'l-Ensâb, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrut, 1988, IV, 353; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, IV, 241.
81 Makdîsî, age , s. 271

yönlerden çok büyük bir önem kazanmış ve o nispette de tarihi hadiselere, siyasi hâkimiyet ve taht mücadelelerine sahne olmuştur.[82]

132/750'li yıllarda Kaşgar'a Karluk Türk boyları hâkim bulunuyordu. Onlar buralarda, Türk devlet idaresini yeniden kurdukları gibi, bu coğrafyanın Türkleşmesinde de hizmetleri olmuştur.[83] Daha sonra Kaşgar'a Türk devlet geleneğinin diğer bir temsilcisi olan Uygur Türkleri hâkim olmuştur. Bu bakımdan Kaşgar'ın asıl yıldızı da Ötüken'de kurulan Türk Uygur Devleti'nin sınırları içine girdikten sonra daha da parlamış ve İslami fetihler sırasında, (VII. asır) çok büyük bir Uygur Kültür ve Medeniyet merkezi haline gelmiştir. Zira o sıralarda çoğunlukla Budist olan Uygurlar, bu güzel şehri birçok güzel imaretlerle birçok Budist mabetleri ile süslemişlerdir. Burası sadece bir din, bir ticaret merkezi değil, Uygur Türkçesinin de konuşulduğu ve yazıldığı bir sanat ve kültür merkezi haline getirmişlerdir.

Orta-Asya Türk-İslam Medeniyetinin en büyük merkezlerinden bir diğeri de Harezm bölgesidir. Ceyhun nehrinin aşağı tarafı, yani Aral Gölü'ne döküldüğü geniş coğrafi bölge ve nehrin iki yakasında yer alan bu bölge aynı zamanda bir büyük kültür ve medeniyet merkezi olmuştur.[84] İslam coğrafyacıları Harezm'in sınırlarını şu şekilde çizmişlerdir: Batıda, Oğuz Türklerinin yaşadığı yerler, doğuda, Aşağı Türkistan (Mâverâünnehir), güneyde, Doğu Turan Yurdu (Horasan), Kuzeyde, yine Türk topraklarıdır.[85]

Taha Hüseyin, Harezm'in tarihi geçmişini ve hele hele bu erken İslami devirlerdeki Türklerle ilişkisinin olmadığını iddia etmektedir.[86] Bu iddiaya verilecek en güzel cevap ilk İslam coğrafyacılarının eserlerindeki bilgiler olacaktır. Harezm'in tarihi başkenti Curcaniye şehrinin, Türkler tarafından kurulduğunu açıklayan İslam coğrafyacıları, Harezm halkı için Türk çehreli olduklarını ve onları tabiatın zorluklarına göğüs geren güçlü, kuvvetli insanlar olarak tasvir etmişlerdir.[87] Müslüman Araplar, bu bölgeye ayak bastıklarında (VII. asır) onların karşısına, Baykent, Buhara ve Semerkant'ta olduğu gibi yerli Türk halkı çıkmış ve onlarla kıyasıya bir hâkimiyet mücadelesine girmişlerdir.[88]

Harezm'in Türklerle ilişkisini, İbn Batuta (ö.769/1368) ve onun "Rihle" adındaki meşhur gezi notlarında çok açık bir biçimde görmekteyiz. Ünlü Arap gezgini İbn Batuta 732/1332'li yıllarda Harezmi ziyaret etmiş ve bu Türk şehrinden bahsederken şöyle demiştir; "Harezm (Curcaniye) görkemli pazarları, geniş sokakları, çok süslü yapılarıyla Türklerin en güzel bir şehridir. Şehirde oturanların sayısı adeta dolup taşmaktadır.[89]

SONUÇ

İbn Haldun'un da dikkat çekip önemle vurguladığı gibi, Ortaçağ İslam dünyasında bilim ve tefekkür alanında gerçekleşmiş olan atılımın, hamlenin, çok büyük ölçüde olmak üzere Doğu İslam dünyasının eseri olduğu bilinmektedir. Doğu İslam dünyası denince akla Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi ve buradaki ilim merkezlerini temsil eden Buhara, Semerkant, Taşkent,

82 R. Rahmeti, Arat, *"Kaşgar"*, İA, İstanbul, 1964, VI, 405-412
83 Emel Esin, age, s. 230
84 İ. Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara, 1956, Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara, 1993; M. F. Köprülü, *" Harizmşahlar"*, İA, İstanbul, 1964, V/I 265-296; A. Özaydın, "*Harizm*",DİA XVI, İstanbul, 1997, 217-220
85 İstahrî, age, s. 290 el-Makdîsî, age s. 226; Yâkût el-Hamevî, age , II. s. 396. Kazvînî, age, s. 522-527. İbn Batuta, er-Rihletü İbn Batuta, Beyrut, trs s. 52-170-200-201-229.
86 Taha, Hind Huseyn, el-Hadaratu'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye fi iklimi Harizm, el-Mevrid, V/2. Bağdad, 1976. s. 112
87 Makdîsî, age s. 228; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Buldân, II. s. 395; Z. Kitapçı, Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi, Konya, 2005, *s. 120*
88 Z. V. Togan, Türk Eli Türkistan Tarihi, İstanbul, 1947 s. 108.; Z.Kitapçı , Azerbeycan Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet, Konya, 2005, s. 170. A. N. Kurat, , *"Kuteybe b. Müslim'in Harizm ve Semerkant'ı Zaptı"*, DTCF Dergisi, Aralık, 1948. VI. sy. 5. s. 390
89 İbn Batuta, age,.s. 359

Fergana gibi çevrelerden gelmektedir. Buralarda Türklerin de yoğun olarak yaşadığı bilinen bir gerçektir. Hatta bu dönemde ortaya konan ilimlerin ilk öncüleri içinde Türkî olarak belirtilen ilim adamlarının bulunması Ortaçağ İslam uygarlığının kurulmasında ve geliştirilmesinde Türklerin rollerinin olduğunu göstermektedir. İncelediğimiz bu bölgelerin tümünde ilmî ve medenî durum, gerek Arap gerekse diğer milletlere ait yazarlar tarafından ifade edilmiştir. Bu merkezlerin, ilim ve medeniyetin zirvede olduğu bölgeler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu bölgede yaşayan insanların çoğunluğunu Türklerin oluşturduğunu bilmekteyiz. Böyle olmasaydı bu bölgelerin liderlerinin Türklerden olması beklenemezdi.

KAYNAKÇA

Abdullah Sahb, Development et Questions D'Orient, Toulouse, 1972 (Arapça Tercümesi) Bağdat, ty.

Abdurrahman el Bezzaz, Islam and Arap Nationalism, Londra, 1965.

Ahmed Emin, Duhâ'l-İslâm, , I- III, Kahire, 1952.

ARAT, R., Rahmeti, "Kaşgar", İA, İstanbul, 1964.

BALA, Mirza, "Buhara", İA, İstanbul, 1970.

BARTHOLD, W., "Maveraünnehir", İA., İstanbul, 1964.

BARTHOLD, W., "Farab", İA, İstanbul, 1964.

BARTHOLD, W., "Fergana", İA, İstanbul, 1964.

BARTHOLD, W., "Taşkent", İA, İstanbul, 1974.

BARTHOLD, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Köprülü Fuad neşir, Ankara, 1977.

BARTHOLD, W., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Ter. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981.

BARTHOLD, W., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul, 1927.

Belazuri, Futûhu'l-Buldân, çev. Mustafa Fayda, Ankara,1987.

BOULNOIS, L., The Silk Road, London, 1966.

BRESTSCHNCİDER, E., Medievel Researches, London, 1967.

CAFEROĞLU, A., "İran'la Turan'ın Paylaşılamayan şirin'i", Türkiyat, Sy. VII, s.58,

CAHIZ, Hilafet Ordusununun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Terc. Ramazan şeşen, Ankara, 1967.

Cemal el-Karşi, Mülakat es-Sürah, nşr. Barthold, Petersburg,1898.

DEMİRCİ, Mustafa, Beytü'l-Hikme, İstanbul, 1996

DONUK, A. , Eski Türk Devletlerinde Askeri Ünvanlar ve Terimler, İstanbul, 1998.

Ebu'l-Abbas, Ahbaru'd-Düvel, Bağdad, 1282.

Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail b. Ali b. Mahmud b. Ömer el-Yâkût el-Hamevî (ö. 732/1331): Kitâbü Takvîmu'l-Buldân, thk. J. T. Reınaud- W. Mac Guckın De Slane, Paris 1840. (Fuat Sezgin tarafından yayınlanan el-Coğrâfiyye el-İslâmiyye külliyatının 13. cildi).

ESİN Emel, İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş, İstanbul, 1978.

FRYE, R. N., A History of Buhara, Cambridge, 1954.

GÜNALTAY İsmeddin, " İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii", Adlı Sunum, I. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu, Kayseri Zabıtları, Ankara, 1932.

GÜNALTAY İsmeddin, "İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?" II. Türk Tarih Kongresi 20-25 Eylül 1937; TTKY, İstanbul, 1943.

GÜNALTAY İsmeddin, Mufassal Türk Tarihi, I-V, İstanbul, 1339.

H.H: SCHADER-C.E., BOSWORTH, "Samarkand" , EI, Londra , 1995.

Hitti, History of the Arabs, London, 1953.

HUARD, C., "Horasan" , İA., İstanbul, 1964.

İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, (ö. 314/926), Kitabu'l-Fütûh, I-IV, Beyrut 1986.

İbn Batuta, er-Rihletü İbn Batuta, Beyrut, ty.

İbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay. İstanbul, 1991.

İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal, (ö. 367/977): Kitâb Sûretü'l-Arz, (Tahkik J.H. Kramers), Leiden, 1938.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, (ö.774/1372): el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XII, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezeri (ö. 630/1232): el-Kamil fi't-Târih, I-XIII, Beyrut, 1965.

İstahrî, Ebû İshak İbrahim b.Muhammed el-Fârisî, (ö. 340/951), Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik, Kahire, 1961.

KAFESOĞLU, İ, HarzemŞahlar Devleti Tarihi, Ankara, 1956.

KAHYA, Esin, Topdemir, Hüseyin Gazi, Türklerde Bilim, Türk DüŞüncesi Tarihi, Ankara , 2001.

KALKAşENDÎ, Ahmed b. Abdullah (ö. 820/1417): Subhu'l A'şâfi Sınâatı İnŞa I-XV, Kahire 196.

KaŞgarî, Divanü'l-Lügat et-Türk, Ankara, 1940.

Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmud (o. 682/1283): Asâru'l Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd, Beyrut ty.

KİTAPÇI Zekariya, "Türklerin Müslüman OluŞu", Türkler Ansiklopedisi, Ankara 2002, IV, 263

KİTAPÇI Zekariya, Azerbeycan Harzem ve Türk Oğuz Boyları Arasında İslâmiyet, Konya, 2005.

KİTAPÇI Zekariya, Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi, Konya, 2005.

KÖPRÜLÜ, M. F., " HarizmŞahlar", İA, İstanbul, 1964.

KURAT, A. N. Kurat, "Kuteybe b. Müslim'in Harizm ve Semerkant'ı Zaptı", DTCF Dergisi, Aralık, 1948.

KURT, Hasan, Emevi ve İlk Abbasi Halifeleri Döneminde Buhârâ Bölgesi, Ankara, 1997.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed, (ö. 381/991): Ahsenü't-Tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm, (nŞr M. J. De Goeje), Leiden, 1906.

Mesʿûdî, Ebüʾl-Hasen el-Hüseyin b. Ali el-Mesʿûdî, (ö. 345/956): Mürûcüʾz-Zeheb ve Meadinüʾl-Cevher, thk. Müfîd Muhammed Kamîha, I-IV, Beyrut, 1987, I, 133.

Naci Maruf, Urubetuʾl-Ulema, Bağdad, 1974.

NerÇahî, Ebû Bekir Muhammed b. Caʿfer en-NerÇahî, The History of Bukhara (trc.Richard N. Frye), Camridge, 1954.

ÖGEL, Bahaeddin, Türk Kültürünün GeliÇme Çağları, Ġstanbul 1971.

ÖZAYDIN, A., "Harizm",DĠA XVI, Ġstanbul, 1997.

SCHAEDDER, H.H., "Semerkant", Ġ A, Ġstanbul, 1966.

SEÂLĠBÎ, Ebû Mansur, Abdülmelik b. Muhammed, Yetimetüʾd-Dehr, Kahire, 1956.

SEMʿÂNÎ, Ebû Saʿd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semʿânî, (ö. 562/1166) Kitâbüʾl-Ensâb, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrut, 1988.

SERJENT, R., B., Islamic Textiles, Beyrut, 1972.

STRANGE, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1905.

ġemseddin Sami, Kamusuʾl-Aʿlam, I-VI, Ġstanbul, 1889-1898.

ġEĞEN, R. "Buhara", DĠA, Ġstanbul, 1992.

TABERÎ, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerir, (ö.310/922): Târihuʾl- Ümemi veʾl–Muluk, Thk. Muhammed Ebuʾl-Fadl Ġbrahim, I-XI, Beyrut, 1967.

Taha Hind Huseyn, el-Hadaratuʾt-Arabiyyetüʾl-Ġslâmiyye fi iklimi Harizm, el-Mevrid, Bağdad, 1976. Kitapçı, Z., Türkistanʿın Müslüman Araplar Tarafından Fethi, Konya, 2005.

TANERĞ, Aydın, HarzemÇahlar, Ankara, 1993.

TOGAN, Z. V. Togan, Türk Ġli Türkistan Tarihi, Ġstanbul, 1947.

TOGAN, Z. V. Togan, Umumi Türk Tarihine GiriÇ, Ġstanbul, 1970.

TURAN, Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Ġstanbul 1969.

VAMBERY A., History of Buhara, Lienchtenstein, 1979.

Yâkût el-Hamevî ġihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî b. Abdullah (ö. 626/1228): Mucemüʾl-Udeba, Kahire,1923.

Yâkût el-Hamevî ġihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî b. Abdullah (ö. 626/1228): Mucemüʾl-Buldân, Leipziq, 1869.

YAZICI, T., "Fergana", DĠA, Ġstanbul, 1995.

ZEYDAN, C., Ġslâm Medeniyeti Tarihi, SadeleÇtiren: Mümin Çevik, I- V, Ġstanbul, 1961.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2409-2422, ANKARA-TURKEY

OKUL ÖNCESİ (4-6 YAŞ) OYUN GRUPLARINDA EKLENTİ SORULARIN[1] İŞLEVLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ahmet TARCAN[*]

ÖZET

Araştırma kız ve erkek çocuklarda eklenti soruların nitelik, nicelik ve işlev açısından karşılaştırılmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda toplumdilbilimde cinsiyet kökenli çalışmaların öncüleri olan Robin Lakoff ve Janet Holmes'un konu ile ilgili görüşleri karşılaştırılmaktadır. Eklenti soruların kadın dilinin, dolayısıyla kadın alt kültürünün, genel bir özelliği olduğu yönündeki görüşler ile eklenti soruların sosyo-ekonomik zayıflığın bir yansıması olduğu yönündeki görüşler tartışılmaktadır. Lakoff tarafından yapılan "kadın dili" (woman language) nitelemesinin daha sonraki yazarlar tarafından "zayıf dil" (powerless language) şeklinde değiştirilmesinin nedenleri üzerinde durulmuştur.

Araştırmanın uygulama boyutunda ise 4-6 yaş grubu çocuklarda eklenti soruların kullanımını ve işlevleri değerlendirilmektedir. Eklenti soru kullanımı ile toplumdilbilimsel faktörler (yaş, cinsiyet vb.) arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı ele alınmıştır. Bu bağlamda iki grup (kız ve erkek) karşılaştırılarak cinsiyete bağlı farklılıkların bulunup bulunmadığı araştırılmaktadır. Araştırmanın veritabanında yer alan eklenti sorular Holmes tarafından yapılan sınıflandırma dikkate alınarak değerlendirilerek, kız ve erkek çocukların hangi tür eklenti soruları tercih ettikleri bu sınıflandırmaya göre araştırılmaktadır. Bu bağlamda kipsel, yumuşatıcı, kolaylaştırıcı eklentilerin daha çok hangi cinsiyet tarafından kullanıldığı üzerinde gözlenmektedir. Genel olarak kızların erkeklerden daha fazla eklenti soru kullandıkları ancak erkeklerin ise kızlardan daha çok kipsel/onay eklenti kullandıkları görülmüştür. İletişimi kolaylaştırıcı eklenti soruların daha çok kızlar tarafından, kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırmada eklenti soruları çocuklar tarafından hangi bağlamlarda daha sık kullanıldığı irdelenmiş, anlaşmazlık anları ile eklenti soru kullanımı arasında bir ilişki olup olmadığı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: oyun grupları, eklenti sorular, çocuklar, cinsiyet, toplumdilbilim

[1] İngilizce'de ilk kez Jesperson tarafından 1924 yılında kullanılan ~~–ta~~g question" (Axelson 2011) Kavram Türk dilbilimciler tarafından ~~–e~~klenti soru" şeklinde Türkçeye aktarılmıştır. (İmer-Kocaman-Özsoy 2011:346-Açıkalın 2003:246) Eklenti sorular Türkçe dilbilgisi kitaplarında bir konu başlığı olarak ele alınmamaktadır. Uzun (2006) Türkçe soru cümlelerine ait yapmış olduğu sınıflandırmada eklenti soruları evet/hayırlı soruların bir alt başlığı altında ele alır. Onaylamalı evet/hayır sorusu adını verdiği soruların İngilizcedeki eklenti (tag) sorulara büyük ölçüde benzediği dikkati çekmektedir. Uzun bu sorulara çeşitli örnekler verir : « Ali çocukları bahçeye çıkardı, değil mi?/öyle mi? » (Uzun 2006:23) Bulut tag questions kavramını Türkçeye « pekiştirme soruları » şeklinde aktarmıştır. (Bulut 2007:123)

[*] Yrd. Doç. Dr. Dicle Ün. Eğit.Fak.El-mek: tarcan@dicle.edu.tr

A STUDY ON THE FUNCTIONS OF THE TAG QUESTIONS IN PRESCHOOL PLAY GROUPS (4-6 YEARS OLD)

ABSTRACT

The study is aimed the comparison of tag question by quantity, quality and function. In this context the opinions about the subject of Robin Lakoff and Janet Holmes who are pioneers of gender studies are compared. And the opinions that the tag question is a characteristics of women language/women subculture or a echo of powerless in socio-economics situation are discussed. The situation of Lakoff who is called women language and other writers who called the same language as powerless language are studied.

In the application dimension of this study the use and functions of tag questions in children of 4-6 years old are evaluated. Thus two groups, girls and boys, are compared if there were any gender differences in use of tag questions. In addition, what kind of tag questions are preferred by girls and boys is studied. Within this context, the gender differences are observed in use of modal, softening and facilitative tags. In general, girls use more tag questions than boys, but boys use modal tags more frequently than girls. The study showed also that the girls use the facilitative tags more frequently than boys. The contexts in which the children use more frequently tag questions are studied and discussed if there is any relation between the use of tag question and the conflict context.

Key Words: play groups, tag questions, children, gender, sociolinguistics.

1.Giriş

İngilizce dilbilgisinde önemli bir konu başlığı olarak dikkat çeken eklenti sorular (*tag questions*) son zamanlarda diğer diller açısından da çok sayıda bilimsel makaleye konu olmuştur[2]. Çalışmalarda İngilizceye özgü gibi görünen bu soru türünün farklı biçimlerde ve oranlarda da olsa diğer dillerde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu soru türleri ile ilgili yapılan çalışmaların bir bölümü salt dilbilgisel araştırmalardan, bir bölümü ise eklenti soruların sosyal bağlamdaki[3] kullanımları üzerinde duran toplum dilbilim araştırmalarından oluşmaktadır. Bu araştırmalarda eklenti soruların yaş, cinsiyet, toplumsal konum, güç gibi faktörlerle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Farklı yaş kategorilerindeki çocuklarda soru cümlelerinin kullanımı ile ilgili çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen özel olarak okul öncesi oyun gruplarında eklenti soruların kullanımı üzerine yapılmış çalışmalar son derece sınırlıdır.

Eklenti soruların cinsiyet ile olan ilişkisi alan yazınında oldukça sık karşılaşılan konulardan birisidir. Eklenti soru ve cinsiyet arasındaki çalışmaların kökeni Robin Lakoff tarafından 1970'li yıllarda yapılmış bir dizi çalışmaya dayanmaktadır, bu çalışmalarda yazar, kadınların güçsüzlüklerinin dile yansımasını işlemektedir. Kadınların güçlü, kesin ifadeler

[2] Japonca ve Çince için bkz. Dairong Liu & Huiyuan Chen (2009), Honkok dili için bkz. Cheng Winnie, Warren Martin (2001), Welsh dili için bkz. Rottet Kevin J. Sprouse Rex.A.(2008)

[3] Sosyal bağlam açısından yapılan çalışmalardan birinde doktor-hasta iletişiminde eklenti soruların işlevleri üzerinde durulmuştur. Bkz.Harres Annette (1998)

kullanmaktan kaçındıklarını, kararsızlık ifade eden ifadelerin ise kadınlarda teşvik edildiğini ifade eden Lakoff İngilizce'de kadınların sözcük (fr.lexique, ing.lexicon) ve sözdizim (fr.,ing.syntax) düzeyinde çeşitli farklılıklar sergilediklerini dile getirmekte, eklenti soruları da sözdizim düzeyindeki farklılıklar çerçevesinde ele almaktadır (Lakoff 1973, 45). Lakoff'un çalışmalarıyla dile getirilen eklenti soruların kadın dilinin karakteristiği olduğu düşüncesi daha sonra kimi araştırmacıların çalışmalarıyla da desteklenmiştir. Örneğin 1976'da Siegler&Siegler tarafından kolej öğrencilerine aşağıdaki cümlelerden hangisinin erkekler tarafından, hangisinin kadınlar tarafından söylenmiş olabileceğini tahmin etmeleri istenmiştir :

"a-The economic crisis in Japan is terrible.

b-The economic crisis in Japan is terrible, isn't it?" Siegler&Siegler 1976; aktaran Mizokami 2001:153)

Araştırma sonuçlarında deneklerin birinci cümleyi erkeklere ikinciyi ise daha çok kadınlara atfettikleri görülmüştür. Siegler&Siegler'in bulgularını gerçekçi bulmayan Mizokami kolej öğrencilerinin kadınlara atfettikleri eklenti soru tipinin kadınların gerçek yaşamdaki konuşmalarını yansıtmadığını daha çok kadınlarla ilgili toplumun düşünce ve beklentilerini yansıttığını dolayısıyla bu çalışmanın kadınların erkeklerden daha çok eklenti soru kullandıkları anlamına gelemeyeceğini vurgulamıştır (Mizokami 2001, 153).

Sonraki yıllarda Lakoff tarafından yapılan "kadın dili" nitelemesini çok doğru bulmayan kimi yazarlar kendi çalışmalarında "zayıf dil" (ing.powerless language, fr.langage impuissant) kavramını tercih etmişlerdir (Cameron, Fiona, Kathy 1988, 77). Bu kavram değişikliği içinde eklenti soruların da bulunduğu bu konuşma biçiminin kadınlara özgü olmadığını sosyo-ekonomik açıdan güçsüz olan bütün grupları ilgilendirdiği düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Gerçekte eklenti sorular kimi durumlarda kendine güvensizliğin bir göstergesi olarak yorumlansa bile birçok durumda bu soru türü karşıdakinin düşüncelerini önemseyen işbirlikçi bir iletişim tarzının belirtisi olarak ele alınabilirdi. Nitekim Holmes karşıdaki kişiyi konuşmaya teşvik eden bu tür eklenti soruları konuşmayı kolaylaştırıcı *(facilitative)*[4] olarak niteler (Holmes 1990, 196). Zeyrek Türk kadınlarının konuşmalarında eklenti soruları genellikle diğer kadınlarla çatışma ihtimalini en aza indirmek ve ilişkileri kuvvetlendirmek amacıyla kullandıklarını belirtmektedir" (Zeyrek 2001; aktaran Kyratzis&Tarım 2010, 476).

Kadınların konuşmalarında erkeklere oranla daha çok sayıda eklenti soru kullandıkları görüşü genel olarak kabul görmekle birlikte Lakoff sonrası yapılan kimi çalışmalar[5] tersine erkeklerin kadınlardan daha çok eklenti soru kullandıklarını göstermektedir (Cameron vd. 1988, 78).

Türkçede Açıkalın (2003, 246) tarafından yapılan bir çalışma eklenti soruların sadece cinsiyet faktörü ile açıklanamayacağını göstermektedir. Anadolu üniversitesinde erkek ve kadın öğretim elemanlarının ders esnasında kullandıkları eklenti soruları karşılaştıran Açıkalın Eğitimbilimleri bölümündeki kadın öğretim elemanlarının erkek öğretim elemanlarından daha çok sayıda eklenti soru kullandıklarını tespit etmiştir. Bu sonuç Lakoff'çu bakış açısını desteklemektedir. Ancak Açıkalın tarafından yapılan ve aynı araştırmada yer alan zihinsel engelliler bölümündeki öğretim elemanlarında eklenti soru kullanma oranı erkek öğretim

[4] Kavram Açıkalın tarafından "konuşmayı kolaylaştırıcı, besleyici, destekleyici" şeklinde Türkçeye kazandırılmıştır. (Açıkalın 2003, 246)

[5] Dubois ve Crouch tarafından akademik konferans kayıtları temel alınarak yapılan çalışmada erkek konuşmacıların kadınlardan daha çok sayıda eklenti soru kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Daha geniş bilgi için bakınız Cameron ve ark 1988, 77

elemanlarında daha yüksek bulunmuştur[6]. Bu sonuç eklenti soruların sadece cinsiyet faktörü ile açıklanamayacağını göstermektedir. Görüldüğü üzere aynı meslek grubunun farklı branşlarında bile eklenti soruların kullanım oranı ile ilgili değişiklikler gözlenebilmektedir. Diğer yandan küçük grup yapısı da eklenti soruların kullanım oranını etkilemektedir. McMillan ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada kadınların karma gruplarda, sadece kadınlardan oluşan gruplara oranla daha çok eklenti soru kullandıklarını tespit etmiştir (McMillian vd. 1977; aktaran Hawkins& Christopher 1999, 240).

Sonuçta kadın ve erkek söylemlerinin farklılıklarını -bu farklılıklardan birisinin eklenti soruların kullanımı olduğu göz önünde bulundurularak- açıklamak için iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Birincisi kadınlar bir cinsiyet grubu olarak işsizler, göçmenler, engelliler, dar gelirliler gibi zayıf sosyo-ekonomik gruplardan birisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadınlar da diğer zayıf toplumsal grupların (işsizler, engelliler vb) gösterdiği tipik dilsel özellikleri taşırlar. Bu görüşe göre salt cinsiyetin kadınların sergilediği farklı dilsel yapılara herhangi bir etkisi yoktur. Kadınların bu anlamdaki farklılığı, tamamen üyesi oldukları grubun güçlü gruplar (zenginler, eğitimliler, erkekler vb) tarafından baskılanması ve bunun sonucunda farklı dilsel davranışlar geliştirmeleriyle açıklanmaktadır. Bu görüş eklenti soruları da içinde barındıran kadın dil farklılığını, fiziki veya sosyo-ekonomik güçsüzlüğün bir sonucu olarak ele alır. İkinci görüşe göre ise kadınların kullandığı dilin farklı olması sosyal statü veya güç gibi nedenlerle açıklanamaz. Kadınlardaki dilsel farklılıkların temelinde cinsiyet yatmaktadır. Bu görüşü savunan yazarlar kadın ve erkek konuşma stillerindeki farklılıkları erken çocukluktaki oyunlarda oluşan cinsiyet kökenli alt kültürlerde ararlar. Dolayısıyla söz konusu dil farklılıkları erkek egemen bir kültürün baskısı sonucunda oluşmamakta, kadın alt kültürü ve kadınlık değerlerinin pozitif bir görüntüsü olarak ortaya çıkmaktadır (Cameron ve ark 1988, 79).

Cinsiyete bağlı dil farklılıklarının erken çocuklukta oyun gruplarında oluştuğu düşüncesi kadın söyleminin yaşamın ileri evrelerinde sosyal ortamda erkek egemen kültürün baskısı altında şekillendiği düşüncesini bir bakıma zayıflatmaktadır. Bu bağlamda erken çocuklukta özellikle oyun gruplarında kullanılan dilin incelenmesi kadın ve erkeklerin kullandıkları farklı dilsel yapıların kökeninin doğru anlaşılabilmesi açısından da önem taşımaktadır.

2.Çocuklarda Eklenti Sorular

Dil ve konuşma stilleri açısından çocuklar yetişkinleri taklit eder. Genel olarak erkek çocukların babaların, kız çocukların annelerin etkisi altında sözel iletişim normlarını öğrendikleri söylenebilir. Ancak Lakoff'a göre yaşamın ilk beş yılında anne ve diğer kadınlar çocuklar üzerinde baskın bir şekilde etkili olmaktadır. Bu yüzden erkek ve kız çocukların (konuşma sitili) olarak öğrendikleri ilk dil —kadın dili"'dir. Lakoff 10 yaş civarlarındaki yaşıt erkek gruplarında aslında iki dilin de (kadın ve erkek konuşma sitilleri) aynı anda eşzamanlı olarak var olduğunu ancak tam da bu esnada erkek çocukların annelerinden öğrendikleri eski ifade biçimlerini unutup yeni ifade biçimlerine geçtiklerini, kızların ise annelerinden öğrendikleri dili koruduklarını belirtmektedir. Lakoff Japoncada 5 yaş altı erkek çocukların kadınlara özgü edatları kullandıklarını aktarır (Lakoff 1973, 47). Clancy çocukların farklı biçimlerde soru sormalarını aile kültürüne bağlamaktadır. Yazar Koreli çocuklar üzerinde yaptığı deneysel çalışmasında çocukların anneleriyle benzer yapılı soru cümleleri ürettiklerini tespit etmiştir (Clancy 2009, 184).

Lakoff'a göre kızların dilsel eğitimi büyük ölçüde aile ve toplumun baskısı altında şekillenmektedir, küçük kızlara birer hanımefendi gibi konuşmaları öğretilmektedir, kızlardan birisi erkek çocuk gibi konuştuğunda toplumun yaptırımına uğramakta, azarlanmakta, gülünç

[6] Eğitim bilimleri bölümü: kadınlar eklenti soru sayısı 15, erkekler 8. Zihinsel engelliler bölümü: kadınlar 2, erkekler5. (Daha geniş bilgi için bkz.Açıkalın 2003, 245-246)

bulunmaktadır. Lakoff böylelikle toplumun küçük kızların toplumsal konumlarını belirlemede etkili olduğunu belirtmektedir (Lakoff 1973, 47).

Çocuklarda eklenti soruların kullanımı ile ilgili doğrudan çalışma yapılmamasına karşın genel olarak çocuklarda soru cümleleri ile ilgili yapılan çalışmalarda eklenti soruların çeşitli yaş guruplarındaki çocuklarda nasıl kullanıldığına satır aralarında değinilmiştir. Tizard&Hughes tarafından izlenen çocuklara ait kimi konuşmalara bakıldığında yaklaşık 3 yaş civarında çocukların İngilizce'de eklenti soru kullandıkları dikkati çekmektedir. Örneğin 3 :10 yaşında olan Donna'ın annesiyle konuşurken çok sayıda eklenti soru kurduğu dikkati çekmektedir (Tizard&Hughes 1984, 163-164). Bu veriler çocukların eklenti soru biçimlerini yaklaşık 3 yaş civarında edindiklerini göstermektedir.

Kardeş çocukların oyun etkileşimi üzerinde çalışma yapan DeHart (1996) kız ve erkek çocukların oyun sırasında kullandıkları eklenti soruların oranını karşılaştırmıştır. DeHart 4 yaşındaki toplam 32 çocuk (16 erkek, 16 kız) üzerinde yapmış olduğu çalışmada kızların yaşça kendilerinden daha büyük olan kardeşe eklenti soru sorma oranı % 5.3 iken yaşça daha küçük olan kardeşe soru sorma oranı % 6.6 olarak belirlenmiş, erkek çocuklarda ise bu oran % 1.8 (yaşça büyük olan kardeşe) ve % 1.6 (yaşça küçük olan kardeşe) gibi kızlarınki ile kıyaslanamayacak ölçüde düşük çıkmıştır (DeHart 1996, 91) DeHart çalışmasında kızların kendilerinden büyük olan ağabeylerine yönelik üretmiş oldukları eklenti soruların onay arama ya da izin amaçlı olarak ortaya çıktığını, yine kızların kendilerinden yaşça küçük kız kardeşlerine yönelik kullandıkları eklenti soruların ise onları konuşmaya dahil etmek ya da önceden yapılmış olan bir eylemi yumuşatmaya yönelik kullanıldığını belirlemiştir. (DeHart 1996, 94)

Yine Nakamura (2001) tarafından Tokyo'da okul öncesi çocuklar üzerinde yapılan çalışmada Japon kız çocuklarının (3.9 yaş) aynı yaştaki İngiliz çocuklar gibi eklenti soru kurdukları dikkati çekmektedir. Çalışmada 12 erkek ve 12 kız çocuk üzerinde yapılmış olmasına rağmen yazarın adı geçen makalesinde erkek çocuklarına ait konuşma kayıtlarında eklenti soru örneği ile karşılaşılmamıştır (Nakamura 2001, 24).

Türkçe için yapılan bir çalışmada yaşıt kız çocuklardan oluşan gruplarda, eklenti soruların sosyal örgütlenmelerde eşitlikçi dilsel biçimler (İng.*egalitarian forms of social organization*) şeklinde konuşmalarda geçtiği tespit edilmiştir (Kyratzis&Tarım 2010, 481).

Yapılan bir başka çalışma eklenti soru kullanımı ve kültür arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Amerika'da yaşayan toplam 92 Koreli ve İngiliz kökenli çocuk üzerinde çalışma yapan Farver ve Shin Koreli çocukların İngiliz çocuklardan daha çok eklenti soru kullandığını tespit etmiştir (Farver ve Shin 1997, 551). Söz konusu çalışmada Koreli çocukların İngiliz kökenli çocuklara oranla işbirliğine ve nezaket kurallarına daha çok önem verdikleri gözlemlenmiştir. Makalede eklenti soruları daha yüksek oranda kullanan Koreli çocuk grubunun göçmen aile çocukları oldukları ve okulda iki dilli eğitime tabi tutuldukları belirtilmektedir. Çocuklar Amerika Birleşik Devletlerinde doğmalarına rağmen, anne-babalar Kore doğumlu olup ailelerin % 90'ı evde Korece konuşmaktadır. (Farver ve Shin 1997, 549)

Farver ve Shin'in çalışmasında geçen bu bilgiler ve Koreli çocuklarda eklenti soru kullanımının yüksek çıkması eklenti soruların kadın diline özgü olduğu yargısını (Lakof 1973, 54, Moore&Podesva 2009, 451) zayıflatmakta, eklenti soruların daha çok toplumsal zayıf gruplara (işsizler, göçmenler, azınlıklar, engelliler) özgü güçsüz dilin (Powerless language) bir karekteristiği olduğunu düşündürtmektedir. Koreli çocuk grubu İngiliz çocuk grubu ile karşılaştırıldığında hem dil (İngilizce) açısından bir zayıflık söz konusu hem de göçmen oldukları ve sadece Koreli göçmen çocukların gittiği ayrı okula gittikleri (muhtemelen ayrı bir mahallede oturdukları) için sosyo-ekonomik olarak daha zayıf bir grup olarak değerlendirilebilir.

3.Araştırmanın amacı ve çerçevesi

Araştırmada eklenti soru kullanımı erken çocuklukta nitelik ve nicelik açısından cinsiyet tabanlı bir şekilde değerlendirilmektedir. Buradan cinsiyet kökenli dilsel farklılıklardan birisi olarak kabul gören eklenti soruların erken çocukluk döneminde oluşup oluşmadığı irdelenmektedir. Ayrıca araştırmada daha çok hangi eklenti türünün (kipsel, kolaylaştırıcı, yumuşatıcı) çocuklar tarafından tercih edildiği irdelenmektedir

Araştırmada cevabı aranan sorulardan bazıları şunlardır:

Erken çocuklukta kızlarda ve erkeklerde eklenti soru kullanımı nitelik ve nicelik açısından farklılık gösteriyor mu? Bu konudaki cinsiyet farklılıkları nasıl açıklanmalı? Eklenti sorular erkek egemen kültürün baskısı altında kadınlara kademeli olarak toplum tarafından empoze edilen dilsel normların bir sonucu mudur? Bazı yazarlar (Cameron ve ark 1988) kadınlık alt kültürünün cinsiyetler arası dil farklılıklarına, (özel olarak da eklenti soruların kullanımına) neden olduğunu aktarmışlardır. Peki, kadın alt kültürü denilen şey yaşamın hangi evresinde ve nasıl oluşmaktadır? Yaş ve eklenti soru kullanımı arasında bir bağlılaşım (fr. corrélation) var mıdır?

Araştırmada eklenti soru kapsamında ölçünlü dilde kullanılan « *değil mi ? »*'nin yanında genellikle konuşma dilinde kullanılan ve sabit/değişmez eklenti soru (*invariant tags*) olarak bilinen *tamam mı, tamam, doğru mu ?haklı mıyım? olmaz mı?* şeklindeki ifadeler de eklenti soru[7] olarak alınmıştır.

4.Yöntem ve Veritabanı

Bu araştırmaya temel oluşturan veri tabanı iki çocuk grubunun ses ve görüntü kayıtlarından oluşmaktadır. Birinci grupta yaşları 4-5 arası (4.6-4.6-5.0-4.11) değişen toplam dört erkek, ikinci grupta ise yaşları 4-6 arasında (6.0-4.6-4.0) değişen üç kız çocuk bulunmaktadır. Ses ve görüntü kayıtları oyun saatlerinde gerçekleştirilmiştir. Kayıtlar çocukların grup yapısını ve doğal konuşma akışlarını bozmayacak birisi (öğretmeni-anne, baba) tarafından gerçekleştirilmiştir. Böylelikle doğal konuşma ortamı sağlanmıştır. Ses ve görüntü kayıtlarının süresi erkek ve kızlarda eşit tutulmuştur. (yaklaşık 40 dakika) Kayıtlar çocukların velilerinden yazılı izin alınarak gerçekleştirilmiştir.

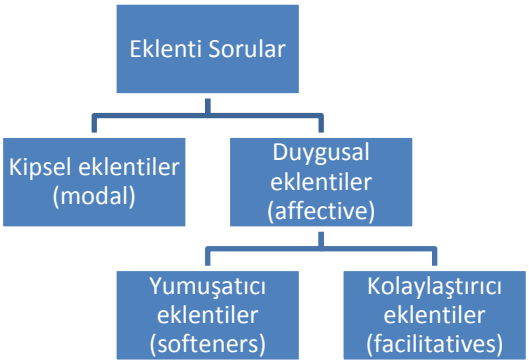
Kayıt esnasında çocuklara çeşitli oyuncaklar verilerek kendi aralarında oynamaları istenmiştir. Zorunlu durumlar dışında çekim yapan kişi çocuklara herhangi bir müdahalede bulunmamış, mümkün olduğunca çocukların kendi aralarında iletişim kurmalarına özen gösterilmiştir.

Kız ve erkek gruplar 3-4 kişiden oluşmasına karşın uygulamada dört çocuğun bir arada, aynı anda oyun oynamadıkları daha çok 3 kişilik ya da 2 kişilik grubun baskın olduğu tespit edilmiştir. Çocuklardan (aynı çocuk olmasa bile) birinin veya ikisinin zaman zaman yalnız oynamayı tercih ettikleri dikkati çekmiştir. (Birinci bölümde Y, ikinci bölümde E'nin yalnız oynadıkları dikkati çekmektedir)

Araştırmada 4-6 yaş arası 7 çocuğun oyun ortamında ürettikleri soru cümleleri bağlamları ile birlikte kayıt altına alınarak incelenmiştir. Araştırma bu çocuklara ait toplam 112 soru cümlesi üzerinde yapılmıştır, aksan farklılıkları, telaffuz yanlışlıkları gibi sesletim özellikleri çocukların dil edinim süreçleri devam ettiğinden dikkate alınmamıştır.

[7] Sabit olmayan eklenti sorularla ilgili daha geniş bilgi (Quirk vd.1985:814)

Araştırmada elde edilen bulgular genel olarak Holmes'un yapmış olduğu sınıflandırma dikkate alınarak değerlendirilmiştir.[8] Holmes eklenti soruların işlevlerini temel alarak iki ana gruba ayırır: kipsel-onay eklentiler (m*odal)* ve duygusal eklentiler (*affective).* Konuşmacının kendi düşüncesine onay arama anlamında kullanılan (*modal)* eklenti sorular konuşmacının emin olmadığı bir bilgi ile ilgili teyit ya da bilgi talebi olarak tanımlanmaktadır. Holmes bu tür eklenti soruları konuşmacının bilgi ihtiyacını yansıttığı için konuşmacı odaklı (*speaker-oriented*) eklenti soru olarak niteler. Holmes tarafından duygusal (*affective)* olarak adlandırılan eklenti sorular ise tersine dinleyici odaklı (adress-oriented) olup konuşmacı açısından herhangi bir bilgi eksikliğini yansıtmamaktadır. (Cameron vd. 1988, 82-83) Şekil 1'de Holmes (1990)'ın eklenti sorular ile ilgili verilerinin şema haline dönüştürülmüş şekli görülmektedir.



Şekil 1: Holmes 1990'a göre eklenti soruların sınıflandırılması

Duygusal (affective) olarak algılananan ve dinleyici ile ilgili olan eklenti sorular iki farklı şekilde ortaya çıkabilmektedir. Birincisi konuşmacı eklenti soruyu emir ya da eleştiri cümlesinin sertliğini yumuşatmak amacıyla kullanabilir ve böylelikle sorunun tehdit edici yönü dinleyici açısından kabul edilebilir düzeye iner. Bu amaçla kullanılan sorular Holmes tarafından yumuşatıcı eklentiler —softeners" şeklinde adlandırılır. İkincisi ise (*facilitative tag*) birinci durumda olduğu gibi dinleyiciye yönelik muhtemel bir şiddeti azaltmaktan ziyade dinleyiciye karşı var olan pozitif bir ilginin ve işbirliği isteğinin belirtisi olarak ortaya çıkmakta ve özellikle de dinleyiciyi konuşmaya dahil olmaya teşvik etmektedir.

Kolaylaştırıcı eklentiler herhangi bir bilgilendirme işlevine sahip değillerdir, fakat bu tür soruların diğer katılımcıları paylaşımın içine çeken önemli bir etkileşim işlevi bulunmaktadır. (Cameron vd.1988, 82-83)

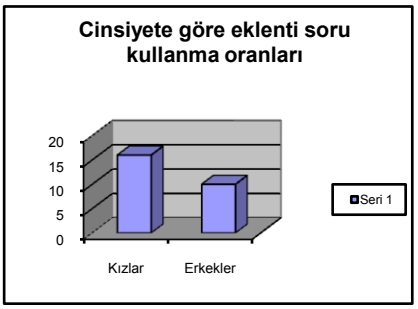
5.Bulguların Değerlendirilmesi

5.1. Eklenti soruların kız ve erkeklere göre dağılımı

Erkek çocuklarda toplam soru miktarı 49, kızlarda ise bu rakam 48 civarındadır. Kızların sordukları toplam 48 sorudan 16'sının eklenti soru olduğu görülmüştür (oran % 33.3). Erkeklerde ise toplam 49 sorudan 10'unun eklenti soru cümlesi olduğu dikkati çekmektedir (oran % 20.4). Çalışmada kızlarda eklenti soru kullanım oranının erkek çocuklarla karşılaştırıldığında yüksek olduğu dikkati çekmektedir. Kızlarda çocuk başına düşen ortalama eklenti sorusu 5.3 iken erkeklerde çocuk başına düşen eklenti soru sayısı 2.5'tur. Kızlarda ve erkeklerde çocuk başına

[8] Çalışmada Holmes tarafından yapılan eklenti soru sınıflandırmasının yanında kız ve erkek gruplarda ölçünlü ve ölçünlü olmayan (tag variant-tag invariables) karşılaştırmış ayrıca eklenti soruların kadın dilinin bir karakteristiği olarak ortaya çıkışı ve yaş değişkeni ile korelasyonu değerlendirilmektedir.

düşen eklenti soru sayısı arasında önemli farklılıklar gözlenmektedir. Genel olarak sorulan soru sayısı olarak kızlar (48 soru) ve erkekler (49 soru) arasında benzerlik çocuk başına düşen soru sayısı olarak hesaplandığında çok anlamlı olmamaktadır. Erkeklerde çocuk başına düşen soru sayısı 12.25 kızlarda ise çocuk başına düşen soru sayısı 16 olarak tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere kızlar hem genel soru oranı olarak hem de eklenti soru oranı olarak erkeklerden daha yüksek oranlara sahiptirler.



Şekil2

Erkeklerde eklenti soruların 7'si herhangi bir düz cümlenin sonuna eklenebilen ve genellikle ölçünlü dilde kullanılan değil mi (İng.*variable tag)* şeklinde geçen sorulardan oluşmaktadır . Erkeklere ait diğer 3 eklenti soru ise daha çok konuşma dilinde kullanılan *tamam mı* ve *değil* şeklindeki biçimsel olmayan eklenti (ing invariant tag) sorulardan oluşmuştur. Kızlarda ise bu oran yarı yarıyadır (8 biçimsel eklenti, 8 biçimsel olmayan eklenti). ―Buda Holmes'ın ifade ettiği gibi, kadınların biçemsel olarak daha samimi dil kullandıklarını gösterir" (Açıkalın 2003, 246) Kız ve erkeklerde toplam 27 eklenti sorudan 11'ini (% 42) ölçünlü/yazılı dilde çok fazla kullanılmayan değil, tamam/mı şeklindeki eklenti sorular oluşturmaktadır. Eklenti soruların 21'inde ―mı?" soru ekinin kullanıldığı geri kalan 6'sında ise kullanılmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 1'de kız ve erkeklerde tespit edilen eklenti sözcüklerinin dağılımı görülmektedir:

Değil mi		Değil		Tamam mı		Tamam	
K	E	K	E	K	E	K	E
8	7	1	1	3	2	4	0

Tablo1

Araştırmamızda 4 adet eklenti sorunun emir kipi içerdiği görülmektedir. Bu cümlelerin 3'ü kızlara biri erkek çocuğa aittir.

A (4.11):EY şimdi böyle yap tamam mı?

S(4):Domates al, salatalık al, biber al, tamam? Hadi git.

M(4.6):Bunun kapağını bulursan bana ver, tamam mı?

İ(6):Mutfağı da kimse kirletmesin ha tamam?

Emir kipini kullanan çocuklardan üçü (A-İ ve M) emir kipini kendisinden yaşça küçük olan çocuklara karşı kullanmakta S ise kendisinden büyük olana karşı kullanmaktadır. Ancak emir kipini kendisinden büyük çocuğa karşı kullanan S'nin bu sırada anne rolünde olması eklenti

sorulardaki emir kipinin asimetrik iletişimi çağrıştırmasına yol açmaktadır. Emir kipi içeren cümlelerin eklenti soru eki olarak değil mi, değil gibi sözcüklerden çok *tamam mı* ya da kısaca *tamam* ile eklenti soru haline getirildiği dikkat çekmektedir.

Araştırmada tespit edilen eklenti sorulardan özellikle *değil mi* ile yapılanların sorunun içeriğini yönlendiren dolayısıyla grubu ve grubun cevaplarını etkilemeye yönelik planlı tuzak sorular görünümünde olduğu görülmektedir. Aşağıda bardağın içerisine diğer çocuklar görmeden tuz karıştıran çocuğun olaydan haberi olmayan çocukları sorularıyla yönlendirdiği dikkati çekmektedir:

"İ:Bunlar kirlidir S değil mi?

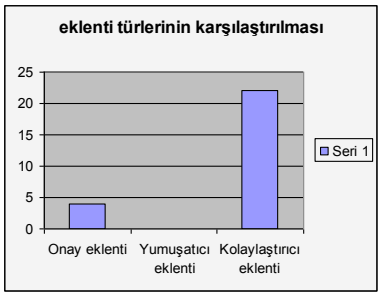
"İ:Bunlar kirlidir onun için tadı kötü geldi değil mi?"

"İ:Boştur değil mi?"

5.2. Eklenti Soru Türleri (Holmes Sınıflandırması)

5.2.1 Kipsel/onay eklentiler (modals)

Konuşmacının kendi sözcesine onay arama şeklinde tanımlanabilecek olan bu tür eklentiler araştırmamızda sadece erkekler tarafından kullanılmıştır. Erkeklerde tespit edilen toplam 11 adet eklenti sorunun 4'ü kipsel (modal) eklenti soru olarak kullanılmıştır. Kızlarda ise kipsel eklenti soru örneğine rastlanılmamıştır.



Şekil 3

5.2.2.Yumuşatıcı eklentiler (softeners)

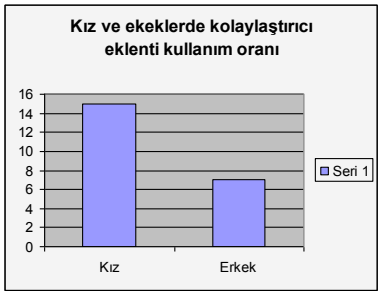
Cameron vd güç dengesizliğinin bulunduğu iletişim ortamlarında (doktor-hasta, öğretmen-öğrenci vb) yapmış oldukları çalışmada iletişimde zayıf olan tarafın hiçbir durumda yumuşatıcı ve kolaylaştırıcı eklentiler kullanmadığını tespit etmiştir. Güçlü konumda bulunan ister erkek isterse kadın olsun yumuşatıcı ve kolaylaştırıcı eklentiler kullanırken güçsüz konumda olan yine ister erkek ister kadın olsun yumuşatıcı ve kolaylaştırıcı eklenti kullanmamıştır (Cameron 1988, 89).

Araştırmamızda çocukların kız/erkek hiçbir durumda yumuşatıcı eklenti kullanmadıkları dikkati çekmiştir. Bu sonuç yumuşatıcı eklentilerin araştırma yaptığımız yaş evresinde (4-6) henüz edinilmediğini daha geç yaşlarda bu eklentilerin edinildiğini ve kullanıldığını akla getirmektedir.

5.2.3.Kolaylaştırıcı eklentiler (facilitatives)

İletişim partnerini etkileşime katmak, söz sırasını ona vermek amacıyla kullanılan ve dinleyici odaklı eklenti olarak kabul edilen kolaylaştırıcı (facilitative) eklentiler araştırmamızda iki grup tarafından da çok sayıda kullanılmıştır. Kızlar da toplam 16 eklenti sorunun tamamının kolaylaştırıcı olduğu erkeklerde ise 11 adet eklenti sorunun 7'isinin kolaylaştırıcı eklenti olduğu ortaya çıkmıştır. Cameron ve arkadaşları yetişkinlerle ilgili çalışmalarında kayıt alındığının

farkında olan erkeklerin çok yüksek oranda kolaylaştırıcı eklentiler kullandıklarını aktarmışlardır. (Cameron vd. 1988:85)



Şekil 4

Holmes bilgikuramsal (epistemic modal tags) ve yumuşatıcı (softening affective tags) eklentilerin daha çok erkekler tarafından, kolaylaştırıcı (facilitative affective tags) eklentilerin ise daha çok kadınlar tarafından kullanıldığı tespitini yapar (Moore/Podesva 2009, 452) Çalışmamız sonuç itibariyle çocuklarda da bu verinin doğru olduğu yönündedir.

İsimler	Toplam Soru sayısı	Eklenti soru sayısı
S	20	3
M	17	5
EA	2	0
EY	19	3
A	10	2
Y	18	5
İ	11	8

Tablo 2

5.3.Eklenti soru ve yaş:

Lakoff'un eklenti soruların kadın diline özgü yapıları olduğu düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda erkek çocuklarda eklenti soru kullanımı ile yaş arasında doğru orantı beklenebilir. Başka bir deyişle kadınların (anne ve diğer kadınlar) etkisi altında bulunduğu süre içerisinde eklenti soru sayısında artış, daha sonra bu etki azaldığında (Lakoff'a göre 10 yaş) ise azalma beklenebilir. Yine Lakoff tarafından yukarıda verilen Japonca örneği dikkate alındığında 5 yaş civarlarındaki erkek çocuklardan en az kız çocuklar kadar eklenti soru kullanmaları beklenir. Araştırmamızda yer alan erkek ve kız çocukların yaş durumları benzer olmakla birlikte eklenti soru kullanım oranları birbirine yakın ya da eşit görünmemektedir.

Erkek çocuklarda eklenti sorular[9] Kız çocuklarda eklenti sorular

Çocuk	Yaş	Eklenti soru sayısı
E.A	4.6	0
E.Y	4.6	3
A	4.11	2
Y	5	5

Çocuk	Yaş	Eklenti soru sayısı
S	4	3
M	4.6	5
İ	6	8

Tablo3

Kızlarda yaş yükseldikçe eklenti soru oranının yükseldiği görülmektedir. Kız çocuklarda eklenti soru ve yaş arasında doğru orantı olduğu düşünülebilir ancak erkeklerde böyle bir ilişki dikkati çekmemektedir. Ancak yaş ve eklenti soru kullanımı arasında herhangi bir korelasyon olup olmadığının anlaşılabilmesi için gözlemin farklı yaş kategorilerini içerecek şekilde çok sayıda çocuk üzerinde yapılması gerekmektedir.

Bu konuda eklenti soruların kardeşler arasında kullanımı ile ilgili yapılan çalışmaların birinde kızların, en çok kendilerinden büyük ağabeyleri ve kendilerinden küçük kız kardeşleriyle oynarken eklenti soru kullandıkları tespiti yapılmıştır (DeHart 1996, 94).

6. Sonuç

Araştırmanın uygulama boyutunda ortaya çıkan verilere bakıldığında önceki yıllarda yapılmış olan çalışmalardaki bilgilerin bir kısmının teyit edildiği görülmektedir. Örneğin cinsiyet olarak kadınların daha çok eklenti soru kullandığı verisi bu araştırmada çocuk grupları açısından da geçerliliğini sürdürmektedir. Yine önceki çalışmalarda grup araştırmalarında eklenti soruların kadın gruplarında çatışmaları azaltmaya yönelik işlevi bu araştırma sonuçları ile kısmen de olsa örtüşmektedir. Ancak McMillian (1977) yaptığı karma ve karma olmayan gruplarda kadınların eklenti soru kullanımı ile ilgili verinin teyidi araştırmada çocuk karma grubu bulunmadığından anlaşılamamıştır.

Araştırma sonucunda ortaya çıkan veriler eklenti soruların grubu organize etme ve yönlendirmede önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Çocukların bu soru türlerini işbirliğini sağlamak, oyunu başlatmak, oyun grubundaki rolleri dağıtmak, grubu organize etmek amacıyla kullandıkları dikkat çekmektedir. Kız olsun erkek olsun bütün çocuklar kendilerine biçtikleri rolü önemsediklerinden olsa gerek bu rolün karşıdan onaylanmasına büyük önem vermekte, bu yüzden kendi rolleri ile ilgili cümleyi karşı tarafın onayına eklenti soru aracılığıyla sunmaktadırlar:

"EY(Erkek):Şimdide ben aşçıyım tamam mı?"

"S(Kız):Ben anneyim, bunlar benim param, size birazcık veriyorum, tamam?"

EY ve S'nin rollerini onaylatılması ile ilgili kurdukları iki cümle karşılaştırıldığında erkek çocuğun (EY) sadece rolünü benimsetme amacıyla eklenti soruyu cümle sonuna eklediği, kız çocuğun (S) ise kendi rolü ile birlikte bu rolün doğal olarak getirdiği imtiyazları da eklenti soru aracılığıyla karşıya kabul ettirmeye çalıştığı görülmektedir. Bir başka deyişle (S) eklenti soru ile sadece grup içindeki rolünü değil, egemenliğini de meşrulaştırmaya çalışmaktadır. (S)

[9] Erkek ve kız çocukların yaşları gün sayısı dikkate alınarak küçükten büyüğe doğru sıralanmıştır. Araştırmada yer alan E.A ile E.Y'nin ikiside 4.6 yaşında olmasına rağmen E.Y E.A'dan 20 gün kadar büyüktür.

konuşmasının en sonuna eklediği eklenti (informel) ile üç farklı durumu karşıya kabul ettirmeye çalışmaktadır:

1-Kendi rolünü, (annelik rolü)

2-Bu rolün getirdiği ekonomik gücü hatırlatmakta (bunlar benim param)

3-Doğal olarak sahip olduğu bu güç üzerindeki tasarruf inisiyatifini

Görüldüğü üzere eklenti soru grupta asimetrik bir hiyerarşi oluşturma aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

Çalışmada kızların erkeklere oranla daha sık, yaklaşık iki kat, eklenti soru kullandıkları dikkati çekmektedir. Erkek çocukların kızlara oranla eklenti soruların ölçünlü biçimlerini daha sık tercih ettikleri görülmektedir. Kızların ise erkeklere oranla eklenti soruları daha sık emir kipi ile birlikte kullanmakta ve genel olarak iki grupta da eklentilerde yer alan emir kipini yaşça küçük olan çocuklara yöneltmektedir. Kipsel (modal) eklentileri erkeklerin kızlardan çok kullandığı, kızların ise kolaylaştırıcı eklentileri erkeklerden daha sık kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Erkeklerde ve kızlarda da çocukların zaman zaman oyun modundan çıkıp çekimi yapan kişi (öğretmen-baba vb) yöneldikleri görülmektedir. Erkek ve kız oyun gruplarından dışarıya doğru yönelen söylem genellikle oyun ile ilgili bir onaylama ya da oyun içindeki bir anlaşmazlığı çözümleme aracı olarak dikkati çekmektedir. Erkek çocuklarda eklenti soruların genellikle çatışma yaşanan anlarda ortaya çıktığı ve çatışmayı sonlandırmak amacıyla üçüncü bir kişiye (gruptan birisi veya öğretmene) yönlendirildiği dikkat çekmektedir. Kızlarda çekim yapan kişiye daha az sayıda (toplam 1) eklenti soru sorulması kızlarda erkeklere oranla oyun sırasında daha az çatışma yaşandığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim halkdilbilimci (Folklinguistics) görüş erkeklerin daha saldırgan ve mücadeleci bir konuşma biçimini, kadınların ise daha çok işbirliğine ve dayanışmaya eğilimli bir dil yapısını tercih ettiklerini öne sürmektedir (Cameron ve ark.1988:79). Araştırmada da erkeklerden çekim yapan kişiye yöneltilen sorular genellikle anlaşmazlığı çözüme bağlamaya yönelik iken kızlardan çekim yapan kişiye yöneltilen eklenti soru ise çocuğun karşıdakini iletişime katma amacı (facilitative tag) güttüğü görülmüştür.

Çalışmada erken çocuk grubunda işbirliği belirteci olarak iletişimi kolaylaştırıcı eklenti soruların kız grubunda erkek grubuna oranla daha yüksek çıkması (% 100) kadın söyleminde dayanışmayı, işbirliğini ön plana çıkaran dilsel yapıların yaşamın herhangi bir evresinde herhangi bir baskı sonucu edinilmediğini doğuştan var olduğunu düşündürtmektedir.

Erkek ve kadınlardaki farklı dilsel farklılıkların ve özelde eklenti soruların kökeni ve niteliğinin doğru anlaşılabilmesi için sosyoloji, psikoloji, dilbilim gibi sosyal bilimlerin işbirliğini gerektiren daha ileri deneysel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

AÇIKALIN, Işıl, Eğitim Fakültesinin Farklı Bölümlerindeki Öğretim Elemanlarının Cinsiyetlerinden Kaynaklanan Dilsel Farklılıklar, **Dilbilim**, Günümüz Dilbilim Çalışmaları, Yayına Hazırlayanlar: Ayşe (Eziler) Kıran, Ece Korkut, Suna Ağıldere Multilingual, 2003 İstanbul

AXELSSON, Karin, Tag questions in fiction dialogue, University of Gottenburg, Ph.D dissertation in English, 2011,Sweden

BULUT, Mustafa, *English Grammar*, Nobel Yayınevi, 2007, Ankara

CAMERON, Deborah, MCALINDEN, Fiona, and O'LEARY, Kathy. "Lakoff in Context: The Social and Linguistic Functions of Tag Questions." Women in Their Speech Communities: New Perspectives on Language and Sex. Ed. Jennifer Coates and Deborah Cameron. New York: Longman, London, 1988, pp. 74-93.

CHENG, Winnie-WARREN, Martin, ‗She knows more about Hong Kong than you do isn't it':Tags in Hong Kong conversational English, **Journal of Pragmatics** 33 (2001) 1419-1439

CLANCY, Patricia, A case study in language socialization: Korean wh-questions, **Discourse Processes**, 1989, 12.2,169- 191

DAIRONG, Liu & HUIYUAN, Chen, Acquisition Of Negatorsin Double Negation, Yes/ No Questions And Tag Questions By Chinese And Japanese Learners Of English, Teaching English in China—**CELEA** *Journal* 2009, Vol. 32 No. 5 p:74

DEHART, Ganie B, Gender and Mitigation in 4-Year-Olds' Pretend Play Talk With Siblings, Research on **Language and Social Interaction,** 29(1), 8, 1996, 1-96

Farver ve Shin, Social Pretend Play in Korean- and Anglo-American Preschoolers, **Child Development**, June, 1997,Volume 68, Number 3, Pages 544-556

HARRES, Annette, But Basically You're Feeling Well, Are You?': Tag Questions in Medical Consultations **Health Communication**, 1988,10:2, 111-123

HAWKINS, Katherine and CHRISTOPHER, B. Power, Gender Differences in Questions Asked During Small Decision-Making Group Discussions, *Small Group Research* April 1999 30: 235

HOLMES, Janet, Hedges And Boosters In Women's And Men's Speech, **Language&Communication**. Vol. IO. No. 3. 1990, pp. 185-205.

HOLMES, Janet, Women, Language and Identy, **Journal of sociolinguistics** 1/2 1997:195-223

KYRATZIS, Amy and TARIM, Seyda Deniz, Using directives to construct egalitarian or hierarchical social organization: Turkish middle-class preschool girls' socialization about gender, affect, and context in peer group conversations, **First Language** 2010 30: 473 DOI: 10.1177/0142723710370547

LAKOFF, Robin, Language and Woman's Place, Language in Society, Vol. 2, No. 1 (Apr., 1973), pp. 45-80,Cambridge University Press

MIZOKAMI, Yuki, Does Women's Language'Really Exist?: A Critical Assessment of Sex Difference Research in **Sociolinguistics,** Multicultural Studies,Academic Journal 1 , 2001,141-159

MOORE, Emma- PODESVA, Robert, Style, indexicality, and the social meaning of tag questions, **Language in Society**, 2009, 38, 447 – 485

NAKAMURA, Keiko, Gender and Language in Japanese Preschool Children, *Research on Language & Social Interaction*, 2001,34:1, 15-43

ROTTET, Kevin J. SPROUSE, Rex.A., Tag questions in Welsh, Diachronica, 2008, 25:1, John Benjamins Publishing

TIZARD, Barbara and HUGHES, Martin, Young Children Learning, Fontana Press, 1984,London

UZUN, Nadir Engin, Türkçenin Öğretimi için Soru Tümcesi Trleri Üzerine Bir sınıflama denemesi, **Dil Dergisi**, 2006, sayı:131 Ankara

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2423-2443, ANKARA-TURKEY

KANUNÎ DÖNEMİNDE "MAHFÎ" BİR ŞAİR: MAHFÎ-İ GİLANÎ VE *BİH-İ ÇİNÎ* TERCÜMESİ

Gülşah TAŞKIN[*]

ÖZET

Mahfî-i Gilanî Kanunî'nin Irakeyn Seferi sonrasında, Şah Tahmasb'ın zulmünden kaçarak Osmanlı'ya sığınan ve Farsçanın yanı sıra Türkçe eserler de kaleme almış İranlı bir şairdir. Kaynaklarda, on altıncı yüzyıl şairlerinden biri olan Mahfî-i Gilanî hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Gilan (Geylan) hükümdarı Ebu'l-Muzaffer Bahadır Han'ın şairi olan ve onunla birçok sefere katılan Mahfî-i Gilanî, Muzaffer Han'ın ölümü üzerine İstanbul'a gelmiş ve Kanunî Sultan Süleyman'ın hizmetine girmiştir. Şairin; devlet büyükleri tarafından uğradığı haksızlıkları anlattığı *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî* adlı otobiyografik bir eseri ve *Tercüme-i Bih-i Çinî* adlı bir tıp risalesi tercümesi bulunmaktadır.

Aslı Hintçe olan bu risaleyi Mahfî-i Gilanî önce Muzaffer Han için Farsçaya, ardından Kanunî için Türkçeye tercüme etmiştir. Ünlü Mesnevi şârihi Gelibolulu Musluhiddin Sürurî tarafından da Türkçeye tercüme edildiği bilinen bu eserde bih-i çinînin özellikleri, hangi hastalıklara iyi geldiği ve bih-i çinî terkibinin nasıl uygulanacağı ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bir tıp risalesi olmasına rağmen yer yer edebî bir eserin özelliklerini de taşıyan *Bih-i Çinî*, Osmanlı'da ilim ve edebiyatın her zaman için kesin çizgilerle ayrılmadığını da gösteren bir örnektir.

İki bölümden oluşan bu makalenin ilk bölümünde, Farsçanın yanı sıra Türkçe eserler de vermiş İranlı bir şair olan Mahfî-i Gilanî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ikinci bölümde ise yukarıda sözü edilen tıp risalesi incelenecektir. Makalenin sonunda araştırmacılara kaynak olması açısından eserin transkripsiyonlu metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kanunî Sultan Süleyman, Muzaffer Han, Mahfî, Bih-i Çinî, Tercüme

[*] Dr. Okt. Koç Üniversitesi, Türkçe Öğretim Programı, Sosyal Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, El-mek: gulsahtaskin@yahoo.com, gtaskin@ku.edu.tr

A HIDDEN POET IN THE PERIOD OF SULEIMAN THE MAGNIFICENT: MAHFÎ-İ GİLANİ AND HIS TRANSLATION OF *BİH-İ ÇİNÎ*

ABSTRACT

We have little information about the life and works of the sixteenth century Persian poet Mahfî-i Gilanî. He was from Gilan and composed poetry under the patronage of Muzaffer Khan, the ruler of Gilan, with whom he also participated in campaigns. After Muzaffer Khan died, he escaped from Safavid's cruelty and came to Istanbul where he entered Süleiman the Magnificent's service. While he was living in Istanbul he wrote an *Arz-ı Hal* in which he narrated his life in Istanbul and complained about unfair manners of certain statemen. He also wrote a translation booklet about medicine titled *Tercüme-i Bih-i Çinî*.

Bih-i Çinî had previously been translated into Turkish by Musluhiddin Sürurî who was a well known poet and commentator of Masnavi. This booklet was later translated from its original into Persian by Mahfî and presented to Muzaffer Khan. The same booklet in which bih-i çinî's features are explained in detail was also translated in Turkish and presented to Süleiman the Magnificent.

This article has two parts. The first part is about the life and works of Mahfî-i Gilanî. An analysis of *Tercüme-i Bih-i Çinî* will be given in the second part of the article. For the purpose of stimulating further research the full text of *Bih-i Çinî* with transcription is given at the end of the article.

Key Words: Suleiman The Magnificent, Muzaffer Khan, Mahfî, Bih-i Çinî, Translation.

Giriş

On altıncı yüzyıl, özellikle de Kanunî Sultan Süleyman devri, Osmanlı İmparatorluğu'nun her alanda olduğu gibi ilmî ve edebî faaliyetler açısından da en parlak dönemi kabul edilir. Kanunî ve çevresindeki birçok devlet adamı, şairleri ve ilim adamlarını himaye altına almış ve onlara destek olmuştur. Bir önceki yüzyılda da olduğu gibi, düzenlenen seferler sonrasında İmparatorluğa katılan topraklardan birçok ilim adamı ve sanatçının İstanbul'a geldiği ve devlet adamları tarafından korunup desteklendiği de bilinmektedir.

Mahfî-i Gilanî de Kanunî'nin Irakeyn Seferi sonrasında, şah Tahmasb'ın zulmünden kaçarak Osmanlı'ya sığınan ve Farsçanın yanı sıra Türkçe eserler de kaleme almış Gilanlı bir şairdir. şairin; başından geçenleri, devlet büyükleri tarafından uğradığı haksızlıkları, bu durumdan duyduğu rahatsızlıkları dile getirdiği ve Kanunî'ye sunduğu *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî* adlı otobiyografik bir eseri ve *Tercüme-i Bih-i Çinî* adlı Türkçe bir tıp risalesi tercümesi bulunmaktadır.[1]

[1] Bu makale 20-22 Ekim 2011 tarihlerinde Çukurova Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından düzenlenen *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu*'nda sunulan "Kanunî Döneminde "Mahfî" Bir şair: Mahfî-i Gilanî ve *Bih-i Çinî* Tercümesi" adlı bildirinin geliştirilmiş halidir.

Bu makalede Kanunî dönemi şairlerinden biri olan Mahfî-i Gilanî'yi ve *Tercüme-i Bih-i Çinî* adlı eserini tanıtmak amaçlanmıştır. İki bölümden oluşan makalenin ilk bölümünde, çeşitli kaynaklarda verilen bilgiler ve şairin eserlerinin incelenmesi sonucunda elde edilen veriler değerlendirilerek Mahfî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ikinci bölümde ise *Tercüme-i Bih-i Çinî* adlı tıp risalesi incelenecektir. Makalenin sonunda, araştırmacılara kaynak olması açısından sözü edilen eserin transkripsiyonlu metni verilmiştir.

Hayatı

Kaynaklarda, on altıncı yüzyıl İran şairlerinden biri olan Mahfî-i Gilanî hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Bağdatlı Ahdî'nin 971/1563 tarihinde kaleme aldığı *Gülşen-i Şu'arâ*'sı dışında on altıncı yüzyılda ve daha sonrasında yazılmış tezkirelerin hiçbirinde Mahfî'nin adına rastlanmaz. Bilindiği üzere Ahdî, tezkiresinde başka kaynaklarda adı geçmeyen ve İmparatorluğun doğusunda yer alan Irak, Suriye, Mısır, Azerbaycan gibi bölgelerde yetişmiş birçok şair hakkında bilgiye yer vermiştir (Solmaz 2005, VIII). Mahfî-i Gilanî de sadece bu tezkirede anılan isimlerden biridir.

Adı geçen eserde, şairin Gilanlı (Geylan) olduğu, Gilan sultanı Muzaffer Han'ın hizmetinde bulunduğu, 965/1557-1558'de İstanbul'a gelip devlet hizmetine girdiği kaydedilir ve devlet adamlarıyla arası bozulan şairin bu sebepten "dîvân-ı sultânî"den sürüldüğü (540) belirtilir. Ahdî, "Sultân Süleymân-ı felek-bârgâh hazretlerine arz-ı hâl sunup biñ dürlü belâlarla beş on akçe ulûfeye mâlik olmış. Aksâm-ı çîr dimege sâlik geçinüp müddet-i medîddür ki kendü re'yi ile pâdişâh-ı âlem-penâhın nâmına şâh-nâme nazm itmege evkâtın zâyi itmeden hâlî degüldür" (540) diyerek Mahfî'nin şiirlerini pek beğenmediğini vurgular ve şairin kendi isteğiyle Kanunî adına bir şahname kaleme aldığını haber vererek şiirlerinden bazı örnekleri kaydeder. Aynı eserde Ahdî, Mahfî ile sohbet ettiğini, şairin kendisine şiirlerinden örnekler okuduğunu (541) söyler. Ahdî'nin şair ile hangi tarihte ve nerede görüştüğüne dair herhangi bir kayıt yoktur. Sözü edilen eserin inceleme kısmında Ahdî'nin kimi şairlerle nerede görüştüğü listelenirken Mahfî ile İstanbul ve Bursa'da buluştukları (25) belirtilmekteyse de bu bilgiye nasıl ulaşıldığı bilinmemektedir. Tezkirede şairin asıl adı, doğum ya da ölüm tarihi, ailesi, eğitimi ve buna benzer diğer bilgiler kaydedilmemiştir

Gülşen-i Şu'arâ dışında, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da biri kadın olmak üzere Mahfî mahlaslı iki şairden bahsedilir. Eserde Mahfî'nin İran şairlerinden olduğu, Reşt kasabasında yetiştiği, Fars hâkimi İmam Kuli Han'ın hizmetinde bulunduğu ve Kızılbaşları yermekle meşhur olduğu söylenir (şemsettin Sami 1996, 4236). Mahfî'nin Gilan'ın merkezi olan Reşt kasabasının hâkimi Muzaffer Bahadır Han'ın hizmetinde bulunduğu ve eserlerinde belirttiği gibi Kızılbaşlarla sürekli anlaşmazlıklar yaşadığı, onları her fırsatta şiirleriyle yerdiği kendi ifadelerinden de bilinmektedir. Fakat şair hakkında verilen bilgi bunlarla sınırlı olduğu için *Kâmûsu'l-A'lâm*'da bahsedilen şairin Mahfî-i Gilanî olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir.

Yukarıda bahsedilen iki kaynak dışında Mahfî ve eserleriyle ilgili bilgi veren çeşitli kataloglar da bulunmaktadır. Bu eserlerde genelde Ahdî'nin şair hakkında verdiği bilgiler tekrarlanır; fakat kataloglardaki bazı bilgilere temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Örneğin *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi* adlı eserde Mahfî'nin asıl adının Mahmud, lakabının ise İmadeddin olduğu (İhsanoğlu vd. 2008, 191) söylenmekte ise de şairin elimizde bulunan herhangi bir eserinde ve diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Mahfî'nin adının *Tercüme-i Bih-i Çinî* dolayısıyla geçtiği bir kaynak olan *Keşfü'z-Zünûn*'da verilen bir bilgi bu duruma açıklama getirir niteliktedir. *Keşfü'z-Zünûn*'da "Risaletün fi *Çub-ı Çinî*" başlığı altında, *Çub-ı Çinî* yazarı olarak iki kişinin ismi kaydedilir. Bunlardan biri Mahfî-i Gilanî'nin *Bih-i Çinî* tercümesine esas aldığı eserin yazarı Nurullah Alaaddin diğeri ise İmadeddin Mahmud eş-şirazî'dir (Yaltkaya ve Kilisli Rif'at Bilge 1941, 858). Görüldüğü gibi katalogda Mahfî'nin asıl adı ve lakabı olarak

verilen isim, aslında *Bih-i Çinî* tercümesine esas alınan eserin yazarlarından birisinin adıdır. Katalogda bu konuda bir karışıklık yapılmış olmalıdır.

Yine aynı katalogda "Mahfî–i Gilanî" başlığının yanına Abu Hayrullah isminin kaydedildiği görülür. Muhtemelen bu karışıklık *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Katalogu*'nda verilen bilginin aynen aktarılmasından kaynaklanmaktadır; çünkü benzer bir şekilde *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Katalogu*'nda Mahfî-i Gilanî başlığının yanında soru işaretiyle birlikte Abu Hayrullah ismi (geçen vd. 1984, 355) kayıtlıdır; fakat bu bilginin kaynağı belirtilmemiştir. Sonuç olarak eldeki kaynaklarda Mahfî'nin asıl adı veya lakabı hakkında sağlıklı bir bilgi bulunmamaktadır.

Kaynaklarda aktarılan bu kısıtlı bilgiler dışında, elimizde bulunan eserlerinde anlattıklarından yola çıkılarak Mahfî'nin yaşam öyküsüyle ilgili daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkün olmaktadır.

Mahfî-i Gilanî *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*[2] adlı eseri ile *Bih-i Çinî* tercümesinin başında Ahdî'nin ve yukarıda bahsedilen katalogların verdiği bilgiye paralel bir şekilde Gilan şahı Muzaffer Bahadır Han'ın şairi ve en yakınlarından biri olduğunu (3b), başta Kızılbaşlar üzerine düzenlenen seferler olmak üzere, Kulzüm Denizi, Lahecan, Mazenderan ve şirvan'a yapılan birçok seferde Muzaffer şah'ın yanında bulunduğunu (3b) belirtir. Kaydettiğine göre Mahfî, bu seferlerde olup bitenleri manzum olarak Farsça söylemiştir (3b). Tıpkı bir şahnameci gibi olayları olduğu anda anlattığını söyleyen Mahfî'nin veya başka birinin bu manzumeleri ya da eserleri kayıt altına alıp almadığı şimdilik bilinmemektedir.

Mahfî, Muzaffer şah[3]-diğer adıyla Emir Dubaç Han-Kanunî'nin Irakeyn Seferi sırasında Osmanlı ordusuna katıldığı zaman da onunla birlikte olduğunu ve sultanın Kanunî ile birebir görüştüğü esnada bile yanından ayrılmadığını "saâdetlü pâdişâh-ı âlem-penâh hazretleriyle diyâr-ı Karağan'da mülâkî olduklarında bile idüm" (3b) sözleriyle *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî* adlı eserinde bildirmektedir.

Aynı eserde Mahfî, Osmanlı'ya itaat ettiği için Muzaffer şah'ın şah Tahmasb tarafından hapsedildiğini, "âteş-i sûzâna" verilerek türlü eziyetlerle şehit edildiğini (4a) bildirir. Mahfî'nin anlattıkları *Tarih-i Gilan* adlı eserde de doğrulanır. Bu eserde verilen bilgiye göre Muzaffer şah, şah Tahmasb'ın hükmüyle tutuklanmış, 7 Rebiülahir 943/23 Eylül 1536'da; yani Gilan'a döndükten yaklaşık iki sene sonra demir bir kafese koyularak bir caminin iki minaresi arasına asılmış ve ateşe verilerek öldürülmüştür (Kedyur t.y., 72). Mahfî *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'de Muzaffer Sultan'la birlikte hapsedildiğini, onun şairi ve yakını olduğu için Kızılbaşlardan türlü

[2] Araya başka bir eser girmediği sürece alıntıların yanında verilen varak numaraları *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'nin Millet Kütüphanesi Ali Emirî Tarih 1023 numarada kayıtlı nüshasına aittir. Eserin genelindeki bilgilerin özetlendiği kısımlarda varak numaraları belirtilmemiştir.

[3] Muzaffer şah yani asıl adıyla Emir Dubaç Han, Şemsiyye sülalesinden Emir Hüsameddin'in oğlu olup 922-943/1516/1517-1536-1537 (Danişmend 1971, 167; Kedyur t.y., 70-71; Uzunçarşılı 2006, 350) tarihleri arasında Şirvan'ın kuzeyinde Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan ve idare merkezi Reşt şehri olan Gilan'da (şemsettin Sami 1996, 3943-3945) hüküm sürmüştür. Muzaffer şah önceleri Safevîlere isyan etmiş; fakat daha sonra 927-928/1521'de başka sultanlarla birlikte Tebriz'e gelerek şah İsmail'e bağlılığını bildirmiştir (Gündüz 2010, 150). şah İsmail'e itaat eden Emir Dubaç bu nedenle Muzaffer Han lakabını almış (Danişmend 1971, 167) ve şah İsmail'in kızkardeşi olan Hanem Begüm ile evlendirilmiştir (Gündüz 2010, 150; Kedyur, t.y., 71). Bir süre şah İsmail'in hizmetinde bulunan Muzaffer Han, şah'ın 930-931/1524'te ölümü üzerine tahta geçen ve 930-931/1524-983-984/1576 tarihleri arasında hüküm süren şah Tahmasb (Uzunçarşılı 2006, 348) ile sorunlar yaşamaya başlamıştır. Kanunî'nin Irakeyn Seferi sırasında Emir Dubaç Han da 941 Muharrem/13 Temmuz 1534 tarihinde İbrahim Paşa'ya itaat etmiş (Danişmend 2006, 167; Uzunçarşılı 2006, 351) ve Kanunî'yle de görüşerek itaatini bildirmiş, 21 Rebiülevvel 941/30 Eylül 1534'te on bin askerle birlikte Osmanlı ordusuna katılmıştır (Danişmend 1971, 167; Kılıç 2006, 197; Uraz 1968, 99). Kanunî'den iltifat gören ve ziyafetler verilerek ağırlanan Muzaffer Han'ın (Uraz 1968, 99) görevli olarak memleketi Gilan'a dönmesine izin verilmiştir (Kılıç 2006, 198; Uzunçarşılı 2006, 351).

eziyetler gördüğünü söyler (4a). Fakat Mahfî şah Tahmasb'ın elinden kurtulmuş, bin türlü zorluk ve eziyetlerle İstanbul'a gelerek Kanunî'ye sığınmıştır (4a). Daha önce belirtildiği üzere Ahdî, Mahfî'nin İstanbul'a geliş tarihini 965/1557-1558 olarak verir; ama yukarıdaki verilerden ve bizzat Mahfî'nin adı geçen eserinde anlattıklarından yola çıkılarak bu bilginin yanlış olduğu söylenebilir. Ayrıca Mahfî yazılış tarihi en erken 965/1557-1558 olan *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'sinde yirmi yılı aşkın bir süredir İstanbul'da olduğunu (5a) vurgulamaktadır. Bu bilgi de şairin İstanbul'a 965/1557-1558'de değil, daha erken bir tarihte, yaklaşık olarak 943/1536'dan sonra geldiğini doğrular.

Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî'de bahsedilen yirmi yıllık süre içerisinde Mahfî'nin İstanbul'da nasıl bir hayat yaşadığı ve neler yaptığı ayrıntılarıyla öğrenilememekle birlikte bu konuyla ilgili bazı bilgiler elde edilebilmektedir. Eserde belirtildiği üzere İstanbul'da lütuf ve ihsanlarla karşılandığını söyleyen Mahfî'ye maaş bağlanmıştır (5a). Fakat şairin hangi görevde bulunduğu bilinmemektedir.

Gene aynı eserde anlattığına göre Mahfî İstanbul'da yaşlı bir kadından satın aldığı harap haldeki bir arsayı mamur etmiş, burada evler, dükkânlar ve fırınlar kurmuştur (5b). Fakat Kızılbaşlarla her daim başı dertte olan Mahfî burada da onlarla karşı karşıya gelmiştir. Aralarında eski bir sarayağası olan Frenk Ali Ağa, Damat Rüstem Paşa ve ona yakın bazı kimselerin de bulunduğu çeşitli devlet adamlarıyla ve başka kişilerle bu arsa nedeniyle anlaşmazlıklar yaşamıştır. Özellikle Kızılbaşları yerdiği için kendisine düşman olan bu kişiler Kızılbaşlarla da birlik olup yalancı şahitler aracılığıyla bu ev ve dükkânları elinden almaya çalışmış şair ve ona türlü eziyetlerle haksızlık etmişlerdir. Mahfî, bu olayı ve başından geçen diğer ilginç olayları anlattığı *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'yi Kanunî'ye sunar ve âdil şahitler ile onu bu durumdan kurtarması için padişaha yalvarır. Eserini padişaha sunmasının ardından birkaç akçe ulufe aldığı (Solmaz 2005, 540) Ahdî tarafından bildirilmektedir.

Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî'de Mahfî, İstanbul'daki hayatının belirli bir döneminin yanı sıra eserleriyle de ilgili bilgi verir. Söylediğine göre Mahfî; kaside, gazel, rubai ve kıtalardan oluşan bir divan tertip etmiştir. şairin "bi'l-fi'l" elinde bulunduğunu (5a) vurguladığı bu eser şu anda kayıtlarda bulunmamaktadır. Bunun dışında Mahfî, Ahdî'nin verdiği bilgiye paralel bir şekilde Kanunî için 7000 beyitlik bir şahname kaleme aldığını haber verir (5a); fakat bu eser de şu an elimizde değildir. şair, Kanunî döneminde Peç (Budin) ve Temeşvar'a düzenlenen seferleri ve Kızılbaşlarla yapılan çeşitli savaşları "kendüm söyledüm ve dahi yazdum" (5a) diyerek başka eserlerinin varlığından bahsetmekteyse de herkes tarafından beğenildiğini (5a) söylediği bu eserlere de henüz ulaşılamamıştır. Fakat verilen bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Mahfî'nin oldukça üretken bir şair olduğu söylenebilir.

şairin ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir kaynakta kayıt yoktur. şu ana kadar verilen bilgilerden hareketle bu konuyla ilgili sadece tahmin yürütülebilmektedir. Mahfî'nin, kayıtlarda yer alan en son eseri olan *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'nin en erken 965/1557-1558'de kaleme alındığı göz önünde bulundurularak Mahfî'nin bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir. Eğer Bağdatlı Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'yı 971/1563 tarihinde kaleme aldığı ve tarihi bilinmese de Mahfî ile birebir görüşmüş olduğu dikkate alınırsa şairin 971/1563'ten sonra ölmüş olması ihtimal dâhilindedir.

Mahfî'nin hayatı hakkındaki bilgiler şimdilik bundan ibarettir. Makalenin bundan sonraki kısmında şairin kısaca eserlerinden bahsedilecek ve *Tercüme-i Bih-i Çinî* adlı tıp risalesi ayrıntılı olarak tanıtılacaktır.

Eserleri

Daha önce de belirtildiği gibi Mahfî'nin, *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*'sinde varlığını haber verdiği ve *Gülşen-i Şu'arâ*'da ismi geçen bazı eserleri bulunmaktaysa da bu eserlerin nüshaları henüz ortaya çıkmamıştır. Bunların dışında çeşitli kataloglarda Mahfî'ye ait olduğu belirtilen ve kütüphane numaraları verilen iki risale daha bulunmaktadır.

Bunlardan ilki *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Katalogu*'nda adı geçen *Risaletün fi Havasi'l-ecza* adlı tıp risalesidir (geçen vd. 1984, 355). Risale, Millî Kütüphane Yz.A.1952/13 numarada kayıtlı gözükmektedir. Bir diğeri ise gene Millî Kütüphane Yz.A.1952/13 numarada kayıtlı görünen *Risale-i Tıbb Mahfî*'dir. Kültür Bakanlığı'nın sitesinde bu nüshanın yerinde başka bir yazmanın görüntüsü olduğu için nüshaya ulaşmak mümkün olmamıştır. İsimleri farklı olmasına rağmen her ikisinin de kayıt numaralarının aynı olması *Risaletün fi Havasi'l-ecza* ve *Risale-i Tıbb Mahfî*'nin aynı eser olabileceğini düşündürmektedir.

Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî

Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî'nin şu ana kadar bulunabilen tek nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emirî Tarih 1023 numarada kayıtlıdır. Kanunî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere en erken 965/1557-1558 tarihinde kaleme alınan eser manzum-mensur karışık olarak yazılmıştır. Eserde Farsça manzumeler oldukça önemli bir yer tutmaktadır.[4]

Tercüme-i Bih-i Çinî :

Eserin şu ana kadar tespit edilebilen üç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 1685/4, diğeri ise Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları 297 numarada kayıtlıdır. *Bih-i Çinî*'nin üçüncü ve son kopyası ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY1032 numarada gözükse de makalenin yazıldığı sırada adı geçen kütüphane kapalı olduğu için bu nüshaya ulaşılamamış ve bu nedenle metin oluşturulurken yukarıda bahsedilen iki nüshadan yararlanılmıştır. *Tercüme-i Bih-i Çinî*[5], *Çub-ı Çinî* adıyla da bilinen ve aslı Hintçe olan küçük bir tıp risalesinin Türkçe tercümesidir. Recep 963/Mayıs-Haziran 1556'da tamamlanan *Bih-i Çinî*'nin sonunda eserin yazılış tarihi şu beyitlerle verilir:[6]

Hak ta,âlâ fazlıla mâh-ı Receb

Bu risâle didüm itdüm müstakîm (258b)

Ger sorarsın târihin ey ehl-i dil

[Hem] tokuz yüz altmış üçoldı mukîm (259a)

Bih-i Çinî'nin giriş kısmında şairin belirttiğine göre aslı Hintçe olan bu risaleyi Mahfî-i Gilanî önce Muzaffer Han için Farsçaya, ardından Kanunî için Türkçeye tercüme etmiştir (246b-247a). Mahfî bu çevirilerini aşağıdaki beyitlerle bildirir:

[4] *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî'nin* transkripsiyonlu metnini ayrıntılı bir inceleme kısmıyla birlikte yayına hazırlamaktayım.

[5] Bih-i çinî ya da çub-ı çinî, smilax saparna adıyla bilinen ve eskiden kökü hekimlikte kullanılmış olan zambakgillerden yeşilimsi çiçekli, dikenli ve tırmanıcı bir bitkidir. Saparna bitkisi günümüzde de alternatif tedavi yöntemlerinde kullanılmaktadır.

[6] Bundan sonra yapılan alıntıların yanında verilen varak numaraları *Tercüme-i Bih-i Çinî*'nin Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 1685/4 numarada kayıtlı nüshasına aittir. Araya başka bir yazmadan alıntılar girdiğinde bu ayrıca belirtilecektir.

Hind dilinden Fürs ile Mahfî musahhar eyledi

Türk dilince çimdi oldı kâğıf-i Ümmü'l-kitâb (247a)

Bir iki üç dil mutâbık eyledüm

Hakdan oldı bu inâyât-ı kerîm (258b)

Mahfî'nin Muzaffer şah için eserin Hintçe aslından Farsçaya yaptığı tercümenin nüshası ya da nüshaları şuanda elimizde değildir; fakat bu bilgi Mahfî'nin bu üç dile de çeviri yapacak kadar hâkim olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Eserin sonunda Mahfî'nin aşağıdaki beyitle bildirdiğine göre *Bih-i Çinî*'nin tercüme edilmesine sebep olan kişi Yakup Ağa'dır:

Bu risâle dimekiçün ağa virmişdür buçuk[7]

Dest-gîr-i derd-merdân hazret-i Yakûb Ağa (259b)

Yakup Ağa'nın kim olduğu hakkında kesin bir sonuca varmak için elimizde yeterli delil yoktur; fakat bu kişinin Kanunî döneminde kapıağalığı görevinde bulunan ve 974/1566 yılında vefat eden (Atik) Yakub Ağa (Dikici 2009, 82-83) olduğunu söylemek mümkündür. Yakub Ağa'nın birçok hayır işine imza attığı, mescid ve hamamlar yaptırdığı da bilinmektedir.

Bih-i Çinî'nin aslı Alaaddin adıyla şöhret bulmuş Nurullah adında birisine aittir (248a). Ünlü Mesnevi şârihi Gelibolulu Musluhiddin Sürurî tarafından da Türkçe'ye tercüme edildiği bilinen (Güleç 2001, 12; Yaltkaya ve Kilisli Rif'at Bilge 1941, 858) bu eserde Sürurî'nin eserinin önemsiz olduğunu, kendisinin çok daha iyi bir çeviri yaptığını (247b) söyleyen Mahfi, bih-i çinînin özelliklerini, hangi hastalıklara iyi geldiğini ve terkibin nasıl uygulanacağını ayrıntılı olarak aktarır.

Kısa bir hamdele ve salvele ile başlayan eser Muzaffer şah ve Kanunî için yazılan övgü beyitleriyle devam eder. Bu kısa giriş bölümünde şair, kendisiyle ilgili bilgi vermenin yanı sıra *Bih-i Çinî*'yi tercüme ediş sebeplerini de anlatır. Mahfî'nin bu eseri tercüme etmesinin en önemli sebeplerinden birisi hemen hemen bütün sanatçıların amaçladığı gibi hayır dua almak ve bu dünyaya bir eser bırakarak kalıcı olmaktır. Mahfî bu isteğini şu sözlerle belirtir:

Mahfî ister bu cihân halkına çün hayr-ı duâ

Ez-ser-i ihlâs hâhed şud duâye müstecâb (247b)

Bih-i Çinî'nin tercüme edilmesinin bir diğer sebebini Mahfî "pes lâzım oldı ki bu diyâr-ı Rûm'da ekser-i enâm Türkîye râğıb olmağın bu hakîr lisân-ı Türkîye çıkara tâ kim ba'îd ü karîb şehrî vü garîb bi-esrihim fehm idüp müntefi' olalar" (247a-247b) sözleriyle açıklar. Mahfî bu eseri Türkçeye tercüme ederek şehirli ya da şehirden uzak yaşayan, zengin ya da fakir herkesin bih-i çinînin faydalarını görmesini istemektedir. Açık bir şekilde ifade edilmese de bu sözler Mahfî'nin iddiasını ve kendini kanıtlama arzusunu da gözler önüne serer. Belki de İran'dan gelen bir şair olarak Mahfî, Türkçeye ne kadar hâkim olduğunu ve eserde herkesin anlayabileceği, herkese hitap edebilecek bir dil kullandığını vurgulamak istemektedir. şairin bu ifadeleri dönem hakkında ipuçlarını barındırması bakımından da önemlidir. Anlaşılıyor ki bu dönemde Türkçe Arapça ve Farsçanın yanı sıra rağbet gören bir dil haline gelmiştir.

[7] *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'nde "buçuk vermek" ifadesi "Yeniçeri ocağı efradına terakki suretinde yapılan yarım akçe zam hakkında kullanılır bir tâbirdi" (Pakalın 1983, 244) şeklinde açıklanır. Bu durumda Mahfî'nin Yeniçeri Ocağı'yla bağlantısı olabileceği sonucuna varılabilir; fakat bu yalnızca bir tahminden ibarettir.

Mahfî'nin giriş bölümünde belirttiği üzere Farsça olan bu risaleyi Mevlana Musluhiddin Sürurî de Türkçe'ye tercüme etmiş; fakat Mahfî'nin ifadesiyle "mazmûnât-ı Fârsîyi Türkî dil ile mutâbık cevâb virilmedi ve ibârât-ı mahfîye zâhir ve beyân kılınmasını kâdir olunmadı"ğı (247b) için tercümesi pek de başarılı olamamıştır. Mahfî aşağıdaki manzumeyle Sürurî'ye âdeta meydan okur:

Hekîm imiş ezelden Çûb-ı Çînî
Ki her derde ki dirsen o devâdur

Çü aslı bilmedi Mollâ Sürûrî
Bu hikmetden haber müşkil belâdur

Didi Mahfî bu şerh(i) Bâkî içün
Sen ehl-i nazmsın bu ne edâdur (247b)

Şairin Sürurî'nin şerhini yerdiği bu manzumede Bakî adının geçmesi ilginçtir. İlk bakışta Mahfî'nin, aynı dönemlerde yaşadığı şair Bakî'den bahsediyor olabileceği akla gelse de elde bu düşünceyi destekleyecek herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu durumda Sürurî'nin eserinin giriş kısmında anlatılanlar önem kazanır. Bu bölümde Sürurî, birgün yanına gelen bir elçinin ona Farsça bir risale getirdiğini, Bakî isimli bir kişinin bu risaleyi tercüme etmesini rica ettiğini ve kendisinin de bu teklifi memnuniyetle kabul ettiğini (Sürurî, 519b-520a) bildirir. Sürurî tercümesinin der-kenarına belki Sürurî belki de müstensih tarafından kaydedilen "murâd Mevlâna Abdülbâkî Çelebi el-Fenârîdür" (Sürurî, 520a) ifadesi Mahfî'nin *Bih-i Çinî* tercümesini adadığı Bakî'nin kim olduğu hakkında bir tahmin yapmayı kolaylaştırabilir. Sürurî'nin Fenarîzade Muhiddin Efendi'nin öğrencisi olduğu (Güleç 2001, 1) bilindiğine göre, bahsedilen kişi Üsküdar, Galata, Sofya ve Selanik mollalığı yaptıktan sonra 970/1562-1563'te vefat eden ve Molla Fenarî'nin üçüncü kuşaktan torunu olan Abdülbakî Efendi (Saraçoğlu 2009, 77) olmalıdır.

Eserin sonunda da Mahfî'nin Sürurî'yi benzer bir şekilde andığı ve onun eserini beğenmediğini tekrar vurguladığı görülür. Mahfî kendi eserini överken şöyle demektedir:

Ger göreydi bir nazar Mollâ Sürûr
Önüne salar idi başın çü mîm (258b)

Mahfî'nin Sürurî şerhiyle ilgili yorumları, bazı soruları da beraberinde getirir: Mahfî eğer kendini kanıtlamak istiyorsa bunu başka eserler kaleme alarak da yapabilirdi. O halde neden daha önceden Sürurî tarafından kaleme alınmış bir eseri yeniden tercüme etmeye girişmiş olabilir ve kendi tercümesini neden Sürurî'ninkiyle kıyaslamaktadır? Şairin, eserini Bakî için kaleme aldığını söylemesinin anlamı ne olabilir? Bu sorular belki de iki eserin ayrıntılı olarak karşılaştırılması sonucunda daha net cevaplanabilecektir. Fakat bu karşılaştırma, makale konusunun sınırları dışında kalacağı için burada sadece konuyla ilgili tahmin yürütülmeye çalışılacaktır.

Mahfî, daha önce de Hintçeden Farsçaya *Bih-i Çinî* tercümesi yaptığını söylemektedir. Böylece şairin, iyi bildiği ve ayrıntılarına hâkim olduğu bir eseri tercüme etmeyi seçtiği düşünülebilir. Tercüme için *Bih-i Çinî*'nin seçilmiş olmasının bir diğer sebebi ise eserin yazılış amaçlarından bahsedildiği kısımda da değinildiği gibi, Mahfî'nin kendini kanıtlama isteğiyle bağlantılı olabilir. Mahfî, iyi bildiği bir eseri tercüme etmek istemenin yanı sıra Sürurî gibi devrin önemli ve tanınmış âlimlerinden birinin de kaleme aldığı bu eseri özellikle seçerek belki de

Sürurî'den daha kudretli bir âlim ve şair olduğunu ispatlamak istemiştir. Bu şekilde, adını duyurması ve kendisine bir yer edinmesi çok daha kolay olacaktır.

Her iki şairin *Bih-i Çinî* tercümeleri karşılaştırıldığında Mahfî'nin Sürurî'nin eserini neden beğenmediği ve *Tercüme-i Bih-i Çinî*'de bu konuya neden sürekli göndermeler yaptığı daha kolay anlaşılır bir hale gelir. *Bih-i Çinî* bir tıp risalesi olmasına rağmen Mahfî tercümesinin edebî bir yanı da olduğu hemen göze çarpar. Mahfî'nin, eseri mümkün olduğunca kimi zaman Farsça kimi zaman Türkçe manzum parçalarla süslediği, bu anlamda esere kendinden bir şeyler kattığı görülür. Özellikle eserin dibacesi, bih-i çinî hazırlanışını açıklamadan önce Aristo adlı gençle karşılaşmanın ve vedalaşmanın anlatıldığı şirsel bölümler ve sonda yer alan hâtimeyi andıran kısımlar *Bih-i Çinî*'ye edebî bir eser havası katar. Mahfî'nin kullandığı dilin yer yer ağırlaştığı ve kimi yerlerde edebî tasvirlerin yoğunlaştığı da dikkat çeker.

Sürurî'nin eserinde ise bu yaklaşım görülmez. Sürurî'nin daha anlaşılır ve sade bir dil kullanması, birkaç yer dışında aradaki manzum parçalara yer vermemesi, onun Mahfî'nin tersine edebî bir kaygı taşımadığını ve *Bih-i Çinî*'yi sadece işlevsel bir amaç doğrultusunda tercüme ettiğini düşündürür. Eserin başında *Bih-i Çinî*'nin tercüme ediliş sebebinin anlatıldığı çok kısa bir girişten sonra hemen konuya giren Sürurî, şerhinde bazı ot ve hastalıkların ayrıntılı tanımlarını, gerekli görülen çeşitli ek bilgileri ve bazı kelimelerin okunuşlarını verir. Bütün bu bahsedilen özellikleri onun tercümesini daha anlaşılır kılar; fakat şirle de uğraştığı ve bir divanı olduğu bilinen (Güleç 2001, 8) Sürurî'nin edebî kimliği hakkında herhangi bir ipucu vermez. Tam da bu noktada Mahfî'nin Sürurî'ye hitaben söylediği

Didi Mahfî bu şerh(i) Bâkî içün

Sen ehl-i nazmsın bu ne edâdur (247b)

sözleri anlam kazanmaya başlar. Böylece Mahfî'nin bu eseri tercüme ederken kalıcı olmak, insanlara faydalı olmak gibi isteklerinin yanı sıra edebî bir kaygı da taşıdığı kanıtlanmış olur. Bu çıkarımlar "şairin, eserini Bakî için kaleme aldığını söylemesinin anlamı ne olabilir?" sorusuna da bir yanıt bulmayı kolaylaştırır. Belki de Mahfî hem Farsçaya hâkimiyet bakımından hem de edebî yönden kendisini Sürurî'den üstün gördüğü için Bakî Efendi'nin, *Bih-i Çinî* tercümesini kendisinden değil de Sürurî'den istemesine sitem etmekte, aynı eseri bir de kendisi tercüme ederek farkı ortaya koymak ve kendini kanıtlamak istemektedir.

Mahfî'nin bir tıp risalesi tercüme ederken bile edebî kaygılar taşıması ilk bakışta anlamlandırılamasa da bu durum aslında gayet doğaldır. Şiran'dan gelen bir şair olarak kendisine bir yer edinmeye, var olmaya çalışan Mahfî eseri kendinden bir şeyler katmadan tercüme ederse bu, onun tıp alanındaki bilgisini ve her iki dile ne kadar hâkim olduğunu gösterecek; fakat edebî yönüyle ilgili bir fikir vermeyecektir. Mahfî, özellikle de edebî yönü geliştirilmiş bir padişah olan Kanunî'ye kendisini tanıtmak için bunun iyi bir yol olabileceğini düşünmüş olmalıdır. Mahfî'nin bu nedenle böyle bir konuyu bile nasıl süsleyebileceğini; yani şairlik kudretini de vurgulamak istediği söylenebilir.

Mahfî'nin *Bih-i Çinî*'yi tercüme ediş sebeplerine, üslubuna ve eserin Sürurî tercümesiyle karşılaştırılmasına kısaca değindikten sonra son olarak *Bih-i Çinî*'nin konusu hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Eserin yazarı olan Alaaddin Nurullah yirmi yıl boyunca Hint diyarında dolaşmış, oradaki tabiplerle ve bilge kişilerle bih-i çinî hakkında konuşarak onlardan bilgi almıştır. Bu kişilerin anlattığına göre ab-ı hayatın kenarında yetişen bih-i çinî her türlü tehlikeli hastalığın şifasıdır. Bu otun faydalarından haberdar olan Frenkler her zaman Müslümanlar ile savaş ve düşmanlık halinde olduklarından bih-i çinînin Müslümanların eline geçmesini, onların bu otun faydalarını

öğrenmesini istemezler ve Müslüman diyarlarına ulaşmasına engel olurlar. Nurullah da maharetli ve bih-i çinînin faydalarını bilen bir hekimin yanında bulunmayı ve bilgi almayı uzun zamandır arzulamakta, gece gündüz bunun için dua etmektedir. Bir süre sonra duaları kabul olur ve karşısına Frenk diyarından gelmiş olan genç bir tabip çıkar. Nurullah gençle uzun uzun konuşur ve onun sohbetinden çok zevk alır. Gence kim olduğunu sorunca Aristo'nun torunlarından biri olduğunu ve Frenk memleketlerinde bu nedenle onun da Aristo ismiyle şöhret kazandığını öğrenir. Aristo, Frenklerin ona İslam'ı yakıştırmamasına rağmen Müslüman olmuştur. Önce onun halinden ve hikmetinden haberdar olan Nurullah daha sonra ondan bih-i çinî hakkında bildiklerini anlatmasını ister. Aristo bu otun faydasını ve hikmetini herkesin anlayamayacağını, onu methetmenin bile çok zor olduğunu belirtir; fakat Nurullah'ın hatrını kırmayıp, bildiklerini ve duyduklarını anlatmaya başlar.

Aristo'nun verdiği bilgiye göre bih-i çinî ab-ı hayatın kenarında yetişmektedir. Frenkler bih-i çinînin başka memleketlere gitmesini istemez; fakat o ehl-i hikmetlere yalvararak ruhsat ve icazet almayı başarmış ve otu bu diyarlara getirmiştir. On yıla yakın bir zamandır birçok hasta bih-i çinî sayesinde şifa bulmaktadır. Faydası sayılmakla bitmeyen bu ot yirmi türlü hastalığa iyi gelmektedir. Aristo bih-i çinînin iyi geldiği hastalıkları şöyle sıralar: Ateşli-i köhne yani Frenk uyuzu (frengi) ve buna bağlı hastalıklar, istiskâ (vücutta sıvı toplanması, ödem), malihuliya (melankoli), beras (deri lekesi), bahak (deride siyah ya da beyaz lekelerin oluştuğu bir hastalık), cüzzam, lakve (yüz felci), kulunc (şiddetli ve kasılmalı ağrı), kehenku ya da teşennüc (sinirlerde oluşan ağrılı bir hastalık), akra' (kellik), maraz-ı makad (makat hastalıkları) ve buna bağlı hastalıklar, ırkü'n-nasa (siyatik), mafsal hastalıkları, humma-yı rub' (72 saatte bir nöbet yapan bir sıtma çeşidi) ve buna bağlı hastalıklar, hikke ve cereb (uyuz ve gıcık), bevasir (basur), daü'l-fîl (fil hastalığı, ayağın fil ayağı gibi şişmesi), daü'l-hayl ya da daü'l-hayye (kıl ve tüylerin yer yer düşmesi), ve varak-ı uşşak yani racfe (titreme). Aristo bih-i çinînin iyi geldiği hastalıkları saydıktan sonra karışımın nasıl hazırlanacağını ve bu karışımı kullanırken nasıl bir perhiz uygulanması gerektiğini ayrıntılı olarak anlatır. Karışım kırkar günlük iki kür halinde hazırlanmalı ve uygulanmalıdır. Bu konuşmaların ardından Nurullah ile Aristo vedalaşarak ayrılırlar.

Eserin sonunda bih-i çinî kullanan herkesin mutlaka şifa bulacağı, karışımı hazırlamanın zor olduğu; fakat şifa bulmak için zorluklara katlanmak gerektiği söylenir. Bih-i çinî hazırlayan kişilerin ibadetten bir an bile uzaklaşmamaları ve her zaman temiz olmaları gerektiği vurgulanır. Bu uyarıların ardından Mahfî kendisi için hayır dua ister ve kimsenin tabiplere muhtaç olmaması için dua eder. Duaların ardından Mahfî, bih-i çinî hakkında kendi bildiklerini de bir manzumeyle özetler ve *Bih-i Çinî*'nin yazılış tarihini verir. Eser, Yakup Ağa'nın devletinin ve ömrünün devamı için dua edilen bir kıt'ayla son bulur.

Sonuç

Sonuç olarak, çoğu kaynakta yer almaması, eserlerinin birçoğunun nüshalarının elimizde bulunmaması ve şairin anlattıklarından yola çıkılarak Mahfî-i Gilanî'nin, döneminde pek fazla ilgi görmediği söylenebilir. Eldeki verilerin değerlendirilmesi sonucunda, bilinmeyen bir şairin tanıtılmasının yanı sıra şairin yaşadığı dönemin ilmî, edebî ve sosyal hayatıyla ilgili ipuçlarına da ulaşılabilmektedir.

Görülüyor ki Osmanlı İmparatorluğu'na, seferler ya da savaşlar sonrasında katılan topraklardan gelen şair ya da ilim adamlarının da edebî ve ilmî faaliyetleri devlet adamları tarafından desteklenmiş ve İstanbul on altıncı yüzyılda, kültürel çeşitliliği içinde barındıran bir merkez haline gelmiştir. Mahfî-i Gilanî de, pek tanınmamış bir şair olmasına karşın bu çeşitliliği göstermesi bakımından önemli örneklerden biri olarak düşünülmelidir.

Tercüme-i Bih-i Çinî ise, insanların günümüzde olduğu gibi geçmişte de sağlıklı yaşamın sırlarını aradıklarının bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Eserde, bih-i çinî ya da çub-ı çinî adlarıyla bilinen terkip; cilt hastalıklarından, sinir hastalıklarına varıncaya kadar hemen hemen her derde deva bir ilaç olarak sunulmuştur. *Tercüme-i Bih-i Çinî*, günümüzde uygulanan alternatif tıp yöntemlerinin kökenlerinin nerelere ve hangi eserlere dayandığını göstermesi ve geçmişle bugün arasında karşılaştırma yapma imkânı sunması açısından dikkate değerdir.

Bîh-i Çinî tercüme bir eser olması dolayısıyla da ayrı bir önem taşımaktadır. Eserin, benzerleriyle karşılaştırılması sonucunda dönemin tercüme faaliyetleri ve yöntemleri açısından yeni bulgulara ulaşılabilir. Bir tıp risalesi olmasına rağmen yer yer edebî bir eserin özelliklerini de taşıyan *Bih-i Çinî*, Osmanlı'da ilim ve edebiyatın her zaman için kesin çizgilerle ayrılmadığını da gösteren bir örnektir.

Bütün bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda Mahfî-i Gilanî gibi gizli kalmış şairlerin ve *Bih-i Çinî* gibi gün ışığına çıkmamış eserlerin tanınmasının, yeni araştırmalara kaynaklık etmeleri bakımından ne kadar gerekli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

AKBAYAR, Nuri (2003). *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DANIŞMEND, İsmail Hami (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

DİKİCİ, Ayşe Ezgi (2009). *Obscure Roots, Solid Foundations: A Comparative Study On The Architectural Patronage of Ottoman Court Eunuchs*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Koç Üniversitesi.

Gelibolulu Musluhiddin Sürurî. *Tercüme-i Çub-ı Çinî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1598.

GÜLEÇ, İsmail (2001). "Gelibolulu Musluhiddin Sürurî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Maârif İsimli Eseri", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* (XXI):211-236.

GÜNDÜZ, Tufan (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin vd. (Haz.) (2008). *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA).

KEDYUR, Abbas (t.y.). *Tarih-i Gilan*, Tahran: Çaphane-i Ali.

KILIÇ, Remzi (2006). *Kanuni Devri Osmanlı İran Münasebetleri (1520-1566),* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Mahfî-i Gilanî. *Risale-i Çub-ı Çinî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1685/4.

Mahfî-i Gilanî. *Der Beyan-ı Bih-i Çinî,* Atatürk Kitaplığı, Melih Cevdet Yazmaları 297.

Mahfî-i Gilanî. *Arz-ı Hal ü Sergüzeşt-i Gilanî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Tarih 1023.

PAKALIN, M. Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

SARAÇOĞLU, Tuba Nur (2010). "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu* (4-6 Aralık 2009 Bursa) *Bildiriler*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları: 65-86.

SOLMAZ, Süleyman (Haz.) (2005). *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı: İnceleme-Metin*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Şemsettin Sâmi (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm*, Ankara: Kaşgar Neşriyat.

ŞEŞEN, Ramazan-AKPINAR, Cemil-ÖZGÜÇ, Cevad (1984). *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu,* İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA).

UNAT, Ekrem Kadri-İHSANOĞLU, Ekmeleddin-VURAL, Suat (2004). *Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

URAZ, Murat (Haz.) (1968). *Peçevî Tarihi*, İstanbul: Neşriyat Yurdu.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2006). *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

YALTKAYA, M. Şerefeddin ve Kilisli Rif'at Bilge (Haz.) (1941). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-Fünûn* (2 cilt), Ankara: MEB Matbaası.

METİN

(246b) der-Beyān-ı Bīĥ-i Çīnī[8]

(Risāle-i Çūb-ı Çīnī ez-Güfte-i Maĥfī-i Gīlānī)

Bi'smil'lāḥi'r-raḥmani'r-raḥīm
Hest emān īn zi-'aẕāb-ı elīm

Ḥamd ü şenā-yı nuṭḳ-ı āferīndür ki dürr-i āb-dār-ı süḫen der-ṣadef-i lisān-ı benī nev'-insān meknūn idüp ve envār-ı leṭāyif-i ma'ānī der-ikmāl-i cezāyil-i mebānī mekmūn ḳullıl'lāhi'l-ḥamdu 'alā kemāli nevālihi ve'ṣ-ṣalātu 'alā Muḥammedin ve ālihi ve eṣḥābihi mā nāḥati'l-ḥamāyimi ve nāḥati'n-nāyimi ba'demā mestūr ve nihān buyurılmaya ki Bīḫ-i Çīnī risāle-i şerīfe muḳaddemen zebān-ı Hindī il e te'līf olınup ba'de ẕalik īn faḳīr-i kūy-ı ṭaleb sālik-i ṭarīḳ-i edeb aḳallu 'ibādu'llāhi'l-Ġanī Maḫfī şā'ir-i Gīlānī ce'ale'llāhu lisānehu bi'l-ḥaḳḳı nāṭıḳan ve ma'a ḳalbihi muvaffaḳan ki şā'ir-i merḥūm ve maġfūr Ebū'l-Muẓaffer (247a) Muẓaffer Sulṭān Bahādur Ḫān Gīlānī būd raḥmetu'llāhu ta'ālā beyt:

[8] Metin tespitinde esas alınan nüsha Süleymaniye Kütüphanesi nüshasıdır. Fakat metnin kimi yerlerinde bulunan eksiklikler Atatürk Kitaplığı nüshasından tamamlanmış ve bu eklemeler () içinde belirtilmiştir. Vezin ya da anlam gereği yapılan bazı eklemeler ise [] içinde verilmiştir. Metin içinde okunamayan ya da okunuşlarından emin olunamayan kelimelerin yanına (?) konulmuştur.

Raḥmet-i Ḥaḳ bād be-rūḥeş müdām
Raḥmet-i vāsi‘ heme geh ṣubḥ u şām

her dem ve her sā‘at ilā-yevm-i dīn raḥm kün yā raḥmeten li'l-‘ālemīn Fārsī dil ile tercüme itdiler idi ve ḥāliyā diyār-ı Rūm'da der-milk-i Ḳosṭanṭiniyye dā‘ī-i ḥażret-i sulṭān Sulṭān Süleymān Ḫāndur ḫallede allāhu mülkehu ebeden ḳıṭ‘a:

Ān Süleymān-menzilet Sulṭān Süleymān k'ez ‘ulüvv
Āmede ez-çarḫ ẓıllu'llāhi fi'l-arżeş ḫiṭāb

Pādişāh-ı ‘adl-güster sāye-i luṭf-ı ilāh
Yem-yemīn ü kān-yesār u meh-rikāb ü Cem-cenāb
Hind dilinden Fürs ile Maḫfī musaḫḫar eyledi
Türk dilince oldı şimdi kāşif-i Ümmü'l-kitāb

pes lāzım oldı ki bu diyār-ı Rūm'da ekşer-i enām Türkīye (247b) rāġıb olmaġın bu ḥaḳīr lisān-ı Türkīye çıḳara tā kim ba‘īd ü ḳarīb şehrī vü ġarīb bi-esrihim fehm idüp müntefi‘ olalar ve her ehl-i kemāller ḫayr du‘ā ile yād ideler beyt:

Maḫfī ister bu cihān ḫalḳına çün ḫayr-ı du‘ā
Ez-ser-i iḫlāṣ ḫˇāhed şud du‘āyeş müstecāb

risāle-i Fārsī Mevlānā Maḫfī-i Gīlānī Türkī dil ile tercüme itmesine cenāb-ı fażāyil-me'ābī Mevlānā Sürūrī zīde fażāiluhu murād itdi fe'emmā mażmūnāt-ı Fārsī Türkī dil ile muṭābıḳ cevāb virilmedi ve ‘ibārāt-ı maḫfīye ẓāhir ve beyān ḳılınması ḳādir olınmadı ḳıṭ‘a:

Ḥekīm imiş ezelden çūb-ı Çīnī
Ki her derde ki dirsin o devādur

Çü aṣlı bilmedi Mollā Sürūrī
Bu ḥikmetden ḫaber müşkil belādur

Didi Maḫfī bu şerḥ(i) Bāḳī içün
Sen ehl-i naẓmsın bu ne edādur

ve ma‘lūm ola ki bu dībāce-i zībānuñ mü'ellifi ve muḥarriri ve bu maḳāle-i ra‘nānuñ muṣannif ve muḳarriri ḫādimü'l-ḥükemā (248a) ve mülāzımü'l-‘uḳalā ve'l-fużalā enālallāhu mā yetemennāhu Nūru'llāh ki ‘Alā ile şöhret bulmışdur şöyle didi kim yigirmi yıla ḳarīb diyār-ı Hind'de rūzigār giçürdüm ve ol diyārda biḥār-ı endīşenüñ pelengi sāḥil-i deryā-yı ‘ilācuñ delīli ve merāḥil-i şehr-i mizācuñ hādī's-sebīli olan iḫtiyār-ı eṭibbāsı ve ẕü'l-ḳadr ve'l-i‘tibār ḥükemāsı ile ki cān-ı ‘azīzlerin ṭarīḳ-i ḥikmetde ve sebīl-i ma‘rifetde ‘ūd gibi odlara yanup ve micmer-ṣıfat duḫānları

dimāġlarından çıḳup her biri künc-i ẓulmetde rūşen-żamīr olanlar ve kūşe-i ‘uzletde şem‘-i münīrler geçinen ehl-i ḥikmetler ve ṣāḥib-ma‘rifetler ile fevāyid-i bīḫ-i çīnī beyānında bir miḳdār güftār itdüm ba‘żı eṭibbā-yı Mesīḥā-ṣıfat ki dāmen-i ḥikmete el urmışlar ve ḥükemā-yı Ḫıżr-riyāżet ki ṭarīḳ-i ṭabābete cān virmişler ḫavāṣṣ-ı bīḫ-i çīnī **(248b)** bu vech ile taḳrīr itdiler kim bīḫ-i çīnī miyān-ı ẓulümāt-ı āb-ı ḥayātda maḫfī ve nihān muḥyi’l-emvāt (ve) keşīrü’l-berekāt bir mübārek bīḫ olup ekşer-i emrāż-ı muḫtelifenüñ devāsı ve ekber-i a‘rāż-ı mühlikenüñ [ve] müteḫālifenüñ şifāsı olmaġın her dem Freng ṭāyife-i ehl-i İslām ile ‘adāvet ve ceng üzere olup bu gevher-i ‘azīzi ve cevher-i nefīsi ḥabs idüp ehl-i İslām intifā‘ bulmasun içün ḫizāne-i ḫarābe-i küffārdan ṭaşra çıḳup bu diyāra gelmesin men‘ iderler idi ve ḫafī olmaya ki bīḫ-i çīnīnüñ şecere-i enfa‘ ve eşrefi dıraḫt-ı sezādur diyü cevāb (itdiler) didi. Fe’emmā bu faḳīr-i derd-mend-i bī-nevā ve bu ḥaḳīr-i müstemend-i eṭibbā müddet-i medīd ve zamān ārzū iderdüm ki ‘Īsī-nefes ve Ḫıżr-heves maraż-şinās **(249a)** żamīr-i münīr ve re’y ü tedbīr ṣāḥibi dānende-mizāc ve resānende-‘ilāc bir ṭabīb-i ḥāẕıḳ ve ḥekīm-i vāṣıḳ ḫidmetine mülāḳāt naṣīb olaydı ki ol bīḫ-i ḥayāt-baḫşuñ keyfiyyāt-ı esrārından istifsār-ı aḥvāl ideydüm ki bu kerre melāl derūn-ı dilden ve endīşe gird-i iḫtilāl-i rūy-ı ḫayālden ref‘ olaydı diyüp bu efkār ile eyyām-ı bisyār mürūr ve a‘vām-ı bī-‘ubūr idüp perde-i ġaybdan baña nāẓır ve āheng-i lā-reybden baña muntaẓır iken ḥikmet-i ilāhī bir merd-i bā-beşāşet envā‘-ı beşāret ile eşnā-yı muṣāḥabetden meger merdüm-zāde-i a‘yāndan ve merdüm ve erkāndan bir cevān-ı ḫande-rūy nīkū-ḫūy çünān ki Maḫfī güyed rübā‘ī:

Ey māh-ruḫet reşk-i bütān-ı Çīnī
Üftāde-i ḳāmet-i tu serv-i çemenī

Der-dīde çünān ki merdüm-i çeşm-i menend
(249b) Tu merdüm-i çeşm merdüm-i çeşm-i meni

vilāyet-i Freng’den bu diyāra gelmişdür ẓulümāt-ı emrāż ile tīre ve pür-jeng göñülleri rūşen ve bād-ı ḳasāvet ile ḫazān-dīde göñülleri gül-şen ḳılmışdur diyü işāret itdi ol āb-ı Ḫıżr-beḳānuñ nūş-ı cān-fezāsı teşvīşinden gözler ḳararup ve (ol) İskender-liḳānuñ şerbet-i rūḥ-efzāsı ta‘aṭṭuşından cigerler yanup hemāndem āheng eyleyüp ve bir dem tevaḳḳuf ve direng itmeyüp hezārān şevḳ ile üftān u ḫīzān ol cevān-ı ma‘ārif-feşān cānına revān oldum şevḳ-i ilāhī ile ol nūr-ı çeşm-i ehl-i yaḳīn ve merdüm-i dīde-i cihān-bīn ḫidmeti ile mülāḳāt müyesser olup temāşā-yı müşāhede-i dīdār naṣīb oldı gördüm ve didüm beyt:

Ḫaste-i hicrem ü şud ḫāk-i rehet pister-i men
Ḳademi rence kün ey serv-i revān ber-ser-i men

(250a) ol cevān-ı nāzenīnüñ her sözi ṣafḥa-i zebercedde zerrīn ḳalem ile yazılu ve ol dil-dār-ı cān-ı güzīnüñ her cevāb-ı dil-sūzı ṣafḥa-i dilde siyāh çeşm ile raḳam itmelü. Lā-cerem bir ān cem‘ine şem‘ ve şem‘ine pervāne-ṣıfat cem‘oldum güftār-ı gevher-niṣārı cevāb-ı la‘l-i āteş-bār ile eşnā-yı

muṣāḥabetde bī-iḫtiyār maḥabbetden yanup yaḳıldum ve bi'l-cümle münāsebet ve muṣāḥabetden her vech ile ḥaẕlar olınup ve kelām-ı müşk-bārından dürler ṣaçılup eşnā-yı kelāmda nām-ı şerīfinden ve sāyir aḥvālinden tefaḥḥuṣ itdüm Ārisṭo-yı meşhūruñ evlādından olmaġın memālik-i Freng'de baña daḫı Ārisṭo dinilmek ile iştihār bulmışın egerçi merdüm-i Freng bī-şübhe ve bī-şekk benüm sānumdan ṣıfat-ı İslāmdan nāmūs (ve) neng iderler idi ve benüm ḥaḳḳumda ḳabūl-i İslāmı revā (250b) görmezler idi velikin faẕl-ı 'ināyet-i Raḥmān ile hidāyet naṣīb olup bi-ḥamdi'llāh şeref-i İslām ile müşerref oldum didi ba'd ez-ṭūl-i maḳāl ve perestiş-i aḥvāl ol feylosof-ı cihānuñ ve ol ṣāḥib-vuḳūf-ı zamānuñ naḳd-i ḳavlini (mişḳāl-i) tecribe ile ḳāl itdüm ve mīzān-ı 'aḳl ile ve lisān-ı ḥāl ile bī-ḥadd ve bī-şümār ḳīl ü ḳālden ṣoñra ol bīḫ-i cān-fezānuñ fevāyidinden ve ḳānūn-ı şerbetinden su'āl ve ol ma'cūn-ı şifānuñ esrār-ı keyfiyyetinden istifsār-ı ḥāl itdüm ol gül-i nev-resīde-i gülistān-ı ḥikmet ve sünbül-i nev-demīde-i bostān-ı ma'rifet ben muḥibbinüñ kelāmın diñledi ve derūn-ı dilden merāmın n'idügin añladı bāġ-ı belāġatde bülbül gibi feṣāḥat dehānın açup ve sūsen-mişāl leṭāfet zebānın çıḳarup te'emmül-i fikr ü ḫayāl ve tedbīr-i faẕl u kemāl ile bu muḥibb-i ḫāliṣü'l-fu'ādına (251a) envā'-ı iltifāt ile ḫiṭāb idüp ey nūr-ı çeşm-i 'ayn-ı ḥayāt ve ey Ḫıżr-ı şarāb-ı çeşme-i ẓulümāt egerçi keyfiyyāt-ı bīḫ-i Çīnī'den istifsār idersin ammā 'aḳl-ı dānā ve zebān-ı gūyā bir şemme fāyidesi medḥinde ve bir ẕerre 'āyidesi şerḥinde 'āciz ve ḳāṣır idügine şāyibe-i şübhe yoḳdur ḳıṭ'a:

Ḥekīm imiş ezelden çūb-ı Çīnī
Devā-yı derd-i cān-ı nā-tüvān kerd

Bu ma'nīden ġıdāsı āb-ı ḥayvān
Dıraḫt-ı çūb-ı Çīnī-rā mekān kerd

Dıraḫtī k'āb-ı ū āb-ı ḥayātest
Neşāyed vaṣf-ı ān Ṭūbā-nişān kerd

ammā rūy-ı yārīden ve ṭarīḳ-i vefā-dārīden sen yār-ı mu'aẓẓam ve 'azīz-i mükerrem ḫāṭır-ı 'āṭıriçün ḫazāyin-i zemīn ü zamānuñ kāşifleri olan ḥükemādan ve daḳāyıḳ-ı mekīn ü mekānuñ vāḳıfları olan 'uḳalādan istimā' ol(ın)andan andaki delīl-i bisyār ve müştī-i numūne-i ḫar-vār muḳteżāsınca ol bīḫ-i 'amīm (251b) ü'l-intifā'uñ mi'şārından 'öşr-i 'aşīr (ve) bisyārından ḳalīl ü keşīr ḫidmetüñe beyān-ı 'ayān ḳılayın ve ḫāṭıruñı bu daġdaġadan ḫalāṣ ideyin ma'lūm ola ki ḥükemādan istimā' olınduġı üzre bīḫ-i çīnī cānib-i serḥadd-i ẓulümātdan iḫrāc iderler ve ḫastelere anuñla 'ilāc ḳılurlar (ve) ol diyārda müdde'ā-yı ṣarīḥ-i 'uḳalā ve da'vā-yı ṣaḥīḥ-i ḥükemā iştihār bulmışdur ki eşcār-ı bīḫ-i çīnī bu dār-ı fenāda beḳā diyüp İskender cān virdügi ve çeşme-i rūşenā isteyüp ẓulümātda Ḫıżr-ı ḥayāt gördüği çeşme-i āb-ı ḥayātdan intimā ve neşv (ü) nemā bulur ol ecilden 'ām ü ḫāṣṣa nāfi' ve 'āmme-i nāsa devā-yı kāmil ve şifā-yı 'ācil vāḳi' olur ve ṭāyife-i Freng cānı niçe ad ile yād iderler ol cümleden cānuñ bir adı daḫı Ārisṭo ve bir adı daḫı bīḫ-i çīnīdür ve

Freng zu‘mınca (252a) bīḫ-i çīnī cān-ı ḥādiṯ belki cümle cān-ı mülāḥaẓa olmaġın ol sebebden cāna bīḫ-i çīnī didiler ve ma‘lūm ola ki bundan aḳdem ol ḳavm-i nīreng ya‘nī ṭāyife-i Freng cāyiz görmezler idi ve icāzet virmezler idi ki bīḫ-i çīnī iḳlīmden iḳlīme gide bir āḫer memleket andan intifā‘ ide. Ammā ben kemīne-i ẕerre-vār ol diyār-ı celīlü’l-i‘tibāruñ kibārından envā‘-ı ibtihāl ile tażarru‘ itdüm ruḫṣat ve icāzet aldum tārīḫüñ ṭoḳuz yüz ellisinde idi ki bīḫ-i çīnī bu diyāra getürdüm ve memālik-i āḫere daḫı sefer itdürdüm on yıla ḳarībdür ki bīḫ-i çīnī şāyi‘ olup niçe ḫastelere nāfi‘ olmışdur memleketden memlekete ve eṭrāf-ı ‘āleme iletürler ve bī-nihāye fāyide görürler ve’l-ḥāṣıl bīḫ-i çīnīnüñ ḫavāṣı bir mertebede degüldür ki yüz defter ile (252b) şerḥ olınabile didi Maḫfī beyt:

Ger semā ḳırṭās ola deryā midād
İns ü cin kātib ola yazmaz tamām

ammā ol ḫavāṣdan yigirmi dürlü maraża devāyı nāfi‘ ve şifāyı cāmi‘ idügin beyān itdiler ḳıṭ‘a:

Ḥekīm-i lem-yezel bu çūb-ı çīnī
Yigirmi derde dermān eylemişdür

Ṣorarsın çūb-ı çīnī[nüñ] mekānı
Kenār-ı āb-ı ḥayvān eylemişdür

Muḥaṣṣal cümle emrāżuñ ġıdāsın
Kim isti‘māl ider cān eylemişdür

evvelki āteşek-i köhne ya‘nī eski Freng uyuzına ve bu ‘illetden cemī‘-i emrāż derdine nāfi‘dür ikinci ḫāṣṣa istisḳā ‘illetine üçinci ḫāṣṣa māliḫūliyā ‘illetine dördinci ḫāṣṣa beraṣ ‘illetine beşinci ḫāṣṣa bahaḳ ‘illetine altıncı ḫaṣṣa cüẕẕām ‘illetine yedinci ḫāṣṣa laḳve ‘illetine sekizinci ḫāṣṣa[9] ḳūlınc ‘illetine ṭoḳuzıncı ḫāṣṣa kehenkū ya‘nī teşennüc ‘illetine onıncı ḫāṣṣa aḳra‘ ‘illetine ya‘nī kel başa on birinci (253a) ḫāṣṣa maraż-ı maḳ‘ada ve cemī‘-i aḳsāmına on ikinci ḫāṣṣa ‘ırḳü’n-nasā(ya) on üçinci ḫāṣṣa cemī‘-i mefāṣıla ve sāyir aḳsāmına on dördinci ḫāṣṣa ḥummā-yı rub‘ ve bāḳī aḳsāmına on beşinci ḫāṣṣa ḥikke ve cereb ‘illetine on altıncı ḫāṣṣa bevāṣir ‘illetine on yedinci ḫāṣṣa dāü’l-fīle on sekizinci ḫāṣṣa dāü’l-ḫayl? ne‘ūẕübi’llāh ṣırāca-i ‘alaḳdur ki at yaġrı gibi cerāḥat ẓāhir ola ve ba‘żılar dāü’l-ḥayye dimişler ya‘nī ḳıl dökile deri ṣoyıla aña daḫı devā olur on ṭoḳuzıncı ḫāṣṣa dāü’l-(?) yigirminci ḫāṣṣa varaḳ-ı ‘uṣṣāḳ(a) ya‘nī ditretme ki ra‘şe dimek ile ma‘rūfdur bu ẕikr olınan emrāża etibbā a‘lam olmaġın her biri şerḥe ḥācet olmadı cümle(ye)

[9] Süleymaniye nüshasında hastalıkların sıralamasında bir karışıklık olmuş ve sekizinci hastalık altıncıdan sonra numaralandırılarak yazılıp, daha sonra yedinci hastalıktan devam edilmiştir. Bu nedenle Atatürk Kitaplığı nüshasındaki sıralama esas alınmıştır.

nāfi'dür bi-iẕni'llāhi ta'ālā ve'l-ḥāṣıl mādām ki marīż-i derd-mend 'ilāc-engīz ola iki erba'īn (pāk ve) temīz tamām perhīz **(253b)** ide bu ẕikr olınan emrāża bīḫ-i çīnī fażl-ı ilāhī ile bī-şübhe devā ola ve şifā vire ve bu cümleden ḫalāṣ bula inşā'llāhu ta'ālā ve ma'lūm ola kim evvelā yedi gün cüllāb ya'nī miġlāb içe ve cüllāb içmenüñ ṭarīḳ u ādāb(ı) budur ki evvelki gün üç dirhem benefşe ve üç dirhem gāv-zebān ve üç dirhem bīḫ-i kerefs ve üç dirhem bād-rencbūye bu ẕikr olınanları miġallī idüp ṣabāḥ vaḳtinde içe ve yigirmi 'aded sebistān yigirmi 'aded 'unnāb on beş dirhem terencübīn on beş dirhem gül-ḳand-i āfitābī ya'nī gül-be-şeker bu meẕkūrları miġallī ile bile isti'māl ide ve 'araḳ-ı bīd-i müşk ya'nī sulṭān sögüdi didikleri aġacuñ 'araḳı ve 'araḳ-ı gāv-zebān ve 'araḳ-ı rāziyāne ve toḫm-ı reyḥān bu cümleden şerbet ide ẓuhr vaḳtinde **(254a)** içe ve hem ol ḥīnde ġıdāsı ḳuzı etiyle veyā genç tavuḳ etiyle ve dār-çīnī ve zīre-i Kirmānī ile ve ḥasek dāne ile noḫud āb ola ve imkān olduḳça cüllāb eyyāmında ṭa'āma aṣlā ṭuz ḳomaya ve eger bī-nemek ṭa'āmdan ziyāde nefret idüp bi'l-külliye ṭuzsuz yimeden ibā iderse birazcuḳ ḳoysa cāyizdür ve ikinci gün ve üçinci gün destūr-ı müẕekker üzre 'āmil ola ve dördinci günde iki dirhem ḳışr-ı helīle-i Kābilī ve iki dirhem toḫm-ı kāsnī on dirhem mevīz-i muḳaşşer ve on bir dāne 'unnāb ve otuz dāne sebistān miġlāb ide ṣabāḥ vaḳtinde içe ve şerbet ve ġıdāyı vech-i meẕkūr üzre isti'māl ide ve beşinci ve altıncı günde miġlābda ve şerbetde ve ġıdāda ḳānūn-ı sābıḳ üzre 'āmil ola **(254b)** ammā yedinci günde on dirhem sināmekī ve üç dirhem benefşe üç dirhem gāv-zebān üç dirhem toḫm-ı kāsnī üç dirhem eftīmūn üç dirhem gül-āb ālū-yı siyāh on dāne 'unnāb on dāne sebistān yigirmi dāne ḳışr-ı helīle-i Kābilī üç dirhem varaḳ-ı gül-i surḫ üç dirhem bād-rencbūye bu cümleyi miġlāb idüp ol ṣabāḥda içe on bir dirhem sirḫişt on bir dirhem gül-ḳand-ı āfitābī daḫı miġlāb ile isti'māl ide ve şerbet ve ġıdā vech-i sābıḳ üzre ẓuhr vaḳtinde tenāvül ide ve yedi gün cüllāb içdükden ṣoñra daḫı cüllāb isti'māl itmeyüp üç gün istirāḥat ide ammā cüllāb eyyāmı üzre ġıdā ve şerbet ẓuhr vaḳtinde tenāvül ide 'aḳībi ẕalike dördinci gün bīḫ-i çīnī isti'māline mübāşeret ide ḳānūn-ı mübāşereti budur ki vezn-i 'aṭṭār ile yüz seksen miṣḳāl ve beş denk miḳdārı **(255a)** bīḫ-i çīnī ala vezn-i mu'tād ile her gün ṭoḳuz miṣḳāl çūb(-ı çīnī) ki vezn-i 'aṭṭārī ile yedi miṣḳāl ve beş denk olur şarḳī iki bātmān ṣu ile bir çömlek içinde ḳaynada ol diyārda iki bātmāna dört çārek diyü ıṭlāḳ iderler fe'emmā bu diyārda dört vaḳıyye olur ol ḳadar ḳaynada ki dört çārekden biri gide üç çārek ḳala 'aḳībi ẕalike ol bīḫi birbiri ile ḳarışdıra cirmini ḥıfẓ ide hemān ol ṣuyı ol çömlekde āteş kenārında ġāyetle ısıcaḳ ṣaḳlaya ṣabāḥ zamānında ol çömleki yanına getüre başına yorġan örtine ve ol (çömlek) üzerine oṭura tā ġāyet ki ol çömlekde olan ṣuyuñ buḫārı başına ve boġazına ve yüzine gözine çıḳa ki tamām a'żāsına te'ṯīr ide bu eṯnāda ol ṣudan bir buçuḳ ḳadeḥ miḳdārı içe ve bir ısıcaḳ yirde (rāḥat) ide ve bir vech ile āsāyiş **(255b)** ola ki tamām 'araḳ gele ol vaḳt piliç etiyle veyā ḳuzı etiyle ve bir niçe dāne māş şīre-i ḥasek dāne ile noḫud āb tenāvül ide ve daḫı eşribeden gāv-zebān şarābı (ve pālengū) şarābı yedi miṣḳāl nebāt-ı sefīd ile ve müẕekker eşribelerüñ her birinden 'araḳ-ı bīd-i müşk ve gül-āb ile ve 'araḳ-ı rāziyāne ile şerbet ide içe ve ġıdā zamānına aṣlā ve ḳaṭ'ā nemek ḳomaya ve bu ḳā'ide üzre her gün bīḫ-i çīnī bişüre içe ve bāḳī ḳalan cirmini bir pāk yirde eyü ḥıfẓ

ide ve bu üç çārek ṣuyını bir gün bir gicede içe nıṣfını ṣabāḥ ve nıṣfını ol gün ve ol gice ṣu yirine ḳadeḥ (ḳadeḥ) içe tā yigirmi gün (gice) bu ṭarīḳ üzre isti'māl ide ba'de ẕalik ol ḥıfẓ itdügi cirmini ḳaynada hemān ẕikr olınan şerāyiṭ ve ādābı ri'āyet ide vaṣf-ı meẕkūr üzre üç çārek ḳalınca ḳaynada tā ḳırḳ gün olınca bu tertīb üzre içe ve cirmini ḥıfẓ ide bu ḳırḳ günde (256a) aṣlā ṣu içmeye meger ol cirmini çıḳan ṣāf ṣuyı içe bir daḫı ḳaynada ve çömlek buḫārın ḳaṭ'ā ṭaşra çıḳarmaya hemān kendü boġazına ve yüzine gözine ve bi'l-cümle bedeninden ġayrı cānibine ḳomaya eger bir ġayrı ġıdāya meyl iderse şīle birinc ki bu diyārda lapa dimekle meşhūrdur piliç etiyle veyā tāze ḳuzı etiyle veyā keklik ve çil etiyle veyā gügercin yavrısı etiyle veyā sāyir ḳuşlar yavrısı etiyle bir niçe dāne muḳaşşer māş ile ki ṭuz ḳomaya tenāvül ide erba'īn-i evvelden ṣoñra ḳırḳ gün daḫı şerbet ve ġıdāda destūr-ı masṭūr üzre 'āmil ola eger meyl ider ṣāfī ṣu içe ve ġıdā ve nānına nemek ṣaça fe'emmā ziyāde şūr itmesinden ḳaça ve bīḫ içen kimesne eger er ise erba'īn-i evvelde aṣlā cimā' itmeye bi'l-külliye terk idüp şehveti vücūda getürmeye ve erba'īn-i şānīde imkān olduḳça cimā'dan iḥtirāz ide ve eger ṣabr itmeye bir nevbet veyā iki nevbet vāḳi' ola (256b) ziyāde mübāşeret itmeye ve eger 'avrat ise şevherinden gurīzed ya'nī cimā' olınmadan ġāyetle perhīz ide bu iki erba'īnde turşīlardan ve aḳlardan ya'nī yoġurtdan ve ayrandan ve sütden ve keşekden ve bunlara beñzeyenlerden ve loḳma-i ġalīẓadan ve eṭ'ime-i buḫāriyyeden ve bi'l-cümle bu maḳūle ġıdālardan ziyāde iḥtirāz ide ve 'ışrīn-i evvelde bīḫ-i çīnī isti'māl ide ve 'ışrīn-i şānīde ki ishāl ẓāhir ola ġam yimeye ve aṣlā perīşān olmaya ve eger libnat ziyāde olup her gün yedi sekiz nevbet icābet vāḳi' ola ishāl eyyāmında genç tavuḳ ve bī-nemek etmek ve şīre-i bādām-ı muḳaşşer ile birinc aşını tenāvül ide ammā ol eşnāda yaġlulardan ve ṭatlulardan ziyāde iḥtirāz ve imtiyāz üzre ola ve eger ḥālet-i ishālde derd-i şikem (257a) veyā derd-i mi'de 'ārıż ola ḥāliyā ẕikr olınan eczāsını isti'māl ide bi-iẕni'llāhi ta'ālā şifā bula pāleng ve pālengū ya'nī bād-rencbūye buçuḳ dirhem ve buçuḳ dirhem bā[d]reng (?) ve iki denk żımġ-ı 'Arabī ve gül-i Ermenī ve perpeyān toḫmı ki bu diyārda semüzot diyü ad virürler ve büryān idüp dögüp yigirmi miṣḳāl ('araḳ-ı) bīd-i müşk içe çün bu cümleyi āḫir ve müddet tamām ola ol bāḳī ḳalan bīḫ-i çīnīden bile ala ḥammāma vara cümle a'żāsını 'araḳ-ı gül ve 'araḳ-ı gāv-zebān bile süre bir niçe miṣḳāl tā ġāyet ki cemī'-i (a'żāsına) 'araḳ gele ba'de ẕalik cemī'-i bedenini ol cirm-i bāḳī ile ġasl ide bi-fażli'llāhi ta'ālā cümle teni a'rāż-ı maḫūfeden ve emrāż-ı müzmineden ṣıḥḥat bula ve bu iki erba'īn eger aḥyānen bādām-ı ḳandī ve enār-ı şīrīn ve tuffāḥ-ı şīrīn ve ṭatlu ayva (257b) iştihā iderse biraz tenāvül itse cāyizdür çün ol cevān-ı ḫāk-nihād ve pāk-i'tiḳād ḫavāṣ-ı bīḫ-i çīnīden bir miḳdār taḳrīr itdi muṣāḥabet (ḫatm) olup müfāreḳat lāzım geldükde muṣāfaḥa (ve) mu'ānaḳa idüp derūn-ı ḥayretden biri birimizi leb-i ḥasret ile būs idüp vidā'laşduḳ eşnā-yı vidā'da beyt:

Cüz şerbet-i zehr nīst der-cām-ı vidā'
Güm bād zi-'arṣa-i cihān nām-ı vidā'

tevaḳḳu' olınur ki çūb-ı çīnī isti'māl iden eger faḳīr eger aġniyā şimdiki sā'ātde ve sāyir evḳātda ẕikr-i ḥażret-i Perverdigārı ve fiḳr-i ṣalavāt-ı Resūlu'llāh 'aleyhi efḍālü'ṣ-ṣalavāt ve ekmelü't-

taḥiyyāt derūn-ı ḫāṭırdan bırūn ḳılmaya ve bir ān ve bir sā'at ġāfil olmaya ve dāyim (258a) ü'l-evḳāt ṭahāret üzre olup zühd ü taḳvāya çalışa ve hemīşe dest-i irādet ile dāmen-i tevbeye yapışa ve bu risālede fevāyid-i çūb-ı çīnī beyān iden faḳīrü'l-ḥaḳīr Mevlānā Maḫfī ṣā'ir-i Gīlānī'ye ḫayr du'ā ile yād itmesine iḥsān dirīġ buyurmayalar ve ḫafī ve nihān buyurılmaya ki feyż-i fażl-ı Raḥmān-ı Raḥīm ile bīḫ-i çīnīden şifā-yı 'aẓīm bulınmasına şāyibe-i şübhe yoḳdur velikin bu risālede ẕikr olunduġı üzre perhīz itmek ri'āyetinde bisyār 'aẕāb-ı elīm çekmek elzem ve iḥżār esbābında ve şerāyiṭ (ve) ādābında zer ü sīm-i bī-şümār ḫarc olınmaḳ lāzım ve ehemm olmaġın bu mübārek devānuñ isti'mālinde ziyāde 'usret ve ġāyetle ṣu'ūbet çekilmek muḳarrerdür. Cenāb-ı Ḥaḳdan recā iderüz ki eger emīr-i kebīr (258b) eger vezīr-i müşīr eger cevān eger pīr eger ġanī eger faḳīr hīçbir bende-i bī-çāre bu maḳūle belāya ve bu maḳūle renc ü 'anāya giriftār olup hīçbir vech ile emrāż-ı müzmineye mübtelā ḳılınmaya ve bu nev' ile tedbīr ve 'ilāc içün ṭāyife-i eṭibbāya muḥtāc olınmaya tā kim bu nev'e żarūret ve bu maḳūle riyāżet ile 'uḳūbet görilmeye ve hīçbir müstemend-i derd-mend bāb-ı eṭibbāya niyāz-mend ü ḥācet-mend olmaya bi-fażlihi ve keremihi mışra':

Yā Rab du'ā-yı ḫaste-dilān müstecāb bād

el-ḥamdü'lillāhi 'ale't-tamām fi'l-ibtidāi ve'l-iḫtitām ḳıṭ'a:

Ḥaḳ ta'ālā fażlıla māh-ı Receb
Bu risāle didüm itdüm müstaḳīm

Bir iki üç dil muṭābıḳ eyledüm
Ḥaḳdan oldı bu 'ināyāt-ı kerīm

Ger göreydi bir naẕar Mollā Sürūr
Öñine ṣalar idi başın çü mīm

(259a) Kim ki gördi āferīnler oḳudı
Bārek Allāh Maḫfiyā sensin ḥekīm

Ḥaḳ saña innā hadeynāhu's-sebīl
Eyledi erzānī ol Rabbü'r-Raḥīm

Ger ṣorarsın tārīḫin ey ehl-i dil
[Hem] ṭoḳuz yüz altmış üç oldı muḳīm (963)

ḳıṭ‘a:

Ḳādirā sehvi vü taḳṣīri ki āmed der-peẕīr
Yā İlāhe’l-‘ālemīn cürm ü günāhum der-güẕār

Her kesi-rā yādigārī der-cihān māned yaḳīn
Der-cihān bī-şek süḫen māned zi-Maḫfī yādigār

der-ṣıfat-ı ma‘cūn-ı çūb-ı çīnī güyed

Bir rivāyet Maḫfī’den işit hemān
Tā olasın ser-firāz-ı ins ü cān

Ol ki eyler mi‘deyi her dem ḳavī
Dār-çīnī zencebīl ü masṭakī

Cevz-i būye ḳarnafīl ü ḳāḳūle
Sa‘d-ı Hindī bāsebāse ubūle[10]

Sünbül-i ḫoş-bū gerekdür kim aña
Tā dimāġuñ tāzeler her dem saña

Çūb-ı çīnī iki yüz elli direm
Ġayr-ı eczālar durur onar direm

(259b) Çūb-ı çīnī şekker ile cūş idüp
Köpügin alup (ü) bir sā‘at ḳoyup

Ba‘d-ezān eczāların dögmek gerek
Çünki sensin ḥikmet ile müşterek

İsm-i ma‘cūn çūb-ı çīnī cān ola
Ḥabbesi her derde ol dermān ola

[10] Sözlüklerde bâsebâse ve ubûle kelimeleri bulunamamıştır. *Burhân-ı Katı‘*da besbâsâ ve ubûl kelimeleri vardır. Besbâsâ vezin gereği, ubûl ise de vezne uymamasına rağmen kafiye ve anlam gereği bu şekilde okunmuş olmalıdır.

Ger ṣorarsañ nicesi yimek gerek
Bir miṣḳāl ṣabāḥ u bir aḫşam gerek[11]

Kim ki yidi iki miṣḳāl-i tamām
Ber-murād ola cihānda müstedām

Maḫfī cem‘ itdi bu eczā-yı kibār
Kim cihāna ḳala andan yādigār

Bu risāle fī-sebīli'llāh içün
Eyledi Maḫfī bu ḫayru'llāh içün

der-tārīḫ gūyed

Naẓar ḳıl ḥekīmā derīn köhne deyr
Didi Maḫfī tārīḫ el-‘ilmu bi-ḫayr (sene 963)

ḳıṭ‘a:

Bu risāle dimek içün aġa virmişdür buçuḳ
Dest-gīr-i derd-merdān ḥażret-i Ya‘ḳūb Aġa
Der-seḫā vü luṭf u iḥsān hemçü Ḥātem nām-dār
Ḫalḳ-ı ‘ālem cümle dir Ḥaḳdan bula ḫayren cezā

Devlet ü ‘ömr ü sa‘ādet bād yā Rab yāvereş
(260a) Ṣıdḳ ile Maḫfī oḳur vird eylemişdür bu du‘ā

Tā buved seyr-i meh ü ḫūrşīd ber-rūy-ı felek
Devletüñ ola çü māh [u] ḫūr hemīşe bā-ṣafā

Āmīn (yā Rab)

[11] Bu mısranın vezni bozuktur.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2445-2454, ANKARA-TURKEY

HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ'NİN "TUHFETÜ'L- ERÎBİ'N- NÂFİA Lİ'R-RÛHÂNÎ VE'T-TABÎB"İ*

*Feyza TOKAT***
*Ceyhun Vedat UYGUR****

ÖZET

Yazmalar üzerine bugüne kadar yapılan araştırmalar incelendiğinde, bu araştırmaların genellikle dinî ve edebî metinler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Oysa tıp, eczacılık, botanik, matematik, felsefe, astronomi gibi farklı konularda yazılmış olan eserlerin de metin ve söz varlığının ortaya konması gerekmektedir.

Tıp yazmaları eski tıp anlayışına dayalı olarak yazıldığı ve genel sağlık bilgisi ihtiva ettiği için tıp tarihi araştırmacılarının; tıp folkloru ihtiva ettiği için halk bilimi araştırmacılarının araştırma konusu olarak görülmüştür. Oysa tıp yazmaları besin adları, bitki adları, organ adları, hastalık adları, maden adları ve tedavi amacıyla kullanılan pek çok maddenin adları bakımından Türk dili araştırmacıları için de zengin birer kaynak niteliğindedir.

Bu çalışmada Sultan IV. Mehmet devri tarihçilerinden Hezârfen Hüseyin Efendi tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınmış tıbbî bir eser olan "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"in tanıtımı yapılmaya ve Türk dili tarihi ve tıp tarihi bakımından önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"in bilinen dokuz nüshası vardır. Çalışmamızda Bosna- Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, R.986'da kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb" adlı eseri sadece tıp tarihi ve halk bilimi için önemli bir eser değildir. Bu tıbbî eser, ihtiva ettiği bitki adları, organ adları, cevher adları, hayvan adları ve tıp terimleri bakımından Türk dili tarihi için de değerli bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: Hezârfen Hüseyin Efendi, Tıp Tarihi, Tıp Dili.

---

*Bu yazıda Pamukkale Üniversitesi Bilimsel AraÇtırma Projeleri Koordinasyon Birimi"nce desteklenen 2008SOBE002 numaralı "Hezârfen Hüseyin Efendi"nin "Tuhfetü"l- Erîbi"n- Nâfia li"r-Rûhânî ve"t-Tabîb"i (Ġnceleme-Metin-Dizin)" adlı projemizden elde edilen verilerden yararlanılmıÇtır.

**Dr. Öğretmen MEB, Orhan Abalıoğlu Teknik ve Endüstri Meslek Lisesi, El-mek: feyzaturgut@yahoo.com
***Prof.Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: vuygur@pau.edu.tr

HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ'S "TUHFETÜ'L- ERÎBİ'N- NÂFİA Lİ'R-RÛHÂNÎ VE'T-TABÎB"

ABSTRACT

When the researches to date on manuscripts are investigated, it can be seen that research on manuscripts often focused on religious and literary texts. However, the text and vocabulary of manuscripts written on subjects such as medical, pharmaceutics, botanic, mathemathics, philosophy, astronomy has to be exhibited.

Medical manuscripts are regarded as research subject of folklore as they contain folklore medicine and regarded as research subject of medical history as they are written on the basis of old medical concepts and comprise general health information. On the other hand, each medical manuscript is a rich source for Turkish language researchers with regard to food names, plant names, the names of the organs, disease names, mineral names and names of various substances used for treatment.

In this study, a presentation of "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb" which is a medical book having been written in XVII. century by Hezârfen Hüseyin Efendi, a historiographer of Sultan IV. Mehmet period, is attempted and also the manuscript's importance in terms of Turkish language and medical history is tried to put forward. There are nine known copies of the Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb". In this study, the copy registered at Bosnia-Herzegove Gazi Husrev Library R.986 is considered.

Hezârfen Hüseyin Efendi's manuscript "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb" is not only valuable for medical history and folklore. This medical manuscript is also an important manuscript for Turkish language history with regard to the included plant names, organ names, ore names, and pet names.

Key Words: Hezârfen Hüseyin Efendi, Medical History, Medical Language.

Giriş

Yazmalar, bir dilin temel kaynak metinleridir. Yazmalar üzerine bugüne kadar araştırmalar, genellikle dinî ve edebî metinler üzerinde yoğunlaşmıştır. Oysa tıp, eczacılık, botanik, matematik, felsefe, astronomi gibi farklı konularda yazılmış olan eserlerin de metin ve söz varlığının ortaya konması gerekmektedir.

Tıp yazmaları eski tıp anlayışına dayalı olarak yazıldığı ve genel sağlık bilgisi ihtiva ettiği için tıp tarihi araştırmacılarının; tıp folkloru ihtiva ettiği için halk bilimi araştırmacılarının araştırma konusu olarak görülmüştür. Oysa tıp yazmaları besin adları, bitki adları, organ adları, hastalık adları, maden adları ve tedavi amacıyla kullanılan pek çok maddenin adları bakımından Türk dili araştırmacıları için de zengin birer kaynak niteliğindedir.

"Çoğunlukla halka hitap ettiği için günlük ve sade bir dil kullanılan tıp yazmaları, dönemin söz varlığını ortaya koyduğu, Arapça ve Farsça terimlerin Türkçe karşılıklarını yansıtabildiği, organ adları, bitki adları ve hastalık adlarını yansıttığı için Türk dili tarihi için son derece önemli eserlerdir. Ayrıca bu metinler; ses bilgisi, şekil bilgisi, cümle bilgisi alanlarında da zengin malzeme içermektedir." (Şahin 2005, 149).

Eski Anadolu Türkçesinin XIII ve XV. yüzyıllarını kapsayan dönemlerine ait tıp yazmaları üzerine yapılmış çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesi dönemine ait tıp yazmaları ise Eski Anadolu Türkçesi metinlerine göre daha az sayıda araştırma konusu olarak seçilmiştir. Bu sebeple Osmanlı Türkçesi dönemine ait tıp yazması çalışmalarının artması ve bu döneme ait tıp yazmalarının metin ve söz varlığının ortaya konması gerekmektedir. Bu düşünceler ışığında Sultan IV. Mehmet devri tarihçilerinden Hezârfen Hüseyin Efendi tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınmış tıbbî bir eser olan "Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb" adlı eseri yeniden bilim dünyasına kazandırmayı amaçladık.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Hayatı

XVII. yüzyılın ünlü bir tarihçisi ve ansiklopedist bir bilgini olan Hezârfen Hüseyin Efendi, *"Hezârfenn"*[ý] lakabı ile şöhret bulmuş ve birbirinden farklı bilim dallarında önemli eserler kaleme almış bir bilim adamıdır. Bildiği Grekçe ve Latince sayesinde Kâtip Çelebi'den sonra Batı kaynaklarından faydalanan ikinci Osmanlı müellifi olan Hezârfen Hüseyin Efendi'nin (DİA C 18, 544) hayatı hakkında bildiklerimiz çok azdır.

İstanköy (Kos) adasında doğan (Bursalı Mehmet Tahir 1342: 244) Hezârfen Hüseyin Efendi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Tahsiline memleketi olan İstanköy'de başlayan Hüseyin Efendi, daha sonra İstanbul'a gelmiş ve burada da tahsiline devam etmiştir. Tahsilini bitirdikten sonra devlet hizmetine girmiştir.

Daha sonra ilme olan merakı sebebiyle devlet memuriyeti görevini bırakmış, hayatını özel dersler vererek sürdürmüş; kendisini okumaya, araştırmaya ve kitap telifine adamıştır. Hezârfen Hüseyin Efendi kısa bir müddet IV. Mehmed'e tarih dersi vermiş ve onun hocası olmuştur. (Uğurel 1998, 6).

İstanbul'da ölen (Bursalı Mehmet Tahir 1329, 872) Hezârfen Hüseyin Efendi'nin ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1103/1691 (Babinger 1950, 251; Lewis 1962, 121; Yurdaydın 1971, 134; DİA C 18, 544); bazı kaynaklarda da 1089/1678 (Bursalı Mehmet Tahir 1342, 243) olarak geçmektedir.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Eserleri

XVII. yüzyılın ünlü tarihçisi ve ansiklopedist bilgini olan Hezârfen Hüseyin Efendi'nin altısı tarihî, altısı dinî ve tasavvufî, üçü tıbbî, bir tanesi de dille ilgili olmak üzere toplam on altı eseri vardır. (Tokat 2012, 116) Bu bakımdan *"Hezârfen"* lâkabını tam anlamıyla hak etmektedir.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin konularına göre kaleme almış olduğu eserler şunlardır:

Tıp İle İlgili Eserleri

1. Tuhfetü'l- Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb
2. Lisânü'l-Etibbâ fî Lûgati'l-Edviye
3. Fihrisü'l-Evrâm

[ý] " Çok bilen, elinden çok işgelen, bin hüner sahibi"

Tarih ile İlgili Eserleri

1. Telhîsu'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osman

Eser üzerine Sevim İlgürel'in çalışması vardır. (İlgürel 1998)

2. Tenkîhu't-Tevârih veya Tenkîhu't-Tevârih-i Mülûk

Eserin bir bölümü üzerine Kerim Özdemir yüksek lisans tezi yapmıştır. (Özdemir 2007)

3. Muhtasar Târih-i Umûmî

4. Târih-i Devlet-i Rûmiyye

5. Kâtip Çelebi'nin Takvîmü't-Tevârihi'ne Zeyl

6. Telhîsü'l-Beyân Fî Tahlisi'l-Büldan

Dil ile İlgili Eserleri

1. Tercüme-i Lûgat-i Hindî

Din ve Tasavvuf ile İlgili Eserleri

1.Enîsü'l-Ârifin ve Mürşidü's-Sâlikîn

2. Câmiü'l-Hikâyât

3. Mehâsinü'l-Kelâm ve'l-Hikem fî şerhi İsmillâhi'l-A'zam

4. Risâle-i Hikemiyye

5. şerhü'l-Lemati'n-Nûrâniyye fi'l-Evrâdi'r-Rabbâniyye

6. Misbâhül-Münîr fî Ehâdîsil-Beşirin-Nezir

Bu yazıda Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *"Tuhfetü'l- Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"* adlı eseri üzerinde durmak istiyoruz.

Tuhfetü'l- Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *"Tuhfetü'l- Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb* (Tabibler ve Canlılar İçin Faydalı Mahir Bir Hediye)" adlı eseri, Türkçe yazılmış tıbbî bir eserdir. Eserin ismi diğer tüm nüshalarda *"Tuhfetü'l- Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"* olarak geçmekteyken; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 1941'deki ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 4486'daki nüshalarda *"Tuḥfetü'l-Âbi'n-Nāfi'a li'r-Rūḥānī ve'ṭ-Ṭayyib"* şeklindedir.

Eserin yazılış tarihi kesin olarak belli değildir. Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 3466'daki nüshanın H. 16 şevval 1096'da, şehit Ali Paşa nr. 2086'daki nüshanın H. 1090'da ve Reşid Efendi nr. 710'daki nüshanın H.1185 sonlarında istinsah edildiği kaynaklarda belirtilmiştir. (İTYK 1984, 405; OTBLT 2008, 287) Çalışmamızda esas aldığımız Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi R.986'da kayıtlı olan nüsha, en eski nüsha olmalıdır. Ama bu nüshanın orijinal nüsha mı olduğu, yoksa orijinal nüshadan istinsah mı edildiği kesin olarak belli değildir.

Nüshaları

*"Tuhfetü'l- Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"*in tespit edebildiğimiz nüshaları (GTYK 1984, 405; OTBLT 2008, 287) Tablo 1'de listelenmiştir.

Tablo 1. *"Tuhfetü'l- Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"*in Nüshaları

	Varak Sayısı	**Satır Sayısı**	**Yazı Karakteri**	**İstinsah Tarihi**
Gazi Hüsrev Bey R. 986	145	19	Nestalik	-
Konya nr. 1941	118	23	Nestalik	-
Nuruosmaniye nr. 3466	172	23	Talik	H. 16 şevval 1096
Şehit Ali Paşa nr. 2086	272-472	25	Talik	H. 1090
Reşid Efendi nr. 710	92b-187	31	Nesih	H.1185 sonlarında
Konya nr. 4486	123	25	Nesih	
Mısır Millî Kütüphanesi Tıbbî Türkî Talat 2	110	31	Nesih	-
Millî Kütüphane nr. 2051	291	14	Talik	-
Mescid-i al- Hac nr. 38	50	21	-	-

Sayfa kenarlarında derkenarlar bulunduğu ve Hezârfen Hüseyin Efendi İstanköy (Kos) adası doğumlu olduğu için *"Tuhfetü'l- Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"*in Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi R.986'da kayıtlı olan nüsha çalışmamızda esas alınmıştır. Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 3466,daki nüshasının ilk on varağı okunamayacak şekilde hasar görmüştür. Mescid-i al- Hac Namr an-nablusi nr. 38'deki nüsha ise eksiktir. Diğer nüshalarda da Bosna nüshasının en sonunda yer alan bir bölüm bulunmamaktadır.

Eser, 291 sayfadan (146 varak/poz) oluşmaktadır. Her sayfada genel olarak 19 satır bulunmakla beraber, 16-20 satırdan oluşan sayfalar da vardır. Eser, nestalik hattıyla kaleme alınmış ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb*'i, daha önce yazdığı *Lisân-ı Etıbbâ* isimli sözlüğün hâşiyesi olarak yazdığını belirtir.

Eser, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salavatla başlar. Yazar, kitabının başlangıcında kitabı yazış amacını şöyle dile getirmektedir: *"… sebeb-i taḥrīr-i kitāb budur ki bu ᶜabd-ı faḳīr Ḥüseyin eş-Şehīr be-Hezārfenn bundan aḳdem cemᶜ ve teᵓlīf eylediğim Lisān-ı Eṭıbbā ismiyle müsemmā luġatıñ ḥāṣiyesine ḥıfẓ-ı ṣıḥḥat ve izāle-i emrāż u ᶜilel içün mücerreb ḥükemā-ı Yūnāniyūn ve ḥaẕẕāḳ-ı eṭıbbā-ı ᶜArab ve ᶜ Acem ve Rum ittifāḳ itdikleri güzīde ve mücerreb müfredāt-ı edviyye ve mürekkebāt ve aġdiyyeniñ menāfiᶜ ve żararlarını ve keyfiyyet-i tenāvül ve istiᶜmālini iḫtiṣār üzre taḥrīr ve beyān eyledügümüz minhleri ol ḥāṣiyeden tecrīd ve cerīdeye derc ve taḥrīr itdim ki ḥīn-i iḫtiyācda düstürü'l-ᶜamel ola* " (TEN, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, No: R. 986, 4a/ 2-8).

Günümüz Türkçesine serbest bir aktarma ile: "Bundan önce telif ettiğim "Lisân-ı Etıbbâ" isimli lugatın hâşiyesine hıfz-ı sıhhat, hastalıkları önlemek için tecrübeli Yunan hekimleri ve usta Arap, Acem ve Rum tabiplerinin ittifak ettikleri seçkin ve denenmiş ilaçlar ve terkipler ve gıdaların fayda ve zararlarını ve yapılışını ve kullanım şeklini kısaca yazdım ki ihtiyaç olunca gereği gibi uygulansın ümidimiz budur ki faydalı bir âlem ve herkes için bilgi kaynağı olsun" diye belirtmiştir. Kitabın hedef kitlesinin "ihtiyacı olan herkes" olarak belirtilmesi bu kitabın hem halka, hem de tıp ilmi tahsil edenlere yönelik yazıldığını göstermektedir. Bu sebeple kitaptaki reçeteler hem geleneksel halk tıbbında, hem de devrinin tıp ilminde kullanılan tedavi yöntemleridir.

Eser *"makale"* diye adlandırılan üç ana bölümden oluşmaktadır. Yazar kitabının bölümlerini şöyle sıralamaktadır *"…**maḳāle-i ūlā** ṭıbbıñ baᶜżı ᶜilmiyyātını beyān eylemek içün elli ṭoḳuz faṣla müştemil eyledik zīrā ṭāliblere umūr-ı ṭabīᶜiyyeyi bilmek ġāyet mühim ve lāzımdır **maḳāle-i şānī** ᶜArab ve ᶜAcem ve Yūnān ve Ervām ḥaẕẕāḳlarınıñ iᶜtimād itdikleri muᶜteber kitāblarında güzīde ve mücerreb müfredātı beyān ider yigirmi sekiz faṣıldır **maḳāle-i şāliṣ** fī beyān-ı nisbeti'l-edviyyetü'l-mensūbetü'l-kevākibu'n-nāfiᶜatü'l-erbaᶜ ṭabāyiᶜ u ḫavāṣṣü'l-eşyāᵓ ve fihi fuṣūl…"*

Eserin birinci bölümü genel tıp bilgisi ve hekimin sorumlulukları ile ilgilidir. İkinci bölüm Arap alfabetik düzeniyle yazılmış bir sözlüktür. Bu bölümde çeşitli bitki, besin, hayvansal ürün ve madenlerin hangi hastalıklarda nasıl kullanıldığı anlatılır. Kitabın en önemli özelliklerinden biri tanıttığı bitkilerin Arapça, Farsça hatta bazen de Yunanca ve Latince karşılıklarını vermesidir. Bu bölümde meşhur Arap, Acem, Yunan tabiplerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Alfabetik sırayla önce bitki, besin, hayvan, hayvansal ürün ve madenin ismi kırmızı mürekkeple yazılmış daha sonra bazı kelimelerin okunuşu ve harekelenişi Arapça olarak belirtilmiştir. Bahsedilen kelime eğer Türkçeye başka bir dilden geçmişse hangi dilden geçtiği belirtilmiştir. (ism-i Beberîdir, ism-i Farisîdir gibi) Varsa söz konusu maddenin Farsça, Arapça, Türkçe, Yunanca ve Latince karşılıkları söylenir.

" İnsan bünyesini oluşturan öğelerin sıcak, soğuk, kuru, nemli özellikleri bitki, besin, madde olmak üzere tüm nesnelerde vardır. Eski tıpta hekim, hem teşhiste hangi öğenin eksik ya da fazla olduğunu bilen hem de tüm maddelerin hangi özellikleri taşıdığını bilerek sağaltımı ona göre yapan kimsedir." (Önler 1998, 161).

Bu sebeple Hezârfen Hüseyin Efendi açıkladığı bitki, besin ve maddenin kuru, nemli, sıcak ve soğuk oluş durumunu söyler. Daha sonra da bitkinin hangi hastalıkta nasıl kullanılacağını Arap, Acem ve Yunan hekimlerini de referans göstererek belirtir. Son olarak şurubunun (şerbet)

içilme miktarı ve eğer bahsedilen maddeye ulaşılamayacaksa ona eşdeğer olarak ne kullanılabileceği belirtilir. Kısaca denilebilir ki bu bölüm günümüzdeki şifalı bitkiler ansiklopedilerinin yapısına benzemektedir. Bu bölüm ile ilgili söylediklerimizi eserden örnek vererek gösterebiliriz:

"...[2] **leymun** *bi'l-feth* meşhûr yemişiñ adıdır Yûnân luġatından mu[ʿ]arrebdir vâz [3] olur ki nûn isḳâṭ idüb leymu dirler leymunuñ ekşisiniñ ṭabî[ʿ]atı ikinci derecede [4] bârid ve ḳabuġınıñ ve yapraġınıñ ṭabî[ʿ]atı ḥâr ve yâbisdir ve çekirdegi evvel derecede ḥâr ve [5] yâbisdir ve ekşisiniñ menâfi[ʿ]i turunc ekşisi gibidir ve dimâġa râyiḥası ve fi[ʿ]li yine turunc [6] gibidir ḳavl-i İbn Mâsûye ḳuvvet-i evvelîsi ṣafrâyı keser ya[ʿ]nî ḳuvvetin ibṭâl ider ve leymun [7] ṣuyı yereḳâna nâfi[ʿ]dir ve ṣafrâ ḳay[ʾ]ını sâkin ve men[ʿ] ider ṭa[ʿ]âma iştihâ getürür ḫuṣûṣan şeker [8] ḳatalar ve ishâl-i ṣafrâvîye daḫı müfîddir ṭab[ʿ]ı ḥabs ider ḳavl-i İsḥâḳ issi ḥafaḳânı sâkin [9] ider eger göze çekseler göz ṣarulıġını giderir eger bişürüb şeker ḳatalar mi[ʿ]deye nâfi[ʿ]dir [10] ve yapraġı yaz günlerinde [ʿ]ufûnete nâfi[ʿ]dir eger leymunı ziyâde şeker ile yeseler ekşi gegirmegi giderir [11] ve ḳalbi ḳavî ider ve yaramaz aḫlâṭı ıṣlâḥ ider İbn Bayṭâr ḳavli üzre aġular żararın men[ʿ] ider [12] ve ṣafrâvî ısıtmaluya ve ḥarâretlere ve mi[ʿ]de ḥarâretine ve boġazda olan yelmeşik [13] aḫlâṭı giderir eger toḫmınıñ bir miṣḳâl yâ iki dirhem miḳdârın ḳabuġın giderüb issi [14] ṣuy-ıla yâḫûd ṭuzlu ṣu ile içseler aġulara tiryâḳdır ve vebâ günlerinde daḫı eger leymunuñ [15] eger turuncuñ eger aġacḳa[ʾ]unınıñ çekirdegi içi ġâyet münâsibdir yürek süddelerin açar bevli [16] idrâr ider bu cümle[ʾ]i şeker ile yeseler ve şarâbın idüb içseler ġâyet nâfi[ʿ]dir ve cümle ṭa[ʿ]âma [17] leymun ṣuyı ḳonsa ġâyet nâfi[ʿ]dir ṣadre ziyâdesiniñ żararı vardır illâ [ʿ]asel ıṣlâḥ [18] ider bunuñ bedeli utruncdur…" (TEN, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, No: R. 986, 91b/ 2-18.)

Üçüncü bölüm kendi içinde birkaç *"fasl"*a ayrılır. Bu bölümde de yıldızlara, organlara, hıltlara (kan, safra, sevda ve balgamdan oluşan, "ahlât-ı erbaa" denen dört unsur) göre hastalıklar ve bunlara faydalı ilaçlar anlatılmış; ayrıca macun, hap, süfûf (toz hâline getirilmiş ilaç), şarap (şurup), cevâriş (müshil ve gayr-ı müshiller), laûk (macun, pastil), tiryâk (zehirlenmelere ve bazı hastalıklara karşı kullanılan macun), dühn (yağ) , kurs (pastil), fitil (suppsitoir, vücudun açık bir yerine sokulmak üzere hazırlanmış ilaçlı fitil), tıla (sürülecek merhem, ilaç, yağ), zımad (band, sargı), zerur (göz ilacı), hukne (içinden sıvı geçirerek yıkama, lavement) ve merhemlerin nasıl yapılacağı ve hangi hastalıklara iyi geldiği belirtilmiştir.

Eserlerinde bulunan ansiklopedik bilgiler onun bu eserleri kaleme alırken birçok kaynağa başvurduğunu göstermektedir. *Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb* adlı tıbbî eserinde Hipokrat, Calinos, Aristo gibi Yunan hekimlerinin yanı sıra; İbn Sina, Razi, Zehravî gibi İslamî tıbbının en önemli hekimlerinin eserlerinden de alıntılar yapmıştır. Diyebiliriz ki eserlerinin özünü muhtelif kaynaklardan toplanan bilgilerin bir araya getirilmesi ve daha sonra kendisine ait düşüncelerin aktarılması oluşturur. Eserlerinde üslûptan çok, anlama önem vermiş; sözü fazla uzatmaktan kaçınmıştır.

Hezârfen Hüseyin Efendi, eserinde mutlaka Türkçe terim kullanmak gibi bir kaygı gütmemiştir. Herhangi bir tıp veya botanik teriminin bazen Türkçesini, bazen Arapçasını, bazen Farsçasını, bazen de Latincesini kullanmıştır. Örneğin metnimizde *bevl* (Ar.), *sidik~ sidük*; *maraż* (Ar.), *ḫastalıḳ* (Far.); *kebed* (Ar.); *ciger* (Far.); *tekeṣaḳalı* (T.), *liḥyetü't-teys* (Ar.); *bal, [ʿ]asel* (Ar.) gibi farklı dillere ait sözcükler bir arada kullanılmıştır. Hezârfen Hüseyin Efendi, bazı yerlerde de daha açıklayıcı bir bilgi olsun diye hepsini bir arada vermiştir: "… ol eclden çürimiş ve fâsid olmuş etler ki *âkile* (Ar.) ve *ḫôre* (Far.) ve *yinür baş* (T.) didikleri yaralar…" (104a/18-19)

Bazen de herhangi bir tıp, coğrafya veya botanik terimi geçtiğinde hemen onun Türkçesi belirtilmiştir: *"lebeni ya[ʿ]nî südi"* (105a-5); *"ḥaṭṭ-ı istivâdır ya[ʿ]nî gicesi ve gündüzi berâber olan yerlerdir"* (6b/5); *"kül ṣuyı ya[ʿ]nî ḥâkister ṣuyı"* (57a/2); *"desmesi ya[ʿ]nî yaġlulıġı"(87b/1); "kûlâ[ʿ]a ya[ʿ]nî sivilcülere"* (89b/8). Bu örneklerin sayısını arttırmak mümkündür.

Hezârfen Hüseyin Efendi eserinde tavsiye ettiği bitkisel ve hayvansal tedavi yöntemlerinde genelde Arap, Acem, Yunan tabiplerini referans göstermiştir. Bazı bitkisel ve hayvansal tedavi yöntemini anlatırken bu yöntemi bazen kendisinin, bazen de referans olarak gösterdiği hekimin tecrübe ettiğini söylemiştir: *"bu daḫı ḫulv yıllarında faḳīr bunı tecrübe itdim"* (133a/6-7); *"İbn Bayṭār tecrübe eyledim dir"* (32b/16)

Hezârfen Hüseyin Efendi her ne kadar eğitimli ve bilgili bir kişi olsa da *Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb*'de bazen ağız özelliği gösteren kelimeler de kullanmıştır: dek > daḳ; süd > ṣud; çiçek > çüçek; ṣovuḳ > ṣavıḳ; kasırgu *"kasırga"* > ṣaḳırġa; yeñgeç > yengiç; lüfer > ülüfer; biraz > birez; çıñla- > çiñle-; seksen > seksan; bögürtlen > bögürtlan; ṣovuḳ > ṣoʾuḳ; idecek > idicek; birazcık > birezincik; üzüm > yüzüm; yılan > ılan; yılġun > ılġun; ikişer > ikizer. Bu kelimelerin İstanköy ve çevresinin (Balkan ağızlarının bir parçası) ağız özelliklerini yansıttığı düşünülebilir.

Metnin dizininde 5526 madde başı kelime vardır. Bunlardan Türkçe olanlarının sayısı yaklaşık 2481'dir. Metindeki diğer kelimelerin sayısı takrîbî olarak şöyledir: 2398 Arapça, 505 Farsça, 61 Yunanca, 7 Fransızca, 6 Latince, 2 Rumca, 2 Ermenice, 1 Bulgarca, 1 Almanca, 1 Çince, 1 İtalyanca, 1 İbranice. (Kelimelerin hangi dilden geldiğine dair bilgiler, sözlükler esas alınarak tespit edilmiştir.) Eserde bulunan kelimelerin farklı dillere ait olması Hezârfen Hüseyin Efendi'nin gerçekten ansiklopedist bir bilgin olduğunu ve bu eseri bir kaynak kitap niteliğinde yazdığını göstermektedir.

Eserde yaklaşık olarak 824 bitki adı, 130 organ adı (vücutta bulunan her türlü uzuv ya da parça dâhil), 122 cevher adı, 147 hayvan adı geçmektedir. Ayrıca 597 tıp terimi bulunmaktadır. Bu sayıya organ isimleri dâhil değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Hezârfen Hüseyin Efendi tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınmış tıbbî bir eser olan "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb", ihtiva ettiği bitki adları, organ adları, cevher adları, hayvan adları ve tıp terimleri bakımından Türk dili tarihi ve tıp tarihi bakımından çok değerli bir eserdir.

*"Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"*in tıbbî bakımdan bilimsel değerini ortaya koymak başka bir uzmanlık alanını gerektirmektedir. Bu eserin ihtiva ettiği bilgileri, modern bilimin ışığında incelemek ve eserin tıbbî bakımdan değerini belirtmek tıp doktorlarının ve tıp tarihçilerinin uzmanlık alanına girmektedir.

KAYNAKÇA

ANHEGGER, Robert (1953). "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Devlet Teşkilatına Dâir Mülâhazaları", **Türkiyat Mecmuası**, 10 (1951-1953), s. 365-393.

BABINGER, Franz (2000). **Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri**, Çev.: Coşkun Üçok, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BEDEVIAN, Armenag (1936). **Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names in Latin, Arabic, Armenian, English, French, German, Italian and Turkish Language**, Kahire: Argus and Papazian Press.

BURSALI MEHMET TAHİR (1329). "Hezârfen Hüseyin Efendi", **Türk Yurdu**, V/1, İstanbul.

BURSALI MEHMET TAHİR (1342). **Osmanlı Müellifleri III**, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

BURSALI MEHMET TAHİR (1337). Hezârfen Hüseyin Efendi, **Dergâh Mecmuası**, I/12, İstanbul, s.185.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1997). **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

HEZÂRFEN HÜSEYİN EFENDİ, **Tuhfetü'l- Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb**, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi, No: R. 986.

İLGÜREL, Sevim (1998). **Hezarfen Hüseyin Efendi Telhîsü'l- Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, Ankara: TTK Yayınları.

İLGÜREL, Mücteba (1998). "Hezarfen Hüseyin Efendi", **İslam Ansiklopedisi**, C 18, s. 544-546.

KANAR, Mehmet (2000). **Farsça- Türkçe Sözlük**, İstanbul: Deniz Kitabevi.

KIRKKILIÇ, Ahmet (1999). **Lehçetü'l Lugat**, Ankara: TDK Yayınları.

LEWIS, Bernard (1962). "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", **Historians of The Middle East**, London, s. 186-187.

MENAGE, Victor L. (1971). "Husayn Hezârfenn", **Encylopedia of Islam**, (Ed.: B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht), 2. Baskı, C 3, s. 644-645.

MENINSKI, Mesgnien (2000). **Turcıcae- Arabıace- Persıcae Lexıcon I-II-III-IV,** Haz.: Mehmet Ölmez, İstanbul: Simurg Yayınları.

Osmanlı Medeniyeti Tarihi (1999). (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), C 2, İstanbul: IRCICA.

Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi (2008). (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: ISAR.

ÖNLER, Zafer (1998). "XIV-XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinin Dili ve Söz Varlığı", **Kebikeç**, S 6, s.157-168.

ÖZDEMİR, Kerim (2007). **Hezarfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkîhu't-Tevârih" Adlı Eserinin Selçukluların Zuhurundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Bölümlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi**, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa.

Müslümanlarda Tarih- Coğrafya Yazıcılığı (1998). Haz.: Ramazan Şeşen, İstanbul: İSAR.

Mütercim Âsım Efendi (2000). **Burhân-ı Katı** *,* Haz.*:* Mürsel Öztürk, Derya Örs , Ankara: TDK Yayınları.

PARLATIR, İsmail (2006). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara: Yargı Yayınevi.

REDHOUSE, Sir James (2006). **Turkish and English Lexicon**, İstanbul: Çağrı Yayınları.

STEINGASS, Francis (2005). **Arabic – English Dictionary**, Beirut

STEINGASS, Francis (2005). **Persian – English Dictionary**, İstanbul: Çağrı Yayınları.

ŞEMSEDDİN SAMİ(1996). **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul: Çağrı Yayınları.

ŞAHİN, Hatice (2005). "Anadolu'da Yazılmış Bir Tıp Kitabı Kemâliyye", **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C: 6/ S: 9, s. 147-177.

TOKAT, Feyza (2012). **Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"i (İnceleme-Metin-Dizin),** Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Denizli.

TOKAT, Feyza (2012). "XVII. Yüzyılda Yaşamış Bir Bilgin: Hezârfen Hüseyin Efendi", **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S:11, s. 111-117.

Türkiye Kütüphaneleri İslami Tıp Yazmaları Kataloğu Arapça, Türkçe ve Farsça (1984). (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, UNAT Ekrem Kadri ve VURAL Suat (2004). **Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü**, Ankara: TTK Yayınları.

YEĞİT, S. (1968). **Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri**, İÜ. Edebiyat Fakültesi Tarih Seminer Ktp., nr.1187, Mezuniyet Tezi, İstanbul.

YURDAYDIN, Hüseyin G. (1971). **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları Kataloğu, http://www.yazmalar.gov.tr (ET: 12.12.2011).

KISALTMALAR

Ar.	Arapça
Far.	Farsça
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İTYK	Türkiye Kütüphaneleri İslami Tıp Yazmaları Kataloğu Arapça, Türkçe ve Farsça
OTBLT	Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi
T.	Türkçe
TEN	Tuhfetü'l-Erîbi'n- Nâfia li'r-Rûhânî ve't-Tabîb

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2455-2480, ANKARA-TURKEY

TUNCELİ YÖRESİ TÜRKMEN AĞIZLARININ ÖZELLİKLERİ

İbrahim TOSUN[*]

ÖZET

Karahan'ın sınıflandırmasında Doğu Grubu ağızları arasında yer alan Tunceli yöresi Türkmen ağızları, yörenin en eski yerleşim merkezleri olan Pertek, Hozat, Çemişgezek ve Mazgirt ilçeleri ile bu ilçelere bağlı bazı köylerin ağızlarını içine alır. Tunceli'nin güney ve güneybatısında, Keban barajı boyunca uzanan sınır bölgesinde yerleşmiş Türk toplulukları bu ağzı konuşurlar. Ağız özellikleri bakımından Elazığ/Harput ve Erzincan'la tamamen, diğer Doğu ve Güneydoğu Anadolu ağızlarıyla da kısmen örtüşen Tunceli yöresi Türkmen ağızlarının aşağıda belirlenmiş özelliklerinin çoğu Doğu Grubu ağızları ile ortaklık gösterirken bunlardan bazıları yöreye özgüdür ve karakteristik niteliktedir. Yöredeki Türkmen ağızları incelenirken yaklaşık kırk özellik tespit edilmiş, bu özelliler bu ağızlardan derlenmiş örneklerle desteklenmiştir. Tunceli Yöresi Türkmen ağızları, belirlenmiş bu kırk özellik bakımından bir birlik oluştururken bazı küçük, yöresel, fonetik farklılıklar, bu Türkmen ağzı içinde üç ayrı alt ağız grubu olduğunu da ortaya çıkarmaktadır. Yöre ağızlarının genel özelliklerine topluca bakıldığında, yörede Türk boylarından çoğunlukla Avşar daha seyrek olarak da Salur boyunun dil özelliklerinin hâkim olduğu görülmektedir. Fakat şunu da söylemek gerekir ki Anadolu'da, Oğuzların bu topraklara yerleşiminden bu yana, zorunlu göçler ve çeşitli nedenlerle yer değiştirmeler sonucunda boylar o kadar biribirine karışmıştır ki hangi yörede hangi Oğuz boyunun yoğun olarak bulunduğunu tespit etmek çoğu kez imkânsızlaşmıştır. Aynı zorluk bazı yörelerin ağız özelliklerini boylara göre belirlemek bakımından da söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: dil, ağız grubu, etnik yapı, alınma sözcük, ara ses.

THE CHARACTERISTICS OF TURKMEN DIALECTS IN THE DISTRICT OF TUNCELİ

ABSTRACT

The Turkmen dialects in the district of Tunceli which are placed in the Eastern Group according to Karahan classification include the dialects of the oldest settlements in the region such as Pertek, Hozat, Çemişgezek and Mazgirt and also some of their villages. The Turkish groups which settled down along the borders through Keban Dam in the south and southwest of Tunceli use this dialect. While the Turkmen

[*] Tunceli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: itosun62@hotmail.com

dialects in the district of Tunceli overlap Elazığ/Harput completely, they have a partial connection with that of Eastern and Southeastern Anatolia in terms of the dialect characteristics. Moreover, most of the characteristics of these dialects determined below have lots of in common with the dialects of Eastern Group and some of these are specific to that region and characterized. While the Turkmen dialects in the region were being examined approximately forty characteristics were defined and these characteristics were supported by the examples collected from these dialects. Although the Turkmen dialects in the district of Tunceli have a unity in terms of these forty characteristics some minor, regional and phonetic differences indicate that this Turkmen dialect has three different dialect sub-groups in itself. When the general characteristics of the dialects in the region are considered together it is observed that mostly the language characteristics of Avşar from Turkish branches are dominant in the region and then that of Salur scarcely. It must also be said that since the settlement of the Oghuz in these territories, through forced migrations and relocations due to various reasons, tribes have intermingled so much that in most cases it is impossible to determine which Oghuz tribe is concentrated in which area. The same difficulty also applies to determining the dialect characteristics of some areas according to tribes.

Key Words: language, dialect group, ethnic structure, borrowed word, middle phone.

1. Tunceli'de Etnik Yapı ve Dil

Doğu Anadolu Bölgesinin batısında yer alan ve 7774 km^2'lik bir alana sahip olan Tunceli'nin en eski yerleşim merkezleri Pertek, Hozat, Çemişgezek ve Mazgirt'tir. Bu bölge, tarihte Dersim olarak bilinmektedir[1]. Güneyde Elazığ, kuzeyde Erzincan ve doğuda Bingöl ile çevrilmiştir. Çok engebeli ve aşılması zor coğrafi özelliklere sahip olan bu bölge, tarihin ilk çağlarından beri hâkim otoritelerin baskısı altında kalan farklı etnik azınlıkların sığınma yeri haline gelmiştir. Bölgenin geçit vermez dağlar ve akarsularla kuşatılmış olması, tarihin çeşitli dönemlerinde bu yöreye yerleşmiş farklı etnik unsurların bir arada yaşamasında ve kendi dillerini, dinlerini, etnik kimliklerini kaybetmeden bugüne kadar gelmesinde etkili olmuştur.

Yöreye etnik yapı bakımından bakıldığında, Elazığ'a komşu olan güney ve güneybatıda, Keban barajı boyunca uzanan sınır bölgesinde daha çok Türk topluluklarının, bu Türk topluluklarıyla komşu olan iç ve orta kesimlerde, yöre halkının tabiriyle Kurmancların, doğu ve kuzey kesimlerde ise Zazaların (Bunlar kendilerini Kırmanc diye adlandırmaktadır.) yerleştiği görülmektedir. İlin sınırları içinde yerleşmiş bulunan bu üç etnik unsura paralel olarak yörede üç dil konuşulmaktadır. Yöre, konuşulmakta olan diller ve bu dillerin özellikleri bakımından komşu olduğu illerin ağızlarıyla benzerlikler göstermekle birlikte, kendine özgü bazı ağız farklılıkları da taşımaktadır. Yöre ağızlarındaki bu karakteristik farklılıklar hem ilin genelinde ortak anlaşma aracı olarak konuşulan Türkçe, hem bölgenin iki ayrı kesiminde yaygın olarak varlığını devam ettiren Kürtçe[2] ve Zazaca[3] ağızları için geçerlidir.

[1] İbrahim Yilmazçelik, **XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı (İdarî, İktisâdi Ve Sosyal Hayat)**, Elazığ 1999, s. 1.

[2] Ahmet Buran, "Kürtler ve Kürt Dili", **Turkish Studies İnternational Periodicial For the Languages and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/3 Summer 2011, s. 43-57; Vladimir Minorsky, **İslam Ansiklopedisi**, "Kürtler" maddesi, s. 1089-1144; Bazil Nikitin, **Kürtler**, İstanbul 1994, s. 33; Agop Dilaçar, **Dil, Diller ve Dilcilik**, Ankara 1968, s. 118;

Bu yazının kapsamı Tunceli yöresi Türkmen ağızları ve bu ağızların özellikleri ile sınırlı olduğundan, sadece yöredeki Türkmen ağızları değerlendirilmiş, yöre halkının büyük çoğunluğunun ana dilleri olan Kürtçe veya Zazaca ağızlara yer verilmemiştir.

2. Yöre Türkmenleri ve Türkçe

Bilindiği gibi Anadolu XI. yüzyıldan itibaren Oğuz Türklerinin yerleşim alanı olmuştur. Bu bölgeye 24 Oğuz boyundan en az 23'ünün geldiği kesindir. Tabii ki Oğuz toplulukları dışında, başka Türk unsurların (Kıpçak, Karluk vb.[4]) da daha seyrek olarak Anadolu'ya geldikleri muhakkaktır. Bunlar zamanla Oğuz etnik yapısı içinde eriyerek Oğuzlaşmış olsalar da, bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında bu unsurlara ait bazı kalıntılara rastlamak mümkündür. Buna rağmen Türkiye Türkçesi standart dili ve ağızlarının dayandığı temel kaynak, temeli XIII. yüzyılda Anadolu'da atılmış olan Oğuzcadır. Bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında olduğu gibi Tunceli yöresindeki Türkçe ağızlar da Oğuzcadan beslenmiş, Anadolu Türkçesiyle aynı doğrultuda bir gelişim seyri izleyerek bugüne kadar gelmiştir.

Bölgenin en eski yerleşim merkezleri olan Çemişgezek, Pertek, Hozat ve Mazgirt tarihte Dersim adıyla anılmaktadır. Bugün Türk etnik unsurların varlıklarını sürdürdükleri yerleşimler de bu bölge içindedir. Dersim adının menşei konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri, eski çağlarda Tercan'ı da içine alacak şekilde ifade edilen "Derksan" adının Fars kültürünün etkisiyle zamanla Dersim'e dönüştüğüdür. İkinci bir görüşe göre, Dersim adının Dersimanlı (Desimlü: Dersümlü) aşiret adından geldiği şeklindedir[5]. Ancak İbrahim Yılmazçelik'e göre, Dersim adı Farsça bir tamlama olup (der: kapı, sim: gümüş, Dersim: Gümüşkapı) Gümüşkapı anlamına gelen ve Türklerin XIII. yüzyılda buraya yerleşmelerinden sonra bölgeye verdikleri bir isimdir[6].

Günümüzde Tunceli halkının büyük bir çoğunluğu iki dillidir. Bunlar Kurmanci veya Dımılki (Zazaca) ile birlikte Türkçeyi de bilirler. Özellikle Pertek ve Çemişgezek merkez ilçeleri ile bu ilçelere bağlı Sağman, Dereli, Ulukale, Çaybağı, Hüngürlü köyleri ve Hozat'a bağlı Altınçevre köyünde oturanlar tek dillidirler ve sadece Türkçe konuşmaktadırlar. Bölgenin Pertek-Pınarlar ve Mazgirt merkezinde Türkmen kökenli, ana dilleri Türkçe olan bazı küçük topluluklar da mevcuttur. Yörede Kurmanci ve Dımılki konuşan topluluklar kendilerine "Kurmanc/Kırmanc" sadece Türkçe konuşanlara ise "Tırk" demektedirler. Yörede kesin olarak "Kurmanc" terimi "Alevî", "Tırk" terimi de "Sünnî" karşılığında kullanılmaktadır.

3. Tunceli Yöresi Türkmen Ağızlarının Türkiye Türkçesi Ağızları Arasındaki Yeri

Bir dilin ya da dilin bir lehçesinin sınırları içinde, belli bölgelerde, belli topluluklar tarafından konuşulan, bağlı olduğu dil veya lehçeden ses, yapı, anlam, kimi zaman da sözdizimi bakımından bazı farklılıklar taşıyan konuşma biçimi olarak tanımlanan ağızların oluşumunda coğrafya, eğitim, ekonomi, göçler, tarih ve etnik yapı gibi unsurların rolü vardır[7]. Tunceli yöresinde bugün ana dilleri farklı üç etnik unsur yaşasa da Türkçe bu üç etnik yapı arasında tek, yaygın ve en

---

Celadet Bedir Xan-Roger Lescot, **Kürtçe Dilbilgisi**, Doz Yay., İstanbul 1997, s. 9; Mehmet Eröz, "Kürt Adı Üzerine", **Türk Kültürü Dergisi**, S. 256, Ağustos 1984, s. 256-257.

[3]H. W. Bailey, **İslam Ansiklopedisi**, "Kürtler" maddesi "Dil ve Lehçeler" bölümü, s. 1030-1041; Faruk İsmet, **Dilimiz Zazaca, Zonê Ma Zazaki**, İsmet Yayınları, Stockholm/Sweden 1996, 16 s.; H. Şeliç, **Zaza Gerçeği**, Dijle-Fırat Yay., Münih 1988, s. 5-11.; C. M Jacobson., **Zazaca Okuma Yazma El Kitabı**, Tij Yay., İstanbul 1999, 216 s.

[4]Gürer Gülsevin, "Türkiye Türkçesi Ağızlarında Kıpçakça Denilen Unsurlar Üzerine 2: (Ç > ş *Değişmesi*)", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume 3/3, Spring 2008, s. 378.

[5]Mehmet Zülfü, **Dersim Tarihi**, Ankara 1994, s. 82-83.

[6]İbrahim Yilmazçelik, **age**, s. 2.

[7]Faruk Yıldırım , "Türkiye Türkçesinin Ağızları ve Etnik Yapı: Çukurova Ağızları Örneği", **Türkbilig**, 2002/4, s. 136-153.

genel anlaşma aracıdır. Ortak anlaşma aracı olarak Anadolu'nun hemen her yöresinde olduğu gibi bu bölgede de standart Türkçeden az çok farklılaşmış bir ağız kullanıldığı görülmektedir. Tunceli ağzı diye adlandırılabilecek olan bu ağız bölgesi, Türkiye Türkçesi ağızları arasında, Leyla Karahan'ın yaptığı sınıflandırmaya göre Doğu Grubu içinde yer almaktadır[8]. Neredeyse bölgenin coğrafik sınırları ile paralel olan, Ercilasun'un batı sınırını Artvin-Erzurum-Bingöl-Diyarbakır ve Urfa illerinin batıdaki sınırlarının birleştiği hat olarak belirlediği bu ağız bölgesi[9], kuzeydoğuda Artvin merkez, Şavşat, Ardanuç ve Yusufeli ilçelerini içine alır. Sınır çizgisi Rize ve Trabzon'un güneyinden geçer. Rize-Erzurum arasındaki idari sınır, aynı zamanda bu ağız bölgesinin de kuzey sınırıdır[10]. Gümüşhane ve Bayburt'u kuşatan sınır çizgisi, bu ile bağlı Torul ilçesinin kuzeyinden bir kavisle güneye doğru uzanarak Erzincan, Tunceli ve Elazığ'ın batısından, Malatya ve Adıyaman'ın doğusundan geçer. Urfa'nın Birecik ve Halfeti ilçelerini dışarıda bırakarak Suriye'ye ulaşır[11].

Bazı lehçe tabakalaşmalarından ve etnik farklılıklardan kaynaklanan küçücük ayrımlar dışında, kendi içinde birleştirici bir görünüm sergileyen Doğu Grubu ağızları, genel özellikleri bakımından, doğu ve güneyde siyasi sınırları aşarak doğuda Azerbaycan Türkçesi, güney ve güneydoğuda Irak Türkmen ağızları ile birleşir. Güneyde Urfa, Doğu grubu ağız bölgesini, Irak Türkmen ağızları ile birleştiren bir geçiş bölgesi durumundadır. Doğuda Tuzluca, Iğdır, Aralık yörelerini içine alan Sürmeli çukurunda, Arpaçay ve kısmen Kars merkezinde yerleşmiş olan Kars Azerilerinin ağzı, Şiraliyev'in tasnifinde Güney Grubu içinde yer alan Erivan-Nahçıvan-Ordubad ağzına; Çıldır, Arpaçay, Susuz, Selim ve Kars Terekemelerinin ağzı da yine aynı tasnifte Batı Grubu içinde gösterilen Kazah, Ayrım-Borçalı ağzına bağlanmaktadır[12].

4. Tunceli Yöresi Türkmen Ağızlarının Ortak Özellikleri

Elazığ'ın kuzeydoğusunda yer alan Tunceli, ağız özellikleri bakımından Elazığ/Harput ve Erzincan'la tamamen[13], diğer Doğu ve Güneydoğu Anadolu ağızlarıyla da kısmen örtüşmektedir. Karahan, Doğu grubu ağızlarını dört alt gruba ayırırken Tunceli ağızlarını Kemaliye, Üzümlü (Erzincan), Elazığ merkez, Keban, Baskil, Ağın, Harput (Elazığ) ağızlarıyla birlikte dördüncü gruba almaktadır. Bu ağız grubunda kalınlık-incelik kısmen de düzlük yuvarlaklık uyumsuzluğunun yaygın ve zamir kökenli teklik birinci ve ikinci kişi ekleri ile bildirme eklerinin dar ünlülü olmasını ortak özellikler olarak göstermektedir[14]. Aslında Tunceli Türkmen ağzının Doğu Grubu ağızlarıyla ortak olan genel özelliklerini daha ayrıntılı bir değerlendirmeyle şu şekilde belirlemek mümkündür:

4.1. Alınma Kelimelerdeki Uzun Ünlülerin Normal Süreli Ünlüye Dönüşmesi

Türkiye Türkçesinde „â" dışındaki ünlüler normal uzunluğa sahiptir. Uzun ünlüler sadece alınma kelimelerde bulunmakta ve genellikle (inceltme özelliği dışında) yazıda gösterilmemektedir. Tunceli Türkmen ağızlarında alınma kelimelerdeki bu uzunlukların ısrarla normalleştirildiği görülür. Bu sistemli dönüşüm sırasında kalın ünlülerin incelmesi biçiminde bir değişme de olmaktadır: sahaPli "sâhipli" (XL-22), tüKende "dükkânda" (IV-2), mezele "mezâra" (XLIII-52), sermiye "sermâye" (IV-35)[15].

[8]Leyla Karahan, **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması**, TDK Yay., Ankara 1996, s. 1.
[9]Ahmet Bican Ercilasun, "Doğu Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması", **TKA**, XXIII / 1-2, Ankara 1985, s. 219-223.
[10]Turgut Günay, **Rize İli Ağızları**, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., Ankara 1978, s. 26.
[11]Leyla Karahan, **age**, s. 54.
[12]Ahmet Bican Ercilasun, agm, s. 221.
[13]Tuncer Gülensoy-Ahmet Buran, **Tunceli Yöresi Ağızlarından Derlemeler**, Boğaziçi Yay., İstanbul 1992, s. 17-18.
[14]Leyla Karahan, **age**, s. 57, 92.
[15]İbrahim Tosun, **Çemişgezek, Pertek ve Hozat Yöresi Ağızları**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 1996, s. 51.

Aynı uzunluk kısalmalarına bütün Doğu Grubu ağızlarında sistemli olarak[16] rastlamak mümkündür: Kars: cahal (42-28), satan (45-53), eses (42-32), ziyede (5-41)[17]; Erzurum: ceze (03 015 03-30), nezeret, selemet[18]; Elazığ: ezen (74-XI-33), mezer (SYA.-XXX-68), tana (XXIV-8)[19]; Van: ädeT < ādet, (36-81) ḥeya < hayā (20-39), iza<ezā (21-1)[20]; Erzincan: seyyer (3.38-86), cahal (4.22-18), idere (2.43-61)[21]; Bitlis: sahap (3-3), zalım (26-285), eğyeleri (2-66)[22]; Bingöl: áğık (XI-D-1), ğah (XI-D-7), padiğe(III-A-92)[23]; Diyarbakır: zalım (III-25), eğref (XLIII-61), tene ~ dane (XXXIV-20)[24]; Urfa: eses (5-10), zatan (6-1), yanı (1-90)[25]; Muğ: duayı (XX-87), sevda (II-3); padiğah (VI-24)[26]; Gümüğhane, Bayburt: selemete (7-19), süfde (39-106)[27]; Artvin-Ardanuç: mezerde (VIII-1), ezen, mezer (8-1)[28]; Ağrı: záman, çare, zalım[29].

4.2. Kalınlık-İncelik Bakımından Ünlü Benzeşmesi

Yöre ağızlarında alınma kelimelerdeki kalın ünlülerin incelmesi genellikle gerileyici ünlü benzeğirmesi ile ortaya çıkmaktadır. Değişim, daha çok uzun ünlü taşımayan alınma kelimelerde – bazen diğ,diğ eti, ön damak ünsüzlerinin etkisiyle[30]- yaygın olarak görülür. Fakat aslen uzun ünlülü olup, önce uzunluğu kaybolmuş,sonra incelmeye uğramış alınma kelimelere de rastlanmaktadır: ḥençer "hancer" (XL-51), tekip "takip" (XL-242), hekerete "hakarete" (XL-186), ecele "acele" (XXX-27), tene "tane" (XI-1)[31].

Gerileyici ünlü benzeğirmesi ile ortaya çıkan bu ünlü incelmeleri Doğu Grubu ağızları ile Azerbaycan Türkçesinin ortak bir özelliğidir: Kars: ecele (1-63), ġehveci (5-6), tene (11-9), teze (41-2), esger (87-7)[32]; Erzurum: ġehve (03 024 04-100), ḫeber[33]; Elazığ: devet (SYA.-136-XIX-10), edet (SYA.-XLIII-18), tene (139-II-10), esger (206-LVIII-24)[34]; Van: ädet (36-81), ḫeber (17-59), tene (40-61)[35]; Erzincan: tene (1.1-45), esger (2.33-10), ḫeber (3.3-55), teze (6.2-11)[36]; Bitlis:

[16]Leyla Karahan, **age**, s. 2.
[17]Ahmet Bican Ercilasun, **Kars İli Ağızları –Ses Bilgisi-,** TDK Yay., Ankara 2002, 67.
[18]Efrasiyap Gemalmaz, **Erzurum İli Ağızları I**, Ankara, 1995, 105, 133-134.
[19]Ahmet Buran-Şerife Oğraş, **Elazığ İli Ağızları,** Elazığ, 2003, 42; Ahmet Buran, **Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları**, Ankara, 1997, 32.
[20]Engin Gökçur, **Van ve Merkez Köyleri Ağızları** (Yüzüncü Yıl Ünüversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2006, 9, 12.
[21]Mukim Sağır, **Erzincan İli Ağızları**, TDK Yay., Ankara 1995, 34-35.
[22]Mehmet Emin Gönen, **Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları** (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Diyarbakır, 2003, 16.
[23]Paki Küçüker, **Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağızları** (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 1988, 31; Osman Özer, **Karlıova ve Yöresi Ağızları** (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 1990, 28.
[24]Münir Erten, **Diyarbakır Ağzı**, TDK Yay., Ankara, 1994, 20, 21.
[25]Sadettin Özçelik, **Urfa Merkez Ağzı,** Ankara, 1997, 21.
[26]Şeyda Özmen, **Muş Merkez Ağzı**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 2007, 29.
[27]Turgut Acar, **Gümüşhane ve Yöresi Halk Ağızları** (Atatürk Üniviversitesi Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1982, 42-43.
[28]İbrahim Ethem Özkan, **Ardanuç ve Yöresi Ağızları** (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1994, 6.
[29]Süleyman Efendioğlu, "Ağrı İli Ağızları" **Turkish Studies İnternational Periodicial For the Languages and History of Turkish or Turkic**, Volume 4/5 Spring 2009, 827; Kazım Köktekin, "Doğubayazıt Ağzının Ses Özellikleri", **A.Ü. Türkiyat Enstitüsü Dergisi**, S. 33, Erzurum 2007, 6.
[30]Leyla Karahan, **age**, s. 3.
[31]İbrahim Tosun, **age**, s. 51.
[32]Ahmet Bican Ercilasun **age**, s. 66-67.
[33]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C. 105, 132.
[34]Ahmet Buran-Şerife Oğraş,**age**, s. 42; Ahmet Buran, **age**, s. 32.
[35]Engin Gökçur, **age**, s. 11-12.
[36]Mukim Sağır, **age**, s. 35-37

tene (25-18), esgeri (7-78), ecele (1-249)[37]; Bingöl: tenė (tane) (IV-B-19), nesip (X-A-130), herem (harem) (II-C-33)[38]; Diyarbakır: „ebdes (XXXII-78), tene (XXXIV-20), ḫeber (V-34)[39]; Urfa: ḫelep (26-15), ḫelil (3-290), ḫebere (21-10)[40]; Gümüşhane: ecele (2-38), ḫeberim (31-17), dene (9-13)[41]; Bayburt: vesiyet, ḫeber (I-53)[42]; Ağrı: ḫeber, ġehveciye, ġezete[43].

4.3. Çeşitli Nedenlerle Ara Ünlülerin Ortaya Çıkması

Bilindiği gibi gerileyici benzeşme yoluyla oluşan ünlü incelmeleri, yöre ağızları için karakteristiktir. Bunlar yerli Türkmen ağızları ve iki dilli yöre ağızlarında çoğunlukla ince ünlülerin yarı kalınlaşması ile oluşurlar. Ara ünlülerin meydana gelmesinde ünsüzlerin inceltici ve kalınlaştırıcı etkileri olmakla birlikte, bölgedeki genel eğilimler ve konuşucuların ikinci dillerin de rolü vardır: nencá (II-93), áyaḫ (III-15), bizím (I-1), ėtmişím (IV-134), senín (I-12), nedúr (II-108), dóni (XXIV-137), óküz (XXI-12), ėle (I-47), bėle (II-2), ėte (IV-47), hadė (I-25), gėT-, yė-, bėş (I-7), ėyidi (VII-19), vėrdiler (I-2), ġapİyi (I-54), buçİğ (II-195)[44].

4.4. Ek Ünlülerinde Meydana Gelen Kalınlaşmalar

Yörede ince sıradan ünlülü sözcüklere kalın ünlü ile gelen ve kalınlık-incelik uyumunu bozan başlıca ekler görülen geçmiş zaman birinci çokluk şahıs ve –duk sıfat-fiil eki, gelecek zaman eki, fiil çekimlerinin birinci çokluk şahıs eki, ilgi hâli eki, -mak / -maḫ mastar eki, –dır / -dur ettirgen çatı eki, -lıḫ / -luḫ isimden isim yapma eki ve birinci çokluk şahıs ekidir. Kalınlaşma daha çok dar ünlülü eklerde[45] görülmektedir: ėtdòği, bildòği, bilecaḫsın "bileceksin" (XI-4), gidecaġız "gideceğiz" (XIII-33), ḳurtulmışḫ, senın "senin" (VIII-5), serçenın "serçenin (XL-3), körPinın "köprünün" (XV-19), gidenın "gidenin" (XVI-6), isdemaġa (V-4), pişmaġa (VIII-2), götür- (XLIII-42) çıçıġ (XII-48), misafirlıġa (XII-8), pilavluġu (XVII-6), iKrarluḫ (XXIV-202), zırtluḫ (XXIV-237), esKerlıḫ, elėrız "eleriz" (XVII-14), isTėrıḫ "isteriz" (XII-48), eçėrıḫ "eçeriz" (VI-6), yėmezduḫ "yemezdik" (II-53)[46].

4.5. Kök ve Ek Ünlülerinde Meydana Gelen İncelmeler

Tunceli Türkmen ağızlarında özellikle bazı ekler ünlü uyumlarına karşı koyarak ince sıradan ünlülerle kullanılırlar. "-di, -miş, +i, +li, +ci vb.". Karahan'ın Kuzeydoğu Grubu ağızlarının ayırıcı özelliği olarak belirlediği ünlü incelmeleri[47] bu yörede de bütün ünlüleri kapsamakta ve özellikle kök ünlülerinde çok yaygın, karakteristik bir nitelik kazanmaktadır: ḳevaḫTa "kavakta" (XIX-21,22), ḳerpuz "karpuz" (XXVI-13), ḳertal "kartal" (XLII-13), ḳare "kara" (II-69), vardi "vardı" (I-2), sordiler "sordular" (XV-3), yaḫardi "yakardı" (XII-58), anlamişlėr "anlamışlar" (I-33), olmiş "olmuş" (XIV-53), ḳomiş "koymuş" (Xv-72), taḫmiş "takmış" (XXXIV-27), almiş "almış" (XXXIV-67), sorem "sorayım", çalduzi "çuvaldızı" (IX-5), ḳırıḫını "kırkını" (IX-12), oni "onu" (XVII-36), ayrani "ayranı" (XV-56), oğli "oğlu" (I-12), ḳızi "kızı" (I-13), anasi "anası" (I-14), datli (md), sahapli (md), diyarbakırli "Diyarbakırlı", yapardi "yapardı" (XIII-78), zamanidi

[37]Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 15.
[38]Paki Küçüker, **age**, s. 36; Osman Özer, **age**, s. 35-36.
[39]Münir Erten, **age**, s. 20.
[40]Sadettin Özçelik, **age**, s. 20.
[41]Turgut Acar, **age**, s. 42-43.
[42]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 6.
[43]Muhacir Çiftçi, **Ağrı (Merkez) ve Yöresi Ağzı (Aşağı Satıcılar Köyü),** Fırat Üniversitesi Lisans Tezi, Elazığ 1986, 3; İbrahim Bayram, **Ağrı Eleşkirt İlçesi Merkez Ağzı,** Atatürk Üniv. Lisans Tezi, Erzurum 1976, 71; Süleyman Efendioğlu, agm., s. 827.
[44]İbrahim Tosun, **age**, s. 31-35.
[45]Leyla Karahan, **age**, s. 9.
[46]İbrahim Tosun, **age**, s. 54, 56, 61, 68.
[47]Leyla Karahan, **age**, s. 11.

"zamanıydı" (XV-2), olsaydi "olsaydı" (XII-55), parsaci (XLIII-49), araci (X-10), torci (XLII-113), yolci (II-67), berbuçi (düğüncü) (XLIII-22), bağcı (XL-267)[48].

Soru eki bölgemiz ağızlarında genellikle düz-dar-ince ünlü ile kullanılmaktadır: yoḫ mė? "yok mu?" (XXIV-7), var mė? "var mı?" (III-12), almazlar mi? "almazlar mı?" (IV-68), oldu mi? "oldu mu?" (XXIII-5)[49].

ġimdiki zaman ekinin sürekli ince ünlülü biçimleri kullanılmaktadır: ġali "kalıyor" (I-14), uriylerdi "vuruyorlardı" (II-235), dutiyė "tutuyor" (IV-41,42), olėr "oluyor" (VII-1), aliyė "alıyor" (IV-42)[50].

Yörenin Türkmen ağızlarında kalın ve ince ünlülü bütün sözcüklerde yönelme, bulunma ve ayrılma durum ekleri ince ünlülü olarak kullanılır: oreye (XII-58), ḳapusına (XLIII-43), çocuġe (XLIII-66), ortaye (XXV-20), one (XXV-19), baçımıze (XXVII-44), savcide (I-50), sude (XLIII-40), orde (XXV-17), ġıçıTe (XXIV-140), burde (XXIV-146), çarçuda (XXVI-2)[51].

4.6. Kelime Sonundaki "ı, u, ü" Ünlülerinin "i" Ünlüsü ile Karşılanması

Eski Türkçe ve Eski Anadolu Türkçesi döneminde sürekli düz-dar ünlü taçıyan bazı eklerin (teklik üçüncü kiçi yükleme hâli, soru eki, görülen geçmiçzaman teklik üçüncü çahıs eki) ünlüleri[52] ile kelime sonundaki bütün dar ünlüler i"ye dönüçürk arçı "karçı(XVI-1), arġi, yazi, oġli "oğlu" (XLIII-68), torci "torcu" (XLII-113), yolci "yolcu" (II-67), ayri (XVII-16), vardi (I-1), dıçari (XXIV-161), anasi (I-14)[53].

Bu özellik bütün Doğu Grubu ağızlarında görülen karakteristik bir niteliğe sahiptir: Kars: ġuyi (11-11), ġari (12-24), ġomçi (34-18), üçi (11-15), ġuçi (11-47)[54]; Erzurum: ayri, ḳuzi, onbaçi, ordi[55]; Elazığ: baci (219-LXIII-2), haci (227-LXV-3), yolci (185-L-20)[56]; Erzincan: uḫari (4.12-24), gözi (1.1-37), çarçuısı (2.13-54)[57]; Bitlis: oḫi (1-108), sali (7-81), gözi (1-222), boyi (13-87)[58]; Bingöl: ḳari (II-C-23), baci (I-158), ḳomçi (IV-B-42), doġri (II-C-11)[59]; Diyarbakır: bori (XXXIV-V), oḫi (XXXVIII-2), ḳari (XXIV-92)[60]; Urfa: sori (1-60), yapti (4-30)[61]; Gümüçhane: doġri (2-24)[62]; Van: balmumi (7-5), gönli (35-48), çoḫi (6-1)[63]; Artvin-Ardanuç: bori (VII-5), süri (II-27), doli (II-22)[64]; Ağrı: saçi, ḳızi, ġapi, ġari[65].

[48]İbrahim Tosun, **age**, s. 52-58.
[49]İbrahim Tosun, **age**, s. 62, 67.
[50]İbrahim Tosun, **age**, s. 53.
[51]İbrahim Tosun, **age**, s. 60, 73.
[52]Leyla Karahan, **age**, s. 12.
[53]İbrahim Tosun, **age**, s. 52, 66, 69, 74-75.
[54]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 74, 80.
[55]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, III. C., s. 33, 149, 248.
[56]Ahmet Buran-Şerife Oğraç,**age**, s. 42-51.
[57]Mukim Sağır, **age**, s. 39, 42, 139.
[58]Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 310, 18-19, 24.
[59]Paki Küçüker, **age**, s. 53; Osman Özer, **age**, s. 45.
[60]Münir Erten, **age**, s. 21.
[61]Sadettin Özçelik, **age**, s. 24.
[62]Turgut Acar, **age**, s. 46.
[63]Engin Gökçur, **age**, s. 23.
[64]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 7.
[65]Erdoğan Turhan, **Patnos Ağzı,** DTCF, Lisans Tezi, Ankara 1958-1959. 23; Muhacir Çiftçi, **age**, s. 4; Kazım Köktekin, agm, s. 5; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 828.

4.7. Ödünç Kelimelerde Meydana Gelen Ünlü İncelmeleri

Tunceli yöresinde yaygın olan bu özellik Doğu Grubu ağızları ile Azerbaycan Türkçesini, kısmen de Kuzeydoğu Grubu ağızlarını kapsamaktadır[66]. Büyük oranda "h, l, s, z, t, ayın, l" ünsüzleri bu incelmeye neden olmakta ve kalın sıradan ünlülü kelimeler ince sıradan ünlülere dönüşmektedir: hèrli (II-205, merekli (I-126), tene (I-2), telebe (I-3), enteri (XXVIII-107), hekereT (XL-186), kèyri (XXVII-2), hesTe (XXI-1), sehenlere (XVII-66), meremeT "merhamet", (IV-156), sehTekerliK "sahtekârlık" (XXIV-82)[67].

4.8. Kelime Köklerinde ve Ek Ünlülerinde Meydana Gelen Yuvarlaklaşmalar

Yörede Türkmen ağızlarındaki ünlü yuvarlaklaşmaları genellikle dudak ünsüzlerinin yuvarlaklaştırıcı etkisi ve ünlü benzeşmeleri yoluyla meydana gelmekle birlikte, bazı yuvarlaklaşmalarda Kıpçakçanın izleri görülmektedir[68]. Bazı eklerin sürekli yuvarlak ünlü ile kullanılması ise Eski Anadolu Türkçesindeki kullanımların bir devamıdır: içünde "içinde" (XX-77), artuh "artık" (IV-177), sanduh "sandık" (II-133), gendü "kendi" (IV-175), kağuh "kağık" (XDX-75), ahurda "ahırda" (XV-27), arduç "ardıç" (III-15), alduh "aldık" (XXIII-4), çıhTuh "çıktık" (XXIV-21), girdüK "girdik" (XXIV-21), gelür "gelir" (XX-48), yakıçur "yakıçır" (XXVI-103), alurum "alırım" (XXVII-55), asacauh (XVII-24), gideceüK (II-114), çekicöyüK (XL-186) abdinun "Abdi'nin" (XXIII-6), niçenún "niçastanın" (XVII-86), giderüK "gideriz" (XIII-34), alacah sun "alacaksın" (IV-40), yaparuh "yaparız" (XVIII-16), yemezduh "yemezdik (II-53), yemez idik" (II-53), geçTüKTen "geçtikten" (XX-31), geldügü "geldiği" (XX-3), kestüKleri "kestikleri" (V-24), gezdüğü "gezdiği" (II-231), getürüp (XXIII-4), dolanduri (XXVIII-7), kaçurmayalar "kaçırmayalar" (V-18), çaçurmiçim "çaçırmıçım" (IV-142), saruhlu "sarıklı" (XXIV-259), delüKTen "delikten" (XLII-30), yayuh "yayık" (I-150), pilavluğu "pilavlığı" (XVII-16), iKrarluh "ikrarlık" (XXIV-202), zırtluh "zırtlık, asabilik" (XXIV-237)[69].

4.9. Alınma Sözcüklerde İncelmeler Sonucunda Kalınlık-İncelik Uyumunun Bozulması

Aslında kalınlık-incelik uyumuna uygun olan alınma sözcükler, özellikle inceltici ünsüzlerin etkisiyle bazı ünlülerini incelterek bu uyumun dışına çıkarlar. Tunceli Türkmen ağızlarında böyle sözcükler oldukça fazladır ve bu durum bazı Türkçe kelimeleri de içine alarak kalınlık-incelik uyumunu oldukça sarsmaktadır: kevah Ta "kavakta" (XIX-21,22), kerpuz "karpuz" (XXVI-13), kertal "kartal" (XLII-13), kare "kara" (II-69), , zerar (IV-151), zeman (185), karğı, esırler (XXIX-10), meğluP (XXVI-32), keytandan (XV-49)[70].

4.10. Ünlü-Ünsüz Uyumsuzluğu

Tunceli yöresi Türkmen ağızlarında ince ünlülerle birlikte art damak ünsüzlerinin kullanımı yaygındır. Alınma sözcüklerde, art ünsüzün yanındaki kalın ünlünün incelmesi ile oluşan bu durum ünlü-ünsüz uyumsuzluğuna neden olmaktadır: hèrli, hèber, kertal (XLII-13), kerpuz (XXVI-13), kevah (XIX-21), hakeTen (hakikaten) (XXXII-15)), hekereT (hakaret) (XL-202)[71].

Karahan ve Ercilasun, aynı uyumsuzlukların Karayim Türkçesi ve Ermeni Kıpçakçasında da bulunduğunu söyleyerek, bu uyumsuzlukları Kıpçak Türkçesinin kalıntıları olarak görmektedirler[72].

[66]Leyla Karahan, **age**, s. 15.
[67]İbrahim Tosun, **age**, s. 51, 72-73.
[68]Leyla Karahan, **age**, s. 17.
[69]İbrahim Tosun, **age**, s. 63-69.
[70]İbrahim Tosun, **age**, s. 52.
[71]İbrahim Tosun, **age**, s. 97.
[72]Leyla Karahan, **age**, s. 18; Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 105-106.

4.11. k (kalın) > ġ / ķ / Ķ / K Değişmesi

k > ġ / ķ / Ķ / K değişmeleri yöre ağzında en yaygın biçimde sözcük başında, daha seyrek olarak sözcük içinde ve sonunda görülebilmektedir. Sözcük içinde ve sonunda değişmenin yönü farklı iki eğilim gösterse de k > ġ doğrultusunda yaygınlık kazanmaktadır: ġ araġol (XXIV-143), ġ oŋu (IV-121), ġ onuşa (IV-113), ġ ardaş(II-121), ġ aş(kaç)(IV-124), ķ aşmaķ (II-101), doķ ķ uz (I-12), muaķ aķ (XIII-35), yufĶa (XIII-36), ķ arş (XVI-1. mani), ķ erpuz (XXVI-13), ķ aruş(XXX-52), ķ arğa (XXXV-6), ķ ala (kale) (XLI-7. mani), ķ uŋ (VI-10)[73].

4.12. Arka ve Orta Damak Geniz Ünsüzü "ŋ"nin Başka Bir Ünsüze Değişmesi veya Kaybolması

Bütün Doğu Grubu ve Tunceli Türkmen ağızlarında çoğunlukla diş ünsüzü "n" ile karşılanan "ŋ", bazen ayrışarak ng / nğ çift ünsüzünün ses değerinde olmuş, bazen de bunlardan biri yönünde gelişerek "n, g, ğ, h, v, y" ünsüzlerinden birine dönüşmüş veya daha ileri bir safhada eriyerek kaybolmuştur[74]: evızın (IX-9), körPının (XV-19), gidenın (XVI-6. mani), ögüne (I-53), góvul (XL-78), puh ar (pınar / pıŋar) (V-10), analaŋ zi (I-38), bacilerzi (I-38)[75].

Tunceli yöresinde hiç kullanılmayan "ŋ" ünsüzü, Batı Grubu ağızlarının bir kısmında n > ŋ, g > ŋ değişmelerine yol açacak derecede benimsenmiştir. Bu değişim bölgenin genel eğiliminden kaynaklanan bir analoji olayıdır: yoŋusa (Afyon); düŋya, yiŋit, eŋer, iŋsan, uŋraşmayın (Ankara); deŋişim (Bilecik); yüŋsek (Çanakkale); döŋüşme (Kayseri); öŋsüz, duŋya (Nevşehir)[76].

4.13. Öndamak Ünsüzü "g"nin İki Ünlü Arasında ve Kelime İçinde Korunması

Yöremiz ağızlarında "g" ünsüzü sızıcılaşmaz, Eski Anadolu Türkçesindeki gibi[77] patlayıcı bir ünsüz olarak korunur: igirmi (yirmi) ((XXXI-119), ügey (I-19), gögerçin, dögüş, sögdi[78]; güzelligi, dilegi, dügün, yüregim, geldiginden[79].

Bu özellik bütün Doğu Grubu ağızlarında görülür ve bu ağız grubunu diğer Türkiye Türkçesi ağızlarından ayırır: Erzurum: degil, dügün, ciger, eger[80]; Kars: dügün (1-74), degil (5-15), güvegi (11-97)[81]; Elazığ: tüfegi (215-LXII-13), dügünlerde (215-LXII-2), degil (40-II-17), digeri (105-XVI-4)[82]; Bitlis: döger (III-14), degenek, egiri[83]; Van: igid (33-27), egíl- (31-231), cigeri (1-251), egír- (44-4)[84]; Erzincan: gögü (2.6-8), sögit (2.28-24), igid (2.45-101), göge (6.11-145)[85]; Muş inegimi "ineğimi" (I-66), döşegine "döşeğine" (IX-5);[86] Bingöl-Karlıova: dügine (II-B-21), gögis (X-A-79), degenegi (II-A-25)[87]; Diyarbakır: digeri (IV-90), eger (II-72), küregini (III-167)[88];

[73]İbrahim Tosun, **age**, s. 94, 103.
[74]Leyla Karahan, **age**, s. 25'te ŋ > g > ğ > v / y değişmesinin bir Kıpçak Türkçesi özelliği olduğunu belirtmektedir.
[75]İbrahim Tosun, **age**, s. 105-108.
[76]Leyla Karahan, **age**, s. 20.
[77]Leyla Karahan, **age**, s. 28.
[78]İbrahim Tosun, **age**, s. 107.
[79]Leyla Karahan, **age**, s. 29.
[80]Selahattin Olcay, **Erzurum Ağzı,** TDK Yay., Ankara 1995, s. 32; Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., 187.
[81]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 117.
[82]Ahmet Buran-Şerife Oğraş,**age**, s. 86-87.
[83]Hamza Zülfikar, "Van Gölü Çevresi Ağızlarının Özellikleri", **Ömer Asım Aksoy Armağanı**, Ankara, 1978, s. 307, 311-317.
[84]Engin Gökçur, **age**, s. 58-59.
[85]Mukim Sağır, **age**, s. 98.
[86]Şeyda Özmen, **age**, s. 53.
[87]Osman Özer, **age**, s. 66.
[88]Münir Erten, **age**, s. 15.

Urfa: begenmíÇem (3-200), yegenímín (10-5), geldígíne (2-5)[89]; GümüÇhane: diger (22-3), egildim (13-79)[90]; Artvin-Ardanuç: sandugi (III-31), degil, began[91]; Ağrı: degül, dügünü, bildigimi[92].

4.14. Belirli Bazı Kelimelerde Ön ve İç Ses "y" Ünsüzünün Düşmesi

Bu ünsüz akıcı ve yarı ünlü bir ses olduğundan kolayca eriyip düÇmektedir[93]. Tunceli Türkmen ağızlarında "y" düÇmesi düzenli olarak ilk hecesinde dar ünlü bulunan sözcüklerin baÇında bazen de iç seste görülür: ilan (I-125), igid (II-165), ıh adiler (XXIV-47), illerdır (XXXI-152), üreK (I-173), uti (XXXVIII-40), ufK a (VI-8), üKliyem (III-14), üz (IV-109), üzüK (XXVI-37), üce (XLI-3.mani), sülèman (XXIV-81), eKleneceK (ayıklanacak) (XVII-8), bèle (I-2), Çèle (I-38), èlese (IV-82)[94].

Kelime baÇında y düÇmesi Azerbaycan Türkçesinin bir özelliği olarak bütün Doğu Grubu ağızlarında görülmektedir: Erzurum: ilan, üzüý, üsgeý, ildiz[95]; Kars: üz (1-88), ilan (11-50), üzüý (56-31), uh arı (96-4)[96]; Elazığ: üzük (224-LXIV-29), igidim (XLVII-49), ilān (204-LVII-2), üsKek (219-LXIII-24)[97]; Van: Ílan (41-114), ürek (51-133), ìyíb < yiyip (33-80)[98]; Erzincan: oh arı, üzük, üsgek[99]; Bitlis: üzüge (14-12), igitler (26-81), ilan (1-348)[100]; MuÇ mlan "yılan"(I-75), mgidin "yiğidin" (II-6), ü zügünü "yüzüğünü" (I-35)[101]; Bingöl: ıldız (V-56), üzük (IX-B-7), ilán (VII-A-6), üregim (X-B-20)[102]; Diyarbakır: ilan (XIII-13), üregim (LXII-2), üzügüni (XXIX-4)[103]; Urfa: üzík (21-170), üregím (6-85), ilan (8-30)[104]; GümüÇhane: üregi (52-30), uharı (10-36), üziyler (8-3)[105]; Artvin-Ardanuç: üzgeç[106]; Ağrı: igit, ilan, ürek, üsgel-[107].

4.15. Patlayıcı Ünsüzlerin İkizleşmesi

Tekin, Türkçedeki ünsüz ikizleÇmesini veya ünsüz uzamasını, birincil uzun ünlüleri tespit etmede kullanılabilecek bir ölçü olarak görür (Tekin, 148). Doğu Grubu ağızlarının bir özelliği olan ikizleÇme[108] Tunceli ağızlarında da karakteristik bir özellik olarak karÇımıza çıkmaktadır. Genellikle "k, d, t, b, p" ünsüzlerinde ve "iki, yedi, sekiz, dokuz, otuz" gibi sayı isimlerinde sistemli olarak görülür: dokk uz, (I-12) külle (II-136), lelle (lala) (XLII-90), yèddi (I-25,26), aÇaÇ ı (III-25), zoPPa (XIX-37), hePPısi (XXIII-2), cilleT (XXIV-192)[109].

İkizleÇme bütün Doğu Grubu ağızlarında yaygındır, Anadolu'nun batısına doğru gidildikçe seyrekleÇerek kaybolmaktadır: Erzurum: saggal, Çakk ılda-, dokk uz, yeddi, tobbuh ,

[89]Sadettin Özçelik, **age**, s. 50.
[90]Turgut Acar, **age**, s. 72.
[91]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 15- 16.
[92]Muhacir Çiftçi, **age**, s. 11; Erdoğan Turhan, **age**, s. 25.
[93]Leyla Karahan, **age**, s. 31.
[94]İbrahim Tosun, **age**, s. 110-111.
[95]Mukim Sağır, **age**, s. 98.
[96]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 135.
[97]Ahmet Buran-Şerife OğraÇ,**age**, s. 104; Ahmet Buran, **age**, s. 56.
[98]Engin Gökçur, **age**, s. 70.
[99]Mukim Sağır, **age**, s. 104.
[100]Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 64.
[101]Şeyda Özmen, **age**, s. 50.
[102]Paki Küçüker, **age**, s. 73; Osman Özer, **age**, s. 68.
[103]Münir Erten, **age**, s. 18.
[104]Sadettin Özçelik, **age**, s. 61-62.
[105]Turgut Acar, **age**, s. 84.
[106]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 23.
[107]Süleyman Efendioğlu, agm, s. 829.
[108]Leyla Karahan, **age**, s. 32.
[109]İbrahim Tosun, **age**, s. 109.

hille[110]; Kars: sağğal (1-68), hobbanıf (53-21), Çığğıladı (56-7)[111]; Elazığ: güççük (88-XIII-30), ikki (185-L-26), ygddi (185-L-15), dokğuz (136-XIX-17)[112]; Bitlis: ikki (I-2), sabbah (26-201), seggiz (7-135), dokkuz (7-159), zobbaladi (19-3)[113]; Van: èÇÇeK (41-2, 17-201), göÇÇeK (51-62), hePPísi (48-54), ilÍaÇı(37-3)[114]; Erzincan: ikki (2.11-10), sekgiz (1.1-36), ottuz[115]; Bingöl: seggiz (II-A-165), yeddi (IV-A-49), ottuz[116]; Diyarbakır: ikki (XIX-20), sábbah (XXI-49)[117]; Urfa: sebbah (6-110), yeddí (6-65), dokkız (2-55), ottız (6-95)[118]; GümüÇhane: küççük (50-29), yeddi (64-11), sekkiz (7-36), eÇÇek (3-31)[119]; Artvin-Ardanuç: aÇÇağı (VII-35), eÇÇek (VIII-23), yeddi, sekkiz[120]; Ağrı: yeddi, sekkiz, doğğuz, ottuz, eÇÇeg[121].

4.16. Alınma Sözcüklerdeki İkiz Ünsüzlerin Tekleşmesi

Diğer Türkiye Türkçesi ağızlarında da örneklerine rastlanan tekleÇme bölgemiz ağızlarındaki kadar süreklilik göstermez ve karakteristik değildir: muakak (XII-35), mahle (XXXII-5), saraf (sarraf) (IV-19), tüKen (IV-2)[122].

4.17. Belirli Bazı Ünsüzlerin Kelime İçinde Yer Değiştirmesi[123] (Göçüşme)

Tunceli ağızlarında kelime içinde genellikle yan yana bazen de birbirinden uzak iki ünsüzün yer değiÇtirmesi güneyde Irak Türkmen Türkçesini, doğuda Azerbaycan Türkçesini de kapsayan, batıya doğru ise azalarak yayılım gösteren bir özelliktir. Genellikle –gr-, -ğr-, -pr-, -ks-, -kÇ-, -vr-, -br- ünsüz çiftleri arasında ortaya çıkar: körpü (II-20), torPah (I-128), yarPah (VII-18), terPeni (tepreniyor) (II-95), oğraÇı (uğraÇıyor) (IV-71), doğra- (doğra-) (VII-42), ergi (eğri) (XLI-4.bilmece), örgen- (öğren-) (II-125), gürbe (gübre) (XIII-65), kirbıT (kibrit) (XXIV-40), sörfa (sofra) (II-54), küvre (kirve) (I-93), melmekeT (I-20), ösKüz (II-77), gösKüne (XII-31), oÇKi (okÇuyor) (I-211), bahÇa (baÇka) (IV-59)[124].

4.18. Kelime İçinde ve Sonunda k / k Ünsüzlerinin h / g / K / ğ Seslerine Dönüşmesi

Tunceli yöresi ağızlarında k /k ünsüzleri kelime içinde ve sonunda çoğunlukla h, daha seyrek olarak da K / g ve ğ'ye dönüÇür: daÇımah (I-78), ayah (XX-5), çahmah (XV-21), uyhu (IV-125), barmah (III-30), göÇÇüK (XL-8), ineg (II-103), gemüK (III-21), böyüK (XXV-23), eniK (XLII-8), keÇKeK (VI-8), Çavağ (ğavak) (VII-23), ufağ (XVII-15), utanmağ (II-51), orağ (XLI-4. bilmece), ortağ (XL-256)[125].

[110]Selahattin Olcay, **age**, s. 33; Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., s. 216-218.
[111]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 132.
[112]Ahmet Buran-ğerife OğraÇı, **age**, s. 98-99.
[113]Hamza Zülfikar, agm, s. 314, 316; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 69.
[114]Engin Gökçur, **age**, s. 74.
[115]Mukim Sağır, **age**, s. 120- 121.
[116]Paki Küçüker, **age**, s. 70; Osman Özer, **age**, s. 67.
[117]Münir Erten, **age**, s. 19.
[118]Sadettin Özçelik, **age**, s. 64-65.
[119]Turgut Acar, **age**, s. 82-83.
[120]Ġbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 25.
[121]Süleyman Efendioğlu, agm, s. 828, 829.
[122]Ġbrahim Tosun, **age**, s. 110.
[123]Leyla Karahan, **age**, s. 33.
[124]Ġbrahim Tosun, **age**, s. 114-116.
[125]Ġbrahim Tosun, **age**, s. 102-106.

4.19. Kelime Başında t- > d- ve p- > b- Ötümlüleşmesinin Ölçünlü Dile Göre Daha İlerde Olması

Oğuz Türkçesinin bir özelliği olan t- > d- ve p- > b- ötümlüleşmeleri bölgemiz ağızlarında daha ileri bir durumdadır: daşmah (I-78), davşan (XXV-53), dèyze (II-192), daş(III-18), dellal (XIII-33), büşür (V-25), bazar (XI-2. bilmece), basturma (II-85), barmah (III-30)[126].

4.20. Kelime Başında ve İçinde b > m Değişiminin Olması

Akıcılaşma ve nazallaşma diye adlandırılabilecek olan bu değişme Azerbaycan yazı dilini Türkiye Türkçesi yazı dilinden ayıran bir özelliktir. Yöremiz ağızlarında özellikle kelime içinde, daha seyrek olarak bu değişmin örneklerine rastlanmaktadır: mana (bahane) (XL-289), kezıman (kezban) (XVII-30), kimin (gibi) (I-3)[127].

Kelime başında b > m değişmesi Azerbaycan Türkçesinin bir devamı olarak Kars Azerileri ve Terekemeleri, Muş / Bulanık Terekemeleri ve Van-Küresinli ağızları ile Bitlis merkezde kurallaşmıştır: Kars, Ardahan, Iğdır: mindirdi (49-108), minmeginen (61-53), min milyon (75-2), mara (86-3), kimi (35-129)[128]; Bitlis: men (I-2), menim (III-6), menem (III-27), mar (IV-10), meni (IV-17), man (bana) (1-9), menim (1-3), mahna (4-183), kimin (1-105), mini (2-198)[129]; Van: monoşoh (19-62), muni (45-12), mindi (45-12), muna (3-21), min (bin) (38-15)[130]; Muş: men "ben" (XLIV-6), mana "bana" (XVII-61)[131]; Ağrı: men[132].

4.21. ç > ş Değişmesi

Gülsevin, Türkiye Türkçesi ağızlarında kapalı hecenin son sesi konumunda iken yaygın olarak görülen ç > ş değişmesini, bazı ağız çalışmalarında Kıpçakça bir özellik olarak değerlendirenlere karşı çıkmakta ve Kıpçakçanın sadece bir kolunda (Kazak, Karakalpak, Nogay) ve her durumda (başka, iki ünlü arasında, kapalı hece sonunda) görülen ç > ş değişmesiyle ilgili olmadığını belirtmektedir[133]. Oğuzca bir özellik olan ç > ş değişmesi Tunceli Türkmen ağızlarında da sistemli olarak özellikle kelime ve kapalı hece sonlarında görülür: hèş(I-16), işmiş(I-39), işKi (XVIII-7), arduş II-15), üş(üç) (I-86), genş(V-17), kışlış (XXVI-34), ağaşara (XLI-1. mani)[134].

Bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında örneklerine rastlanan ç > ş değişmesi Doğu Grubu ağızlarında daha sık ve kurallıdır: Erzurum: şaş ağaş hgş,üş,işşi[135]; Kars: heş(1-31), geşdi (5-20), üş(9-15), genşler (46-31), şılış(56-54)[136]; Elazığ: geşükten (39-I-3), işdin (41-II-6), ağeş (227-LXV-24), şaş(VIII-1), heş(226-LXIVa-12)[137]; Bitlis: ağaş(IV-13), ilaş(1-258), hgş(1-51), işşi (26-90)[138]; Van: üş(34-75), hèşbi (hiçbir) (20-100), geşdiler (1-220)[139]; Erzincan: geşdi (1.1-39), şılış(1.3-12), genş(2.43-7), hgş(1.11-13)[140]; Bingöl: kışlış(IV-B-48), kaşım (I-74), üş(VII-

[126]İbrahim Tosun, **age**, s. 103.
[127]İbrahim Tosun, **age**, s. 106.
[128]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 116.
[129]Hamza Zülfikar, agm, s. 311-313; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 46.
[130]Engin Gökçur, **age**, s. 60.
[131]Şeyda Özmen, **age**, s. 53.
[132]Süleyman Efendioğlu, agm, s. 833.
[133]Gürer Gülsevin, agm, s. 387.
[134]İbrahim Tosun, **age**, s. 1-6.
[135]Selahattin Olcay, **age**, s. 32; Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., 182.
[136]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 113.
[137]Ahmet Buran-Şerife Oğraş,**age**, s. 85; Ahmet Buran, **age**, s. 53.
[138]Hamza Zülfikar, agm, s. 311-313; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 48.
[139]Engin Gökçur, **age**, s. 56.
[140]Mukim Sağır, **age**, s. 93, 95.

2)[141]; Diyarbakır: gėğ (XXXIII-36), hėğ (VIII-75), üğden (139)[142]; Gümüşhane: gėğmesi (61-26), heğ (28-15), arduğ (61-9), piriğ (35-49)[143]; Artvin: güleğ (güleç)[144]; Ağrı: hėğbiğė[145].

4.22. 1. ve 2. Teklik Şahıs Zamirlerinin Yönelme Hali Çekimindeki Değişmeler

Yöre ağızlarında yönelme halindeki bu şahıs zamirleri yaygın olarak baan, saan ve bene, sene biçiminde, iki şekilde karşımıza çıkarlar. Bu zamirlerin iç seslerindeki değişmeler, yörede sıkça karşılaşılan ŋ > ğ, ŋ > h, ŋ > ø değişmeleriyle ilgili gibidir[146].

"bene, sene" (bazen one) biçimleri yaygınlık bakımından ikinci sırada gelir. Bazen aynı yörede her iki biçimle de karşılaşılmaktadır. Yazı dilinde ben ve sen zamirleri yönelme durumu ekini alırken ünlü kalınlaşması yoluyla bana, sana biçimine dönüşürken bu yörede bene, sene biçiminde kullanılarak, bir ölçüde asıllarına bağlı kalırlar: bene (XLIII-19), sene (XLIII-26, XIII-1), baÑan (bana) (XX-51), saÑan (sana) (XXIV-195), one (XXV-19)[147].

4.23. Öyle, Böyle, Şöyle Kelimelerindeki Ses Değişmeleri

Karahan'a göre „öyle" kelimesi 11. yüzyılda, „böyle kelimesi ise daha sonraki dönem metinlerinde ėyle ve bėyle şeklinde kullanılmıştır[148]. Tunceli Türkmen ağızlarında y sesinin düşmeye eğilimli olması nedeniyle bu kelimeler ėle, bėle şekline dönüşmüşlerdir: bėle (I-2), şėle (I-38), ėlese (IV-82), ėle (I-47), bėle (II-2)[149].

Diğer Doğu Grubu ağızlarında da aynı kullanım söz konusudur: Erzurum: bėle;[150] Kars: ėle, bėle (1-69), ėlese (11-23)[151]; Elazığ: gla, bÐle (40-II-45), şėle (70-X-2)[152]; Bitlis: bėle (I-1), ėlese (III-17)[153]; Van: ėle (öyle) (1-22), bėle < böyle (1-24), şėle- (17-160)[154]; Erzincan: şėle (1.1-56), ėle;[155] Muş: bēle "böyle" (XLV-10)[156]; Bingöl: bėla (VII-A-2)[157]; Diyarbakır: bėle (VIII-79)[158]; Urfa: bėlese (20-20), şėle (20-20), bėle[159]; Gümüşhane: bėle (34-24), ėle (11-47)[160]; Artvin-Ardanuç: ela (II-20), bela (III-5)[161]; Ağrı: ėle, bėle[162].

4.24. Zamir Kökenli 2. Çokluk Şahıs Ekinin Yapısı

siz > -sin-iz > -siŋiz > -siniz biçiminde bir değişimle Batı Türkçesindeki gelişimini tamamlayan bu ek, Tunceli ağızlarında "ŋ" sesini düşürerek –sız -suz biçimine dönüşmüştür. Ekin

[141]Paki Küçüker, **age**, s. 68; Osman Özer, **age**, s. 66.
[142]Münir Erten, **age**, s. 14.
[143]Turgut Acar, **age**, s. 69.
[144]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 19.
[145]Kazım Köktekin, agm, s. 8; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 827.
[146]Leyla Karahan, **age**, s. 34.
[147]İbrahim Tosun, **age**, s. 60, 125, 132; Leyla Karahan, **age**, s. 35'te bu özelliğin Doğu Grubu ağızlarına özgü olduğunu belirterek sahan, bahan, saan, baan, behen, seen, man, san, bene, sene örneklerini verir.
[148]Leyla Karahan, **age**, s. 36.
[149]İbrahim Tosun, **age**, s. 111.
[150]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., s. 198, 200.
[151]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 92, 135.
[152]Ahmet Buran-Şerife Oğraş, **age**, s. 26-27, 104-105.
[153]Hamza Zülfikar, agm, s. 311-317; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 66.
[154]Engin Gökçur, **age**, s. 70-71.
[155]Mukim Sağır, **age**, s. 104.
[156]Şeyda Özmen, **age**, s. 50.
[157]Paki Küçüker, **age**, s. 25.
[158]Münir Erten, **age**, s. 3, 18.
[159]Sadettin Özçelik, **age**, s. 13, 62.
[160]Turgut Acar, **age**, s. 85.
[161]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 23.
[162]Kazım Köktekin, agm, s. 8; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 827.

yörede daha çok düz-dar-kalın ünlülü biçimleri kullanılmaktadır: kurtulmiÇsız, oğumuÇsuz, çığarsız, bağasız, sorèrsız (VI-1)[163].

4.25. Çokluk 2. Şahıs İyelik Eki ile İyelik Kökenli Şahıs Ekinin Yapısı

Eski Türkçede –ŋız, -ŋiz, -ŋuz, -ŋüz; Eski Anadolu Türkçesinde –ŋuz, -ŋüz olan ve bugün yazı dilinde dört Çekilde ünlü uyumlarına uygun olarak kullanılan çokluk 2. Çahıs ve iyelik eki, Yöre ağızlarında "ŋ" sesinin düÇmesiyle –ız / -iz / -uz / -üz / -z biçimine dönüÇmüÇtür: analarız zi (I-38), bacilerzi (I-38), èTTız (I-37), segürTTüz, gèTTız, olsaz, geÇsez (XL-23)[164].

Doğu Grubu ağızlarının tümünde görülen bu özellik bu ağız grubunu diğer ağız gruplarından ve yazı dilinden ayırmaktadır[165].

4.26. Şimdiki Zaman Ekinde Meydana Gelen Ses Değişmeleri

Bu ekle ilgili olarak bölgede görülen fonetik farklılıklar düzenli bir seyir göstermemekte, bazen aynı yörede bu ekin birkaç farklı biçimi ortaya çıkmaktadır. Pertek, ÇemiÇgezek ve Hozat merkez ağızlarında ek genellikle -i daha seyrek olarak –u / -ü biçiminde, Pertek / Pınarlar nahiyesinde –èr, Sağman ve Dereli yöresinde ise –iy, -iyè Çeklindedir: olèr, kali (I-14), götüri (I-16), giyni (I-29), ali (I-29), toPlèr (XLIII-2), sorèrsız VI-1), olèr (VII-1), gidiyè (IV-2), taniydi (I-118), geli, geliyè, gelèr[166].

Doğu Grubu ağızlarında yer yer aykırı Çekillere rastlansa da (-yór / -yör / -yur vb.) bu ağızların genelinde ekin dar ünlülü olması (-yèr / -yir / -ir / -èr / -yè / -yi / -i / -è) onu diğer ağız gruplarından ayırmaktadır[167].

4.27. Görülen Geçmiş Zaman Üçüncü Teklik Kişi Ekinin Durumu

Tunceli Türkmen ağızlarında bu kipin üçüncü teklik kiÇi çekiminde kullanılan ek, tek Çekilli olarak sürekli –di biçimindedir: güldi (II-41), düÇTi (XLI-1. mani), vardi "vardı" (I-2), sordiler "sordular" (XV-3), yağardi "yakardı" (XII-58)[168].

Bu ekin tek Çekilli bu biçimi Doğu Grubu ağızlarının bir özelliği olarak Batı Grubu ağızlarından ayrılırken Kuzeydoğu Grubu ağızları ile birleÇir: Kars: yapdi (3-20), vuruldi (4-43), bozdi (15-11)[169]; Erzurum: aldi, oğudi, oğudiler[170]; Elazığ: açıldi (168-XXXVIII-4), anladi (52-V-30)[171]; Bitlis: saldi (13-42), oldi (1-27), kodilar (2-237)[172]; Erzincan: noldi (1.1-25), doldi (2.8-30), ğırdi (2.8-30)[173]; MuÇ: oldi "oldu" (I-11), anlatdí "anlattı" (XXV-2)[174]; Bingöl: yapdi (XI-C-3), ğodi (koydu) (I-123), koyuldi (XII-14)[175]; Diyarbakır: yandi (LI-6), bağti (XXXIV-6), kağti

[163]İbrahim Tosun, **age**, s. 143-149.
[164]İbrahim Tosun, **age**, s. 144, 145, 150.
[165]Leyla Karahan, **age**, s. 41.
[166]İbrahim Tosun, **age**, s. 147-148.
[167]Leyla Karahan, **age**, s. 43-46.
[168]İbrahim Tosun, **age**, s. 54, 144.
[169]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 69.
[170]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., 347-348.
[171]Ahmet Buran-Şerife OğraÇ, **age**, s. 44; Ahmet Buran, **age**, s. 33.
[172]Hamza Zülfikar, agm, s. 309, 310; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 22.
[173]Mukim Sağır, **age**, s. 40.
[174]Şeyda Özmen, **age**, s. 35.
[175]Paki Küçüker, **age**, s. 38; Osman Özer, **age**, s. 37.

(XXIV-62)[176]; Urfa: yapti (4-30)[177]; Van: alardi (47-98), vurdilar (31-146), olardi (13-19)[178]; Gümüşhane: firlaşdi (32-104)[179]; Artvin-Ardanuç: oḫudi, başladi[180]; Ağrı: oldi, oturdi[181].

4.28. Duyulan Geçmiş Zaman Ekinin Tek Şekilli Olması

Tunceli Türkmen ağızlarında ekin tek şekilli (-miş) biçimi yaygın bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır: anlamişlar "anlamışlar" (I-33), olmiş "olmuş" (XIV-53), ḳomiş "koymuş" (Xv-72), taḫmiş "takmış" (XXXIV-27), almiş "almış" (XXXIV-67)[182].

Bu ek Doğu Grubu ağızları ile Kuzeydoğu Grubu ağızlarında aynı şekilde kullanılmaktadır[183]: Kars: ġırılmiş (3-34), almiş (22-55); ġurumiş (34-19), dolmiş (35-141)[184]; Erzurum: doğmiş (01 000 01-68), bulmiş (05 052 01-25), ḳoymişlar[185]; Elazığ: burḫulmiş (187-LI-22), düşmiş (SYA.-XLI-2), olmiş[186]; Bitlis: ḳaḫmiş, oḫlmiş, almiş[187]; Erzincan: ġıvrılmiş (1.1-23)[188]; Muş: almiş "almış" (IV-15), bulunmiş "bulunmuş" (V-21)[189]; Bingöl: olmiş (X-63), varmiş (XII-23), ḳoymiş (III-105)[190]; Diyarbakır: doğmiş (XIV-14), yaḫmiş (I-46), ḳalmiş (I-14)[191]; Urfa: sarmiş (19-25)[192]; Van: yazmişlar (36-17), oturmişam (31-81)[193]; Gümüşhane: çıkmiş (32-9), tutmiş (12-26), ölmiş (69-14)[194]; Artvin: oḫimiş, sormiş[195]; Ağrı: durmiş, oḫumiş[196].

4.29. Teklik Ve Çokluk Birinci Şahıs Emir Eklerindeki Değişmeler

Yöre ağızlarında standart dildeki 1. teklik şahıs emir eki –ayım / -eyim hece kaynaşmasına uğrayarak –am / -em; 1. çokluk şahıs eki alım / -elim ise –eK / -aḫ biçimine dönüşür: çalam (I-132), bülem (I-52), diyem (I-69, geberdem (I-128), gideK (I-25), ėdeK (I-38), uyuyaḫ (I-70), öldüreK (I-134)[197].

Birinci teklik şahıs emir eki diğer Doğu Grubu ağızlarında –ım / -im şeklindedir: baḫım, gidim, gelim, içim, durim, verim, kurtarım, götürım[198].

4.30. İstek Eki –a / -e'nin İşlek Olarak Kullanılması

Yörenin tamamında istek kipinin teklik ve çokluk birinci şahıs çekimleri –a / -e eki üzerine doğrudan iyelik kökenli şahıs eklerinin getirilmesi ile –am / -em, -aḫ / -eḫ / -eK biçiminde,

[176]Münir Erten, **age**, s. 23, 47.
[177]Sadettin Özçelik, **age**, s. 24.
[178]Engin Gökçur, **age**, s. 13.
[179]Turgut Acar, **age**, s. 106.
[180]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 38-39.
[181]Muhacir Çiftçi, **age**, s. 4; İbrahim Bayram, **age**, s. 67; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 828.
[182]İbrahim Tosun, **age**, s. 54.
[183]Leyla Karahan, **age**, s. 47'de bu biçimin Kuzeydoğu Grubu ağızlarında daha sistemli olduğunu ifade etmekte ve oḫumiş, olmiş, almiş, sormiş, varmiş, almişum örneklerini vermektedir.
[184]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, s. 70.
[185]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, I. C., 92-93.
[186]Ahmet Buran-Şerife Oğraş, **age**, s. 44-45, 56; Ahmet Buran, **age**, s. 34, 41.
[187]Hamza Zülfikar, agm, s. 309.
[188] Mukim Sağır, **age**, s. 40.
[189]Şeyda Özmen, **age**, s. 35.
[190]Paki Küçüker, **age**, s. 38; Osman Özer, **age**, s. 38.
[191]Münir Erten, **age**, s. 23.
[192]Sadettin Özçelik, **age**, s. 27, 101.
[193]Engin Gökçur, **age**, s. 14.
[194]Turgut Acar, **age**, s. 105.
[195]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 39-40.
[196]Muhacir Çiftçi, **age**, s. 3-4; Kazım Köktekin, agm, s. 5; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 830.
[197]İbrahim Tosun, **age**, s. 150-151.
[198]Leyla Karahan, **age**, s. 49.

diğer Çoğulsuzlarda ise önemli bir değişiklik olmadan yaygın bir şekilde kullanılmaktadır: çalam (I-132), diyem (I-69, gelesın (I-146), olasın (V-26), kurtulmiye (IX-9), getüre (I-158), gideK (I-25), uyuyaq (I-70), almèyásız (VIII-7), yèmiyesız (VIII-7), alalar (V-20)[199].

4.31. Yönelme Ekinin, 2. Teklik İyelik Ekinden Sonra –an / -en Biçiminde Olması

Eski Türkçe döneminde yönelme durumu eki yaygın olarak +ka / +ke / +ğa / +ge, iyelik eklerinden sonra +na / +ne, k ünsüzü ile biten isimler ve bazı yer adlarında +a / +e biçiminde tespit edilmiştir. Eski Anadolu Türkçesinde ek, başındaki „g" sesinin düşmesi nedeniyle +a / +e (+ya / +ye / +na / +ne) şeklinde kullanılmaya başlanmış; günümüz Türkiye Türkçesi yazı dilinde de ünsüzden sonra +A, ünlüden sonra +(y)A, iyelik ekleri ve işaret zamirlerinden sonra ise +(n)A olarak kullanılmaktadır[200].

Azerbaycan, Türkmen, Gagauz ve Türkiye Türkçesi gibi Oğuz grubu (Batı Türkçesi) dillerinde yönelme durumu eki aynı şekildedir ve diğer Türk dillerindeki (Kuzey ve Doğu Türkçesi dillerinde) temel farklılık ek başındaki k / g ünsüzlerinin korunmuş olmasıdır. Kırgız Türkçesinde –go / -gö, Altaycada –go / -gö / -ko / -kö, Karaçay-Balkar Türkçesinde –ğa / –ge gibi kullanımlara rastlanmaktadır[201].

Türkiye Türkçesi ağızlarında yönelme durumu eki genel olarak yazı dili ile ortaklaşmaktadır. Aynı durum Azerbaycan Türkçesi yazı dili ile ağızları ve Irak Türkmen Türkçesi ağızları için de geçerlidir. Fakat Tunceli yöresi de dâhil olmak üzere, Doğu Grubu ağızları ve bu ağız bölgesi ile Batı Grubu ağızları arasında kalan geçiş yörelerinde yönelme durum eki, ikinci teklik şahıs iyelik ekinden sonra, iyelik eki ile kaynaşarak –an / -en biçimine dönüşür canan kurban olsun (canına) (XIX-10, 11), sen de muradan (XXXIII-50)[202].

Örneklerde de görüldüğü gibi kaynaşma sırasında düz-geniş yönelme durumu ünlüsü, iyelik ekinin dar ünlüsünü kendi bünyesine alarak ortadan kaldırmakta ve hem iyelik hem de yönelme anlamını karşılamaktadır.

4.32. Belirtme Hali Ekinin –i Biçiminde Tek Şekilli Olması

Eski Türkçede belirtme durumu ekleri çoğunlukla –ğ / -g / -ığ / -ig /-uğ / -üg, iyelik eklerinden sonra –n, önceleri sadece işaret ve şahıs zamirleri üzerine gelen ve sonradan isim tabanlarında da kullanılan –nı / -ni'dir. Eski Anadolu Türkçesi döneminde bazı eski şekiller seyrek olarak devam ederken, dönemin genel özelliklerinden biri olan ek başında ve sonundaki „g"lerin düşmesi sonucunda –ı / -i (-yı / -yi / -nı / -ni) ekleri yaygınlaşmaya başlamış, bu ekler daha sonraki dönemde ünlü uyumlarına tabi olmuş ve bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde de hem kalınlık-incelik hem de düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun olarak kullanılmaktadır. Bölgemiz ağızlarında bu ek tek şekilli (-i) biçimdedir: çalduzi (IX-5), kırıqı mi (IX-12), oni (XVII-36), ayrani (XV-56), boyunni (XL-244), el legenni (XIV-42)[203].

4.33. Şahıs Eklerinin 3. Teklik ve Çokluk Dışında Çoğunlukla Kalın Olması

Tunceli Türkmen ağızlarında bu ekler zaman ekleri ile kalıplaşarak, genellikle kalın ünlülü şekliyle uyum dışında kalırlar: töKerım "dökerim" (I-128), nèdeceKsın "ne edeceksin" (I-

[199] İbrahim Tosun, **age**, s. 149.
[200] Ahmet Buran, **Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hal) Ekleri**, TDK. Yay., Ankara 1996, s. 134; Eski Türkçe için bkz. A. Von Gabain, **Eski Türkçenin Grameri**, TDK Yay., Ankara 1988, s. 63; Ahmet Caferoğlu, **Türk Dili Tarihi**, İstanbul 1984, s. 137; Eski Anadolu Türkçesi için bkz, Faruk Kadri Timurtaş, **Eski Türkiye Türkçesi**, İstanbul 1981, s. 69-70.
[201] Ahmet Buran, **AAİÇE**, s. 134; F. R. Zeynelov, **Türk Dillerinin Mukayiseli Grammatikası**, Bakü 1973, s. 50.
[202] İbrahim Tosun, **age**, s. 125.
[203] İbrahim Tosun, **age**, s. 123-124.

159), efèdersın “af edersin” (II-87), gidèrsız “gidiyorsunuz” (VIII-6), gülesız “gülesiniz” (XV-59)[204].

4.34. İyelik Eklerinin 3. Teklik ve Çokluk Dışında Genellikle Kalın Ünlüyle Kullanılması

Bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde ünlü uyumlarına uygun olarak çok çekilli kullanılan bu ekler yöre ağızlarında ince sıradan ünlülerden sonra kalın ünlü ile gelirler: kardèçım “kardeçim” (XV-11), ömü rım “ömrüm” (XX-34), melmekeTın “memleketin” (II-72), èçimızde “eçimizde” (I-54), eTımız “etimiz” (VIII-12), türkiye‘mız “Türkiye‘miz” (XXIV-88), evınız[205].

4.35. –lIk Ekinin Çoğunlukla Düz-Dar-Kalın, Bazen de Dar-Yuvarlak Ünlü ile Kullanılması

Eski Türkçe, Karahanlı Türkçesi, Harezm ve Çağatay Türkçesinde ünlü uyumlarına tabi olan (agılık, ajunluk, amulluk, arıglık, bedüklük, baylık, beglik (Karahanlı); kutlug, bagrag, yarlag, tanuklık (Harezm); çüçüglük, karılag, kuruglug, tiriglik, tüzlük (Çağatay)[206] –lık / -lik / -luk / -lük eki Eski Anadolu Türkçesinde bazen düzlük-yuvarlaklık uyumuna girmemiçtir[207]. Bu ekin Türkiye Türkçesi yazı dilinde dört çekilli olarak ünlü uyumlarına uygun bir kullanımı vardır.

Yöre ağızlarının genelinde ünlüsü genellikle kalın, bazen düz-dar, bazen dar-yuvarlak olan bu ek diğer Türkiye Türkçesi ağızları ile Azerbaycan ve Irak Türkmen ağızlarında ünlü uyumlarına uygun olarak çekillenirken Tunceli Türkmen ağızlarında hem kalınlık-incelik hem de düzlük-yuvarlaklık uyumuna karçıkoyarak ayırıcı, ortak bir özellik olarak öne çıkar: çoçuğ (XII-48), misafirlığa (XII-8), pilavluğu (XVII-6), iKrarluğ (XXIV-202), zırtluğ (XXIV-237), esKerluğ[208].

4.36. “d” ile Başlayan Eklerin Sürekli Ötümlü veya Yarı Ötümlü Olarak Kullanılması

Eski Türkçede kelime başında d- sesi bulunmamasına rağmen ek başlarında d sesi kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi yazı dilinde ünsüz uyumuna uygun olarak t veya d ile başlayan ekler Eski Türkçede de bu iki biçimde kullanılmıçı, fakat ünsüz uyumu gözetilmemiçtir. agırıg‘ta, et‘özte, yolta, ödte, taçdın, adatın, ewtin, kalıkdın, ığaçdan, munta, tutdı, sinitin, bizinte[209].

Karahanlı Türkçesinde bulunma ve ayrılma durumu eklerinin ünsüz uyumuna tamamen uyduğu görülmektedir. başta, kiçide, ,arça, çogda, begde, soldın, taçın, bordın, busıgdın, kamugdın, çekerde[210].

Harezm Türkçesinde ünsüz uyumuna girmeyen bu ekler genellikle –dA ve -dIn biçiminde, seyrek olarak da –tA, -dAn ve –tIn çeklinde kullanılmaktadır. āhıretde, āhırette, keltürmiçde tüçde vaktda, açlıkdın, oğrakdın, taçın, nohūdtın, yapuğakdan, bulutdan, tegmesden[211].

[204]İbrahim Tosun, **age**, s. 55-56.
[205]İbrahim Tosun, **age**, s. 60, 66.
[206]Necmettin Hacıeminoğlu, **Karahanlı Türkçesi Grameri,** TDK Yay., Ankara 2003, s. 14; Aysu Ata, **Harezm – Altın Ordu Türkçesi,** İstanbul 2002, s. 101; Janos Eckmann, **Çağatayca El Kitabı**, (çev. Günay KARAAĞAÇ), İstanbul 1988, s. 35.
[207]Gürer Gülsevin, **Eski Anadolu Türkçesinde Ekler**, TDK Yay., Ankara 1997, s. 117-118‘de sayrulık, oğrulık.
[208]İbrahim Tosun, **age**, s. 121.
[209]A. Von Gabain, **age**, s. 64-67.
[210]Necmettin Hacıeminoğlu, **age**, s. 30.
[211]Aysu Ata, **age**, s. 63.

Türkçenin çeşitli dönemlerinde, yukarıdaki örneklerde de takip edildiği gibi, -d ile başlayan eklerin ünsüz uyumu dışında kalması Oğuz Türkçesinin bir özelliği olsa gerektir. Oğuz Türkçesinde gerek kelime başında gerekse ek başlarında yaygın olarak görülen t > d ötümlüleşmesine Eski Anadolu Türkçesi dışındaki Tarihi Türk Edebi dillerinde seyrek de olsa rastlanmakta, bu durum Oğuzca bir özellik olarak değerlendirilmektedir. Bugün Oğuz grubu dilleri içinde Azerbaycan ve Türkmen Türkçesinin karakteristik bir özelliği olarak tamamen yerleşmiştir. Oğuz Türkçesi sahası ağızlarında da bu eklerin d ile başlayan şekilleri daha yaygındır ve bu ekler genellikle ünsüz uyumu dışında kalırlar.

Tunceli yöresi Türkmen ağızlarında da bu ekler sürekli ötümlü veya yarı ötümlü olarak kullanılmaktadırlar: gıçTe (XXIV-140), bokTen (XXVII-45), sabaḥTan oli (sabah oluyor) (XXX-32), ggTTi (I-7), isTedi (I-9), düşTi (XLI-1. mani), èTTız (I-37), segürTTü[212].

Bütün Doğu Grubu ağızlarında bu ekler ünsüz benzeşmesine karşı durarak sürekli „d" veya „T" ile kullanılırlar: Erzurum: çobannıḫda (06 008 02-15), atmişda (05 056 01-11), çḫ isden[213]; Elazığ: padişahTan (159-XXXVI-6), memleketTen (158-XXXVI-24), geçdi (224-LXIV-23), baḫ Tı (173-XLIIa-21)[214]; Kars: melmeketden (12-6), kesdi (17-12), çḫ di (4-37), kesdiý (17-17)[215]; Iğdır: geçdi (55-18), ġaḫ dı (55-19), içdiler (49-11)[216]; Ardahan: baḫ dıḫ (29-40), etdig (29-66), atdılar (27-3)[217]; Van: tasda (40-3), terefde (48-94), başTan (52-165), dolaşTıḫ (36-5)[218]; Erzincan: saḫatda, ekmekde, ġarıdan, biçdik[219]; Bitlis: atTi (IV-51), çehdi (7-54), ehmişdik (1-1)[220]; Urfa: taşda (21-185)[221]; Diyarbakır-Çüngüş/ Çermik: kaşıḫdan (15-33), eçekden (20-9), çekdük (29-9);[222] Bingöl: tutTi (III-C-57)[223]; Gümüşhane: bağlatdım (23-6), gètdiyh (5-18), kesdük (7-44)[224]; Ağrı: içduḫ, gètdiz, tanışdıḫ[225].

4.37. Ölçünlü Dilde Yaygın Olan Gereklilik Kipi Ekinin Hiç Kullanılmaması

Gereklilik kipinin altı kişiye göre çekimi Azerbaycan Türkçesinde kurallı olarak; gerek gelem / gerek gelesen / gerek gele / gerek gelek / gerek gelesiniz / gerek geleler, şeklindedir. Bölgemiz ağızlarında da bu biçim yaygın olarak kullanılmaktadır: gereKi bilem (gerek ki bileyim: bilmem gerek, gereKi bilesın, gereKi bile, gereKi bileḫ, gereKi bilesız, gereKi bileler)[226].

4.38. Bazı Eklerin Tek Şekilli Kullanılması

Tunceli Türkmen ağızlarında bazı ekler tek şekilli olduklarından bazen kalınlık-incelik bazen de düzlük-yuvarlaklık uyumu dışında kalırlar. Bu eklerin bir kısmı Eski Anadolu Türkçesi döneminde de tek şekilli olarak ünlü uyumlarına uymazlar. Eski Anadolu Türkçesinde sürekli yuvarlak ünlü bulunduran (+AcUk, +cUk, -dUk, -dUm, -dUṇ, -dUr, -gUn, -gUr, -gü, +lU, -sUn)[227] ve sürekli düz ünlü ile kullanılan (+CI, -dI, -It, +(I)ncI, -mIş,+(y)I, -(y)IncA, (y)IcI)[228] eklerin

[212]İbrahim Tosun, **age**, s. 73, 126, 144-145.
[213]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, 284-286.
[214]Ahmet Buran-Şerife Oğraş,**age**, s. 120-121, 151.
[215]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[216]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[217]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[218]Engin Gökçur, **age**, s. 96-97, 127.
[219]Mukim Sağır, **age**, s. 143.
[220]Hamza Zülfikar, agm, s. 313-314; Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 50.
[221]Sadettin Özçelik, **age**, s. 79.
[222]Sadettin Özçelik-Erdoğan Boz, **Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı,** TDKYay., Ankara, 2001, s. 60.
[223]Paki Küçüker, **age**, s. 91.
[224]Turgut Acar, **age**, s. 60, 106.
[225]Kazım Köktekin, agm, s. 5; Süleyman Efendioğlu, agm, s. 828, 830-831.
[226]İbrahim Tosun, **age**, s. 151.
[227]Hatice Şahin , **Eski Anadolu Türkçesi**, Akçağ Yay., Ankara 2003.., 39.

bazı kalıntılarına bugün bu yöre ağızlarında da rastlanmaktadır. EAT ile ortaklık gösteren bu ekler[229], istisnaları olsa da, kalınlık-incelik ve düzlük-yuvarlaklık uyumunu bozarlar. Bunlar dışında yörede, özellikle son sesi k > h değişimine uğramış eklerin genellikle kalın ünlü ile kullanıldıkları, dar ünlü ile biten eklerin de sürekli –i ünlüsü taşıdıkları ve kalınlık-incelik uyumuna uymadıkları görülür: bilecahsın (XI-4. mani), gidecağız (XIII-33), olmėya (II-185), kurtulmiye (IX-9), çimdırmağa (V-15), getırırdi (XII-58), bindırır (XIII-69), gezdırırler (XIII-69), çaresız (XIII-28), sayipsız (XIII-61), gelıP (XXVI-20), geberıP (XXVI-51), müdüridır (VII-32), köydır (X-8), dėma "demek" (XIII-9), isdemağa (V-4), pişmağa (VIII-2), parsaci (XLIII-49), araci (X-10), torci (XLII-113), yolci (II-67), berbuçi (düğüncü) (XLIII-22), bağci (XL-267), ayri "ayrı" (XVII-16), doli "dolu" (XXV-13)[230].

4.39. Şart Birleşik Çekiminde Şahıs Eklerinin Şart Ekinden Önce Gelmesi

Bütün Doğu Grubu ağızlarında görülen bu çekim biçimine yöremiz ağızlarında da rastlanmaktadır. sıhışmse (XVII-30), urdumse (III-25)[231].

4.40. Ölçünlü Dildeki Bazı Zarf-Eylemler Yerine –AndA Ekinin Kullanılması

Azerbaycan Türkçesi sahasına has bir ulaç ekidir. –An ortaç eki ile –dA bulunma durumu ekinin kalıplaşmasıyla oluşan bu ek yaygın olarak Tunceli Türkmen ağızlarında da kullanılmaktadır: olanda (I-63), yiyende (VIII-4), kuş açanda (IX-8), gelende (XI-10. mani), çıhanda (XXX-15) (Tosun, 141)[232].

Bütün Doğu Grubu ağızlarında çok sık kullanılan zarf-fiil ekidir: Erzurum: alanda sene de vgrírem, görende söylersen[233]; Elazığ: gelende (131-XXVI-6), gídende (224-LXIV-7), dönende (185-L-8)[234]; Van: vuranda (9-3), gidende o köyli toplanírdi. (48-52), tımar ėdende (3-60), gelende (19-24), otaranda (49-43)[235]; Bitlis-Adilcevaz / Ahlat: yaşananda (13-30), vuranda (13-147), gelende (13-192), gidende (23-51)[236]; Erzincan: atanda (3.3-32), bahanda (3.27-3), verilende[237]; Muş: gelende (LIV-19), edende (I-119), alende "alanda" (LVI-123)[238]; Diyarbakır: geçende (L-11), gelende (IV-10), gidende (VI-10)[239]; Urfa: kuzlıyanda (34-45), yarvalanda (34-80), alanda (22-20)[240]; Kars: dolduranda (20-16), ölende (22-28), yetende (79-14)[241]; Iğdır: çıhanda (59-3), düzeldende (49-100), gelende (56-32)[242]; Ardahan: gelende (48-a-35), bağıranda (48-a-60)[243]; Gümüşhane: diyánda (53-28)[244]; Artvin-Ardanuç: gelanda, kalanda, diyanda[245].

---

[228]Hatice şahin, **age**, 40.
[229]Gürer Gülsevin **age**, 156 s.
[230]İbrahim Tosun, **age**, s. 54-58, 120-121, 140, 150.
[231]İbrahim Tosun, **age**, s. 152-153.
[232]İbrahim Tosun, **age**, s. 141.
[233]Efrasiyap Gemalmaz, **age**, s. 342.
[234]Ahmet Buran-şerife Oğraş, **age**, s. 174.
[235]Engin Gökçur **age**, s. 154.
[236]Mehmet Emin Gönen, **age**, s. 115.
[237]Mukim Sağır, **age**, s. 161-162.
[238]şeyda Özmen, **age**, s. 63.
[239]Münir Erten, **age**, s. 55.
[240]Sadettin Özçelik, **age**, s. 112.
[241]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[242]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[243]Ahmet Bican Ercilasun, **age**, metinler.
[244]Turgut Acar, **age**, s. 119.
[245]İbrahim Ethem Özkan, **age**, s. 58.

5. Tunceli Yöresi Türkmen Ağızlarının Alt Grupları ve Ayırıcı Özellikleri

Bu genel özellikler dışında Tunceli yöresi Türkmen ağızları kendi içinde bir değerlendirmeyle ele alındığında yöreden yöreye farklı bazı karakteristik özellikler gösteren bazı küçük ağız adacıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yöre ağızlarında görülen bazı küçük farklılıklar[246] dikkate alındığında şu alt ağız grupları tespit edilebilmektedir:

5.1. I. Alt Ağız Grubu

Bu ağız, Elazığ merkez, Harput, Erzincan, Van Türkmen, Diyarbakır ağızlarıyla birleşir. Hozat, Pertek, Çemişgezek bağlantısını oluşturan karayolu boyunca sıralanmış köylerde ve bu ilçe merkezlerinde konuşulmaktadır. Yörede en yaygın konuşulan ağız grubudur.

Bu ağız grubunda şimdiki zaman eki –i, biçiminde tek şekillidir: kalii „kalıyor“ (I-14), diiler „diyorlar“ (XXVIII-209), geli „geliyor“ (XXVII-11), dağılii „dağılıyor“ (XVII-80)[247].

k > k, g değişiminde her iki biçime rastlansa da k > g yönündeki değişim[248] daha yaygındır: karuş „karış“ (XXX-52), karga „karga“ (XXXV-6), kala „kale“ (XLI-7. mani), garagol „karakol“ (XXIV-143), gorku „korku“ (IV-121), gardaş „kardeş“ (II-121)[249].

Üç ve son seslerdeki k'lar düzenli olarak h'ya dönüşür: bulduh, veyah ut, duvah, tah Ta, kaşıh, çıh arTTiler[250].

Bu ağızda bazı köklerde ve eklerde genel bir yuvarlaklaşma mevcuttur: aşşağu „aşağı“ (XL-193), aTlu „atlı“ (XL-286), zırtluh „zırtlık“ (XXIV-237), çalğu „çalgı“ (XXIII-20), gendü „kendi“ (II-93), üçün „için“ (XXIV-9), içerü „içeri“ (XXIV-36), gemüK „kemik“ (XIX-12), evlü „evli“ (XXIX-7) (25)[251].

şimdiki zaman çekimlerinde kişi ekleri kip ekiyle –gelim, gelisin, geli, gelik, gelisiz, geliler örneklerinde olduğu gibi[252]-kaynaşmış durumdadır.

5.2. II. Alt Ağız Grubu

Hozat-Altınçevre ile Pertek-Pınarlar nahiyesi ve Köylerinde konuşulan ağızlar bu gruba girerler. Bu ağzın en önemli özelliği şimdiki zaman ekinin -ér olarak kullanılmasıdır. Bu ağız grubu bu özelliği ile Kars ve Muş Terekeme ağızlarıyla birleşir: sorérsız „soruyorsunuz“ (VI-1), yapérız „yapıyoruz“ (VI-5,6), gülér „gülüyor“ (XLIII-46), kalmér „kalkımıyor“ (XLIII-76)[253]; gelérim, gelérsin, gelér[254].

Kelime başındaki k > k, g değişiminde tamamen arka damak k'sı kullanılır. kalmér „kalkmıyor“ (XLIII-57), kapıyı „kapıyı“ (VIII-5), kızını „kızını“ (VII-23), kuşak „kuşak“ (VII-11), katırın „katırın“ (XLIII-75)[255].

Bu grupta yuvarlaklaşma olayı pek görülmemektedir, aksine düzleşme temayülü olduğu göze çarpar: duTmişler „tutmuşlar“ (IX-7), vurmişler „vurmuşlar“ (IX-8), çöPi „çöpü“ +

[246]Tuncer Gülensoy- Ahmet Buran, **age**, s. 18.
[247]İbrahim Tosun, **age**, s. 24.
[248]Tuncer Gülensoy- Ahmet Buran, **age**, s. 18.
[249]İbrahim Tosun, **age**, s. 23.
[250]Tuncer Gülensoy- Ahmet Buran, **age**, s. 18, 99.
[251]İbrahim Tosun, **age**, s. 24.
[252]Tuncer Gülensoy-Ahmet Buran, **age**, s. 18.
[253]İbrahim Tosun, **age**, s. 26.
[254]Tuncer Gülensoy-Ahmet Buran, **age**, s. 18.
[255]İbrahim Tosun, **age**, s. 26.

(VIII-3), öldıresın „„öldüresin“ (XLIII-50), gözi „„gözü“ (XLIII-48), küpıne „„küpüne“ (XLIII-56)[256].

Kelime sonundaki kalın k'ların bazen ğ'ye dönüştüğü görülmektedir: çavağ (ġavak) (VII-23), ufağ (XVII-15), utanmağ (II-51), orağ (XLI-4. bilmece), ortağ (XL-256)[257].

Bu ağız grubunun bir özelliği de alınma kelimelerin başında ve içinde görülen ġ > ğ değişmesidir: ğ ezel (XIV-27), ğem (gam), ğ urbeT (XXVIII-2), ğezev (gazap), cığ ara (XXIV-40)[258].

Kelime içinde ve sonunda görülen b > v değişmesi bu alt ağız grubunda daha sistemlidir: h̬ arave, mövet, bava, h̬ ever, ğezev, berav (berab) (XXIV-136)[259].

5.3. III. Alt Ağız Grubu

Bu alt ağız Pertek'e bağlı Sağman ve Dereli köylerinde konuşulmaktadır. Genellikle I. alt ağız grubuna benzese de bazı özellikler bakımından bu ağız grubundan ayrılmaktadır.

Bu ağızda özellikle şimdiki zaman eki –iy / -iyė şeklinde kullanılır: oturiydüK (II-1), geçiyim (III-41), dutiyė, aliyė (IV-42), gidiyi (IV-46), gidiyė (IV-2)[260].

Dar ünlülü eklerde daha yaygın bir yuvarlaklaşma söz konusudur: tanuduh̬ larım (II-5), geldüK (II-20), çıh̬ mişüK (II-36), çatuların (II-40), nedür (II-42), geçürecem (II-75, kesmėyesüz (II92), yaPTuracah̬ sın (IV-91)[261].

Bu alt ağız grubunda vur- fiilinin ur- biçimlerine de rastlanmaktadır: uram (vurayım) (III-13), urdumse (vurduysam) (III-25), urmağa (IV-85)[262].

Kelime başındaki k > k̬ , ġ değişiminde k > k̬ dönüşümleri de olsa k > ġ değişmlerine daha yaygın rastlanmaktadır: ġ ırma (III-5), k̬ oydum (III-15), k̬ an (III-30), ġ ocam (IV-40), ġ ıza (IV-42), k̬ ız (IV-43), ġ arda ġ ışTa (I-8, 9), ġ oh̬ im (I-23)[263].

Tunceli yöresinde bu küçük ağız farklılıkları alt ağız gruplarında belirleyici olsa da yukarıda görüldüğü gibi bu grupları hem kendi aralarında hem de diğer Doğu Anadolu ağızları bünyesinde birleştiren daha genel ve yaygın özellikler mevcut olduğunu unutmamak gerekmektedir.

SONUÇ

Tunceli yöresi ağızlarında alınma kelimelerdeki uzun ünlüler çoğunlukla normal bir sürede telaffuz edilen ünlülere dönüşmüşlerdir. Türkiye Türkçesi ağızlarında ünsüz düşmesi sonucunda oluşan ikincil ünlü uzunlukları yöremiz ağızlarında daha seyrektir. Her ünsüz düşmesi olayında ünlü uzaması görülmez. Yörede düşmeye eğilimli, düşerken hece kaynaşmasına ve geçici ünlü uzamasına yol açan ünsüzler genellikle n, y, h, ğ ünsüzleridir.

Yöre ağızlarında çok yaygın kullanılan ara ünlüler çeşitli nedenlere bağlı olarak meydana gelirler. Kalınlık-incelik uyumundan, kelime sonundaki iyelşmeden, bazı ünsüzlerin inceltici, kalınlaştırıcı, yuvarlaklaştırıcı ya da daraltıcı etkisinden, ölçünlü dile rağmen eski şekillerin korunmasına direnmeden, bölgede konuşulan diğer dillerle veya Arapça ve Farsça ile olan alış

[256] İbrahim Tosun, **age**, s. 26.
[257] İbrahim Tosun, **age**, s. 104.
[258] İbrahim Tosun, **age**, s. 106.
[259] İbrahim Tosun, **age**, s. 106.
[260] İbrahim Tosun, **age**, s. 181-203.
[261] İbrahim Tosun, **age**, s. 181-203.
[262] İbrahim Tosun, **age**, s. 193, 194, 199.
[263] İbrahim Tosun, **age**, s. 181-203.

verişten kaynaklanan ara ünlüler bazı durumlarda yöre ağızları için karakteristik bir özelliktedirler. Yaygın olarak yarı kalın ara ünlülere rastlanmakla birlikte, daha seyrek olarak yarı yuvarlak ve yarı dar ünlülerle de karşılaşılmaktadır.

Alınma sözcüklerde ilerleyici, gerileyici ya da çift yönlü bir benzeşme ile kalınlık-incelik uyumu sağlanmaktadır. Kalınlık-incelik uyumu Tunceli ağızlarında yabancı kelimelerde ölçünlü dile göre daha sağlam görünürken, özellikle ünlü ile biten Türkçe kelimelerde (i düşmesi nedeniyle) ve eklerde oldukça zayıftır. Çoğu ek tek şekilli olarak, her zaman kalın ya da ince ünlü ile kullanıldığından, benzeşme nedeniyle ünlü incelmesi yörede karakteristik, genel bir ses hadisesi haline geldiğinden, kelime sonundaki ünlünün genel bir eğilimle incelmesinden ve art ünsüzlerin kalınlaştırıcı etkisinden dolayı kelime kökleri ile ekler arasındaki uyum oldukça sarsılmaktadır. Yöremiz ağızlarında özellikle eklerde bozulduğu görülen bu uyumu bölgenin fonetik özelliklerine bağlayarak açıklamak çoğu kez mümkündür. Fakat kelimenin kökünde ve yapım eklerindeki bazı uyumsuzluklar belli fonetik kurallara dayandırılarak açıklanamamaktadır. Bu tür uyumsuzlukların, bölgede konuşulan ikinci bir dilin etkisiyle ortaya çıkmış olma ihtimali büyüktür.

Gerek Türkçe gerekse ödünç kelimelerin köklerinde, özellikle son hecelerde görülen yuvarlaklaşma ve düzleşme, bazen de kelimelerin asli şekillerine bağlı kalması düzlük-yuvarlaklık uyumunu bozmaktadır. Bazı çatı ekleri uyuma gimemekte direnirler. –dIr, -l, -ş ve –n eklerinin ünlüleri yuvarlaklaşma eğilimindedir. Ad yapım ekleri de yüzlük-yuvarlaklık uyumuna uyma konusunda tutarlı değildirler, bir kısmı yuvarlak, bir kısmı düz ünlü barındırma konusunda ısrarlıdır.

Yöre ağızlarında ünsüz uyumu pek sağlam değildir. Bunun nedeni bölgede ötümlüleşmeye doğru giden eğilimdir. Ötümlüleşme yörenin karakteristik bir özelliğidir. Bu değişmede ötümsüz ç, t, k, p ünsüzleri, ötümlü karşılıkları olan c, d, g, ğ, b ünsüzlerine dönüşürler. Ötümlüleşme her zaman tam olmamakta, bazen yarı ötümlüleşme (T, K, Ḳ, P, Ç) de görülmektedir. Ötümlüleşmemiş örneklerin çoğu aslında eski şekillerin korunması ile ilgilidir. Türkiye Türkçesinde ötümlüleşen bu sözcükler bölgede eski biçimlerini koruyarak ötümsüz ünsüzle kullanılmaktadır.

Tunceli Türkmen ağızlarında ḳ > ḫ değişmesi genel bir kuraldır. Aslında Eski Türkçede bulunmayan ḫ ünsüzü daha sonra Batı Türkçesinde ḳ > ḫ değişmesi ile yaygınlaşarak, bugün Azerbaycan Türkçesi ve ağızları ile Doğu, Güneydoğu ve Orta Anadolu ağızlarının karakteristik ünsüzü haline gelmiştir. Yöre ağızlarında ḳ > ḫ süreklileşmesi kadar yaygın olmayan, fakat yöreye özgü b > m, k / g > ğ, b > v değişmelerine de rastlanmaktadır. Yaygın süreklileşmeye rağmen, daha seyrek görülen süreksizleşme olayında bölge ağızları için karakteristik ve en yaygın olanı iki ünlü arasında g'nin korunması ve r / v / y > g değişmesidir.

Yörede, çok heceli kelimeler bünyesinde iki ünlü arasında kalan k, ş, l, b, d, n, p, m ünsüzleri bazen kuvvetli vurgulamalar bazen de sebebi anlaşılmayan eğilimlerle ikizleşirler.

Yöre ağızlarının sıklıkla düşürdüğü tek ünsüz, Azerbaycan Türkçesi ve ağızlarında da kurallı olarak düşen y ünsüzüdür. Yörede kelime başında, içinde ve sonunda bazı ünsüzlerin türediği de görülmektedir. Karakteristik bir özellik taşıyan ünsüz türemeleri b, h ve y türemeleridir.

Yöremiz ağızlarında özellikle komşu ünsüzler arasında ortaya çıkan yer değiştirmenin Azerbaycan Türkçesiyle ortaklaşan, süreklilik kazanmış, diğer Türkiye Türkçesi ağızlarında pek rastlanmayan daha yaygın örnekleri vardır.

Yöre ağızlarının genel özelliklerine bakıldığında, Türk boylarından çoğunlukla Avşar'ın daha seyrek olarak da Salur boylarının dil özelliklerinin hakim olduğu görülmektedir. Doğu

Anadolu ağızlarında karakteristik olan kelime başlarındaki ḳ , k ünsüzlerinin tonlulaşarak ġ , g̈ye dönüşmesi, r > l değişmesi, di-, vir-, yi, eylemlerinde görülen Eski Türkçedeki ilk hece i-lerinin kapalı e (ė) ünlüsü ile telaffuz edilmesi, iç ve son seslerdeki patlayıcı, tonsuz, damak, ḳ -larının boğumlanma bakımından geriye kayarak sızıcı gırtlak ḫ̈sına dönüşmesi, şimdiki zaman ekinin –i biçiminde kullanılması Avşar boyunun dil özellikleri ile örtüşmektedir. Üç ve son seslerdeki ḳ ünsüzlerinin sızıcı ḫ ünsüzüne dönüşmesi, kelime başındaki tonsuz ortadamak k̈larının patlayıcı tonlu gırtlak ġ̈sına dönüşmesi, çekimli fiillerde 1. teklik şahıs ekinin –m, 1. çokluk şahıs ekinin ise –k, -ḫ olması Salur boyunun dil özellikleri ile benzeşmektedir.

Kullanılan Çeviri Yazı İşaretleri

á : a-e arası yarı kalın ünlü.

à : a-ı arası yarı dar ünlü.

ė : e-i arası, yarı dar ünlü.

í : ı-i arası yarı kalın ünlü.

ò : o-u arası, yarı dar ünlü.

ó : o-ö arası yarı kalın ünlü.

ö: ö-ü arası yarı dar ünlü.

ú : u-ü arası yarı kalın ünlü.

C : ç-c arası, yarı ötümlü ünsüz.

ġ : Ötümlü, orta damak g̈si.

ḡ : Kalın ünlülerle hece kuran daha baskın telaffuz edilen, sızıcı, ötümlü ğ sesi.

ḫ : Hırıltılı h.

h́ : hy ses değerinde olan sızıcı ünsüz.

K, Ḳ : Yarı ötümlü, k-g arası ön ve orta damak ünsüzü.

ḳ : Ötümsüz, Arapça telaffuzlu arka damak ünsüzü.

P : Yarı ötümlü, p-b arası, çift dudak ünsüzü.

T : Yarı ötümlü, t-d arası ünsüz.

˘ : Ünlüler üzerinde kısalık işareti.

KAYNAKÇA

ACAR, Turgut, **Gümüşhane ve Yöresi Halk Ağızları** (Atatürk Üniviversitesi Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1982.

ATA, Aysu, **Harezm – Altın Ordu Türkçesi**, Mehmet Ölmez Yay., İstanbul 2002.

BAĞLEY, H. W., **İslam Ansiklopedisi**, "Şiran" maddesi "Dil ve Lehçeler" bölümü, s. 1030-1041.

BAYRAM, İbrahim, **Ağrı Eleşkirt İlçesi Merkez Ağzı**, Atatürk Üniv. Lisans Tezi, Erzurum 1976.

BEDİR XAN, Celadet-LESCOT, Roger, **Kürtçe Dilbilgisi**, Doz Yay., İstanbul 1997.

BURAN, Ahmet, "Kürtler ve Kürt Dili", **Turkish Studies İnternational Periodicial For the Languages and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/3 Summer 2011, s. 43-57.

BURAN, Ahmet, **Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hal) Ekleri**, TDK. Yay., Ankara 1996.

BURAN, Ahmet, **Doğu ve GüneydoğuAnadolu Ağızları Üzerine Araştırmalar II (Ağızlar)**, Boğaziçi Yay., Ankara 1992.

BURAN, Ahmet, **Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları**, TDK Yay., Ankara, 1997.

BURAN, Ahmet-OĞRAş Şerife, **Elazığ İli Ağızları**, Elazığ Valiliği Yay., Elazığ 2003.

CAFEROĞLU, Ahmet, **Türk Dili Tarihi**, İstanbul 1984.

ÇAY, Abdulhaluk, **Doğu Ve Güney Doğu Anadolu'nun Kültürel Yapısı,** Ankara 1986.

ÇİFTÇİ, Muhacir, **Ağrı (Merkez) ve Yöresi Ağzı (Aşağı Satıcılar Köyü)**, Fırat Üniversitesi Lisans Tezi, Elazığ 1986.

DİLAÇAR, Agop, **Dil, Diller ve Dilcilik**, Ankara 1968.

ECKMANN, Janos, **Çağatayca El Kitabı**, (çev. Günay KARAAĞAÇ), İstanbul 1988.

EFENDİOĞLU, Süleyman, "Ağrı İli Ağızları" **Turkish Studies İnternational Periodicial For the Languages and History of Turkish or Turkic**, Volume 4/5 Spring 2009, s. 808-840.

ERCİLASUN, Ahmet Bican, "Doğu Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması", **TKA**, XXIII / 1-2, Ankara 1985, s. 219-223.

ERCİLASUN, Ahmet Bican, **Kars İli Ağızları –Ses Bilgisi-**, TDK Yay., Ankara 2002.

ERDOĞAN, Serkan,**Yerli Ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim Ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar I**, Kalan Yay., Ankara 2004.

ERÖZ, Mehmet, "Kürt Adı Üzerine", **Türk Kültürü Dergisi**, S. 256, Ağustos 1984, s. 256-257.

ERTEN, Münir, **Diyarbakır Ağzı**, TDK Yay., Ankara 1994.

FIRAT, Mehmet Şerif, **Doğu İlleri Ve Varto Tarihi**, TAKE Yay., Ankara 1983.

GABAIN, Annamaria Von (Çev. Mehmet Akalın), **Eski Türkçenin Grameri**, TDK Yay., Ankara 1998.

GEMALMAZ, Efrasiyap, **Erzurum İli Ağızları I**, TDK Yay., Ankara 1995.

GÖKÇUR, Engin, **Van ve Merkez Köyleri Ağızları** (Yüzüncü Yıl Ünüversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.

GÖNEN, Mehmet Emin, **Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları** (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Diyarbakır 2003.

GÜLENSOY, Tuncer-BURAN, Ahmet, **Tunceli Yöresi Ağızlarından Derlemeler**, Boğaziçi Yay., İstanbul 1992.

GÜLSEVİN, Gürer, **Eski Anadolu Türkçesinde Ekler**, TDK Yay., Ankara 1997.

GÜNAY, Turgut, **Rize İli Ağızları**, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., Ankara 1978.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin, **Karahanlı Türkçesi Grameri**, TDK Yay., Ankara 2003.

IREMET, Faruk, **Dilimiz Zazaca, Zonê Ma Zazaki**, İremet Yayınları, Stockholm/Sweden 1996.

JACOBSON, C. M., **Zazaca Okuma Yazma El Kitabı**, Tij Yay., İstanbul 1999.

JOST, Gippert, **Zazaca'nın Tarihsel Gelisimi**, Frankfurt University 1996.

KARAHAN, Leyla, **Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması**, TDK Yay., Ankara 1996.

KORKMAZ, Zeynep, "Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler" **Türk Dili Üzerine Araştırmalar**, Birinci Cilt, TDK Yay., Ankara 1995, s. 205-216.

KÖKTEKİN, Kazım, "Doğubayazıt Ağzının Ses Özellikleri", **A. Ü. Türkiyat Enstitüsü Dergisi**, S. 33, Erzurum 2007, s. 1-9.

KÜÇÜKER, Paki, **Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağızları** (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 1988.

MANN, Oskar-HADANK, Karl, **Die Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siverek und Kor**. Leipzig 1932.

MİNORSKY, Vladimir, **İslam Ansiklopedisi**, "Kürtler" maddesi, s. 1089-1144.

NİKİTİN, Bazil, **Kürtler**, Deng Yay., İstanbul 1994.

OLCAY, Selahattin, **Erzurum Ağzı**, TDK Yay., Ankara 1995.

ÖZÇELİK, Sadettin, **Urfa Merkez Ağzı**, TDK Yay., Ankara 1997.

ÖZÇELİK, Sadettin-BOZ, Erdoğan, **Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı**, TDKYay., Ankara 2001.

ÖZER, Osman, **Karlıova ve Yöresi Ağızları** (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 1990.

ÖZKAN, İbrahim Ethem, **Ardanuç ve Yöresi Ağızları** (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1994.

ÖZMEN, Şeyda, **Muş Merkez Ağzı**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2007.

SAĞIR, Mukim, **Erzincan İli Ağızları**, TDK Yay., Ankara 1995.

SÜMER, Faruk, **Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları**, Genişletilmiş 3. Bas., Ana Yay., İstanbul 1980.

ŞAHİN, Hatice , **Eski Anadolu Türkçesi**, Akçağ Yay., Ankara 2003.

ŞELİÇ, H., **Zaza Gerçeği**, Dijle-Fırat Yay., Münih 1988.

TEKİN, Talat, **Orhun Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk**, Yıldız Dil Ve Edebiyat I, İstanbul 2003.

TEKİN, Talat, **Orhon Türkçesi Grameri**, Mehmet Ölmez Yay.,Ankara 2000.

TİMURTAş, Faruk Kadri, **Eski Türkiye Türkçesi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1981.

TOSUN, İbrahim, **Çemişgezek, Pertek ve Hozat Yöresi Ağızları**, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 1996.

TOSUN, İbrahim, **Doğu Anadolu Halk Ağızlarının Ortak Dil Özellikleri**, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van 2010.

TURHAN, Erdoğan, **Patnos Ağzı**, DTCF, Lisans Tezi, Ankara 1958-1959.

YILDIRIM, Faruk, "Türkiye Türkçesinin Ağızları ve Etnik Yapı: Çukurova Ağızları Örneği", **Türkbilig**, 2002/4, s. 136-153.

YILMAZÇELİK, İbrahim, **XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı (İdarî, İktisâdi Ve Sosyal Hayat)**, 2. Baskı, Elazığ 1999.

ZEYNELOV, F. R., **Türk Dillerinin Mukayiseli Grammatikası**, Bakü 1973.

ZÜLFİKAR, Hamza, "Van Gölü Çevresi Ağızlarının Özellikleri", **Ömer Asım Aksoy Armağanı**, Ankara 1978, s. 297-317.

ZÜLFÜ, Mehmet, **Dersim Tarihi**, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yay., Ankara 1994.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2481-2490, ANKARA-TURKEY

MEVLÂNÂ'NIN RUBÂÎLERİNDE "GÖNÜL" İSTİARESİ*

*Salih UÇAK***

ÖZET

"*Ben, hiç bir yere sığmam. Ancak mü'min kulumun gönlüne sığarım."*

Kudsî Hadis

Mevlânâ, gönül ehli ve aşk rehberi olarak bütün zamanların en önemli mistiklerinden biridir. O, "benlik" dünyasından "birlik" dünyasına geçerken evrenselleşen bir entelektüeldir. Onun aşkla yoğrulan aşkın(transendantal) dili, derin ve zengin bir mâna dünyasıdır. Hâl lisanı ile kâl lisanının bütün renklerini aynı anda ve aynı ustalıkta kullanan Mevlânâ, mâna ehline doyumsuz bir duyuş ve düşünüş alanı açmıştır.

Kesreti farkedip vahdete kanat açan Mevlânâ, bir sûfî olarak dilin mecaz ve imgelerini Hak esrarının keşfi ve ifşası için kullanmıştır. Hiç şüphe yok ki Mevlânâ, bir imâ ve işaret üstadıdır. Söylediği veya gizlediği her ifadeden çıkarılabilecek mânalar vardır. O, dile gelmeyeni, söze sığmayanı sözsüz, harfsiz ifade etmek gerektiğini söylese de; bir dil üstadının şifreleri ile bizi Hakkı anlamaya ve keşfe çağırıyor.

Bu çalışmada Mevlânâ'nın rubâîlerinde bir imge(sembol) olarak kullandığı "gönül" istiaresi (metaforu) üzerinde durmaya çalıştık. Çalışma ile ilgili binden fazla rubâî inceledik. Bu incelemede rubâîlerde kullanılan "gönül hâllerini"; *poetik mekân olarak gönül, gönül mihmanı, gönül(aşk)-akıl ikilemi ve gönül teşbihleri* gibi çeşitli alt başlıklarla konuyu ele aldık. Her sufi gibi Mevlânâ da gönlü, zengin bir imaj ve istiare olarak kullanmayı tercih etmektedir.

Mevlânâ'ya göre hududu olmayan gönül, kudsi hadiste okunacağı üzre, hiçbir yere sığmayan "Mutlak Güzel"in daimi mekânıdır. Tecelligâh-ı ilahî olarak gönül, çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, Rubai, Gönül, İstiare, Poetik Mekan.

---

* Bu makale, Celal Bayar Üniversitesi ile Medar tarafından gerçekleştirilen "Hz. Mevlânâ ve Tasavvuf Geleneği Sempozyumu" (9–10 Ekim 2010 Manisa) nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Okutman. Erbil Selahaddin Üniversitesi-IRAK, El-mek: salihucak21@hotmail.com

THE METAPHOR OF "HEART" IN MEVLANA'S RUBAIS

ABSTRACT

Mevlana, as a person of the heart and the guide of the love, is one of the most important mystics of all the ages. He is an intellectual who has been become universal while passing from the world of ego to the world of unity. His transcandental language that integrated with love, is a deep and rich meaning world. Mevlana who used all the colours of both behavioral language and verbal language simultaneously and also skilfully, created an insatiable feeling and thinking field for the man of meaning.

Mevlana who realised multiplicity and opened wings towards the unity, used the metaphors and symbols of the language for the exploration and the disclosure of God's mystery. No doubt that Mevlana is a master of implication and signal. There are some meanings that can be infered from each expression he revealed or concealed. He says that it is essential to express things that cannot be told by using statements, without letters and words and he invites us to explore and understand God with the codes of a language master.

In this study we have intended to emphasize the methafor of 'heart' that Mevlana used as a symbol in his rubais(stanzas).We have analyzed over a thousand rubai about this study. In this examination we have dealt with 'heart states' ,used in his rubais, under some subtitles such as heart as poetic space, guest of heart, the dilemma of heart(love)-mind, and similes of heart. Like each sufi Mevlana prefer to use heart, as a rich image and metaphor.

According to Mevlana, heart that hasn't got a border, is the perpetual home for the Absolute Beauty(Allah) that cannot be fitted anywhere and this can be read in the sacred hadith(hadis).'Heart' as a divine reflection, forms the main part of our study.

Key Words: Mevlana, Rubai, Heart, Metaphor, Poetic Space.

Giriş

Klasik Şiir, soyut ve ideal olan estetik değerin peşindedir. Bu değer, tasavvufun etkisiyle kendine özgü bir dil geliştirmiştir. Mecaz ve istiarelerle örülü olan klasik şiir, sembolik boyutuyla dikkat çeker. Bilindiği üzere günlük dil, metafizik ve sembolik hakikatleri ifade etmede yetersizdir. Bu nedenle mutasavvıflar, gönül dilini oluşturmuş, ima ve işaretle söyleşmiştir. Klasik şiirimizi beliğ bir şekilde ifade eden şu mısralar bu gerçeği ortaya koyuyor:

"İma ile söyleşirdi her gah

Yoğdı deheni ne yapsun ol mah."

Metafizikten bahseden bir şiirin dili elbette sıradan olamazdı. Bu bağlamda klasik şiirimizde kullanılan dil pek tabii olarak *ayrıcalıklı bir dildi (*Koç 2009, 166). "*Şiirde hikmet vardır." (Hadis)* düsturu ile bu vadiye giren mutasavvıf şairin şiiri, bir remiz ve mecaz deryasıdır.

Mutasavvıflar, âlemdeki esrarı tefekkür ederken, sıradan dilin dışında simgesel dili daha çok tercih ederler (Yıldırım, 2006).

Aşk makamının daimi sûfîlerinden Mevlânâ, kullandığı dil ile mana âlemini açıkar kılmaya imkan bulmuştur. Tasavvufî şiir dili, şüphesiz ki spesifik bir dildir. Bu mecazî dil, bize hakikatin kapısını açar.

Mevlânâ'nın şiiri, bereketli bir hikmettir, insanın iç dünyasına kıvrılan mistik bir yoldur (Özkan 2006,18). Mevlânâ'nın şiiri, insana "şah damarından daha yakın olan" (Kuran, 50/16) Allah'a yaklaşmak ve O'nu sürekli yeni mecazlarla tasvir etmek, ulviyet ve azametini renkli sembollerle yansıtmak üzere girişilen daimi bir gayrettir (Schimmel 2003, 69).

Bu girizgâhtan sonra konumuzun ana eksenini oluşturan "gönül" istiaresinin alt başlıklarına geçebiliriz. Şimdi rubâîlerindeki gönlün metafizik boyutlu mekânı üzerinde duralım.

1. Poetik Mekân Olarak Gönül

Sûfî inancında zaman ve mekân soyut kavramlardır. Mekân kevne, yani var olan şeye bağlıdır; var olan ortadan kalkınca mekân da ortadan kalkar. Halbuki mevcut olan kendiliğinden var olandır. Gerçek var olan Mutlak Varlık olduğununa göre zaman da mekân da soyuttur.

Tasavvufî şiir, soyut ve ideal olan üzerine bina edildiğine göre, bu şiirdeki zaman ve mekân kavramları metafizikî boyutları ele alınmalıdır.

Mevlânâ'nın rubâîlerinde *gönül*, bu bağlamda ütopik bir mekân olarak karşımıza çıkar. Gönül, reel olmayan bir dünya, uçsuz bucaksız bir mekândır. Bu şiirsel mekân, aşkla güzelleşen ve sevgiliyle vuslata erişilen kutsal bir mekândır.

Gönül, tecelligah-ı ilahidir. Hiçbir zaman ve mekâna sığmayan Allah gönle sığar. Gönül aşk mekânıdır. Beytullahtır. Sevgilinin, Mutlak Güzel'in ikamet ettiği yerdir (Kılıç 2007, 184).

Gönül, âşkla maşukun buluştuğu tenha mekândır. Bu mekân her türlü kem gözden uzaktır. Burada maşukun rakipleri barınamaz. Şimdi aşkın, ilahi sırların mahallesi gönüldür. O, âşkla maşukun mahremidir. Her mekân O'nundur, aynı zamanda O'nun mekânı, mekânsızlıktır.

> *Dedim ki: "Ey benim sevgili güzelim! Senin evin nerede bulunur?" dedi ki: "Senin yıkılmış viran olmuş gönlünde!" Ben güneşim, yıkık yerlerin ta içine vururum, aydınlatırım. Ey aşk sarhoşu! Senin de evin yıkılsın, yıkılsın da senin harap gönül köşkün benim evim olsun.(919)*[1]

Mutlak Varlık'ın evi, mekânı gönüldür. Özellikle de yıkılmış, viran olmuş gönüllerdir. Allah'ın hazineleri yıkık gönüllerdir. Kalpte ve ruhta kaim olan Allah, esas itibariyle hiçbir mekâna sığmaz. Gönül, mücerret olarak olarak O'nu barındırır. Bu yüzdendir ki, gönül ülkesi bütün mutasavvıflarca kutsal kabul edilir. Çünkü aşığa en sevimli olan yer, hiç kuşku yok ki sevgilinin ikamet ettiği yerdir.

> *Ey yüzü gönül Kâbe'si, can kıblesi olan güzel, gamından mum gibi yandım, yakıldım, eridim. Ey can şulesi, örtüyü kaldır, yüzünü aşığa göster, göster ki âşık, kendi elleriyle can hırkasını yırtsın parçalasın.(818)*

> *Ey benim canım, ey benim cihanım! Senin yüzün bana kıble olalı, ne Kâbe'den haberim var, ne kıbleyi gösterenden. Zaten senin yüzün olmadıkça kıbleye dönmenin*

[1] Bu çalışmada kullanılan rubâîler: Mevlâna(2006); Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler-Rubâîler) C.4, (Haz. Şefik Can) , Ötüken Yayınları, İstanbul adlı eserden alınmıştır. Parantez içinde verilen rakamlar rubâî numarasını göstermektedir.

imkanı yoktur. Zira bu kıble tenlerin, kalıpların kıblesidir, senin yüzünse can, gönül kıblesidir. (838)

Gönül, yukarıdaki rubâîlerden de anlaşılacağı üzere, Kâbe ile eş değerde kabul edilmektedir. Hatta mutasavvıflar çoğu kez gönlü Kâbe'den üstün tutarlar. Gönül Kâbe'si iç yönelişlerin merkezileştiği yerdir. Gönül Hak binasıdır. Kâbe'yi Hz. İbrahim, gönlü Allah inşa etmiştir. Kâbe, bugüne dek çeşitli sebeplerle yıkılmış fakat yeniden inşa edilmiştir. Ancak gönül böyle değildir. Sonlu somut, yani Kâbe'nin inşası kolay, sonsuz soyutun yani kalbin inşası zordur (Ethemoğlu 2005, 232).

Yunus Emre der ki:

"*Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil*

Yetmişiki millet dahi elin yüzün yumaz değil" (Güzel 2009, 216)

Gönül kırmak, Kâbe'yi yıkmaktan daha kötü bir fiil olarak telakki edilmiştir. Çünkü gönül, bizzat yaratıcı tarafından inşa edilmiş ve oraya sultan kabul edilmiştir.

Başka bir yerde Yunus şöyle devam eder:

"Gönül Çalabın tahtı

Çalab gönüle baktı

Kim gönül yıkar ise

İki cihan bedbahtı" (Güzel 2009, 301)

Burada belki Kur'an'da geçen bir hadiseyi hatırlamak lazım. Fil suresinde anlatılan hadisede Ebrehe ve ordusu Kâbe'yi, yani Beytullah'ı yıkmaya gelir. Ancak Ebrehe ve ordusu öyle bir yenilgi alır ki hakikaten her iki cihanın bedbahtı olur. Bu bağlamda Allah kendi evini somut olarak korumuştur. Ancak soyut olan gönlün korunması bizzat kula bırakılmıştır. Kul onu her türlü tehlikeye karşı korumak mecburiyetindedir.

Büyük şair Fuzûlî bir beytinde Beytullah'ın mümin bir gönül olduğunu şöyle ifade ediyor:

Fuzûlî hâlâ olmaz suret-i dil dost fikrinden

Bu manâ ki beytullah derler kalb-i mümindir.

Yunus başka bir şiirinde, farz olan hac dışında, yüz kere Kâbe'ye gitmek yerine, yaralı bir gönlü ziyaret etmeyi daha üstün görmektedir:

Duruş kazan, yi yidür bir gönül ele getür

Yüz Kâbe'den yigrekdür bir gönül ziyareti…(Güzel 2009,361)

Sevgilim, senin sayende gönlüm güllerle , yasemilerle dolu. Senin lûtfuna, ihsanına nail olmuş benim gibi kim var? Candan ve cihandan vazgeçmek zor değildir, asıl zor olan şey, mahallenden ayrılmak, senden uzak düşmektir. (206)

Gönül, sevgi şehridir. Âlem-i ervahın merkezidir. Buradan uzaklaşmak, sûfî için ayrılıkların en elemlisidir. Sûfî, daima orada onunla olmak ister. Bir an bile ondan ayrı olmak istemez. Maşuk, her daim orayı şereflendirir. Orayı mamur kılan maşuktur.

Ey can! Senin gönlünden, benim gönlüme bir yol vardır. Benim gönlüm, o yolu araştırmak hususunda uyanıktır. Çünkü gönlüm, berrak, duru su gibi hoştur. Berrak duru su ise aya ayna tutar. (234)

Tasavvufî bakış açısına göre, âlem tecelli ile yaratılmıştır. Mutlak Güzel, kendini görmek ve göstermek istemiş ve bu aşk ile âlemi yaratmıştır. Âlem, Allah'ın kendini gösterdiği aynadır. Bu ayna sembolü gönüldür. Aynada hile ve aldatma olmaz. Ayna, bakanın kendi suretinden başka bir şeyi değildir. Mevlânâ da yukarıdaki rubâîde bu sembole vurgu yapmaktadır. Gönül kitabını hakkıyla okuyan her sûfî gibi O da gönülden gönüle giden yolu bulmuştur. Gönlün içini süsleyen güzel, orayı her türlü necastten arındırmış ve berrak bir suya yani aynaya dönüştürmüştür.

Tasavvufî hayatın merkezi gönüldür. Hâle ait bütün faaliyetler gönülde meydana gelir. Gönül, tasavvufî bilginin marifet ve irfanın kaynağı; keşif ve ilhamın meydana geldiği yerdir. Gönül tecelli aynasıdır. Allah, isim ve sıfatları ile gönülde tecelli eder (Güler 2004).

Gönül, Allah'ın cemalinin ilahi güzelliğinin sureti olduğundan ayna sembolü ile ifade edilmiştir. Sureti olmayan ayna, ezelden beri ruhla yoldaş olan Güzel'i kendi sureti ile yansıtmıştır.

Mevlânâ, Allah'ın güzelliğinin yeryüzüne ve insanlara tıpkı ayın suya aksettiği gibi aksettiğini söyleyerek, aslında maşukun âşık için Allah'ın güzelliğinin sadece bir katresi olduğunu düşünmesini istediğinden âşık maşuka hayrandır ve onu güzel bulur. Nitekim Allah aşığının yüzü de gönlü gibi daima Allah'tan gelen bir nur ile nurlanır. Bu nur öylesine parlaktır ki kendindeki tüm benlik duvarını yıkmış, kendinden herhangi bir tasavvur dahi bırakmamıştır.

> *Gönül kanatlarını açtın, varlık ovasına uçtun gittin. Senin gönlünün o geniş alanında, sonsuzluğunda ova küçüldü, kayboldu, yok oldu. Senin gönlüne nazaran ova nedir ki? Yedi gök bile senin gönül denizine açılmış bir avuç gibidir. (299)*

Gönül, göklerden yüce, göklerden geniştir. Mevlânâ'ya göre her şeyin bir hududu, bir sayısı vardır; fakat gönül aynasının hududu yoktur. O suret, O Mutlak Güzel göğe, arşa, ferşe, âlemlere hiçbir yere sığmaz. Ancak ve yalnız gönle sığar. Aşağıdaki rubâîler, gönlün hudutsuzluğunu ortaya koyuyor.

> *Bu şaşılacak bir şeydir ki, yar benim gönlüme sığıyor. Binlerce tenin canı, bir tene sığıyor. Bir buğday tanesinin içinde binlerce harman bulunuyor. Bir iğne gözüne de, yüzlerce âlem sığmış. (355)*

> *Seviniyorum ki, gamın gönlüme sığıyor. Çünkü senin gamın, aydınlık bir yere sığar. Göklere ve yere sığmayan o gam iğne gözü gibi olan bir gönlün içine sığar.(356)*

> *Sevgilim, hangi gönülde senin sevgin gizli değilse, o gönül imansızdır, o gönül müslüman olamaz. Bir şehirde sultanın heybeti görülmüyorsa orası yıkık bile olmasa sen orayı yıkılmış, viran olmuş say. (522)*

Hayâlî'nin, "*Cihan-ârâ cihan içindedir ârâyı bilmezler/ Ol mâhiler ki derya içredir deryayı bilmezler"* beyti, gönülde gizlenen güzelin keşfedilmediğini, marifetullahtan uzak olanların bu gerçeği fark edemeyeceklerini anlatıyor. Mevlânâ da rubâîsinde bu hakikati şöyle ifade ediyor:

> *"Senin canında bir can vardır. Sen o canı ara! Senin tenin dağında çok kıymetli bir inci bulunmaktadır. Sen o inci madenini ara! Ey Hak yolunda yürüyüp giden sûfî! Eğer arayabiliyorsan, onu sen kendinde ara, dışarıda arama! (24)*

Divanında yine mealen şöyle diyor Hz. Mevlânâ : "*Ne aptaldır o adam ki, sevgili onun evindedir de O eve gelmez, boş yere olmayacak yerlerde koşup gezer."* Gönül gözü kapalı olan görme yeteğini kaybetmiştir. Halbuki sûfî, gönül tahtında sultan olan sırr-ı süphanı taşır. Cihanın her zerresinde Hakk'ı görür (Emiroğlu 2005, 90).

Derviş Yunus gönül güzelininin Kâbe'de ya da Kudüs'te değil de kalpte aranması gerektiğini ifade eder:

"Dervişlik baştadur, tacda değildür

Kızdurmak oddadır, sacda değildür

Ararsan mevlayı kalbinde ara

Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildür."

Bil ki, sevgilim herkesten gizlenmiştir. Her türlü zan ve tahminin dışındadır. Fakat ay gibi apaçık gönlümde parlamakta, tenimde can gibi kaynaşmış bulunmaktadır. (823)

2. Gönül Mihmanı

Ey can, haberin var mı; sevgilin kimdir? Ey gönül, haberin var mı; misafirin kimdir? Ey ten! Sen her türlü hile ile kaçamak yolu arıyorsun. Halbuki, o sevgili seni çekiyor. Bak, gör ki, seni arayan kimdir?(255)

Gönül sırça bir saraydır. Bu sarayın tek misafiri vardır; O da Güzeller Güzeli Mutlak Varlıktır. Gönül, misafiri için hanesini kesretten tasfiye etmeli, onu tezkiye edip temizlemeli, tezyin ve teşrif etmelidir. Zira atalar, " *Padişah konmaz saraya, hane mamur olmadan*" demiştir. Sûfî bilir ki, "İlahi maşuka kavuşmanın yegâne yolu sürekli arınma ve Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaktır."(Schimmel 2004:150).

Sevgilim! Ne vakte kadar bize, uzaktan seyirci olacaksın? Biz çare bulucuyuz. Aşk bizim çaresiz bir zavallımızdır… Can kimdir? Beşikte yatan aciz bir çocuğumuz. Gönül kimdir? Bir garip, avare konuğumuz. (37)

Gönül kimdir?... Bir garip, avare konuğumuz… Mevlânâ, akıl makamı ve saltanatın tek merkezinin gönül olduğunu, gönül konuğunun kainatın şahı olduğunu paradoksal bir ima ile ifade ediyor. Gönlü süsleyen mihman her daim orada ikamet etmelidir ki, gönül neşelensin, gamsız olsun.

Bu evde bir ışık vardı, ne oldu? Şimdi nerdedir? O ışık gözde idi. Şimdi gönüllerdedir. Hoş bir hayal gibi geldi, gönülde oturdu, kalktı. Hayır, hayır gönülden gitmedi, hala da bizim gönlümüzdedir. (106)

Ey benim gönlümün içinde oturan! Gel gönülde oturma vakti geldi. Ey tövbeyi bozan! Gel tövbeyi bozma zamanı geldi. Ey böyle güzel, hoş renge giren, gül renkli şarap! Gel, gül gibi elden ele gezmek vakti geldi. (173)

Gönül ile sevgiliyi ayrı ayrı düşünmek hatadır. Gönül ile sevgiliyi aynîleştiren sûfî, insan-ı kâmil olmuştur. Onun ulaştığı makam fenafillahtır artık. Bu makamda benlik ortadan kalkar. İkilik, şek ve şirk yerini birliğe bırakır. Hz. Peygamber bir hadis-i şerif'inde; "*Kişi sevdiği ile beraberdir*" diyor. Mevlânâ da buna mukabil diyor ki;

Gönlümün içi de dışı da O'dur. Beden de, can da, damar da, bütün O'dur. Artık böyle bir yere imansızlık ve iman nasıl sığar? Bu halde nasıl olur da benim varlığım kalır? Ben artık yokum, bütün varlığım O olmuştur. (224)

Kur'an'da söyle buyuruluyor: *"Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır"(Kur'an 2/115)* Allah'ı var olan her şeyde arama arzusu sadece tasavvufî bir boyutta değil, her mümin için olması gereken bir arzu olmalıdır. Mevlânâ, *Onu kendinde ara* derken kastettiği budur.

Ey özden, içten haberi olmayan, dış görünüşe aldanan, madde ile gurura kapılan, aklını başına al! Senin ruhunda, gönlünün içinde bir dost var…(225)

Yunus, "*Dostun evi gönüllerdir / gönüller yapmaya geldim"* der. Hakikatin keşfinde sûfî herşeyden evvel kendinden başlar. Bilir ki iman şirki kabul etmez. Kalpte iki sevgi olmaz. İki sevgili aynı anda aynı yerde barınmaz. Gönüldeki dostu bulan, başka dost asla aramaz. Çünkü ehl-i dil bilir ki, "*Âşıkla maşukun arasına bir kıl bile sığmaz"...*

> *Hak yolunda giden erenlere, ayak olmayan baş eksik olsun. O gönül ki, candan o sevdaya gark olmaz, yok olsun... dediler ki: " Âşıkla maşukun arasına bir kıl bile sığmaz." Bu sebepledir ki, bir kıl kesildiğim halde oraya sığamadım. (259)*

Kur'an'da şöyle buyuruluyor: "*Nerede olursanız olun, Allah sizinle beraberdir."* (Kuran 57/4). Sûfîlere göre insana gerçek dost olarak Allah yeter. Hakka teslim olan kişi, gönlündeki güzelden haberdardır. Bu bağlamda sûfî dünyanın her türlü gamından, kederinden uzaktır.

> *Gönlümde perileri bile kıskandıran bir güzel mevcutken, bu dünyada, benim gibi neşeli ve mutlu kim vardır? Allah'a and olsun ki, ben neşe olmadan yaşayamam. Ben gam denen bir şey varmış diye işitiyorum, fakat onun ne olduğunu bilmiyorum. (246)*

> *Hekimi büyüleyen, onun gönlünü kapan bir güzele, hekim ne ilaç verebilir? Ona nasıl bir ilaç tavsiye edebilir. O yar, güzelliğinin bir zerresini gösterse, vallahi hekime de bir başka hekim gerekir. (543)*

Gönül sultanı, sırça sarayında hükmünü sürdüren, perileri dahi kıskandıran bir güzeldir. Her güzelde olduğu gibi bu güzelin de sitemleri, katlanılacak zulümleri vardır. Ancak âşık bütün bunlardan hoşnuttur. Aşağıdaki rubâîlerde mevlânâ bu gerçeği dile getiriyor:

> *Senin sofrandayım, seninle birlikteyim. Hem de senin misafirinim. Hem senin topluluğuna katılmışım. Hem de perişan olmuşum. Gel, gönlün sırça sarayında taht kur, hükmet. Ey güzelliği perileri bile kıskandıran güzel. Sen bir perisin. ... (781)*

> *Sen benim gönlümün sultanısın, sen bana sultanlık et, hükmünü yürüt, istediğin zulmü yap, sitemlerde bulun; şikayetçi değilim. Yaptıkların helal olsun! Elinde şarap dolu bir kadeh var, bana bir şey sorma, sen o kadehi bana ver de, ne istersen onu yap! (863)*

> *Sevgilim, güzelim, kim giderse gitsin, tek sen gitme! Ey bizim ruhumuza çok yakın olan dost! Ey gamımıza ortak olan yar! Sen gitme, kadehi doldur, şarap sun, hep şeker gibi tatlı tatlı gül. Ey güzelliği âlemi süsleyen! Ey görenleri büyüleyen saki, sen gitme! (930)*

Miskin Yunus gönlün mihmandarlığı dolayısıyla gönlü yüceltir ve Kâbe ile karşılaştırarak şöyle der:

> *"Gönül mi yiğ Kâbe mi yiğ*
>
> *Eyit bana aklı eren*
>
> *Gönül yiğ durur zire kim*
>
> *Gönüldedür dost turağı"* (Güzel 2009, 253)

> *Ey gönlümün kapısını açıp içinde oturan! Orada senden başkasını aramam. Zaten senden başkası nerede?...(1055)*

> *Ne ben benim, ne sen sensin, ne de sen bensin. Hem ben benim, hem sen sensin, hem sen bensin. Ey güzel! Seninle öyle bir haldeyim ki, yanılıyorum, acaba sen ben misin, yoksa ben sen miyim? (1120)*

Bu rubâî, Hallâc-ı Mansur'a "*Ene'l Hak*" dedirten makamın dilinden söylemiş bir rubâîdir. Bu rubâî, aşkın tekliğine nail olanın ikrarıdır. Nesimî'yi dara çeken, Cüneyd'i belalara gark eden aşk ateşinin dışa vurumudur bu rubâî.

3. Gönül (Aşk) - Akıl İkilemi

Gönül, yokluk deryasıdır. Akıl, bu deryada noksandır. Yaradılış sırrına ermek isteyen insanın cüz'î akılla yol alması mümkün değildir. Yapılacak şey aşkla yola koyulmaktır. Aşkın kanatlarıyla fenaya varmaktır.

Akıl, Cebrail gibidir. Aşk makamına-katına- çıkamaz (Tura 2009, 32).

Biz aşkın âşıkıyız. Çünkü aşk kurtuluştur. Can Hızır gibidir. Aşk ise ab-ı hayata benzer. Aşk padişahından beratı olmayana yazıklar olsun! (89)

Ey aşk hastası gönül! Kendine gel, cesur ol. Bugün yiğitlik göstercek bir gündür. Ben senin aşkına bağlıyım. Yabancı durmanın yeri değildir. Aklın tedbirine tasarrufuna giren her şeyi bırak, şimdi divanelik zamanıdır.(256)

Mevlânâ da her sûfî gibi, akılla idare edilen aşkın aşk olmadığını bilir. Ona göre aşkta aklın tasarrufu olamaz.

Cüz'i akıl, aşkı ve aşkın halleri anlayabilecek durumda değildir.

Ey akıl, var git, burada hep âşıklar var. Tek akıllı bile yok. Sen kıl kesilsen, yine burada sığacak yer bulamazsın. Gündüz oldu. Gündüz yakılan her ışık, uyandırılan her akıl mumu, aşk güneşi karşısında hiçbir işe yaramaz, rezil, rüsva olur. (260)

Fenafillâh makamı, Mevlânâ için varlığın Allah'ın güzelliği karşısında yaşadığı hayrettir. Bu makam her insanın ulaşabileceği bir yurt olmamasından Allah âşık kullarına bu âlemden sırlarını aşk ile sunmakta, kendisine âşıkları davet etmektedir. Ancak bu bilgiler aklın alabileceği türden değildir. Bu sebepledir ki âşıklara mecnun denir. Mesnevî'nin birçok yerinde aklın aşk karşısındaki konumunu sorgulayan Mevlana, aklı aşkın merkebi gibi görmekte ve aşkı anlayamamakla suçlayarak aşkın hizmetkârı yerine koymaktadır:

"Aşkı anlatmış akıl, aciz eşek

Aşkı yalnız şerh eden aşk oldu tek ." (Mesnevi C.I, 19/120)

Kur'an'da "*Onların kalpleri vardır, aklederler* ." (Hac, 46) mealindeki ayet, insanı ciddi anlamda tefekküre mecbur eden bir ayettir. Ne demek *"kalpleri vardır, aklederler?"*... Neuzubillah!... Doğu – Batı düşünce sistematiği içinde sanırım en ayırıcı fark budur. Doğulu genel olarak kalbi, batılı aklı önceler. Fikri akımlar, sanat telakkileri, bakış açıları hep buna göre temellenmiştir. Doğunun bu mistik yaklaşımı, akıl ve kalp arasındaki münasebette hep kalbî olanı seçmiştir. Meseleleri değerlendirirken doğulu da batılı da hep bu zaviyeden değerlendirir.

Akıl geldi, âşıklara öğüt vermeyi tasarladı, gitti, yola oturdu. Yol kesmeye başladı. Gelen geçen âşıklara nasihat ediyordu. Fakat âşıkların başında nasihat kabul edecek yer bulamayınca hepsinin ayaklarını öptü, sonra başını alıp gitti. (290)

Aşkın olduğu yerde akıl olmaz. Yukarıda da ifade edildiği gibi akıl, aşkı anlayıp açıklayabilcek durumda değildir. Ona düşen aşkın olduğu yerden uzaklaşmaktır. Ona boyun eğip hürmet etmektir.

Ey gönül! Sen bu olayda, bizim sırdaşımız ol! Ey can, sen de gönlün görüşlerini uygun bul kabul et! Ey sabır, sende gamı çekecek, derde katlanacak güç, takat yok. Ey akıl; sen de bir çocuksun, git çocuklarla oyun oyna! (897)

Ey akıl; sen de bir çocuksun, git çocuklarla oyun oyna!... Aşkta akla biçilen rol budur. Akıl, gönül kapısında el pençe divan duran emir subayıdır ancak.

Ey uyku, bu gece git, oturmaya kalkışma, eğer gitmez otururşan, gönül ateşinden zarar görürsün. Ey akıl! Sen de git, çünkü boş sözler söylüyor, gevezelik ediyorsun. Ay aşk! Sen gel, zira sen çok ağırbaşlısın. (1127)

Sen bana: "Delisin, sende deli huyu var." dedin. Asıl deli sen sin ki, âşıkta akıl arıyorsun…(1166)

Evet, âşıkta akıl arayan delidir… *"Lâ ilâhe illal-aşk"* diyen ehl-i dil için cüz'i aklın aşk karşısında ciddi bir değeri yoktur. Mum alevinin güneş karşısında bir değer taşımaması gibi.

4. Gönül Teşbihleri

Gönül, pek çok varlığa teşbih edilmiştir. Hatta gönül teşbihleri ile teşhisleri bazen iç içe geçmiştir. Mevlânâ, gönlü Allah'ın hazineleri olarak kabul edilen viranelere benzetir:

Bize dost olan bir can vardı, o can bize yabancı oldu. Hekim olup hastalıkları tedavi eden akıl da deli divane oldu. Padişahlar bütün hazinelerini yıkık yerlere, viranelere gömerler. Bizim viranemizse (yıkık gönlümüzse) dostun hazinesinden ötürü virane olmuştur.

Başka bir rubâîde gönlü, aşk yoluna giren, sevgiliye kavuşmak isteyen bir kuşa benzetir. Ancak bu teşbihte kuşun gayretini açıkça ifade eder. Zira gayret olmadan hayret olmaz.

Ey gönül! Lafla, dedikodu ile bu aşk yolunu sana vermezler. Yokluk kapısından geçmeden, sevgiliye kavuşamazsın. Onun kuşlarının uçtuğu havada kanat çırpmadıkça, sana kol kanat vermezler. (507)

Gönül, aşk kovasıdır. Aşığın ve maşukun buluşma mekânıdır.

Gönül, senin yerini tutacak bir kimseyi asla aramaz. Senin vuslat gülünden başka, hiçbir gül koklamaz. Sevginden başka kimsenin sevgisi asla orada bitmesin diye, aşkın gönül ovasını çorak hale getirdi.(641)

Gönül, rebabtır. Rebab, gönülde gizlenmiş olan hazinenin farkındadır. Gönlün feryadı, gönlün bütün iniltisi bundandır:

Gönüller rebab gibidir. Sevgilim, senin aşkın, rebabın yayına benziyor. Bu yaycağızın, rebab üzerinde gidip gelişinden gönüller inliyor, feryad ediyor. O yayın yapılması için kıl lazımdır; ama düşünce, tasa bir kıl bile olsa araya sığamaz.(829)

Ey gönlümün rebabına mızrap vuran! Rebabın çıkardığı bu iniltiden gönlümün cevabını dinle: " her viranede bir define saklıdır. Benim gönülmün harabesinde de yalnız aşk definesi saklıdır." (874)

Gönül, teşbih edilen her varlıkta farklı boyutları ile yer alır. Temelde bu teşbihler, her bir varlıkta tecelli eden Mutlak Varlık'ın bir özelliği ile ilgilidir.

***5.* Sonuç**

Mutasavvıflar, tasavvufî düşüncede özellikle fenâ ve bekâ hâli için sürekli yeni semboller bulma uğraşı içinde olmuşlardır. Klasik şiirin bir gelenek şiiri olduğundan hareketle denebilir ki,

hemen hemen bütün klasik şairler benzer mecaz ve istiareleri kullanmışlardır. Ancak temel ayırıcı özelliğin söyleyiş (üslûp) olduğunu biliyoruz. Şairi farklı kılan da bu söyleyiş farklılığıdır. Her edebî dönemin büyük şairleri vardır. Sesi, soluğu, şiir rengi farklı olan şairler sadece kendi dönemlerinde değil, her dönemde kabul görmüşlerdir. Zaman ve mekân aşan bu şairlerden biri de Mevlânâ'dır.

Mevlânâ, ömrü boyunca gönül remzi peşinde koşan bir sûfîdir. Gönül, tasavvufî düşüncenin en önemli sembollerinden biridir. Sûfî, Hak yolda yürürken yapması gereken en önemli ödevlerinden biri gönlü saflaştırmaktır. Mevlânâ, tasavvufî inkılâbın merkezi mekânı olan gönlü, Mutlak Varlık ile aynîleştirmiştir. O, dile gelmeyeni, söze sığmayanı sözsüz, harfsiz ifade etmiştir. Biliyoruz ki, retorik; metaforiktir. Metaforik dilin en güzel örneklerini O'nun Divan'ında ve Mesnevi'sinde görmek mümkündür. Gönül metaforunu, mekânın poetiği içinde anlama ve açıklama amacımız, Mevlânâ'nın engin denizinde küçük bir dalgalanma oluşturma çabasından başka bir anlam ifade etmiyor.

KAYNAKÇA

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul 2005.

EMİROĞLU, İbrahim **Sûfî ve Dil (Mevlâna Örneği)**, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

GÜLER, Zülfi, "Şeyh Galip Divanında Ayna Sembolü" **F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, C.14, S.1, Elazığ (2004):103–121.

GÜZEL, Ragıp, **Yunus Emre Divanı**, Çelik Yayınevi, İstanbul 2009.

GÖLPINARLI, Abdülbâki **Mevlânâ Celâleddin**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul1985.

İbn Hazm**, Güvercin Gerdanlığı,** Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

KEMİKLİ, Bilal, **Şiir ve İrfan**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009

KILIÇ, Mahmut Erol, **Sûfî ve Şiir**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

KOÇ, Turan, **İslam Estetiği**, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

MEVLÂNA, **Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler-Rubâîler**) C.4, Haz. Şefik Can, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

MEVLÂNA, **Mesnevî-i Mânevî**, C.I-II, Tercüme Ahmet Metin Şahin, Kaynak Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZKAN, Senail, **Mevlâna ve Goethe**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZTÜRK, Y.Nuri, **Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan**, Boyut Yayınları, İstanbul 2000.

PÜRCEVADİ, Nasrullah, **Can Esintisi –İslam'da Şiir Metafiziği-** Çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yayınları, İstanbul. 1998.

SCHİMMEL, Annemarie, **Ben Rüzgârım Sen Ateş**, Çev. Senail Özkan, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.

SCHİMMEL, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004.

TURA, M.Nusret, **Aşk Yolu (Rah-ı Aşk III**), İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

YILDIRIM, Ali, "Renk Simgeciliği ve ġeyh Galib'in Üç Rengi" **Milli Folklor**, S.72, Ankara, (2006): 129–140.

YILDIRIM, Suat, *Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 2001.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2491-2504, ANKARA-TURKEY

KUTADGU BİLİG'İN KAHİRE NÜSHASI ÜZERİNE NOTLAR I

Erdem UÇAR[*]

ÖZET

Kutadgu Bilig hakkında günümüze değin birçok araştırma ve monografi çalışması hazırlanmış, ancak bu araştırmaların çok az bir kısmı eserin metni ve nüshaları ile ilgili olmuştur. Reşit Rahmeti Arat'ın (1900–1964) esere ömrünün yarısını vakfedip ortaya mükemmel bir neşir ve tercüme koymuş olması ile Arat'ın ilmî otoritesi, KB'nin metin sorunlarına mesafeli yaklaşılmasında temel sebep olmuştur. Reşit Rahmeti Arat'ın metin neşri üzerine en dikkate değer ve doğrudan yapılan tespitler, Robert Dankoff'a aittir. Dankoff, Arat'ın en büyük hatasını, üç yazmaya da eşit olarak değer verip asıl metni ortaya koymada herhangi bir prensiple hareket etmeden keyfî bir uygulama tatbik etmesinde görür. Dankoff, Arat'ın tespitlerini de dikkate alarak metnin nüshalarının teşekkül şemasını hazırlamış ve eserin nüshalarının 6 aşamalık bir süreçten geçtiğini ileri sürmüştür. Buna göre, Fergana nüshası ile Kahire nüshasına kaynaklık eden, ama elimize ulaşmayan X nüshası, üçüncü evrede oluşan Ana nüshaya (Archetype) dayanmaktadır. Kahire ve Viyana nüshası doğrudan aynı kaynağa gitmez, Viyana nüshası Kahire nüshasının neşet ettiği kaynaktan (X nüshası) değil, Kahire nüshasının neşet ettiği kaynaktan gelen ve elimize ulaşmayan bir Y nüshasına dayanır. Viyana nüshasının 1439'a, Kahire nüshasının 1367 öncesine ve Fergana nüshasının da muhtemelen XIII. yüzyıla ait olduğuna bakılırsa, elimizdeki üç nüshanın da Yūsuf Ḫāṣ Ḥācib'in kaleminden çıkmadığını veya onun müşahedesi altında yazılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu nedenle, KB metin neşri çalışmaları ilk olarak bütün nüshaların ayrıntılı edisyon çalışmalarının hazırlanması ile başlamalıydı. Her nüshanın ihtiva ettiği özellikler tespit edildikten sonra "*müellifin elinden çıkan asıl nüsha*" ile ilgili '*asıl metin*' oluşturma işi başlamalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Kahire nüshası, notlar, metin sorunları.

NOTES ON CAIRO MANUSCRIPT OF QUTADGU BİLİG I

ABSTRACT

A lot of research has been done and monographies have been written regarding Qutadgu Bilig, however, only few of these were about its text and manuscripts. Because Reşit Rahmeti Arat (1900-1964) spent half of his life on this work and published a perfect translation

[*] Yrd. Doç. Dr. Gediz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: merdemu@gmail.com, erdem.ucar@gediz.edu.tr.

and due to his scholarly authority, Turcologists handled the textual problems of QB tentatively. It was Robert Dankoff who studied Reşit Rahmeti Arat's publication and did remarkable and direct comments on it. Dankoff thinks that Arat's biggest mistake was to esteem three manuscripts equally and acting with arbitrary attitude without a principle while introducing the main text. Dankoff took Arat's evaluations into cosideration and prepared the organization schemas of the manuscripts and suggested that the manuscripts went through a six step process. According to this schema, the lost X manuscript, the source of Cairo and Vienna manuscripts, is based upon the Archtype, which was formed in the third phase. Cairo and Vienna manuscripts do not directly come from the same root. Vienna manuscript does not come from the root which Cairo manuscript is based upon (X manuscript). It is based upon a Y manuscript, which is missing and comes from the source that Cairo manuscript is based upon. Considering the fact that Vienna manuscript was written in 1439, Cairo manuscript was written before 1367 and Fergana manuscript was probably written in XIII. Century, we can clearly say that these three manuscripts were not written by Yūsuf Ḫāṣ Ḥācib or under his supervision. Therefore, research on Qutadgu Bilig text manuscripts should have started with the detailed edition of all manuscripts. After detecting the features of each manuscript, researchers should start forming the '*main text'* about *'the text which was written by the author himself'.*

Key words: Qutadgu Bilig, Cairo manuscript, notes, textual problems.

Kutadgu Bilig hakkında günümüze değin birçok araştırma ve monografi çalışması hazırlanmış,ancak bu araştırmaların çok az bir kısmı eserin metni ve nüshaları ile ilgili olmuştur. Eserin, metin sorunları ile ilgili ortaya konan çalışmaların sayısına ve niteliği dikkate alınarak Dede Korkut gibi bir eserle mukayese edilse, KB hakkındaki çalışmaların Dede Korkut'a göre daha geride olduğu açıkça görülecektir. Dede Korkut'un Azerî Türkçesi özellikleri ihtiva etmesi, Azerî Türkologları bu esere yöneltirken, Mehmet Fuat Köprülü'nün "*Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız yine Dede Korkut ağır basar*" sözü de Türkiye'deki Türkologları ateşlemiş ve Dede Korkut metninin bütün nüshaları izahlı ve açıklamalı olarak neşredilmiştir.

Kanaatimizce burada üzerinde önemle durulması gereken konu, neden KB için de aynı durumun söz konusu olmadığıdır. Eski Türkçenin en uzun metinlerinden biri olan ve günümüz Türk lehçeleri için bir hazine niteliğindeki bu kıymetli eser, niçin nüshaları bakımından hak ettiği tetkik mesaisine sahip olamamıştır? Bu sorunun birden çok cevabı olabilir, ama şüphesiz ki, Reşit Rahmeti Arat'ın (1900–1964) esere ömrünün yarısını vakfedip ortaya mükemmel bir neşir ve tercüme koymuş olması ile Arat'ın ilmî otoritesi, KB'nin metin sorunlarına mesafeli yaklaşılmasında temel sebep olmuştur.

Arat'ın ilk baskısını 1947'de yayınladığı KB metin neşri hakkında ilk tenkit 1949'da Ahmed Ateş tarafından yapılır. Ateş bu kısa tenkidinde KB neşrinde "*müellifin elinden çıkan asıl nüshanın*" hazırlanmasında Arat'ın B (Fergana) nüshasını esas aldığını, dolaylı olarak da edisyonunu oluştururken keyfî bir yöntem benimsediğini düşünür (1949, 157–163).

Arat'ın metin neşri üzerine en dikkate değer ve doğrudan yapılan tespitler, Robert Dankoff'a aittir. Dankoff, Arat'ın en büyük hatasını, üç yazmaya da eşit olarak değer verip asıl

metni ortaya koymada herhangi bir prensiple hareket etmeden keyfî bir uygulama tatbik etmesinde görür (1979a, 89). Dankoff, bu bağlamda Arat'ın tespitlerini de dikkate alarak metnin nüshalarının teşekkül şemasını hazırlamış ve eserin nüshalarının 6 aşamalık bir süreçten geçtiğini ileri sürmüştür.[1] Buna göre, Fergana nüshası ile Kahire nüshasına kaynaklık eden, ama elimize ulaşmayan X nüshası, üçüncü evrede oluşan Ana nüshaya (Archetype) dayanmaktadır. Kahire ve Viyana nüshası doğrudan aynı kaynağa gitmez, Viyana nüshası Kahire nüshasının neşret ettiği kaynaktan (X nüshası) değil, Kahire nüshasının neşret ettiği kaynaktan gelen ve elimize ulaşmayan bir Y nüshasına dayanır (1979a, 89):

1. Orijinal Metin (1069–1070)
2. Manzum Önsözün Metne Dâhil Oluşu (XII. Yüzyıl ?)
3. Mensur Girişli **Ana Nüsha** (Archetype)
4. Mensur Girişsiz **Fergana Nüshası** **X**
   (XIII. Yüzyıl ?)
5. **Kahire Nüshası** **Y**
   (1367'den Önce)
6. **Viyana Nüshası**

(1439)

Arat, edisyonunda "*asıl nüshanın metnine uygun olması lazım gelen*" şekilleri tespit etme çabası ve "*asıl nüshaya mümkün mertebe yakın bir esas elde etme*" (KB I, V) gayesiyle hareket etmiştir. V nüshasının 1439'a, K nüshasının 1367 öncesine ve F nüshasının da muhtemelen XIII. yüzyıla ait olduğuna bakılırsa, elimizdeki üç nüshanın da Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥācib'in kaleminden çıkmadığını veya onun müşahedesi altında yazılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer taraftan, günümüze değin elimize ulaşan KB nüshalarının Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥācib'ten en az iki yüzyıl sonra yazıldığı görülüyor. Bu nedenle, KB metin neşri çalışmaları ilk olarak bütün nüshaların ayrıntılı edisyon çalışmalarının hazırlanması ile başlamalıydı. Her nüshanın ihtiva ettiği özellikler tespit edildikten sonra "*müellifin elinden çıkan asıl nüsha*" ile ilgili „asıl metin" oluşturma işi başlayacaktı.

Ancak KB'nin bütün nüshalarının müstakil ve açıklamalı neşirleri henüz hazırlanmamıştır. Biz de her nüshanın otopsisinin yapılması gerektiği düşüncesinden hareketle, Kahire nüshası üzerine daha dikkatli bir şekilde eğilmeye karar verdik. Nüsha ile ilgili notlarımızı paylaşmak için bir dizi makale ile fikirlerimizi sunmaya çalışacağız.

[1] Reşit Rahmeti Arat'ın Kutadgu Bilig hakkındaki notları arasında Sir Gerard Clauson'a ait Kutadgu Bilig'in nüsha tarihinden bahseden elyazısı ile yazılmış bir tablo keşfedilmiştir. Bu tabloda, Clauson, Robert Dankoff'un ortaya koyduğu metnin nüshalarının teşekkül şemasına büyük ölçüde benzer bir şema hazırlamıştır. Daha geniş bilgi için bk. Gürsoy–Naskali 1992, 158–159. Dankoff'un görüşlerini Marcel Erdal da dile getirmiş ve aynı şemayı kabul etmiştir (2011, 201–208).

Kahire nüshası hakkında ilk ve tek malumatı Wilhelm Radloff'tan öğreniyoruz. 1897'de Kahire'deki Hidiv Kütüphanesi müdürü Bernhard Moritz (1859–1939), Berlin Bilimler Akademisi'nde görevli Karl Eduard Sachau'a (1845–1930) birkaç sayfa Eski Türkçe bir yazmanın kopyasını gönderir. Sachau da yazmanın kopyalarını Radloff'a gösterir. Türkçe bilmeyen ve yazmayı tanımlayamayan Bernhard Moritz'in aksine Wilhelm Radloff eseri hemen tanır ve tavsif eder. Buna göre, yazma 196 yapraktan müteşekkil olup 35x35 cm edatındadır. Her sayfada 17 satırın yer aldığı yazmada yazılar 1 cm içeridedir (Radloff 1898, 22–23). Yazma, bugün Mısır Millî Kütüphanesi ve Arşivi'nde (Eski Adı: *Hidiv Kütüphanesi*) No: 168'de muhafaza edilmektedir.

Kahire Büyükelçiliğinin yardımıyla nüshasının fotoğrafları Türk Dil Kurumu'na getirilmiştir. Fotoğrafların yer aldığı mikrofilm, Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Mikrofilm Arşivinde No: 150'de saklanmaktadır. Bu fotoğraflar, Türk Dil Kurumu tarafından 1943'te tıpkıbasım olarak yayınlanmıştır. Daha sonra Kültür Bakanlığı Mısır'dan getirdiği yeni fotoğraflarla nüshanın tıpkıbasımını 1993 yılında tekrar yayınlamıştır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki Kültür Bakanlığının yayınladığı faksimile neşri ile Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı faksimile neşri arasında "çok büyük farklar" görülmemektedir.

"*Kahire nüshasının yazısı açık ve okunaklı nesih ile yazılmıştır. Nüshanın başında ve ortalarında bazı sahifeler, rutubet tesiri ile zedelenmiş, geri kalan büyük bir kısmı ise iyi muhafaza edilmiştir*" (KB I, XXXVIII). Nüshada eksik yapraklar mevcuttur. Arat'ın KB neşrine göre, Kahire nüshasındaki eksik beyitleri şöyle gösterebiliriz: D/73–454, D/587–646, D/836–971, D/1504–1562, D/4579–4610, D/6245–6303, D/6352–6417, D/6632–6645 (KB I, XXXVIII). Her sayfada 17 satır olduğunu düşünürsek, takriben 46 sayfalık bir kısmın eksik veya kayıp olduğunu söylemek mümkündür.

Kahire nüshası, yazısı bakımından nüshalar arasında en iyi olanıdır ve fotoğraf tekniği bakımından da kusursuzdur. Ancak Türk Dil Kurumu'nda basılan faksimile neşre hazırlanırken bazı yerlerde müdahaleler olmuş ve müdahalelerle kimi yerlerde metindeki ifadeler değişmiştir (KB I, XLII). Arat'ın da ifade ettiği üzere, faksimileleri neşre hazırlayanlar, müdahale etmeden nüshayı yayınlamalıydı.

Aşağıda, Kahire nüshasına yönrlik şahsî fikirlerimizi içeren, doğrudan nüsha ile ilgili ve Arat'ın edisyonuna ve metnin çevirisine dair notlar görülecektir.

NOTLAR

K 002/03 ḳudratlıġ pādişāh <turur>. V 002/02'ye ve metnin bağlamına göre unutulan <*turur*> eklenebilir.

K 002/04 kim tiledi <erse>. V 002/04'e ve metnin bağlamına göre unutulan <*erse*> eklenebilir.

K 002/04 yaf'alu <allahu> mā yaşā yaḥkumu mā yurīd. İki ayrı ayet söz konusudur. *yaf'alu mā yaşā* kısmında <*allah*>'ın yazılması unutulmuştur. Ayetin aslı tam olarak *yaf'alu allahu mā yaşā'u* "Allah dilediğini yapar" (Kur'an Yolu, 14/27) şeklindedir. *Yaḥkumu mā yurīd* "Allah istediği hükmü verir" (Kur'an Yolu, 5/1) ise diğer bir ayeti gösterir. Zaten ayetlerden önce, ifadelerin Eski Türkçesi bulunmaktadır.

K 002/05 üḏür<ün>di. Yazıcı kelimeyi eksik yazmıştır. *üdürdi* müstakil fiil olamaz, buradaki ifade „seçkin" anlamındaki *üdründi* olmalıdır. V 002/07'deki *üḏrünḏüşi*'nin hemen üstüne Arap harfleriyle Farsça *güzīde* [*guzīda*] „chosen, excellent" (Steingass 1892, 1089b) var. Krş

üdründi „chosen, choice, select" (EtymDic, 70b); *üdüründi* „seçkin, iyi, yeğ" (Nehcü'l–Ferādīs 1995, 250/04).

K 002/07 yaramış (düz. bezemiş). KB I: *bezemiş* (1, dip. 9). Faksimilelere değil, orijinal yazmaya müdahaleden kaynaklanan bir hata olmalıdır. Aynı müdahale ile oluşan hata için krş. K 004/01 (→ KB I, B/10).

K 002/09 <maşrıḳ> vilāyetinde. V 002/14'e ve metnin bağlamına göre unutulan <*maşrıḳ*> eklenebilir.

K 002/13 zīn<et>ü'l–umerā. V 003/08'e göre unutulan <*et*> kısmı eklenebilir.

K 002/15 tükel <ḳılıp>. V 003/14 ve F 002/09 ile metnin bağlamına göre unutulan <*ḳılıp*> eklenebilir.

K 002/16 eşkinde (düz. öskinde) kigür–. Krş. *'VSKYNK' öskiŋe* (K 295/06). *ösk* „ön, huzur, kat" için bk. Li 2004, 763–764. KB'nin diğer nüshalarında *öskiŋe kigürmiş* mevcut. Krş. F 002/09, V 003/14. *kigür–*, Eski Türkçede genellikle *+kA* yönelme hali ekli tamlayıcıyla görülse de *+dA* ekli kullanımına da rastlanır. *öskinte kigür–* için bk. Kaya 1994, 294/15; Wilkens 2007, 0096. *kigür–*'e KB III: 256'da verilen „girdirmek, içeri sokmak" anlamı metnimize uygun değil. *+dA kigür–* „to bring in, introduce" için bk. EtymDic, 712b–713a. Bu nedenle *öskinde kigür–*'i „huzurunda sunmak" şeklinde çevirmek mümkündür.

K 003/11 i. *'Y* şeklinde yazılan hitap edatı, vezin gereği ve duruma göre *ay* veya *i* (Ateş 1949, 162–163; Mahdum 2011, 385) olarak iki şekilde ortaya çıkar. Eski Türkiye Türkçesinde de *i* mevcuttur. Krş. Timurtaş 1981, 108; Tiken 2004, 123–124. Nüshamızda ayrıca krş. 004/12 [→ KB I, B/21], 005/07 [→ KB I, B/33], vs. Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥācib, eserinde vezin gereği Karahanlıcada kullanılan değişken şekilleri kullanmaktadır (Erdal 1986, 89–94). *ay* ve *i* de bu değişken şekiller arasında değerlendirilmelidir.

K 004/02 tizip yinçüleyü ḳamuġ tüp tüzi. Arat, edisyonunda *tüzi*'nin *tözi* şeklinde de okunabileceğini düşünmüş (Dankoff 1979a, 97), ama *tüp tüzi*'yi çevirmemiştir (KB II, B/11). *tüp tüz*, Uygurcada bilinen bir ifadedir ve beyitin anlamına da uygundur. *tüp tüz* „ganz eben, völlig gleich" için bk. Wilkens 2007, 426a.

K 004/07 kitābdın eşitgen bilür oş anı // oḳıġan bitigen uḳumas munı. KB II: "Her okuyan, yazan bunu anlayamaz; bunu ancak kitabın izahını duyan bilir" (B/16); KBDankoff: "He who hears the book expounded knows it straightaway; he who reads or writes cannot understand" (258). Beyitte, Arat'ın „kitabın izahını" ve Dankoff'un „the book expounded" şeklinde çevirdikleri ifadelerin karşılıklarını bulamıyoruz. *eşit–* fiili burada „duymak, işitmek" anlamında değil, „to get of news (something Acc.)" (EtymDic, 257b) anlamındadır. O zaman, beytin ilk mısrasını „kitaptan haberi olan böylece onu anlar" diye çevirebiliriz. Krş. Türkçe Sözlük: *haberi olmak* „bilgisi olmak, bilmek" (823b). Ayrıca bk. Ayverdi 2011, 1824a.

K 004/07 oş. *oş*, burada KB III, 499 ve EtymDic'te verilen „look, see here" (254b) anlamında değil, „thus, now" (DLT, 289) anlamındadır. Krş. Eski Türkiye Türkçesi *uş* „çünkü, fakat" (Tiken 2004, 102–103).

K 004/10 munıŋ. Eski Türkçede *bo* işaret zamirinin ilgi halli şekli *munuŋ*/*monuŋ* (Erdal 2004, 199), Harezm Türkçesinde de yuvarlak ünlülüdür (Nehcü'l–Ferādīs, Mu'înü'l–Mürîd, vs.), Çağataycada *i*'lı şekiller görülmeye başlanır (Eckmann 1988, 83). Müstenihin dilinden yazmaya dâhil olan (müstensih sızması) özelliklerden biri olmalı.

K 004/10 munıŋ teg. Arat, V 005/11: *munıŋ*'a rağmen *munı*'yı (KB I, B/19) tercih etmiş. *+nXŋ teg* için krş. K 004/10 ve 16. *teg* edatının ilgi hali ile bağlanması Orta Türkçe dönemindedir.

Örneğin, Nehcü'l–Ferādīs 1995, 23/2, 35/9. Arat, Eski Türkçede daha sık görülen *munı teg* (EtymDic, 475a) yapısını düşünerek ve F nüshasına dayanarak *munı*'yı tercih etmiş olmalı.

K 004/10 ajund((a)) iḍin (düz. adın). Radloff, K nüshasında *ajunda*'nın yanında küçük harflerle *'DYN* yazıldığını ifade eder ve mısrayı „Es gibt kein anderes Buch in dieser Welt, dass diesem gleichkommt" şeklinde çevirir (KBRadloff II, 5, dip. 11). Arat da aynı şekilde K nüshasında *adın* eklemesinin mevcudiyetini belirtir ve V 005/11'e dayanarak *adın*'ı tercih eder (KB I, 5, dip. 19). K nüshasında *adın* şeklinde bir düzeltme veya ekleme görülmüyor. Burada bir yazım hatası söz konusudur. Beyitin bağlamına göre *adın* „other, another" (EtymDic, 60a) daha uygundur, zaten *idin* şeklinde bir kelimeye Eski Türkçede rastlanmaz.

K 004/10 ḳamuġ türk için. KB I, B/19; V 005/11 *türk–ü çin*. K nüshasındaki *için*, *iç* kelimesinin araç halli şeklidir ve „inside, mutually" (EtymDic, 28a–b) anlamındadır ve Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥācib'in kast ettiği „bütün Türkler arasında" olmalıdır. K nüshasındaki ifade V nüshasına göre daha anlamlıdır.

K 004/12 imīn. Ar. alıntı *emīn* „reliable, thrustworthy" (Wehr 1976, 28b) kelimesinin metnimizde *'YMYN* şeklinde *i*'li yazımı metnimizin istinsah tarihinin XIV. yüzyıl olduğunu gösteren tanıklardan biridir. Benzer durum Altın Ordu sahasında yazılan Kıpçakça 1383 tarihli Hüsrev ü Şirin metni için de geçerli. Krş.Hacıeminoğlu 2000, 9.

K 004/13 teŋi (düz. anı). V 005/14: *Ḳ'NY*. *anı* (KB I, B/22). Dankoff da Arat'ın tercihini kabul etmiştir (258). Ne *Ḳ'NY* ne de *TNY* beytin anlamına uyuyor. V nüshasında aslında *anı* yazılmak istenmiş, ama başlaki *elif* iyi yazılmadığı için *Ḳ'NY* ortaya çıkmıştır. Zaten, Arat da başlaki *ḳ*'dan şüphelenmiştir (KB I, 6, dip. 22). Eğer V nüshasında yazıcı *ḳanı* yazmak isteseydi, başlaki *ḳaf*'ın üzerine iki nokta koyardı. Krş.V 005/17. K nüshasındaki hatalı yazımın sebebi ise muhtemelen *anı* için başta olması gereken *elif*'in unutulmuş olmasıdır. *TNY* ile *közetür* arasındaki boşluk açıkça fark ediliyor. Sonuç olarak buradaki kelime *anı*'dır, zira *anı* ile *munu* kafiyeyi sağlıyor ve *közetür* ile *uḳupan* fiillerinin nesnesini teşkil ediyor.

K 004/15 uza. *uza* (KB I, B/24). *uz* „perfect, in sound condition" (EtymDic, 277b) köküne kafiye gereği *a* eklenmiştir ve *a*'nın morfolojik bir kıymeti yoktur. Benzer durum için krş. K 004/17, 005/13, vs.

K 005/02 ... tip atar // ... me ayar. Arat, ... *ayar* // ... *atar* (B/28), KBRadloff II, ... *adar* // ... *ma ter* (5, dip. 20) şekillerini tercih etmiş.Bize göre beyitin ilk mısrasının sonundaki kelime *atar* okunabilir. Ancak, K nüshasında müstensih veya sonradan başka birisi *te*'nin altına iki nokta koyarak karışıklığa sebep olmuştur. Beyitin sonundaki kelime *ayar* olmalıdır. Aynı şekilde burada da *ye*'nin üstünde fazlalık iki nokta vardır.

K 005/04 turanlıġ{lar}. İlk mısradaki *irānlıġlar* nedeniyle müstensih ifadeyi çokluk şeklinde yazmıştır. V 006/01'e göre ve vezin gereği {lar} fazlalıktır.

K 005/04 uḳar. KB II: „anarlar" (B/30). Eğer bir baskı hatası yoksa (*anlarlar* ?) „anmak" çevirisi kabul edilemez. *uḳ–* „to understand (something Acc.)" için bk. EtymDic, 77b.

K 005/04 tir<ler>. V 002/02'ye ve vezne göre unutulan <*ler*> kısmı eklenebilir.

K 005/05 ne törlüg bo sözler öŋin tildeki // kigürmiş muŋar kör ḳamuġ ildeki. KB II: B/31'deki çeviri oldukça serbesttir. Beyitin çevirisi şöyle yapılabilir: "Muhtelif dillerde bu sözler (kitabın isimleri) ne kadar çeşitlidir, bunlar bütün ülkelere girmiştir".

K 005/09 kim ol men bo mülkni tutuġlı ḳayu // kereklig aŋar bo ḥakīmler ayu. V 006/06: *men*. KB I: *ma* (B/35). Hâlbuki K ve V nüshasındaki *men* vezin bakımından da anlam

bakımından da beyte uygundur. Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥācib'in kaleminden çıkan nüshada muhtemelen *men* vardı.

K 005/11 {((ad))}. Sonradan eklenen bu kısım fazlalıktır. Krş. KB Rafloff II, 6, dip. 8.

K 005/16 ḫaḳı. Karahanlıcada iyelik ekini alınca *ḳ* ünsüzü vezinden de anlaşılacağı üzere Türkiye Türkçesindeki gibi ikizleşmiyordu.

K 006/03 özinin. Bu kısım F nüshasında yok. V 006/17'de de *özinin* olmasına rağmen, Arat, edisyonunda ifadeyi *özi teg* (KB I, B/46) olarak okur veya düzeltir. Hâlbuki *öz* zamirinin ilgi hali şekli burada oldukça anlamlıdır. Beyti şu şekilde anlamak mümkün: "Hükümdara nasıl davranılması gerektiğini [ve hükümdarın] kendisinin de [halk ile nasıl] uyum içinde olması gerektiğini [söyler]".

K 006/03 könülgü. KB II: "itaat etmek" (B/46), 5474. beyitte ise "düzelmek" anlamı verilmiş. KB III: "doğrulmak" (280). *könül–* gövdesi EtymDic ve Erdal 1991'de yer almaz. Clauson, *kön–* kökünün Türk dillerinde kazandığı metaforik anlamlar arasında "to agree (with someone, to something), to become reconciled" (EtymDic, 726a) anlamını kaydeder. Bize göre 5474. beyitte geçen *könül–* "doğru olmak, düzelmek" anlamındayken, bu beyitte "antlaşmak, uyuşmak" anlamında olmalıdır. Krş. Kırg. *kön–* (II) "1. muvafakat etmek; 2. alışmak" (Yudahin 1994, 502a).

K 006/04 iw–. KB II: "koşmak" (B/47) anlamında değil, "to be in a hurry, to hurry" (EtymDic, 4b) anlamındadır.

K 006/06 nigü tut (düz. bekütüp). *nigü tut* ifadesi beyitte anlamsız. Müstensih metni istinsah ederken noktalama hatası yapmış olmalı. Düzeltme V 006/20 de dikkate alınarak *bekütüp* şeklinde yapılabilir. *beküt–* "to fasten, make fast, consolidate" için bk. EtymDic, 325b. KB I: *bekitip* (B/49). Hâlbuki V nüshasında kelime açıkça *bekütüp*.

K 006/10 bu ḳaç ḫarf {ḳıya((r))} ((ḳoyar)) men ḳumaru saŋa. V 007/03: *ḳoyar*. KB I: *ḫarfḳına* (B/53). Yazmada, üst satıra sonradan eklenen *ḳumaru ḳoy–* "miras bırakmak" metnimize daha uygundur. V 007/03'de de *ḳumaru ḳoy–* mevcut. Ancak, Eski Türkçe'de *ḳod–* (EtymDic, 595b–596a) şeklinde bir fiil beklenirdi. Burada, eklemenin Orta Türkçede, müstensihin yaşadığı dönemde yapıldığı anlaşılıyor.

K 006/14 mu teŋi (düz. munuŋ kim). KB I: *bu teŋi* (B/57), ama ifadeler çevrilmemiş (KB II: B/57). V 007/07: *munuŋ ki*. *mu teŋi* anlamsız. V nüshasındaki ifade doğruya en yakın ifade olmalı. Ancak *kim* edatı da V nüshasında eksik yazılmıştır.

K 006/14 ḳut (düz. ḳuz) ord<u> ili. V 007/07: *ḳur*. KB I: *ḳuz* (B/57). V ve K nüshasının müstensihleri *ḳuz ordu* yer adını bilmiyordu (KB I, XXII), bu nedenle anlamayıp *ḳut ordu* ifadesini kullandı, ama *ordu* kelimesindeki sondaki *vav*'ı eklemeyi unuttu. Kaşgarî, Balāsāgūn yer adının eski adını *ḳuz ordu* (DLT, 74) ve *ḳuz uluş* (DLT, 43) olarak kaydeder.

K 007/04 beyānı<n>. V 007/14'e ve vezne göre unutulan <*n*> kısmı eklenebilir.

K 007/06 'āfyet. V 007/16: *''FYY'T*. *'āfiyet*, beyitin veznini bozuyor. KB I: B/66'daki gibi *'āfyet* şekli vezin gereği kabul edilebilir.

K 007/07 bo yaŋloḳlıḳını (düz. bo yaŋlıġ atını). V 007/17: *yaŋlıġ atını*; KB I: *yaŋlıġ atını* (B/66). Arat, Kahire nüshasındaki ifadeyi *yangluḳlıḳnı* (KB I, 9, dip. 67) şeklinde okur. *yangluḳlıḳnı* beyitin veznine uygun değil, burada *yangluḳlıḳını* olmalıdır, ama böyle bir ifade de beyte bir anlam katmıyor. V nüshasına dayanarak beyitteki ifade *bo yaŋlıġ atını* ile düzeltilebilir. *yaŋlıġ* "in a … way, manner; of a … kind" için bk. EtymDic: 950b.

K 007/13 tajcikçe (düz. tajikçe). V 008/01: *tajikçe*. KrĢ Ersoylu 1992, 172. *tajik* „Persian (fārisī)“ için bk. DLT, 193. *Tajikçe* ile kast edilen „Yeni Farsça“ olmalıdır. Bk. Barthold 1979, 617b; Perry 2005, 1.

K 007/16 üküş alġıl ‘ibret me açġıl közüŋ. V 008/03‘te *alġıl ‘ibret*‘in yerleri değiĢiktir ve mısra bu Ģekilde vezin bakımından daha uygundur.

K 007/17 rozī ḳıl ḳamuġ ((bar))ça mū’minlarḳa. V 008/04; KB I: *ruzi ḳıl ḳamuġ mü’minlarḳa liḳa* (B/77); KB II: “Bütün müminlere didârını nasip et” (B/77). Cümlenin yüklemi *rozī ḳıl–* „rızk vermek“ olduğu için Ar. *liḳā’* „yüz“ anlamsız kalıyor. Halbuki K nüshasındaki ifadeler oldukça mantıklıdır.

K 008/17 irsellik. Kelimeye verilen KB II: „vefasızlık“ (C/17), KB III: „döneklik, vefasızlık“ (200) veya „laziness, lethargy“ (EtymDic, 238b) anlamları yerine „kararsızlık“ anlamını öneriyoruz.

K 010/05 ṭamġaçı. Metinde „the official title of an officer whose duties related to the *tamga*“ (EtymDic, 505b) anlamında değil de „sarayda bir iĢi yapmakla görevli memur“ anlamını düĢünmek daha uygun.

K 010/17 tiril–. KB II: *tiril–* „geçinmek“ (C/55). *tiril–*‘in „to assemble (intr.)“ (Erdal 1991, 677) anlamına bakarak, fiili „teĢkilatlandırılmak“ anlamında düĢünüyoruz.

K 011/14 ig<l>ig. F 012/02‘ye göre unutulan <*l*> kısmı eklenebilir. KrĢ. *iglig* „sick, ill“ (EtymDic, 106a).

K 012/08 keçürgen. Kelime, KB II: „göçürmek“ (D/1) anlamında değil, „to forgive (sins)“ (EtymDic, 698b) veya „bağıĢlamak“ (KB III, 233) anlamındadır. *keçürgen*‘in Ar. *ʿAfuvv* karĢılığı için bk. Ata 2007, 136; Ar. *Ḥalīm* karĢılığı için bk. Ata 2007, 142.

K 012/12 ḳamuġ barça muŋluġ törütülmiş. KB II: “Bütün yaratılmıĢ olanlar ona muhtaçtır” (D/5); KBDankoff: “All things that come into being are dependent on Him” (39). *muŋlug* „muhtaç, bağlı“ anlamında olamaz. EtymDic‘teki çeviri doğrudur: „All His created beings suffer“ (769b).

K 012/16 ikike (düz. neŋke). V 010/28: *ikike*; F 013/09: *neŋke*. *neŋke* (KB I, D/9). KB II: *tözü neŋ* „her Ģey“ (D/9) beyitin anlamına daha uygun.

K 012/17 ḳatılmas ḳarılmas saḳışḳa{n} seçü. V 010/29; F 013/10: *saḳışḳa*. Eski Türkçe ve Orta Türkçede *saḳış–* diye bir fiil yok. Kelimenin sonundaki üstünlü tenvin, vezni düzeltmek için müstensih veya sonradan başka biri tarafından anlamadan eklenmiĢe benziyor. Buradaki kelime *saḳış* „counting, calculation“ (EtymDic, 20b) olmalı. Ayrıca, KB II‘deki „istisna sayıya gelmez“ (D/10), yerine doğru çeviri için bk. KBDankoff, 39.

K 012/17 seçü. KB I: *saçu* (D/10). KB II: „istisna“ (D/10). *seçü* düzeltmesi için bk. Tezcan 1981: 57.

K 013/10 ay sırḳa yaḳın ay köŋülke ediz. KB II: D/20‘deki çeviri yerine doğru çeviri için bk. EtymDic, 73b; KBDankoff, 39.

K 013/16 netegligke kirme. KB II: D/26 ve KBDankoff: 39‘daki çevirinin aksine EtymDic‘teki çeviri daha anlamlı: “do not try to investigate the nature (of God)” (776b).

K 013/16 barıŋa muḳarr bolġıl amrul ... . V 011/16: *muḳarr bol–*; F 014/12: *bütün bol–* . KB I: *bütün bol–* (D/26). KB II: „inanmak“ (D/26). *bütün*‘e, KB III, 121 ve EtymDic, 306b‘te verilen „doğru, dürüst, sahih, bütün“ anlamlarına bakarak, *bütün bol–*‘a „inanmak“ Ģeklinde bir

anlam vermek zor. Hâlbuki V ve K nüshasındaki *muḳarr bol–* „tasdik etmek" ifadesi mısraya uygun. Arat da çevirisinde *muḳarr bol–*'ı tercih etmiş gibi benziyor.

K 014/03 neteglig. KB'de D/12, 16, 26. satırlardaki *neteglig* için verilen KB II: „nasıl olduğu" (12–13) ve KB III: „nasıllık" (330) anlamı yerine EtymDic, 776b ve KBDankoff, 39'da önerilen „essence, essential nature" ve „nature" anlamı daha doğrudur. Krş. Eski Türkiye Türkçesi, Osmanlıca *nitelik* „keyfiyet, mahiyet" (Tarama Sözlüğü 1996, 2889).

K 014/15 atada{((n))} anada{((n))}. Sondaki elifin üzerindeki üstünlü tenvinler sonradan eklenmiş gibi benziyor. Krş. *rabda{((n))}* (K 014/12). Aynı satırda ayrılma hali eki *–dIn* şeklindedir.

K 015/02 küsüş. Eski Türkçedeki „istek, arzu" anlamı dışında KB'deki „precious" anlamı için bk. EtymDic, 752b.

K 015/09 iki ḳadın irdi küdegü iki // bolar irdi üdrüm bodunda yigi. V 013/03: *yigi*. F 016/09: *iki*. KB I: *iki* (D/50). KB II: D/50'de *yigi* tercih edilmiş. Aynı düzeltmeyi Dankoff da yapmıştır (262). Beyitteki doğru kelime *yigi* olmalıdır.

K 015/15 barı. V 013/09; F 017/01: *barın*. Arat, KB'de diğer yerlerde *barı*'yı (KB III, 59), burada da *barın*'ı (KB I, D/56) tercih etmiş. *barın*, KB III'te yok.

K 016/01 tödük (düz. tetik). V 013/011: *tesük ... bisük*; F 017/03: *beḍük ... beḍük*. Arat, K nüshasındaki yazımı düzelterek edisyonunda *tedük*'ü (KB I, D/58) tercih edip anlamını da „saf" (KB II, D/58), „temiz, saf" (KB III, 430) olarak düşünür. EtymDic, 455a'da „his heart intelligent" şeklinde çevrilir ve *bedük* ile olan kafiye nedeniyle kelimenin yapısının bozulduğu belirtilir. KBDankoff: „his heart was alert" (41). Semih Tezcan, Clauson ve Arat'ın önerilerini tatmin edici bulmaz (1981, 62). Diğer nüshalarda bu kısım net değil, muhtemelen burada bir yazım yanlışı olmalı. K nüshasında da bilinen (017/09, vs.) *titik* „quick–witted" (EtymDic, 455a) şeklini ihtiyatla da olsa kabul edebiliriz.

K 016/03 tadu. Sanskritçe alıntı *dhātu* „an element in nature; an elemantary constituent of the body" (EtymDic, 451b) kelimesinin kökeni KB III, 417'de gösterilmelidir (Tezcan 1981, 61).

K 016/05 tuçı. *tutşı* „continuous", *–tş– > –tç– > –ç–* gelişimini takip ederek (Erdal 1991, 343) *tuçı* olmuştur.

K 016/11 ḳowurmış. V 014/01: *ḳuvarmış*, F 018/01: *ḳurımış*. *ḳagur–* „to parch or roast" (Erdal 1991, 661; EtymDic, 612a) > *ḳawur–* > *ḳowur–* şeklinde seslik bir gelişme söz konusu olmalı. Memlük Kıpçak sahasındaki *ḳowur–* için bk. Al–Turk 2006, 30a [143].

K 016/13 ḳır. KB II: „sahralar" (D/69) ile KB III: „kır, sahra" (251) yerine, KBDankoff, 41'deki gibi „dağ yamacı" anlamı daha uygun. Krş. Yeni Uygurca *qir* „ridge" (Schwarz 1992, 664b).

K 016/16 ḳıl. KBDankoff: 41'deki „wild swallow" çevirisine karşın, KB II: D/72'deki „kılkuyruk" çevirisi daha doğrudur. Kaşgarî, *ḳıl ḳuş*'un *ḳıl ḳuḍruḳ* şeklinde de bilindiğini, baharın başında gelen ve ördeğe benzer bir kuş olduğundan (DLT, 169) bahseder. *ḳıl ḳuş* veya *ḳıl ḳuḍruḳ*'un eksiltili (elliptic) şekli (Tezcan 1981, 49) olan *ḳıl* için krş. *kıl kuyruk* „boz renkte, kuruğu uzun, ilkbaharda görülen bir çeşit yaban ördeği" (Derleme Sözlüğü, 2800a).

K 017/02 bardı. F 044/08: *birdi*; V 026/12: *bartı*. Arat, *bardı* şeklini tercih etmiş (KB I, D/456), ifadeyi „kalmak" ile (KB II, D/456) çevirmiştir. Dankoff, F nüshasındaki *birdi* (bérdi) şeklini tercih eder (1979a, 96) ve ifadeyi „endow" (54) ile tercüme eder. *Bardı* beyit için uygundur ve mısra, „[insan] iyi nam ve saadet ile ebediyete gitmiştir" şeklinde çevrilebilir.

K 017/03 il kend (düz. kün). F 044/09 ve V 026/13: *il kün*. *kend*, ifadesi yazmadaki „müstensih sızması" örneklerinden biridir. *il kün* ifadesini müstensih muhtemelen anlayamadı ve yerine *kend*'i koydu. KrĢ.KBRafloff II, 13, dip. 26.

K 017/05 küniŋe. Dankoff'un „apace" (55) çevirisine karĢın, Arat'ın „günden güne" (KB II, D/459) çevirisi daha doğrudur. *küniŋe*, *kün küniŋe* ifadesinin eksiltili Ģekli olmalıdır. KrĢ *kün küniŋe* „täglich" (LeCoq 1922, Nr.8, IV verso 05 [20]).

K 017/06 eşit (düz. eştip). Vezin ve metnin bağlamı gereği düzeltme gerekli. Muhtemelen müstensih noktalama hatası yapmıĢ olmalı. KrĢ. F044/12: *eştip*; V 026/16: *işdep*.

K 017/06 iwe (düz. awa). F 044/12; V 026/16: *awa*. Müstensih *aw–* „to crowd round (someone, etc. Dat.)" (EtymDic, 4b) ifadesini anlayamamıĢ olacak ki yerini *iw–* „to be in hurry, to hurry" (EtymDic, 4b) ile doldurmuĢ olmalı.

K 017/10 köŋül. *Yumşaḳ köŋüllüg* „soft hearted, gentle in behavior" (Eckmann 1976, 351) ifadesinin eksiltili Ģekli *köŋül*, vezin gereği oluĢmuĢ olmalıdır.

K 017/11 tuz. KB I: *tüz* (D/464) ve KB II: „doğru" (D/464). DLT'ye dayanılarak önerilen *tuz* „saltiness, charm" okunuĢu ve anlamlandırılıĢı için bk. EtymDic, 571a; Dankoff 1979a, 96.

K 017/12 eligke al–. „to hold by the hand" (KBDankoff, 55) anlamında değil, „sahip olmak, donanmak" anlamında olmalıdır. KrĢ. *eline almak* „bir iĢin veya yerin yönetimini üstlenmek" (Türkçe Sözlük, 619a); *ele almak* „(bir meseleye) halletmek üzere sahip çıkmak" (Ayverdi 2011, 844a).

K 017/14 <bo> yirde. V 026/24 ve F 045/05 ile vezne göre unutulan <*bo*> eklenebilir.

K 017/15 açın–. KB III: „ihsan etmek, ihsanda bulunmak, bağıĢlamak" (3) veya KBDankoff: „reward" (55) anlamı yerine, „versorgen, pflegen, unterhalten, in Ordnung halten" (Röhrborn 2010, 5) veya „to care for, look after, tend (a person or an animal)" (Erdal 1991, 584) anlamı metne daha uygun.

K 018/02 {bo}. Arat, „önce *tili* yazılmıĢ,sonra tashih edilmiĢ" (KB I, 61, dip. 471) dese de metinde herhangi bir tashih gözükmüyor. *bo*, V 026/02 ve F045/08'e dayanarak ve vezin gereği fazlalıktır.

K 018/05 bilig ḳadrini hem biligl<ig> uḳar. Bu kısım, diğer nüshalarda farklı olduğu için mukayese imkânına sahip değiliz. KB I: *bilig ḳadrini hem biligli uḳar* (62, dip. 471). Ancak metinde *biligli* ifadesinde *kef*'ten sonra sadece *lam* gözüküyor. *biligli* metne vezin gereği ve dilbilgisel bakımından uygun değil. Kelime eksik yazılmıĢ olmalı.

K 018/12 iki neŋ kerek mün söz aydım kese. V 046/04: *iki neŋ kereklig mün söz aydım kese*; KB I: *iki neŋ kerek bil söz aydım kese* (D/481). Burada iki ihtimal düĢünülebilir. 1. *men* yanlıĢlıkla *mün* yazılmıĢtır (KBRadloff II, 27/14). O zaman, mısra „Ġki Ģey gerekli: ben kesin olarak söyledim" Ģeklinde çevrilebilir. 2. *mün*'ün „defect" (EtymDic, 347b) anlamını dikkate alarak, *kese*'yi „kesin" (KB III, 242) anlamında değil de „kesmek" olarak kabul edersek, ihtiyatla da olsa mısrayı „Ġki Ģey gerekli: Gereksiz (konuĢmamak) ve söz kesmek" Ģeklinde çevirebiliriz.

K 020/02 atı. Her üç nüshada da *atı* olmasına (Dankoff 1979a, 91) rağmen, Arat *ayı*'yı (KB I, D/505) tercih ettiği için çeviri de hatalıdır (KB II, D/505).

İŞARETLER

(( )) : Orijinal metinde yazıcının yaptığı ilave; **{ }**: Orijinal metinde tarafımızdan çıkarılan kısım; **< >**: Yazımı unutulmuĢolan kısım; //: Beyitlerde mısralar arasını gösterir; **[ ]**: Çeviride ilave

açıklamayı, kaynakçada tarafımızdan yapılan eklemeyi gösterir; >: Değişimin yönünü gösterir; →: Bakınız.

KISALTMALAR

Ar. Arapça; **dip.** Dipnot; **DLT** Bk. Dankoff 1982–1985; **EtymDic** Bk. Clauson 1972; **F** Bk. Ḳutadġu Bilig'in Fergana Nüshası [B Nüshası]; **K** Bk. Ḳutadġu Bilig'in Kahire (Mısır) Nüshası [C Nüshası]; **KB I** Bk. Arat 1991; **KB II** Bk. Arat 1991; **KB III** Bk. Bk. Dankoff 1983; **KB** Kutadgu Bilig; **KBRafloff II** Bk. Radloff 1910; **V** Bk. Ḳutadġu Bilig'in Viyana Nüshası [A Nüshası].

KAYNAKÇA

AL–TURK, Gulhan (2006). *Et–Tuḥfetü'z–Zekiyye Fi'l–Luġati't–Türkiyye Üzerine Bir Dil İncelemesi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

ARAT, Reşit Rahmeti (1959). *Kutadgu Bilig II*, Tercüme, Ankara: TTK Yayınları.

ARAT, Reşit Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig III*, Çeviri, İndeks, İndeksi Neşre Hazırlayanlar: Kemal ERASLAN, Osman Fikri SERTKAYA, Nuri YÜCE, İstanbul: TKAE Yayınları.

ARAT, Reşit Rahmeti (1991). *Kutadgu Bilig I*, Metin, 3. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

ATA, Aysu (2007). "Türk Dilinde Esma–yı Hüsna", *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri 2000*, C. I, TDK Yayınları, Ankara: 131–153.

ATEş, Ahmed (1949). "[Yusuf Has Hâcib]: Kutadgu Bilig. [Neşreden] Reşid Rahmeti Arat. İstanbul 1947 = T.D.K. yayınlarından, c. II. 29.", *TTK Belleten*, C. 13/49–50–51–52, Ankara: 157–163. (Tanıtma)

AYVERDİ, Semiha (2011). *Kubbealtı Lugatı*, Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük, 3 Cilt, 4. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

BARTHOLD, W[ilhelm] (1979). "Tâcîkî" Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C. 11, SUĞD–TARİKA, 2. Basılış, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul: 617b.

CLAUSON, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre–Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.

DANKOFF, Robert (1979a). "Textual Problems in Kutadgu Bilig", *Journal of Turkish Studies*, Vol. 3, Harvard: 89–99.

DANKOFF, Robert (1979b). "REŞİD RAHMETİ ARAT. Kutadgu Bilig III: İndeks. (İndeksi Neşre Hazırlayanlar: Kemal Eraslan–Osman Fikri Sertkaya–Nuri Yüce). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 47, Seri: IV, Sayı: A 12. İstanbul – 1979, XV + 565 pp. 500 TL.", *Journal of Turkish Studies*, Vol. 3, Harvard: 461–464. (Tenkit–Critica)

DANKOFF, Robert (1982–1985). Mahmut el–Kāşgarī. *Compendium of the Turkic Dialects (Divānü Lugati't–Türk)*, Edited and Translated with Introduction and Indices, in collaboration with James KELLY, Part I, Harvard University 1982; Part II, Harvard University 1984; Part III, Harvard University 1985.

DANKOFF, Robert (1983). Yusuf Khass HAJİB. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*: A Turko–Islamic Mirror for Princes, Translated with an Introduction and Notes, Chicago and London: University of Chicago Press.

ECKMANN, János (1976). *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest: Bibliotheca Orientalis Hungarica.

ECKMANN, János (1988). *Çağatayca El Kitabı*, [Çev.] Günay KARAAĞAÇ, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

ERCİLASUN, Ahmet B[ican] (1984). *Kutadgu Bilig Grameri, Fiil*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

ERDAL, Marcel (1986). "Kutadgu Bilig'de Değişik Ekler ve Kelimeler", *V. Milletler Arası Türkoloji Kongresi*, Tebliğler (İstanbul 23–28 Eylül 1985), I. Türk Dili, C. I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul: 89–94.

ERDAL, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation*, a functional approach to the lexicon, Vol. I–II, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

ERDAL, Marcel (2004). *A Grammar of Old Turkic*, Leiden–Boston: Brill.

ERDAL, Marcel (2011). "Kutadgu Bilig Metni", *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri (26–27 Ekim 2009)*, Haz. Musa DUMAN, TDK Yayınları, Ankara: 201–208.

ERSOYLU, Halil (1992). "Kutadgu Bilig'de İki Ayrı Biçimde Transkripsiyonlanmış Arapça ve Farsça Kökenli Kelimelerin Birleştirilmesi", *TDAY 1987*, Ankara: 165–172.

GABAIN, Annemarie von (1988). *Eski Türkçenin Grameri*, Çev. Mehmet AKALIN, Ankara: TDK Yayınları.

GÜRSOY–NASKALİ, Emine (1992). "Kutadgu Bilig: Clauson's Observations on the Origin of Extant Mss", *Altaic Religious Beliefs and Practices*, Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Budapest June 24–29, 1990, Edited by Géza Bethlenfalvy, Ágnes Birtalan, Alice Sárkozi, Judit Vinkovics, Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences, Budapest: 157–160.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin (1996). *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin (2000). *Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, Ankara: TDK Yayınları.

HACİB, Yusuf Has (1993). *Kutadgu Bilig (Kahire Nüshası)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KAYA, Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: TDK Yayınları.

Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir (2007). [Haz.] Hayrettin KARAMAN, Mustafa ÇAĞRICI, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Sadrettin GÜMÜŞ, C. I–IV, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kutadgu Bilig Tıpkıbasım I (1942). Viyana Nüshası, İstanbul: Alâeddin Kıral Basımevi.

Kutadgu Bilig Tıpkıbasım II (1942). Fergana Nüshası, İstanbul: Alâeddin Kıral Basımevi.

Kutadgu Bilig Tıpkıbasım III (1943). Mısır Nüshası, İstanbul: Alâeddin Kıral Basımevi.

LE COQ, Albert von (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.–hist.Klasse, Nr. 2, Berlin.

LI, Yong–Sŏng (2004). *Türk Dillerinde Sontakılar*, İstanbul: Simurg Yayınları.

MAHDUM, Abid Nazar (2011). "Kutadgu Bilig"de Vezin ve Kafiye Kullanımı Üzerine", *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri (26–27 Ekim 2009)*, Haz. Musa DUMAN, TDK Yayınları, Ankara: 379–390.

Nehcü'l–Ferādīs (1995). Uçmaḫ larnıng Açuq Yolı, Cennetlerin Açık Yolu, I Metin, II Tıpkıbasım, Tıpkıbasım ve Çevriyazı: János ECKMANN, Yayınlayanlar: Semih TEZCAN, Hamza ZÜLFİKAR, Ankara: TDK Yayınları.

Nehcü'l–Ferādīs (1998). Uçmaḫ larnıng Açuḳ Yolı, Cennetlerin Açık Yolu, III Dizin–Sözlük, [Haz.] Aysu ATA, Ankara: TDK Yayınları.

PERRY, John R. (2005). *A Tajik Persian Reference Grammar*, Leiden–Boston: Brill.

PRITSAK, Omelyan (1977). "Kara–Hanlılar" Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, ḲĀ"ĀN–KVAṬṬA, 2. BasılıÇ,Millî Eğitim Basımevi, İstanbul: 251a–273a.

RADLOFF, W[ilhelm] (1891). *Das Kutatku Bilig des Jusuf Chass–Hadschib aus Bälasagun*, Theil I, der Text in Transscription, St. Petersburg: Imprimé par ordre de l"Académie Impériale des sciences.

RADLOFF, W[ilhelm] (1898). "Über eine in Kairo aufgefundene zweite Handschrift des Kudatku Bilik", *İzv'stiya İmperatorskoy Akademiy Nauk* (Bulletin de l"Académie Impériale des Sciences de St. Pétersburg), Série V, Tom. IX/4, St. Pétersburg: 309–319.

RADLOFF, W[ilhelm] (1910). *Das Kutatku Bilig des Jusuf Chass–Hadschib aus Bälasagun*, Theil II, Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo, St. Petersburg: Imprimé par ordre de l"Académie Impériale des sciences.

RÖHRBORN, Klaus (2010). *Uigurisches Wörterbuch*, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, Neubearbeitung, I. Verben, Band 1: ab– – äzüglä–, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

SCHWARZ, Henry G. (1992). *An Uyghur–English Dictionary*, Washington: Western Washington University.

SHIMIN, Geng (1991). "Notes on an Ancient Uighur Official Decree Issued to a Manichaean Monastery", *Central Asiatic Journal*, Vol. 35/3–4, Wiesbaden: 209–230.

STEINGASS, F[rancis] [Joseph] (1892). *A Comprehensive Persian–English Dictionary*, Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature, London: Routledge & K. Paul. [New Print: Beirut Lebanon 1998]

TEZCAN, Semih (1981). "Kutadgu Bilig Dizini Üzerine", *TTK Belleten*, C. XLV/2, S. 178, Ankara: 23–78.

TEZCAN, Semih (2011). "Kutadgu Bilig"de Yeni Düzeltmeler", *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri (26–27 Ekim 2009)*, Haz. Musa DUMAN, TDK Yayınları, Ankara: 523–534.

TİKEN, Kamil (2004). *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf Fiiller*, Ankara: TDK Yayınları.

TÖMURTAğ, Faruk Kadri (1981). *Eski Türkiye Türkçesi, XV. Yüzyıl, Gramer–Metin–Sözlük*, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Türkçe Sözlük (2005). Haz. Şükrü Haluk AKALIN, Recep TOPARLI, Nevzat GÖZAYDIN, Hamza ZÜLFİKAR, Mustafa ARGUNŞAH, Nurettin DEMİR, Belgin Tezcan AKSU, Beyza GÜLTEKİN, C. I–II, 10. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 12 Cilt, II. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1993.

WEHR, Hans (1976). *Dictionary of Modern Written Arabic*, Editör: J. Milton COWAN, 3. Edition, New York: Spoken Language Services.

WILKENS, Jens (2007). *Das Buch von der Sündentilgung, Edition des alttürkisch–buddhistischen Kšanti Kılguluk Nom Bitig*, Turnhout (Belgien): Berliner Turfantexte 25.

XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (1996). C. I–VIII, 2. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

YUDAHIN, K. K. (1994). *Kırgız Sözlüğü*, Çev. Abdullah TAYMAS, C. I–II, 3. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2505-2514, ANKARA-TURKEY

TÜRK KÜLTÜRÜNDE GELENEK BAĞLAMINDA "SIRRA ERME" VE "VECD" RİTÜELLERİNİN FENOMENOLOJİK DİYALEKTİĞİ

Serdar UĞURLU[*]

ÖZET

Araştırmacılar, Türk kültürü ve tarihsel gelişimi ile ilgili bir çalışma gerçekleştirirken, kültürel unsurların rolü üzerinde dikkatlice düşünmelidirler. Çünkü geleneksel kültürel unsurlar her ne olursa olsun varlıklarını sürdürmeyi başarmaktadırlar. Türkler, tarihi süreçte pek çok din ve inanış sistemine girmelerine rağmen bu eski geleneğin kazanımları olan kültürel unsurlar, günümüze kadar gelmeyi başarabilmişlerdir. Bundan dolayı günümüzde sahip olduğumuz bütün kültürel değerlere bu bağlamda bakmamız gerekmektedir. Gelenek kavramı da bunlardan sadece birisidir. Gelenek kavramının Türk kültürü ile kurmuş olduğu ilişki, makalemizde fenomenolojik bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmıştır. Eski geleneğin bir kazanımı olarak geleneklerin yeni kültürdeki yansımaları bu bakış açısı ile değerlendirilmiştir. Çalışmada eski kültür ile yeni kültür arasındaki ilişki, çeşitli kültürel sembollerle açıklanmıştır. Sırra erme ile vecd kavramları, bu sembol kavramlar içinde öne çıkan kavramlardır. Ancak sadece bu türden kültürel kavram ve sembollere bağlı kalınmamıştır. Eski kültürden hareketle yeni kültür çevresinde yaşamaya devam eden birçok kültürel unsurun üzerinde durulmuştur. Fenomen olarak kabul edilen bu türden kavramlar, tarihi süreçteki rollerine göre değerlendirilmiştir. Buradaki amaç, eski kültür ile yeni kültür arasındaki tarihsel bağın anlaşılmasıdır. Bu sayede, yeni kültürün yıkıcılığına rağmen eski kültürün hala yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Eski kültürü hayatta tutan kuvvet ise geleneksel halk kültüründen gelmektedir. Çalışmada ise geleneksel halk kültürünün dayandığı sezgi gücü üzerinde yoğunlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şaman, vecd, sırra erme, kültür, gelenek, kam

PHENOMENOLOGICAL DIALECTICAL OF "SECRET COMING" AND "ECSTASY" RITUELS IN CONTEXT OF TRADITION IN TURKISH CULTURE

ABSTRACT

Researchers must be considered carefully over the role of cultural factors as performing a study concerned with Turkish culture and historical development of Turkish culture. Because the traditional cultural elements regardless of whatever assets are able to maintain. Despite Turks had put into many religions and belief systems in the history process, cultural elements as gains of this ancient tradition were

[*] Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: sugurlu@ibu.edu.tr

able to arrive until today. So today for all the cultural values which we have, we need to look at in this context. The concept of the tradition is just one of them. The Relations of concept of the tradition that established with the Turkish culture, had been tried to explaine with a phenomenological approach in our article. In the new culture, reflects of tradition as an acquisition of the old traditions had been evaluated by this perspective. In this study, the relationship between the old culture and new culture, described a variety of cultural symbols. Ecstatic with the secret expiration concepts, the concepts proposed in terms of this symbol. However, only not held due to the types of cultural concepts and symbols. With movement the old culture, focused on the many cultural elements that continues to experience around the new culture. The phenomenon is considered to be the concepts of this kind, was evaluated based on their roles in historical process. Purpose here is to understanding of the historical connection between the old culture and new culture. Thus, despite the destructiveness of the new culture is seen that the old culture still continue to live. The force that keeps alive the old culture is the traditional folk culture. The study focused on the power of intuition based on the traditional folk culture.

Key words: Shaman, ecstasy, secret coming, culture, tradition, kam

1- Giriş

Orta Asya Türk kültürünü asırlardan beri etkisi altında tutan Gök Tanrı inanç sistemi ve ona eklemlenme kabiliyeti gösteren Şamanizm gibi inanış sistemleri, etkilerini günümüzde Türk halk kültürünün birçok alanında hâlâ sürdürmektedir. Mesela, eski Türk inanç ve inanış sisteminde, Tengri (Tanrı) ile kurulduğuna inanılan kuvvetli bir bağ mevcuttur. Bu kuvvetli bağ, eski gelenekte yani İslamiyet'ten önceki inanç ve inanış sisteminin etkisinde meydana gelen gelenekte, Şaman ya da kam diye tarif edilen ve kimilerine göre de din adamları olarak kabul edilen kimselerin gerçekleştirdiği dini-mistik ritüellerde kendisini gösterirken, İslamiyet'ten sonra ise bu ilişki, veli ya da ermiş diye tabir edilen kimseler tarafından devam ettirilmiştir.

Peki, acaba eski gelenekten itibaren devam eden bu ritüeller nelerden ibarettir ve ne gibi bir içeriğe sahiptir? Bu ritüeller çeşitli dönemlerde (geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, evlenme ve ölüm) ve önemli dini merasimlerde şaman ya da kam tarafından gerçekleştirilen merasimlerdir. Özellikle birey ile mistik-ruhani ya da ilahi olan bir güç arasında kurulmaya çalışılan bağı ifade eden bir içeriğe de sahiptir ki bu kurulmak istenen bağ genellikle doğum, evlenme ya da ölüm nedenleriyle gerçekleştirilen ayinlerde hedefine ulaştırılmaya çalışılır. Üstelik bu ayinlerde de dikkatlerimizi çeken öncelikli unsur "oyun" ve "yır" olmuştur. Günümüzde bazı oyun türlerinde, bu türden benzer inanç ve inanışın özelliklerini görebiliyor olmamız ise, oyunu bir **fenomen** olarak görmemize neden olmuş; Orta Asya'dan, Anadolu'ya devam eden bu ilişkiyi "gelenek" unsurunun kültür tarihimizdeki rolüyle de açıklanma ihtiyacını doğurmuştur.

Gerek taş yazıtlardan ve gerekse de Çin kaynaklarından takip edebildiğimiz eski Türklere ait sosyal, siyasal ve günlük yaşam pratikleri ile günümüz Türk halk kültürü arasında büyük paralellikler görülebilmektedir. İslam öncesi eski Türk inanç ve inanış sisteminde, bir Altay şamanının dans ederek gerçekleştirmeye çalıştığı geleneksel bir iyileştirme ritüeli (sağaltma-iyileştirme) ile İslam sonrası halk hekimliğinde kullanılan dini ritüellerin kullanılması arasındaki paralellik, geleneksel milli refleksten kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde eski dinin felsefesi olarak addedebileceğimiz şamanist inanıştaki Tengri'ye ulaşma arzusu ile İslam dininin felsefesi olarak

kabul ettiğimiz Tasavvuf geleneğindeki Allah'a ulaşma arzusu, birbirinden farklı şeyler değildir ve binlerce yıllık tarihi süreçte de değişmeden devam edebilmiştir. Burada zannedildiğinin aksine dini ortaklıktan çok kültürel ve milli hazırlık durumundan kaynaklanan bir ortak uygulamanın gerçekleşmekte olduğu görülebilmektedir. Türklerin Tengri'ye ulaşma arzusu eski dinde şamanizmi meydana getirmişken, bu durum yeni dinde ise Tasavvufa dönüşerek devam etmiştir. Üstelik bunun bir milli tercih olduğu da dikkatleri çekmektedir çünkü Türkler; içerisine girdikleri pek çok dini sistemde, öteki olana karşı büyük bir ulaşma arzusu sergilemişlerdir. Bunu gerçekleştirirken de değişik kültürel enstrümanları ve ritüelleri kullanmışlardır.

Gelenek bağlamında "**vecd**" kavramı ile "**sırra erme**" kavramı için te bu türden kurulan kültürel ortaklığın izahı için seçilmiş iki terimdir. Eski kültürde hastasını sağaltmak (iyileştirmek) için dans ederek sürdürdüğü tedavi seremonisinin sonunda kendinden geçen bir şaman ile Mevlevilerin gerçekleştirdiği dini dans (semah) arasındaki en büyük bağ da bu sırra egemen olma ortaklığından gelmektedir. Türkler her ne kadar İslam dinini seçerek yeni bir din benimsemiş olsalar da kendi kültürel ve milli karakterlerini bu yeni din çerçevesinde oluşan pek çok geleneğe taşımasını da bilmişlerdir. Örnek vermek gerekirse Tasavvuf geleneği (ki tamamen İslami bir gelenek olarak kabul edilir) bunlardan biridir. Âşıklık geleneği, devlet geleneği, hukuk geleneği, inanç ve inanış geleneği de aslî olarak Türk karakterinin şekillendirdiği geleneklerdir. Türk kültüründe gelenek bağlamında "vecd" ile "sırra erme"nin de arasında bu türden bir fenomenik ilişkinin varlığından bahsetmek; günümüz Türk kültürüne hâkim olan ana gövdenin nereden geldiğinin ya da nerede olduğunun belirlenmesi bakımından önemlidir. Bu güne kadarki karşılaştığımız çalışmalarda eski inanç ve inanışların izlerinin devam ettiğine yönelik saptamaların çokluğuna rağmen, eski geleneklere ve yeni geleneklere yön veren bir aslî refleksten bahsedilmemiştir. Öyle ki bu çalışmada Türklerin sahip olduğu aslî reflekslerin, gelenek bağlamında nasıl tezahür etmekte olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1. Eski Din Geleneğinde "Oyun"

Oyun kavramı üzerinde günümüzde pek çok sosyo-psikolojik araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Bu araştırmalarda, oyun ile insan arasındaki esrarengiz alış verişin neler olduğuna dair veriler sunulmaktadır. Bu alanda değerli incelemeleri ve bu incelemeler sonucunda ortaya çıkan önemli eseri ile ilk akla gelen isim Johan Huizinga'dır. Huizinga, "Homo Ludens" adlı yapıtında, insan uygarlığının ortaya çıkışından, gelişimine; her safhasında oyun mefhumunun faal olduğuna, "kültür"ün de ilk kez bu oyun kavramı çerçevesinde ortaya çıkıp geliştiğine ve oyunun toplum seviyesinde en yüksek faaliyetlerin dâhi yönetilmesinde işlev gördüğüne kanaat getirmektedir.[1] Huizinga'nın bu anlayışına göre, diğer pek çok sosyal statünün "oyun" kavramının alanı çerçevesinde açıklanabileceği gibi, dini merasimler, ayinler, törenler, dini kutsamalar ve sırlı fenomenler (görüngü) de hep "oyun" kavramının kapsamına dâhil olabilmektedir. Yani bahsi edilen yolla ve Huizinga'nın anlayışıyla "oyun" kavramıyla anlatılmak istenen şey-şeyler; hem sosyal ve kültürel dünyanın somut gerçekleridir ve hem de bizim kollektif yorumlamalarımıza göre, geleneksel ve kutsal ritüellerin faaliyet alanı-vasıtası durumundadır. Huizinga'nın bu tespitlerine paralel olması hasebiyle, oyun unsurunun sıklıkla işlev gördüğü şamanizm inanışı, bu bağlamda Türk kültür geleneğinin ilk izlerini taşıması bakımından değerlidir. Tabi ki biz bu çalışmada Huizinga'nın oyun kavramını ele aldığı şekliyle, geniş bir yelpazeye yer vermeyecek olsak da, oyunun geleneksel kültürümüzdeki dini-mistik karakteri üzerinde durmanın da faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bunu yaparken şamanizmi kullanmamızın nedenleri olarak, eski Türk dini ve inanış sistemleri ile ilgili elimizde doyurucu bilgilerin bulunmaması ile şamanizmin felsefi yapısının

[1] J. Huizinga, *"Homo Ludens „Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme""*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 1-30, 1995

Tasavvufun felsefi yapısına benzemesini sayabilmekteyiz. Asya, Afrika ve Amerika'daki çeşitli ilkel toplulukların dinsel, büyüsel ve tıbbi uygulamalarının bütününü ifade etmek için de kullanılabilen "şamanizm" teriminin ilk ortaya çıktığı coğrafya aslında Rusya topraklarıdır. "Başlangıçta Sibirya ve iç-Asya'ya özgü bir inanç sistemi, yerel bir din olarak tanımlanan Şamanizm, bu tür inanç ve pratikler bütününün evrensel adı haline gelmiştir"[2] Türklerin eski gelenek çerçevesinde gerçekleştirmiş oldukları pek çok dini-mistik ritüelin, Şamanizme mal edilmesinin de nedeni burada saklıdır ve hatta Türklerin ilk dini olarak şamanizmin (hatalı bir tespittir) gösterilmesinin altında da bu erken isimlendirme hadisesi yatmaktadır.

Bu bağlamda eski Türklerin aslî dini olarak "**Kök Tengri Dini**"ni ifade etmek daha doğru olacaktır. İslamiyet öncesi göçebe bozkır gelenekleri döneminde, geleneksel bozkır kültürü çerçevesinde ve Kök Tengri Dini ve Tengricilik inancı doğrultusunda Türkler, daima varlığına inandıkları bir Tanrı'nın inancını yaşatmışlardır. Eski inançta bu Tanrı'nın tekliği vurgulanmaktadır ve hatta neredeyse de sadece Türklerin Tanrısı durumundadır. Orhun abidelerinde bu türden ifadelerin yani Türk Tengrisi gibi ifadelerin geçtiği görülebilmektedir. Şamanizm ise işte bu dini sisteme eklemlenmiş bir inanış sistemidir. Dini-mistik bir yapıya sahiptir. Kök Tengri inancındaki Tengri'ye ulaşma arzusu, Şamanın yönettiği pek çok ritüelde, törende ve dini merasimde kendini göstermektedir. Şamanların ve daha sonraki asırlarda da kamların yönettiği pek çok dini ritüelde, dikkatleri çeken ana husus ise sergilenmekte olan dans ve dini, mistik hareketler olmuştur. İşte oyun unsuru burada kendisini göstermektedir. Çünkü Şamanlar yönettikleri bu tür merasimlerde bir tür dini oyun gerçekleştirmektedirler**.** Bu oyun, izleyiciler ve Şamanın katılımında, dansın ve taklidin ön plana çıktığı bir oyundur. Doğanın, canlıların ve kozmogoninin taklidi ile şaman, sergilediği ayininde Tengri ve ruhlar âlemiyle kurduğuna inandığı mistik bir bağ ile kendisine geleneksel yaşamın verdiği misyonu asırlarca sürdürmüştür.

Şaman dans ederken taklit yeteneğini kullanmıştır. Bu esnada söylediği yırlar (ilahi, şarkı ya da şiir) ile de bu merasime katılan herkesin transa geçmesine neden olmaktadır. Oyunun amacı görüldüğü üzere transın sağlanması üzerinedir. Yakutlar'ın Şamanlarına "oyun" adını vermelerinde işte bu merasimin bütününe verilen değeri göstermektedir. Tuna, bu hususta şunlara değinmektedir: "Türkistan'da oyun sözcüğü yalnızca Şaman için değil, Şaman töreninin tümüne verilen addır. Oyunun, kutsallık kavramı ile bu kadar iç içe geçmesi, Şamanın eylemlerinde taklidi, dansı, müziği, şarkıyı, vantrologluğu kullanması ile ilintili olabilir."[3] Sırra ermiş olduğuna inanılan Şamanın bu yeteneklerini kullanarak yönettiği merasim ile beklenen şey ise Kök Tengri'ye çeşitli vesilelerle (doğum, ölüm, hastalık) ulaşmak ve onunla bir olmaktır ki, bu türden motiflere eski dönemden kalma pek çok kaya resimlerinde de (petrogliflerde) rastlanabilmektedir.

Kırgızistan'ın Tanrı Dağlarının yaklaşık 3500 metre yüksekliğindeki şaymalıtaş Vadisi, petroglifler bakımından oldukça zengin bir vadidir. Burada 10.000 kaya üzerinde 100.000 kaya resmi tespit edilmiştir. Üstelik bu kaya resimleri de oldukça taze ve bozulmamış bir haldedir. Bunun nedeni olarak da bölgenin yüksekliğinden ötürü sahip olduğu soğuk hava gösterilmektedir. Yılın sadece birkaç ayında buzların eridiği bu bölgede, Türklerin atalarının, on binlerce yıl öncesinde, çeşitli dini merasimlerini, kurban törenlerini ve dini-mistik inanışlarını gerçekleştirdikleri ve Kök Tanrı'dan bir şeyler bekledikleri anlaşılmaktadır. Bu merasimlerde nelerin arzulandığına ve beklendiğine dair olan istekler, çeşitli petrogliflerden takip edilebilmektedir.

Orta Asya'da şamanlar sahip oldukları yetileri çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanmışlardır. Kimi zaman bir sağaltıcı olarak hastaların iyileştirilmesinde, kimi zaman da bir ruh

[2] K. Emiroğlu, A. Suavi, *"Antropoloji Sözlüğü"*, Sibel Özbudun (Gelenek Maddesi) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, S. 758, Yıl. 2003

[3] E. Tuna, *"Şamanlık ve Oyunculuk"*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, s. 180-181, Yıl. 2000

çıkarma töreni esnasında… şaman, gerekli esrimeye (vecd hali, extase, trans) ulaşabilmek için kozmogonik mahiyete sahip özel hareketler ile dans edip "yır" denen bir çeşit ilahi de terennüm etmektedir. şamanlar bu özellikleri ile otacılara (medicine man) veya ruhçulara benzeseler de onlardan içsel ısıya sahip olma, yeraltı ve yerüstü seyahatleri gerçekleştirme ile sırra erme(initiation) özelliklerine sahip olma nedenleriyle ayrılırlar. "şamanların bir özelliği de vecd hali, göğe yükselme, yeraltına inmeden başka ateşe hâkim olmalarıdır. Bu özellik mistik ısı kavramının bir yan anlamı olarak var olmuştur. Bunun dışında da şamanist Türklerde, ateşe olan saygı önemlidir"[4] Sırra erme Türk kültüründe bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu boyut; şamanın kendisine kozmik olarak yeniden gerçeklik kazandırdığı başka bir boyuttur. Bu boyuta ulaşan şaman artık içsel ısıya da hâkim olmuş demektir. "Kaydetmek gerekir ki bütün bu mit ve inanışlar gerçek bir "ateşe egemenlik" kavramını da içeren katılma/sırra-erme ritüelleriyle birlikte gider. Eskimo veya Mançu şaman adayı, Himalayalı veya Tantrist yogi gibi, sihirli güç ve yeteneklerini en dondurucu soğuklara dayanmak ya da vücuduna sarılan ıslak çarşafları "iç ateşiyle" kurutmak suretiyle kanıtlamak zorundadır. Öte yandan, geleceğin sihirbazlarının geçirildiği birçok başka sınama da, aksi yönde, bu ateşe egemenliği tamamlar. Mistik sıcaklık sayesinde soğuğa dayanmak ya da ateşten etkilenmemek gibi güçlerin her ikisi de insan-üstü bir duruma erişildiğini gösterir"[5] Bu noktada **Tapas** kavramına değinmeden geçemeyeceğiz. "Bu terimin başlangıçtaki anlamı "ağırı sıcaklık" olduğu halde, sonradan, genel olarak çile doldurma çabasını gösterir olmuştur. Tapas; Rig Veda'da (Hint mitolojisini anlatan kitap) açık olarak geçer ve güçleri de hem kozmik hem de manevi planda yaratıcıdır; tapas yoluyla çilekeş görü gücü kazanır, hatta tanrıları bile bedenine alabilir"[6] Tapas terimi, Karşgarlı Mahmud'da talas şekliyle geçerken, günümüzde alas-alaz şekliyle de Anadolu'da yaşamaktadır. "Od/ateş konusu da Zerdüştizm itibariyle halk inançlarımızı etkilemiştir. Eski Türk inanç sisteminde od/ateş soyuttur. Aklayıcı paklayıcıdır. O'na tapılmaz. Zerdüştizm de ise ateş mutlak olandır, somuttur. Ona Yükünülür. Tasavvufta ise tâlip, manevi arzu ateşine atılır ve O'nun oradan süzülüp tertemiz çıkması amaçlanır beklenilir."[7]

Tasavvufta "Hamdık, piştik, olduk elhamdülillah" ahlak anlayışı da bu tür bir sırra ermenin aynı içsel(mistik) ısıyla, İslam tasavvufunda da gerçekleşmekte olduğuna bir delildir. Horasan erenleriyle tanışarak Anadolu'ya gelen ve Anadolu İslamı denilen bir İslam modelini oluşturan bu antik dönemin inanç ve inanış izleri, fenomenolojik yaklaşımla irdelendiğinde şamanist kültür dairesinde gerçeklik kazanmamaktadırlar. Fakat aynı yaklaşım, İslam kültür dairesinde sergilendiği takdirde sırra erme veya oyun-dans gibi birçok ritüeller ve mitolojik yaklaşımlar gerçeklik yolunda sağlam zeminlere oturtulabilmektedir. Buna örnek olarak da bir şamanın kozmik evreni temsilen yaptığı dansındaki dönme figürü ile;

"Davulu her gece durmaz döverler,

Taa güneşler doğana dek dönerler"[8]

Mevlana'nın tasavvuf anlayışındaki "**semah"ı**nın fenomenolojik pozisyonları ise farklıdır. "Sema, mutlak güzelliğe âşık olarak yaratılmış insanın ses, söz ve ahenkle beliren güzellik aracılığı ile kendinden geçmesi, vecd içinde ilahî âleme yükselmesidir. Mevlana'nın sözü ile bu yükselme insanın özü olan Allah ile birleşmesidir"[9] şamanist ahlak anlayışı bu nedenle

[4] age, s. 180-181, Yıl. 2000
[5] M. Eliade, *"Şamanizm"*, Gnş Kitabevi, Ankara, s.518, Yıl. 1999
[6] age, s.449, Yıl. 1999
[7] Y. Kalafat, *"Türk Halk İnançlarında Zamana ve Zemine Bağlı Değişmeler"* Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı & Kocaeli Üniversitesi & Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı 17-18-19 Aralık 2004, Motif Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 262, Yıl. 2005
[8] T. Eroğlu, *"Halk Oyunları El Kitabı"*, Mars Basım, Sakarya, s.1, Yıl. 1999
[9] age, s. 82, Yıl. 1999

satıhta kalan ve derinlere inemeyen bir yapı arz ederken; İslam ile beraber yeniden şekillenen bütün bu kültürel hasırlık durumu, fenomik bir derinliği ifade edebilecek yapıya kavuşmuştur. Eski dönemde eski din çerçevesinde şamanist uygulamaların satıhta kalmasının en büyük nedeni de aslında eski dinin kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Henüz kendi dini disiplinini tam olarak tamamlayamamış olan ve geleneksel bir dinden öteye gidemeyen "Kök Tengri Dini", şamanın ya da Kamın manevi dünyada derinlere inmesine neden olacak argümana sahip olamamıştır. Hâlbuki bu durum İslam dininin sağlam dini disiplini ve her türlü manevi ilerlemelere uygun yapısı karşısında süratle değişebilmiştir.

Eski gelenekte şamanlığa ilk hazırlık için **içsel çağrılma** psikopatalojik bir hastalık olarak ortaya çıkmaktadır. "Aslında şamanlığa başlangıçtaki bu hastalık durumu, genellikle ergenlik durumuna tekabül eder ve genel olarak (inisiasyon-erginleme törenleri)ne benzer. Şaman adayı inisiasyon (erginleme) töreninde olduğu gibi ölür ve yeniden dirilir. Artık eski hayatı geride kalmış, bir şaman olarak yeniden doğmuştur.[10] Genellikle ölüp-dirilme motifinin ardından şaman adayının sırra ermiş olduğu kabul edilir. Çünkü bu ölüp-dirilme, şaman adayı için bir çile seansı olarak tezahür etmektedir. Şamanist anlayışta için kimyasının değiştiği yer iççe bu geçiş ritüeli ile gerçekleşir. Bu aşamayı başarılı bir şekilde geçen şaman, artık psikopatolojik deneyimlerinin kuramsal içeriğine vakıf olan biri haline gelmiş kabul edilir. Bu da tıpkı Tasavvuf geleneğindeki gibi bir el alma ritüeli ile olmaktadır.

Bu sürece dair daha fazla bir şeyler söylemek gerekirse; şaman olacak olan gencin kendisini değişik şekillerde bulunduğu ortamdan soyutladığı görülmektedir. "Çılgın öfke nöbetlerine kapılmaya başlar. Sonra birden aklını yitirir, ormana çekilir, ağaç kabuklarıyla beslenir, kendini suya ve ateşe atar, vücudunu bıçakla yaralar. O zaman ailesi yaşlı bir şamana başvurur; o da dengesizleşmiş genci çeşitli ruh türleri, ruhları çağırma ve onlara buyurma yolları konusunda eğitmeye girişir. Bu, asıl "sırra-erme" sürecinin sadece başlangıcıdır"[11] İlerleyen zamanlarda şaman adayının kozmik anlamda parçalanması söz konusudur. Buna göre yaşlı şaman, genç şaman adayının bütün vücudunu parçalara ayırır. Öğle ki etlerini bile kemiklerinden ayırmıştır. Gözlerini yuvalarından çıkarmıştır. İç organlarını da boşaltıp, vücudunun öz suyunu almıştır. Daha sonra bu şekilde üç gün kalan şaman adayı tekrar ete kemiğe büründürülerek ölüp-dirilme ritüelini gerçekleştirmiş olur. Bu hayli zor bir geçiş aşamasıdır. Birçok sıkıntı ve zorluklara karşı dayanma burada önemli bir konudur. Şaman adayının çok kuvvetli bir bünyeye ve dayanıklı sinirlere sahip olması gerekmektedir. Bu geçiş aşamaları ve eğitim serüveni bütün gençlik yıllarını kapsayacak kadar uzun sürebilmekte olduğu için şamanlık, Orta Asya Türk kültüründe çok fazla istenerek talip olunan bir şey değildir. Burada dikkati çeken husus, şaman olmak için sarf edilen çaba ile Tasavvuf geleneğinde mürşide tabi olan müridin sarf ettiği çabaya ne kadar benzediğidir. Her iki geçiş sürecinde de ölüp-dirilme motifi egemen olmuştur. Hem mürid hem de genç şaman adayı, maddi âlemde bir ölümü yaşamadan manevi dünyada irşada ulaşmış olarak görülmemiştir.

Dikkatleri çeken bir diğer benzerlik ise bu yaşanan süreçte kullanılan enstrümanların kullanım benzerliğidir. Samoyedlerde sırra-erme ritüelinde davul, önemli bir yere sahiptir. Şamanın davulu, **fenomen** olarak Türk tasavvuf kültüründeki nefsin karşılığıdır. "Nefis" anlam olarak İngilizce'de ya da Hıristiyan kültüründe karşılığı bulunmayan bir kelime iken, İslamî gelenekte olabildiğince kompleksleşmiş bir kavramdır. Bu kelime İslam ile gelmiş ve değer kazanmıştır. Türk-İslam tasavvufunda nefis, azgın bir ata benzetilir. İlginç bir durumdur ki eski gelenekte de şaman, davulunu at gibi kullanarak ritüellerini gerçekleştirmiş, onunla gökyüzü seyahatlerine çıkmış ve mesafeler kat etmiştir. Tasavvuf geleneğinde bu azgın ata (nefse) hâkim olabilenlerin (ermişlerin) de onu kullanarak gökyüzünde gezebildiği, mekânda anlık zaman dilimi içerisinde

[10] E. Tuna, *"Şamanlık ve Oyunculuk"*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, s. 56, Yıl. 2000
[11] M. Eliade, *"Şamanizm"*, İnkılap Kitabevi, Ankara, s. 35, Yıl. 1999

uzak mesafelere ulaşabildiği bilinmektedir. Bu gökyüzünde gezinme inanışı eski ve yeni gelenekte aynen devam etmiştir. Ruhların bulunması ve yakalanmasında da şamanlar davulu ata biner gibi kullanmaktadırlar. Davulun tokmağı ise bu ritüelde kamçı olarak kullanılmaktadır. Anlaşıldığı üzere davul şamanist kültürde önemli bir enstrüman olduğu için sırra erme de onsuz olamamaktadır. Çünkü sırra erdikten sonra şaman olan kişi bu davulunu bir seyahat aracı olarak yeraltı ile yerüstü gezilerinde kullanacaktır.

2- Fenomenolojik Yaklaşım

Buraya kadar eski ve yeni gelenekte Türk kültür dairesi çerçevesinde Tanrıya ulaşma doğrultusunda yürütülen benzer uygulamalar ve inanışlara değinerek konuyu daha anlaşılır bir hale getirmeye çalıştık. şimdi ise vecd ve sırra erme kavramları üzerinden sahip olunan milli reflekslerin eskiyi ve yeniyi nasıl şekillendirdiği üzerinde durmaya çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle "Vecd" ve "sırra-erme" ritüelleri sadece birer soyut kavram olarak düşünülmemelidir. Bu kavramlar diyalektik açıdan ele alınacak olursa, kendi dönemlerinde gerçeklik arayışlarının birbiriyle benzer olan yapılarını karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar Türk kültürü bağlamında düşünüldüğü takdirde, karşıtlık ilişkilerine göre değişik devirlerde değişik anlamları taşımış oldukları ancak benzer amaçlar doğrultusunda hareket ettirildikleri dikkati çekmektedir. Bu da genel-geçer salt bir anlama sahip olamama gibi bir sorun doğurur. Yani günümüz kültür bilimcilerine göre bazı uygulamalar, eski döneme ait iken yeni din ve gelenek bağlamında terk edilmiş ve yenileri üretilmiştir. Bizim ileri sürdüğümüz görüşe ise uygulamaların asli olduğu ve her yeni gelenekte şekil değiştirerek aynı ruh ile devam ettirildiğidir. Bir nevi aidiyet problemi gibi bir sorun görülememiş ve yorumlar dönemlere göre yapılmıştır. **Fenomenolojik idrak** için de bu gibi kaygan mevzularda kültürel ritüelin şekil ve muhteva kritiğini farklı ortamlarda tartışarak onlara birer gerçeklik atfetme kaygısı güden bir metottur. **Fenomenolojik idrak metodu**, geleneği ve geleneksel refleksi merkeze alarak, milletlerin hangi devirde olursa olsun, aslında yaşadıkları dünyayı hep aynı şekilde şekillendirdiklerinin bir formülünü bulma çabasıdır. "Vecd" ve "sırra-erme" kavramlarının karşılıklı olarak incelenmeye tabi tutulmasının nedeni de sadece bundan ibarettir.

Ritüellerin -bu şamanist ya da İslami etkiye matuf olabilir- zaman ve mekan içerisinde bize göründüğü şekle biz **fenomen** diyoruz. Üstad N.F.Kısakürek "Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu" adlı eserinde fenomeni "Gördüğümüz şeylerin his aynalarımızdaki irtisamlarıdır"[12] diyerek tarif etmektedir. Bu noktadan bakıldığı takdirde "sırra-erme" ritüeli bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Çünkü bizdeki hazırlık durumunun kökenine binlerce yıllık bir iniş gerçekleştirilebilmektedir. Açık bir yapıya sahiptir. Ölü hatası mümkün değildir. Bu çalışmaya göre yaşanmış olan bütün devirleri de içine alan sezgi ile anlamlanabilen bir kavramdır. Fenomenolojik felsefenin kurucusu olan Edmund Husserl bu durumu doğal tavır olarak adlandırmaktadır. "Vecd" kavramı, sahip olduğu yapının sınırlandırılamaması ve açıkın anlamları da karşılayabilmesi bakımından bir metafizik gerçekliği ifade eder. şamanın ayinlerindeki oyunu esnasında, ulaştığı kendinden geçme hali ile bir dervişin sahip olduğu vecd hali, bu bağlamda meydana geldiği ritüeliyle değerli hale gelmektedir. Türker Eroğlu bu hususu "Dilin, mithosun ve ritüelin temelinde oyun bulunmaktadır"[13] diyerek vecde giden yolda ritüelin değerine atıfta bulunmuştur.

İnsan her konumda sahadadır ve verilen rolü de oynamaya devam eder. Bu bağlamda eski gelenekteki sırra erme ile yeni gelenekteki vecd halleri, benzer ritüellerin değişik zamanlardaki karşılığı durumundadır.

[12] N. F. Kısakürek, *"Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu",* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, s. 57, Yıl. 2004
[13] T. Eroğlu, *"Halk Oyunları El Kitabı"*, Mars Basım, Sakarya, s.6, Yıl. 1999

Fenomenolojik bağlamda Şamanın "sırra erme" fenomeni ise gerçekliğine ulaşılması için bir çeşit meditasyona muhtaçlık arz eder. Platon'un ideaları gibi "sırra erme" ritüelinde de gerçeklik bilinçte şekillenmektedir. Ancak bu bilinç, değer göstergelerinin kaynağından kopmuş bir bilinçse ya da olabildiğince tahrip edilen bir bilgi birikimine sahip ise bu **ide**'lerin irtisamı his perdemizde gerçekliği boyutunda yansımayacaktır. Bir Şaman davulu ya da kayın ağacı, Umay Ana düşünülecektir fakat karşılık ilişkisinin kurulacağı değerler sisteminin eksikliği ya da yoksunluğu nedeniyle bilincimizdeki izdüşümüne sahip olunamayacaktır. Ya da yeni gelenekte her evliya türbesinin yanında mutlak bulunan bir ağacın ne gibi bir geleneğin ürünü olduğu ve bu ağacın o gelenekte ne gibi inanç ve inanışları barındırdığı anlaşılmayacaktır. Buna göre " Türk mitolojisinde boy ve aile ağacı, evi ve aileyi koruyan ağaç ruhu inanışlarına da rastlanmaktadır."[14] Yine Erman Artun bu hususu "Ataların kutsal ağaçlarda eyleştiği inancı Anadolu'da hemen hemen her türbenin yanında kesilmesi yasak olan bir ağaç bulunmasını da açıklamaktadır"[15] şeklindeki ifadesi ile eski gelenekteki bir uygulamanın yeni gelenekte nasıl bir dini bünyeye büründürüldüğüne işaret etmiştir. Burada "büründürüldüğü" kelimesini kullanmamızın nedeni, bunu yapanın gelenekten çok bu geleneği tüketen ve aynı zamanda da üreten insana dikkat çekmek istememizdendir. Her evliya türbesinin yanındaki ağaç, aslında eski gelenekten gelen bir inanışın tezahürüdür. Bu tezahürün unutulması demek, fenomenolojik derinliğin kaybolması demektir. Asıl anlamda fenomenolojik idrakte kaybolan bir kültür unsurunun olduğu, kabul edilecek bir tez değildir. Gelenekteki ister bir ses olsun isterse de bir şekil; gerek muhtevi gerekse de bilgi yığını olarak bilinç ile bilinçaltı denen çukurtarlasında hala yaşatılmaya devam edilmiştir. Şamanın esrik bir halde de yaptığı aslında basit anlamda budur. Vecd (ecstasy) içine bu gerçekliğin yakalanması aşamasında bilincin altında çukur tarlasında gezinmeyi sağlayan bir faaliyettir.

Tabiî ki bazı ara yapılar da görülebilmektedir. Yani eski gelenekte ya da yeni gelenekte, geleneksel kültürde bir yerlere dayandırılamayan pek çok uygulamalara rastlanabilmektedir. Bu durum genellikle asli geleneğin unutulan uygulamalarının sebep olduğu boşluğun, asli geleneğe dayanmadan doldurulmaya çalışılmasının bir tezahürüdür. Doğa nasıl ki boşluk kabul etmeyen bir yapıya sahipse, sosyal bilimler de insan faaliyetleri seviyesinde boşluk kabul etmez. Değerler sistemi unutulmuş veyahut değersizleştirilmiş ise sosyal hayatın dinamikleri mutlaka yerine başkalarını getirecektir. Ve bu yer değiştirme ekseri değersizi ile olur. Burada taklit kaynak kabul edilir. Orta Asya Şaman kültürü dikkat edilecek olursa, içeriğinde birtakım ilahi mahiyetteki bilgiler sistemiyle birlikte diğer taraftan fenomenik değere sahip olamayacak ritüellerin de yaşadığı görülebilmektedir. Bu durum, inanç seviyesinde meydana gelmiş olan boşluğun, taklitle doldurulmasından başka bir şey değildir. Bu duruma sosyal bilimlerde; **doğal tepki** adı da verilmektedir.

Şamanizmde olduğu gibi daha sonraki dönemlerde İslam'la beraber Türk boylarının Anadolu'ya taşıdıkları yaşam dinamikleri hâlâ günümüzde devam edebiliyorsa, bu durum makalemizin tezini destekler bir gerçekliktir. Türk Dünyasında antik dönemden bu yana var olan şamanist inanış, yapısını ve özelliklerini İslam ile beraber devam ettirmesini bilmiştir. Burada bid'at-ı hasene dediğimiz ve İslam'a ters düşmeyen uygulamaların yaşaması „öz'de farklılığın olmamasından kaynaklanmaktadır. Anadolu İslam'ı beraberinde bu tür unsurları barındırmasa dâhi yaşamasını engelleyecek bir Ortodoks tavrı diretmemiştir. Şamanist unsurların eski gelenekte nelerden etkilendiğini düşünmek burada yersizdir. Şu anda, İslam onu nasıl muhafaza edecek bir yapıya sahipse, aynı yapının bir benzeri de eski gelenekte, Orta Asya'da mevcut bulunmuş olmalıdır. "Sırra erme" ritüelinin bir fenomen olarak, Gök Tanrı inancından açıkın olarak, İslam toplumu olan Anadolu Türk'ünde irtisamını bulması bunu gerektirir.

[14] B. Ögel, *"Türk Mitolojisi"*, Atatürk kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, s. 425-450, Yıl. 1993

[15] E. Artun, *"Türk Halk Bilimi"*, Kitabevi Yayınları, I. Baskı, İstanbul, s.100, Yıl. 2005

Bu özdeşiklik Türk Tasavvuf anlayışında da kendisini göstermiştir. Birçok şamanist uygulama, İslam'ın felsefi arenası olarak kabul edilen Tasavvuf dünyamızda da temsil edilmiştir. Horasan Erenleri olarak da bildiğimiz isimler olan Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaşı Veli gibi veli kullar, şamanın yaşadığı sırra ermeyi değişik bir kavram olarak "irşâd" olmak üzere yaşamışlardır. Hadisenin his perdemizdeki yansımaları (fenomenleri) aynıdır. Bu durumda kökenin de benzer ya da aynı olması veyahut aynı kaynağa dayalı bulunması fenomenolojik açıdan gerekmektedir. Bu kabullenme de bizi Heteredoks İslam modeline götürmektedir. Bu model hakkında değerli araştırmacı Ahmet Yaşar Ocak şöyle değerlendirmede bulunur: "Henüz kitabi (yüksek) İslam'ın bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, çok muhtemel olarak eski kabilevi geleneksel inanç ve adetlerin geniş ölçüde yeni İslami kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir karakter arzediyordu. Başka bir deyişle, Melameti-Kalenderi sufiliğin boyasına bürünmüş bir İslam yorumunun temel özellikleriyle, İslam öncesi Budist-şamanist-Maniheist kültürün ilginç bir karışımını yansıtıyordu. Bu İslam yahut Müslümanlık tarzı, zaman içinde yer yer yerleşik çevrelerle temas nispetine göre yüksek (kitabi) islamın (Sünnilik) etkisi altına girerek gelişti, yer yer bu kabilevi yapısını korudu."[16] Bu da bahsini ettiğimiz İslam modeline bizi götürdü. Yani Anadolu İslam'ına ya da Volk (Halk) İslam'a. Burada da geleneksel reflekse sahip olan bir milletin yeni din dairesinde, sahip olduğu kültürel yapısını nasıl etkin bir şekilde kullanarak geleneksel bir dini meydana getirdiği görülebilmektedir.

3. Sonuç

Sonuç itibari ile her ne kadar yeni bir gelenek ile eski gelenekler silinip gidiyor gibi gözükse de, insanların sahip olduğu binlerce yıllık reflekslerinin hiç de bu şekilde çalışmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bir yeni gelenek eskiyi ne kadar değiştiriyor olsa da, sahip olunan milli refleksler unutulmamakta ve yeni gelenekte de yaşamaya ve yeni geleneği şekillendirmeye devam etmektedir. Bizim burada dikkatleri yoğunlaştırmaya çalıştığımız husus, eski milli reflekslerin yeni geleneklerde de kaybolmadığıdır. Kimi araştırmacılar yeninin eskiyi silip yok etmesinden bahsetseler de gerçekler bu şekilde tezahür etmemiştir. Türk milletinin geleneklere yön veren milli refleksi, eski gelenekte etkili olduğu gibi yeni geleneklerde (İslam) de etkisini sürdürmüştür. Türk Müslümanlığı tabirinin doğmasının nedeni de burada saklıdır. Çünkü Türk milli kültüründen hareketle yorumlanan ve buna göre şekillendirilen bir İslam modelinden söz edilmekte ve bu İslam modelinde gerek sosyal hayat ve gerekse de kültürel hayat ve hatta devlet geleneği Araplarınkiyle örtüşmemektedir. Arap toplumunun tarihi süreçte yaşadığı onca mezhep kavgası, istikrarlı devletlerin kurulamaması, kabile mücadeleleri ve otoritesizlik durumuna İslam dinini kabul eden Türk devletlerinde rastlanamaması buna en güzel delildir. Türkler bu durumda İslam dinini de kendi kültürel ve milli refleksleri doğrultusunda yeni bir yoruma tabi tutma başarısını gösterebilmiş bir millet olarak, tarih sahnesinde çok daha kuvvetli ve uzun ömürlü devletler kurabilmişlerdir.

İslam ile birlikte tecrübe edilmeye başlanan yeni gelenekte, Türk devlet idarecilerinin eski âdet ve uygulamalardan vazgeçmeyerek, yeni dinin geleneğine de bu doğrultuda yön vermeleri buradan yani milli refleksten gelmektedir. Fenomenolojik anlayış, eski ya da yeni geleneğin unsurlarını, milli öze göre konumlandıran bir yapıyı şerh etme fırsatını vermesinden dolayı önemlidir. Böylelikle hangi geleneğin dairesinde olunursa olunsun, milli reflekslerin tespiti ve ifadesi kolay olmaktadır.

[16] A. Y. Ocak, *"Türk Sufiliğine Bakışlar 'Türk Kültüründe Ahmet-ı Yesevi, Hayatı, Şahsiyeti, Mesaj ve Etkileri'"*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 35-36, Yıl. 1996

4. KAYNAKÇA

ARTUN, E., "Türk Halk Bilimi", Kitabevi Yayınları, I. Baskı, İstanbul, s. 100, Yıl 2005

ELİADE, M., "Şamanizm", İnge Kitabevi, Ankara, s. 35-518, Yıl. 1999

EMİROĞLU, K., SUAVİ, A., "Antropoloji Sözlüğü", Sibel Özbudun (Gelenek Maddesi) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s. 758, Yıl. 2003

EROĞLU, T., "Halk Oyunları El Kitabı", Mars Basım, Sakarya, s. 10-80, Yıl. 1999

HUİZİNGA, J., "Homo Ludens „Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme"", Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 1-30, Yıl. 1995

KALAFAT, Y., "Türk Halk İnançlarında Zamana ve Zemine Bağlı Değişmeler" Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı & Kocaeli Üniversitesi & Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı 17-18-19 Aralık 2004, Motif Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 262, Yıl. 2005

KISAKÜREK, N., F., "Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu", Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, s. 57, Yıl. 2004

OCAK, A. Y.,"Türk Sufiliğine Bakışlar 'Türk Kültüründe Ahmet-ı Yesevi, Hayatı, Şahsiyeti, Mesaj ve Etkileri'", İletişim Yayınları, İstanbul, s. 35-36, Yıl. 1996

ÖGEL, B., "Türk Mitolojisi", Atatürk kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, s. 425-450, Yıl. 1993

TUNA, E., "Şamanlık ve Oyunculuk", Okyanus Yayıncılık, İstanbul, s. 40-181, Yıl. 2000

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2515-2529, ANKARA-TURKEY

POLİSİYE ROMAN TEMSİLCİSİ ÜMİT DENİZ'İN ROMANLARINDA CİNAYET KURGUSU

Nurullah ULUTAŞ[*]
İsmail SÜPHANDAĞI[**]
Memet ABUKAN[***]

ÖZET

Modern zamanlara özgü bir tür olan polisiye roman, kentleşme ile gelişmeye başlayan burjuvazinin sosyal bunalımlarını suç merkezli olarak ele alır. Suçlunun topluma uyumsuz kişiler olarak yansıtıldığı bu romanlarda, cinayetlere fazla yer verilmesi, modern insan zihninde ölümün sıradanlaşmasına yol açar. Batı romanında rasyonel analitik düşünme zenginliği ile kurguya taşınan bu tarz, geniş okur kitlelelerine hitap eder. Gizem, merak, gerilim, suç, katil gibi asli ögelerin kullanıldığı bu romanlarda okurun olay halkalarını takip ederek uyanık tutulması asıl amaçtır. Modern zamanlarda cinayetin ciddi bir sosyolojik vak'aya dönüşmesi, edebiyatın bu olguya ilgisini arttırmıştır. Edebiyat, bu olgunun arkasında yatan psikolojik saikleri deşifre etmeyi bir sanat formasyonu olarak ele almak durumundadır. Yer yer kriminolojik bilgileri de romanlarında kullanan yazarlar, cinayeti, verimli bir tema olarak romanlarında işlerler. Ümit Deniz'in yedi romanının incelendiği bu çalışmada yazarın cinayet kurgusunu nasıl ele aldığı, işlenen cinayetlerin toplum üzerindeki psikolojik etkileri irdelenmeye çalışılmıştır. Yazarın romanlarında kullandığı tekniklerin de sorgulandığı bu çalışma, Türk Edebiyatı'ndaki polisiyenin Batı'dakinden farkını da ele almayı amaçlamaktadır. Ümit Deniz'in romanlarında yer verdiği ana karakterler, benzer cinayet kurguları, modern ve geleneksel motifler, devrik öyküleme metodu, yazarın romanlarını canlı tutma adına başvurduğu kurgusal araçlar vb. özellikler teknik ve kuramsal açıdan irdelenmiştir. İncelenen romanların gerek olay örüntüleri gerekse kurgusal kusurları metin merkezli eleştiriye tabi tutulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Polisiye Roman, Cinayet, Ümit Deniz, Türk Edebiyatı, Modernite.

THE MURDER PLOT IN THE NOVELS OF ÜMİT DENİZ

ABSTRACT

Crime fiction, a genre that arose in modern times, deals with the social depression of the bourgeoisie class, which grew bigger in parallel

*Yrd. Doç. Dr., MuĞ Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü nurullahulutas@gmail.com
** Okutman, MuĞ Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, sdagi1970@gmail.com
*** Okutman, MuĞ Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, mehmet_abukan@hotmail.com

with urbanization. In this genre, the social depression experienced by the modern individual is handled from a crime-centered point of view. The criminal is presented as an afflicted person who suffers from adaptation problems in society. The fact that murder takes a lot of space in these novels turns the concept of death into something ordinary in the minds of modern individuals. This style is carried into fiction through the richness of the rational analytical thinking in Western novels and attracts a large number of readers. The essential elements being mystery, intrigue, tension, crime and murder, the reader is kept alert and interested to follow the sequence of events. The aim of this study is to examine Umit Deniz's method of creating a murder plot and in the light of the author's seven novels to look into the psychological impact of murder on society. The techniques that the author makes use of in his writing process are also examined in order to shed light on the difference between crime fiction in Turkish Literature and crime fiction in the West. The main characters, murder plots, modern and traditional patterns, the use of inverted sentences, the fictional means that the author uses in order to keep the story flowing, are reviewed from a technical and theoritical point of view. The plot and any defects therein are criticized from a text-centered point of view.

Key Words: Detective Novel, Crime, Ümit Deniz, Literature of Turkish, Modernity.

Giriş

İki farklı medeniyet havzasını ifade eden Osmanlı ve Batı edebiyatlarında edebî türler, her iki medeniyetin izini taşıyacak niteliktedir.(Gezer, 2006: 16-32). Batı'da, polisiye romanın ortaya çıkmasına sebep olan siyasi ve sosyal ortam bizdekinden farklıdır. Maddi olan bir evrenin içinde seyreden akıl yapısının rasyonel analitik yeteneği, kent yaşamıyla birlikte gelişmeye başlayan burjuvazi, karmaşık ilişkilerin ortaya çıkardığı geleneksel olandan farklı suç biçimleri ve suçun kolay öğrenilmesi gibi etkenler, polisiye türün ortaya çıkmasını besleyen siyasi ve sosyal ortamlardır. (Çamcı, 2006: 6).

Batı burjuvazisinin gelişmeye başlaması, karmaşık kent ilişki ve sorunlarını da beraberinde getirir. Güncel hayatın hızlı ve yoğun olması, suçun sebebini ve oluşumunu tek kişi ortaya çıkarmayı zorlaştırır. Bu durum doğal olarak sosyal yapının girift bir hâl almasına neden olur. Bir bulmaca tekniğiyle yazılan dedektif hikâyelerinden sonra dünya savaşlarının da etkisiyle bu tür, casusluk faaliyetlerini içeren stratejik kod ve kurguya dayalı romanlara yerini bırakır. Osmanlı'da ise İslam sanat ve estetiğinin bir tezahürü olarak suç ve günahın gizlenmesi gerekliliğine dayanan anlayış,gerek toplumsal ortamda gerekse sanat eserlerinde suçun ve günahın alenileştirilmesinin önüne geçmiştir. Diğer taraftan İslam sanat ve estetik anlayışının trajediye imkân vermemesi, suç ve günahın eylemle sınırlı kalmasını sağlar ve bu durum ferdin mutlak acı içinde kıvranmasını önler. (Ayvazoğlu, 1980: 155). Tanzimat'la yüzünü Batı'ya çeviren Osmanlı, toplumsal düzeyde değişim yaşamaya başlar. Türk dilinde polisiye romanın ortaya çıkışı ilk defa 1881 yılında Ponson de Terrail'in *Paris Faciaları* adlı polisiye romanının çevirisiyle başlar. Bundan iki yıl sonra 1883'te Ahmet Mithat, Emile Gaboriau'dan *Orcival Cinayeti*'ni tercüme eder. 1884'te Ahmet Mithat bu tercümeden etkilenerek Türkçe'deki ilk polisiye roman olan *Esrar-ı Cinayat*'ı yazar. Ahmet Mithat bu romandan sonra cinayeti ya da suç olayını merkeze alarak bir dedektif ve onun soruşturması etrafında geliştiğini gördüğümüz *Hayret* (1885), *Haydut Montari* (1888) ve *Altın Âşıkları* (1898) olmak üzere üç polisiye roman daha yazar. (Çamcı, 2006: 6). Edebiyatımızda bu

anlamda yazılan ilk eserler, taklit seviyesinde kalmış ve geleneksel formlardan sıyrılamamıştır. Son dönemde ise herhangi bir gücün desteğini arkasına alan casuslar ve onlarla işbirliği yapanları konu alan eserler öne çıkar. Özellikle 1940'tan sonra yoğun olarak işlenen bu konu ile ilgili onlarca yazarımız eser verir. Peyami Safa'nın Arsen Lüpen'den esinlenerek Cingöz Recai müstear ismiyle yayınladığı basit kurguya dayalı polisiye maceralar, bu alandaki en popüler eserlerdir. Cemil Cahit, Feridun Es, Süleyman Çapanoğlu, Hamdi Varoğlu, Rıza Danişmend Karok, Turhan Azizbeler, Vedat Örfi Bengü, Cevat Fehmi Başkurt, Sezai Solelli, Nazım Mirkelam, Zuhal Kuyaz, Erhan Bener, Çetin Altan, Pınar Kür, Ümit Kıvanç, Levent Aslan, Osman Aysu, Ahmet Ümit ve Ümit Deniz, bu tarzın bizdeki önemli temsilcileri olarak sayabileceğimiz isimlerdir. (Çınar, 2010: 21-25).

Ondokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren güven duygusunun azalmasıyla suç oranlarının büyük artış gösterdiği görülür. Polisiye romanın gelişimiyle suç oranlarının artışı arasında zaman bakımından bir paralellik olduğu dikkatten kaçmaz. (Mandel, 1985: 83). Suç olgusunun kamu hukukunu tehdit etmeye başladığı yerde varlığını belirginleştiren polisiye roman, anlatma esasına dayalı metinler eliyle toplumu bu tür kirliliklerden arındırmayı üstlenen bir misyonla hareket eder. "Polisiye roman aslında savaşlarla yıkılmış kent olgusunun ardından ortaya atılan bir ütopyanın arındırıcı ve saflaştırıcı eli gibi hareket eder. Söylem, yeni kurulan sistemin kötülükle mücadelede yoluna devam ettiği ve yeni yaşam modelini oluşturan modern toplum pratiklerinin bu arındırmayla uygulanabileceğidir." (Çelik, 2011: 6).

Ümit Deniz, 1940 yıllarda gazetecilik faaliyetine başlayan biri olarak dönemin ulusal gazetelerinin birçoğunda çalışmıştır. Yurt içi ve dışı gezilerini, mesleğini icra ederken edindiği tecrübeleri, gözlemlediği ilginç olayları, haber analizlerinden ürettiği yeni senaryoları, romanlarının ana malzemesi olarak kullanmıştır. (Işık, 2004: 577-578). Ümit Deniz'in romanlarında genel olarak cinayetlerin kim tarafından neden ve nasıl işlendiklerine ilişkin esrarın çözümlenmesi ön plandadır. Yazar, cinayeti kurgulayan olarak aynı zamanda başkarakter Murat Davman marifetiyle onları açığa çıkarır. Türkiye'nin en fazla satan gazetelerinden birinde çalışan Murat Davman, popüler bir gazeteci olmanın yanında Millî Emniyet Teşkilatı'yla bağlantısı olan bir kişidir. Aynı zamanda Murat Davman, köklü ve varlıklı bir ailenin mensubu olarak romanlardaki kimliği, dedektiflik ile ajanlık arasında bir yerde durur. Türklük şuuru ile milli istihbaratın da gözde bir yakın çalışanıdır.

Ölüm Perdesi (1957) romanında gazeteci Murat Davman, cinayet işleyen bir çeteyi çökertmek üzere Milli Emniyet'in başındaki Paşa tarafından görevlendirilir. (Türkeş, 2003: 825). Paşa'nın Murat Davman'a verdiği bilgiler, işlenen cinayetlerin hukuki ve ideolojik temellerini de ortaya koyar. Bu bilgiler aynı zamanda Murat Davman'ın olaylar karşısındaki davranış biçimini de belirleyen bir yapı arz eder:

> "Hatırlayacaksınız, son iki sene zarfında polis kayıtlarına geçen fâili meçhul cinayetlerin yüzde sekseni bunlar tarafından işlenmiştir. Çünkü öldürülenlerin bir kısmı bizim ajanımız, diğerleri de şüphelenip takip ettirdiğimiz kimselerdi." (*Ölüm Perdesi*, 1957: 17-18).

Paşa'nın Murat Davman'a verdiği bilgiler sıradanlığın ötesinde bir öneme sahiptir. Kapalı kapılar ardında cereyan eden olayların ana aktörleri devletin güvenlik güçleri ile çetelerdir. Ayrıca çetelerin bağlı oldukları üst güçlerin varlığı, polisiye romanın kurgusal olarak önünü açık tutar. Olay örüntülerini ileriye doğru sarmada bu durumun bir kolaylık sunduğu söylenebilir. Faili meçhul cinayet olgusu, polisiye romanda merak uyandıran ana unsurdur. Ancak bu durum, okuyucunun ilgisini kolay yoldan canlı tutmaya yöneliktir. Romanda, özellikle siyasi cinayetleri araştırmak üzere görevlendirilen polislerin bir süre sonra intihar süsü verilerek öldürüldükleri anlatılır:

> "şehit memurumuzun katil sebebi pek basitti. Zira bu kabiliyetli genç ilk defa olarak fail-i meçhul kalmış cinayetleri Siyasi Kısma getirmiş ve bizimle temasa geçmişti. Hâdiseyi polisle elbirliği ederek gizledik ve matbuata aksettirmedik." (*Ölüm Perdesi*, 1957: 18).

Karmaşık bir hâl alan durumun çözülmesi için Murat Davman'a görev verilir. Paşa, Murat'a görevinin kutsal olduğunu, gerektiği zaman adam öldürebileceğini ve bundan dolayı hiçbir mercie karşı sorumlu olmayacağını söyler:

> "Artık biz de polis gibi hattâ birçok yerlerde onlardan daha fazla salâhiyetlere sahip olarak hareket edeceğiz. Zira bu mevzu bir ölüm kalım mücadelesidir. Cinayetlerin arkasında biz de öldüreceğiz ve bunun için de hiçbir mercie karşı sorumlu olmayacağız." (*Ölüm Perdesi*, 1957: 19).

Murat Davman'a verilen bu gizli yetki, herhangi bir yasallık içermez. Bu yasadışılığın romanın kurgusunu hem kolaylaştırdığı hem de yazara geniş ve rahat bir hareket alanı açtığı söylenebilir. Modern zamanlara zihniyet bakımından değil; ancak şekil bakımından entegre olmayı ima eden bu tutum, sanat kaliteleri yönüyle bir hayranlık oluşturmaz. Romanın kurgusu içerisinde ölümün basite alınarak işlenmiş olması, bir tercihin değil modern zamanlarda ölümün şöyle geçmesi ile ilgili bir durumdur. (Çelik, 2011: 6). Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere işlenecek cinayetlerin gerek hukuki gerekse ideolojik temelleri üzerine açık bir belirlemeden söz edilemez. Ancak dolaylı olarak şöhretin çökertilmesi için hiçbir kural tanımamanın ve yasal sınırlar dışına çıkıldığında hiçbir mercie karşı sorumlu olmamanın doğal olarak hukuksuz bir ortam doğuracağı açıktır. Paşa'nın Murat Davman'a verdiği bilgilerden sonra bir cinayet daha işlenir. Kapalıçarşı'da kuyumculuk yapan ve aslen Rus olup asıl adı Serj Şivanov olan Süreyya Önal öldürülür. Peşi peşe cinayetlere tesadüf eden başkarakter, cinayetlerin aynı çete tarafından işlendiğine kanaat getirir:

> "Sabah müdüriyette otururken haber verdiler. Kapalıçarşı Kuyumcular bölümünde bir dükkânda cinâyet işlenmiş…Dükkân Süreyya Önal isminde elli yaşlarında bir mücevherâtçıya aitti. Senelerden beri burada icrâ-yı ticaret eden bu sessiz sedasız adama arkadaşları Moskof Süreyya derlerdi. Asıl adı Serj Şivanov idi. Bundan iki sene evvel Müslüman olmuş bir Rus'du.
>
> (…)
>
> Süreyya kafasına çok şiddetli vurulan bir darbe neticesinde beyni patlamak, kafatası parçalanmak suretiyle aniden, gık bile diyemeden öbür dünyayı boylamıştı." (*Ölüm Perdesi,* 1957: 26-27).

Ümit Deniz'in diğer romanlarında da yabancı isimlere sıkça yer verilmesi, romana gizem katma amacına yöneliktir. Bu tutum, romanın gerçeklik boyutuyla ilgili okuyucuda kuşku uyandırır. Yabancı karakterlerin özellikle Hıristiyan Batı medeniyetine mensup olmaları, romanların bir özenti psikolojisi ile kaleme alındığını gösterir. Romanın samimiyet ve gerçekliğine gölge düşüren bu yaklaşım, yazarın tüm romanlarında başvurduğu bir tekniktir. Romanın ilerleyen bölümlerinde Murat Davman, ele geçirdiği çete üyelerinden birine işkence ederek onu konuşturur:

> "… cehennemi bir ışık altında kalan herif birden küfür filân bırakıp danalar gibi böğürmeye başladı…
>
> Aaah!.. Ooof!. Bittim… Mahvoldum… Ah gözlerim!... Biz onun feryatlarına hiç aldırış etmeden birer sigara tellendirip etrafına toplandık. Elleri bağlı olduğu için kamaşan gözlerini kapayamıyor, bu ona büsbütün ıztırap veriyordu. Hele beşer binlik ampullerin verdiği hararet, sıkıntıdan bunalan herifin alnında ter taneleri şeklinde beliriyordu.

(…)

Konuşacağım. Ne isterseniz söyleyeceğim. Tek bana işkence etmeyin ve buradan çıkarıp, hâkimlerin bulunduğu bir mahkemeye verin. Adaletin cezasına râzıyım ama sizin değil…" (*Ölüm Perdesi*, 1957: 126-129).

Murat ve arkadaşları yan odada hazırladıkları düzenekle yüksek perdeden verdikleri çığlık ve ağlamalarla çete elemanını korkutmayı ve konuşturmayı başarırlar. Onun ve arkadaşlarının suçluyu konuşturmaya yönelik uyguladıkları işkence, her ne kadar milli menfaatler adına işkense de hukuki anlamda kabul edilemez bir tutumdur. İnsanlara her ne adına olursa olsun işkence etmek her şeyden önce insan haklarına aykırıdır: "İster bir savaş durumu ya da bir savaş tehdidi ister siyasal karışıklık ister bir başka olağanüstü durum söz konusu olsun, hiçbir ayrıksı durum işkenceyi haklı gösteremez. Bir üstten ya da bir resmi makamdan alınan emir, işkencenin gerekçesi olamaz." (Kırlangıç, 1989: 110). Romanın sonunda Davman, yaptığı araştırmalara dayanarak Milli Emniyet Teşkilatı adına çalışıyor görünen ve bir süre kendisine yardımcı olmak üzere gönderilen Cezmi'nin de aslında çete üyelerinden biri olduğunu ortaya çıkarır. Polisiye roman geleneğinin Türk Edebiyatı'nda köklü bir geçmişinin olmaması, yazarı basit kurgular içinde kalmaya zorlamış görünmektedir. Gerçekçiliği sorunlu olan roman, okuyucu için inandırıcılıktan uzaktır. Kurgunun yapaylığı kendini ne denli belli ediyorsa işlenen cinayetlerin gerekçeleri de aynı düzeyde hem zihinsel hem de hukuksal açıdan geçerli dayanaklardan yoksundur. Görüldüğü üzere romanda cinayetleri çözmek için önerilen ve kullanılan yöntemler herhangi bir hukuki zemine dayanmaz. Devletin bekası geleneğinin bir ideoloji olarak görülebileceği bir zihniyet ortamında işlerin yasal olarak yapılmadığı, dahası bu yolda her tür yasadışılığın gizli bir meşruiyete sahip olduğu görülmektedir. Aynı zihniyet geleneğine bağlı olan yazar, bu bakış açısını romanlarına yansıtır. Devletin bekası adına her tür hukuksuzluğa başvurulur. Modern zamanların kaotik sosyal yapısının ortaya çıkardığı polisiye roman, karmaşanın arasında insan hayatını tekdüzeleştirir ve ölümü acı olmaktan çıkarıp onun bir oyun içinde düşünülmesini sağlar: "Ölümün şeyleşmesi bir tür okuma ve algılama sürecinde bilinçte yer eder. Polisiye romanın kurgusal içeriği ele alındığında okuyucu, yazar ve roman kurgusu içinde işleyen bir sistemle karşılaşırız. Burada bir yandan gerçeklik olgusu eğlenceye dönüştürülürken diğer yandan bireyin topluma ilişkin temel yargıları üzerinde yapılan bir tür yeniden kodlama söz konusudur." (Çelik, 2011: s. 9).

Yakut Gözlü Kedi (1961) romanında Murat Davman'ın davet edildiği bir partide tanıştığı Aylin'in dedesi Abdürrezzak Paşa, sahip olduğu yakut gözlü kedi biblosundan dolayı öldürülür. Abdürrezzak Paşa'nın ölümüne sebep olan bu iki yakut göz, Milattan önce 167 yılında Kore'de bulunan bir Buda heykelinden alınmıştır. Bunlara 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman'ın hazinesinde rastlanır. Kanuni'nin haremine aldığı bir İngiliz kadınına hediye ettiği bu yakut gözler, Onbeşinci Lui'nin sarayında Madam Pompadur'un göğsünü süsleyecektir. Sonraları Rusya'da görülen bu gözler, 1894 yılında Alman mücevher hırsızı Klaus Gudden tarafından çalınarak Almanya'ya götürülür. Güzel Berlin şehbenderliği sırasında antika merakı yüzünden bu gözlerin peşine düşen Abdürrezzak Paşa, gözlerin kedi şeklinde porselen bir bibloya takıldığını öğrenince fabrikanın ürettiği tüm kedi biblolarını satın alır. Türkiye'ye geldikten sonra bu gözlere sahip olduğunu kızlarına itiraf eder, ama bunların yerini oğlu Tarık'a bıraktığı şifreli bir mektup dışında kimseye söylemez. Abdürrezzak Paşa'nın kızı Hüsniye ve şoförü Yusuf Coşar bu yakutlara sahip olmak için Paşa'yı öldürerek cesedini ağaca asıp intihar süsü verirler:

"Başımın üzerinde, boynundan ince bir iple asılmış bir vücut sarkıyordu…

Bu ev sahibimiz Abdürrezzak Paşa'nın cesedi idi… İp dala gemici düğümü ile bağlanmıştı; onun için bir ucundan çekmekle kolayca çözülüverdi… Uzanıp bileğini tuttum. Vücut daha sıcaktı, ama artık nabız atmıyordu." (*Yakut Gözlü Kedi*, 1961: 9).

Polisiye romanın, gerek kuruluşu gerekse açıklanışı bakımından inandırıcı olması gerekir. Herhangi bir cinayetin merkezinde yer alan olay, gerçek hayatla olan temasını ve inandırıcılığını koruduğu müddetçe okuyucu üzerinde gerçeklik algısını sağlar. Bu nedenle bir olay hakikat ve inandırıcılığı bünyesinde taşımak zorundadır. (Chandler, 1991: 16-19). Abdürrezzak Paşa'nın cesedini yere indiren Murat'ın cesedin cebinde rastladığı "Eden Bulur" notu, bir zamanlar Abdürrezzak Paşa'nın da yakutları elde etmek için Hüsamettin Paşa'yı öldürdüğüne dair bir işaret olarak romanda yer alır:

> "Berlin Türk Sefareti memurlarından birinin esrarengiz ölümü, bütün gözleri Türk delegasyonunun üzerine çevirmişti…
>
> "Berlin Sefâreti Başkâtibi Hüsamettin Bey, bir kış gecesi, şehir dışındaki fakir mezarlığında bir mezar taşına asılı olarak bulunmuştu… İşin en tuhaf tarafı da, cesedin sallandığı mezar taşının dibinde, otuz santim irtifaında seramik siyah bir kedi biblosunun parçaları bulunması oldu…" (*Yakut Gözlü Kedi*, 1961: 41).

Yazarın işlenen cinayetlerin içerisine kültürel bir motif olarak kaydettiği "eden bulur" yaklaşımı, bizdeki polisiye romanın Batı'dakinden ayrıldığı ince noktayı gösterir. Abdürrezzak Paşa cinayetinden sonra konakta seri cinayetler işlenmeye başlar. Abdürrezzak Paşa'nın oğlu evin reisi Muhtar Bey de öldürülür:

> "… Cevap vermeme vakit kalmadan yukarı kattan duyduğumuz bir çığlık, ikimizi de yerimizden zıplattı…
>
> Gördüğüm manzara karşısında zıpkın yemiş gibi, olduğum yerde mıhlandım kaldım.
>
> Odanın ortasında Hüsniye Hanım, elini ağzına götürmüş, alabildiğine haykırıyor, Muhtar bey de tekerlekli sandalyesinde başı anormal şekilde öne sarkmış, ölü olarak duruyordu." (*Yakut Gözlü Kedi,* 1961: 96).

Ümit Deniz'in romanlarında ölen insan sayısının fazla olması, romanın salt cinayet üzerinden itibar görmesine yönelik bir eylemdir. Yukarıda belirtilen haliyle Muhtar'ın ölümünün olay halkaları içinde öncesi ve sonrası ile ilgisi belirgin değildir. Ayrıca yazarın kurguladığı cinayetlerde belirgin bir suç olgusunun tespiti zordur. Birçok ölüm, araya sıkıştırılmış vakalardan ibaret bir görünüm arz eder. Murat Davman romanlarda, yazarın okuyucusuna iletmek istediği tepkilere aracılık eden karakterdir. Her cinayette gazetecinin olaylara şahit kılınması böyle bir amaca hizmet eder. Romanda işlenen bir diğer cinayet ise yakut gözlerin yerini bilen Tarık Molvan cinayetidir. Dedesinin ölümünün ardından kendisine bırakılan vasiyet mektubunu almak üzere Sulh Mahkemesi'ne giden Tarık, vasiyetnameyi okuduktan sonra yakar ve bir süre sonra o da öldürülür:

> "Doktor Tarık'ın üzerinde pantalonundan başka hiçbir şey yoktu. Vücudundaki morartılar, öldürülmeden evvel bir hayli işkence yapıldığını gösteriyordu. O da, babası ve dedesi gibi boynu sıkılarak boğulmak suretiyle öldürülmüştü!.." (*Yakut Gözlü Kedi*, 1961: 147).

Murat Davman, bir bir gerçekleşen cinayetleri çözmek isterken Jale adlı bir kadınla tanışır. şoför Yusuf Coşar'ın metresi olan bu kadın, gazeteci Murat Davman'a katiller hakkında bildiklerini itiraf edince o da öldürülür:

> "- Esrarengiz bir cinayet daha oldu!"
>
> - Nerede?

> - Abdürrezzak Paşa'nın köşkünün bahçe duvarının yanında! Genç bir kadın bıçaklanarak öldürülmüş…"
>
> - … adı Jale Sayan'dır. Tarlabaşı'nda oturur. Morfinmandır… ve çok zengin Yusuf Coşar'ın metresidir." (*Yakut Gözlü Kedi*, 1961: 183-184).

Burada Murat Davman'a itirafta bulunan Jale'nin hangi amaçla itirafta bulunduğuna dair iz yoktur. Çeteye ilişkin bilgileri aktaran Jale'nin bu tavrı roman içerisine boşlukta kalır. Bir polise değil de gazeteci olan Murat'a bilgi verilmesi, romanın kurgusal açıdan keyfiliğine işaret eder. Cinayetleri soruşturan Murat Davman, romanın sonunda katillerin evin kızı Hüsniye ve çok zengin Yusuf Coşar olduklarını tespit eder. Hüsniye, sevgilisi Hüsameddin Paşa'yı öldüren babasından intikam almak amacıyla onu öldürmüş,sonra da Yusuf Coşar'la işbirliği yapmıştır. Hüsniye, evin kızı olduğu için şüpheleri üzerine çekmese de onu sorgulayan Murat Davman, onun katil olduğunu ortaya çıkarır. Hüsniye, cinayetleri itiraf ederek Murat'ı öldürmeye teşebbüs etse de onun dalgınlığından istifade eden Murat, onu öldürmeyi başarır. (*Yakut Gözlü Kedi*, 1961:277). Bir gizem romanı olarak da görülebilen polisiye romanların, gizeme dayalı bir zeminde gerçekçiliği yakalaması zordur; ancak gerçekliği yakalaması bir polisiye roman için gereklidir: "Gizem romanları olarak da adlandırılabilecek olan cinayet romanının bir nebze bile gerçekçi olması için (nadiren öyledir) belli bir mesafe / tarafsızlık ve kopukluk duygusuyla yazılmış olması şarttır; aksi takdirde psikopatlar dışında hiç kimse kitabı okumak veya yazmak istemez. Cinayet romanının, depresif bir biçimde kendi içine bakma, kendi sorunlarını çözme ve kendi sorularını yanıtlama gibi bir yönü de vardır. Bu tür romanların, iyi bir kurmaca olarak nitelendirilecek kadar iyi yazılmış olup olmadıkları dışında, tartışılacak başka yönleri de yoktur." (Chandler, 2005: 89). Polisiye roman geleneğine yabancılığın iyiden iyiye hissedildiği bu cinayet örüntüleri, bir zekâ ürünü olmaktan çok sıradanlığı çağrıştırır. Yazar, tarihi bir kıymeti haiz olan „yakut gözler" üzerinden hareketle seri cinayetler kurgular. Yazarın tüm romanlarında ana karakter olarak öne çıkan Murat Davman, bu romanda da işlenen cinayetleri açığa kavuşturan kişidir. Cinayetlerin sebep - sonuç ve failleri ile ilgili Murat Davman'ın olayları çözümleme yöntemi genelde bir kuram ve tekniğe dayanmaz. Cinayetlerin tümünde ipuçları konusunda ana karakteri yönlendiren yazar, gazeteci olan kahramanın olayları nasıl çözdüğüne ilişkin bir analiz sürecine yer vermez. Bu durum, romanın sanat kalitesine gölge düşürür.

Kanlı Kolyeler (1962) romanında birbiriyle ilgisi olan beş genç kadın cinayetini araştıran gazeteci Murat Davman, bu kadınların beyaz kadın ticareti yapan bir çete tarafından katledildiği sonucuna ulaşır. Cinayetin faillerinin yakalanamamasının sebebi emniyet ve yargı mensuplarının da bu çeteyle ilişki içinde olmalarıdır. Murat Davman'ın tanıdığı emniyet amiri Necdet, çetenin bizzat emniyet müdürü ve savcılarla işbirliği içinde olduğunu ve cinayetlerin hepsinin üstünün kapatılarak faili meçhuller dosyalarına konulduğunu, kendisinin de bu yüzden istifa edeceğini ifade eder:

> "Sorarım sana, bunun faydası ne? Ben ne yaparsam bozacak biri bulunacak olduktan sonra… Üstelik görüyorsun, şimdi de bu tahkikatı durdurmamızı istiyorlar."
>
> „- Peki, bu işin başında kim var onu söyle?"
>
> „- Kim olacak, polis müdürünün bizzat kendisi…"

Necdet'in İstanbul'dan kaçmasına sebep olan bu adam eski bir avukattı. İktidar mensuplarının yakını olduğu ve onların amâline hizmet edeceği için, tepeden inme bir kararla bu işin başına getirilmiş; ondan sonra da İstanbul'un asayişi çorbaya dönmüştü…

„- … Tahkikat durduruldu diye katilleri eli kolu serbest dolaşmaya bırakan hangi kanun var? Elbette bunu biz gazetemizde yazıp açıklayınca siz de harekete geçmek mecburiyetinde kalacaksınız.“

„- O zaman da savcı yakanıza yapışacak ve mahkemeyi boylayacaksınız.” (*Kanlı Kolyeler*, 1962: 101).

Necdet, Ümit Deniz“in romanlarında temel beşkarakterden biridir. Tüm romanlarında Necdet karakteri idealize edilmişolarak ele alınır. Fiziksel olarak Murat Davman“nın tersi durumda olan Necdet, bir aile kuramayacak denli işine bağlı, idealist bir karakter olarak çizilir. Görevine olan bağlılığı ve işindeki başarısı nedeniyle görevinden alınamayan Necdet, olayların arka yüzlerinin farkında olan biridir. Ayrıca Necdet“in görevine olan bağlılığı nedeniyle işinden alınmaması, bürokrasinin hangi temelde işlevsel olduğuna ilişkin kültürel bir olgu olarak değerlendirilebilir. (Demirkol, 2009: 68).

Romanın ilerleyen bölümlerinde Murat, bir partide tanıştığı Biriçim“in itiraflarından emniyet müdürünün de çete üyesi olduğu sonucuna varır:

“- Yani çete reisine dair hiçbir malûmatın yok mu idi?“

Pek değil… Çetenin başında bulunanlardan birinin polis müdürü olduğunu duymuştum… Onun için polise doğrudan doğruya müracaat edemiyordum… Üstelik onun konuşmasından anladım ki Emniyet Müdürü de çetedendir.” (*Kanlı Kolyeler*, 1962: 111-112).

Katillerin peşine düşen Murat Davman, Biriçim Tabiboğlu“yla buluşmak üzere onun evine gider. Kapıdan girer girmez başına aldığı darbeyle yere yıkılan Murat, ayıldığında boğazı kesilmiş ve yüzü tanınmayacak biçimde parçalanmış, Biriçim“e benzeyen bir kadın cesediyle karşılaşır:

“Biriçim, boğazı bir kulağından öbürüne kadar derin bir şekilde kesik, başı yana devrilmiş bir kan gölü ortasında yatıyordu. Yara çok keskin bir aletle olmalı idi. Zira şırtlak bir vuruşla kemiğe kadar ayrılmış, fışkıran kanlar yorgan ve çarşafları başından aşağıya bulamıştı… Katil öldürdükten sonra kıza sataşmış olacak ki, çamaşırlarının bir kısmını parçalamış, şartiyerlerini koparmıştı.” (*Kanlı Kolyeler,* 1962: 11).

Romanda Murat Davman“ın cinayet işlendiği sırada masanın gözünde bulduğu nüfus cüzdanı da Biriçim“e aittir. Evi terk eden Murat, kısa bir süre sonra polisle birlikte tekrar olay yerine gelerek olayı soruşturmaya başlar. Soruşturma derinleştikçe Gülümser Seden, Türkan Durak, Deniz Taner ve Selma Çarpmaz (Asıl adı Hasibe Taşkın) adlı dört genç kadınının daha farklı tarihlerde boğazları kesilmek suretiyle öldürüldüklerini öğrenir. Olayın peşini bırakmayan Murat Davman, cinayetlerin beyaz kadın ticaretiyle bağlantılı; emniyet teşkilatı, bürokrat ve üst düzey işadamlarından oluşan bir çete tarafından organize edildiğini ortaya çıkarır. Çete, ağına düşürdüğü genç kadınları uygunsuz görüntülerini şantaj olarak kullanıp zenginlere ve üst düzey bürokratlara pazarlamakla uğraşmaktadır. Bu kadınlar, özel bir kolye takmak suretiyle birlikte oldukları erkeklere kendilerini tanıtmaktadırlar. Çeteden ayrılmak isteyen kadınların boğazları kesilerek öldürüldükten sonra kolyelerine el konulmaktadır. Biriçim cinayetini soruşturan Murat, onun kolej arkadaşı Tülin Bara“nın kayıp olduğunu öğrenince fotoğrafından bu kızın Biriçim“e tıpatıp benzediğini fark eder. Aslında Tülin Bara, çeteden ayrılmak amacıyla işe çıkması gereken bir akşam, tanınmak için takması gereken kolyeyi takmayınca çetenin elemanlarından Hançer Ziya tarafından tecavüz edildikten sonra boğazı kesilerek, yüzü parçalanarak öldürülmüştür. Kadını Biriçim zanneden Murat, araştırmalarının sonunda Biriçim“in de itirafıyla kadının Tülin Bara olduğuna kesin karar verir. Tülin Bara, Biriçim“in kolejden en yakın arkadaşıdır. Koleji bitirdikten

sonra ailesi, âşık olduğu gençle evlenmesine izin vermez ve onu evlatlıktan reddeder. Sevgilisi, Tülin'in beş parasız kaldığını görünce onu karnındaki çocuğuyla terk eder. O da çocuğu aldırdıktan sonra Ankara'da bir bankada çalışmaya başlar. Zengin bir hayattan sıradan bir hayata uyum sağlamaya çalışan Tülin, bir süre sonra arkadaşıyla birlikte beyaz kadın ticareti yapan çetenin eline düşmekten kurtulamaz.

Sanat metinlerindeki temel kusur, olayla ilgili bilgi vererek olayı okuyucuya kavratmadır. Sanat kalitesi yüksek metinlerde ise okuyucu yazarın verdiği açıklamalarla olaya vakıf olmaz, aksine olayı seyrederek halkalar arasındaki bağlantılarla sonuca ulaşır. Gazetesinde elde ettiği bilgiler ışığında bu cinayetlerle ilgili haberler yapmayı sürdüren Murat, aldığı tehditler yanında bir gün kendisine cinayetlerle ilgili yardım edebileceğini söyleyen bir bayandan mektup alır. Bir süre sonra kendisini telefonla da arayan bu kadın ona cinayetler ve çeteyle ilgili ipuçları vermeye devam eder. Bu ipuçlarını Lale Tan'ın bilgileriyle ve diğer bulgularla karşılaştıran Murat, kendisini arayan telefonun kayıtlı olduğu adrese baskın yapar ve Biriçim'in yaşadığını, tecavüz edildikten sonra öldürülen kadının Tülin Bara olduğunu öğrenir. Biriçim olay gecesini şöyle anlatır:

> "Cinayetin olduğu akşamın sabahı bana telefon edip, o gece içeri çıkmam gerektiğini söylediler. Kendilerine hasta olduğumu yatacağımı söyledim. O zaman yerime Tülin'i bulmamı istediler… Anlaşılan herif kızı kolyesiz görünce evvela kendi arzularını tatmin etmiş sonra öldürmüştü. Tülin, daima bana Ziya'dan korktuğunu, herifin ona karşı anormal bir zaafı olduğunu söylerdi." (*Kanlı Kolyeler,* 1962: 207-209).

Biriçim'in roman boyunca öldüğüne inandırılan okuyucu, son anda sürprizle karşılaşır ve ölenin Biriçim'e benzeyen bir başka kadın olduğunu fark eder. Burada yazarın kısmî olarak teknik bir başarı sağladığı söylenebilir. (Ousby, 1976: 55).

Murat, Biriçim'den elde ettiği bilgiler ışığında çete reisinin Yapı-Taş Bankası Genel Müdürü ve Başbakan'ın en yakın arkadaşı Lütfü Devres olduğunu öğrenerek cinayetle ilgisi olanların tutuklanmalarını sağlar ve emniyet müdüründen Biriçim'e dokunmamasını ister.

Azrailin Habercisi (1963) romanında Murat Davman, İtalya'da tanıştığı Türk dostu Kont Giokomo Pellegrini'nin eşi Kontes tarafından Hereke'de şatoya davet edilir. Murat bu aileyle, boğulmak üzereyken kurtardığı evin kızı Rossana vesilesiyle dost olmuştur. Şatoya gelen Murat, Rossana'dan ailenin başında bir felâket olduğunu, babasının bir çete tarafından kaçırıldığını, bir şekilde eve döndüğü günden beri suskun bir halde oturduğunu ve bu olayın İtalya'da bulundukları sırada yoğun bir katılımın olduğu ziyafette başladığını öğrenir. Rossana, babasını bu hâle sokanları ortaya çıkarmak için annesinin o gece yemeğe katılanları aynı yatla bu defa İstanbul'da vereceği partiye davet ettiğini ve iki gün içinde bu ziyafetin verileceğini aktarır. Murat'tan babasına yönelebilecek tehditleri bertaraf etmesini isteyen Rossana, ziyafet mahallinde ona özel bir oda hazırlatacağını söyler. Ziyafet sırasında kendisine hazırlatılan odada olay ve konukları gözlemlerken Kont Giokomo Pellegrini Murat'ı konuşmak üzere odasına çağırır. Murat, konuşmak üzere odasına çıktığı Kont'un odasında onun susturucu takılmış tabancayla öldürülmesine şahit olur. Murat, bu saldırıdan kulağını sıyırıp geçen bir kurşunla yaralanarak kurtulur:

> "Ne olduğunu anlamaya vakit kalmadan birden ışıklar söndü ve iki tok ses duyuldu. Mısır patlamasına benzeyen birinci seste kendimi yere attım ama kulağımın ucundaki acı yanmaya mâni olamadım…
>
> Etraf zifiri karanlıktı. Ne yapacağımı bilmiyordum…
>
> „- Kont Pelegrini…. Giakoma Pelegrini..?."

> (…) Kont'un yanına geldiğim zaman nabzını tutmama lüzum kalmadı, zira zavallıcığın başı önüne, kolu da iskemlesinin yanına sarkıverdi." (*Azrailin Habercisi*, 1963: 62).

Cinayet sonrası Murat Davman, saldırının kendi tabancasıyla yapıldığını tespit eder. Odasına girip tabancasını kullandıktan sonra yerine koyan kişinin peşine düşer. Olayları ve ziyafete katılanları göz hapsine alan Murat, Kont Manzini, Korsikalı ve Mr. Fleigh'ten şüphelenir. Evin hizmetçisi Hâle ve Kontes'in sekreteri Günsu da şüpheliler arasındadır. O gece Kont'u odasına götüren şoför de ortalıktan kaybolmuştur. Kont Pelegrini'nin cesedi henüz soğumadan Murat'ın katil zanlısı olarak şüphelendiği Manzini de öldürülür:

> "- Kont Pelegrini'nin katli bütün şatoyu mateme boğmuş, misafirleri de dehşetli surette öldürmüştü. Üçüncü bu sırada ikinci bir cinayet işlendi ve Manzini odasında hazırlanırken vuruldu… zira kuvvetle muhtemeldir ki, Kont Manzini de kendi katilini görememiştir…" (*Azrailin Habercisi,* 1963: 231).

Yoğun bir araştırmaya koyulan, savcı ve polislerin raporlarını da inceleyen Murat, cinayetin bir hazine yüzünden işlendiğini öğrenir. Kont'u tehdit edenler, ondan hazinenin yerini öğrenmek isterler. Kont da onlara hazinenin yerini söylememek için hasta rolü oynar. şoförün peşine düşen Murat, o gece yanında öldürülen kişinin Kont değil şoför olduğunu öğrenir. Karanlıkta bunu fark edememiştir. Murat Davman, Kont Manzini cinayetinde kullanılan tabancayı Kont Pelegrini'nin odasında gördüğünü hatırlar ve önce Kontes'ten şüphelense de sonradan katilin Kont Pelegrini olduğunu ortaya çıkarır. Polis Necdet'le birlikte operasyon yapan Murat, Kontes'in itirafıyla doğru yolda olduğunu anlar. Kont, hazinenin yerini gösteren haritayı yaktıktan sonra kendisini yakalamak isteyen polislere ateş edince polisler tarafından vurulur:

> "Adamlarım pencerenin önünde bekleşiyorlardı. Kont'u kapıdan çıkarken yakaladılar. Onlara ateş açınca vurmak zorunda kaldılar. Kont'un ölüsünü salona çöminenin önünde bulduk. Elindeki parşömeni ateşe attıktan sonra son nefesini vermiştir. Her halde hazinenin plânlarını yakmış olacak…" (*Azrailin Habercisi*, 1963: 239).

Polisiye romanlarda merakın canlı tutulması ve okuyucunun zekâsına hitap eden bir gerilimle olay örüntülerinin ilerlemesi esastır. Dedektif hikâyesinin en basit formuyla çözülmesi gereken bir bulmaca olduğu hatırlanmalıdır. Aynı zamanda "biçimsel ve imgesel oyunlardan oluşan metnin dokusunu, tipik bir satranç oyunu oynar gibi, bir polisiye roman kurgusunda ipucu arayan dedektif gibi, bir bulmaca çözer gibi ya da yaşamın gerçeklerini bir oyun gibi algılayıp onun peşinde koşan bir kişi gibi keyifle ama imgeleri, ipuçlarını, gizli şifreleri gözden kaçırmadan dikkatle çözmeye çalışmalı, nesneleri ve kişileri doğru yerlere oturtmalıdır."(İşiksalan, 2007: 18) Yazar, okuyucuyu mantıksal çıkarımlar sonucu cinayeti ipuçlarıyla çözmeye yönlendirerek okuyucunun daima uyanık kalmasını da sağlar. Bu durum metinle okuyucu arasında gerilimli bir bağ oluşturur. (Sita, 1998: 38).

Ümit Deniz, yukarıya özeti alınan olay halkaları arasında zincirleme bir bağ kurarak okuyucunun katile ulaşması yöntemini uygular. Yazarın diğer romanlarında pek görülmeyen bir katili saklama becerisi bu romanda başarıyla uygulanmıştır. Ayrıca polisiye romanlarda suçlunun karşısına analitik zekânın çıkarılması, okuyucunun ilgisini suçtan ziyade katil kim sorusuna yönelterek okuyucuyu romandaki ölüm ve sır üzerine odaklar. Polisiye, okuyucuyu gerçek insanî tutku ve acılara yabancılaştıran bir forma sahiptir. (Çelik, 2011: 6). Nitekim Eroğlu, polisiye romanda gizem, merak unsurlarının öncelenmesinin, okuyucuda ölümün nihai son olduğuna dair genel algının tam tersi bir algı oluşturduğu düşüncesindedir: "Polisiye ölümü son olmaktan çıkarıp başlangıca alarak onun nihai kudretini yadsır. Zaten önemli olan "ölüm" değil; „Kim öldürdü?"

sorusudur. Ölüm adaletle adaletsizlik, düzenle anarşi, kanunla suç arasındaki kovalamaca için bir gerekçe olmaktan başka bir önem taşımaz. Yas acısı ise yine „Kim öldürdü?" sorusunun meraklı rüzgârında dağılıp gider. Roman ilerledikçe suçlunun yakalanıp düzenin ve yasanın yeniden kurulması ihtiyacı, birinin ölmüş olduğu gerçeğini bastırır ve suçlunun yakalanmasıyla birlikte „zafer bayrağı göndere çekilir". Zafer, ustaca bir algı yanıltmasıyla ölüme karşı da kazanılmış duygusu uyandırır." (Eroğlu,2009: 16-21). Yazar bu romanda peşpeşe kurguladığı cinayetlerle ilginin sır ve ölüm üzerine odaklanmasını sağlar. Böylece ölümü sıradanlaştırarak suç ve suça karşılık analitik zekâyı eksene alır. Ayrıca okuyucunun tahmininden farklı bir katil kimliği yoluyla romanı sonlandıran yazar, okuyucuyu şaşırtmayı başarır.

Gece Gelen Ölü (1964) romanında Necmi, Murat Davman'ı konağa musallat olan bir hayaleti araştırmak üzere evine davet eder. Necmi'nin iddiasına göre hayalet, kız kardeşi Yonca ve annesi başta olmak üzere bayanların odalarına girerek onları korkutmaya çalışmaktadır. İddiaları araştıran Murat, konakta bulunduğu süre içinde ilginç olaylara tanık olur. Konakta çalışan şoförün bir hafta önce Yonca'nın isteği üzerine işten ayrıldığını öğrenen Murat Davman, şoförle hayalet arasında bir bağ olduğunu ortaya çıkarır. şoförün peşine düşen Murat, evin doktoru Özzet Bey'in konakta nöbet beklerken şoförle girdiği çatışmaya şahit olur:

> "Bu, Doktor Özzet Ündeğer'di ve kıvrılmış kanlar içinde yatıyordu. „- Doktor?. Doktor?," Vücudunu düzeltmiş, başını koluma yatırmış, üzerine eğilmiştim. Kravatını açtım, yakasını çözdüm… Elimi ceketinin altına soktum. Avucum kan içinde kaldı… Zavallının son demlerini yaşadığını anlamak için mütehassıs hekim olmaya ihtiyaç yoktu… Biraz titredi, sonra gözleri Necmi'nin yüzünde olduğu halde ruhunu teslim etti." (*Gece Gelen Ölü*, 1964: 90-91).

Doktor, yaralı haldeyken kendisine ateş eden şoförü vurduğunu söyler:

> "şaşkınlığımı gözlerimden okumuş olacak ki… Tekrar gözlerini kapayıp açtı.
>
> „- Vurdum onu… Setin altında… Deniz… Deniz…"
>
> (…)
>
> şoför, Özzet'in kurşununu tam alnının ortasından yemişti. Yüzü gözü kan içinde olmasına rağmen yine de çok yakışıklı ve yapılı bir adam olduğu belliydi." (*Gece Gelen Ölü*, 1964: 92).

şoförün metresi Gamze, olayların başından itibaren her şeyden haberdardır. Olayları soruşturma esnasında bu kadının tuzağına düşen ve ondan darbe yiyen Murat, kadının güzelliğine aldanıp onunla ilişkisini sürdürmekten kendini alamaz. Başı sıkıştığında kendisini aramasını istediği Gamze, bir gece yarısı onu arar. Murat telefonda onunla konuştuğu sırada Gamze, Vedat tarafından öldürülür:

> "- Gamze… Gamze… Alo… Alo… Alo…"
>
> Hattın öbür ucundan boğuk hırıltılar ve çırpınma sesleri geliyordu. Bir aralık ahizenin yere düşerken çıkardığı çarpma sesini duydum…
>
> (…)
>
> O uzun yolu saatte kaç kilometre hızla aldım bilmiyorum… Gamze'nin apartımanına geldiğim zaman dışkapıyı açık buldum… Zavallı kız üstü başı parçalanmış halde, yüzü mosmor, dili dişlerinin arasından sarkmış ölü olarak yatıyordu." (*Gece Gelen Ölü*, 1964: 127-128).

Romanın sonunda soruşturmayı derinleştiren Murat Davman, hayalet rolü oynayanın ve cinayetlere sebep olanın Necmi'nin kendisi olduğunu tespit eder. Babası, Necmi'nin birlikte olduğu kadını beğenmediği için onu evlatlıktan reddetmiş, bütün malını karısının üzerine tapulamıştır. Oğluna güvenmeyen annesi bütün mirası Yonca'ya bırakır. Üç kadını hayaletle korkutup öldürmeyi düşünen Necmi'nin tek amacı babasından kalan mirasa sahip olmaktır. Bu sebeple kendisine benzeyen Oflu Celal'i özel şoför olarak tutan Necmi, kirli plânlarını bir bir uygulamaya çalışır. Murat'ı öldürmek üzereyken olaya polis el koyar.

Yazar bu romanda önceki romanlarda güvenilir bir komiser ve sırdaşı olarak öne çıkardığı Necmi karakterini olay halkalarının serim bölümünün kahramanı olarak okuyucuya tanıtır. Bu tanıtma başlangıçta zekice bir yöntemle Murat Davman'ı hayaletleri yakalama görevi ekseninde kurgulansa da romanın sonunda katilin bizzat Necmi olduğu gerçeğiyle sarsılan okur için teknik anlamda negatif bir sonuç oluşturur. Polisiye romanda özellikle olması beklenen şey, bulmacanın sürekli değişkenlik içermesidir. Benzer kurgu yoluyla cinayetin işlenmesi ve sonuçlanması, okuyucuda yazarın kurgusal tekniğine karşı açınalık oluşturur. Bu ise romanın gizemini sona erdirme ihtimali yüksek bir kusurdur. Yazar son iki romanda katili en başta okuyucuya takdim ederek bu kusuru işler. Ümit Deniz bu romanında da cinayetin çözümünü sondan başa doğru bir çizgide seyrettirerek devrik öyküleme tekniğini kullanır. Geleneksel romanın tersi bir durumu içeren bu teknik, okuyucuyu zayıf yerinden yakalayarak şaşırtma amacını taşır: "Polisiye roman, bir yandan da geleneksel romanın ters yansıması olarak ortaya çıkar. Geleneksel romanın başlangıçtan sona gelişen olaylar zincirini anlatmasının tersi olarak, sondan (cinayet) başa (cinayetin nedenleri) giden, alışılagelmiş dramatik olayları (cinayetin ve cezanın tasviri) ve tek gerçek karakteri ölünün gerçek kişiliği bir anlatımdır." (Bayram, 2004: 6).

Casuslar Savaşı (1966) romanında Murat Davman, Bükreş'teki Türklere karşı kurulan 3-K (Komünist Kardeşler Komitesi) çetesini çökertmek ve Hasan Nuri adlı Türkü korumak üzere görevlendirilir. Bükreş'e giden ve Hasan Nuri'yi bulmak için çalışan Murat'ı 3-K Teşkilatı ilk günden itibaren takip eder. Tesadüfen tanıştığını zannettiği, 3-K teşkilatının üyesi olan Dorina Stefanescu adlı kadınla gittiği Pescarus Lokantası'nda tanıştığı Türk ajanı Elvira, Murat'ı uyarır ve yanındaki kadının teşkilat üyesi olduğunu söyler. Bunun üzerine Elvira, işkence edilerek öldürülür.

> "Dün pembe yanaklariyle inci dişlerini bana göstererek gülümseyen zavallı Elvira yarı beline kadar çıplak, göğsünde iki kan çeşmesi, göbeğine kadar akıp oradan döşekte gölcük yapmış, elleri arkadan ayaklarına, vücudu gerilmek suretiyle bağlanmış, güzel baldırlarından birinde jartiyeri kopmuş, etekleri açılmış halde yatıyordu… Zavallıyı öldürmeden evvel anlaşılan işkenceyle söyletmek istemişlerdi. Vücuda dokundum, ölüm katılığını çoktan almaya başlamıştı bile…" (*Casuslar Savaşı*,1966: 72).

Aynı romanda Hasan Nuri ve Ahmet Salih adlı Türkler, 3-K (Komünist Kardeşler Komitesi) çetesi tarafında öldürülür. Murat Davman, bu iki Türk'ün öldürülmesine engel olamaz:

> "Salona girdiğim anda duraklamaya mecbur oldum. Ayağımın dibinde kıvrılmış yatan bir vücut vardı… Eğilip bu kıvrık cesedi çevirdim… Karşımda susturucu takılmış tabancasına sımsıkı sarılmış sahte üniversite talebesi Ahmet Salih vardı. Yediği kurşunların ıztırabından suratı takallüs etmiş, gözleri açık ölmüştü... Odanın öbür köşesinde biri daha vardı. Bu da Hasan Nuri idi… göğsünü örten gömlek kan içindeydi. Yaklaşıp yakından muayene ettim. En az beş kurşun yemiş ve yerinden kalkmaya vakit bile bulamamıştı." (*Casuslar Savaşı*, 1966: 176).

3-K Teşkilatının başında bulunan Nadya, Murat Davman'la tanıştığında kendisinin Kırım Türklerinden olduğunu ve asıl adının Nadire olduğunu söyleyerek onun güvenini kazanır. Murat Davman, 3-K Teşkilatının yapısını, liderini araştırıp çeteyi çökertmeye çalışırken romanın sonunda çetenin liderinin Nadya olduğunu öğrenince onu öldürür.

Yazarın, birçok romanda olduğu gibi bu romanda da asıl suçluyu Murat Davman'ın en yakınındaki kişi olarak takdim etmesi, okuyucuyu en tahmin etmediği yerden şaşırtma amacına yönelik kurgusal bir aldatmacadır. Ancak bu tekniğin sıklıkla kullanılması yazarın ustalığına gölge düşürür. Ümit Deniz, modern polisiye roman yazarı olmasına rağmen romanlarındaki kadınların geleneksel yönleriyle romana konu edilmeleri bir çelişki oluşturur. Çünkü modern polisiyelerde kadınlar, kadın hakları ve kadının özgürleşmesi bağlamında ele alınır ve romanın olay örüntülerine dâhil edilirken bu romanda kadın fettanlık ve cinsellik silahlarıyla ana karakteri ayartır. (Vincenzo, 2009: 100). Kadının geleneksel bağlamdaki güvenilmez kimliğinin öne çıkarılması bir modern dönem yazarı olarak Ümit Deniz'in ustalığını gölgeleyen bir başka unsurdur. Ernest Mandel, polisiye romanda katilin "toplumla uyumsuz bir kimse olarak sunulduğunu ifade eder"(Mandel, 1985: 15). Yazarın, katil karakterlerinin genel olarak bu kurala uyduğu söylenebilir.

2 Kere 2 Eder 12 (1971) adlı roman da yine Murat Davman ekseninde kurgulanan polisiye serisidir. Roman boyunca süren cinayetler olay halkalarını oluşturur. Romanda Millî Emniyet Teşkilatı, Yahudilere yakın olan işadamlarını öldüren "Gölge" adlı esrarengiz bir çetenin peşindedir. "Cellât" lakaplı keskin nişancı, özel bir iğneyle gerçekleştirdiği infazlardan önce kurbana bir mektup yollar ve ardından infazı gerçekleştirir. Profesör Ihsan Ersoy, Kohen Albukrek, Dr. Sermet Özver ve Endonezyalı Profesör Mehmet Şükranî de bu çetenin kurbanlarından bazılarıdır:

> "Önce Profesör Ihsan Ersoy, yatında ölü bulundu. Onun da kafasından kan sızıyordu. Elektronik mühendisi olduğu için, işe casusluk rengi vermek istediler. Tutmadı. Polis de fazla bir açıklamada bulunmadı. ,,beyin kanamasından" deyip işi örtbas ettiler. Sonra Dr. Sermet Özver… sayfiye evi civarında, bir ağacın dibinde ölü bulundu ve başından kan sızıyordu. Daha sonra kamyon fabrikatörü Kohen Albukrek, otel odasında aynı şekilde bulundu… Son olarak Endonezyalı Profesör Mehmet Şükranî. Cadde ortasında düşüp öldü…." (*2 Kere 2 Dört Eder*, 1971: 23, 56, 66).

Bu çetenin son kurbanı ise Nedim Aslan'dır:

> "Nedim Aslan'ı sabaha karşı Barbaros Bulvarı'nda, arabasının içinde ölü bulmuşlar. Ceset morga kaldırılmış. Polis bilgi vermekten kaçınıyor." (*2 Kere 2 Dört Eder,* 1971: 22, 40, 62-63).

Bu çetenin üyelerinden biri olduğu için öldürülen Nusret Yıldırım, sicili bozuk biridir. Emniyetteki adlî sicil kaydında hakkında şunlar yazılıdır:

> "Nusret Yıldırım: Adam dövmek, yaralama, gasp, haraç, silah tehdidi suçlarından tutuklanmış ve üç kere hapiste yatmıştır… Neyle geçindiği belli değildir. Büyük çetelerden birine kapılandığı tahmin edilmektedir." (*2 Kere 2 Dört Eder,* 1971: 39).

Romanın sonunda çetenin en etkili üyesinin Dilek adlı bir bayan olduğu ortaya çıkar. Murat Davman, Dilek'in sevgilisini öldürdükten sonra onu yargılanmak üzere adlî mercilere teslim eder:

> " Demet, âşığının üzerine eğilmiş haykırmaya başlamıştı. „Bahadır, Bahadır. Erkeğim benim…" cesedin üzerinde ağlıyor ve çırpınıyordu. „Haydi" dedim. „Şamatayı kes artık. Derlen toplan, gidiyoruz. Hakkındaki kararı Türk hâkimlerine bırakıyorum..." (*2 Kere 2 Dört Eder,* 1971: 237-238).

Modern zamanların kaotik yapısı, olayların tamamen hukuk zemininde çözülmesine izin vermez. Hukuksal yaptırımda sorun olduğunda yasadışı çeteler devreye girer. Sosyal ortamın bu karmaşası ölümü hafifseyen bir algı oluşturur. İnsan ölümünün sıradanlaşmasına yol açan bu durum, gerekli şiddeti doğal olarak üretir. Tüketim kültürünün doğurduğu hazcı ve bencil bir anlayışın, şiddeti hem teşvik ettiği hem de şiddet için gerekli araçları ürettiği bir vakıadır. Romanda şiddet ve argümanlarına ilişkin kurgusal zenginlik, bunu gösterir. Ancak polisiye romanda suçun sebebi her zaman cani katilin takıntıları veya çıkarları olarak içselleştirilir. (Çelik, 2011: 6).

Sonuç

Türk Edebiyatı, polisiye romanla Tanzimat döneminde çeviri romanlar vasıtasıyla tanışır. Ahmet Mithat'ın ilk örneğini verdiği polisiye roman, günümüze kadar bir çizgi halinde varlığını sürdürür. Batı'da basit dedektif maceralarının bir devamı niteliğinde süregelen bu tarz, modern zamanlarda kentleşmenin doğurduğu suç olgusu ekseninde edebiyatın vazgeçilmez bir türünü oluşturur. Ümit Deniz, yazdığı polisiye romanlarıyla bu tarzın Türk Edebiyatı'ndaki özgün yazarlarından biridir. Polisiye romanın genel bir özelliği olan devrik öyküleme metodunu sıklıkla kullanan yazar, polisiyenin temel öğeleri durumundaki gizem, merak, gerilim unsurlarını başarıyla uygular. Bu roman tarzı, içeriği itibariyle kentleşmenin beraberinde getirdiği kaotik sorunları, edebi eser yardımıyla normalleştirir. Bu yaklaşım, gerçek hayatta üstesinden gelinemeyen bazı sorunların roman vasıtasıyla çözülmesini sağlayarak toplum psikolojisine olumlu etki eder. Cinayet ekseninde kurgulanan polisiye romanlar, insan hayatında önemli yer tutan „ölüm"e gereğinden fazla yer vererek toplumun ölüm ile ilgili algısını sıradanlaştırır. Bu yaklaşım „ölümün şeyleşmesi" olarak görülebilir. Yazar, modern dönem romancısı olsa da geleneksel motifleri kullanmaktan vazgeçmez. Cinayetleri benzer yöntemlerle kurgulayan yazar, hemen her romanında değişmez karakterlere yer verir. Ümit Deniz, romanlarına gizem katmak amacıyla birçok yabancı ismi kullanır. Yazarın öykülerini kurgularken analitik düşünmeyi yeterince kullanamaması ve olay örüntüleri arasında boşlukların belirgin olması, romanın gerçekliğine gölge düşürür. Birden çok romanda cinayetin benzer tekniklerle kurgulanması da bir başka kusur olarak göze çarpar.

KAYNAKÇA

AYVAZOĞLU, Beşir, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul 1980.

BAYRAM, Elif Güliz, *Türkiye'de Polisiye Roman: Osman Aysu Romanları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.

ÇAMCI, Canan, *Detective Novels of Ahmet Mithat*: Thesis Submitted To The Institute For Graduate Studies in Partial Satisfaction of The Requirements for Degree of Master Of Arts in Turkish Language and Literature, Boğaziçi University, İstanbul, 2006.

ÇELİK, Ejder, "*Modernizmin Ölüm İdeolojisi ve Polisiye Romanda Ölümün Şeyleşmesi*", Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2011.

ÇINAR, Sümeyye, *1980 Sonrası Türk Edebiyatında Polisiye Roman,* Hacettepe Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.

CHANDLER, Raymond, *" Basit Bir Sanat: Cinayet*", *Varlık,* Sayı: 1007, İstanbul, 1991.

CHANDLER, Raymond, "*O Yalın Cinayet Sanatı", Kitaplık*, Sayı 81, İstanbul, 2005.

DEMİRKOL, Gökhan, *Türkiye'de Tefrika Polisiye Romanlarda Siyasal Kültür Motiflerinin İrdelenmesi: "Ümit Deniz" Örneği*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

DENİZ, Ümit, *Azrailin Habercisi,* Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1963.

DENİZ, Ümit, *Casuslar Savaşı,* Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966.

DENİZ, Ümit, *Gece Gelen Ölü*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964.

DENİZ, Ümit, *2 Kere 2 Eder 12*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971.

DENİZ, Ümit, *Kanlı Kolyeler,* Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1962.

DENİZ, Ümit, *Ölüm Perdesi,* Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1957. DENİZ Ümit, *Yakut Gözlü Kedi,* Türkiye Yayınevi, İstanbul. 1961.

EROĞLU, Yelda "*Ölümü Nesnelleştiren Edebiyat: Polisiye*", *Kitap Zamanı,* S. 41. 2009.

GEZER, Habibe, *Türk Edebiyatında Polisiye Roman ve Ahmet Ümit'in Polisiye Roman Kurguları,* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2006.

IŞIK, İhsan, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, Elvan Yayınları, Ankara, 2004.

IŞIKSALAN, Nilay, *Postmodern Öğreti ve Bir Postmodern Roman Çözümlemesi: Kara Kitap/ Orhan Pamuk,* Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C:7, S:2, Eskişehir, 2007.

KIRLANGIÇ, Kemal, *Savunma Açısından 12 Eylül*, Sergi Yayınları, İzmir, 1989.

MANDEL, Ernest, *Hoş Cinayet, Polisiye Romanın Toplumsal Bir Tarihi*, Çev. N. Saraçoğlu, Yazın Yayıncılık. İstanbul 1985.

OUSBY, Ian, *Bloodhounds of Heaven: The Detective in EnglishFiction from Godwin to Doyle,* Harvard University Press, Boston, 1976.

RUGGIERO, Vincenzo, *Edebiyat ve Suç*, Everest Yayınları, İstanbul 2009.

SCHUTT, Sita, " Rivalry and Influence: French and English Nineteenth- Century Detective Narratives". *The Art of Murder: New Essays on Detective Fiction,* Der: H Gustav Klaus ve Stephen Knight, Tübingen: Stauffenburg- Verl, 1998.

TÜRKEŞ, Ömer, "*Milli Edebiyattan Milliyetçi Romanlara*", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C: 4, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2531-2568, ANKARA-TURKEY

ENDERUNLU MEHMET ÂKİF'İN MİR'ÂT-İ Şİ'R ADLI TEZKİRESİNİN MUHTASAR BİR NÜSHASI

Seda UYSAL BOZASLAN[*]

ÖZET

Tezkirelerin, Osmanlı'daki bazı meslek gruplarında yer almış ve devletin önemli kademelerinde görev yapmış kişilerin tanıtılması ve kronolojiye dayalı tarih anlayışının araştırmalara dâhil edilmesi bakımından önemi yadsınamaz. Tezkireler, genellikle farklı meslek gruplarındaki şairleri ya da hattatları bir araya getiren eserlerdir. Fakat bunun yanında belli bir zümre ya da meslek grubunu içine alan tezkireler de vardır. Çalışmamızın konusu da bu tür istisna tezkirelerden olan Enderunlu Mehmet Âkif'in Mir'ât-i Şi'r'idir.

XVIII. yüzyılda kaleme alınan Mir'ât-i Şi'r adlı eser yukarıda da belirtildiği üzere belli bir zümreye ait şairlere yer vererek içerik bakımından klasik tezkirelerden ayrılmaktadır. Enderunlu şairlerin biyografileri ile şiirlerinin yer aldığı bu tezkire ağır bir dile sahiptir ve içerisinde uzun, lüzumsuz tamlamalar mevcuttur. Bu eserin lüzumsuz ifadeleri azaltılarak kısaltılmış bir nüshası Milli Kütüphane'de mevcut olup çalışmamızın özünü de bu nüsha oluşturmaktadır. Kısaltılmış bu nüshanın başında eserin sadece mukaddime ve hâtime kısımlarının tamamının alındığı ve lüzumsuz görülen yerlerde bazı eksiltmeler yapıldığı söylenmiştir. Bu çalışmada öncelikle Enderunlu Mehmet Âkif hakkında bilgi verilip tezkirenin kaç bölüm olduğu ve bu bölümlerde hangi şairlere yer verildiğine değinilmiştir. Sonrasında da Mir'ât-i Şi'r'in nüshalarından bahsedilerek bu nüshaların nerede bulunduğuna dair kısaca bilgi verilip araştırmacılar tarafından kolayca incelenebileceğini düşündüğümüz kısaltılmış nüshanın traskripsiyonlu hali sunulmuştur. Çalışma bu eserin değerlendirilmesini içeren sonuç bölümüyle bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mir'ât-i Şi'r, Enderunlu Mehmed Akif, tezkire, Enderunlu şairler.

A SHORTENED COPY OF MİR'AT-I Şİ'R WRITTEN BY ENDERUNLU MEHMET AKİF

ABSTRACT

Tezkires are important with regards to the people, who had been in some professional groups and worked in the important levels of Ottoman government. And Tezkires are also significant about inclusion of cronological history. They are works which gather poets or calligraphers who are from different professional group. Besides, there

[*] ArĢ.Gör., Karadeniz Teknik Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: seda__uysal@hotmail.com

are also Tezkires including definite class or professional group. The subject of our work is an exceptional tezkire: Enderunlu Mehmet Akif's Mir'at-i Şi'r.

Mir'at-i Şi'r written in XVIII century is differ from standart Tezkires. Because it includes a definite group of writers. Language of this Tezkire in which biographies and poems of Enderun's writers placed is hard and there are also long and unnecessary noun phrases. A shortened copy of this work, by being reduced its unnecessary expressions, is in National Library of Turkey and also this copy has formed the main part of our study. In the beginning of this shortened copy, it is said that whole introduction and epilogue of original work are only taken and some parts are reduced if necessary. In this study, primarily it had been given information about Enderunlu Mehmet Akif, Mir'at-i Şi'r's chapters and poets in this work. After that, it is mentioned about Mir'at-i Şi'r's copies and giving information about where this copies are. And shortened copy with transcription of this work, which we thought it is examined easily by researchers, was presented. Our work is finished with a conclusion part which includes an evaluation.

Key Words: Mir'at-i Şi'r, Enderunlu Mehmet Akif, The Tezkire, Enderun's writers.

Sözcük anlamı "yad etmeye vesile olan kağıt, pusula, varaka" olan ve "zikr" kökünden türetilen "tezkire", edebiyatta "bazı meslek sahibi kimseler için yazılan biyografi" anlamıyla yer almaktadır.[1] Tezkirelerde bahsi geçen kişinin hayat hikâyesi, nereli olduğu, hangi dönemde yaşadığı, hangi eğitim ve görev süreçlerinden geçtiği, başından geçen önemli olaylar, önemli eserleri ve ölüm tarihi gibi öne çıkan noktalar belirtilerek varsa şiirlerinden örnekler verilir.[2]

Tezkirelerin, Osmanlı'da bazı meslek gruplarında yer almış ve devletin önemli kademelerinde görev yapmış kişilerin tanıtılmasında ve kronolojiye dayalı tarih anlayışının araştırmalarda yer almasında katkısı yadsınamaz. Tezkireler genellikle farklı meslek gruplarındaki şairleri ya da hattatları bir araya getirerek "tezkiretü'ş-şuarâ" ya da "tezkiretü'l-hattatin" adıyla bir türün alt dalını meydana getirmiştirdir. Fakat farklı meslek gruplarındaki şairleri bir araya getiren bu tür şuara tezkireleri çoğunluğu oluşursa bile belli bir zümre ya da meslek grubunu içine alan tezkireler de yazılmıştır. Bunlardan biri de Enderun'da eğitim görmüş şairlerin biyografilerinin yer aldığı Enderunlu Mehmet Âkif'in Mir'ât-i şi'r adlı tezkiresidir.

XVIII. yüzyılda kaleme alınan bu eserin tespit edebildiğimiz 5 nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Son Asır Türk şairleri'nde Mahmut Kemal İnal'ın belirttiği üzere kendi kişisel kütüphanesinde yer almakta olup bu nüsha hakkında bilgi bulunmamaktadır. Diğer nüshalar ise yazmalar kataloğunda verilen bilgilere göre şöyle tanıtılabilir:

1. Millet Kütüphanesi nüshası: Ali Emirî Kitaplığı'nda 773 arşiv numarasına kayıtlıdır. 15 satır olarak 119 varaktan oluşmaktadır. Yazı türü rikadır ve Venedik kağıda yazılmıştır.

[1] şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî,** 13. Baskı İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004, s. 391; Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 24. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara, 2007, s. 1107.

[2] Ayrıntılı bilgi için bknz. Harun Tolasa, "Tezkire", **Türk Ansiklopedisi**, Cilt XXXI, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 161-163; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", **İslâm Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibliyografya Lugati**, 12/1. Cilt, Anadolu Üniv. Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir, 1997, s. 226.

2. Topkapı Sarayı Nüshası: Türkçe Yazmaları'nda bulunan bu nüshanın arşiv numarası E.H. 1522'dir. Müstensihi Osman Vasif olup 59 varaktan oluşmaktadır. Satır sayısı 15, yazı türü nesihtir.

3. İstanbul Üniversitesi Nüshası: T.2538 numaraya kayıtlıdır. 15 satır halinde nesih yazı türüyle yazılmış olup 69 varaktır.

4. Milli Kütüphane Nüshası: 06 Hk 1237 arşiv numarasına kayıtlı bu nüshanın müstensihi Reşad'dır. İstinsah Tarihi H. 1317(M. 1898)'dir. Eserin geneli 18 satırdan oluşmaktadır. Fakat bazı sayfalarda satır sayısının 15'e kadar düştüğü görülmektedir. Rikayla yazılmış olan eser 31 yapraktır. Bu nüsha diğer nüshalar arasında en kısa ve en sade nüshadır.

Hakkında etraflıca bilgi bulunmayan Enderunlu Mehmet Âkif,[3] çavuşbaşılık, Mekke-i Mükerreme vezirliği, Mısır ve Bosna kaptan-ı deryalığı yapan Koca Bekir Paşa'nın torunudur. Fakat Koca Bekir Paşa'nın Âkif'in büyük dedesi olup asıl dedesinin hassa miri Muhammed Bey olduğu belirtilmiştir. İlk eğitimini dedesinden alan Âkif, 1193 yılında Kilar-ı Hassa'ya girmiş ve Mir'ât-i şi'r'i yazarken de bu görevi sürdürmüştür. Eserin ön sözünde belirtildiği üzere yazılış tarihi H.1211'dir ve zaten Mir'ât-i şi'r tamlaması da ebced hesabıyla bu tarihi vermektedir. Enderunlu Âkif yine ön sözde, şairlik yeteneği olmadığı için farklı bir tezkire yazarak adının yadigâr kalmasını amaçladığını ve bu nedenle bu tezkireyi kaleme aldığını şu şekilde anlatmaktadır: *"Enderūn-ı feyż-meşḥūn-ı hümāyūnda kilār-ı ḫaṣṣa ġulāmānı silkine 1193 tārīḫinde münselik ve ol gülistān-ı behcet-nişānda …….-mertebe şiʿr ü inşāya ne deñlü verziş olundu ise dest-māye-i ʿirfānından tehī-dest ü bī-māye ḳaldıġım ṭabʿıma fütūr u kesel-āverī-i dil-i pür-ḳuṣūr olmış iken bārī şikeste vü beste vü āzürde vü dil-ḫaste muʿāṣır olduġum sihr-azmāyān Enderūnı bir teẕkire tertībiyle tanẓīme ibtidār ve bu vesīle ile bir eṣer-i nādide ṭarizim yād-gār ḳalur niyyetiyle taḥrīr ü terḳīme ictisār ḳılındı."*[4]

Enderunlu Mehmet Âkif eserin ön sözünde şairliğiyle ilgili tevazu göstererek yeteneği olmadığını söylese de verdiği şiir örnekleri bunun aksini kanıtlar niteliktedir. Mir'ât-i şi'r, Enderunlu Mehmet Âkif'le birlikte Enderun'da yetişmiş 23 şairin biyografilerinin aktarıldığı bir şairler tezkiresidir. Bir zümreye ait şair biyografilerinin yer alması Mir'ât-i şi'r'i diğer şuara tezkirelerinden ayırarak özgün kılar. Âkif, Enderun'da birlikte eğitim aldığı ve çağdaş olan şairlere tezkiresinde yer verdiğini aşağıdaki ifadelerle aktarmıştır: *"Mir'atü'ş-şiʿr" tesmiyesiyle şöhret-nümā ḳılınup ü mücerred enderūn-ı hümāyūnda perveriş-yāfte olup muʿāṣır olduġum şuʿarā vü büleġā vü nükte-sencān-ı fuṣaḥāyı ḥarem-i hümāyūnda "ḫāne-i ḫāṣṣa" vü "ḫazīne-i hümāyūn" u "kilār" ü "seferli" ḫulāṣa ḳanġı oṭada neşv ü nemā buldı ise ol tertīb ile küstā-ḫāne taḥrīr ü terḳīme bi-ʿavni'llāhi'l-melikü'l-ʿallām ʿaṭf-ı kemiyet-i kilk-i şikeste ḳılınmışdur."*[5]

Mir'ât-i şi'r'de XVII. yüzyıl sonrasında Enderun'da bulunan bölümler dâhilinde şairlerin biyografileri ve şiirlerinden örnekler verilmiştir. Tezkire 6 bölümden oluşmuş olup bunlar sırasıyla mukaddime, Hane-i Hassa, Hazine-i Hümayun, Kiler-i Hassa ve Hane-i Seferli şairleri ve hatimedir. Eserde yer alan Hane-i Hassa şairleri Ârif, Yâver, Nazîf, Nâşid ve Râik; Hazine-i Hümayun şairleri şâkir, Ubâdî, Nedîm, Ferîd, Nısfet, Fâzıl, Es'ad ve Reşid; Kilar-ı Hassa şairleri Hâmid, Fennî, Vâsıf, Feyzî, Ârif-i Diger, Râ'if ve Hâmid-i Diger; Hane-i Seferli şairleri Râsih ve Kâmil'dir.

[3] Çalışmada Enderunlu Mehmet Akif'in hayatı hakkındaki bilgiler Mir'at-i şi'r'de kendisi hakkındaki bölümden ve aşağıdaki 2 eserden derlenmiştir.
İnbülemin Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, I. Cilt, 1969.
Mehmet Kılcı, **Enderunlu Mehmet Akif Mir'at-i Şi'r,** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2001.
[4] Enderunlu Mehmet Akif, **Mir'at-i Şi'r**, Milli Kütüphane Nüshası, s. 2b.
[5] Enderunlu Mehmet Akif, a.g.n., s. 5a.

Eserin dili ağır ve ağdalıdır. Mir'ât-i ġi'r'de Ş airlere dair herhangi bir bilgi verileceği zaman uzun tamlamalı ve lüzumsuz ifadelere yer verilmiŞtir. Örneğin Yaver'in anlatıldığı kısımda dönem padiŞahı Sultan Mustafa'ya yönelik uzun bir tanımlama yapılmıŞtır. *"Şehr-yār-ı maġfūr, ḫüsrev-i felātūn-şuʿūr, vālid-i mācid-i keşīrü'l-meḥāmid şehen-şāh-ı Sikender-ẓuhūr, cilbāb-ı behişt Sulṭān Muṣṭafā ḫān-ı sütūde-sirişt ḫażretlerinüñ"*[6] Bu uzun tanımlar eseri özünden uzaklaştırıp konuyu anlaşılmaz kılmaktadır.

ÇalıŞmamızın esasını Mir'ât-i ġi'r'in kısaltılarak yazılmıŞ nüshası oluŞturmaktadır. Bu nüsha Milli Kütüphane'de olup müstensihi ReŞad'dır. ReŞad nüshanın ön sözünde, istinsah ederken eserin mukaddime ve hatimesini tamamıyla aldığını, bunların dıŞındaki bölümlerde lüzumsuz gördüğü bazı ifadeleri kısalttığını belirtmiŞtir.[7] Nüsha diğer nüshalara oranla daha kolay ve anlaŞılır bir dille yazılmıŞtır. Müstensih hatası olarak hazine-i hümayun Ş airleri belirtilmemiŞtir. Fakat diğer nüshalarla karŞılaŞtırıldığında bu Ş airlerin hangileri olduğu tespit edilebilmiŞtir. Yukarıda Yaver bahsinde dönem padiŞahı anlatılırken çok uzun bir tanımlama yapıldığını belirtmiŞtik. Bu tanımlama kısaltılmıŞ Mir'ât-i ġi'r'de *"Şehr-yār-ı maġfūr, vālid-i mācid-i şehen-şāh-ı Sikender-ẓuhūr, merḥūm u maġfūrun leh Sulṭān Muṣṭafā Ḫān ḫażretlerine"* şeklinde yer almakta ve diğer nüshaya göre çok kısa olmasa bile tezkireyi anlaşılır kılıp araştırmacının işini kolaylaştırmaktadır. Diğer bir örnek olarak da Ġstanbul Üniversitesi nüshasında, ġakir'in yaŞadığı Şehir Ġstanbul *"…maḳarr-ı ḫilāfet-gāh-ı salṭanat-ı seniyye-i şehr-i dil-ārā-yı ḳosṭanṭiniyye-i maḥmiyye…"*[8] biçiminde uzun uzun tasvir edilirken Milli Kütüphane nüshasında kısaca *"…şehr-i dil-ārā-yı ḳosṭanṭiniyye…"*[9] dir. Eserin nüshaları arasındaki bu ve bunun gibi farklar göz önünde bulundurularak kısaltılmıŞ metnin daha kolay anlaŞılır ve kullanılır olduğunu düŞünmekteyiz. Bu nedenle bu çalıŞmamızda dilinin ağırlığı ve gereksiz ifadelerin fazlalığı sebebiyle okunup anlaŞılması zor olan Mir'ât-i ġi'r'in kısaltılmıŞ nüshasının yayınlanmasıyla araŞtırmacılar tarafından daha kolay incelenmesi hedeflenmiŞtir. Mir'ât-i ġi'r'in söz konusu kısaltılmıŞ nüshasının transkripsiyonlu metni aŞağıdadır.[10]

[1a] Mirʾāt-i Şiʿr(1)

Eşer-i Mīr ʿĀkif Enderūnī(2)

Ṣāḥib-i eşerüñ bulunduġı asırda Enderūn-ı Hümāyūn'da mevcūd(3) veyā oradan muḫarrec şuʿarānuñ terceme-i hāl ve eşʿār-ı münteḫabasını(3) ḥāvī Teẕkīre-i Şuʿarā'dur. Ancak merḥūm-ı mümā ileyh(4) ibrāz-ı hüner ġarażıyla –Ḥasan Çelebi ve Sālim Teẕkīrelerinüñ(5) ṭarz-ı inşālarına mānend- bir üslūb-ı ifāde iḫtiyār ile(6) bunuñ īcābından olarak maksad ḫāricinde bir taḳım(7) ibārāt-ı zāʾide ve taʿbîrât-ı rekīke-i bī-fāʾide ve istiārāt(8) ve kināyāt-ı bāride ile imlā-yı sütūn eylediginden faḳat[11](9) muḳaddimesiyle ḫātimesinden maʿādāsını yaʿni terceme-i ḥāle aslen taʿalluḳı olmayup ḥaşviyyāt kabilinden olan cihetlerini ḥīn-i istinsāḫda mümkün(10) olduġı ḳadar iḫtişār eyledüm. (11)

Reşād 17 Teşrīn-i Sānī 1318 Pazar

[1b]Bismillāhi'r-raḥmani'r-raḥīm.(1) Sipās-ı bī-ḳıyās ol nāẓım-ı dīvān-ı hestī müʾessis-i beyt-i kühen-ṭāḳ-ı(2) firāz u pestī cenābınuñ der-gāhına īsāl olunur ki nevʿ-i benī Ādem'i(3) şeref-i nuṭḳ ile mümtāz u mānend-i mışraʿ-ı berceste miyān-ı suṭūr-ı ʿacāyib(4)-mesṭūr maḥlūḳātdan ser-bülend ü ser-efrāz eyledi. (5) li-münşiʾihi (6)

Suḫan metn-i metīn-i şerḥ-i aḥvāl-i dū-gītīdür (7)

[6] Enderunlu Mehmet Akif, İstanbul Üniversitesi Nüshası, s. 12a.
[7] Milli Kütüphane Nüshası, s. 1a.
[8] İstanbul Üniversitesi Nüshası, s. 28a.
[9] Milli Kütüphane Nüshası, s. 15b.
[10] Metindeki Arapça-Farsça ibareler aynen olduğu gibi bırakılmıŞokunamayan yerlere ise "….." koyulmuŞtur.
[11] Bu kelime metinde yer almakla birlikte cümleyi anlam yönünden bozmaktadır.

Zebān terkīb-i bend-i mecmaʿ-ı eczā-yıʿ ālemdür (8)

Lisān-ı nāṭıḳa naẓm-ı belāġat-senc-i rūḥ-efzā (9)

Şeref-sāz-ı vücūd-ı nüsḫa-i kübrā-yı ādemdür (10)

ve dürr-i menşūr-ı ṣalāvāt u şeb-çerāġ-ı ʿālem-fürūz-ı taḥiyyāt ol ser-levḥa-i (11) dībāce-i risālet ve şāh-beyt-i ḳaṣīde-i nübüvvet ṭūtī-i şeker-şiken-i (12) belāġat ṣalla'llahü ʿaleyhi ve sellem ḥażretlerinüñ āsitān-ı felek-dest-gāhına (13) niṣār iderüz ki menbāʿ-ı ser-şār-ı vaḥy-i ilāhī vü yenbūʿ-ı māʾü'l-ḥayāt-ı inṭāḳ-ı (14) zü'l-celāl olan lisān-ı bedīʿü'l-beyān ve zebān-ı muʿcizlisānlarından tereşşuḥ iden(15) [2a] āb-ı zülāl-i eḥādiṣ-i şerīfesiyle ilā āḫirü'l-eyyām eczā-yı müşevveş (1) terkīb-i ālem niẓām-peẕīr-i intiẓām olmuşdur. (2)

Baʿdeẕā żamīr-i ḫāver naẓīr-i erbāb-ı ʿirfāna pūşīde degüldür ki (3) şiʿr ü inşā vü maʿārif ü edebiyyāt-ı belāġat-pīrā bir maʿrifet-i ʿālem-bahā (4) olup kesb ile taḥṣīli mümteniʿü'l-ḥuṣūl maḥż-ı mevhibe-i ʿināyet-i (5) Cenāb-ı Bārī olmaġın tecellī-i zü'l-celāli her kim ki zebān-ı siḥrbeyāna terennüm-sāz (6) ḳafes-i tenden bülbül-i şeker-efşān nāṭıḳasın ḫoş-āvāz eyler ise (7) ol ẕāt saʿādet-i āyāt ṭūṭī-i şeker-ḫāy-ı belāġat ve tezerv-i (8) şīrīn-beyān-ı feṣāḥat olur Ve illā **beyt** (9)

Vallahi bu ʿaşḳ ehline taḳlīd ile olmaz

Ey bü'l-hevesān itmeyin iẓhār-ı muḥabbet (9)

medlūlince verziş-i bīhūde ile şāʿir ve inşâ-yı ebyātda māhir olamayup (10) saʿy u gūşişi ser-cümle hebā olur. (11) Bu muḳaddimeden murād-ı fuʾād-ı sitem-muʿtād ve merām-ı nihād-żamīr-i ḫarābābād-ı (12) muḥarrir-i ḥaḳīr (13)

Derd ile ṣavmaʿa-i beyt-i cihānı ṭāʾif (14)

Hedef-i tīr-i sitem yaʿni Muḥammed ʿĀḳif (15)

oldur ki eyyām-ı ṭufūliyyet ü āvān-ı şebāb-ı pür-şitābımda terfīḳ-i ilāhī birle (16) dest-bān-ı ʿilm ü ʿirfān mekteb-i dāniş-feşān-ı nādire-dān olan (17) [2b] Enderūn-ı feyż-meşḥūn-ı hümāyūnda Kilār-ı Ḥaṣṣa ġulāmānı silkine (1) 1193 tārīḫinde münselik ve ol gülistān-ı behcet-nişānda (2) …….-mertebe şiʿr ü inşāya ne deñlü verziş olundu ise dest-māye-i ʿirfānından (3) tehī-dest ü bī-māye ḳaldıġım ṭabʿıma fütūr u kesel-āverī-i dil-i (4) pür-ḳuṣūr olmış iken bārī şikeste vü beste vü āzürde vü dil-ḫaste (5) muʿāṣır olduġum sihr-azmāyān Enderūnı bir teẕkire tertībiyle (6) tanẓīme ibtidār ve bu vesīle ile bir eṣer-i nādide ṭarizim yād-gār ḳalur (7) niyyetiyle taḥrīr ü terḳīme ictisār ḳılındı. Bir daḫi tāziyāne-i şevḳüm (8) ve bāʾiṣ-i teşvīḳ-i dil-i pür-derdüm Ḫüsrev-i naẓm-āverān-ı cihān (9) ḫıdīv-i düşmen-şiken-i İskender-ʿunvān, pādişāh-ı bülend-iḳbāl-ı gerdūn-(10)cāh, şehr-yār-ı Huşenk-vaḳār-ı encüm-sipāh, revnaḳ-efzā-yı (11) iklīl-i belāġat mesned-ārā-yı dīhīm-i ḫilāfet, tācdār-ı Ferīdūn-fer, (12) cihān-bān-ı bülend-aḫter-i fermān-dih-i aḳṭār-ı İrān ü Hicāz ü Rūm, (13) şehen-şāh-ı Sikender-hücūm, Dārā-yı Süleymān-serīr, ḫudāvend-i Āṣaf-ı(14) vezīr, ḫükümrān-ı aḳṭār-ı dehr, nāẓım-ı kişver-i naẓm u neṣr, (15) fermān-fermā-yı zemīn ü zamān, sulṭān-ı selātīn-i cihān, velī-niʿmet-i (16) ʿālem ṣāḥibü'l-seyf ve'l-ḳalem limünşiʾihī (17)

(Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün)

Şehen-şāh-ı hünerver şehr-yār-ı maʿdelet-perver (18)

[3a] Olur fāʾiḳ-i kelām-ı dürr-i niṣārı nükte-sencāne (1)

Dem-ā-dem baḥr-i güher-zāy-ı ṭabʿında temevvücde (2)

Ḫurūş-ı mevc-i mevc-i nükte-i naẓm-ı belīġāne (3)

Müsellem ḫāme-i gevher-feşān-ı seyf-i ṣārimle (4)
Hezārān vech ile rücḥānı ẓāhir tāc-dārāne (5)

Eger aṣdāf-ı ṭabʿ-ı dür-niṣārı reşḥa-pāş olsa (6)
İder īrāṣ-ı ġıbta ebr-i lülü-bār-ı nīsāne (7)

Şehen-şāh-ı felek-evreng gerdūn-rütbe kim ẕātı (8)
Medār-ı iftiḫār olur mülūk-i āl-i Oṣmāna (9)

Ḫüdāvend-i hümāyūn-baḫt-ı kerrūbī-şiyem kim (10)
Ḫüdā ẕātın neḳāz eyledi baḫt-ı cihāniyāna (11)

Cihān-bān-ı Felāṭūn-reʾy ü İskender-dirāyet kim (12)
Olur sedd-i sedīd reʾy-i rezīni ehl-i ʿudvāna (13)

Ḫarāb-ābād güni nev-be-nev taʿmīr idüp luṭfı (14)
Medār-ı emn ü rāḥat olur ʿadli ehl-i īmāna (15)

Müşābih cünbiş-i efvāc-ı mevc-i ṣaff-ı enbūhı (16)
Piyāde leşker-i deryā-ḫurūşuň mevc-i ʿUmmāna (17)

İder ḫākister elbet düşmen-i bed-hˇāhı reşkinden (18)
[3b] Müretteb leşker-i āteş-feşān-ı ceyş-i ṭop-ḥāne (1)

ʿAdüvv-i bed-sigāli ḍarbe-i evvelde şemşīri (2)
İder ṣad-pāre ger cürʾet idüp gelseydi meydāna (3)

Hücūm-ı saṭveti berḳ-iltihāb-ı zūr-ı şemşīri (4)
Olur āteş-figen-i ḫırmen-geh ṣabr-ı Nerīmāna (5)

Düşer teb-lerze bīm-i ḳahr-ı tīġ-i cān-şikāfından (6)
Zemīn-i Hind ü Çin ü kişver-i faġfūr u ḫāḳāna (7)

İder berkende bīḫından nihāli baġy u ṭuġyānı (8)
Vezān eylerse bād-ı ḳahrı naḫlistān-ı ṭuġyāna (9)

Neḫustīn pāy-ı ʻazminde olur pā-māli düşmanlar (10)
Eger Şeb-dīz-i āteş-i iltihāba sürse Cevlāna (11)

Eyā ḫāḳān-ı gerdūn-cāh u fermān-rān-ı heft iḳlīm (12)
Kerem ḳıl bir nigāh it türrehāt-ı nā-be-sāmāna (13)

Perīşān naẓm-ı bī-māʿnā meʾāl-i zāde-i ṭabʿım (14)
Degül şāyeste gerçi iʿtibār-ı ehl-i ʿirfāna (15)

Edā-yı şāhid-i mażmūn-ı rengīni unutdurdı (16)
Eẕā-yı cevr-i dehrī ʿĀkif-i āşüfte sāmāna (17)

Kerīm ü kām-rān bir pādişāh-ı taḫt-perversüň (18)
[4a] Naẓar ḳılma ḳuṣūr-ı naẓm-ı kem-ḳadr ü perīşāna (1)

Şehen-şāhā ẓılāl-i sāye-i ẕāt-ı hümāyūnuň(2)
Cihān ṭurduḳca virsün zīb ü fer taḫt-ı cihān-bāna (3)

Sulṭān-ı aʿẓam, ḫāḳān-ı muʿaẓẓam, mālik-i riḳāb-ı ümem, mevlā-yı mülūkü'l-(4)ʿarab ve'l-ʿacem, mihr-i sipihr-i salṭanat-ı şehr-yārī dürr-i bahr-ı maʿdelet (5) ü kerem-kārī, mālikü'l-memālik-i cihān-bānī, sālikü'l-mesālik-i (6) fermān-rānī, Ḫaḳān-ı Cemşīd-sipāh, ḫüsrev-i ḫürşīd-külāh, (7) rāfiʿ-i rāyāt ser-verī, cāmiʿ-i āyāt mehteri, ḥākim-i aḳṭār-ı (8) heft iḳlīm, şehen-şāh-ı Bayḳara-nedīm, ḫāḳānü'l-berreyn ve'l-baḥreyn, (9) ḫādimü'l-ḥaremeynü'ş-şerifeyn, es-sulṭān ibni's-sulṭānü's-sulṭān (10)

Şehr-yār-ı heft kişver sāye-i rabb-i raḥīm (11)
Zīb-i evreng-i ḫilāfet ḥażret-i sulṭān Selīm (12)

انه ٍإذا ص طلى انا ركي ب ي س ي ء ي ذ ي ر ي ق ً ا ذ ي ش ر ا ط ش ً ا ق ل ب ه ب ق ا ل 13(ً ق ف ً ر ي س ي ر ع م ً
bir şehen-şāh-ı (15) felek-evreng ve bir şehr-yār-ı felāṭūn-ferhenkdür ki ḫāme-i güher-(16)niṣār u şemşīr-i āteş-bār ile mülūk-ı ʿālemden mümtāz ve cevdet-i ṭabʿ-ı (17) lātīf ve neẕāfet-i ẕihn-i naẓīf ile taḫt-nişīnān cihāndan ser-firāz (18)

[4b] **Meşnevī(1)**

O ḫāḳān-ı cihān-bān-ı ser-efrāz
Maʿārifle yegāňe şāh-ı mümtāz (2)

Ki oldur zīb-i taḫt-ı kām-rānī
Odur hem ḫüsrev-i mülk-i meʿānī (3)

Medār-ı faḫr-ı şāhān-ı selefdür
Āb u ecdādına ḫayru'l-ḫalefdür (4)

Zamānında süḫan bulur revācı
Hüner erbābı çekmez iḥtiyācı (5)

Gürūh-ı şāʿirāndur şād u ḫurrem
Ki oldı her biri ḥaddince mükrem (6)

Ve bir pādişāh-ı ʿālī-reʾy-i mülk-ārā-yı maʿnā-perver ve sulṭān-ı (7) muḫallid-i dād-güsterdür kim zamān-ı maʿdelet-nişān-ı salṭanatları uṣūl-i(8) erbaʿa-i devāʾir-i dühūr-ı salṭanatuň ezmine-i bahāristānı ve ẕāt-ı ferişte-(9)ṣıfātı mecrā-yı ʿurūḳa heykel-i bedīʿü'ş-şekl dīhīm-i ḫilāfete (10) ḥayāt-ı cāvidānī, ……serīr cihān-bānī (11) müttekā-pīrā-yı evreng-i kişveristānī olalıdan bu an-ı saʿd-iḳtırāna (12) gelinceye ḳadar ʿatebe-i felek-mertebe-i hümāyūnı yine şuʿarā vü fuṣaḥā vü şiʿr-(13)āzmāyān-ı belāġat-fermā taḳdīm-i ḳaṣīde-i naẓīre-i ġarrā ʿarż-ı(14) teʾlīfāt pesendīde edā eyledikce enẓār-ı kimyā-āṣār-ı hümāyūnlarıyla (15) manẓūr ve ḳāʾili zātında nā-müsteḥaḳ ise ve āṣār-ı perīşānı şāpāş (16) ü taḥsīne evfaḳ degil ise daḫi "Her ʿayb ki sulṭān (17) pesended hüner-est" meʾālince iltifāt-ı dāniş-nüvāz-ı mülūkāneleriyle (18) [5a] ẕirve-i kemāle iʿtilā vü medāric-i süllem-i mübāhāta irtiḳā eyledikleri (1) vesīle-i esīlesi tāziyāne-i şevḳe semend-i ḫarūn-ı ṭabʿım olup (2) tertīb ü tensīḳa ibtidā vü "Mirʾatü'ş-şiʿr"[12] tesmiyesiyle şöhret-nümā (3) ḳılınup ve mücerred Enderūn-ı Hümāyūn'da perveriş-yāfte olup (4) muʿāṣır olduġım şuʿarā vü büleġā vü nükte-sencān- fuṣaḥāyı ḥarem-i hümāyūnda (5) "Ḫāne-i Ḫāṣṣa" vü "Ḫazīne-i Hümāyūn" u "Kilār" (6) ü "Seferli" ḫulāṣa ḳanġı oṭada neşv ü nemā buldı (7) ise ol tertīb ile küstā-ḫāne taḫrīr ü terḳīme bi-ʿavni'llāhi'l-(8) melikü'l-ʿallām ʿaṭf-ı kemiyet-i kilk-i şikeste ḳılınmışdur. (9)

Ümīddür ki naẓar-ı mū-şikāf-ı daḳīḳa-bīnleri teʿalluḳ iden (10) erbāb-ı kemāl neḳāyış u küsūrumı setr ü ʿafv ile muḥarrir-i ḳalīlü'l-biẓāʿayı(11) mesrūrü'l-bāl buyurmaları eʿazz-ı meʾārib-i ḥaḳīrānemdür. (12)

Ekṣer ḳudemā-yı büleġā-yı siḥr-āzmāyuň sevālif-i ezminede ḫāʾiz-i (13) ḳaṣabü's-sebaḳ-ı miżmār-ı şiʿr ü inşā vü yeke tāz-ı feżā-yı imlā merḥūm (14) Sālim-i nādīde-edā vü Ḥasan Çelebi vü teẕākir-i sāʾirenüň dībācelerinde (15) düstūrü'l-ʿamel ḳāʿide-i külliye üzere ẓıll-ı ẓalīl-i bī-ʿadīl (16) hümāyūnlarında mustaẓil olduḳları mülūk-ı sütūde ḫażerātınuň kelām-ı (17) dürrü'n-niẓām ve eşʿār-ı bedīʿü'l-insicāmlarıyla tezyīn-i ibtidār eyledükleri (18) [5b] nümāyān olup ḫālā evreng-nişīn-i serīr-i cihān-bānī vü (1) dīhīm-efrūz-ı taḫt-gāh-ı ʿOṣmānī şevketlü kerāmetlü efendimüz ḫażretleri (2) müretteb ü müdevven dīvān-ı belāġat ʿünvānları olan şehen-şāhān-ı (3) aẓīmü'ş-şāndan bir pādişāh-ı muʿciz-zebān ve şehr-yār-ı bedīʿü'l-beyān (4) olup nüvişte-i sımṭ-ı imlā

[12] Metinde Mir'at-i ġi'r tamlamasının altında bu ifadenin ebced değeri olan 1211 yazılmıĢtır.

ḳılınan çend ġazel-i bī-bedel-i ābdār (5) ol ḫüsrev-i gerdūn-iḳtidār ve şehen-şāh-ı Sikender-vaḳāruñ, eşʿār-ı (6) bülend-iştihār ve āṣār-ı ḫāme-i siḥr-āferīn belāġat-ı şiʿārlarındandur. (7)[13]

[6a] **Der beyān-ı şuʿarā-yı ḫāne-i ḫāṣṣā (1)**

ʿÂrif (2)

Şinâver-i ḳulzüm-i pür-cûş-ı maʾārif "ser-tüfengī-i şehriyārī" (3) Muḥammed ʿÂrif. (4)

Ulūm-ı āliye ve fünūn-ı cüzʾiyede aṣrınuñ vaḥīdi Müderris-zāde (5) dimekle şehīr Anḳaravī Muṣṭafa Efendi nām ẕâtuñ menbaʿu'l-ḥayāt (6) ṣulbünden 1171 senesinde "İznikmid" [İzmid] (7) ḳaṣabasında feyeẓān ve āb-ı zülāl-i enhār-i ʿulūm olan vücūd-ı kemālāt-ı (8) mevcūdı ol yenbūʾ-ı ḥayāt-baḫşādan feverān idüp pīçīde-i (9) ḳımāt-ı mehd-i ……. iken āb u hevāsı rūḥ-ı ṣānī olan āsitāne-i (10) devlet-i āṣiyāna vürūd eyledikleri āvānda peder-i behişt-makarrı ser-nihāde-i (11) bālīn-i İrem olmaġın peyām-ı ārām-sūz-ı irtiḥāli ḳarʿ-ı ṣımāḫ-ı cennet-mekān-ı (12) firdevs-āşiyān merḥūm u maġfūrun leh Sulṭān Muṣṭafā Ḫān (13) itdükde merḥūm-ı müşārün ileyh ile mānend-i şemʿ-i bezm-i germiyyet sābıḳa-i (14) muʿārefesine bināen neyyir-i tāze-fürūġ-ı şebābın tünd-bād-ı sefāletden (15) viḳāye maşlaḥatı içün 1180 senesi ḫilālinde fānūs-ı Enderūn (16) [6b] ve Seferli'ye çerāġ buyurulup refte refte tekmīl-i ṭarīḳ ile 204 (1) senesi eşnāsında "ser-câme-şūylıḳ" rütbe vü żābtiyyesini (2) iḫrāz ve yine sene-i mezbūrede mesned-ārā-yı şevket ve dīhīm-pīrā-yı (3) salṭanat, şehen-şāh-ı kādr-dān, velī-niʿmet-i ālem şevketlü (4) mehābetlü ḫilāfet-penāh efendimüz ḥażretlerinüñ ʿināyet ü iḥsāñlarıyla (5) ol maḥalden ḫāne-i ḫāṣṣa naḳl ü taḥvīl ve 209 senesi (6) ḫāne-i ḥāṣda mühre-i saʿādet-i bühre-i āmāli hedef-i iḳbāle (7) işabet iderek "Tüfengci başılıḳ" rütbe-i celīlesiyle ser-efrāz (8) ve'l-yevm-i evvel cāh-ı şeref-efzāda mümtāz-ı aḳrān u maḥsūd-ı siḥr-āzmāyāndur.(9)

Şāʿir-i mezbūr ḥaḳ bu ki bī-reyb ü riyā ser-ḫayl-i gürūh-ı büleġā (10) vü fāris-i Şeb-dīz-i sebük-cevlān-ı maʿnā vü beyt "*ṭūṭī-i āşiyān-ı* (11) *maʿnādur // Ẕü'l-cenāheyn şiʿr ü inşādur." fiḳrasınca* (12) selāset ü ʿuzūbet-i şiʿr-i belāġat-peymāsı ġıbṭa-baḫşā-yı fuṣeḥā-yı (13) Rūm bir şāʿir-i siḥr-āferīn-i bedīʿü'l-beyān ve bir münşiʾ-i Bercīs-dāniş (14) ü ʿUṭārid-nişāndur ve fünūn-ı şettāda māhir ve elsine-i ṣelāṣede (15) ṭarḥ-ı ḳaṣāʾid ü ġazeliyyāt u tevrīḫāta ḳādir olup sene (16) (sitte vü miʾeteyn ü elf)de devlet-i ʿaliyye-i ebedīyyü'l-istimrār u şehr-yār-ı(17) [7a] ḫilāfet-penāh-ı gerdūn-iḳtidār ile çāriçe-i Rus beyninde vuḳūʿ-yāfte (1) olan ṣulḥ u ṣalāḥ-ı ḫayr-encāma Fārisī inşād eyledigi tārīḫ (2) ve Balıḳ-ḫāne ḳaṣrına vü dürretü't-tāc-ı ʿiffet, Zelīḫa-ʿismet (3) Rābiʿa-i ʿadeviyye-i Meryem-nihād veliyyetü'l-niʿam vālide sulṭān ʿaliyyetü'ş-şān (4) efendimiz ḥażretlerinüñ müceddiden binā buyurduḳları bend-i kebīre inşād (5) eyledikleri tārīḫleri ser-levḥa-i tevrīḫāt olmaġla teberrüken keşīde-i (6) sımṭ-ı imlā ḳılındı: (7)

Tārīḫ Berā-yı Ṣulḥ (8)

(9) شذ وك صه حيق حبر سري

Ṭārīḫ-i Bend-i Āb (10)

Bu vālā sed ṭutup bend itdi ḥaḳḳa āb-ı ḥayvānı (11)

Deryā-yı güher-bār-ı maʿārif olan ṭabʿ-ı pür-letāfetlerinden ṣadef-çe-i (12) ʿirfāna çekīde birḳaç ġazel-i āb-dār zīb-i ṣaḥīfe-i āṣār ḳılındı. (13) Bilürler şāʿirüñ bir mıṣraʿ-ı bercesteden ḳadrin (14)

[13] Bu paragrafa Raşid Efendi şu dipnotu vermiştir. Nüsḫa-i aṣliyede bu ġazeller yazılmamış olduġından bi'ṭ-ṭabiʿ burası da açıḳ bıraġılmış ve naṣıl şeyler olduġı bilinememiş ise de "İlhāmī" taḫallüṣ buyuran Sulṭān Selīm-i ṣāliṣ ḥażretlerinüñ "Tārīḫ-i ʿAṭā"da münderic eşʿārı derece-i ḳuvvet-i ṭabīʿatlarını gösterür. Reşād

Ġazel (15)

(Mefāʿilün/ Feʿilātün/ Mefāʿilün/ Feʿilün)

O külef-dār-ı hezār-āşinā ki aňladamam (16)

Televvün ʿādeti bir bī-vefā ki aňladamam (17)

O yāl ü bāl o tenāsüb o ḥüsn ü ān o ḫırām (18)

Amān amān o perī dil-rübā ki anladamam (19)

Ṣavāb-ı fikr ile dil-ḫaste cürm-i nā-kerdem (20)

Sözüň ṣaġı saňa oldur ḫaṭā ki aňladamam (21)

[7b] Ne naḳb-ı ʿacz-i derūn kārger ne kāviş-i āh (1)

Raḳīb-i kāfirī sengīn-binā ki aňladamam (2)

Çe sūd olsa dil jāle-pāş eşk-i niyāz (3)

Şüküfte olmaz o derd-i bahā ki aňladamam (4)

Lisān-nedān degül gerçi işvede māhir (5)

Velīk hāl-i dili bir belā ki aňladamam (6)

Zebān ḳāṣır-ı tefhīm meşāʿir ʿāciz-i derk (7)

Göňülde ʿaşḳ şu ṭarz ʿārifā aňladamam (8)

Ve lehü

(Mefʿūlü/ Fāʿilātü/ Mefāʿīlü/ Fāʿilün)

Zülfin o meh ki ṭaraf-ı ruḫ-ı mihr-tāba ḳor (10)

Sevdā siyāh-baḫt dili pīç ü tāba ḳor (11)

Baḳ muṣḥaf-ı cemāle ider kec-nigeh raḳīb (12)

Engüşt-i ḥarf-i kihteri kāf-ı kitāba ḳor (13)

Olduḳca çīn-i ḫaṭṭ reh-i ebrūdan āşikār (14)

Pāyin firār içün şeh-i ḥüsni rikāba ḳor (15)

Olsa ʿaraḳ-feşān-ı şerm rūy-ı nāziki (16)
Āb-ı ḫacāleti ser-i ʿıṭr u gülāba ḳor (17)

ʿĀrif zemīn ü heycâya düşvār-ı peyrevi
İtʿāb-ı tabʿ-ı şāʿir ider ıżṭırāba ḳor (18)

[8a] **Yāver (1)**

İsm-i sāmīleri Ḥasan'dur. Şehr-yār-ı maġfūr, vālid-i mācid-i (1) şehen-şāh-ı Sikender-ẓuhūr, merḥūm u maġfūrun leh Sulṭān Muṣṭafā (2) Ḫān ḥażretlerinüň salṭanatlarında eyyām-ı Kilār-ı Ḫāṣ kedḫüdāsı iken (3) Ḫazīne-i Hümāyūn kedḫüdālıġıyla kesb-i imtiyāz ve baʿde silāḥ-dārlıḳ (4) mesned-i celīline iḥrāz iden ʿAbdu'r-raḥman Aġa merḥūmuň ṣulbünden (5) 1179 tārīḫinde şehper-güşā-yı ḳafes-i kühen-saḳf-ı ciḥan ve (6) 84 tārīḫinde peder-i ʿālīleri irtihālinden ṣoňra Enderūn-ı Hümāyūnda (7) Ḫāne-i Kilār'a çerāġ olup vāṣıl-ı sin-i temyīz oluncaya ḳadar (8) ṣarṣar-ı……sitem-i gerdūn meşʿal-i nev-fürūz-ı zinde-gānın (9) vaḳt u vaḳt īḳād u püf gāh u bī-gāh şikence-i ṭaḳat-şiken-i (10) çarḫ ile üf diyerek her ne ḥāl ise refte refte tekmīl-i mirḳāt-ı (11) merātib ile muḳteżā-yı sāʾiḳe ḳadar zümre-i işnā ʿaşer, yaʿni fırḳa-i (12) bıçaḳlıyāna dāḫil ve bu vesīle ile medāric-i evvelin-i pāye-i iḳbāle (13) vāṣıl olmaġın sene 1204'de şehen-şāh-ı bende-perver şevketlü (14) kerāmetlü efendimüz ḥażretlerinüň ʿināyet-i ʿālem-şümūl-i mülūkāneleriyle (15) Ḫāne-i Ḫāṣṣa naḳl olunmışdur. Ġārāʾib-i nādiredendür ki (16) ʿidād-ı pür-istiʿdād-ı erbaʿīne dāḫil oluncaya ḳadar vedīʿa-i nihād-ı (17) [8b] cibillīsi olan kelām-ı sencīde tekellüm buyurduḳları ḳaṭʿā güş-zed-i(1) intibāhım olmayup mānend-i gül-i nesrīn zīver-i ṭaraf-ı küleh ü şāyān-ı (2) naẓar-ı āhū-firīb-i āfet-nigeh pençe-i ḫūrşīd-i iltimāʿ-ı iʿtibārda (3) "Pertev" maḫlaşıyla eşʿār-ı ābdār meşhūd-ı bāṣıra-i yaḳīnüm olduḳca (4) "Āyā, bu Pertev ṭanīň-endāz-ı āfāḳ olan meşhūr Pertevüň midür" (5) diye ġavṭa-ḫˇār-ı lücce-i ḥayret āsumān-ı ʿirfāndan bir āfitāb-ı (6) nev-ṭulūʿ-ı dıraḫşān oldıġına yaḳīn ḥāṣıl olmaġa teşvīş-i derūndan (7) ḫalāṣ olduḳ. (8)

Ḫulāṣa, ḳavāʾid-i şiʿr ü edebiyyātı vü mezāyā vü nikātı mārrü'ẕ-ẕikr (9) şāʿir-i māhir, üstād-ı muʿciz-gūy-ı sāḥir "Pertev Efendi"nüň ḫūrşīd-i (10) żiyā-pāş-ı kesb ü tekmīl ve devāvīn-i ḥāfıż u kelīm ü sāʾir lāzımü't-(11)taʿlīmi ol mihr-i sipihr-i kemālüň neyyir-i faż-ı ʿālem-ārālarından istifāża (12) etdükden başḳa kāʾid-i tevfīḳ kendüye reh-rev-i şāh-rāh-ı ṭarīḳ olup (13) ṭarīḳ-i saʿādet-i refīḳ-i mevleviyyeye müntesib olan ḳudemā-yı büleġā (14) vü nükte-sencānān-ı şuʿarā ol yektā-nihāl-i gülbün-i vilāyetüň bülbül-i(15) şūrīde vü āşüfte vü efgendesi vü mānend-i ney dāġ bir dil ve (16) ṣahbā-yı hūş-rübā-yı ʿaşḳıyla …….. ve dil-rīşi yaʿni ol āsitān-ı (17) refīʿü'l-bünyānuň dervīş-i bī-teşvīşi olan ẕevāt-ı kirām u (18) [9a] şuʿarā-yı pesendīde-kelām ẓuhūr idegelmegin şāʿir-i mezbūr daḫi (1) bu ḳāʾide-i külliyeye riʿayet v ṭarīḳ-i mezbūra rabṭ-ı peyvend-i maḥabbet (2) itmegin eṣer-i rūḥāniyyet ḥażret-i pīr…….. kem-ʿıyār-ı naẓmına iksīr (3) olup rūz-be-rūz şiʿr-i rengīn ü āṣār-ı dil-nişīni mānend-i zer (4) ḫāliṣül-ʿıyār meskūn-ı sikke-i iʿtibār olaraḳ müddet-i ḳalīle ẓarfında (5) bir nādīde-ẓuhūr şāʿir-i nām-dār ve ṭarz-ı pesendīdesi kendüye maḫṣūṣ (6) li-muḥarrihi "Bu da bir başḳa edā ṭurfa revişdür böyle" (7) maṣdūḳınca reviş-i fużūliyāne yaʿni vādī-i ʿāşıḳāne cādū-yı (8) ṭabʿına müsellem mākbūl u merġūb-ı ʿālem olduġı gibi āṣār-ı digerden (9) imtiyāz içün irāde-i ḫˇāce-i mezbūr ile "Yāver" maḫlaṣ-ı(10) rengīnini taḫalluṣ itmişdür. İnṣāf bu kim ṭabʿ-ı laṭīf ile mümtāz-ı (11) aḳrān u aḫlāḳ-ı ḥamīde ile muttaṣıf bir mīr-i maʿārif-semīr olaraḳ (12) ne ḳādar sitāyişinde ıṭrā olunsa tekāver-i çābük-pāy-ı ḳalem-i laġzīde-pāy (13) ḫufre-i ʿacz olmaġın eṣer-i ḫāme-i ʿanberīn-cāmeleri olan bir iki ġazel ile iktifā ḳılındı. (14)

Ġazel (15)

(Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün)

Ne cānlar yaḳdıġın ol āfetüñ dil-gīr olandan ṣor (16)

Naṣıl siḥr itdügin ʿuşşāḳına tesḫīr olandan ṣor (17)

[9b] Ne bilsün zāhid-i nādān anuñ naḳş-ı dil-ārāsın (1)

O şūḫuñ ṣūretin bir ḳalbine taṣvīr olandan ṣor (2)

Felātūnlar ḳālur ʿāciz bilinmez ʿaḳl ile ḥālüm (3)

Benüm rüsvālıġım ʿaşḳ içre pür-tedbīr olandan ṣor (4)

Degül nān-ḫˇār-gān ġam-ḫˇār-gānuñ ekṣerī bilmez (5)

Bu ʿaşḳuñ māyesin sen ʿaşḳ ile taḫmīr olandan ṣor (6)

Çekilmez bir gümān-ı saḫtdur Yāver belā-yı ʿaşḳ (7)

Felek ḫamyāzesin çekmiş anı bir pīr olandan ṣor (8)

Ve lehü (9)

(Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün)

Ẓuhūr-ı mūy-i nev-ḫīzi ruḫuñda nūrdan gördüm (10)

Şikest ol ḫurda ḫaṭṭı āynuñ billūrdan gördüm (11)

O meh-rūnuñ hilāl-i yek-şebe bārīḳ-i ebrūsun (12)

Yaḳīn gelmezden evvel kimseye dūrdan gördüm (13)

Meger būs-ı leb-i sāḳī ṣabūḥ-ı ṣubh-ı ʿişretmiş (14)

Bu ṭarz-ı tāzeyi bir müdmin-i maḫmūrdan gördüm (15)

Didüm yāre dehān-ı tengiñi gördükde ḫaṭṭ-āver (16)

Bu şekker-pāreyi ḥālā hücūm-ı mūrdan gördüm (17)

Hemān gūyā ki Yāver ḳadre irdüm nūra ġarḳ olmuş (18)

Beyāż ol gerdeni kim ol siyeh semmūrdan gördüm (19)

[10a] **Naẕīf (1)**[14]

Dārü'l-ḫilāfetü'l-ʿaliyye vü meferr-i salṭanat-ı tesniye olan Belde-i Ḳosṭanṭiniyye'(2)de ḫāce-gān-ı Dīvān-ı Hümāyūn'dan ve ricāl-i devlet-i ʿaliyyeden (3) İsmāʿil Efendi nām ẕātuñ ṣulbüñden ʿālem-i şühūda ḳād-keşīdedür. (4) Nām-ı nāmīleri Muṣṭafā'dur. Resīde-i sinn-i temyīz olduḳlarında (5) Enderūn-ı Hümāyūnda Ḫāne-i Ḳilār-ı Ḫāṣṣa çerāġ ve şevketlü (6) efendimüz ḥażretlerinüñ [Sulṭān Selīm-i Ṯāliṯ] cülūs-ı şevket-meʾnūs-ı (7) hümāyūnlarında "ser-ḳahve-i şehr-yārī" rütbe-i celīlesiyle (8) ḫırāmende-i ṣaḥrā-yı maḳṣūd ve eḥaṣṣ-ı ḫavāṣ u muḳarribīnden maʿdūd (9) fütüvvetlü Rüstem Aġa cenāb-ı mürüvvet-nişāblarınuñ ṣāḥib-i tercüme ile (10) nice zamān meveddet-i dīrīnesi olmaḳ vesīlesiyle ve himmet-i vālā-(11)nehmetleriyle 1209 tārīḫinde ʿidād-ı ser-rüşd ü sedād-ı erbaʿīn (12) yaʿni Ḫāne-i Ḫāṣṣ-ı Hümāyūnda aġavāt zümresine idḫāl ile (13) kām-yāb olmaġın ilā haẕihi'l-ān ẕāt-ı sütūde-simāt-ı kemālāt-(14) āyātı ol maḥall-i feyż-baḫşā vü cā-yı meymenet-efzāda eṭvār-ı (15) nīgūhīde vü pesendīde ve ādāb u aḫlāḳ-ı ḥamīde ve ḥiddet-zehen (16) fehīm ü neẕāfet-i ṭabʿ-ı müstaḳīm ü şān-ı bülend ile ve ḫuṣūṣan eşʿār-ı (17)

[10b] belāġat-şiʿār ile mümtāzü'l-aḳrān olup āṣār-ı feṣāḥat-(1)niṣārlarından bir ʿaded ġazel-i rengīn ü āb-dār ṣebt-i cerīde-i perīşāna (2) imlā ḳılındı.

Ġazel (3)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

Pāy-māl-i esb-i nāzüñ olmaġa dil ḫāk olur (4)

Her ṣaf-ı müjgān-ı çeşm-i ḥasretim ḫāṣāk olur (5)

Kimde sevdā-yı ser-i zülfüñ olursa ʿuḳdesi (6)

Dāmen-i ṣabr-ı şikībā şāne-veş ṣad-çāk olur (7)

Künc-i ġamda ḫaste-gānuñ itse āh-ı sūz-nāk (8)

Şuʿlesi āteş-fürūz-ı ḫırmen-i eflāk olur (9)

Ey gül-i nev-reste sensiz çeşm-i firḳat-bīnime (10)

Kūşe-i kāşāne zindān gülşen āteş-nāk olur (11)

Gel kemān-ebrū Naẕīf-i zārıña cevr eyleme (12)

Bī-nevāda tīr-i āhen el-ḫazer çalāk olur (13)

Rifʿat (14)[15]

[14]Der-kenarda(10a) Nazif Efendi hakkında Sicill-i Osmani'den alınan şu bilgiler eklenmiştir: (Naẕīf Efendi Kāmilī-zāde) ricālden Kāmil İsmāʾil Efendinüñ maḫdūmıdur. Enderūn-ı Hümāyūn'da tefeyyüż idüb kilār kedḫüdāsı oldı. Baʿde'l-iḫrāc ḫˇāce-gāndan olup 222'de eshām-ı muḫāsebecisi vekīli, baʿde arpa-emīnī oldı. Devr-i münāṣible 235'de Ḥaleb'e ve ṣoñra Mıṣır'a meʾmūren gitdi. Baʿde nezl emīnī olup 237 recebinde iḳāmete gönderilüb baʿde'l-ıṭlāḳ[14] 246'da ḥaremeyn muḫāsebecisi olup 47'de meʾmūren Mıṣır'a gönderildi. 49 ramażānında Mıṣır ḳapu kedḫüdāsı oldı. 252'de cemāziye'l-ūlāsında vefāt itmişdür. Maḫdūm (Nāʾif Muḥammed Beg) ü (Müfīd Beg)dür. Sicill-i Oṡmānī

[15] Der-kenarda (10b) Rif'at Bey hakkında Sicill-i Osmani'den alınmış şu bilgiler yer almaktadır: Aḥmet Rifʿat Beg Muṣṭafā Paşa-zāde nişāncı Muḥammed Begüñ maḫdūmıdur. Serāy-ı hümāyūna bi'd-duḫūl çūḳa-dār-ı şehr-yārī olup ṣoñra ḫˇāce-gānlıḳla çıḳıb cizye muḥāsebecisi ve 83'de süvārī muḳāṭaʿacısı 85 cemāziye'l-evvelinde baş muḥāsebeci o

Ḫudāvend-i ḫuld-āşiyān Sulṭan Aḥmed Ḫān ʿaleyhi'r-raḥmeti ve'l-ġufrān (15) ḥażretlerinüñ zamān-ı salṭanatlarında dülbend Aġalığından büyük (16) mīr-i āḫūrlıḳ ile be-kām olan Fażlı-zāde dimekle şehīr Mīr Muḥammedüñ (17) [11a] şulbünden eşheb-süvār-ı şaḥn-ı maʿānī olup bir ḳūdek-i pür-himmet (1) ü nī-süvār-ı sāḥa-i ṭufūliyyet ve cenāt-ı feyż-āyātında lemeʿān (2) iden tebāşīr-i ṣabāḥü'l-ḫayr-ı iḳbāl iḳtiżāsınca dāʾire-i hümāyūn (3) ve kilār-ı ḥāṣṣa naḳl ile meḳāżāyi'l-bāl ve evāḫir-i salṭanat-ı şehr-yār-ı (4) behişt-āşiyān Sulṭān Maḥmūd Ḫān-ı [evvel] ḥażretlerinde ʿidād-ı (5) pür-rüşd ü sedād-ı erbaʿīne duḫūl ile derece-i nuḫustīne ḫaṭve-i (6) iḳbāli taḥṣīl ve ḳahveci başılıḳ rütbe-i celīlesiyle libās-ı şān (7) u şöhretin tekmīl ü refte refte pā-nihāde-i süllem-i merātib olaraḳ (8) vālid-i mācid keşīrü'l-maḥāmid şehen-şāh-ı ḳulzüm-himem merḥūm Sulṭan Muṣṭafā (9) Ḫān ḥażretlerinüñ zamān-ı saʿd-iḳtırānlarında yolıyla çūḳa-dār aġalığından (10)

1179 senesi "cizye muḥāsebeciligine" çerāġ u be-kām olup (11) el-ḥāletü hāẕihī silk-i ḫᵛāce-gān u ricāl-i devlet-i ʿaliyye-i muʿallā-(12)erkānda āsūde-hāldür. Şāʿir-i mezbūr gencīne-i meżāmīn-i (13) nā-mevfūr, Fārisī-i miżmār-ı belāġat, ṭarz-ı nādīde ve eşʿār-ı (14) pesendīdesi ġıbṭa-fermā-yı büleġa-yı nādire-güftārdur. (15)

Ġazel-i O (16)

(Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün)

Ḳadüñ serv-i sehī-veş ey perī ser-keşmidür bilmem (17)

Ruḫuñ sad-berg-i gül-āsā şehā dil-keşmidür bilmem (18)

[11b] Yaḳub ʿuşşāḳ-ı zāruñ ḫırmen-i ṣabrın ider ber-bād (1)

Meded ol āfetüñ ʿaşḳı yanar āteşmidür bilmem (2)

Yine efġān-ı bülbül ṭutdı ṣaḥn-ı gülşeni şimdi (3)

O gül bezm-i çemende ḫāre āyā eş midür bilmem (4)

İder düşīne-i bezm-i raḳībi çeşm-i mest īmā (5)

ʿAceb ol bī-vefā illerle ṣahbā-çeşmidür bilmem (6)

Ḥarīm-i vuṣlatından Rifʿat-āsā şimdi mehcūrum (7)

Raḳīb-i bed-liḳā ol māhe pehlū-keşmidür bilmem (8)

Nāşid (9)

İsm-i sāmileri İbrāhīm olup sābıḳa Sulṭān Maḥmūd Ḫān merḥūmuñ (10) zamān-ı salṭanatlarında iḫrāz-ı vezāret-i ʿulyā ve gāh ḳapudan-paşalıḳ (11) gāh diger eyālet ile kām-revā olan düstūr-ı aṣaf-rā vü (12) şāʿir-i müfliḳ-ı dāniş-ārā Rātib Aḥmed Paşa ibn ṣadr-ı aʿẓam-ı leng(13) ʿOṯmān Paşa şecere-i ṭayyibe-i ṣulbünüñ ṣemere-i ḫāṣü'l-ḫāṣından (14) olup pederleri

sene ẕi'l-ḥiccesinde nişāncı ve baʿde'l-ʿazl o ḫıdmetde tekrār etmişdür. 95'de cizye muḥāsebecisi 97'de Anaṭolı muḥāsebecisi olup 99'da tekrār Anaṭolı muḥāsebecisi ve zi'l-ḥiccede yine baş muḥāsebeci 201'de tekrār baş muḥāsebeci oldı. 202'de Ordu-yı Hümāyūn ḫurūcunda nişāncı vekīli olmuşdur. Baʿde bu ḫıdmetleri tekrār idüb nihāyet süvārī muḳābelecisi olmuş ve baʿde iḫtiyār-ı teḳāʿüd eylemişdür. 1219 şuʿbātınuñ on beşinde irtiḥāl idüb Ḥaydar Paşa'ya defn idilmişdür. Sicill-i Oṯmānī

cezīre-i Mora'ya sāye-endāz-ı iclāl iken (15) 1162 senesi ḡılālinde mehd-ārā-yı şühūd olup (16) [12a] ḥücr-i dāye-i kemāl ü āġūş-ı murḍıʿa-i rabbātü'l-ḥicālde terbiye (1) olunaraḳ derece-i sinleri rütbe-i temyīzinüň vebd ü teşḫīṣ-i sevād (2) u sefīde vāṣıl ve vālidleri bu sipenc-serādan dār-ı yaġmaya (3) rāḥil olduḳda maʿden-i merḥamet ve elṭāf-ı bī-kerān-ı Firdevs-(4)āşiyān Sulṭān Muṣṭafā Ḫān ḥażretlerine 1179 senesi (5) eṣnāsında mīr-i müşārün-ileyhün vedīʿa-i pīşānīsi olan bārīḳa-i envār-ı (6) dirāyet ve istiʿdād-ı dıraḫşānı vü şuʿle-i cevvāle-i ḳābiliyyet-i ḡudā-dād-ı (7) bī-ıḳrānı pertev-endār-ı żamīr-i münīr-i ilhām-semīr-i hümāyūnları olup ol (8) şemʿ-i żiyā-feşān-ı necābeti fānūs-ı Enderūn-ı Hümāyūn'a çerāġ (9) ve oṭa-ı kilār-ı ḫāṣṣa ḫademesi zümresine idḫāl buyurdılar. (10) Mīr-i mumā-ileyh ile daḫi ʿaḳl-ı selīm ü zihn-i müstaḳīmin taḥṣīl-i ʿilm (11) ü ʿirfāna ḥaṣr idüp iḫtilāṭ-ı raʿāʿü'n-nāsdan (12) muʿriż u rū-gerdān ve lisān-ı ḥāl ile bu mażmūnı: (13)

Ḥarīm-i ḫāṣ-ı sīnemde nedīm-i meh-veşüm dildür (14)

Benüm şıddīḳ-dāşım ʿaşḳdur pehlū-keşim dildür (15)

Gūyān olaraḳ verziş-künān her güne fenn-i bedīʿü'ş-şān (16) iken pādişāh-ı müşārün ileyh ḥażretleri 1184 senesi ḡılālinde (17) "mābeyinci" taʿbīr olunan ḳurbiyyet ü nedīmiyyet ü muṣāḥibiyyet (18) [12b] ……ilḥāḳ ve ṭāḳiye-i devletini peyveste-i sipührine ṭāḳ eyleyüb (1) yevmen-fe-yevmen ẕelāḳat ü ādāb-ı ṣoḥbet ve ṣadāḳāt ü istiḳāmetini (2) muʿāyene buyurduḳca sāye-i hümā-…… iltifātların farḳ-ı istiḥḳāḳa (3) neşr ü isbāl ve füzūnī-i ʿulüvv derecesin irādet-i mā-fi'l-bih (4) eyleyüb 86 tārīḫinde ḫademe-i ḫāne-i ḫāṣṣa silkine idḫāl (5) ile ikrām eylemişler idi. (6)

1187 tārīḫinde maġfiret-nişān Sulṭān ʿAbdü'l-ḥamīd Ḫān-ı (7) [evvel] ḥażretleri cālis-i evreng-i silsile-i ʿOṣmāniyān olduḳda (8) kemākān dūş-ı istihālini perend-i zerrīn-sāz-ı ḡilʿat-i mābeyincilik (9) ile teşrīf-sāz eyleyüb bebġā-yı ṭabʿ-ı hümāyūnları kaʿbü'l-ġazzāl-i (10) ṣoḥbet-i şirīnleri ile ḥulüvvü'l-meẕāḳ iken nā-sāz-kārī-i mācerā-yı (11) sālife vü ḥuḳūḳa müstetire-i dīrīne-i sābıḳadan nāşi baʿżı (12) aṣḥāb-ı ṣanīʿanuň ress ü ilḳāsına mebnī tārīḫ-i mezbūrda (13) ḫāne-i ḫāṣdan maʿa żamīme-i silāḥşöri ḳapucı başılıḳ rütbesiyle (14) izʿāc ve maḥmiye-i İstānbūl'da iḳāmet-sāz olaraḳ iḫrāc olundıġı (15) ……. gāh sedd-i bülġa-i ʿayş idecek ẕātu'n-nümüvv-ı ḫıdemāt-ı (16) devlet-i ʿaliyye temşiyetine tesyār ile talṭīf gāh-ı erbāb-ı kīnüň siʿāyetine (17) mebnī maḥrūse-i Yeňişehir mīrīsi muḥavvel-i ʿuhde-i mīrīsi ḳılınmaġla (18) [13a] tanẕīmi bahānesiyle maḥall-i mezbūra iclā-güne tekdīr ü taʿẕīb olunup (1) baʿd berhe mine'z-zamān İstanbul'a ʿavdetle ḫāne-dānda muḳīm (2) oldıġı eṣnāda ki 1203 senesinde ḥālā ḫüsrev-gerdūn-ı (3) menzilet Sulṭān Selīm Ḫān ibni Sulṭān Muṣṭafā Ḫān efendimüz (4) ḥażretleri dīhīm-efrūz-ı cihān-bānī olduḳlarında maḫdūm-ı mebrūrı (5) vālid-i ḫuld-mekānları terbiye vü naẕar-gerdesi vü dīrīne-i bendesi (6) oldıġını lede'l-mülāḥaẓa bezm-i …. üns-i tāc-dārīlerine āmed ü şüdd (7) ü tereddüde ruḫṣat-yāblıḳ şerefine vāṣıl eyleyüb ẕāt-ı pādişāh-ı (8) gerdūn-iḳtidār bi'ṭ-ṭabʿ maʿārife meyl ü raġbetleri inşād-ı naẓm (9) u eşʿāra kemāl-i ḳudretleri olmaġla muṣāḥabet ü müşāʿare iderek (10) inbisāṭ-ı resān ʿarīke-i celīlü'l-menḳabe-i dāver-i devrān sāʿī-i(11) rıżā-yı meyāmin iḳtiżā-yı ḫıdiv-i cihān-bān ve Emīne Sulṭān (12) binti ʿAbdu'l-ḥamīd Ḫān merḥūmuň kedhüdālıġı rütbesini rıżā-yı iḫrāz ile (13) mezīdü'ş-şān olup ʿayş-ı raġad ile imrār-ı melevān hengāmında (14) vücūd-ı nāzik-terlerinde baʿẓı ʿillet-i müzmine ẓuhūriyle edviye-i ……..(15) dahī vü …….neffāṣ-ı mütenāhī kāfī vü mütelāfī olamayup (16) 1206 senesi rebīʿü'l-evvelinüň dördünci yevm-i ……(17) rūḥ-ı saʿādetleri bu maşrıḳ-ı zevāl-serā-yı nā-pāy-dārdan ʿāẓim-i ḫuld-ı berīn (18) [13b] ve naʿş-ı maġfiret-naḳşları Üsküdar'da iḥyā-gerde-i cenāb-ı (1) Muṣṭafā Ḫān Ayazma Cāmiʿ-i şerīfi ḥaẓīresinde tażcīʿ ü tedfīn olunmuşdur. (2)

Ol mīr livā-yı süḫan bir ẕāt-ı ḫuceste-simāt idi ki cām-ı ṭabʿı (3) ser-şārim-i ʿirfān, ṭāir-i selīḳası üc maʿārifde hümā ile (4) bir ser ve ṭabīʿat-i pāki ʿulüvv-i rütbede sipihre berāber ān-ı yesīrde(5) hezār-tāze ḫayāle mübādir ve ednā vaḳtde bihediyyeten ü irticālen (6) bir ḳaṣīde-i naẓīre

inşādına ḳādir, neşr ü inşāsınuñ Nābī vü Nergisī (7) bī-ḫōd dīde-dūz-ı diḳḳati vü ḫaṭṭ-ı taʿlīḳinüñ ʿımād-ı dil-dāde (8) şīve-i nezāketi ve ṣoḥbetinüñ kelīm-i nādire-perdāz āşüfte-i selāseti, (9) edīb ü erīb ü necīb ü ḥasīb, meclis-ārā ḫōş-ṣoḥbet, (10) nāṭıḳa-perdāz, sebük-rūḥ, bī-tekellüf-i muvāneset, maḥbūb-ı ḳulūb (11) erbāb-ı ẓarāfet, dervīş-i nihād idi. (12)

Baʿde vefātuhu ḥażret-i şehr-yār-ı enāmuñ mārü'ẕ-ẕikr Beg efżāya (13) füzūnī meyl ü raġbetleri olmaġla ibḳā-yı eşer-i maʿrifet-delīl (14) ü ibḳā-yı ẕikr-i cemīl olmaḳ içün irāde vü fermān-ı hümāyūnlarıyla (15) mīr-i merḥūmuñ terbiye-gerdesi vü ferzend-i maʿnevīsi meşābesinde (16) ḫāne-i ḥāṣṣadan dīvān-ı ʿālī ḥˇāceligiyle muḫarrec ve'l-yevm (17) [14a] şehr-emānetiyle miyān-ı ricāl devlet-i ʿaliyyede faż̈l u kemāl ile engüşt-nümā (1) Cāvīd Aḥmed Beg Evrāḳ-ı Perīşān'da henüz teybīż olunmamış ḳaṣāʾid (2) ü tevārīḫ ü ġazeliyyātını behem-āverde-i tertīb eyledikleri çend ḳıṭʿa (3) ġazel-ı āb-dār-ı nüvişte-i sımṭ-ı imlā ḳılındıġı gibi ser-tüfeng-i şehr-yārī (4) Muḥammed ʿĀrif cenāblarınuñ merḥūm mebrūruñ tercüme-i ḥāline dāʾir yazup (5) dīvān ẓahrinde münderic bulunan eşer-i ḫāmeleri biʿaynihi teberrüken (6) taḥrīr olundı. **Ġazel** (7)

Bir zamān ben maḥrem-i her rāzuñ oldum bilmedüñ (8)

Bir zamān pā-māl-i esb-i nāzuñ oldum bilmedüñ (9)

Bir zamān vaʿd-i viṣāl itdüñ teġāfül eyledüñ (10)

Bir zamān şāyeste-i incāzuñ oldum bilmedüñ (11)

Bir dem oldı sen de cevr-i yār ile ḳan aġladuñ (12)

Ben o demlerde senüñ dem-sāzuñ oldum bilmedüñ (13)

Sen de ẓannım ben gibi bī-hūşsuñ ey ʿandelīb (14)

Bir zamān gülşende hem āvāzuñ oldum bimedüñ (15)

ʿAḳlım alduñ dün gice meclisde her bir naġmede (16)

Muṭribā pek mübtelā-yı sāzuñ oldum bilmedüñ (17)

Naḳd-ı cān şarfın taʿahhüd eyledüm yoluñda ben (18)

Cümle-i ʿuşşāḳdan mümtāzuñ oldum bilmedüñ (19)

Kellemi gūy eyledüm çev-gān-ı dest-i nāzuña (19)

Nāşid-āsā sevdigüm ser-bāzuñ oldum bilmedüñ (20)

[14b] **Rāʾiḳ (1)**[16]

İsmi ʿAlī'dür. Bozoḳlu Muṣṭafā mīrüñ perverde-i (1) niʿam ü nemek-çeşīdesi vü bende-i direm-ḫarīdesidir. İbtidā-yı (2) neşv ü nemāsı Enderūn-ı feyż-meşḥūn u ḫāne-i ḥazīne-i hümāyūn

[16] Der-kenarda (14b) Ra'ik Efendi hakkında Sicill-i Osmani'den alınmış şu bilgiler yer almaktadır: Rāʾiḳ Efendi Enderūn-ı Hümāyūndan maḫrec olup evāsıṭ-ı Sulṭān Maḥmūd ḫānıda vefāt eyledi. Sicill-i Oṣmānī

olup (3) kātibān-ı genc-i şāyegān-ı şehr-yārī silkine münselik ve ḫāne-i ḫāṣṣa (4) çerāġ ve Sulṭān Muṣṭafā Ḫān-ı ḫuld-āşiyān ḥażretlerine mābeyincilik (5) ü nedīmlik ü ḫazīne-i hümāyūn kedḫüdālığıyla eḫaṣṣ-ı muḳarrebīnden maʿdūd (6) olmuşken limünşiʾihī(7)

Sürçer elbet tevsen-i āteş-ḫırām-ı ʿişvesi[17] (8)

Rāyiż-ı Şebdīz-i cāhuň ʿĀkifā mişvārı bu (9)

tekāpūlarıyla tekāver-i sebük-cevlān-ı iclāli ṭayy-ı mesāfāt-ı iḳbālden rev-gerdān (10) olmaġın zümre-i ḫᵛāce-gān-ı ʿālī vü baş muḥāsebecilik rütbesiyle çerāġ (11) ve yine fevāyiḥ-i menāṣib-i ʿāliyeden vaḳt u vaḳt tarṭīb-i dimāġ iderek (12) ordu-yı hümāyūn meştāsında manşıb-ı celīl defterdārī-i şıḳḳ-ı evvel ile (13) tekrār yekdān iḳbāli cilve-perdāz-ı sāḥa-i iclāl olaraḳ kedḫüdā-yı (14) ḳāʾim-maḳām-ı rikāb-ı müsteṭāb ve gāh ṭafrā-nüvis-i rütbe-i celīleleriyle tekmīl-i (15) [15a] şöhret ü şān ve gāh bārūd-ḫāne-i ʿāmire neẓāretiyle tābende-ferr ü(1) ʿunvān olaraḳ cünḥa-i cüzʾī ile neẓāret-i meẕkūreden ʿazl ile (2) kūşe-nişīn-i künc-i ḫamūl iken renciş-i nāgeh-ẓuhūr ʿilel-i rişte-i zinde-gānīsine (3) īrāş-ı fütūr u kesl birle cürʿa-i telḫ-i meẕāḳ ecl-i mevʿūd ile ʿāẓim-i sūy-ı cinān olmuşdur. (4)

Şāʿir-i mezbūr kān-ı maʿārif ü efnān-ı meżāmīn-i nā-mevfūr olaraḳ (5) Sulṭān ʿAbdü'l-ḥamīd Ḫān-ı [evvel] ḥażretleri cālis-i evreng-i (6) ʿOṣmānī olduḳlarında bābü's-saʿāde-i hümāyūnuň taʿmīr ü termīminde inşād-(7)kerde-i ḳalem-i bedāyiʿ-raḳamları olan tārīḫ-i bī-hemtā inṣāf budur ki (8) bir naẓm-ı belāġat-senc-i ẕelāḳat-nümā ve her vādīde aḳrān u etrābına rücḥānı (9) hüveydādur.

(Maḳtaʿ-ı tārīḫ-i mezbūr) (10)

Tārīḫ-i cevher māyesi ʿarş olsa lāyıḳ pāyesi (11)

Levḥ-i şükūh pīrāyesi bāb-ı kitāb-ı salṭanat (12)

(1188)

Ve lehü ġazel (13)

Çeküb bu ḳāfile-i firḳati bahār bahār (14)

Hevā-yı vaṣl ile ġurbetdeyiz diyār diyār (15)

Miṣāl lāle-i derūnumda dāġ-ı ḥasret var (16)

Ṭaḳılsam açılamam gül gibi hezār hezār (17)

Gül-i iẕārına hem-bū bulunmaz ʿālemde (18)

Riyāż-ı dehrde keşf eylesek diyār diyār (19)

[15b] Ḥayāt çeşmesinüň ḳaṭre-i kemīnesine (1)

Aḳıtdı dīdelerimden felek pıňār pıňār (2)

[17] İstanbul Üniversitesi nüshasına göre değerlendirilerek anlama uygun olarak o tercih edilmiştir. Milli Kütüphane nüshasında bu kelime "serveti" şeklinde geçmektedir.

Ṣadāsı ṣayḥa-i zāġ oldı bülbülüň sensiz (3)

Seḥerde nālelerin diňledüm hezār hezār (4)

Ölürse Rāʾiḳ eger maʿrıż-ı muḥābbetde (5)

Bu naẓmı tuḥfe-i bezm idelüm kibār kibār (6)

Şākir (7)

Şehr-i dil-ārā-yı Ḳosṭanṭiniyye'de "Eski Oṭalar" ḳurbunda ʿÜryānī Dede medfeni (8) olan ḥānede sākin, ḳāpu çuḳa-dār-ı ṣadr-ı ʿĀlī Aḥmed Aġa nām ẕātuň ṣulbünden (9) ḳadem-nih-i bezm-i şuhūd olmuşdur. Merḥūm Sulṭān Aḥmed Ḫān ḥażretlerinüň (10) zamān-ı salṭanatlarında silāḥ-dārları bulunan ḫancerli İbrāhīm Aġaya ḳarābetleri olmak (11) ẕerīʿasiyle 88 tārīḫinde Enderūn-ı hümāyūn u ḫazīne-i feyż-meşḥūna çerāġ birle (12) be-kām ve giderek rikāb-ı müsteṭāb-ı cihān-dārīde ḫırām iderek ʿaṣrınuň ṣāḥib-(13)kemāli Şevḳī Aḥmed Efendi ü Ḫᵛāce Yūsuf Efendi'den baʿżı nüsaḫ ile nesḫ-i cehl (14) eyleyüb māye-i ṭıynet-i aṣliyyesi olan kelām-ı sencīde taḥṣīl-i fünūn ile serḥadd-i kemāle resīde (15) ẕāt-ı muʿcize-gū-yı bī-hemtāsı ṣadef-i lüʾlüʾ-bār-ı faż̈l u dāniş (16) olduḳları eşʿār-ı siḥr-i āṣārlarından be-dīdār u Molla Cāmī ḥażretlerinüň bahāristānına (17) Türkīyyü'l-ʿibāre şerḫleri olduġı gibi müretteb ü müdevven dīvān-ı eşʿārı vardur. (18) [16a] İşbu eşʿār-ı āb-dārı nigāşte-i silk-i süṭūr ḳılındı (1)

Ġazel (2)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

Ḫālimi bilmez o meh-veş bilse de mübhem bilür (3)

Çeşm-i ḫūn-āşāmımı bilmez de āyā nem bilür (4)

Der-kenāra ʿarż-ı ḥāl-ı derdi ḥācet ne ḳılam (5)

Ḳayd u bend-ı zülf-i pür-pīc olduġın ʿālem bilür (6)

Ġavta-ḫᵛār-ı lücce-i bāḥr-ı maʿānīdür göňül (7)

Seyr-i ṣaḥrā-yı cünūnı ḳaṭre-i şebnem bilür (8)

Bāde-i serşār-ı ʿaşḳı aňlamaz her bī-meẕāḳ (9)

Hem-dem-i bezm-i elest-i sāḳiyān-ı Cem bilür (10)

Ehl-i tecrīdi mücerred ḥırḳa-pūşān ṣanma kim (11)

Zīr-i zer-dūz-ı ḳabāda dil nice Edhem bilür (12)

Sāġar-ı bezm-i ezelden cürʿasın nūş eyliyen (13)

Āşinā vü yādı bezm-i vaḥdete maḥrem bilür (14)

Yārelerden sīnede seylān iden ḫūn-ı ġamı (15)

Bir ben ü bir yāradan Ḥaḳḳ bir daḫi merhem bilür (16)

Dāġ-ı ḫūn-ālūd-ı dil Şākir nice taʿrīf olur (17)

Tīġ-i sertīz-i nigāh-ı yār ile hem-dem bilür. (18)

Ve lehü (19)

(Mefʿūlü/ Mefāʿīlü/ Mefāʿīlü/Feʿūlün)

Ḥayret-zedeyim ʿaşḳ ile hem-dem neme lāzım

Cām-ı mey-i feyżüm ki benüm Cem neme lāzım (20)

[16b] Gül-zār-ı emelde nice biñ seyle dü-çārum

Subḥ-ı kerem ü minnete şebnem neme lāzım (1)

Tīġ-i sitem-i hicr ile ṣad-pāre iken dil

Dāġ-ı emel-i sīneye merhem neme lāzım (2)

Elde ḳalem-i mūnis ü ġam-ḫʷār ṭururken

Esrār-ı dil-i zārıma maḥrem neme lāzım (3)

Ey dīde-i ḫūnāye-i Şākir ne bu girye (4)

Teʾşīr-i nigār eylemeyen nem neme lāzım (5)

ʿİbādī (6)

Diyār-ı Ḳonya'da ṭarīḳ-i Mevleviyyeden Aḥmed Efendi nām mürşid-i ṣāḥib-irşāduñ (7) "semāʿ-ḫāne"-i ṣulbünden tennūre-bend-i meydān-ı vücūd olup bir zeriʿa ile (2) der-saʿādete vürūd ve meşʿal-i emānīsi ibtidā-yı serāy-ı dil-ārā-yı Ġalaṭa (3) çerāġlıġına cilve-baḫş ü rū-nümūd olmaġın eyyām-ı cüvānī vü ezmine-i şebāb-ı (4) serīʿü'ş-şitābın taḥṣīl-i fünūn u maʿārife maṣrūf ve semend-i ʿirfāna (5) vādī-i ʿulūm-ı ʿaḳliyye vü naḳliyyeye maʿṭūf iderek müddet-i vefīre serāy-ı (6) mezbūrda ārām ve nihāyet ḫazīne-i hümāyūna çerāġ buyurularaḳ ilā (7) ḥāẕihi'l-ān ol vādīlerde pūyān bir şāʿir-i nādire-güftār ve münşī-i (8) māhir-ʿuzviyyet-i şuʿarādur ki berāy-ı iṯbāt-ı eşʿār-ı āb-dārlarından bir iki (9) ġazel tasṭīr ḳılındı.

Ġazel (10)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

[17a] Ḫāl-i ruḫsāruñ gören üftādeler ḥayrān olur (1)

Ḳalbimizde mihr-i ʿaşḳuñ āteş-i sūzān olur (2)

Ol ṭabīb-i çāre-sāzım yāremi çoḳ tāzeler (3)

Dem-be-dem bu şerḥalarla ḳorḳarum bürḳān olur (4)

Mürġ-i dil bir dāma düşdi çāresiz ḳāldum meded (5)

Ḳuşca cānum gel azād it ten yanar büryān olur (6)

Ḳulzüm-ʿaşḳ içre cānā bir keşā-keşdür gider (7)

Var mı Ḥāfıẓ sen gibi hiç böyle ser-gerdān olur (8)

Şāʿir-i mezbūruñ zebān-ı fārisīde daḫi eşʿārı olup baʿżı (9) āṣārında (ʿİbādī), baʿżı eşʿārında (Ḥāfıẓ) (10) taḫallüṣ itmektedür. (11)

Nedīm (12)[18]

İstanbullu'dur. İsm-i sāmīleri Maḥmūd olup dergāh-ı ʿālī (13) ḳapucı-başılarından Genc Ḫalīl Aġa merḥūmuñ ṣemere-i nihāl-i ṣulbīsi (14) bir tāze naḫl-i gülbin-i ʿirfāndur. Henüz ṭıfl-ı endek-sāl iken (15) pederi irtiḥālinde ḫazīne-i hümāyūn ḫüddāmı silkine münselik ve müddet-i (16) [17b] şābbın taḥṣīl-i dest-māye-i ʿirfāna ṣarf ile az vaḳtde bir şāʿir-i (1) sütūde-ṭarz-ı nādīde-zebān, inşād-ı ġazeliyyāt u şarḳıda (2) ṣānīsi nādir bir mīr-i maʿārif-semīr olup zāde-i tabʿ-ı laṭīfleri (3) olaraḳ ṣebt-i cerīde-i imlā ḳılınan eşʿār-ı dil-peẕīrleri iṣbāt-ı (4) şāhid-i müddeʿāya bürhān u delīldür.(5)

Ġazel (6)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

Vaʿd-ı vaṣla ṣanma kim bu ḥālet-i inkārdur (7)

Lafẓ-ı lā lā ʿāşıḳa bir gizlice iḳrārdur (8)

Şebnem-i eşk-i faḳīrān yerde ḳalmaz ey göñül (9)

Rīsmān-ı cezbe-i ḫūrşīd himmet-vārdur (10)

Ṣādıḳāne kizbine aldanma ṣubḥ-ı devletüñ (11)

Nitdügin bilmez o çarḫ-ı sifle pek idbārdur (12)

Hīç taḳvādan eṣer ḳalsun mı bizde zāhidā (13)

Meclis-i ʿaşḳuñ ġıdāsı hep mey-i serm-şārdur (14)

[18] Der-kenarda (17a) Nedim hakkında Sicill-i Osmanī'den alınmış şu bilgiler yer almaktadır: Eginlizāde genc Ḫalīl Aġanuñ ḥafīdi Turuncī Muṣṭafā Aġanuñ maḫdūmıdur. Enderūn-ı hümāyūndan ……olup 1223'de duḥān gümrükçüsi oldı. Ṣoñra ḳaṣāb-başı olmuşdur. 1251'de aġnām müdīrligi ʿunvānıyla ism-i meʾmūriyeti taḥavvül itmişdür. 1253 zi'l-ḳaʿdesinde fevt oldı. Eyüb'de medfūndur. Maḫdūmı Şevket Beg'dür. Sicill-i Oṣmānī

Az mı luṭf eyler Nedīm-i zāre ey dil gizlice (15)

Ṣūretā gerçi o şeh ḫūn-ḫˇārdur ġaddārdur (16)

Ve lehü (17)

(Mefāʿilün/Mefāʿilün/Mefāʿilün/Mefāʿilün)

Ṣuʿāʿ-ı şevḳ-i vaṣl-ı yār pür-şūr oldı gitdikce (18)

O şūḫuň ḥüsn-i ʿālem-sūzı meşhūr oldı gitdikce (19)

Felekde sīnesin mecmūʿa-i ḥakkāke döndürdi (20)

O māhuň defter-i dāġında mesṭūr oldı gitdikce (21)

[18a] Ḳırıldı şīşe-veş seng-i ġamıyla ḳalb-i üftāde

Hemān ḳaṣr-ı dil-i aġyār maʿmūre oldı gitdikce (1)

Ne ḥikmet pertev-i lüṭfın dirīġ itmez iken evvel

O mihr ü ḥüsn-i ʿālem-tāb māgrūr oldı gitdikce (2)

Ḫumār-ı keyf-i vuṣlat çekmezem didi Nedīm ammā (3)

Ṣarāb-ı şīve-i ʿaşḳuňla maḥmūr oldı gitdikce (4)

İbrāhīm Ferīd (5)[19]

Ḳostantiniyye-i maḥmiyede ḫˇāce-gān-ı dīvāndan İsmāʿīl Efendi nām ẕātuň (6) ḫırmen-geh-i ṣulbünden dāne-feşān-ı ʿālem-i şühūd …. …..āverde-i mezraʿa-i būd u ne-būd (7) bāliġ-i ḥadd-ı niṣāb oldığı hengāmda ki 1203'de (8) ḫudāvendigār-ı zamān ḥażret-i Sulṭān Selīm-i (ṣāliṣ) efendimüz ḥażretlerinüň mesned-āra-yı (9) evreng-i ʿOṣmānī olduḳları an-ı suʿd-ıḳtırānda ḫazīne-i hümāyūna çerāġ olaraḳ (10) taḫṣīl-i maʿārife teşmīr sāʿid-ihtimām itmegin bi'l-istiḥḳāḳ kātibān-ı kenz-i şehen-şehīye (11) iltiḥāḳ ile nāʾil-i merām olmasın bir şāʿir-i nikāt-pīrā vü remz-āşinā-yı ḫoş-dem, (12) tabʿ-ı pesendīde ile müsellem ü merġūb-ı ʿālem olup işbu eşʿār-ı feṣāḥāt-medār (13) şāʿir-i mezbūruň kelimāt-ı belāġat simātındandur. (14)

Ġazel (15)

(Feʿilātün/Feʿilātün/Feʿilātün/Feʿilün)

Ġonce-i verd-i terüň eşk ile ḫandān buluruz

ʿĀşıḳ-ı dil-şüdeyi hecr ile giryān buluruz (16)

[19] Der-kenarda İbrahim Ferid'le ilgili Sicill-i Osmaniden alınmış şu bilgiler yer almaktadır: İbrahim Ferid Beg ḫˇāce-gāndan İsmāʿīl Efendi'nüň maḫdūmıdur. 1203'de serāy-ı hümāyūna girüb hazīne-i hümāyūna kātib şoňra Mihrimāh Sulṭān evḳāfı mütevellīsi oldı. 257 şevvālinüň ṣurre-i[19] hümāyūn emīni iken Şam'da vefāt itmişdür. Sicill-i Oṣmānī

[18b] Firḳāt-i yāre şitāb itdigimüz ṣanma tehī (1)
Meclis-i vuṣlatı biz külbe-i aḥzān buluruz (2)

Dāġ-ı dil-ḫūn ile ifnā-yı vücūd it ey dil (3)
Ṭālib-i ʿaşḳ olana dest-i kerem-yāb buluruz (4)

Ṭāliʿ-i naḥsımı yād itme bu dem gel kerem it (5)
Encüm-i kevkeb-i iḳbālimi lerzān buluruz (6)

İderiz ḫāk-i mezelletde ḳarār-ı bisyār (7)
Cāh-ı devletde müdām ʿālemi vīrān buluruz (8)

Ḥāẕıḳ-ı ṭıbb ile hem-bezm olamazsaḳ da Ferīd (9)
Yāre-i dāġ-ı şerār-efgene dermān buluruz (10)

Nışfet (11)

Şāʿir-i mezbūruñ nāmı Muṣṭafā, vücūd-ı bīhūdı perveriş-yāfte-i ḫāk-i (12) pāk İstanbul'dur. "Ḥasan Bayraḳdār" dimekle şehīr bir ādemüñ ṣulbünden (13) rāyet-efrāz-ı mülḥime-i imkān ve velvele-endāz-ı āşub-gede-i cihān olup (14) nā-resīde-i ḥādd-ı niṣab bir şāb iken serāy-ı ġalaṭaya çerāg olaraḳ (15) ve saʿy-ı mertebe-i kesb-i maʿārife gūşiş üzere iken Enderūn u Ḫazīne-i (16) [19a] Hümāyūn'da ārām-gīr ve ʿidād-ı kātibān genc-i şehen-şehīden maʿdūd olup (1) eşer-i āṣār-ı nādīde şiʿārından bir ʿaded ġazel-i rengīn-edā-nüvişte-i nüṣḫa-i (2) müşevveşü'l-imlā ḳılındı. (3)

Ġazel (4)

(Mefāʿilün/Feʿilātün/ Mefāʿilün/Fāʿilün)
Żiyā-res oldı yine ṭabʿa āfitāb-ı feraḥ (5)
Münevver itdi şeb-i tār derdi tāb-ı feraḥ (6)

Hemīşe sāḥa-i dilden ġumūmuñ ardınca (7)
Geçer nesīm gibi esb-i pür-şitāb-ı feraḥ (8)

Ġamında şādī-i digerle eylemiş ülfet (9)
İder mi ʿāşıḳ-ı ġam-ḫˇār irtikāb-ı feraḫ (10)

Ümīd-i būse-i vaʿdiyle eglenür ʿāşıḳ (11)
Raḳam-zed-i ḫaṭuñ olmuş ider hisāb-ı feraḫ* (12)

Zevāl-i ʿālemi derk eyliyen dil-i āgehler (13)

Ne dil-şikeste-i ġamdur ne ẕevḳ-yāb-ı feraḫ (14)

Yeter bu mevʿiẓe tehdīd-……. ey vāʿiẓ (15)

Kitāb-ḫānede yoḳ mı ʿaceb kitāb-ı feraḫ (16)

Unutdırur ġam-ı ṣad sāleyi derūnundan (17)

İderse ḫāme eger Nışfet intiḫab-ı feraḫ (18)

(* "ḥisāb-ı feraḥ" ġalaṭdur. Ṭoġrısı "ḥisāb-ı ferāġ"dur)

[19b] **Fāżıl (1)**

1187 tārīḫinde rāyet-efrāz-ı baġī vü fesād ü kişver-i ḥicāz ʿarż-ı muḳaddesi (2) nice zamān iderek āḫirü'l-emr ḥademe-i ḳūh-endāz u ṣavlet-i düşmen-şiken-i (3) ṭāḳat-güdāz devlet-i ʿaliyye ile laġzīde-pāy-ı ḫufre-i bevār olan Ṭāhir (4) ʿÖmer'üň nebīresi merḥūm ḳapudān Ḥasan Paşa-yı ġāzi maʿiyyetiyle sūy-ı āsitāneye (5) vuṣūl ü serāy-ı dil-ārā-yı şehr-yārīye duḫūl ve ḫaẕīne-i hümāyūn ġulāmānı (6) silkine insilāk ile kām-bīn olup cibillet-i māder-zād ü ṭıynet-i pür-istiʿdādına (7) merkūz olan gevher-i ʿirfān lāzımesince serāy-ı hümāyūnda müddet-i mekt ü iḳāmetinde (8) evḳātını kütüb-i fünūn u ʿulūma maṣrūf itmegin rūz-be-rūz eşʿār-ı belāġat-(9)şiʿār u rütbe-i ṭabʿ-ı bülend-iḳtidārı derece-i teraḳḳīye irtifā iderek buḳʿa-i süḫan-verān-ı (10) selef ü peder-i kühen-sāl-i meżāmīne veled-i ḫayrü'l-ḫalef olup evāsıṭ-ı salṭanat-ı Sulṭān (11) ʿAbdü'l-ḥamīd Ḫan-ı [evvel]de ber-muḳteżā-yı şīve-i şütür-gürbe-i gerdūn-ı (12) nā-behencār bir bī-māye-i nān-pāre ile çerāġ olup müdde-i vefīre peyġūle-i (13) endūh u ālāmda ġunūde-i ıżṭırāb oldıġı ḥālde 1203(14)de sulṭān-ı selāṭīn Sulṭān Selīm-i (ṣāliṣ) Ḫān efendimiz ḥażretlerine (15) [20a] cülūs-ı şevket-meʾnūs-ı hümāyūnlarında nesāyim-i ḫayāt-bāḫṣā-yı iltifāt-ı(1) mülūkāneleriyle dil-i mürde-gān-ı erbāb-ı maʿānī ḥayāt-ı cāvidānī bulmalarıyla Fāżıl-ı (2) mezbūr daḫi ḥayāt-ı tāze vü ṭarāvet-i bī-endāze bulmaġın ʿatebe-i (3) gerdūn-ı mertebe-i şehen-şāhânelerine taḳdīm-i ḳaṣāʾid ü āṣār itdükce inʿām u iltifāt-ı (4) firāvān ile rütbe-i ḳadr-i eşʿārı resīde-i küngüre-i āsmān u silk-i ḫ̆ācegāna (5) ilḥāḳ ile mezīdü'ş-şān olmuşdur. (6)

Fāżıl-ı mezbūruň müretteb ü müdevven dīvānı ve bu an-ı saʿd-ıḳtırānda (7) te'līf-gerde-i kilk-i fusūn-sāzı (Hūbān u Zenān-nāme) ismiyle velūd-endāz (8) olan āṣār-ı feṣāḥat-medārı inṣāf budur ki ʿAṭāyī vü Ṣābit-i (9) muʿciz-beyān u sāʾir erbāb-ı maʿārif ü kemālüň eṣerlerine rüchāni hüveydādur. (10) [Müʾellif-i kitāb ʿĀkif Beg buraya Fāżıl'uň bir iki ġazeliyle bir müseddesini (11) derc eylemiş ise de dīvānı maṭbūʿ oldıġından naḳlinden ṣarf-ı naẓar olundı] (12)

Esʿad (13)

Dārü's-salṭanat-i maḥmiye-i Ḳosṭanṭiniyede yine perverde-niʿam-ı keşīrü'n-nevāl-i hümāyūndan (14) İbrāhīm Aġa nām ẕātuň ṣulbünden dıraḫşān ve 1175'de (15) [20b] Enderūn-ı Hümāyūn u ḫāne-i ḫazīne-i feyż-i meşḥūna çerāġ olup ḫudāvend-i (1) ḫuld-āşiyān ʿAbdü'l-ḥamīd-i [evvel] ḥażretleri cālis-i evreng-i (2) ʿOṣmānī olduḳlarında silāḥṣörlüḳ ile be-kām ve giderek rütbe-i sāmīye (3) ser-bevvābīn-i dergāh-ı ʿālī iḫrāziyle şebdīz-i reh-vār iḳbāli sürʿaten (4) maḳṣūdda ḫırām ve el-ān ezmine-i zinde-gānīsi bu siyāk ile (5) güzerān yaʿni gāh der-i ʿaliyyede ḫāne ve sāḥil-ḫānesinde (6) ārām u gāh ḫıdemāt-ı devlet-i ʿaliyye ile bilād-ı sāʾireye taḥrīk-i rikāb-ı (7) iḳdām ider bir şāʿir-i nādire-güftār olup işbu ġazel-i ābdār (8) mezbūruň eşʿār-ı melāḥat-diṣārındandır. (9)

Ġazel (10)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

Āfitāb-ı ḥüsnüñi gördüm muṣavver nūrdan (11)

Pertevi gözler ḳamaşdırmaz mı ʿömrüm dūrdan (12)

Perde-i şeb içre gūyā nūr-ı aʿẓam gösterir (13)

Refʿ iderse kākülüñ ol gerden-i kāfūrdan (14)

Ser-te-ser geşt eyledüm dünyāyı miṣlin görmedim (15)

Gördüm ancaḳ ʿaḳsini āyīne-i billūrdan (16)

Ḫˇāhiş-i būs-ı ruḫuñ dilden gider mi sevdigim (17)

Devr olur mı naḳş-ı gül hīç kāse-i faġfūrdan (18)

[21a] Ṣormuş oldum laʿl-i mey-gūn-ı lebin ḫāṣiyyeten (1)

Fitneler ḳopdı raḳīb-i kāfir-i pür-şūrdan (2)

Bilmez Esʿad leẕẕet-i ḳand-ı kelām-ı yārdan (3)

Leẕẕet-i kām almadıḳca tā bihişt-i ḥūrdan (4)

Reşīd (5)

Nāmı Muḥammeddür. Şiʿr ü inşā vü ḥüsn-i ḫaṭṭ-ı bī-hemtā ile (6) ʿaṣrında velvele-engīz-i şöhret-nümā Egri ḳapulı Rāsim Muḥammed Pākize-edānuñ (7) ṣemere-i fuʾādı olup 1174 tārīḫinde pederlerinüñ vefātı (8) vuḳūʿunda vālid-i mācid-i şehen-şāh-ı bende-nevāz Sulṭān Muṣṭafā Ḫān (9) ḥażretlerine eṣer-i ʿināyet-i ʿālem-şümūl- ḫıdīvāneleriyle ḫāne-i ḥazīne-i hümāyūna (10) çerāġ ve bir müddet ol maḥall-i feyż-intimāda güzārende-i evān ü genc-i (11) şāygān-ı şehr-yārīde kitābet-i ṣānīlik ḫıdmet-i celīlesiyle kesb-i ser-māye-i (12) şöhret ü şān itmişken merḥūm Firdevs-nişīn Sulṭān ʿAbdu'l-ḥamīd (13) Ḫān cālis-i evreng-i ʿOṣmānī olduḳları tārīḫde ḍarb-ḫāne-i ʿāmire (14) kitābeti vü ṣāḥib-i ʿayārlıḳ ḫıdemātıyla sebīke-i nā-meskūk emānīsi (15) [21b] meskūk ve dīvān-ı ʿālī Ḫˇāceliġi iḫrāz ile ẕirve-i medāric-i kübrā-yı (1) salṭanat-ı seniyyeye ʿurūc u sülūk itmişken ḫıdmet-i keṣīrü'l-ġavāʾil-i (2) ṣāḥib-i ʿayārlıḳdan tekūl u istinkāf birle baʿżı ḫıdemāt-ı (3) dīvāniye vü kitābet-i ḍarb-ḫāne-i ʿāmire ile güzārende-i evān bir ṣāʿir-i (4) nādīde-zebān-ı ḥulvü'l-lisān olup işbu teẕkireye taḥrīr ü tasṭīr (5) içün ḥaḳīre irsāl buyurduḳları çend ʿaded ġazel-i ābdār-ı rengīn (6) ketb-i cerīde-i imlā ḳılındı. (7)

Ġazel (8)

(Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilün)

Fehm iden bu çeşme-sār-ı kevni mānend-i serāb (9)

Āb u tāb itmez anuñ mīnā-yı ḳālbin neşʾe-yāb (10)

Semt-i ālūde-dile sulṭān-ı ʿaşḳ itmez nüzūl (11)

Menzil olmaz şāh-ı ʿālī-şān içün cāy-ı ḡarāb (12)

Defʿ-i aġyār eyle ol hem encümen ol mihr ile (13)

Bāʿiṣ-i cemʿiyyet-i zerrāt olur gitse seḥāb (14)

Zīr-i pāy ol āsitān-āsā cihāna bī-vücūd (15)

Bāb-ı ʿirfāna eger isterseň etmek intisāb (16)

Bī-bedel bir māhir ü ṭabʿ-ı ʿafīfā kim Reşīd (17)

Şīve-i ḥüsn ü cemāl-i naẓmına olmaz cevāb (18)

[22a] **Der Beyān-ı Şuʿarā-yı Kilār-ı Ḫāṣ (1)**

Ḥāmid (3)[20]

Mīr Muḥammed Ṭayfūr dimekle meşhūrdur. Silsile-i neseb-i vālā-ḥasebi ṣadr-ı esbaḳ (4) ḥekīmbaşı-zāde ʿAlī Paşa merḥūmuň hemşīre-zādesi ricāl-i devlet-i ʿaliyyeden (5) bevvābīn-i dergāh-ı ʿālī, zübde-i erbāb-ı ʿirfān, (6) şāʿir-i siḥr-beyān Nūḥ Beg merḥūmuň ṣulbünden derü'l-ḫilāfe-i Ḳosṭanṭiniyye-i maḥmiyede gehvāre-i zīb-i (7) vücūd olmuşdur. (8)

Umūr-ı ġarībedendür ki pertev-i neyyir-i vücūdı Zühre nāmiyle mevsūm (9) bir cāriye-i zengī-nijāduň meşīme-i ẓulmet-kede-i raḥminden bürḳaʿ-endāz-ı ʿālem-i vücūd (10) u tutuḳ-bāz-ı peyker-i kāfur-fām-ı feżā-yı şühūd oldıġı ḥaḳ bu kim ḥayret-fermā-yı (11) erbāb-ı ʿuḳūl olmuşdur. Tafṣīl-i icmāli budur ki peder-i ʿālī-güherleri (12) meʾmūriyetle ʿāzim-i diyār-ı Dimişḳ olup çend müddet belde-i mezbūrede (13) bi'l-iḳṭiżā mekt ü iḳāmeti eṣnāda kibār-ı meşāyiḫ-i ṭuruḳ-ı ʿaliyyeden Şeyḫ Murād-zāde (14) dimekle şehīr bir fāżıl-ı ṣāḥib-irşāduň berāy-ı hediye virdigi bir cāriye-i (15) zengiyyü'l-aṣlı diyār-ı mezbūrda teserrī birle ḥāmile vü der-i saʿādete vuṣūlinde (16) [22b] zīver-i āġūş-ı ḳābile olup ekṣeriyā bu miṣillü vālidesi ʿArab (1) olanlar Ḥabeşī-peyker tevellüd ider iken şāʿir-i mezbūruň ḫārikıu'l-ʿāde (2) olaraḳ aṣlā vücūdunda eṣer-i sevād nā-peydā vü ʿalāyim-i zengīlik hüveydā (3) vü rū-nümā olmamış maḫẓ-ı ḳudret-i ilāhiyye vü ḥikmet-i bī-nihāye-i Ṣamedāniyye oldıġı (4) daḳīḳa-şināsān-ı erbāb-ı tedḳīḳa ʿāyāndur. (5)

Bāliġ-i sinn-i bulūġ olmaḳsızın 1190 senesinde peder-i büzürg-vārı (6) ʿāẓim-i dār-ı beḳā olmaġın Enderūn-ı Hümāyūn'da Kilār-ı Ḫāṣṣa çerāġ (7) ve ol dergāh-ı feyż-i meşḥūnda taḥṣīl-i maʿārif ü kemālāta beẕl-i hemyānçe-i (8) iḳtidār ile engüşt-nümā vü ḫaṭṭ-nüvīslikde ṣāḥib-i yed-i ṭūla, (9) kitābet ü inşā vü şiʿr-i ʿuẕūbet-efzāsı ḥadd-i nihāyete resīde (10) olup bu ḥaḳīrüň …….-mertebe tāḥṣīlim ol ẕāt-ı maʿārif-simātuň (11) eṣer-i terbiye-i irşādı vü ḳavāʿid-i külliye-i edebiyātda üstādı olup (12) ẕerre miṣāl pertev-i ḫūrşīd-i ẕātından istifāża-i envār-ı āṣār itdigüm (13) üstādumdur. (14)

Fārisī vü Türkī eşʿār-ı dürer-bārı ve taʿbīrāt-ı zengīn ü dil-nişīni (15) pesendīde-i bülegā-yı nükte-sencān bir Mīr-i feṭānet-semīr olup nigāşte-i (16) ṣaḥīfe-i imlā ḳılınan ġazeller eṣer-i ḳālem-i muʿciz-raḳamlarıdur. (17)

[20] Şairle ilgili şu şekilde bir not düşülmüştür. (Cild 3 Sicill-i Aḥvāl ṣaḥīfe 6)

[23a] **Ġazel (1)**

(Feʿilātün/Feʿilātün / Feʿilātün /Feʿilün)

Dil-i sevdā-zede gīsūlarına beste midür

Yoḳ hemān bir başıboş ʿāşıḳa vāreste midür(2)

Tīr-i tīz-i nigehüň kārına yoḳdur ārām

Zaḫmuň ey ḳaşı kemān sīnede peyveste midür (3)

Āh-ı serd-i dil-i ʿuşşāḳa ṭayanmaz didiler

Serv-i nāzum o ḳadar tāze vü nevreste midür (4)

Her zamān yāde gelür ḳāmeti bilmem ki ʿaceb

Beyt-i endīşeme bir mıṣraʿ-ı berceste midür (5)

Sürʿat itmez reh-i eşʿārda ṭabʿ-ı Ḥāmid

Yoḳsa deʾb-i şuʿarā cünbiş-i āheste midür (6)

Bunca dem sāġar-ı Cem bezmimizi devr itmez

Cām-ı ḫāṭır gibi sāḳī o da şikeste midür (7)

Ve lehü (8)

(Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilün)

Devr-i maʿkūs-ı cihān ḥālimi taġyīr itdi

O felek-meşrebi benden niye dilgīr itdi (9)

Süzilüb dīde-i şeh-bāz-ı şikār-ı şūḫı

Bir nigehle niceʿanḳāları teḫcīr itdi (10)

Düşeli vādī-i sevdāsına zülf-i siyehüň

Dil-i mecnūn reviş-i nāle-i şebgīr itdi (11)

Māye-i feyż-i ṣafā yoḳ bize meyden ġayrı

Ḫaste-i hicre bunu muġbeçe tedbīr itdi (12)

Seyr idüp zülf-i perīşānını fesden vāʿiẓ

Baḫş-i vaṣlı uzadup ṣoḥbeti zencīr itdi (13)

Pīr ü fāżıl-ı siḥir-āver olup ey Ḥāmid (14)

Kilk-i cādū nice māʿnāları tesḫīr itdi (15)

Fennī (16)[21]

1184 ḥilālinde vuḳūʿ bulan sefer-i hümāyūnda kedḫüdā-yı ṣadr-ı ʿālī iken (17)

[23b] iḥrāz-ı rütbe-i ʿulyā-yı vezāret ve Ruscuḳ cāniblerinde rāyet-efrāz-ı (1) celādet iden ve baʿde'l-muṣālaha nice nice eyālet ü elviyeye sāye-fiken-i (2) ʿadl u dād olaraḳ serḥadd-i Ḫotīn muḥāfıẓı iken irtiḥāl eyleyen (3) Ġāzi Aḥmed İzzet Paşa merḥūmuñ ṣulbünden şehr-i dil-āra-yı Ḥaleb'de (4) dıraḫşān u zīver-i gehvāre bir kūdek-i meh-pāre iken peder-i behişt-(5)maḳarlarıyla ekṣer bilād-ı maḥrūsada lemeʿān u pederleri tārik-i kār u bār-ı (6) cihān olduḳda birāderleriyle berāber ufḳ-ı dārü's-salṭana-i seniyyeden lāmiʿ ü ṣadr-ı meḳādir-şinās (7) Ḫalīl Paşa merḥūmuñ neyyir-i iḥsānı ḥaḳḳ-ı müşārün-ileyhümāda sātıʿ olup (8) pederleriyle beynlerinde ḫılṭa-i dirīne ve meveddet-i ḳadīmeye mebnī mīrān-ı (9) mumā ileyhümāyı enderūn-ı hümāyūna çerāġ u şāʿir-i mezbūrı Kilār-ı ḫāṣṣa (10) çerāġ itmegin …….mertebe kesb ü istifāża-i tābiş-i efānīn ü maʿārif (11) ile rūz-be-rūẓ iltimāʿ iderek eşʿārı şöhret-gīr ve āṣār-ı bī-naẓīri (12) nā-şinīde vü nādide süḫan-sāz u ḳaṣīḍe-perdāz olmuşdur. (13)

Ġazel (14)

(Müfteʿilün/ Mefāʿilün/ Müfteʿilün/ Mefāʿilün)

Ol meh-i bī-vefā ʿaceb böyle niçün feleklenür (15)

Göklere devr-i āhımız ḥasret ile direklenür (16)

Ḳalʿa-i tende rūz u şeb nevbet-i vaṣlı ol şehüñ(17)

Sūziş-i ṭob-ı āh ile leşker-i ġamla beklenür (18)

[24a] Gelse kenār-ı cūya ger meh gibi māhī ṣaydına

Şevḳ-i ruḫıyla dil hemān olṭasına semeklenür (1)

Vaḳt-i şitāda gitmesün ṭālib-i cūya ʿişrete

Merdüm-i çeşm ü ṭıfl-ı nāzımız niçün bebeklenür (2)

Tābiş-i meyle ruḫları gül gibi āl āl olup

Bir mezedür ki lebleri bezmimize çileklenür (3)

[21] Der-kenarda Fennî Bey hakkında Sicill-i Osmani'den alınmış şu bilgiler bulunmaktadır: (Fennī Beg) Hezārġrādlı ʿİzzed Aḥmed Paşa'nuñ maḫdūmıdur. Serāy-ı hümāyūna alınup bi't-tefeyyüż Sulṭān Muṣṭafā Ḫān-ı rābiʿe ser-kātibi oldı. 1223 cemāziye'l-āḫiresinde vefāt itmişdür. (Sicill-i Oṣmānī)

Gāhi ferīd-i ʿaṣr olup kendini ider āṣikār

Gāh nihān-ı ḫāk olup cismini köstebeklenür (4)

Ten ḳafesinde Fennīyā dil ḳarın aġrısındadır (5)

Yāvru ḳanārya gibi bī-çāre hemān tüneklenür (6)

Vāṣıf (7)[22]

Zümre-i şehr-āṣūb-i şehr-yān u fırḳa-i tāze-güyān-ı Sitanbul-ı behcet-nişāndan olup (8) nām-ı kirāmīleri ʿOṯmāndur. Destūr Saʿīd ʿAlī Paşa şehīd olduḳdan ṣonra (9) bā-rütbe-i mīr-i mīrānī Belgrad dārü'l-cihād muḥāfıẓı iken serdārlıḳ ile mesned-āra-yı ṣadāret (10) olan bu būstāncıbaşı Ḫalīl Paşa'nuñ birāderlerinüñ kerīme-zādesi olup (11) eyyām-ı ṭufūliyyetinde ġalaṭa serāyına ve ḫudāvendigār-ı sābıḳ ʿAbdü'l-ḥamīd Ḫān ʿaliyhi'r-raḫme (12) ve'l-ġufrān ḥażretlerine evāḫir-i salṭanatında enderūn-ı hümāyūnda kilār-ı ḫāṣṣa (13) çerāġ ü ʿaṭāyā-yı şehriyārīden tarṭīb-i dimāġ-ı bī-ferāġ birle rūz-be-rūz (14) ʿuzūbet-i zebān u şīrīn-i şiʿr-i bedīʿü'l-insicāmı ḥalāvet-baḫş-ı meẕāḳ-ı ehl-i dilān(15) olaraḳ bir şāʿir-i māhir-i āteş-zebān olmuşdur. (16)

Bu ḥaḳīr-i pür-taḳṣīr muḥarrir-i ḳalīlü'l-biḍāʿa (Muḥāmmed ʿĀkif)-i şikeste-żamīre (17)

[24b] ibtidā evān-ı heves-kārīde mirvaḥa-cünbān-ı şevḳ olaraḳ feżā-yı (1) şiʿr ü inşāya sülüküme ʿillet-i müstaḳille oldıġından başḳa bu kitābuñ (2) keşīde-i silk-i süṭūr ḳılınmasına daḫi şāʿir-i mezbūruñ teşvīḳ-i dānā-(3)firībi olmuştur. (4)

[Vāṣıfuñ dīvānı maṭbūʿ olmaġla aṣl-ı kitāba derc olunan (5) eşʿārınuñ naḳlinden ṣarf-ı naẓar ḳılındı.] (6)

Feyżī (7)

Zamān-ı Maḥmūd Ḫān-ı evvelde ḥekīmbaşılıḳ żamīmesiyle (8) ṣadr-ı Rūmı iḫrāz iden Muḥāmmed Saʿīd Efendi-zāde eṭıbbā-yı ḫāṣṣadan (9) sābıḳa Şām ḳādısı Muḥammed ʿİzze'd-dīn Efendi'nüñ maḫdūmı (10) olup tekmīl-i sinn-i şebāb ile dāḫil-i ḥadd-i nişāb oldıġı 1193 (11) tārīḫinde enderūn-ı hümāyūnda kilār-ı ḫāṣṣa çerāġ ve el-ān (12) ol maḥall-i feyż-intimāda ẓuhūr-ı ser-nüvişt-i ezelīsine nigerān-ı ẓarīf-i (13) nükte-ver şāʿir-i maʿārif-perverdür. (14)

İşbu ḳıṭʿa-i bī-taḥrīr ü tasṭīr içün muḥārrir-i ḥaḳīre vedīʿā vü sipāriş (15) [25a] buyurmuşdur. (1)

Naẓm (2)

(Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün)

Benim sen pādişāh-ı kişver-i ḥüsn ü cihānımsuñ (3)

Ḥayāt-efzā-yı cānım şīve-kārım nev-civānımsuñ (4)

[22] Der-kenarda Vasıf ile ilgili Sicill-i Osmani'den alınmış şu bilgiler yer almaktadır: (230 rebīʿü'l-āḫirinde pīş-gir aġası, baʿde anāḫtār aġası, 232 rebīʿü'l-āḫirinde kilār kedhüdāsı, 234 recebinde müteḳāʿid[22] olup baʿde ḫ ʿācelik virilmişdür. 1240'da vefāt itdi. Üsküdārda Miskīnlerde medfūndur. Birāderi Saʿdullah Efendidir ki Enderūn-ı Hümāyūn'da müʾeẕẕin-başı olmuşdı. Ṣoñra müteḳāʿid olup 1270'de vefāt itdi. (Sicill-i Oṯmānī)

Feżā-yı sīnem oldı tīr-i bī-pāyānıňā āmāc (5)

Pey-ender-pey gelür nevk-i müjeň ḳāşı kemānımsuň (6)

ʿĀrif-i Diger (7)

Ḳudemā-yı ekābir-i salṭanat seniyyeden, dürretü't-tāc efser-i ʿismet, cevher-i (8) şehenşāh-ı Sikender-şevket şāh Sulṭān-ı ʿaliyyetü'ş-şān-ı Züleyḫā-ʿiffet (9) ḥażretlerine kedḫüdālıḳlarıyla nice zamān kesb-i şöhret iden Ḫalīl Aġa (10) merhūmuň kedḫüdāsı Aḥmed Efendi'nüň ṣulbünden 1183 tārīḫinde ḳadem-nihāde-i(11) şaḥrā-yı şühūd olup bāliġ-i sinn-i temyīz olmaḳsızın Enderūn-ı Hümāyūn'da (12) kilār-ı ḫāṣ ḫademesi silkine münselik ve refte refte çūḳadārlıḳ (13) ḫilʿat-i zībāsıyla mükerrem olup el-yevm ol vādīlerde pūyāndur. (14) İsm-i sāmīleri Muḥammed'dür. Eyyām-ı şebābında taḥṣīl-i fünūna ṣarf-ı tāb ü (15) tüvān iderek miyān-ı aḳrān ü etrābında ḥiddet-i zihn-i fehm ve māye-i ṭabʿ-ı selīm (16) ile müşār-ı bi'l-benān olup āṣār-ı melāḥat-diṣārından çend ʿaded (17) [25b] ġazel-i zengīn-edā nüvişte-i sımṭ-ı imlā ḳılındı. (1)

Ġazel (2)

(Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilün)

Dil viren dil-ber-i dānā-dile dil-gīr olmaz

Sāde efsūn u fesāneyle de tesḫīr olmaz (3)

Ne cihān-dīdeleri eyledi ḫˇāb-ālūde

Çeşm-i mestānesi bir vech ile taʿbīr olmaz (4)

Mū-be-mū diḳḳat idüp bu gice behzād-ı ḫayāl

Çīn-i zülfe didi şebbū gibi taṣvīr olmaz (5)

Gül-i ruḫsārını mümkīn mi ki vaṣf ide zebān

Būy-ı gül-ṣūret ile ḳāʾil-i taḥrīr olmaz (6)

Yoḳdur ʿĀrif o hümā meşrebi ṣayda tedbīr

Kimsenüň dām-ı ḫayālātına naḫcīr olmaz (7)

Ve lehü (8)

(Fāʿilātün/Fāʿilātün/Fāʿilātün/Fāʿilün)

Gül ruḫuň būyından olmuş ser-te-ser gül-zār mest (9)

Ġonca şerminden ʿaraḳ-rīz ʿandelīb-i zār mest (10)

Dāġ yaḳmış lāle gök ḳāndīl yatur sünbülleri (11)

Nergisüň çeşmi süzülmüş serv-i ḫōş reftār mest (12)

Ġam degil cām-ı lebüň būs eylesem cānā bu şeb (13)

Tā şabāh-ı ḥaşre dek ḳalmışdı çeşmüň vār mest (14)

Ḥalḳa bīmār hīç olup itmezdi aṣlā ser-fürū (15)

Şemm idüp tiryāḳ-ı ḫālik oldı zülf-i mār mest(16)

Kimden āyā eylesem keyfiyyet-i ʿaşḳı suʾāl (17)

"ʿĀrif-i āgāh-ı ser-ḫōş vāḳıf-ı esrār mest" (18)

[26a] **Rāʾif (1)**

Ṣadr-ı esbaḳ Dāmād İbrāhīm Paşā-zāde vüzerādan genc Muḥammed Paşa merḥūmuň (2) necl-i baḫīli silāḥşörān-ı şehryārīden el-ḥāc İbrāhīm Begüň maḫdūmıdur. İsmi (3) Aḥmed olup daha kūdeg-i nā-resīde iken Ġalaṭa serāyında bir sene miḳdārı (4) ārām itmişken dest-yārī-i ʿavn-bārı ile Enderūn-ı Hümāyūn'da ḫāne-i kilāra (5) çerāġ olmuşdur. Şāʿir-i müşārün ileyh edīb, lebīb, ṣāḥib-i fikr-i ṣāʾib, (6) līnü'l-cānib bir feṭānet-semīr ve şāʿir-i şīrīn-süḫan u rengīn-edā olup āvān-ı (7) şebābında tetebbuʿ-ı ketb-i devāvīn ü maʿārif-i edebiyye ile iştiġāl iderek ḥāliyā ḥaḳḳında(8) bürḳaʿ-endāz ḥacle-gāh ẓuhūr olacaḳ ʿarūs-āmāy u emānīsine çeşm-güşā-yı intiẓār (9) üzeredür. Eṣer-i ṭābʿ-ı āteş-nāk ü āṣār-ı ḳalem-i çālākları olan bir ʿaded ġazel (10) ve bir müseddes-i bī-bedel ṣebt-i cerīde-i imlā ḳılındı. (11)

Ġazel (12)

(Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün/Mefāʿīlün)

Bu şeb endīşe-i ḫāl-i ruḫuňla bī-ḳarār oldum

Hevā-yı kākülüňle ṣubḥa dek encüm-şümār oldum (13)

Düşüb ümmīd-i vaṣluňla tarīḳ-i miḥnete ey şūḫ

Belā-yı nā-girīz-i ʿaşḳ-ı cān-sūza dü-çār oldum (14)

Dirīġ ey bī-vefā ʿömr-i ʿazīzim geçdi miḥnetle

Hemān derd ü ġamuňla bunca demdür eşk-bār [oldum] (15)

Gül ey bī-gāne-meşreb bir nigāh-ı çeşm-i raġbet ḳıl

Muḥāṣṣıl cān-sitān-ı tīġ-i ʿaşḳa cān-sipār oldum (16)

[26b] Gelür bir gün beni şāyān-ı nāz eyler ümīdiyle (1)

Dil-i Rāʾif gibi ben de esīr-i intiẓār oldum (2)

Müseddesinden (3)

(Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilātün/ Feʿilün)

Dili ümmīd-i viṣālüňle tebāh itmeyeyim

Bir daḫi yeʾs ü ġam-ı hicr ile āh itmeyeyim (4)

ʿĀlemi dūdī-ı āhımla sipāh itmeyeyim

Şerer-i sūz-ı dilim meşʿal-i rāh itmeyeyim (5)

Tevbeler sen gibi bī-raḥma nigāh itmeyeyim (6)

Baʿd'ez-īn dünyede bir böyle günāh itmeyeyim (7)

Ḥāmid-i Diger (8)[23]

Nām-ı nāmileri Muḥammed'dür. ʿAṣr-ı Sulṭān Maḥmūd-ı [evvel] ḫānīde (9) ṣadr-ı aʿẓam kedhüdālıġından iki tūġ iḥsān olunan Kāmil ʿAbdu'llāh Efendi'nüň (10) …… ṣulbünden İstanbūl'da 1151 senesinde ʿālem-i şühūda vāṣıl olmuşdur. (11) Müşārün ileyh pederleri vefātından ṣoňra serseri imrār-ı melevān ü bī-ser ü sāmān (12) pūyān olurken menbaʿ-ı mürüvvet ü iḥsān cennet-mekān Sulṭān Muṣṭafā Ḫān (13) ḥażretleri ʿāṭıfeten 1172 tārīḫi ḫilālinde Enderūn-ı Hümāyūnda (14) Kilār-ı ḥāṣṣa çerāġ ve idḫāl eyleyüb mumā ileyh daḫi zebūr-ı cemāl-i insānī olan (15) [27a] kesb-i edeb ü ʿirfān u taḥṣīl bıḍāʿa-i maʿārif ü efnān ile (1) sermāye-dār-ı nişāb-ı kemālāt ve şiʿr ü inşāya daḫi dest-res ü heves ile (2) bir şāʿir-i nükte-perdāz olduḳdan māʿadā fenn-i mūsīḳīde daḫi üstād-ı (3) be-nām olmaġla ṣadā-yı nevā-yı nālesi ʿIrāḳ ile Ḥicāz'da pervāz (4) u iḫtirāʿ ṭabʿ-ı ẕarāfet-i pīrāyesi olan beste vü semāʿīleri Nişābūr u ʿAcem (5) ü İṣfahāna velvele-endāz olup 1192 senesi ẓuhūr iden vebā-i (6) aẕīmde bezm-gāh-ı serāy-ı nā-pāydārdan dārü'n-naʿīme rıḥlet eylemişdür. (7) Ḥaḳḳā ki şiʿr ü inşāsı ferzāne vü ġazelde yegāne, edīb, erīb, ẕekī (8)vü lebīb, nāṭıḳa-perdāz, ḫōş-ṣoḥbet, meclis-ārā, ẕāt-ı nigū-ḫaṣlet(9) idi. (10)

Merḥūm-ı mezbūr ile rütbe-i uḫuvvetde olan ḫāne-i ḫāṣdan maḫrec (11) ve ḥālā Şehr-emīnī Cāvīd Aḥmed Beg müteveffā-yı merḳūmda evrākı perīşān (12)u tesvīdden ḳalan eşʿār u ġazeliyyāt u āṯārını cemʿ ü tebyīż ile (13) bir dīvān tertīb eylemişdür ki andan naḳl u keşīde-i sımṭ-ı imlā ḳılınan (14) āṯār-ı bedāyiʿ-i şiʿārlarıdur.

Ġazel (15)

(Müfteʿilün/ Müfteʿilün/ Fāʿilün)

[27b] Būs-ı leb-i laʿlüňe ḳandır beni

Şol keremi it ki utandır beni (1)

Ḳorḳdı gözüm cevr ü cefādan amān

İtmemege ġayrı inandır beni (2)

[23] Hamid-i Diger'in Sicill-i Oṣmānī 3/ 105'de yer aldığı belirtilmiştir.

Ḫ̬ʿāb-ı girān-ı ġam u endūhdan
Yekce çal ey sāʿat uyandır beni (3)

Cemʿ ola eṭrāfıma pervānegān
Ol ḳadar ʿaşḳuň ile yandur beni (4)

Derdini ṣor Ḥāmid'üň ey māh-rū
Bir şeb tā ṣubḥa boşandır beni (5)

Ve lehü (6)

(Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün)
Cemāl-i meh-veşüň seyr eyleyen meftūn olur cānā (7)
Düşüb zülf-i siyāhuň ḳaydına mecnūn olur cānā (8)

Hevā-yı leylī-i zülfüňle ʿuşşāk-ı perīşān-ḥāl (9)
Miṣāl-i Ḳays āḫir ʿāẓim-i hāmūn olur cānā (10)

Ḳızardıḳca gül-i nevḫīz-i rūyuň tābiş-i mülden (11)
Figān-ı andelīb-i ḫāṭırım efzūn olur cānā (12)

ʿAdüvler kām-yāb olduḳca būs-i laʿl-i fāmuňla (13)
Miṣāl-i ġonce-i neşküfte bāgrım ḫūn olur cānā (14)

Varup zānū-be-zānū ġayrılarla ülfet itdikce (15)
Derūnī Ḥāmid-i bī-çārenüň maḥzūn olur cānā (16)

[28a] **Der Beyān-ı Şuʿarā-yı Ḫāne-i Seferli (1)**

Rāsiḫ (2)

Mehter-ḫāne-i ḫāṣṣa ḫüddāmından ser-sūrnā-zen ʿOṣmān nām kimesnenüň ṣulbünden (3) mütevellid olup dāḫil-i ḥadd-ı niṣāb u tekmīl-i sinn-i şebāb itdigi āvān ki (4) evāḫir-i salṭanat-ı ʿAbdü'l-ḥamīd Ḫān-ı evvel ḥażretleridür. Ḫāne-i Seferli'ye çerāġ (5) birle kesb ü taḥṣīl-i fenn-i edvār ve ʿulūm-ı nā-fenne vü efnān-ı edebiyyeye saʿy-ı bī-şümār (6) iderek zamān-ı ḳalīl mürūrunda serheng-i şehr-yārīlik (7) rütbe vü ḫıdmetiyle kesb-i sermāye-i şöhret idüp bu ẕerīʿa ile vāṣıl-ı ser-menzil-i(8) merām ve giderek ḫāme-i nādire-sāz u kilk-i maʿānī-perdāzlarına yine rusūḫ-ı tām (9) gelüb berāy-ı iṣbāt-ı müddeʿā çend ʿaded ġazel-i rengīn-edāları nüvişte-i silk-i imlā ḳılındı. (10)

Ġazel (11)

(Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün/ Mefāʿīlün)

Göňül tennūr-ı hecrinde kebāb olsun da ḳalsun mı (12)

Sirişk-i çeşm-i pür-ḫūnum şarāb olsun da ḳalsun mı (13)

Ḫumār-ı ḥasretüň kimler içün ey sāḳī-i meh-rū (14)

Mey-i lüṭfuňla aʿdā teşne-yāb olsun da ḳalsun mı (15)

[28b] Ẓalām-i leyl-i ġamdan görmesün mi ʿāşıḳuň bir gün (1)

Ruḫ-ı meh-tābına zülfüň niḳāb olsun da ḳalsun mı (2)

Ser-ā-pā dāġ-ı hecrüňle ḫarāb-ābāddur cismüm (3)

Dil ü cānum ḫarāb-ender-ḫarāb olsun da ḳalsun mı (4)

Elüň çek māh-rūyundan amān ey pençe-i ḫūrşīd (5)

Kelef-veş ṭarf-ı engüştüň seḥāb olsun da ḳalsun mı (6)

Hemān dört gözle gözler çār-sūdan maḳdemüň Rāsiḫ (7)

Ḫayālüňle nigāh-endāz-ı bāb olsun da ḳalsun mı (8)

Ve lehü (9)

(Mefʿūlü/ Mefāʿīlü/Mefāʿīlü/Feʿūlün)

Sensiz güzelim bezm ḥalāvet mi bulur hīç (10)

Bir tende ki cān olmaya rāḥat mı bulur hīç (11)

Şemīme-i zülfüň ruḫuna olmasa perde (12)

Ḫūrşīd-i cihān ṭoġmaġa ruḫṣat mı bulur hīç (13)

Zülf-i siyehüň ʿāşıḳ-ı ġam-dīde görünce (14)

Sevdā-yı sevād ile selāmet mi bulur hīç (15)

Ḍüzd-i nigehüň olmasa rehzen dil-i zāre (16)

Vādī-i fırāḳında nihāyet mi bulur hīç (17)

Mehcūr-ı süḫan itmese ol çeşm-i ġaẕāli

Rāsiḫ ġazelüň böyle nihāyet mi bulur hīç (18)

[29a] **Kāmil (1)**

Sābıḳu't-tercüme Mīr Fāżıl'uň birāderi olup büyük pederleri Ṭāhir ʿÖmer (2) nihān-ı maṭmūre-i ḫāk oldıġı melḥamede sāʾir dāverleriyle donanma-yı hümāyūn (3) ile ʿatebe-i şehen-şāhiye vürūd ile Enderūn-ı Hümāyūn'da Seferli'ye çerāġ (4) buyurulup ol zāviye-i feyż-intimāda rūz u şeb kesb-i istifāżaya (5) verziş itmekde iken meşʿal-i zinde-gānīsi püf-kerde-i tünd-bād-ı ecel olmaġın (6) ġunūde-i mehd-i ḫāmūşān olmuşdur. (7)

Şāʿir-i mezbūruň cevdet-i ṭabʿ u neẕāfet-i zihn-i selīmi eger çend müddet (8) ḫırāmān-ı sāḥa-i ḥayāt olmuş olsaydı cümle-i nādire-gūyān-ı ʿaṣrdan (9) olacaġı bedihī ve emr-i muḳarrer oldıġı baʿż evrāḳ-ı perīşān (10) ve dār-ı elsine-i erbāb-ı dāniş ü ʿirfāndan gūş-zed u mestūrum olan (11) āṣārından ẓāhir ü hüveydādur. İrtiḥālinden ṣoňra eşʿār (12) u āṯārı tertīb ü cemʿ olmayup żāyiʿ ü telef olmuşdur. (13)

Ḥaḳḳ-ı küştī-gīrānda ʿalā ṭarīḳü'l-mülāṭefe bir ʿaded manẓūmelerine dest-resi(14) olmaġın taḥrīr ü tasṭīr olundı. (15)

(Feʿilātün/Feʿilātün/Feʿilün)

[29b] Āferīnler yine ḳoz bekcisine

Seyr idenler didiler cümle belī (1)

Pehlivān böyle gerekdür ḥaḳḳā

Şimdi meydānuň odur bī-bedeli (2)

Ṭutışan kimdir anuňla ʿacabā

Birinüň var ise gelmiş eceli (3)

Berḳ-i ḫāṭıf gibi tābuň göricek

Āteş-i ḍarb ile yandı Fereli (4)

Aldı ḳoz bekcisi meydānı yine

Ayaġı yer mi başar hīç Tekeli (5)

Kāmilüň oldı ḫōş-āyende yine (6)

Pehlivānāna bu zībā ġazeli (7)

Ḫātime vü Beyān-ı İcmāl-i Tercüme-i Ḥāl-i Faḳīr (8)

Çünki ḥamd-ı Allāhu teʿālā Edhem-i siyeh-zānū-yı dil-keş ḫırām-ı ḫāme vü şebdīz-i (9) sebük-cevelān kilk-i siyeh-cāme tekāpū-yı feżā-yı beyżā-yı ṣaḥīfe-i ḳırṭāsda (10) yaʿni risāle-i müşkīn-i külāle-i müsteṭāb u mecelle-i celīle-i Mirʾātü'l-ʿAşḳ-ı (11) ʿanberīn-niḳābda

…….ārām u nām-ı nāmī vü ism-i sāmī-i hümāyūnla (12) ṣaḥīfe-i dībācesi miskī-inḡitām ü zamān-ı pür-emān-ı şehen-şāh-ı İskender-ġulām, (13) Sulṭān-ı Selāṭīn-i ʿālem, ḫāḳān-ı ḫavāḳīn-i ʿArab u ʿAcem, ḫādimü'l-ḥarāmeynü'ş-şerīfeyn (14) [30a] Es-sulṭān ibnü's-sulṭān Selīm Ḫān'a İbn Muṣṭafā Ḫān لحسن الله لـ)1(

(2) efendimiz ḥażretlerinde aḥsen-i vech ile tamām ve ʿarż-ı südde-i ʿulyā-yı meʿālī (3) iḥtivā-yı gerdūn-ı iʿtilā-yı hümāyūnlarına bir ẕerīʿa cüst ü cū ve bir vesīle-i (4) esīle tedārikine tekāpū üzere iken el-yevm eḫaṣṣ-ı ḫavāṣṣ-ı muḳarribīnden (5) evvelīn-i terkīb-i mecmūʿa-i ḳavābil ü dībāce-i risāle-i kevāmil ʿārif-i leṭāʾif-i (6) maʿārif, kerīmü'l-ḫulḳ u sütūde-eṭvār, ʿulüvv-i faż̇l u kemāl ile ser-bülend (7) ve sümüvv-i dāniş ü edeble ercümend ḥālā kātibü's-sırr-ı şehen-şāhī ʿināyetlü fütüvvetlü (8) Aḥmed Efendi ḥażretlerine liḥāẓe-i enẓār-ı ḳadr-perver ve eşer-i ʿuṭūfet-i mekārim-(9)güster-i dāniş-nüvāzīleriyle tertīb ü tensīḳ ü taḳdīm südde-i sīne-i sipehe (10) āsitān-ı refīḳ ḳılındı. Cenāb-ı tensīḳ-sāz-ı terākīb-i kāʾināt celle celālühu (11) mücellid-i bedīʿü'l-eczā-yı cihān maḥfūẓ-ı maḥfaẓa-i meşiyyet-i ezelī vü mevżūʿ-ı kütüb-ḫāne-i (12) lem-yezelī olduḳca nām-ı nāmī vü ism-i sāmī-i hümāyūnlarıyla menābir ü mecāmiʿ-i (13) müzeyyen ve pür-ṣīt ü ṣadā eyleye. Āmīn. (14)

Baʿde-ẕā yekrān-ı ḳālem-i ʿacz-raḳama vādī-i icmāl-i tercüme-i ḥal-i ḥaḳīrānemde daḫi (15) [30b] bir miḳdār ruḫṣat-ı cevelān virilüb ve bu ẕerīʿa ile nām-ı kem-nām-ı (1) ḥaḳīrānem dāʾirü's-sene-i enām vü ṣāyed edʿiye-i (2) ḫayriyye vü raḥmet-i Ṣamedānīyye celbine şāyan olur mülāḥażasıyla bi-ṭarīḳü'l-icmāl (3) tercüme-i ḥālim ve baʿżı āṣār-ı ḫāme-i perīşān ʿālem-i nigāşte-i ṣaḥīfe-i (4) beyān ḳılınur. Ve bi'llāhi't-tevfīḳ. (5)

Ḫüdāvendigār-ı maʿdelet-niṣār, cedd-i emced-i şehen-şāh-ı gerdūn-iḳtidār (6) Sulṭān Aḥmed Ḫān-ı Ṣāliṣ ḥażretlerine zamān-ı pür-emān-ı salṭanatlarında (7) ṣadāret-i Dāmād İbrāhīm Paşa'da Muḥammed Kedḫüdā ile ḥem-ʿinān-ı meydān-ı mübāhāt (8) iken 1136 tārīḫinde çāvuşbaşılıḳdan iḥrāz-ı rütbe-i ʿulyā-yı (9) vezāret ve Mekke-i Mükerreme Şeyḫü'l-ḥaremligi vü eyālet-i Cidde vü Livā-yı Ḥabeş (10) tevcīhiyle ḥaḳḳında ẓuhūr-ı mezīd-i ʿināyet ve baʿde Mışr u Bosna u deryā (11) ḳapudānlıġı vü Mora menāṣıbıyla devr-i elviye vü eyālet ve Ṣafiye Sulṭān (12) binti Sulṭān Muṣṭafā Ḫān-ı ṣānī tezevvüciyle kesb-i şān u şöhret (13) ve 71 tārīḫinde der-i ʿaliyyede müteḳāʿid-i ḫuld-ı berīne rıḥlet ve Aḳsaray'da(14) müceddiden binā vü iḥyā buyurduḳları mekteb ḥaẓīresinde ġunūde-i nişīmen-gāh-ı (15) bālā-yı ġurfe-i cennet olan (Ḳoca Bekir Paşa) merḥūmuň evlād-ı (16) [31a] keşīrü'l-ʿidādından ḥālā devlet-i ʿaliyyede mīr-i ʿalem-i ḫāṣṣa Muḥammed Beg'üň (1) ḥafīdi olup ʿunfuvān-ı şebāb u evān-ı ṭufūliyyetde Mīr-i mumā-ileyhüň (2) eşer-i terbiyesiyle perveriş-yafte iken tevfīḳ-i ilāhī birle 1193 (3) tārīḫinde Enderūn-ı Hümāyūn'da ḫāne-i kilāra çerāġ bir efrūḫte (4) ve mānend-gū-yı sebük-seyr ṭıflān rübūde-i çevgān-ı maḫş-ı rūzgār ve gāh (5) muḳteżā-yı ḥālet-i pür-ġayret-i şebāb ile taẓyīʿ-i leyl ü nehār olunaraḳ (6) tārīḫ-i mezkūrdan bu an-ı saʿd-ıḳtırāna gelinceye ḳadar ḥal-i ṭurfe-miṣāl-i (7) ḥaḳīrānem bu siyākda ḳarār ve bundan böyle ẓuhūr-ı elṭāf-ı ġaybiyye-i (8) ilāhiyye vü ʿināyet-i bī-ġāyet-i Ṣamedānniyyeye dīde-güşā-yı intiẓār üzere (9) edʿiye-i devām u beḳā-yı ferr ü şükūh u ḥaşmet-i şehen-şāh-ı hümā ile rabṭü'l-lisān (10) idigüm ʿarż u beyān ḫitāmında zāde-i ṭabʿ-ı rekīküm olan baʿżı türrehāt (11) u hezeyān-ı ḥaḳīrānem daḫi keşīde-i sımṭ-ı imlā vü ḫātime ḳılınur. (12) Ümīddür ki naẓar-ı daḳīḳā-bīn-i mū-şikāf-ı ʿālīleri taʿalluḳ iden erbāb-ı kemāl (13) ḳuṣūr u küsūr u taʿbīrāt-ı hezeyān u türrehātum ʿafviyle bu ḥaḳīri (14) mesrūr buyuralar. (15)

[31b] **Ġazel (1)**

(Mefʿūlü/Fāʿilātü/Mefāʿīlü/Fāʿilün)

ʿAnber-şemīm-i zülfi ne dem āşikār olur

Fikrim ḫayāl-i ḫāme düşer tār-mār olur (2)

Iṭfā ider mi sūz-ı dil-i āteşīnimi
Gerçi sirişk-i çeşm-i terüm cūy-bār olur (3)

Alma fiġān u āh-ı dil-i eşk-i çeşmümi
Bād-ı şikeste cām-ı dile inkisār olur (4)

Rāḥat-ı piyāde terk iledür māsivāyı da
Eşheb-süvār-ı maṭlab olan bī-ḳarār olur (5)

ʿĀkif meşāmm-ı cāna gelür būy-ı nükheti
ʿAnber-şemīm-i zülfi ne dem āşikār olur (6)

Diger (7)

(Mefʿūlü/Fāʿilātü/Mefāʿīlü/Fāʿilün)
Derd-i firāḳ u ḥasreti mehcūr olan bilür
Ḳadr-i ṣafā-yı ṣıḥḥati rencūr olan bilür (8)

Efsūn-ı çeşm ü ġamze-i ḫūn-rīz nāzını
Cādu-nigāh-ı fitneye mesḥūr olan bilür (9)

Renc ü ḫumār-ı bāde-i hicrān nidügin
Cām-ı firāḳ-ı yār ile maḫmūr olan bilür (10)

Zaḫm-ı ḫadeng-i ġadr-ı ʿadüv cāna geçdügin
Tīġ-i zebān-ı ṭaʿn ile maġdūr olan [bilür] (11)

Saḫn-ı belā-yı kebkeb-i vārūnı ʿĀkifā
Necm-i saʿīd-i ṭāliʿi mestūr olan bilür (12)

Diger (13)

(Mefʿūlü/Fāʿilātü/Mefāʿīlü/Fāʿilün)
Olduḳ kemend-i ʿaşḳa esīr ister istemez
Ġamla vücūdum oldı ḫamīr ister istemez (14)

Burc-ı saʿīde ṣanma ḳalur ḥüsn-i sermedi
Eyler zevāl-i mihr-i münīr ister istemez (15)

Ey yeke-tāz-ı ṣaḥn-ı ġurūr itdi mi eṣer
Āh-ı ḫadeng ü nāle-i tīr ister istemez (16)

Defʿ-i ḳażā-yı mübreme bir çāre yoḳ göñül
Olduḳ zebūn-ı emr-i Ḳadīr ister istemez (17)

[32a] Olduḳ fütāde ḥufre-i çāh-ı muḥabbete (1)
Ey ʿĀkif-i şikeste-żamīr ister istemez (2)
M (3)

Anfen tercüme-i ḥāli mürūr iden şāʿir-i nādide-beyān Vāṣıf-ı muʿciz-zebānuñ (4) ism-i kitābı müfīd olaraḳ teberrüken inşād buyurduḳları tārīḫ-i tām-ı ḫātime-i (5) mecelle-i celīle-i bedīʿü'l-insicām ḳılındı. (6)

Tārīḫ (7)

(Mefʿūlü/ Mefāʿīlü /Mefāʿīlü/Feʿūlün)
Bu teẕkire-i silk-i dürer-bār-ı nevādir
Taḳdīm-i şehen-şāh-ı cihān olsa sezādur (8)

Her vech ile şāyeste-i taḥsīn olur elbet
Zīrā bu nev-āyīn tuḥaf başḳa edādur (9)

Her mıṣraʿ-ı bercestesi bir naḫl-i leṭāfet
Her beyti birer maṭlaʿ-ı ḫūrşīd-żiyādur (10)

Her ṣaḥfesi bir gülşen-i dīvān-ı belāġat
Her bir varaḳı reng-i diger-cilve-nümādur (11)

Eylerse eger ṭabʿ-ı dürer-bārına taḥsīn
Ṣanma sözini Vāṣıf-ı zāruñ ki riyādur (12)

Bu ḳulına heb müttefiḳ aṣḥāb-ı daḳāyıḳ
Kesb ile degüldür bu saña dād-ı ḫudādur (13)

ʿĀkif bulalı bu eşerüñ şüret-i itmām (14)

Tārīḫine (Mirʾāt-i Şiʿr) dinse sezādur (15)

(1211) İntihā (16)

Sonuç

Mir'at-i şi'r gibi süslü ve ağır bir dille yazılmış bir tezkirenin muhtasar metnini yayınladığımız bu çalışmayla sözkonusu tezkiredeki şairler hakkında yapılacak çalışmalarda, araştırmacılara kolaylık sağlanması amaçlanmaktadır. Zira bazen tek kelimelik bir sıfatla geçiştirilebilecek olan bir özelliğin dört beş satırlık süslü cümlelerle ifade edildiği Mir'at-i şi'r'de, şairlerle ilgili asıl önemli olan hususların gözden kaçabilme ihtimali düşünüldüğünde, bu muhtasar nüshanın önemi daha da anlaşılır hale gelmektedir. Çalışmamızda da birkaç kere vurguladığımız gibi bu uzun sıfatların atılmasıyla yazılan yeni metnin sadece şairlerle alakalı önemli yerler vurgulanarak daha kullanışlı hale getirildiği de muhakkakdır. Mir'at-i şi'r'de bulunan şairlerden büyük çoğunluğunun henüz herhangi bir çalışmaya konu edilmemiş olması muhtasar şeklini yayınladığımız Mir'ât-i şi'r'i daha da önemli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** 24. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara, 2007.

Enderunlu Mehmet Akif, **Mir'ât-i Şi'r**, Milli Kütüphane Nüshası.

Enderunlu Mehmet Akif, **Mir'ât-i Şi'r**, İstanbul Üniversitesi Nüshası.

İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal, **Son Asır Türk Şairleri**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, I. Cilt, 1969.

KARAHAN, Abdülkadir, "Tezkire", **İslâm Ansiklopedisi İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibliyografya Lugati,** 12/1. Cilt, Anadolu Üniv. Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir, 1997, s. 226-230.

KILCI, Mehmet, **Enderunlu Mehmet Akif: Mir'ât-i Şi'r**, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2001.

Mehmet Süreyya, **Sicill-i Osmânî,** (Haz. Nuri Akbayar, Çev. S. Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1996.

Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, 13. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2004.

STEINGASS, F., **A Comprehensive Persian-English Dictionary**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005.

TOLASA, Harun, "Tezkire", **Türk Ansiklopedisi,** Cilt XXXI**,** Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 161-163.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2569-2584, ANKARA-TURKEY

AVRUPALILARA GÖRE OSMANLI DÖNEMİNDE ASKERİ MÜZİK GELENEĞİ

Timur VURAL[*]

ÖZET

Orta Asya'da ilk karşımıza çıkan Türk kabilelerinden, Osmanlı'nın son dönemine kadar, Türkler tarihlerini yazmaktan çok, tarih yazacak eylemlerle meşgul olmuşlardır. Bu sebepten dolayı, Askeri müzik geleneğine yönelik bilgilerin büyük bir kısmını Doğu ve Batı kaynaklarından elde edebilmekteyiz.

Bu çalışmada Osmanlı dönemi mehter geleneğine ışık tutacak on bir Avrupalı seyyahın notları incelenmiş ve onların askeri müzik geleneğine yönelik tespitleri sergilenmiştir. Anadolu'nun birçok yerini kat eden seyyahlar dönemin Osmanlı kültürüne dair oldukça geniş ve detaylı bilgiler sunmuşlardır. Birçoğu iyi bir eğitim almış olan gezginlerin, Osmanlı dönemine ait aktarımları, askeri müzik geleneğinin sergilenmesi açısından oldukça dikkate değerdir. Askeri müzik geleneğine yönelik yapılan bu çalışma, alanında bir ilk olmasından ötürü önem taşımaktadır.

Literatür taramasına dayalı betimsel bir araştırma olan bu çalışmanın sonucunda, Osmanlıların her dönem de askeri müziği, yani mehter takımını yaşattıkları, padişahın barışta ve seferde mehter takımını yanında bulundurduğu, çeşitli yarışmalarda, sportif oyunlarda, bayramlarda ve sabahları tüm Osmanlının uyandırılmasından, akşamları yatma vaktinin geldiğinin bildirilmesine kadar mehter geleneğinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Sultanın veya ailesinden birinin vefatı veya ordunun yenilgiye uğraması durumunda tüm ülkede mehter musikisi yasaklanmıştır. Kutsal anlamlar taşıyan mehter çalgıları ölen Osmanlı padişahlarının türbelerinde yüzyıllarca asılı kalmıştır. Mehter musikisi, Osmanlı kimliğinin bir nişanı olmuştur. Hem halkın, hem sarayının vazgeçilmez eğlencesi ve ortak paydası olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Askeri müzik, Mehter, Avrupalı Seyyahlar, Osmanlı'da Müzik, Etnomüzikoloji

THE TRADITION OF MILITARY MUSIC IN THE OTTOMAN PERIOD ACCORDING TO THE EUROPEANS

ABSTRACT

The Turks have been engaged in making history instead of writing history, from Turkish tribes in Central Asia to the last period of the

[*] Öğr. Gör. Dr. N.E. Üniversitesi, Müzik Eğitimi Anabilim Dalı, El-mek: trvural@yahoo.com

Ottomans. For this reason large portion of information for military music tradition are able to obtain Eastern and Western sources.

In this study it has been examined that, eleven European travelers' notes which sheds light on Ottoman mehter (janissary band) tradition and it has been exhibited that their determinations for military music. These travelers, who had been circulating in many parts of Anatolia, were presented quite large and detailed information about the Ottoman culture. These travelers, who have received a good education, are extremely interesting in terms of exhibiting the tradition of military music, in Ottoman period. This study conducted on a tradition of military music and it has big importance the area, because of the first.

As a result of this descriptive research, based on literature searching, it has been identified that, the Ottomans had survived mehter in every era; mehter had taken side of the sultan in peace and war; mehter tradition had used for various competitions, in sport games, bayram (holly festival), had announced awaking time and bed time in evenings all Ottomans. Mehter music was forbidden when the Sultan or one of the members of his family deceased or the army defeated. Mehter instruments have holly values; have been hanged on the shrines of the Ottoman Sultans for centuries. Mehter music had become an ensign of Ottoman identity. At the same time, it had become indispensable entertainment and common point of both the public and the palace.

Key Words: Military Music, Mehter (Janissary Band), European Travelers, Music in Ottoman, Ethnomusicology

Giriş

Orta Asya'da ilk karşımıza çıkan Türk kabilelerinden, Osmanlı'nın son dönemine kadar, Türkler tarihlerini yazmaktan çok, tarih yazacak eylemlerle meşgul olmuşlardır. Bu sebepten ötürü Türkler ile ilgili birçok bilgiye yabancılara ait kaynaklardan ulaşılabilmektedir. Orta Asya Türklerine ait bilgilere ulaşmak için, Çin kaynakları kullanılırken, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonrası için, Arap, Bizans ve Avrupalı kaynaklara başvurulmaktadır.

Türklerin İslamiyet'i kabullerinden itibaren Araplar daha fazla seyahatler düzenleyerek Türkler ve yaşayışları hakkında bilgiler toplamaya başlamışlardır. Avrupa'nın Türkler ile gerçekten ilgilenmesi ise, Osmanlı'nın topraklarını batıya doğru genişletmesiyle başlamıştır. XIV. yüzyılda ilk kez Avrupa topraklarına adım atan Türkler, hızlı ilerleyişlerinin sonucunda XV. yüzyıllardan itibaren seyyahları topraklarına çekmişlerdir. İstanbul'un fethinden sonra ise artık karşılarındaki Türklerin ne denli dikkate alınması gereken bir düşman olduğunu fark eden Avrupalılar, bu tarihten itibaren seyyahlarını sıklıkla, seyahat, elçilik, esir olarak alınma, bitki analizi ve casusluk gibi sebepler ile Türk topraklarına göndermişler ve bu seyyahlar metre metre tüm Türk yurdunu gezmişlerdir.

Bu gezileri esnasında gerek sarayda, gerek farklı illerde sık sık mehter takımlarına rastlayan seyyahlar, bu müziğe ve çalgılarına olan yabancılıklarından ötürü genellikle olumsuz tasvirlerde bulunmuşlardır. Yinede onların gözlemlerine dayalı olan bu anlatıları, mehter geleneğinin ve çalgılarının Osmanlıdaki kullanımının sergilenmesi açısından oldukça kıymetlidir. Bazı seyyahların yaptığı tanımlamalar o kadar detaylıdır ki, mehterin tınısını ve çalgılarını görür gibi olursunuz. Bazıları ise sadece mehterin kullanıldığından bahsederek üstünde durmamışlardır.

Osmanlı dönemine yönelik yapılacak olan tarihi müzikolojik çalışmalarda, önemli bir kaynak olan seyyahlara ait eserler, askeri müzik geleneğinin de betimlenmesinde kıymetli bir yere sahiptir. Lakin bu araştırmalarda, yabancı kaynakların anlatılarının içinde, taraflı bir çarpıtma veya kültürel farklılıklardan kaynaklanan değişik algılamaların olabileceği unutulmamalıdır.

Bu çalışmada ele alınan, seyyahlar ve seyahat tarihleri sırasıyla şöyledir; ***a.****Bertardon De La Broquiere(1432-1433),* ***b.****Giovan Antonio Menavino(1501-1514),* ***c.****Salomon Schweigger(1578-1581),* ***ç.****Jean Thevenot(1656),* ***d.****Claes Ralamb(1657-1658),* ***e.****Jean-Bapstiste Tavernier(1631-1663),* ***f.****Antonie Galland(1672-1673),* ***g.****John Covel(1670-1677),* ***ğ.****Albertus Bobovius(1628-1686),* ***h.****Joseph De Tournefort(1701-1702)* ***ı.****Baron de Tott(1755-1775)'dur.* Tüm gezginler hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, eserlerinde yer alan askeri müzik geleneğine yönelik notları aktarılmış ve yorumlanmıştır.

Seyyahlara Göre Osmanlılarda Askeri Müzik

***a.Bertrandon de la Broquiere*,** Fransa'nın Toulouse yakınında La Broquiere arazisinin sahibi olan bir asilzadedir. 1432 yılında hac seyahati görüntüsünde olan gezisi tamamen diplomatik bir vaziyet alır. Hafya, Kudüs, Suriye ve buradan da Anadolu'ya geçer, Ramazanoğulları, Karamanoğulları ve Osmanoğulları beyliklerini aşar ve Bizans toprağı olan İstanbul'a ulaşır. Burada biraz kaldıktan sonra 23 Ocak 1433 Edirne ve çevresini dolaşır ve yurduna döner.

Yazar Şam'a geldiğinin ertesi günü "*Mekke yönünden gelen 3000 deveden oluştuğu söylenen kervanı görmüştür. Bu kervan, Kuran-ı Kerim getirmekte olduğundan, şehrin ileri gelenleri tarafından karşılanmıştır. Bu Hz. Muhammed töresidir. Bu kafilenin önünde dört çalıcı ile büyük gürültü çıkaran çok sayıda davulcu ve oyuncular yürümekteydi.*"[1] Yazar bu kervandaki Osmanlı padişahı ailesinden bir kadını da tasvir etmektedir. Bu tür hac kervanları Cumhuriyet dönemine kadar hep olmuştur. Resim 1.'de Türkiye Selçukluları'na ait bir hac kervanındaki nevbet takımı görülmektedir.

Broquiere, Suriye, Şam, Halep yörelerindeki seyahatleri esnasında, Türkmenlerin savaşçılıkta çok başarılı olduğunu görmüştür. Onlar hakkında "iyi cins ata binerler, okları ve yayları iyidir, kılıçları güzeldir, bazıların kalkanları vardır, davul kullanırlar"[2] demiştir. Davula yönelik diğer bir betimlemesi ise şöyledir; Karamanoğlu hanedanın sekizinci sultanı olan İbrahim Bey'i Konya'da ata binmiş olarak şehirde ilerlerken görmüştür. *"Büyük bir bölümü atlılardan oluşan elli kişinin arasında yürüyordu. Ülkenin adetlerine göre kuşanmış bir halde kılıcını yanında taşıyor, eyerinin kayışında da bir dümbelek bulunuyordu; günlerden cumaydı ve hükümdar, tatil günü olan bu günde hutbesini okutmaya gidiyordu.*"[3] Burada savaş aletleri ve kuşamı içinde yer alan davul, Türklerin savaş aleti ve savaşçı kişiliğinin bir simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

[1] Bertrandon de la Broquiere, *Deniz Aşırı Seyahati*, Çev: İlhan Arda, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000:143.
[2] Broquiere,2000:162.
[3] Broquiere,2000:188.

Resim 1. Hac Kervanı ve Nevbet Takımı, 1237 tarihli Makamat-ı Hariri, Bibliotheque Nationale, Paris

"*Hünkârın(II. Murad) Rumeli Beylerbeyinin kızına düğün için gönderdiği hediyeleri, paşalardan birinin eşi ve otuz civarında bayan naklediyordu. Önlerinde yürüyen on iki ya da on üç erkek, iki çalgıcı ozan ve bir borazan, bir büyük davul ve on üç çift kadar da genç uşak vardı ve hepsi de bir büyük gürültü ve şamata yaparak yürüyorlardı*."[4] Osmanlı döneminde Padişah ailesi ve üst düzey yöneticilere ait düğün çeyizlerinin taşınması esnasında, sıklıkla mehter takımları görev almıştır. Çalınan nağmeler ile bir nevi düğün ilan edilirken, yollanan çeyizin büyüklüğü padişahın veya paşanın gücünü simgeler niteliktedir.

Türkler daha İstanbul'u fethetmeden önce onlarla tanışan Broquiere, onların savaşçı ruhunu ve savaşma taktiklerini dikkatle incelemiş, halk arasında anlatılan cenk usullerini derlemiş ve günlüğünü, Avrupalıların Türklerle savaşırken dikkat etmeleri gereken taktiklere yönelik bir el kitabı haline çevirmiştir. Örnek olarak; "*Türklerin ordularını hazırlamaları için iki ya da üç gün onlara yeterlidir. Savaşa hazır olduklarında ve Hıristiyanların gelmekte olduklarını ve nerede bulunduklarını öğrendiklerinde, ansızın harekete geçerler ve şöyle yaparlar: Bir Hıristiyan ordugâhındaki birliklerden yüz silahlı adam, on bin Türk'ten daha fazla gürültü çıkardığı için, davul çalarlar ve bu davul oldukça büyük olurdu(kös); davul sesi duyulunca, ilk olarak harekete geçmesi gerekenler yürüyüşe başlarlar, geri kalanlar düzgün sıralar halinde aynı yönde yürümek üzere hazır beklerdi.*"[5]

Broquiere Türklerin savaş taktiklerinden çok etkilenmiştir. "*Türkler kaçarken de çok iyi ok atabiliyorlardı. Ayrıca Türklerden her biri eyerlerinin kayışlarına bağlanmış olarak bir borazan taşıyorlardı ve kendilerini takip edenlerin darmadağın olduklarını görünce bu birliği yöneten kişi veya kişiler borazanı üç kez çalıyorlardı. Herkes kendi borazanını diğerinin peşi sıra çalınca*

[4] Broquiere,2000:251.
[5] Broquiere,2000:267.

borazan sesleri birbirini izleyen feryatlar gibi ortalığa yayılıyor, düşmanlarda bu kargaşalık içinde kolaylıkla tuzağa düşüyorlardı."[6]

Kitabında dikkat edilmesi gereken bir diğer hususu şöyle nakledilmiştir. "*Hıristiyanların atları iri ve hantaldır; Türkler dağınıklığa düşürüldükleri zaman kaçmaya başlarlar ve düşmanın atlarını yaralar, kendilerini kovalayanları vururlardı. Türklerin büyük çoğunluğu eyer kayışında küçük bir davul taşırlardı ve bunu çaldıkları zaman, birbirlerinin davul seslerini duyanlar yabani bir hayvan gibi bir araya toplanırlar. Bir araya gelince ve Hıristiyanları da dağınık bir halde bulunca, herkes kendini nasıl bir son beklediğini bilirdi*." [7] O dönemlerde bu pasajları okuyan Hıristiyan bir komutan, Türklerin tehlikeli savaşçılar olduğunu anlamış olmalıdır. Davulu ve boruları gerilla savaşında yani düzenli ordunun haricinde kullanışları savaş taktiği açısından oldukça etkileyici ve Türklere has bir özelliktir.

Broquiere'in günlüğüne ayrılan kısmı onun Türklere yönelik tanımlamasıyla kapatmak yazarın bakış açısının sergilenmesi açısından yerinde olacaktır. "Ona göre Türkler serbest ve neşelidirler, fırsat buldukça türkü söylerler, onlarla yaşayınca melankolik olunamaz. Onlar, büyük meşakkatlere katlanan, fakat az şey bekleyen insanlardır."[8] Seyyahın bu tespiti aslında Türklere yönelik çok önemli bir betimlemedir. Türklerin hayatlarında türkülerin her an var olduğunu, türküler ile eğlenip coştuklarının göstergesidir.

b.Giovan Antonio Menavino*,* 1501 yılında, seyahat ettiği ticaret gemisi, Adriyatik Denizi'nde korsanlar tarafından ele geçirilip kendiside esir düştükten sonra, Osmanlı sarayına satılan Menavino, Sultan II. Beyazıd'ın maiyetinde kaldığı on yıl boyunca Enderun'da eğitim görmüş, sultanın hizmetinde bulunmuş ve XVI. asır saray hayatına yakinen şahitlik ederek bizim için önemli olan birçok ayrıntıyı kaleme almıştır.

Türkler yas tutukları veya bir savaşı kaybettikleri dönemlerde topraklarında müzik çalınmasına izin vermezler. "*Sultan Beyazıd'ın ikinci oğlu olan Sultan Alemşah'ın ölümünde Beyazıd kötü haberi alınca -Zaten oğlumun öleceğini tahmin etmiştim. Daha başka bir şey diyemeden gözyaşları dökülüverir. Sonrada padişahlık sarığını yere fırlatır. Odasındaki bütün süsler kaldırılır, halılar tersine çevrilir, üç gün için bütün dükkânların kapanmasını ve hiçbir musiki aletinin çalınmaması ilan edilir*."[9] Günümüzde aynı adet devam ettirilmektedir; Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nde terörist saldırılardan dolayı şehidimiz olduğu zaman, askeri bandoların konser vermesi kati suretle yasaklanmıştır.

Menavino'nun saray mehterhanesine yönelik verdiği detaylı bilgiler oldukça kıymetlidir. "*Padişahın borucuları ve diğer çalıcıları yüz elli kişi kadardır. Günde sekiz akçe maaş alırlar. On beşi sarayın yanındaki bir kulede, on beşi de şehrin bir başka köşesinde dururlar. Bunlar gece saat ikide borazan, zurna ve davul çalarlar. Çaldıktan sonra şehre kimse gidemez. Eğer subaşı birinin gittiğini tespit ederse hapse atar. Bir kerede gün doğmadan bir saat önce çalgılar çalınır. Çalgıcıların bir kısmı Pera'da kalır. Diğerleri padişaha refakat etmek üzere savaşa giderler. Davullar(kös) öylesine büyüktür ki bir deve bir davuldan fazlasını taşıyamaz. Her bir davul iki kişi tarafında iki topuzla çalınır. Davul çalınırken bütün her yer titrer gibi olur."* [10] Seyyahın mehter çalıcılarına yönelik verdiği yüz elli sayısı, 1525 senesine ait Osmanlı kaynaklarındaki yüz yetmiş yedi sayısı ile örtüşmektedir.[11]

[6] Broquiere,2000:269.
[7] Broquiere,2000:306.
[8] Broquiere,2000:21.
[9] Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Harun Mutluay, Dergah yayınları, İstanbul, 2011:120.
[10] Menavino,2011:100-101.
[11] Tsma.(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi) D. 9623.

Savaş esnasında mehterin nasıl orduları nizama getirdiğine dair önemli bilgileri yine seyyah şöyle aktarmaktadır. "Beyazıt'ın adamları derhal bayrakları açtılar ve silah başına çağıran boruları çaldırarak birlikleri nizama sokmaya başladırlar. Selim de aynı şeyi yaptı."[12] Bir diğer örnek ise "Selim'in kardeşi Ahmet'le savaşı esnasında iki tarafta bayrakları açarak davul ve boruları kuvvetle çaldırıyorlardı."[13] diye yazar kaleme almıştır.

c.Salomon Schweigger, kitabında, 1577'de Viyana'dan yola çıkarak Edirne üzerinden İstanbul'a yaptığı yolculuğu ve bu kente yaşadığı, Sultan III. Murat dönemine ait dört yıllık anılarını aktarmıştır. Yazar Türklerin 400 yıl önceki yaşamlarına yönelik canlı bir tablo çizer. Kuşkusuz anlattığı bazı olaylarda tarafsız kalmayı başaramaz. Ama Türklerin Hıristiyanları yenmelerinin sebebini araştırmış ve savaş düzenlerine yönelik oldukça isabetli tespitler sergilemiştir.

Schweigger, Belgrad'dan yola çıkışının ikinci günü Kolari köyü yakınlarında 1 Aralık 1577 günü Belgrad Beylerbeyine rastlamıştır. "*Kendisi bu göreve yeni atanmıştı ve İstanbul'dan Belgrad'a 300 kişilik hizmetkâr ve askerleri ile ilerliyordu. Geniş bir alanda durup o kafilenin geçişini izledik. Beylerbeyi, efendime başını eğerek dostça selam verdi. Bir yandan da ordu mızıkacılarına çalgılarını kuvvetle çalmalarını emretti. Bu çok hoş bir müzikti. Fıçıcıların fıçı tahtalarını çakarken çıkardıkları seslere benziyordu."*[14] Paşalara ait kervanlar mehterin müziğiyle oldukça debdebeli ilerliyorlardı. Birçok seyyahın gezileri esnasında rastladıkları kervanlara yönelik oldukça benzer mehter gelenekleri aktarmaları, kurumsal bir yapının kanunlar ile belirlenmiş olduğuna işaret etmektedir.

Türklerin düğün alaylarında mehter takımlarını kullandıklarını Schweigger'e ait çizimlerden öğrenmekteyiz. Yine seyyah mehter ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur. "*Erkekler genelde Türklerin savaş alanlarında kullandıkları çalgıları kullanırlar. Bunlar örneğin pirinç madeninden yapılma bir boru(F), Almanya'da çobanların çaldıkları kavala biçim ve ses bakımından çok benzeyen tahta bir kaval(C), Almanya'daki davulların yarısı boyunda, üzeri kırmızı kumaşla kaplı bir davuldur(D). Türklerin çalgıları arasında pirinç madeninde yapılma, tabak boyunda ve kardinal şapkasına benzeyen iki yuvarlak kapak (G) da vardır ki, bunlar tepelerinde bulunan halkadan parmaklardan birine geçirilerek birbirine vurulur ve böylece ses çıkarmaları sağlanır. Bu ses birçok silahın sürtüşmesinden çıkan sese benzer. Türkler sefere çıktıklarında, düğünlerde, bayram günlerinde ve başka eğlenceler vesilesiyle ya da padişahları müzik dinlemek istediğinde bu çalgıları çalarlar. Bunların dışında ordu da kullandıkları, Almanların yüksek başlıklarının boyunda, dibe doğru sivrileşen iki küçük davulları vardır(E)."*[15] Yazarın aktardığı betimleme oldukça kıymetlidir. Özellikle kendine ait betimlemeyi kitabında resmetmesi 16. yüzyıl mehter takımlarına ışık tutar bir niteliktedir. Resim 2.'de görülen (A) ve (H)'deki telli çalgılar mehterin savaşlarda kullandığı çalgılardan değildir. Lakin mehterin düğünlerde ve çeşitli eğlencelerde neyden tambura kadar farklı çalgıları kadrosuna aldığı bilinmektedir.

[12] Menavino,2011:127.
[13] Menavino,2011:141.
[14] Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk*, Çev: S. Türkis Noyan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004:44.
[15] Schweigger,2004:206-207.

Resim 2. Türk Musikisi Çalgıları[16]

Mehter müziğinin sözlü musiki olarak Osmanlı döneminde icra edildiğine dair yazarın aktarımları oldukça kıymetlidir. "*Türklerin kahramanları, savaşları ve kazandıkları zaferler hakkında pek çok destan ve şarkının bulunduğunu, bunların uyak ve söylem bakımından sanat değeri taşıdığını çok kişiden duydum. Ama ben birden fazla ezgi işittiğimi hatırlamıyorum. Bence sözünü ettiğim çalgıları da savaş müziği olarak hep aynı ezgiyi çalmaktadır. Bu ezgiyi hiçbir çeşitleme yapmaksızın seslendirirler, her alet aynı melodiyi çalar, sadece triole veya fug yerine tempo hızlanır."*[17]

Schweigger'in mehter musikisine karşı oldukça ön yargılı ve uzak olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. "*Doğrusunu söylemek gerekirse bu müzik hiç de hoş ve zarif değildir, tam aksine, gayet sert ve saldırgan bir havası vardır, üstelik Hıristiyan dünyasında dinlemeye alışık olduğumuz gerçek müzik sanatına ters düşen ses uyumsuzluğu da insanı rahatsız eder. Kısacası bu müziğe akıl erdirmek veya çalışında bir beceri saptamak mümkün değildir. Müzik konusunda bilgi sahibi olanlar ve Türklerin müziğini bir kez dinleyenler benim bu sözlerimi tasdik edeceklerdir. Türkleri için makbul olan şey, bu müzik bütün bir alanı inletecek kadar yüksek sesle çalınmasıdır. Müziğin insanları sarsacak kadar etkili olabilmesi için, aynı aletten 4, 5, 6 ya da daha fazlası bir arada çalar ve aletlerden birinin diğerinden daha güçlü olması hiç dikkate alınmadan hepsi karmaşık ve düzensiz bir halde seslendirilir. Çaldıkları parçanın sözlerine göre gerektiğinde aletlerin seslerini kısmaya ya da yükseltmeyi beceremezler. Kısacası Türklerin müziği sevimsiz ve kuralsız bir ses karmaşasından ibarettir.*"[18] Her kültürü kendine has özellikleri ile değerlendirip, onu kendi üslubuyla kabullenmenin gereğinden habersiz olan yazar, oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur. Kendi saraylarında dinlediği çağdaş klasik batı müziği havaları ile doğuya ait çok eski bir üslup olan mehter musikisini mukayese etmesi, tarihi eser bir at arabasıyla modern dünya ait bir otomobili kıyaslamaya benzetilebilir. Birçok seyyah bu XVIII. yy.a kadar bu hatalara düşmüşler, sonraki dönemlerde aşina oldukları bu müziği daha olumlu tablolar ile aktarmışlardır.

[16] Schweigger,2004:208.
[17] Schweigger,2004:209.
[18] Schweigger,2004:207-208.

ç.Jean Thevenot, 2 Aralık 1655'te İstanbul'a varmış ve dokuz ay burada kalmıştır. Anlatıları üç bölüme ayrılmaktadır. İlkinde kente ait betimlemeler yapılırken, ikincisinde Türklere ait örf ve adetler, son bölüm ise tarihi ve idari bilgiler yer almaktadır. Oluşturduğu seyahat notları birçok tarihçi ve seyyahın temel kaynağı durumuna gelmiştir. 30 Ağustos 1656'da İstanbul'dan ayrılmıştır.

Thevenot Türklerin inançlarından bahsederken "*Hz. Salih'in devesinin Şam-Mekke yolunda öldüğünü ve kendisinden keramet isteyen kâfirlere deveyi dirilterek dinine davet ettiğini iletir. Dirilen devenin hala yaşadığına inanıldığından buradan geçen deve kervanları, Hz. Salih'in devesinin çığlığını, develerinin duymaması için davul ve def çaldıklarını ifade eder."*[19] Bu örnekte kervanlarda mehter takımlarının görev aldığına işaret etmektedir.

Sünnet törenleri Türkler için oldukça önem arz etmektedir. "Büyük eğlence tertip ederler; çocuk gereken yaşa gelince bu tören için bir gün belirlenir, o gün çocuk ata bindirilir ve davul ve dümbelek çalınarak şehirde dolaştırılır."[20] Birçok seyyahın İstanbul'da benzer durumlara şahit olması, sünnet çocuklarının müzik eşliğinde gezdirilmesinin yaygın olduğunu göstermektedir.

Thevenot günlüğünün Mısır'da kaleme aldığı kısmında oldukça sık olarak mehterden bahsetmiştir. "*Kahire'de 11 Haziran 1657 padişaha gidecek olan hazine kaleden indirildi. Bu hazine kalabalık bir muhafız birliği eşliğinde, bir sancakbeyi ile İstanbul'a giderdi. Bu alayda sancakların ardından çoğu Mağribîlerden oluşan, kimileri zurna, kimileri davul, kimileri kudüm(nakkare), ellerindeki boruları üfleyen bir kalabalık geliyordu*."[21]

Ramazan ayı başlangıç merasimi 12 Haziran 1657 günü Thevenot'un kalemine şöyle yansımıştır. "*Gece saat bir veya ikide dervişler başlarında şeyhleri ve kalabalık eşliğinde yürümeye başlarlar. Halk şeyhe çok fazla alkış ve tezahürat yapar. Onun ardından develere binmiş, büyük bir gürültü çıkararak davul, kudüm ve her türlü müzik aleti çalan birçok kişi gelir. Sonra da panayır kıyafeti giymiş insanlar vardır.*"[22]

Kahire paşası 30 Haziran 1657 günü azledilmiştir. 26 Temmuz 1657 sabahı hesaplarını teslim edip, emrindeki maiyeti ile şu düzende Kahire'den çıkmıştır. Önce ikili sırada beyler ve adamları, ardından paşanın silahlanmış adamları gelir ki, bunların ilk 30 kadarı sancakları taşır. Sonra kale muhafızları, çavuşlar, subaşı, yeniçeri birlikler ve paşanın kendisi gelir. Paşanın hizmetkârlarının birçoğu boru, davul ve kudüm(nakkare)ve benzer müzik aletleri çalarak ilerliyorlardı.[23] Buradaki tasvir Osmanlı mehter geleneğinin farklı bir yüzünü sergilemektedir. Azledilen Osmanlı paşasının İstanbul'a dönüşünde maiyetindeki mehter takımını da götürürken, ortada üzücü bir durum olmasına rağmen mehter takımının müzik çalması tezat oluşturmaktadır.

"*17 Eylül 1657 günü yaklaşık iki ay sonra, azledilenin Mısır paşasının yerine Şah Gazi Paşa, kentin önüne geldi. Burada paşanın otağı kuruludur. Şehrin ileri gelenlerini paşa huzuruna kabul eder. Paşa orada 12 gün ağırlandıktan sonra şehre girmiştir… Sonrasında yeşil, sarı ve kırmızı sancaklara bölünmüş durumdaki sipahiler geçti. Yeşil sancaklılar Çerkez bölüğüydü 400 kişi kadardır bölüğün sonunda bölük ağası ve mehter takımı geliyordu. Daha sonraki sarı bölük 420 kişi kadardı ve en sonlarından bölük ağası ve mehter takımı geliyordu. En son sırada kırmızı bölük geliyordu, sayıları 500 kadardı, bölük ağasından sonra mehter takımı geliyordu; ama bu takım önceki iki bölükten daha kalabalıktı, bu bölük önceki iki bölükten daha saygındı… Paşanın ardından üzerinde iki siyah tuğ bulunan bir çavuş, silahdar ve çuhadar geliyor, onları çok sayıda*

[19] Jean Thevenot, *Thevenot Seyahatnamesi*, Çev: Ali Berkay, Kitap yayınevi, İstanbul, 2009:82.
[20] Thevenot,2009:84.
[21] Thevenot,2009:191.
[22] Thevenot,2009:192.
[23] Thevenot,2009:194.

davul, zurna, dümbelek, kudüm ve benzer müzik aletleri çalan ve hepsi ata binmiş olan hizmetkârlar izliyordu."[24] Mehter takımları paşaya ait tüm bölüklerde ve kendi maiyetinin de bulunmaktadır. Ayrıca mehter takımında ki müzisyenlerinin sayısının fazlalığı o birliğin saygınlığına işaret etmekteydi.

Yine bir hac kervanı uğurlaması seyyah tarafından şöyle aktarılmıştır: "*Padişahın her yıl Mekke'ye gönderdiği armağanların hepsine, Muhammed'in hırkası adı verilirdi. Bu armağanlar Kahire kalesinde işlenirdi… 21 Temmuz 1657 günü bu kervanın geçit resminde tüm devlet görevlileri ve halk yer alıyordu. Sancaklarıyla birçok tören alayı, davullar ve kudümleriyle dervişler onlara eşlik ediyorlardı. Armağan olarak gönderilen parçalara el sürebilmek için herkes birbirini parçalıyordu.*"[25] Kutsal armağanların ululanmasının, mehterin o gümbürtülü nağmeleri ile yapılması, aslında mehter müziğinin İslam dini ile ne derece örtüştüğünün göstergesidir. Müziği haram gören çevreler bile hiçbir dönem bu sultanlara has müziğe dil çıkartamamışlardır.

Nil'e bağlı Haliç'te, suyun yükselmesi sonucu yapılan açılış töreni ve eğlenceleri de oldukça dikkat çekicidir. 15 Ağustos 1657 günü Haliç'in açılışını izlemek için Bulak'a giden Thevenot tüm kayıkların sıraya sokulmuş olduğunu görmüştür. "*Paşa tören alanına geldiğinde kendisi için hazırlanmış olan kayığına binmiş ve yanındaki beylerin kayıklarıyla beraber Kahire yolunu tutmuştur. Paşanın kayığı etrafındaki üç kayıktan ve rengârenk yelkenlerinden ayırt edilebilmekteydi. İçinde birçok davul, zurna, kudüm ve benzer müzik aletlerinin çalındığı bir kayık geliyordu. Diğer kayıkların peşinde içleri çalgıcılarla dolu benzer kayıklar vardı. Paşayı karşılamak için atılan top sesleri, kayıklardan gelen müzik sesleri halkın alkışları birbirine karışıyordu.*"[26] Kayıklarda mehter takımlarının şenlik, düğün vb. etkinliklerde müzik icra etmeleri İstanbul'da sıklıkla görülen bir durumdur. Buna örnek olarak Sultan Ahmet'in düğününe ait bir minyatür olan Resim 3.'de sol varakta alt kısımda iki kayık dolusu mehter müzisyenleri görülmektedir.

Resim 3. Haliçte yapılan Sultan Ahmet'in düğünü.[27]

"*7 Eylül 1657 günü Girce Beyi'nin Kahire'ye girişi esnasında alayın en sonunda davul, kudüm ve zurna çalan on kişi geliyordu. Bunun dışında 60 tan fazla devenin sırtında kudüm (köş)*

[24] Thevenot,2009:213-214.
[25] Thevenot,2009:196.
[26] Thevenot,2009:218.
[27] Vehbi Surname, *Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, Çev: Mertol Tulum, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008:250-251.

çalanlar vardı. Bu develer alayın çeşitli yerlerine dağıldıkları için büyük gürültü çıkıyordu." [28] Bu şekilde develere bindirilmiş mehter takımı askeri müzik geleneğinin seyyar olarak icra edilebilmesini sağlamaktaydı. Müziğin seyyar hatta hareket halindeyken icra edilebiliyor olması onun yaygın olmasına da vesile olmuştur. Develerin alayın farklı taraflarına dağıtılmasıyla yürüyüş esnasında çok büyük bir topluluğa hem komutların doğru iletilmesi hem de askerin düzenli ilerlemesi sağlanmıştır.

d.Claes Ralamb, 1657-1658 yılları arasında İsveç Kralı X. Gustav tarafından Osmanlı Sultanı IV. Mehmed'e elçi olarak gönderilmiştir. Oldukça detaylı ve eğlenceli anlatımı olan Ralamb, Osmanlı'da İstanbul'un ve Türk halkının genel durumunu oldukça kıymetli bir biçimde betimlemiştir.

Sultan İbrahim'in içinde bulunduğu psikolojik durum, Ralamb'ın kalemine şöyle yansımıştır. "*Padişah kadınlarıyla çok büyük sefahat ve aşırılıklara düşmüştü. Zurnalar, davullar ve her türlü gürültülü çalgı refakatinde, cariyeleriyle birlikte İstanbul sokaklarında güpegündüz tahteravanla dolaşıyordu, sadrazama da, bu çılgınca gezileri sırasında hiçbir arabanın karşısına çıkmamasını tembihliyordu. Sadrazam bu nedenle türlü yasal düzenlemeler yapmışsa da padişah bir gün dolaşırken karşısına odun yüklü bir at arabası çıkıyor ve o kadar kızıyor ki, yanına çağırdığı sadrazamı oracıkta kendi eliyle bıçaklıyor, sonra herkesin görmesi için cesedini olduğu yere çıplak olarak bıraktırdı*."[29] Seyyahın verdiği bu örneği, mehterin usulsüz kullanılmasına bir örnek olarak zikretmek uygun olacaktır.

Padişaha bağlı iki takıma bölünmüş olan 200 çalgıcı bulunur. Bunların bir kısmı seferde çalar, ötekileri her türlü çalgıyı çalarlar; bunlardan başka aşağı yukarı seksen kişi olan ve padişahın keyfine tabi olan mehteran denen şarkıcılar bulunur. Onların görevi başka eğlence bilemeyen padişah ve kadınlarının önünde gece gündüz çalgı çalmaktır."[30] "1660 tarihli bir bütçe defterinde 102 kişilik mevcutlu "*Mehterhane-i Alem-i Hassa*" ya ait kayıtlar mevcuttur."[31] Bu kayıt yazarın aktardığı savaşlarda kullanılan mehter kadrosunu doğrular niteliktedir.

e.Jean-Baptiste Tavernier, 1605'te Paris'te doğmuştur. Aslen çok ünlü bir tüccar olan Tavernier, ilk seyahatini henüz 20 yaşındayken Avrupa ülkelerinin birçoğunu gezerek gerçekleştirmiştir. Tavernier 1631 ile 1663 arasında Orta Doğuya altı seyahat yapmıştır. Anadolu topraklarının büyük bir kısmını gezen seyyah 1689 da ölmüştür.

Seyyah 1657 yılında Tebriz seyahati ile ilgili olarak şunları aktarmıştır. *"Meydanda her akşam güneşin batmasından sonra ve her sabah güneşin doğuşunun ardından yarım saat süren, korkunç bir borazan ve davul konseri verilmekle görevli insanlar vardır. Bunlar meydanın köşesindeki biraz yüksekçe balkona sıralanıyorlar ve bu uygulamaya İran'ın bütün kentlerinde rastlanıyordu.*[32] Tebriz defalarca Türk devletlerinin egemenlikleri altında kalmıştır ve günümüzde bile halkının büyük kısmı Azerice konuşmaktadır. Günde iki vakit mehterin çalması(nevbet vurulması) Selçuklu geleneğine göre bağlı bir hükümdarın göstergesidir. Hükümdarın mehterinin günde beş vakte kadar konser vermesine sıklıkla rastlanmaktadır.

f.Albertus Bobovius, 1610'da Polonya'da Galiçya'nın Lvov kentinde doğdu. Kırım Tatarları tarafından 1628 yılında esir edilip İstanbul'a getirilmiş ve saraya girmiştir. Burada Türk musikisini ve santur çalmayı öğrenmiştir. 1650'lerde Avrupa notalama usulüyle kayda geçirilmiş Türk klasik musikisi eserlerinin ve halk ezgilerinin en eski versiyonlarını içeren bir müzik

[28] Thevenot,2009:222.
[29] Claes Ralamb, *İstanbul'a Bir Yolculuk*, Çev: Ayda Arel, Kitap Yayınevi, İstanbul,2008:60.
[30] Ralamb,2008:84.
[31] Sedat Çetintaş, "Üçlü Bütüne Hasret", *Musiki Mecmuası*, Sayı: 42, İstanbul, 1951:20.
[32] Jean-Baptiste Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, Çev: Teoman Tunçoğlu, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006:93.

antolojisi hazırlamıştır. 1657'de saraydan ayrılarak Mısır paşasının yanına gitmiş ve oradan da azat edilerek İstanbul'a dönmüş ve yine burada ölmüştür.

Sefer talimlerinde ve sportif oyunlarda mehterin kullanımı başlı başına bir araştırma konusudur. Padişahın av seferlerinden, güreş müsabakalarına, padişahın izlediği polo oyunlarına kadar mehter takımları görev almıştır. Günümüzde ki yağlı güreş müsabakalarında davul ve zurna birlikteliği mehter anlayışına dayanmaktadır. "*Saraydaki sefer taliminde, padişahın otağına serilecek olan biri 370okka (474kg.) diğeri ise 380 okka (487kg) olan iki İran halısını taşıyan yiğit bu halıları 160 adım boyunca omzunda taşımaya girişir. Bu padişahın da izlediği ve yiğitlerin kendilerini kanıtlamaya çalıştıklar bir gövde gösterisidir. Bu girişimi başarılı olan yiğit 500 ekülük bir ödülle ödüllendirilebilir. Bu iç oğlanlar halıları taşırlarken diğerleri odalarından çıkarlar ve mehter takımı davul, zurna ve nefirlerle taşıyıcıyı cesaretlendirmek için konser verirken -Allah Allah kuvvet vire- diye haykırarak onları alkışlarlar."* [33] Sözlü mehter musikisinin icracıları çevgen çalan hanendelerdir. Özcan'a göre çevgenler yalnızca icra esnasında mehtere dâhil olmaktaydılar. Bunun dışında vezir içoğlanı başçavuşu ve çavuşlarının hizmetinde bulunmaktaydılar. [34]

Bobovius'a Göre Savaş Musikisi Çalgıları

"Bu kısımda usta bir Osmanlı musikişinası ve Avrupa tarzında müzik eğitimi olan seyyahın mehter çalgılarına yönelik kıymetli betimlemeleri bulunmaktadır. "*Akşamüstü odaya savaş ve sefer musikisi(mehterhane) hocaları gelir; onlar da derslerini verirler; çalgıları çeşitli trompet, fifre, davul ve zil türlerinde oluşur ve sadece olağanüstü ve rahatsız edici bir ses çıkarmaya yarar. Bu çalgılara onların dilinde zurna, boru, ahenk ve ölçüleri vurmaya yarayan davul, ölçüye göre birbirine vurulan birçok bakır tabaktan oluşan nakkare, kudümbelek veya dümbelek(bunlar kudüm olmalıdır) ve zil denir; padişah halkın arasına çıktığında at üstünde taşınan tunç davulların (kös) çalınması öğretilir."*[35] Bu kadar sene sarayda hem çevirmen hem de musikişinas olarak görev alan yazarın mehter müziğine yönelik rahatsız edici tabirini kullanması, o dönem mehter müziğinin günümüz Türk Sanat Müziğinden tamamen farklı bir üslup olduğunun göstergesidir.

Bobovius'a Göre Davullar ve Borular

"Bu mehter mızıkacılarından bazıları saray dışındaki dairelerde ikamet eder ve gün doğmadan bir saat önce nevbet çalarak padişahı musikilerinin gürültüsüyle selamlamak ve güneş battıktan bir buçuk saat sonra da padişaha iyi geceler dilemek üzere saraya getirilirler; ayrıca ramazan ayını haber vermekte de kullanılırlar. Padişah gösterişli bir atlı alayla dışarı çıktığında ona eşlik eder ve bayramda yabancı elçilere musikileriyle ziyafet çekerler. Tıpkı savaş meydanından geçen yabancıları boru ve davulla selamlayanlar gibi padişahın halk huzurunda bir kaftanla ödüllendirdiği kişileri selamlamaya da giderler; kaftan armağan edilmesinin nedeni ya terfi, ya da padişahı onlara ihsan vermeye zorlayan başka nedenlerdir; (mızıkacıların) amacı küçük bir armağan ile birkaç akçe koparmaktır."[36] Mehter icracılarının önemli gelirlerinden birisi de terfi eden devlet erkanına, nişanlarını ve hizmetkarlarını götürüp, kapısının önünde çaldıkları musikiden sonra aldıkları hediyeler ve akçelerdir.

"Bazısı (nevbethaneler)da İstanbul'un bazı kulelerinde güneş battıktan iki saat sonra yat borusunu çalar; artık subaşının saati gelmiştir… (Mızıkacılar) güneş doğmadan iki saat önce de kalk borusu çalarlar. Bazları da özellikle bayram arifesinde içoğlanlar halıları taşırken, paşa unvanıyla taltif edilen eski bir içoğlanı saraydan çıkarken veya padişah kayıkla gezintiye çıktığında

[33] Albertus Bobovius, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam,* Çev: Ali Berktay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009:63.
[34] Nuri Özcan, "*Mehter*", İA., Cilt: 28, Ankara 2003:547.
[35] Bobovius,2009:79.
[36] Bobovius,2009:80.

sarayda işlerini sürdürür."[37] Mehterhane-i Nevbet-i İstanbul ve Mehterhane-i Nevbet-i Galata isimli saraya bağlı üç ve dört kişilik nevbethanelerin varlığı tarihi kayıtlar ile sabittir. Bu nevbethaneler kendilerine has olan kulelerinden yazarında belirttiği gibi hem sabah gün doğmadan, hem de akşam günbatımında konserler verilerdi.

Zaman zaman bir eğlence aracı olan mehterler, sultanın en vefakar eğlence aracı olarak sürekli yanındadırlar. "Padişah kayığının tayfası görevini üstlenen bostancılar kürek çekerken, iki içoğlanı ellerinde zurna ve nakkare padişahı eğlendirir."[38]

Saraydan bir içoğlanı beylerbeyi unvanıyla çıktığında, adet olduğu üzere bu kişi içleri akçelerle ve fındık altınlarıyla dolu iki gümüş çanağı hadımağalarına verir, arz odasının iki farklı revağından bu çanakları içoğlanlarına gösterirler, mehteran bölüğü davullara vurup, zurna ve nefirleri çalarken büyük ve küçük odadaki içoğlanları avluya çıkarlar ve hadımağaları ellerindeki çanakları ve parayı revaktan dışarı atarlar. İşte o zaman harika bir seyir başlar.[39] Saray halkının da nadide eğlence kaynağı mehter musikisi olmuştur.

g.John Covel, İngiltere Kralı II. Charles'ın sefaret papazı unvanıyla 1670'te geldiği Osmanlı topraklarında yedi yıl süreyle kalan Dr. Covel'in asıl görevi, Ortodoks kilisesini incelemektir. Ayrıca İngiliz Konsolosu Sir John Finch ile kapitülasyon görüşmeleri için IV. Mehmet'in sarayında bulunmuştur.

Covel günlüğünde Türk toplumunda sosyal hayat, adetler ve alışkanlıklardan, coğrafi harita çıkaracak kadar ayrıntılı arazi ölçümlerinden, ticaret, sarayın yönetim yapısı, protokol, merasim ve eğlencelerden bütün detaylarıyla bahsetmiştir. Covel'in birçok merakının yanında müziğe olan ilgisi dikkate değerdir. İstanbul'daki sözlü şarkıların çok güzel olduklarından lakin İngiliz zevkine uygun olmadıklarını aktarmıştır.

25 Mayıs 1675 Genç Şehzade Mustafa'nın sünnet töreni onuruna yapılan geçit töreninde bulunan Covel, "*Önemli adamın oğlu sünnet edileceği zaman kesimden iki gün evvel kıyafetleri giydirilir ve fakir sünnet çocukları ile beraber at üstünde şehirde dolaşırlardı. Önlerinde Türk müziği çalgıcıları olan büyük kalabalık şarkı söyleyerek, dans ederek ve bağrışarak ilerlerdi*[40]*... Düğün günü şehzade babasının çadırına doğru gitti ve bir öpücükle karşılanarak yanına oturdu. Sonra birlikte müzik dinledirler, on kaval(zurna), altı davul, dört trampet*(Bülent Aksoy çevirisinde nefir olarak zikredilmektedir.[41]), *iki metal davul(nakkare) ve dört tambur*(Bülent Aksoy çevirisine göre kös olmalıdır), *dibi deri kaplı sive gibi bütün çalgılar develere yüklendi*."[42]

Covel dikkatini çeken mehterhane müziği ve çalgılarına yönelik detaylı açıklamalarda da bulunmuştur. "*Padişahın katılımıyla toplu olarak camide yapılan ibadetten sonra kapıağası ve kapıcıbaşının çalgıcıları çalmaya başlamıştır. Padişahın, vezirin, kaymakamın çalgıları aynıdır. Öncelikle hiçbir zaman tam bir melodinin çalınmadığı, sadece arada bir araya girerek yüksek tonda sesler çıkartan trampetler(nakkare)vardır. Sonra bizim obuamıza benzer kaval(zurna) ve onları çalan kavalcılar(zurnacılar) vardır; bunlar hiç ara vermeden çalarlar. Üçüncü olarak bizimkiler gibi ipli ve maden kaplı olmayan büyük davulları; onlar davulun iki tarafına da vururlar, sağ elindeki büyük sopayla(tokmak) uzun ve temel notalara ve sol eldeki küçük sopayla(değnek) da kısa geçici notalara; bunlar sık sık ara verirler. Dördüncü olarak birbirinden ayrı sesler çıkaran, çiftler halinde tencere veya tabak(ikisi de vardır) davullar olup aynı şekilde*

[37] Bobovius,2009:80.
[38] Bobovius,2009:81.
[39] Bobovius,2009:92.
[40] John Covel, *Bir Papazın Osmanlı Günlüğü*, Çev: Nurten Özmelek, Dergah Yay., İstanbul, 2009:122.
[41] Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlıda Musiki*, Pan Yayıncılık, İstanbul,1994:166.
[42] Covel,2009:126.

birbirlerine dayalı dururlar. Beşinci olarak ellerinde gevşekçe tutarak birbirlerine vurdukları bir ayak(1 feet 30,48cm) *uzunlukta iki pirinç tabak*(zil) *vardır*.[43] Burada zili tabak olarak tanımlaması o dönem İngiltere'sinde ve Avrupa'da orkestralarda zilin yer almadığını göstermektedir.

Papaz Covel bu müziğin ruhani bir yönü olduğunu şöyle aktarmaktadır; *Bu eski müzikten kutsal kitapta bahsedildiğine inanabilirim. Anlattığım müzik başladığında 200 itfaiyeci padişahın ahırlarının olduğu taraftan(hemen yakından) omuzlarında meşalelerle, padişahın şerefine, iç karartıcı tonda bir şarkı söyleyerek gelirler, az evvel bahsettiği müziğin gürültüsü, meşaleler ve aşağı yukarı dolaşan tulumcular bir araya gelince, yeryüzünde cehennemin mükemmel bir temsilini görüyor gibi oldum; oysa Türkler için bu semavi bir gösteriydi.* [44] Ayrıca mehter musikisinin sözlü bir musiki olduğu ve sözlerle birleşen nağmelerin töreni görkemli bir hale getirmiş olması önemli bir ayrıntıdır. Türkler, sözlü mehter musikisini Selçuklular'dan itibaren "*gınau'l-guzat*"(gazi şarkıları) veya "*receziyyat*"(kahramanlık türküleri) adlarıyla kullandıkları bilinmektedir.[45]

Covel'da Türklerin düğün merasimlerinde mehteri kullandıklarını aktarmaktadır. "19 Haziran günü padişahın kızına verdiği çeyiz saraydan damadın evine taşınmıştır. Bu çeyiz taşıyan kafilenin ardında develerin üstünde çalgıcılar-kaval(zurna), trampet(nakkare)vs vardır."[46]

ğ.Antoine Galland, Fransa'da 1646'da Picardie'nin Rollo isimli küçük kasabasında doğmuştur. Oryantalist(Doğu araştırmacısı) ve arkeolog olan Galland "*Bin Bir Gece Masalları*" isimli eserin çevirisi ile Avrupa'nın en ünlü çevirmeni olmuştur. 1670 de Fransa'nın İstanbul elçiliğinden görevlendirilen Galland, 1673'de Suriye ve diğer bazı şehirlerde bulunmuştur. Gün gün neşrettiği eseri oldukça detaylı ve aydınlatıcı özelliği ile birçok seyyahın eserlerinden farklı bir konumdadır.

Padişahın saraydan her dışarı çıkışında mehter takımı nağmeleri şehirde yankılanırdı. Galland'ın verdiği örnek şöyledir; "Padişahın camiye gelmek için sarayda ata bindiğinde, haber vermek için davullar ve nefirler çalındı."[47] Türk hükümdarlarının atlarına bindiklerinde askeri müzik topluluklarının nağmelerinin duyulması geleneği çok eski bir Türk töresidir.

4 Mayıs 1672 günü Karargâha gitmek üzere ordu Edirne'den yola çıkmıştır. Yüzlerce yeniçeri ile başlayan ordu birçok silahlı askerden ibaretti ve bunlarla beraber nefir, dümbelek, davul ve darbuka çalanlar geliyordu… Atlı birliklerin ardından gelen konser veren mehter takımı da mevcuttur.[48]

Yazar 7 Mayıs günü gördüğü geçit törenin içindeki mehter takımlarını şöyle kaleme almıştır; "*Nihayet bütün takımların ardından beş veya altı nefirden, üç dümbelekten(kös), sekiz davul, darbuka ve zilden mürekkep bir konserle son buluyordu ki, bu cengaverane ve neşeli ahenk henüz bu kadar güzel tanzim edilmiş bir şey duymamış olduğum bu memlekette beklemediğim bir mahiyet taşıyordu*." [49] Galland bu tören esnasında heybetli Osmanlı ordusu ile bütünleşen mehter müziğine, hayranlığını dile getirmiştir. Zilleri tanımış olması XVII. Yüzyıl sonlarında Avrupa'nın artık bu çalgıya aşina olduğunu işaret etmektedir. 1683 yılında Viyana kuşatması esnasında çalınan mehter müzikleri ile içleri titreyen Avrupalılar, yenilgimizle sonuçlanan bu savaşta sayısı yüzler ile ifade edilen mehter çalgısını ve icracısını esir almışlardır. Sonrasında Avrupalıların bu çalıcıları

[43] Covel,2009:133.
[44] Covel,2009:133.
[45] Recep Uslu, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayını, Konya, 2010:95.
[46] Covel,2009:152.
[47] Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Anıları*, Çev: Nahid Sırrı Örik, TTK. Yay. Ankara,1998:96.
[48] Galland,1998:110.
[49] Galland,1998:122.

saraylarında şahsi müzik heyeti olarak kullandıklarını ve çok hoşlarına giden bu tarzın klasik batı müziğinde 18. yüzyıla damgasını vuran Allaturca(Türk gibi) akımını ortaya çıktığı bilinmektedir.[50]

Yazarın burada yaptığı geçit töreninde birden fazla mehter takımı yer almaktadır. Geçen bir sürü asker ve saray görevlisinden sonra, "*Bütün bu şeyler gürültülü ve akisler yapan sesi harbi tamamen canlandırıp yaşatan on beş davul, bir o kadar nefir ve bir o kadar dümbelekle son bulmaktaydı. Fakat her şeyi titreten ve raşelere(titremelere) gark eden cihet, hayatımda gördüklerimin en irileri olan dört darbukanın(kös) gürleyişi idi."*[51]

Türkler saraylarında orduları bir savaşı kazandığında kösleri ve diğer çalgılarını çalarak zaferlerini ilan ederlerdi. "12 Eylül 1702 günü Akşama doğru saraydan yükselen kös sesleri ve bunlardan sonra atılan toplar pek mühim olan Kamaniça kalesinin ele geçirilmiş olduğu haberini teyit etti."[52]

İstanbul'a gelen büyük elçilerin karaya ilk ayak bastıkları mevkide askeri birlikleri karşılanması Osmanlı âdetidir. Galland, büyük elçi Marquis de Nointel karaya çıktıktan sonra Fındıklı denen yerde piyade ve süvarilerce karşılandığını bildirir. "İhtişamlı kıyafetleri olan iki borazancı, alayı hareket ettiriyordu… Bu iki borazancı büyük elçiyi karşılamaya gelmiş bütün Türklerin önünde yürüyorlardı."[53]

h.Joseph de Tournefort, bitki toplamak için resmi bir görev ile doğu topraklarına gitmiştir. Bitki bilimci Tournefort, Ege adalarından sonra ve Anadolu kıyısına çıkmadan önce, geleneksel İstanbul ziyaretini yapmıştır. Kitabının yirmi iki bölümünden beşi bu ziyarete ayırırken, bu beş bölümden de ikisi Türklerin dinleri ve yönetimlerine yer verilmiştir. 1700 yılının Ağustos-Aralık ayları arası Ege adalarını gezen seyyah, Nisan 1701'de İstanbul, sonrasında Anadolu'nun birçok yerini gezen seyyah 1702 de memleketi Marsilya' ya döner.

Tournefort, doğuda seyahatler sırasında hırsızlardan korunabilmek için kervanlara sığınmıştır. Bu kervanlar tüm Osmanlı topraklarının ticaretinin ve seyahatlerinin tek alternatifidir. "*3 Haziranda Trabzon'a bir günlük mesafedeyken Erzurum paşasının (Köprülü Numan Paşa) kervanına ulaşmıştır. Böyle bir paşanın kervanında 300 kişilik maiyeti ve 300 kişilik tüccar ve yolcu oldukça güven ve düzen içinde hareket etmekteydi. Erzurum paşasının yanında hizmetkârlarının yanında sazendesi sürekli seyahat etmektedir. Tournefort, paşanın dinlediği müziğin, hep aynı havanın tekrarlanması sonucu sıkıcı ve sanki çalıcılar yalnızca tek bir şarkı çalıyorlarmış gibi tek düze diye niteler… Kervanın seyahati sırasındaki mehter takımının görevi şöyledir; ilk çaldığı müzik ile kervanın bir saat sonra yola koyulacağına işaret eder, bunun amacı herkesi uyandırmaktır. İkincisi yarım saat sonra duyuluyordu ve yürüyüşün başlama işaretini veriyordu. Üçüncüsü, hep kervanın ardında, dört yüz ya da beş yüz adım geride bulunan paşanın yola çıkmasıyla başlıyordu. Müzisyenlerin isteklerine göre yol boyunca müzik birçok kez başlıyor ve bitiyordu. Müzisyenler kimi zaman konak yerinde gelince konserlerini tekrarlıyorlardı."* [54]

Bursa seyahati sırasında Osmanlının atası olan Orhan Gazi'nin davulunu gören Tournefort, *"Normal bir davuldan üç kat büyük olan davulun caminin giriş holünde sergilendiğini aktarmıştır. Bu davula tahta tokmakla ya da davulun tınlamasını sağlayan başka bir nesneyle*

[50] Jonathan Bellman, *The Exotic in Western Music,* (Makale Yazarı: Mary Hunter, *The alla turca Style in the Late Eighteenth Century:Race and Gender in the Symphony and the Seraglio*) Northeastern University Pres, 1998, USA:43-44.
[51] Galland,2008:128-129.
[52] Galland,1988:182.
[53] Galland,1988:224.
[54] Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, Çev: Ali Berktay, Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008:124.

vurulduğunda çok büyük bir gürültü çıkıyor insanlar buna şaşıyor. Davulun ağırlığı 50 kiloyu aşıyor, davula takılmış ziller ve bakır aletler, davula vurulduğunda çok güçlü bir ses çıkartıyor."[55]

ı.Baron De Tott, Fransa'nın kuzeyinde bir köy olan Chamigny'de bir Macar soylusunun torunu olarak doğdu. Gençliğinde babasının görev yaptığı alaya katıldı ve 1754 yılında teğmen oldu. 1755 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na elçi olarak atanan amcası Charles Gravier'in sekreteri olarak İstanbul'a gitti. Başlıca görevi Türkçeyi öğrenmek, Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu incelemek ve Kırım Hanlığı hakkında bilgi toplamaktı. Baron'un İstanbul'a geldiğinde 1755'de Osmanlı tahtında Sultan III. Osman vardır. 1775 senesine kadar Türk topraklarında bulunmuştur.

Tott'un Türklerin musikisine karşı yaptığı tasvir onun ne kadar bu tür bir müziğe yabancı olduğunun göstergesidir. "*Türklerin sık sık başvurduğu en yaygın eğlence türü musikidir. Savaş musikisi olarak çalınan şey muazzam davullara vurulan tokmaklar, canlı ve berrak sesli nakkareler, bunların yanında duyulan cırlak sesli klarnetler(zurna) ve trompetlerdir. Ortaya çıkan ise bütün tonların zorlandığı dehşetli bir havadır."*[56]

Sonuç

Bu araştırmanın çerçevesinde incelenen kaynak eserlerdeki veriler, kronolojik bir sıra güdülerek sıralanmıştır. Avrupalıların en çok ilgilerini çeken nokta mehter musikisinin çok yüksek bir tınıya sahip olmasıdır. Seyyahlar birleştikleri noktalardan biri mehter köslerinin çalmaya başladıklarında yerin ve göğün titrediğidir. Seyyahların büyük bir kısmı mehter musikisini iç gıcıklayıcı ve rasgele bir müzik olarak tanımlamaları, onların bu kültüre yabancılıklarında kaynaklanmaktadır. Seyyahlar sıklıkla mehter musikisinin sözlü olarak kullanıldığını ve bu şekilde çok daha etkileyici bir tona büründüğünü aktarmışlardır.

Seyyahlar mehter çalgılarının davul, nakkare, zurna, nefir, zil ve zaman zaman kösten oluştuğunu belirtmiştir. En yabancı oldukları iki çalgı ise zil ve kös'tür. Eserlerdeki aktarımlar bu iki enstrümanın Türkler üzerinden Avrupa'ya geçtiğinin göstergesi niteliğindedir.

İncelenen eserlerde ortaya çıkarılan veriler sonucunda, Türklerin mehter musikisini savaşlarında, sefer talimlerinde, spor müsabakalarında, deniz veya haliçlerde yaptıkları kutlamalarında, padişahın saraydan her çıkışında, kervanlarında, elçilerin ziyaretlerinde, zafer kazandıklarında, nevbet konseri olarak her sabah gün doğmadan ve her akşam hava karadıktan sonra, sünnet öncesi gezintilerinde, terfi eden paşa ve beylerin saraydan çıkışlarında, bayram eğlencelerinde, padişaha veya paşalara ait çeyizlerin götürülmesinde, hac ve şehirlerarası diğer kervanlarında kervanın hareket için hazırlanması, durdurulması ve yol boyuca eğlendirilmesi için kullandıkları tespit edilmiştir.

Üst düzey birinin vefatı veya yenilgi durumunda tüm şehirde mehter musikisi de yasaklanmıştır. Kutsal anlamlar taşıyan mehter çalgıları ölen Osmanlı padişahlarının türbelerinde yüzyıllarca asılı kalmıştır. Mehter musikisi, Osmanlı kimliğinin bir nişanı olmuştur. Hem halkın, hem sarayının vazgeçilmez eğlencesi ve ortak paydasıdır.

[55] Tournefort,2008:235-236.
[56] Baron de Tott, *Türkler*, Çev:Reşat Uzmen, Elips Kitap, Ankara, 2004:55.

KAYNAKÇA

Tsma.(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi) D. 9623.

AKSOY, Bülent, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlıda Musiki*, Pan Yayıncılık, İstanbul,1994.

BELLMAN, Jonathan, *The Exotic in Western Music,* (Makale Yazarı: Mary Hunter, *The alla turca Style in the Late Eighteenth Century:Race and Gender in the Symphony and the Seraglio*) Northeastern University Pres, 1998, USA.

BOBOVIUS, Albertus, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam,* Çev: Ali Berktay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009.

BROQUIERE, Bertrandon de la, *Deniz Aşırı Seyahati*, Çev: İlhan Arda, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000.

COVEL, John, *Bir Papazın Osmanlı Günlüğü*, Çev: Nurten Özmelek, Dergah Yay., 2009, İstanbul.

ÇETİNTAŞ, Sedat, "Üçlü Bütüne Hasret", *Musiki Mecmuası*, Sayı: 42, İstanbul, 1951.

GALLAND, Antoine, *İstanbul'a Ait Günlük Anıları*, Çev: Nahid Sırrı Örik, TTK. Yay. Ankara, 1998.

MENAVINO, Giovan Antonio, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Harun Mutluay, Dergah yayınları, İstanbul, 2011.

ÖZCAN, Nuri, "*Mehter*", İA., Cilt: 28, Ankara 2003.

THEVENOT, Jean, Thevenot Seyahatnamesi, Çev: Ali Berkay, Kitap yayınevi, İstanbul, 2009.

RALAMB, Claes, *İstanbul'a Bir Yolculuk*, Çev: Ayda Arel, Kitap Yayınevi, İstanbul,2008

SCHWEIGGER, Salomon*, Sultanlar Kentine Yolculuk*, Çev: S. Türkis Noyan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004.

TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Tavernier Seyahatnamesi*, Çev: Teoman Tunçoğlu, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.

TOURNEFORT, Joseph de, *Tournefort Seyahatnamesi*, Çev: Ali Berktay, Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008.

TOTT, Baron de, *Türkler*, Çev: Reşat Uzmen, Elips Kitap, Ankara, 2004.

USLU, Recep, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, Konya İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayını, Konya, 2010.

VEHBİ Surname, *Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, Çev: Mertol Tulum, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2585-2598, ANKARA-TURKEY

27 MAYIS DARBESİ SONRASI CELAL BAYAR VE ESKİ DEMOKRAT PARTİLİLERİN TÜRK SİYASİ HAYATINA ETKİLERİ

Nedim YALANSIZ[*]

ÖZET

27 Mayıs darbesi Demokrat Parti iktidarına karşı yapıldı. Çok partili hayatın diğer aktörleri olan Cumhuriyet Halk Partisi ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi siyasi faaliyetlerine devam ederken, Demokrat Parti bu haktan mahrum edildi. Darbe sonrası içlerinde Başbakan, bakanlar, milletvekilleri, il ve ilçe yöneticileri olmak üzere yaklaşık 500 Demokrat Parti üyesi tutuklandı. Yüksek Adalet Divanı adında bir yüksek mahkeme oluşturuldu. Bu mahkeme bir yıl süren yargılama süreci sonrasında Demokrat Parti üyelerine ölüm cezası ve müebbet hapis de dahil çeşitli cezalar verdi. Ölüm cezasına ve müebbet hapse çarptırılmış eski DP'li Cumhurbaşkanı, bakan, milletvekili ve yönetici, eski Demokrat Parti tabanının zorlaması, memleketin normalleşme ihtiyacı ve aflarından siyasi rant bekleyen yeni ve eski partilerin çabaları sonucu birkaç yıl sonra ağır cezalarından affedildiler. Bazıları da sağlık sorunları nedeniyle daha önce salıverilmişti. Özgürlüklerine kavuştuktan sonra da bu defa kendileri siyasi haklarını, iade-i itibarlarını elde etme mücadelesi verdiler. Ölüm ve hapis cezalarından kurtulmalarına rağmen, siyasi partilere üye olma, milletvekili seçilme hakları ve hatta siyasette yer almadan önce sahip oldukları mesleklerini(örneğin doktorluk gibi) yapabilme hakları ellerinden alınmıştı. İktidar ve muhalefet partilerinin anlaşmaları sonucu çıkarılan siyasi aflarla önce mesleklerini yapabilme hakları, sonra siyasi haklarını elde ettiler. Araya 12 Mart ve 12 Eylül darbelerinin girmesiyle bu çok zorlu ve uzun bir süreçte gerçekleşti. Eski DP'liler siyasi haklarını elde etme yanında merkez sağı yeniden Demokrat Parti çatısı altında birleştirmeyi hedeflediler. Kendilerinden koparak kurulan yeni ve güçlü partilerin ve bunların yeni kuşak seçmenlerinin olması nedeniyle bu hedefleri istedikleri şekilde gerçekleşmedi. Bu makalede eski DP'lilerin bu mücadeleleri anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Demokrat Parti, Celal Bayar, Merkez Sağ, Siyasi Yasaklar, Siyasi Af

[*] Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Tınaztepe Kampüsü, Edebiyat Fakültesi-Tarih Bölümü, El-mek: nedimyalansiz@hotmail.com

THE EFFECTS OF CELAL BAYAR AND FORMER-DEMOCRATIC PARTY MEMBERS ON TURKISH POLITICAL LIFE AFTER THE COUP OF 27th MAY

ABSTRACT

Coup of 27th May 1960 was made against the Democratic Party government. Other actors of the multi-party political life in Turkey, such as Republican Peoples Party and Republican Peasants' Nation Party were keeping its position, Democratic Party was officially banned by the new regime. After the coup, 500 members of the party, including ex-prime ministers, ministers, parliamentarians and officials were arrested. A new court named Supreme Court of Justice was established. After a year of prosecution process, Supreme Court of Justice sentenced these members ranging from life imprisonment to death penalty. The ex-president and the ministers who were sentenced to life imprisonment and death penalty were all pardoned after the heavy pressures of the Democratic Party electorates. The need for a stabilization and the political anticipations of the new parties also played an important role on this decision. Some of them was freed before because of their health problems. After gaining their freedom, these politicians struggled for their political rights and fought to get their reestablishments. Although these politicians were all freed from their penalties, they were also banned from any politicial activities, such as membership to parties and participation in elections. They also were banned from doing their previous jobs. At the end they got their rights after the reconciliation of the government and the opposition. With the negative effects of 12th March 1971 and 12th September 1980 events, this process turned into a very harsh one. Former Democratic Party members at that time initiated to form their ex-party again. By doing this they also wanted to establish the center-right policy again in Turkey. They were unsuccessful at this initiative because of the new and powerful parties of that time, most of which were founded by the ex-Democrats, and their supporters from the young generations. In this article, the struggle of the ex-Democrats will be evaluated.

Key Words: Democratic Party, Celal Bayar, Center-Right, Political Bans, Amnesty.

Cumhuriyet tarihinde gerçekleşen ilk askeri darbe olma ünvanını taşıyan 27 Mayıs 1960 darbesi Demokrat Parti(DP) iktidarını hedef aldı. Çok partili siyasal yaşamın diğer iki aktörü Cumhuriyet Halk Partisi(CHP) ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi(CKMP)'nin kapatılmaması, darbenin amacının DP'yi iktidardan uzaklaştırmak olduğunu açıkça gösteriyordu. Darbenin hemen ardından başta bakan ve milletvekili olan Demokrat Partililer, sonra Çankaya Köşkü'nde Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve o sırada bir ziyaret için Eskişehir'de bulunan Başbakan Adnan Menderes Kütahya'da olmak üzere birçok Demokrat Parti(DP)'li tutuklandı. Kısa bir süre sonra da

yaklaşık 500 kadar DP'li Yassıada'ya nakledildi. DP, önce faaliyetten men edildi. Ardından da 29 Eylül 1960 tarihli kararla kapatıldı.[1]

Yassıada yargılamaları 14 Ekim 1960'tan 15 Eylül 1961'e kadar sürdü. 11 ay 1 günlük bu zaman diliminde 203 günde görüşülen 287 celsede toplam 1033 saat yargılama yapıldı.[2]

Yassıada Kararları açıklandığında DP'lilerden 15'i hakkında idam hükmü verilmişti. Milli Birlik Komitesi(MBK), yaptığı toplantıdan sonra, 16 Eylül 1961 günü üç idam hükmünü onaylamış, 12 idam hükmünü ise müebbet hapse çevirmişti. Üçü idam edilecek üç kişi Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu, Hasan Polatkan idi. 43 kişi hakkında müebbet hapis cezası uygulanacaktı. Bunlardan 12'si idam edilmekten kurtulan DP'nin üst düzey kadrolarından eski Cumhurbaşkanı, Meclis Başkanı, Bakanlar, milletvekilleri, Genel Kurmay Başkanı ve Tahkikat Komisyonu Üyesi düzeyindeki isimlerdi: Celal Bayar(eski Cumhurbaşkanı), Refik Koraltan(eski TBMM Başkanı), Emin Kalafat(eski Bakan, milletvekili), Agah Erozan(eski TBMM Başkanvekili), İbrahim Kirazoğlu(eski TBMM Başkanvekili), Ahmet Hamdi Sancar(Tahkikat Komisyonu Üyesi), Bahadır Dülger(Tahkikat Komisyonu Üyesi), Baha Akşit(milletvekili), Nusret Kirişçioğlu(Tahkikat Komisyonu Üyesi), Zeki Erataman(milletvekili), Osman Kavrakoğlu(milletvekili), Rüştü Erdelhun(eski Genel Kurmay Başkanı). Cezaları müebbet hapse çevrilen başta Celal Bayar olmak üzere Yassıada mahkumları Kayseri Cezaevi'ne nakledildiler. [3]

DP'nin mirasına merkez sağda yeni kurulan Adalet Partisi(AP), Yeni Türkiye Partisi(YTP) ve kısmen de Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi(CKMP) sahip çıktı. 1961 seçimlerinde kapatılan DP'nin oylarını bu üç parti paylaştı. 1961 yılında hiçbir parti tek başına iktidar olacak oyu alamadığı için bir hükümet buhranı ortaya çıktı. Bu buhranın yeni darbelere yol açmaması ve memlekette idamlar sonrası oluşan gerginliğin azalması için CHP-AP arasında zorunlu bir koalisyon hükümeti kuruldu[4].

1961'deki bu gergin ortamda Kayseri Cezaevi'ndeki eski DP'lilere CHP-AP hükümeti aleyhinde beyanatlar vermemeleri ve bu yaklaşımların olası bir siyasi affın çıkmasını engelleyeceği yönünde telkinlerde bulunuldu. CHP-AP Koalisyonunun Başbakanı İsmet İnönü de eski DP'lilerin Yassıada'daki avukatlarından Burhan Apaydın ve bazı gazeteciler aracılığıyla bu tür talepleri Kayseri'deki DP'lilere iletti. Burhan Apaydın, Başbakan İnönü ile görüştüğünü birkaç aya kadar bir af kanunu tasarısını Meclise getireceklerini kendilerine söyledi. DP'liler de af konusunun hassasiyetinin farkındaydılar, eski bakanlardan sözcü durumundaki DP'li Celal Yardımcı; "*AP'liler merak etmesinler… Biz onlara rakip olmayız, şuradan çıkalım, bir daha politikaya tövbe. Bizleri cezaevinden çıkarabilecek tek güç İnönü'dür. İnönü'nün karşı durduğu bir hükümetin bizi cezaevinden kurtarmak için küçük parmaklarını bile kıpırdatmayacaklarını biliyorum*."[5]

1963 yılının ilk aylarında Celal Bayar'ın sağlık nedenleriyle Cumhurbaşkanı tarafından affı gündeme geldi. Bayar, 22 Mart 1963 günü hükümet tarafından affedildi ve tahliye edildi. AP, Bayar'ı karşılamak için Kayseri'ye bir heyet gönderdi. Heyet bir otele yerleşti. Ertesi gün çıkan gazeteler heyette bulunan Mehmet Ali Aytaç Paşa tarafından Celal Bayar'a, "*Sizi Çankaya'ya oturtmaya geldik*" dendiğini yazıyorlardı. 23 Mart'ta Kayseri'den Ankara'ya gelen Bayar'ı, büyük bir konvoy ve kalabalık karşıladı. Herkesin elinde kapatılan DP'nin bayrakları bulunmaktaydı. Bu

[1] Ali Fuad Başgil, **27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri**, Çeltüt mtb., İstanbul, 1966, ss.162-167; Sıtkı Ulay, **Harbiye Silah Başına-General Sıtkı Ulay'ın Hatıraları**, Kitapçılık Ticaret Ltd. şrti. yay., İstanbul, 1968, ss.96-110; Serhan Yücel, **Demokrat Parti**, Ülke Kitapları yay., İstanbul, 2001, ss.171-175.

[2] Tekin Erer, **Yassıada ve Sonrası**, Rek-Tur Kitap Servisi yay., İstanbul, 1965, s.566.

[3] Erer, **Yassıada ve Sonrası**, ss.615-635; Enver Durmuş, **Yassıada'dan İmralı'ya**, Boğaziçi yay., İstanbul, 1990, s.238-239.

[4] Nedim Yalansız, **Türkiye'de Koalisyon Hükümetleri**, Büke yay., İstanbul, 2006, s.50-51 ve ss.67-70.

[5] Orhan Tokatlı, **Kaybolan Yıllar-1961-1973**, Doğan Kitapçılık yay., İstanbul, 2000, ss.63-68.

coşkulu karşılama tepkilere neden oldu, aleyhte gösteriler AP Binasının, Bayar'ın yerleştiği evin ve *Yeni İstanbul* gazetesi'nin taşlanmasına kadar gitti. AP'nin kapatılacağı endişesi ortaya çıktı. Sadettin Bilgiç anılarında olayın ardından Demirel'in Bilgiç'in babasına "*Amca, biz partiyi kapatmaya karar verdik. Elli sene daha bu memlekette demokrasi olmaz*" dediğini aktarmaktadır. [6] AP ve eski Demokrat Partililer için durum işte bu kadar vahimdir.

Bu gelişmelerden sonra 28 Mart'ta Bayar'ın cezasının ertelenmesi ile ilgili karar kaldırıldı[7]. Bu tarihten itibaren 6 ay Ankara Hastanesi'nde gözetim altında kaldıktan sonra, tekrar Kayseri Cezaevi'ne gönderildi.[8]

Kayseri Cezaevi'nde bulunan DP'liler için son kurtuluş yolu sağlık raporu ile salıverilmekti. Sağlık sorunu bulunanlar, Kayseri Memleket Hastanesi'ne başvuracak, Sağlık Kurulu'ndan sürekli hastalık raporu alınacak, bu raporu Adli Tıp Kurumu da onaylarsa tahliye gerçekleşecekti.[9]

Kayseri'deki eski DP'lilerden Dr. Baha Akşit, sağlık raporu sayesinde 28 Ekim 1964'te tahliye oldu. Ancak siyasi yasaklıydı. Siyasi yasaklı olduğu gibi, aynı zamanda meslek ve sanatlarını yapmaları da yasaktı. Doktor olmasına rağmen, mesleğini yapamayacak olan Baha Akşit o dönemde dört çocuk sahibiydi ve geçimini sağlaması gerekiyordu. Kendisine ilaç firması sahibi arkadaşları destek oldu. O da ilaç üretimi işine girdi.[10] 7 Kasım 1964'te daha önce tahliye olan ve hâlâ mahkum olan Demokrat Parti'lileri sevindiren bir olay gerçekleşti. Celal Bayar, sağlık sorunları nedeniyle tahliye edildi.[11] 7 Temmuz 1966 günü de Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay tarafından Bayar, sağlık nedenlerinden dolayı, kalan cezalarından affedildi.[12]

Eski DP'liler özgürlüklerine kavuşmalarının ardından birbirleriyle bağlantılarını kesmediler. Kısa bir süre sonra Baha Akşit'in de aktif rol oynamasıyla Celal Bayar'ın liderliğinde toplanmaya başlayacaklardı. Hedefleri hem siyasi haklarını, hem de "*meslek ve sanatlarını icra etme*" haklarını elde etmekti.[13]

8 Ağustos 1966'da çıkan 730 sayılı af kanunu ile DP'lilerin mesleklerini yapabilmeleri ve memuriyete dönmeleri, AP Hükümeti sırasında gerçekleşti. Aynı zamanda müebbet hapse mahkum olan diğer DP'liler de affedilerek tahliye edildiler. Siyasi Haklar meselesi ise anayasa değişikliğini gerektirdiği için Meclis'te çözülmesi gerekiyordu[14].

Bu hedeflerini gerçekleştirebilmek için, Celal Bayar ve Arkadaşları, Ankara'da Turhan Dilligil'in Rüzgarlı Sokak'taki *Adalet* gazetesi yazıhanesinde "*Bizim Ev*" adlı kulübü kurdular. Kulübün kurucuları: Baha Akşit, Hikmet Bayur, Kemal Binatlı, Hüsamettin Cindoruk, Settar Üker, Orhan Cemal Fersoy, Sait Bilgiç, Mümtaz Faik Fenik, Halûk Çulha, Hamdi Başak, Ahmet Gürsoy, Ali Harputlu, Selâhattin Karayavuz, Nusret Kuruoğlu, Şefik San, Ömer Faruk Sargut, Firuzan

[6] Sadettin Bilgiç, **Hatıralar**, Boğaziçi yay., 2.Baskı, Ankara, 2002, ss.101-109.
[7] Feroz Ahmad ve Bedia Turgay Ahmad, **Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971**, Bilgi yay., Ankara, 1976, s.260.
[8] Celal Bayar, **Kayseri Cezaevi Günlüğü**, (Haz.: Yücel A. Demirel), Yapı Kredi Kültür yay., İstanbul, 1999, s.7.
[9] Halil İnre, **Bir Ömür Üç Kitap**, Ayyıldız mtb., Ankara, 1976, s.412.
[10] Nezahat KeleşBelen, **Türkiye'ye Damgasını Vuran Bir Dönem, Bir Olay, Bir Yaşam: Dr. Baha Akşit**, Turgut yay., 1995, s.139.
[11] Halil İnre, **age**, s.422; Samet Ağaoğlu, "Tarih İçinde Bayar", **100. Yaşında Celal Bayar'a Armağan**, Tercüman yay., İstanbul, 1982, s.13.
[12] Feroz Ahmad ve Bedia Turgay Ahmad, **age**, s.314; Celal Bayar, **age**, s.7.
[13] Nezahat KeleşBelen, **age**, s.141.
[14] Sadettin Bilgiç, **age**, s.96.

Tekil, Cemal Tüzün, Zühtü Uray, Nafiz Paftalı, Hristaki Yuvanidis ve Tahsin Yazıcı'dan oluşmaktaydı.[15]

14 Ocak 1968'de "Bizim Ev" adlı kulübün açılışını yaptılar. Açılışa Celal Bayar, Fatin Rüştü Zorlu'nun annesi Güzide Zorlu, Hasan Polatkan'ın eşi ve eski DP'li bakan ve milletvekilleri katıldılar. AP'lilerin katılımının az olması da dikkat çekmekteydi. Bununla birlikte Celal Bayar'a yoğun ilgi vardı. Elini öpmek için birçok kişi sıraya geçmişti[16]. AP'lileri rahatsız eden de bu ilgiydi. Kendilerine alternatif bir siyasi hareketin ortaya çıkmasından endişe ediyorlardı.

Kulüp önce Ankara'da sonra da Yassıada avukatlarından ve geleceğin DYP Genel Başkanı Hüsamettin Cindoruk genel sekreterliğinde İstanbul'da, siyasi amaç gütmedikleri iddiasıyla, DP'lilerin buluşma yeri olarak görev yaptı[17]. "Bizim Ev"ler eski DP'lileri bir araya getiren bir girişim olarak birçok ilde açılsa da üç ay gibi kısa bir süre sonra mali sorunlardan dolayı kapanmak zorunda kalmaları nedeniyle başarısızlıkla sonuçlandı[18]. Belki af konusunda birlikte çalışmayı sağlayacaktı. Anlaşılan AP'liler de bu girişime yeteri kadar destek olmadılar.

AP'lilerin tavrını yansıtan bir başka olay ise AP 1968 Büyük Kongresi'nde siyasi hakların iadesi kararının oybirliği ile alınmasının ertesi günü Süleyman Demirel'in tavrıdır. Demirel, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a "*bunun sadece temenni olduğunu Meclis'e getirmeyeceğini söylemiştir*"[19]. Demirel'in bu tavrında siyasi ortamın gergin olmasının etkisi büyüktür.

Eski DP'lilerin siyasi haklarının iadesine karşı çıkan bazı muhalif kesimler Celal Bayar ve ekibinin, İkinci Cumhuriyeti de baltalamaya çalıştığını iddia etmekteydiler.[20]

Bayar'ın başlattığı siyasi mücadele, AP üzerindeki baskıyı arttırınca DP'lilerin siyasi haklarının iadesi ile ilgili ilk teklif AP'den geldi. AP, Millet Meclisi Grup Başkanı Osman Sabit Avcı'nın başkanlığında 12 Mayıs 1969 tarihinde 219 imzalı bir önerge verdi[21]. Güven Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi de DP'lilere siyasi haklarının verilmesini destekliyorlardı[22].

Silahlı Kuvvetler kanunun çıkmasını istemiyordu. Başbakan Demirel, zor durumdaydı. Silahlı Kuvvetler'e kanunun çıkmayacağı teminatını verirken, DP'lilere de çıkacağı yönünde söz veriyordu[23].

CHP Meclis ve Senato Ortak Grubunun da desteklediği bu önerge, önce Millet Meclisi Anayasa Komisyonu'unda kabul edildi. 1961 Anayasası'nın 68. maddesinin 2.fıkrasında "*ağır hapis cezasına mahkum olanlar, affa uğrasalar da milletvekili olamazlar*" ibaresi yer almaktaydı. 68. maddede değişiklik ve geçici 11. maddenin yürürlükten kaldırılması önergenin kapsamını oluşturmaktaydı[24].

Önergenin yasalaşması için Millet Meclisi ve Senatoda kabul edilmesi gerekiyordu. Bunun için CHP'nin desteği şarttı.[25]

---

[15] **Milliyet**, 22 Ekim 1967; Rıfkı Salim Burçak ve Güner Sarısözen, **Demokrat Parti'nin Politika Hayatına Yeniden Girişi**, Demokratlar Kulübü yay., Ankara, 1997, s.29.
[16] **Milliyet**, 15 Ocak 1968.
[17] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.142.
[18] Rıfkı Salim Burçak ve Güner Sarısözen, **age**, s.29.
[19] **Milliyet**, 10 Eylül 1973.
[20] **Milliyet**, 20 Aralık 1968.
[21] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.143.
[22] **Milliyet**, 13 Mayıs 1969, s.11.
[23] Sadettin Bilgiç, **Hatıralar**, ss.185-187.
[24] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.143.
[25] İsmet Bozdağ, **Zaferlerle ve Şereflerle Dolu Bir Hayat Celal Bayar**, Tercüman yay., İstanbul, 1986, s.116.

Bu sorunun çözülmesi için Celal Bayar'ı, İsmet Paşa'yla görüşmeye sevkeden birçok kişi ortaya çıkacaktır. Bunların başında da Süleyman Demirel gelmektedir. Ancak Demirel'in bu teşviki bazılarına göre siyasi taktiktir. Celal Bayar'ın yaveri Tayyar Bey, Bayar'a şunu söylemiştir: "*Demirel, sizi bililtizam sevkediyor oraya, yarın aleyhinizde kullanmak için*". Bayar da sonradan Demirel'in yakın çevresi aracılığıyla "*Gördünüz mü sizin Celal Bayar'ınızı, İnönü'nün ayağına gitti*" propagandasını yaptığını aktarmıştır. Bayar, Namık Gedik'in eşi Melahat Gedik gibi birçok eski DP'linin karşı çıkmasına rağmen, İnönü'yle görüşmeye gitmiştir[26].

Görüşmenin ortamını hazırlayan Bağımsız Adana milletvekili ve gazeteci Turhan Dilligil ile CHP Gaziantep milletvekili A. İhsan Göğüş'tür.[27]

14 Mayıs 1969'da af kanunu Millet Meclisi'nde 309 oy aldı. Anayasa değişikliğinin önü açıldı[28]. Aynı gün ilk görüşme gerçekleşti. İnönü, Celal Bayar'ı Pembe Köşk'te kabul etti. Görüşmeye olumlu bir hava yarattı[29].

AP ile CHP'nin bu konuda ortak hareket etmesi çeşitli çevrelerce; "*DP'lilerin siyasi hakları o kadar önemli mi ki bir araya geldiler?*" şeklinde eleştirilmelerine neden oluyordu[30].

Af Kanununun kabulü sonrasında Celal Bayar ve Kastamonu milletvekili Basri Aktaş tarafından lehte oy kullanan partilere teşekkür mesajları yollandı. Bu gelişmelerin Silahlı Kuvvetler tarafından 27 Mayıs'ın restorasyonu olarak algılanması ve anayasa değişikliğine tepki göstermeleri, Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın da anayasa değişikliğine karşıtavır almasına neden oldu. Sunay, 19 Mayıs 1969 günü verdiği demeçte, anayasa değişikliğinin gerçekleşmesi halinde Cumhurbaşkanlığı'ndan istifa edeceğini, bu değişikliğin memlekette huzursuzluk yaratacağını söyledi[31].

Buna rağmen Celal Bayar, Millet Meclisi'ndeki oylamada kendileri lehinde oy kullanan partileri sırasıyla ziyaret etti. AP'den bize gelmenize gerek yok, diğer partileri ziyaretiniz uygun olur yanıtı gelirken, Süleyman Demirel, Bayar'a "*Siyasi haklar benim davamdır. Bana zaman versinler, bunu ben halledeceğim*" mesajı göndermeyi ihmal etmedi. Ancak AP'nin tavrı, anayasa değişikliği meselesinin 12 Ekim 1969'da yapılacak seçimler öncesi lüzumsuz bir gerginliğe neden olmaması ve Cumhuriyet Senatosu'nda görüşülmesinin seçim sonrasına bırakılması yönündeydi. AP'nin istediği gibi de oldu. Ayrıca İnönü'nün, Bayar'ı 28 Haziran'da İstanbul'da ziyaret etmesinden, bazı aşırı sol ya da cuntacı çevreler rahatsız oldular.[32]

AP'nin af konusundaki tutumu ile parlamentonun itibarını zedelediğini ileri süren Celal Bayar'ın kızı Nilüfer Gürsoy ve eski DP'li bakanlardan Samet Ağaoğlu'nun eşi AP Manisa Milletvekili Neriman Ağaoğlu, 31 Temmuz 1969 günü partilerinden ve milletvekilliklerinden istifa ettiler. Bu gelişmeye eski DP'lilerin AP'lilerle ihtilaflarının su yüzüne çıkması şeklinde yorumlandı.[33]

[26] **Milliyet**, 10 Eylül 1973; Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Turgut, **Hatıra Nev'inden Notlar**, Boğaziçi yay., İstanbul, 2000, s.13.
[27] Turhan Dilligil, "Tarihi Buluşma", **100. Yaşında Celal Bayar'a Armağan**, Tercüman yay., İstanbul, 1982, ss.64-66.
[28] **MMTD,** Cilt: 36, Dönem:2, Toplantı: 4, Birleşim 93, 14.05.1969,
http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MM__/d02/c036/mm__02036093.pdf.
[29] Celal Bayar, **age**, s.8; Dilligil, **agm**, s.67; Nezahat Keleşbelen, **age**, s.143.
[30] Sadettin Bilgiç, **Hatıralar**, s.190.
[31] Feroz Ahmad ve Bedia Turgay Ahmad, **age**, , s.368; Nezahat Keleşbelen, **age,** s.143.
[32] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.144.
[33] **Milliyet**, 1 Ağustos 1969.

Eski DP'lilerin bu şekilde küskünlüğüyle girilen 1969 seçimleri AP açısından başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun en önemli nedeni olarak eski DP'lilere af konusunda umursamaz tavırları ile Celal Bayar ve taraftarlarını küstürmeleri gösterilmekteydi.[34]

Bununla birlikte seçimlerin ardından anayasa değişikliği Cumhuriyet Senatosu'nda görüşüldü. 6 Kasım 1969'da senatoda kabul edildi[35].

Kanununun görüşülmesi sırasında Ankara'da bulunan Celal Bayar, kanunun kabulünden sonra eski DP'lilerle partilere teşekkür ziyaretinde bulundu. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ni ziyaretleri sırasında Alpaslan Türkeş'e yanında bulunan arkadaşı Baha Akşit'i, "*sehpa arkadaşım, idam arkadaşım*" diye takdim etti. Tasfiye edilen 14'lerin üyesi olan Türkeş'de kendilerine, 27 Mayıs'çı arkadaşlarına idamları engellemek için mektup yazdığını ve çeşitli ikazlarda bulunduğunu, ancak idamları engelleyemediğini söyledi[36].

Ancak Celal Bayar ve arkadaşlarının sevinci kısa sürdü. 14 Kasım 1969 günü Türkiye Güç Partisi, kanun değişikliğinin usul yönünden iptali için Anayasa Mahkemesine başvurdu[37]. Mahkeme başvuruyu haklı bularak, 16 Haziran 1970'de anayasa değişikliğini iptal etti. Bu iptal, kanunun Millet Meclisi'nde kabulü sırasında Meclis Başkanı olan Ferruh Bozbeyli'nin hatası olarak nitelendirildi. Bozbeyli'nin itirazına rağmen, bilerek usul hatası yaptığına dair bu tür iddialar sürdü.[38]

Siyasi affın bu şekilde Anayasa Mahkemesi'nce iptali, AP'nde parti içi bölünmelerin artmasına neden olacaktı. AP'den daha önce Bayar'ın kızı ve Samet Ağaoğlu'nun eşi ayrılmıştı. Ayrıca Sadettin Bilgiç grubu da 12 Ekim 1969 seçimlerinden sonra dışlanmaya başlanmış, kendilerine bakanlık verilmemiş, Demirel'e yakın grup diğerlerini tasfiyeye yönelmişti. Bunun üzerine Sadettin Bilgiç ve arkadaşları, Bayar'ın da destekleyeceği Demokratik Parti'nin kuruluşu yönündeki ilk adımı 72 senatör ve milletvekilinin imzasını taşıyan "72'ler Muhtırası" adıyla anılan muhtırayı 17 Ocak 1970 günü Başbakanlığa sunarak attılar.[39]

Muhtıranın ardından AP içinde parti içi muhalefeti sürdürdüler, Genel İdare Kurulu'ndan istifalar, ihraçlar ve partiden istifalarla AP'den kopanlar, parti kuracak bir sayıya ulaştılar. Sadettin Bilgiç ve Yüksel Menderes, genel başkanlıktan feragat edip, o sırada Meclis Başkanlığı görevinde bulunan Ferruh Bozbeyli'yi genel başkanlığa en uygun isim olarak belirlediler. Parti kurma çalışmaları sürerken, Demokrat Parti adını almalarını engellemek için, onlardan önce "Demokrat Parti" adıyla birilerine parti kurduruldu. Bilgiç ve arkadaşları da 18 Aralık 1970 günü 69 arkadaşıyla "Demokratik Parti"(DemP) adında yeni bir parti kurdu. Celal Bayar'ın kızı Nilüfer Gürsoy da kurucular arasındaydı. Celal Bayar'ın bu partiyi destekleyeceği belliydi. Parti, 41 ilde teşkilatlanmasını tamamlamıştı ki 12 Mart 1971 muhtırası gerçekleşti. Bu belki AP ve DemP için gerçek bir darbeydi, ancak DP'lilerin haklarını elde etmesini de ciddi şekilde engelledi.[40]

---

[34] Akın Kıvanç, **Türk Siyasal Yaşamında Demokratik Parti Olayı**, Kor Reklam yay., 1978, s.5; Sadettin Bilgiç, **age**, ss.194-196; Hüseyin Çavuşoğlu, **Türk Siyasal Yaşamında Demokratik Parti(1970-1980)**, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2005, ss.38-40.

[35] **CSTD**, Cilt:54, Toplantı:9, Birleşim:3, 6.11.1969, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS__/t09/c054/cs__09054003.pdf; Sadettin Bilgiç, **age**, s.190.

[36] Nezahat Keleşoğlu Belen, **age**, s.144.

[37] Feroz Ahmad ve Bedia Turgay Ahmad, **age**, s.379.

[38] **T.C. Resmi Gazete**, 7 Haziran 1971, Sayı: 13858 ; Celal Bayar, **age**, s.8; Sadettin Bilgiç, **age**, ss.186-191; Nezahat Keleşoğlu Belen, **age**, s.145-146.

[39] Sadettin Bilgiç, **age**, ss.196-208; Kıvanç, **age**, s.20-31; Hüseyin Çavuşoğlu, **agt**, ss.15- 19.

[40] Sadettin Bilgiç, **age**, ss.217-222; Kıvanç, **age**, ss.56-67; Çavuşoğlu, **agt**, ss.40-49.

Bayar, muhtıranın yarattığı ortama rağmen gündemde kalmak için sık sık basına demeçler veriyor. Siyasi haklarını kazanabilmek için seçim ortamını kullanmayı amaçlıyordu.[41]

1973 seçimlerinde Celal Bayar ve eski DP'liler, DemP'yi desteklediler. 93 yaşındaki Bayar, yurt gezilerine katıldı, DemP'nin seçim mitinglerinde konuşmalar yaptı. Demirel'in Güvenoyu Meclisi üyeliği verdiği Sebati Ataman gibi eski Demokratlardan bazıları ise AP'ye destek verdiler.[42] Baha Akşit gibi tarafsız kalmayı tercih edenler de bulunmaktaydı.[43]

Seçimlerden sonra oluşan CHP-MSP Koalisyonu zamanında 2 Nisan 1974'te Meclis, eski DP'lilerin siyasi haklarının iadesini öngören kanun teklifini kabul etti. Ancak siyasi partiler ve seçim kanunlarında da değişiklik gerekiyordu. Bu değişiklikler daha sonraya kaldı. Bu sırada Senato Başkanı Tekin Arıburun, Celal Bayar'a 1961 Anayasa'sının eski Cumhurbaşkanlarına verdiği Tabii Senatörlük hakkını kullanabileceğini bildirdi. Bayar, demokratik kurallarla bağdaşmayacağı için kabul etmedi.[44]

CHP-MSP Koalisyonu'nun dağılmasından sonra Sadi Irmak hükümeti kurulduysa da güvenoyu alamayan Irmak, 29 Kasım 1974'te istifasını verdi. Bu sırada AP hükümeti kurmaya talip olurken, milliyetçi sağ bir koalisyon kurma ortamı oluştu.[45]

Celal Bayar ve eski DP'liler, aynı günlerde Milli Koalisyonun kurulmasından yanaydılar. Konuyu görüşmek üzere Park Otelde eski DP'lilerle bir yemekte buluşuldu. Yemeğe Celal Bayar'dan başka eski DP'lilerden Hayrettin Erkmen, Samet Ağaoğlu, Celal Yardımcı, Emin Kalafat, Mükerrem Sarol, Ahmet Ihsan Gürsoy, Selim Erengil, Necati Arıbaş, Nurettin Bulak katıldı. Nuri Eroğan'la Sadettin Bilgiç de kendilerine eşlik etti.[46]

4 Aralık 1974 günü eski DP'li bakanlardan Samet Ağaoğlu, Celal Yardımcı, Hayrettin Erkmen ve Mükerrem Sarol, Ankara'da önce CHP Genel Başkanı Bülent Ecevit'le siyasi haklarının iadesi ile ilgili olarak görüştüler, Ecevit kendilerine elinden geleni yapacağı sözünü verdi. Bu görüşmeden sonra AP Genel Başkanı Süleymen Demirel'in evine gittiler ve akşam yemeğinde aynı konuyu konuştular.[47]

5 Aralık'ta da Samet Ağaoğlu, Hayrettin Erkmen, Sebati Ataman, Celal Yardımcı, Mükerrem Sarol, Osman Kapani, Sıtkı Yırcalı, Atıf Benderlioğlu, Kemal(ettin) Demiralay ve Ömer Görüş olmak üzere sekizi bakan olan 10 eski DP'li Süleymen Demirel'i ziyaret ederek, siyasi hakları ile ilgili seçim kanunu ve siyasi partiler yasasındaki değişiklik tekliflerinin biran önce Meclis gündemine getirilmesini istediler. Demirel de "bunu bir görev saydığını" erken seçim gündeme gelirse bu değişikliklerin yapılmadan erken seçim kararına karşı çıkacaklarını söyledi.[48] Art arda yapılan bu ziyaretler, eski DP'lilerin konuyu gündemde tutmak, basının ilgisini ve siyasi liderlerin dikkatini çekmeye çalıştıklarını gösteriyordu. Bu şekilde siyasi hakları ile ilgili teklifler Meclis gündemine en kısa sürede gelebilirdi.

11 Aralık 1974 günü eski DP'lilerin siyasi haklarının geri verilmesine ilişkin kanun teklifi Meclis'te görüşülerek kabul edildi. Bundan sonra eski DP'liler, siyasi partilere üye olabilecekler ve milletvekili seçilebileceklerdi.[49]

---

[41] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.146.
[42] Sadettin Bilgiç, **age**, ss.232-234; Ismet Bozdağ, **age**, s.118.
[43] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.146.
[44] **Demokrasinin 50 Yılı 1945-1995, Cilt: 2(1971-1995)**, Aydın Kitaplar, Istanbul, 1995, s.621-622; **Yankı**, 15-21 Nisan 1974, s.4; Ismet Bozdağ, **age**, s.119.
[45] **Tercüman**, 30 Kasım 1974; **Tercüman**, 3 ve 4 Aralık 1974.
[46] "Bir Hükümet Kurma Hikayesi", **Tercüman**, 5 Aralık 1974, s.7; **Milliyet**, 7 Aralık 1974.
[47] **Tercüman**, 5 Aralık 1974.
[48] **Tercüman**, 6 Aralık 1974.
[49] **Tercüman**, 12 Aralık 1974; **Yankı**, 16-22 Aralık 1974, s.7.

Siyasi hakların verilmesinden sonra eski DP'lilerin, ne yapacakları merak konusu oldu. Siyasi ortam hareketlendi. Hatta, Bayar'a AP'nin başına geçmesi ya da sağ cephenin üzerinde bir konumu olması yönünde teklifler geldi.[50]

Celal Bayar'ın daveti üzerine 24 Ocak 1975 günü, siyasi haklarına 15 yıl sonra yeniden kavuşan 293 eski DP'li İstanbul Moda Deniz Kulübü'ndeki yemekte bir araya geldi. Celal Bayar, bu tarihi toplantıda bir konuşma yapmış ve konuşmasına şöyle başlamıştır: "*Değerli ideal arkadaşlarım, her zaman kalb ve fikir birliği içinde olmamıza rağmen, uzun yıllar fiili sahada birbirimizden ayrı kaldık. Bugün burada bir araya gelmekten doğan müşterek bahtiyarlığımızı hepimizin adına ifade etmek isterim*". Bayar, milletin kendilerinden hizmet beklediğini, memlekette bir hükümet buhranının mevcut olduğunu, istikrarlı bir hükümetin kurulabilmesi için kendilerinin de ellerinden geleni yapmaları gerektiğini söylemiştir. Kıbrıs sorununa da değinen Bayar, bu iç ve dış şartlarda istikrarlı bir hükümet için tek şartın, felsefeleri aynı olan partileri el birliğiyle birleştirmek olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle eski DP'lilerin herhangi bir partiye eğilim göstermeyerek, bir arada olmak ve hatta bazı arkadaşlarını görevlendirerek partiler arası anlaşmazlığı çözmeleri ve onları alt ve üst kademelerde birleştirmeye çalışmaları gerektiğini dile getirmiştir.[51]

Celal Bayar, bahsettiği arabuluculuk girişimini, AP ve DemP temsilcilerini 7 şubat'ta İstanbul'daki evinde bir araya getirerek başlattı.[52] DemP Genel Başkanı Ferruh Bozbeyli, Demirel'siz bir sağ koalisyonda ısrar ediyordu. Demirel, ise başbakan olacağı bir hükümet formülünde diretiyordu.[53]

16 şubat'ta yapılan DemP Parti divanı toplantısında Celal Bayar'ın hükümet konusundaki CHP dışındaki bir hükümete destek verilmesi çağrısının gündeme alınmaması üzerine, Sadettin Bilgiç ve arkadaşları toplantıya katılmadılar.[54] Bu durum DemP içinde Bilgiç grubunun Milli Koalisyona destek vereceğinin göstergesiydi. Bilgiç grubunun Celal Bayar'a yakın olduğu bilinmekteydi.

18 şubat 1975 tarihli *7 Gün* dergisi Celal Bayar'ı kapak yaptı ve "Celal Bayar Parlamento Dışı İktidar" manşeti attı. Dergide yer alan yazıda Bayar'ın, İsmet İnönü gibi Türk Demokrasisi'ne yön verme çabası içinde olduğu, AP ve DemP heyetlerini kabul ettiği, onlara fikirler, hatta direktifler verdiği ve partilerin de buna uygun toplantılar düzenlediği yazmaktaydı.[55]

Celal Bayar'ın görevlendirdiği Baha Akşit, Demirel ile Bozbeyli'nin arasını bulamadı.[56]

Nitekim, Cumhurbaşkanı'nın Süleyman Demirel'i hükümeti kurmakla görevlendirmesiyle Celal Bayar'ın istediği oldu. Aralarında kızı Nilüfer Gürsoy ve Sadettin Bilgiç'in de bulunduğu 9 kişi DemP'den istifa ederek, CHP dışında kurulacak koalisyonu destekleyeceklerini açıkladılar. 31 Mart 1975 günü Celal Bayar'ın çabalarıyla, Demirel başkanlığında Milliyetçi Cephe Koalisyon Hükümeti kuruldu.[57]

[50] **7 Gün**, 14 Ocak 1975, Yıl:3, Cilt:9, Sayı:123, s.4.
[51] **Tercüman**, 25 Ocak 1975; "Eski Demokratların Ağırlığı" başlığıyla bir inceleme yayımlayan Yankı dergisi, eski DP'lilerin siyasi hayatı etkileyemeyeceği düşüncesindedir. **Yankı**, 27 Ocak-2 şubat 1974, s.34.
[52] **Tercüman**, 8 şubat 1975.
[53] **7 Gün**, 11 şubat 1975, Yıl:3, Cilt:9, Sayı:127, s.7; Akın Kıvanç, **age**, s.115.
[54] Yalansız, **age**, s.322.
[55] Kurtul Altuğ, "Parlamento Dışı İktidar", **7 Gün**, 18 şubat 1975, Yıl:3, Cilt:9, Sayı: 128, s.5.
[56] **7 Gün**, 25 şubat 1975, Yıl:3, Cilt:9, Sayı:129, s.6.
[57] Yalansız, **age**, s.324-325; İsmet Bozdağ, **age**, s.119.

Eski Demokrat Partililerin bir bölümü, (Baha Akçi, Hayrettin Erkmen vb.), 1975 Senato ara seçimlerinde AP senatörü olarak aktif siyasi hayata yeniden döndüler.[58] Siyasi hayatları 12 Eylül 1980'de bir kez daha kesintiye uğrayacaktı.

12 Eylül darbesinden sonra da eski DP'liler siyasi mücadelelerine devam ettiler. Yassıada yargılamalarında müebbet hapse mahkum olan ve sonra affedilen ve siyasi hakları iade edilen Sezai Akdağ, 20 Haziran 1983'te Merkez Sağ'ın üçüncü partisini "Yeni Doğuş Partisi" adıyla arkadaşlarıyla birlikte kurdu. Kuruculardan Talat Alpay, Baki Erden, Halil Turgut, Şefik San, Burhan Ulutan kendisi gibi Yassıada hükümlüsüydü.[59] Kısa bir süre sonra partinin genel başkan adayı Akdağ ve Yassıada hükümlüsü arkadaşları daha önce affa uğramalarına rağmen, Milletvekili Seçim Kanunu'nun 11. maddesi gereğince parti kurucusu olamayacakları tebliğ edilerek, veto edildiler.[60] Eski DP'liler bir kez daha siyasi haklarını ve itibarlarını kazanma mücadelesi vereceklerdi.

Celal Bayar, 22 Ağustos 1986'da İstanbul'da vefat etti. 29 Ağustos'ta doğum yeri olan Bursa-Umurbey'de toprağa verildi[61] Cenazesinde merkez sağı bir araya getiren Bayar, 103 yaşına kadar siyasi hayatın içinde yer aldı, hayatının son yıllarında dahi doğum günlerinde eski Demokrat Partililileri ve merkez sağın önemli isimlerini bir araya getirmeyi başardı. Hatta DYP ile ANAP tarafından paylaşılamamasına rağmen, Merkez sağı bir çatı altında toplamak için öncülük etti.[62]

"Yeni Doğuş Partisi" girişimi ve Celal Bayar'ın vefatından sonra eski DP'lileri bir araya getirmeyi amaçlayan bir başka hareket DP Gaziantep eski milletvekili İhsan Dai ile DP Sinop eski milletvekili Ömer Özen'den geldi. Bu iki isim hayatta kalan DP milletvekillerini bir araya getirmek amacıyla bir dernek kurmayı düşündüler. Önce Ankara'daki arkadaşlarını 7 Eylül 1988'de Anadolu Kulübü'ndeki akşam yemeğinde bir araya getirdiler ve bunu bütün Türkiye'ye dağılmış arkadaşlarına duyurdular. 18 Ekim 1988 tarihli bir yazı ile de dernekleşme girişimini resmen başlattılar. Her ayın ilk çarşamba günü Anadolu Kulübü'nde toplanarak hazırlıklarını sürdürdüler. İhsan Dai'nin kendi işyerindeki bir daireyi, derneğe ücretsiz tahsis etmesiyle ikamet sorunu çözüldü. 7 Aralık 1988'de yaptıkları toplantıda 25 kişilik derneğin kurulmasına karar verdi. Derneğin adı, tüzüğü gibi hazırlıkları tamamlamak üzere 4 kişilik bir heyet oluşturuldu. Derneğinin adının "Demokratlar Kulübü" olması kararlaştırıldı. Amaçları da aşağıdaki şekilde açıklandı[63]:

"*A- Ülkemizde demokrasiyi koruma fikrini toplumun her kesiminde güçlü bir fikir akımı haline getirmeğe çalışır.*

B- Demokrasi prensipleri ile uyuşmayan çarpık görüşlerle fikri alanda mücadele eder.

C- Türk Demokrasisinin geçmişteki meseleleri hakkında ilmi araştırmalara dayalı yayımlarda bulunmak için belge ve bilgi toplayarak hatıraların yayınlanmasını teşvik etmek suretiyle tarihimize yardımcı olmaya gayret eder.

Ç- Demokrasimize büyük hizmetlerde bulunmuş olan tarihi kuruluş ve şahsiyetlerin gerçek hüviyetlerini ve değerlerini ortaya çıkaracak çalışmalar yapar ve yaptırır.

D- Kulübün amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik yan kuruluşlar teşkil eder; konferans, seminer ve açık oturumlar, yurt içi ve yurt dışı geziler düzenler, kitap, broşür ve dergiler yayınlar.

[58] Nezahat Keleşoğlu Belen, **age**, s.148; Süleyman Coşkun, **Türkiye'de Politika(1920-1995)**, Cem yay., İstanbul, 1995, s.279.
[59] **Hürriyet**, 21 Haziran 1983.
[60] **Hürriyet**, 26 Haziran 1983.
[61] **Celal Bayar Vakfı**, http://**celalbayarvakfi**.com/celalbayar.html, (ET: 24.05.2012); **Milliyet**, 30.08.1986; İsmet Bozdağ, **age**, s.124-125.
[62] **Milliyet**, 17 Mayıs 1986.
[63] **Yassıada'dan Anıtmezar'a**, Demokratlar Kulübü Yayınları:1, Ankara, 1991, s.23-24.

E- Kulüp üyeleri arasında haberleşme, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlar."

Bu amaçlar kabul edildikten sonra büyük bölümü eski demokratlardan olmak üzere 25 kurucu üye tarafından kuruluş dilekçesi Ankara Valiliği'ne verildi. 17 şubat 1989 günü kuruluşu resmen gerçekleşen Demokratlar Kulübü aşağıdaki üyelerden oluşmaktaydı: Rıfkı Salim Burçak(Milli Eğitim eski Bakanı), Hayrettin Erkmen(DP İzmir ve Ürkan eski Bakanı), İhsan Dai(DP Gaziantep eski Milletvekili), Ömer Özen(DP Sinop eski Milletvekili), Kemalettin Demiralay(DP Isparta eski Milletvekili), Numan Kurban, Turhan Dilligil, Muzaffer Akdoğanlı(DP, AP Kastamonu eski Milletvekili), Şefan Haznedar, Enver Kaya, Sıtkı Salim Burçak, Baha Akşit(DP Denizli eski Milletvekili), Nuriye Pınar Erdem(DP İzmir eski Milletvekili), İbrahim Sevel(DP İstanbul eski Milletvekili), Nuri Togay(Yassıada Sanığı), Besim Tibuk, Barlas Küntay, Ahmet N. Kadıoğlu, Sabri Özcan San, Zeki Başağa, M. Fahri Mete, Ömer Lütfü Erzurumluoğlu(Yassıada Sanığı), Halil Turgut, Halis Tokdemir, Hilal Ülman(DP Bursa eski Milletvekili)[64]

Üyeler kendi aralarında 9 kişilik geçici yönetim kurulunu seçtiler. Yönetim Kurulu: Rıfkı Salim Burçak, Hayrettin Erkmen, Ömer Özen, Muzaffer Akdoğanlı, İhsan Dai, Halil Turgut, Numan Kurban, Kemalettin Demiralay ve Şefan Haznedar'dan oluşmaktaydı. Başkanlığa Rıfkı Salim Burçak, Başkanvekilliğine Hayrettin Erkmen, sekreterliğe Ömer Özen, muhasip üyeliğe Muzaffer Akdoğanlı getirildi.[65]

Demokratlar Kulübü'nün en önemli çabalarından biri Menderes, Polatkan ve Zorlu'nun İmralı'da bulunan mezarlarının 17 Eylül 1990 günü İstanbul'daki Anıtmezar'a devlet töreniyle nakledilmesinde oldu. Cumhurbaşkanı Turgut Özal, Başbakan Yıldırım Akbulut, Adalet Bakanı Oltan Sungurlu ve DYP milletvekilleri de ikna edilerek kanunun çıkması sağlandı ve eski DP'lilerin istedikleri oldu.[66]Aslında bu gelişme Yassıada mağduru bütün DP'lilerin itibarlarının iadesi anlamına geliyordu.

19 Haziran 1992 tarihli 3821 sayılı kanun değişikliği ile daha önce kapatılmış olan partilerin aynı ad, amblemi kullanarak yeniden açılmasına izin verildi.[67] Bunun üzerine Eski DP'liler partilerinin yeniden açılması için harekete geçtiler partilerinin açılmasında hemfikirdiler, ancak siyasi faaliyete devam etme konusunda ciddi tartışmalar yaşadılar.[68] Yeniden kurulma hazırlıkları yapan Demokrat Parti'nin genel merkezi 10 Eylül 1992'de törenle açıldı. Törene Celal Bayar'ın kızı Nilüfer Gürsoy, Fuat Köprülü'nün kızı Beyhan Köprülü, Refik Koraltan'ın oğlu Oğuzhan Koraltan ve pek çok eski DP'li katıldı. Aydın Menderes'in açılışa katılmaması tepkilere yol açtı. Bazı DP'liler mesajının okunmasını dahi istemediler.[69]

Kongrenin yeniden toplanabilmesi için DP'nin son kongre(1955) delegelerinin belirlenmesi gerekiyordu. DP 1955 Kongresi delege listesinde yer alan 275 kişinin isimleri, 24 Ekim 1992'de resmi gazetede yayımlandı.[70]

DP Beşinci Büyük Kongresi 29 Kasım 1992 Pazar günü toplandı. Baha Akşit, Fatin Rüştü Zorlu'nun kızı Sevin Zorlu'nun desteklediği Hamdi Ciliv'in listesindeydi. Eski DP'lilerden Hayrettin Erkmen, Sezai Akdağ ekibini ise Celal Bayar'ın kızı Nilüfer Gürsoy destekliyordu. Kongrede iki genel başkan adayı çıktı biri Hayrettin Erkmen, diğeri Havza eski Belediye Başkanı Şiyas Taşhan. Delegelerden destek alamayan Taşhan, adaylıktan çekildi. Erkmen, tek aday olarak

[64] **Yassıada'dan Anıtmezar'a**, Demokratlar Kulübü Yayınları:1, Ankara, 1991, s.25.
[65] **Age**, s.25
[66] **Age**, s.30-39.
[67] **T.C. Resmi Gazete**, 3 Temmuz 1992, Sayı: 21273, ss.17-20.
[68] Rıfkı Salim Burçak ve Güner Sarısözen, **age**, s.26.
[69] **Milliyet**, 11 Eylül 1992.
[70] **T.C. Resmi Gazete**, 24 Ekim 1992, Sayı: 21385, ss.81-90; Serhan Yücel, **age**, s.195.

seçimlere girdi. Seçim tek aday olmasından dolayı parti organlarının oluşmasında liste yarışı şeklinde geçti. Ancak eski DP Denizli Milletvekili Baha Akşit ve birkaç kişinin daha Hamdi Ciliv'in listesinden çekilmesi, kongrenin sonucunu belli etti. [71]

Yassıada sanıklarından daha sonra AP İzmir Senatörü ve DYP Merkez Disiplin Kurulu Üyesi olan Beliğ Beler, 29 Mart 1993'te Süleyman Demirel'e, bütün arkadaşlarının yeniden açılan DP'de yerlerini almaları gerektiğini, DP'nin dağılan sağı toparlayacağını, ilk seçimde iktidara gelerek memlekete faydası olmayan DYP-SHP koalisyonuna son vereceğini ifade eden ve DYP'den istifa ettiğini açıklayan bir istifa mektubu gönderdi[72]. Bu hareket eski DP'lilerin 32 yıl sonra DP'yi tekrar canlandırmaya çalıştıklarını açıkça gösteriyordu.

DP'nin yeniden açılması gibi, AP'nin de açılması gündemdeydi. Adalet Partisi de son kongre(1978) delegeleri ve Genel İdare Kurulu üyelerini 19 Aralık 1992 günü Ankara'da topladı. Kongre'de Demirel'in ağırlığı vardı. Delegeler, 125'e karşı 909 oyla AP'nin feshini ve DYP'ye mal varlığıyla birlikte iltihakını itirazlara rağmen kabul ettiler.[73] Eski DP'li Baha Akşit, AP'nin DYP'ye iltihakını, DYP'nin teşkilatlı olmasından, hükümet ortağı olmasından dolayı haklı bulmaktaydı. Ancak yine de DP'nin tek çatı olması duygusunu taşımaktaydı.[74]

Sonuç

DP'yi yeniden açan emektarlar, Aydın Menderes'i genel başkanlığa getirdiler. Ancak Aydın Menderes, DP Genel Başkanı olarak siyasi mücadelesine devam etmek yerine Refah Partisi'nden milletvekili seçilmeyi tercih etti. Bu eski Demokratlarda büyük bir hayal kırıklığı yarattı. Aydın Menderes'e tepkilerini göstermek için yeniden açılan DP'den istifa ettiler.[75] DP'nin yeniden açılışında siyasi faaliyete devam edilmesine karşı çıkanlar haklı çıktı.[76] Beliğ Beler gibi eski DP'liler, DYP'ye yeniden davet edildiler. Onlar da bu daveti kabul etti.[77]

Benzer bir hayal kırıklığı 2007 genel seçimleri öncesinde eski DP'lilerin "merkez sağı birleştirme" misyonları açısından belki en büyük fırsatlardan biri olan DYP ve ANAP'ın Kıratlı DP çatısı altında birleşmeleri sırasında yaşandı. Eski DP'liler birer birer tarihe mal olurken, hayal ettikleri gibi olmasa da DP siyaset sahnesine tekrar döndü. Ancak istenilen şekilde gerçekleştirilemeyen birleşme, yeni DP'nin güçsüz doğmasına ve merkez sağın çöküşüne neden oldu.

KAYNAKÇA

Resmi Kaynaklar:

Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi

Millet Meclisi Tutanak Dergisi

T.C. Resmi Gazete

[71] Serhan Yücel, **age**, ss.196-201.
[72] Beliğ Beler, **Ben De Yazdım**, Karınca mtb., İzmir, 1996.
[73] Mehmet Yorgancıoğlu, **Politikanın İbret Dolu Seyir Defteri**, Dönence yay., İstanbul, 2000, ss.236-265.
[74] Nezahat Keleşbelen, **age**, s.155.
[75] **Milliyet**, 27 Kasım 1995; Beliğ Beler, **age**, ss.45-47.
[76] Rıfkı Salim Burçak ve Güner Sarısözen, **age**, s.26.
[77] Beliğ Beler, **age**, s.48.

Gazeteler ve Dergiler:

Hürriyet

Milliyet

Tercüman

Yankı

7 Gün

Kitaplar:

100. Yaşında Celal Bayar'a Armağan, Tercüman yay., İstanbul, 1982.

AHMAD Feroz ve AHMAD Bedia Turgay, **Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971**, Bilgi yay., Ankara, 1976.

BAĞGÜL Ali Fuad, **27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri**, Çeltüt mtb., İstanbul, 1966.

BAYAR Celal, **Kayseri Cezaevi Günlüğü**, (Haz.: Yücel A. Demirel), Yapı Kredi Kültür yay., İstanbul, 1999.

BELEN Nezahat KeleĢ, **Türkiye'ye Damgasını Vuran Bir Dönem, Bir Olay, Bir Yaşam: Dr.Baha Akşit**, Turgut yay., 1995.

BELER Beliğ, **Ben De Yazdım**, Karınca mtb., İzmir, 1996.

BİLGİÇ Sadettin, **Hatıralar**, Boğaziçi yay., 2.Baskı, Ankara, 2002.

BOZDAĞ İsmet, **Zaferlerle ve Şereflerle Dolu Bir Hayat Celal Bayar**, Tercüman yay., İstanbul, 1986.

BURÇAK Rıfkı Salim ve SARISÖZEN Güner, **Demokrat Parti'nin Politika Hayatına Yeniden Girişi**, Demokratlar Kulübü yay., Ankara, 1997.

COĞKUN Süleyman, **Türkiye'de Politika(1920-1995)**, Cem yay., İstanbul, 1995.

Demokrasinin 50 Yılı 1945-1995, Cilt: 2(1971-1995), Aydın Kitaplar, İstanbul, 1995.

DURMUğ Enver, **Yassıada'dan İmralı'ya**, Boğaziçi yay., İstanbul, 1990.

ERER Tekin, **Yassıada ve Sonrası**, Rek-Tur Kitap Servisi yay., İstanbul, 1965.

İMRE Halil, **Bir Ömür Üç Kitap**, Ayyıldız mtb., Ankara, 1976.

KIVANÇ Akın, **Türk Siyasal Yaşamında Demokratik Parti Olayı**, Kor Reklam yay., 1978.

TOKATLI Orhan, **Kaybolan Yıllar-1961-1973**, Doğan Kitapçılık yay., İstanbul, 2000.

TURGUT Mehmet, **Hatıra Nev'inden Notlar**, Boğaziçi yay., İstanbul, 2000.

ULAY Sıtkı, **Harbiye Silah Başına-General Sıtkı Ulay'ın Hatıraları**, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şrti. yay., İstanbul, 1968.

Yassıada'dan Anıtmezar'a, Demokratlar Kulübü Yayınları:1, Ankara, 1991.

YALANSIZ Nedim, **Türkiye'de Koalisyon Hükümetleri**, Büke yay., İstanbul, 2006.

YORGANCIOĞLU Mehmet, **Politikanın İbret Dolu Seyir Defteri**, Dönence yay., İstanbul, 2000.

YÜCEL Serhan, **Demokrat Parti**, Ülke Kitapları yay., İstanbul, 2001.

Tez:

ÇAVUŞOĞLU Hüseyin, **Türk Siyasal Yaşamında Demokratik Parti(1970-1980)**, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2599-2610, ANKARA-TURKEY

DİL BİLİMİNİN KELİME ÖĞRETİMİNE AÇILAN KAPISI: BAĞLAM TÜRLERİ

Havva YAMAN[*]
Derya AKKAYA[**]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, anlamı bilinmeyen kelimelerin öğretiminde işe koşulabilecek *bağlam türleri*ne yönelik farklı sınıflandırmaları ortaya koymaktır. Bu amaçla öncelikle, tümdengelimci bir yaklaşımla, dil biliminin alt dallarından olan anlam biliminin ve metin dil biliminin kelime öğretimiyle ilişkisi kurulmuştur. Farklı araştırmacıların bağlam türlerini nasıl sınıflandırdığı incelenmiştir. Bağlam türlerine yönelik farklı sınıflandırmaları ortaya koymak amacıyla yapılan bu araştırmanın sonucunda, yerli kaynaklarda bağlama yönelik çalışmalar olmakla birlikte, bağlam türlerinin ayrı bir başlık olarak açılmadığı ve sistemli bir şekilde incelenmediği görülmüştür. Kelime öğretimi amacıyla, zayıf bağlamlı kelimelerin bağlamının kasıtlı olarak güçlendirildiği çalışmalar dikkati çekmiştir. Buna göre bir metinde öğretilmek istenen kelime veya kelime grubu, kasıtlı olarak güçlendirilmiş bir bağlamla sunulmalıdır. Farklı sınıflandırmalar arasında karşılaşılan *pedagojik bağlam* türü, anlamı bilinmeyen kelime ile ilgili özenle hazırlanmış ipuçları içermesi sebebiyle ve metin içerisinde yalnızca ilgili cümlenin yazı alanıyla sınırlı olması sebebiyle diğer bağlam türlerinden üstün görülmüştür. Sonuç olarak bağlam türlerine yönelik kuramsal bilgilerin uygulama boyutuna aktarılmasıyla, kelime öğretimi sürecinin daha planlı ve bilinçli bir seviyeye ulaşacağı beklenmektedir. Ana dili öğretimi sürecinde ve yabancı dil öğretimi sürecinde, kelime/kelime grubu bağlamlarının kasıtlı olarak önceden güçlendirildiği bağlama dayalı etkinlikler yapılması önerilmiştir. Türkçe öğretiminde, kelime öğretimi çalışmalarında, cümle düzeyinde çalışılıyorsa pedagojik bağlamlardan, paragraf düzeyinde çalışılıyorsa yönlendirici bağlamlardan yararlanılması önerilmiştir. Ayrıca sözlük hazırlayıcılarına, madde başı birimlerin temel ve yan anlamlarını örnekleyen cümleleri pedagojik bağlamlı cümlelerden seçmeleri önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil bilimi, kelime öğretimi, bağlam türleri.

[*] Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü, El-mek: hyaman@sakarya.edu.tr
[**] Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü

LINGUISTIC GATEWAY TO THE VOCABULARY TEACHING: TYPES OF CONTEXT

ABSTRACT

The purpose of this study is to present various classifications concerning the types of context which can be utilized in the process of teaching the words whose meanings are unknown. To this end, initially, an association has been established between semantics and textual linguistics, which are among the sub-branches of linguistics in a deductive way. It has been analysed how other researchers have classified types of context. The context in order to demonstrate the different classifications of species as a result of this investigation, although studies on binding domestic sources, types of context as a separate topic in a systematic way has been opened or has been looked over. Word for teaching, studies have strengthened the weak context deliberately noted the context of words. Accordingly, teaching us the desired word or phrase in a text, context and deliberately submitted a reinforced. Pedagogical context type, which has been come across among other classifications, has been seen as superior as it contains well-arranged clues, which are about the word whose meaning is not known, and as only the concerned sentence is limited to universe of print within the text. As a result, it is expected that the process of vocabulary teaching would reach a more conscious and planned level by the hypothetical information concerning the types of context being transferred to application zone. Main language teaching process and the process of teaching a foreign language, the word / word group contexts deliberately strengthened in advance is suggested to perform context-based activities. Turkish teaching, vocabulary teaching studies, pedagogical contexts if running the sentence level, paragraph level router if running is proposed utilization of contexts. In addition to the authors of dictionary, the main and side units per item that exemplifies the meaning of phrases in sentences, choose the suggested pedagogical context.

Key Words: Linguistics, vocabulary teaching, types of context.

1. Giriş

Anlatıcı olmak, çoğu zaman üretici olmak demektir. Zihin bir ham madde ise, fikirlerin sese ya da yazıya dönüşmüş somut göstergeleri de birer ürün ise, bu ham maddenin ürüne dönüşmesini sağlayan güç, yani üreten-işleyen makine, *dil*dir. Zihnin dışa yansımasını sağlayan bu makineyi iyi tanımak için çalışmalar yapılmakta ve ona önem verilmektedir. Bu çalışmalar içerisinde *dil öğretimi* önemli bir yere sahiptir.

Dil öğretiminde üzerinde durulan konulardan biri, kelime öğretimidir. Kuramsal araştırmalara dayanarak özenle hazırlanmış bir kelime öğretimi programının uygulanmadığı durumlarda, gelişigüzel kültürleme yoluyla söz varlığı zenginleştirilememektedir. "Birey, kendi hâline bırakılırsa çevresinden aldıkları ile kendisine derme çatma bir dil kurar" (Demir 2009, 61). Bu sebeple, kelime öğretimine yönelik çalışmaların kılavuzlanması gerekmektedir.

"Bireyler sahip oldukları kelime hazinesi kadar geniş düşünebilir ve yine sahip oldukları kelime hazinesi kadar kendilerini doğru ve güzel ifade edebilirler" (Özbay 2009, 179). Yapılan araştırmalar (Blachowicz ve Fisher 2006, Freebody ve Anderson 1983, Davis 1944), "bir kişinin kelime dağarcığı kapasitesinin onun ne kadar anladığının güçlü bir tahmincisi olduğu" noktasında birleşmiştir.

Kelime öğretiminde başarıya ulaşmanın farklı yolları vardır. Bu yollardan biri de bağlam bilgisine başvurmaktır. Bağlama dayalı kelime öğretimi, bir kelimenin/kelime grubunun anlamının, içinde bulunduğu bütüne göre tahmin edilmesini öngören bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşımın olabilecek en yüksek seviyede başarıya ulaşabilmesi için, bağlam bilgisine başvurmaya yönelik uygulama alanlarının dil biliminin verileriyle sağlam bir şekilde temellendirilmesi gerekir.

Belgesel tarama tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada, bağlam türlerine yönelik farklı sınıflandırmaları ortaya koymak ve bu bilgiler ışığında kelime öğretimine katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

2. Dil Bilimi ve Kelime Öğretimi

Dil biliminin verilerinden hem ana dili öğretimi sürecinde hem de yabancı dil öğretimi sürecinde pek çok aşamada yararlanmak mümkündür. Bir veya birden fazla dili iyi kullanabilmek, bir iletiyi kullanıldığı şartlar içinde değerlendirebilmek, okunan/dinlenen bir metni, metin dil biliminin verilerinden yararlanarak çözümleyebilmek ve bu yolla yazarın üslûbu hakkında gerçekçi fikirler edinebilmek, söz varlığını zenginleştirebilmek bu aşamalar arasında sayılabilir.

Söz varlığının zenginleştirilmesinde dil biliminin verilerinden nasıl yararlanılabileceğine cevap bulmak üzere yapılan araştırmalar sonucunda, şu bulgu dikkati çekmiştir: Aygün (1999, 5-16), öğrencilerin söz varlığını zenginleştirmek amacıyla tuttukları kelime defterlerinin dilbilimsel fonksiyonlarına göre (karşıtlar, eşanlamlılar, eşsesliler, kuralsız fiiller, edatlar, bağlaçlar, deyimler vs.) gruplanabileceğini belirtmiştir. Kelime defterlerinin tutulması sırasında bu türden gruplamalara gidilmesi, gerçekten de öğrencinin dili ayrıntılı bir şekilde analiz edebilmesini ve âdeta bir dil bilimci gibi çalışmasını sağlayabilmektedir. Bununla birlikte ana dili öğretimi sürecinin dil biliminin verileriyle yeterince temellendirilmediği düşünülmektedir.

Türkçe öğretimiyle ilgili sorunlardan biri, ana dili olarak Türkçe öğretiminin dil biliminden soyutlanarak yapılışıdır. "Türkçe ve yazın öğretimi dil bilimi, eğitbilim, dil edinimi, ruh dil bilimi, toplum dil bilimindeki bulgularla temellendirilmeli ve toplumun ana dili duyarlığı ile desteklenmelidir" (Kocaman 2009, 33)."Tümcenin dilbilimsel betimlemesi edebiyat öğretiminde önemli bir yer tutar" (Kıran 1996, 40). "Yalnızca ses bilgisi, sözcük bilgisi ve tümce çalışmaları yapmak dil öğretimi için yeterli değildir; elbette bunlar dil öğretiminin önemli bileşenleridir, ancak konuya dil bilimi-uygulamalı dil bilimi açısından yaklaşıldığında, yapılacak pek çok iş olduğunu görmezlikten gelemeyiz" (Kocaman 2009, 29).

Kocaman'ın belirttiği gibi, konuyla ilgili *yapılacak pek çok iş*ten biri de, bağlama dayalı kelime öğretimi etkinliklerinin dil bilimi verileriyle olgunlaştırılmasıdır.

2.1. Anlam Bilimi ve Kelime Öğretimi

"Dilin kendi temel işlevi içinde, iletişim aracı olarak anlaşılması anlayışının benimsenmesi, dil incelemelerinde biçimsel işlevin yanı sıra anlamsal işlevi gündeme getirmiş; hatta ilk plana geçmesini sağlamıştır" (Üstünova 2002, 141). "Bugün anlam bilimi çalışmaları birçok araştırıcı tarafından dil bilimi açısından ele alınmakta, dilbilimsel anlam bilimi olarak yürütülmektedir" (Aksan 1998, 19).

Kelime öğretimi çalışmaları, anlam öğretimiyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla kelime öğretiminin anlam bilimi ile ilişkili olduğu yadsınamamaktadır. Bir kelimenin anlamının aydınlanabilmesi için bağlama ihtiyaç duyulmaktadır. "Çoğu zaman bir bağlama yerleştirmeden bir sözcüğün anlamını vermek olanaksızdır" (Lyons 1983, 367). "Her sözcüğün anlam değerini, içinde bulunduğu metin verir" (Gencan 1971, 425).

Kelime öğretimi çalışmalarını anlam biliminin verileriyle ilişkili kılan olgulardan biri de sözlük kullanma alışkanlığıdır. Boz (2009, 173), "Sözlüklerde sözlük birimlerin tanımlanması konusunda anlambilimsel yöntem ve ölçütlerin kullanılması gerekliliği ortada." ifadesini kullanarak kelime öğretiminde önemli bir yere sahip olan sözlüklerin anlambilimsel açıdan incelenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

2.2 Metin Dil Bilimi ve Kelime Öğretimi

Kelimelerin bir bağlam içinde ele alınması, dil biliminin anlam bilimi disipliniyle ilgili olduğu kadar metin dil bilimi disipliniyle de ilgilidir. Metin dil biliminde, söylemi bir bütün yapan bağların belirlenmesi hedeflenirken cümle bağlamı ve metin bağlamı üzerinde durulmuştur. "Bir kelimenin bağlamından söz ettiğimize göre, bir cümlenin, bir metnin de bağlamından söz edebiliriz. Cümlenin anlamı ve görevi de kesin olarak kullanıldığı metinden hareket ederek anlaşılabilir" (Aydın 2007, 120).

"Öğrencileri metinlerle karşılaştırmamızın nedenlerinden birisi de kelimelerin türlü anlamlarıyla karşılaşıp kelime hazinelerini geliştirmelerini sağlamaktır" (Özbay 2009, 180). Bir kelimenin anlamının tahmin edilebilmesi için cümlenin yeterli olmadığı, metin bağlamına ihtiyaç duyulduğu durumlar olmaktadır. "Metin bağlamı, olası birçok anlamlılığı ortadan kaldırmaya yarayabilir. Örneğin *Nina bir erkek çocuk bekliyordu* tümcesi, *Sonunda beklenen geldi* / *Sonunda biri geldi* / *Ama kızı oldu* bağlamlarında değişik anlam taşır" (Aksan 1982, 209). Aksan'ın vermiş olduğu bu örnek, cümleyi doğru bir şekilde anlamlandırmak için metin bağlamına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Metin bağlamı, içerdiği bağlam ipuçlarının kuvvetine göre, cümle anlamı için kuvvetli bir açıklayıcı olabilir. "Metin çözümlemesinde açıklama büyük bir paya sahiptir. Bu, tıpkı, *„Bir adam için balık tutmaktansa ona balık tutmayı öğret."* şeklinde eski bir atasözüne benzerdir" (Greenwood ve Flanigan 2007, 249). Bir öğrenciye metni sistemli ve profesyonel bir şekilde çözümlemeyi öğretmek, ona tek tek cümlelerin anlamını söylemekten daha etkili bir çözüm yoludur.

Anlamı bilinmeyen kelimelerin metin içerisindeki anlamını tahmin etmek için kelimenin önündeki ve ardındaki verileri dikkatlice tespit etmek, metin dil bilimi çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Günay'a (2007, 76) göre bir metindeki bütünlük içinde, daha önce ve daha sonra aynı sözcük, izlek, kavram ya da düşünce aynı biçimde ya da farklı biçimde yeniden kullanılabilir. Her metinde başka ögelere göre yorumlanabilecek artgönderimsel ve öngönderimsel birimler bulunur. Bu tür yapılar bağlamsal bir durumu ilgilendirir.

Anlamı bilinmeyen kelimelerin, hedef kitleye göre, metin içerisine özenle yerleştirilmesi gerekmektedir. "Kumaş nasıl ipliklerin dokunmasıyla meydana geliyorsa; bir metin de doğru sözcüklerin, doğru anlatımların seçilmesiyle ve bunların özenle aynı yapı içerisine yerleştirilmesiyle meydana gelir" (Akbayır 2004, 11).

3. Bağlam

Bağlam, dilsel bir ögenin -ki bu öge, kelime/kelime grubu, cümle, paragraf, hatta metin olabilir- kendisinden daha büyük bir anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesini sağlayan ve parça-bütün ilişkisi üzerine kurulan dilbilimsel veridir.

Türkçe Sözlük'te (TDK, 2005) bağlam, "Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst." şeklinde tanımlanmıştır. Korkmaz (2007, 33) bağlamı, "Bir cümlede, bir konuşmada veya bir metin içinde yer alan herhangi bir kelimenin anlamının daha iyi belirlenebilmesi ve başka anlamlarından ayırt edilebilmesi için kendisini çevreleyen ve karşılıklı ilişkide bulunduğu öteki öge veya ögelerle oluşturduğu bütün" şeklinde tanımlamaktadır. Aksan'a (1998, 75) göre bağlam, "bir göstergenin, birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütün"dür.

"Dille iletilen mesajların algılanması, o mesajın yer aldığı bağlam içinde anlam kazanır" (Cüceloğlu 1997, 207). "Kelimeler değişik ve çeşitli anlamlar taşımaktadırlar. Bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığı ancak geçtiği metin ve cümleden anlaşılabilir. Kelime çalışması esnasında metin-cümle-kelime üçgeni göz önünde tutulmalı, buna göre alıştırma yapılmalıdır" (Aygün 1999). Kelimeden/cümleden/metinden hareketle kelimenin anlam değerine ulaşmak, *bağlama dayalı çıkarım* olarak adlandırılmaktadır. Günay (2007, 479), bağlama dayalı çıkarımı, "bir bütünce içinde farklı yerlere yerleştirilmiş bilgilerin birbiriyle ilişkilendirilmesi sonucu yapılan çıkarımlar" olarak tanımlamıştır.

Bir kelimenin bağlamı söz konusu olabileceği gibi, bir metnin bağlamından da söz edilebilir. "Cümleleri anlam bağı kurdukları -adı ne olursa- bütünler içinde değerlendirmek şarttır" (Üstünova 2002, 140). "Çünkü cümleyi ele alırken başındaki ve devamındaki cümlelerin etkisini düşünmek gerekir" (Yaman 1999, 136).

Okunan veya dinlenen/izlenen bir metin içerisinde, bireylerin anlamını bilmediği kelimeler olabilir. "Başlangıç aşamasında, öğrencilerin her bir kelimenin anlamını derinlemesine bilmeleri gerekmemektedir. Bağlantılarını kurabilecek birkaç temel kelimenin anlamının bilinmesi, metnin devamı boyunca diğer kelimelerin öğrenilmesi için öğrencilere yardımcı olabilir" (Greenwood ve Flanigan 2007, 250). Bu açıklamada *bağlantıları kurabilecek birkaç temel kelime* kavramıyla kastedilen, bağlam ipuçlarıdır.

Bağlam ipuçlarının anlama yeteneği üzerinde güçlü etkileri vardır. "Bağlam, profesyonelce okumalar için çok önemlidir. Bağlam ipuçları, yeni kelimeleri öğrenmenin yanında özellikle metni bütünlemesine anlamak için çok gereklidir (Greenwood ve Flanigan 2007, 253). "Anlamı bilinmeyen kelimelerin anlaşılması için öğrenciye yeterli ipucu sunan bağlamların gücüne çok önem verilir" (Gardner 2007, 349).

Diğer yandan bağlam, kavram öğrenme sürecinde etkili bir araçtır. Zihinsel sözlüğü geliştirme çalışmaları içerisinde de bağlamdan yararlanılmalıdır. Güneş (2007, 206), zihinsel sözlüğü geliştirmek için yapılabilecek etkinlikler arasında "kelimenin cümle içindeki yerinden, diğer kelimelerle ilişkisinden hareketle anlamını tahmin etme" etkinliğini dile getirmiştir.

Güneş (2007, 209), kelimenin anlamını metinden bulma etkinlikleri sırasında, yeni kelimenin cümle içine yerleştiği konumun ve varsa aldığı eklerin de incelenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Gerçekten de kelimenin cümle içindeki konumu, biçimsel yapısı, onun anlamıyla ilgili (özellikle kavram alanıyla ilgili) öğrenciye pek çok ipucu sunabilir. Bu durumda denilebilir ki bağlam, dil bilimiyle iç içe olduğu kadar dil bilgisiyle de iç içedir.

İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sözlük kullanma alışkanlıkları üzerine yapılan bir araştırmanın (Yaman 2010, 747-748) bulguları, *bağlam temelli kelime öğretimi* ile ilgili sonuçlar içermektedir: Araştırma bulgularına göre öğrencilerin % 72'si, okuduğu metindeki bilmediği kelimelerin anlamını öğrenmek için hemen sözlüğe bakmayı tercih etmektedir. Diğer yandan araştırmaya katılan öğrencilerin sadece % 16'sı bilinmeyen kelimelerin anlamını metnin bağlamından tahmin etmeye çalışmakta, bulamazsa sözlüğe bakmaktadır. Yine öğrencilerin %

83'ü, yeni karşılaştığı kelimelerin anlamını metin içi bağlama bakarak tahmin edemediğini belirtmiştir. Bu bulgular, öğrencilerin geçmişte oluşturdukları yaşam deneyimlerine dayalı olarak anlam oluşturma esasına dayalı *bağlam temelli kelime öğretimi*nin hedeflerine yeterince ulaşmadığını göstermektedir.

Görsel hafızada bağlam etkilerini sorgulayan bir araştırmaya göre (Besken ve Mulligan 2010, 2012), anlamlı parçada duyulan kelimeler için çok az çaba harcanırken, tek başına duyulan kelimeler için daha fazla çaba harcandığı ortaya çıkmıştır. Bu bulgu, kelime öğretiminde bağlam stratejisinin sadece okuma metinlerinde değil, dinleme/izleme metinlerinde de etkin olduğunu ve bir kelimenin anlamlı bir bütün -yani bağlam- içerisinde sunulmasının gerekliliğini göstermektedir.

Bağlam üzerine yapılan bir başka araştırmada, bağlamın içine koşulduğu anlama stratejilerinin hafıza performansını olumlu etkilediği ortaya çıkmıştır. "Parçaları bütüne entegre etmek için karmaşık süreçler kullanılmıştır ve bu süreçlerin de bütünün hatırlanmasını geliştirdiği görülmüştür. Sonuçlar, hafıza performansında bağlamsal bilginin etkilerinin hem verilen açıklamaya hem de verilen uyarıcıdaki anlamsal yoğunluk seviyesine bağlı olduğunu göstermektedir" (Skinner ve Fernandes 2010, 1332).

Bağlam ipuçlarının nasıl kullanılacağına dair yapılan bir araştırmada, görsel dikkat üzerinde durulmuştur. "Örtük anlama sahip bilginin fark edilmesi dikkate bağlıdır. Önceden göz ardı edilen içerik, birden dikkat çekici olursa bu hemen performansa dönüşür" (Goujon, Didierjean ve Marmeche 2009, 50). Bu araştırmanın sonuçları, anlamı bilinmeyen kelime/kelime grubunun öğrenilebilmesi için öncelikle onun anlamıyla ilgili ipucu sunan kelime/kelime gruplarının daha dikkat çekici bir şekilde duyusal alan içine girmesi gerektiğini doğrulamaktadır.

Pichon, Swart, Vorstman ve Bergh'in birlikte yaptığı bir araştırmaya göre (2010, 458), ikinci bir dili öğrenen çocukların tek dil bilen çocuklara oranla bağlam stratejisine daha fazla başvurduğu ortaya çıkmıştır, araştırmanın bulgularında şu ifadeler yer almaktadır: "Çalışma, yabancı dil öğreniminde bağlamın çocukların stratejik yeterliliğini ne kadar etkilediğini değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Yabancı dil öğrenme tecrübesi olan öğrenciler, tecrübesi olmayan öğrencilerle karşılaştırıldığında mükemmel derecede daha fazla strateji kullanmaktadırlar".

4. Bağlam Türleri

Bağlam ve *bağlam ipuçlarına* yönelik çeşitli araştırmaların dile getirildiği bu araştırmada, *bağlam türleri* önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple, farklı araştırmalarda tespit edilen bağlam türleri sınıflamaları için ayrı konu başlıklarının açılması, konunun net bir şekilde sunumunu sağlayabilmek bakımından gerekli görülmüştür.

4.1 Beck, McKeown ve McCaslin'in Bağlam Türleri Sınıflaması

"Tüm bağlamlar eşit oluşturulmamıştır. İki çeşit bağlamı ayırt etmek önemlidir: *Pedagojik bağlamlar* ve *doğal bağlamlar*" (Beck vd. 1983, 178). Beck ve arkadaşları (1983, 178-179), yapmış oldukları bu sınıflandırmada pedagojik ve doğal bağlamları, doğal bağlamın alt türlerini şu şekilde açıklamaktadır:

4.1.1 Pedagojik bağlam

Pedagojik bağlamlar, belirli bilinmeyen kelimeleri öğretmek amacıyla özel olarak tasarlanmıştır. Örneğin, hedef kelime ***övmek*** olduğunu düşünelim: *„Bütün öğrenciler, testlerde çok iyi notlar aldılar; bu sebeple öğretmenleri, çok iyi iş başardıkları için onları **öv**dü.". Övmek* kelimesinin anlamına ulaşabilmek için, bu cümleden oldukça iyi bir fikir elde edilebilir. Bir pedagojik bağlam, kelimelerin anlamlarını göstermek için tasarlanmıştır.

4.1.2 Doğal bağlam

İkinci çeşit bağlamlar *doğal bağlamlar*dır. Bunlar, yazı alanı içinde bulunan, belirli bilinmeyen kelimeyi çevreleyen basitçe oluşturulmuş çok sayıda bağlamlardır. Doğal bir bağlamın yazarı, bir kelimenin anlamını iletmek niyetinde değildir. Doğal bağlamların bir süreklilik boyunca devam eden 4 çeşit kategorisi bulunmaktadır.

4.1.2.1 Yanıltıcı bağlam

Bu sürekliliğin bir ucunda, öğrenciye hedef kelimenin anlamını yanlış gösteren, *yanıltıcı (yanlış yönlendiren) bağlamlar* vardır.

Örnek: *Sandra dans yarışmasını kazanmıştı ve izleyicilerin tezahüratları onu bir kez daha dans etmek için sahneye taşıdı. Ginny, Sandra'yı seyrederken* ***gönülsüzce*** *"Attığı her adım, mükemmel ve zarifti." dedi.*

Buradaki bağlam büyük olasılıkla, bir okuyucunun ***gönülsüzce***'ye pozitif bir çağrışım yüklemesine neden olacaktır. Ginny'nin yorumu, onun Sandra'nın dansından hoşlandığı ve bu dansı takdir ettiği şeklinde bir inanca yol açabilir. Bizim bir an önce vurgulamak istediğimiz şey, bu gibi bağlamların kişinin kendi kendine yaptığı bir yanlış ya da bir dil yanlışı olmadığıdır. Düşüncelerin iletiminde kullanılan kelimeler, eğer kişi (bu kelimenin doğru) anlamını biliyorsa bir şeyler ifade eder. Bununla birlikte, gösterdiğimiz durumlar, genç öğrencilerin bu kelimelerle ilk karşılaşmaları anı temsil etmektedir. Bu sebeple, kelime anlamı hakkında yanlış hükümlerin verilmesi muhtemel olmaktadır.

4.1.2.2 Yönlendirmeyen bağlam

Bağlamın sürekliliği boyunca tespit edilen bir diğer bağlam, öğrenciye hedef kelimenin anlamına özgü ipucu sunmayan *yönlendirmeyen bağlam*'dır.

Örnek: *Dan, kapının açıldığını duydu ve kimin geldiğini merak etti. Duyduğu seslerden hiçbir anlam çıkaramadı. Sonra merdivenlerdeki* ***hantal*** *adımlarından tanıdı ki; o, Grace teyzeydi.*

Bu örnekte ***hantal***, anlaşılmayı sağlayacak hiçbir çağrışıma sahip değildir: Örneğin; *tasasız, eylemli, akraba, ağır* gibi kelimelerin hepsi, bağlama uygun olabilirdi.

4.1.2.3 Genel bağlam

Süreklilik boyunca devam eden bir diğer bağlam, öğrenciye hedef kelimenin genel kategorisi hakkında ipucu sunan *genel bağlam*'dır.

Örnek: *Joe ve Stan, saat 7'de partiye geldi. Akşam 9:30 sularında Stan keyif almıyor gibi görünüyordu. Fakat Joe, gerçekten partide çok güzel zaman geçiriyor gibi görünüyordu. Stan "Dilerim, ben de onun gibi* ***sokulgan*** *olabilirim." diye düşündü.*

Bu örnekte, partide eğlenen birisi için kullanılan bir ifade olarak, ***sokulgan***'a dair sonuç çıkarmak kolaydır. Kelimenin tanımlanmamış özel karakterine rağmen (özel anlamına rağmen) bağlam ipuçları, kelimenin anlaşılmasını sağlamaktadır.

4.1.2.4 Yönlendirici bağlam

Son olarak, öğrenciyi özellikle hedef kelimenin doğru ve özel anlamına yönlendiren *yönlendirici bağlama* ulaşılmıştır.

Örnek: *Kedi köpeğin üzerine atladığında, köpek yerinden sıçradı, havlamaya başladı, kitaplığın bir rafı devrildi. Hayvanlar Wendy'e doğru koşturdu, koştururken Wendy'nin ayağına takıldılar. Wendy yere düştü ve dışarıda çığlık attı. Gürültüyü duyan anne şaşkınlıkla yukarıdan seslendi, "Bu* ***kargaşa*** *da nedir?".*

Bu örnekte okuyucu, olayın açıklanmasındaki ipuçları yoluyla, *gürültü* ve *şaşkınlık* Çeklindeki tanımlayıcı ifadeler sayesinde ***kargaşa***'nın anlamına ulaÇır. Yönlendirici bağlamlar, pedagojik bağlamlara benzerdir, ancak farkı Çudur: Bir pedagojik bağlam yazarı, *kasıtlı olarak* özel bir kelimenin anlamını iletmek niyetindedir, oysa yönlendirici bağlamlarda yazarların böyle bir niyeti yoktur.

Beck ve arkadaÇlarının bağlam türleri sınıflamasına benzer bir açıklama, Budak'ta (2000, 22) da görülmektedir. "Sözcüğün bir bağlamda öğrenilmesi yeğlenebilir. Bağlam, sözcüğün anlamına iliÇkin olarak bazen yeterli ipucu verebilir, bazen de hem hiçbir ipucu vermez hem de yanıltıcı sonuçlara da götürebilir".

4.2 Nist ve Olejnik'in Bağlam Türleri Sınıflaması

Yapılan diğer bir araÇtırmaya (Nist ve Olejnik 1995, 180) göre bağlam, farklı bir sınıflandırma olarak, iki baÇlıkta incelenmiÇtir. "*Zayıf bağlam*, kelimenin anlamı hakkında çok az ya da yanıltıcı bilgi sunar; *güçlü bağlamda* ise örtük; fakat aynı zamanda belirginlik de içeren ipuçları sunulur. *Güçlü bağlamlar* daha fazla bağlam ipucu sağlamak için oluÇturulmuÇtur".

4.3 Pilkington'un Bağlamsal Etki Sınıflaması

Her bağlamsal karÇılaÇma sonucunda bir bağlamsal etki görülür. "Bireysel farklılıklara dayalı farklı bağlamsal etkiler olabilir" (Skinner ve Fernandes 2010, 1332).

Pilkington'a göre bağlamsal etki üç Çekilde ortaya çıkmaktadır. "Zayıf bir varsayım yeni bilgiyle güçlenince ortaya çıkan bağlamsal etki, yeni bilginin daha önce ulaÇılan varsayıma ters düÇerek onu geçersiz saydığı zaman ortaya çıkan bağlamsal etki, yeni bilginin daha önce ulaÇılan bir varsayımla birleÇerek bağlamsal sezdirimlere yol açtığı zaman ortaya çıkan bağlamsal etki" (Pilkington 1996, 157-158 akt. Erden 2002, 300-301).

Pilkington'un yaptığı bu sınıflamaya göre, insanlar, biliÇsel yapılarındaki bilgilerin yeterlilik derecesine göre, bir bilgi ile karÇılaÇtıklarında, önceki bilgileri güçlendiren bağlamsal etki, önceki bilgileri geçersiz sayan bağlamsal etki veya önceki bilgilerin hipotez halini sezdirmeye devam eden bağlamsal etki altında kalırlar. Kelime/kelime grubu bağlamı, ipucu sunma derecesine göre, bireyin o kelime/kelime grubuyla ilgili zihinsel Çemasını güçlendirebilir, yıkıp yeniden kurmasını isteyebilir veya hiç etki etmeyerek Çemanın aynen kalmasına sebep olabilir. Demek ki, *bağlamsal etki*yi de etkileyen iki olgu mevcuttur. Bunlar, bireyin ön öğrenmeleriyle ilgili birey kaynaklı durumlar ve kelime/kelime grubunun anlamına yönelik ipucu sunma derecesidir.

4.4 Greenwood ve Flanigan'ın Zayıf Bağlamları Güçlendirme Çalışması

Greenwood ve Flanigan, (2007, 250) birlikte yapmıÇ oldukları bir çalıÇmada, anlamı bilinmeyen kelime ile karÇılaÇan öğrenciler için ne yapabileceklerini araÇtırmıÇlar ve konuyla ilgili olarak öğretmen adaylarına kelime bağlamını güçlendirmeyi önermiÇlerdir. Greenwood ve Flanigan, bu konudaki görüÇlerini Çu açıklamalarıyla dile getirmiÇlerdir:

> "Bağlamdan hareketle yeni bir kelime öğrenmenin değiÇimleri oldukça zayıf olduğu için, biz üniversite öğrencilerimize bağlamı güçlendirmeyi yani onu öğretim amaçları için kullanmayı öğretiyoruz. Biz bu iÇe *zayıf* ya da *çok destekleyici olmayan* bağlam ipuçlarını tanımlayarak baÇlıyoruz. Örneğin, *„Hâkim ve davacı, durumu uzun uzadıya tartıÇtılar."* cümlesindeki bağlam, *hâkim* kelimesinin anlamını tespit etmede okuyucuya yardım etmek için yeterince açık değildir. Sonrasında, okuyucunun yararına kasıtlı olarak bağlamı güçlendiriyoruz ve Çu cümleyi sunuyoruz: *„Hâkim, son sözü söyleyen hakem, davacının 50.000 dolar tazminat ödemesine karar verdi."*. Bu güçlendirilmiÇ bağlam, kelimenin anlamıyla ilgili küçük Çüpheleri uzaklaÇtırıyor.

Bağlamsal etkisi zayıf olan ikinci bir örnek cümle, şu olabilir: *„Rebecca'nın aksine, Tammy çok asık suratlıydı."*. Bu bağlam, aslında, okuyucu için yanıltıcı olabilirdi (diyelim ki hikâyenin içinde Rebecca uzun boylu olarak tarif edilseydi, öğrenciler *asık suratlı* ifadesinin *kısa boylu* anlamına geldiği şeklinde sonuç çıkarabilirdi. Güçlendirilmiş bir bağlam ile bu cümle şöyle olabilir: *„Çok sıcakkanlı olan Rebecca'nın aksine, Tammy çok asık suratlıydı."*".

Bu bilgiler doğrultusunda, "Öğrencilerin bağlam belirginliğinin çeşitli seviyelerini görmeye ve tartışmaya ihtiyacı vardır. Böylece onlar, nihayetinde, bağlamın nasıl destekleyici olduğunu kendi kendilerine belirleyebilirler." (Greenwood ve Flanigan 2007, 249-250).

4.5 Flanigan'a Göre Bağlam İpuçlarının Türleri

Flanigan (2012), bağlam ipuçlarının yaygın olarak şu dört başlıkla ortaya çıktığını açıklamaktadır ve öğrencilerden "hangi bilginin kullanılır olduğu hangi bilginin kullanılır olmadığı hakkında düşünmelerini" istemektedir:

a) Tanımlama-Tarif Etme Yoluyla: Kelime görünmekte olan cümle içinde, doğrudan ve net bir şekilde tanımlanmıştır.

Örnek: *Hâkim, anlaşmazlığı çözmek için seçilmiş tarafsız kişi, suçlunun üzerinde karar kıldı.*

b) Karşıtlık (Zıtlık) Yoluyla: Sıklıkla; *oysa, rağmen, aksine, tersine* gibi kelimelerle işaret verir.

Örnekler: *Jamaal'in tertemiz odasının aksine, Jeffrey'in odası çok pisti.*

Melisa oldukça maharetli olmasına rağmen, onun kız kardeşi beceriksiz ve sakardı.

c) Benzer (Yakın) Anlam Yoluyla: Cümle içindeki diğer kelimeler benzer anlamlarla kullanılır.

Örnek: *Dal gibi kadın, öylesine zayıftı ki kıyafetleri ona büyük geliyordu.*

d) Çıkarsama (Sonuç Çıkarma) Yoluyla: Kelime anlamları doğrudan açıklanmaz, fakat bağlamdan hareketle çıkarsanması gerekir.

Örnek: *Walt'un haşin davranışları, rakibinin yere yığılmasına sebep oldu.*

Adam zıpkınla büyük balığı avladı; fakat adamın, buz tabakasındaki deliği genişletmek ve balığı buz tutmuş sudan dışarı çıkarmak için arkadaşına ihtiyacı vardı.

5. Sonuç ve Tartışma

Bağlam türlerine yönelik farklı sınıflandırmaları ortaya koymak amacıyla yapılan bu araştırmanın sonucunda, yerli kaynaklarda bağlama yönelik çalışmalar olmakla birlikte, bağlam türlerinin ayrı bir başlık olarak açılmadığı ve sistemli bir şekilde incelenmediği görülmüştür.

Kelime öğretimi amacıyla, zayıf bağlamlı kelimelerin bağlamının kasıtlı olarak güçlendirildiği çalışmalar dikkati çekmiştir. Buna göre bir metinde öğretilmek istenen kelime veya kelime grubu, kasıtlı olarak güçlendirilmiş bir bağlamla sunulmalıdır.

Bağlamsal etki'nin bireyin mevcut ön öğrenmelerine göre değer kazandığı anlaşılmıştır. Bireyin zihninde henüz var olmayan bir kelimenin anlamı, var olan bilgilerin bağlam ipuçları şeklinde düzenlenmesiyle bireye kazandırılabilir. Bağlam ipuçları düzenlenirken; tanımlama, karşıtlık, benzerlik ya da çıkarsama yollarından biri tercih edilebilir.

Bağlam türleriyle ilgili yapılan farklı sınıflamalar arasında, Beck ve arkadaşlarının (1983, 177-181) bağlam türleri sınıflaması, daha detaylı ve sistemli olması sebebiyle dikkate değer görülmüştür. Sınıflama içerisinde özellikle *pedagojik bağlam* kavramı, araştırmacıların (Beck vd. 1983, Gardner 2007, Greenwood ve Flanigan 2007) üzerinde ortak karar kıldığı olumlu birtakım özellikleriyle, kelime öğretiminde yeni kapılar açacak gibi görünmektedir.

Yapılan araştırmalar, pedagojik bağlamların doğal bağlamlardan daha üstün olduğunu ortaya çıkarmıştır. Gerçekten de pedagojik bağlamlar, tanınabilir olmaları yönüyle kelime öğretiminde daha kullanışlıdırlar. Çünkü pedagojik bağlamlı bir cümle, yazı alanı içindeki diğer cümlelere ihtiyaç duymaksızın kendi kendine yeterlidir. Yalnızca o cümleden bilinmeyen kelimenin anlamını tahmin etmek mümkündür. Ancak doğal bağlamlı cümleler, kendi kendine yeterli değildir, yazı alanı içindeki diğer cümlelere ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple tanınmaları da oldukça zordur. Bununla birlikte doğal bağlam türlerinin yoğun olduğu ve yazarın kelime öğretmek niyetinde olmadığı metinlerde, yönlendirici bağlamların bulunması da kelime öğretimi açısından olumlu bir durumdur.

Doğal bağlamın ağırlıklı olduğu metinlerde, yazar, bir kelimenin/kelime grubunun anlamını öğretmek niyetinde değildir, bu da söz varlığı gelişimi programının kontrolsüz ilerlemesine sebep olmaktadır. "Pek çok doğal oluşumlu bağlamın tahmin edilemeyen ve güvenilemeyen doğası nedeniyle, araştırmacılar bağlamın beşinci bir çeşidinin kullanımını savunurlar, bu da bilinmeyen kelimenin anlamına *kasıtlı* olarak yönlendirme amacıyla oluşturulmuş *pedagojik bağlam*'dır" (Gardner 2007, 334).

Pedagojik bağlamla tasarlanmış bir cümlede, özenle seçilmiş kelime/kelime grupları mevcuttur, hem öğretilecek kelime/kelime grubu hem de öğretilecek kelime/kelime grubunu çevreleyen diğer kelime/kelime grupları özenle tasarlanmıştır. Söz varlığının gelişimi için sanatçı duyarlılığı ile hazırlanmış ve kelimelerin özenle seçildiği metinlere ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim Greenwood ve Flanigan'a göre (2007, 249) öğrenciler mevcut çeşitli bağlam ipuçlarına duyarlı hâle getirilmelidir ve onların, yavaş yavaş yazarların kelimeleri özenle seçtiklerinin farkında olmaları gerekir. Öğrenciler şunun farkında olmalıdır ki; yazarlar, sayfa içinde bilgi sızdıran bu kelime seçimlerini âdeta dikkatle, kasıtlı olarak, idareli bir şekilde ve zekice zamanlarda yaparlar.

6. Öneriler

Öğrencilerin bağlam ipuçlarını etkili sonuçlar alabilecek şekilde kullanabilmeleri için, dil öğretmenlerine önemli görevler düşmektedir. "Dil öğretmenlerinin görevlerini yerine getirebilmek için ciddiyetle kültür, bağlam, pedagojik uygulama arasındaki ilişkilerin farkında olmasına ihtiyacı vardır" (Badger ve MacDonald 2007, 215). Öğrencilere zengin ipuçlarını değerlendirebileceği ortamlar oluşturulmalıdır. "Sınıfındaki tek öğretmenin sen olmadığını hatırla. Gerekli zaman, fırsat ve ön yönergeler verildiğinde, kendi öğrencilerin de çeşitli stratejiler geliştirebilirler" (Greenwood ve Flanigan 2007, 253).

Ana dili öğretimi sürecinde ve yabancı dil öğretimi sürecinde, kelime/kelime grubu bağlamlarının kasıtlı olarak önceden güçlendirildiği bağlama dayalı etkinlikler yapılması önerilebilir. Türkçe öğretiminde, kelime öğretimi çalışmalarında, cümle düzeyinde çalışılıyorsa pedagojik bağlamlardan, paragraf düzeyinde çalışılıyorsa yönlendirici bağlamlardan yararlanılması önerilebilir. Ayrıca sözlük hazırlayıcılarına, madde başı birimlerin temel ve yan anlamlarını örnekleyen cümleleri pedagojik bağlamlı cümlelerden seçmeleri önerilebilir.

KAYNAKÇA

AKBAYIR, Sıddık, **Metin Bilgisi: Okuma, Anlama, Yorumlama, Çözümleme,** Deniz Kültür Yayınları, Samsun 2004.

AKSAN, Doğan, Dilbilim Seçkisi: **Günümüz Dilbilim Çevirileriyle İlgili Yazılardan Çeviriler,** TDK Yayınları, Ankara 1982.

AKSAN, Doğan, **Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi, Engin Yayınevi,** Ankara 1998.

AYDIN, Mehmet, **Dilbilim El Kitabı,** 3F Yayınevi, İstanbul 2007.

AYGÜN, Mehmet, "Yabancı Dil Dersinde Sözcük Öğretimi ve Sözcük Dağarcığını Geliştirme Teknikleri", **Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi,** S.78 (1999), s.5-16.

BADGER, Richard ve MACDONALD, Malcolm N., "Culture, Language, Pedagogy: The Place of Culture in Language Teacher Education", **Pedagogy, Culture & Society,** S.15(2) (2007), s.215-227.

BECK, Isabel L.-MCKEOWN, Margaret G.-MCCASLIN, Ellen S., "Vocabulary Development: All Context Are Not Created Equal", **The Elemantary School Journal,** S.83(3) (1983), s.177-181.

BESKEN, Miri ve MULLIGAN, Neil W., "Context Effects In Auditory Implicit Memory", **The Quarterly Journal Of Experimental Psychology,** S.63(10) (2010), s.2012-2030.

BLACHOWICZ, Camille ve FISHER, Peter J., **Teaching Vocabulary in All Classrooms,** Pearson Education, Upper Saddle River 2006.

BOZ, Erdoğan, "Sözlükbirimlerin Tanımlanmasına Anlambilimsel Bir Bakış", **Turkish Studies,** S.4(4) (2009), s.172-183.

BUDAK, Yusuf, "Sözcük Öğretimi ve Sözlüğün Görevi", **Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi,** S.92 (2000), s.19-26.

CÜCELOĞLU, Doğan, **İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

DAVIS, Frederick B., "Fundamental Factors of Comprehension in Reading", **Psychometrika,** S.9 (1944), s.185-197.

DEMİR, Celal, "Türkçe Dil Bilgisi Öğretiminin Sorunları", **Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Konuşmalar,** TDK Yayınları, Ankara 2009.

ERDEN, Aysu, **Kısa Öykü ve Dilbilimsel Eleştiri,** Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul 2002.

FLANIGAN Kevin, "Types Of Context Clues", http://www.readwritethink.org/files/resources/lesson_images/lesson1089/types_context_clues.pdf (E.T. 15.03.2012).

FREEBODY, Peter ve ANDERSON, Richard C., "Effects of Vocabulary Difficulty, Text Cohesion, and Schema Availability on Reading Comprehension", **Reading Research Quarterly,** S.18 (1983), s.277-294.

GARDNER, Dee, "Children"s Immediate Understanding of Vocabulary: Context and Dictionary Definitions", **Reading Psychology,** S.28 (2007), s.331-373.

GENCAN, Tahir Nejat, **Dilbilgisi,** TDK Yayınları, Ankara 1971.

GOUJON, Annabelle, DIDIERJEAN Andre ve MARMECHE Evelyne, "Semantic Contextual Cuing and Visual Attention", **Journal Of Experimental Psychology: Human Perception and Performance,** S.35(1) (2009), s.50-71.

GREENWOOD, Scott ve FLANIGAN, Kevin, "Overlapping Vocabulary and Comprehension: Context Clues Complement Semantic Gradients", **The Reading Teacher,** S.61(3) (2007), s.249-254.

GÜNAY, V. Doğan, **Metin Bilgisi,** Multilingual Yayınarı, İstanbul 2007.

GÜNEş, Firdevs, **Türkçe Öğretimi ve Zihinsel Yapılandırma.** Nobel Yayınları, Ankara 2007.

KIRAN, Zeynel, **Dilbilim Akımları,** Onur Yayınları, Ankara 1996.

KOCAMAN, Ahmet, **Dil ve Eğitimi Düşünmek,** Toroslu Kitaplığı: Altan Basım, İstanbul 2009.

KORKMAZ, Zeynep, **Gramer Terimleri Sözlüğü,** TDK Yayınları, Ankara 2007.

LYONS, John, **Kuramsal Dilbilime Giriş,** Çev.: Ahmet Kocaman, TDK Yayınları, Ankara 1983.

NIST, Sherrie L. ve OLEJNIK, Stephen, "The Role Of Context And Dictionary Definitions On Varying Levels Of Word Knowledge", **Reading Research Quarterly,** S.30(2) (1995), s.172-193.

ÖZBAY, Murat, **Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri I,** Öncü Kitap, Ankara 2009.

PICHON, Emmanuelle Le vd., "Influence Of The Context Of Learning A Language On The Stratejic Competence Of Children", **International Journal Of Bilingualism,** S.14(4) (2010), s.447-465.

SKINNER, Erin I. ve FERNANDES, Myra A., "Effect Of Study Context On Item Recollection", **The Quarterly Journal Of Experimental Psychology,** S.63(7) (2010), s.1318-1334.

Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük,** TDK Yayınları, Ankara 2005.

ÜSTÜNOVA, Kerime, **Dil Yazıları,** Akçağ Yayınları, Ankara 2002.

YAMAN, Ertuğrul, **Türkiye Türkçesinde Zaman Kaymaları,** TDK Yayınları, Ankara 1999.

YAMAN, Havva, "Öğrencilerinin Sözlük Kullanma Alışkanlıkları Üzerine Bir Değerlendirme", **Türklük Bilimi Araştırmaları,** S.27 (2010), s.735-751.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2611-2633, ANKARA-TURKEY

SEZAİ KARAKOÇ'UN ŞİİR EVRENİNDE MEMLEKET ALGISI VEYA "O ÜLKE"

Hüseyin YAŞAR[*]

ÖZET

Sezai Karakoç'un şiirlerinde coğrafya önemli bir unsurdur. Onun coğrafyası genelde bütün Ortadoğu ve İslam coğrafyasını özelde ise Diyarbakır, Ergani ve çevresini kapsar. Karakoç, memleketine ait kültürel, tarihsel ve insansal unsurları mistik bir atmosfer içerisinde yazınsal söyleme taşır. Doğduğu coğrafyanın yoksul olması, annesi ve çocukluğuna dair hatıraları söz konusu atmosferi dinamitlemiştir. Bu çalışmada, şairin doğduğu coğrafya ve çevresinin şiirine yansımaları irdelenecektir. Bu coğrafyanın önemli meknalarından biri Diyarbakır ve Dicle Nehri'dir. Diyarbakır, zengin çağrışımlarla şiirlerde yer alır. Diyarbakır için şehir sözcüğünü kullanan şair, mekanın önemli tarihsel ve kültürel yerlerine atıfta bulunur. Dicle nehri ise Diyarbakır Bağdat gibi şehirlere hayat veren bir nehir konumundadır. Çalışmada Eregani'nin de memleket bağlamında önemli bir yere sahip olduğu belirlenmiştir. Şairin Ergani'den hareketle bütün bir kasaba atmosferini şiirine egemen kıldığı saptanmıştır. Gül'e ev sahipliği yapan Karakoç'un memleketi, bazen genişler ve bütün bir Mezopotamya olur. Önemli dinsel ve tarihsel olaylara öncülük eden ancak bu gün yoksul olan bu toprakların bir gün kendi ilhamı ile tekrar dirileceği düşüncesini duyumsatır.

Çocukluk anıları memlekete dair imgeleri güçlendirmiştir. Şairin üzerinde derin izler bırakan çocukluk, acı tatlı bütün yönleriyle dizelere yansıtılmıştır. Çocukluğunda bütün yaşadıkları geniş bir açılıma kavuşur. Şairin annesi de memleket algısını güçlendirdiği gözlemlenmiştir. Annesinin ev içindeki silihueti ve onunla yaşadıkları, memlekete bağlılığı artmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Coğrafya, Memleket, Mezopotamya, Diyarbakır, Kasaba.

THE PERCEPTION OF 'BOURNE' IN THE POETIC UNIVERSE OF SEZAİ KARAKOÇ

ABSTRACT

In the poems of Sezai Karakoç, geography is an important factor. His geography comprise in general whote Middleeast and islamic geography and in special Diyarbakır, Ergani and its environment. Karakoç carries to literatural speech the cutural, historical and

[*] Yrd. Doç. Dr. Siirt Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl., El-mek: yeniedebiyatcimiz34@gmail.com

humanity factors in a mystical atmosphere. Because the geography, that he was born, is poor has caused to explore the atmosphere of the memories of his mother and his childhood.

In this work the reflection to the poem about the geography, that poet was born and its environment will be examinated. Some of important location of this geography Diyarbakır and Tigris. Diyarbakır placed in poems with connotations. Poet who has usedcity word for Diyarbakır at first, has refered to cultural and historicalplaces of the location. So Tigris is in a position that gives life to suchcities like Diyarbakır and Baghdad. In the work it has said also Ergani as a homeland has been an important place. It is pointed out that poets hasreflected whole atmosphere of Ergani this poems. The homeland, which has been home ownership of Rose, of Karakoç, sometime broadened and became become whole Mesopotamia. This land which hasleaded many cultural and religious events and the land, which is very poortoday is thought that one of a day will resuscitated.

Childhoodmemories has reinforced images about homeland. Childhood which has remained deep impressionsover the Poet, has been reflected with whole good and bad ways to his verses. In his childhood, whole his life come out in a wide way. It has been seen thatmother of poet also has reinforced sense of homeland. The silhouette andexperiences of his mother with him at home, has increased loyalty of homeland.

Key Words: Sezai Karakoç, Geography, Bourne, Mesopotamy, Diyarbakır, Province.

Giriş

Sezai Karakoç, doğduğu yer ile güçlü aidiyet bağları olan bir şairdir. Aidiyetini şiirlerinde ve düzyazılarında sık sık belirtir. Çocukluğunun geçtiği mekânları, küçüklüğünde oynanan oyunları, oradaki insanların güç koşullara inat üstün özelliklerini, sıkıntılarını kendi imge evreni çerçevesinde şiirine içkinleştirir. Ancak bunu yaparken ağırı bir söylem kullanmaz ve aidiyetini kimlik düzlemine indirgemez. Bu nedenle siyasal söylemin kodlarının dışında bir dili yeğler. Karakoç, söyleminde daha çok mistik bir memleket vurgusu vardır. Şakir Diclehan da, Karakoç'un doğduğu toprakları sembolist şair duyarlılığıyla betimlediğini vurgularken bu gerçeğe işaret etmek ister: "Karakoç, Anadolu'yu sembolist bir şiir üslubu içinde anlatır. Çocukluk yıllarının hatıralarıyla karışık biçimde gelenek ve töreleri, efsaneleri, kahramanlıkları ve fakir halkıyla Anadolu insanını terennüm eder. Hayat ırmağının zengin akışı içinde engin bir düşünceye ve hayal âlemine uzanan Anadolu toprağının o temiz, sert ve içli havasıyla dolu olan mısralarında bir insan şiirinin çocukluğunu yaşar." (1980: 33) Diclehan'ın "Anadolu" sözcüğüyle kastettiği Diyarbakır ve çevresi olduğu muhakkaktır. Zira onun "ülkesi", *Batısına Fırat'ı alıp/ Doğusuna Dicle'yi* (Gün Doğmadan: 373) alan topraklardır. Hemen şunu eklemek gerekir ki, şair, şiirlerinde hep bu yörenin törelerini, geleneklerini, yersel hastalıklarını, coğrafi unsurlarını bir sosyal bilimci titizliğiyle saptamıştır.

Kendini „doğulu", „güneyli" olarak gören şairin şiirlerinde memleket imgesi, kan davası, tarla kavgaları, su anlaşmazlıkları, Doğu'ya özgü kışhazırlıkları, Dicle, Fırat Nehirleri, Dicle ilçesi ve Ergani ile Diyarbakır'a ait dinsel ve coğrafi unsurlarla belirir. Diyarbakır'da varlığını sürdürmüş medeniyetlere ait motif, imaj ve söylenceler, Karakoç'un memlekete dair dizelerinde geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Hemen şunu eklemek gerekir ki, Karakoç, *Doğu* sözcüğünü çok

kullanmaktadır. Genelde bu sözcüğe, Avrupa'yı sembolize eden *Batı*'nın karşıtı olarak yer verirken "*Kaç kez yedim doğu sabahlarının/Yaz aylarında çatlattığı narlarını narlarını,* (s. 187*) Saat bir doğu çıbanıdır kolda* ve *Doğu o yer senin ana oğul memleketin"* (Gün Doğmadan: 198) dizelerinde de doğu, doğduğu toprakları ve çevresini kasteder. Karakoç'un doğduğu toprakları önemseme algısını orijinal kalma bağlamında değerlendirmek gerekir.

1- Memleket ve "Güneyli Çocuk"

Sezai Karakoç'un şiir evreninde doğduğu bölgeye (pays natal) ait unsurların yer aldığı ilk yazınsal verimi *Kara Yılan* şiiridir. Karakoç, bu veriminde, diğer şiirlerinde yer alan memleketine dair coğrafi unsurların adını anmaz. Ancak Akdeniz ve Güneydoğu coğrafyasını duyumsatan "güneyli" sıfatını kullanır:

*"*Ben güneyli çocuk arkadaşım ben güneyli çocuk

Günahlarım kadar ömrüm vardır.

Ağarmayan saçımı güneşe tutuyorum

Saçlarımı acının elinde unutuyorum

Parmaklarımdan süt içmeye çağırıyorum seni

Ben güneyli çocuk arkadaşım ben güneyli çocuk"

(Gün Doğmadan: 44)

şiirin bütününde Karakoç, *Güneyli çocuk* ve *Karayılan* karşıtlığını egemen kılar. *Karayılan* günahı; *Güneyli çocuk* ise masumiyeti simgeler. Çocuğun masumiyet, anneliğin karşılıksız sevgisini çağrıştırır. Ümran Deveci Kırman, Güneyli çocuğun, Karayılan'ın bütün zararlılığına karşın "Parmaklarımdan süt içmeye" çağırması, çocuğun masumiyetini pekiştirilmesi ve tanrısallığı atfetmesi bağlamında değerlendirir: "Kara Yılan'ın kendi renginin zıttı olan bir şey vaat edilerek çağrılmış olması ve sütün anneliği çağrıştırmasıyla masumiyet vurgusunun pekiştirilmesini sağlamıştır. Ayrıca sütle beslemek aynı zamanda anneliğin yanı sıra tanrısal bir vericiliği de hissettirmektedir" (Kırman, 2006: 161). Bu bağlamda Güneyli çocuk, saflığın olduğu kadar, çevresel ve insansal sıkıntılara karşıda sabrın sembolüdür.

Doğduğu coğrafyayı vurgularken diğer coğrafyalarda yaşayanlardan farkını da belirtir. „Güneyli" olmaktan buruk bir gurur duyar ve yaşadığı acı kaderden haberdar eder. Bu öyle bir kader ki insanların saçlarına yapışmış bırakmaz. Karakoç, memleketini vurgulama bağlamında hemşerisi Cahit Sıtkı Tarancı'dan (1910-1956) ayrılır. Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde doğduğu yerin izini sürmek oldukça güçtür. *Memleket İsterim* adlı şiirinde barışçıl bir yer tasavvur ederken arzu ettiği memleket, bütün Anadolu veya dünya olması güçlü olasılıktır. Kız kardeşine yazdığı mektupta yer verdiği ve ancak *Otuz Beş Yaş* şiir kitabında yer almayan *Davet* adlı şiirinde Diyarbakır'ın geleneksel evlerinin bahçelerinde bulunan havuzları betimler: *"Mermer şadırvanından kütür kütür su akan/ Rüyalı bir havuzdur, çiçekler ortasında,/Akşam bir melikedir bu sularda yıkanan,/ Yıldızlar küme küme saçları arasında,/ Bu havuz kenarında bir siyah karyola var:/ Yorganına sarılmış kıvranan bir ömürcük.*" (Enginün, 1989: 13). Söz konusu şiirde, Diyarbakır sadece ses olarak vardır. Onun şiirlerinde görülmeyen memleket kavramı, İstanbul'dan kardeşine, babasına yazdığı birkaç mektupta Diyarbakır sözcük olarak birkaç kere geçmektedir. Mektuplarda, doğduğu bu şehri önceleyen ve önemseyen herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Tarancı'nın memleket algısı bölgesel anlamda geniş bir coğrafyayı da kaplamaz. Sadece Diyarbakır ile hatta ailesinin yaşadığı mekânla sınırlıdır. *Otuz Beş Yaş*'ın şairi, mektuplarında, daha yerel bir ifade olan ve imgelem dünyasında sıcak anlamlar çağrıştıran "Diyarbekir" sözcüğü yerine protokol

bir isim olan "Diyarbakır" ifadesini yeğler. Tarancı'nın memleketini yazınsal söyleme taşımaması ve adeta yabancılaşması, erken yaşta Fransız eğitimi almasından kaynaklanır.

Tarancı, Diyarbakır'dan İstanbul'a gittiğinde aileden ayrı kalma üzüntüsü şehirden uzaklaşmaya baskın gelmektedir: "İki buçuk aylık bir saadetten sonra sizlerden ayrılmak benliğimi oldukça sarstı… Ara sıra bir zelzele halinde bütün mevcudiyetimi adeta bir mahşere çeviren çılgın hasret ve iftirak ateşi olan tutuşmakta ve sönmemeğe yemin ettiğini bütün harekâtıyla bana iman ettirmektedir. Diyarbakır'ı terk edeli yirmi gün kadar oldu. Geçmiş ayın bu günlerinde beraber oturup kalktığımızı, yiyip içtiğimizi ve gülüştüğümüzü, mağrur kahkahalarımızın kulaklarımızda uzun müddet manalı çınlayışı, ruhumuza sığmayan ezeli sarhoşluk ve ilahi saadet, sizler, kardeşlerim, akrabalarım, hepiniz birbirinden ayrılmayan bu müstesna tabloda mazi diye karşımda sönmeğe mahkûm, zayıf bir mum gibi tüttükçe çıldıracağım geliyor." (Enginün, 1989: 2). Karakoç'ta ise aile ve memleket sevgisi ve her iki unsurdan uzak kalmanın verdiği hüzün birbirine karışmaktadır. Tarancı'nın bir mektubunda Diyarbakır'ı sahiplenen ifadeleri kız kardeşi Nihal'in bu şehre dair olumsuz ifadelerine karşılık teselli mahiyetindedir: "İstanbullu olmağa filan heves etme. Diyarbakırlı olduğunu istersen aleme ilan et… Katiyen ayıp değildir." (Enginün, 1989: 19). Memleket hasreti bağlamında söylediği, spontane ve doğal cümleler değildir. Bu bağlamda Diyarbakır ve çevresine ait herhangi bir tarihsel ve insansal unsur onun şiirlerine esin kaynağı olmamıştır. Dahası, Tarancı, yaz tatillerinde Diyarbakır'a geldiği zaman sıcaktan şikâyetçidir. Sıcağın eziyete dönüştüğünü kız kardeşine yazdığı mektuplarda ifade eder. Ancak Karakoç, taşları bile çatlatan sıcaklığa karşı *"Diyarbekir'de/ Kemerler kırılmıştır sıcaktan"* (Gün Doğmadan: 272) şehrin simgesel içeceği meyan kökü şerbetini hatırlatır. (Gün Doğmadan: 677).

2- Diyarbakır ve Dicle Nehri

Sezai Karakoç'un şiirlerinde en çok adı geçen şehir İstanbul'dur. İstanbul, şairin *Diriliş felsefesinin* merkezidir. Onun içinde *damla damla* biriken, *kana kana* yaşadığı *zerre zerre* dağıldığı bu şehir, Karakoç'un medeniyet projesinin başkentidir. İbrahim Tüzer, İstanbul'un Karakoç'un şiirinde sadece tarihten günümüze taşınmış olan kültürel dokusuyla ve medeniyet birikimiyle değil aynı zamanda sahip olduğu metafizik derinliğiyle de şiirinde (2010: 286) yer aldığını vurgular. İstanbul'dan sonra Karakoç'un şiirinde adı en çok geçen şehir Diyarbakır'dır. Diyarbakır, şairin imgelem dünyasında İstanbul, Bursa Konya ve Bağdat gibi şehirler arasında yer alır.

"Ne tükenmez İslamın şehirleri

en büyüğünden en küçüğüne

Hangisini ansam eksik kalır

Sayılmaz güzellikleri iyilikleri"

(Gün Doğmadan: 671)

Karakoç, Diyarbakır'ı önemli bir unsur olarak yazınsal söylemin içine katar. Şair, Diyarbakır için „kent" sözcüğünü kullanmaktan kaçınır. Zira kent, modernizm insana yaşattığı olumsuzlukları çağrıştırır. Kent, şair için itici ve zararlı bir mekândır:

"Ey batıdaki mağaralar

Beni afyonunuz bağlasaydı da

Uyusaydım

Bu katı, bu sert kente gelmeseydim"

(Gün Doğmadan: 175).

Yeni Türk Şiirinin başat konularından biri olan modern kente karşı çıkma Sezai Karakoç'ta da bulunur. "Modern Türk Şiirinin önemli ve kalıcı temlerinden birisi olarak karşımıza çıkan ve Edip Cansever'den Ümmet Özel'e, Necip Fazıl'dan Turgut Uyar'a, Atilla İlhan'dan Cahit Zarifoğlu'na kadar birçok şairimizde yansımasını bulan modern kente, kentleşmeye, modern kentlerin insanı yutan bunalımlı ortamına tepki gösterme ve metropollerin beton bloklar ormanı halinde tabiatı ve insan tabiatını bozucu istilasına aksülamel duyma tavrı Sezai Karakoç'un şiirlerinde de kendisini birçok örnekle ortaya koyar." (Andı, 1998: 9) Andı'ya göre bu bağlamda şair, şiir poetikasında kent ve şehir kavramlaştırmasına gider. Karakoç için "şehir", geleneksel yaşamın unsurlarının egemen olduğu, modernitenin insan ruhunu tahrip edici yapısının bulaşmadığı mekânlardır. Bu çerçevede, şairin Diyarbakır için "şehir" ifadesini kullanmasının ayrı bir önemi vardır. Diyarbakır, şiirlerinde Diyarbekir, Amid, Kara Amid, şehir ve ülke olarak geçmektedir. Diyarbakır'a ait unsurlar imgeye dönüşür. Diyarbakır, bu imgelerle geniş bir açılıma kavuşur Dört ayaklı minare, Karacadağ, Ulucami, meyan kökü şerbeti ve geçtiği yerleri yeşile boyayan Dicle Nehri başat imgelerdir. Bütün bu imgeler, yazınsal söylemin taşıyıcı öğeleridir.

Sezai Karakoç, Diyarbakır ile ilgili imgelere zengin çağrışımlar yükler. Onun şiirinde bu şehir, mistik ve metafizik bir dokuya sahiptir. Bu nedenle şehir, hem "cennet titremesi", hem "eski kanatlar ülkesi" olur. Sıcak iklimlerin coğrafyasına 'güneyli' sözcüğüyle işaret ettikten sonra Diyarbakır'ı şöyle betimler:

Dicleyle Fırat arasında

İpekten sedirlerinde Kur'an okunan

Açık pencerelerinden gül dolan

Güneşin beyaz köpüklerinde yanmış

Bir şehir bir eski kanatlar ülkesi.

(Gün Doğmadan: 372).

Şair, "Dicle" ve "Fırat" sözcükleriyle Diyarbakır'ın konumunun rastgele bir yerde olmadığını, şehrin verimli topraklar üzerine kurulmuş bir yerleşim alanı olduğunu belirtmek ister. Şakir Diclehan da Karakoç'un Diyarbakır'ı bir kültür şehri çerçevesinde gördüğünü irdelerken Diyarbakır'ın tarih içinde şehrin sahip olduğu değerinin konumuyla ilişkilendirir: "Tarihi bir ihtişam içinde Doğu ve batının en önemli merkezlerine bağlanmış, demir kapılarında büyük bir mazinin olanca azamet ve mehabeti sinmiş Diyarbakır, Mezopotamya'nın sonunda Siirt, Bitlis, Mardin, Urfa, Malatya, Adıyaman, Elazığ ve Bingöl illeriyle sınırdaş Karacadağ'dan Dicle'ye doğru uzanan geniş bazalt platosunun doğu kıyısında nehir vadisinden büyük bir yükseklikte ve açıkça görülen Dicle kavisinin tepesinde ufki bir satıh üzerinde kurulmuş bir şehirdir." (1980: 154). Mezopotamya'nın bereketli toprakları, çevresindeki kutsal mekânlarla birleşince mistik atmosfer kendiliğinden oluşur. Buna bağlı olarak, yöre halkının dinsel eğilimleri güçlenmiştir. *İpekten sedirlerinde Kur'an* okunması halkın olduğu kadar Sezai Karakoç'un da düşünce dünyasını etkilemiştir. *Eski kanatlar ülkesi* dizesiyle mekânın tarihsel derinliğine vurgu yapmak ister. Anılan dizelerde dingin bir şehir çağrışımı vardır.

Karakoç, Diyarbakır'ın kutsal mekânlarını anmakla yetinmez, şehrin tarihsel dokusuna da işaret eder. Bazı dizelerde bir sanat tarihi bilimcisinin özeniyle bu mekânlarda yer alan kabartmaları aktarır. *Hızırla Kırk Saat* adlı şiirinde 'yolculuk' motifiyle aynı zamanda evrensel bir geleneğe de yaslanmış olmaktadır. (Ayvazoğlu, 2000: 209). Söz konusu şiirden alınmış aşağıdaki dizelerde de şair, Diyarbakır'ın tarihine bir yolculuk yapar. Bunu yaparken değişik zaman katmanlarının havasını teneffüs ettirir ve bütün yerel unsurları gizemli bir atmosfere sokar:

Gündüzde bile

Bir toz var yaz yarasalarından

Bir akrep kabartması surlardan Asur'dan

Güneği bir taşı gibi fırlatan

Dicle'nin köpüklü dudaklarından

Dicle saralarından

Aslan başlı çeşmelerden

Taçlı güneşli aslan heykellerinden

Latin harfleriyle yazılmış

Kaç kitap gelmişse Bizans'tan

Eriyecektir bakır gibi mahzenlerde

Karartacaktır yapraklarını

Yükselen bir duman zamanı bodrumlardan.

(Gün Doğmadan: 272)

Bu mısralarda, şair, Diyarbakır'ın zenginliğini tarihsel unsurlarla bütünleştirir. Düşünce, burada vurucu bir özelliğe sahiptir. Düşünce imgeye dönüşürken sınırlı bir unsur değil tam tersine şiirin tamamına egemendir. Yoğun bir imge ve alegori ortamına sokar. Özcan Ünlü'nün Sezai Karakoç'un şiir dünyası için vurguladığı "Modern şiirin imkânlarını kullanarak, İslami düşünceyi, mistisizmi, Doğu'yu ve bu coğrafyaya ait değer hükümlerini çarpıcı, bağımsız ve özgün bir üslup ve muhtevayla kaleme aldı" (2002: 42) cümleleri yukarıdaki şiir için de söylenebilir. şiirde memleketine ait tarihsel değerleri „özgün" ve „bağımsız" bir içerikle yorumlar. Bu içeriği kavramak için, imgelerin arka planındaki kültürel dünyayı bilmek gerekir. Karakoç, eski adı Amid olan bu kadim şehrin tarihsel derinliğini bu sefer bir düzyazısında aktarır: "Diyarbekir'in etrafını çevirmiş taştan Asur tanklarını andıran surlarını bir boydan bir boya kateden Kufi yazılı Kur'an ayetleri, güneş taçlı aslan kabartmaları, Ulu Cami'nin avlusunda insana sanki zamanla birlikte gelmiş duygusunu veren güneş saati, ağzından billur bir su akıtan üç Kale kapısındaki aslanlı çeşme ile Türk Çağı'nı Orta Çağ ve Yeni Çağ'lardan toprağın üzerine demir su verilmiş çelik bir zamanı yerleştirmiştir." (Karakoç, 1969: 651) şair, bu şehri şiir ve sanat beldesi olarak görür ve en ince ayrıntıları bile efsunlu bir geçmişle yoğurur. *Latin harfleriyle yazılmış* kitap ifadesiyle şair, Diyarbakır'ın her yerinde rastlanılan yazıtları işaret eder. Her biri tarihten bir sayfa olan bu yazıtlardan ikisi Ulu Cami'de yer alır. Latince yazılı iki büyük taş cami avlusunun duvarında bulunmaktadır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, Karakoç'un Diyarbakır'a ait unsurları kullanması Ahmet Arif'in şiirini çağrıştırmaktadır. Ahmet Arif de "*Hamravat suyu dondu,/ Dicle'de dört parmak buz"* (1978: 73) dizelerinde olduğu gibi yerel unsurları ve Diyarbakır surlarına ait burç isimlerini kullanır. Arif de „Diyarbakır" yerine „Diyarbekir" sözcüğünü tercih eder. Her iki şairi uzlaştıran bir başka nokta ise bu coğrafyada acının egemen olması duyumsatmasıdır. Arif'in "*Biz kuyudan işliyoruz kaba-kacağa, /Çayı kardan demliyoruz"* (1978: 73) ve Karakoç'un yukarıda yer alan *Saçlarımı acının elinde unutuyorum* (Gün Doğmadan: 44) dizelerinde Anadolu insanının sıkıntılarını ve açlığa varan yoksulluğunu işleme vardır. *Gül Muştusu*'nda da Karakoç, bu „ülke"nin panoramasını çizerken yoksulluk başat bir özelliktir:

"Göğsünü vakte geren yoksul ülke

Zenginliğini baharda çobanların kavallarında

Çocukların türkülerinde

Güzde kokularında üzüm asmalarında güllerde

Zengindir gülleriyle bu ülke her şeyden önce"

(Gün Doğmadan: 374).

Yoksulluğu dillendirme bağlamında her iki şairin söylem biçimi farklılaşır. Karakoç, *Doğunun açılan alınyazısı/ Yırtılan kalbimin çile çiçeği* dizelerinde olduğu gibi yoksulluğun yol açtığı acıları, en derin bir şekilde yüreğinde hisseder. Ancak kimseyi suçlamadan sadece duyumsatır. Bütün bu yoksulluk ve acılar içinde, Karakoç kimseye veryansın etmez ve "*Gül saçarım düşmanıma bile*" (Gün Doğmadan: 370) der. Yoksulluğu belirtirken kaotik bir söylem kullanmaz. Sanayileşme bağlamında az gelişmiş bu "ülke"nin doğallığı şairde teselli yaratır. Burası henüz bozulmamış otantik bir yerdir. Çobanların kavalların susmamış olması, çocukların türkülerini hala söyleyebilmeleri kültürel zenginliğin yozlaşmadığını gösterir. Maddi zenginliğin karşısına manevi zenginliği yerleştirir. Bitki örtüsünün özellikle güllerin hala çok olması bu ülkeyi farklılaştırır. Doğduğu coğrafyada, insanların gönülleri gül ile açılır ve gül ile kapanır. Ahmet Arif ise acıları haykırır. Bu bağlamda proleter bir atmosfer egemendir. "*Dostuna yarasını gösterir gibi"* (Arif, 1978: 85) söyler. Onun ülkesi "kar altındadır. Bahar dirilişiçin değil, kurtuluşiçin beklenir. Karacadağ'ın uzayan zemherisinde şair, sevgiliyi bahar, baharı sevgili gibi düşünür. Bahar acıların hafiflediği mevsimdir. Törelerin arasında sevgilinin saçlarına kan gülleri takmak ister şair." (Akbayır: 2003: 192) Karakoç, şiirin aktüel kaygısı ve soysal görevini memleket bağlamında dile getirir. Yoksul insanların acılarını yazınsal söyleme katma bağlamında, şakir Diclehan, Karakoç'un diğer sol tandanslı şairlerden ayrıldığını vurgular: "O, Anadolu insanının dertlerini bilir, fakat Marksist şairler gibi istismar etmez. Örneğin Nazım Hikmet çizgisinde, daha doğrusu Nazım Hikmet'in de bulunduğu çizgide gelişen Ahmet Arif, dağları söyler, kurdun kuşunarasında bir hançer kabzasına işlediği şiirlerini türkü söyleyerek çarpışan, yaralıyken de arkadaşları için tarih özeti çıkaran, buna felsefesini ve inancını katmayı ihmal etmeyen Ahmet Arif'in şiiri adeta bir gerilla şiiridir." (1980: 33-34). Diclehan, Ahmet Arif'in şiiri için kullandığı ,,istismar" ifadesine aşağıdaki dizeleri örnek gösterir:

*"*Vurun ulan,

Vurun,

Ben kolay ölmem.

Ocakta küllenmiş közüm,

Karnımda sözüm var

Halden bilene. (Arif, 1978: 85)

Bunlar,

Engerekler ve Çıyanlardır,

Bunlar,

Aşımıza ekmeğimize

Göz koyanlardır,

Tanı bunları,

Tanı da büyü"…

(Arif, 1978: 74)

Karakoç, yoksulluğa karşın yine de doğduğu coğrafyadan kaçış izlenimi uyandırmaz. Tam tersine inada varan bir duygu seliyle buraları sahiplenir ve tekrar dünyaya gelse burada doğmak istediğini söyler:

"Develer çölde neyse geceleri

Ben de öyle saklarım anılarımda o ülkeyi

Bir kere daha doğsam orda doğarım elbet

Batsam orda batmak isterim

Bir güneş gibi"

(Gün Doğmadan: 374).

Mehmet Kaplan, yukarıdaki dizelerden ve şiirin geneline egemen olan memleket havası dolayısıyla Karakoç'un „bütün varlığıyla bu ülkeye bağlı" (2002: 317) olduğunu vurgular.

Gül Muştusu'nda yaşadığı toprakları betimlerken "memleket" sözcüğü yerine „ülke" sözcüğünü yeğler. „Ülke" sözcüğü daha gizemli ve zengin çağrışımlar meydana getirir. Zaten şiirin bütününde epik çağrışımlar ve olumlu bir atmosfer egemen olması bu yargıyı desteklemeketedir. Hemen şunu belirtmek gerekir ki Fransızcada da benzer bir kullanım vardır. Fransızlar, memleket sözcüğüne karşılık olarak „pays" yani "ülke" sözcüğünü kullanırlar; örneğin „doğum yeri"nin karşılığı „pays natal"dır. „Pays"in ilk anlamı sınırları çizilmiş yer, devlet anlamında iken ikinci anlamı ise kişinin doğduğu topraklar anlamındadır. Karakoç, „ülke" sözcüğünün ikinci anlamını yeğler ve sözcüğün başına „o" işaret zamirini koyarak imgelem dünyasında geniş çağrışımlar oluşturmasını sağlar.

Dicle nehri Karakoç'un memlekete dair şiirlerinde ve hatıralarında önemli bir coğrafi unsurdur. Söz konusu nehir, memleketine dair unsurların önemli taşıyıcı öğesidir. Dicle, Fırat ve Nil ile beraber en kutsal yer cennetten akar: "*Cennetlerden çağlayan/ Nil'in Fırat'ın Dicle'nin*" (Gün Doğmadan: 276). Özellikle Dicle geçtiği toprakları suladığı gibi Karakoç'un düşünce evrenini de zenginleştirir. Dicle, çocukluk anılarında silinmez bir şekilde yer edinir. Çocukluk yıllarında şair, nasıl eğlendiklerini, çocukların nelerden haz aldığını şiirlerine yansıtır. Motorlu taşıtların yaygınlaşmadığı yıllarda Dicle nehrinde şehir merkezine kum, eşeklerle taşınır. Bu işlem sırasında eşeklerin sırtlarındaki ağır kumun etkisiyle kuma batmaları bütün çocukları güldürür:

"Yazın Dicle kıyılarındaki kuma

Gömülen eşekten daha çok ne var

Güldürecek çocukları."

(Gün Doğmadan: 193)

Dicle, taşkınlıklarıyla değil tatlı yönleriyle belirir. Dicle, şairin yaşamında önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, Fırat ve Nil'den önce gelir. Dicle, kişileşerek ağzı, gözü, dudakları olan bir varlık olur. Şair, *Alınyazısı* şiirinin ikinci bölümünde Dicle gibi bir nehrin önemini geç fark ettiği için hayıflanır. Dicle'nin önemini ve büyüklüğünü memleketinden uzaklaşınca anlar. Onun imgelem dünyasında Dicle, bundan böyle haklı yerini alır. Zira bu nehir, İslam tarihinin en önemli bir şehrini, Bağdat'ı doğurur:

"Dicle ki ağlarda köpüklerinden

Bir şehir doğurmuş Bağdat'tır bu senin ülken

Bağdat'tır bu kardeşim senin ülken" (Gün Doğmadan: 632)

Dicle'yi Türkiye'nin kafası olarak niteleyen (1986: 7) Karakoç, Bağdat ile Dicle'yi yan yana getirerek alışılmamış çağrışımlar tasarlar. Dicle, normal bir nehir imgesinden uzaklaşarak kutsal bir imge olur. Bin yıllardan beri Bağdat'a doğru akan bu nehir, "*Peygamber armağanı, veliler armağanı"* (Gün Doğmadan: 632) özelliğini kazanır. Zira doğduğu topraklarda peygamberler ve veliler yatmaktadır. Dicle, Mezopotamya'ya doğru ilerledikçe gürleşir, genişler ve taşıdığı manevi unsurlarla Bağdat'ı inşa eder. Bu bağlamda, inşa edici bir özelliğe sahiptir. Dicle, Bağdatlaşır. Bağdat, *ayın Dicle'ye düşüp toprağa yükselmesi*dir. Şehrin, Diyarbakır surlarından, "*Kara Amid kalesinden izler benekler"* (Gün Doğmadan: 632) taşınması bundandır. Bağdat, bu nehrin yansımasıdır. "*Gök yaratılmadan önceki gökten"* (Gün Doğmadan: 632) haber veren Bağdat, bu büyük nehrin yaratımıdır. Dicle, Ortadoğu topraklarını sulayıp yeşertttiği gibi Bağdat da Dicle'den aldığı güç ve ilhamla burada yaşayan halkları manevi olarak besler. Müslüman coğrafyayı ruhen ve bedenen arındırmaktadır.

Şair, Dicle'nin bir başka özelliğini de duyumsatır. Buna göre, Dicle, tarihsel ve dinsel derinliğe sahip Diyarbakır ve Bağdat'ı, bu iki şehri birleştirir. Bir köprü vazifesini görür. Dicle nehri, inşa edici olduğu gibi birleştirici ve yapıcı özelliğini kazanır.

Dicle, Bağdat'ı Bağdat yapan atmosferi meydana getirdiği gibi Taha'yı Taha yapan özellikleri o vermiştir. *Taha'nın Kitabı*'nda Taha, Diriliş neslinin eri olmaya aday olarak yazgılandırılır. Karakoç, öncü er olarak tasarlanan Taha'yı söz konusu nehirle değişime tabi tutar:

"Taha'daki değişme böyle oldu

Emdi emdi de Dicle'yi

Bir çocuk nasıl emerse annedeki memeyi

Bütün bunlar iyi dedi."

(Gün Doğmadan: 299)

Şair, burada öncülüğe soyunan bireylerin değişmeleri gerektiği düşüncesini yazınsal söyleme katar. Değişim, yeniliğin müjdecisidir. Başkalaşım değil gelişme olduğunu duyumsatır. Taha da gelişim bağlamında kendisini değiştirir. Karakoç, Taha'daki değişimi Dicle'de başlatır. Dicle'nin Taha'da yeniliğe yol açması Karakoç'un Dicle'ye yüklediği anlamı belirginleştirir. Bir değişim ve gelişim mekânı olarak tasarlanan Dicle, tıpkı annenin çocuğuna beslediği duygular gibi sonsuz merhamet ve karşılıksız verme özelliğine sahiptir. Dicle, Taha'ya memelerini sunmuş ve ona besleyici bir güç olmuştur.

3- Ergani ve Peygamber Makamları

Ergani, Karakoç'un doğduğu yerdir. Burası onun imgelem dünyasında derin izler bırakır. Karakoç'un memleket ve taşra yaşamına dair dizelerinin arka planında Ergani'deki yaşam bulunur. Şairin „ilk şiirinin adı *Ergani* olması" bundandır. (Can, 2011: 30). Sezai Karakoç, Ergani için kasaba sözcüğünü uygun görür. Yazınsal söylemde kasaba sözcüğü, geleneksel unsurların egemen olduğu yeri duyumsatır. Geleneksel yaşantıyı ve dinsel değerleri önceleyen Karakoç, Ergani'yi hatıralarında en başköşeye oturtur. Şair, bu kasabayı Şiraz'ın şiraz şehrine benzetir:

"Şiraz özentili kasabalar

Kiraz ağaçlarıyla şiraz'a dönüşenler

Sizi buluyorum bir kere daha içimde"

(Gün Doğmadan: 371).

şairin bir anlatım unsuru olarak yazınsal söyleme kattığı "şiraz özentili kasabalar" öğretilemesi, aslında gerçek şiraz özlemini anımsatır. Erganiʼnin şirazʼa özenmesi iki nedene bağlanabilir. Birincisi gül ve kiraz bahçeleridir; şirazʼın kilometrelerce yol boyunca uzanan gül bahçeleri vardır; Gül, bu şehrin sembolüdür. İkincisi ise kültürel ve tarihsel derinliktir; *Gülistan*ʼın yazarı, ünlü şair ve düşünce insanı, Sadiʼyi bağrında yetiştirmiş ve birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Erganiʼnin birçok peygamber kabrini bulundurması ve Sezai Karakoç gibi büyük şair ve düşünce adamını yetiştirmiş olması bu özentiyi haklı kılar. Aynı şiirin yedinci bölümünde de Ergani, artık model aldığı şirazʼa özenmez zira şirazʼın minyatürü halini alarak onunla özdeşleşmiş ve *Şirazlaşmıştır*:

"Bir kucak dolusu gül gibi

Kokuyordu küçük şiraz

Doğduğumuz kasaba avuçlarımızda"

(Gün Doğmadan: 377)

Sezai Karakoç, o coğrafyadan güzel enstantaneler sunar. "Çocukluğunun Erganiʼsi, Karakoçʼta daha çok tatlı taraflarıyla, pembe tablolar halinde yaşar." (Karataş,1998: 30). *Köpük* şiirinde, yer alan Erganiʼye ait dinsel mekânlar, bahçeler, bitki adları, doyumsuz tadı olan Karacadağ pirinci onun hafızasında canlılığını korur. Erganiʼnin sırtını dayadığı Zülküfül Dağı bütün yöre halkının ziyaret ettiği bir mekândır. Peygamber çiçeği ancak burada hayat bulur:

"Zülküfül Dağıʼnın bahçeleri

Yalnız orda açar özel bir peygamber çiçeği

Ağız yakan özel bir peygamber çiçeği

Sultan şehmus ve Veysel Karani"

(Gün Doğmadan: 134)

şiirin devamında insanların özel günlerde bu kutsal mekânlara gidiş ve orada yapılanlar anlatılır. Özellikle yöre halkının Makam Dağı veya Zülküfül dedikler yerde yapılanlar şairin hafızasında canlılığını yitirmemiştir. şair, burada toplananların başıboş ve kuru bir kalabalık olmağını aksine halkın bir bütün hatta bir tek insan olduğunu açıkça vurgular. Buradakiler kortej düzeninde dağ yolunu tutarken aralarındaki iletişimi normal insanların ilişkilerinden soyutlayarak ulvi bir söyleme oturtur:

"Herkesin birbirine

Güneşten bir demet

Birkaç tüy

Bir güldeste

Bir firkete

Bir avuç çıplaklık

Ve portakal büyüsü

Ve özgürlük sundukları"

(Gün Doğmadan: 137).

Karakoç, bu kutsal günlerde yaşananları "O gün" hitap cümlesiyle aktararak gizemli bir hava verir. Karakoç, "kültürü din temelli bir olgu olarak kabul ettiğinden" (Baş 2008: 211) memleketine dair unsurlarda kültürel değerleri önceler. Diyarbakır'ın *"ipekten sedirlerinde Kur'an okunan*" (Gün Doğmadan: 44) bir şehir olması, Erganiʼnin sırtını peygamber makamlarına dayaması hep bu yaklaşım biçiminin göstergeleridir.

Gül Muştusu'nun on ikinci bölümünde Erganiʼden yola çıkılarak Güneydoğuʼnun bütünde yapılan kış hazırlıkları anlatılarak yazınsallaştırılır. Güneşte sebzeler, domates salçası, dut kurutulur ve kaplarda kışa kaldırılır. Kış hazırlığının en önemli parçası bulgur kaynatma geleneğidir. Buğday, bulgur haline getirmek için önemli aşamalardan geçirilir. Bulgur, bölgenin en ekonomik ve önemli yiyeceğidir. Hazır bulgur ortaya çıkmadan önce sonbaharda, geniş alanlarda büyük kazanlar kurulur ve bu kazanlarda buğday kaynatılır. Kaynatılan buğday, dövülür, daha sonra da öğütülerek bulgur haline getirilir. Buğday kaynatma, tıpkı bağbozumu ve Hıdrellezde yapılan aşure gibi mahalleli ve ya köylüler tarafından ortak alanlarda yapılan ritüel halinde meydana gelen tarihsel bir gelenektir. Hazırlanışı bir seremoniyi andırır. Çocuklar, bu geleneğin önemli bir parçası durumundadır. Ellerin boşkaplarla, geniş alanlarda kurulan bulgur kazanlarının önünde durur buğdayın kaynayışını keyifle izlerler. Büyükler, bulgur kıvamına gelmiş bu pişmiş iri buğdaydan çocukların uzattığı kaplara doldururlar. Çocuklar ise kendilerine verilen pişmiş buğdayı buz dökerek yerler. Bütün bunlar açık ve girift olmayan bir anlatımla sıralanır:

"Kuşlar dolmuş bahçemize
Konmuş nişasta güneşe
Domates suyu ve ipe dizili biber
Tarhana ve bulgur
Evin kışı yazda hazırlanır
Kazanlar kaynar
Ateşler yakılır
Dut kurutulur
Tesbih taneleri gibi kiraz ve vişne
Biriktirilir evin kilerine
Yaz bir yay gibi gerilir yılın üstüne
Kış sıkıştırılır
Düşünceden başlayarak
Ellerin emeğiyle
Bütün bunlar kadınların sanatı"

(Gün Doğmadan: 392)

Karakoç, yöresel bazda yapılan bu hazırlıkları şiirine taşımış olması şairin, geleneğe bağlılığını gözler önüne sermesi bakımından yeterlidir. Memleket algısı, temel izlek olarak şiirin yazınsal söylemini biçimlendirmektedir. Yukarıdaki dizelerde Güneydoğuʼnun sosyal yaşamını betimlerken kadınların yaşamına dair ipuçları vermektedir. Buna göre kış hazırlıklarının mimarı kadınlardır. Yuvayı hazırlayan onlardır. Kadınların dünyası ev ve evin bahçesi ile sınırlıdır. Kadınlar evin içişlerinden sorumludur. Bu bağlamda Karakoçʼun şiiri ev şiiridir. O, ev merkezli şiirleri başarıyla kaleme alır. Kamil Eşfak Berki, ev merkezli şiirin Karakoç ile geldiğini belirtir:

"Sezai Karakoç'un anne sevgisi, ölümünden sonrada özlemi, maneviliğin bir boyutu derekesinde bir tema, kimi bir imgedir. (…) "ev" ve "aile" Behçet Necatigil'den çok daha ileridir, Sezai Karakoç şiirinde. Aslında daha ilk şiirinde başlamak üzere Sezai Karakoç'un "ev merkezli" bir şiiri getirdiğini itiraf etmek gerekiyor." (2000: 46). Şiirde sıralanan işlemlerde kadınların en büyük yardımcısı güneştir. Güneş olmadan hazırlıkların çoğu yarıda kalacaktır. Bu nedenle, bu topraklar *"Güneşin doğuşunu kutlamak için"* (Gün Doğmadan: 390) sabırsızlandığı yerlerdir. Karakoç, ev merkezli işleri kadınlara bir eziyet olarak görmemekte, ellerin emeğiyle hazırlanmış „kadın sanatı" olarak yorumlamaktadır. „Kadın sanatı" ifadesiyle şair, kadınların ev içleriyle sınırlı dünyasını onayladığı anlamına gelmektedir. Söz konusu „ülke"de erkekler ise evin dışında kalan işlerle ilgilenirler. Çarşıda, sokakta, tarlada, kahvehanelerde hep erkeklerin dili egemendir. Kadınların esamesi bile okunmaz:

"Ve erkekler inerken çarşılara
Doğudan ve batıdan gelen haberlere
Katır eşek at ve deve sırtlarında
Taşınan dünya ve ahret azıklarına
Ölçmek biçmek ve tartmak için
Ve büyük kahvelerin aynalarında
Boy göstermek için sert marşına kentin"

(Gün Doğmadan: 393)

Ağır işler altında yorulan erkekler bilinçsiz değiller. Kahve sohbetlerinde tarih ve din bilgisiyle yoğrulmuş anılar anlatılır. Eski savaşlar, ayetler, hadisler, kale kuşatmaları, başarısızlıklar konuşulur. Kahve, günümüz anlamının dışında, dinsel ve kültürel sohbetlerin merkezidir. Yukarıdaki dizelere göre kahve mekânını *sosyal kabul yeri* olarak görmek mümkündür. „Çarşı Tablosu"nda bir karmaşık düzen egemendir. Karpuz, kavun sergileri, tulumlarda satılan ayran, bakraçlarda konulan yoğurt, buğday çuvalları, yöreye özgü çeşitli baharat, otlar, bir zamanlar gizlice satılan tütün ve tüfek bu düzensiz düzende yer alırlar. Burada her şey kendiliğinden gelişir. Keşmekeşlik gölgenin duvarlara doğru çekilmesi ve erkeklerin camilere doğru yürümesiyle dağılır. Güneydoğulu olan şair, oraların geleneğini göreneğini yakından bilmektedir. Şairin memleketine ait olumsuz hatıraların bir kısmı kan davalarına dairdir. *Gül Muştusu* adlı şiirinde buna değinir. Kan davaları da bu ülkenin kaderidir:

"Şiddetli kan davalarının ülkesi
Kadınlar büyütürler çocuklarını
Bir aşıvurur gibi şahdamarlarına
Göstererek öldürülmüş babalarının
Kanlı giysilerini"

(Gün Doğmadan: 373)

Aynı şiirin on ikinci bölümünde kan davasından tekrar söz açar. Kan davası sık rastlanan bir durumdur. O „ülke"nin karayazısında sıradanlaşmış şiddetli bir vakadır:

"Bir ses
Bir patlayış sesi

Tabancanın yılan dili

Devrilen bir insan

Kaçışanla koşuşanlar

Birikinti boğanış sessizlik ve çığlık

Yere devrilen bir insan

Kan davasından bir belge daha"

(Gün Doğmadan: 395)

Güneydoğu'da bir kangren haline gelen kan davalarını bir ağıt şeklinde, bir annenin yürek burkan feryadından dinletilir.

"Yıkıldı dağlar yıkıldı

Evimin üstüne güpegün

Güneş yaktı ekini

Kuş bitirdi tarlamı"

(Gün Doğmadan: 395)

Karakoç, ,,kan davası" olgusuna karşı bir tutum sergilemez. Kara yazgıya dönüşen bu kötü geleneğin ortadan kalkması bir öneri getirmemektedir. Şair, sadece izlemsel bir bakış açısıyla aktarmakla yetinir. Oğlunu kaybeden kadın, çocuğunun öldürülmesine, yavrusunun babasız kalmasını sebep gösterir.

"Sen çabuk öldün

Hey köyü kenti titreten

Sen ölmeseydin

Oğlunu öldürmezlerdi"

(Gün Doğmadan: 395)

Ama o da ağıtında kan davasını devamını ister.

"Oğul almazsan öcünü

Öcünü kardeşinin

Sütünü helal etmem

Emdiğin haram olsun"

(Gün Doğmadan: 396)

Duygusal davranan kadın, ölümü bir kan davasına dönüştürür. Dizelerde Karakoç, kan davalarının sürdürülmesinde kadının rolünü sorgular gibidir. Karakoç, kasabasını erken yaşta terk etmesine karşın burayla bağlantısını kesmediği görülmektedir. Yörenin kültürünü en ince ayrıntısına kadar bilmesi ve bunu şiirinde işlemesi bunun göstergesidir. Donanımlı bir şiir yapısına sahip olan Karakoç, özelde Ergani, genelde tüm Anadolu'nun kültür yapısını gözler önüne serer. Erdem Bayazıt, Karakoç'un Türk şiirine getirdiklerini belirtirken, onun yeni bir saha açtığını belirtir: "Sezai Karakoç'un şiiri çok yüklüdür. Çocukluk döneminin, Anadolu kültürünün, Anadolu kasaba kültürünün, birçok unsurları girmiştir şiirine. Diyarbakır, Dicle yöresinin kültürü, yaşantısı

çok net biçimde vardır. Bunları çocukluk anıları olarak, çocukluk algılaması olarak, çok saf bir Çekilde aksetmiGir Girine. Sezai Karakoç yeni bir saha açtı önümüze. Çok güzel, uçsuz bucaksız bir saha açtı Türk Girinde." (Bayazit, 1993: 60) SöyleGisinin devamında Bayazıt, Karakoç'un kendi değerlerimize, kendi toprağımıza yöneldiğini, ancak bu yönelmeyi yaparken Batının da bir takım değerlerini getirdiğini ve bize tanıttığını belirtir.

Karakoç'un memleketi bazen daha da geniGier ve Mezopotamya olur. Yunanca *iki nehir arası* anlamına gelen Mezopotamya, önemli tarihsel olaylara tanıklık eder. Bunlardan biri Nuh Tufanıdır.

"Nuh Tufanı'nın armağanı

Arılar karıncalar

Filler güvercinler

Cudi tepelerinden

Yayılan akan

Mezopotamya'ya

Dünyaya"

(Gün Doğmadan: 273).

Tufan dindikten sonra insanlar ve bütün hayvanlar alemi buradan bütün dünyaya yayılırlar. Yeryüzünün bu toprakları, insanlığın yeniden diriliGinin gerçekleGtiği simgesel yerlerdir. Burada Şairin diriliG düGüncesiyle bağlantı kurmak gerekir. Karakoç, diriliGi bütün Gslam coğrafyasından ve milletlerinden bekler. Ancak, Mezopotamya topraklarından beklentisi ve yüklediği anlam daha fazladır. Zira Sezai Karakoç, Nuh tufanıyla yeni bir uygarlığın ve insanlığın diriliGine ev sahipliğini yapan bu toprakların, düGünce bazında sönmüG, ümmet anlayıGından uzaklaGmıG Gslam milletlerini bir araya getirip yeniden diriliGi gerçekleGtireceği ümidini taGır ve bu toprakları önceler. CoGkun, Karakoç'un bu toprakları önemsemesinin temelinde buraları „medeniyetin beGiği" olarak görmesinden kaynaklandığını vurgular: "şairin doğduğu bölge, birçok Girinde dikkati çekerek belirttiği Mezopotamya'ya aittir. Karakoç, dünya medeniyetinin beGiği olarak burayı görmektedir." (2010: 848). Mezopotamya, Doğu'nun Rönesans'ını gerçekleGtirmeye aday bölgedir.

4- Memleket ve Çocukluk

Sezai Karakoç, Ergani ve Diyarbakır'a ait anılarını anlatırken çocukluğu önemli yer kaplar. Çocukluk, o kasaba atmosferinin ayrılmaz parçasıdır. Şiirleri, çocukluk yıllarından nice kesitler taGır. Çocukluğuna dair anılarını *Gül Muştusu* Girinde yoğunlaGtırarak aktarır. Şiirde çocukluk anılarından memleketine dair imgeleri devGirir ve bunları genelde olumlu bir atmosfer eGiğinde yazınlaGtırır. Karakoç, memleket ile ilgili anılarını bir sır gibi saklar.

"Develer çölde neyse geceleri

Ben de öyle saklarım anılarımda o ülkeyi"

(Gün Doğmadan: 374)

diyerek çocukluğunun, düGünsel ve yazınsal dünyasının oluGmasında önemli rol aldığına iGaret eder. Bu Girde Şairin, yaGadığı yer olan Ergani'yi, Ergani'nin sırtını dayadığı Zülküfül dağını, Dicle'yi, ailesini ve kerpiç evlerin havası bulunur. Çocukluğun tatlı ve acı anıları Şiir evrenine esin kaynağı olur.

"Bir kere elime aldım mı çocukluğumu

Üstüne kerametler yazılı derilerde

Geleceği bildiren derilerde"

(Gün Doğmadan: 150)

Çocukluk, Karakoç'u güçlü bağlarla doğduğu coğrafyaya bağlar. Çocukluğunda yaşadığı her an şairin, uzak diyarlarda memleketini hatırlaması için birer belgedir. Sıcak bir iklime sahip kasabada, geceleri damda geçirilir. Damda serilen yataklarda büyükler sohbet ederken küçükler, uyku öncesi yıldızları ve samanyolunu gözlemlerler. Güneydoğu'da hemen hemen bütün çocukların kaçınılmaz bir şekilde yaşadığı bu anlar, Karakoç'un zihnine silinmez bir şekilde kazınır.

"Çocukken çok gözledim Samanyolularını

Yaz akreplerinin bile bakamadan edemedikleri samanyollarını

Kaç kez yedim doğu sabahlarının

Yaz aylarında çatlattığı narlarını narlarını

Gelinler götürülürken Perşembe akşamları

Kaç kez yerinde durdurdum güvey atlarını"

(Gün Doğmadan: 187)

şair son iki dizede doğduğu kasabanın kültürüne dair önemli ipuçları verir. Dinsel ritüellerin ağırlığı bu ipuçlarından biridir. Düğünler Pazar günü yerine Perşembeyi Cumaya bağlayan geceden başlaması dinsel ritüellerden biridir. Zira resmiyet kazanmasa da geleneğin bir devamı olarak Cuma günü yöre halkı tarafından dinlence günü olarak kabul edilmektedir. Gündelik işçilerin, Cuma günü tatil bilip işe gitmemeleri söz konusu dinsel gelenekten kaynaklanır.

Evcilik oyununda kimi çocuğun baba, kiminin anne kimisinin de evin çocuğu olması o yılların masumiyetini çağrıştırır: "Çocuk imgesi, o ortamla birlik olup masumiyeti simgeler." (Eroğlu, 1981: 84) "*Her çocuğa birden anne olmayan"* (Gün Doğmadan: 137) kız çocukları vardır bu oyunda, her ne kadar kimi çocuklar yetim kalmak istemeseler de. Büyük olup da üstleneceği misyona eş değerde bir oyun oynayan Karakoç'un kendisine verdiği isim hayli manidardır:

"Sonra Afrika olan Ömer-çünkü biz Onu

Afrika yapmıştık oyunda O Ömer tek başına bizi yenerdi

Yani kardeşi Avustralya Ali'yi, kardeşim

Avrupa Ali'yi ve Asya beni"

(Gün Doğmadan: 138)

Karakoç'un oyunda üstlendiği görev dikkat çekicidir. Oyunda tüm çocukları dövebilen bir *Afrika Ömer* vardır. *Afrika Ömer'in* üstlendiği görev ise akıllara, Karakoç'un büyük önem verdiği İslam'ın Diriliş mevzuuna uygun düşmesi gelir. Karakoç'un *Diriliş'*inin muhtevasına göre yeniden neşv u nema bulacak olan bu din, tüm kıtalara hükmedecektir. Aynı şairin ilerleyen mısralarında ise dere kenarına çamaşır yıkamak için inen kadınlar, çocuklar canlanır. Bu mısralarda kadınlar *Meryemler* olurken kendi ve akranları için ise şair, "*biz çocuk İsalarınla"* ifadesini kullanır. "*Suyun ayaklarından okşadığı o çocuklar"* ile bu hatıralar şairin zihninde "*değişmeyen haki tablo"* olarak yer edinir. (Gün Doğmadan: 140). Karakoç, her fırsatta çocukluğuna telmihte

bulunur. Kimi zaman Şair, çocukluk yıllarında tuttuğu orucunu anımsar. Nitekim *Hızır'la Kırk Saat* Şiir kitabında Şair, bir "*gök sofrasını"* betimlerken çocukluğunda tanrısal bir sofranın varlığına tanıklık eder:

"Sen de günlük sofrayı birkaç kere

En çok da çocuklukta o güz oruçlarının

İftar durumlarında sandın böyle bir sofra

Doğudan gelen davullarla sahurda

Bir sofrayı böyle bir sofra sandın"

(Gün doğmadan: 227)

Şair, bu tarz sofraların materyalist bakış açısıyla sofra olmadığını, "*kansız ve etsiz bir sofra"*dan müteşekkil olması dolayısıyla "*ne kedi ne köpek; ne Hintli ne Rum sofra der buna"* ifadesini kullanır. "B*engisuya kanmış"* insan, yani şükretmesini bilen, varlığın özünü kavramış kişi, ancak bunu sofra olarak bilir. Anılan sofralarda "*içilen şarabı"* Şair, "*dua"* olarak görür. Şöyle böyle ifadelendirdiği sofrayı Şair, çocukluğunda -oruç ayında sahur ve iftar olmak üzere iki defa- görmektedir. Sezai Karakoç'un çocukluğunda, aile ve sosyal çevrede tanık olduğu geleneksel İslam inancına ait değerleri şiirlerinde kullanırken, bunları sadece birer kültürel bir değer olarak görmemiş, düzyazılarında onları korumuş ve düşünsel plana taşımıştır.

Ergani'den sonra çocukluğunun geçtiği bir başka kasaba Dicle, eski adıyla Piran'dır. Babasının memuriteyi dolayısıyla kaldığı Dicle'den *Yaz* adlı şiirinde söz eder. Yedi yaşında olmasına karşın burada yaşadıkları hafızasına kazır.

"Kara incir ve nar

Piran ülkesinde bir pınar

Suyunun derin sülüklerden

Örülmüş saçları var."

(Gün Doğmadan: 147).

O günkü günlerini "Dicle kokan bir yılı" olarak değerlendirir. Dicle'de pınar başında gördüğü kiraz, nar ve incir gibi meyveleri anar. Ergani'nin gül bahçelerinin yanında Dicle'nin meyve bahçeleri de Sezai Karakoç'u derinden etkiler. Çocukluğu, bahçelerde geçer. Bu mekânlar, meyveleri ve pınarlarıyla birer poetik imgeye dönüşür. Hatıralarında da „bahçe" kavramının ne anlama geldiğini şöyle aktarır: "Evimizin önündeki bağ, arkasındaki bahçe, kendine mahsus suyu ve havasıyla, kasabanın üstünde adeta biraz bağımsız bir hayat kurmamızı sağlamıştı. Kışın bol kar yağardı; hatta bazen evin kapısını açmak zor olurdu. (…) yaz geceleri ya zaten toprak olan damlarda, ya da bahçelerde yatılırdı. Gök, yıldızlarıyla adeta yere yaklaşır ve sonsuz zenginliğini bir ziyafet sofrası gibi sunardı. Yere serilmiş yataklarda adeta gözümüz yıldızlar dünyasına kaymış dalar giderdik; sanki uykuyla göklere yükselir, yıldızlar âleminde bir rüya ikliminde dolaşır gibi yaşardık. Sabah kuş sesleri arasında uyanırdık" (1998: 22). Söz konusu bahçeler, şiirlerine esin kaynağı olur. "*Hatırlıyordu çocukluğundaki/Kiraz bahçelerini, eski kirazın gereğini"* (Gün Doğmadan: 95) dizelerinde de şairin çocukluğunun önemli bölümünün meyveli bahçelerde geçtiğini gösterir. *Sesler* kitabında da *Bahçe Görmüş Çocukların Şiiri*'ni yazar. (Gün Doğmadan: 151). Çocukluğunda en çok anımsadığı kiraz bahçeleridir. Karakoç, bahçe ayrı bir anlam yükleyerek önemser. Bu bağlamda, bahçe, şehir ile kasaba çocuklarını birbirinden ayıran ayraçtır. Bahçe, kasaba kültürünün bir parçasıdır. Aynı zamanda "*bahçe*, *son insan ölmeden önce*" (Gün Doğmadan: 379) bir ülkü'nün ineceği ve insanlığa mutluluk getireceği bir mekândır

Çocukluk anılarının önemli kısmı „Gül"e dairdir. Çocukluğunun gül bahçesinden geçmesi ve doğduğu kasabanın etrafının gül ağaçlarıyla dolu olması önemli rol oynar. "Çocukluğun en vazgeçilmez kılavuzu ve güzelliğidir gül. Çocuk kalbi gibi temiz, çocukluk düşlerinin aydınlığı gibi masum ve günahsız. Gül çocuksu hayatın yardımcı meleğidir" (Karataş, 1998: 261). *Doğduğum kasabadan/ Size bir mutluluk haberi gibi/Gül gelecek* (Gün Doğmadan: 379). Doğu edebiyatında mesnevi geleneğinde kullanılan gül motifi, Karakoç'un *Gül Muştusu* şiirinde yeni bir yoruma kavuşur Memleketine dair unsurlar, bu çiçekte sembolleşir. Bu şekilde, Çocukluk anıları ve „gül" iç içe geçer.

"Biz çocuklarsa

Güllerle döğdük birbirimizi her baharda

Gül fırlattık birbirimize taşyerine

Gülle ıslattık birbirimizi

Gül sularında yıkadık saçlarımızı

Gül sularında yıkandık leğenlerde"

(Gün Doğmadan: 378)

„Gül" o topraklarda canlılık demektir, bahar demektir, hayat demektir. Bir umuttur:

"Kuzuların doğması nasıl beklenirse o ülkede

Güllerin açması da öyle beklenir gün doğmadan önce."

(Gün Doğmadan: 372)

Gül, Karakoç'ta geniş bir açılım alanı bulur. Bütün güzel değerler, „gül" sözcüğüne yüklenilir. "Ülke"sinde bir müjde, bir kurtarıcı imgedir. Zira bu ülkede gül bazen kerpice katılır, nişanlarda gül şerbeti içilir, hastalara ilaç niyetine gül şurubu içirtilir, çaylarına gül suyu katılır. Bu çiçek, *"doğunun açılan alınyazısı"*dır. (Gün Doğmadan: 380) İstanbul"da iken, Karakoç, memleketini gül ile anar. "*İstanbul'un bir sarnıcında/ Gül devşiriyorum anılarımda boyuna"* (Gün Doğmadan: 380) der. Gül, baharın müjdecisidir. Bu nedenle, gül bir diriliştir. Bahar yağmurlarına karışan gül, Diriliş'in rahabı olur: *"Gül bardaklarından yudumlamakla, Ayağa kalkar bir insan"* (Gün Doğmadan: 386) „O ülke"de „gül", çocuğu olmayan kadınların yarasına merhemdir. Erkekler gül kokulu tütün içerler. Ergani"de herkes gül ile haşir neşirdir. Sadece çocuklar değil, kadınların da dudaklarına da gül türküleri bitmez:

"Gül gelmiş gül gelmiş

Gümüş düşmüş bahçemize

Altın serpilmiş suya

Değde dalı yola ağmış"

(Gün Doğmadan: 392).

Sezai Karakoç"un doğduğu coğrafyanın gülleri de farklıdır. Onun gülleri otellerin önünde turistlerin zevki için dikilmiş yapay güller değiller. Onun kasabasının gülleri, "*Anne teri/ Babanın çocuk yası"* (Gün Doğmadan: 387)"dır.

Şair, çocukluğunun güzelliklerini, tatlı anılarını anlatmakla beraber, her zaman bu güzellikleri yâd etmez. Çektiği sıkıntıları da anarak, doğduğu coğrafyanın geçirdiği sıkıntıları da şiirlerine yansıtır:

"O yıllar savaş yıllarıydı geceleri karartma

Gündüzleri fırın önlerinde birikirdi halk

Biz çocuklarla büyükler arasındaki fark

Bir yanda şehir bir yanda kiraz bahçeleri"

(Gün Doğmadan: 150)

İlk mısrada görülen *o yıllar savaş yıllarıydı* ifadesiyle şair, ikinci Dünya savaşına dikkat çekmektedir. *O yıllar* ifadesiyle 1943–1944 yıllarına işaret eder ve Sezai Karakoç bu dönemde ilkokul beşinci sınıfa gitmektedir. Söz konusu yıllarda savaşın vermiş olduğu büyük ekonomik buhran hayatın her alanına sinmiştir. Diğer bütün çocuklar gibi küçük Sezai de üzerine giyebileceği bir paltosu hatta bir ceketi yoktur. Halk sefalet içerisindedir, bu yıllar savaş yıllarıdır. Kıtlık, yoksulluk ve kaçınılmaz bir ur olan karaborsa diz boyudur. Olumsuz, çetin şartlara rağmen, bu yılların da anılmaya değer bir yanı vardır.

"An o çocukluğu ki

Kanlı kurban bayramlarını

Kuru üzüm iftarlarını

Bağa tağan ev seslerini

An an ki

Kurtuluşunu şimdi bulursun belki"

(Gün Doğmadan: 222)

Sezai Karakoç'un memleket anılarını canlandıran bir başka unsur da çocukluğunda yakalandığı hastalıklar ve "şark çıbanı" yer alır. Yaz mevsiminde, o yörede birçok çocuğun yakalandığı hastalıkların başında, göz ağrısı gelir. Karakoç da kaçınılmaz bir şekilde göz ağrısına yakalanır. Yakalandığı bu göz ağrısının acısını dindirmek için ve hastalığı tedavi ettiği düşünülen *alternatif tıp* tedavisi uygulanır. Bu tedavide göz otu denilen ve gözü kırmızıya boyayan, çok da acı veren bir halk ilacı kullanılır. Kızartısını da almak için de göz, incir yaprağıyla silinir. Karakoç bu müpteladan kurtulur, ancak benliğinde derin yer edinir:

"İncir yaprağıyla sildiler gözümü çocukken

Ve sen ey sıcak doğu gecelerinin bitmeyen göz ağrısı

Çocuklara mahsus çocuklara ait çocuklara dair göz ağrısı

Kırmızı mürekkebi andıran göz otu"

(Gün Doğmadan: 134)

Şair, *Hızır'la Kırk Saat* şiir kitabının 22. bölümünde kardeşinin de bu göz ağrısına yakalandığını ve onun da kendisi gibi bu hastalıktan erken kurtulduğunu ifade eder. *"Ama birden karşınıza çıkan/ içinizi bir incir yaprağı gibi büzen/ o kardeşteki göz ağrısı/ anne telaşı/ çocuğa dönüp çaresiz duran"* (Gün Doğmadan: 221) şeklinde şiirine konu edinir. *Şark çıbanı* da yöreye özgü önemli bir kültürel görüngüdür. Özellikle çocuklara musallat olan *"şark çıbanı"* çocuk Sezai'ye de bulaşır. Sezai Karakoç, *Hatıralar*'ında bu rahatsızlığı anlatırken, kendine bir takım özellikler kazandırdığını da belirtir: "Çıban benim el ve ayağımda çıktı. Bu yüzden yazıyı sol ele geçirmek zorunda kaldım. Sonra iyileşince tekrar sağa çevirdim. Ancak taşlatma, bıçakla kesme, çizgi çizme gibi bir takım el işleri sol elimde kaldı uzun süre. Bir süre de hem sağ, hem sol elle

yazabiliyordum." (1989: 27). Göz ağrısı gibi Şarak çıbanı da Karakoç'un şiirlerinde bir motif olarak işlenir:

"Bir gül gibi açan

Her çocukta

Vakti gelince

Doğu çıbanlarını"

(Gün Doğmadan: 246)

"Durmadan içinde çıban yıkanan Zülküfül ırmağı

Kurtuluşu yok bir çıban

Gelir yakalar insanı insan çıkarken çocukluktan

Bir çıban ki doğu demek yel demek

Bir çıban ki annelerin bir işi de bu demek"

(Gün Doğmadan: 310)

Çocuklarının her sıkıntısında olduğu gibi çıban belasından kurtulmaları için de anneler, yavrularının derdine derman ararlar.

4- Memleket ve Anne-Baba

Sezai Karakoç'a memleketine aidiyet duygusunu güçlendiren bir başka unsur da, annesi ve babasına dair hatıralarıdır. Özellikle annesiyle ilgili hatıralar başköşede yer alır. Onun şiirinde anne ve memleket imgeleri birbirinden ayrılmaz iki imgedir. Karakoç'un şiirleri incelendiğinde, evine ve kasabasına dair hatıralarda, annesinin hayali, annesine dair hatıralarda da memleket hayali gizlidir. Annesinin silueti, ev ve bahçe içindeki yaşantısı birer memleket imgesine dönüşerek geniş çağrışımlar oluşturur. Yaşamında annesinin etkin olması, üstün insansal özeliklerle donanımlı olması, anne özlemini ve buna bağlı olarak memleket özlemini artırır. Şair şiirinde memleket sevgisini çocukluğunda annesine dair hatıralarından hareketle belirginleştirir. Annesine özlem duyan şair, onunla geçirdiği dakikaları anmakta, o anların tekrar geri gelmesini istemektedir.

"Hatırlayarak çocukluğundaki

Ümitlerin yanında duran anneyi"

(Gün Doğmadan: 259)

"Her gün bahçesinden

Gül devşirmek isteyen

Senin için güle sabırsızlanan

O anneyi

Annenin sağlık günlerini"

(Gün Doğmadan: 219)

Özlemini artıran şair, o günleri güller içerisinde anımsar. Ancak, annenin ölümüyle o güller ezilir ve yok olur. Eski güzel günlerden sadece hatıralar kalır:

"Çocukluğun güllerin kasabasıydı sanki

Baharda anne ve gül çifte aynaydı sana

(…)

Sonra güller ezildi aynalarsa devrildi

Ne anne ne sevgili ne gül kaldı ne ayna"

(Gün Doğmadan: 436)

Şair, şiirlerinde de sık sık annesinden açık ve ya kapalı söz eder. Aşağıda ilk iki dizede anne ve güneydoğu sözcüklerini kullanması her iki imgenin şiirde ne kadar iç içe geçtiğini göstermesi bakımından önemlidir.

"Saçları acıyla ağarmış bir anne

Bir güneydoğulu kadın

Şiddiasız anıtı

Birinci cihan savaşının

Rastladığı bir kız entarisine

Siler bengisudan arı

Gözyaşlarını"

(Gün Doğmadan: 246)

Şiirin birinci dörtlüğünde geçen "*Saçları acıyla ağarmış bir anne"* ifadesi geçmişin bireyin ruhunda ve bedeninde oluşturduğu güzel hatıralardan hareketle özlem duygusunu ortaya koyar. Bu dizeden sonra "*Bir güneydoğulu kadın"* cümlesini kullanarak bütün güneydoğulu kadınların yaşadıkları acılara işaret eder.

Karakoç, eğitim amacıyla farklı zamanlarda çeşitli şehirlere gitmek zorunda kalır. Ailesiyle zorunlu bir ayrılık söz konusu olan bu dönemlerde şair, hasretini şiirlerine yansıtmayı ihmal etmez. *"Deniz"* adlı şiirinde Karakoç, "*ta uzaklarda yaşayan anne*sinin *gözlerini görmek"* ister ve balkona *"çıkıp denize bakar*ak" (Gün Doğmadan: 82) adeta annesinin gözlerini seyre dalar. Memleketinden uzaklaşan şair, aile fertlerinden en çok annesini özler. Karakoç, şiire kendi annesinin prototipinde tüm naif anneleri kapsayacak geniş ölçekte bir anlam yükler. Şairin yaşadığı coğrafyayı bilmeyenler için annenin; sabahları gün doğmadan uyanıp gün boyu çalışması, dilini yutacak gibi sessiz kalması bir anlam ihtiva etmeyebilir. Oysa anne, çocuklarının, ailesinin sıkıntılarını gidermede kendini birinci derecede mesul hisseder. Annenin, çocuklarına olan sevgisi, şefkati ve merhameti dolayısıyla, anne, kendi rahatını çocuklarının rahatına feda etmekten geri durmaz. Bir Anadolu kadını olan Emine Hanım, edebinden; "*görür gibi uyur, konuşur gibi susar, güler gibi ağlar."* (Gün Doğmadan: 82). Şair, annesini bir *"meçhul Meryem"* olarak tanımlar. Bu kutlu anne ölünce evin havası değişir, adeta evdekiler canlı ceset olmuşlardır. Aşağıdaki mısralarda annenin evdeki önemini hatırlatması babından dikkate değerdir. Annesiz kalan ev, yavaş yavaş öz değerlerden kopmaktadır.

"Anne merdivenlerden indi yalvarışlarla

Dostun ölümünü yeni öğrenen bir yüzdü artık baba

Yüz çizgileri derindi zaten daha derin oldu

Ayakkabı çıkarılmadan giyildi yeniden

Unutuldu iyice fark edilmiş kuşluk ikindisi" (Gün Doğmadan: 225)

şimdi ise şaire *kala kala ağlamak armağanı* kalmıştır. Anne ise uzaklarda *öz rüyasına* dalmıştır, hayalini kurduğu cennettedir. Bu her şeyden kopuş, öz değeri yitiriş sadece şairi etkilemez, onunla beraber ailenin diğer fertleri de etkilenir. Nitekim artık baba büyük bir keyifle anlattığı cenk öykülerine bir son verir.

"şimdi hiç birinde eser yok

Gitti o geceler o cenk kitapları

Dağıldı kalelerin önündeki askerler

Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi"

(Gün Doğmadan: 98)

Geçen bunca güzelliği anarken içinde derin bir üzüntü duyan şair, bu günlerin gelmeyeceğini de bilmektedir. Karakoç, gelmeyeceğini bildiği anıların bir yerinde sakladığı annesini, ölmüş olarak tahayyül etmekten kaçınır. Annesinin ölümünü kabullenmemektedir. "*Sanki yıllarca önce/ koyup gitmemiş sevgili/ annem hiç ölmemiş gibi"* (şiirler-IV, 60) mısralarıyla şair, annesini her an içinde yaşatır. Çocuk Sezai'nin bilgi düzeyinin artmasında annesinin kadar babasının da etkisi yadsınamaz. Uzun kış geceleri babadan dinlenilen hikâyeler, Karakoç'un fikri alt yapısını oluşturması bakımından son derece önem arz eder. Bu hikâyeler gaz lambası ışığı altında okunan Cenk Hikâyeleridir. "*Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde*", "*Babam lambanın ışığında okurdu.*" (Gün Doğmadan: 97-98) "*Çocuklukta okunmuş cenk öykülerini"* anımsayan şair, "*kış geceleri babaya sorulan soruların, açıklanması anlaşılmaz eski bir kelime"* ile cevaplanmasını anımsar. Karakoç, bu cenk öykülerinin en tipik kahramanı olan Hz. Ali'yi sıklıkla yâd eder. Zor anlarda beklenen kurtarıcı, Ali'dir (Gün Doğmadan: 290). şairin kahramanı olan Hz. Ali, babasının "*uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde"* bir kırata binmiş gelir:

"Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından

Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte

Biz o atın tozuna kapanır ağlardık

Güneş kaçardı, ay düşerdi, yıldızlar büyürdü"

(Gün Doğmadan: 97)

"*Güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kahraman"* (Gün Doğmadan: 98) olan Ali, oyunlarda her çocuğun rolünü üstlenmek istediği bir karakterdir. Her çocukta "*Ali olmaktan bir sedef"* bir mutluluk vardır. Lambanın ışığında okunan bu cenklerde küçük Sezai, adeta savaşı içinde yaşar, safını belli eder. Onun safı, peygamberin ordusudur. Hikâyeleri içselleştirir. Kahramanlarla özdeşleşir. Kaleler kuşatılan, bir mümin ölse ağlayan, fetihlerde bayram yapan Sezai, peygamberin günümüzde küçük sahabeleri çocuklar olur. Karakoç, *inanmış adamların övüncüyle, küllenmiş ekmekler yerdi razı* (Gün Doğmadan: 98) olarak, bu kahramanların övüncüyle "*sabırla bekle"*meyi öğrenir. Küçük Sezai, tüm bu cenk öykülerinin etkisiyle kimi kez, savaşta babasıyla beraber olduğunu düşler. Ruslara esir düşen babasıyla beraberdir. "*Çocuk birliktedir, savaştan dönmeyen babasıyla"* (Gün Doğmadan: 366) adeta onu korumak için hayalini babasına sevk eder. Kim bilir belki de Sezai, hayalinde nice düşmanın askeri vurur. Bazen de çocuk sürüyü güden bir çobandır. Sabahın şafağında, "*Bahçede uyuyan çocuğu,* çobanlığa gitmesi için *anne uyandırır."* (Gün Doğmadan: 219). Karakoç, fakir ülkenin zenginliğini bu saf, temiz çobanların türküsünde bulmaktadır. Bütün bu çocukluk anıları, şairin imgelem dünyasında yeni çağrışımlar oluşturarak şiire dönüşür.

Sonuç

Yerli düşünce ve geleneğin ruhu Sezai Karakoç'un şiirinin bütününe kaynaklık ettiği gibi memleket algısı da onun şiirinin önemli kaynaklarından biridir. Orijinali arama bağlamında Karakoç'un memleket duygusu güçlü kalmıştır. Doğduğu coğrafyayı içselleştirme bakımından genel geçer kaideleri aşmış ve yeni ufuklar açmıştır. Bu bağlamda, Memleketi ve ona dair unsurları bir medeniyet çerçevesinde değerlendiren şairin bu algısı ona bir güç ve güven vermiştir; onun şiirini dinamitlemiştir.

Sezai Karakoç'ta memleket algısı, çocukluk, anne özlemi, Ergani ve Diyarbakır'daki coğrafi ve kültürel unsurlardan hareketle belirginleşir. Söz konusu unsurları tarihsel öğelerle birleştirerek özgün imgeler oluşturur. Bu topraklarda yoksulluk, acı ve mistik bir atmosfer egemendir. Şair bu iki unsuru istismar etmez, yönetime karşı isyan ederek bir silah olarak kullanmaz. Karakoç, şiirinde, halkı acı ve yoksulluktan kurtarmaya çağırmaz. Zira bu iki unsuru doğduğu coğrafyanın kara yazgısı olarak duyumsatır.

KAYNAKÇA

Ahmet Arif (1978). Hasretinden Prangalar Eskittim, Cem Yayınevi, 15. Basım, İshak Matbaası, İstanbul.

AKBAYIR, Sıddık (2003). Gül Mucusu'na Dair Bir Yorum Denemesi, Bir Uygarlık Tasarımcısı Olarak Diriliş, Hece, Yıl: 7, Sayı: 73, s.183-195.

ANDI, M. Fatih (1998). İstanbul'a İki Bakış: Sezai Karakoç ve Cemal Süreyya'nın şiirlerinde İstanbul, İlmi Araştırmalar, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul, s. 7-34.

AYVAZOĞLU, Beşir (2000). Geleneğin Diriliş, Ötüken, İstanbul.

BAş, Münire Kevser (2008). Diriliş Taşları Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar, Lotus, Ankara.

BAYAZIT, Erdem (1993). "Sezai Karakoç Üzerine Bir Oturum", Yedi İklim, Kasım- Aralık.

BERKİ, Kamil Eşfak (2000). " Sezai Karakoç'un Hikâyeleri" Hece, s. 46-49.

CAN, Hamit (2011). Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu, Tüyler içinde Gelen Yeni Bir Dünya, Fatih Belediye Başkanlığı, İstanbul.

COşKUN, Sezai (2010). Sezai Karakoç'un şiirleri Üzerinde Edebiyat – Medeniyet -Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme, Turkish Studies, Volum 5/1, Winter/2010, ss. 843-885

DİŞLEHAN, Şakir (1980). Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç, Piran Yayınları, İstanbul.

ENGİNÜN, İnci (1989). Cahit Sıtkı Tarancı, Evime ve Nihale Mektuplar, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 551, Ankara.

EROĞLU, Ebubekir (1981). Sezai Karakoç'un şiiri, Bürde Yayınları, İstanbul.

KAPLAN, Mehmet (2002). şiir Tahlilleri 2, Dergah Yayınları, İstanbul.

KARAKOÇ, Sezai (2006). Gün Doğmadan, Diriliş Yayınları, İstanbul.

KARAKOÇ, Sezai (1988). Hatıralar, Diriliş, İstanbul.

KARAKOÇ, Sezai (1989). Hatıralar, Diriliş, İstanbul.

KRAKOÇ, Sezai (1986). Günlük Yazılar 1, Farklar, Diriliş Yayınları, İstanbul.

KARATAŞ, Turan (1998). Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

KIRMAN, Deveci Ümran (2006). Sezai Karakoç'un Kara Yılan şiirinde Gerilim Yaratan Karşıtlıklar, Kahramanmaraş'ta Sezai Karakoç'la Kırk Saat, Kahramanmaraş Belediyesi, Kahramanmaraş.

TAHAN, Ahmet (1993). "Hatıralarının Işığında Sezai Karakoç'un Hayatı", Yedi İklim, Kasım-Aralık, s.123- 129.

TÜZEL, İbrahim (2010). Kentten Medeniyete Yit(mey)en "Yedinci Oğul": Sezai Karakoç'un şiirlerinde İnsani Yabancılaşma, (Sezai Karakoç, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Editörler: Yakup Çelik, Mehmet Çelik).

ÜNLÜ, Özcan (2002). Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç, Türk Edebiyatı, Eylül 2002, S. 347, s, 39-43.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2635-2648, ANKARA-TURKEY

KUBAD-ABAD SARAYINDA BULUNAN KEMER VE ASKI TOKALARI*

*Alptekin YAVAŞ***

ÖZET

Anadolu Selçuklu dönemi, Türk Maden Sanatının en az bilinen dönemlerinden biridir. Bu döneme ilişkin veriler kıymetli metallerden yapılmış şamdan, buhurdan gibi objelerle sınırlıdır. Bu çalışmada Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları arasında ilk kez gündelik kullanım eşyalarından kemer ve askı tokaları tanıtılacaktır. Anadolu Selçuklu döneminin günümüze en iyi durumda ulaşabilmiş saraylarından biri olan Konya-Beyşehir ilçesindeki Kubad-Abad Sarayında yaklaşık 30 yıldır süren kazı çalışmaları ile Ortaçağ dönemine ilişkin farklı buluntu türlerinden birçok obje ele geçmiştir. Konya-Beyşehir Gölü'nün güneybatı kıyısında, Anamas Dağı eteklerindeki alüvyon ovada, küçük bir kayalık tepe ile bronz çağı höyüğü çevresine yayılan Kubad-Abad, göl kıyısından –hatta göl üzerindeki adalardan- güneyindeki Anamas Dağı eteklerine kadar uzanan geniş sahada, onlarca yapıyı bünyesinde barındıran büyük bir şehir-saray'dır. Dünya çapında şöhrete sahip çinileriyle tanınan Kubad-Abad Sarayının metal buluntuları çok zengin bir repertuara sahiptir. Bunlar arasında en az bilinen buluntu türlerinden biri olan kemer ve askı tokaları, Selçuklu gündelik kullanım eşyalarının tanınması açısından çok ilgi çekici veriler sunar. Ortaçağ Türk Dönemine ait kemer ve askı tokalarının niteliğine ilişkin ayrıntılı bir çalışma gerçekleşmemiştir. Özellikle bir yüzünde yazı bordürü bulunan kemer tokası, Anadolu Selçuklu Döneminde ender rastlanan bir obje olup, muhtemelen sultan ve çevresine aittir.

Anahtar Kelimeler: Kemer tokası, Metal, Anadolu Selçuklu Dönemi, Kubad-Abad Sarayı, Kazı.

BELT AND BUCKLE STRAPS FOUND IN KUBAD-ABAD PALACE

ABSTRACT

The Anatolian Seljuk Period is one of the underregognized periods of Turkish Art of Metal. Our knowledge concerning this period is limited to some objects, such as incense and candle holders made from percious metals. In this article, belts and hunger buckles are first promoted as wares of daily use in Medieval Turkish Period. The last 30 years-long excavations in Kubad-Abad Palace located in Beyşehir district of Konya, one of the best preserved palaces of the Anatolian

* Bu çalışma, Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (B.A.P.) tarafından desteklenen 2011/098 kodlu "*Kubad-Abad Metal Eserlerinin Tespiti ve Konservasyonu*" isimli projemizin bir bölümünden teşkil edilmiştir.
** Yrd. Doç. Dr. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, El-mek: alptekinyavas@hotmail.com

Seljuk Period, made available to retrieve number of different objects as antiques giving insights into the Medieval times. Kubad-Abad is located on an alluvium plain on the south-western shores of Konya-Beyşehir Lake, at the foot of the Anamas Mountain. It surrounds the Bronze Age mound. It is a large city-palace that stretches from the lake shore – even from the islands in the lake – to the Anamas Mountain and holds tens of constructions. The metal findings of the palace famous with its worldwide known tiles hold a very rich repertoire. The belts and hunger buckles as poorly known finds provide solid evidence with regards to recognition of the wares of daily use in Seljuks. The nature of belt and buckle straps pertain to the Medieval Turkish period has not been attempted in detail so far. Among these, one-side written bordure hunger buckle is a rare object in the Anatolian Seljuk Period and possibly belongs to sultan and his family circle.

Key Words: Belt Buckle, Metal, Anatolian Seljuk Period, Kubad Abad Palace, Excavation.

Kubad-Abad Sarayı

Konya-Beyşehir Gölü'nün güneybatı kıyısında, Anamas Dağı eteklerindeki alüvyon ovada, küçük bir kayalık tepe ile bronz çağı höyüğü çevresine yayılan Kubad-Abad, göl kıyısından –hatta göl üzerindeki adalardan- güneyindeki Anamas Dağı eteklerine kadar uzanan geniş sahada, onlarca yapıyı bünyesinde barındıran büyük bir şehir-saray'dır. Anadolu Selçuklu Döneminin en kudretli hükümdarı I.Alâeddin Keykubat'ın 1235[1] yılı civarında yaptırdığı Kubad-Abad, Ortaçağ Anadolu Türk Döneminin günümüze en iyi durumda ulaşmış saraylarından biridir. Saray külliyesinin merkezini teşkil eden Büyük ve Küçük Saray isimli merkezi köşk binaları, kıyıdaki kayıkhane, av parkı, "gürlevi" denilen küçük barajı ve hamamlarından başka; yine saray külliyesiyle bağlantılı olduğu anlaşılan ve Beyşehir Gölü'nde yer alan yirmiye yakın adanın üzerindeki bina kalıntıları; ayrıca Anamas Dağı eteklerindeki yaylalarda bulunan diğer yapılarıyla Kubad-Abad büyük bir Ortaçağ kentidir **(Foto 1)**. Kubad-Abad'ın Ulu Camisine ait olan ancak bugün yakınlardaki Kütler Köyünün camisinde yer alan kitabe[2], "*...vilayet-i Kubad-Abad*'ın valisinden söz ederken, aynı zamanda büyük bir Ortaçağ Selçuklu kentine de işaret eder.

Kubad-Abad'ın geçmişi bronz çağına kadar iner. Külliyenin güneybatısında yer alan ve köylülerin "toprak tol" diye isimlendirdiği prehistorik höyük sarayın av parkı sahasının içinde kalır. Bunun dışında bilhassa göl üzerindeki Kız Kalesi Adası'nda üzerinde bulunan küçük su şatosundaki Bizans verileri, Kubad-Abad'ın Türk dönemi öncesi geçmişine dair diğer verileri teşkil eder.

Kubad-Abad Sarayı, ana yapılarının plan hususiyetleri açısından Gazne Sarayı Leşkerî Bazaar'dan, Topkapı Sarayına kadar Türk Saray Mimarisi için klasik diyebileceğimiz eyvan-hol veya eyvan-avlu şeklindeki mekân tertibiyle karşımıza çıkarken, aynı zamanda, binaların araziye dağılımı itibariyle bütün doğu saraylarında görülen bir gölet çevresinde "campus"[3] şeklinde tertiplenmiş gelişmiş bir modeli ortaya koyar. Ancak, bu önemli mimari hususiyetlerine rağmen Kubad-Abad'ın dünya çapında tanınmasını sağlayan çinileridir. Burada ele geçen çiniler, sıradan

*Bu çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (B.A.P.) tarafından desteklenen 2011/098 kodlu "*Kubad-Abad Metal Eserlerinin Tespiti ve Konservasyonu*" isimli projemizin bir bölümünden teşkil edilmiştir.

[1] R.Arık, **Kubad-Abad, Selçuklu Saray ve Çinileri**, İstanbul 2000, s.45.

[2] **A.g.e**.

[3] R.Arık, "Selçuklu Saray ve Köşkleri", **Selçuklu Çağında Anadolu'da Sanat** (Ed.: D.Kuban), İstanbul 2002, s.264.

bir süs veya makyajın ötesinde, zengin bir düşdünyasını sıra dışı bir gözlem ve yorumla yansıtır. Kubad-Abad çinileri, hem kavram, hem de realist resim denilebilecek özellikleriyle, Ortaçağ Türk Dönemi Resim Sanatına ilişkin önemli veriler sunar. Kubad-Abad'ın seramik, cam, alçı, sikke, mühür, metal gibi buluntuları, sadece dönemin öne çıkan örnekleri olmakla kalmaz, aynı zamanda her bir buluntu türünde de geniş bir grup repertuarını da sahiptir. Bunlar içinde kuşkusuz en az tanınanlar metal buluntulardır.

Metaller, Ortaçağ Türk Dönemi kazı ve yüzey araştırmalarında ihmal edilmiş bir eser grubudur. Bu durumun, metallerin arkeometrik yollarla çok zor tarihlendirilmesi, kolay korozyona uğraması, aynı zamanda bir o kadar da zahmetli konservasyon ve restorasyon süreci gerektirmesi gibi gerekçeleri olsa da, ne yazık ki, bu buluntu türüne ait kazı ve yüzey araştırma sonuçlarından bilim dünyasına yansıyanlar birkaç fotoğraf ve bir miktar bilgi kırıntısını geçmez. Metal eserler üzerine gerçekleştirilen araştırmalar, -sadece Anadolu Selçuklu dönemi için değil, tüm İslam Sanatı çalışmalarında dahi- çoğunluğu kıymetli metallerden imâl edilmiş ziynet eşyaları, şamdanlar, buhurdanlar, kandil zarfları, ibrikler gibi sınırlı sayıdaki eşya grubuna ait örnekler üzerine yoğunlaşmıştır[4]. Buna karşın, Ortaçağ Dönemi kazılarında ele geçen mimariden biniciliğe, kapı veya pencere aksamından gündelik kullanıma mahsus metal el aletlerine veya savaş aletlerine kadar birçok farklı tür ne yazık ki ayrıntılı tahlillere konu olamamıştır.

Diğer Ortaçağ Sarayları gibi Kubad-Abad'ın da zaman içinde sürekli yinelenen el değiştirmeler ve kullanımlar nedeniyle uzun hikâyesinin ilk dönemine ilişkin bilgileri silinmiş veya kaybolmaya yüz tutmuştur. Saadeddin Köpek'in katline sahne olan[5] büyük şaraphanenin hiçbir donatısıyla karşılaşamadığımız gibi, sarayın muhteşem mutfağına yakışır dev kazanlar veya tencerelerin yerine, sadece içinde birkaç üzüm tanesiyle küçük bir bronz tas günümüze ulaşabilmiştir. Sultanın altın at koşumtakımları[6], hassa birliklerinin altın uçlu mızrakları[7]… Ne yazık ki hiçbiri günümüze ulaşamamıştır.

[4] Bu konuda farklı müze örneklerini ele alan çok sayıda çalışma zikredilebilir. Erken İslam Dönemi Maden Sanatı için bazı kaynaklar bkz.; M.Dimand, "A Review of Sasanian and Islamic Metalwork by L.Orbali in A Survey of Persian Art", **Ars Islamica**, Vol. VIII, 1941, pp.192-214.; R.Ettinghausen, **Metalwork from Islamic Countries University of Michigan, Exhibition Catalogue (1943)**, Michigan 1943.; D.Barrett, **Islamic Metalwork in the British Museum**, London 1949.; L.A.Mayer, **Islamic Metalworkers and Their Works**, Geneva, 1954.; R.Harari, "Metalwork after the Early Islamic Period", (ed.:A.U.Pope) **A Survey of Persian Art**, Vol. VI, London-New York, 1967, pp.2466-2529.; J.Orbali, "Sasanian and Early Islamic Metalwork", **A Survey of Persian Art**, Vol.II, London-Newyork, 1967, pp.716-770 / Vol. VII, Pl.203-246.; J.Allan, **Persian Metal Technology, 700-1300,** A.D.Unıversity of Oxford Oriental Institue Monography, No.2 Oxford 1979.; E.Baer, **Metalwork in Medieval Islamic Art**, Newyork 1983.; J.Allan, **Metalwork of the Islamic World: The Aron Collection Sotheby's**, London 1986.; G.Ünal, **İslam Maden Sanatının Gelişmesi, (Başlangıcından Anadolu Selçuklularının Sonuna Kadar)**, İstanbul 1978. Anadolu Selçuklu Dönemi Maden Örnekleri için bkz., F.Bodur, **Türk Maden Sanatı, The Art of Turkish Metalworking**, İstanbul 1987.; A.Erkek, **Selçuklu Dönemi Maden Eserlerinin Yapım ve Süsleme Özellikleri, (Ankara Etnografya, İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi Örnekleri)** Gazi Ünv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994.; M.Çeken, **Anadolu Selçuklu Dönemi Maden Sanatı (Türkiye Müze ve Özel Koleksiyonlarındaki Örnekler)**, Ank.Ünv.Sos.Bil.Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.; M.Çeken, "Maden Sanatı", **Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı II**, (Ed: A.U.Peker – K.Bilici), Ankara 2006, s.543-553.; G.Tunçel, "Madeni Eserlerden Bir Grup Gümüş Kap", **Turkish Studies, İnternational Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/1 Winter 2011, pp.575-588.

[5] İbn Bibi (El-Hüseyin B.Muhammed b.Ali El-Caʻferi Er-Rugadi), **El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l- Ala'iye (Selçuk-nâme)**, (Haz.M.Öztürk), C.I-II (II), Ankara 1996, s.35.

[6] İbn Bibi, **a.g.e**., C.I., s.454.

[7] Simon de Saint Quentin, **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248**, (Çev.: E.Özbayoğlu), Antalya 2006, s.59.

Kubad-Abad Sarayı Metalleri

Kubad-Abad Sarayı kazılarında ele geçen metal buluntular, temren, mızrak ucu, hançer, bıçak, kapı aksamı ve süslemesinde kullanılan parçalar, zincir, askı, kulp, kemer ve askı tokaları, anahtar, kilit, cımbız, iğne, bız, makas, keser, nal, çakmak, giysi aksesuarları, manivela, yüzük, küpe, bilezik, zil, çan ve mıh gibi çok zengin bir repertuara sahiptir. Kubad-Abad Sarayı kazılarının 1981–2009 yılları arasında gerçekleştirilen çalışmalarında, toplam 720 parça metal buluntu ele geçmiştir.

Kubad-Abad metal buluntuları ağırlıklı olarak demir malzemedendir. Bunlar içinde, temrenlerin büyük kısmının, bıçak ve çakmak gibi bazı objelerin demir yapınsın daha yüksek karbon içerdiği görülmüştür. Bronz toplam 29 parçanın önemli bir kısmını ise yüzükler teşkil eder. Diğer bronz objeler, kapı veya giyim aksesuarları, iğne ve cımbızlar, kemer veya askı tokaları, bıçak ve askılardan meydana gelir. Metal buluntular içinde, muhtemelen bir giyim aksesuarına ait takının bir parçasını teşkil eden Klasik Dönem Osmanlı fındık akçesi ile son yılardaki çalışmalarda ele geçen bir küpe ve yüzük toplamda üç gümüş buluntuyu teşkil etmektedir.

Metal Buluntular, Kubad-Abad Saray Külliyesinin tamamına yayılan dağınık bir dağılım gösterse de genel anlamda iki bölgede yoğunlaşmıştır. Üçüncü ve en yoğun olanı, Küçük Sarayı batı yönde ihata eden güneybatı-kuzeydoğu doğrultulu surun dış yüzünde kalan alandır. Bu alanda tespit edilen fırın[8] ve jips havuzu gibi veriler, buranın işlik alanı olarak kullanıldığını düşündürse de, mekânların duvarlarında görülen dilatasyonlar, söz konusu alanın zaman içinde birden fazla inşaat açamasına tanıklık ettiğine işaret eder[9]. Burada ele geçen buluntuların bir kontex düzeninin dışında, karışık bir vaziyette ele geçişi, buluntuların tarihlendirilmesini güçleştirir. Bu alanda en fazla metal buluntunun ele geçirildiği XXXVI-CC açmasında ve hemen yanı başındaki XXXVII-CC açmasında, yoğun inşaat harcı kütlelerine rastlanmış olması, buluntuların orijinal yeri hususunda şüphelere neden olur. Buluntular yoğun, fakat belirli bir düzenin aksine, adeta ele geçtiği alana başka alandan bulunduğu toprakla birlikte, getirilmiş atılmış izlenimini uyandırır. Dolayısıyla stratigrafi, sadece buluntuların tarihi konusunda değil aslî yeri hususunda da bizlere sağlıklı bilgiler sunmaz. Buna karşın sır bulaşmış taş ve curufların ele geçirildiği fırının içinde bulunan ve üretim amaçlı kullanıldığı anlaşılan metal obje, hem bulunduğu yer hem de katman dolayısıyla bazı anlamlı izahlara imkân tanımaktadır.

Metal Buluntuların yoğun olarak ele geçtiği diğer alan, Saray Külliyesinin güney tarafında, „Toprak Tol" denilen höyük ve Kubad-Abad'ın avlak (paradaison) alanına bakan yan yana sıralanmış üç mekânlı bina ve köşklü hamam ile çevresindeki birimlerden oluşur. Bu yapı kalıntılarından köşklü hamamda gerçekleştirilen kazılar, yapının XIII. Yüzyılda inşa edildiğini, ancak esaslı bir onarımla XIV. Yüzyılda da kullanıldığını göstermiştir[10]. Köşklü hamamın çevresinden ele geçen sikkeler ve istiflenmiş halde bulunmuş Geç Selçuklu dönemine ait çiniler[11] bu alanda XIV. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir kullanıma işaret eder. Avlağa bakan üç odalı binanın doğu mekânının içinde ele geçen bir takı üzerindeki Klasik Dönem Osmanlı akçesi, bu alandaki başka bir kullanım evresini gösterir. Bunun da ötesinde köşk yapısının zeminine yerleştirilmiş seramik kazanlar, çok daha geç tarihli bir kullanımı gösterir. Köşklü Hamamın dar holünde rastlanan curuflar, ayrıca üç odalı binanın ortadaki mekânında demircilikle ilgili emarelere

[8] Arık, **a.g.e.,** s.67.
[9] R.Arık, "Kubad-Âbâd 1990 Yılı Kazı Çalışmaları", **XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı,** (Bildiriler 27-31 Mayıs 1991 Çanakkale) C.II, Ankara 1992, s.457-471 (458).
[10] R.Arık., "Kubad-Abad 2005 Yılı Çalışmaları", **28. Kazı Sonuçları Toplantısı,** (Bildiriler 29 Mayıs-2 Haziran 2006 Çanakkale) 2.Cilt, Ankara 2007, s.295-305 (297).
[11] R.Arık., "Kubad-Abad 2002 Yılı Çalışmaları", **25. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 26-31 Mayıs 2003 Ankara) 2.Cilt, Ankara 2004, s.345-351 (347).

rastlanması[12], sarayın bu bölümünde demir üretimi yapıldığına ilişkin düşüncelerimizi[13] artırmıştır. Ancak bu üretimin ne zamana ait olduğu veya sürekliliğine ilişkin bulgularımız bugün için yeterli değildir.

Son yıllarda kazıları gerçekleştirilen ve Saray Külliyesindeki üçüncü hamamın bulunduğu, külliyenin batı suruna bitişik Batı Köşkünün buluntuları arasında en yoğun gruplardan birini de metal objeler teşkil eder. Temren ve bıçakların ağırlıklı ele geçtiği bu bölümde, stratigrafinin bozukluğu[14] ve yakın tarihlerde köylülerin gerçekleştirdiği ziraî faaliyetler, buluntuların tarihlendirilmesi konusunda Kubad-Abad'da genel olarak karşılaşılan sıkıntının bir benzerini burada da karşımıza çıkarmıştır.

Tokalar

Genel anlamda tokalar özelde kemer tokaları, benzer form ve ölçüleri ile Anadolu ve çevresinde çok zengin bir repertuarla karşımıza çıkar. Part heykelleri ile Sasani Dönemine ait II. Şapur ve Hırbetü'l-Mefcer Sarayındaki Halife Hişam ve Göktürk Orhun Anıtlarındaki Kültigin heykelinde farklı kemer biçimlerini bulmak mümkündür. Ortaçağın erken dönemlerinde Avar, Bulgar, hatta Karolenj ve Otton örnekleri arasında tespit edilen paralelliklerin[15] Anadolu'nun XI-XIV. yy.ları arasında Bizans ve Selçuklu tokaları arasında da sürdüğü görülür. Sardis'te parça analizine dayanan altı araştırma[16] tokalarda aynı usta, yer, teknik ve madenin kullanılmadığını göstermiştir. Bu durum gezici ustaları akla getirir. Russell, gezici ustaların eski parçaları eriterek yeniden çalışmış olabileceğinden; özellikle eski Bizans tokalarını yeniden kullanmanın, imparatorluk içinde bilhassa barbarlar arasında moda haline geldiğinden bahsederken, bu yeniden kullanım için de çekiç, örs, bileğ kalıbı, lehim aleti, makası, tartısı ve Bizans dönemine tarihlenebilecek kalıpları ve ağırlıklarıyla gömülmüş bir Avar altın ustasının mezarını örnek verir[17]. M.Lightfoot[18]un, Sardis, Anemurium, Saraçhane, Amorium gibi Bizans dönemine ait ören yerlerinde ele geçmiş kemer tokaları üzerine gerçekleştirdiği ve 4 ana başlık altında topladığı tipolojisi, levha kısmının, tek parçalı veya iki parçalı olmasına dayanır ve birçok alt gruba ayrılır.

Kubad-Abad Sarayında 9 toka ele geçmiştir **(Foto 2, Şek.2)**. Bunlardan dördü bronz diğerleri demirdir. Genel olarak kötü durumdaki demir malzemeli örneklerin - biri dışında – tamamı askı, bronz olanlar ise kemer tokasıdır. Buluntu alanları dağınık olan **(Şek.1)** tokaların, sadece çerçeveleri kalabilmiş, levhaları günümüze ulaşamamıştır. Sadece iki tokanın dili mevcuttur. Tokaların tamamı dövme tekniğiyle imâl edilmiştir.

Tamamı demir malzemeden olan askı tokalarının ikisi dairesel, üçü dikdörtgen çerçevelidir. Üç örnek, çerçevesine bağlı metal halkalarla birlikte bulunmuştur. Bunların içinde Batı Köşkünde ele geçmiş askı tokasının 3.00 cm çapındaki çerçevesinin, 4.5cm uzunluğundaki halkaya geçtiği görülmektedir. Bu örnekler arasında köşkü hamam çevresinde bulunan örnekte,

[12] Arık., "**Kubad-Abad 2002**…, s.346.
[13] Arık, "**Kubad-Abad 2005**…, s.296.
[14] R.Arık., "Kubad-Abad 2006-2007 Yılı Kazı Çalışmaları Raporu", **30. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 26-30 Mayıs 2008 Ankara) 2.Cilt, Ankara 2009, s.471-483 (476).
[15] G.Köroğlu, "A Group Of Belt Buckles From The Haluk Perk Museum Possibly Belonging To The Anatolian Seljuks" **Thirteenth İnternational Congress of Turkis Art**, (Ed:G.David-I.Gerelyes), Budapest 2009, pp.393-407. Köroğlu, (**a.g.m**., p.393) bu benzerliği, objelerin Bizans sahasından ihraç edilmiş olmasıyla izah etmektedir. Pantolon'un tarihte ilk kez Asya'da ortaya çıktığı düşünülürse, bu konudaki yayılımın tam tersi istikamette olduğu tahmin edilebilir. Nitekim J.Allan, (**Nishapur: Metalwork of the Early İslamic Period,** Newyork, 1982, p.28) kemer tokalarının biçim ve form olarak Hun ve Avar göçleriyle Asya ve Avrupa'ya yayıldığını belirtir.
[16] Russell, **a.g.m**., p.145, dpnt.52.
[17] Russell, **a.g.m**., pp.143-144, dpnt.46.
[18] M.Lightfoot, "Afyon Arkeoloji Müzesi ve Amorium Kazılarında Bulunan Bizans Kemer Tokaları", **Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi**, Sayı:3, Ankara 2003, s.119-134(120-127).

halkanın çerçeveye birleşme biçimi, halkanın henüz cevher halindeyken bükülerek çerçeveye bağlandığını ortaya koyar.

Dikdörtgen çerçeveli iki askı tokası oldukça kötü durumdadır. Bu tip tokaların benzer örnekleri Korucutepe[19], Tille[20], Gritille[21], Minnetpınarı[22], Ağrı/Van Kale[23]nin Ortaçağ tabakası buluntuları ile Anemurium (Erken 7 yy.)[24], Sardis (Erken Bizans)[25], Pergamon (Geç Bizans)[26] İngiltere'nin Ortaçağ dönemine ait tokaları[27] ve Corinth (4-6.yy)[28] verileri arasında görebilmekteyiz.

Kemer tokalarının biri demirden diğerleri bronz malzemedendir. Demir malzemeli örnek, kemerin levha bölümüne aittir. 2.4 x 3.9 cm. ölçülerindeki ince demir levha, oldukça kötü durumda olup, levhaya tutturmaya yarayan dört deliği köşelerde bulunur.

Bronz kemer tokalarından fırın bölgesinde bulunmuş olanı basit halkalı tiptedir[29]. Döküm veya kalıp tekniğinde üretilmiş obje 2,1 cm. uzunluğundadır **(Foto 3)**. Oval biçimli çerçevesiyle, enine dikdörtgen levhası beraber üretilmiş aynı şekilde dil bölümü, üretim esnasında çerçeveyle levhanın birleştiği kısma yerleştirilmiştir. Bu objenin benzer örneklerine Amorium[30], Saraçhane[31], Corinth[32] ve Pergamon[33]un Ortaçağ buluntuları arasında rastlamaktayız.

Bronz kemer tokalarından diğer obje, Lightfoot'un "Balgota"[34] şeklinde isimlendirdiği tiptedir **(Foto 4)**. Küçük sarayın kuzeydoğu köşesindeki merdiven kütlesinin çevresinde ele geçmiş obje 24.30gr. ağırlığında olup, kalıp tekniğinde imal edilmiştir. Toplam uzunluğu 4.7 cm. olan tokanın, kemere bağlantıyı temin eden kopçaları 0.9 cm. uzunluğundadır. Tokanın kalın dili, çerçeve ve levhanın bitiştiği bölümde açılan dairesel deliğe sonradan tutturulduğunu düşündürür. Oval formlu çerçevenin üzerinde, toka dilinin tesiriyle zamanla oluşmuş oyuklar dikkati çeker. Üst kısmı üçgen şeklinde sonlanan oval formlu levhanın alt kısmında, üç yapraklı palmeti andıran bir süsleme bulunur. Levhanın alt yüzünde kemere bağlantıyı sağlayan ikisi alt kenarın iki köşesinde, diğeri tepe kısmında, delikli kopçalar yer alır. Bu tokanın benzer örneklerini Amorium[35], Corinth[36] ve Ağrı/Van Kale'nin[37] Ortaçağ dönemine tarihlenen buluntuları arasında görebilmekteyiz.

Küçük Sarayın avlusunda, güney eyvanının gerisinde ele geçmiş 1.8 x 6.00cm. ölçülerindeki bronz obje, hiç kuşkusuz yok ki sadece kemer tokalarının değil bütün Kubad-Abad Sarayı metal buluntularının en dikkat çekici örneklerinden biridir. Enine dikdörtgen formlu ve döküm veya kalıp tekniğinde imal edilmiş kemer tokasının, bir yüzünde kazıma tekniğiyle işlenmiş

[19] Van Loon, **a.g.e**., Pl.116:I
[20] Moore, **a.g.e**., p.129, Fig.63:71.
[21] Redford, **a.g.e**., Pl.4:10.
[22] Tekinalp, **a.g.e**., s.118, Fig.64.
[23] Mitchell, **a.g.e.**, p.185, Fig.89:4.
[24] Russell, **a.g.m.**, p.138, Fig.6: 1-4.
[25] Waldbaum, **a.g.e**., p.121, Pl.44: 710.
[26] Gaitzsch, **a.g.e**., Taf.51: 6, 8, 11, 24.
[27] I.H.Goodall, "Buckles And Personal Equıpment", **Ironwork In Medieval Britian**, The Society For Medieval Archaelogy Monopraphy 31, London 2011, pp.339-363(344-345).
[28] Davidson, **a.g.e.**, p.266, Pl.113: 2176.
[29] Lightfoot, **a.g.m**., s.125, Res.7a.
[30] **A.g.m**
[31] M.V.Gill, "The Small Finds", **Excavations at Saraçhane in İstanbul**, Vol:I (Ed.R.M.Harrison), Princeton Unv. 1996, pp.226-277(266), No.579, Fig.408.
[32] Davidson, **a.g.e**., p.272, Pl.114: 2197-2201.
[33] Gaitzsch, **a.g.e.,** Taf.51: 10.
[34] Lightfoot, **a.g.m**., s.122.
[35] Lightfoot, **a.g.m**., s.122, Res.3d
[36] Davidson, **a.g.e.**, p.272, Pl.114: 2202.
[37] Mitchell, **a.g.e.**, p.252, Fig.125:99-100.

bir yazı bordürü **(Foto 5, Şek.4)**, diğer yüzünde **(Foto 6)** ise kemer kayışına bağlantıyı temin eden kopçaların perçin izleri bulunur. Bunların ikisi altlı-üstlü yer alırken diğer ikisi orta kısımdadır. Bu perçinler sayesinde üzerinde yer aldığı kayışa tutturulan objenin yazılı yüzünü altta ve üstte 0.2 cm. kalınlığında ince bir bordür sınırlar ve bu sınırlanan yatay alanda Arapça kufî hatlı yazı bordürü[38] bulunur. Yazının başlangıç bölümü dairesel bir delikle kesintiye uğramıştır. Bu tokanın kare veya dikdörtgen kemer çerçevesi ve dili eksiktir. Dolaysıyla objenin yazı kısmını başka kesintiye uğratan delik, içte bu kayıp dilin tokanın çerçevesine bağlantıyı temin eden kısmına ait olmalıdır **(Şek.3)**. Bu anlamda yazının devamının, mevcut objemizin karşılığı olacak şekilde bir başka çerçeveli tokanın üzerinde yer alması muhtemeldir. Objenin –aynı zamanda bitiş noktası olan- uç kısmı, palmeti andıran üç dilimli yaprak biçiminde sonlanır. Bu süslemenin içinde yine süsleme amaçlı farklı çizgiler vardır. Bunlar, yazı bordürünü teşkil eden harflerin aralarına süsleme amaçlı geliş güzel serpiştirilmiş motiflerdir **(Şek.4)**. Ortaçağ örnekleri incelendiğinde, çerçeveyle birlikte dili hem solda hem sağda kemer örnekleri görülür. Örneğin Halili Koleksiyonuna ait iki kemer tokasından altın olanının[39], çerçeve ve dili sağ tarafta iken aynı koleksiyonun bronz parçasının[40] sol taraftan çerçeve ve dile sahip olduğu görülür ki bu durum, kemer mekanizmasının her iki tarafta da yer alabildiğini gösterir. Ortaçağ İslam dünyasında bu tip kemer çerçevesi veya levha biçimi yaygındır. Nişâpur'da Tepe Medresede ele geçmiş üzerinde yazı bulunan bronz kemer tokası, geniş lik olarak aynı olsa da Kubad-Abad örneğinden daha kısa benzer bir örnektir[41]. British Museum'da yer alan ve XI yy. sonu XII. yy başlarına tarihlenen 39 parçalı koleksiyonda, Gûcu-Tekin isimli bir Türk Hacibine ait kemer tokası, üzerinde yazı olmasa da biçim olarak Kubad-Abad örneğine oldukça benzer[42]. Yine British Museum'da yer alan ve Anadolu'ya ait olduğu düşünülen Selçuklu dönemine ait bir başka örnek, tam halde bugüne ulaşmış olması açısından bilgi vericidir. Üzerinde yer alan deri kayışa bağlı halde tokaları kemer köprüleri ve pullarıyla günümüze ulaşan kemerin, biri çerçeve ve dile bağlı, diğeri bunların karşılığı olarak iki gümüş tokası vardır. Bunların üzerinde ise delik işi ve yaldız tekniğiyle, bitkisel dekor üzerine yerleştirilmiş figürlerden müteşekkil bir süsleme kompozisyonu yer alır[43]. Fakat Kubad-Abad örneğine en fazla benzeyen obje, XIII.yy. sonu veya XIV.yy. başına tarihlenen Halili Koleksiyonuna ait kemer tokasıdır. Üzerinde üç kez tekrarlanmış bir şekilde Arapça "*el-aziz*" yazısı bulunan bronz tokanın **(Foto 7)**, Suriye bölgesine ait olduğu ve soylu veya sultani bir şahsa olduğu belirtilir[44]. Kubad-Abad Sarayında bulunmuş kemer tokası, gerek bulunduğu yer, üzerineki yazının karakteri ve kullanılan ifadeler ve gerekse benzer çağdaş örneklere bakılarak Anadolu Selçuklu dönemine ait olmalıdır. Tokanın bağlı olduğu kemerin sahibinin, yani tokanın üzerindeki yazıda "*saadetli makamına*" dua edilen kişinin saray veya çevresinden bir kişilik olduğu da açıktır. Kubad-Abad'da ele geçmiş bronz obje, Anadolu Selçuklu Dönemine ait çok azı günümüze ulaşmış kemer tokalarının seçkin örneklerinden biridir.

Kullanım eşyaları, bilinmezlerle dolu Ortaçağ dünyasını anlamamız açısından heyecan verici objelerdir. Bazen bir kandil askısına veya kemer tokasına ait küçük bir obje Selçuklu

[38] Burada, Arapça harflerle "دام والبقال العقام …", günümüz harfleriyle *"...daîm(?) ve'l-îkbâlü'l-makâm*" ifadesi yer almaktadır. Yazı bordürünün "*el-makâm"* tabirinin sonundaki palmeti andıran süslemeyle sona erdiği; buna karşın "*daîm"* kelimesinin önünde, elif mim ve lam harflerinin olduğu görülür. Ancak buradaki sonradan açıldığı belli olan delik sebebiyle devamındaki kelimenin ve cümlenin ne olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Kûfî hatlı yazının –bilhassa çiçekli kufi yazılarda sıklıkla görülen biçimde- harf aralarında süsleme unsurları görülür. Bunlar tanımlanabilen motifler değildir ancak harf veya imlâ işaretleri de olmadığı, kufi hatla işlenmiş yazılarda sıklıkla görülen süsleme unsurları oldukları açıktır. Yazıyı okuyan hocam Prof.Dr.A.Osman Uysal'a teşekkür ederim.

[39] D.Alexander, **The Nasser Khalili Collection of İslamic Art, The Arts of War**, London 1992, p.36, Cat. No.9

[40] Alexander, **a.g.e.**, p.36, Cat.No.10.

[41] Allan, **a.g.e**., p.61, Cat.No.8-10.

[42] Erginsoy, **a.g.e**., s.150-151, Res.64.

[43] Erginsoy, **a.g.e**., s.308-310, Res.163 a-b-c.

[44] Alexander, **a.g.e**., p.36, Cat.No.10.

dünyasının gündelik yaşamına ilişkin çok ilginç veriler sunabilir, üzerindeki bir yazı veya motifle, dönemin zevkleri hususunda fikir verici olabilirler. Bu anlamda, Kubad-Abad Sarayında ele geçmiş objeler, kullanım eşyaları konusunda çok az bilinenin olduğu bir döneme ait olmaları sebebiyle oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

ALEXANDER, D., **The Nasser Khalili Collection of İslamic Art, The Arts of War**, London 1992.

ALLAN, J., **Metalwork of the Islamic World: The Aron Collection Sotheby's**, London 1986.

ALLAN, J., **Nishapur: Metalwork of the Early İslamic Period**, Newyork, 1982.

ALLAN, J., **Persian Metal Technology, 700-1300**, A.D.Unıversity of Oxford Oriental Institue Monography, No.2, Oxford 1979.

ARIK, R., "Kubad-Âbâd 1990 Yılı Kazı Çalışmaları", **XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 27-31 Mayıs 1991 Çanakkale) C.II, Ankara 1992, s.457-471.

ARIK, R., **Kubad-Abad, Selçuklu Saray ve Çinileri**, İstanbul 2000.

ARIK, R., "Selçuklu Saray ve Köşkleri", **Selçuklu Çağında Anadolu'da Sanat** (Ed.: D.Kuban), İstanbul 2002.

ARIK, R., "Kubad-Abad 2002 Yılı Çalışmaları", **25. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 26-31 Mayıs 2003 Ankara) 2.Cilt, Ankara 2004, s.345-351.

ARIK, R., "Kubad-Abad 2005 Yılı Çalışmaları", **28. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 29 Mayıs-2 Haziran 2006 Çanakkale) 2.Cilt, Ankara 2007, s.295-305.

ARIK, R., "Kubad-Abad 2006-2007 Yılı Kazı Çalışmaları Raporu", **30. Kazı Sonuçları Toplantısı**, (Bildiriler 26-30 Mayıs 2008 Ankara) 2.Cilt, Ankara 2009, s.471-483.

BAER, E., **Metalwork in Medieval Islamic Art**, Newyork 1983.

BARRETT, D., **Islamic Metalwork in the British Museum**, London 1949.

BODUR, F., **Türk Maden Sanatı, The Art of Turkish Metalworking**, İstanbul 1987.

ÇEKEN, M., "Maden Sanatı", **Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı II**, (Ed: A.U.Peker –K.Bilici), Ankara 2006, s.543-553.

ÇEKEN, M., **Anadolu Selçuklu Dönemi Maden Sanatı (Türkiye Müze ve Özel Koleksiyonlarındaki Örnekler)**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

DIMAND, M., "A Review of Sasanian and Islamic Metalwork by L.Orbali in A Survey of Persian Art", **Ars Islamica**, Vol. VIII, 1941, pp.192-214.

ERKEK, A., **Selçuklu Dönemi Maden Eserlerinin Yapım ve Süsleme Özellikleri, (Ankara Etnografya, İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi Örnekleri)** Gazi Ünv. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994.

ETTINGHAUSEN, R., **Metalwork from Islamic Countries University of Michigan,** Exhibition Catalogue (1943), Michigan 1943.

GILL, M.V., "The Small Finds", **Excavations at Saraçhane in İstanbul**, Vol:I (Ed.R.M.Harrison), Princeton Unv. 1996, pp.226-277.

GOODALL, I.H., "Buckles And Personal Equıpment", **Ironwork In Medieval Britian**, The Society For Medieval Archaelogy Monopraphy 31, London 2011, pp.339-363.

HARARI, R., "Metalwork after the Early Islamic Period", (ed.:A.U.Pope) **A Survey of Persian Art**, Vol. VI, London-New York, 1967, pp.2466-2529.

İBN BİBİ(El-Hüseyin B.Muhammed b.Ali El-Ca'feri Er-Rugadi), **El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l- Ala'iye (Selçuk-nâme)**, (Haz.M.Öztürk), C.I-II, Ankara 1996.

İNAL, G., **İslam Maden Sanatının Gelişmesi, (Başlangıcından Anadolu Selçuklularının Sonuna Kadar),** İstanbul 1978.

KÖROĞLU, G., "A Group Of Belt Buckles From The Haluk Perk Museum Possibly Belonging To The Anatolian Seljuks" **Thirteenth İnternational Congress of Turkis Art**, (Ed:G.David-I.Gerelyes), Budapest 2009, pp.393-407.

LIGHTFOOT, M., "Afyon Arkeoloji Müzesi ve Amorium Kazılarında Bulunan Bizans Kemer Tokaları", **Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi**, S.3, Ankara 2003, s.119-134.

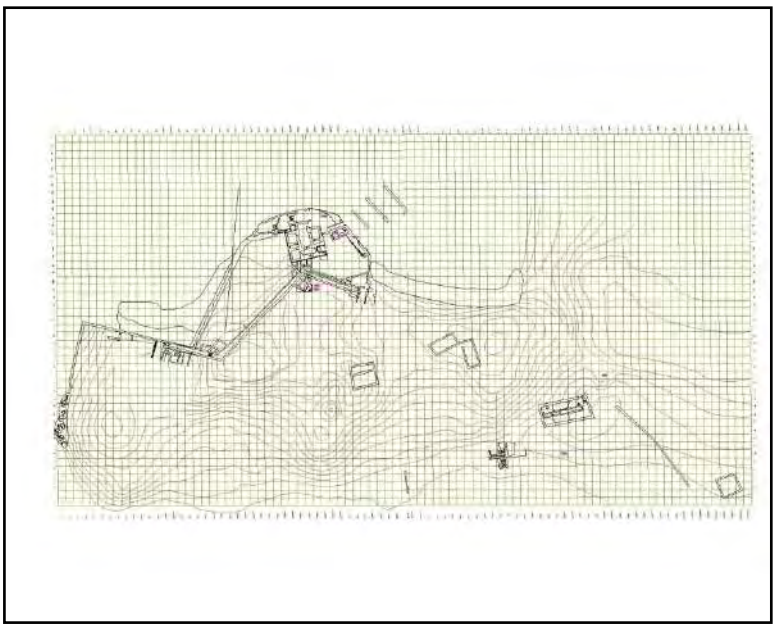
MAYER, L.A., **Islamic Metalworkers and Their Works**, Geneva, 1954.

ORBALİ J., "Sasanian and Early Islamic Metalwork", **A Survey of Persian Art**, Vol.II, London-Newyork, 1967, pp.716-770.

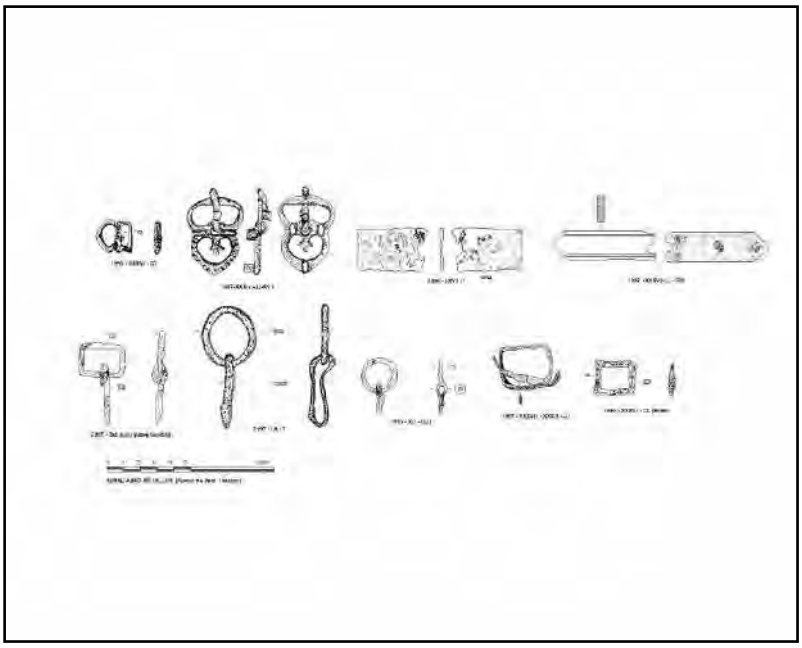
ST QUENTIN Simon de, **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248**, (Çev.: E.Özbayoğlu), Antalya 2006.

TUNÇEL, G., "Madeni Eserlerden Bir Grup GümüŞ Kap", **Turkish Studies, İnternational Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/1 Winter 2011, s.575-588.

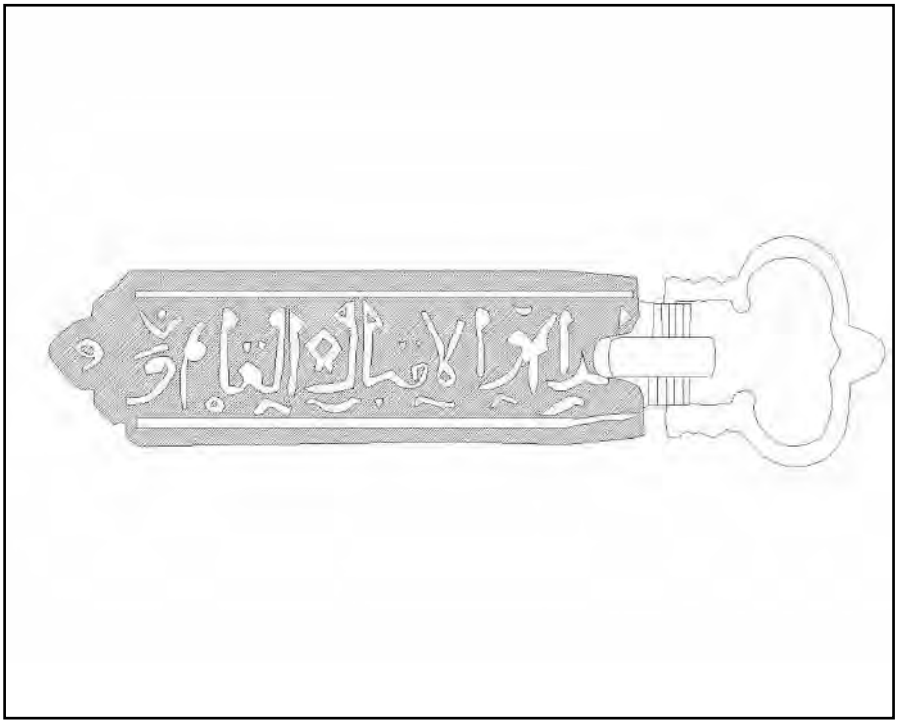
Şekiller



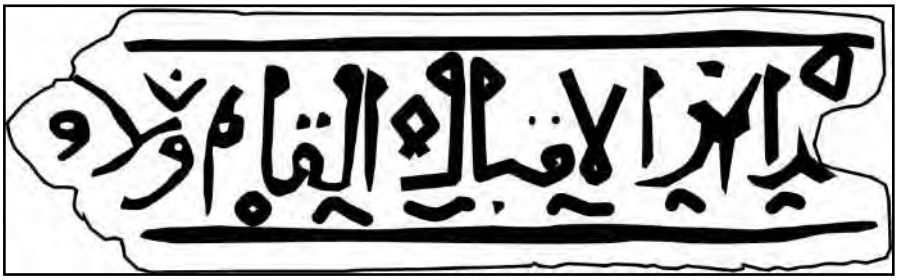
Şek.1: Kubad-Abad Sarayı kemer ve askı tokalarının buluntu yerleri



Şek.2: Kemer ve askı Tokaları.



Şek.3: Yazılı kemer tokasının asli haline ilişkin illustrasyon



Şek.4: Yazılı kemer tokası

Fotoğraflar

Foto 1: Kubad-Abad Sarayı (Arık, 2000)

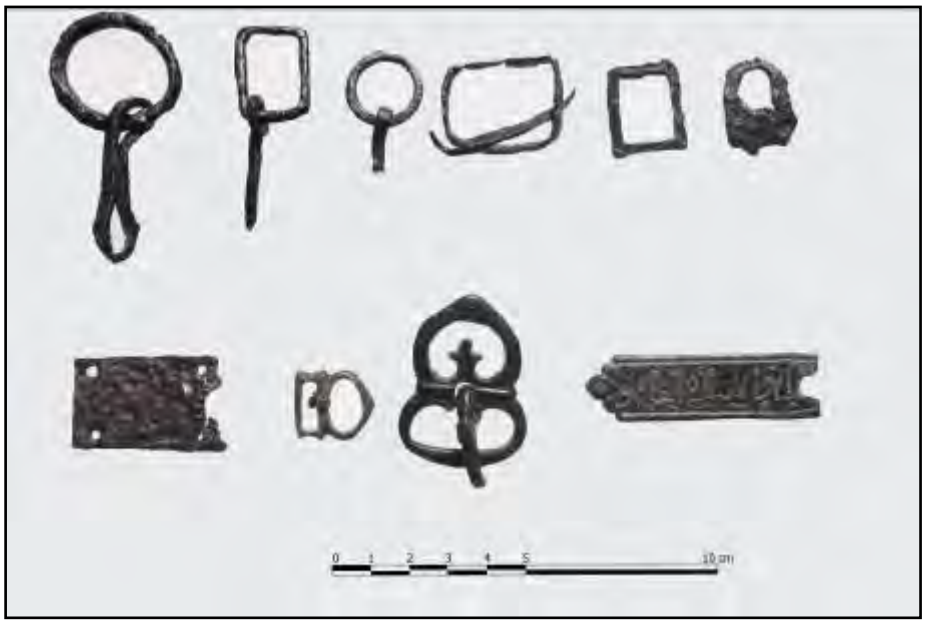


Foto 2: Kubad-Abad Sarayında bulunan kemer ve askı tokaları

Foto 3: Askı Tokası

Foto 4: Balgota tipte kemer tokası

Foto 5: Yazılı kemer tokası (ön yüz)

Foto 6: Yazılı kemer tokası (arka yüz)

Foto 7: El Hariri Koleksiyonunda bulunan kemer aksesuarları (Alexander 1992)

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2649-2700, ANKARA-TURKEY

DİVAN ŞAİRİNİN SESSİZ VE GİZLİ ANLATIMI: MUVAŞŞAH*

*Hakan YEKBAŞ***

ÖZET

Divan şiiri incelemelerinde, o şiirin yüzey ve derin yapısını oluşturan unsurların ve bu unsurların şiire kazandırdığı yeni anlamların tespiti çok önemlidir. Birçok divan şairi, şiirlerinde, sesler ve harfler yoluyla gizli bir dil oluşturmak amacıyla değişik yollara başvurmuşlardır. Bu bakımdan harflerin şekil yönünden olduğu kadar muhteva bakımından da pek çok hususiyet kazandığını ve bu yolla çeşitli edebî sanatların oluşturulduğunu görmekteyiz.

Bazen harflerin simgesel değerlerinden faydalanma bazen de harflerin yardımıyla kelime ve kavramlar oluşturma gayesi güden bu farklı denemeler, çizgi dışı olarak nitelendirebileceğimiz uygulamalardır. Bu yüzden diğer edebî sanatlara göre edebiyatımızda örneklerine az rastlanan bu tür uygulamalar, belagata dahil edilen hünerler arasında gösterilmiştir. Edebiyatımızda; harflerin cinslerine, birleşme veya okunuş şekillerine dayalı bu tarz hünerlerden biri de muvaşşah olarak adlandırılan ve daha çok görselliğe dayalı olan yöntemdir.

Muvaşşahın günümüzde akrostiş şeklinde ifade edilmesinden dolayı sadece mısra başlarındaki harflerden isim çıkarma sanatı olarak algılandığı malumdur. Halbuki divan şiirindeki muvaşşah örneklerinde sadece mısraların ilk harflerinden değil mısranın ortasında ve sonunda yer alan harflerden de faydalanılmıştır. Şairlerimizin, muvaşşah yoluyla unvan, duâ ifadesi hatta bazen bir mısra veya beyit meydana getirdikleri gibi bu hüneri tarih düşürmede de kullandıkları görülmektedir. Bu bakımdan muvaşşahların farklı muhtevalara sahip olduğunu ifade etmeliyiz.

Çalışmamızda bilinen örneklerin dışındaki muvaşşahlardan hareketle bu sanatın farklı hususiyetlerine yer verilmiştir. Kaside, gazel, müseddes, kıt'a, mesnevî, müstezad gibi değişik nazım şekilleriyle söylenmiş olan muvaşşahlar, bizlere divan şairinin kullandığı gizli dili ve sessiz anlatımı gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, edebî sanat, muvaşşah.

---

* Ordu Üniversitesinin 10-12 Mayıs 2012 tarihinde düzenlediği "*Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu*"nda sunulan "*Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah*" başlıklı yayımlanmamış bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. hyekbas@gmail.com

THE SECRET AND SILENT EXPRESSION OF DIVAN POET: MUVASSAH

ABSTRACT

Surface and deep structure of the elements that form the poem bring new meaning to poetry. Determination of these elements is very important in Ottoman poem studies. In this respect, many poets of Ottoman poem resorted to create a secret language through sounds and letters. From this point of view, letters gain great many peculiarity with regard to its shape and contents and therefore we see that different kinds of literary arts reconstituted.

These different experiments which have the aim of benefitting from the letters' symbolic value or with the help of letters they try to constitute concept are characterized as the not suitable line for our topic. For this reason, these applications whose examples are rarely encountered in our literature according to the other literary arts re shown between the talents included the rhetoric. In our literature, one of the talents which bases on the letters' types, union, way of reading is called muvaşşah and muvaşşah is the method which bases on visual things.

Today, muvaşşah is expressed as the acrostic. Because of that muvaşşah is perceived as the art which finds the first letter of verse and creates the name from these letters. But examples of muvaşşah in classical Ottoman poetry benefit from not only the first letter of verse but also middle and last letter of verse. Our poets use muvaşşah to form the title, prayer, moreover while constituting verse or couplet, it can be seen that they use muvaşşah to compose a chronogram to commemorate the date. In this respect we can express that muvaşşah has different contents.

In our study, with the help of different examples of muvaşşah different peculiarity of this art found place for itself. Different kinds of muvaşşah such as kasida, lyric poem, müseddes, stanza, masnavi, müstezad will show us the secret language and silent expression which is used by the poet in the poem.

Key Words: Divan poem, literary art, muvassah.

Giriş

Kendine özgü değerler sistemine sahip olan divan edebiyatında, şairlerin şiirlerini söylerken hünerlerini sergilediklerini, bu suretle sanatçı tabiatlarını ortaya koymaya çalıştıklarını görmekteyiz. Divan şairleri, özellikle mazmunlar ve edebî sanatların yardımıyla şiirin doğrudan şekline ve manasına nüfuz eden bir şiir anlayışı meydana getirmişlerdir.

Divan şairinin bu anlatımı ve kurguyu meydana getirirken birinci derecede başvuru alanı hiç şüphesiz dil olacaktır. Şiirle görünür kılınan o bütün, o büyülü ve gizemli dünyanın içinde yer alan coşkular, acılar, ağlama, sevinç veya teselliler; isyan, ıstırap yahut gülücükler; hâlden şikâyet, zalime meydan okuma, mazlumdan yana çıkma… gibi birçok duygu ancak ve ancak dil vasıtasıyla

bizlerin beğenisine sunulmaktadır.[1] Yani şair, niyetini seçmiş olduğu harfler, sesler ve kelimeler yoluyla anlatma yoluna gitmektedir. Bu bakımdan niyetini daha da görünür kılmak amacıyla bazen simgelere başvurmaktadır. Bizatihi dilin kendisi de simgedir.

İşte divan şairleri de kendi niyetlerini açığa vurma, düşünce ve duygularını ifade edebilme, şiirdeki kavramlar arasında ilgi ve benzerlik kurma, şekle dayalı bazı hüner ve oyunlar yapma gibi amaçlarla zaman zaman harfleri kullanmışlar, onların simgesel değerlerinden faydalanmışlardır. Şiirlerinde harfleri simge olarak kullanan şairler, bazen de belli bir varlığı simgeleyen harfleri bir araya getirerek kelime ve kavramlar oluşturmaya çalışmışlardır.

Aslında harflerin bizzat kendisi *ilm-i hurûf* denilen ayrı bir ilmin de konusu olmuştur. Bu ilimde harfler; sayıları, noktalı veya noktasız oluşları, biçimleri, mensubiyetleri, simge ve şifre değerleri, çıkış yerleri (mahrec), sesli veya sessiz oluşları, barındırdıkları ilâhî hikmet ve sırlar gibi yönlerden incelemeye tabî tutulmuştur.[2] Harflerle ilgili bu telakkilerin aslında birçok eski kültür, din ve inanç sisteminde farklı yansımaları olduğu da bilinmektedir. Söz konusu İslam medeniyeti olunca tarihî seyir içinde kendine has bir gelişim izleyen harflerin oluşumu ve kaynağı daha farklı bir şekilde açıklanmaktadır. Özellikle tasavvufî yorumların ağırlık noktası ve odak teşkil ettiği bu yorumlara göre varlığın meydana gelişi Allah'ın "*kün*" (كن) emriyle olmuştur. "*Kün*" ilâhî bir emir ve kelamdır. Yani bir sözdür. Harfler, sözlerin ve seslerin sembolik işaretleridir. Dolayısıyla harfler, varlığın ilk mahiyetini oluşturmaktadır ve ilâhîdir.[3]

Bu anlayış ve yorum daha sonraları harflerin özelliklerinden hareketle çeşitli uygulamaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Cifr, vefk, ebced, remil gibi harflere sembolik anlamların yüklenmesi sonucu ortaya çıkan telakkiler, hurûf ilminin temellerini teşkil etmiştir[4]

Bu bakımdan harflerin şekil yönünden olduğu kadar muhteva bakımından da pek çok hususiyet kazandığını ve bu yolla çeşitli edebî sanatların oluşturulduğunu görmekteyiz. Âmil Çelebioğlu, harflerle ilgili divan şiirindeki uygulamaları değerlendirirken aşağıdaki şekilde bir tasnife başvurmuştur:[5]

1. Umûmî Manada Harflerin Sembol Olarak Kullanılması
    a. Lâdinî olarak harflerin mahiyeti
    b. Tasavvufî olarak harflerin mahiyeti
2. Husûsî Manada Harfler
3. Hurûfîlik
4. Ebced Hesabı
5. Çeşitli Hususiyetler
    a. Tevşih
    b. Kısaltmalar
    c. Kekeme Dili
6. Elifnâmeler

[1] Dursun Ali Tökel, **Divan Şiirinde Harf Simgeciliği**, Hece Yay., Ankara 2003, s. 21.
[2] Dursun Ali Tökel, **Divan Şiirinde Harf Simgeciliği**, s. 63.
[3] İsmail Yakıt, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, Ötüken Yay., İstanbul 1992, s. 30.
[4] Muhsin Macit, **Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh ve Türkçe Şiirleri**, Grafiker Yay., Ankara 2002, s. 35.
[5] Âmil Çelebioğlu, "Harflere Dair", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 599.

Çelebioğlu'nun divan şiirinde harflerin kullanımıyla ilgili olarak yaptığı bu tasnife göre tevşih ya da muvaşşah, harflerle ilgili hususiyetler içinde değerlendirilmektedir. Biz de çalışmamızda divan şiirinde tespit ettiğimiz örneklerinden hareketle muvaşşahın farklı uygulamalarını göstermeye ve özelliklerini ifade etmeye çalışacağız.

Divan Şiirinde Muvaşşah

Arapça "vişah" (وشح) kökünden gelen muvaşşah kelimesi lügatlerde; "*süslenmiş, süslü, müzeyyen giyinip kuşanmış,*[6] *tevşih ve tezyîn edilmiş*[7] *orijinal renginden farklı bir renkle ya da çizgili desenle nitelenen veya nakşedilmiş atkı veyahut süslü giyim eşyası*[8]*, boyun bağı ve meftûl veya gaytan asmak ve tezyin eylemek*[9] *tevşîh edilmiş, takıp takıştırmak suretiyle zinetlendirmek*[10]" gibi anlamları ile verilmektedir. Edebiyat terimi olarak ise "*bir manzumeyi oluşturan mısraların veya beyitlerin baş tarafına, ortasına veya sonuna yerleştirilen harf, hece veya kelimeler marifetiyle gizli bir isim veya ifade oluşturmak*"tır.[11]

Bahrü'l-Ma'ârif' adlı eserinde Sürûrî, muvaşşahı şöyle tanımlamaktadır: "*Lügatda müzeyyene dirler. Ve ıstılâhda şol şi're dirler ki her beytinin yâ her mısra'ının evvelinde veyâ ortasında bir harf alıcak bir âdem adı çıka.*"[12] Sürûrî, muvaşşahla ilgili bu tanımlamayı yaptıktan sonra kendisinin söylemiş olduğu bir gazeli de örnek olarak verir. Gazeldeki muvaşşahtan "*Sulṭan Muṣṭafâ*" (سلطان مصطفا) ismi çıkmaktadır:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1	(س)	Servî-i ḳad-i ḥacildür serverâ serv-i çemen
	(ل)	Lâ dimek olmaz revâ ṭaġlarda biten nârven
2	(ط)	Ṭaġa düşerse 'aceb midür bu ḥasretden çenâr
	(ا)	Ey elif-ḳâmet çü ḳadüñ yücedir şimşâddan
3	(ن)	N'eyleyem ben benzedüp gonca-dehânuñ pisteye
	(م)	Murġ-ı dil bülbül gibi anı görüp açmaz dehen
4	(ص)	Ṣad-hezâr âvâze eylerdi gül-istânda hezâr
	(ط)	Ṭâlib-i 'ayş olup olsañ gül gibi gülşende sen

[6] Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, Çağrı Yay., İstanbul 2004, s. 1429-1430.
[7] Muallim Nâci, **Lûgat-ı Nâci**, Çağrı Yay., İstanbul 1995, s. 862.
[8] G. Schoeler, "Muwashshah", **The Encyclopedia of Islam**, Cilt: VII, New Edition, Newyork 1993, s. 809.
[9] Ahterî Mustafa Efendi, **Ahterî-i Kebir**, TDK Yay., Ankara 2009, s. 1019.
[10] İbrahim Cûdî Efendi, **Lügat-ı Cûdî**, (hzl: İsmail Parlatır, Belgin Tezcan Aksu, Nicolai Tufar), TDK Yay., Ankara 2006, s. 350, 575.
[11] Orhan Kemal Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", **Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler**, Picus Yay., İstanbul 2008, s. 221.
[12] Sürûrî, **Bahrü'l-Ma'ârif**, Milli Kütüphane, Yz. A. 9122, v. 4b.

5 (ف) Fâlımız gâyet eyüdür çün elifdür râstî

(ا) Ey Sürûrî muṣḥaf-ı ḥüsnüni açduḳda gelen

Sürûrî, eserinin ilerleyen bölümlerinde muvaşşah konusuna yine değinmiştir. Müellif, muvaşşahla ilgili aynı tanımı yaptıktan sonra Farsça bir manzumeyi örnek verir ve bu şiirin ilk mısralarındaki harflerin cem'inden "*Muhammed*" isminin çıktığını ifade eder.[13]

Muvaşşah, farklı isimlerle de anılan bir hüner gösterme aracıdır. Âmil Çelebioğlu, ıstılahî manada tevşih ile muvaşşahın aynı terimler olduğunu belirtmektedir. Tevşihi ise, bir gazel veya kasidenin yahut daha başka bir nazım şeklinde ve türündeki bir şiirde, harflerden şairin bir dostunun veya padişah yahut bir zamane büyüğünün adının, bazen sadece adı değil, hazret, mevlânâ gibi sıfatların nâdir de olsa ömrü uzun olsun vb. dua ve temennilerin çıkması şeklinde tanımlamaktadır.[14]

Muvaşşahın bir diğer ismi de *istihrâc*tır. Sözlük anlamı itibarıyla "*anlam, netice çıkarma*" demek olan istihrâc, terim olarak; şiirde mısra başlarındaki harflerin birleştirilmesi ile bir kelimenin, bir özel ismin ortaya çıkması anlamına gelmektedir.[15]

Batı edebiyatlarında *acrostiche, akrostichon, akrostic* gibi kelimelerle karşılanan muvaşşah, Batı tesirindeki Türk edebiyatıyla birlikte *akrostiş* olarak dilimize girmiştir. Muvaşşaha göre daha dar bir anlam içeren akrostiş, manzumelerin mısralarının baş taraflarında gizlenen ifadeleri karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.[16] Buna karşılık divan şiirindeki muvaşşah örneklerinde, sadece mısraların ilk harflerinden değil mısranın ortasında veya sonunda yer alan harflerden de bir ifade veya isim gizleme yoluna gidilmiştir. Bu uygulama Batı edebiyatlarında farklı bir şekilde isimlendirilmiştir. Akrostiş mısranın ortasında olursa *mezoştiş*, sonunda yapıldığında ise *telestiş* adını almaktadır.[17] Kısacası muvaşşahı, Batı edebiyatlarında akrostiş, mezoştiş ve telestiş gibi farklı isimlerle ifade edilen uygulamaların genel adı olarak nitelendirmek mümkündür.

Muvaşşahlarla ilgili bir diğer tartışma konusu ise bu uygulamaların edebî sanat sayılıp sayılmayacağıdır. Öncelikle şunu belirtelim ki belagat ile ilgili yazılan birçok kaynakta harflerle ilgili; *hazif, hayfa, muvassal, mukatta, tashif, menkût, leb değmez, teşcir*… gibi hünerler, edebî sanat başlığı altında bahis konusu olmamıştır. Muvaşşah da bunlardan biridir. Harflerin cinslerine, birleşme veya okunuş şekillerine dayalı bu tür uygulamalar, belagata dahil edilen hünerler arasında gösterilmiştir. Yani muvaşşah, bir hüner olarak vasıflandırılmıştır. Biz de bu görüşe katılmakla beraber harflerle ilgili hünerlerin, manzumeyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu bakış açısıyla; muvaşşah, leb değmez, menkût veya görsel şiir gibi hünerlerin sergilendiği şiirleri, sanatlı manzume olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Bu sayede harflere dayalı hünerler; görselliğe dayalı sanatlar veya lafız ile ilgili sanatlar başlığı altında değerlendirilebilecektir.

Divan şiirinde, muvaşşahlar konusunda şimdiye kadar en ayrıntılı çalışmayı Prof. Dr. Orhan Kemal Tavukçu yapmıştır. Çalışmasında; muvaşşahın ortaya çıkışı, eski kültürler ile Batı, Arap ve Fars edebiyatlarındaki uygulamaları hakkında açıklamalarda bulunan Orhan Kemal Tavukçu, divan şiirine ait üç muvaşşah örneği de vermiştir. Bizim çalışmamızda ise **39 adet**

[13] Sürûrî, **Bahrü'l-Ma'ârif**, Milli Kütüphane, v. 33b.
[14] Âmil Çelebioğlu, "Harflere Dair", s. 604.
[15] Ahmet Mermer, Neslihan Koç Keskin, **Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 51.
[16] Akrostişin Batı, Arap ve Fars edebiyatlarında tarihî gelişimi ve yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Orhan Kemal Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", **Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler**, Picus Yay., İstanbul 2008, s. 220-235.
[17] Levent Şentürk, "Madde Madde OuLiPo", **Kitap-lık**, Sayı: 60, Nisan 2003, s. 58.

muvaşşah örneği bulunmaktadır.[18] Yazımızda bu manzumelerden hareketle muvaşşahın farklı uygulamaları hakkında bilgi verilecektir. Buna göre muvaşşahları şekil ve muhteva bakımından aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

a. Şekil bakımından

Tespit ettiğimiz muvaşşahlar; nazım şekilleri, beyit sayıları, mısra başı, ortası veya sonunda uygulanması bakımından farklı şekil özellikleri arz etmektedir. Buna göre muvaşşahların şekil özellikleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

No	Şairin Adı	Nazım Şekli	Beyit Sayısı	Muvaşşahın Uygulanış Biçimi (Akrostiş, Mezoştiş, Telestiş)	Ortaya Çıkan İsim, İfade, Mısra veya Beyitler
1	Sürûrî	Gazel	5	Akrostiş	Sultân Mustafâ
2	‘Ubeydî	Kaside	33	Akrostiş	Medhine had yok durur haddün bil ey âşüfte-hâl / Görse ayağın lebiyle bûs ider ehl-i kemâl
3	Mihrî Hâtun	Kaside	23	Akrostiş	Sultân Bâyezîd Edâmallahu ‘Ömrehu
4	Mihrî Hâtun	Kaside	20	Akrostiş	Sultân Ahmed Edâmallâhu ‘Ömrehu
5	Mihrî Hâtun	Gazel	6	Akrostiş	Süleymân
6	Nazîr İbrâhîm	Mesnevi	13	Akrostiş	Hırka Şeyhi-zâde ‘Osmân Molla Tâle ‘Ömrehu
7	Karamanlı Aynî	Gazel	7	Akrostiş	Sultân-Baht
8	Feyzî Efendi	Gazel	5	Akrostiş	Muhammed
9	Feyzî Efendi	Müseddes	24	Akrostiş	Ebû Bekr, ‘Ömer, ‘Osman, ‘Ali, Hasan, Hüseyn
10	Feyzî Efendi	Gazel	5	Akrostiş	Süleymân-ı Zamân
11	Medhî	Gazel	9	Akrostiş	Muhammed Mümtâz
12	Medhî	Gazel	10	Akrostiş	Hazret-i Fazlî Efendi Kâm-yâb
13	Medhî	Gazel	5	Akrostiş	Muhteşem
14	Fânî	Kıt’a	2	Akrostiş	‘Azîz
15	Fânî	Nazm	3	Akrostiş	Nûriye
16	Eşref Paşa	Gazel	9	Akrostiş, Telestiş	Esîr-i Dilberim / Hayrân-ı ‘aşkım
17	Bursalı Eşref Paşa	Kıt’a	2	Akrostiş	Sâmih
18	Halîlî	Müstezâd	6	Akrostiş	Mustafâ
19	Râcih	Gazel	5	Akrostiş	Bahâ’üddîn Beg
20	Kabûlî	Gazel	4	Akrostiş	Şâkir Mehmed
21	‘Abdî	Kaside	10	Akrostiş	Âh Şâhım Hamza

[18] Çalışmamızdaki muvaşşah metinlerinin tespitinde bilgi ve tecrübesiyle bizlere yol gösteren, metinlerin büyük bir bölümüne ulaşmamızı sağlayan Prof. Dr. Mehmet Arslan’a teşekkür ederiz.

22	Edirneli Nazmî	Gazel	9	Akrostiş	Âh Şâhım Memî Âşıkî Muslî
23	Edirneli Nazmî	Gazel	5	Akrostiş	Mahbûb
24	Edirneli Nazmî	Gazel	7	Akrostiş	Muslî Şâh
25	Edirneli Nazmî	Gazel	7	Gazel	Muslî Şâh
26	Enderunlu Vâsıf	Kaside	4	Mezoştiş	Selîm Hân
27	Şemsî	Gazel	8	Akrostiş	Şeyh Seyyid Mustafâ, Âhî
28	Bedr-i Dilşâd	Mesnevi	3	Akrostiş	Hasan, ‘Ali
29	Âsafî	Mesnevi	3	Akrostiş	Murâd
30	Nakşî	Nazım	5	Akrostiş	1088 (Tarih manzumesi)
31	Nakşî	Kıt’a	9	Akrostiş	1085 (Tarih manzumesi)
32	Nakşî	Kıt’a	7	Akrostiş, Telestiş	1080 (Tarih manzumesi)
33	Dilşâd Ömer	Gazel	10	Akrostiş	Dilşâd ‘Ömer
34	Kâlâyî	Kıt’a	19	Akrostiş, Telestiş	1217 (Tarih manzumesi)
35	Ahmed Sûzî	Kıt’a	14	Akrostiş	‘Avn-i Rahmânla vezîr oldı Muhammed Paşa (1130) (Tarih manzumesi)
36	Şeyh Ahmed	Mesnevi	29	Akrostiş	Ebced Harfleri (Ebced, Hevvez, Huttî, Kelemen, Sa’fes, Karaşet, Sehâz, Dazıg, Lamelif)
37	Şeyh Ahmed	Mesnevî	21	Akrostiş, Telestiş	Men temennâ vusûle sadrı’l-meʿâli / Fe’l-yüvaşşaḥi ḥıfẓan bi’n-Naẓmi’l-Le’âli
38	Şeyh Ahmed	Mesnevi	26	Akrostiş, Telestiş	Tâlib-i ʿilm ü kemâl isen okı Nazm-ı Le’âl / Kişver-i dâniş ü fazl-ı hüneri nazmile al
39	Şeyh Ahmed	Mesnevi	23	Akrostiş, Telestiş	Hamdülillâh buldı pes nâmem kemâl / Nâm u târîhin didim Nazm-ı Le’âl Temme fî-seneti ahadi ve hamsîn ü elf

Görüldüğü gibi elimizdeki muvaşşahların büyük bir bölümü, akrostiş şeklinde yani mısraların ilk harflerinin kullanılması suretiyle oluşturulmuştur. Muvaşşahların en çok gazel nazım şekline uygulandığı da tablodan anlaşılmaktadır. 39 muvaşşahtan 17’si gazel nazım şekliyle

söylenmiştir. 7 muvaşşah ise mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Ayrıca muvaşşahların; kaside, kıt'a, nazm, müseddes, müstezâd gibi nazım şekilleriyle de oluşturulduğunu görmekteyiz.

Akrostiş şeklindeki muvaşşahların dikkat çeken özelliklerinden biri de kendi içinde farklı uygulamalarının olmasıdır. Bu tür muvaşşahlarda şairlerin, bazen beytin her iki mısrasında bazen de sadece ilk mısralarda akrostiş yaptığı gözlemlenmiştir. Örneğin; 'Ubeydî, Nazîr İbrâhîm, Feyzî Efendi, Medhî, Fânî, Bursalı Eşref Paşa, Râcih, Kabûlî, Edirneli Nazmî, Şemsî, Bedr-i Dilşâd, Nakşî, Kâlâyî Ahmed Sûzî, Şeyh Ahmed'e ait muvaşşahlar, beyitlerdeki her iki mısranın kullanılması suretiyle yapılmıştır. Buna karşılık; Mihrî Hâtun, Karamanlı Aynî, Medhî, Eşref Paşa, Halilî, 'Abdî, Dilşâd Ömer'e ait muvaşşah örneklerinde ise beyitlerin sadece ilk mısralarından akrostiş oluşturulmuştur.

Edirneli Nazmî Divanı'nda muvaşşahın farklı uygulamalarına rastlamaktayız. Buna göre Nazmî'nin muvaşşah bir gazelinde; birinci mısraların baş harflerinden "*Âh Şâhım Memî*", ikinci mısraların baş harflerinden ise "*Âşıkî Muslî*" isimleri çıkmaktadır. Şairin bir diğer gazelinde ise "*Muslî Şâh"* isminin, beyitlerin her iki mısrasının ilk harflerinde gizlendiği tespit edilmiştir. Şairin aynı uygulamayı "*Mahbûb*" unvanı için söylediği bir başka gazelde daha yaptığını görmekteyiz.

Bedr-i Dilşâd'ın manzumesinde de birinci mısralarda "*Hasan*", ikinci mısralarda ise "*Ali*" isimleri saklanmak suretiyle farklı bir muvaşşah uygulamasına gidilmiştir.

Feyzî'nin müseddes nazım şekliyle söylemiş olduğu manzume de şekil özellikleri bakımından farklılık arz etmektedir. 4 bentten müteşekkil müseddesin her bendinden farklı bir isim çıkmaktadır. 1. bentte, *Ebû Bekr*; 2. bentte, *Ömer*; 2 ve 3. bentte, *Osmân*; 3 bentte, *Ali*; 3 ve 4. bentte ise *Hasan* ve *Hüseyin* isimlerini görmekteyiz.

Muvaşşah konusunda dikkat çekici bir diğer manzume ise Eşref Paşa'ya aittir. Şairin muvaşşah gazelinde yer alan akrostiş ve telestişten ayrı ifadeler çıkmaktadır. Buna göre her beytin ilk mısralarının ilk harfi alındığında "*esîr-i dilberim*"; beyitlerin ilk mısralarının son harfi alındığında ise "*hayrân-ı 'aşkım*" çıkmaktadır. Şair, böylece "*Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fa'ûlün*" kalıbında "*Esîr-i dilberim hayrân-ı 'aşkım*" mısrasını meydana getirmiştir. Fakat bu mısra, gazelde yer almamaktadır.

Eşref Paşa, Nakşî ve Kâlâyî'ye ait manzumelerde, akrostişin yanında telestiş yani mısra sonlarındaki harflerin bir araya getirilmesi sonucu muvaşşah uygulanmıştır. Bu tür manzumelerin genelde tarih manzumeleri olduğu tespit edilmiştir. Enderunlu Vâsıf'a ait bir gazelde ise mezoştiş şeklinde muvaşşah bulunmaktadır.

Elimizdeki bilgilere göre divan şiirinde en çok muvaşşah kaleme alan şairler ise; Edirneli Nazmî (4 muvaşşah), Şeyh Ahmed (4 muvaşşah), Feyzî Efendi (3 muvaşşah), Medhî (3 muvaşşah), Nakşî (3 muvaşşah) ve Mihrî Hâtun (3 muvaşşah)'dur.

b. Muhteva Bakımından

Muvaşşahın günümüzde akrostiş şeklinde ifade edilmesinden dolayı sadece mısra başlarından isim çıkarma sanatı olarak algılandığını daha önce ifade etmiştik. Halbuki divan şiirindeki uygulamalarda sadece şahısların isimleri çıkmamaktadır. Divan şairlerinin; muvaşşah yoluyla unvan, duâ ifadesi hatta bazen bir mısra veya beyit meydana getirdikleri gibi bu hüneri tarih düşürmede de kullandıkları görülmektedir. Bu bakımdan muvaşşahların farklı muhtevalara sahip olduğunu ifade etmeliyiz.

b.1. İsim veya Bir İfade Oluşturan Muvaşşahlar

Muvaşşahların büyük bir bölümü, bir isim ortaya çıkarmak amacıyla yazılmıştır. Bu tür uygulamaların önemli bir kısmında şairlerimiz ya manzumenin başlığında ya da son beyitlerinde

ismi vermek suretiyle okuyucuya yardımcı olmaktadır. Bazen de isim vermeden sadece manzumenin muvaşşah tarzında yazıldığını söylemektedir. Bu suretle isim veya ifadeyi okuyucunun bulması istenmektedir.

Örneğin Mihri Hâtun'un aşağıdaki gazelinin başlığı "*Muvaşşah Be-İsm-i Süleymân*" şeklindedir. Müellif bu suretle gazelde muvaşşah olduğunu ve Süleymân (سلیمان) isminin çıkacağını söylemiştir:

Muvaşşah Be-İsm-i Süleymân[19]

Mef'ûlü Mefâ'îlün Mef'ûlü Mefâ'îlün

1 (س) Sen rûḥ-ı revân ey Ḫân dil-mürdeme cân ancaḳ
Gül-ruḫlaruñuñ şevḳi gün gibi 'ayân ancaḳ

2 (ل) Lâle ḫadüñi bülbül gülşende görüp eydür
'Âlemde gül-i ter çoḳ bu ġonca-dehân ancaḳ

3 (ى) Yaylañ ile ḥüsnüñi her kim göre dir şâhâ
Kendüsi durur ġılmân yaylaḳı cinân ancaḳ

4 (م) Meylüm sañadur ḫânum ḳurbân yoluña cânum
Gerçegi sözümüñ bu ġayrısı yalan ancaḳ

5 (ا) İtüñle işigüñde çün her gice hem-demdür
'İzzet ise Mihrî'ye yeter bu hemân ancaḳ

6 (ن) Ne vaḳt-i feraḥ-devrân 'âlem bu deme ḥayrân
Biñ câna deger bir ân ne ḫoşça zamân ancaḳ

Aynı şekilde Nazîr İbrâhîm de mesnevi nazım şekliyle söylemiş olduğu manzumesinden "خرقه شیخی زاده عثمان ملا طال عمره" ifadesinin çıkacağını belirtmiştir:

Ḫırḳa Şeyḫî-zâde 'Oṣmân Molla Ṭâle 'Ömrehu

Bu Manẓûmenüñ Evvel Ḥarflerinden İstiḫrâc Olınmuşdur[20]

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

1 (خ) Ḫalḳ iden cümle-i mevcûdâtı
(ر) Ref' iden mertebe-i ṭâ'ât

[19] Mehmet Arslan, **Mihrî Hâtun Dîvânı**, Amasya Valiliği Yay., Ankara 2007, s. 256-257.
[20] Necdet Şengün, **Nazîr İbrâhim Divanı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2006, s. 470-471.

2	(ق)	Ḳût u ḳuvvet viricek insâna
	(ه)	Hevesi virdi aña iḥsâne
3	(ش)	Şâh idüp memleket-i tende anı
	(ى)	Yâr idüp ‘ilmi ile ‘irfânı
4	(خ)	Ḫulk-ı nîgû idüp aña a‘ṭâ
	(ى)	Yâd-ı Ḥaḳ'la ola dâ’im gûyâ
5	(ز)	Zâd ide fikr-i Ḫudâ'yı dâ’im
	(ا)	Allah Allâh diyüp ola ḳâ’im
6	(د)	Dâr-ı dünyâ bile kim fânîdür
	(ه)	Hem beḳâsızluḳ anuñ şânıdur
7	(ع)	‘Ömri bî-hûdeye ṣarf eylemeye
	(ت)	Ṣâbit olmaz sözi söylemeye
8	(م)	Meyl-i ṭâ‘at ide dâ’im cismi
	(ن ,ا)	Ân ile ola tamâmen resmi
9	(م)	Merd-i meydân-ı maḥabbet ola ol
	(لا)	Lâ vü illâya bula her dem yol
10	(ط)	Ṭûl-i ‘ömr ile mu‘ammer ide Haḳ
	(ا)	Aña her luṭfını ide mülḥaḳ
11	(ل)	Lebleri ola tebessümde anuñ
	(ع)	‘İlm ü ‘irfânı tekellümde anuñ
12	(م)	Merḥabâlar diyeler aḥbâbı
	(ر)	Revvaḥa’llâh diyeler aṣḥâbı

13 (ه) Hep du‘â ile Naẓîr eyle tamâm
‘Ömrin efzûn ide anuñ ‘Allâm

Divan şiirinde en çok muvaşşah kaleme alan şairlerin başında gelen Feyzî Efendi, aşağıdaki manzumesinin 3. beytinde, ilk dört mısra içinde bir isim sakladığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca son beyitte yer alan "*Bir muvaşşaḥ nev-ġazeldir oldı bu resme binâ*" mısrası da bizlere gazelin muvaşşah tarzıyla söylendiğini göstermektedir ki manzumeden Muhammed (محمد) ismi çıkmaktadır:[21]

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1 (م) Mün‘im-i kân-ı keremsiñ devr-i hüsnüñde şehâ
(ح) Ḫalvet-i luṭfuñdan ib‘âd olmadı bây u gedâ

2 (م) Mürtefi‘dür ḳadriñ eflâk üzre ey nûr-ı cemâl
(د) Dinse ḥaḳḳıñda sezâ nûr-ı Cenâb-ı Kibriyâ

3 Nâm-ı pâkiñ bu murabba‘ içre pinhân eyledim
Çeşm-i bedden tâ seni ḥıfẓ eyleye Bârî Hudâ

4 Sen şeh-i ‘âlî-cenâba intişâb itmek içün
Pây-mâl itdim yoluñda naḳd-i ‘ömri bî-riyâ

5 Feyzî-i bî-çâreden gûş eylesün kâmil olan
Bir muvaşşaḥ nev-ġazeldir oldı bu resme binâ

Feyzi aşağıdaki gazelinde ise son beyitte muvaşşahta yer alan ismi açık bir şekilde belirtmiştir. Buna göre şair, şiirinde; "*Süleymân-ı zamân*" (سليمان زمان) ifadesini saklamıştır:[22]

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1 (س) Sâlik-i râh-ı maḥabbet mi olur hiç ‘uḳalâ
(ل) Levm iderken dün ü gün ‘âşıḳ-ı şeydâya dilâ

2 (ى) Yârı aġyâr ile görmek gibi bir derd yoḳdur
(م) Mübtelâlar çeker ol derdi żarûrî ḥâlâ

3 (ا) Âh u zâr ile geçer ‘âşıḳ-ı zârın ‘ömri
(ن) Nice men‘ itmesün anı ‘ulemâ vü fużalâ

[21] Sevinç Karagöz, **Feyzî Efendi Divanı**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2004, s. 77.
[22] Sevinç Karagöz, **Feyzî Efendi Divanı**, s. 586.

4 (ز) Zen-i dünyâyı görüp naḳşına aldanma ṣaḳın
(م) Mârdır zehr ile âlûdedir ol ey budalâ

5 (ا) Ol kişi kim yeri var olsa *Süleymân-ı zamân*
(ن) Nuṭḳına râm ola Feyzî anıñ ednâ vü ‘alâ

Tespit ettiğimiz muvaşşahlar içinde müseddes nazım şekliyle söylenmiş tek manzume yine Fevzî Efendi’ye aittir. Manzumede; *Çâr-yâr* (ابو بكر, عمر, عثمان, على), *Hz. Hasan* (حسن) ve *Hz. Hüseyin* (حسين)’in isimleri gizlidir:[23]

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1 (ا) Ey göñül ṭâlib-i dîdâr olagör şâm u seḥer
(ب) Bulasın menzil-i maḳsûdına bu yolda ẓafer
(و) Vâḳıf-ı sırr-ı İlâhî olayım dirseñ eger
(ب) Baḳma âyîne-i devrâna ḥaẕer eyle ḥaẕer
(ك) Kâle-i himmet imiş ‘âşıḳa sermâye meger
(ر) Raġbet itmez bu cihân varına maḳbûl-ı beşer

2 (ع) ‘İbret alsa kişi bu ḫalḳ-ı cihândan cüz’î
(م) Mihnet-i derd-i ser-i rûz u şebândan cüz’î
(ر) Raḫne görmez idi bu ḳahr-ı zamândan cüz’î
(ع) ‘Uzlet it ḥâṣılı bu meclis-i fândan cüz’î
(ت) Ṯâbit ol ḳavline geç ‘izzet ü şândan cüz’î
(م) Mest-i dünyâ idemez râh-ı maḥabbetde eṯer

3 (ا) Er iseñ pîre-zen-i dehr ile itme ülfet
(ن) Nakd-i ‘ömrüñle alursuñ başına bir ṣıḳlet
(ع) ‘Ârif oldur ki fenâ mülkine ḳılmaz raġbet
(ل) Loḳma vü ḫırḳa içün eyleme dehre minnet
(ى) Ye’s gör devlet-i dünyâyı dilerseñ rif‘at
(ح) Ḥarem-i ‘aşḳa ḳadem baṣ gel eyâ ehl-i hüner

4 (س) Sâlik-i râh-ı maḥabbet irişür menziline
(ن) Nuṭḳ-ı pîrân ile bir çâre bulur müşkiline

[23] Sevinç Karagöz, **Feyzî Efendi Divanı**, s. 671.

(ح) Ḥüsn-i ḫulḳı kişiniñ mâyedir ancaḳ diline
(س) Süregör düldül-i maḳṣûdunı cânân iline
(ى) Yaḳ çerâġ-ı süḫanı Şîr-i Ḫudâ maḥfiline
(ن) Nüsḫa-i naẓmuña Feyżî şu'arâ ide naẓar

Medhî, muvaşşah gazelinde gizlemiş olduğu *Muhammed Mümtâz* (محمد ممتاز) ismine dair bir ipucu vermemiştir.[24]

Mef'ûlü Mefâ'îlü Mefâ'îlü Fa'ûlün

1 (م) Mecnûn idüben sen beni 'uryân ideceksiñ
Âvâre ḳılup vâlih u ḥayrân ideceksiñ

2 (ح) Ḥaḳḳa bu ki bir dem gele ey gevher-i nâ-yâb
Şol dîdelerüm yaşını 'ummân ideceksiñ

3 (م) Mihr eylemeyüp bezm-i firâḳuñda dem-â-dem
Baġrumı delüp ney gibi nâlân ideceksiñ

4 (د) Dil nâr-ı firâḳuñla yanup külḫan-ı tende
Âḫir yerümi âteş-i sûzân ideceksiñ

5 (م) Meh gibi olup burc-ı melâḥatda żiyâ-baḫş
Gün gibi çıḳup 'âlemi seyrân ideceksiñ

6 (م) Merdümlük idüp ḫâṭır-ı 'uşşâḳı ṣorarsañ
Her birisini 'âleme sulṭân ideceksiñ

7 (ت) Ten hecrüñ ile bir ḳafese döndi ġamuñdan
Bülbül gibi murġ-ı dili giryân ideceksiñ

8 (ا) Ey mürdeleri zinde ḳılan 'Îsî-dehânum
Çoḳ ḫastelerün derdine dermân ideceksiñ

[24] Nezihe Sayan, **Medhî Dîvânı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000, s. 543.

9 (ز) Zâr oldı gül-i rûyuña ḳarşu dil-i Medḥî
Ġâlib sen anı murġ-ı ḫoş-elḥân ideceksiñ

Yine Medhî'ye ait aşağıdaki manzumelerin birincisinden *Ḥażret-i Fażlî Efendî Kâm-yâb*[25] (حضرت فضلی افندی کام یاب), ikincisinden ise *Muḥteşem* (محتشم) isimleri çıkmaktadır ki şair; bu isimlere dair şiirinde bilgi vermemektedir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1 (ح) Ḥaḳ Ta'âlâ ḳalbüñi mesrûr u ḫandân eylesün
(ض) Ḍarb ile düşmenlerüñ giryân u nâlân eylesün

2 (ر) Râzıyam Ḥaḳ itlerüñle hem-sifâl itsün senüñ
(ت) Tek beni şeb ser-i kûyuñda mihmân eylesün

3 (ف) Faḫrum olsun reh-güzârıñda beni ḫâk eylesün
(ض) Żâyi' itsün cismümi ḫâk içre pinhân eylesün

4 (ل) Lâyıḳ ise ḫâṭır-ı maḥzûnımı şâd itmesün
(ى) Yaraşur gönlümi yıḳsun perîşân eylesün

5 (ا) Âfitâb-ı devleti murġ-ı hümâ-pervâz olup
(ف) Farḳına sâye ṣalup 'arş üzre cevlân eylesün

6 (ن) Nüh felek üzre murâduñ mihri olsun pür-żiyâ
(د) Devletüñ necmin Ḫudâ bir mâh-ı tâbân eylesün

7 (ى) Yâ İlâhî dilerem her demde dest-i ḳudretüñ
(ك) Kûre-i elṭâfuñı dâ'im fürûzân eylesün

8 (ا) Ebr-i luṭfı çizginür dâyim felekde başuma
(م) Muttaşıl aña Hudâ luṭf itsün iḥsân eylesün

9 (ى) Yâr olur bî-dillere yarına ṣalmaz anları
(ا) Ol melekden kim şikâyet itsün efġân eylesün

[25] Nezihe Sayan, **Medhî Dîvânı**, s. 544.

10 (ب) Bir kerem kânı durur Faẓlî Efendi Medḥiyâ
Ḥaḳ Ta‘âlâ ma‘rifet mülkine sulṭân eylesün

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün[26]

1 (م) Meh-liḳâlar başlasa mihr ü vefâlar ḳılmaġa
Çarḫ-ı ẓâlim de döner başlar cefâlar ḳılmaġa

2 (ح) Ḥasret-i la‘lünden ayru cân viren ‘âşıḳlara
Ey ṭabîb-i cân u dil sa‘y it devâlar ḳılmaġa

3 (ت) Tîr-i miḥnet atılur ḳavs-i ḳażâdan muttaṣıl
Tîġ-ı fürḳat çalışur câna eẕâlar ḳılmaġa

4 (ش) Şâh-ı ḫûbânsıñ çıḳup ‘uşşâḳa ‘arż it ṭal‘atuñ
Başlasunlar cân ile saña du‘âlar ḳılmaġa

5 (م) Medḥî-i bî-çâreyem Merve ḥakı-çün dilberâ
Ka‘be-i kûyuñ yeter bana ṣafâlar ḳılmaġa

Fânî’nin söylemiş olduğu aşağıdaki kıt’ada ise hem başlıkta hem de son beyitte, ilk harflerden “*Azîz*” isminin çıkacağına dair okuyucuya bilgi verilmiştir. Fakat “*Azîz*” (عزيز) isminin son harfi “ز” ile yazılmasına rağmen kıt’anın son mısrasında yer alan “*Ẕevḳ*” kelimesi muvaşşahın yanlış yapılmış olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi zevk kelimesi, “ذ” ile yazılmaktadır:

Azîz İsmine[27]

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1 (ع) ‘Aḳl-ı külden ders alan ‘âşık olur dosta muṭî‘
(ز) Zemzem-i feyziyle cismi cân olur hiç şübhesiz

2 (ى) Yârı sundı zemzeminden cismini cân eyledi
(ذ) Ẕevḳ-i[28] câvîde bu Fânî irişüp oldı ‘Azîz

[26] Nezihe Sayan, **Medhî Dîvânı**, s. 559.
[27] **Fânî (Lütfi Filiz) Divanı**, Pan Yayıncılık, İstanbul 2002, s.254.
[28] Kıt‘adaki muvaẕẕahan çıkan *‘Azîz* ismi (ز) ile yazılmasına rağmen ẕair, beytin ilk mısrasında (ذ) ile yazılan *ẕevḳ* kelimesini kullanmıẕtır.

Fânî, bir başka muvaşşahında da aynı hataya düşmüştür. Aşağıdaki manzumede "*Nuriye*" ismi muvaşşah olarak yer almaktadır. Fakat son mısrada güzel he (ه) yerine elif harfi bulunmaktadır ki bu da muvaşşahın Arap harfli yazımında bir hata olduğunu göstermektedir:

Nûriye İsmine[29]

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1 (ن) Nûra ġarḳ olmuş ser-â-pâ bir melek-ḫaṣlet idi

(و) Uçdı firdevs bâġına şeksiz yeri cennet idi

2 (ر) Raḥmet-i Raḥmân'a irdi oldı müştâḳ vaṣlına

'Iyd-ı ekber itdi rûḥı çün ḳavuşdı aṣlına

3 (ى) Yaḳdı nâr-ı fürḳati âh esdi bir ḫoş rây iḥa

(ا) Eylesün şâd ḳalb-i 'uşşâḳı diyelim fâtiḥa

Bursalı Eşref Paşa'nın kıt'asından ise *Sâmih* ismi çıkmaktadır. Şair, son mısrada *Sâmih* ismini tekrarlamak suretiyle muvaşşah yaptığını ifade etmiştir: [30]

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1 (س) Süleymânlıḳ cihânda devlet-i tedbîr-i menzildir

(ا) O devletde zifâf-ender-nikâḥ ile olur ḥâṣıl

2 (م) Muḥammed sünnetin icrâ içün bir duḫter-i pâki

(ح) Ḫalîle ittiḫâẕ itdi cenâb-ı *Sâmiḥ*-i Kâmil

Halîlî'nin Firkatnâme'sinde yer alan aşağıdaki müstezâd ise Mustafa (مصطفا) ismini vermektedir:[31]

Mef'ûlü Mefâ'îlü Mefâ'îlü Fa'ûlün

Mef'ûlü Fa'ûlün

1 (م) Mest eyledi ser-mest gözüñ bülbül-i cânı

Ey dilber-i zîbâ

Kim gül yüzüñe ḳarşu ḳılur âh u fiġânı

Çün bülbül-i şeydâ

[29] **Fânî (Lütfi Filiz) Divanı**, s. 254.
[30] Eşref Paşa, **Pâk-Dîvân-ı Eşrefü'ş-şu'arâ Divanı**, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1278, s. 192.
[31] Orhan Kemal Tavukçu, **Halîlî Firkat-nâme**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993, s. 79.

2 (ص) Ṣûretde seni veh ki ne bî-miṣl yaratmış
Ḫallâḳ-ı ḫalâyıḳ
Ḳaddüñ ḫacil eyler yürüseñ serv-i revânı
Ey gözleri şehlâ

3 (ط) Ṭûṭî ṭutaġun şerbeti vaṣfını işitmiş
Şekker yir anuñ-çün
Ṭâvûs boyunuñ reşkine ider cevelânı
Ey ḳâmet-i ra‘nâ

4 (ف) Feryâd ne ẓâlim durur ol ġamzelerüñ kim
Her laḥẓada biñ biñ
‘Âşıḳları nâ-ḥaḳ depeler virmez amânı
Derdâ vü dirîġâ

5 (ا) Ey mâh-liḳâ vah ne ‘aceb âfet-i cânsuñ
Kim görse cemâlüñ
Yoluñda ḳılur terk-i ser ü cân u cihânı
Ḳılmaz aña pervâ

6 ‘Aḳlın itürürse ‘aceb olmaya bi-küllî
Dil-ḥaste Ḫalîlî
Şol dem ki ḳıla ḫûnî gözüñ ġamze nihânî
Cân itmege yaġmâ

Râcih mahlasını kullanan Ahmed Bâdî Efendi’nin gazel nazım şekliyle söylediği muvaşşah ise *Bahâüddin Beg* (بها الد ين بك) ismine delalet etmektedir:[32]

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1 (ب) Bâġda açılalı ġonca-i ruḫsâr-ı bahâr
(ه) Hey’et-i ḳalbimi şâd eyledi dîdâr-ı bahâr

2 (ا) Âl ile gönlümi aldı benim ol ġonca-i nev
(ا) Eyledi gül gibi dâġ-ı dili iẓhâr-ı bahâr

[32] **Râcih (Ahmed Bâdî Efendi) Divanı**, Edirne Selîmiye Kütüphanesi, No: 2302, v. 41b.

3 (ل) Lâm-ı zülfine dem-â-dem ṭolaşur diller âh
(د) Dâne-i ḫâlini dâm itmede her bâr bahâr

4 (ى) Yansa yaḳılsa n'ola 'aşḳına üftâdeleriñ
(ن) Nev-be-nev 'arż-ı cemâl eylese ey yâr bahâr

5 (ب) Beni ey Râciḥ-i nâçîz esîr itmez idi
(ك) Geçmese gerdenime ṭurra-i ṭarrâr-ı bahâr

Kabûlî'nin muvaşşah gazelinden "*Şâkir Mehmed*" (شاكر محمد) isminin çıktığı görülmektedir. Şair, manzumesinde gazelin muvaşşah tarzıyla yazılıp yazılmadığı veya sakladığı isim konusunda herhangi bir ipucu vermemektedir:[33]

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1 (ش) Şehâ yâr-ı vefâ-dârı ḳaçan bulsam buluşdursam
(ا) Aña cândan göñül virüp n'ola sevsem sevişdirsem

2 (ك) Gelüp bezme olup teslîm rıżâ bendinde bend olsa
(ر) Revân-ı feyż idüp her yanına ṭıḳsam ṭıḳışdırsam

3 (م) Maḥabbet 'arż idüp ṣarsam belin hem fem-be-fem gelsem
(ح) Ḥulâṣa[34] eylesem derdin ne var çeksem çekişdirsem

4 (م) Merâmı gönli zaḫmına Ḳabûlî olanın merhem
(د) Dilin de yâresi ḳalmaz lebiñ emsem emişdirsem

'Abdî, "*Câmi'u'n-Nezâ'ir*"de yer alan aşağıdaki naziresinde "*Âh Şâhım Ḥamza*"[35] (حمزه اه شاهم) şeklindeki bir ifadeyi muvaşşah yoluyla meydana getirmiştir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1 (ا) Ey münevver ruḫ şu kim tebdîl-i devrân gösterür
Ṭapunı iḳlîm-i ḥüsn ehline sulṭân gösterür

2 (ه) Hey ne bâlâdur ḳadüñ kim servi ser-gerdân ider
Vey ne sevdâdur saçuñ küfri kim îmân gösterür

[33] **Kabûlî Divanı**, Milli Kütüphane Yz. A. No: 2450, v. 56b.
[34] 3b'de "Ḫulâṣa" kelimesi (خلاصه) şeklinde yazılmaktadır. Buna karşın metinde muvaşşah olarak "Muḥammed" ismi çıkması gerektiğinden bu kelime (ح) ile gösterilmiştir.
[35] Eğridirli Hacı Kemal, **Câmi'u'n-Nezâ'ir**, İstanbul Bayezit Kütüphanesi, No: 5782, v. 90b.

3 (ش) Şöyle maḥkûmuñdur insân u perî-rûlar senüñ
La‘lüñ ey meh-rû meger mühr-i Süleymân gösterür

4 (ا) İzünüñ tozını efser idinen ḳulı felek
Âsumân-ı rif‘ate ḫurşîd-i tâbân gösterür

5 (ه) Her ḳaçan kim ‘aḳreb-i maḳlûbını keşf ide yâr
Lerzeler düşüp günün cirmine cevlân gösterür

6 (م) Meyl idermiş kim işigüñde ḳarâr ide raḳîb
Ḥaḳ bu cehl ile özin itüñle yeksân gösterür

7 (ح) Ḥâline ‘ayn-ı ‘inâyetle naẓar ḳılmaḳ gerek
‘Aşḳ ile şol ki işigiñ baḥr-ı ‘ummân gösterür

8 (م) Murġ-ı dil ṭolaşdı zülfüġ aġına cânâ ‘aceb
Meskeniñ ol miskînüñ çâh-ı zenaḫ-dân gösterür

9 (ز) Zâhidüñ peymânı vardur gerçi ki mey içmege
Ruḫlarun şevḳiyle dirseñ kim ne peymân gösterür

10 (ه) Her naẓarda ‘aynıma bir naḳş ider ḥüsnüñ ‘ayân
Her ṭarafda lâle vü nesrîn ü reyḥân gösterür

Divan şiirinin bilinen en hacimli divanını te’lif eden Edirneli Nazmî’ye ait aşağıdaki manzume, benzerlerinden farklı bir örnek teşkil etmektedir. Gazel nazım şekliyle söylenen manzumede; beyitlerin birinci mısralarının baş harflerinden "*Âh Şâhım Memî*" (اه شاهم ممی); ikinci mısraların baş harflerinden ise "‘*Âşıḳî Muṣlî*" (عاشقی مصلی) ifadeleri çıkmaktadır.[36]

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1 (ا) Âh şâhım didügüm budur ben ey şâhım saña
(ع) ‘Âşıḳı olmaḳ olupdur faḫr sen şâhuñ bana

[36] **Nazmî (Edirneli) Divanı**, İstanbul Üniversitesi Kütüphenesi, No: T 920, v. 38b.

2 (ه) Hây efendi ḳullaruña var ise bir şefkatüñ
(ا) Ay iki gözüm güzel niçün nigâhuñ yoḳ baña

3 (ش) Şâh-ı mülk-i ḥüsn olaldan sen güzeller serveri
(ش) Şâh-ı mülk-i ‘aşḳ oldum devletüñde ben gedâ

4 (ا) Ey melâḥat mışrına sulṭân olan Yûsuf-cemâl
(ق) Ḳanḳı dil-berde olur bu sendeki ḥüsn ü bahâ

5 (ه) Her gören bu ḥüsn ü behcetde güzel dîdâruñı
(ى) Yüzüñe şems-i ḍuḥâ der alnuña bedr-i dücâ

6 (م) Mâh-ı bedr alnuñ senüñ ey çâr-deh-sâle güzel
(م) Mihr-i enver yüzüñ anda berḳ urur nûr-ı Ḫudâ

7 (م) Meyl ider elbette sen cânâna cânâ her gören
(ص) Ṣıdḳ u iḫlâṣ ile cândan ‘âşıḳ olur bî-riyâ

8 (م) Mihr ideydüñ âh eger ben bî-sitâre ‘âşıḳa
(ل) Luṭf iderdüñ imdi yerden göge dek ey meh-liḳâ

9 (ى) Yâri olmuş birbirinüñ iki meh-rû mihr ile
(ى) Yolıña Naẓmî dil ü cân anlaruñ olsun fedâ

Nazmî’nin yukarıdaki gazelinden başka üç manzumesinde daha muvaşşşaha rastlamaktayız. Bu gazellerden birinde “*Maḥbûb*”, diğer ikisinde ise “*Muslî Şâh*” unvanları, muvaşşah yoluyla gizlenmiştir.[37]

Çalışmamızdaki tek mezoştiş olan Enderunlu Vâsıf’a ait kasideden “*Selîm Ḫân*” (سليم خان) ismi çıkmaktadır. Şair, manzumede ismi oluşturan harfleri özellikle belirtmiştir. Kaside, aslında bir tuğraiyyedir. Şair, tuğrada bulunan *Selîm Hân* ibaresinin bir anlamda resmini çizmektedir:[38]

Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün

1 Perîşân zülf-i dehre şânedir dendâne-i **sîn**i
Ki üstün **lâm**ı ḳasr-ı şâna bâdi-i metânetdir

[37] **Nazmî (Edirneli) Divanı** v. 38b.
[38] Rahşan Gürel**, Enderunlu Vâsıf Divanı**, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 211.

2 Dü zîbâ cevher-i **yâ**sı gül-i maḳṣûda şebnemdir
Çü mîl-i sürme **mîm**i çeşm-i ḫalḳa ʿ anḳâ-yı ṣıḥḥatdir

3 Sevâd-ı noḳṭa-ı **ḫâ**sı ruḫ-ı ʿunvâna müşgîn-ḫâl
Derûn-ı **nûn**u faġfûr-kâse-i ṣahbâ-yı himmetdir

4 Eger tesbîh olunsa ḳâmet-i ḫûbâna ber-câdır
Ḳad-ı mevzûn-ı elfi hem-çü elf-i istikâmetdir

Şemsî'nin muvaşşah gazeli de farklılık arz eden başka bir manzumedir. Aşağıdaki gazelin ilk mısrasındaki harflerin bir araya getirilmesinden "*Şeyḫ Seyyid Muṣṭafâ*" (شيخ سيد مصطفا) ve "*Âhî*" (اهى)isimleri çıkmaktadır. Âhî, Seyyid Mustafâ'nın mahlasıdır. Şair, son beyitte manzumeyi muvaşşah tarzında yazdığını ve bahsi geçen isimlerin ilk mısradaki harflerin bir araya getirilmesi sonucu çıkacağını söylemiştir:[39]

1 (ش) Şîn ile şerḥ eyledi vech-i pâkini Ḫudâ
(ى) Yâdur Yûsuf cemâlüñ vaṣf iderler dâ'imâ

2 (خ) Ḫaberdâr olduġum esrârdur 'ilm-i ledün
(س) Selâmet yolı Ḥaḳḳ'a ṭoġrı gider dâ'imâ

3 (ى) Yañulma bul sen anı bekle dâ'im işigin
(د) Delâlet eyleyüp bildire Ḥaḳḳ'ı çün saña

4 (م) Murâdum virdi bana himmetiyle iş bugün
(ص) Ṣafâsın bilmez anuñ sürmeyen ẕevḳ u ṣafâ

5 (ط) Ṭulû' itdi cemâli şu'le virdi 'âleme
(ف) Fedâdur yoluna cân-ı Şeyḫ Seyyid Muṣṭafâ

6 (ى) Yaḳînüm buna irdi sendedür 'ilm-i ezel
(ا) Oldı ṭoġrılıġuñ Ḥaḳḳ yolına reh-nümâ

7 (ه) Hidâyet eyleyüp Ḥaḳḳ çün saña buldum vuṣûl
(ى) Yazılmış hüsnün üzre çünki âyât-ı Hudâ

[39] **Şemsî Divanı**, Rıfat Kütük Nüshası, 2a-2b.

8 Mışra‘uñ evvel ḥurûfuñ cem‘ idersen Şemsiyâ
Maḫlaşı *Âhî* vü ismi *Şeyḫ Seyyid Muṣṭafâ*

Bedr-i Dilşâd’a ait aşağıdaki manzumede; beyitteki birinci mısraların ilk harflerinin birleşmesinden “*Hasan*” (حسن), ikinci mısraların ilk harflerinin birleşmesinden ise “*Ali*” (علی) ismi çıkmaktadır:[40]

1 (ح) Ḥarâmî gözüñ ḳanım itdikçe nûş
(ع) ‘Acebdir olur ḫâṭırım saña hoş

2 (س) Seniñ ḳahrıñı ‘ayn-ı mihr anlarım
(ل) Lîk anı ḳoyupban ḳanca varam

3 (ن) N’ola redd idersen ḳapıñdan beni
(ی) Yaḳîn bil ki terk eylemezem seni

Âsafî’nin Şecâ‘atnâme’sindeki muvaşşahta ise “*Murâd*” (مراد) ismine işaret edilmektedir:[41]

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1 (م) Mîmidür hem maẓhar-ı mihr-i Resûl
Erba‘îne ẕâtıdur yâr-ı füḥûl

2 (ر) Râsı şekl-i ḫançer-i bürrândur
(ا) Elfi gûyâ tîr-i ḫûn-efşândur

3 (د) Dâlldür dâlı demâdem nuṣrete
Oldı her ḥarfi işâret furṣata

Aşağıdaki gazelde ise beyitlerin sadece ilk mısrasındaki harfler yoluyla muvaşşah yapılmıştır. Bu suretle “*Dilşâd ʿÖmer*” (دلشاد عمر)ismi ortaya çıkmaktadır. Dilşâd Ömer, aynı zamanda şiirin müellifidir. İlk sekiz beyitte gizlenen bu sanat, dokuzuncu beyitte şair tarafından açıkça ifade edilmiştir. Son beyitte ise bu gazelin Ahmedî’ye nazire olarak yazıldığı söylenmiştir. Gazel 1436-1437 yılları arasında Ömer bin Mezîd tarafından tanzim edilen *Mecmu‘atü’n-Nezâ’ir*’de yer almaktadır. Şair, gazelin başından itibaren sanatlı bir manzume söylediğini belirtmiştir. Öyle ki beşinci beyitte *Dilşâd* kelimesini de tevriyeli olarak kullanmış, öncesinde bu muvaşşahtan dolaylı olarak haber vermiştir.[42]

[40] M. A. Yekta Saraç, **Klâsik Belagat Bilgisi**, Gökkubbe Yay., İstanbul 2004, s. 277.
[41] Süleyman Eroğlu, **Âsafî’nin Şecâ‘at-nâmesi**, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2007, s. 116.
[42] Mustafa Canbolat, **Ömer bin Mezîd Mecmû‘âtü’n-Nezâ’ir**, TDK Yay., Ankara 1995, s. 136-137.

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1 (د) Dudaġuñ gibi bir şi‘r eyledüm yâd
Eyü rengîn ġazeldür âferîn bâd

2 (ل) Lebünüñ ‘ışkına dürler dizeyim
Göreler nicedür ṣan‘atda üstâd

3 (ش) Şikâr eyler gözüñ âhûsı şîri
Zihî çâbükdür işinde bu ṣayyâd

4 (ا) İşitse la‘lüñüñ şîrîn sözini
Añar mıydı daḫı Şîrîni Ferhâd

5 (د) Dilegüm bu durur dünyâda her gün
Feraḥ bulġıl hemîşe eyle dil şâd

6 (ع) ʿAbîr ü müşk ile ṭoldı bu ‘âlem
Meger zülfüñe irişdi girü bâd

7 (م) Müzeyyen gül gibi gülgil hemîşe
N’ola bülbül iderse âh u feryâd

8 (ر) Reyâḥin ayaġuña mefreş olmış
Boyuñ gördi yire baş ḳodı şimşâd

9 ‘Ömer bu şi‘re ḫarc etdi ṣanâ‘at
Muvaşşaḥdur bulunur hem iki ad

10 Cevâb ol şi‘re budur ki Ahmedînüñ
Elüme bir ḳadeḥ ṣunarsa Dil-şâd

Karamanlı Aynî’ye ait muvaşşah gazel ise bu hünerin XV. yüzyılda da bilindiğini ve uygulandığını bizlere göstermektedir. Şairin muvaşşah gazelinden “*Sulṭân-Baḫt*” (سلطان بخت) ifadesi çıkmaktadır. Her ne kadar bir isim olmasa da muhtemelen devrin hükümdarına atfen

yazıldığı için unvan kabilinden bir ifade olarak kabul edilebilir. Şair, gazelin birinci beytinde muvaşşahtan çıkacak *Sulṭân-baḫt* ibaresini de söylemiştir:[43]

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1 (س) Sevgülümsin cân bigi ey Ḫusrev-i fermân-baḫt
(ل) Levḥ-i dil taḫtında aduñ ḫaṭṭıdur *sulṭân-baḫt*

2 (ط) Ṭaḳ-ı ebrûña senüñ menşûr-ı ḥüsnüñde ezel
Dest-i ḳudret yazıcaḳ yazmış adın ‘unvân-baḫt

3 (ا) Olmışam ḥüznün kaẓîmi ya‘nî Ya‘ḳûb'em bana
Gönder imdi pîrehen ey Yûsuf-ı Ken‘ân-baḫt

4 (ن) Nüsḫa-i ḥuccet yazılmış meh-cemâlün levḥına
Ol sebebden mihrüñe dirler senüñ bürhân-baḫt

5 (ب) Baḫtlu zülfüñ durur kim devr-i âbdur çehreñe
Bu ḳamer devrinde aña virmiş durur devrân-baḫt

6 (خ) Ḫadduñuñ zevcinde ferd aġzuñ güzel düşmüş güzel
Ḫoş yaraşmış gülsitânda ġonca-i ḫandân-baḫt

7 (ت) Türkî çeşmüñ aldı Aynî'den göñül mülkin ḳamu
Hey neler itdi aña ol nergis-i fettân-baḫt

Bu başlık altında son olarak Şeyh Ahmed'in[44] "*Nazmü'l-Le'âl*"[45] isimli manzum sözlüğünde yer alan bir muvaşşahtan bahsetmek istiyoruz. Şair, mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı söz konusu manzumesinde, bir taraftan mısra başlarındaki harfler vasıtasıyla tarih düşürmede kullanılan ebced kelimelerini verirken diğer taraftan mısra sonlarındaki harflerden de bir elifnâme oluşturmuştur. 29 beyitlik mesnevide beyitlerin ilk mısralarının ilk harfleri Arap alfabesinin ebced sırasına göre dizilişini; yani ebced (ابجد), hevvez (هوز), ḥuṭṭî (حطی), kelemen (کلمن), sa'feṣ (سعفص), ḳaraşet (قرشت), ṣeḫaẕ (ثخذ), ḍaẓıġ (ضظغ) ve lâmelif (لا) kelime grubunu vermektedir. Ayrıca; ikinci mısraların ilk harfleri ile bütün mısraların revî harfleri ise bir elifnâme oluşturmaktadır.[46]

[43] Ahmet Mermer, **Karamanlı Aynî ve Divanı**, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 357.
[44] ġeyh Ahmed ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Ömer Asım Aksoy, "ġeyh Ahmet ve Nazmü'l-Leal", **TDAY Belleten**, 1959, s. 205-248; Abdülkerim Gülhan, "ġeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü'l-Leâl", **Zeitschrift für die Welt der Türken**, Vol: 2, No: 2, 2010, s. 201-226.
[45] Nazmü'l-Leâl'de bulunan muvaşşahlardan bizi haberdar eden, eserin yazma nüshasını bize gönderme lütfunda bulunan Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim Gülhan Bey'e teşekkürlerimizi sunuyoruz.
[46] Abdülkerim Gülhan, "ġeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü'l-Leâl", s. 211.

Ebyâtühâ muḫtelifetü'l-ḳavâfi müvaşşaḥatü'l-evâ'îl bi-ḥurûfi ebced ve'l-evâḫiri ve'l-evâ'ilü'l-meṣâriʿü'ş-şevânî bi-ḥurûfi'l-hecâ kemâ-terâhü[47]

Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilün

1 (ا) Edd ḳuvvet eddi yaʿnî ḳıl edâ
İdd ulu şey hem ʿaceb şey hem belâ

2 (ب) Becc yarmaḳ mızraġ urmaḳ ḫac ṣalîb
Baḥrdür reccâs u ḥanbel ḳaʿr dib

3 (ج) Çürüyüb bölük bölük olan rüfât
Türbe toprak fevt olmaḳdur fevât

4 (د) Dicledür şaṭ ṣuyı ṣusızlıḳ lehâş
Şecc aḳmaḳ yabca ḳay deşş ü diş̱âş̱

5 (ه) Hebv toz ḳopmaḳ tütün oldı ʿacâc
Cevf içdür şey nifḳ olmaḳ revâc

6 (و) Vaṭy başmaḳdur zinâ itmek sifâḥ
Ḥadd ü ḥacb ü zecr menʿ ṣuc cünâḥ

7 (ز) Zirr ü dügme ʿurve ilik kir vesaḫ
Ḫazz bir dürlü ḳumaş kir hem veṣaḫ

8 (ح) Ḥads ẓann itmek ṭoġurmaḳdur vilâd
Dıbḳ ḳuş ṭutan tıbıḳ ṭoñmuş cemâd

9 (ط) Ṭaʿm ṭatmaḳ ḫamr u hem ṭatlı leẕîẕ
Ẕebḥ ne boġazlamaḳ büryân ḥanîẕ

10 (ى) Yardım idici muʿâvin hem naṣîr
Rimm çoḳ mâl gümiş ü altun naẓîr

[47] ġeyh Ahmed, **Nazmü'l-Le'âl**, Balıkesir GlHalk Kütüphanesi, 394/4, v. 194b-197a.

11 (ك) Kesf kesmek hem ṭunuḳ naḳşî ṭırâz
Zebr yazmaḳdur giñiş yazı berâz

12 (ل) Leṣm öpmek hem yaşınmaḳ renne ses
Saḥb yire sürimekdür kir denes

13 (م) Mec aḳıtmaḳ hem ne mücc ü zinn ü mâş
Şeẕre altun pâresi dirlik maʿâş

14 (ن) Naẓr baḳmaḳ göz çuḳurlıġı ḫavaş
Ṣîḳ toz göz ucu darluġı ḥavaş

15 (س) Süḫn ıssı parlamaḳ vamż u vamîż
Żafr inlü örmek ü inlü ʿarîż

16 (ع) ʿUḳde düğümdür yürek bağı ḳımâṭ
Ṭafl yumşaḳ bağlayacaḳ ip ribâṭ

17 (ف) Fesl aḥmaḳ kimse ü yoġun ġalîẓ
Ẓı'r dâye ṣaḳlayıcıdur ḥafîẓ

18 (ص) Ṣudġ zülf ü yüz baş örtüsi ṣıḳâʿ
ʿÎd bayramdur buruncakdur ḳınâʿ

19 (ق) Ḳaşm yimek ḳışm ten beynî dimâġ
Ġaṣ arıḳdur hem boyanmaḳ ıṣṭıbâġ

20 (ر) Raḥl havıd ardlaşan ridf u redîf
Ferr ḳaçmaḳ ḳatı gitmekdür zefîf

21 (ش) Şavḳ ḳılmaḳ ârzû u hem iştiyâḳ
Ḳuble bûse ayrılışmaḳdur firâḳ

22 (ت) Türb toprak̦ şevr öküz balık̦ semek
Kedḥ pek çalışmak̦ u kesb eylemek

23 (ت) Şecre çuk̦ur yir şu ak̦an yir mesel
Laḥm et k̦orku vecel balçık̦ vaḥal

24 (خ) Ḫırk̦ cevmerd âdem ü gökcek k̦asîm
Midl güccük ḫor kişi nâ-kes le'îm

25 (ذ) Ẕe'b ü zerr deve sürmek yurd vaṭan
Necd'de bir ṭağıñ adıdur Ḥażan

26 (ض) Żaḥl az şu hem ẓanûndur ol k̦uyu
Var mı yok̦ mıdur bilinmez anda şu

27 (ظ) Ẓulm ü żaym u evvetâh u evveyâh
Hem daḫı âvûh u vâh yaʿni âh

28 (غ) Ġûl ü sıʿlât dîvdür şaḥrâ melâ
Lâʿ bî-ṣabr u k̦arâbetdür velâ

29 (لا) Lâ-cerem şekk yok̦ şedîd oldı k̦atı
Yeşb ü yîşim şe' ü şey'iñ ġâyeti

b.2. İsmin Yanında Dua İfadesi Oluşturan Muvaşşahlar

Bazı muvaşşah örneklerinde ismin yanı sıra dua ifadelerinin de yer aldığı görülmektedir. Bu tür muvaşşahları oluşturmak ilk gruptakilere göre daha zordur. Çünkü ismin yanında bir dua ifadesi bulunduğundan manzumenin daha uzun olması gerekmektedir. Örneğin Mihrî Hâtun'a ait aşağıdaki muvaşşahtan; "*Sulṭân Bayezîd Edâmallâhu 'Ömrehu*" (سلطان بايزيد ادام الله عمره) ifadesi çıkmaktadır. Şair, Bâyezîd Hân'ın ismini verdiği gibi ömrünün uzun olması için de dua etmektedir. Bu ifade, aynı zamanda kasidenin de başlığını oluşturmaktadır:

K̦aṣîde-i Sulṭân Bâyezîd Edâmallâhu 'Ömrehû[48]

Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilün

1 (س) Ser-be-ser ṭutdı cihân rûyını ey ḫân salṭanat
Devletüñ devrinde ḫoş buldı bu devrân salṭanat

[48] Mehmet Arslan, **Mihrî Hâtun Dîvânı**, s. 184-186.

2 (ل) Lem-yezel rûz-ı ezelde saña ḳısmet eylemiş
Kim ola her vechile emrüñe fermân salṭanat

3 (ط) Ṭan mı ṭoldursa cihân rûyını nâm u şöhretüñ
Dergeh-i ʻâlüñde bulmuşdur her insân salṭanat

4 (ا) Ey şeh-i ʻâlî senüñ fevḳüñde şevket görmedi
Nice devrân gerçi kim sürdi Süleymân salṭanat

5 (ن) Nice Ḫıżr ile Sikender süre yüzin ḳapuña
K'işigünde bulınur çeşme-i ḥayvân salṭanat

6 (ب) Bulmaz idi ẕerrece rifʻat cihân ḫusrevleri
Bunlara ger itmeseñ ey şâh iḫsân salṭanat

7 (ا) Eyler ise n'ola cân naḳdini yoluña îṯâr
Buldı çün vaṣluñ gibi sermâye ey ḫân salṭanat

8 (ى) Yanalı ḥüsnüñ çerâġı nûra ġarḳ oldı cihân
Żulmeti ḳatʻ eyledi vü oldı nûrân salṭanat

9 (ز) Zâyil itmesün senüñ Ḥaḳ sâyeñi tâ ḥaşre dek
Üstümüzden ey hümâ-fer Âl-i ʻOṯmân salṭanat

10 (ى) Yâ İlâhî müstedâm eyle vücûdın tâ ebed
Ṣad-hezârân ʻömr ile vir aña Sübḥân salṭanat

11 (د) Dur cihân taḫtında durduḳça zemîn ü âsumân
Sür ṣafâ vü ẕevḳ ile ʻâlemde her ân salṭanat

12 (ا) Ey saʻâdet âfitâbı ḥüsnüñ iẓhâr olmadın
Mâ-teḳaddemden saña olmışdı ḥayrân salṭanat

13 (د) Dâyim olsun devletüñ devrânı tâ yevmü'l-ḳıyâm
Ṭop ola saña sa‘âdet daḫi çevgân salṭanat

14 (ا) İreli ḫulḳuñ nesîmi ‘âlem içre ser-te-ser
Eyledi ḫalḳ-ı cihânı cümle şâdân salṭanat

15 (م) Müstedâm ol sâye-i rif‘atde şâhâ ḥaşre dek
Nitekim dillerde şerḥ olına destân salṭanat

16 (ا) Oldı ‘adlün destine çün ḫâtem-i devlet nigîn
Ḫoş-dem oldı ḫalḳ-ı ‘âlem buldı çendân salṭanat

17 (ل) Luṭfunuñ deryâsı ḳatında nedür baḥr-i muhît
Kim anuñ bir ḳaṭresinden buldı ‘ummân salṭanat

18 (ل) Lem‘a-i cûduñ żiyâsı virdi enver ‘âleme
Mîve-i luṭfuñla buldı bâġ u bostân salṭanat

19 (ه) Her ki oldı âsitânuñ bendesi biñ cân ile
Şübhesüz buldı cihân dârında âsân salṭanat

20 (ع) ‘Aynı ne gördi cihânuñ ne ḫod oldı istimâ‘
Kimde vardur sendeki ṭavr ile erkân salṭanat

21 (م) Mihrî-i üftâdeñe şâhâ n'ola raḥm eyleseñ
Şâyed olaydı aña bir kerre mihmân salṭanat

22 (ن) Rehberüñ olsun Ḫudâ ey menba‘-ı kân-ı kerem
‘Âlem içre görme ġam gör ṣad-hezârân salṭanat

23 (ه) Her günüñ ṣad-sâl olsun her demüñ ‘îd-i sa‘îd
Dâyim olsun ḫusrevâ ḳapuñda dîvân salṭanat

Yine Mihrî Hâtûn'a ait olan aşağıdaki kasideden "*Sultân Ahmed Edâmallâhu 'Ömrehu*" (سلطان احمد ادام الله عمره) ifadesi çıkmaktadır ki yukarıdaki kasidede de olduğu gibi hükümdarın ömrünün uzun olması için dua edilmektedir.[49]

Ḳaṣîde-i Sulṭân Aḥmed

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'îlü Fâ'ilün

1	(س)	Sen şâh olalı 'âleme ey ḫân-ı salṭanat Oldı cihânda gün gibi a'yân salṭanat
2	(ل)	Leyl ü nehâr 'aşḳ ile ṣâbit-ḳadem ṭurup İtdi kapuñda kendüyi der-bân salṭanat
3	(ط)	Ṭolsa cihâna şöhretüñ âvâzı ṭan mıdur Ey şâh-ı 'âlî sendedür erkân-ı salṭanat
4	(ا)	Ey ḫusrev-i zamâne cihân begleri ḳamu Ḳanda bulurdı itmeseñ iḥsân salṭanat
5	(ن)	Nice zebûnuñ olmaya bu gerdiş-i felek Bildi ki oldı emrüñe fermân salṭanat
6	(ا)	Andan berü ki gördi yüzüñ âfitâbını Cân ile oldı ḥüsnüñe ḫayrân salṭanat
7	(ح)	Ḥayy-ı ebed ezelde sana ḳısmet eylemiş İzüñ tozına yüz süre her ân salṭanat
8	(م)	Ma'lûm olalı 'âleme nâmun eḥâdiṣi Ḫalḳ-ı cihânı eyledi ḫandân salṭanat
9	(د)	Dâr-ı cihânda şevketüñi ẕerre görmedi 'Âlemde gerçi sürdi Süleymân salṭanat

[49] Mehmet Arslan, **Mihrî Hâtun Dîvânı**, s. 194-196.

10 (ا) Ayruḳ kimesne beñzeyemez ḳadr-i câhuña
Ḫatm oldı sende ‘âdet-i erkân-ı salṭanat

11 (د) Dâyim devâm-ı rif‘at ile devlet atına
Şâhâ süvâr ol ṭola meydân-ı salṭanat

12 (ا) Ol sen hemîşe sâye-i rif‘atde müstedâm
Dillerde tâ ki şerḥ ola destân-ı salṭanat

13 (م) Meydân içinde çalmaġa ṭopın sa‘âdetüñ
Ṣundı elüñe ‘aşḳ ile çevgân-ı salṭanat

14 (ا) Olduḳça ‘îd ü ṣavm u ṣalât u berât u ḳadr
Olsun ḳapuñda ey şeh-i devrân salṭanat

15 (ل) Luṭfuñ seḥâbı ḳaṭrelerinden bulup durur
Şâhâ cihânda lücce-i ‘ummân salṭanat

16 (ه) Her kim dil ile bendesi oldı işigünüñ
Bulsa gerek cihânda ol âsân salṭanat

17 (ع) ‘Aynına gösterür mi göre bir daḫi felek
Ger senden özgede göre çendân salṭanat

18 (م) Mihrî'ye işigüñde yeter ḥâk olduġı
Ger bulmaġ ise besdür i sulṭân salṭanat

19 (ر) Rehber Ḫıżır olup saña virsün İlâhî Ḥaḳ
Biñ ‘ömr ile cihânda hezârân salṭanat

20 (ه) Her günlerüñi ‘îd ide Ḥaḳ her giceñ berât
Ḳapuñda dâyim eyleye dîvân salṭanat

b.3. Mısra ya da Beyit Oluşturan Muvaşşahlar

Bu tür manzumelerin sayısı az da olsa muvaşşahlarla ilgili bilinen örneklerden farklı olmaları sebebiyle önem arz etmektedir. Bilindiği gibi muvaşşah denilince akla çoğunlukla

mısraların ilk harflerinin bir araya getirilmesi sonucu bir isim veya ifadenin ortaya çıkması akla gelmektedir. Halbuki bu başlık altında bahsi geçen muvaşşahlardan bir mısra veya beyit oluşturulabilmektedir.

Yukarıda daha önce bahsi geçen *Nazmü'l-Le'âl* isimli manzum sözlükte, bu başlık altında değerlendirebileceğimiz üç mesnevi mevcuttur. Bunlardan ilkinde, beyitlerin birinci mısraların ilk harfleri ile mısraların sonundaki revî yani kafiye harflerinden bir beyit ortaya çıkmaktadır. Beyitlerin birinci mısralarının ilk harfleri, "*Men temennâ vuṣûle ṣadrı'l-meʿâli*"; revî harfleri ise "*Fe'l-yüvaşşaḥi ḥıfẓan bi'n-Naẓmi'l-Le'âli*" mısrasını vermektedir. "*Kim yüce bir mertebeye ulaşmak isterse Nazmü'l-Le'âli ezberlesin*" anlamına gelen Arapça beyit, aynı zamanda mesnevinin son beytidir.

Men temennâ vuṣûle ṣadrı'l-meʿâli

Fe'l-yüvaşşaḥi ḥıfẓan bi'n-Naẓmi'l-Le'âli

(من تمنا وصول صدر المعالى

فليوشح حفظا بنظم الألى)

Ve-min-hehünâ muvaşşaḥatün

bi'l-beyti'l-âtî eyḍan kemâ-terâhü[50]

Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilün

1	(م)	Mûḳ edik hem toz pek gitmek vezîf Merr geçmek ıżṭırâblanmaḳ vecîf	(ف)
2	(ن)	Necb cömerd âdem arıḳlıḳ nuḥûl Naḥb ivüb gitmek irişmekdür vüṣûl	(ل)
3	(ت)	Te'ḳ ṭolmaḳ me'l pek yoġun kişi Turfa nâziklik şivây biryân aşı	(ى)
4	(م)	Merr ip hem cübb yapusız ḳuyu Mimkel ol göl kim anıñ azdur ṣuyu	(و)
5	(ن)	Naʿş ḳaldırmaḳ ne pek ṭutmaḳ baṭîş Naġş ıġranmaḳ ḳımıldanmaḳ naṭîş	(ش)
6	(ى)	Yâve şeydür türrehe kengel mizâḥ Yüsr el vâfirliġi cevmerdlik semâḥ	(ح)

[50] ġeyh Ahmed, **Nazmü'l-Le'âl**, Balıkesir GlHalk Kütüphanesi, 394/4, v. 200a-202a.

7	(و)	Vehde isik yir yıraḳ yirdür ṭarûḥ Varṭa bataḳ yir yıraḳ olmaḳ nüzûḥ	(ح)
8	(ص)	Ṣahvedür at ṣırtı kürtündür likâf Ṣadˁ yarmaḳ hem daḥi kürtün vikâf	(ف)
9	(و)	Vehs pek gitmek ṣabırsızlıḳ cevâẕ Vefr baylıḳ bir bazar yiri ˁUkâẕ	(ظ)
10	(ل)	Ledm sille urmaḳ incitmek eẕâ Lekm yumruḳ urmaġa ṣabır ˁazâ	(ا)
11	(ص)	Ṣıḳ ṣaḫîn ü ṣîḳ toz ılġın serâb Ṣuna hem ṭımm u dökülmek inṣibâb	(ب)
12	(د)	Daˁter ü daˁṣer ne aḥmaḳ vaḳt ân Daḳr çayırlu çimenlü ḫoş mekân	(ن)
13	(ر)	Remm yapmaḳdur yalanmaḳ iltimâẕ Rekm yıġmaḳdur ḳaḳınmaḳ iḥtifâẕ	(ظ)
14	(ا)	Issı gündür pek vecîm ü hem vaḥîm Ümmü milde sıtma vü ṣayru saḳîm	(م)
15	(ل)	Levḥ taḫtadur ne laḥv u iltiḥâ Aġacı ṣoymaḳ ḳabuġıdur liḥâ	(ا)
16	(م)	Muvḳ pek aḥmaḳlıḳ utanmaḳ ġufûl Melˁ pek gitmek ṭulunmaḳdur ufûl	(ل)
17	(ع)	ˁAbl ḳalın mîşelikdür ˁatl ü ˁîl ˁAvve ürmek ḳaplan arslan ḳurd meˁîl	(ل)

18	(ا)	Ezr żaʿf u ḳuvvet ü arḳa rişâ	(ا)
		İbdür egilmek bükülmek iltivâ	
19	(ل)	Liff âdem ṣafî hem arıḳ naḫîl	(ل)
		Lîf ḫurma ḳabığı kendü naḫîl	
20	(ى)	Yehr giñ yir zerb ḳoyun ağılı	(ى)
		Yess gezmek bîş bir ot ağılı	
21		*Men temennâ vuṣûle ṣadrı'l-meʿâli*	
		Fe'l-yüvaşşaḥi ḥıfẓan bi'n-Naẓmi'l-Le'âli	

Nazmü'l-Le'âl'deki 26 beyitlik bir diğer mesnevinin de aynı üslupla kaleme alındığını görmekteyiz. Beyitlerin ilk mısralarındaki ilk harfler birinci mısrayı, son harfler de ikinci mısrayı oluşturmaktadır. Bu sayede mesnevinin aynı zamanda son beyti olan 26. beyit ortaya çıkmaktadır:

Ṭâlib-i ʿilm ü kemâl iseñ oḳı Naẓm-ı Le'âl

Kişver-i dâniş ü faẓl-ı hüneri naẓmile al

(طالب علم و كمال ايسك اوقى لآل)

(كشوردانش فضل و هنرى نظميله ال)

Ve-hâzihî eyḍan muvaşşaḥatü

bi'l-beyti'l-âtî kemâ-terâhü[51]

Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilün

1	(ط)	Ṭabʿ tamġa urmaḳ irişmek derek	(ك)
		Ṭavf tulumdan kürek diʿme direk	
2	(ا)	İrb ʿużuv u ditremekdür irtiʿâş	(ش)
		İzb nâ-kes kimse ḳaḳınmaḳ ḫışâş	
3	(ل)	Laḥb işlek yol serâbdur ṣu yolu	(و)
		Lücce ol ṣu kim ola ġâyet ulu	
4	(ب)	Baḳy baḳmaḳ görüci kimse baṣîr	(ر)
		Bâḳî ḳalan tenden ü görmez ḍarîr	

[51] ġeyh Ahmed, **Nazmü'l-Le'âl**, Balıkesir Gİ Halk Kütüphanesi, 394/4, v. 202a-204a.

5	(ع)	ʿAmv azġınlıḳ ünegi kes ʿanîd ʿAṣf ekin yapraġı ḥâżır şey ʿatîd	(د)
6	(ل)	Left şey döndürmek ü ḥor şey lefâ Lift şalġamdur yol ortası leḳâ	(ا)
7	(م)	Mezz ṣormaḳ gözli ṣu mâ-i muʿîn Merr gitmekdür sürülmişdür laʿîn	(ن)
8	(و)	Vüsʿ ṭâḳat yarma vü ḳavıṭ ceşîş Veşġ az çoḳ cibl yaş otdur ḥaşîş	(ش)
9	(ك)	Kuḥl sürme nehż ḳalḳmaḳdur örü Kaḥl olmaḳdur Ḫudâdan sürmelü	(و)
10	(م)	Meṣṣ silmek ḳatı gitmekdür defîf Meṣṣ çekmek ḳatı gitmek hem zefîf	(ف)
11	(ا)	İll hem ʿahd ü örü ṭurmaḳ nühûż Âl ılġım ṣoñradan olmaḳ ʿurûż	(ض)
12	(ل)	Laḫf pek urmaḳ bükülmiş şey fetîl Laḥf urmaḳ öldürülmişdür ḳatîl	(ل)
13	(ا)	İḫtiżân almaḳ ḳucaġa gövdelü Ecsem aḥmaḳ elfet ü mecnûn delü	(و)
14	(ى)	Yanʿ meyve olmaḳ u görglü vecîh Yâve şeydür türreh ü bed şey kerîh	(ه)
15	(س)	Sebb sögmek âşikâr iden mübîn Settʿayb u köti söz muḥkem metîn	(ن)

16 (ك) Kinn şey ḳabı vü ev ne ḳamṭarîr (ر)
Güç çetîn gün ay ṣovuḳ zemherîr

17 (ا) Ümmü ḳaşʿam çenk ṣırtlandur daḫî (ى)
Ölüm örümcek belâ hem ey aḫî

18 (و) Ve'n inlü kesdür aġır kes rezîn (ن)
Verh bilmezlik hem aġır kes rekîn

19 (ق) Ḳull azlıḳ ḥalḳası gözüñ ḥicâẓ (ظ)
Ḳull az hem ḳuyruġı gözüñ liḥâẓ

20 (ى) Yüce şâmiḫ ḫâlişi şey'iñ ṣamîm (م)
Yoḳ ʿadîm ü ḳaṣd ḳılmaḳdur ʿazîm

21 (ن) Naḳs ṭaḳınmaḳ ibli deyyûṩ gidi (ى)
Naḳr ḳuş yim dirmek ü hırre kedi

22 (ظ) Ẓahr bir şeyle ḳaviyy olmaḳ az ḳalîl (ل)
Ẓahr çoḳ mâl arḳa hem çoḳdur cezîl

23 (م) Mirre ḳuvvet pak iyü şeydür nezîh (ه)
Muṭrî pek vaṣf idici ʿâlim faḳîh

24 (ل) Lâbe ṭaşlıḳ yir ev eṭrâfı ʿarâ (ا)
(لا) Lâsiḳ ol kim yabışur ṭutḳal ġırâ

25 (ل) Luʿb oyun şuʿlelenmek iştiʿâl (ل)
Laġb zaḥmet şuġl idinmek iştiġâl

26 *Ṭâlib-i ʿilm ü kemâl iseñ oḳı Naẓm-ı Le'âl*
Kişver-i dâniş ü faẓl-ı hüneri naẓmile al

Şeyh Ahmed'in manzum sözlüğündeki bir diğer muvaşşah örneği ise 23 beyitten müteşekkildir ve mesnevi nazım şekliyle te'lif edilmiştir. 22. beyit, beyitlerin birinci ve ikinci

mısralarındaki harflerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Birinci mısraların ilk harfleri ile "*Ḥamdülillâh buldı pes nâmem kemâl*", ikinci mısraların ilk harfleri ile de "*Nâm u târîḫin didim Naẓm-ı Le'âl*" mısralarını oluşturan şair; 21 beytin revî harflerinden de "*Bin elli bir yılında tamamlandı*" anlamına gelen "*Temme fî-seneti aḥadi ve ḫamsîn ü elf*" (تم فی سنة احدی و خمسین و الف) mısrasını vermektedir. Bu mısra aynı zamanda eserin bitiriliş tarihidir. Ayrıca *Naẓm-ı Le'âl* (نظم لآل) tamlaması da ebced hesabıyla 1051 (1641) yılına tekabül etmektedir. Böylece müellif eserin tamamlanmasıyla ilgili olarak iki tarih düşürmüştür:[52]

Ḥamdülillâh buldı pes nâmem kemâl

Nâm u târîḫin didim Naẓm-ı Le'âl

حمدلله بولدی بس نامم کمال)

(نام و تاریخن دیدم نظم لآل

Ve-min-hehünâ eyḍan muvaşşaḥatü

bi'l-beyti'l-âtî ve't-târîḫi'l-muşarraʿ[53]

Fâʿilâtün Fâʿilâtün Fâʿilün

1	(ح)	Ḥavl gücdür ʿarż leşker hem bulut	
	(ن)	Nuṣḥ ögüt virmek naṣîḥatdür ögüt	(ت)
2	(م)	Mert otsuz yirdür oyuḳdur vecem	
	(ا)	Erm pek bükmek ʿalâmetdür irem	(م)
3	(د)	Ded oyundur urıturmaḳdur vuḳûf	
	(م)	Merḥamet iden ra'ûf u hem ʿatûf	(ف)
4	(ل)	Lecẓ yimek isteyendür mübteġî	
	(و)	Vaḥf çoḳ ḳıldur ʿişâm ṭulum baġı	(ی)
5	(ل)	Laḥn uṣûl üzre olan ezgili ses	
	(ت)	Ten daḫı cân nefs ü ṣoluḳdur nefes	(س)
6	(ه)	Hîd hem debretmek ü ḫârin ḥarûn	
	(ا)	Evb dönmek ʿâdet itmekdür mürûn	(ن)
7	(ب)	Boylu kes fîḳ ac arıḳ şaḫt u şaḫît	
	(ر)	Rahve yumşaḳ ḳatıdur saḫt u saḫît	(ت)

[52] Abdülkerim Gülhan, "ġeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü'l-Leâl", s. 212.
[53] ġeyh Ahmed, **Nazmü'l-Le'âl**, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 394/4, v. 204a-206a.

8 (و) Vaʿr u vâʿir pek yir uymaḳ iḳtidâ
(ى) Yurṭını terk eyleyüb gitmek celâ (ا)

9 (ل) Lebz ḳatı pek yimek eylik ṣalâḥ
(خ) Ḫıdn dost u ṣulḥ idişmekdür ṣalâḥ (ح)

10 (د) Daḫn od tütmek yalıñ diñmek ḫamûd
(ى) Yufḳacıḳ ṣu ḍaḥl ṭoñmaḳdur cümûd (د)

11 (ى) Yüce ṭaġdur ḥâliḳ u lâyıḳ ḥarî
(ن) Nevḥa aġıtdur vekîl ırġat cerî (ى)

12 (ب) Beny ü bünyân u binâ yapmaḳ yapu
(د) Derb tadirbe didikleri ḳapu (و)

13 (س) Ses ṣurâḫ u renne ya pek ses ṣurâḫ
(ى) Ya delügi ya ḳulaḳ kendi ṣımâḫ (خ)

14 (ن) Nebve yüksek yir gügerçindür ḥamâm
(د) Deve yükidür veber örgüç senâm (م)

15 (ا) Ezl ṭar u tülsiz iş ṭutan ʿamûs
(م) Misʿ boyraz yili müşkil iş ġamûs (س)

16 (م) Müft meccân bartıl alan mürteşî
(ن) Neşve ser-ḫoşlıḳ ne ser-ḫoş münteşî (ى)

17 (م) Mâşî yürüyicidür râcil yayan
(ظ) Ẓırr ṭaş u bir yir adıdur Ẓirân (ن)

18 (ك) Gerv eşmek hem aġaçl'örmek ḳuyu
(م) Mel' ṭoldurmaḳdur u melân ṭolu (و)

19 (م) Mekke'de bir ṭaġıñ adıdur Ḥirâ
(ل) Lûbe ṭaşlıḳ yir yiti gitmek cirâ (ا)

20 (ا) Elb sürmek deveyi ivmek ʿacel
(ا) Elt bühtân müddet ü mühlet ecel (ل)

21 (ل) Lışş u lışt uġrı yataġıdur lefîf
(ل) Leyk ṣoñ ḳuṣvâ medâ nâzik laṭîf (ف)

22 *Ḥamdülillâh buldı pes nâmem kemâl*
Nâm u târîḫin didim Naẓm-ı Le'âl

23 Fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilât
Ḳaṣr ile oldı remel âb-ı ḥayât

'Ubeydî'ye ait aşağıdaki kaside, bu tür muvaşşahlara örnek teşkil etmesi bakımından ilginç bir örnektir. Kasidedeki beyitlerin ilk mısralarındaki harflerin bir araya getirilmesinden bir mısra, ikinci mısralarındaki harflerin bir araya getirilmesinden ise başka bir mısra ortaya çıkmaktadır. Bu iki mısradan bir matla' beyti çıkıyor ki bu, kasidenin 29. beytidir:

مدحنه حد يوق درر حد ك بل اى آشفته حال
كورسه اياغن لبيله بوس اد ر اهل كما ل

Medḥine ḥad yoḳ durur ḥaddüñ bil ey âşüfte-ḥâl
Görse ayaġın lebiyle bûs ider ehl-i kemâl

Bu beytin ilginç bir özelliği de muammâ beyti olmasıdır. Muammanın çözümünden ise Ahmed Çelebî ismi ortaya çıkmaktadır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün[54]

1 (م) Mîr-i ṣadr-ı ehl-i faẓl u mâlik-i mülk-i kemâl
(ك) Kim olupdur Ḫıżr-meşreb Ḥażret-i Aḥmed ḫışâl

2 (د) Dest-i devrân mühre-i zerle yine virür cilâl
(و) Vaṣf-ı żâtı ḫod sipihr evrâḳına sıġmak muḥal

3 (ح) Ḥayretinden ağız açup ḳaldı gerdûnda meger
(ر) Rây-ı bârîkiñ 'uṭâridden işitmişdür hilâl

[54] 'Ubeydi, **Mecmua**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4962, v. 67b-68a.

4 (ن) Nûr kesb itseydi rây-ı rûşeniñden mihr eger
(س) Sâḥat-ı gerdûnda hergiz aña irmezdi zevâl

5 (ه) Her elif bir tîr ü her bir nûn olur aña kemân
(ه) Her kimüñle eylese meydân-ı ‘ilm içre cidâl

6 (ح) Ḥarflerden midḥati-çün istedim bî-ḥad meded
(ا) Aġız açup ḳaldı mîm ü derd ile büküldi dâl

7 (د) Dürr-i elfâẓı gibi bir gevher-i zîbâ kanı
(ى) Yaraşur olsa dür-i gûş-ı şeh-i ferhunde-fâl

8 (ى) Yâ Rab anuñ ‘ayn-ı ‘aḳlı nice ṣâf âyinedür
(ا) Anda ebkâr-ı ma‘ânî gösterür her dem cemâl

9 (و) Vâridâtın görse tab‘-ı şeh-süvâr anuñ eger
(غ) Ġâşiye-dârı olurdı atı öñiñce Celâl

10 (ق) Ḳa‘r-ı deryâ-yı kemâl-i faẓlıña irişmeye
(ن) Nice yüz yıl ġavṭalar eylerse ġavvâs-ı ḫayâl

11 (د) Dil nice vaṣf-ı kemâlâtıñı taḥrîr eylesüñ
(ل) Lafẓ kâṣır ‘ömr kûteh ‘aḳl ḥayrân nuṭḳ lâl

12 (ر) Rîsmân itse şu‘â-ı âfitâbı idemez
(ب) Bâğ-ı faẓlıñı mesâḥat pîr-i çarḫ-ı köhne-sâl

13 (ر) Reşḥa-i kilk-i beyânı ol ma‘ânî bahrınuñ
(ى) Yeridür olsa ‘ıẕâr-ı şâhid-i ma‘nâya ḫâl

14 (ح) Ḥavż-ı baġ-ı ṭab‘ınuñ leb-teşnesi olmuş bahâr
(ل) Lafẓ-ı gevher-bârınuñ ḥalḳa-be-gûşıdur le‘âl

15 (د) Dergeh-i ‘arş-ı ‘aẓîmi cilve-gâh eyler o dem
(ھ) Her ḳaçan cevlân idüp ṭâvûs-ı ṭab‘ı açsa bâl

16 (ك) Ger nesîm-i ḫulḳına olsa muḳârin bir nefes
(ب) Baġ-ı dehr içre olurdı müşg-bû bâd-ı şimâl

17 (ب) Bir sebük-per ṭıfldur ‘arżı yanıñda pîr-i çarḫ
(و) Virse ṭañ mıdur aña dest-i vaḳârı gûş-mâl

18 (ل) Lafẓ-ı pür-rengînden olurlar ahâlî sürḫ-rû
(س) Sînede rengîn söz ile her biri eylerken âl

19 (ا) Açmayaydı midḥat içün baḥr-ı fażlından dehân
(ا) Eylemezdi ṣun‘-ı Ḥaḳ dendân-ı aṣdâfı le‘âl

20 (ى) Yûsuf-ı ma‘nâ görine gözleri Ya‘kûb’ına
(د) Dil ġubâr-ı ḫaṭṭ-ı taḥrîrin iderse iktiḥâl

21 (ا) Âfitâb envâr-ı ‘aḳlıña göre bir ẕerre-sân
(ر) Rûz-ı rûşen ṭab‘ına nisbet şeb-i tîre miṣâl

22 (ش) Şâhid-i ma‘nâ k’anuñ żabṭında ‘âcizdür ‘uḳûl
(ا) Urdı pâyına ḫaṭ-ı taḫrîrden miskîn ‘iḳâl

23 (ف) Ferş-i evyân-ı celâli ḫoş yüce dergâhdur
(ھ) Heftümîn tâk-ı zeberced anda bir ṣaff-ı ni‘âl

24 (ت) Tîġ ile gerçi kesilmişdür zebânı ḫâmenüñ
(ل) Lafẓ-ı sükker-bârı ammâ söyledür ṭûṭî-miṣâl

25 (ھ) Her zamân sîr-âb ider taḫrîri ma‘nâ teşnesin
(ك) Kilk-i gevher-bârı ‘ayn-ı lûle-i ‘ayn-ı zülâl

26 (ح) Ḥabbeẕâ ẕât-ı feżâ'il-ḥilye kim erbâb-ı faźl
(م) Meclis-i 'ilm içre alur ḫ'ân-ı faźlından nevâl

27 (ا) İrişürdi bâd-ı nisyândan esâsına ḫalel
(ا) Olmasa kilki sütûn-ı ḫâne-i faźl u kemâl

28 (ل) Lâyıḳ oldur ism-i pâkiñ ide remz ile edâ
(ل) Lafẓ-ı ṭab'-ı olına bu maṭla'-ı şîrîn-maḳâl

29 *Medḥine ḥad yoḳ durur ḥaddüñ bil ey âşüfte-ḥâl*
Görse ayağın lebiyle bûs ider ehl-i kemâl

30 Her kitâb-ı müsteṭâbı bûstân-ı ma'rifet
Anda mîve noḳṭa-i pür-nükte şaṭrıdur nihâl

31 Ellere taḥrîri 'âlemde ḥarâm itmiş durur
Kilk-i deryâ-bârı k'anuñ siḥridür sihr-i helâl

32 Ṭab'-ı pâkiñ vâḳıf-ı sırr-ı żamâ'ir olmağın
Sâ'ile virür cevâbın itmeden 'arż-ı su'âl

33 Minnet Allâh'a 'Ubeydî işiñ altun eyledi
K'oldı iksîr-i türâb-ı dergehine rûy-mâl

Eşref Paşa'ya ait aşağıdaki manzumede ise her beytin ilk mısralarının ilk harfi alındığında "*Esîr-i dilberim*" çıkmaktadır. Yine her beytin ilk mısralarının son harfi alındığında ise "*ḥayrân-ı 'aşḳım*" ifadesi meydana gelmektedir. Böylece "*Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fa'ûlün*" kalıbında:

اسیر دلبرم حیران عشقم

"*Esîr-i dilberim ḥayrân-ı 'aşḳım*"

mısrası meydana gelmektedir. Yalnız bu mısra, aşağıdaki şiirde yer almamaktadır.

Naẓîre-i Mîr Ḥâlet Defterdâr-ı Ordu-yı Anaṭolı[55]

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1	(ا)	Âşinâdır ḥarem-i ‘aşḳda her ḥâle ḳadeḥ Yâr u hem-dem olalı râh-ı kühen-sâle ḳadeḥ	(ح)
2	(س)	Sâḳî-i bezmin ayaġın öperim ṣanma tehî Beẕl ider hep baña yâḳûte-i seyyâle ḳadeḥ	(ى)
3	(ى)	Yâre teklîf-i viṣâl itmede pek elzemdir Ki nemek-dânlıḳ ider ṣofra-i âmâle ḳadeḥ	(ر)
4	(ر)	Revnaḳ-ı bezme sebeb gerdişidir mihr-âsâ Ġırre-mest olsa nola ġurre-i iḳbâle ḳadeḥ	(ا)
5	(د)	Devr-i Cem'den nice efsâneler eyler ityân Başlasa ġulġul-i mînâ ile emṣâle ḳadeḥ	(ن)
6	(ل)	La‘l-i cânân gibi her şîveyi olmuş câmi‘ Rûy-ı gül-çihre-i mülden alalı jâle ḳadeḥ	(ع)
7	(ب)	Baḳ meh-i rûze ḫiṭâmıyla olup bâde-fürûş Neş’e-i tâm virür ġurre-i şevvâle ḳadeḥ	(ش)
8	(ر)	Rindler ṣoḥbet-i telḫ ile bulur ḥulv-i meẕâk Rûy-ı dil göstereli bâde-i selsâle ḳadeḥ	(ق)
9	(م)	Meydir Eşref baña ḫum-ḫâne vü hem-râz müdâm (م) Maḥrem olsa yeridir sînede her ḥâle ḳadeḥ	

XIX. asrın mutasavvıf şairlerinden olan Ahmed Sûzî ise yukarıdaki örneklerden farklı olarak bir mısra meydana getirdiği gibi bu mısra yoluyla da tarih düşürmüştür. Şair, kasidesinin onuncu beytinde:

[55] Gülçin Tanrıbuyurdu, **Eşref Paşa Divanı**, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2006, s. 149.

Ya'nî cem' olsa bu her mıṣra'ıñ evvel ḥarfi

Mıṣra'ı âḫir olur târîḫ-i rengîn zîbâ

demek suretiyle muvaşşahın çözümünü de göstermiştir. Son mısranın muvaşşah yoluyla meydana geldiğini söyleyen şair, aynı zamanda 1130 yılına da tarih düşürmüştür. *"'Avn-i Raḥmânla vezîr oldı Muḥammed Paşa*" (عون رحمانله وزير اولدى محمد پاشا) mısrası, muvaşşah yoluyla çıkmaktadır.

Ḳaṣîde-i Sûzî-i Sivasî Berây-ı Vezâret

Aḫî Muḥammed Paşa-yı Sivâsî[56]

Fe 'i lâ tün / Fe 'i lâ tün / Fe 'i lâ tün / Fe 'i lün

1 (ع) 'İzz ü rif'atle ḳudûmıñda meserret buldı

(و) Vâlih ü 'âciz ü ġam-gîn ü a'mer ü ġurebâ

2 (ن) Nûr-ı Aḥmed ki ġâyât-ı cebînինde anıñ

(ر) Rûy-ı gül cebhesi ḫandân feraḥ u şâd u güşâ

3 (ح) Ḥâtem ü cûd-ı seḫa kemter-i şâyânesidir

(م) Mîr-i erbâb-ı süḫan kâmil ü 'âkıl u dânâ

4 (ا) A'nî ol ḥażret-i destûr-ı mükerrem ḳadrin

(ن) Na'tı meddâḥı olup bülbül-i ḫoş-gû gûyâ

5 (ل) Lerzeye vardı zamânında şerîr ü ḳuttâ'

(ه) Her biri ḳaldı meẕelletde be-luṭf-ı Mevlâ

6 (و) Vâlî-i belde-i Sivas ki ḳarîn-i devlet

(ز) Zîr-i 'adlinde bulur her kim ider ḫayr-du'â

7 (ى) Yüri 'izzetle seni Ḥaḳḳ'a emânet virdik

(ر) Rehber-i cünd-i Ḫudâ râh-nümâñ Allâh ola

8 (ا) İtdi erbâb-ı süḫan her biri bir ḥüsn-i edâ

(و) Virdiler ḥażretine nice tevârîḫ emmâ

[56] Ahmed Sûzî, **Mecmua**, Süleymaniye Kütüphanesi H. ġemsi-F. Güneren Bölümü, No: 38, 22a.

9 (ل) Leme‘ât eyledi çün ḫâṭır-ı Sûzî’de bugün
(د) Dâd-ı Ḥaḳ’dan ki nevîn ma’nî olupdur peydâ

10 (ى) Ya’nî cem’ olsa bu her mıṣra’ın evvel ḥarfi
(م) Mıṣra‘ı âḫir olur târîḫ-i rengîn zîbâ

11 (ح) Ḥażret-i câh-ı kerem sâye-i bî-çûn-ı ḳadîm
(م) Mülci-i nûr-ı aḥad maẓhar-ı esrâr-ı Ḫudâ

12 (د) Dest-i ‘izzetle bu pâkîze âḫ-ı ḫâṣına
(ب) Bî-‘aded eyledi in‘âm-ı firâvân u ‘aṭâ

13 (ا) İsm-i pâkiyle muvaffaḳ ola Maḫmûd-ḫışâl
(ش) Şâkir-i luṭf-ı muṣavvir ola ol kân-ı seḫâ

14 (ا) Oldı itmâm-ı maṣâri’ idelim ḥamd ü sipâs
‘Avn-i Raḥmânla vezîr oldı Muḥammed Paşa **(1130)**

b.4. Muvaşşah Tarihler

Tarih düşürme konusundaki çalışmalarıyla tanınan İsmail Yakıt, alt türler de dahil olmak üzere 30’u aşkın tarih türü tespit etmiştir. Bunlardan biri de muvaşşah yoluyla tarih düşürmedir. Yakıt, bazı müverrihlerin özellikle Nakşî’nin bu türden tarih örnekleri verdiğini ifade etmektedir.[57]

Muvaşşah tarih adı verilen bu yönteme göre beyitlerdeki mısraların ilk harflerin toplamından bir tarih çıkmaktadır. Buna karşılık yukarıda bahsi geçen Sûzî’nin kasidesi hariç muvaşşah tarihlerin hiçbirinde herhangi bir isim veya ifade çıkmamaktadır. Muvaşşah tarihlerin birçoğunda düşürülen tarih lafzen de söylenmektedir. Bu tür tarihlerde şair, tarihin muvaşşah harflerle bulunabileceğini de ifade etmektedir. “*Cemî‘i harf-i evvelden çıkar hem*” gibi.

Örneğin, aşağıdaki manzumede Nakşî, *Şerife Aişe* isminde bir çocuğun doğumuna tarih düşülmüştür. Manzumede iki ayrı tarih vardır. Biri “*Şerîfe Â‘işe geldi cihâna*” mısrasıdır ki mısradaki harflerin toplamı 1088 yılını vermektedir. İkincisi ise muvaşşah tarihtir. Aşağıda görüleceği gibi mısraların başındaki harflerin toplamından yine 1088 yılı çıkmaktadır:

1 (و) Velâdet nûrı irdi âsumâna
(س) Sa‘âdet baḫş eyleyüp Ḥaḳḳ ins ü câna

2 (ك) Ki Biñ seksan sekiz şevvâli içre
(خ) Ḫudâ bir nûr ‘aṭâ itdi zamâne

[57] İsmail Yakıt, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 343.

3 (ا) On ikinci selâse gicesiydi
(ق) Ḳamer-veş nûr olup bu âsitâna

4 (ا) Aña ṭarḥ oldı bir târîḫ-i dilkeş
(ش) Şerîfe Â'işe geldi cihâna

5 Cemî'i ḥarf-i evvelden çıḳar hem
Olur bir özge târîḫdir yegâne[58]
+____
1088

Nakşî'ye ait aşağıdaki tarih manzumesi de benzer bir örnek teşkil etmektedir. Manzumeden muvaşşah yoluyla ve manen 1085 yılı çıkmaktadır:

1 (ى) Yâ İlâhî yine bir mevlûd ile şâd oldı dil
(و) Vecd olup ṣubḥ u mesâda eyleyüp aġâza ney

2 (ج) Cum'a gün yigirmi idi meh-i ẕi'l-ḳa'deniñ
(ك) Geldi 'aṣr ile cihân iḳlîmine fehm eyle ey

3 (ا) Eyledi dil-ḫânesin ol cây-ı âbâd-ı ṣafâ
(ن) Nûrdan var eyleyen Seyyid Kerîmü'd-dîn-i Ḥayy

4 (م) Mevlidi târîḫi cânâ vird olur bu beyt ile
(ق) Kıl te'emmül diḳḳat ü em'ân idüp fikr ile sa'y

5 (ا) İki mıṣra' her biri yek-pâre târîḫ oldılar
(ب) Biri daḫı ḥarf-i cevherdârı ey sulṭân-ı key

6 (ذ) Ẕevḳe irüp nûr-ı fikrin dâ'imâ raḫşân ola
(ب) Birisini sâdesinden eyle hem tedbîr-berây

[58] İsmail Yakıt, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 343.

7 (ع) ‘Aşḳını her dem mu‘ammer ide Rabb-i Lâ-yezâl
(ف) Feyż alup zikr-i Ḫudâ’dan içe dâ’im câm-ı mey
+____
1085

8 Cümle ḥarf-i evveli cem‘ eyleyüp ḳılsun ḥisâb
Müstaḳil târîḫ-i dilkeşdir ‘acâyib özge şey

9 Çıḳar bu mıṣra‘-ı pâkîzeden bir dil-küşâ târîḫ
‘İnâbet eyleyüp Nûrî Efendi kisve de giydi[59] 1085

Yukarıdaki manzumede şair, şiirin içine dört tarih birden gizlemiştir. Şair, bir taraftan beşinci beytin; “*Zevke irüp nûr-ı fikrin dâ’imâ rahşân ola*” mısrasının noktalı harflerinin toplamı ile 1085 yılını verirken; diğer taraftan “*Birisini sâdesinden eyle hem tedbîr-berây*” mısrasının noktasız harflerinin toplamı ile de aynı tarihe işaret etmektedir. Son mısra ise tam tarih mısrasıdır. Şair, ayrıca muvaşşah yoluyla 1085 yılına tarih düşürmüştür.

Aşağıdaki manzumede Nakşî, “*Geldi biñ seksanda dünyâya Ḫadîce gül gibi*” mısrasıyla lafzen ve manen 1080 yılını vermektedir. Ayrıca şair, son beyitte mısralardaki ilk ve son harflerinin ebced hesabına göre hesaplanması suretiyle de tarihi verdiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu tarih manzumesinde akrostişin yanı sıra telestiş de bulunmaktadır. Manzumenin son beytinde yer alan “*Ḥarf-i evvel ḥarf-i âḫir cümlesine cem‘ idüp / Müstaḳil târîḫ olur bil baḥr-i bî-sâḥil gibi*” ifadeleri muvaşşah tarihin nasıl hesaplanacağını da göstermektedir:

1 (ع) ‘Arż-ı ḥâcât edelim gel Ḥaḳḳ’a şeydâ dil gibi (ى)
(ص) Ṣaḥn-ı eş‘ârı dolaş cevlân idüp düldül gibi (ى)

2 (ب) Başdı dünyâya ḳadem bir duḫter-i pâkîze kim (م)
(ح) Ḥüsn-i tâb-endâz ola ‘âlemde câm-ı mil gibi (ى)

3 (ه) Hem vücûdı dâ’imâ ma‘mûr u âbâdân ola (ه)
(ك) Gülşen-i ‘âlemde her dem söyleye bülbül gibi (ى)

4 (ع) ‘Ömriñ efzûn eylesüñ dâ’imâ Ḫudâ bî-zevâl (ل)
(خ) Ḫâṭır-ı hergiz perîşân olmasun kâkül gibi (ى)

5 (پ) Perdedâr-ı ‘işmeti ‘âlemde olsun ber-devâm (م)
(ب) Bâġ-ı ḥüsne ziynet olsun tâze bir sünbül gibi (ى)

[59] İsmail Yakıt, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 343-344.

6 (ا) İtdi târîḫini Naḳşî bir mübârek vaḳt ile (ه)
(ك) *Geldi biñ seksanda dünyâya Ḫadîce gül gibi* (ى)
+____ +____
890 890

890+190= 1080

7 Ḥarf-i evvel ḥarf-i âḫir cümlesine cem‘ idüp
Müstaḳil târîḫ olur bil baḥr-i bî-sâḥil gibi[60]

Kâlâyî Divanı'nda bulunan aşağıdaki kıt'a da ilginç bir muvaşşah tarih örneğidir. Şair, sanatlı bir manzume söylediğini başlıkta da ifade etmiştir. Kıt'anın bir diğer özelliği ise 47 farklı lale isminin zikredilmiş olmasıdır. Şair, ayrıca mısralardaki ilk ve son harflerin bir tarih verdiğini de ifade etmiştir. Buna göre 19 beyitlik manzumenin mısralarındaki ilk harflerin toplamı 1217 yılını vermektedir. Aynı şekilde mısraların son harflerinin toplamı da 1217 yılına tekabül etmektedir. Şair, bunu "*Evvel ü âḫir ḥurûfın cem' idip ebyâtımıñ / İki târîḫ anda da ḫâmem bulursa âferîn*" beytiyle de ifade etmiştir. Ayrıca "*Evc-i pâk-i ṣadr-ı Rûma geldi 'âlî Şems-i dîn*" mısrasıyla da 1217 yılına tarih düşürülmüştür. Nakşi, bu şekilde şiirinde üç tarih gizlemiştir:

Dîger Târîḫ-i Muşanna'-yı Ṣadr-ı Rûm li-Ḥażret-i

Şemsü'd-dîn be-meżâmîn-i Esâmî-i Lâle ḥurûf-ı Evvel ü Âḫir Ḳaṣîde Birer Târîḫ ve Yek-mışra' Bâlâ-târîh[61]

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

1 (م) Mihr-i feyż-i maṭla'-ı vâlâ-yı câh-ı ṣadr-ı Rûm (م)
(ى) Ya'ni Şemsü'd-dîn Efendi kim odur 'âlî-mekîn (ن)

2 (م) Merkez-i iḳbâl-i ṣadr üzre şerefle zâtını (ى)
(م) Mihr-i ṣubḥ-âsâ münevver ide Rabbü'l-'âlemîn (ن)

3 (ك) Gösterir bürhân-ı ḳudret remz-i ḥikmetle Ḫudâ (ا)
(م) Maṭla'-ı necm-i sa'âdet oldığın nûr-ı cebîn (ن)

4 (ك) Gelse 'unvân-ı şeref ḫûrşîde nâmından n'ola (ه)
(ك) Kim bu evc-i ṣadr-ı şer'iñ şemsidir 'aynü'l-yaḳîn (ن)

5 (م) Mihre fâ'iḳ olsa çoḳ mı pertev-i iḳbâl ile (ن)
(ك) Kenz-i nûr-ı şer'e ẕâtıñ eyledi Mevlâ emîn (ن)

[60] İsmail Yakıt, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 344.
[61] Bilal Alpaydın, **Refî'-i Kâlâyî Divanı**, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 171-173.

6	(ج)	Cevher-i yektâdır ol ‘âlem-bahâ-yı ẕâtı kim	(م)
	(ن)	Naḳş-ı elmâs-ı kerem olmuş aña la’l-i nigîn	(ن)
7	(ص)	Ṣubḥ-dem gelmişdi şevḳ-i dil beşîr iḳbâline	(ه)
	(د)	Dökdi bu naḳd-i ḫayâli dil şitâb idip peşîn	(ن)
8	(ا)	İrdiler ṣubḥ-ı neşâta bendegânı şevḳ ile	(ه)
	(ل)	Lâle döndi hep dehen-beste ḥasûd-ı dil-ḥazîn	(ن)
9	(ج)	Câh-ı vâlâ maṭla’-ı envâr-ı ‘âlî-rütbede	(ه)
	(ا)	İrtifâ’-ı ẕât-ı ẕî-şânı ola bâlâ-nişîn	(ن)
10	(م)	Maḳdem-i pâki ṣudûr-ı dehre virdi inşirâḥ	(ح)
	(ب)	Bâ’iṯ-i şevḳ oldı ẕâtı şâdmân ola hemîn	(ن)
11	(ن)	Neş’e-i feyẕ ile bir câm-ı hilâl olsun felek	(ك)
	(ك)	Kim bu nev-ṣubḥ-ı feraḥla şevḳ-yâb oldı zemîn	(ن)
12	(ش)	Şemse oldı ṣâbite eşrâfa da’vâ-yı du’â	(ا)
	(و)	Virse de ser-levḥa-i vâlâya ‘örfiyle yemîn	(ن)
13	(د)	Dâġ-ı ber-dil lâle olmuşken çerâġ-ı gülşeni	(ى)
	(س)	Sen de ey dil âh-ı üftâde gibi itme enîn	(ن)
14	(پ)	Pertev-i şems ile bir ṣadriyye yaz kim sû-be-sû	(و)
	(ا)	Ola tâ şâyân-ı raġbet ṣubḥ-ı iḳbâle ḳarîn	(ن)
15	(ف)	Farḳ ide mevc-i ṣafâ-yı nev-ḳumâş-ı naẓmıñı	(ى)
	(ج)	Cevher-i ‘irfân ile ṭab’ı olanlar ḫurde-bîn	(ن)
16	(ا)	İşte meydân tuḫfetü’l-ezhârım-âsâ var ise	(ه)
	(ا)	Enderûn-ı dilde böyle ṭarḥ ola şâh-ı zemîn	(ن)

17	(ف)	Feyż-i ḳudretdir bu üç târîḫ-i dil-cû kim bana	(ا)
	(ب)	Birisi bir mıṣra'-ı matbû'-ı müsteṣnâ metîn	(ن)
18	(ا)	Evvel ü âḫir ḥurûfın cem' idip ebyâtımıñ	(ك)
	(ا)	İki târîḫ anda da ḫâmem bulursa âferîn	(ن)
19	(ص)	Ṣubḥ-ı nev peyk-i żiyâdan aldı târîḫin Refî'	(ع)
	(ا)	*Evc-i pâk-i ṣadr-ı Rûma geldi 'âlî Şems-i dîn*	(ن)
	+____		+____
	1217		1217

Sonuç

Divan şiirinde sanatkârâne söyleyişin en önemli yöntemlerinden biri de muvaşşahtır. Muvaşşah, günümüzde yanlış bir isimlendirme ile akrostiş olarak nitelendirilmektedir. Akrostiş, genellikle mısra başlarına yerleştirilen harf, hece veya kelimeler aracılığıyla bir isim veya ifade oluşturma sanatıdır. Ancak bu uygulamanın mısra ortalarında (mezoştiş) ve sonlarında (telestiş) yapıldığı da görülmektedir. Divan şiirinde muvaşşah, bu üç farklı uygulamayı da kapsayacak şekilde örneklerine rastlanan bir sanattır. Bu yüzdendir ki muvaşşahtan bahsederken sadece akrostiş tabirinin kullanılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Konuyla ilgili özellikle belagat kitaplarında muvaşşah teriminin yanında veya parantez içinde akrostiş kelimesinin kullanılmasının yanlış olduğunu düşünüyoruz. Akrostiş, sadece muvaşşahın en sık kullanılan yöntemlerinden biridir. Bu çerçevede nasıl ki bugün divan şiirindeki telmih, mecaz, hüsn-i ta'lîl, iham, tecâhül-i ârif… gibi sanatlardan bahsederken Batı dillerindeki karşılıklarını kullanmıyorsak -*ki kullanılmaması gerektiği görüşündeyiz*- muvaşşah için de aynı yolu tercih etmemiz gerektiğine inanıyoruz.

Kaynaklarda muvaşşah; edebî bir sanat olarak nitelendirilmemiş, çoğunlukla belagata dahil edilen hünerler arasında gösterilmiştir. Fakat şunu ifade etmeliyiz ki şair tarafından özellikle belirtilmemişse muvaşşahı tespit etmek kolay değildir. Muhtemelen bu yüzden olsa gerek diğer edebî sanatlar kadar itibar görmemiştir.

Çalışmamızda şekil ve muhteva özellikleri hakkında bilgi verdiğimiz muvaşşahın; aslında akrostişten farklı bir uygulama olduğu, farklı amaç ve yöntemlerle de oluşturulduğu örneklerle gösterilmiştir. Bu hüner vasıtasıyla sadece bir isim veya ifadenin gizlenmediği bazen mısra ve beyitlerin de meydana getirildiği okuyucunun dikkatinden kaçmaması gereken bir diğer husustur. Ayrıca muvaşşahın tarih düşürme sanatında az da olsa tercih edilen bir yöntem olduğu da ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed Sûzî, **Mecmua**, Süleymaniye Kütüphanesi H. ġemsi-F. Güneren Bölümü, No: 38.

Ahterî Mustafa Efendi, **Ahterî-i Kebir**, TDK Yay., Ankara 2009.

ALPAYDIN, Bilal, **Refî'-i Kâlâyî Divanı**, ÖÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, YayımlanmamıĢYüksek Lisans Tezi, Ġstanbul 2007.

ARSLAN, Mehmet, **Mihrî Hâtun Dîvânı**, Amasya Valiliği Yay., Ankara 2007.

CANBOLAT, Mustafa, **Ömer bin Mezîd Mecmû'âtü'n-Nezâ'ir**, TDK Yay., Ankara 1995.

ÇELEBİOĞLU, Âmil, "Harflere Dair", **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları**, MEB Yay., İstanbul 1998.

Eğridirli Hacı Kemal, **Câmi'u'n-Nezâ'ir**, İstanbul Bayezit Kütüphanesi, No: 5782.

EROĞLU, Süleyman, **Âsafî'nin Şecâ'at-nâmesi**, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2007.

Eşref Paşa, **Pâk-Dîvân-ı Eşrefü'ş-şu'arâ Divanı**, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1278.

Fânî (Lütfi Filiz) Divanı, Pan Yayıncılık, İstanbul 2002.

GÜLHAN, Abdülkerim, "İzeyh Ahmed ve Manzum Sözlüğü Nazmü'l-Leâl", **Zeitschrift für die Welt der Türken**, Vol: 2, No: 2, 2010, s. 21-226.

GÜREL, Rahşan, **Enderunlu Vâsıf Divanı**, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.

İbrahim Cûdî Efendi, **Lügat-ı Cûdî**, (hzl: İsmail Parlatır, Belgin Tezcan Aksu, Nicolai Tufar), TDK Yay., Ankara 2006.

Kabûlî Divanı, Milli Kütüphane Yz. A. No: 2450.

KARAGÖZ, Sevinç, **Feyzî Efendi Divanı**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2004.

MACİT, Muhsin, **Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh ve Türkçe Şiirleri**, Grafiker Yay., Ankara 2002.

MERMER, Ahmet, **Karamanlı Aynî ve Divanı**, Akçağ Yay., Ankara 1997.

MERMER, Ahmet, KESKİN Neslihan Koç, **Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2005.

Muallim Nâci, **Lûgat-ı Nâci**, Çağrı Yay., İstanbul 1995.

Nazmî (Edirneli) Divanı, İstanbul Üniversitesi Kütüphenesi, No: T 920.

Râcih (Ahmed Bâdî Efendi) Divanı, Edirne Selîmiye Kütüphanesi, No: 2302.

SARAÇ, M. A. Yekta, **Klâsik Belagat Bilgisi**, Gökkubbe Yay., İstanbul 2004.

SAYAN, Nezihe, **Medhî Dîvânı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000.

SCHOELER, G., "Muwashshah", **The Encyclopedia of Islam**, Cilt: VII, New Edition, Newyork 1993, s. 809-812.

Sürûrî, **Bahrü'l-Ma'ârif**, Milli Kütüphane, Yz. A. 9122.

İzemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, Çağrı Yay., İstanbul 2004.

Şemsî Divanı, Rıfat Kütük Nüshası.

İZENGÜN, Necdet, **Nazîr İbrâhim Divanı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, , İzmir 2006.

İZENTÜRK, Levent, "Madde Madde OuLiPo", **Kitap-lık**, Sayı: 60, Nisan 2003, s. 58-67.

İzeyh Ahmed, **Nazmü'l-Le'âl**, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 394/4.

TANRIBUYURDU, Gülçin, **Eşref Paşa Divanı**, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2006.

TAVUKÇU, Orhan Kemal, **Halîlî Firkat-nâme**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993.

TAVUKÇU, Orhan Kemal, "Muvaşşah (Akrostiş)", **Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler**, Picus Yay., İstanbul 2008, s. 220-235.

TÖKEL, Dursun Ali, **Divan Şiirinde Harf Simgeciliği**, Hece Yay., Ankara 2003.

Ubeydi, **Mecmua**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4962.

YAKIT, İsmail, **Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, Ötüken Yay., İstanbul 1992.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2701-2709, ANKARA-TURKEY

EPİKÜRİZM VE BÂKÎ'NİN BİR GAZELİ ÜZERİNE

Ali YILDIRIM[*]

ÖZET

Sakın mey dirsem ey zâhid mey-i engûrı fehm itme
Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamakdur lafz-ı muğlakdan

Adını Epikür'ün düşünce sisteminden alan Epikürizm; erdemler, insanın mutluluğunu sağladıkları ölçüde değerlidirler, düşüncesiyle hareket eder. Diğer bir ifadeyle, tamamen maddeci ve hazcı anlayışa sahip bir felsefe görüşüdür. Epikür'e göre insanın ruhu da bedeni ile birlikte ebedi olarak yok olacaktır. O hâlde sonu hiçlik olan bu âlemde yaşayabileceğimiz bütün hazları yaşamalıyız. Öyle ki bu konuda bir sınırlandırmaya da gerek yoktur. Yani bizi alacağımız hazlar konusunda hiçbir şeyin sınırlandırmasına izin vermemeliyiz. Bazı yönlerden, hazcılığı ön plana çıkaran Hedonizmle birlikte de kullanılmıştır. Batılılaşma hareketi ile birlikte bizim kültürel değerlerimiz de, Batı kökenli terimler ve kavramlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Edebiyat, kültür, sanat, inanç vb. alanlarla ile ilgili, birbiriyle öyle veya böyle benzeşen terimlerin rahatlıkla bizim dilimizde de kullanılabildiği gözlenmiştir. Bu itibarla edebiyatımızda dışa dönük mizaca sahip olan Bâkî, Şeyhülislâm Yahyâ ve Nedîm gibi şairlerimiz epikürüyen olarak adlandırılmışlardır. Bu çalışmada, Bâkî'nin ne derece epikürüyen olup olamayacağı ve onun bu anlayışına mesnet teşkil edebileceği düşünülen bir gazelinin tahlili üzerinde durulmaktadır. Bâkî'nin bu gazeli veya benzer gazellerdeki bu üslubunun sembolik değeri üzerine düşünceler ortaya konmaktadır. Bir üst dil olan şiir dilinin sembolik tarafı dikkate alınmadığı sürece, metni anlama ve çözümleme noktasında eksiklikler olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Epikürizm, Epikürüyen, Şiir dili, Bâkî, Sembolik anlatım

A STUDY OF EPICURISM AND A GHAZEL OF BAKI'S

ABSTRACT

Epicurism which has its name from Epicure's thought system regards values as valuable when they provide man with pleasure. In other words Epicurism is a philosophical thought which is completely materialistic and pleasure based. According to Epicuros man's soul will eternally be annihilitated with his body so we should take all pleasure during our lives which end in any way. We should not have boundaries

[*] Prof. Dr., Fırat Ü. İnsani ve Sos. Bil. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: ayildirim@firat.edu.tr

in taking pleasure. Epicurism has also been regarded as Hedonism which emphasizes pleasure.

Our cultural values were defined with western terms and concepts as a result of the Westernization Movement. Also it was observed that many literal, cultural, artistic and theological terms in western languages were used in our language. In this regard some poets such as Baki, Yahya, Nedim were regarded as Epicurians Because of their being extrovert. In this study Baki and a ghazel of his were examined from the point of Epicurism. As lon as the poetic language as a superior language is omitted with its symbolic side there will be some lacks of text understanding and solution.

Key Words: Epicurism, Epicurean, Poetic language, Baki, Symbolical expression.

Batılılaşma hareketi ile birlikte, hukuk, siyaset, ekonomi, kültür ve sosyal hayatımızla ilgili pek çok düşünce ve anlayışı, yine çoğunlukla Batılıların dillerinden aldığımız kavram ve terimlerle ifade etmeye başladığımız görülmektedir. Üstelik bizim kültürümüze ait değerleri, bu kelimelerle ifade etmek daha bilimsel, daha cazibeli addedilmiş ve hemen hepimiz bu türden kelime ve kavramları zaman zaman kullanmışızdır. şüphesiz insanlığın pek çok noktada ortak paydalarının olması kaçınılmazdır. Ancak insan topluluklarının oluşturduğu kültürlerin benzerlikleri kadar, farklılıkları da söz konusudur. Bu açılardan baktığımızda bir topluluk veya kültür için doğru olanın, diğerleri için yanlış olabildiği de anlaşılmaktadır. Zaten kültürel farklılıklardan bahsetmek de bunlara dayanmaktadır.

Diğer alanlarda olduğu gibi, edebiyat alanında da son dönemlerde Batı kaynaklı kelime ve terimler bilimsel dilde daha fazla kullanılır olmaya başlanmıştır. Belki bu terimlerden bazılarının bizim edebiyat ve kültürümüzde karşılığı da bulunmamaktadır. Nitekim Batı metotları ve düşünce sistemlerinin bir kısmı, onlara has özellik göstermektedir. Panteizm, monoteizm, hümanizm, epikürizm, realizm, rasyonalizm, romantizm, profan, gnostik, agnostik, fenomen, arketip vs. gibi terimler bizde de kullanılmış ve kullanılmaktadır. Bunların dilimizde mutlaka anlaşılan birer karşılıkları vardır; ancak bu kelimelerin kavram alanlarının tam karşılanıp karşılanmadığı belirsiz gözükmektedir.

Kaynaklarımızda bazı şair ve edebiyatçılarımızın düşünce ve his dünyasını ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden biri de epikürizm düşüncesine mensup anlamına gelen *epikürist/epiküryen* ibaresidir. "Yunanlı filozof Epikür (Epikuros) (MÖ. 341-270)'e izâfeten adlandırılan epikürizm, zevk ve lezzet mesleği olarak da bilinmektedir. Buna göre ruh maddedir, ölüm olayıyla beden gibi dağılır. O halde insan hayattayken her türlü zevki tatmalıdır; çünkü bu mesleğin düsturu „elemden sakın" sözüdür. Epikürizm, dini bâtıl bir itikat sayar. Bu anlayışa göre kadere lakayd kalınmalıdır" (Bolay 1990: 79).

Epikür'ün ahlak anlayışına göre mutluluk, *erdem* peşinde koşmakla değil, gündelik ve yalın kaygıların ötesinde sükûn ve huzurla temin edilir. Epikürist ahlak öğretisinde iki temel ilke söz konusudur. Bunlardan biri ataraksia (ruh dinginliği), diğeri ise apathos (ilgisizlik)'tir.

Epikür'e göre, insanın mutlu olması için yersiz ve temelsiz korkulardan kurtulması gerekir ki, bunu da ancak doğaya dayanarak yapabilir. Bu doğal dünya görüşünde Demokritos'un atomculuğunda bulmuştur. Ona göre asıl gerçek, maddî nitelikte olan atomlardır. Epikür, bu doğa tasarımına Aristo'nun rastlantı kavramını da sokmaktadır. Epikür'ün Demokritos'a dayanarak geliştirdiği doğalcı varlık anlayışını şöyle özetleyebiliriz: Zorunlu yasalara göre işleyen bir

mekanizma olan doğaya, tanrılar karışmazlar. Karışmaları, salt mutluluklarını bozar. Ruh, maddî yapılı bir bileşimdir; ölümle bu bileşim dağılır. Bundan dolayı, mutluluğumuzun en büyük engellerinden biri olan ölüm korkusunun yeri ve anlamı yoktur. Seçim ve irade özgürlüğü vardır; insan, nedensiz olarak da seçebilir.

Epikür'ün ahlak öğretisinde, Hedoizm'e dayanan izler de vardır. Yani o, bir nevi hazcıdır. Ona göre her canlının doğal amacı, hazza ulaşmaktır. Erdemler, insanın mutluluğunu sağladıkları ölçüde değerlidirler. Toplum konusunda bireyci olan Epikür, şöyle der: "Amaç, tek kişinin mutluluğu olduğuna göre; toplum bunun için kurulmuş,buna göre düzenlenmiş olmalıdır" (Ulaş 2002: 472).

Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biri olan Bâkî'nin mizacı ve şairliği için zaman zaman kullanılan terimlerden biri de *epiküryen/epikürist* kelimesidir. Bu yorumlara göre Bâkî; ye, iç, eğlen, hayatın tadını çıkar düşüncesindedir; ancak bu düşünceyi hafifletmek amacıyla olsa gerek, bu bilgilerin hemen devamında, Bâkî'nin bunda ağırlıya kaçmadığı da vurgulanmaktadır.

Bazı kaynaklara göz attığımızda bu ve benzeri düşüncelerin, adeta birbirinin devamı mahiyetinde kullanıldığını görürüz:

> "Bâkî'nin şiiri, yaşamından, içinde bulunduğu ruh durumundan ayrı düşünülemez. Şeyhülislamlık konusundaki tutkusu bilinmeden, kasidelerindeki övgü ve Kanuni Mersiyesi'nde dile getirdiği üzüntü açıklanamaz. Zevke ve eğlenceye düşkünlüğü, böyle epiküryen (hayatın yalnız haz veren yönlerini yakalamayı amaç edinmiş) bir yaşam anlayışının gazellerine egemen olmasını doğurur. Dünya nimetlerinden hiçbirini kaçırmak istemez; fakat hiçbirine de lüzumundan fazla kendini kaptırmaz" (www. Forumex.net. 17.11.2007).

> "Bâkî, rind bir şairdir. Zevke, eğlenceye düşkün yaradılışı ve rind yaşama isteği şiirlerine de yansımıştır. Bâkî, dünyayı kısa, geçici bir hayal âlemi olarak görür. İnsanın ömrü kısadır. Bunu elden geldiği kadar rahat, zevk ve eğlence içinde geçirmelidir. Epiküryen felsefe denilen ve İran edebiyatında Hayyam'ın bütün rübailerinde anlattığı bu hayat görüşüne göre insanın kısacık ömrünü iyi değerlendirmesi, hayatını yaşaması gereklidir. Gam, keder, üzüntü bir yana bırakılmalıdır. Bâkî'nin şiiri bu düşünceyi anlatan beyitlerle doludur" (Şipekten 1998: 43).

> "Bâkî, zevk ve safaya, eğlenceye düşkün rint bir şairimizdir. Ona göre, insan ömrü ,gül devri" yani ilkbahar mevsimi gibi çok kısadır; bu kısacık ömrü safa ile geçirmeli, mümkün olduğunca hayattan kâm almalıdır. Epikürizm denilen bu düşünce tarzına göre, insan, gayet kısa olan ömrünü elden geldiğince değerlendirmeli, gününü gün etmeli, gam ve kederi bir tarafa atmalıdır. İnsanın bugünü değerlendirmesi, yarının endişesine düşmemesi gerekir. Söz konusu hayat görüşünü daha önce İran edebiyatında Ömer Hayyam rübailerinde terennüm etmiştir. Bâkî de gazellerinde yaşamaya ve eğlenceye olan düşkünlüğünü samimi bir dille ortaya koymuştur. Ancak, şairin dünyaya bağlılığı ağırı derecede olmayıp gayet ölçülüdür" (Küçük 2002: 13).

Bâkî'nin şiirlerini değerlendirirken *epikürizm/epikürist* kelimesini kullanmayan kaynaklarda da yukarıdaki düşünceler çerçevesinde bilgilere ulaşmaktayız: "Bâkî, gazellerinde hayatın zevklerini terennüm etmiş, insanın fani ömrünü elinden geldiğince aşk, içki ve eğlence meclislerindeki zevklerle gününü gün edip değerlendirmesini benimseyen bir felsefeye tercüman olmuştur" (Çavuşoğlu 1991: 539). "şiirlerinde neşe coşkunluk ve rindlik vardır. Yaratılışındaki zevk ve eğlenceye düşkünlük, şiirlerine de yansımıştır. Bâkî'ye göre hayat kısa, geçici bir hayaldir. Hayatı elden geldiğince yaşamalıdır" (BTK. C 4 1986: 81). "şiirlerinde aşkın acı ve ıstıraplarından çok, elden geldiğince coşku ve neşeyi yansıtan içyüz tasvirlerine yer vermiştir" (şentürk vd. 2007: 203). "Zevk ve safaya, eğlenceye düşkün kişiliği ile Bâkî rind bir şairimizdir. Ona göre insan kısa

ömrünü en iyi bir şekilde değerlendirmeli, mümkün olduğunca hayattan kâm almalıdır. Ancak şairin dünyaya bağlılığı aşırı olmayıp ölçülüdür" (Mengi 1994: 158).

Yukarıda anlatılan bu düşünceleri ispat için seçilen örnek beyitlerin bir kısmı şunlardır:

Gâfil geçürme ömri bu dem künc-i gamda kim

Menzil kenâr-ı bâğ u leb-i cûybârdur (G.152/5)

(Ömrü gam köşelerinde gafletle geçirme; mevsim bağda bahçede su kenarlarında gezip eğlenme zamanıdır.)

Ayş u işret demidür çekme gam-ı devrânı

Bâkiyâ gel berü sâgar çekelüm rindâne (G.437/5)

(Ey Bâkî, feleğin gamını çekme; devir yiyip içme devridir; gel rintçe kadeh çekelim.)

Zâyi' geçürme fursatı kim bâğ-ı âlemün

Gül devri gibi devleti nâ-pâydârdur (G.152/3)

(Fırsatları değerlendir, boşa geçirme; zira âlem bahçesinin devleti gül mevsimi gibi kısadır.)

Çarh yüz döndürmedin gülşende ayş it Bâkiyâ

Sebzeler zîbâ hevâlar i'tidâl üstindedür (G.124/8)

(Felek/ talih yüz çevirmeden, gül bahçesinde ye, iç; zira havalar ılıman, ağaçlar, çiçekler güzeldir.)

Mâ'il ol ayş u nûşa ey Bâkî

Bî-vefâdur çü âlem-i fânî (G.488/7)

(Ey Bâkî, yiyip, içip eğlenmeye meylet; çünkü yokluk âleminin vefası yoktur.)

Kayd-ı elemden halâs ol câm-ı mey nûş eyle kim

Niceler nâ-bûd olur dünyâ bu dünyâdur yine (G.455/5)

(Üzüntülü olmaktan kendini kurtar, içki iç; zira niceleri bu dünyadan geldi geçti, ama dünya yine aynı dünyadır.)

Bâkî, aynı divanının içinde yer alan şu beyitlerinde ise, bu dünyanın gelip geçiciliğini, bu dünyaya bağlanmanın boşuna olduğunu söyler. Bu tavır ve söyleyişiyle, yukarıdaki söyleyişi adeta tam bir çelişki oluşturur:

Zâhidâ ibret gözin aç sûret-i zîbâya bak

Bir nazar âyîne-i sun'-ı cihân-ârâya bak (G.239/1)

(Ey zahit ibret gözünü açarak Yaratıcı'nın yarattığı aynadan güzel şekillere bir an bak.)

Bâkiyâ mahsûl-ı ömri vaktidür şimden girü

Akça döküp dîdeden bir bir hisâb itmek gerek (G.256/5)

(Gözünden akça gibi yaşlar dökerek Ey Bâki, artık ömür hasılatını toplama vaktidir.)

Ey âşıkân-ı gam-zede ayş u safâyı kon

Kûy-ı belâda her birinüz bir mekân tutun

Dünyâ evinde olmayıcak bir huzûr-ı kalb

Fâni cihânı n'eyleyelim câvidân tutun (G.281/4,5)

(Ey gam vurgunu âşıklar, zevk ve sefayı bırakın; bela mahallinde her biriniz bir mekân tutun. Dünya evinde bir kalp huzuru olmayınca, bu fani dünya ebedi olsa ne anlamı var-ebedi olanın yolunu tutun-.)

Bâkî gider endîşe-i dünyâyı gönülden

Degmez bu kadar ragbete bu menzil-i fânî (G.545/5)

(Ey Bâkî, bu dünya düşüncesini gönlünden gider, bu fani menzil bu kadar itibar etmeye değmez.)

Gönül virdük bu fânî mülke Bâkî

Aceb gafletde kalduk hey meded hey (G.514/5)

(Şaşılacak bir gafletle ey Bâkî, bu fani âleme gönül verdik, medet hey!)

Yukarıda iki kategoride örneklerini verdiğimiz beyitlerin, ibare yönünden, bir kıyaslamasını yapacak olursak, Bâkî'nin çelişki ve zihin bulanıklığı içinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durumda aklımıza hemen şu soru gelebilir: Acaba Bâkî, hayatının belli bir dönemine kadar bu düşüncelerin birini, daha sonra da diğerini mi savundu? Böyle bir durumun olmadığını, en azından mukayese yoluyla anlayabiliyoruz; zira hemen bütün şairlerin divanlarında aynı örneklerle karşılaşmak mümkündür. O hâlde, Bâkî veya diğer Divan şairlerinde gözlemlediğimiz bu durumu nasıl izah edeceğiz?

Biz, her şeyden önce, şiir dilinin ibare ve simgesel yönünü çok iyi kavrayıp algılamalıyız. şiir dilini sıradan, günlük konuşma dili gibi tek yönlü olarak değerlendirmek, metinleri anlayıp çözmemizde bizi bağlayan yanlış bir yola sürükleyecektir. şiiri oluşturan kelimelerin ibare yönüne bağlanıp kalmak, şiiri şiir yapan simgesel yönü görmemek/görememek sorununu ortaya çıkaracaktır. Oysaki şiir dili, sıradan dilin ötesinde bir üst dildir. şiirler, yazıldığı dönemdeki olayları ve şeyleri anlatan tarihi bir vesika değildir, olamaz da. şiirler, şiiri ortaya koyan sanatkârın hayat hikâyesini anlatan biyografiler de değildir. Divan şairleri için, şiirde ne söylemek değil, nasıl söylemek çok daha önemlidir; çünkü Divan şiirinin ortak bir malzemesi olduğu gibi, ortak bir zihin dünyası da vardır. Yani Divan şairlerinin varlığa, hayata, metafizik âleme bakışlarında çok bariz farklılıklar yoktur. Onlar bu düşünceleri daha iyi nasıl söyleyebiliriz, anlayışı içinde olmuşlardır. şiirlerindeki tema açısından Bâkî ile şem'î, Helakî, Ümidî, Emrî vs. gibi adları pek bilinmeyen şairlerin hiçbir farkları yoktur; ancak onları farklı kılan, şiiri nasıl söyledikleri, yani üsluplarıdır.

Bâkî'nin Divan edebiyatındaki en önemli vasfı, *rint* olarak anılması, dolayısıyla *rindâne* şiirin en büyük temsilcilerinden sayılmasıdır. Bâkî'nin şiirinin hakkıyla anlaşılabilmesi için, rintliği bilmemiz gerekmektedir. O hâlde rintlik nedir? Özlü olarak İran edebiyatında rastladığımız ve Hâfız'ın divanında sık sık kendi vasfını anlatmada kullandığı bu kelime, bizim şairlerimizin de aynı doğrultuda kullandığı bir kelimedir. Bu kelime, özellikle züht terimi ve kavram alanının hemen tam karşısına oturtulmuştur. Nasrullah Pürcevâdî, rint ve rintlik ile ilgili olarak İran'ın edebiyat ve kültür dünyasındaki farklı algılamaları şöyle özetler: "Rintlik geç elde edilen bir sanat ve aynı zamanda ezelî bir yazgıdır. Rint zevk, safa, içki, ayyaşlık, şâhid-bâzlık, nazar-bâzlık ehlidir ve takvaya, zühde kayıtsız, tevbeye karşıve aldatmaca ve riyanın düşmanıdır. Rint kalender, melametî ve âşıktır. Görünürde sefil, iç dünyada ise yüksek mertebelidir. Sonuç olarak niyaz ehlidir" (1998: 221). Yukarıdaki tarifleri bir bütün olarak alırsak, çelişkiler ve zıtlıklarla dolu olduğu görülecektir. O hâlde sıkıntı yine, şiir dilinin ibare yönüne bağlanıp kalmakta yatmaktadır. Aslolan ise simgesel yönün şiirde mutlaka düşünülmesi gerektiğidir. "Gazalî'nin aşkın derece ve mertebelerine ilişkin

çizdiği tabloya göre rintlik ruhun halk âleminden ve mülk sarayından çıktığı; fakat henüz yolun sonuna, yani aşkın hakikatine ve tevhid makamına ulaşmadığı bir makamdır" (Pürcevâdî 1998: 242). Bâkî'nin rintliğini, onun rintliği bilfiil yaşayıp yaşamadığına bakmaksızın, yukarıdaki tarif kapsamında değerlendirmeliyiz. Zira şair, şiirinde bizzat kendisi olarak değil, tasarladığı veya tahayyül ettiği kimliği ile karşımıza çıkmaktadır.

Bâkî'nin *epikürist* olarak değerlendirilmesine örnek olarak gösterilebilecek olan aşağıdaki gazelde, kış mevsiminin kasvetli ve sıkıcı ortamından baharın ferahlatıcı ortamına çıkan insanın ruh hâli, bir kompozisyon bütünlüğü içerisinde verilmektedir:

1. Sâkî zamân-ı ayş-ı mey-i hoş-güvârdur

Birkaç piyâle nûş idelüm nev-bahârdur

(Ey saki, içimi hoş olan/tatlı şarabı içme zamanıdır; yani ilkbahar mevsimidir, birkaç kadeh içki içelim.)

İbare yönünü dikkate aldığımızda Bâkî'nin bu gazelinin ilk beytini, yukarıdaki gibi anlamak gerekiyor. Yani kışın; kışın bunaltıcı, sıkıntılı havasından kurtulmanın göstergesi olan bahar mevsimi gelmiştir. Bahar, tabiatta olduğu gibi, insanın ruh dünyasında da ferahlamanın, açılmanın olduğu bir mevsimdir. Beyitte, baharla, baharın getirdiği ferahlama ve sevinçle içki içmek birbirinin zorunlu sonucu gibi görülmektedir. Başka bir yönüyle de bahar mevsiminin gelmesiyle insanda husule gelen ferahlama ve rahatlamanın devamı veya daha yoğun olarak yaşanması, içki içmeye bağlanmaktadır; çünkü içkinin de görünürde bir rahatlatma, ferahlatma özelliği var gibidir. Bu söyleyiş ve buna bağlı yorum veya çıkarımlar akla ve mantığa aykırı değildir; zira bütün bu söylenenler, her yıl alışıldığı üzere söz konusu mevsimlerde insanların tecrübe ettiği şeylerdir. Ancak beyitten esas olarak anlaşılması gereken bu mudur? Ayrıca şairin içinde bulunduğu toplum yapısını ve kendisinin konumunu böyle bir anlayışla bağdaştırmak mümkün müdür? Bu sorulara olumlu cevap vermek, imkan dâhilinde gözükmemektedir. Beyitte, aslında bildiğimiz anlamda kırlara çıkmak ve içki içmekten de bahsediliyor olabilir; ancak çok bilinen ve tecrübe edilen bir olaydan yola çıkılarak bizler varlığı, varlığın esrarını idrak etmeye de çağrılmaktayız, diyebiliriz. Bu, kış mevsiminde, evlerine yani iç dünyalarına kapanan insanlara, burada bulduklarını veya bulamadıklarını dış dünyada arama çağrısıdır. Bâkî, mizaç olarak dışa dönük bir ruh hâline sahip gözükmektedir. Buna göre, dışa dönük insanın düşüncesi de dışa doğrudur. Gerçeklerle ve maddî şeylerle ilgilenirler. Eğer kendisine fikir ve hayaller gerekiyorsa, onları ya geleneklerinden ya da günün geçerli inançlarından alırlar (Fordham 2004: 42).

2. Bûy-ı nesîm ü reng-i gül ü revnak-ı bahâr

Âsâr-ı fazl u rahmet-i Perverdgârdur

(Baharın güzelliği, gülün rengi, bahar rüzgârının kokulu esintisi; bunların hepsi rızık verici olan Allah'ın rahmet ve bereketinin eseridir.)

Bu beyit ile birinci beyti ibare yönünden ele alırsak bir tenakuz ve çelişkiyi ortaya çıkmaktadır. İlk beyitte, Allah'ın şiddetle yasakladığı içkiyi içmek isteği ısrarla dile getirilirken, bu beyitte O'nun rahmet ve ihsanından bahsedilmektedir. Birbirinin ardı sıra gelen beyitlerde, en azından böyle bir çelişkinin olması ilginç gözükmektedir. Aslında, bu beyitlerde bir çelişkili söz konusu değildir; sadece şair birinci beyitte simgelerle anlattığını, ikinci beyitte biraz daha açarak söylemiştir. Bir yönüyle de birinci beytin zahir anlamını telafi etme amacı güder gibidir. Varlık âlemindeki her şeyin bir yaratılma gayesi vardır ve bütün bunlar, Allah'ın takdiri dairesinde gerçekleşmektedir. Aslında şair, gülün kokusunu koklamayı, baharın canlılığını ve güzelliğini yaşamayı, Allah'ın bizlere bir ihsanı olarak görmekte; bunda yapılan bir ihmali ise bir nevi takdire karşı çıkmak olarak algılamaktadır. Bunu tam tersine çevirirsek Bâkî, gülü koklayarak, rüzgarı

dinleyerek, baharı yaşayarak asıl varlığa gidişi vurgulamaktadır. İnsanın nefsine kötü ve zor gelen şeylerde de bir hikmet olmasına rağmen, şair insanın mizacına uygun nesnelerle bunu tam olarak idraklere sunmaktadır. Burada esas itibarıyla varlığın özünü yakalama çabası vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Allah'ım bana eşyanın mahiyetini bildir" anlamındaki hadisi de insanoğlunun bu bilinmezlikler içindeki arayışlarına örnektir. Varlık nedir, yokluk nedir? Yaratılışın gayesi nedir? Bütün bu düşüncelerden uzak, pasif bir inanış içinde olmaktansa sorgulayan, sorguladıkça idrak eden, katılımcı, aktif bir inanç, asıl amaç olarak dikkatlere sunulmaktadır.

3. Gâfil geçürme fursatı kim bâğ-ı âlemün

Gül devri gibi devleti nâ-pâydârdur

(Elindeki fırsatları gaflet içinde boşa geçirme; çünkü dünya bahçesinin devranı gül devri gibi kısadır.)

Burada âlemden, bağdan, devletten bahsedilmekle birlikte, tamamen insan ömrüne ve onun kısalığına vurgu yapılmaktadır. İnsanoğlu için zaman kavramı göreceli olmakla birlikte, ömür denince hep *kısa* veya *az* sıfatları ön plana çıkmaktadır. Biz hiçbir surette *ikmâl* edilmiş ömürlerden bahsedemeyiz. Mutlaka eksik kalmışlıklar ve yaşanmamışlıklar söz konusudur. Zira insanoğlu her ne kadar fırsatları değerlendirmiş olsa bile, geriye dönüp baktığında yine pek çok fırsatı kaçırdığı duygusunu yaşayacaktır. *Fırsat* kelimesinin yüklendiği anlam dünyası, bizler için çok büyük önem arz etmektedir. Ruhun bedenle birlikte dağılıp yok olacağına inanan bir düşüncenin hayatın sunduğu fırsatlardan yararlanması ile ebedî ve muhakeme edileceği bir hayatın varlığına inancı olan bir düşüncenin *fırsattan gâfil olması* arasında bâriz bir fark olduğu âşikârdır. Birinde zelil ve sefih arzuların ön plana çıkması söz konusu iken, diğerinde bir farkında olma, bir idrak etme çağrısı söz konusudur.

4. Eyyâm-ı zühd ü mevsim-i zerk u riyâ degül

Hengâm-ı ayş u işret ü geşt ü güzârdur

(Bu, zahitlik yapılacak, ikiyüzlülük yapılacak mevsim değildir; bu mevsim yiyip içme, gezip tozma mevsimidir.)

Bu beyitte, bir tarafı gizlenmiş olsa da bir *zahitlik-rintlik* kıyaslaması vardır. Beyitte züht ve özellikleri verilirken, rintliğin sadece özellikleri söylenmiştir. Züht, esas itibarıyla olumlu bir kelimedir; hatta erken dönemlerde seyr-i sülûkun ilk merhalelerinden sayılmıştır. Bu kelime, zamanla tamamen olumsuz anlamlar yüklenerek riyanın, yani ikiyüzlülüğün göstergesi olmuştur. Beyitte, zühdün bu yönü vurgulanarak, farklı anlama ve algılamaların önüne adeta bir set çekilmeye çalışılmıştır. Şair, aslında şunu demek istiyor: Benim züht ile kastettiğim, hakikaten riyasız, hilesiz ibadet ve taat edenler değil, bu kisve altında ikiyüzlülük yapanlardır. Buradaki *riyâ* kavramına şairler, çok daha derin anlamlar yüklemişler ve bildiğimiz anlamından öte, amacın Allah olmadığı bütün ibadetleri, bu kategoriye almışlardır. Gerçek kemal sahibi olanların *havf u recâ*dan, yani cennet nimetlerini arzulama ve cehennem azabından korkmaktan sıyrılmış olmaları gerekmektedir. Bu durum o kadar kötülenmiştir ki, gerçek anlamdaki içki içmek ve sarhoşluktan bile kötü addedilmiştir. Ancak şairin bu beytindeki yiyip içmek, gezip tozmak anlamındaki ifadelerini de hemen gerçek anlamları yönünde almamalıyız.

5. Zâyi' geçürme ömri bu dem künc-i gamda kim

Menzil kenâr-ı bâğ u leb-i cûybârdur

(Ömrünü bu gam bucaklarında boşuna geçirme; şimdi ırmak ve bağ, bahçe kenarlarında gezme vaktidir.)

Köşe veya bucak, kapalı ve sıkıntı verici mekânlardır; gamla, kederle birlikte anılması boşuna değildir. Yalnızlık duygusu ve sıkıntılı ruh hâli içindeki insanın kaçacağı mekân, doğal olarak köşe bucak gibi izbe, loş, kasvetli yerlerdir. Bu, bir nevi oraya kaçan insanın iç dünyasının yansıması gibidir. Bu hâletteki insanların, sıkıntılarının çözüm yeri olmamasına rağmen buraları tercih etmeleri, dış dünyadan daha çok kaçma isteği duymalarındandır; onlar dış dünyadan, diğer insanlardan kaçarlar. Nihayetinde pasifize olmuş, edilgen bir hayat anlayışının karşısına şair; aktif, dinamik, katılımcı bir hayat anlayışıyla çıkmaktadır. Burada bir çeşit vurgu yapılmaktadır. Belki sıkıntıyı yaşamak, sıkıntıyla yaşamak da önemli değildir; ancak hızla geçip giden bir ömür vardır. Nihayetinde ömür, her anı, her dakikası itibarıyla akıp gitmektedir. Bunu durdurmanın veya tersine çevirmenin imkânı yoktur. Fakat bu çaresizlik ve zorunluluğa karşı bir tavır sergilenmelidir. O da nasıl olsa geçen ömrü dolu dolu yaşamaktır. Bu dolu dolu yaşamak, şüphesiz her şeyin farkında olarak, varlığın yaratılma gayesini idrak etmekle mümkündür.

6. Dil zevrakını lücce-i gamdan hevâ-yı aşk

Elbette bir kenâra atar rûzgârdur

(Aşkın havası/rüzgârı/arzusu, gönül kayığını keder denizinden elbette kenara atar; zira o rüzgârdır.)

Tasavvuf anlayışında deniz, *Bir*'in yani vahdetin simgesi olmakla birlikte, sahil aslî varlıktan kopuşun göstergesi olmuştur. Varlık veya özellikle insanlık, yaratılmayı bir *kenara atılmışlık* psikolojisi yönünden algılayagelmiştir. Geleneksel anlayışta ise deniz, tehlike ve kaosun, sahil ise kurtulmanın, kendini emniyette hissetmenin göstergesi olmuştur. Biz bu beyitte, gam denizinden kurtuluşu nifadesini görür gibiysek de *fırtına tarafından sahile atılmış kayık* imajı, bir kırılganlığı ve bitmişliği de çağrıştırmaktadır. *Atar* fiilinin geniş zaman kipi içindeki kullanımı ve *rüzgâr*a bağlanmış olması, olaylar karşısında insanın irade ve gücünün sınırlılığını, çaresizliğini ortaya koymaktadır. Yukarıdaki beyitlerin tematik yönüyle bağlantılı olarak düşünürsek, burada da insanlara bir uyarı, farkında olmaya çağrı vardır. Yani ömür kayığı, ecel kayalıklarına bir gün mutlaka çarpacaktır; dolayısıyla bunun idraki ile yaşanmalıdır.

7. Bâkî nihâl-i ma'rifetün mîve-i teri

Ârif katında bir gazel-i âb-dârdur (G.152)

(Bâkî, marifet fidanının taze/sulu meyvesi, ârif olanların katında parlak/akıcı bir gazeldir.)

Bâkî, kendi şiiri veya genel olarak şiirlerin anlaşılıp yorumlanması ile ilgili olarak yine şiir diliyle ipuçları vermektedir. Bu beyitteki ipucu, *marifet* ve *ârif* kelimeleridir. Şair, *bilmek* ve *bilen* anlamına gelen *ilim* ve *âlim* kelimeleri yerine, *sezgi* ve *sezen*, *idrak eden* anlamına gelen *marifet* ve *ârif* kelimelerini kullanmaktadır. Şiir dilinin ibare, yani ilk anlaşılması gereken yönü belki ilim ve âlimin alanına girmekle birlikte; simgesel yönü keşif, sezgi, idrak gerektiren yönüyle *irfân*ın alanına girmektedir. Yani şair, okuru beyitlerin iç dünyasına bir nevi yönlendirmektedir. Marifetin *iyi, güzel şeyler ortaya koymak* anlamına da göndermenin yapıldığı bu beyitte, aynı zamanda iç dünyamızın dışa vurumu olan baharla ilgili kelimeler ustaca kullanılmıştır.

Sonuç

Bâkî'nin şiirleri, ibare yönüne bakılarak hemen bütün kaynaklarda zevk, eğlence ve gününü gün etme anlayışı içinde yorumlanmıştır. Hatta bunu, sefih bir hazcılığa kadar götüren değerlendirmelere de rastlamaktayız. Oysaki şiir dili, öncelikli olarak bir iletişim dili değildir. Söyleyeceklerini direkt olarak ifade etmez, şayet eden varsa o, şiir değil ancak nazım olarak adlandırılabilir. Şüphesiz, bir özün oluşması için kabuğun zarureti nasıl söz konusuysa, aynı şey şi

şiir dili için de söylemek mümkündür. Yani şiirlerin sadece özünü görmeye çalışalım, demek de yine şiiri ortadan kaldıracaktır. Bununla birlikte şiir, sadece şiiri oluşturan kelimelerden oluşmamaktadır; bilakis orada mevcut olmayan kelimeler ve çağrışımlar esas anlaşılması gereken şeylerdir. Bâkî'nin şiiri tarifte kullandığı en mükemmel ibare, *lafz-ı muğlak*tır. Yani belirsizlik, şiirdeki en önemli unsur olarak görülmektedir. Bu itibarla şiirdeki tek yönlü anlamlandırmalardan kaçınarak, onun farklı çağrışım değerlerini, simgesel taraflarını da ortaya koymalıyız.

KAYNAKÇA

Bâkî (1998), *Dîvân* (Hazırlayan: Sabahattin Küçük), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BOLAY, S. Hayri (1990), *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

BTK. C 4 (1986), *Büyük Türk Klasikleri*, C 4, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1991), "Baki", *İslam Ansiklopedisi*, C.4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul. 537-540

FORDHAM, E. (2004), *Jung Psikolojinin Ana Hatları* (Çev. Aslan Yalçıner), İstanbul: Say Yayınları.

İPEKTEN, Haluk (1998), *Bâkî, Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KÜÇÜK, Sabahattin (2005), *Bâkî Dîvânından Seçmeler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

MENGİ, Mine (1994), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

şENTÜRK, A. A - KARTAL, A. (2007), *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, İstanbul: Enderun Yayınları.

ULAş, Sarp Erk vd. (2002), *Felsefe sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

www.Forumex.net (17.11.2007).

www.nedir.net (11.11.2007).

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2711-2738, ANKARA-TURKEY

ERKEN TABGAÇ (T'O-PA) TARİHİNİN ANA HATLARI (WEI SHU'NUN İLK BÖLÜMÜNE GÖRE)

Kürşat YILDIRIM[*]

ÖZET

Çin kaynaklarında T'o-pa adı altında kaydedilen Tabgaç Türklerinin tarihleri az bilinmektedir. Tabgaçlar M.S. 386 yılında Kuzey Çin'e hâkim oldular, yaklaşık iki yüzyıl Çin'i idâre ettiler ve nihayetinde Çinlileşip tarih sahnesinden çekildiler. Bazı âlimler Tabgaçların bu devrini incelemişlerdir. Bununla beraber Tabgaçların tarih sahnesine çıkışları ve 386 yılına kadar olan tarihleri pek çalışılmamıştır. Tabgaçlar 160-170 yıllarında Çin kaynaklarında yer almaya başlamışlardır. Tabgaçlar Li-wei (220-277) devrinde devlet yapılarını güçlendirmiş ve tüm komşularını tâbiliğe almışlardır. 314 yılında I-lu'nun hükümdarlığı altında bir Tai Devleti kurulmuş ve bu devlet 376 yılına kadar devam etmiştir. Bilhassa Shih-i-chien devrinde (338-376) devlet çok büyümüş ve sınırları doğuda Liao-ning'den batıda Fergana'ya kadar uzanmıştır. Tabgaçların en büyük devlet yapılanması 386 yılında kurup tüm Çin'e hâkim kıldıkları ve sonradan Çinlileşen Kuzey Wei Devleti'dir. Makalemiz 386 yılına kadar olan bu devreyi Tabgaç Sülâlesi'nin resmî sülâle yıllığı olan Wei Shu'nun ilk bölümüne dayanarak incelemek maksadındadır. Ayrıca Shih Chi, Han Shu, Hou Han Shu, San Kuo Chih, Chin Shu, T'ai P'ing Yü Lan, Ts'e Fu Yüan Kuei, T'ung Chih, Wen Hsien T'ung Kao, Tzu Chih T'ung Chien, T'ung Tien gibi ana kaynaklara ve araştırma eserlerine müracaat edilmiştir. Genel Türk Tarihi sahasındaki bu çalışmamızla Tabgaçlarla ilgili bundan sonraki siyasî tarih, dil bilim ve kültür tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağımızı ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tabgaçlar, T'o-pa, Türk Tarihi, Çin, Wei Shu

OUTLINES OF EARLY TABGACH (T'O-PA) HISTORY (ACCORDING TO FIRST CHAPTER OF WEI SHU)

ABSTRACT

The History of Tabgach Turks who recorded in Chinese sources under the name of T'o-pa is little known. Tabgachs dominated on Northern China in 386 AD, governed China for nearly two centuries and finally disappeared from the stage of history by becoming Chinese people. Some scholars investigated this period of Tabgachs. However, their emergence to stage of history and their history until 386 AD are little studied. Tabgachs begun to take place in the Chinese sources in

[*] ArĢ. Gör., Ġstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, El-mek: kursatyildirimtr@yahoo.com

years about 160-170. They strengthened their state formation and dominated on all of their neighbors in the period of Li-wei (220-277). They established Tai State under the reign of I-lu in 314 and this state lasted until 376. Especially in the reign of Shih-i-chien (338-376), Tabgach State strengthened and extended its domination from Liao-ning in east to Ferghana in west. Largest state formation of Tabgachs is Northern Wei State that dominated all of China and later became Chinese. Our article aims to study this period lasted until 386 based on first chapter of Wei Shu that is official dynastic history of Tabgach Dynasty. Besides this, it is applied to main sources as Shih Chi, Han Shu, Hou Han Shu, San Kuo Chih, Chin Shu, T'ai P'ing Yü Lan, Ts'e Fu Yüan Kuei, T'ung Chih, Wen Hsien T'ung Kao, Tzu Chih T'ung Chien, T'ung Tien and research studies. We hope to contribute to later studies on political history, linguistics, cultural history about Tabgachs with our study in General Turkic History.

Key Words: Tabgachs, T'o-pa, Turkic History, China, Wei Shu

Milâdî 386 yılından itibaren Kuzey Çin'e hâkim olan, 534 yılına kadar sürecek olan Çin usulü Kuzey Wei Devleti'ni kuran ve bir müddet sonra da Çinlileşen Tabgaç (T'o-pa) Türklerinin erken tarihleri günümüze kadar maalesef pek iyi bilinmemektedir[1]. Hâlbuki 376 yılına kadarki Tabgaç tarihi hakkında bilgi veren kaynaklar onların tamamen Türk kültür dairesi içerisinde olduklarını göstermektedirler. Bilindiği üzere Tabgaçlar III. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine etkin bir şekilde çıkmışlar ve 314 yılında Tai Devleti'ni kurmuşlardır. 376 yılına kadar yaşayan bu devlet sayesinde Tabgaçlar hem siyasî ve askerî tecrübeler elde etmişler hem bölgelerindeki güç dengelerini çok iyi tahlil etmişler hem de kendi içlerindeki kabileler arası mücadeleleri de idâre edebilmeyi öğrenmişlerdir.

Tabgaçların güçlü bir biçimde tarih sahnesine çıktıkları ilk tarih, 160-170 yılında güneye yaptıkları seferin tarihidir. Karizmatik liderlik tipindeki Li-wei (220-277) döneminde Tabgaçlar devlet yapılarını güçlendirmişler ve bütün komşularını tâbiliğe almışlardır. 314 yılında I-lu'nun hükümdarlığı altında bir Tai Devleti kurulmuş ve bu devlet 376 yılına kadar devam etmiştir. Bilhassa Shih-i-chien devrinde (338-376) devlet çok büyümüş ve sınırları doğuda Liao-ning'den

[1] A. Zeki Velidî Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, I, İstanbul 1981, 3. bs., s. 41'de ve İbrahim Kafesoğlu, **Türk Millî Kültürü**, Ötüken Yay., İstanbul 2005, 26. bs., s. 90-91'de erken Tabgaç tarihinin birkaç cümle ile anlatılması misâl gösterilebilir. Erken Tabgaç siyasî tarihi için ilk olarak bakılabilecek eserler W. Eberhard, **Das Toba-Reich Nordchinas**, Leiden 1949; L. İ.Duman, "K İstorii Gosudarstv Toba Vey i Lyao i İhSvyazey s Kitayem", **Uçeniye Zapiski İnstituta Vostokovedeniye**, XI, 1955, s. 3-36; ayn. yazar, "ObŞestvennıy stroy Sianbi i Toba", **Voprosi İstorii i İstoriografii Kitaya**, Ed., L. I. Duman, Moskva 1968; Pulat Otkan, **T'o-pa Wei Döneminde Toplum ve Ekonomi**, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1980; J. Holmgren, **Annals of Tai Early T'o-pa History According to the First Chapter of the Wei-shu**, Canberra 1982. L. İ.Duman'ın çalışmaları çok genel malumatlarla meseleyi ele almaktadır. W. Eberhard ise esasen 386 yılından sonraki devreyi yani Çin tarzı devlet kuran ve hızla Çinlileşen Tabgaçları tetkik etmektedir. Pulat Otkan'ın eseri erken Tabgaç siyasî tarihi için değil de esasen daha geç dönemdeki Tabgaçların sosyal yapısını ele almaktadır. J. Holmgren ise bir sinolog olarak Wei Shu'nun ilk bölümünü değerlendirmiştir. Holmgren'in kitabı, yazarın Türk tarihini ve Türkçeyi iyi bilmemesi ve tarih metodundan çok sinoloji metodlarını tatbik etmesi sebebiyle tarih çalışmalarında ihtiyatla kullanılması gereken bir eserdir. Bilhassa konuyla doğrudan ilgili olan ve hadiselerin seyrine tesir eden Türk tarihindeki boylar (ve kabileler) arasındaki çekişmeler, Türk âile yapısı, Türk mefkûresi, Türk kültürü, Türklerde velîahtlık müessesesi, Türk tarihinde millici ve müstemlekeci siyasetler arasındaki daimî çekişmeler, kaganlık müessesesinin muhtevası, Tabgaçların Türklüğü gibi konularda hiçbir söz söylememekte ve daha çok Çinlileşen Tabgaçları Çin toplumu tetkikleri çerçevesinde ele almaktadır (meselâ bkz. J. Holmgren, "The Making of An Elite: Local Politics And Social Relations in Northeastern China during The Fifth Century A.D.", **Papers on Far Eastern History**, 30, September 1984, s. 1-79).

batıda Fergana'ya kadar uzanmıştır[2]. Tabgaçların en büyük devlet yapılanmaları 386 yılında kurup tüm Çin'e sâhip olan ancak sonradan Çinlileşen Kuzey Wei Devleti'dir.

Çalışmamızda en eski devirlerden 376 yılına kadar olan bütün bu süreç genel hatlarıyla T'o-pa (Tabgaç) Devleti'nin resmî sülale yıllığı olan Wei Shu'nun[3] ilk bölümüne dayanarak ele alınmaya çalışılacaktır.

T'o-pa ve Tabgaç Adı

Wei Shu'nun "kuzeylilerin geleneğinde "toprak"a "t'o" ve "bey"e "pa" dendiğinden onların adı "T'o-pa" ("Toprak Beyi") olmuştur" şeklindeki kaydı[4] büyük bir anakronizmdir. Çince T'o-pa adının **tay-bašï* yâni "toprak başı/beyi", *tapïγčï* yâni "köle", *tap+ačï*<**hačï* yâni "torun", *tuγ+baš* yâni "kel", *toγ+qubča* yâni "sarılmış, sarmalanmış", *to$^{\beta}$uγačï yâni "madenci" gibi mânâlara geldiği öne sürülse[5] de adın Türkçe "ulu, saygı değer" demek olan Tabgaç (Tawgaç) adının çevriyazımı olduğu geniş bir kesim tarafından kabul edilmektedir[6].

Tabgaçların Kökeni

Kâşgarlı Mahmud tarafından "Türklerden bir bölük" olarak kaydedilen[7] Tabgaçlar Hsien-Pei'lerin bir koludur[8]. Tabgaçların Tunguz (Wieger), Moğol (Shiratori) veya Tunguz dilli (Pelliot) olduklarına dâir görüşler olsa da 386 yılında kurdukları Çin tarzı Kuzey Wei Devleti'nde Çinlileşmeden önce esasen Türk oldukları[9], en azından hâkim tabakanın Türk olduğu[10] görülmektedir. Tabgaçların Türklüğü artık tartışma konusu yapılmamaktadır[11]. Clauson'nun bütün Tabgaç, Hsien-pei ve Mu-jung topluluğunun Türk oldukları ve Türkçe konuştukları yönündeki görüşü kayda değerdir[12].

---

[2] **Wei Shu**, Beijing 1997, s. 12.

[3] 551-554 yılları arasında yazılıp tamamlanan *Wei Shu* ("Wei Kitabı"), Tabgaçlar tarafından kurulan ve 386-550 tarihleri arasında Kuzey Çin'de hüküm süren *Kuzey Wei* ve *Doğu Wei* adlı devletlerin resmî sülale yıllığıdır. Çalışmamızda bu yıllığın 386 yılına kadarki Tabgaç tarihini anlatan I. bölümünü esas aldık. Makalemizdeki transkripsiyonlarda ana kaynak metinlerinin dili olan Eski Çince için Wade Giles sistemi ve yeni Çince araştırma eserleri ve bugünkü Çince yer adları için Pin-yin sistemi kullanılmıştır.

[4] **Wei Shu**, s. 1. Bu ifadenin Çin kaynaklarındaki bir anakronizm olması çok büyük bir ihtimaldir. "T'u" kelimesi "toprak"ın ve "pa" kelimesi ise "bey"in karşılığı olarak (bey'in farklı dillerdeki telaffuzları ve Türkçeden geliştiği hakkında bkz. Abdülkadir Donuk, **Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler**, İstanbul 1988, s. 5 vd.) kullanılmıştır. Bu iki kelimenin kuzeyli halkların dilindeki orijinal adların çevriyazımı suretiyle kaydedilmesi söz konusudur. Ancak kelimelere verilen mânâ M.Ö. XXX- XXI. yüzyıl arası yaşadığına inanılan Hükümdar Huang devrine âittir ve oldukça arkaiktir. Hâlbuki T'o-pa adı Çin kaynaklarında ancak IV. yüzyıldan sonra görülmeye başlanmıştır (J. Holmgren, **Annals of Tai Early T'o-pa History According to the First Chapter of the Wei-shu**, Canberra 1982, s. 79, not.4).

[5] P. A. Boodberg, "Marginalia to The Histories of The Northern Dynasties", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, III, 3/4, Dec., 1938, s. 239-241; ayn. yazr., "The Language of the T'o–Pa Wei", ***Harvard Journal of Asiatic Studies***, I, 2, Jul., 1936, s. 183-185.

[6] W. Eberhard, **Çin'in Şimal Komşuları**, Çev., N. Uluğtuğ, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, 2. bs., s. 79, dpt. 1; ayn. yazar, **Das Toba-Reich Nordchinas**, Leiden 1949, s. 1 vd.; Louis Bazin, "Recherches sur les parlers T'o-pa (5E siècle après J.C.)", **T'oung Pao**, 39, 1950, s. 228-231; Louis Ligeti, "Le Tabghatch, un dialecte de la langue Sien-pi", **Mongolian Studies**, Ed. Louis Ligeti, Budapest 1970, s. 265 vd.

[7] Kâşgarlı Mahmud, **Divanü Lûgat-it-Türk**, I, Çev. Besim Atalay, Ankara 2006, 5. bs., s. 453.

[8] **T'ung Tien**, Beijing 2002, s. 5373.

[9] İbrahim Kafesoğlu, **age.**, s. 90-91; W. Eberhard, "Toba'lar Etnik Bakımından Hangi Zümreye Girer?", **AÜ DTCF Dergisi**, I, 2, 1942, s. 19-30.

[10] Eberhard, **Das Toba-Reich Nordchinas**, s. 6-12; İbrahim Kafesoğlu, **age.**, s. 91.

[11] Tabgaçlar ve erken tarihleri üzerine yapılan son bir çalışma için bkz. Lim An-king, "On the etymology of T'o-Pa", **Central Asiatic Journal**, XLIV, 1, 2000, s. 30-44. Çinlilerin son yıllarda yaptıkları bazı çalışmalar için bkz. Zhang Xiao-lu, "Tuo-ba Xian-bei Zao-qi-de-quan-li-ji-cheng", **Xi-bei-shi Da-xue-bao**, 2000, no: 4; Yao Da-li, "Tuo-ba Xian-bei bu-de-zao-qi-li-shi du "Wei Shu Shu-ji"", **Fu-dan Xue-bao**, 2005, no: 2; Luo Xin, "Lun Tuo-ba Xian-bei zhi-de-ming", **Li-shi Yan-jiu**, 2006, no: 6.

[12] Gerard Clauson, "Turk, Mongol, Tungus", **Asia Major**, VIII, 1, 1960, s. 117.

Hsien-pei Kabileleri ve Tabgaçlar

Hsien-pei'ler, M.Ö. III. yüzyıldan itibaren sürekli olarak güneye ve batıya doğru genişleme çabasında olmuşlardır. Nitekim erken Tabgaç tarihinin en önemli olayları T'ui-yin ve Chi-fen (bkz. aşağı) devrinde güneye göç etme girişimleridir. Özellikle ikinci harekât sırasında yaşanan zorluklar efsanelere konu olmuştur. İlgi çekici olan ise Eski Türklere ait Bozkurt (Ergenekon) Destanı ile birebir benzerlik arz etmesidir. Tek fark, Bozkurt Destanında bu yol göstericinin bozkurt olmasıdır: "*Hükümdar Hsien güneye göçmeyi emretti. Dağların ve vadilerin keskin derinlikleri ve dokuz güçlük ile sekiz engel ortaya çıktığından durmak istedi. Bu sırada bir kutsal hayvan belirdi. Görünüşü atınki ve sesi sığırınki gibiydi. Kalabalığı peşinden sürükledi ve önderlik edip yol gösterdi*"[13].

Tabgaçların güneye doğru bu ikinci büyük göçleri M.S. 160-170 yıllarına denk düşmektedir.

Tabgaç tarihi için asıl önemli olan olay çok daha erken devirlerde Hsien-pei'lerin Hsiung-nu'lar (Hunlar) tarafından mağlup edilerek Argun ve Amur ırmaklarının kuzeybatı bölümündeki Nen ırmağının üst akımlarındaki bir dağa sığınmaları ve bu dağın adını almalıdır. Kaynaklardan bu olayın Han Devletinin ortaya çıkışından önce (M.Ö. 206 yılından önce) ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. M. Ö. 221-206 yılları arasında Çin'e hâkim olan Ch'in Devleti ile ilgili olayları anlatan *Ch'in Hui Yao*'da şöyle bir kayıt bulunmaktadır:

"*Tung-hu'lar… Hsiung-nu (Hun)'larla işbirliği yapıp gelişip güçlendiler. Yay geren asker sayısı 200 binden fazlaydı. Adetleri, gelenekleri ve devlet idâresindeki unvanları Hsiung-nu (Hun)'lar ile esasen aynıdır. Ch'in devrinin sonlarına doğru Hsiung-nu (Hun)'lar tarafından mağlup edildiler. Dağılıp Hsien-pei dağına sığındılar*"[14].

Diğer Çin kaynaklarında "*Bu dağın adı Hsien-pei olduğu için bu halkın unvanı Hsien-pei olmuştur*" şeklinde kayıt vardır[15]. Benzer durum Gök-Türk tarihi için de söz konusudur: "*A-shih-na… Chin-shan (Altay dağı)'a yerleşti. Bu dağın görünüşü miğfer gibiydi. Onların geleneğinde miğfere "T'u-chüeh" denildiği için unvanları bu oldu*"[16].

Kaynaklarda Hsien-pei'leri yenen kişinin Hun Hükümdarı Mo-tun olduğu belirtilmektedir. O halde bu olay Mo-tun'un iktidara geçtiği M.Ö. 209 yılından sonra ve Ch'in Devletinin son bulduğu M.Ö. 206 yılından önceki üç yıllık dönemde vuku bulmuş olmalıdır.

Hsien-pei'lerin bu dağa yerleşmelerinden sonra yavaş yavaş güneye ve batıya doğru yayılmaya başladıkları görülmektedir. Bu süreçte Hsien Pei'ler üç parçaya ayrılmışlardır:

i) Doğu Hsien-pei'leri: Mu-jung, Tuan ve Yü-wen kabileleri.

ii) Kuzey Hsien-pei'leri: Esasını T'o-pa (Tabgaç)'lar oluşturmaktadır.

iii) Batı Hsien-pei'leri: Sarı ırmağın batısındaki T'u-fa, Lung-yu civarındaki Ch'i-fu ile Köke nur ve Kansu civarındaki Tu-yu-hun kabileleri.

Bunlardan Mu-jung, Ch'i-fu ve T'u-fa sülaleleri Çin tarihinde "16 ülke dönemi" denilen zamanda (304-436), "Önceki Yen", "Sonraki Yen", "Batı Yen", "Güney Yen", "Batı Ch'in", "Güney Liang"; Tabgaç sülalesi "Tai Devleti" ve "Kuzey Wei"; Yu-wen kabilesi Kuzey Chou

[13] **Wei Shu**, s. 2
[14] **Ch'in Hui Yao**, Taipei 1945, s. 289
[15] **T'ung Tien**, Beijing 1997, s. 5368; **Wei Shu**, s. 1. Bu dağın adı **Hou Han Shu**, Beijing 1997, s. 2979'da Wu Huan olarak geçmektedir.
[16] **T'ung Tien**, s. 5401.

Devleti kurmuştur. Tu-yu-hun kabilesi ise Kansu ve Köke nur dolaylarında VI. yüzyıldan sonra devlet yapılanmasına gitmiştir[17].

III. yüzyılın başlarında Mu-jung'lar doğuya, doğudaki Yü-wen'lar ile Liao-hsi'deki Tuan'lar Liao-tung bölgesine göç etmeye başlamışlardı. Tabgaçlar ise kuzeyden güneye inerek bugünkü Güç Moğolistan'da, Çin'in kuzeyindeki Shan-hsi ve He-pei'ye gittiler. Tabgaçlardan T'u-fa sülalesi Batı Bölgesi Başkanlığına geçerek He-hsi'deki Tsou-lang (Kansu Koridoru)'a yerleşmiştir. Bunlara daha sonra Lung-hsi Hsien-pei'lerinin Ch'i-fu sülalesi denilmiş ve bunlar Çin'in kuzeybatı eyaletlerinden Shaan-hsi ve Kansu'ya gitmişlerdir[18].

En Eski Devirlerden M.S. 219'a Kadar Tabgaçlar

Çin kaynaklarındaki Tabgaçların ilk atasına dâir yazılanlar Çin geleneğinden kopmamış ve tarihi Hükümdar Huang ile başlatılmıştır. Çin kaynakları bölgedeki tüm halkların bu hükümdardan neşet ettiğine inanmakta ve bu yönüyle İslâm literatüründe tarihin Hz. Adem veya Hz. Nuh ile başlatılması geleneğiyle muvazîlik teşkil etmektedir.

Verilen bilgilere göre insanlığın ilk devirlerinde Hükümdar Huang (Sarı)'ın[19] 25 çocuğu vardı. Bu çocuklardan bazıları Çinlilerin ataları olmuşlar ve bazıları da dışarıya yayılmışlardı. Hükümdar Huang (Sarı) veya Sarı Hükümdar Ch'ang-i adlı en küçük çocuğuna Çin'in kuzeyindeki toprakları vermişti[20]. Bu topraklarda *Büyük Hsien-pei dağı*[21] vardı ve bu nedenle onların adı Hsien-pei olmuştu. Çin'in kuzeyindeki topraklara yerleşenler asırlar geçtikçe idâre etmeyi ve devlet kurmayı öğrenmişlerdi. Çin kaynakları Hsien-pei'lerin Yu-tu'nun kuzeyinde yaşadıklarını kaydetmektedirler. Yu-tu bir yer adı olmaktan çok Çinlilerin kuzey tarafında çok uzak gördükleri toprakları ifade etmek için kullanılmıştır. Eski Çinliler güneşin uzanmadığını telâkki ettikleri kuzeydeki topraklara böyle bir adı uygun görmüşlerdi[22]. Hsien-pei'ler Çinlilerin bilmedikleri bu uçsuz bucaksız düzlüklerinde yayılmışlar, avlanmışlar ve hayvanlarını otlatıp konup göçmüşlerdi. Bu devirdeki Hsien-pei'ler dürüst idiler ve sade âdetleri benimsemişlerdi, bilgelik ve mülayimlik hayatlarına hâkimdi. Yazıları yoktu ve tarihleri ağaca hakketmek suretiyle kaydediyorlardı[23].

Çin'in kuzeyine yayılan Hsien-pei'lerin torunlarından Shih-chün'ün, Çinlilerin masalsı "Beş Aziz Hükümdar"ından üçüncüsü olan K'u'nun oğlu Yao'nun[24] hizmetine girdiği kaydedilmektedir. Kahraman bir kişilik olarak sunulan Shih-chün, *Etsin Gol*'ün ("Jo ırmağı") kuzeyinde Çin mitolojisinde kuraklığa sebebiyet veren kötü ruh *nü-pa*'nın peşine düşmüştü. Elde ettiği başarılar sayesinde halkın kalbini kazanmış ve masalsı "Beş Aziz Hükümdar"dan sonuncusu olan Hükümdar Shun'un teveccühüne mazhar olmuştu. Öyle ki Shih-chün Çin mitolojisinde "tarım

[17] **Bei Jiang Tong Shi**, Ed. Zhao Yun-tian, Zhengzhou 2001, s. 83.
[18] Pulat Otkan, "IV. Yüzyılda Kuzey Çin'deki Yabancı Halkların Yerleşim Alanları ve Nüfusu", **Erdem**, V/XV, 15, Eylül 1989, s. 780-781.
[19] Hükümdar Huang Çin'in bilinen en eski hükümdarıdır. M.Ö. XXX. yüzyıl ile XXI. yüzyıl arası yaşadığına inanılan "Beş Aziz Hükümdar" devrinde hüküm süren hükümdarlardan ilkidir. Huang (sarı) adının toprak rengi nedeniyle verilmiş olduğu kaydedilmektedir. Bkz. **Shih Chi**, Beijing 1997, s. 1-2.
[20] **Wei Shu**, s. 1.
[21] Bugünkü Güç Moğolistan'ın kuzeydoğusundaki Argun ırmağı ile Amur ırmağının kuzeybatı bölümünde bulunan Nen ırmağının yukarı akımları arasında yer alan bir dağdır. **Zhong-guo-li-shi-di-ming-da-ci-dian**, Guang-dong 1995, s. 1227 (Yer adları için çalışmada şu kaynaklar kullanılmıştır; **Zhong-guo-li-shi-di-tu-ji**, Shang-hai 1985; **Zhong-guo-li-shi-di-ming-da-ci-dian**, II cilt, Beijing 2005; A. Herrman, **Historical and Commercial Atlas of China**, London 1935; A. Onat-S. Orsoy-K. Ercilasun, **Han Handedanlığı Tarihi: Hsiung-nu (Hun) Monografisi**, Ankara 2004).
[22] **Tz'u Yüan**, Beijing 2002, s. 1001. **Wei Shu**, s. 2738: "Wei'in (Tabgaçlar kastedilmektedir) atalarının yerleştiği yer Yu-tu'dur". En eski Çin klasiklerinde bu adın sarı ırmağın kuzeyindeki topraklar için kullanıldığı bilinmektedir (Holmgren, **age.**, s. 79, not. 2).
[23] **Wei Shu**, s. 1.
[24] **Shih Chi**, s. 14.

tanrısı" olan *t'ien-tsu*[25] mertebesine yükselmiştir. Bu mertebe esasında Çin tarihinde devlet kuran Türklerle ilgili bir bahis olarak görülebilir. Mesela büyük ölçüde Türk olduğu kabul edilen Çin'in ilk büyük ve gerçek devleti Chou (M.Ö. 1046-256)'yu kuran kişi hakkında Çin klasiklerinde anlatılan öykü esasen aynıdır[26]. Bu öyküde de devlet kuran "tahıl beyi" olan efsanevî bir kişiydi, bu kişiyine Çinlilerin hizmetine girer, yükselir ve nihayetinde devletini kurar.

Kaynaklarda Hsün-yü, Hsien-yün, Shang-jun ve Hsiung-nu[27] gibi adlarla kaydedilen Hunlar Çin'deki Hsia (2070-1600), Shang (1600-1045) ve Chou (1046-256) devirlerinden Ch'in ve Han devrine (M.Ö. III. yüzyılın başları) kadar asırlar boyunca, Çinliler için uğraşılması gereken bir mesele olarak ortaya çıktı. Hun-Çin mücadelelerinde Çin büyük kayıplar verdi. Ancak Tabgaçların efsanevî atası ve Çinlilerin hizmetinde olan Shih-chün'den sonraki Tabgaçlar güneylerindeki Çinlilerle ilişki kurmadılar. Bu nedenle Çin kaynaklarında III. yüzyıla kadar Tabgaçlar hakkında bir kayıt yer almamıştır.

Shih-chün'den altmışyedi kuşak geçtikten sonra adı Mao olan Hükümdar Ch'eng tarih sahnesine çıktı. Akıllı, aydın, güçlü, ileri görüşlü, savaşçı ve dört bir yanın önünde diz çöktüğü biri olarak tasvir edilen Mao'nun Büyük Hun Devleti'nin kurucusu Mo-tun olduğuna yani Tabgaçların Mo-tun'u aynı zamanda kendi hükümdarları olarak kabul ettiklerine dâir ciddî emareler vardır. Mao otuz altı ülkeyi yönetiyordu ve büyük kabileleri 99 idi. Çin'in kuzey tarafını hükmü altına almıştır ve ona tâbi olmayan kalmamıştır[28].

Tabgaç Hükümdarı Mao'nun böylece M.Ö. III. yüzyılın sonlarında yaşadığı kabul edilirse kaynaklarda Mao'dan sonra gelen dört hükümdardan (adı Tai olan Hükümdar Chieh; adı Kuan olan Hükümdar Chuang; adı Lou olan Hükümdar Ming; adı Yüeh olan Hükümdar An) sonra gelen ve adı T'ui-yin olan Hükümdar Hsüan'in M.Ö. I. yüzyılda tahta iclas etmiş olması gerekir[29]. T'ui-yin devrinde Tabgaçlar güneydeki Dalay Nur havzası (Hu-lun)'na ("büyük bataklık")[30] doğru hareket ettiler ve 1000 li'den[31] (yaklaşık 500 kilometre) fazla ilerlediler[32]. Tabgaçlar Dalay Nur havzasının geçit vermez bir bataklık olduğunu görünce güneye doğru ilerlemelerini durdurdular[33].

---

[25] **Tz'u Yüan**, s. 2102.

[26] "*Shang Devleti zamanında Chiang kabilesinden Yüan Hanım, daha fazla çocuksuz kalmamak için kurban kesti. Daha sonra Gök Tanrı'nın ayak izine bastı ve hamile kaldı. Hou Chi yani "Tahıl Beyi"ni doğurdu.*
Bebek dar bir geçide bırakıldı, ancak koyun ve sığır onu sevgiyle korudular. Bebek uçsuz bucaksız ormana bırakılmıştı; ancak ormancılar onu korudu. Bebek donmuş buzun üzerine bırakıldı; ancak kuşlar onu kanatlarıyla korudular. Kuşlar ayrıldığında Hou Chi ağlamaya başladı. O anda annesi onun doğa üstü bir varlık olduğunu anladı, onu sırtına aldı ve büyüttü.
Büyüyünce İmparator Yao'nun hizmetine girdi. İmparator onu At Ustası (Seyislik) görevine getirdi. Hou Chi fasulye, hububat ve su kabağı ekti ve bereketlice yetiştirdi. Hou Chi, Shang Devleti'nin son şeytanî hükümdarını devirip Chou Devleti'ni kurdu" (Christopher I. Beckwith, **İpek Yolu İmparatorlukları**, Çev. Kürşat Yıldırım, ODTÜ Yay., Ankara 2011, s. 2-3).

[27] Bu sayılan adların hepsi Hunlara atfedilebilir. Nitekim Hunlar ile ilgili **T'ung Tien**'de şu kayıt tutulmuştur (s. 5298-5299): "T'ang ve Yü zamanında Shang-jung, Hsia zamanında Hsün-yü oldu. Chou zamanında Hsien-yü oldu". **Shih Chi**, s. 11'de de benzer tanımlama vardır.

[28] **Wei Shu**, s. 1. Kaynakta verilen bilgilerde bilgilerde şu sonuç çıkmaktadır: Tabgaç Shih-chün yaklaşık olarak M.Ö. 2210 yılında yaşıyor gibi görülmektedir (**Selected Works of Peter A. Boodberg**, Ed. A. P. Cohen, Berkeley 1979, s. 233'den akt. Holmgren, **age.**, s. 18, dpt. 34) ve bu hükümdardan 67 kuşak geçtikten sonraki tarih yaklaşıkolarak M.Ö. III. yüzyılın başları oluyor ki Hun Hükümdarı Mo-tun'un devrine rastlamaktadır (Holmgren, **age.**, s. 19). Tabgaç Mao için bu Mo-tun ile özdeşleştirilmiş olmalıdır.

[29] T'o-pa Mao'dan veya Mo-tun'dan beş kuşak sonra yani yaklaşık M.Ö. I. yüzyılın ortalarında, T'o-pa'ların başına geçen T'ui-yin devrinde Hunların bölündüğü (bkz. B. Ögel, **Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi**, II, Ankara 1981, s. 136 vd.) ve Hsien-pei'lerin güneye doğru indikleri (**Selected Works of Peter A. Boodberg**, s. 233-234'den akt. Holmgren, **age.**, s. 19) görülmektedir.

[30] Bugünkü Moğolistan'ın doğu sınırının hemen dışında yer alan Dalay Nur (Hu-lun) havzası kastedilmektedir. **Bei-jiang-tong-shi**, s. 89.

[31] Farklı kaynaklarda 3 *stadia* yani yaklaşık 555 metre, 576 metre, 415 metre gibi farklı rakamlar görünmektedir. Biz 500 metre olarak hesaplayacağız.

Tabgaç Hükümdarı T'ui-yin'den sonra Tabgaçlar hakkındaki malumatlar tekrar kesilmekte, başa geçen hükümdarların çetelesini (adı Li olan Hükümdar Ching; adı Szu olan Hükümdar Yüan; adı Szu olan Hükümdar He; adı Chi olan Hükümdar Ting; adı Kai olan Hükümdar Hsi; adı K'uai olan Hükümdar Wei) sunmakla iktifa edilmekte ve adı Lin olan Hükümdar Hsien devrine gelinmektedir ki bu tarih yaklaşık olarak M.S. II. yüzyılın ikinci çeyreğine tekabül etmektedir. Çünkü bir sonraki hükümdar Chi-fen devrinde Tabgaçların güneye göçme tarihi M.S. 160-170 yıllarıdır. Tabgaç Hükümdarı Lin devrinde bir aksakalın devlet adamlarına şöyle dediği rivayet edilmektedir: "*Bu topraklar kuraklığın hüküm sürdüğü verimsiz düzlüklerdir. Başkenti ve şehirleri inşa etmek için uygun değildir. Tekrar başka yere göçüp yerleşmek gerekir*"[34]. Dolayısıyla Tabgaçların bu "aksakal"ın öğütleriyle hareket ederek göç siyasetini benimsedikleri anlaşılmaktadır ki büyük Türk devletlerinin kuruluşu ve yükselişinde benzer "aksakallıların" yol göstericiliği bir vakıadır[35].

Chi-fen Devri (M.S. II. Yüzyılın Ortalarından 219'a Kadar)

Adı Chi-fen olan Hükümdar Sheng-wu'nun II. yüzyılın ortalarında tahta geçtiği görülmektedir. Bir önceki Tabgaç Hükümdarı Lin, aksakalın öğütleri doğrultusunda, Chi-fen'a güneye göçmesini emretmişti. Chi-fen halkını Tabgaçları toplayıp güneye doğru ilerlemeye başladı. Kaynaklardaki ifadelerden öyle anlaşılıyor ki bu göç hareketi Tabgaçlar için ölüm-kalım meselesi hâline gelmişti. 160-170 yıllarında vuku bulan bu göç esnasında çok sert engellerle karşılaşan Tabgaçlar durmak mecburiyetinde kalmışlardı. Artık ilerlemelerine imkân yoktu ve yok olmak üzereydiler. Tam bu esnada görünüşü atınkine ve sesi öküzünkine benzeyen kutsal bir hayvan belirmiş ve kalabalığı peşinden sürükleyerek yol göstermişti[36]. Bu yönüyle Türkler'deki Bozkurt Destanı'ndaki yol gösterici bozkurt ile hem destanın mahiyeti hem de bir milletin ölüm-kalım mücadelesi olması hasebiyle birebir muvazilik arz etmektedir.

Bu kutsal hayvan yıllarca Tabgaçlara yol gösterdi ve sonra ortadan kayboldu. Tabgaçlar artık şimdiki Moğolistan ve Güney Moğolistan'ın bir kısmı olan Hunların eski topraklarına yerleşiyorlar[37].

Tabgaçlar Hunların eski topraklarına[38] yerleşmekten sonra artık büyük bir devlet olma yolunda ilerlemeye başlamışlardı. Kaynaklarda bu büyüme sürecinde anlatılan öykü kesinlikle Türklerin destanlarına ve bilhassa Oğuz Kagan Destanı'na benzemektedir[39]. Tabgaç Hükümdarı Chi-fen'in göğün kızıyla evlenmesi hadisesi şöyle anlatılmaktadır:

"*Bir keresinde Hükümdar Chi-fen (Sheng-wu) on binlerce atlıyı toplayıp dağların ve bataklıkların arasında avlanmaya çıkmıştı. Aniden gökten aşağı düşen bir araba gördü. Arabaya yaklaştı ve güzel bir kız gördü. Onun etrafını göz kamaştırıcı şeyler kaplamıştı. Hükümdar şaşırdı ve ona kim olduğunu sordu. O cevapladı: "Ben göğün kızıyım. Benim bedenim size eş olarak gönderildi". Sonra onlar aynı yatak odasında geceledi. Gün ağardığında kız geri dönmek için izin*

[32] K. Shiratori, "Kaghan Unvanının Menşei", Çev., Ş.Gökbakar, **Belleten**, IX, 36, 1945, s. 498.
[33] L. Ş. Duman, "K İstorii Gosudarstv Toba Vey i Lyao i Ix Svyazey s Kitayem", **Uçeniye Zapiski İnstituta Vostokovedeniye**, XI, 1955, s. 4.
[34] **Wei Shu**, s. 2.
[35] Mesela Avrupa Hunlarında Attila'nın aksakalı Edekon, Gök-Türkler'de Bilge Kagan'ın aksakalı Tonyukuk, Osmanlı Devleti'nde Osman Bey'in aksakalı şeyh Edebalı ve Fatih Sultan Mehmet'in aksakalı Akşemsettin gibi.
[36] **Wei Shu**, s. 2.
[37] **Wei Shu**, s. 2.
[38] Hunlar bu esnada Pei-ti, Shufang, Wu-yüan, Yün-chung, Ting-hsiang, Yen-men ve Tai-chün civarlarına yayılmaktaydılar (Otkan, **agm.**, s. 777).
[39] "Yine günlerden bir gün Oğuz Kağan bir yerde Tanrı'ya yalvarmakta idi. Karanlık bastı. Gökten bir gök ışık indi. Güneşten ve aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan oraya yürüdü ve gördü ki o ışığın içinde bir kız var, yalnız oturuyor. Çok güzel bir kızdı… Onunla yattı ve dilediğini aldı. Kız gebe kaldı…" (**Oğuz Kağan Destanı**, neşr.W. Bang-G. R. Rahmeti, İstanbul 1936, s. 13-14).

istedi ve dedi ki: "Önümüzdeki yılın sonunda bu yere tekrar geleceğim". Sözü bittikten sonra her şey değişti. Gidişi rüzgârın esmesi ve yağmurun yağması gibiydi. O zaman geldi ve hükümdar daha önce avlanmış olduğu yere tekrar gitti. Nihayetinde gene buluştular. Göğün kızı doğurduğu erkek çocuğu hükümdara sunarak dedi ki: "Bu sizin oğlunuzdur. Onu iyi gözetip besleyiniz. Oğulları ve torunları devam ettikçe zamanları geldiğinde beyler ve hükümdarlar olacaklar". Kız sözünü bitirdi ve gitti. Bu çocuk Li-wei (220-277)'dir"[40].

Benzer öyküler büyük devletler kurma sürecinde tüm Türklerde görülmektedir. Meselâ Herodotus'un İskitlerin yükseliş'e geçtiği sırada meydana geldiğini aktardığı öykü de bu çerçevededir[41]. Aslında tüm bunlar Türklerin ortak menşe efsanelerinden başka bir şey değildir.

Li-wei Devri (219-277)

Tabgaç Hükümdarı Chi-fen'ın "göğün kızından doğma" oğlu Li-wei (unvanı Shih-tsu Shen-yüan) 219-220 yılında (220 keng-tzu yılı) Tabgaç Hükümdarı oldu. Li-wei'yin doğuş öyküsünden de anlaşılacağı gibi olağanüstü bir varlık ve ileriyi gören biriydi.

Li-wei başa geçtiğinde Tabgaç Devleti çökmek üzereydi. O tahtta çıkmadan önce devletin batısındaki muhtelif kabileler girip ülkeyi işgal etmişlerdi, Tabgaç halkı parçalanıp dağılmış ve Hsien-pei'lerin Mo-lu-hui kabilesi reisi Tou-pin'e sığınmışlar[42].

Li-wei, Tou-pin ile beraber Tabgaç Devleti'ni dağıtan batıdaki kabilelere saldırsa da başarısız oldu ve ordudaki atlar dağılıp uzaklaştı. Tou-pin ise yaya olarak kaçtı. Li-wei onu aramaları için seçme atlarla adamlarını dört bir yana gönderdi ve bu adamlar Tou-pin'i bularak geri döndüler. Tou-pin yüklü hediyeler vermek için atları gönderip kendisini kurtaranları öğrenmek istese de Li-wei kendisini belli etmedi.

Tekrar halkının başına geçen Tou-pin bir müddet sonra olup bitenleri öğrenince çok mahçup oldu ve devletini bölüp yarısını Li-wei'yin idâresine bırakmak istedi. Li-wei ise bu teklifi kabul etmedi, kendi devletini kurup yükseltmek niyetindeydi. Tou-pin bunun üzerine kızını Li-wei'ye verdi.

Hsien-pei'lerin Mo-lu-hui kabilesi reisi Tou-pin hâlâ Li-wei'ye minnettarlığını gösterme çabası içindeydi. Bu nedenle ısrarla can borcunu nasıl ödeyebileceğini soruyordu. Li-wei ise Tabgaçları toplayarak kuzeydeki Ch'ang-ch'uan'a[43] yerleşmek için izin istedi ve Tou-pin de tüm kalbiyle ona izin verdi.

Tabgaçlar teşkilâtlarını sağlamlaştırıp bölgeye hâkim olmaya başladılar ve daha önce kendilerine tâbi olan tüm kabileleri boyunduruk altına aldılar[44].

---

[40] **Wei Shu**, s. 3.

[41] "*Dinyeper (Özi) ırmağı tanrısının kızının toprakları yakınında sığırlarını güden Gök Tanrı'nın oğlu uyurken atlarını otlamaya bıraktı. Irmak tanrısının kızı atları çaldı ve atları ona geri vermeden önce kendisiyle yatmasını sağladı. Kız üç oğlan doğurdu.*
Üç oğlan büyüyünce anneleri, babalarının emirlerine uyarak muhteşem yayı oğullarına sundu. Yayı kim çekebilirse o hükümdar olacaktı. Her biri denedi, ancak sadece en genç olan yayı gerebildi.
Üç mucizevî altın şey Gökten yere düştü: Bir saban, bir kılıç ve bir bardak. Üç oğlanın her biri bu üç altın şeyi almaya girişti. En büyük oğlan altın şeylere yaklaştığında altınlar ateşle parladı ve o da altınları alamadı. Aynı şey ortanca oğlana da oldu. Sıra en küçüğüne gelince hiç zorlanmadan aldı.
En küçük oğlan Scythês bunun üzerine halkının başına geçti ve halk bundan sonra hükümdarının adıyla kendisini İskit olarak adlandırdı" (Beckwith, **age.**, s. 3-4).

[42] **Wei Shu**, s. 3.

[43] Bugünkü Güç Moğolistan'daki Xing-he ilçesi civarıdır.

[44] **Wei Shu**, s. 3.

248 yılında (Li-wei'yin saltanatının 29. yılı) Hsien-pei'lerin Mo-lu-hui kabilesi reisi Toupin öldü. Ölüm döşeğindeyken, iki oğlunu Li-wei'yi sadakatle hizmet etmeleri konusunda uyarmıştı ancak oğulları bu söze uymadılar. Sinsice Li-wei'yi yerinden etmek için planlar yaptılar. Li-wei ise bu planların farkına vardı ve onları ortadan kaldırdı. Onların halklarını da devletine kattı. Etraftaki kabileler içtenlikle Li-wei'ye hizmet ediyorlardı, Li-wei ordusunu o kadar büyütmüştü ki ordusunda atın üstünde yay geren asker sayısı 200 binden fazlaydı[45].

Li-wei'yin saltanatının 39. yılı olan 258 yılında, Ting-hsiang'daki Sheng-le[46] bölgesine doğru hareket etti. Bu yerde yazın 4. ayda, göğe kurbanlar sundu. Kabilelerin reisleri ve önde gelenlerinin tamamı kurban törenine katıldı. Bu tören tüm Türk boylarında görülen Hunlardan kalma bir devlet meclisi (toyu) âdetiydi. Bu meclislerde kurbanlar kesilir, türlü meşkler yapılır, hükümdarlıklar tasdik edilir veya yeni hükümdar seçilir, töreye yeni hükümler getirilir ve ülke meseleleri görüşülüp karara bağlanırdı[47]. Tabgaçlar tarafından da benimsendiği görülmektedir. Devleti toparlayıp bölgedeki halklara bağ eğdiren Li-wei bu meclise (toya) sadece Po kabilesi[48] reisinin iştirak etmediğini gördü ki bu Li-wei'yin hükümdarlığını tanımadığı mânâsına geliyordu. Bu yüzden Li-wei, Po kabilesine hücum etti ve kabileyi kendisine bağladı. Li-wei'yin Tabgaçların hükümdarı olarak gösterdiği bu kararlılık bölgedeki tüm halklara sirayet etti ve herkes Tabgaçlara boyun eğdi[49].

Li-wei uzun ömürlü ve kurumsallaşmış bir devlet kurmak istiyordu. Mecliste kabile reislerine şöyle dedi:

"*Bizim geçmişimizde önceki kuşaklardaki Hsiung-nu (Hun)'lar ve T'a-tun'un*[50] *takipçileri aç gözlü ve ahlâksızdılar. Sınırlardaki halkı soyup talan ederlerdi. Çok sayıda esir almalarına rağmen bu, savaşta kaybettikleri adam sayısını karşılamazdı ve bu yüzden devamlı akın yapmak mecburiyetindeydiler. Halk ise bataklığa gömülen bir çıra gibi yanardı. Bu devlet için uzun vadeli bir siyaset değildir*".

Hükümdar bu nedenle Wei Devleti[51] ile barış yaptı[52].

Hükümdar Li-wei saltanatının 42. yılında (261) Çinli Wei Devleti'nin yaptığı gibi oğlu Sha-mo-han'ı[53] Wei Devleti'ne gönderdi (Çinli Wei Devleti'nde ching yüan yılının ikinci yılı, 261)[54]. Her iki taraf da diğerinin ülkesini ve geleneklerini gözlemliyordu[55]. Tabgaçlar Çinlilerin haraçgüzarı konumundaydılar[56].

---

[45] **Wei Shu**, s. 3.
[46] Batı Han Devleti zamanında kurulmuştur. Bugünkü Güç Moğolistan'daki Horinger Çayı'nın kuzeybatı topraklarındaki Çöl'dir.
[47] Kafesoğlu, **age.**, s. 259 vd.
[48] Po kabilesi ile muhtemelen Kuça'yı merkez alarak bir siyasî yapılanma içinde olan kabile kastedilmektedir. Kuça'nın milâdın başlarından II. yüzyılın başlarına kadar olan genel durumu için bkz. Kürşat Yıldırım, **Bugünkü Doğu Türkistan Coğrafyasında Kurulan Şehir Devletleri ile Çin Arasındaki Münasebetler (Milâdî 73-108)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011, s. 65-66.
[49] **Wei Shu**, s. 3.
[50] Han sülalesi devrinin sonlarına doğru Çin Hükümdarı Hsien devrinde (190-220), proto-Moğol Wu-huan hükümdarı Ch'iu-li-chü'nün yerine geçen ve izlediği güç ve yayılma siyasetiyle meşhur olan kişidir.
[51] Çin tarihinin "Üç Krallık" denen 220-280 tarihini kapsayan döneminde 220-265 yılları arası Çin'e hâkim olan üç krallıktan biridir.
[52] **Wei Shu**, s. 3.
[53] Bu adın Sha-mo adı ve Han unvanıyla meydana geldiği söylenmektedir; Shiratori, **agm**., s. 497.
[54] Shiratori, **agm**., s. 497-498.
[55] **Wei Shu**, s. 4; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, Ed. Zhang Xi-kong ve diğerleri, Beijing 1997, 2. bs., s. 38.
[56] Duman, "K İstorii Gosudarstv Toba Vey", s. 4.

Bu sırada Sha-mo-han (unvanı Wen), Tabgaç tahtının velîahdı olarak Çinli Wei Devlet'nin başkenti Lo-yang'da[57] kalıyordu. Wei sarayındaki konaklığı en üst düzeydeydi. Tabgaçlar ile Çinli Wei Devleti arasında kız alıp vermeler, ticari ilişkiler ve karşılıklı gelip gitmeler devam etti. Wei Devleti yıldan yıla altınlar, ipek elbiseler, ipek kumaşlar ve ham ipekler gönderdi. Tabgaç Hükümdarı Li-wei büyük devlet olma yolunda komşu ülkelerle ilişki kurup yakınlaştı. Askerî olduğu kadar diplomatik cihetten de ilerleme kaydetti. Bölgede barış ve sükûnet hâkim oldu. Çin içerisinde Wei Devleti yıkıldı ve Çin'de hâkimiyet Chin Devleti'nin eline geçti[58]. Tabgaçlar bu yeni devletle de barışçı ilişkiler kurdular. Aradan yıllar geçmiş ve Li-wei artık yaşlanmıştı. Çinlilerin başkenti Lo-yang'da kalan Tabgaç tahtının velîahdı Sha-mo-han mahiyetindekilerle beraber dönmenin yollarını arıyordu. Çinli Chin Hükümdarı Wu, tedbir kaidelerine uyarak hükümdarı muhafaza edilmiş bir surette gönderdi[59].

Hükümdar Li-wei'yin saltanat devresinin 48. yılında (267), velîaht Sha-mo-han, Chin Devleti'nden ayrıldı ve Tabgaç Devleti'ne geldi[60].

Hükümdar Li-wei'yin saltanat devresinin 56. yılında (275) Tabgaç tahtının velîahtı Sha-mo-han tekrar Çinli Chin Devleti'ne gitti[61]. Aynı yılın kışı ülkesine döndü. Chin Devleti velîahta desenli ipek kumaşlar, yün-keçe karışımı kumaşlar, ipek bezler, renkli ipekler, ham ipekler, sık örülmüş ipekler ve diğer mallardan gönderdi. Kendisine aşırı bir hürmet gösterildi. Bu mallar toplam 100 baş sığırın koşulduğu arabalarla gönderildi. Velîaht Sha-mo-han ilerleyip Ping-chou'ya[62] vardı. Chin Devleti'nin Kuzeye Harekât Generali (chen-pei-chiang-chün) olan Wei Kuan'a göre velîaht kahramanlığıyla olağanüstü biriydi ve ileride Chin Devleti için bir felaket yaratabilirdi. Durumu gizlice Chin Devleti Hükümdarı'na bildirdi. Onu göndermeyip alıkoymak için izin istedi. Chin Hükümdarı güven kaybı konusunda bir çıkmaz içindeydi ve bu yüzden böyle bir tutuklamaya izin vermedi. Wei Kuan, Çin sarayındaki orun sâhiplerine rüşvet olarak altın ve ipekler vererek tekrar izin yollarına başvurdu. Böylece bir çekişme ortamına girilmesini sağladı. Devlet içinde karşılıklı ve bir çatışma tehlikesi doğdu. Chin Hükümdarı bu yüzden Wei Kuan'a izin verdi ve böylece Tabgaç velîahtı Sha-mo-han alıkonuldu. Bu süreçte ülkenin iç ve dış işlerini yürüten yüksek memurların tamamı Wei Kuan'ın rüşvetini aldı.

Hükümdar Li-wei'yin saltanat devresinin 58. yılında (277), Çinli Chin Devleti Tabgaç velîahtı Sha-mo-han'ı serbest bıraktı ve Sha-mo-han ülkesine geri döndü. Li-wei oğlunun geldiğini duyunca çok sevindi ve Tabgaçlara tâbi olan kabilelerin reislerini onu karşılamak üzere Yin-kuan'a[63] gönderdi[64].

Tabgaç velîahtı Sha-mo-han 8 chih (yaklaşık 2 metre)[65] boyunda yakışıklı biriydi. Olağanüstülüğü ve görünüşüyle ululuk mertebesindeydi. Chin Devleti'nde olduğu günlerde olağanüstü yeteneklere sâhip yakışıklı bir saray mensubu olarak çokça samimiyet kazanmış ve seçkinleşmişti. Diğer insanların daima hürmet gösterdiği biri olmuştu[66]. Çin'de kaldığı süre içerisinde Çin örf ve âdetlerini çok iyi öğrenmişti ve hattâ bir nebze Çin hayranlığı içerisindeydi. Kabile reisleri Tabgaç Devleti'nin yükseliş geçtiği bir esnada esasen millî siyaset taraftarıydılar ve

[57] Bugünkü Batı He-nan eyaletindeki büyük ve tarihî bir şehirdir.
[58] 265-317 yılları arasında hüküm sürecek Chin Devleti kurulmuştu
[59] **Wei Shu**, s. 4.
[60] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 46.
[61] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 54.
[62] Güç Moğolistan'ın güneybatı kısmındadır.
[63] Han Hanedanı devrindeki (M.Ö. 206-M.S. 220) Yen-men ili sınırları içinde kalmaktaydı; **Han Shu**, s. 1621. Bugünkü Shan-xi'deki Dai ilçesindedir.
[64] **Wei Shu**, s. 4.
[65] *Chih* için bkz. Kürşat Yıldırım, **Türk Tarihi İçin Eski Çince Türkçe Sözlük**, İstanbul 2010, s. 62.
[66] **Wei Shu**, s. 5.

Çin geleneklerini reddediyorlardı. Sha-mo-han Çin içerisinde kaldığı uzun bir devirden sonra tekrar ülkesine geldiğinde karşılamaya giden reisler onu bir garip gördüler. Kabile reisleri Sha-mo-han'ın çevresine içki içtikleri sırada Sha-mo-han başını yukarı kaldırdı ve havada bir kuş gördü. Reislere dedi ki: "*Onu size getireceğim*". Eline bir tatar yayı aldı, kuşu vurdu ve kuş yere düştü. O devirde Tabgaç ülkesinde tatar yayı yoktu. Oradakilerin tamamı daha önce görmedikleri bu silahla büyük bir dehşete kapıldılar. Birbirlerine şöyle dediler:

"*Velîahdın âdeti, neşesi ve giydiği elbise güneydeki Çinlilerinkiyle aynıdır. Ayrıca ilginç usulleriyle nesillerdir gelen birikimlerimizi yok sayıyor. Eğer devletin başına geçerse, Çinli olmayan bizim kadim âdetlerimiz değişecektir. Böyle giderse ülkede gelecek nesillerin, bizim için esas olan içtenlik ve sadeliğimizi öğrenmeleri söz konusu olmayacaktır*".

Tamamının düşüncesi aynen böyle idi. Sha-mo-han'ın davranışları diğerlerinden farklılaştıkça onu öldürmeye yönelik genel bir fikir birliği doğdu. Bu düşünceye sâhip olanlar hep beraber atlarına atlayıp döndüler[67].

Kabile reisleri geri dönünce Tabgaç Hükümdarı Li-wei durumu sezmişti ve onlara şöyle sordu: "*Oğlum artık başka bir ülkenin tecrübesini yaşamış hâldedir. Ahlâkı ne vaziyete girmiştir?*" Kabile reisleri hep bir ağızdan şu cevabı verdiler: "*Velîahtın yeteneği ve becerileri olağanüstüdür. Boş yayı çekip uçan kuşu düşürmüştür. Bu Çinli Chin halkının farklı usulü ve ilginç becerisi gibi görünmektedir. Bu tür şeyler ülkeyi karıştırır ve halkın ekserisine zarar verir. Derhal onun zapt edilmesi isteğindeyiz*". Hükümdar Li-wei'yin, oğlu Sha-mo-han Chin Devleti'nde olduğundan bu yana diğer çocuklarına olan alâkası tedricî surette artmıştı. Ayrıca Li-wei'yin sağlıklı olduğu devirlerin üstünden yıllar geçmişti ve zihni tamamen karışmıştı. Reislerin konuşmalarını duyduğunda oğlu hakkında şüpheye düştü. Bu yüzden dedi ki: "*Buna izin veremeyiz, oğlum devlet idâresinden uzak tutulmalıdır*". Bunun üzerine kabile reisleri atlarını sürüp Tabgaç ülkesinin güney sınırına geldiler ve Sha-mo-han'a hücum edip onu öldürdüler. Bu hadiseler olup bittikten sonra bir nebze kendine gelen Li-wei çok pişman oldu ve oğluna ölümden sonra doğan bir unvan verdi[68].

Li-wei güçlü bir liderlik göstermesine rağmen Tabgaç toplumunda hâlâ kabile reislerinin sözü geçiyordu. Velîahd Sha-mo-han'ın öldürülmesi bunun bariz bir göstergesidir[69].

Saltanatının son yılı olan 277 yılında Li-wei iyi hâlde değildi ve sağlık sorunlarıyla boğuşuyordu. Oğlu Sha-mo-han'ın öldürülmesi olayındaki gibi birçok hadisede devlet idâresi büyük kabile reislerinin eline geçmişti. Wu-wan Beyi K'u-hsien, Li-wei'yin yanında yükselen biri olarak gücü ele aldı. Bu kişi daha önce Sha-mo-han'ın Çin'de tutuklanması için yürütülen faaliyetlerde Wei Kuan'dan rüşvet almıştı. Tek başına iktidarı ele almak ve diğer kabileleri kendisine tâbi kılmak istiyordu. Bunun için diğer kabile reislerinin Tabgaç Hükümdarı'na olan bağlılıklarını ortadan kaldırmanın yollarını arıyordu. Bir gün devlet meclisinin ortasında elindeki savaş baltasını bilek taşıyla bilemeye başlayınca reisler onun ne yapmak istediğini sordular. Cevap olarak dedi ki: "*Hükümdar velîahdı öldürmenizden dolayı sizleri suçlamakta ve kin beslemektedir. Bugün reislerin yetişkin oğullarının tamamını alıp öldürmek istemektedir*". Wu-wan Beyi K'u-hsien'in bu oyununa gelen kabile reislerinin hepsi can korkusuna düşüp Tabgaç sarayını terk ettiler[70].

[67] **Wei Shu**, s. 4.
[68] **Wei Shu**, s. 4-5; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 56.
[69] Duman, "K Istorii Gosudarstv Toba Vey, s. 4.
[70] **Wei Shu**, s. 5.

Durum bu hâlde iken Tabgaç Hükümdarı Li-wei öldü. Ülkeyi toplam 58 yıl yönetmiş ve 104 yaşına gelmişti. T'ai-tsu (Kuzey Wei Hükümdarı) tahta çıktıktan sonra (398) Li-wei'yi Shih-tsu ("ilk ata") adıyla onurlandıracaktı[71].

Hsi-lu Devri (277-286)

Li-wei'yin oğlu Hsi-lu (unvanı Chang) babasının ölümünden sonra Tabgaç tahtına çıktı (277 yılı). Li-wei'yin son yıllarında başına buyruk hareket eden ve Wu-wan Beyi K'u-hsien'in oyununa gelerek sarayı terk eden kabileler isyan çıkardılar. Hsi-lu'nun 286 yılındaki ölümüne kadar Tabgaç ülkesi karmaşa içine girip alt-üst olmuştu[72].

Ch'ao Devri (286-293)

Hsi-lu'nun küçük kardeşi olan Ch'ao (unvanı P'ing) ağabeyinin ölümü üzerine 286 yılında tahta çıktı. Ch'ao kahramanca bir güce ve ileri görüşlü bir bilgeliğe sâhipti. Onun devrinde Tabgaçlar bölgede saygınlıklarını ve kabileler üzerindeki hâkimiyetlerini tekrar tesis edebildiler.

İçeride birliği sağlayan Tabgaç Hükümdarı Ch'ao artık dış siyasette de etkin olmak istiyordu ki beklediği fırsat saltanatının 7. yılında (292) geldi. Bu yıl Hsiung-nu (Hun) Yü-wen kabilesi reisi Mo-huai maiyyetindekiler tarafından öldürüldü ve yerine Mo-huai'yin kardeşi P'u-po başa geçti[73]. Tabgaç hükümdarı durumu iyi yöneterek hemen kızını P'u-po'nun oğlu Ch'iu-pu-ch'in ile evlendirdi ve ittifak kurdu. Ancak dış siyasetini geliştiremeden 293 yılında öldü[74].

Fu Devri (293-294)

Kabile reisleri tarafından öldürülen Li-wei'in oğlu Sha-mo-han'nın küçük oğlu Szu (unvanı Fu) 293 yılında tahtta çıktı[75]. Szu zekâsı ve bilgeliğiyle öne plana çıkıyordu ve bu yönüyle öz ağabeylerinin kıymet verdiği biriydi. Siyaseti âliydi ve merhameti görülmemiş ölçüdeydi. Halk tüm gönlüyle ona hizmet ediyordu. Askerlik içlerinden pek anlamayan Szu ülkeyi ancak bir yıl idâre edebildi ve 294 yılında öldü[76]. Kaynaklarda ölüm sebebi bildirilmese de kabileler ile sürüp giden iktidar mücadelesinde askerlik ve sertlik siyasetini beceremeyen bu bilge hükümdarın öldürülmüş olması çok büyük bir ihtimaldir.

T'o-pa'larda Üç Kanatlı İdâre Devri (295-316) ve Merkezin Kabilelere Üstünlüğü: Merkezde Lu-kuan, Güney Kanadında I-i ve Batı Kanadında I-lu

Li-wei'yin oğlu Lu-kuan (unvanı Chao) 294 yılında tahta çıktı. Lu-kuan artık gitgide güçlenen devleti üçe ayırdı[77]: Lu-kuan'ın kendisi doğuda yani merkezde oturacaktı. Böylece Türk devletlerinde görülen devlette doğu kanadının üstün olması geleneğinin[78] Tabgaçlar tarafından da devam ettirildiği görülmektedir. Lu-kuan'ın doğudaki başkenti, Shang-ku'nun[79] kuzeyinde ve Ju-yüan'in[80] batısındaydı ve doğudaki Hsien-pei'lerin Yü-wen kabilesiyle sınırdaştı. Tabgaç Hükümdarı Lu-kuan kabile reisleri tarafından öldürülen velîaht Sha-mo-han'ın büyük oğlu I-i (unvanı Huan)'ye devletin ikinci kanadı olan güney kanadını tahsis etti; burası Tai Komutanlığı'ndaki[81] Ts'an-he-pei'yin kuzeyine doğru uzanıyordu. Lu-kuan devletin üçüncü kanadı

[71] **A.y**., s. 5.
[72] **A.y**., s. 5.
[73] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 70.
[74] **Wei Shu**, s. 5.
[75] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 70.
[76] **Wei Shu**, s. 5.
[77] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 72.
[78] Kafesoğlu, **age.**, s. 252.
[79] Bugünkü He-bei'deki Huai-lai ilçesinin güneybatısında yâni Pekin çevrelerinin 100 kilometre kuzeybatısındaydı.
[80] Bugünkü He-bei'yin kuzeydoğusundaki Luan ırmağının üst kaynağındadır.
[81] He-pei'yin kuzeydoğu kısmındaki Wei eyaletinin doğusundaki komutanlıktır.

olan batı kanadını ise I-i'nin kardeşi I-lu (unvanı Mu)'nun komutasına verdi ki bu kanat Ting-hsiang'daki[82] Sheng-le'nın eski topraklarıydı[83]. Lu-kuan'ın böylece kabile reislerini zapt altına alıp reislerin zamanında öldürdükleri Sha-mo-han'ın iki oğluna devleti iki kanadını teslim ederek icra kademesini ve bürokrasiyi kabile reislerinin baskı ve tesirinden azat etmeye çalıştığı görülmektedir.

Tabgaç Hükümdarı Li-wei'den bu yana Tabgaçlar Çinli Chin Devleti ile iyi geçinmişlerdi ve barış ortamında halk sükûnete ve refaha kavuşmuştu. Mal ve hayvan bollaşmış ve orduda yay geren asker sayısı 400 bini aşmıştı. Devletin güney ve doğu sınırları güvendeydi. Tabgaçlar artık devletlerini batıya doğru genişletmek istiyorlardı. 294-295 yılında Tabgaç Devleti'nin batı kanadı Hükümdarı I-lu, Ping-chou'ya doğru yola çıktı ve muhtelif Hu'ları kuzeye hareket ettirerek Yün-chung[84], Wu-yüan[85] ve Shuo-fang'a[86] taşıdı. I-lu biraz daha batıya hareket ederek Sarı ırmağı aştı ve Hsiung-nu (Hun)'lara ve Wu-huan'lara hücum etti. Hsing-ch'eng'dan[87] Çin Seddi boyunca kuzeye doğru 80 li gitti. Vardığı yere taş yazıt dikti. Chin Devleti ile aradaki sınırı çizdi[88].

296 yılında kabile reisleri tarafından öldürülmüş olan velîaht Sha-mo-han ve İmparatoriçe Feng-chih tekrar gömüldüler[89]. Sha-mo-han'ın oğulları böylece kabileleri tamamen boyunduruk altına aldıklarını gösteriyorlar ve reislere karşı kazandıkları "rövanş" taçlandırmak istiyorlardı. Millîyetçi kesim ile Çin taraftarları arasındaki mücadelede şimdi ikinciler iktidardaydı. Cenaze merasimine Çinli Chin Devleti Ch'eng-tu Beyi Szu-ma Ying, ts'ung-shih-chung-lang ünvanlı memuru Chin-li'yi gönderdi. Ping-chou Valisi Szu-ma T'eng, chu-pu unvanlı Liang-ta'yı gönderdi. Çin merasime tam kadro katılarak gövde gösterisinde bulunuyordu. Dört bir yandan 200 binden fazla kişi cenaze merasimine iştirak etti[90].

Tabgaç Devleti'nin güney kanadı Hükümdarı I-i de sefere çıkmış, 297 yılında Gobi Çölünün kuzeyine geçmiş ve batıdaki ülkelere yağma maksadıyla keşif seferi düzenlemişti[91]. Kabileler üzerinde kurulan baskı neticelerini verdi ve 298 yılında doğudaki Wei-nai-lou kabilesinin reisi Pei-chin gelip Liao-tung'a yerleşti. Yine 299 yılında, Hsien-pei'lerin Yü-wen kabilesinden Mo-kuei'yin oğlu Hsün-ni-yen gelip Tabgaç sarayına vergi sundu. Hükümdar onun dürüstlüğünden ve samimiyetinden hoşlandı ve kızını onunla evlendirdi. 301 yılında Tabgaç Devleti'nin güney kanadı Hükümdarı I-i, batıdaki istilâ faaliyetlerine son vererek geri döndü. Yirmiden fazla ülke beş yıl içinde Tabgaçlara tâbi oldu. Tabgaçlar için şimdi doğuya dönme vakti gelmişti[92].

303 yılında Çinli Chin Devleti (265-420) Hükümdarı Hui, Ch'eng-tu Beyi Ying'i Yeh'de[93] alıkoydu. Bu arada Hsiung-nu (Hun)'ların reisi Liu Yüan[94], Li-shih'da[95] isyan etti ve kendisine "Han Hükümdarı" unvanı verdi[96]. Çinli Chin Devleti'nin Ping-chou Valisi Szu-ma T'eng gelip Tabgaç sarayından yardım rica etti. Tabgaçların güney kanadı Hükümdarı I-i, 100 binden

[82] Bugünkü Güç Moğolistan'ın başkenti Kökeqota'nın güneydoğusunda yer almaktaydı.
[83] **Wei Shu**, s. 5-6.
[84] Bugünkü Güç Moğolistan'daki Tokoto'nun kuzeydoğusundaydı.
[85] Bugünkü Güç Moğolistan'da Sarı ırmağın kuzey tarafındadır.
[86] Ordos'un kuzeybatı ucundadır.
[87] Bugünkü Shaan-xi'deki Huang-ling güneybatısındaki eski bir şehirdi.
[88] **Wei Shu**, s. 6.
[89] Bu, Tabgaçlarda bir âdet idi.
[90] **Wei Shu**, s. 6.
[91] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 74.
[92] **Wei Shu**, s. 6.
[93] Bugünkü He-bei bölgesindeki Lin-cheng'ın batısında kalmaktadır.
[94] Biyografisi için bkz. **Chin Shu**, Beijing 1997, s. 2644-2652. Türkçe tercümesi için bkz. W. Eberhard, **Liu Yuan ve Liu Ts'ung'un Biyografileri**, Ankara 1942. Rusça tercümesi için bkz. V. S. Taskin, **Materialı po İstorii Koçevıh Narodov v Kitaye III-V vv**., I, Moskva 1989, s. 31-44. Ayrıca bkz. David B. Honey, "Lineage as Legitimation in the Rise of Liu Yüan and Shih Le", **Journal of the American Oriental Society**, CX, 4, Oct.-Dec., 1990, s. 616-618.
[95] Bugünkü Shan-xi bölgesindeki Li-shi ilçesidir.
[96] Hun Liu Yüan 304 yılında Ch'ien Chao Devleti'ni (304-329) kurmuştur.

fazla atlı topladı ve yardıma gitti. Hun Liu Yüan'in ordusu Sarı ırmakta ve Shang-tang'da[97] büyük bir bozguna uğratıldı. Bu sırada Chin Hükümdarı Hui, Lo-yang'a dönünce Szu-ma T'eng da ayrıldı. I-i, Szu-ma T'eng ile Fen'ın[98] doğu kıyısında kardeşlik yemini edip geri döndü. Shih-fu-hsiang unvanlı Wei Hsiung ve Tuan Fan, Ts'an-he-pei'in batısında hadiseleri anlatan bir taş yazıt diktiler[99].

11. yıl (305), Hunların Han Devleti Hükümdarı Liu Yüan, Szu-ma T'eng'a saldırdı. T'eng tekrar Tabgaçlardan yardım rica etti. Hükümdar I-i binlerce hafif atlı ile onu kurtardı ve Liu Yüan'in generali Ch'i-mu-t'un'un kellesini aldı. Hun Liu Yüan, güney tarafındaki P'u-tzu'ya[100] kaçtı. Chin Devleti, Tabgaçların güney kanadı Hükümdarı I-i'ye "Ulu Ch'an-yü (Tanhu)" unvanı verdi[101]. Hükümdarın yetkilerini gösteren altın mühür ve mor kurdele gönderildi[102]. Tabgaç idâreci kademesi artık tamamen Çin müttefiki olmuştu ve Çinlilerin çıkarları için bölgedeki akrabalarını öldürmekten geri durmuyordu. Tabgaçların içindeki millîci parti tamamen susturulmuştu. Çinliler lehine büyük işler başaran güney kanadı Hükümdarı I-i 305 yılında ölünce 306 yılında Çinlilerin Ting-hsiang ilinin soylusu (*hou*'su) Wei-ts'ao, Ta-han[103] Şehrinde kitabeler diktirip onun başarılarını ve ahlâkını yüceltti. Buna göre I-i olağanüstü bir kahraman ve büyük bir önderdi. At onu taşıyamazdı. Genelde zırhlı arabalara biner ve büyük öküzleri koşturdu. Öküzlerin boynuzları kaya görünümündeydi. Hükümdarın vücudunda *ku*[104] olabilirdi. Kustuğu yerde *karaağaç* bitmişti. Ts'an-he-pei'yin toprağında karaağaç bitmezdi. Bu nedenle devrin halkı buna çok şaşırmış ve hadise nesiller boyu anlatılmıştı. Bu karaağaç öyküsünün Türkler'deki ağaç kültü ile yakından ilgili olduğu açıktır[105]. I-i'nin yeri doldurulamamıştı ve oğlu P'u-ken ancak 316'da bir yıl gibi çok kısa bir süre için tahta çıkabildi[106].

Kudretli hükümdar I-i ölünce doğan iktidar boşluğu esnasında 306 yılında Ts'ung halkından Li Hsiung, kendisine Shu Hükümdarı unvanı verdi ve hanedanını "Ta-ch'eng" olarak adlandırdı[107]. Yine 307 yılında Tabgaçların merkezde (doğuda) oturan büyük Hükümdarı Lu-kuan öldü. Hsien-pei'lerin T'u-he kabilesinin Büyük Ch'an-yü (Tanhu)'sü Mu-jung Wei, elçi gönderip vergi sundu ve bağlılığını bildirdi. Bu yıl devletin başsız kalmasını fırsat bilen, Chieh

[97] Bugünkü Shaan-xi'nin güneydoğu kısmındadır.
[98] Bugünkü Shan-xi bölgesindeki Xin-jiang ilçesinin kuzeydoğusundadır.
[99] **Wei Shu**, s. 6.
[100] Bugünkü Shan-xi'deki Xi ilçesidir.
[101] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 85.
[102] **Wei Shu**, s. 6-7.
[103] Bugünkü Shan-xi'deki Xin-zhou Şehrinin kuzeybatısında yer almış olan Hsiu-jung ilinin sınırları içerisinde yer almaktaydı.
[104] Efsanevî zehirli bir böcektir. Efsaneye göre birisi birçok zehirli böceği bir kaba koymuş ve bu böcekler birbirlerini yemişler; sonunda canlı kalan ve diğerlerinin karışımı olan böcek, *ku* olarak adlandırılmış.
[105] Eberhard, **Çin'in Şimal Komşuları**, s. 80-81. Ayrıca bkz. J. P. Roux, **Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar**, Çev., A. Kazancıgil-L. Arslan, İstanbul 2005, s. 62 vd.
[106] **Wei Shu**, s. 7.
[107] **Chin Shu**, s. 105'e göre Li Hsiung müstakilliğini 305 yılında ilân etmiştir. Li Hsiung'un dedesi Li T'e 303 yılında Ch'eng Han Devletini kurmuştu Li Hsiung'un daha "millî" bir siyaset izleyerek devletin adındaki "Han" yani "Çinli" ifadesini çıkardığı anlaşılmaktadır.

(Hun)'lerden[108] Shih Le[109] ile Chin'in ma-mu-shih unvanlı memuru Chi-sang Chin Devleti'ne karşı isyan çıkardılar[110].

I-lu'nun İdâreyi Tek Elde Toplaması

Tabgaç Devleti'nin doğu ve güney kanadı hükümdarları ölünce Batı Kanadı Hükümdarı I-lu tek başına iktidarı ele geçirerek merkeze oturdu ve güney ile batı kanatlarını lağvetti. Bu yüzden Tabgaç Tai Devleti'nin (314-376) kurucusu olarak kabul edilmektedir. Ülkenin tek elde toplanmasının ilk yılında (307) Hunların Han Devleti Hükümdarı Liu Yüan kendisine "hükümdar" unvanı verdi ve hanedanını Ta-han olarak adlandırdı[111]. 310 yılında Çinli Chin Devleti'nin Ping-chou Valisi Liu K'un oğlu Tsun'u rehin olarak vermek için Tabgaçlara elçi gönderdi. Hükümdar onun niyetinden hoşlandı, hürmetle cevap verip çeşitli düzenledi ve hediyeler gönderdi. Bu arada Po kabilesi reisi devlet içindeki Çin taraftarlarına karşı isyan etti ve Sarı ırmağa geldi. T'ieh-fu Liu Hu, Yen-men'da[112] ona karşı çıkmak için halkını harekete geçirdi. Po kabilesi reisi Hsin-hsing[113] ve Yen-men illerinde Chin'in Ping-chou Valisi Liu K'un'a saldırdı. Bu ikisi Hun Liu Yüan hesabına hareket ediyorlardı[114]. Liu K'un Tabgaçlardan yardım rica etti. Hükümdar kardeşinin oğlu Yü-lü (unvanı P'ing-wen)'nün[115] komutanlık ettiği 20 bin atlıyı gönderdi. Ordu Liu K'un için yardıma gelip Po kabilesine hücum etti ve büyük bir bozguna uğradı. Bunlar sonra Liu Hu'ya saldırdılar. Onun kışlasındakilerin tamamını öldürdüler. Liu Hu yıkımdan arta kalanları topladı ve batıya kaçıp Sarı ırmağı geçti. Shuo-fang'da gözden kayboldu. Çinli Chin Hükümdarı Huai, Tabgaç Hükümdarına "Büyük Ch'an-yü" ve "Tai Kung'u (Dükü)" unvanı verdi. Tabgaç Hükümdarına bahşedilen topraklar (Tai) ülkesinden uzak kalıyordu. Öte yandan artık iyice Çin taraftarı olan Tabgaç Hükümdarı halktan kopuk vaziyetteydi. Tabgaç Hükümdarı Liu K'un'dan Chü-chu[116] ve Hsing'in kuzeyindeki toprakları istedi. Liu K'un Tabgaç Hükümdarına tâbi olduğundan bu talepten memnun oldu. Ma-i[117], Yin-kuan, Lou-fan[118], Fan-chih[119] ve Kuo[120] adlı beş ilçenin halkı Hsing'in güneyine göçtü. Daha çok kentler kuruldu. Onun toprakları genişledi. Doğuda Tai ilinden batıda Sarı Irmak ve Shuo-fang arasında yüzlerde li idi. Hükümdar böylece 100 bin âileyi oraya taşıyıp yerleştirdi. Liu K'un tekrar elçi gönderip T'o-pa'lara Lo-yang'ın müdafaası için ricada bulundu. Hükümdar yaya ve atlı 20 bin kişiyi ona yardım için gönderdi. Chin Devleti'nin t'ai-fu unvanlı Tung-hai Beyi Szu-ma Yüeh, Lo-yang'da hüküm süren bereketsiz hasat ve kıtlık sebebiyle çekindi. Ordu bu yüzden geri döndü[121]. Bu arada Han Devleti'nin (304-318)

[108] Chieh'ler esasen Sogd-Türkistanlı olarak kabul ediliyor (bkz. Otkan, **agm.**, s. 778) ise de bu devredeki Chieh'lerin Büyük Hun Devleti'ne mensup Hunların batıya gitmişbakiyeleri olması gerekir. Chieh'ler hakkında türlü yorumlar için bkz. Wang Zhong-luo, **Wei-jin-nan-bei-chao**, Shang-hai 2003, s. 241. Chieh'lerin Türk dilli olduklarına dair bkz. G.J. Ramstedt, "Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen", **Journal de la Société finno-ougrienne**, 38, 1922, s. 1–34; L. Bazin, "Un texte proto-turc du IVe siècle: le distique hiong-nou du "Tsin-chou"", **Oriens**, I, 2, 1948, s. 208–219. Chieh'lerin doğrudan Hunların bir boyu olduğuna dâir kayıtlar da vardır; **Tzu Chih T'ung Chien**, Beijing 1997, s. 2709.

[109] Biyografisi için bkz. **Chin Shu**, s. 2707-2758. Rusça tercümesi için bkz. Taskin, **age.**, II, Moskva, 1990, s. 28-95. Ayrıca bkz. Honey, **age.**, s. 618-620.

[110] **Wei Shu**, s. 7; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 90.

[111] Hsiung-nu (Hun) Liu Yüan, Hun Devleti olan Han (304-318) ve bunun devamı Önceki Chao (318-329) Devletlerinin kurucusudur.

[112] Bugünkü Shan-xi'deki Dai ilindedir.

[113] Bugünkü Shan-xi'deki Xing ilindeydi.

[114] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 92.

[115] 316-321 yılları arasında T'o-pa tahtına oturacaktır.

[116] Shan-xi'nin kuzey kısmındaki şimdiki Dai ilinin kuzeydoğusuna doğru uzanan dağlardır.

[117] Bugünkü Shan-xi'deki Shuo-zhou çevresidir.

[118] Bugünkü Shan-xi'deki Ning-wu ilçesi civarıdır.

[119] Bugünkü Shan-xi'deki Hun-yuan ilçesinin güneybatısındadır.

[120] Bugünkü Shan-xi'deki Hun-yuan ilçesinin batısında kalmaktaydı.

[121] **Wei Shu**, s. 7-8.

kurucusu Hun Hükümdarı Liu Yüan öldü ve oğlu Liu Ts'ung tahtı ele geçirdi (310)[122]. 311 yılında Liu K'un'un Ya-men (hassa) Generali Hsing-yen, Hsin-hsing'i ele geçirip isyan etti. Hsing-yen, Hunların Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung'u da yanına çekmiştir. Tabgaç Hükümdarı I-lu ordu gönderip ona hücum ettirince Liu Ts'ung çekilip kaçtı. 312 yılında Çinli Chin Devletinin valisi Liu K'un Tabgaçlara elçi gönderip Hunların Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung'a ve yine Chieh-Hunlardan Shih Le'ya hücum etmek için izin istedi. Tabgaç Hükümdarı I-lu, Liu K'un'un sadıkatinden emin olduğundan talebini onayladı. Bu sırada Hunların Liu Yüan'nin yerine geçen Hükümdarı Liu Ts'ung, oğlu Liu Ts'an'ı gönderip Chin-yang'a[123] hücum etti. Liu Ts'an, Liu K'un'un kentini ele geçirdi ve onun anne ve babasını öldürdü. Liu K'un durumu Tabgaçlara bildirdi. Tabgaç Hükümdarı I-lu çok sinirlendi. Büyük oğlu Liu-hsiu ve sabık Hükümdar I-i'nin oğlu P'u-ken'ı gönderdi. Wei-hsiung, Fan-pan ve Chi-tan gibileri öncü birlik oldular. Hükümdarın kendisi 200 bin kişilik büyük bir ordunun başında arkadan devam etti. Hun Liu Ts'an çok korktu ve askeri ağırlıklarını yaktı. Kuşatmayı yardı ve kaçıp uzaklaştı. Atlı askeri birlikler onu kovaladı. Onun generalleri olan Liu Ju, Liu Feng, Chien Ling, Chang P'ing ve Hsing Yen'in boynu vuruldu. Cesetler yüzlerce kilometre alana yayıldı. Liu K'un Tabgaç sarayına geldi ve eğilip teşekkür etti. Hükümdar kaideler çerçevesinde onu ağırladı. Liu K'un hükümdardan ordunun kente girmesi için tekrar ricada bulundu. Hükümdar dedi ki: "*Ben erken davranıp gitmedim ve sen gidip anne ve babanın ölmüş olduğunu gördün. Utanç içinde kaldık. Sınırlar artık güvendedir. Uzun yoldan geldik, asker ve at tükenmiş hâldedir. İsyan henüz sona ermemiştir. Büyük bir çarpışma için hazır olmalıyız*". Hükümdar Liu K'un'a her birinden 1000'den fazla başat, sığır ve koyun ve arabadan 100 adet hediye olarak sundu. Ayrıca güçlü ve çevik askerleri orada alıkoydu ve döndü[124].

312 yılında Chin'in Yung-chou Valisi Ku P'i ve Ching-chao Valisi Yen Ting, Chin Hükümdarı Huai, Hun Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung tarafından ele geçirildiği için birleşip Hükümdar Huai'yın ağabeyinin oğlu ve Ch'in Szu-ma'sı olan Yeh'i velîahat yaptılar ve Chang-an'ı Chin Devleti'nin başkent ilân ettiler[125]. Tabgaç Hükümdarı dost Çin hükümdarının devrilmesi karşısında karşıönlem aldı. Çünkü yeni iktidar çok büyük bir ihtimalle Hunlarla işbirliği yapacaktı. Tabgaç Hükümdarı, Liu K'un'a Chin Devleti'nin başkenti Ch'ang-an'ı bizzat dağıtmasını emretti. Komuta ettiği orduyu böldü. Hükümdar 100 bin atlıyı Sarı Irmaktaki Chien geçidinin güneyine gönderdi. Chin Devleti'nin ordusu P'u-pan'ın[126] doğusunu geçti. P'ing-yang'da[127] karşılaştılar. Orada Hun Hükümdarı Liu Ts'ung'un erzağını ele geçirecekler ve Chin Hükümdarlığı'nı geri getireceklerdi ancak harekât hedefine ulaşamadı[128].

313 yılında, Sheng-le şehri kurulup Tabgaç Devleti'nin kuzey başkenti yapıldı. Eski P'ing-ch'eng tanzim edilip güney başkenti yapıldı. Hükümdar P'ing-ch'eng'ın[129] batısındaki dağa tırmandı ve topraklarının durumunu gözetledi. Böylece 100 li daha güneye gitti. Lei-shui'nin[130] kuzeyindeki Huang-kua tepesinde[131] yeni P'ing şehrini kurdu. Çinli Chin halkı buna "küçük P'ing şehri" dediler. Tabgaç Hükümdarı I-lu, büyük oğlu Liu-hsiu'yu gönderip orada kışla kurdurdu. Liu-hsiu oranın güney merkezine başlık edip yönetti. Bu arada 314 yılında, Hükümdar I-lu, Liu K'un

[122] Biyografisi için bkz. **Chin Shu**, s. 2657-2677. Türkçe tercümesi Eberhard, **Liu Yuan ve Liu Ts'ung'un Biyografileri**; Rusça tercümesi Taskin, **age.**, I, s. 46-78.
[123] Bugünkü Shan-xi'deki T'ai-yüan yakınlarındadır.
[124] **Wei Shu**, s. 8.
[125] Çinlilerin başkenti Lo-yang 311'de Hunların eline geçti ve 313'de Hükümdar Huai, Hunların lideri Liu Ts'ung'un tarafından öldürüldü. Bkz. **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 98; Holmgren, **age.**, s. 86, not.56.
[126] Bugünkü Shan-xi'deki Yong-ji ilçesinin güneybatısındaki Pu-zhou'dur.
[127] Bugünkü Shan-xi'de Li-fen ilidir.
[128] **Wei Shu**, s. 8.
[129] Bugünkü Shan-xi'nin kuzey kısmındaki Ta-t'ung'un doğusundaydı.
[130] Muhtemelen Sang-kan'a akan Hui veya Huang-shui ırmaklarıdır (Holmgren, **age.**, s. 87, not.61).
[131] Bugünkü Shan-xi'deki Shan-yang ilçesinin kuzeydoğusundaki Huang-hua tepesidir.

ile P'ing-yang'da tekrar bir araya geldi ve anlaşıldı. Bu esnada Chieh-Hunların başındaki Shih Le, Wang-chün'ü ele geçirmişti. Tabgaç ülkesinde Hsiung-nu (Hun)'ların çeşitli boylarından 10 binden fazla âile vardı. Bunların çoğu Shih Le'nın halkıydı. Bunlar Shih Le'nın Yu-chou'yu[132] dağıttığını duyunca isyan çıkarıp onunla birleşmeyi planladılar. Onların bu teşebbüsü açığa çıkınca Tabgaç ordusu tarafından katledildiler. Tabgaçların Hun Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung'u yok etme girişimleri ise boşa çıktı[133].

Tabgaç Tai Devleti'nin (314-376) Kuruluşu

315 yılında Çinli Chin Hükümdarı Min (Szu-ma Yeh), Tabgaç Hükümdarı I-lu'yu "Tai Hükümdarı" unvanıyla andı. İki kent Tai ve Ch'ang-shan'da[134] devlet daireleri kuruldu[135]. Bu hadise genel olarak Tabgaç Tai Devleti'nin kuruluşu olarak kabul edilmektedir[136]. Kayıt bir kuruluş onteyidi mahiyetinde olduğundan devletin kuruluş tarihinin 314 yılı olması gerekir.

Tabgaç Tai Devleti Hükümdarı I-lu, oluşturdukları karmaşa sebebiyle Hun Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung'a ve Chieh-Hunların başındaki Shih Le'ya karşı öfkeliydi. Onları ortadan kaldırmak düşüncesindeydi. Bu yüzden her şeyden önce devlet içerisinde dirliği sağlama faaliyetlerine girişti. Önceleri sükûn ve sade bir hayat süren Tai topraklarındaki halk resmî kural ve yasak denen şeyden habersizdi. Devlet kurulduktan sonraki dönemde cezalar öngören katı kurallar ortaya çıkınca halk kitleleri esas itibariyle kurallara itaat etmeyerek suç işlemeye başladılar. Sonraki tüm zamanlarda kurallara aykırı hareket eden herkes öldürüldü. Bazı âileler toplanıp göçmüş olsa da ölümden kaçamadılar. O devirde insanlar Tai Devleti ile ilgili şöyle diyorlardı: "Orası nasıl bir yer?". şöyle cevaplanıyordu: "Gidenlerin derhal cezalandırıldığı bir yer"[137]. Böylece Tabgaç Tai Devleti Hükümdarı I-lu'nun devlet içindeki dirliği sağlama siyasetini çok sert yürüttüğü anlaşılmaktadır.

316 yılında Tabgaç Hükümdarı I-lu oğlu Liu-hsiu'yu bir buyruk vermek üzere çağırdı ancak Liu-hsiu gelmedi. Hükümdar bunun üzerine sinirlendi ve onunla savaştıysa da kazanamadı ve bu nedenle kaçıp sıradan insanlar arasına saklandı ve ardından öldü[138]. Bu sırada Tabgaç P'u-ken sınırın dışını koruyordu. Bir belanın hâsıl olduğunu işitince Liu-hsiu'ya savaş açtı ve onu ortadan kaldırdı. Wei Hsiung ve Chi T'an'ın başlık ettiği Çinli Chin ve proto-Moğol Wu-wan halkından 300'den fazla âile, Liu-tsun'u takip ederek güneye inip Ping-chou'ya kaçtılar. P'u-ken bir aydan fazla tahtta oturdu ve öldü. P'u-ken'ın oğlu yeni doğmuştu. Hükümdar Huan'ın eşi sonra onu tahtta çıkardı. Bu kış P'u-ken'ın oğlu da öldü. Bu yıl, Tibetli (Ti)[139] Ta Ch'en Devleti Hükümdarı Li Hsiung (303-334) Tabgaç sarayına elçi gönderip vergi sundu.

Yü-lü Devri (316-321)

Sabık Tabgaç Hükümdarı Szu'nun oğlu olan Yü-lü (unvanı P'ing-wen) 316'da tahta çıktı[140]. Güçlü, cesur kişilikli olan bu hükümdar şiddetten hoşlanırdı. Tam bir devlet adamı dirayetiyle gücü kullanıyordu ve yayılma siyasetini had safhaya çıkarmıştır.

---

[132] Bugünkü He-pei'yin kuzeyi ve Liao-ning'in bir kuşağıdır.
[133] **Wei Shu**, s. 8; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 99. Hunlar 315'de Liu-k'un'u mağlup ettiler ancak sonradan Ch'ang-an'a yöneldiler (Holmgren, **age.**, s. 87, not.65).
[134] Bugünkü He-pei'deki Hu-t'o ırmağının güney kıyısındaydı.
[135] **Wei Shu**, s. 9.
[136] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 102.
[137] **Wei Shu**, s. 9.
[138] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 103.
[139] Tibetli olan Ti halkı Kansu'nun güneylerinde Si-chuan'ın kuzey sınırına kadar olan dağlık bölgede yerleşmişlerdir (Otkan, **agm.**, s. 778).
[140] Kaynağa göre hükümdar Çinlilerin ting-ch'ou yılının ilk yılı olan 317'de tahta çıktı (**Wei Shu**, s. 9). Ancak bir önceki hükümdar P'u-ken 316'da tahtta çıkmış, bir yıldan çok az iktidarda kalmıştır. Dolayısıyla Yü-lü'nün tahta çıkış tarihini 316 olarak kabul edeceğiz.

318 yılında Hunlardan Liu-hu, Shuo-fang'ı ele geçirdi ve Tabgaçların batı kabilelerini zapt etti. Tabgaç Hükümdarı hücum edip onu büyük bir yenilgiye uğrattı ve Liu-hu tek başına atına atlayarak kaçtı[141]. Onun öz kardeşi Lu-ku kabilelerini topladı ve gelip Tabgaçlara tâbi oldu. Tabgaç Hükümdarı Yü-lü kızını onunla evlendirdi. Yü-lü izlediği sert siyaset sayesinde Tabgaç Tai Devleti'nin topraklarını batıda Wu-sun'ların eski topraklarına (Ili vadisine), doğuda ise Wu-chi'nin[142] batısına kadar uzatmıştı. Kaynaklara göre ordusunda at üstünde yay geren asker sayısı bir milyondu[143].

Bu sırada Hunların Han Devleti Hükümdarı Liu Ts'ung ölünce oğlu Liu Ts'an tahtı ele geçirdi. Bu ise kendi generali Chin Chun tarafından öldürüldü. Bunun üzerine devletin kurucusu Liu Yüan'ın öz yeğeni Liu Yao tahtı ele geçirdi[144]. Tabgaç Hükümdarı Yü-lü, Chin Hükümdarı Min'in Hunların Hükümdarı Liu Yao tarafından öldürüldüğünü[145] duyunca başbakanının etrafında dolanırken çevresindekilere bakıp şöyle dedi: "Bugün Chung-yüan[146] sâhipsizdir. Gök onu benim hizmetime vermedi mi?". Hunların Ch'ien Chao Devleti[147] Hükümdarı Liu Yao Tabgaçlara elçi gönderip barış teklif ettiyse de Hükümdar kabul etmedi. 319 yılında Chieh-Hun reisi Shih Le kendisini Chao Hükümdarı ilân etti[148] ve Tabgaç sarayına elçi gönderip işbirliği yapmayı teklif etti. 320 yılında, gizli oluşumlara girişen Çinli Chin Devleti'nin Liang-chou Valisi Chang Mao, elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Chin Devleti'ndeki darbe teşebbüsleri netice verdi ve 320 yılında Chin tahtını ele geçiren Szu-ma Jui[149], hükümdarlık unvanını kabul ettirmek üzere Han-ch'ang'ı elçi olarak gönderdiyse de Tabgaç Hükümdarı onu reddetti. Tabgaç Hükümdarı Yü-lü meclisini toplayıp Çin'in durumunu değerlendirdi[150].

Bu arada Tabgaç Hükümdarı Yü-lü bir darbe teşebbüsüne maruz kaldı. Sabık Hükümdar I-i'ın zevcesi Hükümdar Yü-lü'nün halkın kalbini kazandığını, çok başarılı olduğunu ve artık oğlunun herhangi bir mevki elde edemeyeceğinden endişeediyordu. I-i'ın zevcesi bu yüzden bazı tertipler yapmaya başladı ve darbeyi başlatarak Yü-lü ve yüksek orun sâhibi olanlardan onlarca kişiyi öldürttü. 321 yılında öldürülen Hükümdar Yü-lü, Tabgaçlar tarafından t'ien-hsing yılının başında (398) T'ai-tsu ("ulu ata") adıyla onurlandırılacaktı[151].

He-nu Devri (321-325)

Sabık Tabgaç Hükümdarı I-i'nin ortanca oğlu olan He-nu (unvanı Hui) darbeden sonra 321 yılında Tabgaç tahtını ele geçirdi[152]. Hükümdar He-nu siyaset işlerine yakın durmamıştı. Bir önceki hükümdarı deviren Hükümdar He-nu'nun annesi saraydan devleti yönetiyordu. He-nu'nun annesi elçi gönderip önceki Tabgaç hükümdarlarının yok etmeye çalışmışlıkları Chieh-Hunların Hou Chao Devleti[153] Hükümdarı Shih-le ile barışıyaptı. Dönemin halkı elçiye "kadın devletinin elçisi"

[141] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 107.
[142] Wu-chi'ler proto-Tunguzlardır ve yaşadıkları yerler Mançurya civarlarıdır. Tafsilat için bkz. **T'ung Tien**, s. 5022.
[143] **Wei Shu**, s. 9.
[144] Liu Yao'nun biyografisi için bkz. **Chin Shu**, s. 2683-2702. Rusça tercümesi için bkz. Taskin, **age.**, s. 82-113.
[145] Hunlar Hükümdar Min'i 316'da esir etmişve 318'de öldürmüşlerdi (Holmgren, **age.**, s. 87, not.68).
[146] Bu ifade iki anlama gelebilir: ilki "iç topraklar" yani Çin topraklarıdır. İkincisi ise Sarı ırmağın orta ve aşağı akımlarının geçtiği He Nan'ın büyük bölümü, Shan Dong'un batı bölümü, He Bei'yin kuzeyi ve Shan Xi bölgeleridir.
[147] 318 yılından sonra Hunların Han Devleti'nin adı Ch'ien (Önceki) Chao olmuştur. Bu Çin içerisinde kurulan bu Türk devleti hakkında bkz. T. Deniz Baykuzu, **IV Yüzyılda Çin'de Kurulan İki Hun Devleti İlk Chao ve Sonraki Chao**, Mimar Sinan Üniversitesi GSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2003; ayn. yaz., "Merkezi Çin'de Kurulan Hun Devletleri: I İlkChao (Han) Devleti (M.S. 304-M.S.329)", **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 12, 2004, s. 5-25.
[148] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 109. Hou Chao Devleti (319-351)'ni kurmuştur.
[149] Doğu Chin Devleti'nin Hükümdarı Yüan'dir; 322'de ölmüştür.
[150] **Wei Shu**, s. 10.
[151] **Wei Shu**, s. 10.
[152] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 112.
[153] Bu devlet için bkz. Baykuzu, **IV Yüzyılda Çin'de Kurulan İki Hun Devleti İlk Chao ve Sonraki Chao**.

diyorlardı. He-nu'nun annesinin idâre ettiği Tabgaç Tai Devleti artık daha millî bir siyaset izlemeye başlamış ve Çin'den uzaklaşmıştı. Kaldı ki Çin de iç meseleleriyle boğuşuyordu ve dışa siyasetle uğraşacak durumda değildi. 322 yılında Çinli Doğu Chin Devleti Hükümdarı Szu-ma Jui ölmüş ve Oğlu Szu-ma Shao tahtı ele geçirmişti. 324'te ise Çinli Doğu Chin Devleti'nde Hükümdar He-ju devleti idâre etmeye başladı. Bu hükümdar Chin Devleti'ndeki bünyesindeki halkların tamamının samimî bir sadakat duygusu beslememesi nedeniyle Tung-mu-ken dağında[154] Çin'e bir inşa etti ve devletin başkentini oraya taşıdı. Yine bir başka Çinli Ch'ien Liang Devleti'nin Hükümdarı Chang Mao 324 yılında öldü. Ağabeyi Chang Shih'ın oğlu Chang Chün tahta geçti ve elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Aynı yıl Çinli Doğu Chin Devleti'nin başındaki He-ju öldü. Bu yıl Szu-ma Shao öldü. Oğlu Szu-ma Yen Doğu Chin Devleti tahtını ele geçirdi[155]. Bu karmaşa ortamında istikrarlı bir Çin birliğinin olmayışı da Tabgaçları farklı ittifaklara yönetmişti. 325 yılında He-nu öldü.

He-na Devri (325-329)

Sabık Tabgaç Hükümdarı He-nu'nun kardeşi olan He-na (unvanı Yang) 325 yılında Tabgaç tahtına çıktı. Bu hükümdar ağabeyi gibi devlet idâresini anasına teslim etmeyerek fütuhatçı bir siyasete yönelmişti. Bu gelişmeler üzerine 327 yılında Chieh-Hunlarının Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le'nın gönderdiği Shih Hu[156] komutasındaki beş bin atlı gelip Tabgaçların sınır kabilelerine saldırdı. Tabgaç Hükümdarı He-na onlara Chü-chu geçidinde karşı koysa da başarısız oldu ve Ta-ning'e[157] çekildi. Bu sırada Tabgaç tahtının velîahtı I-huai (unvanı Lieh)[158], ana tarafı olan Hsien-pei'lerin He-lan kabilesiyle beraberdi. Tabgaç Hükümdarı He-na elçi gönderip ondan Chieh-Hunlarının Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le'ya karşı yardım istedi ancak He-lan kabilesi ordu komutanı Ai-t'ou, I-huai'yı korumaya alıp talebi reddetti. Tabgaç Hükümdarı He-na bu duruma çok sinirlendi. Maksadı I-huai ve He-lan kabilesini cezalandırmaktı. Hsien-pei'lerin Yü-wen kabilesine çağrıda bulunup güçlerini birleştirdi ve He-lan kabilesi reisi Ai-t'ou'ya hücum etti[159]. Yü-wen ordusu yenilince Hükümdar, Ta-ning'e[160] geri dönmek ve tahttan çekilmek mecburiyetinde kaldı. Durum böyle iken Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le daha da ilerleyerek Hunların Ch'ien Chao Devleti Hükümdarı Liu Yao (318-329)'yu ele geçirdi[161].

I-huai Devri (329-336, 338)

329 yılında darbeyle devrilen Yü-lü'nün büyük oğlu I-huai (unvanı Lieh), Hsien-pei'lerin Yü-wen kabilesine gidip yerleşti. He-lan ve diğer kabilelerin reisleri birleşip onu Tabgaç tahtına çıkardılar. Bu ise hâliyle babasını devirenlere karşı bir intikam harekâtının başlaması mânâsına geliyordu. I-huai'yın iki selefiyle didişip duran Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le yeni dönemi iyi okuyabilmiş ve elçi gönderip I-huai'ya barış önermişti. Devletin içindeki dengeleri çok iyi tahlil eden I-huai 329'da oldukça faal olan kardeşi Shih-i-chien (Chao-ch'eng)'i[162], Hsiang-kuo'ya[163] gönderdi. Beş binden fazla âile de ona eşlik etti[164]. Bu hadise eski darbecilere karşı tertip edilen kapsamlı bir sürgün olmalıdır.

---

[154] Sarı ırmağın doğuda güneye doğru kıvrılan dirseğinin doğusundaydı.
[155] **Wei Shu**, s. 10.
[156] Daha sonra başgeçecek olan bu hükümdarın biyografisi için bkz. **Chin Shu**, s. 2761-2778. Rusça tercümesi için bkz. Taskin, **age.**, II, s. 95-148.
[157] Bugünkü He-bei'yin kuzeybatı kısmındaki Huai-lai ili yakınlarındaydı.
[158] 329 yılında T'o-pa tahtına çıkacaktır.
[159] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 120.
[160] Bugünkü Shan Xi'deki Wen Shui ilçesinin kuzeydoğusundaki Wu Ling kasabasıdır.
[161] **Wei Shu**, s. 10.
[162] 338 yılında Tabgaç tahtına çıkacaktır.
[163] Shih-le'nın başkenti olan burası şimdiki He-bei'yin güneydoğu kısmında Xing-tai'da idi.
[164] **Wei Shu**, s. 11.

Çinlilerin ve Tabgaçların iç hesaplaşmalarla uğraştığı bir dönemde iyice sivrilen Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le, 330'da kendisini hükümdar ilân etti ve kendisine "Büyük Chao Hükümdarı" unvanı verdi[165]. Bu dönem birçok iktidar değişikliklerine sahne oldu. 333'te Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Le öldü. Oğlu Ta-ya tahtı ele geçirdi. Aynı yıl Hsien-pei'lerin reisi Mu-jung Hui öldü. Oğlu Mu-jung Yüan-chen yerine geçti. Ertesi yıl (334) Shih Hu, Ta-ya'yı tasfiye etti ve Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı oldu. Yine 334'de Tibetli (Ti) Ta Ch'eng Devleti Hükümdarı Li Hsiung öldü. Ağabeyinin oğlu Li Pan tahta çıktı. Li Hsiung'un oğlu Li Ch'i, Li Pan'ı öldürdü ve kendisi tahta çıktı[166].

He-na'nın İkinci Kez Tahta Çıkışı (336-338)

Tabgaç Hükümdarı I-huai, bakanlık görevinin gereklerini yerine getirmemesi sebebiyle He-lan kabilesi reisi Ai-t'ou'yu öldürdü (335). Ai-t'ou, I-huai'yı iktidara taşıyanlardandı ve siyasette çok faal idi. I-huai tekrar kabilelerin elinde oyuncak olmamak için onu öldürmüş olmalıydı. Bu idamdan sonra Tabgaç ülkesindeki kabileler sıranın kendilerine geleceğini bildiklerinden isyan ettiler. Daha önce 329 yılında tahttan çekilmiş Hükümdar He-na fırsatı iyi değerlendirdi. Yü-wen kabilesinden dönüp geldi ve kabilelerin desteğini arkasına alarak 336 yılında tekrar Tabgaç tahtına çıktı. I-huai ise tahttan çekildi ve Yeh'e yani Hou Chao topraklarına yerleşti[167]. Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Hu ona bir ev, cariyeler, kadın köleler ve diğer çeşitli hediyeler verdi[168]. Yine Doğu Türkistan sahasındaki Kuça, Karaşar, Hoten gibi devletler Tabgaçlara isyan edip Çinli Ch'ien Liang Devleti Hükümdarı Chang Chün'e elçi gönderip hediyeler sundular[169]. Tabgaç Tai Devleti içindeki iktidar mücadelesi henüz son bulmamıştı ve kimsenin yeri sağlam değildi. 338 yılında Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Hu, generali Li Mu'nun komuta ettiği beşbin atlıyı sabık Hükümdar I-huai'yı Ta-ning'e getirmek ve tekrar tahtta çıkarmak üzere gönderdi. Bu arada türlü kabilelere mensup altı binden fazla kişi Tabgaç Hükümdarı He-na'ya karşı isyan çıkarınca He-na tahttan çekilip Mu-jung kabilesine yerleşti. Bunun üzerine Hükümdar I-huai 338'de tekrar tahta çıksa da bir yıl sonra öldü[170].

Shih-i-chien Devri (338-376)

329 yılında darbeyle devrilen Yü-lü'nün ikinci oğlu olan Shih-i-chien (unvanı Chao-ch'eng) 338 yılında (chien-kuo hâkimiyet devresinin ilk yılı) 11. ayda Fan-chih'ın kuzeyinde 19 yaşındayken Tabgaç tahtına geçti[171]. Babasının uğradığı darbeye şahit olan Shih-i-chien, ağabeyi I-huai iktidardayken devlet idâresini iyi öğrenmiş ve çalkantılı ve kabileler arası denge siyasetlerinin birbirine geçtiği devreyi iyi tahlil etmişti. Karizmatik bir kişilik olan Shih-i-chien için kaynaklarda sunulan tasvir de bunun göstergesidir: "Doğduğunda olağanüstü ve muhteşemdi. Engin cömertliğinin hududu yoktu. Neşelendiğinde veya kızdığında çehresinin rengi değişmezdi. Boyu 8 ch'ih (yaklaşık 2 metre) uzunluğundaydı. Devasa ölçüleriyle ejderhayı andırıyordu. Saçlarını toplayıp başının üstüne dikerdi. Saçlarını saldığında ise göğsünden aşağı yattığı divana kadar sarkardı"[172].

Tabgaç Hükümdarı I-huai ölüm döşeğindeyken şu arzusunu buyurmuştu: "Shih-i-chien mutlaka tahta çıkarılsın. Ülke huzura ancak böyle kavuşabilir". I-huai'yın entrikalarla dolu

[165] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 123.
[166] **Wei Shu**, s. 11.
[167] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 129.
[168] **Wei Shu**, s. 11.
[169] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 129.
[170] **Wei Shu**, s. 11.
[171] **Wei Shu**, s. 12.
[172] **Wei Shu**, s. 11.

saltanatından sonra Shih-i-chien'in kardeşi Ku, bizzatihî Yeh'e gitti ve onu karşılayıp saygıyla eğildi. Hükümdar ile birleşip döndü[173]. Çekişmelerden yorgun düşen Tabgaç Tai Devleti'nin bir taht kavgası daha yaşamaya tahammülü yoktu, böyle bir girişim Tabgaç iktidarlarını kabilelerin elinde oyuncak hâline getirirdi.

Shih-i-chien'in iktidara geldiği yıl dışarıda da vaziyet karışıktı. Li Hsiung'un amcaoğlu Li Shou, Li Ch'i'yi öldürüp Tibetli (Ti) Ta Ch'eng Devleti tahtını ele geçirdi ve hanedanına "Han" ("Çinli") unvanı verdi[174].

Genç ve cevval Shih-i-chien tahtta çıkışının ertesi yılı ilkbaharda devlet teşkilâtını yenilemeye başladı ve hâkimiyet altındaki halkı idarî birimlere böldü. Kabileleri sindirdi ve devletini güçlendirdi. Bu sayede doğuda Hui-mo'dan[175] batıda P'o-lo-na'ya (Fergana) kadar herkes Tabgaçlara tâbi oldu. Bu arada yenilenen devlete Lei-yüan- ch'uan'in[176] başkent yapılması için 339 yılının yazında 5. ayda, hükümdarlık meclisi ve kabile reisleri Ts'an-he-pei'deki mecliste toplandı iseler de teklif kabul görmedi ve hükümdarın anasının teklifi kabul edilerek Tabgaç başkenti 340 yılının ilkbaharında Yün-chung'daki Sheng-le sarayına taşındı. Ertesi yıl ise buranın 8 li güneyine yeni bir Sheng-le şehri inşa edildi[177].

341 yılının kışında 11. ayda, Hunların başındaki Liu Hu, Tabgaç ülkesinin batı sınırına saldırdı. Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien derhal karşılık verdi ve onu büyük bir yenilgiye uğrattı. Tek başına kalıp kaçan Liu Hu ölünce yerine geçen oğlu Liu Wu-huan tahta çıktı ve gelip Tabgaçlara tâbi oldu ve sadakatini gösterdi. Bunun üzerine Tabgaç Hükümdarı kızını ona eş olarak verdi[178]. 12. ay, Hsien-pei'lerin Mu-jung kabilesi reisi Yüan-chen elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Keza âilesinden de bir kız sundu. Tabgaç Tai Devleti şimdi dışsiyasette barışı esas alarak büyüme metodunu benimsemiş gibi görünüyordu. Ancak seleflerinin sonunu iyi bilen Shih-i-chien bozkırda tek geçerli barışın güçlü bir orduya sâhip olmaktan geçeceğini biliyordu. Bu yüzden 342 yılının 5. ayında gelenekte olduğu gibi Shih-i-chien Ts'an-he-pei'ye geldi ve ardından sonbaharda 7. ayın 7. günü tüm kabilelerin bir araya geldiği devlet meclisi (toy) toplandı. Toy yerinde sunak inşa edildi. Ordunun durumu ve yapılması gerekenler ("gücün kullanılışı, atlının sürüşü ve okun veya mızrağın fırlatılışı") konuşuldu. Böylece bu meclis âdet hâline geldi. Tabgaç Hükümdarı 8. ay, Yün-chung'a geri döndü[179].

Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien'in orduyu da derleyip toparlaması etkisini göstermiş olacak ki daha evvel devletin başına bela olan kim varsa vergisini verip tâbi olma yolunu seçti. 343 yılı sonbaharının 8. ayında, Mu-Jung kabilesi reisi Yüen-chen elçi gönderip kızını Tabgaç Hükümdarı'na sunmayı teklif etti. Bu arada Hou Chao ordusu Hsien-pei'lerin Hu-ku-t'i kabilesine saldırıp otuz binden fazla adam öldürmüştü[180]. Bunu muhtemelen Tabgaç hükümdarı yaptırmıştı. Kabileler hizaya geliyor gibiydiler. Aynı yıl Tibetli (Ti) Ta Ch'eng Devleti Hükümdarı Li Shou öldü. Oğlu Li Shih tahtı ele geçirdi. Elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. 344'te, ilkbahar 2. ayda Ch'ang-sun-chih adlı bey, Mu-Jung Yüan-chen'ın kızını hatun olarak sınırda karşılamak üzere

[173] **Wei Shu**, s. 349 vd.
[174] Yukarıda belirtildiği gibi Li T'e tarafından 303 yılında Ch'eng Han ("Ch'eng Çin") olarak Çin usulünde kurulan devlette onun halefi Li Hsiung (303-334) tarafından "millî" bir siyaset izlenmiş ve devletin adındaki "Han" yani "Çinli" ifadesi çıkarılmış ve 306'da Ta Ch'eng (Büyük Ch'eng) adı verilmişti 338 yılında devleti tekrar Çinlileştirme çabaları göze çarpmaktadır. Böylece devrin Çinli olmayan tüm devletlerinde görülen millîci ve Çinci taraflar arasındaki mücadele Ta Ch'eng Devleti için de geçerli olmuştur.
[175] Bugünkü Liao-ning bölgesindeki Feng Şehrinin doğusunda yer alan Hui ırmağı havzasında yaşamış olan bir halktı. **Tz'u Yüan**, s. 1889.
[176] Sang-kan ve Huang-shui ırmaklarının birleştiği yerdir (Holmgren, **age.**, s. 89, not.88).
[177] **Wei Shu**, s. 12.
[178] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 135.
[179] **Wei Shu**, s. 12.
[180] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 137.

Tabgaç sarayı tarafından gönderildi. Yazın 6. ayda, hatun He-lung'dan[181] geldi. Sonbahar 7. ayda Mu-Jung Yüan-chen elçi gönderip çeyizini sundu ve evlilik kurmak istedi. Hükümdar bunu uygun buldu. 9. ayda sabık Tabgaç Hükümdarı I-huai'yın kızı ona eş olarak verildi. Böylece karşılıklı evlilikler yoluyla barış sağlanmış oldu. 345'de Mu-jung Yüan-chen elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu[182]. Yine 346'da, Chieh-Hunların Hou Chao Hükümdarı Shih Hu ve 347'de Çinli Ch'ien Liang Devleti Hükümdarı Chang Chung-hua elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu[183].

Tabgaç Tai Devleti etrafında Tabgaçların hoşunagitmeyen bazı iktidar değişiklikleri de olmuştu. 345'te Ch'ien Liang Beyi Chang Chün kendi başına "Liang Hükümdarı" unvanı tesis etmiş[184] ve Doğu Türkistan'daki Karaşar üzerine ordu göndermişti[185]. 348'de Mu-jung Yüan-chen ölünce oğlu Mu-jung Chün Hsien-pei'lerin Ch'ien Yen Devleti (337-370) tahtına çıkmıştı. Bunun üzerine Tabgaç Hükümdarı 349'da batı seferine çıktı ve Sarı ırmağa kadar ilerleyerek gözdağı verdi[186].

Aynı yıl (349) Tabgaçların başını oldukça ağrıtacak bir bela peyda oldu. Chieh-Hunların Hou Chao Devleti Hükümdarı Shih Hu ölmüş ve oğlu Shih Shih tahta çıkmıştı. Shih Shih'ın ağabeyi Shih Tsun ise Shih Shih'ı öldürüp tahta kendisi çıkmıştı. Bu kez Shih Ts'un'un ağabeyi Shih Chien, Shih Tsun'u öldürüp tahtı ele geçirmişti. Kardeşlerin taht için birbirini boğazladığı Hou Chao Devleti'nde hanedandan olmayan bir demir yumruk, Wei-chün halkından Jan Min, Shih Chien'i öldürüp 350 yılında iktidarı ele geçirdi [187] ve kurduğu devlete "Wei" adını verdi[188]. Hiçbir sınır tanımayan ve tam bir halk adamı gibi hareket eden bu kişi Tabgaç Tai Devleti'nin sonunu getirebilirdi. 351 yılında toplanan Tabgaç meclisinde hükümdar şöyle dedi: "Shih Hu yenilip yok oldu. Ahlâksız Jan Min bela olup çıktı. Orta bölge (yani Çin) karmaşaya düştü. Yardım edip kurtaran olmadı. Bizatihî benim komuta edeceğim altı ordu kuracağım. Dört denizde sükûneti hâkim kılacağım". Böylece büyük zamana hazırlanmak için kabilelere emretti. Kabile reislerinin her biri komuta altına alındı. Reisler hoşnutsuzca şöyle dediler: "Bugün orta bölge büyük bir düzensizlik içindedir. Elbette ki girip ele geçirilmelidir. Eğer tiranlığın güçlendiği ve kalkışa geçtiği duyulursa bir harekâta girişerek sükûneti sağlamak mümkün değildir. Eğer birileri alıkonularak temin ediliyorsa yıllar birikip geçip gittiğinde saâdetin faydaları daimî olmayabilir. Yitirilip çökenler düzensizliği ortaya çıkabilir". Hükümdar bunun üzerine durdu[189]. Tabgaç Hükümdarı kabile reislerine söz geçirememişti. Kabile reisleri düzenli Tabgaç ordusunun birer ferdi olmak istemiyorlardı, ifadelerinde açıkça Tabgaç Hükümdarını uğrayacakları kayıplar neticesinde devlet içerisinde anarşi çıkarmakla tehdit etmişlerdi.

Hou Chao Devleti'nde Jan Min tiranlığının önüne geçilmeyince onu misâl alan başkaları da ortaya çıktı. 351 yılında Tibetlilerin (Ti) reisi Fu Chien[190] kendisine hükümdar unvanı verdi ve hanedanına Ta Ch'in adını koydu[191]. Ancak nihayetinde 352 yılında, Hsien-pei'lerin Ch'ien Yen

[181] Bugünkü Liao-ning bölgesindeki Chao-yang şehrinin yakınlarındaydı.
[182] **Wei Shu**, s. 12.
[183] **Wei Shu**, s. 13.
[184] Chang Chün, zamanında Chin Hükümdarı Min (313-316) tarafından Liang Valisi olarak atanmıştı. Chang Chün, 324-346 yılları arasında Ch'ien Liang Beyi olmuştu.
[185] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 139.
[186] **Wei Shu**, s. 13.
[187] Holmgren, **age.**, s. 90, not.98.
[188] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 144.
[189] **Wei Shu**, s. 13.
[190] Fu Chien, Ch'ien (Önceki) Ch'in Devleti'nin (351-394) kurucusudur. Bu devlet Shaan-xi'nin güneyi ve Kansu'nun güneydoğusunda kurulmuştu. Bu devirdeki Tibet menşeli Ti ve Ch'iang kavimlerinin faaliyetleri ve yayıldıkları sahalar için bkz. Sema Orsoy, **Çin Kaynaklarına Göre M.S. V. Yüzyıl Başlarına Kadar Orta Asya'da Ti ve Ch'iang Kavimleri, Ankara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi**, Ankara 2003.
[191] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 145.

Devleti'nin Hükümdarı Mu-Jung Chün, Jan Min'i ortadan kaldırdı. Bu hareketiyle Ch'ien Yen Devleti'nin yeni hükümdarı Tabgaçların yanında olduğunu gösterdi ve 353 yılında, Hükümdar Mu-jung Chün elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Bu yıl, Çinli Ch'ien Liang Devleti Hükümdarı Chang Chung-hua öldü. Oğlu Chang Yao-ling tahta geçti. Chang Chung-hua'nın babasının odalık hanımından olan ağabeyi Chang Tso, Chang Yao-ling'i öldürdü, tahta çıktı ve kendisine "Liang Kung'u (Dükü)" unvanı verdi. 354 yılında, Tabgaç sarayı Hsien-pei'lerin Ch'ien Yen Devleti Hükümdarı Mu-jung Chün'e elçi gönderdi. Ch'ien Liang Devleti Hükümdarı Chang Tso kendisine "Liang Hükümdarı" unvanı aldı. Devlet daireleri kurdu ve elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Bu yıl (355), Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien öldü. Oğlu Fu Shen tahtı ele geçirdi. Aynı yıl, Tibetli Ch'iang[192] reisi Yao Hsiang kendisine "başkomutan" ve "Büyük Ch'an Yü (Tanhu)" unvanı verdi. Chang Kuan ve Sung Hun, Chang Tso'yu öldürdü. Chang Chung-hua'nın küçük oğlu Chang Hsüan-ching'i tahta çıkardılar. Ona "Liang Hükümdarı" unvanı verildi[193].

Bu gelişmeler Tabgaçlar için hiç de iç açıcı değildi. Üstelik 356 yılında, ilkbaharın ilk ayında, Hunların başındaki Liu Wu-huan ölünce yerine geçen kardeşi Liu E-t'ou Tabgaç Hükümdarına karşı isyan çıkarmak için gizlice plan yapıyordu. Artık harekete geçme zamanının geldiğini gören Tabgaç hükümdarı aynı yılın 2. ayında batı seferine çıktı ve Sarı Irmak önlerine geldi ve Liu E-t'ou'ya elçi gönderip kendisine biat etmesini emretti. Tabgaç Hükümdarının geri adım atmayacağını gören Liu E-t'ou boyun eğmek mecburiyetinde kaldı. Kısmen, Hsien-pei'lerin Ch'ien Yen Devleti Hükümdarı Mu-jung Chün Tabgaçlara evlilik teklif etti. Tabgaç sarayı buna müsaade etti[194].

Tabgaç Devleti'nin etrafında hâlâ istikrarsızlıklar mevcuttu. 357'de Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien, Fu Sheng'ı öldürüp tahtı ele geçirdi. Tibetli Ch'iang'ların başındaki Yao Hsiang ise Fu Mei tarafından öldürüldü. 358'de Hunların başındaki Liu E-t'ou'nun idâresindeki halkın çoğu isyan etti. O da bundan korkarak doğuya kaçtı ancak Sarı ırmağın tam buz tutmaması sebebiyle ırmağı geçemedi. Sonra halkın tamamı Liu E-t'ou'nun ağabeyinin oğlu Liu Hsi-wu-ch'i'ye tâbi oldu. Önceleri, Liu E-t'ou'nun isyanı sırasında, Liu Hsi-wu-ch'i'nin ağabeyleri ve kardeşleri on iki kişi Tabgaç Hükümdarı'nın sağ ve sol mevkilerinde, sarayda yer alıyordu. Tabgaçlar bu fırsatı iyi değerlendirdi ve tamamını kendilerine tâbi olan bir güruh olarak geri gönderdi. Tabgaç Hükümdarı şimdi bunlara birbirlerine karşı entrika kurduruyordu, artık kardeşler birbirine düşmüştü. Liu Hsi-wu-ch'i Hun halkını ele geçirdi. Sabık reis Liu E-t'ou ise Tabgaçlara sığındı[195]. Yine He-lai-t'ou'nun başlık ettiği Hunlardan 35 bin hane Ch'ien Yen devletine sığındı[196].

Batıdaki Hun meselesini şimdilik halleden Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien artık doğuya dönmeye başlamıştı. 359 yılının ilkbaharında doğuya doğru sefere çıktı ve Sang-ch'ien-ch'uan'e[197] kadar ilerledi, karşısına kimse çıkmamıştı. 3. ayda, Hsien-pei'lerin Ch'ien Yen Devleti Hükümdarı Mu-jung Chün elçi gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. Yaz 4. ayda, Tabgaç Hükümdarı Yün-chung'a döndü. Hunların başındaki Liu Hsi-wu-ch'i öldü. Kardeşi Liu Wei-ch'en başa geçti. Sonbahar 8. ayda, Liu Wei-ch'en oğlunu gönderip Tabgaç sarayına vergi sundu. 360 yılında Ch'ien Yen Hükümdarı Mu-jung Chün öldü. Oğlu Mu-jung Wei tahta geçti. Bunun üzerine Tabgaç sarayı

[192] Tibetli Ch'iang'lar Kokonor'dan Sarı ırmağın yukarı havzasına kadar uzanan topraklar ile T'ao ırmağı boyundaki topraklarda dağınık olarak yaşamaktaydılar (Otkan, **agm.**, s. 778).
[193] **Wei Shu**, s. 13-14.
[194] **Wei Shu**, s. 14.
[195] **Wei Shu**, s. 14.
[196] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 154.
[197] Galiba Sang-kan ırmağı boyunca şimdiki He-bei'yin kuzeybatısındaki Huai-lai'ya doğru gitmişti(Holmgren, **age.**, s. 91, not.107).

elçi gönderip yas için hediyeler iletti. Artık batı ve doğu sınırlarından emin olan Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien 362 yılında güneye doğru sefer etti, Chün-tzu geçidini[198] geçti ve kışın 10. ayda Tai'ya kadar ilerledi. Yine karşısına kimse çıkmamıştı. Shih-i-chien'in kafasına takılan sadece Gobi çölünün güneyi ve kuzeyinde yayılan[199] Türk Kao-ch'e boyları idi. Gerekli hazırlıkları tamamlayan hükümdar 363 yılının kışında, 10. ayda büyük bir sefer düzenledi ve gâlip geldi. On bin insanı esir almış ve bir milyondan fazla baş at, sığır, koyun ele geçirmişti. Tabgaçlar Kao-ch'e'larla uğraşırken içerde isyan çıkaran Mo-ke kabilesinin de icabına bakılmış ve 364 yılının kışında, 11. ayda kabilenin hemen hemen tüm sığırları, atları ve koyunları ele geçirilmişti. 365, ilkbahar ilk ayda, Hunların başındaki Liu Wei-ch'en isyana kalkışmış ve doğuya gidip Sarı ırmağı geçmişti. Tabgaç Hükümdarı sefere çıkınca Liu Wei-ch'en kaçıp uzaklaşmış[200]. Bu yılın kışı 12. ayda, Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien elçi gönderip saraya vergi sundu[201].

367 yılının kışında, 10. ayda Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien Hunların Beyi Liu Wei-ch'en'a karşı sefere çıktı. Tabgaç ordusunun henüz tam donmamış olan Sarı ırmağı geçeceğini beklemeyen Liu Wei-ch'en kabilesiyle beraber batıya kaçtı. Tabgaçlar Liu Wei-ch'en'ın kabilesinden alınan esirler ile çok sayıda at, sığır, koyunu toplayıp geri döndüler. Hun meselesini halleden Tabgaçlar hâlâ bir tehlike olarak duran Kao-ch'e'lara karşı 370 yılının kışı 11. ayda sefere çıktılar ve büyük bir zafer elde ettiler. 371 yılının ilkbaharında ise uzun zamandır Tabgaçlara karşı saldırı planları yapan Ch'ang-sun Chin ilerleyerek Tabgaç Hükümdarı'nın tahtının bulunduğu yere yöneldi. Velîaht olan Shih (unvanı Hsien-ming) ona karşı tahtı müdafaa etmeyi başarsa da çarpışma esnasında yara aldı ve yazın 5. ayda öldü. Tabgaçlar zor durumdaydılar. Tehlike hükümdarın otağına kadar yaklaşmıştı. Bu arada sonbahar 7. ayda hükümdarın torunu T'o-pa Kuei doğunca Tabgaç Devleti'nde genel af çıkarılmıştı[202]. Anlaşılan Tabgaç sarayı son kozlarını oynuyor ve kendini müdafaa edebilecek kim varsa istifâde etmek istiyordu.

Tabgaç Tai Devleti'nde işler iyi gitmiyordu. Devletin en tepesindeki adam ölümden kıl payı kurtulmuştu. Tabgaçlar şimdi çevrelerinden destek temin etme gayretindeydiler. Bu maksatla olsa gerek 373 yılının yazı 5. ayda Tabgaç sarayı Yen Feng'ı, Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien'e elçi olarak gönderdi. Muhtemelen ertesi yıl Hunlara karşı yapacağı sefer için takviye istiyordu. Nihayetinde 374 yılında, Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien Hunların Beyi Liu Wei-ch'en'a karşı sefere çıkınca Liu Wei-ch'en güneye kaçtı. Liu Wei-ch'en müttefik arayışındaydı. Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien'den 375 yılında talep ettiği yardım, müracaat mercinin Tabgaçların sonunu getirmesi için kaçırılmayacak bir fırsattı. Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien'in 376 yılında gönderdiği ta-szu-ma unvanlı Fu-lo'nun komutasındaki iki yüz bin kişilik ordu ve Chu-t'ung, Chang-hao, Teng-ch'iang gibileri Tabgaç Tai Devleti'nin topraklarını türlü yönlerden işgal ettiler ve Tabgaç Devleti'nin güney sınırını yağmaladılar[203]. Yine Fu-chien, Çinli Ch'ien Liang Devleti'ni ortadan kaldırdı[204]. Kışın 11. ayda Po ve Tabgaçların Tu-ku kabileleri istilâcılara karşı koysalar da mağlup oldular. Güneydeki kabilelerin reisi Liu K'u-jen ise Yün-chung'a kaçtı. Tabgaç Devleti'nin tekrar gönderdiği K'u-jen'ın komutasındaki yüz bin kişilik atlı birliklerden oluşan ordu, Shih-tzu tepelerinde[205] savaşa girişti ancak ordu sonuç alamadı. Tabgaç Hükümdarı Shih-i-chien bu süreci iyi idâre edemiyordu, umutsuzluk içindeydi ve yanındakilerden hiçbiri de devleti kurtarabilecek yetenekte değildi. Yok

[198] Bugünkü Güç Moğolistan'daki Horinger Çölü'nün yaklaşık 60 kilometre güneyindedir.
[199] Ahmet Taşağıl, **Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları**, Ankara 2004, s. 28-29.
[200] **Wei Shu**, s. 14; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 160.
[201] **Wei Shu**, s. 14-15.
[202] **Wei Shu**, s. 15; **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 166.
[203] **Tzu Chih T'ung Chien**, s. 3277'ye göre Fu Chien'in orduları doğuda He-lung, batıda Shang komutanlığından harekete geçmiş ve Fu-lo ile güney sınırı yakınlarında buluşmuşlardır.
[204] **Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian**, II, s. 170.
[205] Bugünkü Güç Moğolistan'daki Horinger Çölü yakınlarıdır.

olma telaşına kapılan Shih-i-chien Tabgaçları topladı ve Yin dağlarının[206] kuzeyine kaçtı. Bu hareket Tabgaç Tai Devleti'nin sona ermesi demekti (376). Bunun üzerine Kao-ch'e'daki muhtelif halkların tamamı müstakilliklerini ilân etti. Tabgaç topraklarının tamamı işgal edilip yağmalandı. Tibetli (Ti) Ch'ien Ch'in Devleti Hükümdarı Fu Chien'in ordusu biraz geri çekilmişse de 377 yılının 12. ayı Yün-chung'a vardı. On iki gün geçmişti ki T'o-pa Hükümdarı Chao-ch'eng (Shih-i-chien) 57 yaşında öldü[207]. Böylece bir yıl önce nihayete eren Tabgaç Tai Devleti (314-376) devri, ihya ümitleri solarak tamamı ile kapanmış oldu. Tabgaçlar bundan sonra on yıl içinde bütün Kuzey Çin'e hâkim olup sonradan Çinlileşen Kuzey Wei Devleti (386-534)'ni kuracaklardı.

Sonuç

Çalışmamızda genel olarak ihmal edilmiş erken Tabgaç tarihi ana hatlarıyla ele alınmıştır. Türk oldukları veya en azından hâkim tabakasının Türk olduğu tespit edilen ve Hsien-pei'lerin bir kolu olan Tabgaçlar güneye doğru göç ettikleri 160-170 yıllarında Çin kaynaklarında yer almaya başlamışlardır. Tabgaçlar Li-wei (220-277) devrinde devlet yapılarını güçlendirmiş ve tüm komşularını tâbiliğe almışlardır. 314 yılında I-lu'nun hükümdarlığı altında bir Tai Devleti kurulmuş ve bu devlet 376 yılına kadar devam etmiştir. Bilhassa Shih-i-chien devrinde (338-376) devlet çok büyümüş ve sınırları doğuda Liao-ning'den batıda Fergana'ya kadar uzanmıştır. Tabgaçların en büyük devlet yapılanması 386 yılında kurup tüm Çine hâkim kıldıkları ve sonradan Çinlileşen Kuzey Wei Devleti'dir. Araştırmamızda bu devlete kadar olan tarihi bölgedeki tüm güçleri, güç dengelerini ve Tabgaçların içindeki kabileler arası mücadeleleri de tahlil ederek sunmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Ana Kaynaklar

Ch'in Hui Yao, Zhong-hua Cong-shu Yay., Taipei 1945.

Shih Chi, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997

Han Shu, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997.

Hou Han Shu, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997.

San Kuo Shih, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997.

Chin Shu, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997.

Wei Shu, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997.

T'ai P'ing Yü Lan, Shang-wu Yay., Taipei 1997.

Ts'e Fu Yüan Kuei, Chung-hua Shu-chü Yay., Beijing 1982.

T'ung Chih, Shang-wu Yay., Shang-hai 1935.

Wen Hsien T'ung Kao, Chung-hua Shu-chü Yay., Beijing 2006.

Tzu Chih T'ung Chien, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 1997

T'ung Tien, Zhong-hua Shu-ju Yay., Beijing 2002.

Tz'u Yüan, Beijing 2002.

[206] Bugünkü Güç Moğolistan'daki Wu-yüan'in kuzeybatısından yükselip Shaan-xi ve He-bei sınırı boyunca ilerleyen dağlardır.
[207] **Wei Shu**, s. 16.

KâĞgarlı Mahmud, **Divanü Lûgat-it-Türk**, I-IV, Çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2006, 5. bs.

Araştırma Eserleri

BAYKUZU, T. D., **IV Yüzyılda Çin'de Kurulan İki Hun Devleti İlk Chao ve Sonraki Chao**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2003.

BAYKUZU, T. D., "Merkezi Çin'de Kurulan Hun Devletleri: I. Ilk Chao (Han) Devleti (M.S. 304-M.S.329)", **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 12, 2004, s. 5-25.

BAZIN, L., "Un texte proto-turc du IVe siècle: le distique hiong-nou du "Tsin-chou"", **Oriens**, I, 2, 1948, s. 208–219.

BAZIN, L., "Recherches sur les parlers T'o-pa (5E siècle après J.C.)", **T'oung Pao**, 39, 1950, s. 228-329.

BECKWITH, C. I., **İpek Yolu İmparatorlukları**, Çev. Kürşat Yıldırım, ODTÜ Yay., Ankara 2011.

Bei Jiang Tong Shi, Ed. Zhao Yun-tian, Zhengzhou 2001.

BOODBERG, P. A., "Marginalia to The Histories of The Northern Dynasties", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, III, 3/4, Dec., 1938, s. 223-253.

BOODBERG, P. A, "The Language of the T'o–Pa Wei", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, I, 2, Jul., 1936, s. 167-185.

CLAUSON, G., "Turk, Mongol, Tungus", **Asia Major**, VIII, 1, 1960, s. 105-123.

DONUK, A., **Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler**, İstanbul 1988.

DUMAN, L. G., "K Istorii Gosudarstv Toba Vey i Lyao i Ih Svyazey s Kitayem", **Uçeniye Zapiski İnstituta Vostokovedeniye**, XI, 1955, s. 3-15.

DUMAN, L. G., "ObÇçestvennıy stroy Sianbi i Toba", **Voprosi İstorii i İstoriografii Kitaya**, Ed., L. I. Duman, Moskva 1968, s. 45 vd.

EBERHARD, W., "Toba'lar Etnik Bakımından Hangi Zümreye Girer?", **AÜ DTCF Dergisi**, I, 2, 1942, s. 19-30.

EBERHARD, W., **Liu Yuan ve Liu Ts'ung'un Biyografileri**, Ankara 1942.

EBERHARD, W., **Das Toba-Reich Nordchinas**, Leiden 1949.

EBERHARD, W., **Çin'in Şimal Komşuları**, Çev., N. Uluğtuğ, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, 2. bs.

HERRMAN, A., **Historical and Commercial Atlas of China**, London 1935.

HOLMGREN, J., **Annals of Tai Early T'o-pa History According to the First Chapter of the Wei-shu**, Canberra 1982.

HOLMGREN, J., "The Making of An Elite: Local Politics And Social Relations in Northeastern China during The Fifth Century A.D.", **Papers on Far Eastern History**, 30, September 1984, s. 1-79.

HONEY, D. B., "Lineage as Legitimation in the Rise of Liu Yüan and Shih Le", **Journal of the American Oriental Society**, CX, 4, Oct.-Dec., 1990, s. 616-620.

KAFESOĞLU, İ., **Türk Millî Kültürü**, Ötüken Yay., İstanbul 2005, 26. bs.

LIGETI, L., "Le Tabghatch, un dialecte de la langue Sien-pi", **Mongolian Studies**, Ed. Louis Ligeti, Budapest 1970, s. 265-308.

LIM An-king, "On the etymology of T'o-Pa", **Central Asiatic Journal**, XLIV, 1, 2000, s. 30-44.

LUO Xin, "Lun Tuo-ba Xian-bei zhi-de-ming", **Li-shi Yan-jiu**, 2006/6.

Oğuz Kağan Destanı, Neşr. W. Bang-G. R. Rahmeti, İstanbul 1936.

ONAT A.-S. ORSOY-K. ERCİLASUN, **Han Handedanlığı Tarihi: Hsiung-nu (Hun) Monografisi**, Ankara 2004.

ORSOY, Sema, **Çin Kaynaklarına Göre M.S. V. Yüzyıl Başlarına Kadar Orta Asya'da Ti ve Ch'iang Kavimleri**, Ankara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

OTKAN, Pulat, **T'o-pa Wei Döneminde Toplum ve Ekonomi**, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1980.

OTKAN, P., "IV. Yüzyılda Kuzey Çin'deki Yabancı Halkların Yerleşim Alanları ve Nüfusu", **Erdem**, V/XV, 15, Eylül 1989, s. 773-790.

ÖGEL, B., **Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi**, I-II, Ankara 1981.

RAMSTEDT, G. J., "Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen", **Journal de la Société finno-ougrienne**, 38, 1922, s. 1–34

ROUX, J. P., **Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar**, Kabalcı Yay., Çev., A. Kazancıgil-L. Arslan, İstanbul 2005.

Selected Works of Peter A. Boodberg, Ed. A. P. Cohen, Berkeley 1979.

SHIRATORI, K., "Kaghan Unvanının Menşei", Çev., İ. Gökbakar, **Belleten**, IX, 36, 1945, s. 497-504.

TASKIN, V. S., **Materialı po Istorii Koçevıh Narodov v Kitaye III-V vv.**, I, Moskva 1989.

TAĞAĞIL, A., **Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları**, Ankara 2004.

TOGAN, A. Z. V., **Umumî Türk Tarihine Giriş**, I, İstanbul 1981, 3. bs.

Wang Zhong-luo, **Wei-jin-nan-bei-chao**, Shang-hai 2003.

YAO Da-li, "Tuo-ba Xian-bei bu-de-zao-qi-li-shi du "Wei Shu Shu-ji"", **Fu-dan Xue-bao**, 2005/2.

YILDIRIM, K., **Türk Tarihi İçin Eski Çince Türkçe Sözlük**, Otopsi Yay., İstanbul 2010.

YILDIRIM, K., **Bugünkü Doğu Türkistan Coğrafyasında Kurulan Şehir Devletleri ile Çin Arasındaki Münasebetler (Milâdî 73-108)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

YILDIRIM, K., "Doğu Türkistan ve Çin Sâkinleri", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, XII/1, 2012, s. 195-214.

YILDIRIM, K., "Çin'in Bozkırlı Kavimlerle Mücadele Siyaseti ve Stratejisi: Juan-juan'lar Misâli (Milâdî III-VI. Yüzyıl)", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, 199, 2012, s. 225-250.

ZHANG Xiao-lu, "Tuo-ba Xian-bei Zao-qi-de-quan-li-ji-cheng", **Xi-bei-shi Da-xue-bao**, 2000/4.

Zhong-guo Li-shi-da-shi-bian-nian, II, Ed. Zhang Xi-kong ve diğerleri, Beijing 1997.

Zhong-guo-li-shi-di-ming-da-ci-dian, Guang-dong 1995.

Zhong-guo-li-shi-di-ming-da-ci-dian, II cilt, Beijing 2005.

Zhong-guo-li-shi-di-tu-ji, Shang-hai 1985.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2739-2750, ANKARA-TURKEY

II. ABDÜLHAMİD DEVRİNDEN I. CİHAN HARBİNE İSTANBUL'DA AMERİKAN MİSYONER FAALİYETLERİNE BİR BAKIŞ

Özgür YILDIZ[*]

ÖZET

Osmanlı Başkenti İstanbul'da Amerikan Protestan misyonerlerinin faaliyetleri 1831 yılında İstanbul'un Batı Türkiye Misyonu'nun bir istasyonu olarak teşkil edilmesiyle başlamıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanı ile misyoner faaliyetleri artmıştır. II. Abdülhamid misyoner faaliyetlerini engellemeye çalışmasına rağmen, Amerikan elçiliği ve Amerikan Başkanı'nın devreye girmesi nedeniyle geri adım atmak zorunda kalmıştır. İttihat ve Terakki döneminde Türkçülük ve Osmanlıcılık eksenli bir politika izlenmiş, misyoner faaliyetlerinin engellenmesi için misyonerlerin kurum ve kuruluşları ile ilgili yeni düzenlemeler getirilmiştir.

İttihat ve Terakki dönemi misyoner ve misyoner kurumları için yeni sıkıntılar ortaya çıkarmıştır. Misyonerler ve kurumları için yeni vergiler ve ödemeler getirilmiştir. Bunun yanında yabancı okullar konusunda kısıtlamalar getirilmiştir. Osmanlıcılık ve Türkçülük politikasının yoğun bir şekilde uygulanması yabancı ve misyoner karşıtlığını ortaya çıkarmıştır. Bu gibi durumlarda Amerikan Elçiliği hükümetle anlaşma yoluna gitmiş ve ilişkileri koparmamaya çalışmıştır.

Amerikan misyonerleri, faaliyetlerini misyonerler ve diğer görevliler vasıtasıyla yürütmektedirler. I.Cihan Harbi öncesi ve sırasında misyonerler İstanbul'da çalışan sıkıntısı çekmiş, diğer istasyonlardan getirdikleri misyoner görevlileri vasıtasıyla İstanbul'daki çalışmaları yürütmüşlerdir. Amerikalı misyonerler İstanbul'da dini faaliyetlerini; Vlanga, İstanbul, Rum ve Emmanuel Protestan Kiliseleri'nde yürütmüşlerdir. Dünya Protestanların desteklediği ve genellikle bağışlarla ayakta duran bu kiliseler siyasi ve sosyal faaliyetlerin içerisinde olmuşlardır. Bu makalede Amerikan arşiv belgeleri ışığında İstanbul'da Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki misyoner faaliyetleri kısa bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Misyonerlik, Amerikan

[*] Yrd. Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, OSA Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, El-mek: ozgurzyz@gmail.com

AN OVERVIEW OF AMERICAN MISSIONARY ACTIVITIES IN ISTANBUL FROM REIGN OF ABDULHAMID THE 2ND TO THE FIRST WORLD WAR

ABSTRACT

Activities of American Protestant Missionaries in Ottoman Empire's capital Istanbul began in 1831 with foundation of Istanbul Station as a part of the West Turkey Mission. Missionary activites accelerated with enactment of Tanzimat and Islahat Decrees. Although Abdulhamid the 2nd had tried to inhibit the missionary activities, He had to step back due to interventions of the American Embassy and American president. When Ittihat and Terakki was in the power a policy aligned with Turkism and Ottomanism has been followed, therefore new regulations were introduced on the missionary foundations and organizations in order to restrain missionary activities.

The reign of Ittihat ve Terakki brought new challenges for the missionaries and missionary foundations. New payments and taxes were imposed on the missionaries and missionary institutions. Along with these developments some restrictions were introduced about the foreign schools. Implementation of an intensive Ottomanism and Turkism policy created an animosity towards the foreigners and missionaries. When such situations arise the American Embassy opted for compromise and refrained from the rupture of the relations.

American missions conduct their activities via missionaries and other attendants. Prior to and during the World War I missionaries employed in Istanbul suffered from financial difficulties and the work in Istanbul were carried out by the missionaries brought by other stations. American Missionaries run their religious activities in Istanbul from Vlanga, Istanbul, Rum and Emmanuel Protestant Churches. These churches which supported by the Protestant world and live largely due to donations were in part of political and social events. In this article, missionary activities in Istanbul in the last years of Ottoman Empire attempted to be explained in the light of American Archive documents.

Key Words: İstanbul, Missionary, American

Giriş

İstanbul'da Amerikan misyoner faaliyetleri Bay Goodell'in 9 Haziran 1831 yılında İstanbul'a ulaşıp burada bir istasyon kurmasıyla başlamıştır.[1] Bay Goodell İstanbul'daki misyonu kuran İncil'i Türkçe'ye çeviren bir misyonerdir.[2] 40 yıl süren çalışmaları boyunca İstanbul'da son derece etkili olmuştur.

[1] E.D.G. Prıme, **Forty Years in the Turkish Empire or Memories of. Rev. William Goodell**, Cambridge University Press, 1883 New York, s.112.

[2] Uygur KocabaşoğLu'nun aktardığına göre; " *Bay Goodell; Türkçe'nin iyi bir uzmanı olduğu kadar, son derece mücadeleci ve örgütçü bir kişiliğe sahiptir. Aktif misyonerlik yaşamı 40 yıldır. Çok fakir bir New England ailesinin çocuğudur. Phillips Academy ve Dartmouth College'den mezun olduktan sonra Andover İlahiyat okulunda okumuştur. İyi düzeyde Latince ve Grekçe bilgisinin yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu'na geldikten sonra Türkçe, Ermenice, Rumca ve Arapça'yı hakkıyla öğrenmiştir*" Uygur KocabaşoğLu, **Anadolu'daki Amerika,** İnge Kitapevi, Ankara 2000, s. 34.

İstanbul'da 1830'lu yıllarda 1.000.000 kişiyaşamaktadır. Müslümanlar nüfusun yarıdan fazlasını oluşturarken, bunlardan başka Ermeni, Rum ve Yahudiler bulunmaktadır.[3] Protestan misyonerlerin[4] özellikle üzerinde durdukları azınlık Ermeniler olmuştur. Amerikan misyonerleri ile Ermenilerin işbirliği birçok Amerikan arşiv belgesinde görülmektedir.

Tanzimat Fermanı'nın ilanı Amerikan misyoner faaliyetlerinde yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Bunun yanında 1850 yılında Osmanlı imparatorluğundaki küçük Protestan cemaat Amerikan Elçisi Sir Stratford Canning ve onun arkasında görünmez adam olarak bulunan William Goodell sayesinde millet[5] statüsüne kavuşmuştur. 1856 Islahat Fermanı ile de Amerikan misyonerleri büyük başarı elde etmişler ve tüm kurumları ile Anadolu'yu sarmaya başlamışlardır.[6]

Abdülmecit ve Abdülaziz dönemlerinde Osmanlı Devleti yabancı baskısını iyice hissetmeye başlamış,Kırım savaşı sırasında alınan borç İmparatorluğu bir bataklığa sürüklemiştir. Misyonerlik faaliyetleri bu dönemde artmıştır. II. Abdülhamid aldığı enkazı ayakta tutmaya çalışırken büyük güçlüklerle karşılaşmıştır.

1- II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Durumu ve Amerikan Misyonerleri

II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Osmanlı Devleti ayakta tutulmaya çalışılmış,bu mücadele içinde birçok siyasi manevraya ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı- Rus harbinin getirdiği ağır yükümlülükler ve zarar Osmanlı Devleti'nin uzun bir süre toparlanmasına engel olmuştur. Eğitim, sivil bürokrasi, ordu ve ekonomi alanında bir dizi reform uygulanmaya konulmuştur. Siyasi olarak Yezidlere karşıseferler düzenlenmiş,1894-1896 yılında Ermeni ayaklanması çıkmış,Yunanistan mağlup edilmiş,Jön Türklerin muhalefeti zayıflatılmıştır.[7]

Bu dönemde Osmanlı Devleti ile Amerikan siyasi ilişkilerine Amerikan elçiliği etkili olmuştur. Amerikalıların Türkiye'de kurmuşoldukları Amerikan Board Teşkilatı'nın siyasi ilişkiler bölüm'de Osmanlı ülkesindeki iç ve dışgelişmeler yakından takip edilmiştir. Gelişmeler ve faaliyetler Amerika'ya raporlar ile bildirmiştir.[8] Amerikan misyonerlerinin yoğunlaştığı yörelerde ABD konsolosluklar kurmuş, konsolosluklar vasıtasıyla misyoner faaliyetlerine destek vermişlerdir.[9]

[3] E.D.G. Prime, A.g.e., s.126.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz; Seçil, Akgün, "Amerikalı Misyonerlerin Anadolu'ya Bakışları," **Ankara Üniversitesi OTAM Dergisi**, 3 (1992), s.1-16.

[5] Millet sistemi, Necla Günay'ın aktardığına göre; " *Osmanlı tabasının bir kısmını gayrimüslimler teşkil etmekteydi. Din ve mezhep kıstası, Osmanlı Devleti'nde halkı gruplandırmakta da esas alınmış ve çeşitli ırk, din ve mezheplere mensup kişiler, etnik kökenlerine bakılmaksızın Müslüman, Hıristiyan, Yahudi olarak dikkate alınmışlardır. Yani nüfus, yarı-özerk dini ve kültürel cemaatler olan "milletler" halinde sınıflandırılmıştır.*" Necla Günay, **Maraş'ta Ermeniler ve Zeytun İsyanları**, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, s.97. Ayrıca, Protestanların Milet sistemine dahil olmaları hakkında bkz,; H.G.O. Dwight, **Christianity In Turkey: A Narrative of The Protestan Reformation in The Armenian Church**, Ballantyne Printir, London 1854, s.308.

[6] Uygur KocabaşoğLu, **Anadolu'daki Amerika**, İnge Kitapevi, Ankara 2000, s.51.

[7] Adem Kara, Sultan **II. Abdülhamid ve Saltanatının İlk Yılları Ahmed Saib**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, s.23.

[8] Amerikan Arşiv Belgeleri, PAPERS OF THE AMERICAN BOARD OF COMMISSIONERS FOR FOREIGN MISSION (P.A.B.C.F.M), UNIT: 5(ABC 16,9,3)'dan alınmıştır. Dipnotlarda mikrofilm no (reel) ve belge numarası şeklinde verilmiştir. P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 534

[9] Erdal Açıkses, "Türk- Amerikan Münasebetlerini Değerlendirilmesi", **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara, s.547

Amerikan Elçiliği de hükümet ile ilişkileri sıcak tutmaya çalışmıştır. Amaç Amerikan kurumlarının güvenliğini sağlamak ve yeni imtiyazlar koparmaktır. II. Abdülhamid yukarıda bahsedilen siyasi olaylar ile uğraşırken misyoner faaliyetlerine karşıda önlemler almaya çalışmıştır.

1886 yılında yabancı okulların yeniden düzenlenmesini ve Eğitim Bakanlığı'nın yabancı okulları denetlemesini istemiştir. Misyonerler, konsolosluklar aracılığıyla bu durumun değişmesi ve kendi kurumlarına imtiyaz almak için çaba göstermişlerdir. Bu çabalar meyvesini vermiş okullar için bazı kapitülasyonlar elde etmişlerdir.[10]

Osmanlı Devleti ile Amerika ilişkilerin İmparatorluğun son yüzyılında canlandığını söylemek mümkündür. Türkiye'de açılan Amerikan kurumları Osmanlı siyasi ve sosyal hayatında etkili olmuş, Amerikan kurumlarında yapılan faaliyetler misyonerlerin Osmanlı iç ve dış politikasıyla yakından ilgilenmesine neden olmuştur. Doğal olarak bu faaliyetler ilişkilerin canlı tutulmasına neden olmuştur.

II. Abdülhamid döneminde Amerikan Elçiliği'nin yaşadıkları sorunları Washington'a bildirdiğini ve çözüm yolları aradığını görmekteyiz. Amerikan misyonerlerinin bu dönemde en büyük kaygısı kurumlarını güvence altına almak yönünde olmuştur. Bu nedenle hükümetle ilgili işlerde padişahın iradesi alarak bu güvenceyi elde etmeye çalışmışlardır. 1903 yılında kurumlarının güvence altına almak için Amerikan Başkanı Roosevelt ve Amerikan Dışişleri Bakanı Hay'ı devreye sokmuşlardır. Beyaz Sarayda Roosevetl ve Dışişleri Bakanı Hay Osmanlı Hükümetinden kurumların güvencesi için taahhüt almış ve Amerika'da bulunan misyoner heyetine; *"İstanbul'a geri dönebilirsiniz. Bu hususta sizin memnuniyetiniz garanti altındadır"* demiştir.[11]

Osmanlı devleti Amerikan kurumlarının güvence garantisi için 1904 Ağustos ayında bir irade yayınlanmıştır. 1907 ye kadar bu garanti nedeniyle misyonerler hükümetle aralarında önemli bir sorun yaşamamışlardır. Amerikan misyonerlerinin talepleri elçilik vasıtasıyla iletilmeye devam etmiştir.[12]

Aynı irade Amerikan elçiliğinden geçmiş ve Amerika'da Dışişleri bakanlığının "Yabancı İlişkiler" olarak bilinen yıllık bölümünde yer almıştır. Bu irade ile Amerikan Board'un 9 merkezdeki mal varlığındaki yerlerin tapuları Amerikan elçiliğine gönderilmiştir. Bu yerler; Sivas, İzmir, Talas, Kayseri, Van, Selanik, Maraş ve Adanadır.[13] İmparatorluk ve hükümet bu kurumları tanımıştır. İrade ile kurumların dokunulmazlığı genişletilmiştir. Misyonerler bu dokunulmazlığın tüm imparatorluğa yayılmasını istemektedirler.[14]

Görüldüğü üzere Amerikan misyonerleri II. Abdülhamid zamanında imtiyazlar koparmayı başarmışlardır. 1903-1907 yılları arasında vergiler hakkında da talepleri olmuştur. Bu taleplerin bir kısmını elde etmişlerdir. 1907 yılında mal varlıkları ile ilgili talepleri artmış ve sonunda Mayıs 1907 yılında tapularla ilgili olan bir irade yayınlatmayı başarmışlardır.[15]

II. Abdülhamid aynı dönemde Panislamist bir yaklaşım sergilemiş bu yaklaşım misyonerlerle onu sık olarak karşı karşıya getirmiştir.

[10] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 534
[11] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 534
[12] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 534
[13] Selanik şehir merkezi ve tarım arazisindeki yerler olarak iki parça gösterilmiştir. Bu nedenle belgede 9 merkez denilmiştir.
[14] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 535
[15] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 535

2- 1908-1914 Yılları Arasında İstanbul'da Amerikan Misyoner Faaliyetleri

a- İttihat ve Terakki Dönemi

1908 ve sonrası Osmanlı Devleti bir demokrasi imtihanından geçmekteydi. II. Abdülhamid dönemi sona ermiş ve İttihatçılar başa geçmişti. Osmanlı Devleti'nin mutlak monarşiden temsili demokrasiye yol almaya başlamıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun II. Meşrutiyet Devri olarak adlandırılan (1908-1918) dönem İttihat ve Terakki örgütünün etkisiyle üretilmiş bir dış politikaya sahne olmaktaydı. Bu dönemde; 1911-1912 yıllarında İtalyanlarla, 1912-1913'de Balkanlı müttefiklerle ve son olarak ta 1914-1918 arasında Birinci dünya savaşı ile üç sıcak savaşın doğrudan muhatabı Osmanlı Devleti idi.[16]

Emperyalist Avrupa 1838-1914 yılları arasında uyguladığı 1838 Ticaret Antlaşması'nın başlattığı ticaret politikası, 1854'te başlatılan borçlandırma politikası, 1880'de başlatılan yabancı sermaye yatırım politikası ve Gayrimüslim ve Gayr-i Türkleri himaye ve isyana teşvik politikaları ile Osmanlı Devleti'ni önce iflasa, sonra bozulmaya ve parçalanmaya, en sonunda yıkılmaya mahkûm etmiştir.[17]

Bahsi geçen dönem sanayileşme oranı ile 1896-1913 yılları arasında % 30'u geçerek[18] dünyanın önde gelen sanayi ülkesi olan Amerika içinde bir fırsattı. 1909 yılı misyoner raporuna göre Amerikan Board teşkilatı son 28 yılda 2.735.341,14 TL yani 12.035.501,01 dolarlık Türkiye'ye faaliyetleri ve kurumları için yatırım yapmıştır.[19]

Misyonerlere göre; Hamid rejiminin İttihat ve Terakki güçleri tarafından devrilmesi Osmanlı Devleti için yeni fikir ve yeni bir güç getirmiştir. Yeni değişiklikler ve metotlar Türkiye'ye gelmiştir. Fakat misyoner ve misyoner kurumları için yeni zorluklar ve yeni meseleler ortaya çıkmıştır.[20]

İttihat ve Terakki Örgütünün temel manada düşüncesi kuvvetli dozda Türk Milliyetçiliği'dir.[21] Bunun yanında yeni hükümet "Osmanlıcılık" politikası DA gütmektedir.[22] Bu politikalar Amerikan misyonerlerine zorluklar çıkarmaktadır. Amerikan elçiliği bu dönemde 1907 iradesiyle aldıkları imtiyazları muhafazaya çalışmaktadır. Okullar ve eğitimle ilgili yeni kararların çıkması Amerikan misyonerleri ile ittihatçıları karşı karşıya getirmiştir.[23]

İttihatçıların 1908 yılı parti programında üzerinde durduğu ve en önemli gördükleri konu maarif olmuştur. Cemiyetin bu konuda milliyetçi bir yaklaşımı sezilmektedir. Resmi olmayan okullarda Maarif Nezaretinin denetimi sağlanacak, ders programlarındaki Türklüğe aykırı unsurlar kaldırılacaktı. Resmi ya da özel ilkokullarda dersler öğrencinin ana dilinde okutulacak ama bu dil Türkçe olmadığı takdirde Türkçe dersleri zorunlu olarak programda bulunacaktı.[24] Misyonerler

[16] Hasan Ünal, "İttihat terakki ve Dış Politika (1906-1909)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.213.
[17] Bayram Kodaman, "II. Meşrutiyet Dönemi(1908-1914)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.167
[18] Bayram Kodaman, "II. Meşrutiyet Dönemi(1908-1914)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt,** Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.166
[19] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 510.
[20] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 535, 536.
[21] Hasan Ünal; "İttihat terakki ve Dış Politika (1906-1909)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.216.
[22] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 536.
[23] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 536.
[24] Fevzi Demir, **Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclisi Mebusan Seçimleri** 1908-1914, Gündoğan Kitabevi, Ankara 2007, s.73.

okullarının eğitim bakanlığına bağlı olmasından ve denetim ile ilgili konulardan sıkıntı duymuşlardır. Amerikan misyonerlerine göre 1907 yılı iradesi pratikte uygulanmaz hale gelmiştir.[25]

İttihat ve Terakki yönetiminin iç sorunların yanında sürekli olarak karşılaştıkları savaş şartları buhranlara neden olmuştur. Kabineler sürekli olarak değişmiştir. Siyasi istikrarsızlık Amerikan misyonerlerinin stratejilerini değiştirmelerine neden olmuştur. Misyonerlere göre anayasal rejime geçilmesine rağmen hükümetin misyoner kurumlarına karşı tutum ve davranışlarda büyük değişiklikler olmuştur. Amerikan misyonerleri 11 farklı kabine ile temas etmek zorunda kalmalarından şikâyetçi olmaktadırlar.[26]

İttihatçılar parti temel ilkesi olan milliyetçilik uygulamasını her alana yaymaya çalışmışlardır. Milli Kütüphane, Milli Hazine-i Evrak, Milli Musiki, Milli Filmcilik, Milli Coğrafya Cemiyeti ve Turizm ile ilgili kurumlar oluşturulmuştur.[27] Bu milli kurumların oluşturulması ve yabancı karşıtı bir siyaset izlenmesi, misyonerleri doğal olarak rahatsız etmiştir. Misyonerler ittihatçı hükümete mal varlıkları ile ilgili başvuruda bulunmuşlar, olumsuz yanıt almışlardır. Tapu ile ilgili merkezleri artırmak istemişlerdir; Bursa, Bitlis, ve Antep'i de 1904 iradesine dâhil etmek istemişlerdir fakat yeni rejim bunlara izin vermemiştir. Hükümet Amerikan kurumlarının listeleri istemiş ve yeni açılacak kurumlar için yeni ilkeler getirmiştir. Amerikan misyonerlerinin çalışmalarına zorluklar getirilmiştir.[28]

Hükümetin bu tutumuna karşı Amerikan elçiliği devreye girmiştir. Misyonerin bildirdiğine göre yeni vergiler ve ödemeler getirilmiştir. Elçilik hükümetle anlaşma yoluna gitmiş ve ilişkileri sıcak tutmaya çalışmıştır. Dışişleri Bakanlığı ile diplomatik temaslar kurarak Amerikan elçisi imtiyazların korunmasına ve vergilerin azaltılmasına çalışmıştır.[29]

İttihatçıların misyonerlere ve örgütlerine bakışını inceledikten sonra Birinci Dünya Savaşı öncesi Amerikan misyonerlerinin İstanbul'daki faaliyetlerine bir göz atalım;

b- İstanbul'da Amerikan Misyoner Görevlileri

1910 yılı içerisinde Amerikan Misyonerleri İstanbul'da personel sıkıntısı çekmektedir. 25 Ocak 1910'da Papaz Allen'in zatüre hastalığından ölmesi nedeniyle Eşi Bayan Allen çocuklarıyla birlikte Mart ayında Amerika'ya dönmüştür. Bu iki çalışanın gitmesi Misyoner örgütünün çalışmalarını olumsuz etkilemiştir. Bunun yanında 39 yıl 12 ay zarfında hizmet eden 7 Board görevlisi Amerika'ya dönmüştür.[30] Bu kan kaybı teşkilatı sarsmıştır. Görüldüğü üzere Misyoner örgütü çalışanlarını çok yakından takip etmekte ve onlarla ilgili durumları yıllık raporla ile merkezlerine bildirmektedirler.

1910-1911 yılık raporuna göre; Bayan Gile, Bayan Barker sağlık nedenleriyle, Bayan Allen'de ailevi nedenlerden dolayı ayrılmış, Bunun yanında İstanbul istasyonuna bağlı olan; Adapazarı'nda Bayan Bolt, Gedik Paşa'da Bayan Grace Kellogg, Bahçecikte Bay ve Bayan Lawson Chambers çalışmalarını sürdürmüştür.[31]

Bayan Marden Gedikpaşa'daki çalışmalara destek vermiştir. bu sıkıntılı dönemde yardım etmiştir.[32] 1911 yılında da geçi yardımcılar ve diğer istasyonlarda gelen destekle İstanbul istasyonu

[25] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 536.
[26] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 536.
[27] Ahmet Eyicil, "Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyeti", **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.241
[28] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 537.
[29] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 538.
[30] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 268.
[31] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 269.
[32] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 270.

çalışmalarını sürdürmüştür. Bayan Greene'nin Amerika'ya geri dönmelerine müteakip Bayan Henrick onların yerine gelmiştir. Misyoner teşkilatı deneyimli bir çalışanın ayrılması dolayısıyla büyük üzüntü ve endişeyle karşılamaktadır.

1911 yılı içinde Bayan Macallum'un, Bay ve Bayan Ryan'ın dönmesi beklenilmektedir. Bay Allen'in yerine hala bir görevlendirme yapılmamıştır. Bayan Annie M. Barker'in gelmesi istasyonda da memnuniyetle karşılanmıştır. Gedik paşadaki eğitim personeli boşluğunu gidermek için Adapazarı'ndan Bayan Hale ve Arnavutköy'den Bayan Kellog ve Merzifon'dan Bayan Marden'in kızı getirilmiştir.[33]

Görüldüğü üzere geçici yardımcılar ile istasyon çalışmaları sürdürülmeye çalışılmaktadır. Yine belgelerde dikkatimizi çeken bir husus Amerikan Misyoner Cemiyetinin bir aile şirketi gibi çalıştığıdır. Misyonerler sahaya genelde eşleriyle birlikte gelmektedir. Bayan Marden'in kızı örneğinde görüldüğü gibi çocukları da misyoner veya misyoner teşkilatında çalışan bir görevli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Balkan savaşlarının etkisini göstermesi ve Birinci Dünya savaşının sinyallerini vermesi misyoner çalışmalarına yeni bir yön vermeye başlamıştır. Fakat bu kritik dönemlerde misyonerler İstanbul'da çalışmalarını sürdürmüştür. Misyonerler yaptıkları yayınlar ile Protestanlar üzerinde etkili olmaya çalışmışlar ve bölge siyaseti ile ilgilenmişlerdir. Misyonerlerin önemli bir yayın organı olan Avedaper 1913-1914 yılında yayın hayatını sürdürmüştür. Bu dergi için Amerikan misyoner örgütü Papaz Z. H. Jejizian ve Papaz A. Schmavonian editör olarak görevlendirmiştir.

Derginin yayım ve işletmesi H. Matteosian yürütmektedir. Fatura ve ödemelere de bakan Matteosian Türkiye'de başarılı olarak çalışmaktadır. 5 yıldır kitap satışlarını yürüten Mattesioan 1913 yılında kitap satışlarından net 495,89 Türk lirası kazandırmış ve şuan stokta 213.000 kitap kalmıştır.[34] Yeni yayınlar arasında rağbet görenler; İncil tefsiri, eski ve yeni ahit sunumu, biyografiler, dua kitapları, popüler bilim yapıtları, çocuk kitapları, modern evanjelik cüzler ilgi çekmekte ve talep almaktadır. Bu yıl basılan sayfaların sayısı 4.450.400'dür.[35] Görüldüğü üzere Amerikan Board Teşkilatının yayın kısmında çalışan 3 görevli savaş öncesi yayın faaliyetlerini sürdürmekte ve kitap satışları için diğer istasyonları da ziyaret etmektedirler.

Genel olarak 1910-1914 yılları arasında Misyoner heyeti çalışan sıkıntısı çekmiş ve diğer istasyonların desteğiyle kurumlarındaki faaliyetlerini sürdürmüştür, yayın bölümünde ki çalışanları başarılı bir şekilde fasılasız yayın faaliyetlerini sürdürmüştür.

c- Amerikan Misyonerlerinin İstanbul'da Dini Çalışmaları

Misyoner raporları incelendiğinde; İstanbul'da Protestanların dini faaliyetlerinin büyük ölçüde kiliseler aracılığıyla yürütülmeye çalışıldığı görülmektedir.

İlk Protestan Kilisesi İstanbul'da 1846 yılında Misyoner Goodell'in çalışmalarıyla kurulmuştur. Hem Ermeniler hem de Rumlar kiliseye davet edilmiş ve kilise hizmetlerinden yaralanmaları önerilmiştir.[36]

Kilise 1846 yılı temmuz ayında kurulmuş, İlk ***İstanbul Evanjelik Ermeni Kilisesi*** olarak misyoner kayıtlarına girmiştir. Kilise çalışmalarının ilk günü 40 Ermeni (37 erkek 3 kadın) kiliseye

[33] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 276.
[34] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 505, 506.
[35] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 507.
[36] E.D.G. Prime, **Forty Years in the Turkish Empire or Memories of. Rev. William Goodell**, Cambridge University Press, 1883 New York, s.315.

gelip dini faaliyetlere katılmıştır.[37] Bu kilise Türkiye'nin ilk Protestan Ermeni Kilisesi olmuştur. Bu Ermeni kilisesinin şimdiki adı Aynalı Çeşme Protestan Ermeni Kilisesi'dir. [38] Levoan Panos Dabağyan bu kiliseyi Amenasurp Yerortutyun Kilisesi olarak da adlandırıldığını bildirmektedir.[39]

Amerikan misyonerlerinin *"First Church"* olarak adlandırdığı bu kilisenin 1910 yılında yöneticisi Papaz Arsen Schmavonian'dır. 1910 yılında bu kilisede hatiplik yapan ve yıl içinde ciddi böbrek rahatsızlığı geçiren Profesör Hagopos Djedjizian iyileşmiş ve dua toplantıları yapmaya başlamıştır.[40]

1911 Yılında kilise üyeleri İstanbul Kilisesi'ne 230 TL bağışta bulunmuştur. Misyonerlere göre 1911 yılı kilise çalışmaları için etkili ve başarılı olmuştur. Profesör Hagopos Djedjizian'ın sağlık durumu ve ihtiyarlığı nedeniyle yeni bir papaz ihtiyacı doğmuştur. Misyoner Charles Riggs Muş bölgesindeki Baron Benyamin Bedrosian'ı bu kiliseye önermiştir.[41]

1910-1911 misyoner raporları incelendiğinde Protestan misyonerlerini İstanbul'daki diğer bir kiliseleri ***Vlanga Kilisesi***[42]'dir. 1910 yılında kilisenin yöneticisi Papaz Kevork'tur.[43] Kilise Gedik Paşa Ermeni İncil kilisesi olarak ta adlandırılmaktadır.[44] Bu kurum için Amerikan misyonerleri 1880'yılında II. Abdülhamit döneminde Padişah iradesi alarak kilisenin arsasını satın almışlardır.[45] Misyonerler için kurumlarını güvenceye almak büyük bir imtiyazdır. Bu imtiyazları, ileri tarihlerde devlet ile herhangi bir sorun yaşadıklarında kullandıkları birçok belgede görülmüştür.

Kilisenin Gedikpaşa'da bulunan arsasına, bina inşası için irade alınmış, II. Abdülhamit misyonerlere göre bu iradeden iki kez caymak istemiş ve kilise inşaatının başka bir yerde yapılmasının daha münasip olacağını bildirmiştir. Aynı bina için 1889 yılında Bay D. Willis James tarafından 5000 dolar bağışla yapılmıştır. Bu bağışın miktarı 31 ağustos 1910 tarihinde 10.851,85 dolar olmuştur.[46] Yukarıdaki belgede görüldüğü üzere kilise binaları bağışlarla kurulmaktadır. Bağışları yapanlar ve bağışın miktarları belgelerde bildirilmektedir. 18 Mayıs 1911 tarihinde kilisenin inşası için Sultan V. Mehmet Reşat Ferman vermiştir.[47]

1911 yılına kadar 20 yıllık bir sürede Vlanga Kilisesi'nin Papazı Kevork Demirjian'dır. 1911 yılından sonra bu papaz İskoçya'ya gitmiştir. Onun yerine Adapazarı'ndan geçici olarak

[37] H.G.O. Dwight, **Christianity In Turkey: A Narrative of The Protestan Reformation in The Armenian Church**, Ballantyne Printir, London 1854, p.264,265.

[38] Mehmet Alparslan Küçük, **Ermeniler Arasında Protestanlığın Yayılışı ve Protestan Ermeniler (Türkiye Örneği),** Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2005, s.104. Ayrıca Bkz; Karl Vartan Avakian, , "The Armenian Evangelical Church 1846-1996," http://www.cacc-sf.org/c-aehistory.htm 13.06.2012 ve Hagop A. N., Chakmakjian, "The Armenian Evangelical Church and The Armenian People," http://www.cacc-sf.org/c-aecHAC.html 13.06.2012.

[39] 1 Temmuz 1846'da ahşap bina olarak inşaedilmiş olan mabed yanmıştır. 20 Mart 1861 tarihinde aynı yerde kargir kilise ve mektep yapılabilmesi için arsa satın alınmasına ferman verilmiştir. 9 Ağustos 1905 tarihinde imparatorluk fermanı ile temel atılmış, 1907'de resmi törenle kilise açılmıştır. 1995 yılında halen faaldir. Levon Panos Dabağyan, **Türkiye Ermenileri Tarihi**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.278,279.

[40] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 271.

[41] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.

[42] Dabağyan bu kiliseyi hay Avedaranagan Yegeğezi olarak adlandırmaktadır. Levon Panos Dabağyan, **Türkiye Ermenileri Tarihi**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s..280.

[43] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 271.

[44] Mustafa Numan Malkoç, **Günümüz Türkiye'sinde Protestanlık,** Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2005, s.117

[45] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 270.

[46] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 270.

[47] Levon Panos Dabağyan, **Türkiye Ermenileri Tarihi**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.283.

gelen Papaz Rovsep Djedjizian bu kiliseye dini işlerde yardım etmiştir.[48] Bu şekilde Amerikan misyonerlerindeki personel harekeliliği göze çarpmaktadır.

Kilise ve diğer dini kurumların tamir ve tadilatı bağışlarla yürütülmektedir. Mesela 1911 yılı içinde Vlanga Kilisesi'nin zemini çürüdüğü için tamir için 400 TL yardım toplamıştır.[49]

Üçüncü Protestan din kurumu ***Rum Evanjelik Kilisesi'***dir. Bu kiliseyi 1910 yılı içerisinde İzmir Papazı Dr. Moschou ziyaret etmiştir. Bu olaya misyonerler çok önem vermiş ve Rum evanjelik birliği için önemli bir adım olarak görmüşlerdir.[50]

1911 yılında Rum Evanjelik Kilisesi 7 yeni üye kabul etmiş, genç erkekler için yapılan toplantılar devam etmiştir. Misyonerler kilisede bulunan iki vaizin geçimlerini iyi sürdürebilmesi için maaşlarının arttırılması talebinde bulunmuşlardır.[51]

Dördüncü kilise ***Emmanuel Protestan Kilisesi'dir***. Bu kilise Emmanuel Joğvaran olarak adlandırılmaktadır. 1908 tarihinde tesis edilmiştir. Amerikan misyonerlerine ait olan Bible House Kitap evi binasının içindedir.[52] Bu kilisede 1910 yılında Papaz H.K. Krikorian vaaz verirken, Bay Stambolian ve Papaz Ghazaros Garabedian da dini işleri yürütmektedir. Hasköy'de Pazar ve Çarşamba günleri çok fakir insanlara kilise düzenli olarak dini hizmetlerde bulunmuştur. Belki bu işlerin her yerinden daha fazla kışlıyı geçirtilmiş ve para dağıtılmıştır.[53] Görüldüğü gibi Protestan kiliseleri fakirlere yardım ederek ve hatta para dağıtarak faaliyetlerini etkili kılmaya çalışmışlardır.

1911 yılında ise Emmanuel Kilisesi, teşvik edici bir şekilde genç erkeklere toplantılar düzenlenmiştir. Bazı Müslümanlarda dua toplantılarına katılmaktadırlar.[54]

Dini hizmetler kiliselerde sınırlı kalmamıştır. Boyacıköy'de pazar sabah dini faaliyetleri Dr. Herrick tarafından yürütülmüş, Bay Karakin Koundrajian'da şehirdeki misyonerlik çalışmalarını üstlenmiştir.[55]

Aynı şekilde diğer dini hizmetler 1911-1912 yıllık raporlarına yansımıştır. Bu raporlara göre Hasköy'deki Pazar okulundaki dua hizmetleri devam etmektedir. Papaz Stepan Chorigian bölgede çalışmaktadır. 40'ın üzerinde burslu ve 2 yerli öğretmen burada görevlendirilmiştir.[56] İstanbul'da bulunan Amerikan okullarındaki öğrencilere de ücretsiz dersleri verilerek Protestanlık öğretileri yayılmaya çalışılmaktadır.[57]

Misyonerlere göre belki de 1911 yılında en önemli olaylardan birisi İstanbul'da Birleşik Yardım Derneği (United Charities Association)'un oluşturulmasıdır. Bu dernek 4 Protestan Ermeni'nin Protestanlara geçici olarak mali yardım yapmasıyla kurulmuştur. Bu komite; bir misyoner, 4 Ermeni ve aktif temsilci Bay Karekin'den oluşmaktadır. [58]

1911 yılında diğer önemli bir olay, Bay G. Sherwood Eddy (YMCA Asya Genel Başkanı)'nın İstanbul'da 10 gün özel dini faaliyetlerde bulunması ve Ermenice çeviriler yaparak

[48] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.
[49] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.
[50] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 271.
[51] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.
[52] Levon Panos Dabağyan, **Türkiye Ermenileri Tarihi,** IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.279.
[53] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 271.
[54] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.
[55] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 272.
[56] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 277.
[57] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 278.
[58] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 278.

evanjelik faaliyetlere katkı sağlamasıdır.[59] YMCA; Genç erkeleri Protestanlaştırmak için kurulan bir dernek olup, son derece etkili çalışmalarda bulunmaktadır. Tüm dünyada maddi ve manevi destek almaktadır. Genellikle Protestan Amerikan Erkek okullarını doğrudan desteklemektedir. Bu derneğin başkanının İstanbul'a gelmesi kanımca misyonerler için o nedenle önemlidir.

İstanbul misyoneri Charles Riggs dışistasyonlara ziyaretler yaparak dini çalışmaları tüm istasyon geneline yaymaya çalışmıştır. Bu faaliyetler çerçevesinde; Kırk Kilise, Demotika, Gümülcine ziyaret edilmiştir. Dardanel'deki çalışmalar sürdürülmüş, Rodos papazlar tarafından ziyaret edilmiştir. Edirne'de Bay Achillevs faaliyetlerde bulunmuştur.[60] Görüldüğü üzere I. Cihan harbine kadar Amerikan misyonerlerinin faaliyetleri fasılasız bir şekilde dönemin siyasetine göre şekillenerek sürmüştür.

Sonuç

İstanbul'da Amerikan misyoner faaliyetleri Papaz William Goodell'in 9 Haziran 1831 yılında İstanbul'a ulaşmasıyla başlamış ve özellikle Osmanlı Devleti içinde bulunan Ermeniler üzerinde yoğunlaşmıştır.

1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve 1850 yılında Osmanlı Devleti içinde bulunan Protestanların "millet" statüsü kazanmasıyla misyoner faaliyetleri etkili olma ve kurum bazında kökleşme sonucu doğurmuştur.

II. Abdülahmid döneminde Osmanlı Devleti ile Amerikan siyasi ilişkilerine Amerikan elçiliği etkili olmuştur. Padişah iradeleri ile misyonerler; misyoner mallarının tapusu ve kurumlarının güvence altına alınması gibi imtiyazlar elde etmişlerdir. Sultanın Panislamist yaklaşımı misyonerleri kendi silahlarıyla vurma düşüncesi döneme damgasını vurmuştur.

İttihat ve Terakki dönemi misyoner ve misyoner kurumları için yeni zorluklar ve yeni meseleler ortaya çıkarmıştır. Yeni vergiler ve ödemeler getirilmiştir. Yabancı okullar konusunda kısıtlamalar getirilmiştir. Osmanlıcılık ve Türkçülük politikasının yoğun bir şekilde uygulanması yabancı ve misyoner karşıtlığını ortaya çıkarmıştır. Amerikan Elçiliği hükümetle anlaşma yoluna gitmiş ve ilişkileri sıcak tutmaya çalışmıştır. Hariciye nezareti ile diplomatik temaslar kurarak Amerikan elçisi imtiyazların korunmasına ve vergilerin azaltılması çabasında olmuştur.

I. Cihan Harbi öncesi misyonerler İstanbul'da çalışan sıkıntısı çekmiş, diğer istasyonlardan getirdikleri misyoner görevlileri vasıtasıyla İstanbul'daki çalışmaları yürütme yoluna gitmişlerdir.

Misyonerlerin sahada etkili olmalarını sağlayan faaliyetlerden birisi yayın faaliyetleridir. İncelediğimiz dönem içinde misyonerler fasılasız olarak yayın faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Dergi, kitap, Türkçe-Ermenice İncil basmaya ve yaymaya devam etmişlerdir.

I. Cihan Harbi öncesi İstanbul'da Amerikan misyonerleri dini faaliyetleri; Vlanga, İstanbul, Rum ve Emmanuel Protestan Kiliselerinde yürütmüşlerdir. Bağışlarla ayakta duran ve dünya Protestanlarınca desteklenen bu kiliseler hem siyasi olarak hem de sosyal olarak faaliyetlerini din çatısı altında yürütmüşlerdir.

Son söz olarak incelediğimiz kısa dönemde Amerikan misyoner faaliyetleri Osmanlı Devleti'nin iç ve dışpolitikasını etkilemiş verilen imtiyazlar ve iradelerle kopardıkları ayrıcalıklar çok kısa bir sürede karşımıza dayatma olarak çıkmıştır. Günümüzde de dışdevletlerin herhangi bir konuda imtiyaz talepleri olduğunda, son derece dikkatli olmalı ve bir sonraki nesli üzmeyecek şekilde karar vermeye özen göstermeliyiz.

[59] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 278.
[60] P.A.B.C.F.M. Reel 628, Belge No: 278, 279.

KAYNAKÇA

1- Amerikan Board Arşiv Kaynakları

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 534

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 535

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628 ,** No: 510

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 536

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628**, No: 537

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 538

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 268

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No:269

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 270

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 276

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 505

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 507

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 271

P.A.B.C.F.M., **Reel: 628,** No: 272

P.A.B.C.F.M. **Reel: 628**, No: 277

P.A.B.C.F.M. **Reel: 628**, No: 278

P.A.B.C.F.M. **Reel: 628**, No: 279

2- Kitaplar

DABAĞYAN Levon Panos, **Türkiye Ermenileri Tarihi**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005.

DEMİR, Fevzi, **Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclisi Mebusan Seçimleri 1908-1914**, İnge Kitabevi, Ankara 2007.

DWIGHT, H.G.O., **Christianity In Turkey: A Narrative of The Protestan Reformation in The Armenian Church**, Ballantyne Printir, London 1854.

GÜNAY, Necla, **Maraş'ta Ermeniler ve Zeytun İsyanları**, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2007.

KARA, Adem, Sultan **II. Abdülhamid ve Saltanatının İlk Yılları Ahmed Saib**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

KOCABAğOĞLU, Uygur, **Anadolu'daki Amerika**, İnge Kitapevi, Ankara 2000.

PRIME, E.D.G, **Forty Years in the Turkish Empire or Memories of. Rev. William Goodell, Cambridge University Press**, New York 1883.

3- Makaleler

AÇIKSES, Erdal, "Türk- Amerikan Münasebetlerini Değerlendirilmesi", **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara, s.542-557.

AKGÜN, Seçil, "Amerikalı Misyonerlerin Anadolu'ya Bakışları," **Ankara Üniversitesi OTAM Dergisi**, 3 (1992), ss.1-16.

AVAKIAN, Karl Vartan, "The Armenian Evangelical Church 1846-1996," http://www.cacc-sf.org/c-aehistory.htm 13.06.2012

CHAKMAKJIAN, Hagop A. N., , "The Armenian Evangelical Church and The Armenian People," http://www.cacc-sf.org/c-aecHAC.html 13.06.2012

EYÜCEL, Ahmet, "Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyeti", **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.228-244.

KODAMAN, Bayram; "II. Meşrutiyet Dönemi(1908-1914)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.165-192.

ÜNAL, Hasan , "İttihat terakki ve Dış Politika (1906-1909)" **Türkler Ansiklopedisi 13. Cilt**, Yeni Türkiye Yayınları, 2002 Ankara s.212-227.

4- Tezler

KÜÇÜK, Mehmet Alparslan, **Ermeniler Arasında Protestanlığın Yayılışı ve Protestan Ermeniler (Türkiye Örneği),** Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

MALKOÇ, Mustafa Numan, **Günümüz Türkiye'sinde Protestanlık,** Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2005.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2751-2759, ANKARA-TURKEY

CULTURAL TRANSMISSION THROUGH TEACHING TURKISH AS A FOREIGN LANGUAGE COURSE BOOKS

Fatih YILMAZ[*]

ABSTRACT

Communication in foreign language teaching is gaining more importance in today's world. Language students find that learning the vocabulary and grammatical structures of a particular language is not enough to gain proficiency in the language. The close relationship between language and culture reveals the fact that it is impossible to master a language without learning its culture. Therefore, the course books used for teaching a foreign language must improve students' communication skills by raising their cultural awareness.

In this study, culture transfer through course books is analyzed and evaluated within the context of teaching Turkish to foreigners. The *Yeni Hitit Yabancılar için Türkçe* series, the course books used in the Turkish Studies Department at Jagiellonian University, are evaluated according to the following cultural transfer criteria: a) subject area, (b) type of text and (c) visuality.

The evaluation of the *Yeni Hitit Yabancılar için Türkçe* course book series from the perspective of cultural transmission has revealed that they contain elements that present Turkish culture to students with its different aspects and succeed in transmitting the Turkish culture to students for whom they are intended. Course books that promote communicative and intercultural competence should be chosen to teach Turkish as a foreign language at Polish universities.

Key Words: Cultural Transmission, Course Books, Teaching Turkish as a Foreign Language.

TÜRKÇENİN YABANCI DİL OLARAK ÖĞRETİMİ DERS KİTAPLARINDA KÜLTÜR AKTARIMI

ÖZET

Günümüzde yabancı dil öğretiminde iletişimin önemi gittikçe artmaktadır. Dil öğrenenler için sadece o dilin kelime ve dilbilgisi yapılarını öğrenmek dil yeterliliği açısından yeterli değildir. Dil ve kültür arasındaki yakın ilişki, bir dile o dilin kültürünü öğrenmeden hâkim olunamayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, yabancı dil öğretimi için kullanılan ders kitapları da kültürel farkındalığı artırarak iletişim becerilerini geliştirmesi beklenmektedir.

[*] Jagiellonian Universitesi. Doğu Dilleri Enstitüsü, Türkoloji Bölümü, El-mek: fatihy@gop.edu.tr

Bu çalışmada, yabancılara Türkçe öğretimi bağlamında ders kitaplarında kültür aktarımı Jagellon Üniversitesi Türkoloji Bölümünde kullanılan *Yabancılar için Türkçe Yeni Hitit* serisi kitapları (a) konu alanı, (b) metin türü ve (c) görsellik kültür aktarım ölçütleri esas alınarak değerlendirilmiştir.

Yabancılar için Türkçe Yeni Hitit serisi ders kitapları kültür aktarımı açısından incelendiğinde, içeriğinde hedef kültür olan Türk kültürünün öğrencilere farklı yönleriyle sunulduğu birçok öğe içerdiği ve bu şekilde Türkçe öğretmeyi hedeflediği öğrenci kitlesine Türk kültürünü aktarmada başarı sağlayabilecek nitelikte olduğu görülmüştür. Polonya üniversitelerinde Türkçeyi yabancı dil olarak öğretirken iletişimsel ve kültürlerarası dil yeterliliğini artıran ders kitaplarının seçilmesi gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Kültür aktarımı, Ders Kitapları, Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi

Introduction

The concept of culture, often mentioned in many distinct fields, has lately drawn much attention in the field of foreign language teaching. The term *culture* has various definitions in literature. Each definition looks at it from a different perspective. The term culture contains beliefs, ideas, values, and knowledge. Culture also shows the life style of the target community (Brown, 1994).

Since culture and language cannot be separated, culture must be taught while teaching a target language. Culture in foreign language today is undoubtedly much more than teaching the great works of literature. It has made inroads into the fields of applied linguistics and foreign language education. Social values, attitudes, and cultural elements are integrated with the communicative approach to enhance the effectiveness of foreign language acquisition. Recent studies focus on the seamless relationship between foreign language teaching and target culture teaching, especially over the last decade with the writings of scholars such as Byram (1989) and Kramsch (1993).

If languages are taught without their cultures, students remain strangers who are not familiar with the target languages. In language courses, the cultural elements of the target language should be taught carefully. Ellis (1985) states that students who are interested in the social and cultural life of the native country can learn a foreign language better than other students. Therefore, such students should be given support, which will enable them to acquire the necessary cultural knowledge. Jiang (2000) implies that it is impossible to teach the target language without teaching the target culture. Students will be exposed to an empty frame of language if they do not learn the cultural aspects of the target country. Teaching culture in foreign language classrooms has a crucial role in the course. It is a well-known fact that language teaching and culture are bound and, during international communications, students require social and cultural awareness.

In foreign language teaching, cultural transmission most commonly occurs through course books. Teachers, newspapers, television, the Internet, literature, movies, and other auxiliary resources also are essential mediums of cultural transmission. According to Haley and Austin (2004), the course books utilized in foreign language teaching should contain the culture of the target language in an appropriate manner, be unbiased towards the culture, and provide original texts regarding the culture.

As a Turkish language instructor who is aware of the significance of cultural transmission in foreign language teaching, I will evaluate the series of the *Yeni Hitit* course books (henceforth referred to as *Yeni Hitit 1*, *Yeni Hitit 2,* and *Yeni Hitit 3*) revised in 2009 and used in teaching Turkish at Turkology Department of Jagiellonian University during 2010-2011 academic year. I will assess them in terms of cultural transmission according to three criteria: a) subject area, (b) type of text and (c) visuality. I have prepared this study in order to focus on the significance of cultural transmission since it is a new subject in the field of teaching Turkish for foreigners.

A number of studies have evaluated the foreign language teaching coursebooks. However, none of these studies is directly related to the *Yeni Hitit Yabancılar için Türkçe* series prepared to teach Turkish as a foreign language. Some of these studies include:

• An unpublished mater's thesis "*Hitit ders kitapları örneğinde yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kültür aktarımı sürecine çözümleyici ve değerlendirici bir bakış*" by Ülker (2007).

• An unpublished mater's thesis "*Textbook evaluation in foreign language teaching: Time for English, grade 4 teachers' and students' views*" by Arıkan (2008).

• A study "*Turkish Textbooks Dialogues and Comparable Authentic Conversations*" by Yağız (2009).

Course Books and Culture

Course books are an integral part of language learning in the classrooms. Although there are presently many alternative instructional materials, course books are still very relevant in ascertaining the content, methods and approaches, educational philosophy, linguistic, and cultural information in the classrooms. Hence, it is the intent of this paper to examine the cultural elements in the Turkish language course books used in the Turkish Studies Department at Jagiellonian University, Krakow, Poland.

The history of teaching Turkish in Poland dates back to 1919, the department of Oriental Philology was established at the Jagiellonian University in Krakow. However, although Turkish studies in Poland have a long tradition, no one has yet analyzed the Turkish language course books in Poland. Turkish studies departments have focused more on literature, history, Turkic languages, rather than on teaching Turkish as a foreign language studies. Teaching Turkish as a foreign language used to be based on traditional methods with traditional materials. In recent years, some attempts to implement new methods such as the communicative language teaching method have been integrated into foreign language teaching. The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) and European Language Portfolio (ELP) have been developed as a reference for language learning, teaching, and assessment by the Council of Europe. Thus in order to meet the increasing demands of learners and to teach Turkish more effectively these newly developed references should be analyzed and integrated into Turkish language teaching.

One of the most common problems teachers face in teaching the Turkish language to foreigners is the shortage of the instructional materials. There are serious limitations in the variety, richness, and volume of resources available to Turkish language learners. The course books are not satisfactory for the students. Most of the students expressed their desire for the course books to help them gain communicative competency and develop their speaking and listening skills.

A discussion on course books is inevitable in light of the arguments advocating the integration of culture in foreign language education. The significance of course books are seen in the many roles that course books play in facilitating foreign language teaching and foreign language learning in the classroom. According to Cortazzi and Jin (1999), the textbook can be a

teacher, a map, a resource, a trainer, an authority, a de-skiller and an ideology. Hence, the course book can be a major source of cultural elements and can provide linguistic and topical content that necessarily reflect the ideology inherent in the foreign language context of a particular circle.

Course books across the world have different cultural orientations. They can be based on (a) the source culture, (b) the target culture, or (c) on international target cultures. Source cultures refer to the learners' own culture. The target culture is the culture in which the target language is used as a first language while the international target cultures are the various cultures in the foreign language context (Cortazzi & Jin, 1999). This categorization will assist in describing the cultural orientation of the course books in this study.

Criteria for the Evaluation of Cultural Transmission

In this study, the concept of cultural transmission in the *Yeni Hitit* course books will be examined according to the following criteria: (a) subject area, (b) type of text and (c) visuality. In the examination, six questions will be considered (Byram & Risager, 1999; Haley & Austin, 2004; Gilmor, 2004; Guariento & Morley, 2001).

When considering subject area, the researcher first asks if the subjects in the book are selected from the fundamental real-life experience areas. Linguists have determined that the following fundamental real-life experience areas are common to all cultures: a) daily life and routines, b) shopping, food and beverages, c) youth culture, fashion, music, d) school and education, e) tourism and travel, f) business life, unemployment, and g) social traditions (Byram & Risager, 1999; Tomalin & Stempleski, 1993, p. 16).

Next, four questions are asked concerning the type of text. First, to what extent are authentic texts included in the course book? Authentic texts are texts that narrate real life as is. The more authentic texts the course books include, the more successful cultural transmission becomes. In elementary course books, authentic texts are generally given in simplified versions through changed forms (Guariento & Morley, 2001).

Second, how is cultural transmission possible through authentic texts. Authentic texts teach students how real language is used and give them the feeling that they are communicating with a native speaker. Authentic texts should be chosen according the following criteria: a) students should be familiar with the subject matter, b) the length of the reading text should not daunt elementary level students, c) the language level should be a little higher than the student's level, and d) the text should contain many hints for the ease of comprehension (Haley & Austin, 2004, p. 159).

Third, to what extent are fictive texts included? Fictive texts are included in course books mostly to teach grammar rules.

Fourth, to what extent do the texts in the course book reflect the source culture, the target culture, or both? Texts should reflect both the source and the target cultures. Questions regarding cultural comparisons especially fuel students' attentiveness.

Finally, the sixth question concerns the visuality of the course books. Do the pictures, drawings, photos, and caricatures in the book support the texts in terms of culture? For the sake of true cultural transmission via course books, the illustrations used should take into consideration factors like cultural structure, sociocultural environment, and lifestyle pertaining to the target audience. Needless to say, universal values should not be overlooked either.

The Evaluation of Cultural Transmission in the *Yeni Hitit* Course Book Series

Subject Area

Yeni Hitit 1. The majority of the subjects in *Yeni Hitit 1* are selected from the fundamental real-life experience areas. Subjects such as daily life, close surroundings, family, relatives, shopping, eating, bon appétit, a healthy life, sports activities, holiday, and travelling are the subject areas in the units of the book. These subjects exist in every culture but have different cultural peculiarities.

Throughout the book, the units are named with nouns, questions, or sentences. The grammatical structures of these unit titles correspond to the grammar subject covered in the unit. For example:

"Ne yapıyorsunuz?" Present continuous tense (p. 20).

"Ailem ve arkadaşlarım." Possessives (p. 32).

"Ne yiyelim?" Imperative and optative moods (p. 56).

"Ne zaman ne oldu?" Past tense (p. 44).

"Neler olacak?" Future tense (p. 84).

"Rivayet odur ki." Past perfect tense (p. 92).

Thus, *Yeni Hitit 1* contributes to cultural transmission in terms of subject area.

Yeni Hitit 2. In *Yeni Hitit 2,* the subject areas are jobs, unemployment, job applications, sports, fashion, cinema, national holidays, and festivals. The texts and exercises are presented mostly on the basis of the grammatical structure intended to be taught in the units. Again, the majority of the units have titles that correspond with the grammar subject and grammatical structure taught in the unit:

"Yeni bir iş bulmalıyı:m." Necessitative mood (p. 6).

"Bir dilek tu:t." Subjunctive mood (p. 30).

"Sahnede neler oluyor." Reciprocal voice (p. 74).

"İcat edildi ama." Causative and passive voices (p. 86).

Therefore, the *Yeni Hitit 2* course book is sufficient for enabling cultural transmission.

Yeni Hitit 3. Subjects such as literary works from the world of literature, poetry, youth, old age, as long as love exists, compulsions, phobias, obsessions, world cuisines, world dances, clothes, language and communication, body language, non-verbal communication are covered in *Yeni Hitit 3*. These subjects might attract the attention of anyone involved in foreign language courses and cultural transmission and could be included in fundamental real-life experience areas.

Again, the titles of the majority of the units correspond with the grammar subject of the units and include the grammatical structure to be taught:

"Okur yazar mısınız?" Compound tense – imperfect (p. 6).

"Eyvah yaşlanıyorum!" Gerunds, -dik/-ecek/ possessive suffixes (p. 26).

"Takmayın kafanıza" Gerunds, -cesine, -(y)miş) (p. 38).

The *Yeni Hitit* course book series are prepared in line with the fundamental real-life experience areas determined by the Council of Europe. The concern of teaching grammar is

relatively less compared to *Yeni Hitit 1* and *Yeni Hitit 2* and the original texts are enriched with prose, poetry, dialogs, and theater scripts.

Type of text

Yeni Hitit 1. The existing authentic texts in *Yeni Hitit 1* are generally literary texts. For example, "*TV Yayın akış*" (p. 31), "*Mutfak kültürleri ve sağlığımız, "* Çoşkun Aral (p. 64), "*Ah Tamara*" (p. 95), "*Gazete ilanları*" (p. 102), and "*Ece Temelkuran'la röportaj*" (p. 142) However, in addition to these, there are also functional texts such as maps, airport billboards, job postings, user manuals, wedding invitations, and business cards. An insufficient number of authentic texts are included in the book. The reason for this might be the fact that the book is intended mostly for elementary-level students.

Yeni Hitit 1 contains mostly fictive texts. Occasionally, the source and target cultures are juxtaposed through the characters in the dialogs. For example, the meeting dialog between Polish Nicole and Turkish Tamer (p. 8). Nevertheless, not very many texts in the book emphasize the interaction between the two cultures.

The majority of the expressions used in dialogs are the ones used in everyday life. In addition, the communication patterns often provided are also cultural transmitters that reflect the Turkish culture and which make daily life easier. For example, expressions such as "*Kolay gelsin,*" "*Elinize sağlık,*" "*Afiyet olsun* "(p. 64) "*Hoş geldin – Hoş bulduk,*" (p. 16) "*Geçmiş olsun,*" (p. 69), "*Maaşallah,*" "*İnşallah,*" and "*Tabii efendim, buyrun*" (P. 28) are contained in *Yeni Hitit 1*.

Cultural comparisons in Yeni Hitit 1. The writing and speaking sections at the end of certain units in *Yeni Hitit 1* contain essential cultural comparisons:

Unit 3: *"Sizin şehrinizin bir sembolü var mı? Neden bu sembol kullanılıyor? Bu sembolün kültürünüzde önemi nedir*?" Does your city have a symbol? Why is it chosen as a symbol? What is the significance of the symbol in your culture? (p. 40)

Unit 5: "*Ülkenizde insanlar nasıl alışveriş yapıyor? Kültürünüze ait yemekler nelerdir?*" How do people do shopping in your country? What are the dishes in your culture? (p. 63).

Unit 7: *"Kendi ülkenizde düğün törenleri nasıl olur anlatın."* Explain the wedding ceremonies in your culture (p. 83).

Unit 8: *"Kendi kültürünüzde olan masallar, efsaneleri anlatınız."* Tell the tales and legends in your culture (p. 95).

Unit 8: *"Kendi ülkenizdeki tarihi ve turistik yerleri anlatınız."* Talk about the historical and touristic sights in your country (p. 100).

Unit 11: *"Sizin ülkenizde hangi sebze ve meyveler tedavi amaçlı kullanılıyor?"* Which types of fruit and vegetables are used for healing in your country? (p. 129).

Proverbs, idioms and certain phrases in daily language contribute greatly to cultural transmission. Unfortunately, no proverbs or phrases are found in *Yeni Hitit 1*. This is a major deficiency in terms of cultural transmission.

Yeni Hitit 2. In *Yeni Hitit 2*, most of the texts are given with no simplification. However, certain magazine, newspaper, and book articles are simplified and poems are abridged. The authentic texts provided in the book are literary texts such as poems and dialogs as well as authentic and informative texts such as texts from magazines, newspapers, and Internet news. Authentic texts such as "*Tabiatta Geçen Çocukluğum*" by Berkay Camgöz, "*Şehirliye Anlatmak Zor*" by Mehmet Uhri, and "*Altın Portakalın Genç Yüzleri*" (an interview by Elif Berköz) are

common. Fictional texts such as *Hayatımda keşke olmasa* (p. 34) which aim to provide information about grammar, as in the other topics of the book, are prevalent. The language level of these fictive texts is mostly suitable for the student's level and include elements of Turkish culture such as *oya* (a type of lace), *şalvar* (a type of baggy trousers), *çarık* (a type of sandal), *yemeni* (a type of kerchief), *kasket* (a type of cap), etc. Proverbs and idioms such as "*gözüne girmek,*" "*çarçur etmek,* " "*alttan almak,* " "*içine atmak*" and "*ağaç yaşken eğilir*" are provided commonly in this series instead of communication patterns. Expressions used in dialogs within units are the ones used in everyday life such as; "*İndirim yapar mısınız?*, " (p. 46), "*Ne yazık ki öyle*, " "*Kolay gelsin*, " "*Çok geçmiş olsun canım*, " (p. 32).

While the texts in *Yeni Hitit 2* mostly include elements of Turkish culture, they also contain occasional elements of source and universal culture. For example, they mention figures such as Stanislawa Walasiewicz (the Polish athlete who won the gold medal in the 1932 Olympic Games), Pele, Bruce Lee, Maria Sharapova, and Oscar Wilde.

Cultural comparisons in Yeni Hitit 2. Again, the abundance of questions contained in *Yeni Hitit 2* contributes to cultural transmission. For example:

"*Sizin ülkenizde ne tür batıl inançlar var*?" What sort of superstitions exists in your country? (p. 121).

"*Şans getirdiğine inandığınız nesneler neler? Ülkenizde anneler günü nasıl kutlanır?"* What are the objects that are believed to bring luck? How do you celebrate Mother's Day in your country? (p. 135).

Yeni Hitit 3. Upon the examination of the *Yeni Hitit 3* course book in terms of type of text, the units contain 5-6 texts on average. These texts are often too long and include dialogs, articles, fictive texts, and original texts. The texts are generally based on Turkish culture and are authentic texts such as "*Şimdiki çocuklar bir harika* " by Aziz Nesin (p. 10); "*Dostlar beni hatırlasın*" by Aşık Veysel (p. 11); *Üçüncü Şahsın Şiiri*" by Atilla İlhan (p. 13); "*Aşk mı İhanet mi?*" by Ahmet Altan (p. 22); "*Beyaz Gemi*" by Cengiz Aytmatov (p. 14); "*Osmanlıda Ev Kültürü*" by Dr. Mümtaz Aydın (p. 104), and "*Büyümek mi yaşlanmak mı?* " by Duygu Asena (p. 26). However, elements of universal culture are also included occasionally such as "*Japon şiir sanatı Haiku,*" (p. 16), "*İskoçya denince akla Kilt gelir*" (p. 52).

Since *Yeni Hitit 3* is an advanced-level course book, it contains examples of non-verbal communication. Non-verbal communication is the transmission of feelings and thoughts through body language rather than words. Means of communication such as gestures, stances, and facial expressions are the types of human behavior, which are affected the most by their own culture (Tomalin & Stempleski, 1993). Just as there are certain structures, which people should know in order to understand each other in verbal communication, there are essential expressions in non-verbal communication, which vary from society to society.

Visuality

The course books in the *Yeni Hitit* series mostly comply with the principle that visual aids should reflect the culture. The course books contain photos along with the texts and exercises which reflect the target/source culture such as: Logos and names of Turkish television's universal fairy tale characters: Alice, Cinderella, Snow White, Red Riding Hood, (*Yeni Hitit 1,* 2009*,* p. 92); Logos of the government agencies in Turkey (*Yeni Hitit 1,* p. 68); Turkish national holidays (*Yeni Hitit 2,* 2009, p. 126); Nevşehir Derinkuyu (*Yeni Hitit 2,* 2009, *p*. 122); Turkish Van cat (*Yeni Hitit 2,* 2009, p. 93); Samovar, Ottoman paste, Turkish delight (*Yeni Hitit 3,* 2009, p. 42); Aziz Nesin, Orhan Pamuk (*Yeni Hitit 3,* 2009, p. 9-11); Flamenco (*Yeni Hitit 3,* 2009, p. 46); and The Great

Wall of China, Egyptian pyramids, Egypt -Cairo, Taj Mahal, India-Agra, Tower of Pisa, Italy- Pisa (*Yeni Hitit 3,* 2009, p. 102).

Conclusion

Within the scope of this study, the concept of culture has been examined, especially from the perspective of foreign language teaching. Within this context, the role and importance of cultural transmission in foreign language teaching, cultural transmission via course books, and the skills, which this process provides to students, have been presented in detail. The *Yeni Hitit* course books were examined and evaluated in the light of three criteria regarding cultural transmission: (a) subject area, (b) type of text and (c) visuality.

Lately, it has become more widespread to teach a foreign language with its respective culture. As teachers of Turkish language, we need to maintain our students' interest all the time in classes. Culture is thus one of the best means of motivation for students and provides authentic settings for students to better comprehend the nature of a given language.

The necessity of cultural transmission in foreign language teaching is an undeniable fact. Students will both better understand their own culture and learn to be unbiased towards foreign cultures by means of the cultural values that they acquire during the process of language learning. Therefore, it is an essential issue that course books, which contain elements from the target culture as well as the source and universal culture for the sake of cultural transmission and enable students to make comparisons between them, should be chosen. Although there are some deficiencies, this evaluation of the *Yeni Hitit* course book series from the perspective of cultural transmission has revealed that they contain elements which present Turkish culture to students with its different aspects and succeed in transmitting the Turkish culture to students for whom they are intended.

In sum, up-to-date course books that focus on all language skills equally and include daily life situations meet the needs of the students, motivate them to study Turkish, and provide an effective teaching environment. Course books that promote communicative and intercultural competence should be chosen to teach the Turkish language at Polish universities. Unfortunately, there is only one Turkish for foreigners course book series currently available that can meet the needs of Polish students, the *New Hitit* series written by Ankara University Turkish and Foreign Languages Research and Application Center, TÖMER. The *New Hitit Turkish for Foreigners* series was designed in consideration of the descriptors of European Language Portfolio. Thus, the *New Hitit Turkish for Foreigners* series has been chosen by the author to teach Turkish to Polish students.

REFERENCES

ARIKAN, G. (2008). **Textbook evaluation in foreign language teaching: Time for English, grade 4 teachers' and students' views,** Cukurova University Institute of Social Sciencies, Unpublished MA Thesis, Adana.

BROWN, H. D, **Principles of Language Learning and Teaching.** Prentice Hall Regents, Englewood Cliffs, NJ 1994.

BYRAM, M, **Cultural Studies in Foreign Language Education.** Multilingual Matters, Ltd., Clevedon, England 1989.

BYRAM, M., & KAREN, R, **Language teachers, politics and cultures.** WBC Book Manufacturers, Ltd., Mid Glamorgan, England 1999.

CORTAZI, M., & JIN, L, **Cultural mirrors. Materials and methods in the EFL classroom.** In E. Hinkel (Ed.), **Culture in second language teaching and learning** (pp. 197-219). Cambridge University Press., Cambridge, England 1999.

ELLIS, R, **Understanding second language acquisition**. Oxford University Press., Oxford, England 1985.

GILMORE, A, "A comparison of textbook and authentic interactions". **ELT Journal***, 58*(4), (2004), pp. 363-374.

GUARIENTO, W., & JOHN, M, "Text and task authenticity in the EFL classroom". **ELT Journal**, 348, (2001), *55*(4).

HALEY, M. H., & THERESA, Y. A., **Content-based second language teaching and learning-an interactive approach**. Pearson Education, Inc., Upper Saddle River, NJ 2004.

JIANG, W, "The relationship between culture and language". **ELT Journal,** *54*(4) (2000), pp.328-334.

KRAMSCH, C, **Context and culture in language teaching.** Oxford University Press, Oxford, England 1993.

TOMALIN, B., & STEMPLESKI, S, **Cultural Awareness**. Oxford University Press, Oxford, England 1993.

UZUN, E. (Ed.), **Yeni hitit yabancılar için Türkçe 1 (temel düzey) course book**. Ankara, Turkey: TÖMER Ankara University Press, Ankara 2009.

UZUN, E. (Ed.) **Yeni hitit yabancılar için Türkçe 2 (orta düzey) course book.** Ankara, Turkey: TÖMER Ankara University Press, Ankara 2009.

UZUN, E. (Ed.) **Yeni hitit yabancılar için Türkçe 3 (yüksek düzey) course book**. Ankara, Turkey: TÖMER Ankara University Press, Ankara 2009.

ÜLKER, N. (2007). **Hitit ders kitapları örneğinde yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kültür aktarımı sürecine çözümleyici ve değerlendirici bir bakış,** İstanbul Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

YAGIZ, O, "Turkish Textbooks Dialogues and Comparable Authentic Conversations". **Ankara University, Journal of Social Sciences**, 13(1), (2009), pp. 217-225.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2761-2777, ANKARA-TURKEY

ZAMİR /n/'si VE /y/ YARDIMCI ÜNSÜZ KARIŞIKLIĞI: "*KIRKLARELİ'NE* Mİ, *KIRKLARELİ'YE* Mİ?" DEMELİ

Yakup YILMAZ[*]

ÖZET

Türkçede adlandırma çeşitlerinden biri belirsiz ad tamlaması şeklidir. Bu tamlamada iki isim bulunur. İkinci ismin yanına 3. kişi iyelik eki getirilir. Yer adlarında görülen belirsiz ad tamlaması ve hal ekleri arasına zamir /n/'si ve /y/ yardımcı sesin gelmesi konusunda son zamanlarda farklı kullanımlar görülmektedir. Türkçenin dilbilgisi kuralına göre bir isim tamlamasına gelecek aitlik, eşitlik ve hâl eklerinden önce bir zamir /n/'si getirilmelidir. Bazen iyelik ekinin görünürlüğünün zayıflığından dolayı, yanlışlıkla, farkında olmayarak, yanlış kalıplaşmalara gidilerek zamir /n/'sinin yerine /y/ yardımcı sesi kullanılmaktadır. Bu durum acaba yanlış bir kullanış mıdır, yoksa eş zamanlı dil kapsamında art zamanlı dil sahasından ayrı ve yeni bir kural ve kullanış mı olacaktır? Belirsiz ad tamlaması ile kurulmuş yer adlarına eklenen hâl eklerinin koruyucu ünsüzü genellikle zamir /n/'sidir; ancak bazı örneklerde /y/ yardımcı ünsüzü, zamir /n/'sinin yerine geçmiştir. Bunun sebebi 3. kişi iyelik ekinin görünürlüğünün zayıflığıdır. Bu durum ya yanlış ya da yeni bir kullanıştır. /y/ yardımcı sesiyle zamir /n/'si bazı araştırmacılarca yardımcı ses grubundan sayılsa da iki ses birbirinden farklı görevlere sahiptir. Birinin kullanıldığı yerde öbürünü kullanmak yanlış olur. Bu kullanış, dil yanlışı veya doğruluğu kıstasına göre uygun değildir; ancak yaygın olmak özelliğini kazanırsa *dil yanlışı* denemez. Şimdiki hâliyle dilbilgisi kurallarına *uygunluk* kıstası kapsamında kurala aykırıdır; lâkin *yaygınlık* kıstasına bakıldığında henüz doğru bir kullanış demek için de erkendir.

Anahtar Kelimeler: zamir /n/'si, yardımcı ünsüz, çekim eki, hâl ekleri

CONFUSION OF PRONOMINAL /n/ AND INTERVOCALIC EUPHONIC CONSONANT /y/: SHOULD IT SAY "KIRKLARELİ'NE" OR "KIRKLARELİ'YE"

ABSTRACT

One kind of naming in Turkish is the style of shortened genitival construction. There are two nouns in this construction. Third personel possessive suffix is added next to second noun. Different usages has recently been observed about using pronominal /n/ and intervocalic

[*] Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: yilmazyakupbey@yahoo.com

euphonic consonant /y/ between case ending and shortened genitival construction in place names According to Turkish grammar, pronominal /n/ is added to genitival construction before pronominal suffix, equative suffix and case endings. Due to weakness of visibility of possessive suffix, people tend to use intervocalic euphonic consonant /y/ instead of pronominal /n/ unintentionally. Is it an erroneous usage or will it be a new usage and a new rule apart from diachronic language in the scope of synchronic language? Pronominal /n/ is the commonly used intervocalic euphonic consonant of case endings which are added to place names that are in genitival construction form but intervocalic euphonic consonant /y/ is used instead of pronominal /n/ in some examples. The reason of this is weakness of visibility of third person possessive suffix. This usage is either new or incorrect. Although some researchers consider intervocalic euphonic consonant /y/ and pronominal /n/ as intervocalic euphonic consonants, these two sounds have different functions. Using them interchangeably would be wrong. This usage is not appropriate considering the correct or incorrect usages of language but we cannot say it is a *lingual error* if it gains the 'commonly used' characteristics. In its current form, it is against the *appropriateness* criteria in grammar but it is early to say it is a correct usage considering the *prevalence* criteria.

Key Words: pronominal /n/, intervocalic euphonic consonant, ending, case endings

Giriş

Köklerle ekler, bazen yardımcı seslerle, bazen de doğrudan birleşir. Yardımcı sesler, eklerle köklerin birleşme zorluklarında devreye girerek söyleyişi ve kullanışı kolaylaştıran seslerdir.

Yardımcı seslerin görev sahasında iki ünlü arasına, iki ünsüz arasına ve ünlü-ünsüz arasına girerek ek ve kelime birleşmesindeki zorlukları açacak köprü olmak vazifesi vardır. Bu bağlamda yardımcı seslerin içinde ardından geldikleri ekle alâkalı olarak, onlardan görevce farklı bir ses vardır ki o da zamir /n/'sidir.

Türkçede yer, kişi, bitki, hayvan vs. adlandırmalarında birleşik adlarda kullanılan yapılardan en yaygınlarından biri *nesneyi ferde mal eden kimin hâli eki olmadığı için*[1] belirsiz ad tamlaması şeklidir. Belirsiz ad tamlamasının yapısındaki *ilişki geçici değil, devamlıdır.*[2] Bu tamlamada iki isim ve ikinci ismin yanında iyelik 3. kişi eki yer alır.

Adlandırmada belirsiz ad tamlaması şekli eskiden beri hemen her sınıf ve türden kelimede yaygın biçimde kullanılmıştır. Bunların arasında *yoğun ve yalın anlamlarda pek çok cins adları vermede* kullanımı: *devedikeni, katırtırnağı; yer, topluluk, orun ve kişi adlarında belirsiz ad takımı kalıbı gerek çözük, gerekse tıkız anlamlı birleşikler oluşturmada* kullanımı: *Marmara Denizi, Bolu beyi; belirsiz ad takımı kalıbındaki birleşiklerden birçoğunun daha ziyade sıfat olarak* kullanımı: *külrengi, kahverengi; zaman, yer ve hal ile ilgili bazılarının sıfat ve zarf olarak* kullanımı: *hafta arası, akşam vakti*[3] bulunmaktadır. *Yer için kullanılan birleşik adların çoğu*

[1] Tahsin Banguoğlu, **Türkçenin Grameri**, 8. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 2007, 298. s.
[2] M. Özkan, V. Sevinçli, **Türkiye Türkçesi Söz Dizimi**, 3 F Yayınevi, İstanbul 2008, 25. s.
[3] **age**, 299-301. s.

belirtisiz tamlama biçiminde kurulur: Adapazarı, Boğaziçi. Pekçok yer adı da belirtisiz tamlama biçiminde kullanılır: Toros dağları, Van gölü.[4]

Belirsiz ad tamlamasının yapısında iyelik eki olduğu düşünülmediğinde, yardımcı ses olarak bazen /y/, bazen de /n/ sesi kullanılabilmektedir. Dikkat çekilmesi gereken nokta, belirsiz ad tamlamasındaki iyelik ekinin görünürlüğünün zayıflığıdır. Bu zayıflıktan dolayı zamir /n/'si gelmesi gereken yerde /y/ yardımcı ünsüzü görülmektedir. Bu durum, yeni bir kullanış veya kural mıdır, yoksa eş zamanlı dil kullanımında bir yanlış mıdır? Bu noktada /y/ yardımcı ünsüzüyle zamir /n/'si arasındaki ayrılık ve yakınlık ele alınmalıdır.

/y/ yardımcı sesi ve zamir /n/'si

Yardımcı sesler, kelime türetmenin ve isim ile fiil iş'letme sisteminin eklere dayandığı bir gramer sisteminde gereklidir ve bazen kelime ile ek birleşmesinin yanında iki kelimenin birleşmesine de yardımcı olur.

Birleşen kök ve eklerin yan yana düşen seslerinin durumuna göre, ünlü ve ünsüz olmak üzere iki çeşit yardımcı ses vardır. Birleşen iki unsurun yan yana düşen sesleri ünsüz ise araya giren yardımcı ses ünlü olur. Birleşen iki unsurun yan yana düşen seslerinin her ikisi de ünlü veya biri ünlü biri ünsüz ise araya ünsüz yardımcı ses girer.[5]

Yardımcı sesler, araştırmacılar tarafından *bağlama ünsüzü, bağlantı ünsüzü, bağlayıcı ünsüz, bağlayıcı ses, doldurma sesi, geçiş sesi, geçiş ünsüzü, kaynaştırma harfi, kaynaştırma sesi, kaynaştırma ünsüzü, koruma sesdeşi, koruma sesi, koruma ünsüzü, yardımcı konsonant, yardımcı ses, yardımcı ünsüz, boşluk doldurucu*[6, 7] diye farklı adlarla adlandırılmıştır.

Türkçede kabul edilmiş yardımcı sesler, yardımcı ünlü ve yardımcı ünsüz diye iki kısımda ele alınır. Yardımcı ünlüler */ı/, /i/, /u/, /ü/* ünlüleridir. Yardımcı ünlüler, ek ve kelime birleşmesi esnasında iki ünsüz arasına gelerek birleşmede köprü vazifesini görür. Yardımcı ünsüzler ise iki tanedir: */y/* ve */n/*. *Ünsüz olarak asıl yardımcı ses /y/'dir. İki ünlü arasına daima /y/ yardımcı sesi gelir. /n/ ise aitlik, eşitlik ve hal ekleriyle iyelik eki arasına gelen yardımcı sestir ve bu /n/ sesi zamir /n/'sidir.*[8]

Bunlardan /y/ yardımcı sesliği kati olan koruyucu ünsüzdür, *başla-^{y}an, ne-^{y}ise > neyse, vasıtası ile > vasıtası-^{y}ıla > vasıtasıyla* örneklerinde olduğu gibi *koruyucu ünsüz* de denen yardımcı ünsüz*, ekleme ve kaynaşma sırasında kendini gösteren ünlü çatışmasını (hiatus) önlemek için ünlüler arasına getirilen ünsüz*dür.[9] *Türkçede ünlü ile biten bir köke, ünlü ile başlayan bir ek getirildiğinde dilin ses yapısı yan yana iki ünlü bulundurmaya elverişli olmadığından, böyle durumlarda ya ünlülerden biri düşecektir; ya da ses çatışmasını önlemek ve bu ünlüleri korumak için araya koruyuculuk işlevi gören bir ünsüz girecektir. Ünlü düşmesiyle kelimenin anlam yapısı zarar görebileceği için, dilimiz ünsüz türemesini yeğlemiştir. İşte koruyuculuk işlevi yüklenmiş olan bu ünsüz de /y/ ünsüzüdür*: *ana+^{y}a, tarla+^{y}ı, başla-^{y}an, düzenle-^{y}ici, besle-^{y}ip, ne+^{y}in, ne+^{y}ise > ne+^{y}se...*[10] Böylece *dil, fonetik bir zarurete yine fonetik bir çözüm bulmuş, ve "iç ses türemesi"ne*

[4] Vecihe Hatipoğlu, **Türkçenin Sözdizimi**, TDK Yayınları, Ankara 1972, 16. s.
[5] Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi**, 18. Baskı, Bayrak BYT, İstanbul 1989, 136. s.
[6] Fevzi Karademir, **Eş Zamanlı Bakışla Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ünsüzler**, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 6/2 Spring 2011, 565. s.
[7] Ahmet Topaloğlu, **Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü**, Ötüken, İstanbul 1989, 159. s.
[8] Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi**, 18. Baskı, Bayrak BYT, İstanbul 1989, 136-137. s.
[9] Zeynep Korkmaz, **Gramer Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara 1992, 104. s.
[10] Zeynep Korkmaz, **Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi**, TDK Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2009, 28-29. s.

başvurmuştur.[11] Türkçede *art arda gelemeyen iki ünlü arasında bir ses türetirken rastgele birçok ünsüzü kullanması düşünülemez. Ünsüzlerden birini ve elbette en az çaba kanununa uyanını seçecektir. En az çaba kanununa en uygun ünsüz, "yarı ünlü" de denilen /y/'dir. Esasen bütün örneklerin dökümü yapıldığında dilin tercihinin /y/ olduğu görülür.*[12]

Araştırmacıların çoğu yardımcı ünsüz olarak /y/ ünsüzünü kabul eder. /n/ ünsüzü ise daha çok zamirlerle irtibatlı görülür. Hâl ekleri ile aitlik, eşitlik ve iyelik ekleri arasına giren /n/ sesi yardımcı seslerin içinde zamir /n/'si diye adlandırılır. Zamir /n/'si, bazı araştırmacılarca hâlâ yardımcı ses olarak kabul edilse de pek çok araştırmacı tarafından artık zamir /n/'si başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. Kabul edilen bu görüş istikametinde zamir /n/'sinin görevi, bazı zamirlerle durum ekleri arasında; 3. şahıs iyelik ve *+ki* aitlik ekleriyle ad çekimi ekleri arasında bir köprü vazifesi kurmaktır: *bu+n+da, o+n+a; baş+ı+n+da; arka+n+da+ki+n+i, masa+da+ki+n+den, yanın+da+ki+n+e...*[13]

Bazı araştırmacılar da yardımcı ses ayrımını gereksiz görür. Meselâ Efrasiyap Gemalmaz, *kanımca Türkçede bağlayıcı ses ayrımı yapmak gereksizdir. Çünkü bağlayıcı ünlü diye adlandırılan -genelde dar- ünlüler, gelişme süreci içerisinde başlama ünsüzlerini düşürmüş görev öğelerinin kalıntısıdır. Bağlayıcı ünsüzlere gelince, bunlar da ya tarihi süreç içerisinde çeşitli ses bilimsel sebeplerle düşmüş ünsüzlerin yerini alan ve yarı ünlü niteliği taşıyan ünsüzlerdir*,[14] der.

Metin Karaörs de zamir /n/'sini kaynaştırma harfi olarak görür. Karaörs bu konuda *bir harfin kaynaştırma harfi olabilmesi için sadece bir kategoride veya bir ekte değil, genel olarak kullanılması gereklidir. -y-, -n- ünsüzleri ve -ı-, -i-, -u-, -ü- ünlüleri Türkçenin her devrinde, tarihî ve yaşayan bütün şive ve lehçelerinde kullanılan kaynaştırma harfleri*[15] olduğunu ifade eder.

Hâsılı, bu makalede yardımcı ses dendiğinde ünsüzlerde /y/ sesi, ünlülerde /ı/, /i/, /u/, /ü/ sesleri, /n/ sesiyle zamir /n/'si düşünülecek ve yazı buna göre şekillendirilecektir.

Zamir /n/'si ve /y/ yardımcı ünsüz karışıklığı

Türkiye Türkçesinde belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş varlık adları ile {+I} ve {+A} hâl ekleri arasına gelen yardımcı ses /y/ mi olmalıdır; yoksa zamir /n/'si mi olmalıdır? Çok yerde doğru kullanıldığı tespit edilmişse de bazı kullanışlarda, özellikle de yer adlarında zamir /n/'si ve /y/ yardımcı ünsüz karışıklığına şahit olunmaktadır. Bazı belirsiz tamlamalı yer adlarında bir iyelik eki olduğu unutulmuş, dolayısıyla zamir /n/'si gelmesi gerekirken, onun yerine /y/ yardımcı sesi getirilmiştir: *Vali İrfan Balkanlıoğlu, İlçemiz Dazkırı'yı ziyaret etti,*[16] gibi.

Ercilasun'un da belirttiği gibi *iyelik ekleri ve aitlik eki ile hâl ekleri arasına giren /n/'yi yardımcı ses olarak değerlendirmek imkânsızdır. Herşeyden önce ortada fonetik bir zaruret (ünlü çatışması) yoktur. Söz gelişi başıda, başıdan, öğretmenice, evdekide örneklerinin, Türkçenin ses özelliklerine aykırı hiçbir yanı yoktur; +ı ve +i'den sonra +da, +dan, +ce ve +de ekleri rahatlıkla gelebilir. O hâlde başında, başından, öğretmenince, evdekinde örneklerindeki /n/'yi bazı gramercilerin adlandırdığı gibi zamir /n/'si olarak adlandırmak en doğrusudur.*[17]

[11] Ahmet B. Ercilasun, **Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ses**, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Eylül 2000, C: 2000/II, S: 585, 219. s.
[12] **age,** 220. s.
[13] **age**, 28-29. s.
[14] Efrasiyap Gemalmaz, **Türkçede Bağlayıcı (Yardımcı) Ses Konusu Üzerine**, *AÜTAED: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 7. sayı, Erzurum 1997, 2-3. s.
[15] Metin Karaörs, **Ders Kitaplarındaki Yardımcı Seslerle İlgili Bilgi Yanlışları**, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 19 Yıl : 2005/2 (27-36 s.), 36. s.
[16] http://www.dazkiri.net/bel/, 09.06.2012, 18.07
[17] Ahmet B. Ercilasun, **Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ses**, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Eylül 2000, C: 2000/II, S: 585, 221. s.

Zamir /n/'si ve /y/ yardımcı ünsüz karışıklığına sebep olarak belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş kelimenin sonundaki ekin teklik 3. kişi iyelik eki olduğunun unutulması gösterilebilir.

Yer adlarındaki durum: *Kırklareli'ye* mi *Kırklareli'ne* mi

Hangi kelime olursa olsun, belirsiz tamlama şeklinde kurulmuşsa onda bir iyelik eki var demektir ve yanına eklenecek hâl eklerinden ünlüyle başlayan ekler -{+I} ve {+A}- /y/ yardımcı sesi değil, zamir /n/'si almalıdır.

Kırklareli'ye mi yoksa *Kırklareli'ne* mi meselesinde tamlamadaki iyelik 3. teklik şahıs ekinden dolayı zamir /n/'si getirilerek kullanmak doğru biçim olmaktadır. *Kırklareli* örneği bu yazıda merkez örnek olarak değerlendirilmiştir. Bu tamlamaya benzer kuruluşta daha pek çok il ve ilçe adı mevcuttur. Üstte *Kırklareli* örneğine benzer şekilde bazen /y/ yardımcı sesleriyle, bazen hem zamir /n/'si ve hem de /y/ yardımcı ünsüzüyle ve doğru bir kullanım olarak sadece zamir /n/'siyle kullanımlara şahit olunmaktadır.

Türkiye'de belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş il ve ilçe adlarında zamir /n/'si ve /y/ yardımcı ünsüz karışıklığına tespit edilmiş kullanımlar olarak genel ağ taramasından şöyle örnek cümleler bulunmuştur:

Adıyaman / Gölbaşı (< *göl baş+ı)*

/n/: Sağlık-Sen'den Gölbaşı'na Ziyaret[18]

/y/: Sağlık-Sen'den Gölbaşı'ya Ziyaret[19]

Afyonkarahisar / Dazkırı (< *daz* 'kel, saçsız' *kır* 'tarla, arazi' +*ı*)

/n/: 2004 Mezunlarımızdan Murat Şener Afyon Dazkırı'na Kaymakam adayı olarak görevlendirilmiştir.[20]

/y/: Vali İrfan Balkanlıoğlu, İlçemiz Dazkırı'yı ziyaret etti.[21]

Sultandağı (< *sultan dağ+ı*)

/n/: Sultandağı'na yapılan yatırımlar ile alakalı bir değerlendirmede bulunan ...[22]

/y/: Örnek bulunamadı.

Amasya / Hamamözü (< *hamam öz+ü*)

/n/: Hamamözü'ne Nostaljik Hükümet Konağı[23]

/y/: Örnek bulunamadı.

Ankara / Beypazarı (< *bey pazar+ı*)

/n/: Hıdırlık Tepesi'nden Beypazarı'nı seyretti.[24]

/y/: Örnek bulunamadı.

[18] http://www.gazeteadiyaman.com/icerik/6451-Saglik-Senden-Golbasina-Ziyaret, 09.06.2012, 17.56
[19] http://www.adiyamanbulteni.com/icerik/360-Saglik-Senden-Golbasiya-ziyaret, 14.06.2012, 11.30
[20] http://www.siyasalforum.org/showthread.php?tid=130, 14.06.2012, 11.25
[21] http://www.dazkiri.net/bel/, 09.06.2012, 18.07
[22] http://www.kurtulusgazetesi.com.tr/genel/sultandagina-devasa-yatirimlar-yapildi.htm, 09.06.2012, 18.08
[23] http://www.medya73.com/hamamozune-nostaljik-hukumet-konagi-haberi-187529.html, 09.06.2012, 18.26
[24] http://www.beypazari.bel.tr/site/index.php?modul=9_1&ID=266, 09.06.2012, 18.20

Gölbaşı (< *göl baş+ı*)

Ankara Valisi Sayın Alâaddin Yüksel, Gölbaşı'nı Ziyaret Ederek İnceleme ve Denetlemelerde Bulundu[25]

/y/: Örnek bulunamadı.

Antalya / Korkuteli (< *korkut el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Korkuteli'ne 6 Bin 500 Çiftçinin Yararlanacağı Modern Sulama Sistemi[26]

/y/: Korkuteli'ye su verilmiyor[27]

Artvin / Yusufeli (< *yusuf el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Yusufeli'ne Dev Yatırım Almatur Otel[28]

/y/: Yusufeli'ye kredi darbesi[29]

Aydın / Kuşadası (< *kuş ada+sı*)

/n/: Kuşadası'na, bir günde 8 gemi ile yaklaşık 10 bin ziyaretçi geldi.[30]

/y/: Örnek bulunamadı.

Bayburt / Demirözü (< *demir öz+ü*)

/n/: Demirözü'ne yeni iş makinesi[31]

/y/: Örnek bulunamadı.

Bilecik / Gölpazarı (< *göl pazar+ı*)

/n/: Gölpazarı'na sanayinin gelmesi gerektiğini vurgulayan vatandaşlar...[32]

/y/: Örnek bulunamadı.

Osmaneli (< *osman el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Rektör Özcan'dan Osmaneli'ne müjde![33]

/Y/: Bakan Yıldırım Osmaneli'ye Geliyor[34]

Pazaryeri (< *pazar yer+i*)

/n/: Bilecik İl Emniyet Müdürü Gökpınar'dan Pazaryeri'ne Ziyaret[35]

[25] http://www.ankaragolbasi.gov.tr/default_B0.aspx?id=360, 09.06.2012, 18.30
[26] http://www.f5haber.com/antalya/korkuteli-ne-6-bin-500-ciftcinin-yararlanacagi-haberi-24399/, 09.06.2012, 18.48
[27] http://www.kaktusdergisi.com/index.php/bolgesel/item/866-korkuteliye-su-verilmiyor, 18.06.2012, 20.31
[28] http://yusufelininsesigazetesi.com/haberdetay/615-yusufeli%E2%80%99ne-dev-yatirim-almatur-otel.html, 09.06.2012, 18.50
[29] http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=626870&CategoryID=97, 18.06.2012, 20.29
[30] http://www.trtturk.com.tr/index.php?lang=tr&page=11&newsCat=1&newsID=5054, 09.06.2012, 18.52
[31] http://www.bayburtpostasi.com.tr/gundem/bayburt/102-bayburt/4578-demirozune-yeni-is-makinesi, 09.06.2012, 18.54
[32] http://www.sakaryagazete.com.tr/haberler_quotgolpazarina_sanai_sartquot-l-1-sayfa_id-666-id-97973, 13.06.2012, 16.45
[33] http://www.bilecik.edu.tr/Dosya/BasinHaber/2012/04/618/rektor_ozcandan_osmaneline_mujde-www.haber11.net-17.04.2012.pdf, 13.06.2012, 16.47
[34] http://www.yarin11.com/Haber/2012/Mayis/16-Mayis-2012-Carsamba/BAKAN_YILDIRIM_OSMANELi_YE_GELiYOR/, 14.06.2012, 17.47
[35] http://yurthaber.mynet.com/detay/bilecik-haberleri/bilecik-il-emniyet-muduru-gokpinardan-pazaryerine-ziyaret/236680, 13.06.2012, 16.46

/y/: Örnek bulunamadı.

Bursa / Orhaneli (< *orhan el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Orhaneli'nin yüzölçümünün yüzde 64'ü orman olan bir ilçedir. [36]

/y/: Orhaneli'ye Anaokulu Yapılıyor[37]

Çankırı / Şabanözü (< *şaban öz*+*ü*)

/n/: İlçemiz Şabanözü'ne Ankara ve Çankırı üzerinden ulaşılabilmektedir.[38]

/y/: Örnek bulunamadı.

Çorum / Mecitözü (< *mecit öz*+*ü*)

/n/: Mecitözü'ne BİM Açılıyor[39]

/y/: Örnek bulunamadı.

Denizli / Çameli (< *çam el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: İl Teşkilatı, Çameli'ni ziyaret ederek vatandaşlar ve esnaf ile bir araya geldi.[40]

/y/: Deniz Feneri'nden Çameli'ye yardım eli[41]

Düzce / Cumayeri (< *cuma* 'toplanma' *yer*+*i*)

/n/: Cumayeri'ne destek sürüyor[42]

/y/: *Örnek bulunamadı.*

Erzincan / Otlukbeli (< *otluk bel* 'yamaç, dağ beli'+*i*)

/n/: Vali Yenigün'den Çayırlı ve Otlukbeli'ne Ziyaret[43]

/y/: Otlukbeli'yi dolu vurdu[44]

Pazaryolu (< *pazar yol*+*u)*

/n/: Pazaryolu'na MYO Müjdesi[45]

/y/: Örnek bulunamadı.

Eskişehir / Günyüzü (< *gün yüz*+*ü*)

/n/: Günyüzü'ne ilk gelenler Kılavuzoğulları, Telatinoğulları, Beyazıtoğulları, Sarıoğulları ve Durmuşoğulları'dır.[46]

[36]http://www.bursadabugun.com/haber/iste-orhaneli-nin-cilgin-projesi-ozel-haber-88898.html, 13.06.2012, 16.50
[37]http://www.daghaber.net/yoeremzden-haberler/108-orhanelye-anaokulu-yapiliyor.html, 14.06.2012, 17.45
[38]http://www.sabanozu.gov.tr/nasilnerde.htm, 13.06.2012, 16.53
[39]http://mecitozuhaber.com/index.php?option=com_content&view=article&id=154%3Amecitozune-bim-aciliyor&Itemid=1, 13.06.2012, 16.57
[40]http://www.denizlihaber.com/politika/diger-siyasi-partiler/turkiye-partisi-cameline-cikarma-yapti/, 14.06.2012, 17.51
[41]http://www.denizlihaber.com/kent/cameli/deniz-fenerinden-cameliye-yardim-eli/, 14.06.2012
[42]http://www.haberduzce.com/haber/Cumayerine-destek-suruyor-1984, 14.06.2012, 21.26
[43]http://www.haber3.com/vali-yenigunden-cayirli-ve-otlukbeline-ziyaret-1087363h.htm, 14.06.2012, 21.31
[44]http://www.kenthaber.com/dogu-anadolu/erzincan/Haber/Genel/Normal/otlukbeliyi-dolu-vurdu/1818a557-21fd-418f-a76b-234fd4863ad8, 14.06.2012, 21.34
[45]http://www.erzurumgazetesi.com.tr/haber/Pazaryolu-na-MYO-Mujdesi/36174, 14.06.2012, 21.36

/y/: Örnek bulunamadı.

Gaziantep / Nurdağı (< *nur dağ+ı*)

/n/: Nurdağı'na Hiç Kimse İhanet Etmesin[47]

/y/: Örnek bulunamadı.

Oğuzeli (< *oğuz el < il* 'yurt' +*i*)

/n/: Oğuzeli'ne ruhsatlı mülteci kampı[48]

/y/: Barak Dertlisi, Gaziantep Oğuzeli'ye aittir.[49]

Yavuzeli (< *yavuz el < il* 'yurt'+*i*)

/n/: Yavuzeli'ne Atanan Öğretmenlerin Görev Yerleri Belli Oldu[50]

/y/: Yavuzeli'ye Tayin olan Müftü Sarı'ya Veda Yemeği[51]

Hatay / Altınözü (< *altın öz+ü*)

/n/: Altınözü'ne Gelen 122 Suriyeli Daha Türkiye'ye Sığındı[52]

/y/: Örnek bulunamadı.

Yayladağı (< *yayla dağ+ı*)

/n/: Suriyeli militanlar Yayladağı'na kaçtı[53]

/y/: Örnek bulunamadı.

İstanbul / Eminönü (< *emin ön+ü*)

/n/: Eminönü'ne cebir formülü[54]

/y/: Eminönü'ye Güney Kore'den Misafir Geldi[55]

Zeytinburnu (< *zeytin bur„n+u*)

/n/:Arap yatırımcılar yönünü Zeytinburnu'na çevirdi[56]

/y/: Kastamonuspor'dan Zeytinburnu'ya tek kurşun: 1-0[57]

Kahramanmaraş / Ekinözü (< *ekin öz+ü*)

/n/: Ekinözü'ne Yeni Hükümet Konağı Yapılacak[58]

/y/: Örnek bulunamadı.

Türkoğlu (< *türk oğ„l+u*)

[46]http://www.eskisehir.pol.tr/ilceler/gunyuzu/, 14.06.2012, 21.41
[47]http://www.nurdagihaber.com/yazi_detay.php?Yazi_id=285&yazar=119, 14.06.2012, 21.43
[48]http://www.kanal27tv.com/detail.php?cat=30&content=15804, 14.06.2012, 22.21
[49]http://www.turkudostlari.org/10562/serif-Akbag/Acmayin-Pencereyi-Esmesin-Yeller-sozleri.html, 18.06.2012, 20.37
[50]http://www.telehaber.com/haberler/haber-3345009/, 14.06.2012, 22.56
[51]http://www.yavuzelihaber.com/kulturel-haberler/muftu-sari-ya-veda-yemegi.html, 14.06.2012, 22.54
[52]http://www.showhaber.com/altinozune-gelen-122-suriyeli-daha-turkiyeye-sigindi-446373h.htm, 14.06.2012, 23.00
[53]http://www.gazeteport.com.tr/haber/100032/suriyeli-militanlar-yayladagina-kacti, 14.06.2012, 23.05
[54]http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-20949-11-eminonune-cebir-formulu.html, 18.06.2012, 21.10
[55]http://www.haber34.com/eminonuye-guney-koreden-misafir-geldi-3629-haberi.html, 14.06.2012, 23.09
[56]http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/20256904.asp, 14.06.2012, 23.20
[57]http://www.ineboluajans.net/haber/7763-kastamonuspor39dan-zeytinburnu39ya-tek-kursun-1-0.html, 18.06.2012, 21.07
[58] http://www.medya73.com/yazdir-1-579866.html, 14.06.2012, 23.24

/n/: Türkoğlu'na Lojistik Merkez çalışmaları devam ediyor...[59]

/y/: Örnek bulunamadı.

Kastamonu / Pınarbaşı (< *pınar baş+ı*)

/n/: Pınarbaşı'na yılın ilk karı yağdı.[60]

/y/: Örnek bulunamadı.

Kayseri / Pınarbaşı (< *pınar baş+ı*)

/n/: Teröristler Pınarbaşı'na böyle geldi[61]

/y/: Örnek bulunamadı.

Kilis / Polateli (< *polat* 'çelik' *el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Polateli'ne Yaz Ortasında Dolu Yağdı[62]

/y/: Polateli'ye yeni spor sahası[63]

Kırklareli / Kırklareli (< *kırklar el* < *il* 'yurt' +*i*)

/n/: Fenerbahçe'den Kırklareli'ne hatıra ormanı[64]

/y/: Edirne, Tekirdağ ve Kırklareli'ye kademeli olarak elektrik veriliyor[65]

Kırşehir / Çiçekdağı (*çiçek dağ+ı*)

/n/: Türk Kızılay'ından Çiçekdağı'na anlamlı ziyaret[66]

/y/: Örnek bulunamadı.

Kocaeli / Kocaeli (*koca el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, saat 09.30'da karayoluyla İstanbul'dan Kocaeli'ne gitti.[67]

/y/: Kocaeli'ye 13 yeni otel[68]

Konya / Kadınhanı (*kadın han+ı*)

/n/: Başkan Koyuncu yapılacak olan fakülte ya da fakültelerin gerek Kadınhanı'na gerekse Konya'ya artı değer kazandıracağına vurgu yaptı.[69]

/y/: Örnek bulunamadı.

[59] http://www.kanal46.com/haber.php?h=31793, 14.06.2012, 23.28
[60]http://www.kastamonuharman.com/haber/Pinarbasina-Yilin-Ilk-Kari-Yagdi- 370, 14.06.2012, 23.35
[61]http://www.ensonhaber.com/teroristler-pinarbasina-boyle-geldi-2012-05-27.html, 14.06.2012, 23.32
[62]http://www.kilispostasi.com/kilis-ilceleri/polateli/polateli%E2%80%99ne-yaz-ortasinda-dolu-yagdi.html, 18.06.2012, 20.12
[63]http://www.kentselhaber.com/V7/ilce/Polateli-Haberleri/ilce_Kod/837, 18.06.2012, 20.14
[64]http://www.trtspor.com.tr/Haber.aspx?Id=18150, 14.06.2012, 23.39
[65]http://ekonomi.milliyet.com.tr/edirne-tekirdag-ve-kirklareli-ye-kademeli-olarak-elektrik-veriliyor/ekonomi/ekonomidetay/14.01.2012/1488985/default.htm, 14.06.2012, 23.40
[66]http://www.yerkoygazetesi.com.tr/turk-kizilay%E2%80%99indan-cicekdagi%E2%80%99na-anlamli-ziyaret.html, 14.06.2012, 23.44
[67]http://haber.rotahaber.com/cumhurbaskani-gul-kocaeline-gitti_260600.html, 14.06.2012, 23.58
[68]http://www.ozgurkocaeli.com.tr/haber/kocaeliye-13-yeni-otel-84547.html, 14.06.2012, 23.48
[69]http://yenisafak.com.tr/YurtHaberler/Default.aspx?t=01.02.2012&i=365287, 15.06.2012, 00.01

Manisa / Köprübaşı (*köprü baş+ı*)

/n/: Köprübaşı'na Yabancı Misafir[70]

/y/: Örnek bulunamadı.

Mardin / Mazıdağı (*mazı* 'bir süs bitkisi' *dağ+ı*)

/n/: Mardin Mazıdağı'na bağlı Bilge köyünde 7'si çocuk 44 kişinin...[71]

/y/: Örnek bulunamadı.

Niğde / Çamardı (*çam art+ı*)

/n/: Ralliciler Çamardı'na hayran kaldı[72]

/y/: Örnek bulunamadı.

Ordu / Çaybaşı (*çay baş+ı*)

/n/: Çaybaşı'na daha önce açılan tekstil atölyesinden sonra ikincisi açıldı.[73]

/y/: Örnek bulunamadı.

Osmaniye / Düziçi (*düz iç+i*)

/n/: Düziçi'ne Yine Şehit Ateşi Düştü[74]

/y/: Örnek bulunamadı.

Rize / Çayeli (*çay el < il* 'yurt'+*i*)

/n/: Çaykur Rizespor Teknik Direktörlüğünden istifa eden Hüseyin Kalpar, Çayeli'ne veda ziyaretinde bulundu.[75]

/y/: Kalpar Çayeli'ye veda etti[76]

Derepazarı (*dere pazar+ı*)

/n/: Derepazarı'na spor kompleksi yapılacak[77]

/y/: Örnek bulunamadı.

Samsun / Salıpazarı (*salı pazar+ı*)

/n/: Salıpazarı'na dev yatırım[78]

/y/: Örnek bulunamadı.

Sinop / Saraydüzü (*saray düz+ü*)

/n/: Bu derneklerden birisi de merkezi Esenler'de bulunan Sinop - Saraydüzü'ne bağlı Tepeköy Kültür ve Yardımlaşma Derneği oldu.[79]

[70]http://manisainternethaber.com/haber/542/koprubasi%60na_yabanci_misafir.html, 15.06.2012, 00.04
[71]http://yenisafak.com.tr/Gundem/Default.aspx?i=368014, 15.06.2012, 00.09
[72]http://www.nigdehaber51.com/yazdir/haber/ralliciler-camardina-hayran-kaldi-2516.htm, 15.06.2012, 00.11
[73]http://www.unyekent.com/haber/19204/caybasi-8217na-ikinci-tekstil-atolyesi-de-acildi, 15.06.2012, 00.30
[74]http://www.medyagazete.com/yasam/duzicine-yine-sehit-atesi-dustu-h716.html, 15.06.2012, 15.35
[75]http://www.haber53.com/61098_Kalpar-Cayeli-ye-veda-etti.html, 15.06.2012, 15.26
[76]http://www.haber53.com/61098_Kalpar-Cayeli-ye-veda-etti.html, 15.06.2012, 15.26
[77]http://www.haber53.com/28758_Derepazari-na-spor-kompleksi-yapilacak.html, 15.06.2012, 15.00
[78]http://www.medya73.com/salipazarina-dev-yatirim-haberi-507553.html, 15.06.2012, 14.54
[79]http://www.sarayduzugazetesi.com/haberdetay.asp?ID=2597, 15.06.2012, 14.54

/y/: Örnek bulunamadı.

Türkeli (*türk el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Sinop'a kurulması planlanan Nükleer Santral'in Türkeli'ne kurulacağı öğrenildi.[80]

/y/: Türkeli'ye yeni emniyet sarayı yapılacak[81]

Sivas / Suşehri (*su şeh$_i$r+i*)

/n/: 4. Büyük ihale Suşehri'ne[82]

/y/: Örnek bulunamadı.

Yıldızeli (*yıldız el* < *il* 'yurt'+*i*)

/n/: Gürün ve Yıldızeli'ne yeni hastane yapılacak[83]

/y/: Nihayet Yıldızeli'ye varıyoruz.[84]

Trabzon / Beşikdüzü (*beşik düz+ü*)

/n/: Acı Beşikdüzü'ne düştü[85]

/y/: Örnek bulunamadı.

Çarşıbaşı (*çarşı baş+ı*)

/n/: Değirmenci Çarşıbaşı'na Çıkarma Yaptı[86]

/y/: Örnek bulunamadı.

Dernekpazarı (*dernek pazar+ı*)

/n/: Dernekpazarı'na Bayan Nüfus Müdürü[87]

/y/: Örnek bulunamadı.

Köprübaşı (*köprü baş+ı*)

/n/: Köprübaşı'na bağlı Beşköy Beldesinden Hacı Sefer Saka Hoca Efendi'dir.[88]

/y/: Örnek bulunamadı.

Şalpazarı (*şal pazar+ı*)

/n/: Şalpazarı'na yeni köprü[89]

/y/: Örnek bulunamadı.

Tunceli / Tunceli (*tunç el* < *il* 'yurt'+*i*)

[80]http://www.turkelihaber.com/haber/97-turkeline-nukleer-santral-kurulacak, 18.06.2012, 20.47
[81]http://www.sinopgazetesi.com/haber.php?haber_id=253&print=1, 15.06.2012, 14.50
[82]http://www.susehri.com.tr/haber-582-4,-Buyuk-ihale-Susehri-ne.html, 15.06.2012, 14.44
[83]http://www.sivashaber.net/haber/haber_detay.asp?haberID=4478, 15.06.2012, 14.39
[84]http://www.pedalla.com/erzincandan-ankaraya-3gun-hafik-yavu/, 18.06.2012, 20.49
[85]http://www.haber61.net/news_detail.php?id=106148, 15.06.2012, 14.37
[86]http://trabzondanbak.com/haberler-15470-Degirmenci_Carsibasina_Cikarma_Yapti.html, 15.06.2012, 13.06
[87]http://www.dernekpazari.com/index.php?option=com_content&task=view&id=855&Itemid=2, 15.06.2012, 13.05
[88]http://www.koprubasi.tv/haber/40-haci-sefer-efendi, 15.06.2012, 13.01
[89]http://www.salpazarihaber.com/yerel-haberler/salpazarina-yeni-kopru.htm, 15.06.2012, 12.58

/n/: Dersim adının Tunçeli'ne çevrilmesinin gerekçesini anlatmak için uydurulmuş bir tarih tezinin temelidir.[90]

/y/: Tunceli'ye büyük bir haksızlık yapıldığını düşünüyorum.[91]

Yozgat / Akdağmadeni (*ak dağ maden+i*)

/n/: Akdağmadeni'ne 70 Milyon Liralık Yatırım Yapıldı[92]

/y/: Örnek bulunamadı.

Kadışehri (*kadı şeh¡r+i*)

/n/: Kadışehri'ne yeni belediye binası[93]

/y/: Örnek bulunamadı.

Değerlendirme

/y/ yardımcı sesiyle zamir /n/'si bazı araştırmacılarca yardımcı ses grubundan sayılsa da iki ses birbirinden farklı görevlere sahiptir. Birinin kullanıldığı yerde öbürünü kullanmak yanlış olur. Genel ağ taramasında tespit edilen kullanımlardan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. Hem /y/ yardımcı ünsüzü hem de zamir /n/'sini alabilenler

a. Tamlananı {*el < il* 'yurt'+*I*} ile bitenler

Tamlananı {***el < il* 'yurt'+*I***} ile biten belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş yer adlarına gelen ünlü ile başlayan eklerde (+I, +A hâl ekleri) araya giren ses aslında iyelik 3. teklik kişiekine eklenmelerinden dolayı zamir /n/'si olmalıdır. Ancak taramada tespit edilen örneklere bakıldığında hem zamir /n/'si ve hem de /y/ yardımcı ünsüzü kullanılmıştır. Bu durum {***el < il* 'yurt'+*I***} yapısındaki kalıplaşmaya, bu kalıplaşmanın neticesinde iyelik ekinin görünürlüğünün zayıf olmasına bağlanabilir: *Tunceli'ne / Tunceli'ye, Yıldızeli'ne / Yıldızeli'ye, Türkeli'ne / Türkeli'ye, Çayeli'ne / Çayeli'ye, Kocaeli'ne / Kocaeli'ye, Kırklareli'ne / Kırklareli'ye, Polateli'ne / Polateli'ye, Yavuzeli'ne / Yavuzeli'ye, Oğuzeli'ne / Oğuzeli'ye, Çameli'ni / Çameli'ye, Orhaneli'ne / Orhaneli'ye, Osmaneli'ne / Osmaneli'ye, Yusufeli'ne / Yusufeli'ye, Korkuteli'ne / Korkuteli'ye*.

b. Tamlananı {*el < il* 'yurt'+*I*} ile bitmeyenler

{*el < il* 'yurt'+*I*} yapısındaki kalıplaşma örneğinin dışında belirsiz ad tamlaması yapısındaki iyelik ekinin görünürlüğünün zayıf olmasından dolayı bazı dil kullanıcılarınca fark edilmediği, fark edenlerin yanında etmeyenlerin de kullanımlarıyla ortaya çıkan bir durumdur: *Zeytinburnu'na / Zeytinburnu'ya, Eminönü'ne / Eminönü'ye, Otlukbeli'ne / Otlukbeli'yi, Dazkırı'na / Dazkırı'yı, Gölbaşı'na / Gölbaşı'ya.*

2. Sadece zamir /n/'si alanlar

Türkiye sınırlarında bulunan belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş il ve ilçe adlarında sondaki iyelik 3. teklik kişiekiyle beraber aşağıdaki kelimelerden oluşanların sadece zamir /n/'sini kabul ettiği tespit edilmiş, /y/ yardımcı sesiyle oluşturulmuş herhangi bir kullanımına rastlanmamıştır. Bunun da sebebi, kelimenin yer anlamından dolayı iyelik ekinin görünürlüğünün kuvvetli olmasıdır, denebilir:

[90] http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1070368&Yazar=ORAL%20%C7ALI%DELAR&Date=23.11.2011&CategoryID=98, 14.06.2012, 18.02

[91] http://ekonomi.milliyet.com.tr/tunceli-ye-tesvik-yok/ekonomi/ekonomidetay/06.04.2012/1524806/default.htm, 14.06.2012, 17.57

[92] http://www.yeniufukgazetesi.com.tr/haber.php?id=2322, 15.06.2012, 12.54

[93] http://www.ilerigazetesi.com.tr/guncel/kadisehrine-yeni-belediye-binasi-h10058.html, 15.06.2012, 12.56

a. Tamlananda yer kavramı olanlar

şehir: Kadışehri'ne, Suşehri'ne

maden: Akdağmadeni'ne

pazar: Şalpazarı'na, Dernekpazarı'na, Salıpazarı'na, Derepazarı'na, Gölpazarı'na, Beypazarı'nı

baş: Köprübaşı'na, Çarşıbaşı'na, Çaybaşı'na, Pınarbaşı'na, Gölbaşı'nı

düz: Beşikdüzü'ne, Saraydüzü'ne

iç: Düziçi'ne

art: Çamardı'na

dağ: Mazıdağı'na, Çiçekdağı'na, Yayladağı'na, Nurdağına, Sultandağı'na

han: Kadınhanı'na

yol: Pazaryolu'na

yer: Cumayeri'ne, Pazaryeri'ne

ada: Kuşadası'na

b. Tamlananda yer kavramı olmayanlar

Belirsiz ad tamlaması şeklinde kurulmuş il ve ilçe adlarında sondaki iyelik 3. teklik kişi ekiyle beraber aşağıdaki kelimelerden oluşanların da sadece zamir /n/'sini kabul ettiği tespit edilmiş, /y/ yardımcı sesiyle oluşturulmuş herhangi bir kullanımına rastlanmamıştır:

oğul: Türkoğlu'na

öz: Ekinözü'ne, Altınözü'ne, Mecitözü'ne, Şabanözü'ne, Demirözü'ne, Hamamözü'ne

yüz: Günyüzü'ne

Sonuç

Belirsiz ad tamlaması şeklinde iki ad ve bu iki adın ikincisine eklenmiş 3. teklik kişi iyelik eki mevcuttur. Türkçenin dilbilgisi kuralına göre böyle bir isim tamlamasına gelecek aitlik, eşitlik ve hâl eklerinden önce bir zamir /n/'si getirilmelidir.

Bazen iyelik ekinin görünürlüğünün zayıflığından dolayı, yanlışlıkla, farkında olmayarak, yanlış kalıplaşmalara gidilerek zamir /n/'sinin yerine /y/ yardımcı sesi kullanılmaktadır ve bu acaba yanlış bir kullanım mıdır, yoksa eş zamanlı dil kapsamında art zamanlı dil sahasından ayrı ve yeni bir kural ve kullanım mı olacaktır?

Şimdiki durumda, birinci grupta tamlananı {*el* < *il* 'yurt'+*I*} ile biten yer adlarında ve bazı başka örneklerde /y/ yardımcı sesi ve zamir /n/'si birlikte kullanılmakta; ikinci grupta tamlananında yer kavramı olan kelimeler ile *oğul*, *öz, yüz* gibi kelimelerde sadece zamir /n/'si kullanılmaktadır.

Bu tespitlere göre, belirsiz ad tamlamasındaki iyelik ekinden sonra, tamlamaya eklenecek aitlik, eşitlik ve hâl eklerinden önce araya gelmesi gereken zamir /n/'sinin yanında, asli vazifesi kelime ve ek birleşmesinde köprü olmak olan /y/ yardımcı ünsüzü de yine asli vazifesiyle kendisine

bir yer bulmuştur. Bu kullanış, dil yanlışı veya doğruluğu kıstasına göre uygun olmamakla beraber yaygın olmak özelliğini kazanırsa *dil yanlışı* denemez. Şimdiki hâliyle dilbilgisi kurallarına *uygunluk* kıstası kapsamında kurala aykırıdır; lâkin *yaygınlık* kıstasına bakıldığında henüz doğru bir kullanış demek için de erkendir.

KAYNAKÇA

BANGUOĞLU, Tahsin, **Türkçenin Grameri**, 8. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 2007.

ERCİLASUN, Ahmet B., **Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ses**, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Eylül 2000, C: 2000/II, S: 585, s. 219-225.

ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, 18. Baskı, Bayrak BYT, İstanbul 1989.

GEMALMAZ, Efrasiyap, **Türkçede Bağlayıcı (Yardımcı) Ses Konusu Üzerine**, *AÜTAED: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 7. sayı, 1-5 ss, Erzurum 1997.

HATİPOĞLU, Vecihe, **Türkçenin Sözdizimi**, TDK Yayınları, Ankara 1972.

KARADEMİR, Fevzi, **Eş Zamanlı Bakışla Türkiye Türkçesinde Yardımcı Ünsüzler**, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 6/2 Spring 2011, P. 561-598, TURKEY.

KARAÖRS, Metin, **Ders Kitaplarındaki Yardımcı Seslerle İlgili Bilgi Yanlışları**, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 19 Yıl: 2005/2 (27-36 s.).

KORKMAZ, Zeynep, **Gramer Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara 1992.

KORKMAZ, Zeynep, **Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi**, TDK Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2009.

ÖZKAN, Mustafa, SEVİNÇLİ, Veysi, **Türkiye Türkçesi Söz Dizimi**, 3 F Yayınevi, İstanbul 2008.

TOPALOĞLU, Ahmet, **Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü**, Ötüken, İstanbul 1989.

ÖRNEKLER KAYNAKÇASI

http://ekonomi.milliyet.com.tr/edirne-tekirdag-ve-kirklareli-ye-kademeli-olarak-elektrik-veriliyor/ekonomi/ekonomidetay/14.01.2012/1488985/default.htm, 14.06.2012, 23.40

http://ekonomi.milliyet.com.tr/tunceli-ye-tesvik-yok/ekonomi/ekonomidetay/06.04.2012/1524806/default.htm, 14.06.2012, 17.57

http://haber.rotahaber.com/cumhurbaskani-gul-kocaeline-gitti_260600.html, 14.06.2012, 23.58

http://manisainternethaber.com/haber/542/koprubasi%60na_yabanci_misafir.html, 15.06.2012, 00.04

http://mecitozuhaber.com/index.php?option=com_content&view=article&id=154%3Amecitozune-bim-aciliyor&Itemid=1, 13.06.2012, 16.57

http://trabzondanbak.com/haberler-15470-Degirmenci_Carsibasina_Cikarma_Yapti.html, 15.06.2012, 13.06

http://www.adiyamanbulteni.com/icerik/360-Saglik-Senden-Golbasiya-ziyaret, 14.06.2012, 11.30

http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-20949-11-eminonune-cebir-formulu.html, 18.06.2012, 21.10

http://www.ankaragolbasi.gov.tr/default_B0.aspx?id=360, 09.06.2012, 18.30

http://www.bayburtpostasi.com.tr/gundem/bayburt/102-bayburt/4578-demirozune-yeni-is-makinesi, 09.06.2012, 18.54

http://www.beypazari.bel.tr/site/index.php?modul=9_1&ID=266, 09.06.2012, 18.20

http://www.bilecik.edu.tr/Dosya/BasinHaber/2012/04/618/rektor_ozcandan_osmaneline_mujde-www.haber11.net-17.04.2012.pdf, 13.06.2012, 16.47

http://www.bursadabugun.com/haber/iste-orhaneli-nin-cilgin-projesi-ozel-haber-88898.html, 13.06.2012, 16.50

http://www.daghaber.net/yoeremzden-haberler/108-orhanelye-anaokulu-yapiliyor.html, 14.06.2012, 17.45

http://www.dazkiri.net/bel/, 09.06.2012, 18.07

http://www.dazkiri.net/bel/, 09.06.2012, 18.07

http://www.denizlihaber.com/kent/cameli/deniz-fenerinden-cameliye-yardim-eli/, 14.06.2012

http://www.denizlihaber.com/politika/diger-siyasi-partiler/turkiye-partisi-cameline-cikarma-yapti/, 14.06.2012, 17.51

http://www.dernekpazari.com/index.php?option=com_content&task=view&id=855&Itemid=2, 15.06.2012, 13.05

http://www.ensonhaber.com/teroristler-pinarbasina-boyle-geldi-2012-05-27.html, 14.06.2012, 23.32

http://www.erzurumgazetesi.com.tr/haber/Pazaryolu-na-MYO-Mujdesi/36174, 14.06.2012, 21.36

http://www.eskisehir.pol.tr/ilceler/gunyuzu/, 14.06.2012, 21.41

http://www.f5haber.com/antalya/korkuteli-ne-6-bin-500-ciftcinin-yararlanacagi-haberi-24399/, 09.06.2012, 18.48

http://www.gazeteadiyaman.com/icerik/6451-Saglik-Senden-Golbasina-Ziyaret, 09.06.2012, 17.56

http://www.gazeteport.com.tr/haber/100032/suriyeli-militanlar-yayladagina-kacti, 14.06.2012, 23.05

http://www.haber3.com/vali-yenigunden-cayirli-ve-otlukbeline-ziyaret-1087363h.htm, 14.06.2012, 21.31

http://www.haber34.com/eminonuye-guney-koreden-misafir-geldi-3629-haberi.html, 14.06.2012, 23.09

http://www.haber53.com/28758_Derepazari-na-spor-kompleksi-yapilacak.html, 15.06.2012, 15.00

http://www.haber53.com/61098_Kalpar-Cayeli-ye-veda-etti.html, 15.06.2012, 15.26

http://www.haber53.com/61098_Kalpar-Cayeli-ye-veda-etti.html, 15.06.2012, 15.26

http://www.haber61.net/news_detail.php?id=106148, 15.06.2012, 14.37

http://www.haberduzce.com/haber/Cumayerine-destek-suruyor-1984, 14.06.2012, 21.26

http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/20256904.asp, 14.06.2012, 23.20

http://www.ilerigazetesi.com.tr/guncel/kadisehrine-yeni-belediye-binasi-h10058.html, 15.06.2012, 12.56

http://www.ineboluajans.net/haber/7763-kastamonuspor39dan-zeytinburnu39ya-tek-kursun-1-0.html, 18.06.2012, 21.07

http://www.kaktusdergisi.com/index.php/bolgesel/item/866-korkuteliye-su-verilmiyor, 18.06.2012, 20.31

http://www.kanal27tv.com/detail.php?cat=30&content=15804, 14.06.2012, 22.21

http://www.kanal46.com/haber.php?h=31793, 14.06.2012, 23.28

http://www.kastamonuharman.com/haber/Pinarbasina-Yilin-Ilk-Kari-Yagdi-370, 14.06.2012, 23.35

http://www.kenthaber.com/dogu-anadolu/erzincan/Haber/Genel/Normal/otlukbeliyi-dolu-vurdu/1818a557-21fd-418f-a76b-234fd4863ad8, 14.06.2012, 21.34

http://www.kentselhaber.com/V7/ilce/Polateli-Haberleri/ilce_Kod/837, 18.06.2012, 20.14

http://www.kilispostasi.com/kilis-ilceleri/polateli/polateli%E2%80%99ne-yaz-ortasinda-dolu-yagdi.html, 18.06.2012, 20.12

http://www.koprubasi.tv/haber/40-haci-sefer-efendi, 15.06.2012, 13.01

http://www.kurtulusgazetesi.com.tr/genel/sultandagina-devasa-yatirimlar-yapildi.htm, 09.06.2012, 18.08

http://www.medya73.com/hamamozune-nostaljik-hukumet-konagi-haberi-187529.html, 09.06.2012, 18.26

http://www.medya73.com/salipazarina-dev-yatirim-haberi-507553.html, 15.06.2012, 14.54

http://www.medya73.com/yazdir-1-579866.html, 14.06.2012, 23.24

http://www.medyagazete.com/yasam/duzicine-yine-sehit-atesi-dustu-h716.html, 15.06.2012, 15.35

http://www.nigdehaber51.com/yazdir/haber/ralliciler-camardina-hayran-kaldi-2516.htm, 15.06.2012, 00.11

http://www.nurdagihaber.com/yazi_detay.php?Yazi_id=285&yazar=119, 14.06.2012, 21.43

http://www.ozgurkocaeli.com.tr/haber/kocaeliye-13-yeni-otel-84547.html, 14.06.2012, 23.48

http://www.pedalla.com/erzincandan-ankaraya-3gun-hafik-yavu/, 18.06.2012, 20.49

http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=626870&CategoryID=97, 18.06.2012, 20.29

http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1070368&Yazar=ORAL%20%C7ALI%DELAR&Date=23.11.2011&CategoryID=98, 14.06.2012, 18.02

http://www.sabanozu.gov.tr/nasilnerde.htm, 13.06.2012, 16.53

http://www.sakaryagazete.com.tr/haberler_quotgolpazarina_sanai_sartquot-l-1-sayfa_id-666-id-97973, 13.06.2012, 16.45

http://www.salpazarihaber.com/yerel-haberler/salpazarina-yeni-kopru.htm, 15.06.2012, 12.58

http://www.sarayduzugazetesi.com/haberdetay.asp?ID=2597, 15.06.2012, 14.54

http://www.showhaber.com/altinozune-gelen-122-suriyeli-daha-turkiyeye-sigindi-446373h.htm, 14.06.2012, 23.00

http://www.sinopgazetesi.com/haber.php?haber_id=253&print=1, 15.06.2012, 14.50

http://www.sivashaber.net/haber/haber_detay.asp?haberID=4478, 15.06.2012, 14.39

http://www.siyasalforum.org/showthread.php?tid=130, 14.06.2012, 11.25

http://www.susehri.com.tr/haber-582-4,-Buyuk-ihale-Susehri-ne.html, 15.06.2012, 14.44

http://www.telehaber.com/haberler/haber-3345009/, 14.06.2012, 22.56

http://www.trtspor.com.tr/Haber.aspx?Id=18150, 14.06.2012, 23.39

http://www.trtturk.com.tr/index.php?lang=tr&page=11&newsCat=1&newsID=5054, 09.06.2012, 18.52

http://www.turkelihaber.com/haber/97-turkeline-nukleer-santral-kurulacak, 18.06.2012, 20.47

http://www.turkudostlari.org/10562/serif-Akbag/Acmayin-Pencereyi-Esmesin-Yeller-sozleri.html, 18.06.2012, 20.37

http://www.unyekent.com/haber/19204/caybasi-8217na-ikinci-tekstil-atolyesi-de-acildi, 15.06.2012, 00.30

http://www.yarin11.com/Haber/2012/Mayis/16-Mayis-2012-Carsamba/BAKAN_YILDIRIM_OSMANELi_YE_GELiYOR/, 14.06.2012, 17.47

http://www.yavuzelihaber.com/kulturel-haberler/muftu-sari-ya-veda-yemegi.html, 14.06.2012, 22.54

http://www.yeniufukgazetesi.com.tr/haber.php?id=2322, 15.06.2012, 12.54

http://www.yerkoygazetesi.com.tr/turk-kizilay%E2%80%99indan-cicekdagi%E2%80%99na-anlamli-ziyaret.html, 14.06.2012, 23.44

http://yenisafak.com.tr/Gundem/Default.aspx?i=368014, 15.06.2012, 00.09

http://yenisafak.com.tr/YurtHaberler/Default.aspx?t=01.02.2012&i=365287, 15.06.2012, 00.01

http://yurthaber.mynet.com/detay/bilecik-haberleri/bilecik-il-emniyet-muduru-gokpinardan-pazaryerine-ziyaret/236680, 13.06.2012, 16.46

http://yusufelininsesigazetesi.com/haberdetay/615-yusufeli%E2%80%99ne-dev-yatirim-almatur-otel.html, 09.06.2012, 18.50

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2779-2793, ANKARA-TURKEY

MANİLERDE DOLDURMA DİZE PROBLEMİ VE DİZELER ARASINDAKİ ANLAMSAL BAĞI SAĞLAYAN UNSURLARI SINIFLANDIRMA DENEMESİ

Mehmet Ali YOLCU[*]

ÖZET

Mani, Türk halk şiiri geleneğine özgü bir nazım türü olmakla birlikte, milli nazım şekillerinin de en küçük parçasıdır. Mani, Türkçenin kullanıldığı hemen her coğrafyada var olan en yaygın halk şiiridir. Çeşitli Türk şivelerinde ve ağızlarında farklı adlarla varlığını sürdürmektedir. Bu yaygınlığından dolayı maniler, kendine özgü icra geleneği oluşturmuş ender türlerden biridir. Mani, halk edebiyatının nazım birimi olan dörtlük ile söylenmekte ise de, dörtlüklerle söylenen öteki nazım biçimlerinden ayrı bir özellik göstermektedir. Maninin nasıl doğduğu ya da tarihi gelişiminin nasıl olduğu hususu bugüne kadar aydınlatılamamıştır.

Mani konusunda araştırma yapanların üzerinde durduğu önemli bir konu da, manilerdeki "doldurma dize" problemidir. Bu tanım, ilk iki dizenin asıl duygu ve düşüncenin verildiği son iki dizeye hazırlık amacıyla söylendiği düşüncesine dayanmaktadır. Ancak doldurma dize konusunda araştırmacılar arasında görüş birliğine varılabilmiş değildir. Konu hakkında yapılan ilk araştırmalarda maninin ilk iki dizesi "doldurma dize" olarak adlandırılmış ve bunların anlam bakımından son iki dizeyle bağlantısız olduğu görüşü öne çıkmıştır. Ancak bağlam merkezli yapılan araştırmaların da etkisiyle, son dönemlerde yapılan çalışmalarda mani, bir bütün olarak değerlendirilmiş ve doldurma dize denilen dizelerin aslında bazı işlevleri yerine getirdiği öne sürülmüştür. Bu çalışmada, manideki ilk iki dize ile son iki dize arasındaki anlamsal bağları sağlayan unsurlar ele alınmış ve bunlar sınıflandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mani, Doldurma Dize, İcracı, Anlamsal Bağ.

THE PROBLEM OF UNRELATED VERSE IN MANİ AND THE STUDY OF CLASSIFICATION OF THE ELEMENTS THAT PROVIDE THE SEMANTIC LINK BETWEEN THE VERSES

ABSTRACT

Mani is not only a spesific genre of poetry in the Turkish folk poem tradition, but also is the smallest part of the national poetry forms. Mani is the most common folk poem used nearly in every

[*] Yrd. Doç. Dr. Nevşehir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, El-mek: mehmetaliyolcu@gmail.com

geographical region where Turkish is spoken. It keeps its existence in various Turkish dialects and accents in different names. Because of that commonness, manis are one of the rare genres that formed its original performing tradition. Although mani is sing with quatrain, verse unit in the folk literature, it is indicate that a feature which is different from other forms of verse which sing with quatrain. It has not been clarified how the historical development of mani or ever how the matter was occured until today.

It is also an important issue, which people doing research on mani emphasized, is the problem of "unrelated verses". This definition is depend on the opinion which first two verses are sing in preparation for the last two verses which is given the main feelings and thoughts. However, there is no consensus about the issue of unrelated verses among researchers. The first studies on this subject, the first two verses of mani was named as "unrelated verses" and the opinion of these were disconnected the last two verses in terms of meaning was came into prominence. However, the influence of the research-based context, mani, in recent studies, is evaluated as a whole and it has been suggested that verses, called as "unrelated verses", fufill some of the functions in fact. In this study, it is discussed that elements which provides of the semantic links between first two verses and last two verses in mani and they are classified.

Key Words: Mani, unrelated verse, performer, semantic link.

Giriş

Mani, Türk halk şiiri geleneğinde yaygınlık kazanmış bir türdür. Bu yaygınlığıyla birlikte, pek çok araştırmada yapılan mani tanımlarında görüş birliğine varılamadığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda mani tanımlanırken belli başlı noktalar üzerinde durulmuş; yapı, biçim, konu vb. gibi maninin dış ve iç özellikleri öne çıkarılmış ancak temel problemlerden biri olarak görülen doldurma dizeler hususuna yeteri kadar değinilmemiştir. Yapılan mani tanımlarında genel olarak şu noktalara yer verilmiştir: Maninin dörtlüklerden kurulu olması ve genellikle 7 heceli olması, uyak dizelenişinin "aaba" şeklinde oluşu, anlam yükünün son iki dizede taşınması, genellikle ilk iki dizenin doldurma dizeler oluşu, hem bir nazım şekli, hem de anonim halk edebiyatının en yaygın türü olması, her konuyu içerebildiği gibi, ağırlıklı olarak sevgi temasını işlemesi.

Mani üzerine çalışma yapan araştırmacılar, "doldurma dize" konusunda ikiye ayrılır. Birinci görüşe maninin ilk iki dizesinin anlam bakımından son iki dizeyle bağlantısız olduğu öne sürülmüştür. İkinci görüşe olan araştırmacılar ise, manide doldurma dizeler olduğu düşüncesine karşıkarak maninin duygu ve düşünce birliği taşıdığını öne sürmektedirler. Birinci görüşe olan araştırmacıların başında A. Talat Onay gelmektedir. Onay, maninin tarifini yaparken ilk iki dizenin son iki dizeyle ilgisiz olduğunu belirtir (Onay 1996: 72).

Niyazi Eset, ilk iki dizenin başlangıç olduğunu, asıl konu ve anlatılmak istenen düşüncenin son iki dizede toplandığını belirtir (Eset 1944: 16). Eset bu görüşünü daha ileriye götürerek, "Mâniler Kılavuzu" adlı eserinin giriş bölümünde, "... yayınlandığını görebildiğimiz eserdeki binlerce maninin öz duygu ve konuyu anlatan son beyitleri fişlere alındı." şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Eset, eserinde daha sonra bu dizeleri maniler diye sunmuştur (Eset 1946: 22).

Pertev Naili Boratav da, ilk iki dizenin doldurma dizeler olduğu düşüncesindedir. Boratav, bu düşüncesini "Mânicinin ne kendisi, ne de dinleyiciler bu ilk iki mısraya önem vermezler" şeklinde ifade etmektedir (Boratav 2000: 209).

Hikmet Dizdaroğlu, konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "İlk iki dize giriş niteliğindedir; dörtlüğün anlam yükünü üçüncü ve dördüncü dizeler taşır. …Hatta kimi manilerde aradaki iki dizeyi çıkarmakla da maninin kuruluşu bozulmaz. Çünkü mânilerde anlam birimi beyittir, mani kıtalarında beyitlerin birbiriyle anlam bakımından bağlantılı olması zorunluluğu yoktur, her beyit anlamca bağımsızdır." (Dizdaroğlu 1969: 60).

Halk edebiyatı ile ilgili önemli çalışmaları olan Şükrü Elçin, manilerde ilk iki dizenin bir bakıma duygu, düşünce ve hayalin girişini teşkil ettiğini, dinleyenin ya da okuyanın dikkat ve ilgisini çekmeye yaradığını, bu iki dizeden sonra üçüncü ve dördüncü dizelerin asıl konuyu vermeye çalıştığını ifade eder (Elçin 2004: 324).

Cem Dilçin, manilerin ilk iki dizesinin uyağı doldurmak ya da temel düşünceye giriş yapmak için söylendiği görüşündedir (Dilçin 2005: 279).

Cevdet Kudret, maninin dizeleri arasındaki anlam bağını şu şekilde açıklamaktadır: "Mânilerde ilk iki mısra (1. beyit) ile son mısra (2. beyit) arasında genellikle anlam bağı yoktur. İlk iki mısra bağımsız bir bütün, son iki mısra da bağımsız başka bir bütündür. Bu bakımdan halk edebiyatımızdaki öbür dörtlüklerden ayrılmaktadır." (Kudret 2003: 72).

Doğan Kaya'ya göre, manilerin ilk iki dizesinde genellikle hazırlık sözlerine yer verilir. Eskiler bu sözlere "mühmelât" veya "zevaid" derlerdi. Bir başka deyişle bu dizeler "doldurma mısralar" olarak isimlendirilir. Manilerde asıl anlam ve incelik üçüncü ve dördüncü dizelerde bulunur (Kaya 1999: 29).

Kimi araştırmacılar, manileri iki gruba ayırarak bir kısmının doldurma dizelere sahip olduğunu, bir kısmının ise dörtlüğün tamamında duygu bütünlüğü taşıdığını savunmuşlardır. Nitekim Ali Öztürk'ün doldurma dizelerle ilgili görüşü, yukarıda bahsedildiği gibidir ve Kaya, Elçin, Boratav ve Dilçin'e göre farklılık taşımaktadır. Öztürk konuya iki farklı açıdan bakar ve iki mani şeklinin olduğunu belirtir. Birinci şekilde, manide anlatılmak istenen duygu ve düşüncenin yükünü son iki dize taşır, birinci ve ikinci dizeler asıl duygunun ifadesi için birer basamak görevinde, hazırlayıcı düşünceleri sergiler. Böylece üçüncü ve dördüncü dizede işlenecek duygu ve düşünceye güç kazandırır. İkinci şekilde ise dört dizeyi birbirine bağlayan duygu bütünlüğü vardır. Bu şekil manilerde asıl ifade ağırlığı son iki dizeye yüklenmişolmasına rağmen, ilk iki dizede yer alan duygu, maninin teması içinde bütünlük gösterir (Öztürk 1985: 383-385).

Manilerin ilk iki dizesinin doldurma dizeler olmadığını düşünen, bu görüşe karşıçıkan araştırmacılar da vardır. İlhan Başgöz'ün konuyla ilgili görüşü şöyledir: "…böylece her mani, ikisi anlatılmak isteneni, diğer ikisi de ona uygun tabloyu hazırlayan dört mısradan meydana gelir. Bu ikişer mısralık kısımlar arasındaki ilgi bazen zayıftır. Fakat çok defa, ilk bakışta kolayca fark edilmeyecek bir bağ, dört mısrayı birbirine bağlar. Bazen de dört mısra gayet sağlam bir yapıyı örerler." (Başgöz 1957: 59).

Manilerin ilk iki dizesinin doldurma dizeler olduğu görüşüne şiddetle karşıçıkan araştırmacılardan biri de Seyfi Karabaş'tır. Karabaş'a göre, maniyi mani yapan sadece son iki dize değil, ilk iki dize ile son iki dize arasındaki ilişkidir. Manilerin ilk iki dizesinin anlamsız olduğunu varsayan görüşü çevresinde o dizelerin hece sayısından çok, sağladıkları uyağın önemli olduğu ortadadır. Ayrıca araştırmacıların manilerin ilk iki dizesinin anlamsız olduğunu varsaymayı bırakıp manilerin ilk iki dizesiyle son iki dizesi arasındaki anlam ilişkisi üstünde durması gerektiğini de ifadelerine eklemektedir (Karabaş 1981: 59).

Ramazan Korkmaz'a göre, bütün araştırıcıların fonksiyon olarak fazla değer vermedikleri ve adına "doldurma dize" dedikleri şey yoktur. İlk dizeler, genellikle maninin iç formunu hazırlayan ve imaj bakımından şiirle bütünlük oluşturan unsurlardır. Onları "doldurma dize" diye adlandırmak ve önemsememek hatalıdır. Zira düşünce kendini ifade için seçtiği sözcüklere gizli bir mesaj yükler ve bu sözcükler şiirin bütünlüğünü oluşturan sistemin ayrılmaz birer parçası durumundadırlar (Korkmaz 1989: 34-38).

M. Naci Önal, çalışmasında Dobruca'dan derlenen manileri incelemiş, "doldurma dize" olarak adlandırılan dizelerle son iki dize arasındaki ilişkiyi analiz etmiştir. Önal, toplam 225 mani üzerine yapmış olduğu inceleme sonunda şunları söylemiştir: "Manilerde söylenmek istenen şeyler üçüncü ve dördüncü mısralarda ağırlıklı olarak söylenir ama 145 (%64,4) manide görüldüğü üzere konu bütünlüğü söz konusudur. Bunlar doğrudan (43 mani) veya dolaylı olarak (79+23=102 mani) birbirlerini tamamlamaktadırlar. Aslında uzun bir hikâyenin çarpıcı sonucu gibi, manilerde bu son, 3. ve 4. mısralarda söylenir. Son mısralara kadar hazırlık yapılır. Tıpkı hikâye içinde silahın patlamadan önce, gösterilmesi gibi bir hazırlıktır. Dolaylı da olsa dört mısrada da konu uyumu söz konusudur. Manilerde, ister dört mısraın, ister ilk iki ve son iki mısraın, ister ilk bir ve son üç mısraın konu bütünlüğünü oluşturusun, birbirlerini aslında tamamlarlar. İyi bir manici içte bu konu bütünlüğüne dikkat eder." (Önal 2000: 170-177).

Bulgu ve yorumlar

Bize göre de manilerde doldurma dize yoktur. Böyle bir düşünce, maninin bütünlüğünü bozmakla kalmaz, aynı zamanda icracının hedeflediği anlamsal bütünlüğü de göz ardı etmeye yol açar. İlk iki dizenin son iki dizeyle ilgisiz olduğunu varsaydığımızda, manilerde nazım biriminin dörtlük değil, beyit olduğu düşüncesi de ortaya çıkar. Yapılan çalışmalarda doldurma dize konusu incelenirken başta manilerin söylendiği bağlam ve yaratılma sebebi olan olay olmak üzere diğer etkenler de göz ardı edilmiştir.

Aşağıda maddeler halinde verdiğimiz durumlar, ilk iki dize ile son iki dize arasındaki anlamsal bağ nasıl oluşturulmuştur, sorusuna yanıt aramak için ortaya konulmuştur. Maninin ilk iki dizesi ile son iki dizesi arasında anlamsal bağı sağlayan unsurlar; olay, icracı, icra ortamı, mani söyleme geleneği ve dinleyici ekseninde ele alınarak sınıflandırılmış ve maddeler, alt başlıklarla açıklanmaya çalışılmıştır.

Seçmiş olduğumuz mani örnekleri ile maninin söylendiği bağlamla ilgili bilgiler, Balıkesir yöresiyle sınırlı tutulmuş ve örnekleme yoluna başvurulmuştur. Kaynak kişiler gösterilirken "K.K." kısaltması kullanılmış ve numaralandırılmıştır:

1. Olayla ilgili unsurlar

Mani icracısı bir olay sonucu yarattığı maniyi söylerken ilk iki dizede olayla ilgili bazı bilgiler verir. Ancak zaman içinde olay unutulduğu ve bağlamından koptuğu için söz konusu maninin ilk iki dizesi anlamsız gelebilir. Diğer taraftan türkü metinlerinden koparak bağımsız dörtlükler halinde icra edilen manilerde de türkünün yaratılmasına sebep olan olaya göndermeler vardır.

1. 1. Mani yaratımına sebep olan olaya gönderme yapılır

Manilerin önemli bir kısmı, bir olay sonucu yaratılmıştır. İlk iki dizede olayla ilgili olan bilgiler mevcuttur. Aşağıda bununla ilgili örnekler verilmiştir:

Balıkesir Kepsut civarındaki köylerde yaygın olan bir söylentiye göre, gayrimeşru olarak dünyaya getirilen bir çocuğun doğumdan bir süre sonra bir araziye terk edildiği anlaşılır. Şaban

adında biri, çocuğu bulduğunda çocuk henüz ölmemiştir (K.K.48). Bu olayla ilgili şu mani yakılmıştır:

Tarlaların tabanı

Kaldır oğlan sabanı

Çocuğa basıvermiş

Osmanların ğaban"ı (K.K.48)

Balıkesir Kepsut"a bağlı Piyade köyünde Topal Nuri adında biri askere gider. Nuri"nin kardeşi, uzun yıllar askerde kalmış olan ağabeyinin karısına kur yapar ve olay köyde duyulur (K.K.48). Bunun üzerine olayın duyulduğunda başına gelebileceklerin haber verildiği mani metni şöyledir:

Çam dibinde mengene

Kobak atma yengene

Topal Nuri duyarsa

Asar seni çengele (K.K.48)

Balıkesir Kepsut"un Darıçukuru köyünde, bir su kuyusunun içinde ölü bulunan genç bir koyun çobanı için mani yakılmıştır. Gencin ölümünde intihar şüphesi vardır (K.K.26). Görüldüğü gibi, koyun çobanının ölümünün anlatıldığı bu manide ilk iki dize, koyun çobanlığıyla ilgili göndermelerden oluşmuştur:

Koyunları koydun mu

Koyun yokmuş duydun mu

Öğlenin yanarında

Canlarına kıydın mı (K.K.26)

Balıkesir Sındırgı"nın Yolcupınarı köyünde bir kız eşkıyalar tarafından kaçırılmış, dağlarda bir süre alıkonulmuş ve tecavüze uğramıştır. Köyüne dönen kız bir zaman sonra intihar eder ve bu olayın ardından şu mani yakılır (K.K.10):

Evlerinin önü pınar

Hep kuşlar ona konar

Ne kız oldum ne gelin

Yüreğim ona yanar (K.K.10)

Bu maninin Kepsut"ta derlediğimiz versiyonu şöyledir:

İki kurnalı pınar

Soksam ellerim donar

Ne gelinim ne kızım

Yüreğim ona yanar (K.K.48)

Yukarıdaki iki örnekte görüldüğü gibi, söz konusu olayla ilgili yaratılmış bir mani, başka bir bölgede de söylenmektedir. Eğer icracı, maniyi bir bütün olarak görmüyor ve doldurma dize

kullanıyor olsaydı, olayın olduğu bölge dışında yaygınlık kazanırken ilk iki dizenin değişmesi gerekirdi. Hâlbuki burada "pınar" kelimesi aynen korunmuştur. Demek ki, olay ile "pınar" kelimesi arasında bir ilişki vardır.

1. 2. Bir türküden kopan manilerde türküye ait göndermeler vardır

Folklor araştırmacılarını meşgul eden bir soru da, bağımsız olarak yaratılan maniler zamanla birleşerek türkü formuna mı dönüşmüştür; yoksa ilk önce bir türkü olarak yaratılan eser, zamanla bölünerek bağımsız manilere mi dönüşmüştür, sorusudur. Yapmış olduğumuz derlemelerde edindiğimiz izlenimlere göre, eski zamanlarda mani tarzında türkü olarak yaratılmış eserler zamanla parçalanıp bağımsızlaşmışlardır. Dursunbey yöresinde yaygın olarak bilinen "Kayalıca'nın Taşları" türküsü şöyledir:

"Kayalca'nın taşları	Üzüm koydum sepete
Sarı sarı saçları	Keklik öter tepede
Kefenimi ısladı	Öldüğüme gam yemem
Ela gözün yaşları	şgan oldum memlekete
Mehmet sen vurdun beni	Mehmet sen vurdun beni
Al gelinler olmadan	Al gelinler olmadan
Gençliğime doymadan	Gençliğime doymadan"

(Bıldır 2008: 71).

Fatma Bıldır'ın aktardığı bilgilere göre, söz konusu türküye konu olan hikâye, 1800'lü yılların sonlarına doğru Dursunbey'in Ağaçlı Yağcılar köyünde geçmektedir (Bıldır 2008: 173). Bıldır'ın çalışmasında bu türkünün beş varyantı da verilmiş ve hemen hemen tüm varyantlarında "Kayalca'nın taşları" ve "Üzüm koydum sepete" ile başlayan mani tarzında bölümler yer almıştır. Bu bölümler, zamanla türküden bağımsız olarak mani tarzında söylenmiş ve bazı değişikliklere uğramıştır. Manileri derlediğimiz kaynak kişilere söz konusu türkünün ezgisi hatırlatılıp bu türküyü duyup duymadıkları sorulduğunda, kaynak kişiler bu türküyü duymadıklarını ifade etmişlerdir.

Bu türkünün bölümleri zamanla bağımsızlaşmış, farklı olaylarla ilişkilendirilip yakılan maniler haline dönüşmüştür. Kepsut'un Tuzak köyünde Gülfizar adlı kadının ölümü üzerine yakılan maniler aşağıda verilmiştir. Söz konusu olay 1960'lı yıllarda olmuştur (K.K.25, K.K.42). Bu tarihler göz önüne alındığında, türkünün ortaya çıkışının bahsedilen manilerden çok önce olduğu görülecektir. Aşağıda Kocaavşar, Karamanköy ve Piyade köylerinden derlenen bu mani örnekleri görülmektedir:

Kuşkaya'nın taşları	Akkaya'nın taşları
Ötüşüyor kuşları	Ötüşüyor kuşları
Su yüzünde dalgalanıyor	Ardıç dalına dolaşır
Gülfizar'ın saçları (K.K.25)	Gülfizar'ın saçları (K.K.42)
Üzüm koydum sepete	Üzüm koydum sepete
Yâr oturur tepede	Yâr oturur tepede
Geliyom geçiyom yârim	Keşke sevmez olaydım
Gözüm sizin kapıda (K.K.14)	şgan oldum memlekete (K.K.3)

Dursunbey yöresinin halk edebiyatını konu alan Bıldır'ın çalışmasında, Dursunbey, Balat'ta 1932 yılında yazıldığı belirtilen türkü şudur

"Şu dağların karı var — Evleri var üst başta
Hep ellerin yâri var — Mendili kaldı taşta
Sen ağlama sevdiğim — Gel sevdiğim sarılalım
Ben ağlasam yeri var — Düğün kokusu başka
Kara biberim görmüşler — Yazması mor yeşil
Şükâr edelim — Gâvur gelin"

(Bıldır 2008: 196).

Bu türkünün bölümleri zamanla mani ezgileriyle bağımsız dörtlükler şeklinde icra edilmeye başlanmıştır. Aşağıdaki mani Bigadiç'in Davutça köyünde derlenmiştir:

Evleri var üst başta
Mendilim kaldı taşta
Gel sarılam güzel gelin
Gül kokusu bambaşka (K.K.30)

Aşağıdaki maniler de, büyük ihtimalle bir türkü metninden koparak bağımsızlaşan ve zamanla çıkışına sebep olan olayın unutulduğu manilerdir. Kepsut'un Darıçukuru köyü, Gönen'in Muratlar köyü ile merkeze bağlı Kocaavşar beldesinden derlenen bu manilerde "pazara gitmek, nazara uğramak, ölmek" ifadeleri ortaktır:

Ali'm *gitme pazara* — Gitme dedim o kadar
Uğratırlar nazara — Gitti *pazara uğradı*
Ali'm *ölmüş* diyenler — Böylesi olmaz kader
Kendi girsin mezara (K.K.19) — Bak *nazara uğradı* (K.K.39)
Gitme yârim pazara — *Gitme yârim pazara*
Uğratırlar nazara — *Uğratırlar nazara*
Ölürsek bir *ölelim* — Yârim *ölmüş* diyenler
Çift koysunlar mezara (K.K.21) — Kendi girsin mezara (K.K.3)

2. İcracıyla ilgili unsurlar

Maniyi icra eden kişi, ilk iki dizede kendisine ait bir özelliği tanıtır. Kullandığı ritim aleti, cinsiyeti, icra tutumu, yaşadığı yer vb. bilgiler, ilk iki dizede yer alabilir. Aşağıda elimizdeki mani metinlerinden yola çıkılarak ritim aletleri, cinsiyet ve yerle ilgili sınıflandırma yapılmıştır.

2. 1. Cinsiyet zıtlığı yaratılması gereken durumlarda icracının cinsiyetine özgü durum ilk iki dizede vurgulanır

Mani icracılarının kadın ya da erkek olmasına göre mani metnindeki bazı ifadeler değişmektedir. Manilerde çoklukla karşıcinse bir gönderme yapıldığı ve mesaj verildiği için bu ifadelerin değiştiği düşüncesindeyiz. Cinsiyet eksenli yaratılmak istenen zıtlığa yönelik olarak ilk

iki dizede icracının cinsiyetine özgü durumlara vurgu yapılmıştır. Kadınlara özgü kavramların yer aldığı, erkeklere mesaj verildiği, dolayısıyla kadın icracılar tarafından yaratıldığı belli olan manilerden bazıları şunlardır:

Ak yaşmağım mendilcek *Terliğimle yaşmağım*
Başlarıma eğilcek Giydiğime pişmanım
Hiç göz dikme ay oğlan *Oğlan seni seveli*
Babam sana vermecek (K.K.46) Ne çok oldu düşmanım (K.K.20)
Entarisi ak yârim
Yakaları pak yârim
Gelin oldum gidiyom
Doya doya bak yârim (K.K.44)

Erkeklere özgü kavramların yer aldığı, kadınlara mesaj verildiği, dolayısıyla erkek icracılar tarafından yaratıldığı belli olan manilerden bazıları şunlardır:

A güzelim a kibarım Avluya basamadım
Dala bakır asılmaz Basıp da yasamadım
Al gelini sarmayınca *A kız senin şalvarını*
Deli gönül yasılmaz (K.K.15) şöyle bir yırtamadım (K.K.37)
A güzelim a kibarım A güzel bas gidelim
Dala bakır asılmaz Akyayla'da yayladım
Al gelini sarmayınca *A kız senin yoluna*
Deli gönül yasılmaz (K.K.15) Divan-harb'i boyladım (K.K.36)

2. 2. İcracı kullandığı ritim aletine gönderme yapar

Özellikle kadın maniciler, maniyi ezgili okuyacakları zaman ritim tutmak için müzik aleti kullanırlar. Kadın mani icracılarının yerel müzik uygulamalarında gözlenen önemli bir unsur da, ezgilerin seslendirilmesi sırasında eşlik çalgısı olarak günlük hayatta kullandıkları çeşitli kaplardan yararlanılmasıdır. Şöyle icracıların bu ritim aletlerini çalmayı bilen kişilerden olması, mani icracılarının öne çıkan bir başka özelliğidir. Manici, icrası sırasında söylediği maninin ilk iki dizesinde bu ritim aletlerine gönderme yapar:

Vur *bakır*ı gümlesin Koca *bakır* gümlemez
Âşık olan dinlesin Anam beni ünlemez
Benim yârim yok burda Bu gâvurun sevileri
Beni kimler eğlesin (K.K.4) Güzel çirkin dinlemez (K.K.7)
*Bakır*ı vurameyon Vur *bakır*ı inlesin
Şöyle yuvrameyon Âşık olan dinlesin
Ben yârimi görmence Sevdiğine varmayan
Bir dakka durameyon (K.K.26) Hiç evlendim demesin (K.K.31)

*Bakır*ım gümbür gümbür
Dünür geliyor dünür
Dünür ne bok yiyecek
Gösteremez deli gönül (K.K.31)
Ben bu *tef*i çalarım
Çalana da darılmam
Kara gözlü yârimden
Vali gelse ayrılmam (K.K.27)
*Dümbeleğ*in boyası
Mavidendir maviden
Aklı olan var mıdır
Gülü sevdiği yârinden (K.K.1)
Dümbelek gümbür gümbür
Göğsünde lale sümbül
Ver anne sevdiğime
Benim yüzümü güldür (K.K.32)

Gördüm tarlada çakıl
Elimde kara *bakır*
Gece gündüz düğünürüm
Bulamadım bir akıl (K.K.33)
Cıngırdaklı *tef*im var
Yârî gördüm keyfim var
Göz gördü gönül sevdi
Benim ne günahım var (K.K.18)
*Dümbeğ*imi çalsana
Dilimden anlasana
Dümbek seni kırarım
Yârim gibi konuşsana (K.K.21)
Dümbelek çala çala
Yoruldu bileklerim
Yalvarıyom Allah'a
Olur mu dileklerim (K.K.34)

2. 3. İcracı yaşadığı yerle ilgili bilgiler verir

Eserin oluşmasında ve maninin söylenmesinde icracının yaşadığı yerin de etkisi vardır. Bazı mani metinlerinde gördüğümüz üzere, manilerde geçen yer adları, farklı yörelerde değişmektedir. Yerleşim yerinin adı belirtilerek o yöreye özgü bir durumun varlığı hakkında dinleyici kitlesine mesaj verilir:

Piyade'dir köyümüz
Zemzem akar suyumuz
Birin sevip birine varmak
Yoktur öyle huyumuz (K.K.18)
Sayacık'tır köyümüz
Gül ile yamaç olmasa
Köyümüzde gözüm yok
Anam babam olmasa (K.K.12)

Kızılçukur köyümüz
Zemzem akar suyumuz
Sevip sevip ayrılmak
Yoktur öyle huyumuz (K.K.29)
Ergama'nın yolları
Burum burum burulur
Yok burada sevdiğim
Ondan boynum burulur (K.K.28)

3. İcra ortamına ait unsurlar

Mani icra edilirken özellikle ilk iki dizede icra ortamıyla ilgili bilgilerin verildiği gözlemlenmiştir. Özellikle bir işi yapılırken icra edilen manilerde ilk iki dizenin yapılan tarımsal faaliyetle yakından ilişkili olduğu düşünülmüştür. Maninin icra edildiği ortamla ilgili bilgilere ulaşılığımızda ilk iki dizenin son iki dizeyle olan ilişkileri hakkında daha net sonuçlara gidilebileceği düşüncesindeyiz. Aşağıda verilen örneklerde doldurma dize olarak görülen ilk iki dizede ifade edilen durumun yapılan tarımsal faaliyete gönderme olduğu anlaşılmaktadır:

Bahçelerde barbunya — Bahçelerde marulum
Barbunyayı kırdın ya — *Dip yaprağını alırım*
Yükseklerde uçarken — Çok sevdiğim değil mi
Gene bana kaldın ya (K.K.16) — Dul olsa da varırım (K.K.47)
Ben bahçeyi kazamam — *Günebakan kazmadım*
Kalemim yok yazamam — Yaprağına yazmadım
Vallahi tövbeliyim — Yâr üstüme yâr sevmiş
Ben tövbemi bozamam (K.K.17) — Duydum ama kızmadım (K.K.38)
Ekin geldi orağa — Kızın adı *Necmiye*
Orak değdi toprağa — *Gider orak biçmeye*
Yârim gelin oluyor — Yeminli misin yârim
Bürünmüş telli duvağa (K.K.40) — Bizim yoldan geçmeye (K.K.2)
Domatesi ekmişler — *Tütün kırarım karık karık*
Kelhasan'ın düzüne — Türkü söylerim yanık yanık
Biz de hasıret kaldık — Gece serinde sabah seherde
Ana baba yüzüne (K.K.18) — Yar tatlı uykuda ben uyanık (K.K.24)

4. Mani söyleme geleneğiyle ilgili unsurlar

Mani icracısı, belirli bir mani söyleme geleneğinin içinde yetişmiştir. Bu sebeple mani yaratımında ya da aktarımında daha önce yaratılmış maniler onun için bir modeldir. Icracı, modellerden yola çıkarak yeni maniler oluşturur ve bunları aklında tutmak için anahtar kelimeler seçerek ezberini bunun üzerine şekillendirir. Söz konusu kelimeler, büyük oranda ilk iki dizede yer almaktadır ve her maniye rastgele yerleştirilmez.

4. 1. İcracı maniyi aklında tutmak için bazı kelimeler seçer

Mani aktarıcılarından bazıları, manilerde kalıplaşma eğilimi taşıyan söz-başı sözcüklerinden yararlanarak mani metinlerini aklında tuttuklarını söylemişlerdir. Ayrıca, söylenilen ortama bağlı olarak şekillenmiş ezgilere göre manileri akıllarına getirdiklerini ifade etmişlerdir (K.K.5, K.K.11, K.K.48). Aşağıda bu durumu mani metinlerinin üzerinde göstermeye çalışacağız. Kullanılan birçok söz kalıbının içinden "kolumdaki saat" ve "mendil" ile başlayan örnekleri seçtik:

*Kolumdaki saat*i — *Kolumdaki saat*i
Ceyranla yürütürüm — On ikiye kurarım
Yâre gidecek kızın — Olsa yârim burada
Ömrünü çürütürüm (K.K.1) — Daha serbest dururum (K.K.7)
*Kolumdaki saat*in — *Kolumdaki saat*im
Içindedir aleti — Üçü çeyrek geçiyor
Benim sevdiğim oğlanın — Ne dedim de darıldı
Beşibirlik zahmeti (K.K.45) — Burdan seyrek geçiyor (K.K.35)

Mendil aldım on beÇe — *Mendil* saçak istemez
Sonra baktım güneÇe — Ebe bıçak istemez
Gitti yârim gelmedi — Verin benim sevdiğimi
Beni aldı telâÇe (K.K.13) — Yatak yorgan istemez (K.K.36)
Mendil serdim sicime — *Mendil* verdim eline
Bakın benim cicime — Bağladı bileğime
Ben sevdim eller aldı — Nasıl inkâr edeyim
O gidiyor gücüme (K.K.5) — Elim değdi eline (K.K.11)

4. 2. Başka bir maninin ilk iki dizesi yeni bir mani yaratımında kullanılır

Bazı manilerden alınan ilk iki dize bir başka mani yaratımı için, bazen de son iki dize yeni bir mani yaratımı için, birkaç küçük değişiklikle birlikte kullanılmaktadır:

A delmem allı delmem — *A benim allı delmem*
Elin kalbini bilmem — *Elin kalbini bilmem*
Asker oldum gidiyom — Ben gurbete gidersem
Gözüm yaşını silmem (K.K.8) — Ya gelirim ya gelmem (K.K.26)
Ak çorap dize kadar — *Ak çorap dize kadar*
Gel oğlan bize kadar — *Gel yârim bize kadar*
On aynalı bir köstek — Ben annemi uyuttum
Beklerim yaza kadar (K.K.6) — Gidelim size kadar (K.K.11)
Ak kabak köken atar — *Ak kabak köken attı*
Dibinde yılan yatar — *Dibine yılan yattı*
Çalma tren düdüğü — Demir yürekli annem
Yârim uykuya yatar (K.K.23) — Beni yabana attı (K.K.6)
Kaleden indim bağa — Evlerinin önü pınar
Saçım değdi yaprağa — Hep kuşlar ona konar
Ne kız oldum ne gelin — *Ne kız oldum ne gelin*
Cahil girdim toprağa (K.K.17) — *Yüreğim ona yanar* (K.K.10)

5. Dinleyici kitlesine yönelik hitaplar

Metnin oluşmasındaki etkenlerden biri olması nedeniyle mani metinlerindeki iletişim unsurlarının bağlam bakımından değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Bu anlamda dinleyici - icracı etkileşimi, ilk iki dizenin daha iyi anlaşılmasında yardımcı olmaktadır.

Karl Bühler'in modelinde iletişimin ana unsurları şunlardır: 1. verici, 2. alıcı, 3. dinleyiciye hitaplar, 4. vericinin kendine göndermeleri, 5. vericinin dışdünyaya göndermeleri, 6. objeler ve kabuller. T. Sebeok'un modelinde ise; 1. verici / konuşmacı, 2. alıcı / dinleyici, 3. göndermede bulunulan, 4. kodlar, 5. mesaj, 6. kanal yer almaktadır. Würbach'ın "Sokak Baladları

Külliyatı"nda geliştirdiği araştırma modelinde şu ana unsurlar yer almaktadır: 1. balad yazıcısı ve satıcısı, 2. dinleyici / okuyucu, 3. balad yazarının kendine yaptığı göndermeler, 4. okuyucuya / dinleyiciye yaptığı hitaplar, 5. dış dünyaya göndermeler, 6. kanal, 7. baladın mesajı, 8. dile ait malzeme (Çobanoğlu 2000: 165-166).

Bu çözümlemeye göre, icracının dinleyici kitlesine yönelik yapmış olduğu göndermeler, onlara hitap şekli, icra esnasında verilen mesajın konusunu belirlemektedir. Dinleyici ve icracının bu etkileşimi, metnin oluşmasında önemli rol oynar. Nitekim icrada oluşturulan iletişim biçimlerinden hareketle, oluşan esere "tartışma" tanımı koyan D. Roger Abrahams, her tartışmanın bir atak metodu ve bir stratejisi olması gerektiğini belirtmiştir (Abrahams 2005: 172). Abrahams"a göre, retorikal yaklaşım, tartışmanın yönlerinin birbiriyle ilgilerinin nasıl olduğunu göstermek için düzeyli olarak tarzının her yönüyle ilgilenir. Ayrıca her performans öğesinin derecesi stratejinin aracına bir şekilde katkıda bulunur. Konuşmacının dinleyicisiyle alaka kurmasını sağlayan teknik sayesinde malzemelerin (sözcükler, jestler, dramatik hareketler) kullanımından kaynaklanan bir tepki, içten tarafından duygularına katıldığını gösteren bir söz bekler. Retorikal yaklaşım, bu sempatinin uyandığı estetik teknikleri temel alır ama etki alanında eşit vurguya yer vermekte ısrar eder. Stratejiyi analiz ederek, yapılan öğe ile yapanı ve dinleyeni birleştirir (Abrahams 2005: 172).

İcracının dinleyici kitlesine vermiş olduğu mesajlar, konumuzun sınırları dâhilinde "hitap" olarak ele alınmıştır. Bu hitap biçimi belirli ve belirsiz bir kişiye yönelik hitaplar olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Bu bağlamda yörede söylenen manilerde "kızın adı… / gelinin adı… / oğlanın adı…" şeklinde başlayan ifadeler kullanılmıştır.

Kızın adı Makbule	*Kızın adı Ayşe'dir*
Entarisi ak bile	Elleri var hoşçadır
Şaban gibi oğlana	Gel kaçalım sevdiğim
Çingen kızı çok bile (K.K.22)	Para neler boşatır (K.K.43)
Oğlanın adı Emin	*Oğlanın adı Hakkı*
Şuradan geçti demin	Döndü ardına baktı
Alacandan almacandan	Bakma oğlan ardına
Eder misin bir yemin (K.K.9)	Gönlüm seni bıraktı (K.K.41)
Oğlanın adı Mehmet	*Oğlanın adı Nedim*
Parası demet demet	Oğlan sana ne dedim
Mehmet beni almazsa	Penceremin altında
O an kopçak kıyamet (K.K.47)	İmzalı mektup verdim (K.K.12)

Sonuç

Manilerde doldurma dizelerin varlığı tartışılarak gelmiş, ancak bu tartışma, konuyla ilgili net bulgular ortaya konularak herhangi bir sonuca bağlanmış değildir. Maniyle ilgili yapılan ilk derleme ve inceleme çalışmalarında metin merkezli bir yaklaşım sergilenmesi, konuyu daha da çıkmaza sokmuş ve maniye bir bütün olarak bakışı engellemiştir. Son yıllarda yapılan çalışmalardaki bağlam merkezli yaklaşımlar, problemin çözümünde eksik noktaları önemli ölçüde kapatmayı başarmıştır.

Yukarıda bahsedilen manideki ilk iki dize ile son iki dize arasında anlamsal bağları sağlayan unsurlar; olay, icra, icra ortamı, mani söyleme geleneği ve dinleyici ekseninde gruplandırılarak sınıflandırılmaya çalışılmıştır.

Olayla ilgili unsurlarda görüldüğü üzere, manilerin önemli bir kısmı bir olay sonucu yaratılmış,zaman içinde söz konusu olayın unutulması neticesinde de mani, bağlamından koparak birbiriyle alakasız dizeler görünümüne bürünmüştür.

İcracıyla ilgili unsurlar, genel anlamda mani icrası esnasında icracının çeşitli özelliklerinin tanıtılmasından oluşmuştur. Bu tanıtım, icracının cinsiyeti, ait olduğu grubu, kullandığı ritim aleti vb. üzerine odaklanmıştır.

İcra ortamına ait unsurlarda ise, mani aktarımının yapıldığı mekânla metin arasında bağ kurularak ilk iki dizede metnin mesajıyla dolaylı olarak bağlantılı bilgiler yer almaktadır. Yukarıda verilen iç yapılan ortamlarda söylenen örnek metinlerde ilk iki dizenin için niteliğine ait bilgiler içerdiği görülmektedir.

İlk iki dizenin oluşturulmasında mani söyleme geleneğinin etkisi, yadsınamaz bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi kalıp yapılar, sözler ve söz grupları, icracı tarafından model olarak alınır ve ilk iki dizenin yaratımında bunlardan faydalanılır. Bu modeller rastgele kullanılmaz. Örneğin "kolumdaki saat" kalıbıyla başlayan manilerde sevgilinin yolunun beklenmesi ifade edilirken "saat" ve "bekleme" arasında anlamsal bir ilişki kurulmaktadır.

İcracı, mani icra ederken dinleyici kitlesiyle etkileşim içerisindedir, adeta onlarla konuşur Zaman zaman bu kitlenin içinden birine doğrudan ya da dolaylı olarak seslenir. Bu seslenme, kimi zaman ilk iki dizede hitap edilen kişinin adı söylenerek yapılır.

"Doldurma dize" denilen ilk iki dizenin son iki dizeden bağımsız veya ilk iki dize ile son iki dize arasında anlam bağının zayıf olduğuna yönelik tezler, maninin yaratıldığı ve aktarıldığı ortam göz önünde bulundurulduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Mani, kendi içinde anlamsal tutarlık taşıyan dörtlük esasına dayalı bir türdür. Mani icracısı, çeşitli unsurlarla ilk iki dizeyle son iki dize arasındaki anlam bağını sağlamaktadır. Diğer yandan Performans Teorisi'nin temel kavramlarından olan "icracı" ve "dinleyici"nin karşılıklı etkileşimi maniyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

KAYNAKÇA

ABRAHAMS, D. Roger, "Halkbiliminin Retorikal Teorisi için Giriş Sözleri" (Çevirenler: Ayşe Yavuz; Nilgül Aytuzlar ve Emine Aydoğan). (Hazırlayanlar: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2,* Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2005, s: 168-190.

BAŞGÖZ, İlhan, *Manilerimizden,* Dost Yayınları, Ankara 1957.

BILDIR, Fatma, *Dursunbey (Balıkesir) Yöresi Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünleri Üzerine Bir Araştırma,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir 2008.

BORATAV, P. Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı,* Gerçek Yayınevi, İstanbul 2000.

ÇOBANOĞLU, Özkul, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü,* Akçağ Yayınları, Ankara 2000.

DİLÇİN, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi,* TDK Yayınları, Ankara 2005.

DÖZDAROĞLU, Hikmet, *Halk Şiirinde Türler,* Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969.

ELÇİN, Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş,* Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

ESET, Niyazi, *Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler,* Ankara Halkevi Neşriyatı, Ankara 1944.

ESET, Niyazi, *Maniler Kılavuzu,* Ankara Halkevi Neşriyatı, Ankara 1946.

KARABAğ, Seyfi, *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru,* ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981.

KAYA, Doğan, *Anonim Halk Şiiri,* Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

KORKMAZ, Ramazan, "Genel Olarak „Üfade" Kavramı ve Bir Mani Çözümlemesi", *Milli Eğitim,* S: 90, (1989), s: 34-38.

KUDRET, Cevdet, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri (Cilt 1),* İnkılâp Kitapevi, İstanbul 2003.

ONAY, A. Talat, *Türk Halk Şiirinin Şekil ve Nev'i,* Akçağ Yayınları, Ankara 1996.

ÖNAL, M. Naci, "Dobruca Romanya Türklerinin Manileri ve Mani İncelemeleri", 4. Uluslararası Kıbrıs - Balkanlar - Avrasya Türk Edebiyatları Sempozyumu, 09-14 Mayıs 2000, Struga Makedonya.

ÖZTÜRK, Ali, *Türk Anonim Edebiyatı,* Bayrak Yayıncılık, İstanbul 1985.

Sözlü Kaynaklar

K.K.1: Aliye COğKUN, 1968, İlkokul, Ev hanımı, Bakırlı Köyü, Gönen/BALIKESİR.

K.K.2: AyŞeÇINAR, 1960, İlkokul, Ev hanımı, Kürse Köyü, Merkez/BALIKESİR.

K.K.3: AyŞeDUMANLI, 1974, İlkokul, Ev hanımı, KocaavŞar Bel., Merkez/BALIKESİR.

K.K.4: AyŞeKOÇAK, 1949, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESİR.

K.K.5: Cemile GÜÇ, 1969, İlkokul, Ev hanımı, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESİR.

K.K.6: Elif HAMAK, 1974, İlkokul, Ev hanımı, Hacıhüseyin Köyü, Balya/BALIKESİR.

K.K.7: Emine UĞURLU, 1979, İlkokul, Ev hanımı, Alan Köyü, Bigadiç/BALIKESİR.

K.K.8: Erdal AVCI, 1976, Lise, Tekniker, AŞağı Yağcılar Köyü, Dursunbey/BALIKESİR.

K.K.9: Fatma DEVRİM, 1964, İlkokul, Ev hanımı, Çatak Köyü, Bigadiç/BALIKESİR.

K.K.10: Fatma GİRGİN, 1954, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Yolcupınarı, Sındırgı/BALIKESİR.

K.K.11: Fatma GÜRGEN, 1954, İlkokul, Ev hanımı, Kumköy, Gönen/BALIKESİR.

K.K.12: Gülfidan YUMUK, 1972, İlkokul, Ev hanımı, Sayacık Köyü, Kepsut/BALIKESİR.

K.K.13: Gülten BAYTEKİN, 1940, İlkokul, Ev hanımı, Gökçeyazı Beldesi, Şyrindi/BALIKESİR.

K.K.14: Gülten ÖZDEMİR, 1950, İlkokul, Pazarcı, Karaman Köyü, Merkez/BALIKESİR.

K.K.15: Hasan ÇAYNAK, 1961, İlkokul, Çiftçi, Kepez Köyü, Sındırgı/BALIKESİR.

K.K.16: Hatice CEYLAN, 1965, İlkokul, Ev hanımı, Gökköy, Merkez/BALIKESİR.

K.K.17: Hatice ERKORKMAZ, 1955, İlkokul, Ev hanımı, Sarıalan Köyü, Merkez/BALIKESİR.

K.K.18: Hatice TOSUN, 1945, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESİR.

K.K.19: Havva ÇAKIR, 1977, Ġlkokul, Ev hanımı, Darıçukuru Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.20: Hülya ADIĢEN, 1969, Ġlkokul, Ev hanımı, AyÇelebacı Köyü, Merkez/BALIKESĠR.

K.K.21: Ġmren DOĞAN, 1979, Üniversite, Öğrenci, Muratlar Köyü, Gönen/BALIKESĠR.

K.K.22: Ġsmail ÇAĞLAYAN, 1953, Eğitimi Yok, Çiftçi, Davutça Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.23: Ġsmail DEMĠR, 1935, Ġlkokul, Emekli, Şapçı Köyü, Sındırgı/BALIKESĠR.

K.K.24: Ġsmail KAHRAMAN, 1967, Lise, Sendikacı, Ġskele Beldesi, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.25: Kadriye ÇÜRÜK, 1953, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.26: Medine AKÇA, 1935, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Merkez, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.27: Melda ZORGÖR, 1965, Ġlkokul, Ev hanımı, Gökçeyazı Bel., Ġvrindi/BALIKESĠR.

K.K.28: Meryem DENĠZALP, 1963, Ġlkokul, Ev hanımı, Gökçeyazı Bel., Ġvrindi/BALIKESĠR.

K.K.29: Mevlüt MUT, 1953, Ġlkokul, Çiftçi, Kızılçukur Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.30: Muzaffer ÇAĞLAYAN, 1964, Ġlkokul, Müzisyen, Davutça Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.31: Nadiye ÇOBANOĞLU, 1961, Ġlkokul, Ev hanımı, YolbaĢı Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.32: Nefaret KANGAL, 1967, Ġlkokul, Ev hanımı, Bakırlı Köyü, Gönen/BALIKESĠR.

K.K.33: Neriman ÇOBANOĞLU, 1937, Eğitimi Yok, Ev hanımı, YolbaĢı, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.34: Nurdan ÖZGÜN, 1986, Lise, Ev hanımı, Gökçeyazı Beldesi, Ġvrindi/BALIKESĠR.

K.K.35: Nurten DOĞAN, 1958, Ġlkokul, Ev hanımı, Soğanbükü Köyü, Ġvrindi/BALIKESĠR.

K.K.36: Ramazan KAYA, 1940, Eğitimi Yok, Emekli, Dalköy, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.37: Sami DOĞRU, 1969, Ortaokul, Çiftçi, Özgören Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.38: Sultan ÇOBAN, 1979, Ġlkokul, Ev hanımı, Dallımandıra Köyü, Merkez/BALIKESĠR.

K.K.39: Şadiye DUYAR, 1955, Ġlkokul, Emekli, KocaavĢar Beldesi, Merkez/BALIKESĠR.

K.K.40: Şakir AYDOĞMUş, 1973, Lise, Çiftçi, Kayırlar Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.41: Şamile ÖZDEM, 1963, Ġlkokul, Ev hanımı, Gökçeyazı Beldesi, Ġvrindi/BALIKESĠR.

K.K.42: Şehri EROL, 1960, Ġlkokul, Emekli, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.43: Yusuf ŞAHAN, 1976, Üniversite, Öğretmen, Tuzak Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.44: Zehra SOYDEMĠR, 1953, Ġlkokul, Ev hanımı, Hacıhüseyin Köyü, Balya/BALIKESĠR.

K.K.45: Zekiye ÇAKIR, 1981, Ġlkokul, Ev hanımı, Sayacık Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

K.K.46: Zeynep ÇAY, 1952, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Ericek Köyü, Dursunbey/BALIKESĠR.

K.K.47: Zeynep MUT, 1956, Ġlkokul, Ev hanımı, Kızılçukur Köyü, Bigadiç/BALIKESĠR.

K.K.48: Zeynep YOLCU, 1950, Eğitimi Yok, Ev hanımı, Piyade Köyü, Kepsut/BALIKESĠR.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2795-2813, ANKARA-TURKEY

OKUL MÜDÜRLERİNİN KÜLTÜREL LİDERLİK ROLLERİNİN ÖĞRETMENLERİN ÖRGÜTSEL BAĞLILIK DÜZEYİNE ETKİSİ

Sinan YÖRÜK[*]
Şöhret SAĞBAN[**]

ÖZET

Örgütsel bağlılık, öğretmenlerin okulda bulunmalarını gerektirecek maddi manevi duygunun kendilerinde bulunmasıdır. Kültürel liderlik de okul müdürünün okula öğretmenleri bağlı hale getirecek yeni ve etkileyici eylemlerde bulunmasıdır. Örgütsel kültür kurumun başarılı veya başarısız olmasında önemli bir faktördür. Yöneticilerin kültürel liderlik özelliklerini daha fazla taşımasıyla okulların başarısı da daha fazla olacaktır. Kurumların daha başarılı olabilmesi için iyi eğitilmiş, profesyonel ve kültürel liderlik rollerinin sergileyebilen liderlere ihtiyaç vardır. Bu çalışma okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin, öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyi üzerine etkisini incelenmiştir. Ayrıca çalışmada cinsiyet, görev, hizmet yılı, eğitim durumu ve okul türü değişkenlerinin, katılımcıların örgütsel bağlılık düzeyi ve kültürel liderlikle ilgili görüşlerine etkisi incelenmiştir. Örneklem olarak Afyonkarahisar Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarındaki okul müdürleri, okul müdür yardımcıları ve öğretmenler ele alınmıştır. Ölçeğin birinci bölümünde demografik bilgiler sorulurken, ikinci bölümünde daha önceden güvenirliliği ve geçerliliği test edilen ve 18 maddeden oluşan "Örgütsel Bağlılık Anketi" (Organizational Commitment Questionnaire) (Allen & Meyer, 1991; akt. Demirkıran, 2004) kullanılmıştır. Ölçeğin 3. bölümünde ise yine daha önceden güvenirliliği ve geçerliliği test edilen ve 21 maddeden oluşan "Kültürel Liderlik Anketi" (Yıldırım, 2001) yer almaktadır. Araştırma verilerinin analiz edilmesinde t testi, anova ve kanonik korelasyon analiz testi uygulanmıştır. Araştırma sonucunda öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyinin artırılmasında okul yöneticisinin kültürel liderlik rollerinin etkili olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, kültürel liderlikle örgütsel bağlılık arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Liderlik, Okul Müdürü, Örgütsel Bağlılık

[*] Yrd. Doç. Dr. Afyon Kocatepe Ün. Eğitim Fak., El-mek: syoruk@aku.edu.tr
[**] Öğretmen Afyonkarahisar İlMilli Eğitim Müdürlüğü. El-mek: sohretoz@yahoo.com

THE EFFECTS OF SCHOOL ADMINISTRATORS' CULTURAL LEADERSHIP ROLES ON ORGANIZATIONAL COMMITMENT LEVEL OF TEACHERS

ABSTRACT

Organizational commitment is having the material and spiritual feeling which requires being present at school. Furthermore cultural leadership is school director's new and effective actions which will make teachers committed to school. Organizational culture is an important factor for the organization to be successful or not. When the school administrators have cultural leadership characteristics more, the success of schools is also going to increase. In order to have more successful organizations there is a need for the leaders who are well educated, professional and who can present cultural leadership roles. The purpose of this study is examined "The effects of school administrators' cultural leadership roles on organizational commitment level of teachers". Furthermore, the effects of variables, such as gender, marital status, position at school, year of service, graduation, educational status and type of school institution, on participators were examined. The population and sample of the study is comprised of teachers, administrator assistants and administrators of schools in Afyonkarahisar. In the first part of the scale delivered to the participants personal demographic information is requested. In the second part of the scale "Organizational Commitment Questionnaire" (Allen & Meyer, 1991) consisting 18 items whose reliability and validity tested beforehand is used. Moreover in the third part of the scale "Cultural Leadership Questionnaire" (Değirmenci, 2006; Yıldırım, 2001) having 21 items whose reliability and validity tested beforehand is used. For analyzing the data; t test, anova and kanonik correlation analyze test are used. When it comes to the results of the research it can be concluded that the cultural leadership roles of school administrators are effective on the level of teachers' organizational commitment. In other words a positive relation is found between cultural leadership and organizational commitment.

Key Words: Cultural Leadership, School Administrator, Organizational Commitment.

Giriş

Bilgi çağında yaşadığımız şudönemde eğitimin önemi giderek artmaktadır ve bu alanda yapılacak olan çalışmalar, geleceğe yapılan kârlı yatırımlar olarak nitelendirilmektedir. Eğitimin başarılı bir şekilde devam ettirilmesi okullara, okulların başarılı olması ve daha kaliteli bir eğitim sunması ise birçok faktörle beraber okul yönetimine ve yöneticisine bağlıdır.

Bu sorumluluklar ve rollerle birlikte liderlik özelliklerinin örgüt başarısını ve örgüt çalışanlarının kuruma karşı tutumlarını, bağlılıklarını ve sadakatini etkilediğini gösteren birçok araştırma yapılmıştır (Başyiğit, 2006; Bolat ve Bolat 2008; Dilek, 2005; Gürpınar, 2005; Öztürk, 2008; Tiryaki, 2005; Uyguç ve Çımrın, 2004). Bu bağlamda okul yöneticisinin liderlik özelliklerinin, okuldaki öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyini etkileyeceğinden bu gibi çalışmalara ihtiyaç vardır. Çalıştığı kuruma karşıhissedilen duygusal bağlılık olarak nitelendirilen

örgütsel bağlılık ise çüphesiz öğretmenlerin çalıştıkları okulları için yaptığı fedakârlığı ve performanslarını artıracak dolayısıyla öğretmenlerin işlerinden daha fazla memnuniyet duymasını sağlayacaktır. Böylelikle işinden ve çalıştığı kurumdan memnuniyet duyan bir öğretmenle ders işleyen öğrenci, okula ve akademik hayata karşı daha pozitif tutumlar sergileyecektir. Bu döngü içerisinde ise okul müdürü önemli bir rol oynamaktadır ve sergileyeceği roller açısından daha fazla sorumluluk yüklenmesi gerektiği açıkça görülmektedir.

Çalışmamızda okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyine etkisi inceleneceğinden öncelikle kültürel liderlik ve örgütsel bağlılıkla ilgili kavramlar açıklanacaktır.

Eğitimsel liderlik sınıflandırmalarından olan kültürel liderlik 1980'li yıllarda örgüt kültürü üzerine yapılan araştırmalardan sonra ortaya çıkan bir kavramdır. (Erdoğan, 2002; akt. Tuhaoğlu ve Gedikoğlu, 2009). Kültürel liderlik okulun misyonunu yerine getirebilmesi için okul yöneticisinin kullandığı bir liderlik biçimidir (Sergiovanni & Starratt, 1988, 197). Bir başka deyişle kültürel liderlik; örgütte kültürel değerler oluşturma, geliştirme, koruma ve kültürel anlam çıkarma sürecini içeren bir iklim yapısında kilit değerleri örgüt ortamında canlı tutarak örgütsel misyonu bu yolla oluşturmayı amaçlamaktadır (akt. Baloğlu ve Karadağ, 2009; Sergiovanni & Starrat, 1988). Schein'e (1985) göre kültürel liderler ise hem grupların içsel bütünleşme hem de dışsal uyum sağlama sorunlarının belirlenmesi ve çözümünde son derece etkili olan örgütünün kültürü içinde yaşadığı daha büyük sistemlerin kültürü ile de kaynaştırılması için çalışan kişidir (akt. Tuhaoğlu ve Gedikoğlu, 2009, 279; Erdoğan, 2002). Liderliği kültürel çevrenin anlamlı kıldığı, liderin de kültürel çevreye yeni anlamlar kattığı düşünüldüğünde, kültürel lider var olan kültürü koruyup sürdürmek ve yeni bir kültür oluşturmakla görevlidir (Toprakçı, 2002; akt. Tuhaoğlu ve Gedikoğlu, 2009).

Okul yönetiminde kültürel liderlik konusu ile ilgili alan yazın çalışmasında ise 1960'larda Getzels ve arkadaşlarının eğitimsel liderliğin kavramsal çerçevesini belirlediği görülmektedir. Bu modelde sosyal bir sistem olarak okulun üç boyutu ele alınmıştır. Bunlar bireysel, kuramsal ve kültürel boyutlarıdır. Kültür boyutunda okul kültürünün özellikleri ve değerler yer almaktadır. Kültürel bir lider olarak okul yöneticisi, örgütsel kültüre yön vererek, istenilen niteliklere sahip öğrencinin yetişmesine katkıda bulunmaktadır (akt. Çelik, 2000, 53; Hallinger & Leithwood, 1996).

Kültürel liderin davranışlarını, liderlik yaptığı örgütün kültürü yanında yaşadığı toplumsal kültürü de etkiler. Çünkü kültür değişimini sağlayan kurumların başında okullar gelmektedir. Bu yüzden okul yöneticisinin sergilediği kültürel liderlik rolü çok önemlidir (Tuhaoğlu ve Gedikoğlu, 2009).

Okul müdürlerinin çalıştıkları okullarda etkili olabilmeleri açısından sergileyecekleri kültürel liderlik rolleri büyük önem taşımaktadır. Bu roller kısaca şöyle özetlenebilir:

Yorumlayıcı Rol; okulun kültürünü, misyonunu, değerlerini, normlarını ve inançlarını yorumlama yeteneğidir. Diğer bir deyişle okul yöneticisi, okulun kültürel görevini yerine getirmesi için, bazı sloganlar ve semboller geliştirebilmelidir. Okul müdürü, öğrencileri değişik sportif ve sosyal aktivitelere yönelterek örgütsel kültürün gelişimine katkı sağlamalıdır. Bunlara ek olarak okul yöneticisi, yerel arşiv oluşturma veya tarihi bir röportaj yaptırma gibi yollarla bir okul tarihi oluşturmalıdır.

Sunucu Rol'de; okul müdürü sözel olmayan iletişimi kullanmaktadır. Okul yöneticisi; öğretmenlerle, anne babalarla sadece öğrenme ve eğitimle ilgili konular üzerinde değil, okul atmosferi, spor, tatil gibi konularda da görüşür. Okul yöneticisi öğretmenleri değerlendirmek için

sadece sınıfta zaman harcamaz, öğretmenlerden bağımsız olarak grup halinde çalışır veya bireysel olarak çalışan öğrencilerle de görüşür

Resmi Rol'de; okul yöneticisi bireysel ve grup etkinliklerinde ve diğer günlük etkinliklerde temel kültürel değer ve normlara uyar. Aksam yemeği verme, öğrencileri, öğretmenleri ve anne babaları bir araya getirme, onur topluluğu oluşturma, akademik, vatandaşlık ve halkla ilişkiler alanlarında başarı gösterenlere ödüller verme, okul ve grubun başarısını artırma ve yeni hikâyeler geliştirme okul yöneticisinin resmi rollerini oluşturmaktadır (Kottkamp, 1984, 159; akt. Sönmez, 2008).

Çalışmanın bir diğer önemli kavramı olan örgütsel bağlılık, çalışanların işyerlerindeki verimlilikleri ve işyerinden ayrılma niyetleri ile ilişkisi açısından son yıllarda Batı yazınında önem kazanan bir konu haline gelmiştir. Bu araştırmaların çoğunda örgütsel bağlılık Mowday, Steers ve Porter'in (1979) ilk olarak ortaya attığı üzere duygusal bir bağlılık olarak tanımlanmış,çalışanların örgütlerinin değerlerini ve amaçlarını benimsedikleri oranda bağlılık hissettikleri önerilmiştir (Wasti, 2000). Diğer araştırmalarda ise örgütsel bağlılık çalışanların örgütlerine yaptıkları yatırımların sonucunda gelişen bir bağlılık olarak tanımlanmıştır. Bu görüşe göre örgütsel bağlılık, bir çalışanın örgütte çalıştığı süre içerisinde sarf ettiği emek, zaman ve çaba ve edindiği statü, para gibi kazanımların örgütten ayrıldığı takdirde kaybedileceği korkusuyla oluşan bağlılıktır (Wasti, 2000). "Örgütsel Bağlılık", Allen ve Meyer tarafından (1990) "kişiyi örgüte bağlayan psikolojik bağ" olarak nitelendirilmektedir (Bashir & Ramay, 2008). Örgütsel bağlılık işgörenin, örgüt amaç ve değerlerine yüksek düzeyde inanması ve kabul etmesi, örgüt amaçları için yoğun gayret sarf etme isteği ve örgütte kalmak ve örgüt üyeliğini sürdürmek için duyulan güçlü bir arzu şeklinde tanımlanmaktadır (Mowday vd, 1979, 311; akt. Terzi ve Kurt, 2005).

Örgüte bağlılığı yüksek olan çalışanların örgüte ve üretime katılımları da yüksektir. Ayrıca bu kişiler örgüt yararına daha fazla yaratıcı ve yenilikçi düşünceler üretirler (Yüksel, 1993). Yönetici davranış ve uygulamalarının işgörenlerin örgütsel bağlılık düzeyini etkilediği görülmektedir (Terzi ve Kurt, 2005).

Peki, insanlar örgüte nasıl bağlılık duyar? Bağlılık her şeyden önce sezgiye dayanan insan güdülemesini iyi anlamaktan geçer (akt. Balay, 2000, 9; O'Reilly, 1995, 323). Yönetimin görevi, başta insan gücü kaynağı olmak üzere örgütün bütün kaynaklarını örgütün amaçları için etkili ve yerinde kullanmaktır (akt. Balay, 2000, 10; Özdemir, 1995, 82).

Örgüt, çalışanın bağlılığını örgütle özdeşleştirmeye çalışır. Örgütle özdeşleşen çalışan, örgütün yararlarını kendi yararlarından üstün tutarak elinden geldiğince özverili davranır. Yöneticiler için ise örgütle özdeşleşen bir çalışan bulunmaz bir insan gücüdür (Başaran, 1982, 241–242).

Örgütsel bağlılıkla ilgili en önemli modellerden biri de Allen ve Meyer (1991) tarafından oluşturulmuştur ve bu modele göre örgütsel bağlılığın üç boyutu vardır:

Duygusal Bağlılık; çalışılan kuruma karşı oluşan bağdır. Örneğin, "Burada çalışıyorum çünkü burada çalışan insanlar harika ve işim eğlenceli".

Normatif Bağlılık; çalışılan kuruma karşı hissedilen zorunluluk duygusudur. Örneğin, "Burada çalışıyorum çünkü benim işe ihtiyacım olduğunda onlar beni işe aldılar, onlara karşı minnet borcum var".

Devamlılık Bağlılığı; hayatın çok pahalı olduğunu düşünüp, başka bir yerde işe başlamanın ise çok problem yaratacağı görüşüdür. Örneğin, "Bu kadar ödeme yapabilecek başka bir işin olduğunu bilseydim, işten ayrılırdım (Stup, 2006).

Liderlik (Curie, Lockett, Suhomlinova, 2009; Teske & Schneider, 1999; Yukl, 2008) eğitimsel liderlik (Cemaloğlu, 2007; Kwinda 2002), okul kültürü (Özdemir ,2006), kültürel liderlik (Değirmenci, 2006; Sönmez, 2008) ve örgütsel bağlılık (Bashir & Ramay, 2008; Boylu, Pelit ve Güçer, 2007; Çakır, 2007; Doğan, 2008; Özcan, 2008; Özkan 2005; Pirali, 2007; Shirbagi, 2007; Zain & Gill, 1999; Zeyrek, 2008) üzerinde daha önceden birçok çalışma yapılmasına rağmen kültürel liderlik ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma sayısı çok azdır. Bu bağlamda çalışmada okul müdürlerinin kültürel liderlik rolleri ile öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı irdelenecektir. Bununla birlikte cinsiyet, görev, hizmet yılı, eğitim durumu ve okul türü değişkenlerinin, katılımcıların örgütsel bağlılık düzeyine ve kültürel liderlikle ilgili görüşlerine etkisi incelenecektir. Ayrıca bu değişkenlerle, örgütsel bağlılık kapsamında olan duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık boyutları arasındaki ilişki ele alınacaktır.

Yöntem

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı; okul müdürlerinin sergileyeceği kültürel liderlik rolleri ile öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri arasında anlamlı bir fark ve bir ilişki olup olmadığını bazı değişkenler (cinsiyet, eğitim durumu, görevi, hizmet yılı, okul türü) açısından araştırmaktır.

Çalışmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Milli Eğitim Bakanlığı Afyonkarahisar İli Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı resmi ve özel ilköğretim ve ortaöğretim okullarında 2009–2010 Eğitim-Öğretim yılında görev yapan okul müdürleri, okul müdür yardımcıları ve bu okullarda görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise uygun örneklem yöntemiyle evrenden seçilen öğretmenler oluşturmaktadır. Araştırmada kullanılan uygun örneklem, seçkisiz olmayan (non-random sampling) yöntemlerden, uygun örnekleme (convenience sampling) yöntemiyle (Fraenkel & Wallen, 2006, 99) seçilmiştir.

Ölçme Aracı

Çalışmada verileri elde etmek için anket ve bilgi toplama fişleri kullanılmıştır. Ölçme aracının ilk bölümünde yer alan "Demografik Bilgiler" bölümünde katılımcılarımızdan kişisel bilgiler istenmiştir; cinsiyet, okuldaki görevi, eğitim durumu, hizmet yılı, okul türü. İstenilen bu değişkenler açısından okul müdürlerinin, okul müdür yardımcılarının ve öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyi ve okul müdürlerinin kültürel liderlik rolleri ile ilgili görüşleri belirtilen değişkenler açısından incelenmiş ve yorumlanmıştır. Ölçeğin ikinci bölümünde daha önceden güvenirliliği ve geçerliliği test edilmiş olan "Örgütsel Bağlılık Anketi" (Organizational Commitment Questionnaire) (Allen & Meyer, 1991; Brown 2003) kullanmıştır. Bu anket Demirkıran tarafından 2004'te "Özel Eğitim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin İş Tatminleri ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişki İncelemesi" adlı tezinde Türkçeye uyarlanmıştır. Bu uyarlanan ölçeğin güvenirlilik ve geçerlilik katsayısı daha önceden hesaplanmıştır. 18 maddeden oluşan Örgütsel Bağlılık Anketi üç bölümden oluşmaktadır; Duygusal Bağlılık (Affective Commitment), Devam Bağlılığı (Continuance Commitment) ve Normatif Bağlılık (Normative Commitment). Anketteki,

3. 6. 8. 10. 12. ve 16. maddeler "Duygusal Bağlılık",

1. 4. 7. 9. 14. Ve 17. maddeler "Devamlılık Bağlılığı" ve

2. 5. 11. 13. 15. Ve 18. maddeler ise "Normatif Bağlılık" la ilgilidir.

Ölçeğin 3. Bölümü'nde ise yine daha önceden güvenirliliği ve geçerliliği test edilmiş olan "Kültürel Liderlik Anketi" (Yıldırım, 2001) yer almaktadır. 21 maddeden oluşan anket, okul müdürlerinin kültürel liderlik rolleri ile ilgilidir.

Yapılan geçerlik testi sonucu, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı "Örgütsel Bağlılık Anketi" nde .84 olarak bulunurken; "Kültürel Liderlik Anketi" nde bu değer .96 olarak bulunmuştur. Uygulanan Barlett's Test sonucunda ise "Örgütsel Bağlılık Anketi" nde katsayı 3170.40 olarak bulunurken; "Kültürel Liderlik Anketi" nde bu değer 1182.91 olarak bulunmuştur. Tablo 1'de de görüldüğü gibi araştırmada kullanılan ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek amacıyla faktör ve güvenirlik analizleri yapılmıştır. Güvenirlik çalışması için hesaplanan iç tutarlılık katsayısı (Cronbach alpha) değerinin $\alpha = 0.90$ olduğu görülmüştür. Yapılan güvenirlik ve geçerlilik çalışmalarına ilişkin bulgular, ölçeklerin güvenilir ve geçerli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: Örgütsel Bağlılık ve Kültürel Liderlik Anketlerinin Faktör Yükleri

	S.N.	Maddeler	Beklenti Faktör Yükü & Alpha=.90
Faktör 1:Örgütsel Bağlılık	1	Üstesem de çalıştığım okuldan ayrılmak benim için çok zor olur.	.658
	2	Şu anki işverenimle çalışmaya devam etmek için kendimi zorunlu hissetmiyorum.	.474
	3	Kariyerimin geri kalanını bu okulda geçirmek bana mutluluk verir.	.759
	4	Bu okuldan ayrılmamın olumsuz sonuçlarından biri diğer alternatiflerin azlığıdır.	.781
	5	Benim yararıma da olsa bu okuldan ayrılmayı düşünmüyorum.	-.669
	6	Okulumun problemlerini gerçekten kendi problemim gibi görüyorum.	.471
	7	Şu anda bu okulda kalmamın sebebi istekten daha çok ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.	.541
	8	Bu okula ait olduğumu kuvvetli bir şekilde hissetmiyorum.	.772
	9	Bu okuldan ayrılırsam çok az seçeneğim olduğunu düşünüyorum.	.792
	10	Kendimi bu okula duygusal olarak bağlı hissetmiyorum.	.783
	11	Okulumu bırakırsam kendimi suçlu hissederim.	.597
	12	Bu okulda kendimi aileden biri olarak hissetmiyorum.	.768
	13	Bu okul benim sadakatimi hak ediyor.	.546
	14	Bu okula kendimden o kadar çok şey katmış olmasaydım başka bir okulda çalışmayı düşünürdüm.	.672
	15	Bu okuldan ayrılmam mümkün değil, çünkü buradaki insanlara kendimi bağlı hissediyorum.	.623
	16	Bu okulun benim için çok büyük bir anlamı var.	.601
	17	Bu okuldan ayrılırsam hayatımın büyük bir kısmı mahvolur.	.772
	18	Okuluma çok şey borçluyum.	.585

Faktör 2: Kültürel Liderlik	19	Öğretmenlere okulun amaçları, değerleri ve normları okul yöneticisi tarafından yeterince açıklanmaktadır.	.528
	20	Okul yöneticisi, öğretmenlerin okulun tarihini öğrenmesi için gerekli ortamı hazırlar.	.692
	21	Okula yeni gelen öğretmenlerin ve öğrencilerin yeterince tanışıp kaynaşabilmeleri için okul yöneticisi değişik etkinlikler düzenlemektedir.	.801
	22	Okul yöneticisi düzenlediği sosyal etkinliklerle okul kültürünün gelişmesine katkıda bulunmaya çalışır.	.766
	23	Okul yöneticisi okul kültürünü toplumsal beklentilere uygun olarak çevreye sunmaktadır.	.706
	24	Bu okulun ortak parolası ahlaklı, sorumluluk sahibi ve başarılı öğrenci yetiştirmektir.	.571
	25	Okul yöneticisi kültürel liderlik rolünü başarıyla uygulamaktadır.	.714
	26	Okul yöneticisi konuşma ve yazı dilini ustalıkla kullanmaktadır.	.691
	27	Okul yöneticisi yasal sınırlar içerisinde yetkiden çok etkileme gücünü kullanmaktadır.	.597
	28	Okul yöneticisi başarının uyumlu ekip çalışmasına bağlı olduğunun bilincindedir.	.797
	29	Bu okulda öğretmenler ve yöneticiler birbirlerini birer meslektaş olarak görmektedirler.	.719
	30	Okulun çevredeki saygınlığında okul yöneticisinin katkısı büyüktür.	.747
	31	Çağdaş gelişme ve yenilikler okul yöneticisi tarafından okulumuza akılcı bir şekilde yansıtılmaktadır.	.733
	32	Öğretmenler arasında sosyal ve mesleki dayanışmanın oluşmasında okul yöneticisinin katkısı büyüktür.	
	33	Bu okulda öğretmen ve öğrenciler en değerli insan kaynağı olarak görülür.	.705
	34	Okul yöneticisi öğretmenin kendini geliştirmesini destekler.	.718
	35	Bu okulda okulun misyonunun ve değerlerinin önemine ilişkin yönetici ve öğretmenler arasında görüş birliği vardır.	.684
	36	Okul yöneticisi toplumsal değerlerin okulda yaşatılması için gerekli ortamı hazırlamaktadır.	.690
	37	Bu okula özgü ortak bir kültürel dil vardır.	.531
	38	Okulumuzda düzenlenen geleneksel törenler, okul kültürünün sürdürülmesinde önemli bir fırsat olarak görülmektedir.	.609
	39	Okulumuzun adı başarı ve saygınlığın simgesidir.	.462

Verilerin Toplanması ve Analizi

Afyonkarahisar Ġl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı 43 ilköğretim ve 18 liseye dağıtılan 1250 anketin 846 adedi toplanabilmiş ve bunlardan 777 tanesinin araştırma için kullanılabilir durumda olduğu görülmüştür.

Verilerin analiz edilmesi işleminde anketlerden elde edilen bilgiler istatistik programına aktarılmıştır. Araştırmanın amaçlarına uygun olarak, cinsiyet değişkeni için ilişkisiz örneklemler t-Test (Independent Samples t Test) kullanılmıştır. Okuldaki görevi, eğitim durumu, hizmet yılı ve çalışılan okul türü ile ilgili grup değişkenleri arasında farklılık olup olmadığını belirlemek için ise ilişkisiz örneklemler için tek faktörlü varyans analizi (one-way anova) çözümlemesi yapılmıştır. Anlamlı çıkan maddelerde daha sonra anlamlılık farkını belirlemek için çoklu faktörlere sahip değişkenler için kullanılan post-hoc Tukey HSD ve Tamhane testi uygulanmıştır. Dağılım durumu homojen olmayan gruplarda kullanılan bu analize göre dağılımın normal olduğu gruplarda Tukey HSD, normal olmadığı durumlarda ise Tamhane testi sonuçları bulgularda kullanılmıştır. Okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyini etkileyip etkilemediğini ölçmek için ise Kanonik Korelasyon Analiz testi uygulanmıştır. Yapılan tüm istatistiksel çalışmalarda anlamlılık düzeyi p=0.05 olarak kabul edilmiştir.

Her iki ankette her bir maddeye yönelik beşli derecelendirme ölçek aralığını ifade eden Kesinlikle Katılmıyorum, Katılmıyorum, Kararsızım, Katılıyorum ve Kesinlikle Katılıyorum şeklindeki seçeneklerden oluşmaktadır. Bu seçeneklere sırasıyla 1,2,3,4 ve 5 değerleri verilmiştir. Olumsuz olarak değerlendirilen anketin 2.8.10. ve 12. maddelerine ise sırasıyla 5,4,3,2,1 değerleri verilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Çalışmanın bu bölümünde istatistiksel yöntemlerle çözümlenen veriler cinsiyet, görev, hizmet yılı, eğitim durumu ve okul türü değişkenlerine göre yorumlanmaya çalışılacaktır. Bulgular her bir bağımsız değişkene göre anlamlı çıkan boyutlarlarda (kültürel liderlik, örgütsel bağlılık, duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık) tablolar halinde verilecek ve sonuçlar yorumlanacaktır.

Cinsiyet Değişkenine İlişkin Bulguların Boyutlara Göre İncelenmesi

Tablo 2: Cinsiyete Ġlişkin Bulguların Boyutlara Göre Veri Dağılımı

Boyutlar	Cinsiyet	N	$\overline{X}$	SD	SE	t	P*
Kültürel liderlik	Erkek	425	3.84	.72	.03	.26	.20
	Kadın	352	3.78	.70	.03		
Örgütsel bağlılık	Erkek	425	3.12	.40	.01	.16	.24
	Kadın	352	3.08	.42	.02		
Duygusal bağlılık	Erkek	425	3.65	.73	.03	.72	.08
	Kadın	352	3.56	.76	.04		
Devamlılık bağlılığı	Erkek	425	2.72	.61	.03	.05	.95
	Kadın	352	2.72	.61	.03		
Normatif bağlılık	Erkek	425	2.98	.52	.02	.23	.81
	Kadın	352	2.97	.52	.02		

*P<.05

Tablo 2'ye göre belirtilen boyutlarla cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Görev Değişkenine İlişkin Bulguların Boyutlara Göre İncelenmesi

Tablo 3: Göreve İlişkin Bulguların Boyutlara Göre Veri Dağılımı ve Anova Sonuçları

Boyutlar	Görev Türü	N	$\overline{X}$	SD	SE	F	*P	AF
Kültürel liderlik	(1) Müdür	22	4.26	.43	.09			
	(2) Müdür Y.	48	4.11	.65	.09	9.14	.00	3–1,2
	(3) Öğretmen	707	3.78	.71	.02			
Örgütsel bağlılık	(1) Müdür	22	3.28	.33	.07			
	(2) Müdür Y.	48	3.26	.41	.05	3.57	.00	2–3
	(3) Öğretmen	707	3.08	.41	.01			
Duygusal bağlılık	(1) Müdür	22	3.86	.65	.13			
	(2) Müdür Y.	48	3.90	.68	.09	10.68	.00	2–3
	(3) Öğretmen	707	3.58	.75	.02			
Devam bağlılığı	(1) Müdür	22	2.97	.53	.11			
	(2) Müdür Y.	48	2.71	.63	.09	4.20	.00	
	(3) Öğretmen	707	2.71	.61	.02			
Normatif bağlılık	(1) Müdür	22	3.00	.48	.10			
	(2) Müdür Y.	48	3.17	.49	.07	3.47	.00	2–3
	(3) Öğretmen	707	2.96	.52	.02			

*P<.05

Görev değişkeni açısından kültürel liderlik boyutunda katılımcıların verdikleri cevapların ortalamaları incelendiğinde; bu değişkenin kültürel liderlikle ilgili görüşleri etkilediği görülmektedir (F=9.14; p=.00). Verilen cevaplar incelendiğinde öğretmen katılımcıları ile okul müdür ve okul müdür yardımcıları görüşleri arasında anlamlı fark olduğu, yapılan Tukey HSD testi sonucu ortaya çıkmaktadır (AF=3–1,2). Bu verilere göre okul müdürleri kendilerinin kültürel liderlik rollerini gösterdiklerini daha fazla düşünmektedirler. Bu durum okul müdürlerinin öğretmenlere nispeten kendileri hakkında daha olumlu görüş belirtmelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca görev değişkeninin; örgütsel bağlılık (F=3.57; p=.00), duygusal bağlılık (F=10.68; p=.00) ve normatif bağlılığı (F=3.47 p=.00) etkilediği görülmektedir. Bu anlamlı farkın okul müdür yardımcıları ve öğretmen görüşleri arasında daha çok yoğunlaştığı da görülmektedir (AF=2–3). Örgütsel bağlılıkla ilgili sonuçlara bakıldığında en düşük örgütsel bağlılık düzeyini öğretmenlerin gösterdikleri görülmektedir. Duygusal bağlılıkla ilgili sonuçlara göre ise öğretmenlerin en düşük duygusal bağlılık, müdür yardımcılarının ise en yüksek duygusal bağlılık düzeyini gösterdiği; yani okul müdür yardımcılarının okula kendini daha yakın gördüğü ve okul içerisindeki çalışmaları sürenin daha eğlenceli geçtiğini düşündükleri görülmektedir (F=4.20; p=.00). Devam bağlılığı ile ilgili sonuçlara göre okul müdür yardımcılarının okula duyduğu minnettarlık düzeyinin sırasıyla okul müdürlerinden ve öğretmenlerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Anketin boyutlarıyla ilgili ortaya çıkan diğer bir genel bulgu ise okul müdürlerinin ve okul müdür yardımcılarının

anketteki sorulara verdikleri cevap ortalamalarının yakınlığıdır. Bu durum okul müdür yardımcısı ile okul müdürlerinin görev yakınlığı ve okul müdür yardımcılarının idareye öğretmenlere nispeten daha fazla yakınlığı olması ile açıklanabilir.

Eğitim Durumu Değişkenine İlişkin Bulguların Boyutlara Göre İncelenmesi

Tablo 4: Eğitim Durumuna İlişkin Bulguların Boyutlara Göre Veri Dağılımı ve Anova Sonuçları

Boyutlar	Görev Türü	N	$\overline{X}$	SD	SE	F	*P	AF
Kültürel liderlik	(1) Eğitim Enstitüsü	65	4.08	.59	.07			
	(2) Ön lisans	67	3.97	.56	.06			
	(3) Fen- Edebiyat	106	3.73	.73	.07	3.02	.01	1–3, 4
	(4)Eğitim Fakültesi	396	3.77	.75	.03			
	(5)Yüksek Lisans	67	3.81	.74	.09			
	(6) Diğer	76	3.80	.63	.07			
Örgütsel bağlılık	(1) Eğitim Enstitüsü	65	3.17	.41	.05			
	(2) Ön lisans	67	3.19	.38	.04			
	3) Fen- Edebiyat	106	3.12	.43	.04	1.56	.16	
	(4)Eğitim Fakültesi	396	3.07	.40	.02			
	(5)Yüksek Lisans	67	3.09	.45	.05			
	(6) Diğer	76	3.11	.39	.04			
Duygusal bağlılık	(1) Eğitim Enstitüsü	65	3.74	.70	.08			
	(2) Ön lisans	67	3.74	.70	.08			
	3) Fen- Edebiyat	106	3.62	.75	.07	1.22	.29	
	(4)Eğitim Fakültesi	396	3.58	.74	.03			
	(5)Yüksek Lisans	67	3.50	.79	.09			
	(6) Diğer	76	3.60	.80	.09			
Devam bağlılığı	(1) Eğitim Enstitüsü	65	2.82	.62	.07			
	(2) Ön lisans	67	2.79	.50	.06			
	3) Fen- Edebiyat	106	2.71	.70	.06	.73	.59	
	(4)Eğitim Fakültesi	396	2.69	.62	.03			
	(5)Yüksek Lisans	67	2.75	.48	.06			
	(6) Diğer	76	2.71	.61	.07			
Normatif bağlılık	(1) Eğitim Enstitüsü	65	2.95	.51	.06			
	(2) Ön lisans	67	3.05	.51	.06			
	3) Fen- Edebiyat	106	3.04	.55	.05	1.24	.28	
	(4)Eğitim Fakültesi	396	2.94	.52	.02			
	(5)Yüksek Lisans	67	3.02	.52	.06			

(6) Diğer	76	3.01	.49	.05	

*P<.05

Eğitim durumu değişkeninin kültürel liderlikle ilgili görüşleri etkilediği Tablo 4'te görülmektedir. Ayrıca verilen cevaplar incelendiğinde farklı kurumlardan mezun olan katılımcı görüşleri arasında anlamlı bir fark olduğu da görülmektedir (F=3.02; p=.01). Bu anlamlı fark yapılan Tamhane testinden sonra, eğitim enstitüsü mezunları ile fen edebiyat fakültesi ve eğitim fakültesi mezunları arasında daha yoğun olarak tespit edilmiştir (AF=1-3,4). Eğitim enstitüsü mezunlarının kültürel liderlik boyutu ile ilgili sorulara daha fazla olumlu görüş bildirmesi yaş faktörü ile de ilişkili olduğu söylenebilir. Bu verilere göre fen–edebiyat ve eğitim fakültesi mezunlarının okul müdürlerine daha eleştirel gözle baktığı görülmektedir. Tablo 4'e göre eğitim durumu değişkeni ile diğer boyutlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı görülmektedir.

Hizmet Yılı Değişkenine İlişkin Bulguların Boyutlara Göre İncelenmesi

Tablo 5: Hizmet Yılına İlişkin Bulguların Boyutlara Göre Veri Dağılımı ve Anova Sonuçları

Boyutlar	Hizmet yılı	N	$\overline{X}$	SD	SE	F	*P	AF
Kültürel liderlik	(1) 1-5yıl	105	3.73	.70	.06			
	(2) 6-10yıl	152	3.75	.66	.05			
	(3) 11-15yıl	174	3.76	.75	.05	2.13	.07	
	(4)16-20yıl	138	3.85	.74	.06			
	(5)21+	208	3.92	.70	.04			
Örgütsel bağlılık	(1) 1-5yıl	105	3.10	.39	.03			
	(2) 6-10yıl	152	3.03	.39	.03			
	(3) 11-15yıl	174	3.05	.41	.03	3.48	.00	2–5
	(4)16-20yıl	138	3.15	.43	.03			
	(5)21+	208	3.16	.40	.02			
Duygusal bağlılık	(1) 1-5yıl	105	3.48	.81	.08			
	(2) 6-10yıl	152	3.58	.73	.05			
	(3) 11-15yıl	174	3.55	.75	.05			
	(4)16-20yıl	138	3.66	.74	.06	3.24	.01	1–5
	(5)21+	208	3.74	.71	.05			
Devam bağlılığı	(1) 1-5yıl	105	2.74	.58	.05			
	(2) 6-10yıl	152	2.62	.61	.05	2.75	.02	2–4
	(3) 11-15yıl	174	2.66	.59	.04			

	(4)16-20yıl	138	2.82	.64	.05		
	(5)21+	208	2.76	.61	.04		
Normatif bağlılık	(1) 1-5yıl	105	3.09	.52	.05		
	(2) 6-10yıl	152	2.94	.51	.04		
	(3) 11-15yıl	174	2.94	.49	.03	1.56	.18
	(4)16-20yıl	138	2.97	.52	.04		
	(5)21+	208	2.98	.549	.038		

*P<.05

Hizmet yılı değişkeninin örgütsel bağlılığı (F=3.48; p=.07), duygusal bağlılığı (F=3.24; p=.01) ve devam bağlılığını (F=2.75; p=.02) etkilediği görülmektedir. Örgütsel bağlılıkta hizmet yılı 6–10 ile 21 ve daha üzeri olan katılımcı grupları arasında anlamlı bir farklılık yapılan Tamhane analizi sonucunda ortaya çıkmıştır (AF=2–5). En çok olumlu görüş bildiren grup 21 ve üzeri hizmet yılına sahip olan grup iken; en az olumlu görüş bildiren grup 6–10 hizmet yılına sahip olan gruptur. Hizmet yılının daha fazla olduğu grupta örgütsel bağlılık düzeyinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Duygusal bağlılıktaki rakamlara göre yapılan anova sonuçları incelendiğinde de hizmet yılı 1–5 ile 21 ve daha üzeri olan katılımcı grupları arsında anlamlı bir farklılık olduğu yapılan Tamhane analizi sonucunda ortaya çıkmıştır (AF=1–5). Hizmet yılının en yüksek olduğu grupta örgütsel bağlılığın en yüksek düzeyde olduğu ve hizmet yılının en düşük olduğu grupta örgütsel bağlılığın en düşük düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre meslekte geçirilen zaman arttıkça okul çalışanları kendilerini daha mutlu hissettikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Devam bağlılığı ile ilgili sonuçlara göre ise hizmet yılı 6–10 ile 16–20 olan katılımcı grupları arsında anlamlı bir farklılık yapılan Tamhane analizi sonucunda ortaya çıkmıştır (AF=2–4). Hizmet yılı daha düşük olan grubun ihtiyaçtan ve zorunluluktan dolayı çalıştıkları kurumda devam ettikleri ortaya çıkmaktadır.

Okul Türü Değişkenine İlişkin Bulguların Boyutlara Göre İncelenmesi

Tablo 6: Okul Türüne İlişkin Bulguların Boyutlara Göre Veri Dağılımı ve Anova Sonuçları

Boyutlar	Görev Türü	N	$\overline{X}$	SD	SE	F	*P	AF
Kültürel liderlik	(1) İlköğretim	455	3.84	.65	0.03			
	(2) Genel lise	52	3.76	.72	010			
	(3)Meslek Lisesi	152	3.64	.74	0.06	9.14	.00	1–3
	(4)Tercihli liseler	94	3.79	.88	0.09			5,6–1,2,3,4
	(5)Özel İlköğretim	17	4.64	.31	0.07			
	(6) Özel Lise	7	4.69	.15	0.05			
Örgütsel bağlılık	(1) İlköğretim	455	3.10	.38	0.01			
	(2) Genel lise	52	3.20	.41	0.05			
	(3) Meslek Lisesi	152	3.02	.44	0.03	3.57	.00	
	(4)Tercihli liseler	94	3.14	.44	0.04			
	(5)Özel İlköğretim	17	3.27	.52	0.12			

	(6) Özel Lise	7	3.47	.23	0.08			
Duygusal bağlılık	(1) İlköğretim	455	3.60	.69	0.03			
	(2) Genel lise	52	3.71	.78	0.10			5–1,3
	(3) Meslek Lisesi	152	3.39	.80	0.06	10.68	.00	6–1,2,3,4
	(4)Tercihli liseler	94	3.72	.76	0.07			
	(5)Özel İlköğretim	17	4.32	.79	0.19			3–4
	(6) Özel Lise	7	4.86	.24	0.09			
Devam bağlılığı	(1) İlköğretim	455	2.72	.59	0.02			
	(2) Genel lise	52	2.80	.64	0.08			
	(3) Meslek Lisesi	152	2.77	.61	0.05	4.20	.00	5–1,2,3,4
	(4)Tercihli liseler	94	2.71	.59	0.06			6–1.2.3
	(5)Özel İlköğretim	17	2.25	.96	0.23			
	(6) Özel Lise	7	2.05	.42	0.16			
	(1) İlköğretim	455	2.97	.48	.023			
	(2) Genel lise	52	3.09	.54	.075			
Normatif bağlılık	(3) Meslek Lisesi	152	2.91	.55	.045			
	(4)Tercihli liseler	94	2.98	.57	.060	3.47	.00	3–6
	(5)Özel İlköğretim	17	3.25	.65	.158			
	(6) Özel Lise	7	3.50	.68	.257			

*P<.05

Bu sonuçlara göre okul türü değişkeninin kültürel liderliği ve örgütsel bağlılığı (kapsamındaki üç boyutu ile birlikte) etkilediği görülmektedir. Bu sonuçlara teker teker bakıldığında ;

"Kültürel Liderlik" boyutunda katılımcıların verdikleri cevapların ortalamaları Tablo 6'da verilmiştir. Anlamlı çıkan bu boyutta (F=9.14; p=.00) yapılan Tukey HSD testi sonucunda ise gruplar arasında ilköğretim ve meslek lisesi çalışanları arasında; özel ilköğretim ve özel lise ile ilköğretim, genel lise, meslek lisesi, tercihli lise çalışanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir (AF=1–3; 5,6–1,2,3,4). Elde edilen sonuçlardan özel okul kurumlarında çalışanların okul müdürleri ile ilgili daha olumlu görüşlere sahip olduğu ve bu okullarda görev yapan okul müdürlerinin diğer gruplardan daha fazla kültürel liderlik rolleri sergilediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ortaya kültürel liderlik rollerinin en az meslek liselerinde; en çok ise sırasıyla özel ilköğretim ve özel lisede gösteriliyor olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu durum bu okullardaki çalışma şartlarının çok farklı olması gerçeği ile açıklanabilir.

Örgütsel bağlılıkla ilgili veriler incelendiğinde en yüksek düzeyde olumlu görüş bildiren grubun özel lise olduğu, en düşük grubun ise meslek lisesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sonuçlara göre özel lisede görev yapan katılımcılarda örgütsel bağlılık en yüksek düzeyde olmasına rağmen; en düşük örgütsel bağlılık düzeyi meslek lisesi çalışanlarında görülmektedir.

Anlamlı farklılık görülen "Duygusal Bağlılık" boyutundan (F=10.68; p=.00) elde edilen verilere göre gruplar arasında özel ilköğretim ile ilköğretim, meslek lisesi arasında; özel lise ile ilköğretim, genel lise, meslek lisesi, tercihli liseler arasında; meslek lisesi ile tercihli liseler arasında anlamlı bir farklılık olduğu, yapılan Tukey HSD analizi sonucunda bulunmuştur (AF=5–1,3; 6–1,2,3,4; 3–4). Elde edilen bu bilgilerden özel ilköğretimde çalışan öğretmenlerin devlet ilköğretim okullarında ve meslek lisesinde çalışanlardan, çalıştıkları okullarda daha mutlu olduğu sonucuna varılabilir. Özel lisede çalışan öğretmenlerin ise genel lise, meslek lisesi, tercihli liselerde çalışan öğretmenlerden daha mutlu oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu durum özel kurumlarda çalışan öğretmenlerin daha iyi ortamlarda çalışmaları ile açıklanabilir. Ortaya çıkan bir başka sonuç ise tercihli liselerde çalışan öğretmenlerin meslek lisesinde çalışan öğretmenlerden çalıştıkları kurumdan daha çok memnun olduklarıdır. Bu durum ise öğrenci profilinin farklı olması gerçeği ile açıklanabilir. Ayrıca okula gelen öğrenci profilinin de öğretmenin okula karşı olan sevgisini etkilemekte olduğu yorumu yapılabilir. Bu sonuçlara göre özel lisede görev yapan katılımcılarda duygusal bağlılık en yüksek düzeyde olmasına rağmen; en düşükduygusal bağlılık düzeyi meslek lisesi çalışanlarında görülmektedir. Bu durum yine bu okullardaki çalışma şartlarının çok farklı olması gerçeği ile açıklanabilir.

"Devam Bağlılığı" (F=4.20; p=.00) ve okul türü değişkeni ile ilgili bu anlamlı ilişkinin okul kurumları arasında yapılan Tukey HSD analizi sonucunda, özel ilköğretim ile ilköğretim, genel lise, meslek lisesi, tercihli liseler arasında daha da yoğunlaştığı görülmektedir. Özel lise ile ilköğretim, genel lise ve meslek lisesi arasında da anlamlı bir farklılık görülmektedir (AF=5–1,2,3,4; 6–1,2,3). Bu verilerden özel lise ve özel ilköğretimde çalışanların ihtiyaç ve zorunluluktan ziyade kendi isteklerinden dolayı çalıştıkları ortaya çıkmaktadır.

"Normatif Bağlılık" (F=3.47; p=.00) ,,ta çıkan anlamlı ilişki ile ilgili sonuçlara göre okul kurumları arasından meslek lisesi ile özel lise arasında anlamlı bir farklılık olduğu yapılan Tamhane analizi sonucunda bulunmuştur (AF=3–6). Özel lisede çalışanlar diğer okul kurumlarında çalışanlardan daha yüksek düzeyde çalıştıkları kuruma karşı minnettarlık göstermektedirler. Ayrıca meslek lisesinde çalışanların en az düzeyde çalıştıkları okula karşıminnettarlık duydukları ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç meslek lisesinde öğretmenlik yapan öğretmenlerin özel lisede görev yapan öğretmenlere nispeten kendilerini daha az geliştirme şansını yakaladıklarını kanıtlamaktadır.

Okul Müdürlerinin Kültürel Liderlik Rollerinin Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyi Üzerine Etkisinin Kanonik Veri Anlalizine Göre İncelenmesi

Çalışmanın bu bölümünde okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyini etkileyip etkilemediğini ölçmek için Kanonik Korelasyon Analiz testi sonuçlarından bahsedilecektir. Yapılan analizde iki değişken arasındaki Kanonik değer 0.31 olarak elde edilirken; chi kare değeri ise 79.28 olarak elde edilmiştir. Ortaya çıkan bu sonuca göre, kültürel liderliğin okulda çalışan öğretmenlerin okula olan bağlılıklarına etkisi olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, kültürel liderlikle örgütsel bağlılık arasında pozitif bir ilişki vardır (p=0.00).

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Çalışmanın sonuçlarına göre okul müdürlerinin oynadığı kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin örgütsel bağlılıklarını olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca görev değişkeninin kültürel liderlik ve örgütsel bağlılık (diğer üç boyutu ile birlikte) ile ilgili görüşleri etkilediği görülmektedir. Bununla birlikte en son mezun olunan okul değişkeninin de öğretmen ve idarecilerin kültürel liderlik algılayışını etkilediği ortaya çıkmaktadır. Hizmet yılı değişkeninin ise örgütsel bağlılık, duygusal bağlılık ve devam bağlılığını doğru orantıda etkilediği görülmektedir. Son olarak okul türü değişkeninin de kültürel liderlik ve örgütsel bağlılık (diğer üç boyutu ile birlikte) ile ilgili görüşleri etkilediği görülmektedir.

Sönmez (2008)'in ortaöğretim okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin değişime olan direnci adlı tez çalışmasında da, okul idarecisinin "Okul çalışanlarıyla dostluk ilişkisi içindedir" önermesine farklı cevaplar gelmiştir. Bu farklılığa göre, okul müdürleri öğretmenlere nispeten bu ifadeye daha çok olumlu görüş bildirmektedirler. Başka bir ifadeyle; okul müdür yardımcıları, yönetime yakın pozisyonda görev aldıklarından ve yöneticiyi daha yakından tanıma olanağı bulmalarından dolayı yöneticilerinin okul çalışanlarıyla dostluk ilişkisi içinde olduklarını düşünürken, öğretmenler için bu durum daha düşük düzeyde algılanmıştır. Bizim çalışmamızda da katılımcıların görüşlerine göre görev değişkeni ile ilgili sonuçlar incelendiğinde okul idarecileri ve öğretmenleri birbirlerini birer meslektaş olarak görürler ifadesi ile ilgili okul yönetimi ve öğretmenler arasına anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu ifadeye okul yönetimi okul öğretmenlerinden daha çok olumlu görüş bildirmişlerdir.

Çalışmada ortaya çıkan diğer bir sonuç ise okul müdürleri kültürel liderlik rollerini sergilediklerini öğretmenlere nispeten daha fazla düşünüyor olmasıdır. Yine Sönmez'in (2008) yaptığı araştırmaya göre "Okul müdürü okul kültürünü oluşturan ortak değerlere önem verdiğini davranışlarıyla gösterir" önermesinin aritmetik ortalamalarının okul görev bağımsız değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan ilişkisiz grup t testi sonucunda; araştırmaya katılan öğretmenlerin ve yöneticilerin arasında anlamlı bir fark görülmüştür. Bu farklılığa göre yöneticiler öğretmenlere göre bu ifadeye daha çok olumlu görüş bildirmektedirler.

Değirmenci (2006) lise yöneticilerinin gösterdikleri kültürel liderlik rollerini gerçekleştirme düzeylerine ilişkin yönetici ve öğretmen görüşleri arasında anlamlılık düzeyinde, yöneticiler lehine fark olduğunu bulmuştur. Aynı sonuç bu araştırmada da görülmüştür. Bu bulgulara dayalı olarak lise yöneticilerinin kültürel liderlik rollerini gerçekleştirme algı düzeylerinin öğretmenlerin algı düzeylerinden daha yüksek olduğunu belirten Değirmenci (2006) ayrıca lise yöneticilerinin kültürel liderlik rollerini gerçekleştirme düzeylerine ilişkin yöneticilerin kıdem değişkenine göre görüşleri arasında anlamlı fark bulamamıştır. Bu araştırmada ise okul türü değişkeni ile kültürel liderlik rolleri arasında anlamlı farklılık çıkmasına rağmen Değirmenci (2006) araştırmasında bu sonuca ulaşamamıştır.

Brown (2003) yaptığı çalışmasında okul müdürlerinin örgütsel bağlılık düzeylerinin öğretmenlere nispeten daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlara araştırmamızda ortaya çıkan sonuçlarla örtüşmektedir.

Okul müdürlerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyine etkisi adlı çalışmasından elde edilen sonuçlar doğrultusunda aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

Örgütsel kültür kurumun başarılı veya başarısız olmasında önemli bir faktördür. Yöneticilerin kültürel liderlik özelliklerini daha fazla taşımasıyla okulların başarısı da daha fazla olacaktır. Kurumların daha başarılı olabilmesi için iyi eğitilmiş, profesyonel ve kültürel liderlik rollerinin sergileyebilen liderlere ihtiyaç vardır.

Kültürel liderlik ile ilgili sorulara okul müdürlerinin okul müdür yardımcısı ve öğretmenlerden daha fazla olumlu görüş bildirmesi beklendik bir durumdur. Okul müdürleri kültürel liderlik rollerinin yerine getirdiğini düşünürken öğretmenler bu düşünceye daha az olumlu görüş bildirmişlerdir. Bu durum ise okul müdürlerinin kendileri ile ilgili etkili bir şekilde öz eleştiri yapmadıklarını göstermektedir. Bundan dolayı okul müdürleri öğretmenlerin de görüşünü alarak kararlar almalı ve yaptığı işleri ve kendisini sürekli olarak değerlendirmeli, gözden geçirmeli ve kendisine karşı eleştirel yaklaşabilmelidir.

Elde edilen bulgulardan erkek katılımcıların bayan katılımcılara oranla okul idaresine daha yakın olduğu görüşünevarılabilir. Okul müdürünün bu durumu açması için önlemler alması, kadın çalışanlarının sorunlarıyla daha fazla ilgilenmesi gerekmektedir. Ortaya çıkan sonuçlara göre kadın katılımcılar okul idaresine karşı daha az olumludurlar ve örgütsel bağlılık düzeyleri erkek katılımcılarla karşılaştırıldığında anlamlı bir ilişki göstermemesine rağmen erkek katılımcılara göre daha düşüktür. Sonuç olarak kadın katılımcıların çalıştıkları okulda daha fazla problemi olduğu ve bu problemlerin örgütsel bağlılık düzeyini etkilediği söylenebilir. Bu durum için okul idaresince gerekli çözümler alınmalıdır. Okuldaki çalışanların örgütsel bağlılık düzeyini artıracak çözümler sunulmalıdır.

Okul çalışanlarından öğretmenlerin idarecilere nispeten daha düşük düzeyde örgütsel bağlılık gösterdikleri görülmektedir. Öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyini artırabilecek çözümler aranmalıdır.

Okul çalışanlarından hizmet yılı düşük olan grupların daha düşük düzeyde okul müdürlerinin kültürel liderlik roleri ile ilgili olumlu görüş bildirdikleri ve örgütsel bağlılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Hizmet yılı düşükolanlar için örgütsel bağlılığın artırılması yönünde çalışmalar yapılmalıdır.

Hizmet yılı düşükolan grupların zorunluluk ve ihtiyaçtan dolayı okullarında çalışıyor olmaları örgütsel bağlılık düzeylerini olumsuz düzeyde etkilemektedir. Bu durum ise öğretmenin çalıştığı kurum ve meslekteki memnuniyetsizliğinden dolayı daha az performans göstermesine sebep olabilir. Bu yüzden meslekte kıdemi düşükolan öğretmenlere de istedikleri okulda çalışma imkânı gösterilmesi için çalışmalar yapılmalıdır.

Örgütsel bağlılık düzeyi meslek liselerinde en düşük düzeyde görülmektedir. Bunun sebepleri araştırılmalı ve bu okullarda çalışanların örgütsel bağlılık düzeyini artıracak çalışmalar yapılmalıdır.

Özel kurumlarda görev yapan okul müdürlerinin kültürel liderlik rolünü daha iyi sergiledikleri elde edilen sonuçlardan ortaya çıkmaktadır. Diğer kurum idarecilerinin de bu düzeyi yakalaması için gerekli önlemler alınmalıdır ve gerekirse farklı kurumlardaki okul müdürlerinin birbirleri ile iletişim içerisinde olması önerilebilir.

Araştırma sonuçlarına göre ileride yapılacak olan çalışmalar için şu öneriler sunulabilir;

Erkek katılımcı grubuyla kadın katılımcı grup arasında kültürel liderlik ve örgütsel bağlılıkta anlamlı bir farklılık görülmemekle birlikte erkek katılımcıların kadın katılımcılara oranla okul müdürünün kültürel liderlik rolleri ile ilgili sorulara daha fazla olumlu görüş bildirdiği görülmektedir. Aynı şekilde örgütsel bağlılık düzeyi erkek katılımcılarda kadın katılımcılara nispeten daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumun sebepleri daha sonraki araştırmalara konu olabilir.

Meslek liselerinde çalışan öğretmenlerin sorunlarını inceleyen araştırmalar yapılabilir.

Okul yöneticilerinin kültürel liderlik rolleri ile okul etkililiği arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar yapılabilir.

Okul yöneticilerinin kültürel liderlik rolleri ile öğretmen performansı arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar yapılabilir.

Örgütsel bağlılığı etkileyen sebepler üzerine araştırmalar yapılabilir.

Örgütsel bağlılık ile örgütsel performans ve örgütsel başarı arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

ALLEN, N. J., & MEYER, J. P. (1990). The measurement and antecedents of affectice, continuance and normative commitment to the organization. *Journal of Occupational Psychology,* 63, 1-18.

ALLEN N.J., & MEYER, J. P. (1991). A three-component conceptualization of organizational commitment. *Human Resources Management Review.*

BALAY, R. (2000). *Yönetici ve öğretmenlerle örgütsel bağlılık*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

BALOĞLU, N. ve KARADAĞ, E. (2009). Ruhsal liderlik üzerine teorik bir çözümleme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 15 (58), 165-190.

BASHIR, S., & RAMAY, M. I. (2008). *Determinants of organizational commitment a study of ınformational technology professionals in Pakistan*. Dissertation thesis, Jınnah University, Islamabad.

BAğARAN, Ġ E. (1982). *Örgütsel davranış.* Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.

BAğYĞĠT, A. (2006). *Örgütsel iletişimin örgütsel bağlılık üzerine etkisi*. Yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

BOLAT, O. Ġ ve BOLAT, T. (2008). Otel iĢletmelerinde örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaĢlık davranıĢı iliĢkisi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(19), 75–94.

BOYLU, Y., PELĠT, E. ve GÜÇER, E. (2007). Akademisyenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri üzerine bir araĢtırma. *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar,* 44 (511).

BROWN, B. (2003). *Employees' organizational commitment and their perceptions of supervisors' relation-oriented and task-oriented leadership behaviours.* Dissertation thesis, Virginia Polytechnic Instıtute and State University, Virginia.

CEMALOĞLU, N. (2007). Okul yöneticilerinin liderlik stillerinin farklı değiĢkenler açısından incelenmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi,* 73-112.

ÇAKIR, A. (2007). *İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri ve okul kültürü algıları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, Ġstanbul.

ÇELĠK, V. (2000). *Eğitimsel liderlik*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

DEĞĠRMENCĠ, S. (2006). *Lise yöneticilerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin iş doyumuna etkisi*. Yüksek lisans tezi, Abant Ġzzet Baysal Üniversitesi, Bolu.

DEMĠRKIRAN, T. (2004). *Özel öğretim okullarında çalışan öğretmenlerin iş tatminleri ile örgütsel bağlılıkları arasındaki ilişki incelemesi.* YayınlanmamıĢ yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Ġstanbul.

DĠLEK, H. (2005). *Liderlik tarzlarının ve adalet algısının örgütsel bağlılık, iş tatmini ve örgütsel vatandaşlık davranışı üzerine etkilerine yönelik bir araştırma.* Doktora Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Ġzmit.

DOĞAN, A. (2008). *İlköğretim kurumlarında örgütsel adaletin örgütsel bağlılık üzerine etkisi*. Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.

ERDOĞAN, Ġ (2002). *Eğitimde değişim yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

FRAENKEL, J. R., & WALLEN, N. E. (2006). *How to design and evaluate research in education.* New york: Third Edition.

GÜRPINAR, G. (2005). *Örgütsel adalet, örgütsel bağlılık, alt-üst ilişkileri, işten ayrılma niyeti ve bu faktörler arasındaki ilişki: Deneysel bir çalışma*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

HALLINGER, P., & LEITHWOOD, K. (1996). Culture and educational administrational. *Journal of Educational Administration,* 34 (5).

KWINDA, N. A. (2002). *The instructional leadership role of the school principal in Thohoyandou.* Dissertation Thesis, University of South Africa, South Africa.

KOTTKAMP, R. B. (1984). *The principal as cultural leader planning changing*. 15, (3).

MOWDAY, R. T., PORTER, L. W., & STEERS, R. M. (1979). *Employee-organization linkages: the psycology of commitment*. New York: Absenteeism and Turnover, Academic Press.

O'REILLY, C. (1995). *Psychological dimensions of organizational behaviour: Corporations, culture and commitment motivation and social control in organizations*. New Jersey: Prentice Hall.

ÖZCAN, O. (2008). *İlköğretim öğretmenlerinin örgütsel özdeşim, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışlarının demografik özelliklere göre incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

ÖZDEMİR, A. (2006). Okul kültürünün oluşturulması ve çevreye tanıtılmasında okul müdürlerinden beklenen ve onlarda gözlemlenen davranışlar. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi,* 4, 411-433.

ÖZDEMİR, S. (1995). Eğitimde verimlilik ve toplam kalite yönetimi. *Eğitim Yönetimi,* 3, 378-388.

ÖZKAN, Y. (2005). *Örgütsel sosyalleşme sürecinin öğretmenlerin örgüte bağlılıklarına etkisi.* Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

ÖZTÜRK, P. (2008). *İstanbul'daki sağlık sektörü kurumlarındaki örgütsel bağlılık ve örgütsel adalet arasındaki ilişki*. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

PIRALI, J. (2007). *The ınfluence of job satisfaction, organizational commitment and perceptions of organizational justice on organizational citizenship behaviour in turkish education sector*. Published thesis, Middle East Technical University, Ankara.

SCHEIN, E. H. (1985). *Organizational culture and leadership*. San Francisco: Jossey-Bass.

SERGIOVANNI, T. J, & STARRAT, R. J. (1988). *Supervision human perspectives*. Mcgrawhill Inc.

SHIRBAGI, N. (2007). Exploring organizational commitment and leadership frames within Indian and Iranian higher education ınstitutions. *Bulletin of Educational Research*, 29 (1), 17-32.

STUP, R. (2006). *Human research managent and dairy employee organizational commitment*: *Special research report*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.

SÖNMEZ, N. (2008). *Ortaöğretim okul yöneticilerinin kültürel liderlik rollerinin değişime olan direnç üzerindeki etkileri*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

TUHAOĞLU, F. ve GEDİKOĞLU, T. (2009). İlköğretim okul müdürlerinin liderlik rolleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 15 (58), 274-298.

TERZİ, A. R. ve KURT, T. (2005). *İlköğretim okulu müdürlerinin yöneticilik davranışlarının öğretmenlerin örgütsel bağlılığa etkisi*. (http/www.yayim.meb.gov.tr. adresinden Mayıs 2010 tarihinde indirilmiştir)

TESKE, P. E., & SCHNEİDER, M. (1999). *The importance of leadership: The role of school principals*. New York: Thepricewaterhousecoopers Endowment for The Business of Government.

TİRYAKİ, T. (2005). *Örgütsel kültürün örgütsel bağlılık üzerine etkisi*. Yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

TOPRAKÇI, E. (2002). *Sınıf örgütünün yönetimi* (Birinci Baskı). Ankara: Ütopya Yayınevi.

UYGUÇ, N. ve ÇIMRIN, D. (2004). Dokuz Eylül Üniversitesi Araştırma Ve Uygulama Hastanesi Merkez Laboratuarı çalışanlarının örgüte bağlılıklarını ve işten ayrılma niyetini etkileyen faktörler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19,(11) 91-99.

YÜKSEL, Y. A. (1993). *Study on the relationship between organizational climate and organizational commitment*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

YILDIRIM, B. (2001). *Okul yöneticilerinin kültürel liderlik rollerinin öğretmenlerin iş doyumuna ve meslek ahlakına etkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.

YUKL, G. (2008). How leaders ınfluence organizational effectiveness. *The Leadership Quarterly,* 19, 708-722.

ZAIN & GILL (1999). A pyschometric assessment of the Malay version of Allen and Meyer's organizational commitment measure. *Malaysian Management Review.*

ZEYREK, A. O. (2008). *Milli Eğitim Bakanlığı 2005 öğretmenlik kariyer basamağı yükselme sınavında öğretmenlerin başarı durumları ile örgütsel bağlılık arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

WASTI, S.A., (2000). Örgütsel bağlılığı belirleyen evrensel ve kültürel etmenler: türk kültürüne bir bakış.İçinde, Z. Aycan (Ed.). *Akademisyen ve profesyonellerin bakış açısıyla türkiye'de yönetim, liderlik ve insan kaynakları uygulamaları* (ss. 201-224). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

Turkish Studies - *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2815-2836, ANKARA-TURKEY

SEYAHATNAMELERDE HADÎS KÜLTÜRÜ: İBN BATTÛTA ÖRNEĞİ

Yunus MACİT[*]

ÖZET

Seyahatnameler, İslam tarihi ve dini yaşamı açısından en önemli kaynaklar arasındadır. Bu nedensiz değildir; çünkü seyahatnameler, bir dönemin tarihi, coğrafi ve sosyo-kültürel özelliklerini günümüze ulaştırması bakımından önemli işlevlere sahiptirler.

Öte yandan, seyahat ya da seyyahlık, İslam kültüründe Müslümanların bilgi ve deneyimlerini genişletmeleri açından iyi bir gelenek olarak benimsenmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında meşhur seyyahlar yetişmiştir.

Bilindiği gibi Müslüman seyyahların en meşhuru, Şemseddin (1304–1368) olarak da bilinen İbn Battûta'dır. O, Berberi-Faslı Müslüman bir seyyahtır ve gezdiği yerleri seyahatnamesinde anlatmaktadır. İbn Battuta otuz yıllık bir süre içinde, İslam dünyasının pek çok yerini olduğu kadar, Müslüman olmayan yerleri de gezmiş, Kuzey Afrika, Batı Afrika, Güney Avrupa, Doğu Avrupa, Güney Asya, Orta Asya ve Çin'e değin pek çok yeri gezmiştir. Bu gezileriyle, yakın-çağdaşı Morco Polo'nun üç katı yere seyahat ederek onu geçmiştir. Bu yüzden İbn Battuta, tüm zamanların en büyük seyyahı olarak kabul edilir.

Dindar bir kişi olarak İbn Battûta, seyahatleri boyunca, gittiği yerlerin dini özelliklerini ve dini grupları öğrenmeye büyük özen göstermiş; din adamları ve dini gruplarla sıkı ilişkiler kurmuş, ayrıca dini otoriteleri ziyaret ederek onlardan bilgiler aktarmıştır. Bunlarla da yetinmeyen İbn Battûta, gezdiği yerler hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler var ise onları da zikretmiştir. Bu nedenle onun seyahatnamesi, dönemindeki ortaçağ İslam coğrafyasını, sosyo-kültürel ve ekonomik özelliklerini olduğu kadar, dönemin Müslümanlarının yaşamları, uygarlık düzeyleri ve Hz. Muhammed'in mekânlara, kişilere ve Müslüman yaşamına ilişkin olarak söylediği sözleri anlamamıza da katkılar sağlayacak niteliktedir. Şu halde, İbn Battuta'nın çalışmaları, hadis ve sünnet açısından da önemli bir kaynak durumundadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Battuta, Seyahatname, Hadis, Sünnet, Kültür.

[*] Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi ÖDKAB, El-mek: yunusmacit55@hotmail.com

HADITH CULTURE IN TRAVELOGUES: THE CASE OF IBN BATTUTA

ABSTRACT

Books of Travels are one of the most important sources of Islamic history and religious life; because they have important functions in terms of their transport of the historical, geographical and socio-cultural characteristics of a certain time to the present day.

Travelling is also an important tradition in Islamic culture**;** because of travelling is a good way to expand the horizons of knowledge and experience.

As it's known, Ibn Battuta also known as Shams ad-Din (1304–1368 or 1369), was a Berber Muslim Moroccan explorer, known for his extensive travels, accounts of which were published in the Rihla. Over a period of thirty years, he visited most of the known Islamic world as well as many non-Muslim lands; his journeys including trips to North Africa, West Africa, Southern Europe and Eastern Europe in the West, and to the Middle East, South Asia, Central Asia, and China in the East, a distance surpassing threefold his near-contemporary Marco Polo.

For this reason Ibn Battuta is considered one of the greatest travelers of all time.

As a devout person Ibn Battuta during his travels tried to learn all of the characteristics of religious and religious organizations wherever he went and established close contacts with religious people and organizations, also visited sacred-religious authorities and besides gave place to the hadith narrations about this places in his book. In his travelogues, which help as to understand the medieval Islamic geography his time period, as well as information on socio-cultural and economical life of Muslim communities, reflections of Muslim civilization and sunnah and hadiths of Prophet Muhammad to the religious and general public life and religious persons had narrated. For this reason, İbn Battuta's works are one of the important sources in terms of hadith and sunnah in studies.

Key Words: İbn Battuta, Travelogues, Hadith, Sunnah, Culture.

A. GiriŞ

Ġslam tarihi ve kültürü araŞtırmalarında seyahatnamelerin önemli bir yeri vardır. Özellikle Müslümanların, gezginlerin değiŞik tarihlerde Ġslam coğrafyası baŞta olmak üzere gezdikleri ülkelere dair tuttukları yazılı bilgiler, ilgili döneme yönelik yapılacak araŞtırmalar için değerli belgeler olarak geçerliliğini sürdürmektedir.

Bu seyahatnamelerden biri, Ġbn Battûta'nın, 14. yüzyılda yaklaŞık 28 yıl süren dünya turu sırasında gezip gördüğü yerleri yazdığı ve Ġslam tarihinin ve kültürünün ilgili dönem hakkında yazılı olarak ayrıntılı bilgiler sunduğu *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve'l-Esfâr* isimli seyahatnamesidir.

Bu makalede İbn Battûta'nın Hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vererek onun hadîs ilmiyle meşguliyetini ve *Er-Rihle* adıyla meşhur olan *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve'l-Esfâr* adlı eserini hadîs kültürü açısından değerlendirmek istiyoruz.

1. Hayatı

İbn Battûta ismiyle meşhur olan seyyahın asıl adı, şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim'dir. 17 Recep 703/25 şubat 1304'te Fas'ın Tanca şehrinde doğmuş; 770/1368'de Tâmesna-Merrâkeş kadısı iken vefat etmiştir. Ailesi, Berberî asıllı Levâte kabilesinden olup Berka'dan Tanca'ya göçenlerdendir. Edebiyat, fıkıh gibi dönemin popüler ilimlerinde sivrilmediği için çağdaşları arasında sadece Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb, (İbnü'l-Hatîb, 1424: c. 3, s. 206) İbn Hacer (İbn Hacer, 1972: c. V, s. 227) ve İbn Haldûn (İbn Haldûn, 1988: c. 1, s. 227) ondan bahseder. Ancak seyahatnamesi sayesinde dünya tarihinin en çok tanınan gezginlerinden olmuştur. İbn Battûta seyahatlerine 22 yaşında bir genç olarak başlamıştır. (Aykut, 2000: s. XXII) İlk defa hac maksadıyla Hicaz'a doğru yolculuğa çıkmış, İskenderiye'ye kadar uzanan bu seyahatinde uğradığı yerlerde İslâmî mevzuları bilen bir zat olarak halkın ve belde ileri gelenlerinin iltifatlarına mazhar olması, onda devrinin İslam dünyasını tanıma merakını uyandırmış, maceracı ve araştırıcı ruhunu kamçılamış, böylece çeyrek yüzyılı aşan seyahatleri ile Mısır, Suriye, Arab yarımadası, Irak, İran, Doğu Afrika, Anadolu, Kuzey Türk illeri, Doğu Asya, Hindistan, Çin, Endülüs ve Sudan gibi ülkeleri görmüş, tanımıştır. (Parmaksızoğlu, 1971: s. I)

Dindar bir kimse olması itibariyle her gittiği yerde, din adamları ile tanışmış, mukaddes makamları ziyaret etmiş, dini müesseseler hakkında malumat toplamıştır. Onun için seyahat aynı zamanda hem öğrenmek hem de öğretmek gibi bir eğitim sürecini de kapsamaktadır. Zira o, zaman zaman bulunduğu yerdeki âlimlerin ders halkalarına katılmış, bazılarından icazet almıştır.

2. Eserleri

İbn Battûta'nın inceleme konusu yaptığımız seyahatnamesi ve günümüze ulaşmayan iki eseri söz konusudur.

a. "Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve'l-Esfâr"

Makalemizde inceleme konusu yaptığımız İbn Battûta'nın bu eseri, meşhur adıyla Er-Rihle, müellifin 1349 Ekiminde yurduna döndükten sonra Benî Merîn hükümdarlarından Ebû İnan Fâris'in arzusu üzerine seyahat hâtıralarının, tanınmış âlimlerden İbn Cüzeyy el-Kelbî tarafından kaleme alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Kitap, ham metin olarak kendisine aktarılan notların İbn Cüzeyy el-Kelbî tarafından bazı kısaltma ve ekleme gibi tasarruflarla hazır hale getirilmiştir. (Aykut, 2000: s. XXXIII)

İbn Battûta'nın eseri, yazıldığı andan itibaren ilgi görmüş, önem ve değer kazanmıştır. Bugüne kadar kısmen veya tam metin olarak Türkçe'den başka, Fransızca, İngilizce, Almanca, Portekizce ve Urdu diline çevrilmiş, Arapça metin olarak defalarca bastırılmıştır. Arapça en kapsamlı çalışma Abdülhâdî et-Tâzî'nin beş ciltlik neşri olup 1417/1997 yılında Rabat'ta yayımlanmıştır.

Eserin Türkçe tercümelerinden Mümin Çevik tarafından Mehmed şerif çevirisinin sadeleştirilip "tam metin" olduğu belirtilerek gerçekleştirilen baskısı İstanbul'da 1983'te basılmıştır. Sait Aykut tarafından Abdülhâdî et-Tâzî'nin beş ciltlik neşri esas alınarak, Gibb ve Beckingham'ın İngilizce, Yerasimos'un Fransızca tercümeleri ve Dunn'ın çalışması gibi diğer önemli literatürden faydalanmak suretiyle yapılmış açıklamalı bir çevirisi Yapı Kredi Yayınları

arasında neşredilmiştir. (Çakmakçı, 2006: s. 165-166) Bunlardan başka eserle ilgili özet, makale ve lisansüstü çalışmalar da yapılmıştır. [1]

Rihle'de sosyal hayat, adetler, inançlar ve törelere dair çok zengin bir malzeme vardır. Yemek tariflerinden bayram ve matem giysilerine, siyasi terimlerden tasavvufî tabir ve tecrübelere dek o dönemin insanıyla ilgili her konuda bilgi verilmiştir.

b. "Seçme Hadîsler"

Müellif bu eserini Birgi şehrinin sultanı Aydınoğlu Mehmed Bey'in isteği üzerine hazırlamıştır. O, ilgili pasajda olayı şöyle anlatır: "…Benden, hadîs-i şeriflerden bir seçme hazırlamamı rica etti. Ben de bu isteğini hemen toplantımız sırasında yerine getirdim ve verilen kâğıtlara çok sevdiğim hadîslerden oluşan bir seçme yazdım. Müderris yazdıklarımı sultana takdim etti. Sultan, kaleme aldığım o hadîslerin Türkçe şerhinin de yazılmasını Müderris'e emrederek kalkıp dışarı çıktı." (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 186)

Abdülbaki Çetin, Vatikan Kütüphanesinde Türkçe Yazmalar 364 numarada "XIV. yüzyıla ait" olduğu bildirilen bir "anonim Hadis Kitabı"nın İbn-i Battûta'nın seyahatnamesinde bahsettiği eser olup olmadığının tespiti için yaptığı araştırmalar sonunda kanaatini şöyle ifade eder:

"Vatikan Kütüphanesindeki Vat. Turco 364 numarada kayıtlı, ismi, müellifi ve telif tarihi bilinmeyen ancak "XIV. yüzyıla ait yazarı bilinmeyen" "Hadîs Kitabı" olarak kabul edilen yazma, "Sultan II. Murad (1421-1451)"a sunulmuş bir "ilmihâl" kitabı olan Kitâb-ı müstakim'in nüshalarından biridir. Eserin müellifinin ise 1413 yılında hayatta olan Tunuslu İbrahim el-Kâtibî olması ihtimal dâhilindedir.

Aydınoğlu Mehmet Bey'in İbn Battûta'ya hazırlattığı seçme hadîslere Müderris Muhyiddin'in yaptığı Türkçe şerh ise hâlâ kayıptır." (Çetin, 2006: s. 110, 118)

c. "el-Vasît fi ahbâri men halle medînete Timentît".

İbn Sûde, İbn Battûta'nın er-Rihle'den başka Timentît şehrinde yetiştirdiği rical hakkında bilgi içeren bu eserini de zikreder. Ancak söz konusu eser günümüze ulaşmamıştır. (İbn Sûde, 1997: s. 42)

3. İbn Battûta'nın Hadîs İlmiyle Meşguliyeti

İlk tahsilinin detayları hakkında yeterli bilgi bulunmayan İbn Battûta'nın seyahate başladığı 22 yaşına kadar memleketi Tanca'da dini ilimlerde tahsil gördüğü, ancak herhangi bir ilim dalında henüz temayüz etmediği anlaşılmaktadır. (Aykut, 2000: s. XXII) Onun ilmî gelişimini seyahati sırasında görüştüğü hocalardan aldığı derslerle tamamladığı, bizzat kendisi tarafından nakledilmektedir. Buna göre o 9 Ramazan 726/10 Ağustos 1326'da Dımeşk'a varmış, Ramazan'ı burada geçirmiş; başta şihabeddin Ebû'ş-şıhna olmak üzere aralarında iki kadın muhaddisin de bulunduğu 14 alimden icâzet almıştır. O, şam'da aldığı bir icazet olayını seyahatnamesinde şöyle nakleder: "Benî Ümeyye Camisi'nde dünyanın her ülkesinden dersine koşulan ve büyük küçük birçok öğrencisi bulunan, Ebû'ş-şıhnâ el-Haccâr adıyla da bilinen şehabeddin Ahmed b. Ebû Talib b. Ebû Naîm b. Hasan b. Ali b. Beyanüddin el-Salihî'den 15-28 Ramazan 726 (miladi 14-27 Ağustos 1326) tarihleri arasında olmak üzere toplam on dört derste Ebû Abdullah Muhammed bin İsmail el-Cu'fî el-Buhârî'nin Kitab-ı Sahîh'ini başından sona dinledim." İbn Battûta, bu eserin Buhârî'den kendi ders halkalarına kadar iletiliş silsilesini zikrettiği gibi, Dımeşk'te kendisine icâzet-i âmme ile icâzet veren âlimlerin isimlerini de kaydeder. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 335)

[1] Örnek olarak bkz. Pamaksızoğlu, 1971; şeker, 1993; Kafesoğlu, 1977; Aykut, 1999; Eğri, 2004; Birol, 1991; Cârim, 1966.

İbn Battûta, Şiraz'da da Rûzcihan-ı Baklî'nin kabrinin içinde bulunduğu ve hutbe okunacak kadar büyük bir camide namaz kıldıran Kâdî Mecdüddîn'den İmam Şâfiî'ye ait *Müsned*'i dinlemiştir. Onun verdiği bilgiye göre Kâdî Mecdüddîn, Şâfiî'nin Müsned'ini Şurivayet zinciriyle aktarmaktadır: Kâdî Mecdüddîn+ Ömer b. Müncâ'nın kızı Vezire+ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ebubekir İbnü'l-Mübarek Zübeydî+ Ebû Zür'a Tahir b. Muhammed b. Tahir Makdisî+ Ebû'l-Hasan Mekkî b. Muhammed b. Mansûr b. Allâl el-Urdî+ Kâdî Ebubekir Ahmed b. Hasan el-Haraşî+ Ebû'l-Abbas b. Ya'kûb Asamm+ Rebî' b. Süleyman el-Muradî+ İmam Ebû Abdullah Şafiî.

İbn Battûta, yine Kâdî Mecdüddîn'den bu mescitte meşhur bilgin Ebû'l-Fedâil Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sağânî'nin *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserini dinlemiştir. O bu konuda, "Hocam Mecdüddîn bu hadîs derlemesini Nizâmeddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Herevî'nin rivayetiyle şeyh Celâlüddîn Ebû Hâşim Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Hâşimî el-Kûfî'den aktarmıştır" der. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 49)

Ayrıca 727 yılı Receb ayında Bağdat'ın doğusunda Halife Camii diye bilinen mabedde Siraceddîn Ebû Hafs Ömer el-Kazvînî ile karşılaşmış ve ondan, meşhur hadîsçi Ebû Muhammed Dârimî'nin Müsned'ini dinlemiştir. İbn Battûta, Dârimî'nin *Müsned*'ini Sirâceddîn Ebû Hafs Ömer el-Kazvînî'ye kadar aktaranların zincirini şöyle zikreder: Siraceddîn+ Fatıma Binti'l-Adl Taceddîn+ Ebubekir Muhammed b. Mes'ûd+ Ebu'l-Vakt Abdülevvel b. şuayb es-Sencerî+ Ebu'l-Hasan Abdurrahman ed-Dâvûdî+ Ebû Muhammed Abdullah es-Serahsî+ Ebû İmran Şâ es-Semerkandî+ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 64)

Gerek seyahat sırasında aldığı icazetler ve her sahada öğrendiği yeni bilgiler, gerekse önceki müelliflerin verdiği bilgileri güncelleştirme çabası onu tecrübeli bir âlim haline getirmiş ve yurduna döndüğünde seçkin bir danışman olarak sultanın meclisinde yer almasını sağlamıştır. (Aykut, 2000: s. XXII)

B. Seyahatname'de Hadîs Kültürü

1. Hadîs Rivayet Üslûbu

İbn Battûta, hadîsle ilgili eserler okuyup bunlarla ilgili icazetler almış olmasına rağmen er-Rihle'de yer verdiği hadîslerde klasik hadîs eserlerinde takip edilen rivayet üslûbu görülmez. O, meslekten biri olarak değil, gezip gördüğü yerlerle ilgili olduğunu düşündüğü hadîsleri metin olarak veya ilgili bir hadîs olduğuna, kısaca içeriğini de belirterek yazar. Burada onun eserinde hadîslerin nasıl yer aldığı hususunu örneklerle açıklamak istiyoruz.

a. Ta'lik Sened İle Hadîs Rivayeti

İbn Battûta, er-Rihle'de yer verdiği hadîslerin rivayetinde sened zikretmez. Bazen sadece metin olarak verdiği hadîslerden bir kısmının sahabî veya tebe-i tâbiîn ravisinin ismini zikretmekle yetinir. Bu doğrudan kendi tasarrufu olduğu gibi, anlattığı olayın kahramanı olması itibariyle de isimlere yer verir. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbîlerden Ebû Hüreyre, Ömer b. Hattâb, Abbas b. Abdülmuttalib ve Übeyy b. Ka'b ile Tebe-i Tabiîn neslinden Süfyan-ı Sevrî'dir.

aa. Ebû Hüreyre: Resûlüllah (sav): "Cebrail (as) beni İsrâ gecesi Beyt-i Makdis'e götürdüğü vakit İbrahim'in kabrine uğradım…" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 242)[2] hadîsini naklederken yararlandığını belirttiği eserde bu rivayetin Ebû Hüreyre'ye isnad edildiğine (أعرفه عن أبي هريرة) dikkat çeker.

[2] Rivayetin daha uzun bir metni için bkz. Makdisî, 1988: s. 58. Güvenilir hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayetin uydurma olduğu belirtilmektedir. (İbn Hibbân, 1396: c. 1, s. 197; İbn Hacer 1971: c. 2, s. 50; şevkânî, ts. : s. 441.) İbn Cevzî bu hadisin bir kısmına her hangi bir değerlendirme yapmaksızın "*Târîhu Beyti'l-Makdis*" (İbn Cevzî, ts. : s. 75) isimli eserinde yer verirken, Mevzûât'ında (İbn Cevzî, 1966: c. 1, s. 113) uydurma olduğunu belirtmesi ilginçtir.

bb. Ömer b. Hattâb: Resûlüllah (sav)'ın " يجِ غِ أ ْ نزيد في ا ً غجذ - Mescidi geniÇletmemiz gerekir" (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 352)[3] hadîsini Ömer b. Hattâb'ın Mescid-i Nebevî'yi geniÇletme hususunda delil olarak rivayet ettiği anlaÇılmaktadır.

cc. Abbas b. Abdülmuttalib: Abbas b. Abdülmuttalib, evinin oluğunun Ömer b. Hattâb tarafından sökülmesi nedeniyle çıkan anlaÇmazlık esnasında söz konusu oluğu Hz. Peygamber'in bizzat kendi elleriyle yerleÇtirdiğini belirtmiÇtir. (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 353)[4]

dd. Übey b. Ka'b: Mescidin geniÇletilmesi hususunda ihtilafa düÇtüğü Abbas b. Abdülmuttalib ile Ömer b. Hattâb arasında hakem olan Übeyy b. Ka'b Hz. Peygamber'den bir hadîs rivayet etmiÇtir. (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 353)[5]

ee. Süfyan-ı Sevrî: Müellif, Tebe-i Tabiîn neslinden Süfyan-ı Sevrî'nin sözü olarak *"DımeÇk Camiinde eda olunan bir namaz otuz bin namaza bedeldir"* hadîsini zikreder. (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 310)[6]

b. Hadîslerin Tahricini Yapması

Ġbn Battûta nadir de olsa eserinde zikrettiği hadîsi hangi kaynaklardan aldığını ismini zikrederek iÇaret eder. Bunu bazen müellif ve eser ismiyle, bazen de sadece müellif veya eser ismiyle yapar. Bunun dıÇında bazı hadîs kaynaklarından da çeÇitli vesilelerle bahseder.

Müellifin kaynağını belirterek hadîs naklettiği eserler Çunlardır:

aa. Müslim, *Sahîh*. Ġbn Battûta bunu er-Rihle'de Çöyle verir: DımeÇk'te doğu kapısı tarafında Ak Minare bulunmaktadır ki, ***Müslim'in Sahihi'nde*** yer alan bir rivayete göre (دغجّب سّد ف ِ ص ذيِ خ ِ ع ُ) Ġsâ (as)'in ineceği yer diye bahsedilen yerin burası olduğu söylenir. (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 326)[7]

bb. Cafer b. Ali er-Râzî, *el-Müsfir li'l-Kulûb an sıhhati kabri İbrahîm ve İshâk ve Ya'kûb*. [8] Ġbn Battûta bu esere er-Rihlesi'nde "Cafer b. Ali er-Râzî'nin *el-Müsfir li'l-Kulûb an sıhhati kabri Ġbrahîm ve Ġshâk ve Ya'kûb* isimli eserinden naklettiğim Ebû Hüreyre (ra)'ya dayandırılan hadîse (ِب ذ مِزَ ّ زوب ة ع ِ ثِ فَ ج ِ ع ُ أشاص " ً أز ّ ع ّ ب ِ ا ً غ ف ش ٍ ِ م ْ ة، ع ّ ص ن ج ُ ش ا ي م و ا ع ِ ذ ب ق يعقو ة" أعند فيه إلى أ ِ ش يرة) Çeklinde yer verir. (Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 242)

[3] Rivayet bazı nüanslarla kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Ġbn Hanbel, 2001: c. 1, s. 414. (Muhakkikler ġ. El-Arnaût ve diğerleri bu rivayetin senedinin zayıf olduğuna dikkat çekmektedirler.); Heysemî, ts. : c. 1, s. 122; Semhûdî, 1998: c. 2, s. 68.

[4] Bu olaydan bazı nüanslarla kaynaklarda da bahsedilmektedir. Bkz. Ġbn Sa'd, 1968: c. 4, s. 20; Ebu'l-Arab et-Temîmî, ts. : s. 108-109; Ġbn Asâkir, 1995: c. 26, s. 370-371; Ġbn Kesîr, 1991: c. 1, s. 159; Semhûdî, 1998: c. 2, s. 73.

[5] Bu olay bazı nüanslarla Çukaynaklarda da geçmektedir: Ġbn Sa'd, 1968: c. 4, s. 21; Ebu'l-Arab et-Temîmî, ts. : s. 108-109; Ġbn Asâkir, 1995: c. 26, s. 370-371; Ġbn Kesîr, 1991: c. 1, s. 159; Semhûdî, 1998: c. 2, s. 73; Zehebî, 1998: c. 1, s. 8.

[6] Müellifin, Süfyan-ı Sevrî'nin sözü olarak *Fezâilu DımeÇk*(Ebu'l-Hasen er-Rib'î, 1950: s. 36. Ayrıca bkz. Ġbn Asâkir, 1995: c. 2, s. 244, c. 12, s. 85; Ġbn Kesîr, 1986: c. 9, s. 157; es-Safûrî, 1283: c. 2, s. 66.) adlı eserde okuduğunu belirttiği ve herhangi bir değerlendirme yapmadığı bu rivayetin hem Süfyan-ı Sevrî'ye, hem de Resûlüllah'a isnadı uydurmadır. el-Elbânî, Tahzîr-ts. : s. 112. Ayrıca bk. el-Elbânî, 1422: c. 2, s. 578.

[7] Hadisin Müslim'deki rivayeti Çöyledir: "…GÇte o bu durumda iken, Yüce Allah Meryem oğlu Mesîh'i gönderecek. Mesîh, boyalı iki elbise içinde ve ellerini de iki meleğin kanatlarına koymuÇolarak ġam'ın doğusundaki Ak Minare'ye inecek. . ." Bkz. Müslim, 1992: Fiten, 20/110-11. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Melâhim, 14/4321-4322; Tirmizî, Fiten, 59/2240; Ġbn Mâce, Fiten, 33/4075.

[8] *El-Müsfir* adlı eserin Cafer b. Ali er-Razî'ye ait olduğu müellif tarafından belirtiliyorsa (Bkz. Ġbn Battûta, 1997: c. 1, s. 242) da bu kitaba ve yazarına henüz tesadüf edilmemiÇtir.

cc. *Fezâilu Dımeşk,* (Ebu'l-Hasen er-Rib'î). İbn Battûta "DımeĢk Camiinde eda olunan bir namaz otuz bin namaza bedeldir" hadîsini Süfyan-ı Sevrî'nin sözü olarak "***Fezâilu Dımeşk*** adlı eserde okudum ki" (لسّأ د فـضِبـبـيـ ً دِشك), diye nakleder. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 310)[9]

dd. Ezrakî'ninkitabı (*Ahbâru Mekke*). İbn Battûta burada Ezrakî'nin kitabında belirttiğine göre (ً زوبث ألصسلفب زوش)"Sevr dağı Peygamberimize: „Ey Muhammed! Bana gel, bana! Zira senden önce yetmiĢ Peygamberi ben barındırdım!" diye seslenmiĢtir" hadîsini zikreder.[10]

İbn Battûta'nın hadîs rivayeti dıĢında baĢka bilgiler verdiği veya bilgi amaçlı olarak sadece ismini zikrettiği hadîs kitapları da Ģunlardır:

aa. Kurtubî, *el-Mufhim fî şerhi Sahîh-i Müslim*. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 320) İbn Battûta bunu müellif ve eser ismiyle (ً جذ ف زوب ةفً ، فشِشح صذيِ خ ِغ، ٍمشطج) Ģeklinde zikreder. Bu eserden hadîs değil, sahâbî hayatları hakkında bilgi nakledilmektedir.

bb. Ebû Abdullah el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*. Buhârî'nin Sahîhi'ni okuduğunu bildiren (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 335) İbn Battûta ayrıca (ٍصسشجخبس ٍش االِ بَ أعبٌ أث عبدالله ٍخبسّص ف أجِع أصذيخ) Ģeklinde de müellif ve eser ismiyle zikreder. (İbn Battûta, 1997: c. 3, s. 24)

cc. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu'l-kebîr fi's-Sünen*. (İbn Battûta, 1997: c. 3, s. 38) İbn Battûta bunu (ٌ ثُ ٍصِب ٍّ ُ ِذيِخش ِز أ ِز ٍيِغ ٍّ يٍّيب االِ بَ أث عيس ّ ُ ِذّث عيسيث ّ عّسح رأشز ً ، إف أجِع أجير ف ِأغ) Ģeklinde müellif ve eser ismini zikreder.

dd. *Kitabü'l-Mesâbîh*, (Beğâvî). (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 37)

ee. es-Sagânî, *Şevâriku'l-Envâr (Meşâriku'l-Envâr)*. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 37)[11]

Müellif, bu iki eserin Ģiraz'da bir ikindi namazından sonra Mecdiyye Medresesi'nde Kâdî Mecdüddîn'in huzurunda okunduğunu haber verir (ثٌش .ِثيِ ّ يديه م ّ وبة أصبثيِ خ ،شأسق الأنوار ٍصِبغ ٍّ) (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 37)

ff. Ebû Abdullah Muhammed b. Îdrîs eĢ-Ģâfiî, *Kitabu Müsned*. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 49) İbn Battûta bunu (. . . ةِغ ذ االِ بَ أث ِ ع هلل ادسيظ أشبف ع ت ّ زا أغجذ ع ّ ع ذ عليه زكب) Ģeklinde müellif ve eser ismiyle zikreder.

gg. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *Müsned (Sünen)*. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 64) İbn Battûta burada (ّ ُ ِذّث ع ّ ذ عيفٍ ُ جِيِ ع ِغ ِذئ عجذ الله ّ ث ّ د ّ ث ّ فضً ث ّ ث شا ّ أ ّ ٍس ِ) Ģeklinde müellif ve eser ismini zikreder.

hh. *el-Muvatta'*, (Îmam Mâlik). (İbn Battûta, 1997: c. 4, s. 144) İbn Battûta burada (ِ ّ أطأ ظ يحف ، ق أ طٍخ ذذا) Ģeklinde sadece eser ismini zikreder.

ii. Kâdî Îyâz, *Kitâbü'Ş-Şifâ*. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 359) İbn Battûta burada (وٍب ُ يقرأ . ظ أ ح ص عذ عياض ِ بض ٍّ ء ٍّ ب ف ـ أش ة ّ بقـ) Ģeklinde müellif ve eser ismini zikreder.

---

[9] Süfyan-ı Sevrî'nin sözü olarak rivayeti için bk. Ebu'l-Hasen er-Rib'î, 1950: s. 36; İbn Asâkir, 1995: c. 2, s. 244, c. 12, s. 85; İbn Kesîr, 1986: c. 9, s. 157; Safûrî, 1283: c. 2, s. 66. Müellifin herhangi bir değerlendirme yapmadığı bu rivayetin hem Süfyan-ı Sevrî'ye, hem de Resûllâllah'a isnadı uydurmadır. Bkz. el-Elbani, Tahzîr-ts. : s. 112. Ayrıca bk. el-Elbani, 1422: c. 2, s. 578.

[10] İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 384. İbn Battûta bu hadisi, kitabından naklettiğini belirttiği Ezrakî'nin mevcut tek eseri olan (Ezrakî, ts. :)'de biz bulamadık. İbn Battûta'dan yaklaĢık 50 yıl sonra vefat eden Ebû't-Tîb el-Mekkî'nin "*ġifâu''l-ġarâm bi Ahbâri''l-Beledi''l-Harâm*" adlı eserinde görebildik. Bkz. Ebu't-Tîb el-Mekkî, 2000: s. 370.

[11] İbn Battûta veya müstensihler bunu sehven *MeĢâriku'l-Envâr* yerine *ġevâriku'l-Envâr* (س لأبرا ذ ش) Ģeklinde müellif ve eser ismiyle zikretmiĢlerdir.

c. Hadîs Terimlerini Kullanması

İbn Battûta nadiren de olsa bazı hadîs terimlerini kullanmaktadır. Tespit edebildiğimiz bir kaçını burada zikretmek istiyoruz:

Eser: İbn Battûta bir rivayeti naklederken "عن أثر رسول الله صلى الله عليه" -Nebî (sav)'den rivayet olunan bir eserde (hadîste)" şeklinde bu terimi kullanmıştır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 310) Bu rivayette, Resûlüllah (sav)'e nispet edilen (merfû) bir rivayet için "eser" terimini kullanması, rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda tereddütleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira hadîs terimi olarak Eser (أثر), haberle aynı manada kullanılmaktadır. Ancak Horasanlı fakihler Hz. Peygamber'den rivayet edilenlere haber, sahabeden gelenlere ise eser demişlerdir. Bazı âlimler Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden nakledilen bütün rivayetlere eser denileceği görüşündedir.

Sahih hadîs: İbn Battûta bir rivayeti naklederken "وهذا حديث صحيح في سنن أبي داود" -bu sahih hadîslerde geçmektedir," (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 355) şeklinde bu terimi kullanmıştır. Müellif burada rivayet ettiği hadîsin sahih olduğuna dikkat çekmekte ise de sahih hadîs ile ilgili herhangi bir tanım vermemektedir.

d. Ricale Dair Bilgiler Vermesi

Müellif gezdiği yerlerde bulunan sahabe kabirlerinin birçoğunu ziyaret etmiş ve onların medfun bulunduğu yerleri belirtmiştir. Hadîslerin Hz. Peygamber'den bize ulaşmasında ilk halkayı oluşturan sahabe hakkındaki bu bilgilerin adeta müellif tarafından yerinde teyidi yapılmış olmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla şusahabiler ve medfun bulundukları yerleri müellifin kitabında görmekteyiz:

Medine'de, Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 351) Abbas b. Abdulmuttalib, Hasan b. Ali, Osman b. Affan, Abdullah b. Cafer, Akil b. Ebû Tâlib, Fatıma bt. Esed, (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 361)

Uhud'da, Hamzab. Abdulmuttalib ve Uhud şehidleri, (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 362)

Basra'da, Zübeyr b. Avvâm, Ebû Bekre, Enes b. Mâlik, Talha b. Ubeydullah (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 14; c. 4, s. 174)

Necef'te, Ali b. Ebû Tâlib, (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 421-423; c. 4, s. 174)

Dımeşk'te, Ubeyy b. Ka'b, Ebû'd-Derdâ, Ümmü Habibe, Ümmü'd-Derdâ, Üveys el-Karanî, Bilal-i Habeşî, Ka'bu'l-Ahbâr, Muaviye, Sehl b. Hanzala, Vâsile b. Eska' (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 320-323)

Menîha (Dımeşk)'da Sa'd b. Ubade (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 323)

Lazkiye (Gavr Vadisi)'de, Ebû Ubeyde b. Cerrâh (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 256)

Humus (Hıms)'da Hâlid b. Velîd (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 266)

Belh'de, Ukkâşe b. Mihsan (İbn Battûta, 1997: c. 3, s. 43)

Kusayr (Kudus)'da, Muâz b. Cebel (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 256)

Zeydeyn'de, Zeyd b. Erkam, Zeyd b. Sâbit (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 53)

e. Hadîsi Metin Olarak Olduğu Gibi Nakletmesi

İbn Battûta Rihlesi'nde yer verdiği hadîslerin yarıya yakınını tırnak içinde diyebileceğimiz bir tarzda metin olarak nakletmiştir. Örnek olarak aşağıdaki hadîslerle yetinmek istiyoruz:

Örnek-1: “ ٌ إن أحدا جبل يحبنا ونحبه - şüphesiz Uhud, bizi seven ve bizim de kendisini sevdiğimiz bir dağdır.” (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 362) [12]

Örnek-2: “ ٌ الإيمان يمان وها الحكمة يمانية!-İman Yemenlidir! Hikmet de Yemenlidir!”. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402)[13]

Örnek-3: “ ٌ ميت أرضا فله أجر فيها - Ölü bir toprağı dirilten, oranın sahibidir.” (İbn Battûta, 1997: c. 3, s. 173)[14]

Örnek-4: “ ... فلما رأيت ذلك علمت أن الذي يقوي: أساد داود عليه السلام أن يبني بيت الله الحرام. وأن هذا المكان الذي اشترى هو له. وأن الثمن الذي اشترى به هو له. فقلت لهم: لا تبيعوا. فإن داود نبي الله. وأن هذا المكان له. فأبوا أن يرضوا. فلما رأيت ذلك علمت أن الذي يقوي: أساد داود عليه السلام أن يبني بيت الله الحرام. وأن هذا المكان الذي اشترى هو له. وأن الثمن الذي اشترى به هو له. فقلت لهم: لا تبيعوا. فإن داود نبي الله. وأن هذا المكان له. فأبوا أن يرضوا.
-Übeyy b. Ka'b: “…Resûlüllah (sav)'den işittiğime göre Dâvûd [as] Allah Evi'ni yapmayı düşününce o mekânın iki yetime ait olduğunu gördü. Hemen satmalarını teklif etti. Fakat yetimler razı olmadılar. Dâvûd Peygamber yetimleri razı edip aldı arsayı. Ancak daha sonra yetimler aldatıldıklarını ileri sürdüler, satışı bozdular. Yeniden (başka bir fiyat üzerinde) alım işi yapıldı. Fakat yetimler yine satışı bozdular ve Dâvûd Peygamber istenen ücreti çok fahiş gördü. Üçüncü o zaman Dâvûd Peygamber'e Allah tarafından şöyle bir vahiy geldi:

“'Eğer kendi malından bir şey vereceksen elbette bilirsin ne yapacağını! Bizim rızkımızdan vereceksen onları razı edecek şekilde ver. Çünkü zulüm ve haksızlık üzerine inşa edilmeyecek tek ev varsa o da benim beytim, benim mabedimdir! Yasak koydum artık, bu mabedi yapmayacaksın!' Bunun üzerine Hz. Dâvûd: 'Ya Rab! Öyleyse bu işi Süleyman'a ver' dedi. Allah Teala da bu işi Süleyman Peygamber'e nasip etti.” (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 353)[15]

Örnek-4: “ ... ثم مررت بقبر إبراهيم عليه السلام فأخبرت أنه قبر أبي الخليل إبراهيم عليه السلام. فقلت: انزل فصل ركعتين فإن هذا قبر أبيك. فقال: انزل فصل ركعتين فإن هذا قبر أخيك. ثم أرتحلت فمررت بالمكان الذي يسمى بيت اللحم فإذا أنا بقبر أخي عيسى عليه السلام. ثم أرتحلت فمررت بالصخرة
-Ebû Hüreyre (ra)'den aktarıldığına göre, Resûlüllah (sav): Cebrail (as) beni İsrâ gecesi Beyt-i Makdis'e götürdüğü vakit İbrahim'in kabrine uğradım. Bana; 'İn, iki rekat namaz kıl. Çünkü burası pederin İbrahim'in kabridir!' dedi. Sonra Beyt-i Lahm denen mıntıkaya uğradım. Yine; 'İn, iki rekât namaz kıl, burada kardeşin İsa doğmuştur!' dedi. Sonra beni Sahre'ye [=kayaya] getirdi.“ (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 242)[16]

f. Hadîsin Muhtevasına Atıfta Bulunması

Müellif bazen tırnak içi diyebileceğimiz şekilde değil de kendi cümlesi içerisinde hadîsi verir. Bunu bazen hadîsten kurduğu cümlelerle de yapar. Bazen de hadîsten kendi çıkarımlarıyla bir ifade kullanır.

Örnek-1: İbn Battûta “ ... الحجر الأسود والباب مستجاب عند الملتزم - Hacer-i Esved ile kapı arasında, dua kabul olunur” (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 367) şeklinde bir bilgi nakleder. Hz. Peygamber'in burada “ ... اللهم رب هذا البيت العتيق أعتق رقبتي من النار وقني عذابك يوم تبعث عبادك واجعلني من أوليائك وأهل طاعتك وارزقني رزقا حلالا واسعا طيبا من فضلك وأصلح لي أهلي وأصلحني لأهلي وبارك لي في سمعي وبصري ومالي وولدي وأهلي وفي جميع ما أعطاني ربي في الدنيا والآخرة duasını okudu rivayet

[12] Aynı lafızlarla ve bazı nüanslarla sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bk. Müslim, Hac, 93/504; Buharî, Cihâd, 71, 74; Enbiyâ, 8, 27; Et'ıme, 28; Daavât, 36; Şi'sâm, 16; Mâlik, Câmi, 3/10; Tirmizî, Menâkıb, 68/3922.

[13] İbn Battûta'nın naklettiği şekliyle ve daha uzun bir rivayetin bir parçası olarak kaynaklarda yer almaktadır. Buhârî, Menâkıb, 2; Meğâzî, 74; Müslim, İman, 21/82, 88-90; Tirmizî, Menâkıb, 72/3935.

[14] Bu rivayet hadis, kaynaklarında yer almaktadır. Bkz. Buhârî, Müzâraa, 14; Muvatta, Akdıye, 24/26, 27; İbn Hanbel, 2001: c. 23, s. 8, 135, 136, 309; Tirmizî, Ahkâm, 38/1378, 1379; Ebû Dâvûd, Harâc, 37/3073, 3074.

[15] Bu olaydan bazı nüanslarla kaynaklarda da bahsedilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, 1968: c. 4, s. 21; Ebu'l-Arab et-Temîmî, ts. : s. 108-109; İbn Asâkir, 1995: c. 26, s. 370-371; İbn Kesîr, 1991: c. 1, s. 159; Semhûdî, 1998: c. 2, s. 73. Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990: c. 3, s. 374'de olayı oldukça özet ve ara buluculuk yapan sahabîyi Huzeyfe b. Yemân olarak zikretmektedir.

[16] Hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirmeler için 2. dipnota bakılabilir.

edilmekte (İbn Hanbel, 2001: c. 24, s. 119; İbn Huzeyme, ts. : c. 4, s. 215) ise de duaların kabul olunacağı sarahaten ifade edilmemektedir. Müellif Hz. Peygamber'in bu mekanda dua yapmış olmasından, burada yapılan duaların kabul olunacağı sonucunu çıkarmış olmalıdır.

Örnek-2: İbn BattûtaBeytü'l-Makdis'in fazileti hakkında "ثاني ذا المزية شهد له الله بالقداسة وهو المسجد الأقصى المبارك في رتبة الفضل الشريفين في رتبة العلو-Beytü'l-Makdis, yücelik sıralamasında iki ulu mescidden hemen sonra gelir" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 244) ifadelerini kullanır.

İbn Battûta burada "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والمسجد النبوي ، والمسجد الأقصى-şu üç mescidden başkasına(ziyaret ve ibâdet maksadıyla) yolculuk yapılmaz: Mescid-i Harâm, Peygamber mescidi ve Mescid-i Aksâ!" (Buharî, Fadlu's-Salât fî Mescidi Mekke, 1; Müslim, Hac, 95/511-13) hadîsinin muhtevasına işaret etmektedir.

Örnek-3:İbn Battûta, sahâbî Ebû Ubeyde b. Cerrah (ra)'ın kabrini ziyaretinden bahsederken "وزرت قبر أمين هذه الأمة بالشام أبي عبيدة بن الجراح-Bu ümmetin emini Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrah (ra)'ın kabri" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 256) diye söz eder. O bu ifadesiyle Hz. Peygamber'in adı geçen sahâbî hakkındaki "أبي عبيدة أمين هذه الأمة - Bu ümmetin emini" (Buharî, Fedâilu'l-Ashâb, 21; Meğâzî, 73; Ahbâru'l-Âhâd, 1; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 7/53-54) sözüne hadîs olduğunu ifade etmeden işaret eder.

g. Uydurma veya Kaynağı Bilinmeyen Hadîslere Yer Vermesi

İbn Battûta, Mevzuat kitaplarında yer alan veya bizim er-Rihle dışında kaynağını tespit edemediğimiz bazı rivayetlere de eserinde yer verir.

Örnek-1:İbn Battûta Recep ayı umresini anlattığı bölümde Becile, Zehrân ve Gâmid gibi Yemen kabilelerinden bahsederek Peygamberimizin onları hayırla andığını ve onlar hakkında "علموا أولادكم الصلاة وعودوهم الطعن-Onlara namaz kılmayı öğretiniz! Onlar da size Allah'a nasıl yalvarılacağını öğretsin!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402) buyurduğunu nakleder. İbn Battûta yine aynı bölümde söz konusu kabilelerle ilgili olarak "فطافوا في أفنيتهم فإن الرحمة تنزل عليهم صبا - Kabe'nin çevresini onların arasında bulunarak tavaf ediniz. Çünkü rahmet ve esenlik onların üzerine yağmur gibi dökülür" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402) hadîsine de yer verir. Ancak biz, İbn Battûta'nın naklettiği bu iki rivayetin müellif dışında başka bir kaynağını tespit edemedik.

Örnek-2:İbn Battûta Peygamberimizin (Yemen'e görevli olarak gönderdiği) Muaz b. Cebel'e hitaben "يا معاذ إذا جئت وادي الصيبة فاسرع-Ey Muaz! Vadi'l-Husayb'a geldiğinde hiç eğleşme, koş!" (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 105) şeklindeki öğüdüne yer vermekteyse de Bu rivayetin kaynağı bilinmemekte, uydurma olduğu ifade edilmektedir. (Aclûnî, 1351: c. 1, s. 98; Derviş el-Hût, 1997: s. 37; Aliyyu'l-Kârî, ts. : s. 89)

Örnek-3:İbn BattûtaMescid-i (Nebevî'ni)n karşısında önceleri deniz suyu gibi acı bir su akıtan ve Bi'r-i Erîs adı verilen kuyu bulunduğunu, Peygamberimizin ağız suyu oraya değdikten sonra acılığının gittiğini ve tam içimlik kıvama geldiğini bildirmektedir. (كان ماؤها كماء البحر فلما بزق فيها النبي صلى الله عليه وسلم عذب ماؤها فصار أطيب ماء في المدينة) (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 361-362)

Gazzalî'nin naklettiği (Gazzalî, ts. : c. 1, s. 260), İbn Cübeyr'in Rihle'sinde (İbn Cübeyr, ts. : s. 156) de yer alan bu hadîsin aslı başka kaynaklarda bulunamamıştır. Hatta hadîslerini tahriç eden Irakî aslının bulunmadığını belirtmektedir. (Irakî, 2005: s. 307)[17]

İbn Battûta'nın er-Rihlesi'nde bu örneklerden başka da uydurma rivayetler yer almaktadır ki bir kısmına makalemizin çeşitli yerlerinde dipnotlarda tahriçleri de yapılarak yer verilmiştir.

[17] Rivayet ile ilgili başka değerlendirmeler için bk. Fettenî, 1343: s. 76; Şevkânî, ts. : s. 118.

2. Hadîsleri Şerh Usulü

İbn Battûta, genel olarak hadîsleri gezip gördüğü yerler veya bahsettiği kişilerle ilgisi itibariyle eserinde zikreder. Dolayısıyla onun hadîsleri şerh etme ve yorumlama faaliyetinin bu çerçevede gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Nitekim bazı durumlarda hadîsler öncesinde veya sonrasında verdiği bilgilerden hareketle, eserinde yer verdiği hadîsi nasıl anladığını tespit etmemiz mümkün olabilmektedir. Şüphesiz İbn Battûta'nın hadîsleri yorumlaması, hadîsleri zikredip ne anlaşılması gerektiği şeklinde değildir. O, yerine göre hadîsten önce veya sonra bizim yorum olarak kabul edebileceğimiz bazı bilgilere yer vermek suretiyle bu işi yapar. Burada tespit edebildiğimiz bir iki örneğe yer vermek istiyoruz.

Örnek-1: İbn Battûta, Rihlesi'nde nehirlerle ilgili şu iki hadîsi zikretmektedir:

حَدِيث-1: أَسْنَدَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى أَرْبَعَةَ أَنْهَارٍ، نَهْرَانِ بَاطِنَانِ وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ، فَسَأَلَ جِبْرِيلَ عَنْهَا فَقَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ.

Resûlüllah (sav) Miʿrâc gecesinde "Sidretü'l-Münteha" adı verilen ağaca varınca kökünden dört nehrin fışkırdığını, bunların ikisinin içeride, ikisinin dışarıda bulunduğunu gördü. Cebrâil (as)'e bu nehirleri sordu. Cebrâil (as): "İçerde olanlar cennettedir, dışarıda olanlar ise Nil ile Fırat'tır," cevabını verdi. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 207)[18]

حَدِيث-2: فِي الْجَنَّةِ أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ النِّيلُ وَالْفُرَاتُ وَسَيْحَانُ وَجَيْحَانُ.

"Nil, Fırat, Seyhan ve Ceyhan'ın cennet nehirlerinden olduğuna" dair hadîsler vardır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 208)[19]

İbn Battûta, nehirlerle ilgili bu hadîsleri nakletmeden önce "Nil nehri tatlılığı, şirinliği, geniş bir alana yayılışı ve sağladığı büyük imkânlar sebebiyle dünya nehirlerinin hepsinden üstündür. Kıyılarında art arda uzayıp giden şehir ve köyler, bayındırlık açısından eşsizdir. Kıyıları Nil kadar ekili, dikili ve mamur başka bir ırmak yok. Deniz diye adlandırılmış başka akarsu yok. Hak Teâlâ, Yüce Kur'an'ında Nil'i "yemm" diye anıyor. "Onun [Musa] için korkarsan, at onu denize!" [20] "Yemm" ise "Bahr – deniz" demektir", şeklinde bilgi vermektedir. Adeta Nil nehrini bu özelliğine delil olmak üzere söz konusu hadîslere yer vermektedir ki, bu yaklaşım tarzından onun

[18] Bu hadis, Hz. Peygamber'in miracının anlatıldığı uzunca rivayetin bir bölümüdür. İbn Battûta burada, olduğu gibi nakletme yerine hikâye etme şeklinde hadislere yer verdiği için asıl kaynaklarla arada manayı bozmayacak bazı nüanslar görülmektedir. "Cebrâil'e sordum" cümlesinin "Cebrâil'e sordu" şeklinde nakledilmesi gibi. Bk. Nesaî, Salât, 1; Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 6; Enbiyâ, 24, 43; Menakıbu'l-ensâr 42; Eşribe 12; Fedâilu'l-Ashâb, 42; Müslim, Îmân, 74/264; Tirmizî, Tefsîr, 82/3346.

[19] İbn Battûta'nın rivayetinde manayı bozmayacak takdim ve tehir vardır. Kaynaklardaki sıralama *Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil* şeklindedir. Bkz. Müslim, Cenne, 10/26.

İbn Battûta'nın eserini tercüme ederek yayınlayan A. S. Aykut'un bu hadislerle ilgili olarak dipnotunda verdiği bilgi gerçeği yansıtmamaktadır. O, düştüğü dipnotta "Nehirlerle ilgili bu tür hadisler Peygamberimizin vefatından sonra hicri 3. Yüzyılda coğrafya ve tarih bilginlerinin kitaplarında ortaya çıktı. Sahih sayılmazlar. Böyle bir rivayeti, halk arasında yaygınlık kazanmış hadisleri değerlendiren Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ'da kaydettiğini görüyoruz. Asıl rivayet Deylemî'den geliyor. Bkz. Aclûnî, *Keşfül-Hafâ*, Beyrut, 1351 h. , C. 2, s. 329", açıklamasında bulunur. Oysaki Aclûnî burada hadisin sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yapmamaktadır. Ayrıca Aclûnî bazı takdim ve tehirlerle bu cennet ırmaklarına aynı eser c. 1, s. 465-466'da da yer vermekte, sahih oldukları yönündeki değerlendirmelere değinmektedir. Kaldı ki Aclûnî'nin *Keşfül-Hafâ*'da kaydettiği ve halk arasında yaygınlık kazanmış hadislerin hepsinin sahih olmadığı veya uydurma olduğu iması da doğru değildir.

Mütercim A. Sait Aykut, bunun dışında da hemen hemen hadislerle ilgili bir tahriç veya değerlendirme bilgisi vermez. Dolayısıyla onun burada hadisin sıhhati ile ilgili yaptığı değerlendirme gerçeği yansıtmadığı gibi, İbn Battûta'nın eserinde yer verdiği bütün hadislerin uydurma olduğu gibi okuyucunun zihninde bir algı oluşmasına zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

[20] Hz. Musa'ın (as.) suya atılmasıyla ilgili ayetler için bkz. Tâhâ 39; Kasas 7.

bu hadîsleri hakiki anlamda cennetten çıktıkları şeklinde değil, mecâzî anlamda yani geçtiği yerleri cennete çevirmesi olarak yorumladığını söyleyebiliriz.

Örnek-2: İbn Battûta, değerli ziyaretgâhlardan birinin de Uhud dağı olduğunu ve mübarek bir dağ olan Uhud hakkında Peygamberimizin "إن أحدا جبل يحبنا ونحبه" -Uhud öyle bir dağ ki, o bizi sever, biz de onu severiz!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 362)[21] buyurduğunu belirtir ve peşinden şu açıklamayı yapar: "Bu dağ Medine civarında şehre yaklaşık bir fersah uzaklıktadır. Onun karşısında ulu şehitlerin gömüldüğü yer var. Resûlüllah'ın amcası Hz. Hamza'nın mezarı orada; Uhud Savaşı'nda şehit olan Peygamber ashabının kabirleri de onun etrafında. Hepsi Uhud'un kıble yönüne doğru dizilmiştir. Uhud dağına giden yol üzerinde Hz. Ali'ye ve Selmân-ı Fârisî'ye nispet edilen iki mescit var. Peygamber efendimize Fetih sûresi'nin Allah tarafından indirildiği mekân olarak bilinen "Mescidü'l-Fetih" adlı mabet de orada." (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 373)

Müellifin açıklamalarından onun bu hadîste geçen Uhud dağını, fiziki anlamda bir dağ olarak değil, bu dağda medfun bulunan şehitler ve cereyan eden çeşitli olaylarla ilişkilendirdiği şeklinde yorumladığı sonucunu çıkarabiliriz.

Örnek-3: Hacer-i Esved ile ilgili bir hadîs: "الحجر الأسود (هو) يمين الله في أرضه" -Hacer-i Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir." (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 373)[22]

İbn Battûta, bu hadîsi rivayet ederken şu bilgilere yer verir: Hacer-i Esved'in etrafı gümüş bir levha ile bağlanmıştır. Beyaz gümüş,siyah taşüzerinde çok dikkat çekiyor. Bakanların gözleri bu tatlı manzarayı temaşa ederek aydınlanır. Onu öpen kimsenin ağzında hoş bir tat meydana gelir, kendini oradan ayırmak istemez; Cenab-ı Hakk'ın bir lütfu işte! Bu konuda Peygamberimizin şu sözü yeterlidir: "Hacer-i Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir." (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 362) Müellif burada bir nevi Hacer-i Esved'in temsilî anlamını vurgulamaya yönelik ifadeler kullanmakta, hangi özellikleri ile yeryüzünde Allah'ın sağ eli olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır.

Örnek-4: Yemenliler ili ilgili hadîs: الإيمان يمان والحكمة يمانية - İman Yemenlidir! Hikmet de Yemenlidir!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402)[23]

İbn Battûta bu hadîsi zikretmeden önce şu açıklamaları yapar: (Yemen'de) Becîle, Zehrân, Gâmid ve diğer kabilelerin oturduğu yüksek yörelerde arazi çok verimlidir. Bol miktarda üzüm ve buğday yetiştirilir. Halkı da temiz yüreklidir; güzel ve etkileyici konuşmak, altın kalplilik, sağlam inanç bakımından parmakla gösterilir oraların ahalisi. Tavafa çıktıkları zaman hep birden atılırlar Kabe'ye; çevresine doluşur, örtüsüne asılırlar. Gönüllerinden çıkan hüzünlü duaların tesiriyle gözleri yaşla dolar. Bakarsın ki çevreden birtakım kimseler toplanır, onların dualarına amin der. Müthiş bir kütle halinde yanaştıkları için hiç kimse onlarla beraber tavafa ve Hacer-i Esved'i selamlamaya imkân bulamaz. Deri giyinirler, cesurdurlar. Bunlar Mekke'ye yaklaştıkları zaman yollarda pusu kurmuş bedeviler taarruzdan sakınırlar. Mekke'ye uzak beldelerden gelen kişi

[21] Aynı lafızlarla ve bazı nüanslarla sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bk. Müslim, Hac, 93/504; Buharî, Cihâd, 71, 74; Enbiyâ, 8, 27; Et'ıme, 28; Daavât, 36; Ğ'tisâm, 16; Muvatta, Câmi, 3/10; Tirmizî, Menâkıb, 68/3922.

[22] Bazı ziyadelerle mevkuf olarak İbn Abbas, (Abdurrezzâk, 1403: c. 5, s. 38, 39; Ezrakî, ts. : c. 1, s. 323-326; Fakihî, 1414: c. 1, s. 88-89; İbn BeÇrân, 1997: s. 29; Begâvî, 1983: c. 7, s. 114) Enes b. Malik ve Cabir b. Abdullah'ın (Deylemî, 1986: c. 2, s. 159) sözü olarak da rivayet edilmektedir. Bazı rivayetlerde "er-ruknü'l-yemânî" ifadesiyle Hacer-i Esved kastedilerek "الركن اليماني يد الله في الأرض يصافح بها خلقه" -Allah'ın sağ eli ki o, onun vasıtasıyla yarattıklarıyla/kullarıyla musafaha eder" ifadesine yer verilir. (İbn Huzeyme, ts. : c. 4, s. 221; Taberânî, ts. : c. 1, s. 177; İbn Ğâhîn, 2004: s. 103; Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990: c. 1, s. 627; Beyhakî1993: c. 2, s. 162.) Hadis metnini "الحجر الأسود يد الله في الأرض يصافح بها عباده" şeklinde merfû olarak nakleden İbn Cevzî, bu rivayetin uydurma olduğunu belirtir. Bk. İbn Cevzî, 1981: c. 2, s. 85.

[23] Bu hadis, İbn Battûta'nın naklettiği şekliyle ve daha uzun bir rivayetin bir parçası olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Buhârî, Menâkıb, 2; Meğâzî, 74; Müslim, İman, 21/82, 88-90; Tirmizî, Menâkıb, 72/3935; İbn Hanbel, 2001: c. 12, s. 133, 402.

onlara yol arkadaşlığı yaparsa mutlaka övgüyle yad eder bu arkadaşlığı." (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402)[24]

İbn Battûta bu kabilelerin faziletlerini burada saydıktan sonra onların bu güzelliklerine delil olarak bu hadîs zikretmesi, aynı zamanda hadîsi nasıl yorumladığının ipuçlarını da vermektedir.

Örnek-5: İbn Battûta, başkalarının hadîslerle ilgili yorumlarını da nakleder. Bunun bir örneği Hz. Ömer'in Mescid-i Nebevî'yi genişletme çalışmaları vesilesiyle gündeme gelmiştir. O, "Peygamberimizin zaman zaman ' يج غ, أ ْ نزيد في ا ً غ جذ -mescidi genişletmemiz lazım' dediğini duymasaydım bu işi yapmazdım!" diyerek peygamberimizin hadîsini nakletmiş, sonra "Bu mescidi sahraya kadar genişlettik [diyelim], yine de Resûlüllah'ın mescidi sayılır!" sözleriyle bu hadîsi nasıl anladığını ifade etmeye çalışmıştır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 352)

3. Hadîs Eğitimi ve Sünnet Kültürü Bilgisi

Bir seyyah olarak İbn Battûta gezip dolaştığı yerlerde katıldığı veya izlediği kadarıyla az da olsa hadîs eğitimi ve sünnet kültürünün halk arasındaki yeri ile ilgili anekdotlara yer vermektedir.

a. Hadîs Eğitim-Öğretim Usûlü

Belli bir bölgeye ait de olsa seyahatnamede verilen bilgilerden söz gelimi Dımeşk Camii'nde çeşitli ilimlere ait ders halkaları olduğu ve Hadîs ilimlerinde uzman olan muhaddislerin yüksek kürsüler üzerinde kendi sahalarına ait kitapları okudukları bilgisini görmekteyiz. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 314) Yine Müellif şiraz'da bir ikindi vakti üç arkadaşıyla Kâdî Mecdüddîn'in ikametgâhı olan Mecdiyye Medresesi'ni ziyaret ettiğini, şeyhin huzurunda ikindi namazından sonra Kitabü'l-Mesabîh ile es-Sagânî'nin şevariku'l-Envar'ı (Meşariku'l-Envar'ı) okunduğunu haber verir. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 37)

İbn Battûta'nın kendisinin de katıldığı derslerle ilgili verdiği bir bilgi de dikkat çekicidir. Buna göre Dımeşk Camii'nde gerçekleşen bu derse katılanların isimleri Muhammed b. Tuğrıl b. Abdullah b. Gazzâl Sayrafî adlı şahıs tarafından tek tek yazılmıştır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 334)

b. Hadîs Rivayetinde Tesebbüt

İbn Battûta'nın, Hz. Peygamber'e izafe edilen her sözün O'na ait olamayacağını, yani uydurma olabileceğini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o şeyh Ata Evliya'nın zaviyesinin bulunduğu Beşay dağına gittiklerini, üç yüz elli yaşında olduğuna inanılan ve çokça ziyaretçisi olan bu kişiyi ziyaret eder. İbn Battûta şöyle anlatır: "Ondan hadîs aktarmasını rica ettim. Bana bir sürü hikâye anlattı! şüphe ettim durumundan; ama en doğruyu Allah bilir." (İbn Battûta, 1997: c. 3, s. 60) Bu tutumuyla o hadîsleri kabulde aceleci olmadığını, aslını bilmediği rivayetlerde temkinli davrandığını göstermektedir.

İbn Battûta Hz. Ömer'in hadîsleri kabuldeki tesebbütüyle ilgili bir anekdota da eserinde yer vermektedir. Ömer b. Hattab, hilafeti esnasında Mescid-i Nebevî'nin genişletilmesini düşünmüş ve bu amaçla Hz. Abbas'a ait bir mıntıkanın mescide ilave edilmesi gerekiyordu. Hz. Ömer'in tekliflerini Hz. Abbas kabul etmedi. Orada bulunan bir oluk mescide akıyordu. Ömer'in, "halka eziyet veriyor" diyerek söz konusu oluğu söküp atması üzerine Hz. Abbas bu işe bozuldu,

[24] Müellif burada, bu kabilelerle ilgili görüşlerini desteklemek üzere aslını başka kaynaklarda bulamadığımız "Onlara namaz kılmayı öğretiniz! Onlar da size Allah'a nasıl yalvarılacağını öğretsin!" ve "Kâbe'nin çevresini onların arasında bulunarak tavaf ediniz. Çünkü rahmet ve esenlik onların üzerine yağmur gibi dökülür," şeklinde iki hadis daha zikretmektedir. Bkz. İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 402.

Ömer ile münakaşa etti. Anlaşmazlık büyümesin diye Übeyy b. Ka'b'ı aralarında hakem tayin ettiler. Durumu anlattıklarında Übeyy b. Ka'b cevaben şöyle dedi:

"Bu konuda bilgim var" diyerek Resûlüllah (sav)'den işittiğini belirttiği Hz. Dâvûd (as)'ın mescid yapması sürecinde gelişen olayları anlatır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 353)

Mescidin genişletilmesi hususunda ihtilafa düştüğü Hz. Abbas ile aralarında hakem olan Ubeyy b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den bir hadîs rivayet etmesi üzerine Hz. Ömer: "Anlattığınız şeyin Hz. Peygamber'in ağzından çıktığını bana kim ispat edecek?" deyince Übeyy b. Ka'b Ensar'dan bir grubu oraya getirmiş, onlar da bu rivayetin Hz. Peygamber'den geldiğine şahitlik etmişlerdir. Hz. Ömer: "Senden başkası olmasaydı sözünü yine kabul ederdim, fakat sadece kesinlik istedim," diyerek hadîsleri kabuldeki titizliğini ortaya koymuştur. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 353)[25]

c. Resûlüllah (sav)'in Sünnetine Bağlılık Tezahürleri

İbn Battûta İslam coğrafyasında gezip dolaştığı yerlerde yaşayan Müslümanların Hz. Peygamber'in sünnetine olan bağlılıklarını ve O'nun hatırasını nasıl yaşattıklarını anekdotlar halinde bizlere aktarmıştır. Er-Rihle'de tespit edebildiğimiz örneklerden bir kaçını burada zikretmek istiyoruz.

Örnek-1: İbn Battûta şam hacılarının hakkında bilgi verirken onların Hz. Peygamber'in uygulamalarını nasıl canlandırdıklarına işaret eder. Buna göre, Tebûk'e varınca silahları kuşanıp, kılıçları sıyırarak hamle edercesine yürümek ve hurma ağaçlarına vurmak, bunu yaparken de "Peygamberimiz bu şehre böyle girdi!" demek şam hacılarının adetlerindendir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 347-348)

Örnek-2: İbn Battûta, Tebûk seferi esnasında vuku bulan bir olaya eserinde yer verir: "…(Tebük'ten hareketin beşinci günü kervan) Semûd kavmiyle ilgili meşhur Hicr Kuyusu'na gelir. Su gürdür ama Peygamberimiz Tebük Savaşı'nda buradan geçerken devesini süratlendirerek kimsenin o kuyudan içmemesini emrettiğinden çok susamış olsalar bile hacılar oradan su içmez; kim bu suyla hamur yoğurmuşsa hemen devesine yedirir…" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 348)[26]

Örnek-3: İbn Battûta Abdullah b. Ömer'in, "Resûlüllah (sav) de böyle yaptı" diyerek, Mekke civarına yaklaşınca Zu Tuva'da gecelediğini, burada boy abdesti aldığını ve ancak ertesi gün Mekke'ye gittiğini bildirmektedir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 382)[27]

Örnek-4: İbn Battûta Eğridir halkının "uğurlu olur" diyerek oruçlarını tiritle açtıklarını bildirir. Onlar bu iftarlığın Nebî (sav) tarafından diğer yemeklere tercih edildiğini[28] ileri sürerek: "Biz onun güzel âdetine uyarak yemeğe tiritle başlıyoruz!" derlermiş.(İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 168)

[25] Bu olay bazı nüanslarla şukaynaklarda da geçmektedir: İbn Sa'd, 1968: c. 4, s. 21; Ebu'l-Arab et-Temîmî, ts. : s. 108-109; İbn Asâkir, 1995: c. 26, s. 370-371; İbn Kesîr, 1991: c. 1, s. 159; Semhûdî, 1998: c. 2, s. 73; Zehebî, 1998: c. 1, s. 8.

[26] İbn Battûta'nın bahsettiği bu olay bazı kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: "Tebük seferi esnasında Rasûlullah (as) Hicr'e geldiğinde halka bu bölgenin kuyularından su içmemelerini ve oradan su alıp kullanmamalarını emretti. Bazıları; „-O su ile hamur yoğurduk ve oradan su aldık" dediler. Hz. Peygamber onlara, hamuru atmalarını, suyu da dökmelerini emretti. " Bkz. Müslim, Zühd, 1/40.

[27] İbn Battûta'nın naklettiği bu haber "İbn Ömer, geceyi Zû Tuvâ'da geçirmeden ve sabah olunca (namaz kılıp) yıkanmadan Mekke'ye girmezdi. Sonra o, Mekke'ye gündüz girerdi. Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını söylerdi," şeklinde ve benzer lafızlarla hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Bkz. Buharî, Hac, 38, 148, 149; Müslim, Hac, 38/227; Ebû Dâvûd, Menâsik, 45/1865; İbn Hanbel, 2001: c. 10, s. 488.

[28] Eğirdir'lilerin kastettiği Tirit ile ilgili rivayet şuhadis olabilir: "Âişe'nin diğer kadınlara üstünlüğü, tirid aşının diğer yemeklere üstünlüğü gibidir." Bkz. Buharî, Fedâilu'l-Ashâb, 30; Et'ıme, 20, 25; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 13/89; Tirmizî, Menâkıb, 63/3887; Et'ıme, 31/1834; Nesaî, Şu'ru'n-Nisâ, 3.

Örnek-5: Mısır'ın Said bölgesinde kadılık yapan Necmeddin el-Asfûnî' kendini ibadete vererek Mekke'ye geldi. O, her gün Ten'im yöresinden yola çıkarak umre yapardı. Peygamber Efendimizden rivayet edilen; "Ramazan'da umre yapmak benimle bir defa haccetmek gibidir!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 391)[29] hadîsine uyarak Ramazan'da da her gün iki defa umre yapardı.

Örnek-6: İbn Battûta zemzem suyundan içtiklerini belirtir ve "Allah elçisinden aktarıldığı gibi bu su, hangi niyetle içilmişse o şeye yarar" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 367)[30] diyerek söz konusu hadîse uygun bir davranış sergilediğine işaret eder.

Örnek-7: İbn Battûta Mekke'den bir mil uzaklıkta Beyda civarında bir mescit bulunduğu, karşısında yol üzerine oturak gibi bir taş konulduğu ve onun üzerinde de nakış ya da işlenmiş eski mi eski başka kalıntı bir taş olduğunu nakleder. O, Peygamberimizin umre dönüşü dinlenmek için oraya oturduğuna halk arasında dolaşan bir sözün varlığına dikkat çeker ve Halkın uğur ve bereket için bu taşı öptükleri bilgisini nakleder. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 335)

Örnek-8:

Peygamber Efendimiz (sav) bi'setden önce, Hatice-i Kübra'nın (ra) sermayesi ile ticaret için Busra'yı şereflendirmişti. Anılan beldede Hazret-i Nebiyy-i Zişan efendimizin devesi çöktüğü yerde büyük bir mescit yapılmıştır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 344)

d. Hz. Peygamberin Mucizelerine Yer Vermesi

İbn Battûta seyahati sırasında hadîs ve siyer kitaplarında geçen Hz. Peygamber'in bazı mucizelerinin gerçekleştiği mekânlara işaret eder ve mevcut durum ve insanların konuyla ilgili inanışlarına/sözlerine yer verir.

Örnek-1: İbn Battûta seyahatinin Tebük kısmında, suyu kıt olan Tebük kuyusunun suyunun Hz. Peygamber'in mucizesi olarak bollaşması hadîsesine şu şekilde yer verir: "Zatü'l-Hacc mevkiinde konakladık. Bundan sonra hiç su bulunmayan Beldah vadisine, oradan da Tebûk'e hareket ettik. Peygamberimiz buraya gazada bulunmuştur. Tebûk'te görülen bir kaynağın suyu daha önce gayet azmış. Peygamberimiz orada abdest aldıktan sonra gürleşmiş, ağza layık bir kıvamda akmaya başlamış. Halen öyle bereketli akıyor". (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 346)[31]

Örnek-2: Resûlüllah (sav) önceleri mescitte bir hurma ağacının gövdesi üzerinde hutbe okurdu. Minber inşa olunduktan sonra hutbeyi minberde vermeye başladı. O zaman daha önce hutbe okuduğu hurma ağacının gövdesi; diğişi devenin sütten kesilen yavrusunun ardından ağladığı gibi inlemiştir.

Rivayete göre Resûlüllah (sav) dayanamamış, minberden inerek hurma ağacını kucaklamış ve inlemesini durdurmuştur. Hz. Peygamber bu rivayete göre şöyle demiştir: "Eğer o hurma kütüğünü kucaklamasam kıyamete kadar ağlardı." (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 355)[32]

---

[29] Bu rivayet kaynaklarda "şüphesiz Ramazan'da umre yapmak hacca bedeldir –veya benimle birlikte hac yapmaya bedeldir"-, şeklindedir. Bkz. Muvatta, Hac, 21/66; Buharî, Cezâu's-Sayd, 26 (ta'lîkan), Umre, 4; Cezâu's-Sayd, 26; Müslim, Hac, 36/221-22; Ebû Dâvûd, Menâsik, 79/1988-1990; Tirmizî, Hac, 95/939; Nesaî, Sıyâm, 6.

[30] Bu rivayet bazı kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. İbn Ebî şeybe, 1989: c. 3, s. 274; c. 5, s. 63; İbn Hanbel, 2001: c. 23, s. 140, 244; İbn Mâce, Menâsik, 78/3062. İbn Mâce'nin muhakkiki M. Fuad Abdülbâkî, hadisin senedinin zayıf olduğunu belirtir. Münzirî ve İbn Kayyim el-Cevziyye ise hasen olduğunu belirtirler. Bk. Münzirî, 1417: c. 2, s. 136; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: c. 4, s. 361.

[31] İbn Battûta'nın bahsettiği bu olay bazı kaynaklarda "…insanlar elleriyle azar azar suyu avuçlamaya başladılar. Böylece bir miktar su biriktirildi. Hz. Peygamber o su ile ellerini ve yüzünü yıkadı, sonra da suyu yine aynı yere döktü. Bu sefer su, gürül gürül akmaya başladı ve insanlar su ihtiyacını oradan karşıladılar" şeklinde geçmektedir. Bkz. Muvattâ, Kasru's-Salât, 1/2; İbn Hanbel, 2001: c. 36, s, 389; Müslim, Fedâil, 3/10.

[32] İbn Battûta'nın bu rivayeti benzer lafızlarla bazı kaynaklarda rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Hanbel, 2001: c. 4, s, 107, 227; c. 5, s, 399-400 (şamile); Dârimî, Mukaddime, 6/39; Salât, 203/1604; İbn Mâce, İkametü's-salât, 199/1415. Bazı

Örnek-3: İbn Battûta, taşların Hz. Peygamber'e selam vermesini şöyle nakleder: "Hz. Fatıma'nın doğduğu evin hemen yan tarafında Hz. Ebubekir'in evi bulunuyor; onun karşısındaki duvarın içine mübarek bir taş gömülü. Bir tarafı dışarı çıkık; halk ona selam veriyor. Bu taşın Peygamber Efendimize selam verdiği anlatılır: Bir gün Peygamberimiz, Hz. Ebubekir'in evine gelir; Ebubekir yoktur. Resûlüllah seslenince taş dile gelerek; "Ebubekir burada yoktur, ey Allah elçisi!" diye cevap verir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 380)[33]

e. Yöneticilerin Hadîsçilere İlgisi

İbn Battûta'nın er-Rihle'sinde verdiği bilgilerden bazı ülke yöneticilerinin ilim adamlarına özel bir ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan hadîs kültürüyle ilgili olan bir örneğine burada yer vermek istiyoruz:

Dımeşk'te hadîs dersleri vermekle ünlenmiş fıkıh bilgini Abdülaziz Erdevîlî bir gün Hint sultanının huzuruna gelir, sultan ona aylık yüz dinar gümüş, yani yirmi beş dinar altın maaş bağlar. Yine Hint sultanı huzurunda bulunduğu bir gün Abdülaziz Erdevîlî'ye bir hadîs sorar. O ise bu konuya dair pek çok hadîsi art arda sıralar. Sultan, Abdülaziz Erdevîlî'nin hafızasına hayret ederek "gerektiği şekilde muamele" etmedikçe onu meclisten kaldırmayacağına yemin eder. Sonra tahtından inerek onun eteğinden öper ve bir altın sini getirterek içine bin dinar altın koydurur, sonra siniyi eline alıp altınları fakihin üzerine saçarak: "Bu altınlar ve sini senindir!" der. (İbn Battûta, 1997: c. 2, s. 46)

İbn Battûta, Seyahatnâme'sinde muhaddislerin diğer âlimlerden daha fazla değer gördüklerine dikkat çeker. Buna göre, Dımeşk Camii'nde çeşitli ilimlere ait ders halkaları olduğunu, hadîs ilimlerinde uzman olan muhaddislerin ise yüksek kürsüler üzerinde kendi sahalarına ait kitapları okuduklarını haber verir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 314)

f. Sîreti Nebevî'den Kesitler Sunması

İbn Battûta gezisi esnasında Hz. Peygamber'in çeşitli konuşma ve uygulamaların gerçekleştiği yerleri özellikle ziyaret etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. O, bu mekanlarda Hz. Peygamber'in sîretini konu alan bir çok anekdota da eserinde yer vermektedir.

Örnek-1: İbn Battûta Mescid-i Nebevî'yi ziyaretinde onun kullanılan kapılarından bahisle şu bilgilere yer verir: Bu yeraltı odasının üzerinde Aişe anamızın, pederi Hz. Ebubekir'in evine gitmek için kullandığı yol vardır. Hadîste bildirilen girişin burası olduğu kesin. Peygamber efendimiz bu yolun bırakılıp diğer yolların kapatılmasını salık vermiştir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 351)[34]

Örnek-2: İbn Battûta Hirâ mağarasını ziyaretinde de şu bilgileri nakleder: Peygamberimiz vahiy gelmeden önce burada (Hira dağında) çokça ibadet etmiştir. Peygamberlik

kaynaklarda bu rivayette yer alan "Eğer o hurma kütüğünü kucaklamasam kıyamete kadar ağlardı" ifadesi bulunmamaktadır. Bkz. Buharî, Buyû', 32; Menâkıb, 25; Nesaî, Cuma, 17; Tirmizî, Cum'a, 10/505; Menâkıb 6/3627; Dârimî, Mukaddime, 6/37.

[33] Kaynaklarda böyle bir rivayeti tespit edemedik. Ancak nübüvvet öncesi süreçte "Mekke'de bir taş vardı, Peygamber olduğum gecelerde bana selâm verirdi. Ben o taşı şimdi bile tanırım," rivayeti gibi, taşların Hz. Peygamber'e selam verdiğine dair sahih hadisler mevcuttur. Bkz. Müslim, Fedâil, ½; Tirmizî, Menâkıb, 5/3624; İbn Hanbel, 2001: c. 34, s. 419, 455; Dârimî, Mukaddime, 4/20.

[34] İbn Battûta'nın işaret ettiği yolun söz konusu edildiği hadis kaynaklarda şu şekilde geçer: "Malında ve arkadaşlığında bana en cömert davranan insan, hiç şüphe yok ki Ebû Bekir'dir. Eğer ben kendime bir dost seçecek olsaydım, mutlaka Ebû Bekir'i seçerdim. Ama bizim İslâm kardeşliğimiz vardır. Mescidde Ebû Bekir'in kapısından başka hiç bir kapı kalmasın!" Bkz. Buharî, Salât, 80; Menâkıbu'l-Ensâr, 45; Fedâilu'l-Ashâb, 3; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 1/2; Tirmizî, Menâkıb, 15/3660.

orada gelmiş, vahiy orada başlamıştır. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 384)[35] Burası Efendimizin ayakları altında titremiş, Resûlüllah (sav) şöyle buyurmuştur: "Dur! Senin üstünde bir Allah Elçisi, bir doğrulayıcı, bir Hak Tanığı var!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 384)[36]

Örnek-3: İbn Battûta Mescid-i Nebevî'deki minberin kim tarafından yaptırıldığı hususuna er-Rihle'de yer verir. Buna göre Mescid-i Nebevî'deki minberi kimin yaptığı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre Temîm ed-Dârî adlı sahabe tarafından, başka bir rivayete göre ise Medine'de Ensar'dan bir kadının kölesi yapmış bu minberi ki bu sahih hadîslerde geçmektedir. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 355)[37]

Örnek-4: İbn Battûta Hz. Peygamber'in hac esnasındaki uygulamalarına da işaret eder: Peygamber Efendimiz Mescid-i Haram'a girdiği zaman Allah Evi'ne gelip yedi defa tavaf eder sonra İbrahim'in Makamı'nı şereflendirerek "İbrahim'in Makamı'nı namazlık edinin!" (Bakara, 126) mealindeki ayeti okur ve arka tarafta iki re kat namaz kılardı. (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 374)[38]

Örnek-5: İbn Battûta Mescid-i Nebevî'ye sahâbîler tarafından bazı ekler yapılması hususundaki görüşmelere eserinde yer verir: Yağmur yağdıkça çardaktan mescide su damladığından, ashâb-ı kirâm damın çamurla sıvanması hususunda Resûlüllah'la konuşmuşlar; Peygamber Efendimiz ise şöyle cevap vermiştir: "Peygamber Musa'nın çardağı yahut gölgeliği gibi bir gölgelik yeterlidir. Durum bundan da basit!" Bazıları; "Musa'nın gölgeliği nedir?" diye sorunca şu cevabı vermiştir: "Ayağa kalktığı vakit başı yukarıya dokunurdu. Böyle bir gölgelik!" (İbn Battûta, 1997: c. 1, s. 352)[39]

Sonuç

Özellikle Müslüman gezginlerin değişik tarihlerde İslam coğrafyası başta olmak üzere gezdikleri ülkeleri çeşitli yönleriyle anlattıkları seyahatnamelerin, ilgili döneme yönelik yapılacak araştırmalar açısından önemli bir yeri vardır. Bu seyahatnamelerden biri, İbn Battûta'nın, 14. yüzyılda yaklaşık 28 yıl süren dünya turu sırasında gezip gördüğü yerleri yazdığı ve İslam tarihinin ve kültürünün ilgili dönem hakkında yazılı olarak ayrıntılı bilgiler sunduğu *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve'l-Esfâr* isimli seyahatnamesidir.

İbn Battûta, dindar bir kimse olması itibariyle her gittiği yerde, din adamları ile tanışmış mukaddes makamları ziyaret etmiş, dini müesseseler hakkında malumat toplamıştır. Onun için seyahat aynı zamanda hem öğrenmek hem de öğretmek gibi bir eğitim sürecini de ifade eder. Zira

---

[35] İbn Battûta'nın Peygamberimizin nübüvvetin başlangıç süreciyle ilgili olarak naklettiği bu haber hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Bkz. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, 1999: c. 3, s. 73; Buharî, Bed'u'l-Vahy, 1; Enbiyâ, 21; Tefsîr, 96; Ta'bîr, 1; Müslim, İman, 73/252; Fakihî, 1414: c. 4, s. 154; Âcurrî, 1999: c. 3, s. 1436.

[36] Benzer lafızlarla kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. İbn Hanbel, 2001: c. 1, s, 478-479; c. 3, s. 175, 181, 185, 186; c. 15, s. 252; c. 38, s. 19; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 6/50; Tirmizî, Menâkıb, 19/3696, 3699; 28/3757; Ebû Dâvûd, Sünnet, 9/4648; İbn Mâce, İman, 11/134. Bazı kaynaklarda ise Hira yerine Uhud zikredilmektedir. Bkz. Buharî, Fedâilu'l-Ashâb, 5, 6, 7; Ebû Dâvûd, Sünnet, 9/4651; Tirmizî, Menâkıb, 19/3697.

[37] İbn Battûta'nın sahih hadislerde olduğunu belirttiği rivayet bazı kaynaklarda şu şekildedir: Bir kadın Hz. Peygamber'e "- Ey Allah'ın Resûlü, üzerine oturman için sana bir minber yaptırayım mı? Benim marangoz bir kölem var" dedi. Hz. Peygamber de; "- Arzu edersen yaptır!" buyurdu. Bunun üzerine kadın minberi yaptırdı. . ." Bkz. Buhârî, Salât, 64; Buyû,, 32.

[38] Hz. Peygamber'in bu uygulamasına hadis kaynaklarında da yer verilmektedir. Bkz. İbn Hanbel, 2001: c. 22, s. 326; Dârimî, Menâsik, 34/1892; Müslim, Hacc, 19/147; İbn Mâce, Menâsik, 84/3074; Ebû Dâvûd, Menâsik, 58/1905; Tirmizî, Hac, 33/856; 38/862; Tefsîru'l-Kur'ân, 3/2967; Nesâî, Hac, 149/2939; 163/2961, 2962; 172/2974.

[39] Bazı kaynaklarda da zikredilen "Peygamber Musa'nın çardağı yahut gölgeliği gibi bir gölgelik yeterlidir", ifadeleri dışındaki bilgiler farklılık göstermektedir. El-Elbânî, Rivayetin bu kısmının hasen hadis hükmünde olduğu kanaatindedir. Bk. Elbânî, 1995: c. 2, s. 180; a. mlf. , Sahîh-ts. : c. 2, s. 741. Kaynaklarda "Musa'nın gölgeliği nedir?" sorusunun muhatabı ise ravi Hasan el-Basrî olarak görülmektedir. Bkz. Abdurrezzak, 1403: c. 3, s. 154; Dârimî, Mukaddime, 6/38; İbn Ebi'd-Dünyâ, 1997: s. 184; Bezzâr, 1988: c. 1. s. 262; Taberânî, 1984: c. 3. s. 233; Beyhakî, 1988: c. 2, s. 542; İbnu'n-Neccâr, ts. : s. 87; Diyarbekrî, ts. : c. 1, s. 346; Semhûdî, 1998: c. 1, s. 258.

o, zaman zaman bulunduğu yerdeki âlimlerin ders halkalarına katılmış, hadîsle ilgili eserler okuyup bunlarla ilgili icazet almıştır. Böyle olmasına rağmen onun er-Rihle'de yer verdiği hadîslerde klasik hadîs eserlerinde takip edilen rivayet üslûbu görülmez.

Nadiren de olsa bazı hadîs terimlerini kullanan İbn Battûta, er-Rihle'de yer verdiği hadîslerin rivayetinde sened zikretmez. Bazen sadece metin olarak verdiği hadîslerden bir kısmının sahabî veya tebe-i tâbiîn ravisinin ismini zikretmekle yetinir. Bu doğrudan kendi tasarrufu olduğu gibi, anlattığı olayın kahramanı olması itibariyle de bu isimlere yer verir.

İbn Battûta eserinde kaydettiği hadîslerin bir kısmını hangi kaynaklardan aldığını bazen müellif ve eser ismiyle, bazen de sadece müellif veya eser ismiyle tahric eder. Çeşitli vesilelerle bazı hadîs kaynaklarından da bahseder. Bu arada onun bazı yanılgıları da dikkat çekmektedir. Söz gelimi her ne kadar müellifin elinde olan nüshada olduğu varsayılsa bile, rivayetin kaynağı olarak gösterdiği eserde, o rivayetin bulunmaması bunlardan biridir.

Müellif gezdiği yerlerde bulunan sahabe kabirlerinin birçoğunu ziyaret etmiş ve onların medfûn bulunduğu yerleri belirterek adeta rical ve tabakât kitaplarındaki bilgilerin yerinde teyidini yapmıştır.

İbn Battûta Rihlesi'nde yer verdiği hadîslerin yarıya yakınını tırnak içinde diyebileceğimiz bir tarzda metin olarak nakletmiştir. Müellif bazen tırnak içi diyebileceğimiz şekilde değil de kendi cümlesi içerisinde hadîsi verir. Bunu bazen hadîsten kurduğu cümlelerle de yapar. O, mevzûât kitaplarında yer alan veya bizim er-Rihle dışında kaynağını tespit edemediğimiz bazı rivayetlere de eserinde yer verir. Ancak onun Hz. Peygamber'e izafe edilen her sözün O'na ait olamayacağını, yani uydurma olabileceğini dikkate aldığı da anlaşılmaktadır.

İbn Battûta, genel olarak hadîsleri gezip gördüğü yerler veya bahsettiği kişilerle ilgisi itibariyle eserinde zikreder. Dolayısıyla onun hadîsleri şerh etme ve yorumlama faaliyetinin bu çerçevede gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bazı durumlarda hadîsler öncesinde veya sonrasında verdiği bilgilerden hareketle, eserinde yer verdiği hadîsi nasıl anladığını tespit etmemiz mümkün olabilmektedir. Nitekim hadîslerin şerhine dair değerlendirmelerinde kimi zaman hakiki manalarına hamlederken, kimi zaman da hadîslerin müteşabihattan olduğunu dikkate alarak mecazî manasına hamlettiği anlaşılmaktadır.

Bir seyyah olarak İbn Battûta gezisi esnasında katıldığı veya izlediği kadarıyla az da olsa hadîs eğitimi ve sünnet kültürünün halk arasındaki yeri ile ilgili anekdotlara yer vermektedir. Nitekim o, İslam coğrafyasında gezip dolaştığı yerlerde yaşayan Müslümanların Hz. Peygamber'in sünnetine olan bağlılıklarını ve O'nun hatırasını nasıl yaşattıklarını bizlere aktarmıştır. Yine o Hz. Peygamber'in çeşitli konuşma ve uygulamalarının gerçekleştiği yerleri özellikle ziyaret etmeye çalışmış, bu mekânlarda Hz. Peygamber'in sîretini konu alan birçok anekdota da eserinde yer vermiştir. Hz. Peygamber'in hayatını, gezip dolaştığı yerlerde tespit edip ilgili hatıraları canlandırması itibariyle er-Rihle'nin bir hadîs atlası işlevi üstlendiği de söylenebilir.

KAYNAKÇA

ABDERÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed (1426/2005), *Rihletü'l-Abderî*, tahk. Ali İbrahim Kurdî, Dımeşk, Dâru Sa'dettîn.

ABDURREZZÂK Ebu Bekir b. Hemmam es-San'ânî (1403/1983), *el-Musannef*, tahk. Habiburramhman el-A'zamî, Beyrut, el-Meclisu'l-ilmî.

ACLÛNÎ İsmail b. Muhammed (1351), *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, Mektebetü'l-kudsî.

ALÂYYU'L-KÂRÎ Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan (ts), *el-Esrârul-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sebbâğ, Beyrut, Dâru'l-emâne.

AYKUT A. Sait (1999), "İbn Battûta", *DİA,* c. 19, ss. 361-368, İstanbul, Diyanet Vakfı yayınları.

AYKUT A. Sait (2000), A. Sait, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

BEGÂVÎ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed (1403/1983), *şerhu's-Sünne*, tahk. şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-şâvîş, Dımeşk-Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn b. Ali (1408/1988), *Delâilu'n-nübüvve,* tahk. Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye-Dâru'r-reyyân li't-turâs.

BEYHAKÎ (1413/1993), *el-Esmâ ve's-Sıfât*, tahk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde, Mektebetü's-sevâdî.

BEZZÂR Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, (1988), *Müsned*, tahk. Mahfûzurrahman Zeynullah, el-Medînetü'l-Münevvere, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikme.

BÖRÖL Nurettin (1991), *İbn Battûta'ya Göre Deşt-i Kıpçak ve Türkistan*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BUHÂRÎ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1413/1992), *Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

CÂRİM, Fuad (1966), *Marko Polo ve İbn Battûta*, İstanbul.

ÇAKMAKÇI Cevdet (2006), İbn Battûta Seyâhatnâmesi'nde Türkçe Kelimeler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 47, sayı I, s. 159-168.

ÇETİN Abdülbaki (2006), "On Dördüncü Yüzyıla Ait Anonim Hadis Kitabı Olarak Bilinen Türkçe Eser Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 19, s. 109-123.

DÂRİMÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (1413/1992), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

DERVİŞ EL-HÛT Ebû Abdurrahman Muhammed (1418/1997), *Esne'l-metâlib fî ehâdîsi muhtelifi'l-merâtib*, tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

DEYLEMÎ, Ebû şüca' şîrûye el-Hemedânî (1406/1986), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, es-Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

DİYARBEKRÎ Hüseyn b. Muhammed b. Hasen (ts), *Tarihu'l-hamîs fî ahvali enfesi'n-Nefîs*, Beyrut, Dâru Sâdir.

EBÛ DÂVÛD Süleyman b. Eş'aş es-Sicistânî (1413/1992), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, Çağrı Yayınları.

EBÛ DÂVÛD ET-TAYÂLİSÎ Süleymân bin Dâvûd bin el-Cârûd (1419/1999), *Müsned*, tak. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Mısır, Dâru Hicr.

EBU'L-ARAB ET-TEMÎMÎ Muhammed b. Ahmed (ts.), *Tabakâtü Ulemâi İfrîkıyye*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî.

EBU'L-HASEN ER-RİB'Î (1950), *Fezâilu'ş-şâm ve'd-Dımeşk*, tahk. Salahaddin el-Müncid, Dımeşk, Matbûâtu'l-mecmai'l-ilmi'l-Arabî.

EĞRİSadettin (2004), "İbn Battûta'ya Göre Batı Anadolu'daki Tasavvufî Kurumlar", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, ss. 125-134, Bursa.

ÂCURRÎ Muhammed b. Huseyn el-Âcurrî (1420/1999), *eş-şerîa*, tahk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Riyad, Dâru'l-vatan.

ELBÂNÎ Muhammed Nâsıruddin, (Sahîh, ts), *Sahîhu'l-Câmii's-Sağîr ve ziyâdâtühu*, el-Mektebu'l-İslâmî.

ELBÂNÎ (1415/1995), *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîhati ve şey'un min fıkhihâ ve fevâidihâ*, Riyad, Mektebetü'l-meârif.

ELBÂNÎ (1422), *es-Semeru'l-mustetâb fi fıkhi's-sünneti ve'l-kitab*, byy. Ğarrâs.

ELBÂNÎ (Tahzîr, ts.), *Tahzîru's-sâcid min ittihazi'l-kubûri mesâcid*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî.

EZRAKÎ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed (ts.) *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr*, tahk. RüşdîSalih Melhas, Beyrut, Dâru'l-Endelüs.

FAKİHÎ Ebu Abdillah Muhammed b. İshak b. Abbas (1414), *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsih*, tahk. Abdülmâlik Abdullah DüheyŞ, Beyrut, Dâru Hıdr.

FETTENÎ Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, (1343), *Tezkiretü'l-Mevzûât*, İdâretu't-tıbâati'l-münîriyye.

GAZZALÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (ts), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife.

HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Muhammed b. Abdillah, (1411/1990), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

HEYSEMÎ Ali b. Ebî Bekr, (ts.), *el-Maksadu'l-'alâ fî zevâidi Ebî Ya'lâ el-Mevsılî*, tahk. Seyyid Kisrâvî Hasen, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

IRAKÎ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyn b. Abdirrahmân (1426/2005), *el-Muğnî an Hamli'l-esfârfi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-ahbâr*, Beyrut, Dâru'bnü Hazm.

İBN ASÂKİR Ali bin Hasen bin Hibetullah bin Abdullah bin Hüseyn ed-DımeŞkî (1415/1995), *Tarihu Dımeşk*, tahk. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Daru'l-fikr.

İBN BATTÛTA, Ebû Abdullah şemseddin Muhammed Abdullah (1417/1997), *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve'l-Esfâr,* tahk. Abdülhadi et-Tazi, Rabat, Akademiyyetü'l-Memleketü'l-Mağribiyye.

İBN BEşRÂN Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah (1418/1997) *el-Emâlî*, Riyad, Dâru'l-vatan.

İBN CEVZÎ Ebu'l-Ferec Abdurrahman (1401/1981), *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-vâhiye*, tahk. İrşadülhak el-Eserî, Faysalâbâd, İdâretü'l-ulûmi'l-eseriyye.

İBN CEVZÎ (1386/1966), *Mevzûât*, tahk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-selefiyye.

İBN CEVZÎ (ts), *Târîhu Beyti'l-Makdis,* Mektebetü's-sikâfeti'd-diniyye, .

İBN CÜBEYR Muhammed bin Ahmed (ts.), *Rihle*, Beyrut, Dâru'l-hilâl.

İBN EBÎ şEYBE Abdullah b. Muhammed, (1409/1989), *Musannef*, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad, Mektebetü'r-rüşd.

İBN EBİD-DÜNYÂ Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (1417/1997), *Kasru'l-emel*, tahk. Muhammed Hayr Ramazan Yusûf, Beyrut, Dâru'bnü Hazm.

İBN HACER Ahmed b. Ali el-Askalânî, (1392/1972), *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, tahk. Muhammed Abdulmuîd Han, Haydarabad, Meclisu dâireti'l-meârifi'l-Usmâniyye.

İBN HACER (1390/1971), *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut, Muessesetu'l-A'lemî.

İBN HANBEL Ahmed b. Hanbel (1421/2001), *Müsned*, tahk. şuayb el-Arnaût, Âdil MürŞid vdğ. , Müessesetü'r-risâle.

İBN HİBBÂN Ebû Hâtim el-Bustî, (1396), *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim Zâyed, Haleb, Dâru'l-va'yi.

İBN HUZEYME Muhammed b. İshâk en-Nîsâbûrî, (ts.), *Sahîh*, (I-IV), thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (1415/1994), *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut, Müessesetü'r-risâle.

İBN KESÎR Ebu'l-Fidâ, (1407/1986), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru'l-fikr, .

İBN KESÎR 1411/1991, *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâlühû ,alâ ebvâbi'l-,ilm*, tahk. Abdulmu'tî Kal'acî, el-Mansûre, Dâru'l-vefâ.

İBN MÂCE Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (1413/1992), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

İBN SA'D Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zührî (1968), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdir.

İBN SÛDE Abdüsselam b. Abdulkadir b. Sûde (1418/1997), *Delîlü Müerrihi'l-Mağribi'l-Aksâ*, Beyrut, Dâru'l-fikr.

İBN şÂHÎN Ebu Hafs Ömer b. Ahmed (1424/2004), *et-Tergîb fî fedâili'l-A'mâl ve sevâbü zalik*, tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

İBNU'N-NECCÂR (ts.), *ed-Durratü's-semîne fî ahbâri'l-Medîne*, tahk. Hüseyin Muhammed Ali şükrî, byy. Dâru'l-fikr.

İBNÜ'L-HATÎB, Lisanüddîn Muhammed b. Abdullâh b. Saîd (1424), *el-İhâta fî Ahbâri Garnâta*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

KAFESOĞLU İbrahim (1977), "İbn Battûta", *İslam Ansiklopedisi*, İA, V/II, ss. 708-711, İstanbul.

MÂLİK b. Enes (1413/1992), *el-Muvatta'*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

MAKDİSÎ Ziyauddin Muhammed b. Abdulvahid (1405/1988), *Fedâilu Beyti'l-Makdis*, tahk. Muhammed Mutîğ el-Hâfız, DımeŞk, Dâru'l-fikr.

MÜNZİRÎ Ebû Muhammed Abdülâzim (1417), *et-Terğîb ve't-Terhîb*, tahk. İbrahim şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

MÜSLİM Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac (1413/1992), *Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

NESÂÎ Ebû Abdurrahman Ahmed b. şuayb (1413/1992), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

PARMAKSIZOĞLU İsmet (1971), *İbn Battûta Seyâhatından Seçmeler*, İstanbul.

ES-SAFÛRÎ Abdurrahman b. Abdusselam es-Safûrî (1283), *Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabu'n-nefâis*, Mısır, el-Matbaatu'l-Kâsitiliyye.

SEMHÛDÎ, Nuruddîn Ali b. Ahmed (1419/1998), *el-Vefâu'l-vefâ bi ahbâri dari'l-Mustafâ*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

ġEKER Mehmet (1993), *Ġbn Battûta 'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve Ġktisadi Hayatı ile Ahîlik*, Ankara.

ġEVKÂNÎ Muhammed Ali (ts.), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-mevdûa*, tahk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

TABERÂNÎ Süleyman b. Ahmed (ts.), *el-Mu'cemu'l-Evsât*, Târık b. Ivedullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. Ġbrahim el-Huseynî, Kahire, Dâru'l-Harameyn.

TABERÂNÎ (1405/1984), *Müsnedü'Ş-Şâmiyyûn*, tahk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle.

TĠRMĠZÎ Ebû Ġsâ Muhammed b. Ġsâ (1413/1992), *Sünen*, Ġstanbul, Çağrı Yayınları.

ZEHEBÎ Muhammed b. Ahmed (1419/1998), *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2837-2846, ANKARA-TURKEY

NÂBÎ'NİN ŞİİRLERİNDE NOSTALJİK HUSUSLAR

Gencay ZAVOTÇU[*]

ÖZET

Nâbî'nin yaşadığı 17. yüzyıl toplumda olumsuz yönde bozulma ve sarsılmaların yaşandığı bir dönemdir. Fetih ve zaferlerle dolu günler geride kalmıştır. Ordu, artık savaş meydanlarından zaferle ayrılamamakta, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağlar zayıflayıp sarsılmakta, insanlar arası ilişkiler bozulup güven azalmakta ve halk giderek yoksullaşmaktadır. Bu ve benzeri olumsuz durumlar aydınları üzmekte, halkın gören gözü, işiten kulağı ve söyleyen dili olan yazar ve şairleri sorun üzerinde düşünüp çözüm aramaya sevk etmektedir. Olumsuz olaylara sahne olan bu yüzyılda aksaklıkları ve yanlış uygulamaları dile getirip eleştiren ve geçmişteki olumlu örneklere atıfta bulunan aydınlardan biri de Nâbî'dir. Nâbî'nin geçmişteki mutlu, huzurlu, sağlıklı ve çeşitli yönlerden hayırla yad olunan yıllara özlem duymasının temelinde yaşadığı dönemin olumlu özelliklere sahip olmaması, iç açıcı bir görünüm arz etmemesi, geçmişi aratacak nitelikte bozukluklar içermesi ve bütün bunların yanında inançlı ve sağlam bir kişiliğe sahip olması etkili olur. Onun şiir ve mesnevilerinde temas ettiği bozuklukların ekseninde insan vardır.

Nâbî'nin eserlerinde nostalji kapsamında değerlendirilebilecek hususlara ağırlıklı olarak Hayriyye adlı eserinde değinilir. Nâbî Dîvânı'nda geçmişe özlemi çağrıştıran şiirlerin *gitmiş, kalmamış, tükenmiş* ve *unudulmuş* redifli gazeller olduğunu söylemek yanlış olmaz. Diğer bir deyişle, Nâbî Dîvânı'nda nostaljik konuların işlendiği şiirlerin ilk akla gelenleri ve en belirgin olanları *gitmiş, kalmamış, tükenmiş* ve *unudulmuş* redifli gazellerdir. Bu gazellerde genel olarak âile, yakın çevre, toplum ve millet düzeyinde geçmişte olan ve yaşanılan zamanda yokluğu hissedilen, özlemi çekilen ve olması istenen ahlâkî ve insânî değerler, görgü kuralları, gelenekler, uygulamalar ve diğer kültür öğelerine çağrışım yapılır.

Anahtar Kelimeler: Nâbî, nostalji, Hayriyye, gazel

IN THE NABİ'S POEMS NOSTALGIC ISSUES

ABSTRACT

Nabi lived 17 century society, the period for negative distortion and concussions. Days full of conquest and victories have been left behind. The army is now left for victory in battlefields, weakened ties between the Government and weakens, decreasing confidence in deterioration in relations between people and the public is gradually

[*] Doç. Dr. Kocaeli Üni. Fen-Ed. Fak. (B Blok)Türk Dili ve Ed. Bölümü, El-mek: gzavotcu@kocaeli.edu.tr

becoming poorer. These and other negative situations üzmekte intellectuals, people seeing eye, hearing ear and the language of writers and poets who think and seek solutions on the problem are delivered. Adverse events in this century, which was the scene of past failures and false positive examples, which refers to applications and intellectuals critical of the language to bring one of the Nabi. Nabi past, happy, peaceful, healthy and on the basis of various aspects of his goodness, remember remember with longing the years owned does not have the positive characteristics of the period, the supply does not look encouraging, history, character disorders include the Istanbul University and has a personality besides all the faithful to be effective and robust happens. There are people in contact with the axis of disorders of his poetry and mesnevis.

Issues be considered within the scope of works, mainly Hayriyye Nabi in his nostalgia addressed. Court of poems evoking longing for the past Nâbî went out, exhausted and would not be wrong to say that unudulmuş redif sheikh. In other words, the Court of Nâbî first come to mind nostalgic poems and the most significant issues were handled, not only with redf ghazels depleted and forgotten. The ghazals are generally, family, neighborhood, community and the nation at the level experienced in the past and also felt the absence of, longed-for and desired to be moral and humanitarian values, etiquette, traditions, practices and other cultural elements are associative.

Key Words: Nâbî, nostalgia, Hayriyye, ghazel.

Nâbî'nin yaşadığı 17. yüzyıl toplumda olumsuz yönde bozulma ve sarsılmaların yaşandığı bir dönemdir. Devlet ve millet ağır bir sınavdan geçmektedir. Bu sınav, ne yazık ki görkemli, mutlu, refah ve ferah bir yüzyılın ardından gelen, devletin en üst kademesinden en alttaki bireye kadar kendini hissettiren sıkıntılı ve müşkül bir sınavdır. Devletin artık eski şaşaası yoktur. Millet geçmiş yüzyılda olduğu gibi iyi yönetilmemekte, yönetim halka karşı sorumluluklarını lâyıkıyla yerine getirememekte, âmir ve memurlarını iyi denetleyememekte, rüşveti ve adam kayırmayı önleyememekte, bunun sonucu olarak içte ve dışta saygınlığını her geçen gün yitirmektedir.

Fetih ve zaferlerle dolu günler geride kalmıştır. Ordu, artık savaş meydanlarından zaferle ayrılamamakta, yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağlar zayıflayıp sarsılmakta, insanlar arası ilişkiler bozulup güven azalmakta ve halk giderek yoksullaşmaktadır. Bu ve benzeri olumsuz durumlar aydınları üzmekte, halkın gören gözü, işiten kulağı ve söyleyen dili olan yazar ve şairleri sorun üzerinde düşünüp çözüm aramaya sevk etmektedir. Olumsuz olaylara sahne olan bu yüzyılda aksaklıkları ve yanlışuygulamaları dile getiren ve eleştiren aydınlardan biri de Nâbî'dir. Nâbî ile birlikte Nev'î-zâde Atâyî ve Koçi Bey'in de bu hususta adlarını anmak gerekir.

"*Osmanlı Devleti'nin içte ve dışta çeşitli problemlerle uğraştığı, ülkenin sosyal, siyasal ve ekonomik sıkıntılar içerisinde bulunduğu bir dönemde yetişen Nâbî'nin kişiliği üzerinde bütün bu şartların etkili olacağı açıktır."*[1] Bu etki, şairin geçmiş yüzyıllardaki fetih ve zaferlerle dolu günleri hatırlamasında da hissedilir. Nâbî'nin geçmişteki mutlu, huzurlu, sağlıklı ve çeşitli yönlerden hayırla yad olunan yıllara özlem duymasının temelinde yaşadığı dönemin olumlu özelliklere sahip olmaması, iç açıcı bir görünüm arz etmemesi, geçmişi aratacak nitelikte

[1] Prof. Dr. Mahmut Kaplan; *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin),* Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2008, s. 27.

bozukluklar içermesi ve bütün bunların yanında inançlı ve sağlam bir kişiliğe sahip olması etkili olur. Onun şiir ve mesnevilerinde temas ettiği bozuklukların ekseninde insan vardır.

Bu devirde insan fark edilir bir değişim sürecine girmiş, deyim yerindeyse zamana uymuş ve çoğunluk olumsuz sayılabilecek niteliklerle donanmıştır. Bu değişim sürecinden geçenlerin başında ise yönetim kademesi gelmektedir. Devlet yönetiminde bulunanlar en üst kademeden alttakine kadar olumsuz değişim sürecine ayak uydurmuşlardır. Bu meyanda önce devletin başında bulunan idarecilerin farklı etnik ve dinî kesimlerle sosyal tabakalardan oluştuğunu ve karmaşık bir görünüm arz ettiğini belirtmek gerekir: "*Osmanlı İmparatorluğunun idareci sınıfına gelince: bu sınıf, bünyesinde dinî, bürokratik ve askerî unsurları taşıyordu. İçerisinde, İslâmiyeti sonradan kabul etmiş, çeşitli etnik gruplardan olan kişilerin de bulunduğu bu sınıftakilerin çoğu, geniş arazi sahipleriydi. İdarî mekanizmayı ellerinde bulunduran kişilerin çoğu sorumsuz kişiler olup devlet otoritesini kişisel çıkarları için kötüye kullanmakta, rüşvet yemekte, idarî ve malî makamları satmaktaydılar. Ayrıca, idareci sınıf, az ya da çok, kendi mevkii ve nüfuzuna göre, Müslüman ve Hristiyan halkı haraca kesmiş ve yaygın bir fakirliğin yanı sıra Osmanlı maliyesinin bozulmasında büyük ölçüde rol oynamıştır.*" [2]

17. yüzyılda Osmanlı tahtında bulunan sultanların çoğu çocuk denebilecek bir yaşta tahta otururlar. Bu çocuk sultanlar yeterli eğitim ve deneyimden yoksun oldukları için devlet yönetiminde etkili olamazlar. IV. Murad dışındaki sultanların hemen hepsi ya vâlide sultanların ya da sadrazam, vezir ve diğer saray erkânının gölgesinde etkisiz birer sultan olarak tahtta oturur, farklı konularda karar verme hususunda devlet yönetiminde gerçek anlamda söz sahibi olamazlar. Onların otoriteden yoksun iktidarları zamanında perde arkasında devleti yöneten saray erkânı istekleri ve çıkarları doğrultusunda davranarak devlet ve toplum yapısının her geçen gün bozulmasına zemin hazırlarlar.

İnsan faktörünün hızlı bir değişim sürecinden geçtiği ve olumsuzlukların değer ya da kural olarak algılandığı bir ortamda Nâbî geçmişi yanımsar ve tükenip yok olmuş değerlere üzülür. Nâbî tükenip yok olmuş değerleri geçmişe sığınma düşüncesiyle içlemez. O, sağlıklı toplumun sağlıklı bireyler ve bireyler arası sağlam ilişkilerle tesis edileceğine inandığı için bu değerleri yeniden gündeme getirir. Bu bağlamda Nâbî'yi sorumluluk sahibi bir sanatçı, örnek bir vatandaş ve gerçek bir vatansever olarak nitelemek yanlış olmaz.

Nâbî geçmişi ve geçmişteki değerleri gündeme getirirken hem tükenen ve tükenmeye yüz tutmuş değerleri yeniden canlandırmak ister, hem de akabinde sıralayacağı öğütlerine ve çözüm önerilerine zemin hazırlamak ister. Yani, Nâbî'de hem sorunu teşhis etme, geçmişteki doğru ve makul olanı hatırla/t/ma, hem de çözüm önerme vardır. Bu açıdan baktığımızda onun nostalji içerikli şiir ve eserlerinde geçmişteki doğru ve makul olanı hatırla/t/ma planının ilk basamağını oluşturur.

Nâbî'nin eserlerinde nostalji kapsamında değerlendirilebilecek hususlara ağırlıklı olarak Hayriyye mesnevisinde değinilir. Nitekim, Nâbî ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda tükenip kaybolan değer ve değer yargıları, gelenek-görenek, hal ve hareket tarzı (davranış biçimi) v.b. husus ve uygulamalarla ilgili olarak temel kaynağın Hayriyye mesnevisi olduğu görülür. Bu eserde farklı başlıklar altında paşaların, kazaskerlerin, hâkimlerin, kâdıların, kassâmların eminlerin v.d. devlet görevlilerinin içinde bulundukları durum, sergiledikleri olumsuz tavırlar ve ettikleri zulüm örneklerle anlatılır.[3] Devlet görevlilerinin olumsuz tavır ve kişilikleri sergilenirken arzulanan ve olması gereken davranış biçimleri ve kişilik özellikleri de zihinlerde canlandırılır.

[2] Prof. Dr. Mine Mengi; *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî,* Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2. bs., Ankara 1991, s. 2.

[3] Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Prof. Dr. Mahmut Kaplan; *a.g.e.,* s. 107-120.

Fakat, Nâbî'nin dile getirip işlediği bu olumsuzluklar Hayriyye'nin sayfaları ile sınırlı kalmaz. Nâbî nostaljik hususlara fırsat düştükçe Dîvânı'nda da değinir. Nâbî Dîvânı'nda geçmişe özlemi çağrıştıran şiirlerin *gitmiş, kalmamış, tükenmiş* ve *unudulmuş* redifli gazeller olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, Nâbî Dîvânı'nda nostaljik hususların işlendiği şiirlerin ilk akla gelenleri ve öne çıkanları *gitmiş, kalmamış, tükenmiş* ve *unudulmuş* redifli gazellerdir. Bu şiirlerde genel olarak âile, yakın çevre, toplum ve millet düzeyinde geçmişte olan ve yaşanılan zamanda yokluğu hissedilen, özlemi çekilen ve olması istenen ahlâkî ve insânî değer yargıları, görgü kuralları, gelenekler, uygulamalar ve diğer kültür öğelerine çağrışım yapılır.

Bu şiirlerden edindiğim bilgilere göre insanın sağlıklı bir yapıdan uzaklaşması ve zamana uyması hayatı olumsuz yönde etkilemiştir. Artık toplum eski toplum, dünya eski dünya değildir. Güvenilmez kişiler ve günübirlik ilişkiler yüzünden hayatın zevk alınır bir yanı kalmamıştır. Memleket güzelliğini ve özelliğini kaybetmiş,baharında cenneti andıran dünya gül bahçesi renk ve kokusunu yitirip hazâna dönmüştür. Osmanlı'nın güçlü ve görkemli devrini büyüklerinden dinleyip o yılların özlemiyle yanan Nâbî'yi üzen bu olumsuz tablo beyitlerine ve gazellerine yansımıştır.

Bu bağlamda, Nâbî Dîvânı'nda yer alan *kalmamış* redifli iki gazel, geçmişte olup hâlihazırda yürürlükten kalkmış,unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş değer yargıları, gelenek-görenek ve uygulamaları işlemesi bakımından dikkate değerdir. Nâbî'nin gazellerde *kalmamış* redifini tercih etmesinin temelinde ise geçmişte beğenilip rağbet olunan, ama artık çok az rastlanan ya da tarihe mal olduğu için özlemi çekilen değerlerin gereklilik ve yararlılıklarına duyulan özlemdir. " "*Bozuluş ve çöküşü bütün acılığıyla yaşayan ve duyan" yüzyılın büyük şairi Nâbî (1642-1712), "kalmamış" redifli şiirinde tükenip giden değerlere iç çeker gibidir."*[4] Bu değerler arasında koruma ve korunma duygusu ihtiyaç sahipleri, sanatçılar ve şair açısından hayâti bir önem arz eder:

Gül-sitân-ı dehre geldük reng yok bû kalmamış

Sâye-endâz-ı kerem bir nahl-ı dil-cû kalmamış [5]

[Dünya gülbahçesine geldik, renk yok, koku kalmamış.

Cömertliğin gölge atıcı, gönül arayıcı bir hurma ağacı kalmamış.]

Osmanlı Devleti'nin geçmişteki güçlü ve mutlu dönemine özlemi içeren *kalmamış* redifli *yek-âhenk* gazelin diğer beyitlerinde de bir şeylerin tükenmişliğinden söz edilerek karamsar bir tablo çizilmiş.şair dünya gül bahçesine seyre gelmiş ama yaşanılan zaman sonbaharı anımsattığı için umduğunu bulamamıştır.

Beytin ilk mısraında devletin eski gücünü kaybettiği duraklama ve gerileme devirlerinde Osmanlı coğrafyasının görünümü çıplak ağaçlar, sarı yapraklar, kaybolan çiçekler ve tazeliğini yitirmiş çimenleriyle hazanı andırır. Hazan, hüzün mevsimidir. İlk mısrada güç ver görkemini kaybeden devletin, ikinci mısrada ise muhtaç durumdaki kimseleri ve sanatçıları koruyan makam sahiplerinin tükenişinin hüznü vardır.

Gazelin

Teşnegânın çâk çâk olmış leb-i hâhiş-geri

Çeşme-sâr-ı merhametde bir içim su kalmamış (G 353/3)

[4] Prof. Dr. Cemal Kurnaz; *"Nâbî"de Belge/sel Redifler",* şair Nâbî Sempozyumu, 13-15 Kasım 2009, Editör: Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, (Bildiriler Kitabı) s. 64.

[5] *Nâbî Divanı;* Haz.: Dr. Ali Fuat Bilkan, M.E.B. Yay., İstanbul 1997, C. 2., s. 720 (G 353/1)

[Susamışların istekli dudağı yarık yarık olmuş,

(ama) acıma pınarında bir içim su kalmamış]

şeklindeki üçüncü beyti makam ve mevki sahiplerinin istenen ve olması gereken özelliklerden yoksun, halkın isteklerine kulak asmayan duyarsız ve sorumsuz kişiler olduğu hususunu içerir. Susamışların istekli dudağı yarık yarık olmuş,ama merhamet çeşmesinde susuzluklarını giderecek bir içim su kalmamıştır. Yani, ihtiyaç sahipleri ihtiyaçlarını ilgili makamlara iletmelerine rağmen ne seslerini duyurabilmiş, ne de isteklerini dinleyip cevap verecek bir muhatap bulabilmişlerdir. Kendilerinin, âmirlerinin ve işbirliği yaptıkları kişilerin çıkarlarını gözeten makam sahipleri halkın ihtiyaçlarına kulak asmamış, onların sesini duymamışlardır.

Gazelin makta beyti de aynı tema üzerine yoğunlaşır. Olumsuzluk, kötülük ve haksızlıklardan kaçacak ve korunacak yer arayan şairin sığınaktan yana da şansı yoktur. Kendisi ve kendisi gibi çaresiz durumda olanların himmet kalesinde sığınmayı düşündükleri duvar, hisar, kule ve siper kalmamıştır:

Ceyş-i ġamdan kande itsün ilticâ ehl-i nazar

Kal,a-ı himmetde Nâbî burc u bârû kalmamış (G 353/5)

[Bakış ve düşünce sahipleri gam askerinden nereye sığınsın?

Nâbî, himmet kalesinde hisar, kule, sur ve siper kalmamış.]

Yöneticilerin olumsuz karakterde kişiler olması, atamalarda bilgi ve liyâkatın yerini rüşvet ve kayırmaların alması, idarî makamlara eğitim düzeyi ve deneyimi yetersiz kişilerin atanmasından kaynaklanır. "*Şerefü'l-mekân bi'l-mekîn*"[6] sözünün manası gereğince bulunduğu makamın görev ve sorumluluklarını özümseyemeyen bilgisiz, görgüsüz, kişiliksiz ve deneyimsiz yöneticiler bulundukları makamı devletin ve milletin yararına değil kendi çıkarları doğrultusunda kullanırlar. Yönetici konumundaki kişilerin yanlış ve haksız uygulamaları vatandaşın yönetime olan güvenini sarsıp yönetimden soğutur, insanları gücenik, kırılgan, küskün ve içe kapanık bir yapıya sevk eder.

Kadrin anlar yok bilür yok merdüm-i sencîdenüñ

Çâr-sû-yı kâbiliyyetde terâzû kalmamış (G 353/4)

[Ölçülü insanın değerini anlayan, bilen yok.

Anlayış çarşısında uyuşma, razılık kalmamış.]

Beyitte ölçülü ve tutarlı insana verilen değerin, gösterilen saygının tükenişinden söz edilmiş. Bununla, toplumdaki ahlakî bozulma, çöküntü ve değer yargılarının kayboluşu ima edilmiştir.

Duygulu bir kişiliğe sahip olan ve şiirlerinde bu yapısı açıkça hissedilen Nâbî'yi asıl üzen etrafta güvenilecek kişinin kalmamışolmasıdır. Ortada çözülmesi gereken sorunlar, tedavi edilmesi gereken hastalıklar vardır. Ama, bozulan toplum yapısını düzeltecek ve zedelenen ilişkileri yeniden eski hâline getirecek sorumluluk sahibi insan (gazeldeki şekliyle *âdem: adam*) kalmamıştır.

Nakş-ı safâ sahîfe-i ,âlemde kalmamış

Bûy-ı vefâ hamîre-i Âdemde kalmamış [7]

[6] "*Mekânın şerefi oturan (mekîn) iledir"* bkz.: Ferit Devellioğlu; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat,* Aydın Ktb., 25. bs., Ankara 2008, s. 990.

[7] *Nâbî Divanı;* s. 718 (G 351/1).

[Âlem sayfasında saflığın, temizliğin resmi,

Âdem hamurunda vefâ kokusu kalmamış.]

Şair, yar olmayan bahttan ve yüz vermeyen sevgiliden yana da dertlidir. Vaktinin büyük kısmını rakîp ile geçiren ve âşığını görmezden gelen sevgiliyi, insafa gelse bile Nâbî'nin ağlamaktan seyredecek görüş gücü yaşlı gözde kalmamıştır:

Bilmem ne dîde ile ruh-ı yâri seyr idem

Tâb-ı nezâre dîde-i pür-nemde kalmamış (G 351/4)

[Hangi göz ile sevgilinin yanağını seyredeyim,

bilmem, yaşlı gözde bakma gücü kalmamış.]

Nâbî, *unudulmuş* redifli gazelinde değer yargılarının değişimi ve yozlaşmasına ağırlık verir. Küçüğün büyüğe, bilgisizin bilgiliye, müridin şeyhe, astın üste saygısı azalıp tükenmiş v.d. davranış biçimleri bozulmaya değişmeye başlamış, olması gerekenler unutulup arada bir sohbet sırasında hatırlanır olmuştur. Büyüğün yerine küçük oturmuş, saygı unutulmuş ve başlar ayak olmuştur:

Bir devre geldük ki ,azîzân unudulmış

Tutmış yirinin hurd u büzürgân unudulmış [8]

[Kıymetli (kimselerin) unutulduğu bir çağa erişik.

Büyüklerin yerini küçük(ler) almış, büyükler unutulmuş.]

İnsanlar zamana ayak uydurmuşlardır. İkiyüzlülüğü, dedikoduyu, yalanı dolanı, hak hukuk gözetmemeyi ve dosta kazık atmayı huy edinmişler, değerbilmezliği ve vefasızlığı kişiliklerinin belirgin özelliği yapmışlardır. Özellikle, hak hukuk gözetmeme devlet ile halk arasındaki uçurumu derinleştirmiş ve halkın yöneticilere olan güvenini ciddi şekilde zedelemiştir:

Gitmiş nemeki mâ'ide-i hˇân-ı vefânuñ

,Âlemde hukûk-ı nemek ü nân unudulmış (G 345/2)

[Vefâ sofrası yemeğinin tuzu gitmiş,

evrende ekmek ve tuzun hakları unutulmuş]

Kişilik sahibi erler ortadan kaybolup mahabbet meydanı güven vermeyen kadın kılıklılara (*zen-tab*) kalmış, nerdlerin ve yiğitlerin adı anılmaz olmuştur:

Kalmış ser-i meydân-ı mahabbet tek ü tenhâ

Zen-tab,lar alup yirini merdân unudulmış (G 345/4)

[8] *Nâbî Divanı;* s. 714 (G 345/1); Nâbî'nin *unudulmış* redifli gazeli Yrd. Doç. Dr. Ömer Savran'ın bir makalesinde de döneminin sosyal eleştirisi açısından incelenmiştir. Konuyla ilgili olarak bkz.: Yrd. Doc. Ömer Savran; *Nabi''nin Şiirinde Döneminin Sosyal Eleştirisi*, Prof. Dr. Abdulkadir Karahan'a Armağan Klasik Turk Edebiyatı Sempozyumu, Yayına Hazırlayanlar: Eyyup Azlal-Necmi Karadağ-M. Emin Karahan, Şanlıurfa Belediyesi Kultur ve Turizm Mud. Yay.:18, Mart 2006, s. 103-111.

[Sevgi meydanının başı tek ve yalnız kalmış,

kadın karakterliler almış yerini, erler unutulmuş.]

Yöneticilerin yeterli ilim, irfan ve eğitimden yoksun olmaları topluma da sirâyet etmiş, zamanede ilim ve irfana değer veren kalmamıştır. Makam ve mevkiler bilgi, görgü ve tecrübesiyle hak edene değil zengin, zorba ve yöneticilerle yakın ilişki içerisinde olanlara verildiği için insanlar arasında okuma ve bilgi edinme alışkanlığı azalmış, kolay yoldan makama ve zenginliğe ulaşma hastalığı yaygınlaşmıştır. Bilgi, görgü, sanat ve maharete değer veren kalmamış, bilgisizlik ve zenginlik saygı gören özellikler olmuştur:

Nâdânlık olup mu'teber ebnâ-yı zamânda

Hattı bozulup nüsha-i 'irfân unudulmış (G 345/5)

[Zamane insanlarında bilgisizlik saygın olmuş,

bilgi defterinin yazısı bozulup unutulmuş.]

Hikmet taleb-i mâlda Kârûn gibi şimdi

Hâhiş-ger-i lokmada Lokmân unudulmış (G 345/6)

[Şimdi bilgili ve becerikli olmanın göstergesi Kârun gibi

mal istemekte. Lokma isteyicisinde Lokmân unutulmuş.]

Nâbî'nin *unudulmış* redifli bu gazeli geçmişteki olumlu ve doğru hâl, hareket tarzı ve uygulamaları hatırlatmanın yanında insandaki bozulma ve alçalmayı da açık bir şekilde dillendiren bir özelliğe sahiptir. Gazelin aşağıda aktarılan 7, 8 ve 9. beyitleri bu açıdan ders çıkarılması ve ibret alınması gereken ifâdeler içerir. Herhangi bir hususta rakibine üstünlük sağlama ve önüne geçme düşüncesi insanları hile yapmaya yöneltmiş, hile, riya ve aldatmada ustalaşan insanlar şeytânın geçmişte kazandığı şöhreti unutturmuşlardır:

Olmış o kadar halk-ı cihân mekrde üstâd

Kim sâbıka-i şöhret-i şeytân unudulmış (G 345/7)

[Dünya halkı hilede öyle ustalaşmış ki

şeytânın ününün geçmişi unutulmuş.]

Mal, mülk edinme hırsı ve şöhrete ulaşma tutkusu insanlar arasında düşmanlık, saldırganlık ve yağmalama olaylarına neden olmuş, Allah'ın emir ve hükümleri ile Kur'ân'ın manası unutulmuştur:

Halk açmadadur birbirine pençe-i târâc

Ahkâm-ı Hudâ ma'nî-i Kur'ân unudulmış (G 345/8)

İnsanların Allah (c.c.) emri ve hükümleri ile Kur'ân'ı unutmalarının temelinde ise nefislerinin esiri olmaları, dünyayı ebedî bir mülk sanıp dünya malı ve zenginliğini her şeyin üstünde tutmaları vardır:

Nâbî kimi görsen yüridür hükmini nefsün

Hakkun bize gönderdiği fermân unudulmış (G 345/9)

[Nâbî, kimi görsen nefsin emrini yerine getirir,

Hakk'ın bize gönderdiği buyruk unutulmuş.]

Nâbî Divanı'ndaki *gitmiş* redifli gazel ise meclis âdâbının bozulmasını işler. Dünyanın ve insanın değişmesiyle ilintili olarak meclis(ler) de değişmiş, eski gönül açıcı işlevlerini yitirmişlerdir. Gazelin matla beytinde

Bir meclise geldük nemek-i sohbeti gitmiş

Hamyâzelemiş neş'esi germiyyeti gitmiş [9]

[Bir meclise geldik, sohbetinin tuzu gitmiş

neşesi ve eğlencesi kötüleşmiş, sıcaklığı gitmiş]

diyen şairin herhangi *bir meclis*ten söz edebileceği gibi bütün meclisleri kasdettiği de düşünülebilir. Hatta, meclis sözcüğüyle yaşadığı coğrafyayı bir meclise benzetip Osmanlı ülkesini kasdettiği de düşünülebilir. Her hâl ü karda şair gittiği meclisin hâl ve âdâbını beğenmemiş, meclisten memnun kalmamıştır. Bunun nedenini yine insanda aramak gerekir. Şairin yaşadığı dönemde meclis sohbetleri de gönül açıcı ve ferahlatıcı niteliğinden uzaklaşmış, bayağı sohbetlere dönüşmüştür. Çünkü, meclis müdâvimleri artık eski hâl ve gönül ehli kişiler değildir. Meclisler her türden insanın uğradığı yolgeçen hanına dönmüş, meclis sohbetlerinin eski tadı ve özelliği kalmamış, eğitimsiz ve niteliksiz insanların çoğunluğu oluşturduğu meclislerde sohbetler de ucuz ve bayağı dedikodulara dönüşmüştür. Meclis âdâbını bilmeyen, uluorta ve saygısızca konuşan kişiler arasında sohbetler seviyesiz ve müstehcen konuşmalara dönüşmüş, meclis sohbetlerinin tadı tuzu kalmamıştır.

Gazelin matla beytinde geldiği mecliste sohbetin tuzunun ve neşesinin gittiğini söyleyen şair sonraki beyitlerde bu durumun nedenlerini sıralar. Eğitimsiz, görgüsüz, seviyesiz ve niteliksiz kişilerin meclislerinden bahşiş de nasibini almıştır. Zamâne meclislerinde ihsan, armağan (*‚atâ*), soyluluk ve cömertlik makamını cimrilik ve pintilik (*imsâk, hisset*) ele geçirmiş, kötü huy ve alışkanlıklar her yanı kaplamış, şenlik ve eğlencelerin niteliği değişip özellik ve güzelliği kalmamıştır:

Kabz eylemiş imsâk makâmını ‚atânuñ

Hisset yirin almış keremüñ şöhreti gitmiş

[Bahşiş makamını cimrilik ve pintilik tutmuş,

cömertliğin ünü gitmiş, yerini cimrilik almış]

Ahlât-ı redî,e idüp âfâka sirâyet

Bîmârlamış tab,-ı tarab kuvveti gitmiş (G 359/2, 3)

[Kötü huylar ufuklara bulaşmış,

şenlik ve eğlencenin yapısı hastalanıp gücü gitmiş.]

Gayretli, etkili ve çalışkan insanlar da sahneden çekilmiştir. Makam ve isteklere kolay yoldan ve hak etmeden ulaşma revaçta olunca çalışkan ve gayretli kişilerin yerini bencil ve kendini beğenmişler almış, emeğin bir değeri kalmamıştır:

[9] *Nâbî Divanı;* s. 724 (G 359/1).

Ehl-i himemüñ câyını hod-kâmlar almış

Ni,met-kede-i himmetüñ lezzeti gitmiş (G 359/4)

[Gayretli ve çalıGkan insanların yerini kendini beğenmiG

benciller, *almış*, emek yemekhanesinin tadı gitmiG]

Mangır kuşına dönmiş ahâlî-i mecâlis

Bî-çâre Hümâ-yı hünerüñ raġbeti gitmiş (G 359/5)

[Meclislerin halkı mangır kuGunabenzemiG,

zavallı marifet hümâsının isteği gitmiG.]

Beyitte meclislerin halkı mangır kuGunabenzetilmiG.Mangır eskiden kullanılan bir para çeGidi olup hakkında kaynaklarda " *Bakırdan kesilmiş, dördü bir akçe kıymetinde eski bir paradır"*[10], " *is. es. 1. Bakırdan yapılmış, iki buçuk para değerinde sikke. 2. Nargile lülesine konulmak için kömür tozundan yapılan, çabuk tutuşur, tarla pulu biçiminde bir çeşit yakacak. 3. mec. ve argo: para"*[11] ve benzeri ifadelere yer verilir. Sözcüğün nargile lülesine konulan yakacak maddesi ile ilgili olarak Ahmet Talat Onay eserinde geniG bilgi verir.[12] Ancak, halk arasında para ile ilgili manalarının daha yaygın kullanıldığı düGüncesindeyiz. Beyitte de mangır *kuşu ifadesi* ile sözcüğün para ile ilgili manalarının kasd edildiğini sanıyoruz.

Beytin

Mangır kuşına dönmiş ahâlî-i mecâlis

Geklindeki ilk mısraında meclis halkının mangır kuGuna benzetilmesi ile ilgili olarak kaynaklarda *mangır kuşu* ile ilgili bir isim ya da ifadeye rastlamadık. *Mangır kuşuna dönmek* sözünün Nâbî"nin yaGadığı devirde kullanılan ve sonra unutulan deyimlerden olabileceğini de düGündük.Ancak, ne *mangır kuşu* ismi ne de *Mangır kuşuna dönmek* deyimi ile ilgili bir bulguya rastlayamadık. Hayvan resimlerinin para üzerinde süsleme amaçlı olarak kullanılabileceğini varsayarak Osmanlı paraları ile ilgili kaynaklara baGvurduk. BaGvurduğumuz kaynaklarda ejderha, balık, kuGv.d. hayvanların bakır paralar üzerinde motif olarak yer aldığını gördük. Bu paralardan, Kanunî Sultan Süleyman zamanında Âmid"de (Diyarbakır) basılan bir mangır hakkında "*Kuş Figürüe/bird figüre (obv) Sultan Süleyman Şâh (Rev) azze nasara darebe Amid sene 926"* bilgisi kayıtlı idi. Sultan III. Mehmed zamanında (H. 1003) Ruha (Urfa)"da basılmıGdiğer mangırın bir yüzünde ise Sultan Süleyman mührü ortasında kuG motifi mevcuttu.[13] Bu bulgulardan hareketle beyitle ilgili fikrimiz Göyle Gekillendi: "*Meclislerin halkı mangır kuşuna benzemiş (mangır üzerindeki kuşlar gibi uçamayan, özelliksiz, hareketsiz, cansız, paradaki kuş gibi makam ve mevkiye emek ve gayret sarf etmeden kurulan, donuk ve uyuşuk kişilere dönmüş). Zavallı hüner hümasının isteği gitmiş (hüner hümasına olan istek yok olmuş, kalmamış)*".

Buraya kadar olan yargı ve değerlendirmelerin ıGığında sonuç olarak Gunları söyleyebiliriz: Dîvânı"ndaki bazı Gairlerde ve Hayriyye mesnevisinde çağının yanlıG ve hatalı uygulamalarına değinen, aksaklıkları ve tutarsızlıkları eleGiren Nâbî"nin bu eleGirilerinin öncesini geçmiGi hatırla/t/ma oluGturur. Ancak, Nâbî"nin bu tavrı eleGirilerine zemin hazırlamak için

[10] Ahmet Talât Onay; *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü,* Haz.: Cemal Kurnaz, BirleGikYay., 1. bs. Ankara, Eylül 2007, s. 266.
[11] *Türkçe Sözlük*; TDK Yay., 9. bs., Ankara 1998, C. 2, s. 1501.
[12] GeniG bilgi için bkz.: Ahmet Talât Onay; *a.g.e.,* s. 266.
[13] www.osmanliparalari.com/Mangir

takındığını söylemek doğru olmaz. Nâbî bu şiirlerde toplumun sorunlarına eğilen, devletin içinde bulunduğu kötü koşullara üzülen ve kötü gidişten kurtuluş çaçözüm yolları arayan sorumlu bir aydın tavrı ile çıkar okurun karşısına. Bu durumdan kurtuluş çare ararken de geçmişteki olumlu ve yararlı durum, davranış ve uygulamaları hatırlar, o çağdaki refah, zenginlik ve mutluluk günlerine özlem duyar ve üzüntüsünü şiirine yansıtır. Zamanı insanını doğru ve yararlı olana yöneltme yönünde çaba sarf eder.

KAYNAKÇA

DEVELLİOĞLU, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat,* Aydın Ktb., 25. bs., Ankara 2008.

İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü; Redhouse Yayınevi, 16. Bs., İstanbul 1989, s. 663.

KAPLAN, Mahmut; *Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2008.

KURNAZ, Cemal; *"Nâbî'de Belge/sel Redifler",* şair Nâbî Sempozyumu, 13-15 Kasım 2009, Editör: Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, (Bildiriler Kitabı) s. 64-66.

MENGİ, Mine; *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2. bs., Ankara 1991.

Nâbî Divanı C.1, 2, Haz.: Dr. Ali Fuat Bilkan, M.E.B. Yay., İstanbul 1997.

ONAY, Ahmet Talât; *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Haz.: Cemal Kurnaz, Birleşik Yay., 1. bs. Ankara, Eylül 2007.

Prof. Dr. Abdulkadir Karahan'a Armağan Klasik Turk Edebiyatı Sempozyumu, Yayına Hazırlayanlar: Eyyup Azlal-Necmi Karadağ-M. Emin Karahan, Şanlıurfa Belediyesi Kultur ve Turizm Mud. Yay.:18, Mart 2006.

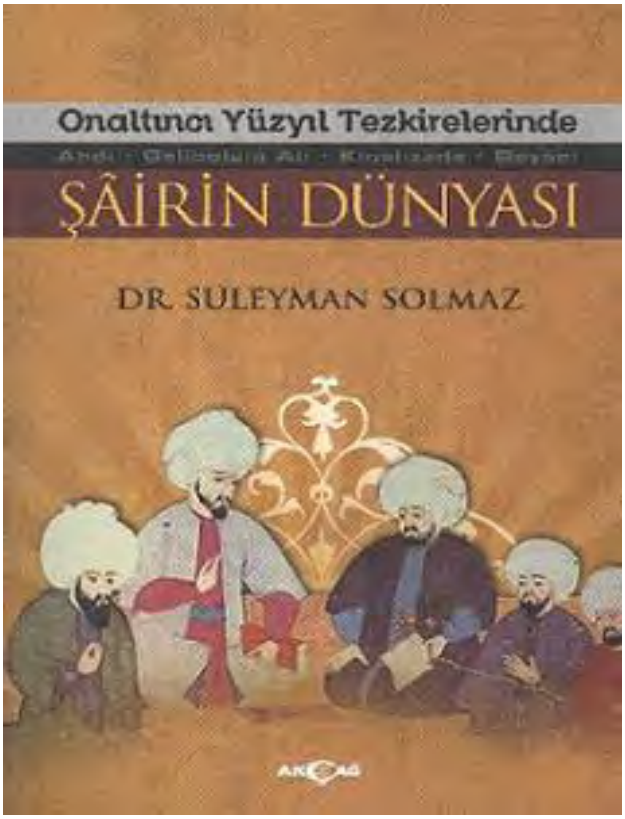
Türkçe Sözlük; TDK Yay., 9. bs., Ankara 1998, C. 2, s. 1501.

www.osmanliparalari.com/Mangir

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2847-2850, ANKARA-TURKEY

Süleyman SOLMAZ, ONALTINCI YÜZYIL TEZKİRELERİNDE (AHDÎ, GELİBOLULU ÂLÎ, KINALIZÂDE, BEYÂNÎ) ŞÂİRİN DÜNYASI, Akçağ Yayınları, Ankara 2012, 670 s.

Ahmet AKDAĞ[*]



Arapça "zikr (ذكر)" kökünden türeyip hatırlamaya vesile olan şey anlamına gelen tezkire türü, Türk edebî geleneği içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Arap edebiyatında "tabakat" adıyla zuhur eden tezkire türünün Türk edebiyatına geçmesi ve Türk edebiyatında yaygınlık kazanması İran edebiyatı tesiriyle olmuştur. Özellikle Molla Cami'nin Bahâristân'ı, Devletşah Tezkiresi ve Ali Şir Nevayî'nin Mecâlisü'n-Nefâis adlı eserleri, Türk edebiyatında yazılan tezkireleri etkilemişlerdir.

Tezkireler, hem şairlerin biyografilerine yer vermeleri hem de şairlerin şiirlerinden seçilen örnekleri ihtiva etmeleri bakımından biyografik-antolojik bir mahiyet gösterirler. Tezkire yazarlarının da şair oldukları gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, tezkirelerin aslında bir nev'i poetika kitapları olduklarını söylemek de mümkündür. Bu yüzden onların sistematik olarak incelenmesi, hem edebiyat tarihinin kaynakları açısından hem de şairlerinin dünyasına nüfuz edilmesi bakımından önemlidir.

[*] Arş. Gör., KTÜ Edebiyat Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: angelir.02@hotmail.com

Türk edebiyatında tezkirelerin ilk defa sistemli bir şekilde incelenmesi Harun Tolasa'nın *Sehî, Lâtîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi* adlı çalışması vasıtasıyla olmuştur. Tolasa'nın bu eseri, doğrudan şair hakkında yapılan tanıtma ve değerlendirmelerden oluşmaktadır. Daha sonra Pervin Çapan *18. yy. Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi* adlı çalışması ile Harun Tolasa'nın başlattığı geleneği sürdürerek 18. yüzyıl tezkirelerine aynı metodu uygulamıştır. Filiz Kılıç ise *17. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler* adlı çalışması ile aynı sistemi 17. yüzyıl tezkirelerine uygulamıştır. Burada tanıtılacak olan Süleyman Solmaz'ın **Onaltıncı Yüzyıl Tezkirelerinde (Ahdî, Gelibolulu Âlî, Kınalızâde, Beyânî) Şâirin Dünyası** adlı eser de yukarıda bahsedilen Harun Tolasa'nın uyguladığı tekniğin bir devamı niteliğindedir. Solmaz'ın eserini önemli kılan hususlardan birisi, Harun Tolasa'nın eserinde yer vermediği 16. yüzyılın tezkirelerini konu edinmesidir. Bu yönüyle bakıldığında Solmaz'ın eseri, tezkirecilik geleneğinin önemli eserlerinin verildiği 16. yüzyılın Harun Tolasa'nın uyguladığı teknik açısından incelenmeyen eserlerini konu edinmesi bakımından önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Solmaz'ın eseri "**İçindekiler** (s. 5-8) kısmından sonra "**Önsöz** (s. 9-10)" ile başlar. Bu bölümde yazar, böyle bir eser kaleme almadaki maksadını şu cümlelerle belirtir: "*Tezkire alanında 16. yüzyıl tezkirelerinin önemi oldukça büyüktür. Bu yüzden Tolasa'nın çalışmasında yer vermediği tezkirelerin de benzer bir yöntemle incelenmesinin elzem olduğu düşüncesiyle bu çalışma yapıldı. (s. 9)"* Daha sonra çalışmasında yararlandığı tezkirelerin künyesini belirtir. Ayrıca Solmaz bu bölümde, çalışmasının kusursuz olmadığını ve çalışmasında karşılaşılabilecek herhangi bir hata durumunda, hatanın düzeltilmesi için e-posta adresini de yazarak bilgilendirilmeyi araştırmacılardan istemektedir.

"**Giriş** (s.11-12)" bölümünde yazar, Türk edebiyatında tezkire türünün nasıl başladığına dair kısa bir bilgi verdikten sonra kronolojik olarak 16. yüzyılda yazılan tezkireleri birer ikişer cümle ile anlatır. Devamında tezkirelerde yer alan şairlerin seçiminin tezkire yazarlarının inisiyatifine bağlı olduğunu şu cümlelerle dile getirir: " *Şairlerin zaman içerisinde unutulup gitmelerini önlemek, hatırlanmalarına vesile olmak üzere yazılan tezkirelerin, kendi içinde bir standardı yoktur. Burada kıstas tezkirecinin bizzat kendisi olmaktadır. Tezkirelerde yer alan biyografilerde şairden şaire değişen bilgiler mevcuttur. Müellifin bilgi kaynakları, bu kaynaklardan elde ettiği bilgilerin okuyucuya aktarılma biçimleri, esere hangi şahsın dâhil olacağı, hangilerinin dışarıda tutulacağı, bu işlem gerçekleşirken hangi kriterin uygulandığı gibi hususlarda otorite daima tezkire yazarlarının kendileri olmuştur. (s. 12)*"

Eserin 13. sayfası "**Kısaltmalar**" bölümüne ayrılmıştır. Kısaltmalar kısmından sonra eserin esas bölümüne geçilmektedir. Eserin esas kısmı, iki ayrı bölüm olarak tasarlanmıştır. Birinci bölümde yazar, "**Biyografik Bilgi ve Değerlendirmeler**" başlığı altında; "Şâirin Kimliği (s. 17-179)", "Sosyal, Kültürel, Ekonomik Durum ve İlişkiler (s. 180-227) ", "Kişilik Yapısı ve Özelikleri(s. 228-353)" olmak üzere üç ayrı başlığa yer vermiştir.

Bunlardan "Şâirin Kimliği (s. 17-179)" bölümünde; tezkirelerde şairlerin anıldıkları isim, unvan ve lakaplarını, memleketlerini, doğum yerlerini, hangi zaman dilimlerinde yaşadıklarını, ailelerini, soylarını, akrabalarını, evliliklerini, çocuklarını ve nihayetinde vefat kayıtlarını tezkirecilerin nasıl dile getirdiklerini, alt başlıklar halinde incelediği tezkirelerden alıntılar yaparak gözler önüne sermiştir.

"Sosyal, Kültürel, Ekonomik Durum ve İlişkiler (s. 180-227)" bölümünde; şairlerin almış oldukları eğitim, yetişme tarzları, ilmî durumları, meslekleri, mesleklerindeki ilerlemeleri ve ekonomik durumları ile ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu bölümün sonunda ise, tezkirelerde geçen şairlerin hangi zümreden oldukları ile ilgili değerlendirmeler yer almıştır. Solmaz'ın tespitine göre şairlerin mensubu oldukları zümreler şunlardır: Saray mensupları, sarayda

bir makam elde etmiş olan şairler, padişah musahipliği, bürokratlar, saray dışında paşa ve beylere hocalık, danişmentlik, müderrislik, kadılık, defterdarlık, kazaskerlik, mesnevihân, mutasarrıflık, kâtiplik, müftülük vb.

Birinci bölümün üçüncü alt başlığı olan "Kişilik Yapısı ve Özelikleri (s. 228-353)" bölümü ise, tezkirelerde şairlerin zekâsı, mizaçları, ahlâkî yapıları, yaşantıları, çeşitli zevk ve alışkanlıkları (âşıklık, güzel sevme, cinsel zevk, içki, işret, afyon, sohbet zevki, dostluk, arkadaşlık, güzel huy, kurallara kayıtsızlık, karamsar mizaçlılık, alay düşkünlüğü, nezaket, zarafet, kararsız ve gezgin mizaçlılık, fakr, feragat ve kanaat, sabr etme, halinden şikâyet etmeme, yiğitlik, cimrilik, doğruluk, rüşvet, sahtekârlık vb. davranış ve alışkanlıklar gibi), inanç dünyaları, şahsiyet zenginlikleri, derinlikleri ve olgunlukları, hüner ve kabiliyetleri, dış görünüşleri, hal ve tavırları, yüz güzellikleri, hastalıkları vb. vasıf ve tasvirlerine tahsis edilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde ise "**Edebî Kişilikle ilgili Bilgi ve Değerlendirmeler**" üzerinde durulmuştur. Bu bölümde şâir "Yaratılış Bakımından Şâir (s. 355-471)" "Edebî Kültür ve Gelenek Bakımından Şâir (s. 472- 520)", "Şâir ve Çevresi (s. 521-528)", "Eseri Bakımından Şâir (s. 529-612)" olmak üzere dört genel başlığı, alt başlıklarıyla birlikte değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Birinci olarak "Yaratılış Bakımından Şâir (s. 355-471)" bölümünde yazar, evvela şairin genel olarak yaratılış hali ve özellikleri üzerinde durmuştur. Solmaz'ın ifadeleriyle "*ilk şekil şairin doğuştan şair olup olmadığı, fıtratında sanat veya şiir güç ve yeteneğinin bulunup bulunmadığı ve bunların derecesinin tespitidir. (s.355)*" Burada yazar, şairlerin tab', tabiat, hulk, selîka, kâbiliyet, kuvvet, kudret, iktidâr, kâdir, haslet, hasâil, hısâl, tıynet, yed-i tûlâ, vb. gibi kelimelerden hareketle onların yaratılış halini ifade eden kelimelerin akabinde âb-dâr, bed, endâze, halel, çesbân, dil-güşâ, müşkil-güşâ, bî-pâyân, bî-hadd, lâ-yu'ad, dürer, güher, gevher, dürüst, garîb, garrâ, hoş, hoş-âyende, hünerver, hüsn, hüsn-i hatt, hüsn-i rey, hüsn-i hulk, hüsn-i edâ, hüsn-makâl, kâdir, ma'mûr, mergûb, meşhûr, hüsn-i terbiyet, hüsn-i melâhat vb. gibi şairin tabii sanat gücü üzerinde genel tavsif ve değerlendirmelerde bulunur. Daha sonra bu bölümde yazar, faaliyet ve fonksiyonlarına göre yaratılış hali ve özelikleri ile olağanüstü veya bilinmeyene dayandırılan tanıtma ve değerlendirmeler olmak üzere iki başlık daha açar.

İkinci olarak "Edebî Kültür ve Gelenek Bakımından Şâir (s. 472- 520)" bölümünde, tezkirelerde incelenen şairlerin şiire başlamaları, kendilerini şair olarak benimsetmeleri, mahlasları, şiire dair sahip oldukları bilgi birikim, kültür ve tecrübeleri, fesahat ve belâgatları, Arapça ve Farsça gibi yabancı dillere vukûfiyetleri, üstatlık halleri ve vasıfları, üslupları, başka şairlere nazire, tahmîs, tazmin, tesdis vb. türlerde şiir yazabilme yetenekleri gibi konular tezkirelerden yapılan alıntılar ışığında değerlendirilmiştir.

Üçüncü olarak "Şâir ve Çevresi (s. 521-528)" başlığı altında sahanın önde gelen şairleri ile diğer şairler arasındaki mukayeselere, şairlerin birbirleriyle olan yakınlık ve münasebetlerine, şairlik üzerine çeşitli şartlar ve etkenler; yazarın deyişiyle "*Şairin fıtratında var olan doğal yetenek ile teorik ve pratik alanda sonradan kazandığı bilgi, kültür ve tecrübe (s. 527)*" gibi konular değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Dördüncü ve son olarak "Eseri Bakımından Şâir (s. 529-612)" bölümünde ise daha çok şair üzerinde durulmuştur. Bu bölümde eser amaç olmaktan ziyade araç olarak tavsif edilmiştir. Yazar, "Genel görünüm (s. 529-530)" den bahsettikten sonra "Eserin adı, türü, miktarı, telif veya tercüme oluşu (s. 531-548)", "Eserin yazılışıyla ilgili bilgi ve tanıtmalar (s. 548-560)", "Bazı şekiller ve türler (s. 560-582)", "Nazım-nesir (şiir-inşa) arası tercihler ve başarı durumu (s. 582-584)", "Duygu-düşünce veya tem (s. 584-587)", "Eserin yapısına ait bazı unsurlar (s. 587-612)" olmak üzere 7 alt başlığa yer vermiştir.

Eserin "**Sonuç** (s. 613-615)" bölümüne yazar, yapmış olduğu çalışma ile ilgili genel bir değerlendirmede bulunmuştur. Yazarın "*Bu çalışmanın amacı olan tezkirelerdeki şaire yönelik muhtevanın ortaya konması, tezkirecilerin şairleri tanıtma ve değerlendirme ölçütlerini, bunu yaparken kullandıkları metot ve üslubu ile tezkirecilerin dayandıkları düşünce ve değerler sistemi gibi konularla, o dönemin edebiyat anlayışını ortaya koymaktı. Bu amaca ulaşılmıştır. (s. 613)*" cümlesi çalışmanın amacı ve sonucunu en iyi şekilde özetlemektedir.

"**Kaynakça** (s. 617-620)" dan sonra "**Özel İsimler Dizini** (s. 621-670)" bölümü gelmektedir. Tezkirelerde alıntılanan ya da yazarın bahsettiği şair, yer, eser, özel isim vb. gibi bütün kavramlara dizin bölümünde yer verilmesi, araştırmacıların işini bir hayli kolaylaştırmaktadır.

Süleyman Solmaz'ın büyük bir emeğin karşılığı olan bu eserinin, edebiyat tarihi ile ilgili çalışmalarımıza önemli katkıda bulunacağı aşikârdır.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2851-2853, ANKARA-TURKEY

TUĞBA ÇELİK (2011). *DİL VE EDEBİYAT ÖĞRETİMİ*, ANKARA: ANI YAYINCILIK, 326 S. ISBN 978-605-4434-60-2

Sedat KARAGÜL[*]

Bu çalışmada Yrd. Doç. Dr. Tuğba Çelik tarafından yazılan "Dil ve Edebiyat Öğretimi" adlı kitabın incelemesi yapılmıştır. Kitap, 2011 yılında yayımlanmış olup 326 sayfadan oluşmaktadır.

Kitap, "Türkiye'de Başlangıçtan Bugüne Dil ve Edebiyat Öğretimi Programları", "Çağdaş Bir Dil ve Edebiyat Öğretiminin Niteliklerine İlişkin Alan Yazını Değerlendirmeleri", "Öğretim Programı Hazırlama Basamakları", "Çağdaş Bir Dil ve Edebiyat Öğretimi Modelinin Özellikleri" ve "Sonuç ve Öneriler" adlı beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın "Ekler" bölümünde de 9., 10., 11. ve 12. sınıflar için hazırlanmış olan birer eğitim durumu örneğine yer verilmiştir. "Kaynakça" bölümünde ise kitabın oluşturulmasında yararlanılan 161'i Türkçe, 10'u yabancı olmak üzere 171 kaynak, künyeleriyle birlikte belirtilmiştir. İncelenen bu kitap, yazarın 2010

[*] Arş. Gör., Ankara Ü. Eğt. Bil. Fak. Eğitimin Kültürel Temelleri Böl. Güzel Sanatlar Eğt. ABD. El-mek: sedatkaragul@gmail.com

yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu "Çağdaş Bir Dil ve Edebiyat Öğretimi Program Modeli Önerisi" başlıklı doktora tezine dayanmaktadır.

Kitabın başında Prof. Dr. Sedat SEVER tarafından kaleme alınmış bir "Sunuş" yazısı bulunmaktadır. Bu yazıda, söz konusu kitapta öğrenme-öğretme kuram ve yaklaşımlarının kılavuzluğunda "çağdaş dil ve edebiyat öğretimi program modeli"nin oluşturulmasının amaçlandığı ve bu amaçla öğretimin niteliğini etkileyen değişkenler göz önünde tutularak dil ve edebiyat öğretiminin doğasına uygun bir model önerisi tasarlandığı belirtilmiş; bu çalışmanın Türk dili ve edebiyatı öğretimine yönelik bilimsel nitelikli bir tartışma ortamını yaratması bakımından güncel ve önemli olduğu vurgulanmıştır.

Yazarın oluşturduğu "Önsöz" yazısında ise ortaya konulan kitapta öncelikle edebiyat öğretmenlerinin "Çağdaş bir dil ve edebiyat öğretimi nasıl gerçekleştirilebilir?" sorusuna yanıt bulunmaya çalışıldığı belirtilmiştir.

Kitabın "Giriş" bölümünde yazar, ilk olarak dilin ve edebiyatın işlevleri üzerinde durmuş, ardından Türkiye'de 1924'ten bu yana dil ve edebiyat dersleri için geliştirilen sekiz öğretim programının genel amaçlarını belirtmiştir. Ayrıca, bu bölümde çağdaş bir dil ve edebiyat öğretimi nasıl olmalıdır sorusuna alan uzmanlarının görüşlerinden yararlanarak yanıt aranmış; düşünen duyarlı bireyi yetiştirmeyi amaçlayan dil ve edebiyat öğretimi sürecinin bireye kazandırması beklenen beceriler beş maddede özetlenmiştir.

Kitabın "Türkiye'de Başlangıçtan Bugüne Dil ve Edebiyat Öğretimi Programları" adını taşıyan birinci bölümünde yazar, Türkiye'de geliştirilmiş olan dil ve edebiyat öğretimi programlarını "2005 yılına kadar Türkiye'de yürürlüğe girmiş dil ve edebiyat dersi öğretim programları" ve "2005 yılında yürürlüğe giren dil ve edebiyat dersi öğretim programı" olmak üzere iki başlık altında değerlendirmiştir. Bu doğrultuda yazar, 1924'ten 2005'e kadar ülkemizde geliştirilen dil ve edebiyat dersi öğretim programlarını ana hatlarıyla tanıtmış, 2005 yılında yürürlüğe giren dil ve edebiyat dersi öğretim programını ise amaç ve özellikler bağlamında detaylı bir biçimde irdelemiştir.

Kitabın "Çağdaş Bir Dil ve Edebiyat Öğretiminin Niteliklerine İlişkin Alan Yazını Değerlendirmeleri" başlıklı ikinci bölümünde de çağdaş dil ve edebiyat öğretiminin taşıması gereken nitelikler, ilgili konuda yapılan çalışmalarda ortaya konulan bilgilerden yararlanılarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde, çağdaş dil ve edebiyat öğretiminin temel amacı, bu öğretim sürecinde kullanılması gereken araçlar, yöntem ve teknikler, değerlendirme aşamasının yapılandırılma biçimi konularında ayrıntılı bilgilerle karşılaşmak olanaklıdır.

Kitabın üçüncü bölümü "Öğretim Programı Hazırlama Basamakları" adını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, öğretim programı geliştirme öğeleri olan "eğitim felsefesi", "öğrenme-öğretme kuram ve yaklaşımları", "içerik örüntüsü", "aşamalı sınıflandırma", "amaçlar", "davranışlar", "eğitim durumları" ve "dönüt" hakkında açıklayıcı bilgiler vermiştir.

Kitabın "Çağdaş Bir Dil ve Edebiyat Öğretimi Modelinin Özellikleri" adını taşıyan dördüncü bölümünde çağdaş bir dil ve edebiyat öğretimi program modeli önerisinin özellikleri, kavramsal çerçevede açıklanan öğretim programı hazırlama basamakları kapsamında açıklanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak çağdaş dil ve edebiyat öğretimi programı modelinin temel felsefesi olan "olabilirlik felsefesi" açıklanmış, ardından bu program modelinde benimsenen yaklaşım olan "bütünleştirilmiş öğrenme-öğretme yaklaşımı" hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Bununla birlikte bu bölümde çağdaş dil ve edebiyat öğretimi program modelinde içeriğin her bir sınıf düzeyinde (9., 10., 11. ve 12. sınıf) hangi konularla oluşturulması gerektiği ayrı ayrı belirtilmiştir. Ayrıca, yine her bir sınıf düzeyi için ayrı ayrı olmak üzere çağdaş dil ve edebiyat öğretimi program modeli önerisinde yer alan amaç ve davranışlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alan olmak üzere üç

başlık altında belirlenmiştir. Bu bölümde çağdaş dil ve edebiyat öğretimi program modeli önerisi için hazırlanan eğitim durumlarının oluşturulmasında yararlanılan yapılandırmacılık, çoklu zekâ kuramı ve tam öğrenme ilkelerinin eğitim durumlarına nasıl yansıdığı, eğitim durumlarının uygulanacağı dil dersliği modeli, eğitim durumlarında kullanılacak yazınsal ve öğretici metinlerin nitelikleri ile eğitim durumlarında kullanılacak yöntem ve teknikler açıklanmıştır.

Kitabın beşinci bölümü olan "Sonuç ve Öneriler"de de bu çalışmada, çağdaş bir toplumun gereksinim duyduğu dil ve edebiyat öğretimi için bütünleştirici öğrenme-öğretme yaklaşımına uygun bir öğretim programı tasarlandığı belirtilmiş; dil ve edebiyat öğretimi için geliştirilen bu öğretim programı modelinin yeni araştırmacılar tarafından farklı bakış açıları ve yaklaşımlarla geliştirilebileceği, dil ve edebiyat öğretimi alanı çalışmalarına yeni katkılar sağlanabileceği vurgulanmıştır.

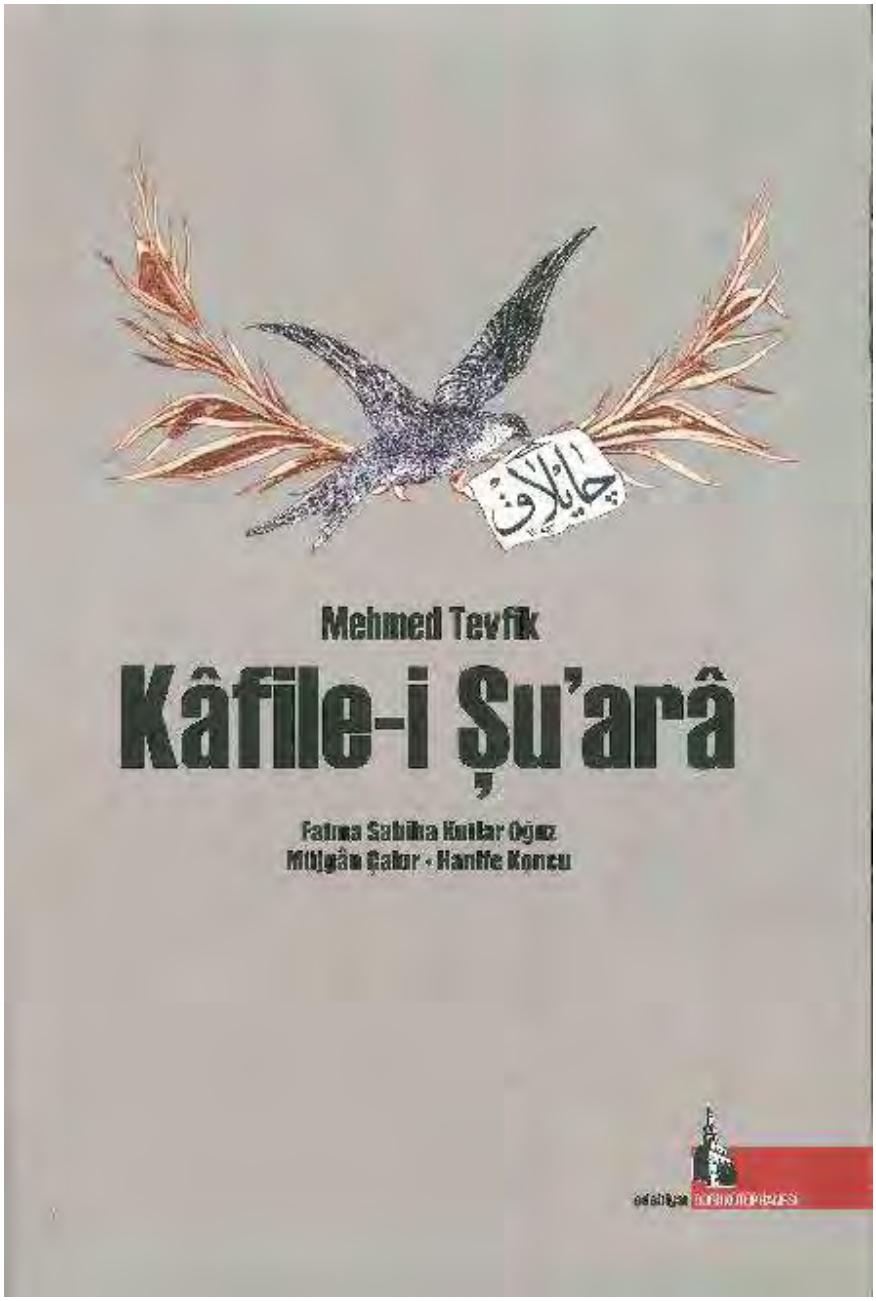
Kitabın 221. ile 325. sayfaları arası "Ekler" bölümüne ayrılmıştır. Bu bölümde 9., 10., 11. ve 12. sınıf düzeyleri için ayrı ayrı hazırlanmış olan birer eğitim durumu örneğine yer verilmiştir. Böylece çağdaş dil ve edebiyat öğretimi program modeli önerisinde belirlenen amaç ve davranışların dersliklerde nasıl edindirileceği somutlandırılmaya çalışılmıştır. Bütünleştirici öğrenme-öğretme yaklaşımının verdiği olanaklarla yapılandırmacılık yaklaşımı, çoklu zekâ kuramı ve tam öğrenme modeli ilkelerinden yararlanılarak düzenlenen eğitim durumu örneklerinde öğrencilerin bireysel ve birlikte yapabilecekleri etkinliklere yer verilerek öğrenci odaklı bir öğrenme ortamının yaratılması amaçlanmış; seçkin yazınsal ve öğretici metinler odağında öğrencilere etkili anlama ve anlatma, sanata ve bilime merak duyma, bir duyguyu ya da düşünceyi bireysel ve toplumsal bağlamda sorgulama, eleştirme, özgün duygular ve düşünceler geliştirme, sanatsal ve kültürel birikimlere değer verme ve onlardan yararlanmak isteme gibi becerilerin kazandırılması öncelenmiştir.

"Dil ve Edebiyat Öğretimi" adlı kitaba genel bir çerçevede bakıldığında, yapıtın ortaya duygu ve düşünce eğitimini önceleyen bir dil ve edebiyat öğretimi programı modeli önerisi koyarak alan yazındaki önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir. Ortaya konulan model önerisinin, özenli bir tutumla hazırlanan eğitim durumlarıyla örneklendirilmiş olması, kitapla buluşan öğretmenler ve öğretmen adayları için yapıtın işlevselliğini artıran bir etkendir. Kısaca, "Çağdaş bir dil ve edebiyat öğretimi nasıl gerçekleştirilebilir?" sorusuna yanıt veren bu kitabın, dil ve edebiyat öğretiminin bireyin gelişiminde taşımış olduğu yaşamsal öneme inanan herkes için önemli bir kaynak olduğu görülmektedir.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2855-2857, ANKARA-TURKEY

MEHMED TEVFİK – KÂFİLE-İ ŞU'ARÂ HAZIRLAYANLAR: FATMA SABİHA KUTLAR OĞUZ, MÜJGAN ÇAKIR, HANİFE KONCU İSTANBUL, DOĞU YAYINEVİ, 2012, 320 S.

Özge ÖZTEKİN[*]



[*] Doç. Dr. HÜ, Ed. Fak. TDE Böl. El-mek: oozge@hacettepe.edu.tr

Hacettepe Üniversitesi'nden Doç. Dr. Fatma S. Kutlar Oğuz ile Mimar Sinan Üniversitesi'nden Yard. Doç. Dr. Müjgan Çakır ve Yard. Doç. Dr. Hanife Koncu'nun birlikte hazırladıkları **Mehmed Tevfik Kâfile-i Şu'arâ** adlı kitap, geçtiğimiz günlerde Doğu Yayınevi tarafından basıldı.

Biyografik eserler sözkonusu olduğunda, edebiyat tarihi kaynaklarının başında yer alan Türkçe tezkirelerin 19. yüzyılda yazılmış örneklerinden biri olan Kâfile-i Şu'arâ, yazarı Mehmed Tevfik tarafından sağlığında tamamlanıp yayımlanmamış olmasına rağmen, ele aldığı iki yüzün üstünde şair biyografisi ile önemli bir başvuru kaynağıdır. Dönem olarak edebiyat tarihinin belirli bir devrini değil, başlangıçtan Mehmed Tevfik'in yaşadığı zamana dek yetişenleri kapsar. Divan edebiyatı tarihi incelemelerinde bugüne dek sadece eskiyazı cüzlerinden faydalanılan bu metin, artık Latin alfabesiyle yayımlanmış yeni baskısıyla da araştırmacıların karşısına çıkmaktadır.

Kitap; İçindekiler ve Kısaltmalar'ın ardından Önsöz, Mehmed Tevfik ve eserini tanıtan bir bölüm ve Kaynakça ile devam etmekte, Kâfile-i Şu'arâ'nın tam metni ve tezkirede geçen şairlerin adları üzerine yapılmış bir Dizin ile sona ermektedir.

Önsöz'de, kitabın basılma nedeni şöyle anlatılmaktadır: "İçindeki bilgilerin büyük kısmı derleme niteliği taşısa da, Divan edebiyatı araştırmacılarının yararlandığı kaynaklardandır. Ancak cüz cüz ve az sayıda basıldığından dağılıp kaybolduğu için *Kâfile-i Şu'arâ*'nın kütüphanelerde tam takımını bulmak zordur. Dolayısıyla araştırmacıların metne erişmekte güçlük çekmeleri de göz önüne alınarak eserin günümüz harflerine aktarılmış metninin yayımlanması gerektiği düşünülmüştür" (s.8). Tezkire metninin yazı çevirisinde imla açısından mensur kısımların mümkün olduğunca günümüz Türkçesine yaklaşılarak okunduğu, şiir alıntılarında şairlerin yaşadığı yüzyılın dönem özelliğinin dikkate alındığı ve hangi asra ait olduğu tespit edilemeyen metinlerde de klasik imlaya uyulduğu dile getirilmektedir. Yine bu işlem sırasında metin tamiri de yapılarak, belirlenen yanlış sözcükler ile vezin bozukluklarının düzeltildiği belirtilmektedir.

Mehmed Tevfik ve Kâfile-i Şu'arâ adlı bölümde, tezkire ve yazarı hakkında detaylı bilgi verilmektedir. H.1259 (M.1843) – H.1310 (M.1893) yılları arasında yaşayan Mehmed Tevfik, çıkardığı mizah gazetesinin de adı olan "Çaylak" lakabıyla tanınmaktadır. Kendi çıkardığı birçok gazetede muhabirlik yaptığı gibi, farklı pek çok dergi ve gazeteye de yazılar yazmıştır. Kaynakların bildirdiğine göre, on altı eseri vardır. Bunun yanı sıra, şiirleri de bulunmaktadır. Kâfile-i Şu'arâ'yı İstanbul'da, Sultan Abdülaziz zamanında, H.1290 (M.1873)'te, dal harfinin sonuna kadar olan haliyle yayımlamıştır. Eser, mensur bir mukaddime ile başlar. Daha sonra, Osman Gazi'den III. Selim'e dek on iki sultan şair ile Cem'den Bâyezid'e kadar beş şehzade şair yer alır. Hanedana mensup bu şairlerin ardından, Âzerî'den Dervîş'e dek alfabetik olarak sıralanan iki yüz altmış dört şair gelir. Basılmayan diğer cüzlerdekiler de bu sayıya eklendiğinde, Kâfile-i Şu'arâ'daki şair sayısı iki yüz seksen biri bulmaktadır. Mehmed Tevfik'in müracaat ettiği kaynakların başında, Fatîn'in Hâtimetü'l-Eş'âr'ı gelmektedir. Ayrıca diğer tezkirelerden veya Şakâyıku'n-Nu'mâniyye gibi biyografik kaynaklardan da yararlanmıştır.

Kâfile-i Şu'arâ'nın tam metninin yer aldığı ana bölümde, her üç yazar tarafından gayet titiz ve ciddi bir okumayla yazı çevrimi yapıldığı görülmektedir. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, tezkirenin başındaki Mukaddime'den Beyânî maddesinin sonuna kadar olan kısmı; Müjgân Çakır, Pertev ile Hıfzî maddeleri arasındaki kısmı; Hanife Koncu ise, Hıfzî ile Dervîş maddeleri arasındaki kısmı okumuştur. Metnin alt kısmındaki dipnotlarda ayet ve hadislerin tercümeleri verilmiş, ayetler için ayrıca geçtiği surenin ismi ve numarası da gösterilmiş, eserde olmayan ama yazarlar tarafından belirtilmesi gerekli görülen bir takım notlar düşürülmüş, bazı sözcükler üzerinde metin tamirinin nerelerde yapıldığı tek tek ifade edilmiştir. Ayrıca matbu metnin sayfa numaraları da koyu renkle ve ayraç içinde yazılmıştır. Eser baştan sona okunduğunda; tezkirenin

şairler hakkında kısa bilgiler verdikten sonra, onlara ait gazel, müstezâd, nazm, kıt'a, beyt, matla', ebyât gibi çeşitli şiirlerden örnekler sunduğu anlaşılmaktadır.

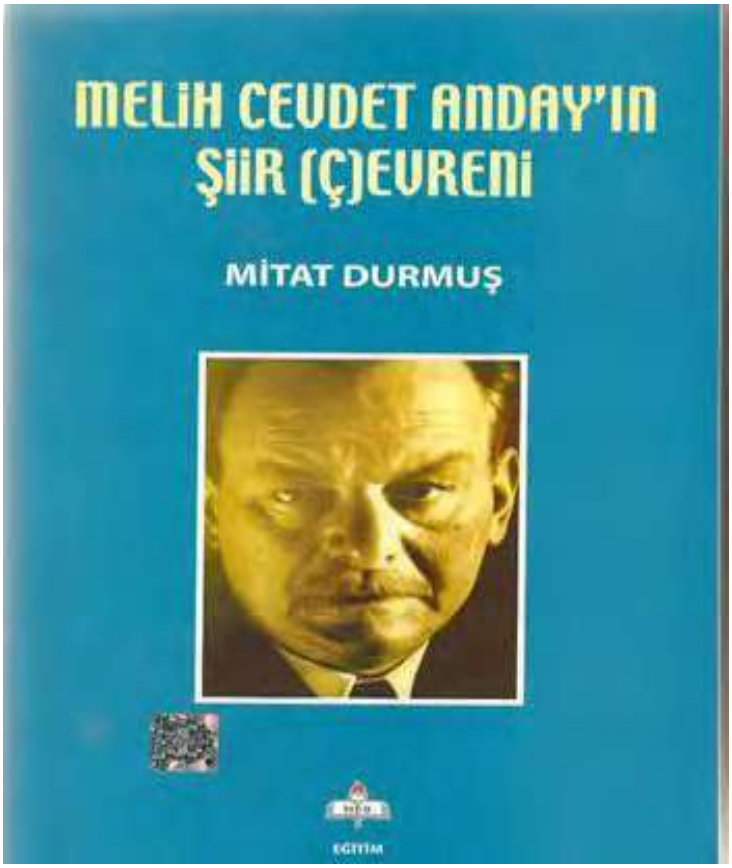
Dizin kısmı ise, Kâfile-i Şu'arâ'da madde başını oluşturan şair isimlerine göre düzenlenmiştir. Eski edebiyat alanında özellikle herhangi bir şair hakkında inceleme yapan araştırmacılar için oldukça faydalıdır. Şairlerin yalnızca adlarının değil bazılarının nereli olduklarının da parantez içinde verilmesi; Osmanlı topraklarında hangi yerleşim merkezlerinden hangi şairlerin çıktığını gösterdiği gibi, buna göre yapılacak sosyokültürel değerlendirmelere de zemin hazırlamaktadır.

Her üç yazarın da dikkatli ve özenli çalışmalarıyla ortaya konmuş olan bu kitap, klasik Türk edebiyatı ile ilgili araştırmaları -özelikle tezkirecilik ve biyografi geleneği konusunda- aydınlatacak temel başvuru kaynaklarından biri olmaya adaydır. "Birlikten kuvvet doğar" inancıyla gösterdikleri kolektif işbirliği, gayret ve emekten dolayı kendilerini tebrik ediyor, Kâfile-i Şu'arâ'nın bir an önce okuyucularıyla buluşmasını diliyoruz.

Turkish Studies *- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*
Volume 7/3, Summer 2012, p. 2859-2862, ANKARA-TURKEY

MİTAT DURMUŞ, MELİH CEVDET ANDAY'S UNIVERSE OF POETRY, (MELİH CEVDET ANDAY'IN ŞİİR (Ç)EVRENİ), MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION PRESS, ANKARA, 2011, 773 P., ISBN: 978-975-11-379-7

Adem POLAT[*]
Azer YAVUZ[**]



Melih Cevdet Anday, amongst the three poets of the poetic civilization program of Garip Movement (1st New Movement- Strangers' Movement) in Turkish poetry, carried the poetic journey he started with Garip to more marginal themes and embodied a unique world of language-meaning.

Mitat Durmuş's recently published book from the Ministry of National Education *Melih Cevdet Anday's Universe of Poetry (Ç)* takes one step ahead as a work filling the missing part of a monograph in Anday's position within Turkish Literature. In particular the effect of poet's life on the process of literary production, in the light of themes dealt separately with respect to theme, aesthetics, language-style and linguistics, acts as a road map for the poetry of Melih Cevdet. Particular literary work stands out not as a challenging style of reading to experience the poetic

[*] Arş. Gör., Kafkas Ü. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. El-mek: a.polat1981@hotmail.com
[**] Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Öğrencisi El-mek: azeryavuz@hotmail.com

approach of the poet but rather a guiding study that puts into action encircling and aesthetical perception references based on the poetological theories related to Anday's poetry. By virtue of this quality, present research seems to have blocked misleading anachronical definitions and perceptions in our poetic tradition that is frequently repeated for Anday's poetry to place him within one single era, generation or movement.

M. Durmuş at first classifies under a monographic scheme the poetic approach of M. C. Anday into four sections respectively; 1- His interest towards poetry and pre-*Garip* era, 2- *Garip*, socialist realism and *Yaprak* period, 3- Early *seeds* "*Tohum*" of the departure from Garip Movement, 4- "Kolları Bağlı Odysseus" (Chained Odysseus) and its aftermath.[1] This classification aims to categorize the transformation of Anday's poetry and supplies the reader with the clues enlightening the themes in his poetic journey. Accordingly Garip draws attention as a movement Anday fit into easily and adapted the poetic language into its principles comfortably within the axle of the political and social conditions of his age. Durmuş who differently analyzes the influence of Garip on the youth of poet on the basis of the forerunners and practitioners of a literary movement narrates in his work: "*Edebiyat- ı Cedide (New Literature), Fecr-i Âti, Genç Kalemler (Young Pens), Yedi Meşaleciler (Seven Torches), Beş Hececiler (Five Versists)… and all the fresh movements witnessed in Turkish poetry the most frequent emphases like 'youth', 'newness' are most of the times worded by the creators of literary movement whereas in Garip poetry the reverse holds true. (…) What is meant by these definitions is actually different; 'young' refers to 'kids'. By attributing to this word of young the ignorance of meter and rhyme, lack of fine attitudes, engagement with coarse words without feeling ashamed and even valuing the use of coarseness, lack of dignity, frivolity and cynicism to describe the followers of Garip movement.*"[2] Based on such expressions the transformation of the traditional form and meaning extensions into a poetic irony has laid the grounds for the union between the poetry of Melih Cevdet and Garip Movement.

Regardless of the criticisms directed to Garip Movement that Melih Cevdet also followed, it was inevitable for the poet to pass from this path during the course of his poetic journey. Durmuş underscores a significant detection which relates to the poetic transformation in Melih Cevdet in the wake of his poetry book *Kolları Bağlı Odysseus*. Then the poetic approach in Garip era started to melt, dissolve and passed from the man on the street to the man of rank.[3] Meanwhile, Durmuş reports that, unsurpassable barriers have been established between the newly presented forms of Garip poetics and the reader who is conditioned to an already provided reading style.[4] Needless to say that the departure of poetry from a simple style of expression brings with itself a meaning world open to philosophical problematizations such as human, existence and time. This is, doubtless to say, a reality that moved poetic approach of M. C. Anday from I. New to II. New. Indeed the change in the inspirational resources of Anday poetry during this stage; the replacement of poems of Ziya Paşa and Abdülhak Hamid with books of philosophy and the inclination towards Anatolian, Egyptian, Hittite, Sumerian and Greek myths,[5] is a fracture reflecting these changes in his poetic approach.

Likewise thematic evaluations of Mitat Durmuş on the poetic approach of Melih Cevdet Anday reflect the meaning world of the poet and hereby some readings that aim to illuminate the specific poet-reader relationship under the dominant themes with respect to its deliberate effect on the perception/reception activity of reader. Thematic background emerging as time, death, longing,

[1] Mitat Durmuş, ***Melih Cevdet Anday's Universe of Poetry***, (***Melih Cevdet Anday'ın Şiir (Ç)Evreni***)Ankara: Ministry of National Education Press, 2011, p: 127.
[2] ibid. p: 135.
[3] ibid. p: 156.
[4] ibid.
[5] ibid. p: 178.

lonesome, nature, existence, moral conflicts reveal that Anday oriented towards the deep points of poetry world which was on the top surface during Garip era and enabled an elaborate analysis of the conflicts as well as projections of existence tragedy on the texts of Eastern and Western literature.

Durmuş, in his thematic analysis dealing with the time concept of Anday poetry, relates that Anday avoids from sticking mnemonic existence of human within a historical chronology. He also adds that looking from a wider perspective to the concept of time, Anday provides an effect uniting the ancient with the modern.[1] He continues that in the poetic perception that is relevant of mythology, while explaining the myths, Mircea Eliade presents epiphanic references that do not fit into mathematical time form. That means while experiencing the myths a new time corridor is opened and chronological time scale is turned upside down.[2] This emphasis points to the attempt of the poet, who desires not be stuck in a certain restriction, to restructure concept of time over the language of poetry.

Another foregrounded theme in the poetry of Melih Cevdet is death. At this point the transformation in poetic language that can be seen in *Kolları Bağlı Odysseus* also reveals itself in death theme by gaining a philosophical meaning. Yet it is likely that death concept has been affected by the poet's experiences with Garip movement and First and Second World Wars since there are not many metaphysical questionings stated. Durmuş comments on this issue such: "*Even after-death period is presented not in relation to the next life but within the context of present life. In the poetry of Anday after-death does not matter; reality of death is narrated with respect to the relationship of individual with present life. Death is neither a directly tragic view nor a disappearance or an ever-frightful reality.*"[3] Hence concept of death which has no abstract appearance in Melih Cevdet means a reevaluation of existential problem of human in terms of completing a natural process[4] and its transformation to an ironic style without being solved.

Anday's poetry takes the perception level of reader into its center because in his poetry reader is no longer an ordinary reader but attempted to be treated as a reader with elevated level of comprehension/perception/interpretation.[5] In Turkish poetry, just like the poems of Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Yavuz and Sezai Karakoç, poetry of Anday also demands at the very start a certain level of comprehension from its readers. This expectation from the reader which turns into a theme at the points of *Nesnenin Yadsınması ve Anlamın İtilmesi* (Denial of the Object and Rejection of the Meaning) seems to be the motive driving Durmuş to read the poetry of Anday in relation to Ferdinand de Saussure and Plato. In the distinction Saussure makes between word/language, the word does not refer to the word but to the concept and then this concept changes into a word according to mental picturing[6]. In poetic language too the presented background has relation to mental pictures hence in a sense it refers to the mystery/unknown and also to the ambiguity specific to the artist/poetry. The reflection of such linguistic means recalling Wittgenstain's pictorial language theory in the poetry of Anday is that image carried to poetic language pushes in a speculative ambiguity the meaning backwards and demands the interpretation of a reader who is all ready.

[1] ibid. p: 192.
[2] ibid. p: 193.
[3] ibid. p: 213.
[4] ibid. p: 227.
[5] ibid. p:229.
[6] ibid. pp:233.

To wind up, Mitat Durmuş's work *Melih Cevdet Anday's Universe of Poetry (Ç)* filled a significant gap in the attempts to properly analyze his position in Turkish poetry. In addition to linguistic analyses of the context and form features in his poems particularly, philosophical resolutions of Anday's poetry that are conducted in thematic readings section also stand out as a guide for the reader who shall aim to take a trip on the poetic universe of Anday. Furthermore by virtue of this monograph, meanings in Anday poetry have been stratified; his poetic approach has been analyzed from an ideal perspective, under the light of multi-way reading it has been turned into a multipliable activity of ideas.